

*Əlyazması hüququnda*

**SƏFƏROV QADİR BİLMAN OĞLU**  
**İBN ƏRƏBİNİN DİNİ-FƏLSƏFİ GÖRÜŞLƏRİ**

09.00.13- Dinşünaslıq, mədəniyyətin fəlsəfəsi

Fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru dərəcəsi  
almaq üçün təqdim olunmuş

**D İ S S E R T A S İ Y A**

**Elmi rəhbər:** Akademik. V. M. Məmmədəliyev

## MÜNDƏRİCAT

|                                                                                       |      |
|---------------------------------------------------------------------------------------|------|
| Giriş.....                                                                            | 4-15 |
| I. Fəsil. İbn Ərəbinin həyat və yaradıcılığı                                          |      |
| 1.1. İbn Ərəbi həyatının Əndəlüs dövrü, ilk təhsil və ilk sufi yolunun seçilməsi..... | 16   |
| 1.2.İbn Ərəbinin sufi yolundakı inkişafında bir məktəb kimi Məğrib məktəbi.....       | 21   |
| 1.3. İbn Ərəbi və Seviliya.....                                                       | 23   |
| 1.4. İlahi vəfa substansiyaya doğru gecə meracı.....                                  | 27   |
| 1.5. Şərq səyahəti.....                                                               | 29   |
| 1.6. Xəyali insanlarla qarşılaşma.....                                                | 32   |
| 1.7. İbn Ərəbinin istinad etdiyi mənbələr.....                                        | 35   |
| 1.8. Yaradıcılığı.....                                                                | 37   |
| II Fəsil. İbn Ərəbinin dini-fəlsəfi görüşləri                                         |      |
| 2.1. İbn Ərəbinin varlıq nəzəriyəsində bənzərlik və bənzətmə.....                     | 40   |
| 2.2. Vücut və vücudun mərtəbələri.....                                                | 45   |
| 2.2.2. La təayyun mərtəbəsi.....                                                      | 48   |
| 2.2.3. Təayyun-i əvvəl.....                                                           | 51   |
| 2.2.4a. Təayyun-i səni.....                                                           | 54   |
| 2.2.4b. Ayan-i sabitə.....                                                            | 57   |
| 2.2.5. Məratib əl-ərvah.....                                                          | 60   |
| 2.2.6. Aləmi-misal.....                                                               | 61   |
| 2.2.7. Şəhadət mərtəbəsi.....                                                         | 64   |
| 2.2.8. Mərtəbət əl-insan.....                                                         | 65   |
| 2.3. Vəhdəti-vücut.....                                                               | 66   |
| 2.4. Vəhdəti-vücut və vəhdəti-şühud.....                                              | 68   |
| 2.5. Xəlf etmə və yaradılış problemi.....                                             | 69   |
| 2.6. Vəlayət və nübuvvət.....                                                         | 79   |
| 2.7. Kamil insan.....                                                                 | 89   |
| III Fəsil. Orta əsrlərdə və müasir dövrdə İbn Ərəbi irsinə münasibət                  |      |
| 3.1. İbn Ərəbi məktəbinin davamçıları.....                                            | 112  |
| 3.2. İbn Ərəbinin görüşləri tənqid hədəfi kimi.....                                   | 117  |

|                                                        |     |
|--------------------------------------------------------|-----|
| 3.3. Müasir tədqiqatlar baxımından İbn Ərəbi .....     | 120 |
| 3.4. Vəhdəti-vücuda və panteizm arasında fərqlər ..... | 124 |
| Nəticə .....                                           | 126 |
| Ədəbiyyat siyahısı .....                               | 129 |

## Giriş

**Mövzunun aktuallığı.** İbn Ərəbi - İslam fikrində «Vəhdəti-Vücut» konsepsiyasını son nöqtəsinə çatdıran, şöhrəti bütün islam aləmində yayılan və nüfuzu bu günə qədər davam edən «ən böyük Şeyx» (əş-Şeyx əl- Əkbər) və sufi mütəfəkkirlərdən biridir. Əsərlərində və imzalarında adı İbn əl- Ərəbi kimi getdiyi halda, Misir, Suriya və Anadoluda onu məşhur təfsir və hədis alimi Əbu Bəkir Məhəmməd b. Abdullah b. əl-Ərəbi əş-Şibliyə (ölm.h538/m.1148) fərqləndirmək üçün ona İbn Ərəbi deyilmişdir. Onun yuxarıda adı çəkilən təlimi nəinki təmsil olunduğu müsəlman sufi ənənəsi tarixində, eləcə də bütövlükdə islam fikir tarixinin inkişafında böyük rol oynamışdır. Şeyx özündən sonra mürəkkəb ziddiyyətli iz qoymuşdur. Hələ sağlığında bu sufi-mütəfəkkir haqqında müsəlman alimləri iki cəbhəyə ayrılmışlar. Onun təlimi ilə tanış olub onu yayanlar İbn Ərəbini bir az əvvəl qeyd etdiyiyimiz kimi, «ən böyük ustad (əş-Şeyx əl-Əkbər)» təqdim etdikləri halda ikincilər, hədis, təfsir və fıqh alimləri onu «ən böyük kafir (əş-Şeyx əl-Əkfər)», «din düşməni» kimi hallandırırılar. Mütəfəkkirin yaradıcılığı və ziddiyyətli şəxsiyyəti ətrafında gedən mübahisə və müzakirələr nəinki orta əsrlərdə, hətta müasir müsəlmanlar arasında qütbləşməyə səbəb oldu. Bu münasibətlər tərəflər arasında qarşıdurma həddinə çatmışdır. Məsələn, Misir Ərəb Respublikasında Şeyxin «əl-Futuhət əl-Məkkiyyə» əsərinin nəşrilə əlaqəli müzakirələr zamanı baş verə biləcək qarşıdurmanın qarşısını almaq üçün Misir hökuməti 1978-ci ildə nəşrin dayandırılması ilə əlaqəli qərar qəbul etmişdi [bax: 122, 17].

Şeyxin fikirlərinin çox sürətlə yayılmasının səbəblərindən biri də o dövrdəki islam mədəniyyətinin mərkəzi sayılan şəhərlərə uzun səfərləri idi. Belə ki, 28 yaşına qədər doğulub, boya-başa çatdığı Əndəlisdə qaldıqdan sonra 29-34 yaş arasında Şimali Afrika ölkələrində (Mərakeş, Tunis, Əlcəzair) yaşamış, daha sonra 35-40 yaş arası Məkkə və ətraf ərazilərə səfər edib və nəhayət 40-75 yaşları arasında, yəni ömrünün ən uzun və son dövrünü Kiçik Asiya ölkələrinə, xüsusilə də Anadoluya səfər etmiş, Konya, Ərzurum, Ərzincan, Sivas, Malatya kimi türk şəhərlərində 15 il

qalmışdır həyatının sonuna kimi, yəni 1240-cı il 10 noyabra qədər vəfat etdiyi Şamda məskunlaşmışdır.

Şeyx İslam dünyasında ən məhsuldar mütəfəkkirlərdən biridir. Son tədqiqatlarda onun əsərlərinin 400-dən çox olduğu göstərilir. Düzdür, bu əsərlərinin bəziləri 3-4 səhifədən ibarətdir, amma bunu da nəzərdən qaçırmamalıyıq ki, irfan sahəsində yazılmış əsərlərdə həcm o qədər də mühüm rol oynamır. Bu əsərlər arasında Şeyxin ən böyük əsəri olan «Sufi ensiklopediyası» adlandırılan «əl-Futuhət əl - Məkkiyyə (Məkkə açılımları)» olduğu kimi, onun qısa xülasəsi olan «Fusus əl-Hikəm» (Hikmət daş-qaşları)» də vardır. Maraqlı cəhətlərdən biri də budur ki, Şeyx bu əsərləri hər hansı bir müəllif kimi sistemli şəkildə düşünüb yazmadığını, məsələlərin «Zehnin məhsulu» olmaqdan daha çox bu əsərlərdə yer alan «İlahi imla» olduğunu xüsusilə vurğulayır. Hətta bu səbəblə kitablarında nəzərə cərpacaq qədər qarışıqlığın olmasını iradəsindən kənar hadisələrlə əlaqələndirir. Məsələn «əl-Futuhət əl-Məkkiyyə»nin üslubundan bəhs edən 88-ci bölümün məntiqi olaraq lazım olduğu yerdən əvvəl gəlməsinin «Bəqərə» surəsində tələq, iddət və nigahla əlaqəli ayələrin ortasında «namazlara, xüsusilə orta namaza riayət edin...» (əl-Bəqərə 2/238) ayəsi kimi iradə xaricində bir şey olduğunu bildirir [58, 495].

Əsərlərinin xüsusiyyətləri ilə bağlı olaraq İbn əl-Ərəbi əldə etdiyi bilgiləri başqalarının söz və kitablarından, görüşlərindən bəhrələnərək insanlara çatdırdığını inkar edir. Özünün hər hansı bir müəllifin yolunu izləyənlərdən, filosoflardan və ya bənzər mütəfəkkirlərin söz və görüşlərini nəql edənlərdən olmadığını əsərlərində dəfələrlə söyləməkdədir [bax: 164, 56].

Bütün bunları söyləməklə İbn Ərəbi ona qarşı yönəldilən müxtəlif fəlsəfə məktəblərindən, xüsusilə yunan fəlsəfə ənənəsindən «təsirlənmə» iddialarını rədd edir. Müasir dövrümüzdə İbn Ərəbinin tərcümeyi-halını fikrimizcə ən mükəmməl tədqiq edən avropalı tədqiqatçı K.Addas, Şeyxin hələ gənclik dövründə aldığı təhsilin Quran, təfsir, hədis, fiqh kimi islami elmləri olduğunu bildirir. Tədqiqatçı yazırdı ki, İbn Ərəbinin əsərlərini oxuyanda müəllifin fəlsəfəyə aid çox səthi bir bilgiyə sahib olduğunu və heç bir şəkildə bunu artırmaq istəyi olmadığını şahidi oluruq. Şeyxin islam fəlsəfəsinin böyük nümayəndəsi Fərabinin (ölm. m. 950) «əl-Mədinətül fazilə»

adlı əsərdəki bir ifadəyə verdiyi reaksiya fəlsəfi dilin onda oyandırıldığını antipatiyanı çox aydın şəkildə göstərməkdədir. «Bir inkarçının (əhli- küfr)» «əl-Mədinətül-fazilə» adlı kitabında Allah deyil ilah deyirdi. Daha əvvəl heç tanımadığım bu kitabı tanıdığım bir insanda görmüş və nədən bəhs etdiyini bilmək üçün əlimə almışdım. Bu ifadəni görünce çaşıb qalmış və kitabı sahibinin üzünə çırpmışdım». Tədqiqatçı İbn-Ərəbinin «kafir» yazarın, yəni Fərabinin adından doğrudanmı xəbərsiz olduğunu yoxsa belə görünmək istədiyi ilə maraqlanır və ikinci müddəanın daha məqbul göründüyünü deyir [ bax: 14, 117-123].

İbn Ərəbinin bir fəlsəfəçi kimi görünməsinin əsas səbəbi ondan sonra onun davamçılarının Şeyxin təlimini izah edərkən fəlsəfi bir sistemə istinadən təhlil aparmaları ilə əlaqəlidir. İbn Ərəbinin İslam fikri tarixinə təsirinin sərhədini göstərməyin mümkün olmadığını söyləsək bəlkə də mübaliğə etmiş olarıq.

İbn Ərəbinin görüşləri əvvəlcə tələbələri Sədrəddin Konəvi, İbn Sevdəkin və Əfifiddin ət-Tlimsani kimi həqiqət əhli sayılan şəxslər tərəfindən inkişaf etdirilib yayılmış, sonralar Fəxrəddin İraqi, Səiddin əl-Fərqani, Müəyəddin əl-Cəndi, Abd ər-Rəzzaq əl-Qəşani, Davud əl-Qeysəri kimi şəxsiyyətlər bu görüşləri sistemləşdirməyə çalışmışlar.

İbn Ərəbinin görüşlərinin yayılmasında Sədrəddin Konəvinin rolu daha böyük olmuşdur. O, islam fəlsəfi məktəblərindən məşşailiyi, həm də İrşaqiliyi dərinlən bildiyi üçün Şeyxin görüşlərini fəlsəfi bir dillə şərh etmişdir. Bu şərh və açıqlamalar onun tələbəsi Qütbəddin Şirazidən başlayaraq Sədrəddin Şirazi (Molla Sədra), İbn Türkə əl-İsfahani, Heydər Əmoli, Hacı Hadi Səbzəvari yaradıcılığında İran mədrəsə ənənəsini təsiri altına almış, ibn Ərəbi təliminin işraqi-əkbəri-şii ilahiyyati ilə sintezini əmələ gətirmişdir [ 43, 130-134].

İbn Ərəbi vəfatından sonra nə bir təriqət, nə də bir məktəb qoyub getmişdir. Sadəcə olaraq görüşlərindən təsirlənən istər fəlsəfi, istər işraqi, istərsə də hər hansı məzhəb nümayəndəsi, hətta bu təsir sahəsinə girmiş digər din və mədəniyyətlərin nümayəndələri belə birlikdə «Əkbəri məktəbi» olaraq tanınmışdır. Məsələn, Marşal Xotcon, K.Keyner və Paul Fenton kimi yazarlar yəhudi mistisizminin, xüsusilə də kabbalizminin əmələ gəlməsində Şeyxin təsirinin açıq-aydın hiss edildiyini

söyləyirlər. Bundan başqa birbaşa olmasa da, dolayı olaraq İbn Ərəbinin Nikolay Kuzanski [bax: 147] Emanuel Svedenborq, Raymond Lull və Dante kimi mütəfəkkirlər üzərində də təsiri olduğu vurğulanır [58, 513]. Bütün bunlar Şeyxin bəşəri bir mütəfəkkir olduğunun bariz nümunəsidir.

Bu gün Şeyxin təliminin islam fikrində yeri, bu təlimin müxtəlif din və mədəniyyətlərə təsir gücünün əhəmiyyəti onun fikirlərinin tədqiqini aktual edir. 1985-ci ildə İngiltərədə Oksfordda qurulan «Muhyiddin ibn Ərəbi Cəmiyyəti» bu gün də fəaliyyət göstərməkdədir [bax: 122,7]. Yuxarıda işarə etdiyimiz məsələlər baxımından «İbn Ərəbinin dini-fəlsəfi görüşləri» adlı tədqiqat işinin mövzusu aktual hesab edilə bilər.

Avropa tədqiqatçıları və onların təsiri altında olan bəzi müsəlman fəlsəfə tarixçiləri son illərə qədər islam fəlsəfəsinin İbn Rüşdün 1498-ci ildə ölümü ilə sona çatdığını iddia etmişlər. Halbuki yox olub tükənən fəlsəfə islam məşşai fəlsəfəsi idi. Nədənsə son zamanlara qədər İbn Ərəbi və ondan sonrakı dövr diqqətdən yayınmışdır. Doğrudur, İbn Ərəbinin onun təsiri altında olan mütəfəkkirlərin əmələ gətirdiyi fəlsəfə başlanğıc və sonu etibarilə Kəlam elmi və məşşailikdən çox fərqlidir. Amma Şeyx və onun məktəbinin əmələ gətirdiyi fəlsəfəyə islami fəlsəfi təcrübə, islam dini qaynağına qayıdış olan fikir hərəkəti deyilə bilər. Bu baxımdan da İbn Ərəbinin dini-fəlsəfi görüşləri mövzusu aktual sayıla bilər.

Tədqiqat işinin adındakı «dini-fəlsəfi» qavramları da diqqət çəkən qavramlardır. Tarix boyu bir çox mütəfəkkir dinlə fəlsəfəni uzaqlaşdırmaqdan ötrü çox böyük əmək sərf etmişlər. Şeyxin və onun məktəbinin ortaya qoyduğu fikirlər də dinlə fəlsəfənin uzaqlaşdırılması yönündə yeni bir təcrübə sayıla bilər. Bu baxımdan da tədqiqat mövzusu aktual sayıla bilər.

Tədqiqat nəticəsində bizə məlum oldu ki, İbn Ərəbinin «Fusus əl-Hikəm» adlı kitabı Ağqoyunlular dövründə Bərdə, Gəncə, Qarabağ bölgələrində Seyyid Yəhya Şirvani tərəfindən qurulan xəlvətilik təriqətinin bir qolu olan «Rövşəniyyə» təriqətinin qurucusu Şirvaninin müridi olan Dədə Ömər Rövşəni tərəfindən tədris edilib yayılmışdır. Amma İbn Ərəbinin «Fusus əl-Hikəm» adlı kitabındakı görüşləri Azərbaycanda da bir mənalı qarşılanmamış digər müsəlman ölkələrində olduğu kimi

qütbləşməyə səbəb olmuşdur. Bu müzakirələrin əsas mərkəzi isə Qarabağ olmuşdur. Bu məlumatı Muhyi Gülşəni «Mənaqibi İbrahim Gülşəni (İbrahim Gülşənin mənqibələri)» adlı kitabında verir. Mənbədə göstərilir ki, Dədə Ömər Rövşəni və xələfləri Qarabağda irşad üçün fəaliyyətə başlamışlar və «Fusus əl-Hikəm» kitabındakı fikirləri yaymışlar. Qarabağda olan mollalar onlara qarşı əks təbliğat aparmış, Ömər Rövşəniyə və ona qoşulanlara kafir və yaxud dindən çıxmış mənasında «fusupilər» deyirmişlər. Hətta bu mollar Ömər Rövşəniyə fiziki təsir edib onun əlindən bir neçə «Fusus» nüsxəsini alıb yandırmışlar. Ağqoyunlu sarayında böyük nüfuza malik olan Rövşəni İbn Ərəbi əleyhinə söylənən fikirlərlə əlaqəli Uzun Həsənin yanına getmiş və mollaları İbn Ərəbi əleyhinə söylədikləri tənqidlərdən əl çəkməyə sağırmışdır. Sultan Yaqubun dövründə isə Sultan Qarabağda olarkən orada bu məsələlərə aydınlıq gətirmək məqsədilə hər iki tərəfin iştirakı ilə müzakirələr başlamışdır. Bu məclisdə başlanan müzakirələr zamanı hasil olan nəticələrdən Molla Abdul-Qəni Muğani tərəfindən «Tardul-lusus an xususil-Fusus» və Mövlanə İsmail tərəfindən «rədd ən-nusus anil-Fusus» adlı «Fusus əl-Hikəm»i müdafiə edən əsərlər yazılmışdır. Təəssüflər olsun ki, bu əsərlər barədə heç bir məlumat yoxdur. Yuxarıda işarə edilmiş məsələlərə aydınlıq gətirmək baxımından «İbn Ərəbinin dini-fəlsəfi görüşləri» adlı tədqiqat işi mövzusu aktual sayıla bilər.

Bundan başqa, Türkiyə Cümhuriyyətində azərbaycanlı tədqiqatçı İbrahim Allahverdiyev tərəfindən yazılan magistr işində İbn Ərəbinin vəhdəti- vücud və onun mərtəbələri haqqındakı fikirlərinin Azərbaycanın böyük filosof şairi Məhəmməd Füzulinin qəzəllərinə güclü təsir göstərdiyi vurğulanır [ 21,92]. İbn Ərəbinin dini-fəlsəfi görüşlərinin öyrənilməsi ədəbiyyatımızda Füzulidən başqa şairlərimiz, nasirlərimizə təsirinin aşkar edilməsi baxımından da aktual sayıla bilər.

Azərbaycan müstəqillik qazandıqdan sonra sürətlə özünün dini-fəlsəfi-mənəvi dəyərlərinə qayıdır. Uzun illər Azərbaycanın bir parçası olduğu İslam mədəniyyətindən qoparılmağa cəhd göstərilmişdir. Parçanın bütövə qayıdışı baxımından da İbn Ərəbinin fikirlərinin tədqiqi əhəmiyyət və aktualıq kəsb edir.

**Mövzunun öyrənilmə dərəcəsi.** Ümumilikdə İbn Ərəbi fenomeni elmi tədqiqat mövzusu kimi avropalı tədqiqatçılar tərəfindən gündəmə gətirilmişdir. Onların



tədqiqatları şeyxin müsəlman aləmində onsuz da ziddiyyətli fikirlərini daha da anlaşılmaz edir. Rusiya tədqiqatçısı A.D.Knış görünən bu mənzərəni belə tənqid edir: «Avropa şərqşünaslıq elmi Şeyxə olan bu ziddiyyəti dəyişdirə bilmədi. Əksinə, bu yanlışlıqlara bizim yüzilliyin (XX əsrin) birinci yarısına qədər nəyin bahasına olursa olsun böyük ərəb sufisini (mistiki) «xristianlaşdırmaq» və ya onun mühakimələrini onu yaradan islam kökündən ayrılaraq mexaniki şəkildə qeyri-islam mənbələrinə bağlamaq cəhdini əlavə etdi» [bax: 134, 8]. Belə tədqiqatların başlanğıcını ispaniyalı tədqiqatçı Miquel Asin Palasios başladı. Onun 1899-cu ildə 40 səhifəlik «Muhyiddin» adlı məqaləsi daha sonra 1905-1906-cı illərdə İbn Ərəbi haqqında məqalələr nəşr edildi. Palasios 1925-1928-ci illər arasında 4 fəsildən ibarət araşdırma ortaya çıxardı. Abdurrəhman Bədəvi 1965-ci ildə bu əsəri «İbn Ərəbi: həyathu və məzhəbhu» (İbn Ərəbi: həyatı və məzhəbi) adıyla ispancadan ərəb dilinə tərcümə və nəşr etdi. Başqa bir Avropa şərqşünası K.A.Nikolson 1911-ci ildə İbn Ərəbinin məşhur nəzm əsəri olan «Tərcüman əl-əşvaq» (Arzuların tərcümanı) kitabını ərəbcə mətni ilə birlikdə tərcümə və şərh etdi. Nikolson 1921-ci ildə nəşr etdirdiyi «İslam təsəvvüfündə tədqiqatlar» adlı məqaləsində bir neçə səhifəni Şeyxin «Fusus əl-Hikəm» kitabına həsr etdi. 1921-ci ildə İsveçli tədqiqatçı Nyunberq «İbn Ərəbinin kiçik əsərləri» adında əsərini, «Uklət əl-mustəvfis», «Tədbirat əl-ilahiyyə» və «İnşa əl -Dəvair»i alman dilinə açıqlamalar və tənqidi mətn nəşri ilə birlikdə çap etdirdi. 1922-ci ildə Rom Landau əvvəlcə məqalə olaraq nəşr edilən «İbn Ərəbinin fəlsəfəsi» adlı ingilis dilində əsərini kitab şəklində nəşr etdirdi. Nəhayət, ilk dəfə İngiltərədə «The muctical philosophy of Mihiyydin İbn al-Arabi» (İbn Ərəbinin təsəvvüf fəlsəfəsi) adlı əsər ingilis dilində nəşr edildi. Keçən əsrin 50-60-cı illərinə qədər Avropada İbn Ərəbinin ayrı-ayrı əsərləri qərb dillərinə tərcümə edildi. Bu dövrdə müxtəlif səthi tədqiqat işləri aparıldı amma bu tədqiqat işləri Knışın haqlı olaraq vurğuladığı kimi Şeyxin təliminin əsas məsələlərini aydınlatmaq əvəzinə daha da ziddiyyətli mövqelərin ortaya çıxmasına rəvac verdi [bax: 134,7].

1950-ci illərdə «Böyük Ustad»ın yaradıcılığına məşhur fransız şərqşünası Henri Korbin və yaponiyalı tədqiqatçı T.İzutsu tərəfindən yenidən baxıldı. Ancaq bu tədqiqatçılar da özlərindən əvvəlkilərin səhvlərini böyük ölçüdə aşkar etsələr də bəzi

yanılışlıqlardan qaça bilmədilər. A.D.Knış, Korbinin səhvini onun İbn Ərəbi haqqında fikirlərinin şəxsi simpatiya və subyektiv dünyagörüşünün təsiri altında müəyyənləşdirməsilə İzitsuya qarşı tənqidlərini isə onun Şeyxin təlimini mücərrəd və metafizik yönlərini əsassız şəkildə vurğulamasıyla izah edir [bax: 134,8].

Daha sonra Harman Landolf, Mişel Xodkeyeviç, R.Ostin, Vilyam Çittik, Klaude Addas kimi müasir tədqiqatların əldə etdikləri ortaq nəticə ondan ibarətdir ki, Şeyxin fikirlərini tədqiq edərkən ortaya çıxan problemlərin tək səbəbi «Böyük Ustad»ı «yanlış oxuma»dır [58, 512]. A.D.Knış ümumilikdə sovet şərqşünaslığında İbn Ərəbini «Ağ lövhə» adlandırır [122, 81]. Sovet şərqşünaslığı daxilində, rusdilli ədəbiyyatda İbn Ərəbiyə xüsusi yer ayrılmamışdı. Sadəcə olaraq süfilik tarixi içində sovet ideologiyasına xidmət düşüncəsi çərçivəsində materialist, panteist, ateist damğasını vurmaq üçün Şeyxə onun öz anlayışları daxilində izah etmək üçün müəyyən yer ayırmışdılar. Bu tədqiqatçılar içində Petruşevski, İsmətov B., T.M. Stepanyans xüsusilə fərqlənirdilər. Rusdilli tacik yazar Rəcəbov isə İbn Ərəbini panteizmdən daha çox «yeni platonçuluğun» nümayəndəsi kimi dəyərləndirirdi. A.D.Knış 1986-cı ildə «İbn Ərəbi dünyagörüşünün öyrənilməsi baxımından əsas qaynaqlar» «Fusus əl-Hikəm» və «Futuhət əl-Məkkiyyə» adlı namizədlik dissertasiyası müdafiə etmişdir. Rus tədqiqatçılarından ilk dəfə A.V.Smirnov 1983-cü ildə «İbn Ərəbinin fəlsəfəsi» mövzusunda namizədlik dissertasiyası müdafiə etmişdir. O, İbn Ərəbini üç fikir cərəyanının rəasional, intuitiv- qeyri və mistik idrak üsullarına aid olduğunu qeyd edir və bildirir ki, Şeyxin fəlsəfəsinin tam mənzərəsini bu üç idrak üsulunun məntiqi polemik təhlilindən sonra göstərmək mümkündür [149,6]. Biz Smirnovun İbn Ərəbiyə rəasional fəlsəfi yanaşma tərzini səhv hesab edirik və düşünürük ki, belə yanaşma tərzini «Böyük Ustadı» anlamaqdan daha çox Smirnovun özündən əvvəlki tədqiqatçılar Stepanyans, Afifi, Nikolson və bu cizgiddə olan başqalarının xətlərini yenidən təkrar etməklə Şeyxi qeyri-islam qaynaqlarına bağlamaq cəhətindən başqa bir şey ortaya çıxarmayacaq.

Başqa rusdilli mütəfəkkirlərin əsərlərində İbn Ərəbiyə müxtəlif aspektlərdən yanaşan K.L.Odinayev, A.Məhəmmədqocayev, O.B. Frolova, A.Kurbanməmmədov və b. adlarını çəkə bilərik ki, bunlar Şeyxə səthi yanaşmışlar.

Ərdəbilli müasir ədəbiyyatda İbn Ərəbi çox az öyrənilmişdir. Suriyalı Osman Yəhyanın bu sahədə ən böyük fəaliyyəti ondan ibarət olmuşdur ki, Şeyxin əsərlərinin siyahısını vermiş və həyatını xronoloji ardıcılıqla tədqiq etmişdir. Osman Yəhya Şeyxin 37 cildlik «Futuhət əl-Məkkiyə» əsərinin tədqiqi nəşrinə bu gün belə rəhbərlik etməkdədir. İbn Ərəbinin yaradıcılığına fəlsəfi münasibət bildiren ərəb alimlərindən biri İbrahim Məkdourdur. Onun «Vəhdəti-vücud» İbn Ərəbi və Spinoza arasında (Vəhdətül-vücud beyn İbn Ərəbi və spinoza) adlı məqaləsi İbn Ərəbini kor-koranə avropalı bir anlayışla təqdim etmək cəhdindən başqa bir şey deyildir. Bundan başqa müxtəlif fəlsəfə tarixi kitablarında İbn Ərəbiyə yer ayıran müəlliflərdən Əbd əl-Qadir Mahmud İrfan Əbdülhəmid, əs-Şeybi Kamil Mustafa və başqalarını çəkə bilərik.

Vəhdəti-vücud haqqında gedən müzakirələrdə vəhdəti-vücüd kəlməsinin istər mənşəyi və tarixi inkişafına istərsə də Şeyxin vücud haqqındakı görüşlərinə işıq tuta biləcək bəzi təsəvvüf qavramların açıqlanmasında mühüm rol oynayan «Mucəm əs-Sufi» adlı çox böyük əsərin müəllifi Suad Hakimdir. Şeyxin müdafiəçilərindən olan Mahmud əl-Qurrabi da bu sıraya edə bilərik. Ərəb ədəbiyyatı baxımından İbn Ərəbi haqqında məqalələrinə tanınan Zəki Nəcib Mahmud və Mustafa Hilminin çalışmaları mühüm əhəmiyyətə malikdir.

Türkiyə də Avropada olduğu kimi Şeyxin təlimi həmişə tədqiqatçıların maraq dairəsində olmuşdur. Bu maraq Şeyxin qatı əleyhdarı olan alim İbn Təymiyyənin «Fətvalar məcmuəsi» adlı külliyyatın türk dilinə tərcüməsi sayəsində daha da canlandı. Türkiyədə bu sahədə ilk tədqiqatlara Bursalı Mehmet Tahir, Mehmed Ali Ayni, İsmail Fənni Ertuğrulla başladığı görülməkdədir. İsmail Fənni Ertuğrulun «Vahdeti-vücud ve İbn Arabi» adlı əsəri daha əhatəlidir. O Şeyxin panteist olmadığını vurğulasa da, Henri Korbin, Nikolson kimi Şeyxin təlimini panenteizm (hər şey tanrıdandır) adlandırır. Daha sonrakı tədqiqatlarda Hilmi Ziya Ülkən, Saffet Yetgin, Cavid Sunar, Mehmet Bayraktar, Nihat Keklik, Husaməddin Erdəm, Mətin Yaşa, İbn Ərəbini müxtəlif aspektlərdən izah edən tədqiqat işləri və məqalələr yazdılar. Amma bu tədqiqatlar metodologiya baxımından Şeyxin fikirlərinin təhlilini rəşional məntiqi mövqedən verirdilər. Türkiyədə təsəvvüfün müstəqil elm predmetinə çevrilməsindən sonra İbn Ərəbiyə münasibətdə yeni baxışlar ortaya çıxmağa başladı.

Avni Konukun 4 cildlik «Fusus əl-Hikəmin tərcümə və şərh» adlı əsərinin giriş qismində Mustafa Tahralının vəhdəti-vücudla əlaqəli izahları bəlkə də şərhin özü qədər əhəmiyyətlidir. Mahmud Ərol Qılçın «İbn Ərəbidə varlıq və onun mərtəbələri» adlı doktorluq dissertasiyası həm metod baxımından həm də Şeyxin dünyagörüşünü anlatma yönümlü fikrimizcə ən yaxşılarındandır. Seyfulla Sevimin «İslam düşüncəsində və İbn Ərəbidə mərifət» adlı doktorluq dissertasiyası da bu sıraya daxildir.

Azərbaycanda yerli tədqiqatçılar tərəfindən İbn Ərəbi müstəqil elmi-tədqiqat mövzusu kimi işlənməmişdir. Sadəcə Zakir Məmmədov, Zümrüd Quluzadə özlərinin müxtəlif əsərlərində İbn Ərəbi haqqında fikir bildirmişlər və onun təlimini yanlış olaraq «panteist fəlsəfi təlim», sufi-panteist dünyagörüşü kimi izah etməyə çalışmışlar.

Bunlardan başqa Yusif Rüstəmov və Ağayar Şükürov da müxtəlif aspektlərdə bu mövzuya səthi də olsa yanaşmışlar.

Mövcud ədəbiyyatın təhlili göstərir ki, İbn Ərəbinin dini-fəlsəfi görüşləri elmi-tədqiqat mövzusu kimi bu gün də aktualdır. Bu gün yuxarıda işarə etdiyimiz kimi, Knış, Çittik, Xodkeyeviç, Addas, Mahmud Ərol Qılıç münasibət bildirirlər. Bu mövqedə olan tədqiqatçıların ortaq görüşü odur ki, indiyə qədər olan tədqiqlərdə araşdırmaçıların səhvi İbn Ərəbini düzgün oxumamaqdır. Seyyid Hüseyn Nasr bu mənzərəni belə təsvir edir. «Müsəlman metafizikçiləri və filosoflar tərəfindən çəkilən İbn Ərəbi portretiylə kamil bir mürşiddən alınacaq praktik dərslərə baş vurmada sadəcə onun əsərlərini oxuyub tədqiq etməklə ortaya çıxardıqları İbn Ərəbi portreti eyni olmayacaqdır. Bunun bir nümunəsi Abdullah Salehi Uşşaqidir. O, Şeyxin «Ulduzların vəziyyəti» (Məvaqiun-nücum) adlı əsərini oxuyanda onun anlaşılmayan ibarələrlə, əcaib işarələrlə, rəmzi müəmmalarla dolu olduğunu görüb, bunların ağilla, qiyasla dərk olunmasının mümkün olmadığı qənaətinə gəlincə, İbn Ərəbinin özündən mənəvi bağlılıq yolu ilə yardım istədiyini, bununla da Şeyxin nurundan bir zərrə, ünsiyyətindən bir qətrə ona verildiyini və bundan sonra kitabın ona açıq görüldüyünü və üzərinə şərh yazıla bilər hala gəldiyini söyləyir» [58, 513].

**Tədqiqatın məqsəd və vəzifələri.** Yuxarıda vurğulanan xüsusiyyətləri nəzərə alaraq

düşünürük ki, həqiqətən də əgər Şeyxin fikirləri düzgün oxunarsa, onda qarşımıza panteist, panenteist, teosofist, monoteist yeni platonçu və başqa fəlsəfə məktəblərinin ardıcılı, ümumiyyətlə islamdan qopmuş mülhid, kafir və ya daha müasir anlamda, ateist bir fikir adamı ortaya çıxmayacaqdır. Əgər İbn Ərəbini düzgün anlasaq, görərik ki, Şeyxin təliminin əsas qayəsi islamın əsas prinsiplərinin sufi bir baxış nöqtəsinə görə yorumlanmasıdır. Yoxsa ki, islam mətnlərini (nass) və hz. Peyğəmbərin (s) hədislərini (sünnəni) alt üst-etmək deyildir. Əksinə, onun məqsədi kəlam və fiqh alimləri tərəfindən ortaya qoyulmuş islamın əsas prinsiplərinin birtərəfli izahlarını zehni və ruhi, yaxud zahir və batin yöndən qane etməyən şəxslərin imana aparacaq yolunu açmaq üçün bir cəhddir. Bunun üçün də dissertasiyada əsas məqsəd Şeyxin yazdığı əsərlərin, habelə mövcud elmi ədəbiyyatın təhlili əsasında yuxarıda işarə etdiyimiz kimi İbn Ərəbinin əsərlərini «səhv oxumanın» qarşısını almaqdır. Fikrimizcə, bunun üçün izlənəcək tək yol Şeyxin fikirlərini təhlil edərkən mümkün qədər rəşadətli müəhkimədən kənar durulmağa çalışılmalıdır. Doktor Mahmud Ərol Qılıcın da işarə etdiyi kimi, Şeyxin fəlsəfəyə, kəlama, fiqhə aid fikirlərinin olduğuna baxmayaraq, İbn Ərəbinin görüşlərini bu elmlərin tavanı altında tədqiq etmək səhv və xətalı bir metod olacaqdır [58, 490].

Bütün bunları nəzərə alaraq, dissertasiyada Şeyxin dini-fəlsəfi fikirlərini irfani təcrübənin sərhədləri çərçivəsində araşdırmaq başlıca məqsəd götürülmüşdür. Bu sufi təcrübəsinin əsas prinsiplərini aşağıdakı kimi göstərmək mümkündür.

1. Sufi təcrübə vasitəsiz yaşanan təcrübədir. Bu təcrübəni yaşayan insan hiss üzləri və əqlin rolu olmadan bir hal içərisində varmaq istədiyi hədəfilə əlaqə qurur.

2. Sufi təcrübəsi bir birlik və bütövlük təcrübəsidir. Buna görə də onu parçalara bölməklə təhlil etmək mümkün deyildir. Çünki sufiyə hər hansı cümlə və ya fikrə görə tərifi verilməz.

3. Sufi sonsuz bir varlıq içində yaşayır və bu sonsuz varlıq içərisində yaşama halı onun təcrübəsinin bənzərsizliyini ifadə edir. Bu mənada sufilərin haqqında danışdıqları vəhdəti-vücud (varlığın birliyi) adi gözlə görülməyəcək varlığın birliyi deyildir. Bu sufinin bənzərsiz təcrübəsində əks olunan varlığın bənzərsiz birliyi. Amma bu hal keçib getdikdən sonra sufi öz təcrübəsinin təbii dərəcələrinə də geri

dönə bilər.

4. Bildiyimiz kimi sufilik yaşanan bir haldır və bunun başqalarına izahı qeyri-mümkündür. Sufilərin tez-tez işlətdikləri «dadan bilər» ifadəsi də bunun bir nümunəsidir. Elə buna görədir ki, yaşanan təcrübəni söz qəliblərinə salmaq, onun haqqında bu halı yaşamayan insanlara məlumat vermək imkan xaricindədir. Buna görə də sufilər hal əhli olmayanlara yaşadıkları halı danışmağı düzgün hesab etməmişlər.

5. Ona görə də sufilər yaşadıkları halı yazıya gətirərkən daha çox təsbehlərə, simvollara və daha anlaşılmaz qapalı ifadələrə baş vururlar.

Bu vəzifəyə müvafiq olaraq dissertasiyada aşağıdakı elmi məsələlərin həlli nəzərdə tutulmuşdur:

İbn Ərəbinin həyatı, yaradıcılığı və onun yaşadığı sufi hal və təcrübələri müəyyən etmək:

- İbn Ərəbinin dini-fəlsəfi görüşlərinin əsas məsələlərindən olan varlıq və onun mərtəbələri, vəhdəti-vücud, vəhdəti-şühud məsələləri, peyğəmbərlik, kamil insan fikirlərini yuxarıda işarə edilən yanaşma baxımından araşdırmaq:

- İbn Ərəbinin irsinə orta əsrlərdən başlayaraq müasir günümüzdə qədər həm müsəlman, həm də Avropa ölkələrində aparılan tədqiqat işlərinə münasibət bildirmək və burada İbn Ərəbinin bəzi fikirlərinin anlaşılmaması ucbatından yersiz olaraq ona qarşı irəli sürülən ittihamları təhlil edib açıqlamağa çalışmaq.

**Tədqiqatın elmi yeniliyi.** Birinci, İbn Ərəbinin dini-fəlsəfi görüşlərinin bu vaxta qədər Azərbaycanda tədqiqat mövzusu olmaması ilə izah edilə bilər. İkincisi, İbn Ərəbinin görüşləri və yaxud bütövlükdə sufilik bir az əvvəl işarə etdiyimiz kimi müxtəlif elm sahələrinin metodik yanaşma üsullarından təcrid edilərək tədqiq edilməsi sayəsində nəinki, İbn Ərəbi təlimi, bütövlükdə sufiliyə yeni yanaşma nümayiş etdirilir.

**Tədqiqatın nəzəri və praktik əhəmiyyəti.** Müstəqillik illərində Azərbaycanın mənəvi həyatı üçün bütövlükdə islama qayıdış səciyyəvi olduğu kimi, burada bəzi sufi təriqətlərinin də canlandığı müşahidə olunur. Bu təriqətlərin təlimlərini, təbliğ etdikləri dəyərlərin öyrənilməsi baxımından dissertasiya həm nəzəri, həm də praktik

əhəmiyyətə malikdir. Bundan başqa tədqiqat işi fəlsəfə və ilahiyyat fakültələrində, islamşünaslıq dərslərində dərs vəsaiti kimi praktik əhəmiyyətə malik ola bilər.

Tədqiqatın mənbəşünaslıq əsasını İbn Ərəbinin bizdə mövcud olan ən kiçik risalələrindən ən böyük əsəri olan «Fütuhat əl-Məkkiyə»dən istifadə edilmişdir. Amma bu əsərlər arasında ən çox üstünlük Şeyxin görüşlərinin xülasəsi olan üzərinə 150 şərh yazılmış «Füsus əl-Hikəm» əsərindən daha geniş istifadə edilmişdir.

**İşin aprobasiyası.** Dissertasiya AMEA Şərqsünaslıq İnstitutunun Din və İctimai məqalə nəşr edilmişdir.

**Tədqiqat işinin quruluşu.** Dissertasiya giriş, üç fəsil, nəticə və ədəbiyyat siyahısından ibarətdir.

## I Fəsil

### İbn Ərəbinin həyat və yaradıcılığı

#### 1.1 İbn Ərəbi həyatının Əndəlus dövrü, ilk təhsil və ilk sufi yolunun seçilməsi

Əbu Abdulla Məhəmməd b. Əli b. Məhəmməd b. əl-Ərəbi əl-Xatəmi ət-Tayyi əş-Şeyx əl-Əkbər 1165-ci ildə İspaniyanın Muricə şəhərində anadan olmuşdur. İbn Ərəbinin doğulduğu gün mübahisəlidir. Son tədqiqatlar da onun 17 ramazan h. 560-cı ildə doğulduğu bildirilir. Daha sonradan tapılan bir sənəd sayəsində onun doğum günü 27 ramazan h. 560 olaraq dəyişdirilmiş və on günlük bir fərq ilə düzəldilmişdir. K. Nihad göstərir ki, İbn Ərəbi miladi tarixlə 7 avqust 1165-ci ildə İspaniyanın Muricə şəhərində dünyaya gəlmişdir [ 67, 63].

Adından göründüyü kimi, İbn Ərəbi, cəmərdlikləri ilə tanınan ət-tay soyundandır. İbn Ərəbinin ərəb əsilli ailəsi Əndəlus ictimaiyyətinin ən yüksək təbəqəsi sayılan «xassa»ya daxil idi [14, 36]. Atası Əli b. Məhəmmədin həm dövrünün hökmdarı ilə, həm də Əndəlus qazısı məşhur filosof ibn Rüşdlə dost olması onun əsilzadə bir ailədən olduğunu təsdiq edir. Qaynaqlarda anasının adı çəkilmir. Əmisi Abdulla b. Məhəmməd səksən yaşına çatandan sonra təsəvvüf yoluna girmişdir [113, 4]. İbn Ərəbinin iki dayısı Əbu Müslim əl-Həlvani ilə Yəhya ibn Yuğan mənəvi keyfiyyətləri ilə dövrünün mütərəqqi şəxsiyyətlərindəndir. Məsələn, dayısı Yəhya b. Yuğan Tilimsan hökmdarı idi. Onun dövründə Əbu Abdulla Tunisi adında fəqih, abid və münzəvi həyat keçirən bir insan yaşayırdı. İbn Ərəbi bu hadisədən bəhs edərək bildirir ki, «bu adamın sayəsində dayısı Tilimsən hökmdarlığını tərk etmiş və odun toplayıb satmaqla məşğul olmuş». İnsanlar şeyxdən dua almaq istəyəndə, şeyx «Yəhya b. Yuğanın yanına gedin, çünki o, taxtını tərk etmiş məlikdir. Əgər Allah məni belə imtahana çəksəydi, bəlkə taxtımı tərk etməzdim» deyirdi [14, 40].

Digər bir dayısı olan Əbu Müslim əl-Həlvani isə, İbn Ərəbinin fikrincə, «abidlər» zümərəsinə daxil idi. İbn Ərəbi bu dayısını belə xatırlayır: «Dayım Əbu Müslim əl-



Həlvani abidlərin ən böyüklərindəndir. Bütün gecə namaza durar (iqamə) və taqətdən düşməyə başladıqda, əlinə ağlayıb ayaqlarına vuraraq «Ağac zərbəsi sizin üstünüzdə dayanmağımdan daha çox haqqınızdır» deyərdi» [14, 41].

Ümumiyyətlə, İbn Ərəbi ailəsindən rəhmanilər, abidlər, zahidlər əskik olmamışdır. Bütün bunlar İbn Ərəbinin sufi yolunu seçməsinin təsadüfi olmadığına dəlalət edir.

İbn Ərəbinin səkkiz yaşına qədər həyatı Muricədə keçmişdir.

İbn Ərəbi ailəsi ilə birlikdə m. 1157/ h. 568-ci ildə Muricədən ayrılıb, paytaxt İşbiliyəyə gəlir. Atasını da burada Sultan Əbu Yəquba xidmət edir [166, 162].

Varlı bir ailənin övladı olan İbn Ərəbi burada sakit və qayğısız bir gənclik dövrü keçirir. Heç şübhəsiz, bütün yüksək təbəqəyə mənsub ailənin övladları kimi xüsusi müəllimlərdən təhsil alır. Burada o, dövrünün fəqih, Quran qiraəti, təfsir hədis və b. elmləri öyrənirdi. O bu dövrdə bir neçə müəlliminin adını da xatırlayır. Bunlardan İbn Zarquni əl-Ənsari, Əbu əl-Vəlid əl-Xəlqani, İbn Başquval, İbn Həzmin şagirdi olan Əbd əl-Haqq əl-İşbili və s. adlarını zikr edir [139, 82].

İşbiliyədə atasının tutduğu yüksək mövqeyə və yaşadığı firavan həyata baxmayaraq, İbn Ərəbi bunlardan çox narahat idi. Çünki gənc İbn Ərəbi içərisində başqa bir mənəvi yolun çağırışını hiss etməkdə idi. Amma bu yolda addım atmaq üçün tərəddüd edirdi. İbn Ərəbi həyatının «cahiliyyə» dövrü olaraq adlandırdığı zaman elə bu dövrdür.

İbn Ərəbi «Ruhu-qüds» əsərində bu halını belə ifadə edər: «Gecə sonu çatdığında mən və cahil dostlarım yatmağa gedərdik. Çünki çox rəqs etməkdən yorğun olardıq. Sübh namazının vaxtı gələndə, biz yatmağa hazırlaşırıdıq. Buna görə tez-tələsik dəstəmaz alır, məscidə yalnız məcbur qaldıqda gedərdik. Amma məscidə çatanda, namazın sona çatdığını görsəm, buna heyfəsilənməz, bəlkə də sevinərdim. Amma camaatla namaz qılanda da başqa şeylər haqqında düşünürdüm. Ya çox gözəl və qabiliyyətli musiqiçini dinləyərək, Keçirdiyim gözəl gecəni düşünür, imamın nə oxuduğunun fərqi varmadan bu xatirələrlə məşğul olur və bir rükətdən digərinə keçən camaatı təqlid edə-edə namazı bitirərdim. Ya da mürgüləyir və imamın namazı bitirməsini gözləyə bilməyib səbirsizlik edir, əgər uzun surələrdən oxuyardısı, «İnfitar» və «Fəcr» surəsini oxusaydı, daha yaxşı

olardı. «Həzrət Peyğəmbərin namazı uzatmamağı əmr etmişdir» deyərək, imama acığımı tutardı» [14, 46].

Amma həyatının bu dövrünün nə vaxt sona çatdığı haqqında qaynaqlarda elə bir dəqiq məlumat yoxdur.

İbn Ərəbinin bu cahillik dediyi halından qurtulub, Allaha dönməsini Şeyx xəlvət, fəth, tövbə, üzlət kimi qavramalarla anlatmaqdadır.

Amma bu hadisə nə vaxt olmuşdur? İbn Ərəbinin həyatını qələmə alanlar arasında bu məsələ ilə bağlı məlumat verən şeyxdən sonra yaşamış olan Əl-Qari əl-Bağdadi (ölm. h. 821/m. 1418) olmuşdur. O bu məsələni belə anladır: “O, (İbn Ərəbi) dövlətinin yüksək təbəqəsinə mənsub, dövrünün məlik və vəzir övladlarının arasında idi. Atası İşbiliyyədə (Sevilya) Əndəlus sultanının vəziri idi. Bir gün atasının dostlarından bir əmir onu və digər əmirlərin oğulları ilə birlikdə dəvət etmişdir. İbn Ərəbi və digər gənclər oturub yemək yeyirmişlər və məclisdə onlara içki də verilmişdir. Növbə İbn Ərəbiyə çatanda, qədəhi əlinə aldı və içmək istəyəndə, birdən bir səs ona “Ey Məhəmməd, sən bunun üçün mü yaradıldın!” dedi. Elə bu anda o (İbn Ərəbi), qədəhi yerə atdı və özünü itirmiş halda çölə çıxdı. Evlərinin qarşısına gəldikdə, qapının ağzında çobanlarını gördü. Çobanın üstü-başı toz-torpaq içində idi. İbn Ərəbi çobanla birlikdə şəhərdən kənara çıxdılar. Onun paltarlarını alıb özü geyindi, öz paltarlarını isə çobana verdi. Tək başına məzarlığa çatana qədər getdi. Bura bir çay kənarı idi. Orada qalmaq istədi. Məzarlığın ortasında dağıdılmış, torpağa qarışmış və kiçik mağara şəklini almış bir qəbir tapdı. Qəbrin içinə girdi və orada zikr etməyə başladı. Oradan ancaq namaz vaxtı çıxırdı. Şeyx mağarada dörd gün qaldı, sonra oradan bu kəşf elmi ilə çıxdı” [34; 21].

Bu əhvalatın başqa versiyası İbn Ərəbinin ən yaxın tələbələrindən olan İbn Sevdəkin ən-Nuridən nəql edilməkdədir.

“Fəcrdən əvvəl xəlvətə çəkildim, günəş hələ doğmamışkən fəthə nail oldum. Fəthdən sonra sübh tezdən başqa məqamlara çatdım. Orada on dörd ay qaldım və daha sonra yaşadığım sirlər mənə agah oldu. O anda olan fəthim bir cazibə idi” [14; 36].

Bu hadisəni daha başqa biri, “Füsus əl-Hikəm” kitabının məşhur şərhçisi Müəyyəddin əl-Hindidən gəlməkdədir. Hindi (ölm. 1300) bu hadisəni İbn Ərəbinin digər bir tələbəsi Sədrəddin Kənəvinin bildirdiyi məlumata əsasən nəql edir: “O, (İbn Ərəbi)

təsəvvüf yolunun başlanğıcında Əndəlüsün İşbiliyyə şəhərində doqquz aylıq bir xəlvətə çəkildi. Bu müddət ərzində orucunu pozmadı. Məhərrəm ayının başında girdiyi xəlvətdən çıxmağa ancaq Ramazan bayramında nail oldu”[169; 109].

Bağdadi, İbn Sevdekin və Hindiyə aid bu üç rəvayətdə eyni xəlvətdənmi bəhs edilməkdədir, yoxsa bir-birini izləyən bir çox belə xəlvətə çəkilmə hadisələrini olmuşdur? Bu üç müəllifin bəhs etdiyi hadisələrdə zaman baxımından nə qədər fərq olsa da, onu deyə bilərik ki, bu hadisələr İbn Ərəbinin İbn Rüşdlə görüşməsindən əvvəl olmuşdur. Çünki İbn Rüşdlə görüşəndə İbn Ərəbinin bu fəvqəladə halları və onun bəhs etdiyi kəşf elmi artıq bütün İşbiliyyədə (Sevilya) yayılmışdır.

Bu hadisələr İbn Ərəbinin çox gənc yaşlarında baş vermişdir. İbn Ərəbi İbn Rüşdlə görüşünü təsvir edərkən: “O vaxt mən gənc bir oğlan idim” ifadəsini işlədir [14; 63].

İbn Ərəbi hələ olduqca gənc yaşda böyük filosof İbn Rüşdlə görüşünü belə təsvir edir: “Mənim oxumadan, təlim keçmədən, xəlvətdən bu kəşf elmiylə çıxmağım İbn Rüşddə çox maraq oyatmışdır. Atamla dost olduğu üçün görüşmüş və mənimlə görüşmək istədiyini bildirmişdi. Atam da bir iş bəhanəsi ilə məni onun yanına göndərmişdir. İçəri girəndə filosof məni qarşılamaq üçün ayağa qalxdı, dostluq və sevgisini göstərən hərəkətlərlə məni qucaqladı və sonra da “Bəli” dedi. Mən də “Bəli” deyə cavab verdim. Cavabımı eşidincə, nə demək istədiyimi anladığı üçün sevindi. Amma onu sevindirənin nə olduğunu tez başa düşdüm və əlavə etdim: “Xeyr”. İbn Rüşd udqundu və üzü ağardı. Fikirlərindən şübhəyə düşdü. Belə bir sual verdi: “İlham və kəşfə necə vardın? Bu bizim məntiqi fikirlə əldə etdiyimizin eynimi?” Cavab verdim ki, “Bəli” və “Xeyr”. Bəli və xeyrin arasında ruhlar bədənəldən çəkilər, başlar da çiyinlərdən düşər. İbn Rüşdün saraldığını və titrədiyini gördüm. Çünki nə dediyimi anlamışdı” [bax: 123,82; 181, 93; 58, 535]. Bu hadisə fəlsəfi bilgi ilə sufi bilgi arasındakı fərqi göstərmək üçün də çox önəmlidir.

Hələ 1175-ci ildə İbn Ərəbi Sevilyada bir tacir oğlu olan Əhməd İbn Əris adında gənc bir sufi ilə dostluq edirmiş. Bu hadisə İbn Ərəbinin “Sufilik yolundakı yoldaşlığının başlanğıcıdır [67; 64].

Amma bu hələ sufi yoluna giriş deyildir. Sufi yoluna girməsi əvvəlcə, bir tövbə etmə mərhələsindən sonra baş verməlidir.

İbn Ərəbi “ilk mənəvi şeyxi” hz. İsanın əlindən tövbə edir. “Futuhət əl-Məkkiyyə”də bu haqda belə bəhs edir: “Onun əli ilə tövbə etdim. Bu dünyada və axirətdə dinə bağlı olduğum üçün dua etdi və mənə “dostum” deyər çağırırdı və mənə “zühdü” əmr etdi” [14; 58].

İsanın təşviq etməsi ilə İbn Ərəbi sufi yolunda (suluk) fəaliyyətini artırır və bir gün onu əhatə edən mühiti və bütün bu mal-dövləti tərk etməyə qərar verir.

Burada əhəmiyyətli olan İbn Ərəbinin evlilik və qadınlara olan münasibətidir. On səkkiz il müddətində qadınlardan uzaq gəzdiyini açıqlar: “Suluka” (sufi yoluna) başladığım andan etibarən on səkkiz il müddətində qadınlara və intim münasibətə məndən uzaq olan bir şəxs yoxdur” [14; 58]. Bu xəbərdən belə bir nəticə çıxarmaq olar ki, İbn Ərəbi ilk evliliyi h. 598-ci (m.1220) ildə olmuşdur.

Çox keçmədən İbn Ərəbinin təsəvvüf yolundakı ciddi fəaliyyəti Hz. Musa və Hz. Məhəmməd tərəfindən mükafatlandırılacaqdır. Hz. İsa onu daimi bir zühdə səsləyərkən, Hz. Musa ona lədu (daxili) elmə yiyələnəcəyini xəbər verir ki, bu elm Quranda Hz. Musanın ənənəvi İslamda Xızır adıyla zikr edilən tərəf müqabilinə nisbət edilməkdədir. Hz. Məhəmməd isə İbn Ərəbiyə onu addım-addım izləməsini buyurur: “Mənə bağlan, əmin-amanlıqda olacaqsan...” [14, 62].

Hz. Məhəmməd bu gənc insana «mənə bağlan» deyər xitab etmişdir. İbn Ərəbi də bu xitabı dərk etmişdi. Peyğəmbərə bağlanmaq, onun sünnəsinə (yoluna) bağlanmaq idi. Quran əxlaqı ilə əxlaqlanmaq idi. Bu andan etibarən o, Quran və hədis elmlərində dərinləşəcəkdi. 1182-ci ildə ki, İbn Ərəbi səkkiz yaşındadır və Sevilada dövrünün məşhur qiraət alimi Əbu Bəkr Məhəmməd bin Xələf əl-Ləhminin dərslərinə qatılır və ondan yeddi qiraəti öyrənir [65; 266].

Eyni zamanda hədis alimi Əbdurrəhman əs-Süheyldən hədis və sirə (peyğəmbərlərin həyat yolu) dərslərini alır. İbn Ərəbi burada Süheylin İbn Hişamın sirəsinə yazdığı «Rədd ul-ünuf» adlı şərhi oxuyur.

Ümumiyyətlə, bu illər ərzində (1182-1184) İbn Ərəbinin tələbəlik etdiyi əndəlüslü alimlərin çoxu maliki məzhəbinə mənsubdur. Amma İbn Ərəbi heç bir zaman bu məzhəbə, nə də digərinə bağlanmayacaqdı...

Bu dövrdə böyük sufi Əbu Mədyən ibn Ərəbinin ən mühüm ustadlarından olacaq. Baxmayaraq ki, onlar heç bir zaman cismani olaraq görüşməmişdilər. Bundan əlavə, Əhməd əl-həriri və Məhəmməd əl-Həyut adlı iki qardaşdan bəhs edir və Əhməd əl-Həririni belə xatırlayar: «Bu şəxs üçün gözə görünməyən aləm (qeyb) şəhadət aləmi kimi idi, yəni görülürdü». İbn Ərəbinin hələ sufi yoluna girməmişdən əvvəl tanıdığı şeyxlərdən biri də Kumidir [67, 69-70].

1184-cü il İbn Ərəbinin rəsmi olaraq sufi yoluna girdiyi ildir. İbn Ərəbi 20 yaşında bu hadisə ilə həyata keçirdiyi ilk sufi yoluna girdiyi il kimi qeyd edir. İbn Ərəbi bu tarixdə «Sufi yolunda irəliləmək üçün bir şeyxə bağlanır. Onun təriqətdəki ilk şeyxi və mürşidi Əbul-Abbəs əl-Üreyni olur [67, 70].

İbn Ərəbi bu hadisəni «Ruh ul-Qüds» adlı əsərində belə təsvir edir: «Təriqətdə ilk bağlandığım şəxs Əbu Cəfər əl-Üreyni oldu. Təriqətə dair yeni bilgiler əldə etdiyim vaxtlarda İşbiliyyəyə gəlmişdi. Ona üz tutanların ilki mən oldum və onun özünü zikrə həsr etmiş bir zat olduğunu gördüm. Özümü ona tanıdar-tanıtmaz, mənə onun yanına gətirən mənəvi ehtiyacımı anladı və mənə «Allah yolunu izləməyə qəti olaraq qərarlısanmı?» deyərək sual etdi. Cavab verdim ki, «Qul qərarlıdır, amma təqdir Allahdandır». Onda belə dedi: «Qapını ört, bağlarını qopar (dünyadan), Kərim olan Allaha üz tut. Səninlə pərdəsiz söhbət edəcək». Fəthə nail oluncaya qədər dediyinə riayət etdim [14, 65]. Üreyni məğrib sufi məktəbinə mənsub idi. İbn Ərəbi Üreynin İbadət məsələlərində dərin bilgisinin olduğunu qeyd edir.

## **1.2 İbn Ərəbinin sufi yolundakı inkişafında bir mərhələ kimi Məğrib məktəbi**

Bir az əvvəl sufi yolunda İbn Ərəbini ilk dəfə sistemli şəkildə hazırlayan bir məğribli şeyxdən, yəni Əbu Cəfər Əhməd əl-Məğribi əl-Üreynidən qısa da olsa bəhs etmişdik.

İbn Ərəbinin yaşadığı dövrdə məğrib sufiliyində başlıca iki cərəyan hakim idi. «Məriyə məktəbi» adı ilə tanınan ilk cərəyanın ən məşhur təmsilçiləri Əbul-Abbəs İbn Arif və Əbul-Hakim ibn Bərcandır.

XII əsrin əvvəllərindən etibarən Əndəlüs sufiliyinin ana mərkəzlərindən biri halına gəlmiş olan Məriyyəyə yerləşən İbn ul-Arif ətrafında geniş bir müridlər həlqəsi əmələ gətirmiş, özünə ustad saydığı İbn Bəcran isə İşbiliyyə ətrafında yüz otuz qəsəbədə imam olaraq tanınmışdır [12, 67].

İbn Ərəbinin özünə şeyx saydığı Məğrib məktəbinə mənsub digər bir şeyx Martuli idi [67,72].

Şübhəli əqidələrindən ötəri hər üç şeyx Sultan Yusif ibn Tişfinin əmri ilə Mərakeşə gətirilir. Amma bu üç şeyx eyni aqibəti paylaşmayacaqdı. Bunlardan yalnız İbn Bəjran Sultanın əmri ilə edam edilir və jəsədinin şəhər zibilliyinə atılması əmr edilir. Martuli isə qırmanclanandan sonra sərbəst buraxılır. İbn Arifin isə Səbtəyə gedərkən vəfat etdiyi bildirilir [14,68].

İbn Ərəbinin şeyxlərinin çoxu Məriyyə məktəbinə mənsubdur. Məsələn, bunlardan biri də İbn-Arif tərəfindən yetişdirilmiş Əbu Abdullah əl-Ənsari əl-Qəzzaldır. İbn Ərəbi divanındakı bir şerində və bir risaləsində Qəzzalla məktublaşdığını bildirir. Bundan başqa bu məktəbə mənsub şeyxlərindən Abu Jəlil ibn Musa və Səbtədə ona hədis öyrədən Əbu Səbr Əyyub əl-Fihrinin adını çəkə bilərik. Bundan başqa 1193-1198-ci illər arasında yaxın əlaqədə olduğu digər iki şeyx də vardır. Bunlar İbnu Arifin tələbələri olan Abdullah əl-Kəlafat və Əbu Rəbi əl-Mələkidir.

1194-cü ildə Tunisdə Əbduləziz əl-Məhdavinin yanında (bu Məhdavi digər kəlam alimi Məhdavi ilə qarışdırılmamalıdır) İbn Bərcanın «Kitabul-Hikəm» əsərini oxuyur [14, 69-70].

Məğrib sufiliyinin ən böyük təmsilçisi Əbu Mədyəndir. İşbiliyyə əsilli Əbu Mədyən bir müddət Fəs şəhərində yaşayır və burada ona «xırqə» geydirmiş olan Əbu Abdullah Dəqqaqla qarşılaşır. Digər bir məğribli şeyx İbn Hirmizinin yanında Mühasibi və Qəzzalının əsərlərini oxuyur və Əbu Yəzanın müridi olur. Daha sonra həjjə gedib Məkkədə Əbdul-Qadir Gilani ilə görüşən Əbu Mədyən sonda Bicayədə yerləşir... İbn Ərəbinin bu məktəbə mənsub şeyxlərinin çoxu Əbu Mədyənin müridləridir. İbn Ərəbi demək olar ki, bütün əsərlərində Əbu Mədyəndən «şeyxim» deyərək bəhs etmişdir. Amma Əbu Mədyən və İbn Ərəbi heç bir zaman qarşılaşmamışdılar. Bu hal Əbu Mədyənin müridlərinin İbn Ərəbinin şeyxləri olması ilə izah edilməz. Bu iki şəxs

arasında mənəvi bir rabitə vardır və bundan başqa onların görüşlərində müştərək nöqtələr də vardır [bax: 14, 70-74].

İbn Ərəbi üzərində Məğrib məktəbi təmsilçilərinin təsiri açıq-aşkardır. İstər Məğrib, istərsə də, Əndəlus məktəblərinin təsiri nəinki İbn Ərəbi üzərində, ümumilikdə Əkbəri təriqətinə mənsub əksər sufi mütəfəkkirlərin üzərində dərin izlər salmışdır.

Məğrib məktəbinin İbn Ərəbi üzərindəki təsirindən bəhs etdikdən sonra, elə bu məktəbin şeyxlərinin istərsə də əndəlüslü şeyxlərin daha konkret olaraq Seviliya şeyxləri ilə əlaqələri və burada yaşadığı hallardan bəhs etməyi daha doğru hesab edirik.

### 1.3 İbn Ərəbi və Sevilya

Qeyd etdiyimiz kimi, İbn Ərəbinin ən kamil şeyxi Üreyni idi. Əbul Abbas əl-Üreyni İbn Ərəbinin «ləduni elmlər»in kamil təmsilçisi Xızır ilə görüşməsinin səbəbkarı da olmuşdur. Bu hadisə İbn Ərəbinin sufi yoluna ilk başladığında olmuşdur. Üreyni ilə İbn Ərəbi arasında yaşanan ziddiyyət və yaxud sadəcə tabe olma barəsində İbn Ərəbinin ədəb-əksikliyinə görə Xızır tərəfindən xəbərdarlıq almışdır.

İbn Ərəbi bu hadisədən «əl-Fütühat əl-Məkkiyyə»də belə bəhs edir: «Xızır əleyhissalamın adı Beyla ibn Məlqandır. O, bir orduda sərkərdə tərəfindən su tapmaq üçün göndərilir. Abı-həyatı tapıb içmiş olması səbəbiylə hələ həyatdadır. O, Allahın bu sudan içən şəxsə əbədi ömür verdiyini bilmirdi. Onunla İşbiliyyədə qarşılaşdım və mənə şeyxlərimə itaət etməyimi, onlarla ixtilafa girməməyi öyrətdi. O gün şeyxlərimdən birinə (Üreyni) qarşı çıxmış və yanından ayrılmışdım. Qusul-xanə tərəfində olan bu qarşılaşmada mənə «Şeyxin sözünü qəbul et!» dedi. Elə o dəqiqə şeyximin yanına qayıtdım və mən söhbət açmağa macal tapmamış belə dedi: «Ey Məhəmməd, mənə qarşı çıxanda Xızırdan sənə «şeyxlərə itaət et!» tövsiyəsini eşitməyinmi lazım gələcək?» [14, 75].

Bu hadisə 1192-ci ildə İşbiliyyədə baş vermişdir. Xızır ilə ikinci qarşılaşma Mosulda 1206-cı ildə baş verəcək və Xızırın əlindən «xirqə» geyinəcəkdir.

Müridin mənəvi rəhbərləri olan şeyxlər arasındakı məqam fərqlilikləri müridi tez-tez bir-birinə zidd görünən tövsiyələr qarşısında qoymaqladadır. İbn Ərəbi bu haqda belə

bəhs edir: «İnsanların Allaha itaətsizliyini gördüyüm anlardan tamamilə sıxılmışdım. Elə bu vaxtlarda şeyxim əl-Üreyinin yanına getdim. Mənə «Yalnız Allahla məşğul ol!» dedi. Yenə eyni ruh halı içində ondan ayrıldım və digər bir şeyxim Martulinin yanına getdim. O da mənə «Nəfsinlə məşğul ol!» dedi. Belə dedim: «Ey şeyx, siz mənə nəfsimlə məşğul olmağı söyləyirsiniz, şeyx Üreyini isə Allahla məşğul olmağımı söyləyir. Hansınıza tabe olum. Hər ikiniz Allah yolunun rəhbərlərisiniz?» Martuli ağlamağa başladı və belə dedi: «Üreyini səni Allaha yönəltdi və dönüş ancaq onadır. Hər birimiz sənə öz halımıza görə söz söyləmişik. Ümid edirəm ki, Allah məni də Ureynin məqamına yüksəldəcəkdir. Sən ona qulaq as, - sənin üçün də, mənim üçün də belə daha doğru olardı» [67, 72].

Yuxarıda göstərilən mətndən aydın olur ki, sufilikdə əslində paradoks, başqa ifadə ilə, ziddiyyət yoxdur. Yalnız və yalnız müxtəlif məqamlarda yaşanan təcrübələr var və sufilər də olduqları hal üzrə danışirlar. Nəinki iki sufi arasında «zidd» görünən fikirlər var, hətta tək bir sufi belə yaşadığı hala görə gah çıxaram göy üzünə, seyr edərdim aləmi» deyər, eyni zamanda həmin sufi «gah enərdim yer üzünə seyr edərdim aləm məni» deyər. Ümumilikdə, bu, sufinin yaşadığı dini təcrübənin nəticəsidir.

İbn Ərəbinin fikrincə, sufilikdə kişilərin yüksəldiyi bu dərəcələrə qadınlar da yüksələ bilər. Hətta qütbün dərəcəsi də buraya daxildir. Elə buna görə də, İbn Ərəbinin şeyxləri arasında qadınlar da vardır. Bunlardan ikisi gənclik vaxtında İbn Ərəbinin mənəvi rəhbəri olmuşdur. Bunlardan biri Fatimə bint - Musənnə və Şəms Ümmul-Füqaradır.

İbn Ərəbi ilə Fatimə tanış olduqları vaxt onun 86 yaşı varmış. İbn Ərəbi bu şeyxinin xidmətində on dörd il olmuşdur. O, İbn Ərəbiyə «mən sənə mənəvi anam» deyərmiş. Bu yaşlı şeyx ancaq insanların onun qapısının ağzına qoyduğu yeməkləri yeyərmiş. Onun Quranda ən çox sevdiyi surə «Fatihə» surəsidir. O, «Fatihə» surəsi ilə olmasını istədiyi hər şeyi həyata keçirirmiş. Şeyx Fatimənin yüz ildən çox yaşadığı və 1198-ci ildə vəfat etdiyi bilinməkdədir [bax: 65, 73,74; 156, 208].

Şəms Ummul-Füqara ilə tanışlığı 1190-cı ildə olmalıdır. İbn Ərəbi onu belə zikr edir: «Güclü bir qəlbə, əsl bir himmətə və böyük bir fərqlənməyə sahibdir. Yaşadığı təcrübələri sirr olaraq gizli saxlayardı. Bəzən hallarının bəzi yönələrini mənə deyirdi. Çünki mənim haqqımda kəşf sahibi idi. Mən bundan böyük qürur duyurdum» [14, 102].



Bu dövrdə söhbətlərində iştirak etdiyi digər bir şeyx də, Məhəmməd əş-Şərəfdir. Yenə bu dövrdə bəhs etdiyi şeyxləri arasında Musa əs-Sədrani, Əhməd əs-Səlavı və Yaqub əl-Kumi də vardır [67, 72].

Bu dövrdə ən önəmli hadisələrdən biri də 1185-ci ildə baş vermişdir. «Fusus əl-hikəm» əsərinin şərhçilərindən olan əl-Hindi şeyxi Konəvidən nəql etdiyi şifahi bir məlumatda İbn Ərəbi Seviliyada doqquz aylıq bir xəlvətə çəkilmə dönəmindən sonra «Məhəmməd vələyətini xatəmi» olduğu müjdəsini almaqdadır [bax: 169, 109].

1193-cü ildə İbn Ərəbi Səbtəyə gəlir, ilk Məğrib səfəri Fəsin bu şəhərindən başlayacaqdır. Tarixi sənədlərdən belə məlum olur ki, İbn Ərəbi bir müddət bu şəhərdə qalır, sonra Tunisə gedir. Tunisə getməsinin əsas səbəbi dostu şeyx Əbdüləziz əl-Məhdav ilə görüşmək istəyi idi. İbn Ərəbi Tunisdə şeyx Məhdavinin yanında iki dəfə olduğunu bildirməkdədir. İkinci dəfə Məhdavi ilə görüşü 1203-cü ildə olacaqdır.

Tunis İbn Ərəbinin sevdiyi çox əlverişli şəhərlərdən biridir. Burada Məhdavinin və onun şeyxi İbn Xanmis əl-Kinani əl-Cərrahın söhbətlərinə qatılır. İbn Ərəbinin Tunisdə Xızır ilə ikinci görüşməsi də burada olmuşdur.

İbn Ərəbi Tunisdə «ilk ağıl mənzili» və geniş yer mənzilinə vardığını bildirir.

Ümumiyyətlə, Tunisdə keçirdiyi bir il şeyxin həyatında olduqca əhəmiyyətli bir mərhələ təşkil etmişdir. Bir tərəfdən kamil ibadəti haqq etmiş, digər tərəfdən Kinani və Məhdavinin söhbətlərində tərbiyəsini tamamlamışdır. Bundan başqa İbn Ərəbi divanında bildirdiyinə görə, Məhəmmədi elmin varisi olduğunu Tunisdə öyrənir:

Şübhəsiz, Məhəmmədin elminin

Zahirdəki və batindəki halının varisiyəm

Zikrdə aldığım bir əmrlə

Tunis şəhərində öyrəndim bunu.

990-cı ildə... [bax: 14; 130, 131, 133].

1195-ci ildə Əndəlüsə qayıdan İbn Ərəbi otuz yaşında mənəvi kamilliyə çatmışdı və artıq başqalarına ustad və yaxud şeyx ola bilərdi. Amma onun irfanı sadəcə ətrafında toplanan müridlərinə xitabı ilə sona çatmayacaqdı. Məhəmmədi elmə varis olduğu üçün bütün millətlərə səslənəcəkdi.

İbn Ərəbinin əhəmiyyət kəsb edən səfərlərindən biri Fəsə və yaxud Mərakeşə olan səfəridir. Şeyx bu səfərə 1196-cı ildə başlamışdır. İbn Ərəbi Fəsə çatandan sonra, ilk görüşdüyü şəxs hədis alimi olmaqla yanaşı bir sufi olan Məhəmməd İbn Qasım ibn Əbdulrəhman ət-Fəmini əl-Fasidir. Bu şəxs İbn Ərəbi xırqə geydirəjəkdir. Bundan əlavə, şeyx burada başqa bir sufi Məhdavi ilə, yəni Əbu Abdullah əl-Məhdavi (o birinin adı Əbduləziz Məhdavidir) ilə dost olacaqdır.

İbn Ərəbi Fas şəhərində kəlam elminin məşhur təmsilçilərindən olan İbnul-Qəttani (ölm. h. 597/ m.1200) ilə görüşmüş və Allahın adları və sifətləri məsələsində müzakirə aparmışdılar. Şeyx «əl-Futuhət əl-Məkkiyyə» əsərində bu məsələni çox aydın şəkildə izah edir: «Allahın Allim, Həyy, Qadir və başqa adları onun üçün nisbi və izafidirlər. Amma bunlar zatdan ayrı varlıqlar deyildir. Əgər belə olsaydı, İlahi Zat kamillikdən kənar qalardı. Hər hansı bir şeyə əlavə (Zəidun) kamil olan kamalı bu əlavəyə borclu olduğuna görə natamam olacaqdır. Halbuki Allah, Zat etibarı ilə naqislikdən münəzzəhdır və belə olduqda bir şeyin onun Zatına əlavə (zəid) olması mümkün deyildir. Amma bu şeylər (adlar və sifətlər) ona nisbi olaraq izafə edilə bilinər. Sifətlərin Allahın nə eyni, nə qeyrisi olduğunu söyləyən tamamilə xətalı bir hökm vermiş olacaq Məhəmməd İbnul-Qəttani isə tamamilə bu sonuncu görüşü müdafiə etməkdədir. Fəsdə o zaman həmin bölgənin mütəkəllimlərinin rəisi olan Əbu Abdullah İbnul-Qəttanini gördüm. Bir gün məndən ad və sifətlər məsələlər barəsində fikrimi soruşdu. Ona fikrimi bildirdikdən sonra onun bu barədə nə fikirləşdiyini öyrənmək istədim və «Mütəkəllimlərin etiqadında olduğunumu soruşdum. Belə cavab verdi: «Sənə fikrimi deyəcəyəm. Mən və mənə tabe olanların fikrincə sifət, Zata əlavə edilənə verilən addır və varlığını təsdiq etməmək olmaz. Amma bu əlavə (zəid) olanın Zatın nə eyni, nə də qeyri olduğunu söyləyirik». Ona «Ey Əbu Abdullah, sənə rəsulullahın röyanın yorumu üçün hz. Əbu Bəkrə söylədiyi kimi münasibət bildirəcəyəm: «Qismən doğru qərara vardın, qismənsə səhvə yol verdin... O, Allahın bilərəkdən yoldan çıxartdığı... şəxsə bənzəyirdi (burada İbn Ərəbi Jasiyə surəsində keçən «və əzəlləhu al-lahu alə ilmin» 45/23ayəsinə işarət etməkdədir)». Bu yoldan çıxma, imanın deyil, aqlın nüfuzuna kölgə salmaqdadır» [164; 22, IV c.].

İbn Ərəbi 1196-cı ildə fəvqəladə bir halda nur mənzilinə girəcəkdir. Yəni, İbn Ərəbi nur mənzilinə girənə qədər onun sirrinə vaqif olmuşdur. İbn Ərəbi ondan başqa bu sirrə nail olanların olduğunu bildirməkdədir.

Bu, Əhliullahın ən yüksək dərəcəsinə kəşfə nail olanlara məxsusdur. Ona görə də Allah bu elmi tam mərifətə çatanlara verir. Qədər sirrini bilmək bilgi sahibinə tam bir rahatlıq verir. Eyni zamanda bu bilgi sahibinə böyük bir ağırlıq verir. Bu halda qədəri bilmək sahibinə iki zidd şeyi birdən verir [165, 132].

Fəsdə qaldığı müddətdə ən önəmli hadisələrdən biri də 1198-ci ildə baş verən «meraj», yəni Allah dərgahına doğru yüksəlmə hadisəsidir.

#### **1.4 İlahi vəfa; substansiyaya doğru gecə meracı**

Bildiyimiz kimi, merac, hz. Məhəmmədə aid olan və barəsində İsrə surəsində qısa olaraq məlumat verilən hadisədir. Buradakı məlumatdan aydın olur ki, hz. Məhəmməd gecə vaxtı Məscidi-haramdan Məscidi-əqsaya aparılmış və oradan «Buraq adlanan miniklə göylərə yüksəldilmişdir. Quarani-kərimdə təfərrüatı ilə verilməyən bu hadisə müsəlmanlar arasında müzakirə mövzusu olmuşdur. Onlardan bir qismi hz. Məhəmmədin göylərə ruhən yüksəldiyini irəli sürərkən, digərləri bunun həm ruhən, həm də cismən baş verdiyini bildirirlər.

İbn Ərəbi də yuxarıda göstərilən tarixdə belə bir hadisə yaşadığını deyir. Peyğəmbərin həm maddi, həm də ruhani yüksəlməsinə qarşılıq İbn Ərəbi ancaq ruhən yüksəlmişdir. Başqa bir ifadəyə görə, Şeyx «Nəfsini dərk edən Rəbbini dərk edir» hədisinə kamil olaraq yiyələnmişdir. Yəni Merac vəlinin özünü kəşf etməsindən başqa bir şey deyildir.

İbn Ərəbinin fikrincə, bu meracda yolçu Haqqa vardıqdan sonra eyni yolu yenidən keçməli və məxluqa (kainata) geri dönməlidir. Şeyxin açıqladığına görə, dönənlər iki cürdür. Birincilər özləri üçün geri dönürlər və belələrinə arif adı verilməkdədir. Bunların dönüşünün səbəbi özlərini kamilləşdirməkdir. Digərləri isə məxluqata, kainata geri dönmüşdür. Çünki sözləri ilə onlara rəhbərlik (imamət) və hidayət yolunu göstərmək buyurulmuşdur.

İbn Ərəbi bu merac haqqında 1199-cu ildə yazdığı kitab «Kitabul-İsra»da söhbət açır. Bundan başqa Futuhatin bir çox fəsillərində bu haqda bəhs etmişdir. Bu məsələni təfəsilatı ilə Xodkeyeviç tədqiq etmişdir [bax: 73, 67].

İbn Ərəbinin bu səyahətinin başlıca mənzillərinə belə işarə edir. O cisim olanı özündən uzaqlaşdırdıqdan (təcrid) sonra birinci səmaya yüksəlir və burada hz. Adəmlə qarşılaşır. hz. Adəm ona insanların Allahın sağında olduğunu, yəni hamısının cənnətə (nəimə) keçmək üçün yaradılmış olduğunu bildirir. hz. Adəm İbn Ərəbiyə belə bir izah verir: «Əgər ilahi qəzəb əbədi olsaydı, cəza da belə olurdu. Halbuki, qəzəb qiyamətdə sona çatadır». Şeyx yenidən dirilmənin (həşr) zaman içində müəyyən və məhdud bir dövr tutduğunu bildirərək deyir ki, bu dövr, əlli min ildir. Cəzalar da bu əlli min illik vaxt içində həyata keçiriləcək və bundan sonra hökm Rəhman və Rəhim adlarına keçəcəkdir. İbn Ərəbinin əzab anlayışı şəriət alimləri tərəfindən qəzəblə qarşılanmışdır. Amma cəhənnəmdə qalışın əbədi olduğunu ifadə edən, anjaq jəzanın əbədiliyindən bəhs etməyən Quran ayələrinin (bax: Qurani-Kərim: 6/128; 9/ 68; 16/29 və b.) zahirinə ciddi şəkildə bağlı qalan İbn Ərəbinin fikrincə, Allahın «hər şeyi əhatə» edən rəhməti cəzanın əbədi olduğuna maneədir. cəhənnəm əhli də nəimə qovuşacaq, amma atəşin içində qalacaqlar. Cəza müddətləri tamamlananda, atəş onlar üçün «sərinlik və salamatlığa» çevriləcəkdir [bax: 165, 94; 168, 612-614].

İkinci səmaya yüksələn Şeyx hz. İsa və hz. Yəhya ilə görüşür. hz. İsa ona ölümləri diriltmə qüdrətinin cəbraildən gələn ruhani təbiətindən qaynaqlandığını açıqlayır. hz. Yəhya isə qiyamətdə «ölümü öldürmə» imtiyazının Allahın ona verdiyi «Yəhya»= «yaşayır» adı sayəsində ona aid olduğunu söyləyir. Yoluna davam edən İbn Ərəbi üçüncü səmaya yüksəlir. Burada Yusif ona hz. Məhəmmədin bir hədisini təfsir edir: «Əgər Yusifin imtahanı ilə imtahan edilməsəydim, çağırışa cavab verərdim». Bu hədis Qurandakı hz. Yusif hekayəsində məhbəsdə olan Yusifin Misir hökmdarının elçisinə qadınlar etdiklərini etiraf edincəyə qədər sərbəst buraxılmağı qəbul etməyəcəyini söyləməsi haqqındadır. Dördüncü səmada İbn Ərəbi hz. İdrislə qarşılaşır. Hz. İdris onu «Məhəmmədi varis» olaraq salamlayır və aləmlərin çoxluğuna dair suallarına «Xəlqi Jədid», yəni yeni yaradılmış məsələsini anladır. Beşinci səmada İbn Ərəbi onu «kamil varis» olaraq vəsfləndirən və bəzi ariflərin aləmin həqiqətini inkar etməsinin sadəjə

tcjəlliyyata aid mərifətin naqisliyindən qaynaqlandığını açıqlayan hz. Harunla görüşür. Altıncı səmada hz. Musa şeyxə rüyətullahın (Allahın görülməsi) təcrübəsini anladır və Allahın görülməsinin mümkün olmadığını müdafiə edənlərin istinad etdikləri ayənin (Əl-Əhqaf, 7/143) mənasını izah edir. Nəhayət, yeddinci səmada Şeyx hz. İbrahim Beytul-Məmurə, yəni səmavi Kəbəyə söykənmiş olaraq görür. Yolçuluq yeddinci səmadan (Meracın sonu olan) sidrətul-müntəhaya qədər davam edir: «Başdan ayağa nur oldum... sonra Allah mənə bu kəlamı endirdi: «Söylə ki: «Biz Allaha, bizə nazil olana (Qurana), İbrahimə, İsmailə, İshaqa, Yəquba və onun oğullarına nazil edilənə, Rəbbi tərəfindən Musa, İsa və (sair) peyğəmbərlərə inandıq... (Əli-İmran, 3/84). Bu ayələrdən sonra mənə bütün ayələr verilmiş oldu. Bildim ki, mənə zikr edilənlərin cəmiyəm. Bu Məhəmmədi məqama yüksəldildiyimin müjdəsidir. Meracda olanda bütün İlahi adların nəyə dəlalət etdiyini bildim və hamısının tək bir Zata aid olduğunu müşahidə etdim» [bax: 14, 162-173].

Bu merac hadisəsindən sonra İbn Ərəbi h. 595-ci ildə Fəsdən Əndəlüsə qaydır.

Ümumiyyətlə, İbn Ərəbi h. 598 – m. 1201-ci ildən etibarən bir daha Əndəlus və Məğribə qayıtmamaq şərti ilə Məşriqə (şərqə) səyahətə başlayır.

### 1.5 Şərq səyahəti

İbn Ərəbi 598/1201-ci ildə Fustata, yəni Qahirəyə yola düşür. O dövrdə ümumilikdə Misir çox böyük dərəcədə iqtisadi böhran içindəndi. Tarixçilərin verdiyi məlumatlara görə, həmin dövr ölkəni pərişan edən aclıq və vəba xəstəliyi Misir xalqının üçdə ikisinin məhv olmasına səbəb olmuşdur. Suriyalı tarixçi Əbu Şamənin (ölm. 1261) bildirdiyinə görə, fəlakətdən qaçmaq istəyən bir çox misirli Məğrib, Suriya, Hicaz və Yəməne köçmüş, Misiri tərk etməyənlər arasında isə adam yemək geniş yayılmışdı. İnsanlar öz dostlarını evlərinə dəvət edir. Sonra da onları kəsib yeyirdilər. Hətta həkimlər belə dəstəyə baxması bəhanəsi ilə evə gətirilib öldürülür, sonra isə yeyilirdi. İbn Ərəbinin yanındakı dostu Əbul Abbas Əhməd əl-Həriri yerdə aclıqdan ölmüş uşaq cəsədlərini gördükdə «Ya Rəbb, bunun mənası nədir?» deyərək nida etdi. Ona belə cavab verildi: «Qulum, səni heç tərk etdimmi?» - «Şübhəsiz xeyr» - «O halda etiraz etmə. Gördüyün

bu uşaqlar böyüklərin meyvəsidir, böyüklərsə mənim əmrimi pozar və qadağalarımı qulaq ardına vurmuşdular. Bu səbəbdən onlara cəza verilibdir. Özünə hakim ol!» Bu sözlər onu sakitləşdirdi və bu andan etibarən insanların başına gələn belə şeyləri gördükdə, soyuqqanlıqla hərəkət etdi [14, 204].

1201-ci ildə İbn Ərəbi Hicaz bölgəsinə yola düşür, əvvəlcə Fələstinə gedir. Hz. İbrahim qəbrini ziyarət edir, sonra da Qüdsə gedib, Məscidi - Əqsada namaz qılır. Oradan da Mədinəyə səfərə başlayır. İbn Ərəbinin hicaza səfər etməyi qərara alarkən, əvvəlcə Hz. İbrahim qəbrini ziyarət etməsi, Məscidi-Əqsada namaz qılması, sonra Mədinəyə gedib Hz. Məhəmmədin qəbrini ziyarət etməsi və nəhayət, Məkkəyə səfər etməsi Hz. Məhəmmədin meracına bənzər bir yolu izləməsi kimi izah edilə bilər.

İbn Ərəbinin səfərləri arasında ən mühümlərindən biri Məkkəyə olan səfəridir. Burada keçirdiyi mənəvi və ruhani hallar, “Məkkə vəhyləri” deyə bilinən “Futuhət-əl-Məkkiyyə” adlı kitabın burada ona bir fəta (gənc kimi görünən şəxs) tərəfindən ona ilham edilməsi və bu kimi bir çox hallar Məkkədə həyata keçəcəkdir.

1201-ci ildə İbn Ərəbi Məkkəyə gəlib həcc əməllərini yerinə yetirir [bax: 14, 142].

1204-cü ildən etibarən İbn Ərəbinin səfərlərinin olduqca çoxaldığını görürük. Bu tarixlərdə Şeyx Suriya, Fələstin, Anadolu, Misir, İraq və s. bu bölgələrə yaxın yerlərə səfərlərini heç əskiltməyəcək.

İbn Ərəbinin “Ümumi Fihristini” əsərlərinin tam siyahısını yazan Osman Yəhya Şeyxin əlliyyə qədər əsərini bu səfərlərdə qələmə aldığını bildirir [14, 230]. Amma əslində Osman Yəhyanın işarə etdiyi bu əsərlərin çoxu kiçik risalələrdir. Məsələn, “Kitabul-yəqin” adlı əsərini Xəlildə şəvval ayının on dördündə orta (vusta) namazı vaxtı yazıb bitirdiyi bilinməkdədir. Fəqət, İrfan sahəsində səhifə sayısı elə böyük bir mənə kəsib etməz.

1215-ci ildə təkrar Məkkədədir. O, bu tarixdə Tərcümanul-əşvaq (“Arzuların tərcümanı”) adlı ilahi eşq şerlərinə bir şərh yazmaqdadır.

1220-1240-ci illər arasında yenə müxtəlif yerlərə səyahət etsə də, artıq davamlı olaraq Şamda qalmaqdadır. H. 627 / m. 1229-cu ildə Şamda Hz. Peyğəmbəri yuxusunda görür, Peyğəmbər ona “Fusus əl-hikəm” adlı əsərini yazmasını əmr etmişdir [165, ön söz].

1231-ci ildə “əl-Futuhāt əl-Məkkiyyə” adlı əsərinin ilkin variantını bitirmişdir. Osman Yəhyanın redaktəsi ilə nəşr edilən bu əsərin ilk cildinin girişində İbn Ərəbinin qiymətli əsərinin tamamlanması səbəbi ilə həccə getdiyi bildirilir, fəqət bu bilgi üçün heç bir qaynaq göstərilmir. Bu haqda məlumatı “Füsüs” şərhçilərindən əl-Hindi verməkdədir. (İbn Ərəbi) bir gün Şam şəhərinin qapılarının birindən çıxanda ani olaraq Kəbəni təvaf etməyi arzuladı və o anda özünü Məkkə qapısının qarşısında dayandığını gördü və Kəbəyə gedərək təvaf etdi. Günorta bir dostunun evində istirahət etdi. Sonra dəstəmazını təzələdi və ayaqyalın təkrar təvaf üçün evdən çıxdı. Təvaf edib namaz qıldıqdan sonra Şamdakı əshabının və əhlinin bəzi ehtiyaclarını xatırladı və həmin anda özünün Şam şəhərinin qapısı ağzında dayandığını gördü. Evinə getdikdə murid və oğulluğu Sədrəddin Konəvi ona belə dedi: “Şeyx, ayaqqabıların hardadır?” – “Məkkədə bir dostumun evində qaldı” – “Şeyx, burda olmadığınız üç saat müddətindəmi Məkkəyə gedib gəldiniz?” – “Bəli!” – Sədrəddin Konəvi bu hadisənin gün və saatını qeyd edir. Bir müddət sonra Məkkədən dostları Şama gəlir və Şeyxin ayaqqabılarını da gətirir. Şeyxin filan gün və filan saatda Məkkədə olduğunu, günorta istirahətindən sonra ayaqyalın təvaf etməyə çıxdığını və Şeyxin orada olduğunu bilən Hərəmi-Şərif sakinlərinin onu görmək istədiyini, amma Şeyxin orada olmadığını və ayaqqabılarının da onlara qaldığını söylədilər” [77, 128].

Hindi bu hadisə ilə əlaqəli nəzəri cəlb edən açıqlama verir. Bu hadisə sufilikdə bilinən mənasıyla “tayyul - arz” olmayıb, Xatəmi-övlüyə xas bir kəramətdir. Bildiyimiz kimi, Hindinin “Tayyul-arz” ilə işarə etdiyi şey budur ki, bu hal bəzi vəlilərdə görünən və onların tək bir addımda böyük məsafələri getməsinin nəticəsi olaraq ifadə edilən kəramət hadisəsidir. Amma yenə də, nə olursa-olsun, vəli “Təayyul-arz” halında belə müəyyən bir məsafəni qət etməlidir. Halbuki, Konəvinin anlatdığı hadisədə İbn Ərəbi vasitəsiz olaraq bir məkandan digərinə keçməkdədir. Yəni Məkkəyə getmək üçün istəməsi kifayət etmiş, geri qayıtması da eyni fəaliyyət nəticəsində baş vermişdir.

Ömrünün son günlərində Divanını və “əl-Futuhāt əl-Məkkiyyə”nin ikinci nüsxəsinin yazılmasını tamamlamış, sonra müridləri arasında paylamışdır. Sufi təsəvvürlərinə görə, Allah İbn Ərəbiyə belə buyurmuşdur: “Muridlərinə de ki, “Sizlərdən ayrılmadan əvvəl mövcudiyyətimdən istifadə edin”. H. 638/ m.1240-cı ildə Şeyxi-Əkbər dünyəvi

səyahətinin son mənzilinə varmış, dönüşü olmayan bir merac üçün müridlərindən ayrılmış və Haqqa qovuşmağa getmişdir [bax: 14, 290].

Şeyxi-Əkbər dünyadan köçərkən yanında yaxın muridlərindən ən məşhuru Sədrəddin Konəvi (1210-1274), İsmail Sevdegin ən-Nuri, bir də Şeyxdən heç bir an belə ayrılmayan Abdullah Bədr əl-Həbəşi var idi [65, 172].

Şeyxin iki oğlu - Sadəddin Məhəmməd (ölm. 1256) və İmadəddin Əbu Abdullah Məhəmməd (ölm. 1269) olmuşdur. Hər ikisi atalarının yanında dəfn edilmişdir [65, 171].

### 1.6 Xəyali insanlarla qarşılaşma

Şeyxin xəyali insanlarla qarşılaşması və yaxud görməsi (ruyə) yuxuda baş vermişdir. O bunlardan bir çoxunu “vaqiə” (Quranın 56-cı surəsinin ilk ayəsində zikr edilən kəlmə) və yaxud “hadisə” qavramı ilə izah edir. Amma şeyx bu hadisələri söylərkən, onların çox vaxt yuxudamı, oyaqkənmi baş verdiyini açıqlamır. Bu xəyali görüntülər müxtəlif cür həm ruhani, həm nurani, həm də səsə bürünmüş şəkildə şeyxin gözüne görünürlər.

Biri mənə özünü yerdə təcəssüm etdirdi,  
Digəri havada,  
Biri özünü göydə təcəssüm etdirdi,  
Digəri harda olsam, orada.  
O mənə bilgi verdi, mən ona,  
Həqiqətdə bərabər olmasaq da  
Çünki mən varlığım da dəyişməzkən  
Onların əlindən gəlməzdi eyni havada qalmaq.  
Qabın rəngini alan su kimi  
Bürünürlər şəkildən şəklə, qəlbindən qəlbə.  
[27, 363; bax: 164 I c., 200].

Burada önəmli nöqtələrdən biri “ o mənə bilgi verdi, mən ona” ifadəsidir. Həqiqətən də, İbn Ərəbi düşüncəsinin əmələ gəlməsində bu görüntülər çox böyük əhəmiyyət kəsb



etmişdir. Məsələn, indi aşağıda verəcəyimiz mətndə baş vermiş hadisə İbn Ərəbini ən böyük əsəri olan “Əl-Futuhət əl-Məkkiyyə”ni yazmağa sövq etmişdir. Hadisə belədir:

Beyti ətiqi (Kəbə) təvaf edirdim. Təkbir, təhmid (həmd) və təhlil gətirir, Həcərül-əsvədə və Yəmən rüknünə toxunur, gah da Multəzəm divarına yaxınlaşırdım. Həcərül-əsvədin yanında bir vəcd halı hasil oldu və gözlərdən gizli olan gənci (fəta)gördüm. O həm susan, həm danışandı, nə canlı, nə də ölüydü, nə bəsit, nə də mürəkkəb və nə örtən, nə də örtülən idi. Onu gördüyüm vaxt Beyti sanki bir canlının bir ölünün ətrafında dönməsi kimi təvaf edirdi. Onun həqiqətlərini və rəmzlərini dərk etdim. Başa düşdüm ki, Beyti təvaf etmək cənazə üzərində namaz qılmaq kimidir. Sonra Allah mənə bu fətanın ucalığını, məkan və zamandan münəzzəhliyini öyrətdi. Onun ujalığını və enişini varlıqdakı mərtəbəsini və halını bildiyim üçün onu qucaqladım. Nüzulun tərini alnından sildim və belə dedim: “Sənin söhbətini arzu edən və dost olmaq istəyəne bax!”. Mənə hərflərlə deyil, işarə və rəmzlə cavab verdi. Belə ki, yaradılışı rəmzlərlə danışmağa imkan verirdi... Mənə işarə etdi, onu anladım. camalının həqiqəti mənə özünü göstərdi və eşq içində özümdən keçdim. Taqətim qalmamışdı, məğlub edilmişdim. Özümə gələndə, dəhşət içərisindəydim...”.

Gah bir mələk, gah da insan kimi bəhs edilən bu fəta kimdir? Mişel Vaslan bir çalışmasında onun “Ruhul-Qüdsün təcəssümü” olduğunu bildirərkən, Henri Korbin bu fətanın Şeyxin “nurani zövcəsi”, “səməvi əkizi” olduğunu düşünməkdədir [43, 209, 210].

İbn Ərəbi isə bu fətanın kimliyi haqqında məlumat vermir.

Şeyxin gözüne görünən bu görüntülərdən biri də oyaq ikən baş vermişdir. Əgər birinci mətndəki hadisədən fətadan bilgi alırdısa, burada Haqq tərəfindən görünən insana yaxşılıq edilməsini istəyir.

Mən gecə vaxtı bir bölüm yazarkən, Haqq mənə bir “vaqiə” vasitəsilə orta boylu, üzü nurlu bir adam göstərdi. Adam qarşımda oturdu, amma danışmadı. Haqq mənə belə dedi: “Bu, qullarımdan biridir. Ona yaxşılıq et, sizin rütbənizdə olsun. Dedim ki, “Bu kimdir?”. Dedi: “Bu, Əbul-Əbbas ibn Cudidir, Buşşaptaflıdır (İspaniyadan)”. Bu vaxt mən Şamda idim. Soruşduqda “Rəbbim, o məndən necə yaxşılıq görəcək? Ona hansı

vasitə ilə çatacağam?” O belə cavab verdi: “Danış, bu surətlə o səndən yaxşılıq və köməklik görəcəkdir. Belə ki, səni ona göstərdiyim kimi, səni də ona göstərirəm...”

Ona dedim ki, “Ey Əbul-Abbas, nə məsələdir?” Dedi ki, “Muşahidədə (kəşf üçün çalışma) əmək sərf edirəm. Ən böyük çalışqanlıq göstərdim və əlimdən gəldikcə mücadilə etdim. Kəşf təcrübəsini yaşamağa başlayanda hiss etdim ki, yorğunam. Buna görə də mücadiləmi yarımçıq buraxıb istirahət etdim”. Ona dedim: “Qardaşım, səndən daha yaxşı, Haqqı müşahidədə daha kamil kəşfə nail olan adama deyildi ki: “Rəbbim elmimi artır” [20, 144].

Elə isə dini təklif evində rahatlıq olurmu?...

Anladım ki, yorğun idim, dedin. Amma nə üçün yorğun olduğunu bilmirsən. Doğrudur, mücadilə etdiyin və çalışdığın üçün yoruldu. Bura rahatlıq yeri deyildir. Məşğul olduğun işlərdən yorulunca, onda başqa bir işlə məşğul ol! İnsan necə boş otura bilər? Təvsiyələrim görə mənə təşəkkür etdi [14, 372, 373].

Başqa bir görüntü isə h. 598/ m. 1200 ildə Fəs şəhərində (Məğrib) baş vermişdir. Şeyx Fəsə səyahət etdiyi vaxt Allaha “yaxınlıq məqamına” (Məqamul-Qurb) yəni, peyğəmbər olmayan birisinin yüksələ biləcəyi ən yüksək ruhani məqama nail olur. Şeyx bu məqamda olanda tək və yaxud yalnız qaldığından şikayətlənərkən, belə bir hadisə baş verir:

Bu məqama girdim və orda heç bir şəxsin olmadığını gördüm... Bir kölgəni hiss etdim və ona doğru getmək üçün oturduğum yerdən durdum. Məni təskinləşdirəcək bir şeyin baş verəcəyini ümid edirdim. Məni qucaqladı. Ona baxdım və gördüm ki, Əbdürrəhman Süləmidir. Ruhaniliyi məni təsəlli etmək üçün cismə bürünmüşdür. Allah rəhmlilik edib onu mənim yanıma göndərmişdir. Ona belə dedim: «Sənin də bu məqamda olduğunu görürəm» - «Ölüm məni bu məqamda aldı və daima bu məqamda qalajağam». Ona yalnızlığımdan və mənə bir yoldaş olmadığından şikayət etdim. Belə dedi: «Qərib həmişə özünü tək hiss edir. Allahın lütfü ilə bu məqama yüksəldikdən sonra həmd etməlisən. Belə ki qardaş, bu məqam kimə nəsib olmuşdur? Xızırın bu məqamda sənə yoldaşlıq etməyi kifayət eləmirmi?» Ondan soruşdum: «Ey Əbdürrəhman, bu məqamdan hansı adla bəhs ediləcəyini bilmirəm. Bu məqama «Qürbət məqamı» deyilir. Ona haqqı ilə əməl et» [14, 185, 186].

Gördüyümüz kimi, bu məqama yüksələnlərdən biri də məşhur «Təbaqatus-sufiyyə» müəllifi sufi-şeyx Əbdürrəhman əs-Süləmidir. Amma Süləmi İbn Ərəbidən 170 il əvvəl vəfat etmişdi. Süləmi ona «qürb məqamı»nın bəzi yönlerini başa salır və ona təskinlik verir.

Bundan başqa, bir görüntü yenə Məkkədə Kəbəni təvaf etdiyi vaxt baş verir.

1201-ci ildə Şeyx Harun ər-Rəşidin dörd əsr əvvəl vəfat etmiş oğlu ilə qarşılaşır: «... Sənin təcəssüd (cismə bürünmüş) etmiş bir ruh olduğunu bilirəm». «Haqlısan» deyər cavab verdi. «Elə isə kimsən?» - deyər soruşdum. «Əs-Səbti İbn Harun ər-Rəşid»... [bax: 164 2. c., 335].

İbn Ərəbinin digər əsərlərini nəzərə almasaq və bütövlükdə bu görüntüləri tək-cə Fütuhət əl-Məkkiyədən bir yerə cəm etsək, böyük bir kitab halında olacağına şübhə etmirik.

### **1.7 İbn Ərəbinin istinad etdiyi mənbələr**

İbn Ərəbi yazmaqla şəhadət aləminə gətirdiyi bütün bilgilərin ona gələn təcəllilər olduğunu heç kimsədən ona nəql olunmadığı təkrar-təkrar vurğulayan əsl bir İslam mütəfəkkiridir. Bu elm qəlbə doğan təcəllilərdən ibarətdir. İbn Ərəbi deyir ki, biz filosofların və ya buna bənzərlərin sözlərini nəql edib, oturanlardan deyilik, deyir. Biz mütləq olaraq bütün kitablarımızda bizə kəşf nə verdisə və Haqq nə imla yazdırdısa, onları almışıq. «Filan şəxs mənə filan kəsdən nəql etdi» - deyən bir şəxs ilə «qəlbim mənə Rəbbimdən xəbər verdi» deyən bir şəxs arasında çox fərq vardır. Biz nə onların (filosofların), nə də bir başqa şəxsin sözlərini irad edənlərdən, təkrarlayanlardan deyilik. Yazdığım bütün əsərlər bir başqa əsərin yolunu izləmədiyi kimi, hər hansı bir müəllifin yolunu təqib etməmişik. Hər bir müəllif öz iradələrinin təsiri altındadır. Fəqət, biz belə deyilik [63, 64,65,]. Allah mənə öyrədincə, mən də bu kitabda (Füsus əl-Hikəm) onun göstərdiyi hədudlar içərisində yazdım... Bu kitabda bəhs etdiyimiz şeylər, ancaq görüb eşitdiyimiz şeylərdən deyildir. Belə ki, Allahın rəsulu İlahi hikmətin sərhəddini (mənə) göstərdi... Mənə göstərilənə tabe oldum. (Mənə gələn ilahi hikmətin) üzərinə bir şey əlavə etmək belə əlimdən gəlməz. Çünki qulluq sifəti buna maneədir [165, 56, 58].

Kəşf əhlinin Allah haqqında, bütün dinlər, bütün məzhəb və məktəblər, bütün sivilizasiyalar, hətta Allah barəsində söylənmiş sözlər haqqında ümumi fikirləri vardır. Çünki bu mövzuda onlara bir şey gizli qalmaz. Kəşf sahibi, bir (başqa sirlərin toplayıcısı) fikir adamının hansı fikirlərə istinad etdiyini və bir dinin (millət) hansı xüsusi qanunlar üstündə dayandığını, Allah barəsində və ya vücud və varoluş haqqında hansı ziddiyyətlərin, nə kimi ixtilafların və nə kimi bənzərlərin olduğunu bilir. [65, 64].

Asin Palasios, Ə.A. Afifi, Korbin, İzutsu, Arnuldez, Fenton, Houdaard kimi avropalı tədqiqatçılar və onların təsirində olan müsəlman ölkələrindən olan tədqiqatçılar, məsələn Türkiyədən Hilmi Ziya Ulkən, Azərbaycandan Zümrüd Quluzadə, Zakir Məmmədov və b. tədqiqatçılar çalışmalarında İbn Ərəbi ilə digər bəzi filosofların müqayisələrini aparmışdılar. Bunlardan bəzisi sadəcə müqayisə etməklə kifayətlənməyib, ibn Ərəbi tərəfindən mütləq və qəti olaraq söylənmiş yuxarıdakı ifadələrini görmək istəməmiş, «təsirlənmə» iddialarına qədər gedib çıxmışlar. Bunlardan Əfifi hər nə qədər qəribə olsa da, İbn Ərəbi haqqında yazdığı doktorluq dissertasiyası olan «The Myshcal Philosophy of Muhid din-ibnu Arabi» (İbn Ərəbinin təsəvvüf fəlsəfəsi) adlı əsərində də şeyxi bir avropalı tədqiqatçı nəzəriylə tədqiq edərək, bu fikirləri belə bir cədvəl halına gətirmişdir.

İbn Ərəbinin düşüncəsinə təsir edən qaynaqlar. Bunlar iki qrupa ayrılır:

1. İslami qaynaqlar;

a) Quran və hədislər.

b) Həllaj, Bəyazid Bistami və b. kimi ilk vəhdəti -vücudçu sufilər.

c) İslam zahidləri

d) İslam kəlam alimləri; Mötəzilələr və əşərilər.

e) Qərmətilər və İsmaililər (xüsusilə İlahi Səfa)

f) İranın neoplatonizmlə bağlı Aristotel məktəbinin mənsubları, xüsusilə də İbn Sina.

ğ) İşraqilər.

2. Qeyri-İslami qaynaqlar:

a) ellenizm fəlsəfəsi, xüsusilə də kəlamla əlaqəli olaraq neoplatonizm

b) Filonun və stoiklərin fəlsəfəsi [15, 162; bax: 37, 65].

Fikrimizcə, bu iddialara veriləcək ən uyğun cavab tədqiqatçı S.H.Nəsrdən gəlməkdədir: «Yolun qayəsini idrak etmiş sufi “şaquli” (horizontal) təsirlərə məruz qalmadan, İlhamı birbaşa və “üfiqi” (verticallu) olaraq aldığı üçün, hər hansı bir sufinin əsərlərinin kökləri və qaynaqları haqqında tarixi baxımdan danışmaq qeyri-mümkündür. Sufi bilgisini qəlbinin ilahi təcəlli ilə aydınlanması nəticəsində və yalnız daxili təcrübənin ifadəsi və sistemləşdirilməsi üçün (yəni bu təcrübəni ifadə etmək ehtiyacı yarandıqda) bəlkə də, başqalarının yazılarına istinad edə bilər. Bu vəziyyət İbn Ərəbi üçün də eynidir. Onun birinci dərəcəli qaynağı yol (təriqət) girişi ilə alacağı hz. peyğəmbərlərin bərəkəti ilə mümkün olan müşahidə hallarında əldə etdiyi mərifətlərdir. İbn Ərəbinin əldə etdiyi bilginin qaynaqları Məhəmmədi varis kimi Quran, hz. Məhəmmədin hədisləri (sunnət), əldə olunan və yaxud kəşf olunan mərifət və özü kimi sufi şeyxlərinin şaquli tarixi qaynaqları deyil, üfiqi tarixi qaynaqlardır

Digər tərəfdən bir çox fikir məktəbi ideyalarının Şeyxin yazılarında olduğundan və həmin fikirlərin ifadə formalarının şərh və açıqlaması baxımından bəlkə də, İbn Ərəbinin tarixi qaynaqlarından söhbət edilə bilinir [181; 101].

Biz də yuxarıdakı izah baxımından bu məsələni Şeyxin öz tərifinə uyğun olaraq “Məhəmmədi olmayan mütəfəkkirlər” və “Məhəmmədi mütəfəkkirlər” deyə iki başlıq altında nəzərdən keçirməyi uyğun görürük.

Bir rəvayətdə də İbn Ərəbinin filosofları Məhəmmədi deyil, idrisi, İşraqiləri Şis ənənəsinin ardıcılıqları, sufi ariflərini isə Məhəmmədi ənənə varisləri kimi göstərdiyi qeyd edilir [35, 65].

## 1.8 Yaradıcılığı

S.H.Nəsr görə, İbn Ərəbinin yazdığı əsərlərin sayı onun təbiətüstü (metafizik) ilhamının yetərli dəliliidir [bax: 181, 97]. Şeyxin təkcə təsəvvüf deyil, təfsir, hədis, fiqh, tarix və b. mövzularda yazdığı yüzlərlə əsəri vardır.

Günümüzdə İbn Ərəbiyə aid ediləcək əsərlərin sayının beş yüz əlli olduğu vurğulanır. Əfsuslar olsun ki, bunlardan üç yüz beş əsər bu gün bizə çatmamışdır.

Hələlik 245 əsərin ortaya çıxarılması mümkün olmuşdur. Bu əsərlərin çoxu hələ əlyazma şəklindədir [bax: 37, 29].

Biz də bu əsərlərdən ən çox üzərində tədqiqatlar aparılan əsərlərin siyahısını verməyi məqsəduyğun hesab edirik.

1. Əl-Futuhət əl-Məkkiyyə: Şeyxin ən böyük və ən əsas əsərlərindən biridir. Müəllifin özü tərəfindən yazılmış 37 cildlik nüsxə günümüze qədər gəlib çıxmışdır və bu nüsxə hal-hazırda İstanbul Türk və İslam Əsərləri Muzeyində 1843-1881 nömrəsiylə saxlanılmaqdadır. Kitab bir neçə dəfə dörd cild halında nəşr edilmişdir. Çap halında əslinə uyğun olaraq Osman Yəhya tərəfindən hazırlanmaqda olub, bu günə qədər 14 cildi nəşr edilmişdir.

2. Fusus əl-Hikəm. Müəllifin ən mühüm əsərlərindən sayılan bu əsərin müxtəlif kitabxanalarda bir neçə əlyazma nüsxəsi vardır. Ayrıca Əfifi tərəfindən açıqlamalarla nəşr olunmuşdur (Beyrut, 1946). Bir çox dillərə tərcümə edilmişdir. Bu əsər İbn Ərəbinin ən çox oxunan və üzərinə ən çox şərh yazılan əsəridir. Bu kitaba 150-ə yaxın şərh yazılmışdır. Ən əhəmiyyətli şərhlər Konvənin, Əl-Qəsanin, Davud əl-Qeysərinin və Caminin yazdığı şərhlər sayıla bilər. Türkcəyə tərcümə və şərhli Ahmed Avni Konuk tərəfindən IV cild halında nəşr edilmişdir.

3. Əd-Durrə əl-Faxirə. Bu əsərdə Şeyx öz şeyxlərinin avtobioqrafiyasını yazmışdır.

4. Məvaqi ən-Nucum. Bu, Şeyxin ilk yazdığı əsərlərdəndir. Bu əsəri 1199-cu ildə əl-Məriyyədə yazmışdır. Çap olaraq 1965-ci ildə Qahirədə nəşr edilmişdir. Əl-Qəşani bu əsərə də şərh yazmışdır. Türk dilinə 1999-cu ildə Taha Terzioğlu tərəfindən tərcümə edilmişdir.

5. Əl-Tədbirat əl-İlahiyyə fi islah məmləkət əl-insaniyyə. 1919-cu ildə Nyunberq tərəfindən Leyləndə nəşr olunmuşdur. Bilinən beş şərh vardır. Türkcəyə, A.A.Konun tərəfindən tərcümə və şərh edilmişdir (bax: 45).

6. Ət-Tənəzzulat əl-Məvsiliyyə. 1961-ci ildə Qahirədə çap olunmuşdur. Türk dilinə S.Alpay tərəfindən tərcümə edilmişdir.

7. Uqlət əl-Mutəvəfiz. Bu kitab kainatın doğuş tərtibindən bəhs edir. Nyunberq tərəfindən 1919-cu ildə Berlin nüsxələri əsas alınaraq nəşr olunmuşdur. Osmanlıcaya iki tərcüməsi mövcuddur.

8. Anqai Muğrib. İlahi adlar və onların aləmlə münasibətindən bəhs edir. 1913, 1934-cü illərdə Qahirədə nəşr olunmuşdur.

9. Əl-Cəm vət-Tafsil, yaxud Təfsirul-Quran. İbn Ərəbi bu əsərinin adını “əl-Futuhāt əl-Məkkiyə”də bir neçə dəfə çəkmiş və göstərmişdir ki, onun şəcme Quranın əl-Kəhf surəsinin atmışıncı ayəsindəki “Musa öz gənc dostuna belə demişdi: “Mən iki dənizin qovuşduğu yerə çatmayınca və uzun müddət gəzib dolanmayınca, geri dönməyəcəyəm” (18/60) sözə qədər 64 cild oldu. Əfsuslar olsun ki, bu əsər günümüzdə qədər çatmamışdır və itmiş sayılır.

10. Divan. Əlyazma şəklindədir.

11. Tərcuman əl-əşvaq. Ser olaraq tanınmış əsərlərdən biridir. İbn Ərəbi bu mənzum əsəri haqqında belə deyir: “Burada bütün zikr etdiklərimizdən məqsəd İlahi bilgilər və bənzərləridir”. Bu əsər Nikolsn tərəfindən ingiliscəyə tərcümə edilmişdir. Türkcəyə Mahmut Kanık tərəfindən tərcümə edilmişdir.

12. Əz-Zəxair vəl-əl, saq. Bu kitab “Tərcüman əl-Əşvaq”ın şərhindən ibarətdir. “Tərcuman əl-əşvaq” əsəri Hələb fəqihlərinin ciddi etirazına səbəb olduğundan muridləri üçün bu şərh qələmə almışdır [bax: 65; 306-339].

## II FƏSİL

### İbn Ərəbinin dini-fəlsəfi görüşləri

#### 2.1 İbn Ərəbinin varlıq nəzəriyyəsində bənzərsizlik və bənzətmə

İbn Ərəbinin varlıq fəlsəfəsini və yaxud Allah-aləm arasındakı münasibətləri açıqlamağa çalışarkən Şeyxin dünya görüşünü dərk etməkdə bizə köməkçi olacaq bəzi açar qavramların üzərində xüsusi olaraq durmağı zəruri hesab edirik. Biz İbn Ərəbinin varlıq və yaxud vücut və onun mərtəbələrini açıqlamağa çalışanda da varlığın bu müxtəlif mərtəbələrini daha da aydınladıcı əhəmiyyətə malik qavramlar üzərində durmağı məqsədə uyğun sayırıq.

Hər şeydən əvvəl ontologiya baxımından Şeyxin dünyagörüşünün əsas bünövrəsini təşkil edəcək iki məfhum üzərində durmaq istəyirik. Bunlar bənzərsizlik (tənzih) və bənzətmə (təşbeh) qavramlarıdır. Sufilikdə bu qavramların digər adı Haqqın iki yönünü təşkil edən izoterik və ezoterik «zahir və batin» anlayışlarıdır. Amma İbn Ərəbi «Füsus əl-Hikəm» kitabının Nuh bölümündə Haqqın bu iki yönündən «tənzih» və «təşbeh» olaraq bəhs etmişdir.

Buradakı tənzih və təşbehdə nəzərdə tutulan mənə nə bu iki qavramın lüğəti mənası, nə də kəlam alimlərinin ilahi sifətlərdən bəhs edərkən, hər hansı bir şəkildə inkar və ya isbat etdikləri tənzih və təşbeh deyildir. Burada nəzərdə tutulan mənə, bəlkə də mübaliğə etmədən deyə bilərik ki, Şeyxdən əvvəl heç bir kimsənin düşünmədiyi bir mənədir.

İbn Ərəbi əvvəlcə tənzih qavramı üzərində durur. «Bil ki, tənzih Allaha sərhəd qoymaq (təhdid) və bir yerə bağlamaqdır (təqyid). Haqqı tənzih edən şəxs ya cahildir, ya da ədəbi naqis şəxsdir (sahib sui ədəb). Lakin cahil və naqis ədəbli şəxslər tənzihi mütləq bilərək inandıqları kimi, mömin və şəriətlərə inamı olan şəxslər də tənzih edib və tənzih haqqında büdrəyərək (vəqf) bundan başqa bir şey görməzlərsə, ədəb qaydaları xaricində bir iş görürlər. Haqqı və peyğəmbərləri yalanlamış olarlar [164, 68; 74, 33].

Əl-Qəşani bu bəyanı belə açıqlamaqdadır: «Tənzih Haqqı bütün hədis (sonradan yaranma) və maddi şeylərdən ayırmaq deməkdir. Yəni, tənziyə icazə verməyən hər



maddi şeydən ayırmaq deməkdir. Fəqət hər hansı bir şeydən ayrılan bir şey yalnız bir başqasının keyfiyyəti ilə (sifəti ilə) uyğun olmayan bir sifət vasitəsilə ayrıla bilər. Belə halda bir şey (yəni başqalarından fərqli olan bir şey) istər-istəməz bir sifətlə müəyyənləşmək və bir bağla (qeyd) əlaqələndirilmək məcburiyyətindədir. Bu mənada tənzihi sərhədlənmədən başqa bir şey deyildir» [156, 82].

Burda bəyan edilən məsələnin ruhu budur. Allahı tənzihi edən kimsə onu bütün cismani sifətlərdən uca və uzaq tutmaqda, amma eyni hərəkətlə onu qeyri-maddi varlıqlara, yəni mənəvi varlıqlara təşbeh etməkdədir. Bu halda belə, o kimsə Allahı mütləqləşdirməklə (bi itlaq), yenə də onu sərhəd altına almış olur. Halbuki Allah, həm sərhədlə sərhədlənmiş olmanın, həm də sərhədlərdən azad olmanın da zəncirlərindən uzaqdır. O mütləq şəkildə mütləqdır, Haqqdır. O nə bunların birinin sərhəddi altındadır, nə də bunların xaricindədir [56, 82-83].

İbn Ərəbi, iddialı bir şəkildə mütləq tənzihi dəstəkləyən bir şəxsi cahil bir şəxs adlandırır. Amma bu cahil şəxs dedikdə, kimləri nəzərdə tutduğu barədə bilgi verməməkdədir. Bəzi «Füsus» şərhçiləri, məsələn, Bali Əfəndi bu kəlmədən islam məşayi fəlsəfəsinə bağlı filosofları və onları kor-koranə izləyənləri nəzərdə tutduğunu bildirir [54, 83]. Fikrimizcə, bu izah tərzini fəlsəfə tarixçiləri tərəfindən Aristotela aid edilən «deizim» anlayışı ilə eynidir. Deizm anlayışında da aləmə müdaxilə etməyən bir uluhiyyət vardır. Tanrını aləmə müdaxilə etdirməmənin səbəblərindən biri də Onun bənzərsizliyini qorumaq və antropomorfizimin hər növündən uzaqlaşdırmaqdır [bax: 72, 180-186]. Bu görüş də bir növ tənzihi anlayışına bənzəməkdədir.

“Ədəbdə naqis olanlar” isə, İbn Ərəbinin fikrincə, müsəlmanlar olub, Allahı tənzihi etsələr də, tənzihdən kənara çıxma bilməyənlərdir. Bunlar İslam kəlam alimləridir. Onlar Allahı tənzihi etmək deyəndə, Onu hər növ sifətdən və tərifdən münəzzəh olmasını nəzərdə tuturlar. Çünki Allaha aid etdiyimiz sifətlər, ya hadis (sonradan olma) varlıqların sifətlərindən çıxarılmış, ya da inkar edilmişdir. Əgər biz Allahı hadis varlıqların xüsusiyyətləri ilə keyfiyyətləndirsək, onda Allahı hadis varlıqlara qatmış oluruq ki, bu da mümkün deyildir. Amma Qurani-Kərimdə Allahı təşbeh və təmsili hiss etdirəcək tərzdə ayələr vardır ki, bunların da təvil edilməsi lazımdır. Tənzihin ən böyük müdafiəçiləri olan mötəzilə “Onun bənzəri yoxdur” ayətinə dayanaraq, bu cür davranmışlar. Afifi də

bunları dəlil gətirərək, “ədəbdə naqis olanların” mötəzilə alimlərinə işarə etdiyini iddia edir [16; 125].

Füsusun Nuh bölümündəki Nuhun təmsil etdiyi tənzih tərzı rasianaldır. Nuhun təmsil etdiyi rasional tənzihin yanında bir də “mənevı yolla” tənzih vardır ki, bu da İdris peyğəmbər tərəfindən təmsil edilməkdədir [bax: 165, 68, 75].

Haqqın hər məxluqda zuhur yeri vardır. Belə olduqda o, hər məfhumda zahirdir və hər külli məfhumda da batin olan yenə odur. Ancaq aləm onun surəti və huviyyətidir. Bu da, (o) zahiridir”, deyən şəxsin anlayışından gizlənmiş deyildir. Belə ki, Haqq mənə yönüylə zahir olan şeyin ruhudur. Belə olduqda Haqq həm də batındır [164, 68]. Yəni, Haqq məxluqatda (yaradılmışlar arasında) hər məxluqun qabiliyyət və imkanlarına uyğun olaraq görünür. Bu mənada o, fərdi əqlin istedadı gücündə idrakı mümkün olan hər şeydə özünü göstərən zahirdir. Bu da onun sərhəddidir. Haqq həm də batındır. O, əqlin gücünün çatmadığı ölçüdə də, əsla idrak edilməsi mümkün deyildir.

Bu halda Haqqın aləmin surətlərindən zahir olan şeyə nisbəti bədəni idarə edən ruhun surətə nisbəti kimidir [165, 68].

Bəs gerçək varlığı, yəni Haqqı kim tam mənada bilmək imkanına sahibdir?

İbn Ərəbi bu nöqtədə belə deyir: “Haqqı tənzih etməyib təşbeh edən kimsə də belədir. O, Haqqı bir bağ ilə bağlı və bir sərhəd ilə məhdud zənn etdi və həqiqəti anlaya bilmədi. Haqqı bilmək yolunda tənzih ilə təşbeh arasını birləşdirən və onu iki vəsf ilə tərif edən şəxs necə ki, öz nəfsini bütün təfərrüatıyla deyil də, kəm olaraq bilirsə, eyni zamanda da bütün ad və sifətlərinin təfsilatıyla deyil, cəm olaraq anlaya bilir” [165, 63]. Yəni bir şeyin tərifində zahir və batin toplu olaraq ələ alındığına görə, Haqqın tərifində də zahir və batin bərabər olaraq ələ alınmalıdır. Haqqın batini, zatı-əhadiyyət, zahiri isə aləm və onun əhatə etdiyi şeydir. Buradan Haqqın tərifinin bütün varlıqların təriflərini əhatə etdiyi ortaya çıxar. İbn Ərəbinin “Haqq bir çox hədd ilə məhduddur”, yəni onun tərfi əşyanın təriflərinin toplamından ibarətdir” sözündə buna işarə edilməkdədir [15, 109-108].

Bu halda təşbeh məcburi olaraq geniş və ümumi bir surətdə olmalı və əsla müəyyən bir surətdə (təfsilə) vaqe olmamalıdır [165, 69].

Haqq haqqında həqiqətən təfəsilatıyla bilinməsi mümkün olmadığına görə də “Hz. Peyğəmbər Haqqı bilməyi nəfsi bilməklə bağlamış və nəfsini bilən şübhəsiz Rəbbini də bildi” buyurmuşdur. Ulu Tanrı da buyururdu ki, “Biz öz nişanələrimizi onlara həm xarici aləmdə (əl-afaq), həm də onların öz daxilində mütləq göstərəcəyik”. Buradakı üfüqlərdən məqsəd nəfsin xaricində olan aləmdir. Tanrı yenə “Biz ayətlərimizi onlara nəfslərində (ənfusəhun) göstərəcəyik” deməsindəki məqsəd isə sənin eynini nəzərdə tutmuşdur. Taki onlara, yəni afaq və ənfusə nəzər edənlərə açıqca görünsün ki, şübhəsiz o, Haqqdır. Sən Haqqın surəti və Haqq da sənin ruhun olduğu cəhətiylə sən Haqq üçün cismani bir surət kimisən, o da sənin cəsədinin surətini idarə edən bir ruh kimidir” [165, 69].

Bütün bunların nəticəsi olaraq yuxarıda verilən bəyan bu mövzuda yeganə izlənəcək doğru yolun tənzihi və təşbihi birləşdirmək olduğunu müdafiə edən görüşdür. İnsan Haqqı idrak etmədə yalnızca təşbehdən yararlanarsa, müşrik olur; təşbehi göz ardı edib də, qüvvətlə tənzihi dəstəkləyərsə, belədə bütün yaradılmış aləmin ilahi təbiətini inkar etmiş olur.

Bəs burada ən doğru olanı nədir? Şeyx buna belə cavab verir: “Sən o deyilsən, bəlkə sən asan və sən Onu eyni şeydə mütləq və bağlı (muqəyyəd) olaraq görürsən [165, 70]. Yəni, tənzihdən mütləqliyi və təşbehdən sərhədliliyi anlayıb Haqqın varlığın özündə mütləq və bağlı olaraq hazır olması etibarıyla baxarsan. Onda belə idrak edərsən. Sən bir yondən asan, bir cəhətdən isə O deyilsən”.

Sonra İbn Ərəbi hər zaman olduğu kimi, tənzihi və təşbeh görüşünü dəstəkləmək üçün Qurandan dəlil olaraq ayələr gətirir və belə deyir: “Uca Allah buyurur: “Onun bənzəri kimi bir şey yoxdur (leysə kəmslihi şey) [11] dedi. Nəfsini tənzihi etdi. “O, eşidəndir, görəndir” dedi. Bununla da özünü təşbeh etdi [165, 70]. Buradakı “Kəf” hərfini bənzətmə ədatı qəbul etməsək, onda ayənin mənası birinci qism üçün “Onun mislinin bənzəri heç bir şey yoxdur” anlamında olur və bu da təşbehdir. Çünki ayənin bu bölümü, Haqq üçün bənzərlərini ortaya qoymuş və bənzərinin bənzərini inkar etmişdir. Ayətdəki “O eşidəndir və görəndir” ifadəsi isə tənzihiyədir. Bu mənədəki Haqq, hər eşidənin və görənin surətində eşidən və görəndir. Beləcə, şeyxə görə ayə, hər iki vəziyyətdə də tənzihi və təşbihi birləşdirir [16, 112].

İbn Ərəbi Fususda Nuhun müdafiə etdiyi mütləq tənzihi növünə “furqan” (əl-Furqan) adını verir. Şeyxin yorumunda “furqan” kəlməsi “ayırma” demək olan “fərq” kökündən törəmişdir. Nuhun dəvətində ayrılıq olduğu (furqan) üçün qövmün ona yaxınlaşmadı. Halbuki, vücuda (varlıqda) Quran vardır. Furqan yoxdur. Quranda olan kimsə hər nə qədər Furqanın içində olsa da, onu dinləməz. Çünki Qurana da Furqan daxildir [165, 70]. Əgər Nuh da hz. Məhəmməd (s) kimi furqanı deyil, Quranı gətirsəydi onun qövmü Nuha tabe olardı. Bunun üçün Quran hz. Məhəmmədə (s) və insanlar arasında ən xeyirli ümmət olan Məhəmməd (s) ümmətinə məxsus oldu. Çünki hz. Məhəmməd Haqqı həm tənzihi, həm də təşbeh etdi [bax: 165, 70]. Hz. Peyğəmbər kimi Haqqı tənzihi və təşbeh edən kimsə Quranıdır. Əfifinin, fikrincə İbn Ərəbi, Quranın endirildiyi peyğəmbərin dəvətində tənzihi və təşbihi, birləşdirməsi ilə əlaqədar “Quran” kəlməsini bilən mənada istifadə etmiş deyildir. Əksinə, “Qarə” felinin mənalarından biri də “birləşdirmək” (cəm) və “əlavə etmək” olduğunu görmüş, Quran kəlməsini bu heyvətverici mənada istifadə etmişdir [16, 112].

Son olaraq Şeyxdən tənzihi və təşbehin xülasəsi olan beytləri veririk: Cütü mənimsəyən, kimsə müşriq olmuşdur. Təki mənimsəyən kimsə də müvəhhid oldu. Əgər sən dualistsən ( səniyənin ikici) təşbehdən kənar ol. Əgər təkçi isən “müfrəd” tənzihdən kənar ol [165, 70].

Allahın və aləmin varlığını iki fərqli varlıq və biri-birindən müstəqil iki ayrı həqiqət olaraq qəbul edənlər müşrikdirlər. Bir tək həqiqətin varlığını mənimsəyənlər isə tövhid əhlidir. Əgər ikiliyi qəbul edərsən, əksi halda, təcisimə düşərsən (yəni, büt-pərəst olursan). Təkliyi qəbul edərsən, mütləq tənzihdən kənar dur. Çünki mütləq tənzihdə yeganə həqiqətin iki yönündən birisi gözdən keçirilmiş olur.

Bura kimi Allahın aləmlə münasibəti açıqlamağa çalışdıqdan sonra, Tanrının təkbaşına nə olduğunu və yaxud Tanrının vücudunun nə anlama gəldiyi üzərində durmaq istərdik.

## 2.2 Vücud (varlıq) və vücudun mərtəbələri

### 2.2 Vücud (varlıq)

Vücud və yaxud varlıq probleminin islam fəlsəfə tarixinin başlanğıcından etibarən İslamın yunan fəlsəfə məktəbindən aldığı ən əsas metafizik məsələ olduğunu xatırlatmalıyıq. Bununla bərabər Kindi, Fərabî, İbn Sina və İbn Rüşd kimi filosofların təmsil etdiyi ilk dövr İslam fəlsəfəsində vücud, ya da varolma fəli anlamındakı “varlıq”ın ancaq dolaylı olaraq və ötəri bir biçimdə fəlsəfi düşüncə mövzusu olduğunu nəzərdən qaçırmamalıyıq. Belə ki, Aristotel ənənəsinə bağlı filosofların əsas problemi “vücuddan” çox “mövcud” idi.

Əsas vuruğunun “mövcud”dan vücuda meyletməsi köklü bir şəkildə İbn Ərəbinin şəxsində dərin irfani təcrübə ocağından keçməsindən sonra mümkün oldu [54, 63].

Bu qısa xülasədən sonra bir şeyi nəzərə çatdırmaq istərdik ki, indi üzərində xüsusilə duracağımız «vücud» bizlərin haqqında ortaq hisslərlə paylaştığımız “vücud” növü deyildir. Bir başqa ifadə ilə buradakı “vücud” gündəlik təcrübi idrakımıza əks olunandeyil, ancaq bənzərsiz bir idrak tərəfindən qavranılan vücuddur. Yəni, buradakı “vücud” insanı təcrübi idrak cəhətindən təcrübəüstü idrak cəhətinə keçdiyində sezilən vücuddur [54, 62].

Əgər vücuda insani təcrübə, yəni bir dil bilgisi və yaxud lüğət mənasında yanaşsaq, “vücud” “vəcdə” felindən törədilmiş “tapmaq” deyə tərcümə etdiyimiz mənə ortaya çıxar. Bu sözə ilahi təzahür yönüylə baxdığımızda “olmaq” mənası önə çıxar. Əgər birinci mənəni önə çıxarsaq, onda “Vacibul-vücud” ifadəsini “Vacib varlıq” kimi tərcümə edə bilərikse, “Taplışı Vacib” kimi də tərcümə edə bilərik. Allahın vücudu vacib olduğu kimi, vücudunu bilməsi də vacibdir. O, vücudunu bilir. Hətta özünü bilməməsi mümkün deyildir. Mümkünat isə özünü və Allahı bilə də bilir, bilməyə də bilir. Bu, o şeyə Allahın taplışı və tapılması (vücud) və ya tapılmaması və tapamamasını (adəm; yoxluq) daha çox verməsinə bağlı bir haldır. Həqiqət əhli həm kəşf edən və həm də tapan kimsələrdir (əhli-kəşf vəl-vücud). Yəni onlar Tanrını həm Üfüqlərdə (aləmdə) və həm də nəfslərində (özlərində) tapan şəxslərdir [37, 168].

İbn Ərəbin fikrincə, mütləq vücut (əl-vücut əl-Mütləq) və ya külli vücut (əl-vücutu əl-külli) varolan bütün şeylərin qaynağıdır. Aləmdəki şeylər, yəni mövcudat isə bu vücutun dəyişik mərtəbələrindəki təzahürləridir.

Şeyx vücut terminini fərqli əlaqələrdə və müxtəlif mənalarda işlədir. Bəsit bir şəkildə ifadə edildiyində, vücutun yaxın sinonimi və Allahın Quranda zikr edilən “Nur” “İşıq” adı kimi bir çox fərqli yönərdən idrak edilən bir tək həqiqətdir. Ən yüksək səviyyədə vücut, Allahın, yəni var olmaması imkansız olan “Vacib varlığın” (vacibul-vücut) mütləq və sərhədsiz həqiqətidir. Aşağı səviyyədə vücut, “Allahdan başqa hər şeyin” (masiva- Allah) altında yatan cövhərdir. İbn Ərəbi vücutu birbaşa tərif etməyə cəhd etmir, belə ki, o, özlüyündə tərif edilməz və bilinməz bir şeydir [31, 195].

İbn Ərəbi metafizik varoluşla var olmayan şeylər arasındakı gizli əlaqəni müxtəlif cür izah edir.

Quran Allahın zahir və batin olduğunu ifadə edir.

Bu, qarşımızda gördüyümüz şeyin Tanrı və ya vücut olduğu mənasına gəlir. Bilirik ki, vücut birdir. Amma həqiqətdə bir tək Tanrı deyil, sonsuz çoxluqda bir aləm görürük [31, 197]. Vücutun varlığı gizlini ortaya çıxardı. Haqqın izləri bizdən və sizdən göründü [167, 94].

İbn Ərəbi Vücutun tərifini tam vermir. Bu əslində mümkün də deyildir. Amma müxtəlif misallarla bunu izah etməyə çalışır. Bunlardan biri də “ayna” təmsilidir. Əgər sən möminsənsə, bilməlisən ki, Allah qiyamət günündə zat olaraq bir surətdə təcəlli edib bilinir... Tək varlıq bir ayna məqamındadır. O aynaya baxan hər kəs onda Allah haqqındakı inancının xəyalına baxar və onu bilər və həqiqətdə o aynada öz inandığı şeyin qeyrisini görərsə, onu inkar edir. Belə ki, aynada öz surətini də, başqalarının surətini də görür. Halbuki ayna tək bir varlıqdır. Baxanın gözüne görünən surətlər isə daha çoxdur. Bununla bərabər ayna mövcud olduğu halda, onda müxtəlif surətlərdən əsər vardır. Başqa bir tərəfdən yoxdur. Aynada tək və toplu bir xəyal görülməz. Ayna ona göstərilən təsiri, ancaq böyüklük, kiçiklik, uzunluq və genişlik kimi dəyişik hallara görə əks etdirir. Belə halda təsir, miqdara görədir və aynaya dönər. Bu səbəblə görülən dəyişikliklər ancaq aynaların miqdarıyla müxtəlif olmasındadır... Məsələn, hər hansı bir aynaya bax: O zat olması baxımından sənə nəzərindir. Belə olduqda, Haqqın aləmlərə

ehtiyacı yoxdur. İlahi adlar baxımından isə bu vəziyyətdə aynalar kimi olmaqdadır. Hər hansı bir ilahi bir adda öz nəfsinə baxan birinə, bu ilahi adın həqiqəti zahir olur [165,184].

Şeyx Haqq və xəlf ya da birlik və çoxluq arasındakı əlaqəni izah etmək üçün müraciət etdiyi ayna bənzətməsində də həqiqi vücudu aynaya, mümkün varlıqlardan ibarət olan vücudu isə aynada görülən surətlərə bənzətmişdir [16, 402].

Əl-Qəşani də, “Bütün surətlərdən aynada bir surət yoxdur” ifadəsini belə şərh etməkdədir: “Yəni, burada bütün surətlərin cəmindən ibarət olan tək bir surət yoxdur. Çünki aynada əks olunan şeylər olur ki, bunlar da bir çox surətdir. Mən isə ifadəni, aynada mütləq mənada bir surət olmaz şəklinə şərh etdim” [16, 402].

Gördüyümüz kimi, vücud da özünün nə olduğu yönündən deyil, varlığı yönündən ikiye ayrılır.

a) Allahın varlığı (Əl-vücud əl-ilahi)

b) Digər varlıqların vücudu (əl-mövcudat, əl-mümkinat və ya əl-məfulat)...

İlahi vücud Allahın sifət və adlarının potensial olaraq toplamıdır. Allahdan qeyri olan vücud da bu ilahi ad və sifətlərin fəli toplamıdır [26,350-351].

İbn Ərəbi Fususda “Ey əşyanı öz nəfsində xəlf edən, Sən xəlf etdiyin şeyin cəmisin. Vücudu sonsuz olmayan şeyi Sən vücudunda xəlf edərsən”. “Fusus” şərhçilərindən Avni Konuk bu cümləni belə şərh edir: “Ey varlıqları öz elmində təsvir edib, mütləq vücudun enişiyə o elmi surətlərə bu kainat aləmində varlıq vermək surətiylə xəlf edən! Bu xəlf etdiyin əşya həm “elm”, həm də bu “ayn”, yəni bu “mürəkkəb cisimlər” mərtəbəsində, Sənin nəfsində cəmdir. Bilindiyi kimi, əhədiyyət mərtəbəsində “mütləq zat”ın eyni olan bütün sifətlər və adlar Haqdan zühur istəyində oldular. Aləmlərdən qəni olan zat öz adlarına bir rəhmət olaraq öz zəti ilə, o zatın da və öz zatına təcəlli edib, o adların surətləri ilk olaraq “ilahi elmdə” zahir oldu. Bu zühurun kamilliyi üçün elmi surətlərin elm mərtəbəsindən “ayn mərtəbəsinə”, yəni mürəkkəb cisimlər mərtəbəsinə gəlməsi lüzumlu oldu. Mürəkkəbliyin əmələ gəlməsi üçün maddənin varlığı lazım oldu. Halbuki, mütləq vücuddan başqa vücud yoxdur. Belə halda, mürəkkəb olan maddə və cisimlər aləminin zühur edə bilməsi üçün mütləq vücudun mərtəbə-mərtəbə “tənəzzül” edib, (onun) elmində sabit olan “elmi surətlərə”

ruhlar misal və şəhadət mərtəbələrində hər mərtəbənin gərəyinə görə yenə “öz vücudun”dan “bir surət libası” geydirdi. Bu o demək olur ki, bütün müəyyənləşmə (təəyyun) mərtəbələrində zühur edən Haqqdır. Çünki onun vücudun xaricində başqa bir vücud yoxdur. Belə halda Haqq əşyanı, yəni mümkün varlıqları öz nəfsində xəlq etmişdir və xəlq etdiyi hər şeyi cəm edəndir. Sən “elm və “ayn” mərtəbələrində müəyyənləşmə (təəyyun) hesabıyla vücudu sonsuz olmayan şeyi öz vücudunda xəlq edərsən” [19 II c., 119-120].

«Vücud» və «mövcud» arasındakı fərqi nəzərdən qaçırmamalıyıq. Bu fərqi bütün «varlığın birliyindən» bəhs edən sufilər nəzərdən qaçırtmamışlar. Bu fərqi görə «vücud» Haqqındır, Haqqa aiddir. Mövcud isə məxluq olub, aşkara çıxarılmış olan varlıqdır. «Xəlq etmək» demək varlıqların mahiyyətini «vücud»a bağlamaq və vücuda bu görünən «mövcud libası»nı geydirmək deməkdir. Belə isə, bu görünən «mövcud» başqa, Haqqa aid Zat və Vücud isə başqadır. Bu ifadə də vücutda ortaqlıq nəzərdə tutulmamaqdadır. Belə ki, əgər bu görünən mövcudun varlığı Haqqın vücuduna nəzərən diqqətdən qaçırılmış olsaydı, belə təqdirdə vücutda ortaqlıq lazım gəlirdi. Halbuki, bu görünən mövcud o vücudun ərəzləri - aksidensiyaqlarıdır. Aksidensiya olan şey isə yoxdur (madum). Haqqdan qeyri varlıqlara (ma siva) «batıl» deyilməsinin səbəbi də budur. Belə ki, «batıl» vücutda müstəqil bir əsası olmayan ilk mənbəyə dönən şeydir [19, II c., 18].

Vəhdəti - vücud nəzəriyyəsini daha yaxşı bilməki üçün «vücudun mərtəbələri» (məratib əl-vücud) anlayışı açıqlanmalıdır. Vücudun bir çox mərtəbəsi olmaqla bərabər beş hüzur (həzərat-xəmsə) və yeddi hüzur (həzərat - səbə) bir anlayışları üzərində daha çox durulduğunu görürük. Biz də əsasən yeddi təsnif üzərində durmağı uyğun görüb, bunları açıqlamağa çalışacağıq.

### 2.2.2 La təəyyun mərtəbəsi

Bu mərtəbə sufilər arasında bir çox adlarla məlumdur. Məsələ: «Kənzi-məxfi», «Mechulun-nat», «Məchul-i mütləq», «Butunul-butun», «Ebtanul-butun», «Gaybul-guyub», «Gaybul-nəchul», «Geybi-Mütləq», «Qeybi-məknun», «Qeybi-Huviyyət», «Adəmül-adəm», «Xəfiül-xəfi», «Əzəlül-əzəl», «Qidəmul-ğidəm», «Əvvəlül-nihayə»,



«Əxir-lə bidayə», «Nihayətun-nihayə», «Aynı-mütləq», «Aynı Qafur», «Zatəl-Mütləq», «Zati-sazic», «Zat-i Sırf», «Zat-ı Bəst», «Zatı huviyyət», «Zat-ı bilə-etibar», «Zat bilətəaddud», «Zat Əhadiyyət», «Zati elmi», «Əhadiyyət», «Əhadiyyəti mütləq», «Zul-vücut», «Həqiqəti vücut», «Vücudi mütləq», «Vücudi sıcf», «Vücudi məhz», «Həqiqətul-Həqaqiq», «Haqqul-Həqiqi», «Tufani məhz», «Sunni məhz», «Münkatiul-vicdani», «Qayətul-qayət», «Mədumul-işarat», «Munyatul-işarat», «Məqami əv ədna» və b. kimi adlandırılır [19 I c., 408]. Qısa olaraq lə təayyun (görünməyən, müəyyənləşməyən) deyilir.

Bir şeyi də nəzərdən qaçırmamalıyıq ki, bu adlar belə bəşəri idrakın fəvqündə duran bir varlığa işarə üçün ifadə edilən və yenə bəşəri olan bir qrup yanaşmalarla bağlıdır. Həqiqətdə bu mərtəbə hər növ bəşəri tərif və adlandırmadan çox uzaqdır. Hətta ona «vücut» belə deyilməz. Belə ki, bu mərtəbədə «nə itaət vardır, nə üsyan. Nə qul vardır, nə də hür. Nə ölüm vardır, nə həyat. Nə qazanmaq vardır, nə itirmək. Nə gündüz vardır, nə gecə. Nə orta, nə meyl. Nə sahil, nə dəniz. Nə ikilik, nə təklik. Nə cövhər, nə araz. Nə mərz, nə səhhət. Nə yer, nə göy. Nə tərkib, nə təhlil. Nə az, nə çox. Nə ağ, nə qara. Nə zahir, nə batin. Nə hərəkət edən, nə sakit. Nə yaş, nə quru. Nə qabaq, nə öz və nə də buna uyğun adətlər, misillər və ixtilaf nisbətlərindən bir şey vardır. Yalnız və yalnız «O» vardır (huvə)» [37, 184].

Burada “O” Mütləq varlıqdır. Mütləq olan elə bir mütləqdır ki, ona Allah belə deyilməz. Bununla bərabər İbn Ərəbi Mütləqi nəzərdə tutarkən, buna daha çox “Haqq” deməkdədir. Belə bir mütləqlikdəki mütləq ya tək tanrılı dinlərə xas bir ifadəylə “bizatihi Allah” (Allahın substansiyası olaraq) heç bir surətdə qavranıla bilməz. Haqq bəşərin idrakının predmeti olmaz [54, 45]. Bu mənadakı “Haqq”, ənkərun-nəkratdır (bilinməzlərin bilinməsi) [165, 184].

Haqqın öz mütləqliyi içərisində özünü izhar etməsi mümkün deyildir. Həqiqi mənasıyla Allahı bilənlər əhadiyyət məqamında əsl təcəllinin olmayacağını ifadə etməkdədirlər [165, 91].

Əhadiyyət mərtəbəsindəki Zat (Zatı-əhadiyyə) deyilən Həqiqət mahiyyət etibarıyla varlıq dərəcəsində olduğu müddətcə xalis vücuddan vücudi-məhzdən başqa bir şey deyildir. O substansiya olaraq hər hansı bir sifət ya da adla keyfiyyətləndirilməyəcək

qədər müqəddəsdir. O nə bir vəsfə sahibdir və nə də bir işarəyə bağlıdır. Onda çoxluğun (kəsirət) heç kölgəsi belə yoxdur [157, 3].

Hz. Peyğəmbər (s) Rəbbin olduğu yerin “əl, Əma” olduğunu bildirmişdir. “Əl, əma” lüğət mənası “incə bulud” deməkdir. Əl-Qəşanı buna “dibsiz qaranlıq” adını verməkdədir [157, 31]. Allahın ilk zahir olduğu yer buradır. Sonra Allah Nurun qarşılığı olan zülməti məhzi yaratdı ki, bu mütləq vücudun ziddi olan “mütləq ədəm” (mütləq yoxluq) səviyyəsindədir [37, 187]. Amma hər şeyi əhatə edən bu sonsuz vücuda mütləq zidd olan “ədəm” (yoxluq) yoxdur. Belə ki, “Ədəm”in zühur edəcəyi bir sahə yoxdur. Bu vücudun xaricində heç bir şey, hətta yoxluq belə olmaz. Bunun üçün “vücut” Haqq, “ədəm” isə batildir. Fəqət şəhadət aləmindəki varlıqlara nisbətə “ədəmi izafi” (izafi yoxluq), “ədəmi- etibarı” (etibarı yoxluq) və “ədəmi-müqəyyəd” (sərhədli yoxluq) deyilən bir “ədəm” mövcuddur. Məsələn, toxuma nisbətə ağacın statusu bir yoxluqdur. Bu o deməkdir ki, ağac toxumun içində “potensial” olaraq (bilqüvvə) olaraq mövcuddur. Ancaq feli olaraq yoxdur (madumdur). Ağacın feli yox olduğu mərtəbə və hala “ədəm” deyilir ki, bu yoxluq həqiqətdə mütləq bir yoxluq deyil, “ədəmi izafidir” (nisbi yoxluqdur). Çünki ağac toxumda potensial olaraq mövcuddur [19 I c., 8].

Hər hansı vasitə ilə bu mərtəbənin dərk edilməsi mümkün deyildir. Hz. Məhəmmədin (s): «Allahın Zatı haqqında təfəkkür etməyin» hədisi bu mərtəbə üçün söylənilmişdir. Bundan başqa: «Allah vardır, onunla bərabər heç bir şey yoxdur» hədisi şərifi, «Allah aləmlərdən qənidir» (29/6) ayəsi də bu mərtəbəyə işarə edir. Bu mərtəbədə Zat əzəli və əbədi olaraq eyni haldadır. «Əl-ən kəmə kən» (O olduğu hal ilədir). Yəni özü özündən zühur etmədən əvvəl, necə ki, aləmlərdən ehtiyacsız və özünəyeterli idisə, zühurundan sonra da belədir [19 II c., 28].

Çoxluq aləmi içində qalan şəxs aləm ilə ilahi adlarla və aləmin təfərrüatıyla məşğul olur. Fəqət, Haqqın Zatının əhadiyyətinə varmış olan onu surət yönüylə deyil, ancaq «aləmlərdən ehtiyacsız olan» zatı yönündən Haqq ilə bərabər olur. Haqqın aləmlərdən ehtiyacsız olması cəhətindən onun bu ehtiyacsızlığı onu ad və sifətlərdən ehtiyacsız edilməsindən sonra onun özü (ayn) olur. Çünki aid adlar ona dəlalət etdiyi kimi, o adlarla da adlanmış başqa şeylərə də aid olur... O bizdən ehtiyacsız olduğu kimi, bütün sifətlərdən də ehtiyacsızdır [165, 104-105].

İbn Ərəbi burada mütləq tənzihi mənimsəyir.

Ancaq bir az əvvəl gördüyümüz kimi, tənzih və təşbeh bizə Həqiqətin iki əsas yönünü bildirməkdədir. Əgər biz həqiqəti tam olaraq anlamaq istəyiriksə, bunların hər ikisini eyni dərəcədə nəzərdə tutmalıyıq. İslam dinin də hər iki yönə eyni dərəcədə əhəmiyyət verdiyi üçün bir «müvazinət» dinidir.

Son olaraq onu deyə bilərik ki, bu mərtəbə heç bir dərəcədə zühur etməmiş mütləq vücudun mərtəbəsidir.

### 2.2.3 Təəyyun-i əvvəl

Bir az əvvəl üzərində durduğumuz «la təəyyun» (müəyyənləşməmişlik, zühursuzluq) mərtəbəsində işarə etdiyimiz kimi, heç bir zühur mövcud deyildir. Bu mərtəbədən etibarənsə, İbn Ərəbinin varlıq təlimində Haqqın zühur pillələrindən mərtəbə-mərtəbə enişini izləməyə çalışacağıq. Buna görə də, mərtəbələnmə daha əvvəl deyil də, tam bu nöqtədən başlamaqda və ilk təcəlli edəndə bu mərtəbə olmaqdadır. Həqiqət əhli olan sufilər bu mərtəbəni ifadə edə bilmək üçün müxtəlif adlardan istifadə etmişdilər. Məsələn: «Həqiqəti Məchul», «İlahiyyət», «Lahut», «Vahidiyyət», «Vəhdəti Sırf», «Vəhdəti Həqiqi», «Aləmi Vəhdət», «Əl-Haqq məxluqun bihi», «Əhədiyyətul-Cəm», «Cəmiul-cəm», «Vücudi icmal», «Aynul-cəm vəl-vücud», «Kənzul-künüz», «Elmi Mütləq», «Aləmi icmal», «Həzrəti icmal», «Aləmi mənə», «Aləmi rumuz», «Lövhə məhfuz», «Ummul-kitab», «Lövhə qəza», «Durrətul-Beyza», «Nurul-ənvar», «Mənşəus-siva», «Əsli aləm», «Qabiliyyəti kəssət», «Maddeyi kəssəf», «Kənzul-sifət», «Aləmi-sifət», «Ədl», «Bərzəx», «Bərzəxul-bərəəx», «Bərzəxul-kubra», «Bərzəxi əvvəl», «Bərzədi cami», «Eşqi Əkbər», «Miratul-Haqq vəl-Həqiqə», «Müxtəsərus-şərif», «Mərtəbəi rəhmət, Vəlayəti-mütləq», «Fələki muhit», «Həqiqəti həqaiq», «Həqiqətul Kulliyə», «Səbəbi əvvəl», «Vücudi əvvəl», «Heyula», «Kəlimətul camia», «Əqli Əvvəl», «Əqli Külli», «Nuri Məhəmmədi», «Həqiqəti Adəm», «İnsani Əzəli», «Mərtəbəi insani kamil», «Xəlifə», «Ruhul-qüds», «Ruhi Azam», «Arşullah», «Qələm», «Qələmi Əvvəl», Qələmi Əla və b. adlara tərif etmək mümkündür. Burada mütləq

vücut əhədiyyətdən vahidiyyətə doğru təəyyuna (müəyyənləşməyə) başlamışdır [37, 226-27].

Bu mərtəbə Allahın zat və sifətini bütün varlığın bəzisini bəzisindən ayırmadan toplu olaraq bilməsidir. Zühur mərtəbələrindən ilki olduğundan buna «ilk təyyun» deyilmişdir. Bu məqamda zat özündəki ad və sifətləri cəm halda bilir. Ancaq burada təfəsilat və fərqlilik yoxdur. Bu mərtəbədə alim, elm və məlum eynidir.

Bu mərtəbənin bir adı da «Allahın kölgəsi»dir [zill Allah].

Şeyx «aləm Allahın kölgəsidir» [165, 101] deyir.

Şeyx burada Haqdan qeyri heç bir şeyin mövcud olmadığına işarə edir. Aləm ilahi adların şəxsləşmiş bir sifətidir və bir yönü ilə də ilahi adlar bu məqama ziddir. Bu mənada aləm həqiqətən Haqdan qeyridir.

Belə ki, aləmin vücuda olan nisbəti şəxsin kölgəyə olan nisbəti kimidir. Belə ki, kölgə onu zühura gətirən bir şey olduğu vaxt vardır. Sən bu kölgənin zahir olduğunu yeri yox fərz etsən də, o yenə o ağılda mövcud qalır, lakin hiss də yoxa çıxır. Bəlkə də, kölgənin nisbət edildiyi şəxsin zatında (zatuş-şəxs) potensial olaraq var olurdu [165, 101].

Əl-Qəşaniyə görə, Şeyxin buradakı işarə etdiyi “kölgə” birbaşa olaraq bizim “aləm” deyə adlandırdığımız deyil, əşyanın “əyanı-sabitəsi” üzərinə düşəndir [bax: 157, 113-114].

Yəni, “aləm” bizim onun mövcud olduğunu düşündüyümüz mərtəbədən daha yüksək bir səviyyədə var olmağa başlamaqdadır. Daha doğrusu, əyanı- sabitənin (sabit varlıqlar) özü belə “aləm” deyil də, daha çox aləmin zühura gəldiyi məhəldir. Aləm, Haqqın kölgəsi yalnız əyanı-sabitənin üzərinə düşdükdə zühura gəlmiş olur [82, 138].

Çünki Şeyx “aləm” adlandırılan bu ilahi kölgənin yayıldığı yer mümkün aləmlərin (ayanul-mümkün) üzərinə düşdü. Belə olduqda, bu kölgə o zatın vücudunun üzərinə düşən əşya vasitəsilə idrak olunur. Ancaq bu idrak “Nur” adıyla mümkün oldu və bu kölgə də mümkün aləmdəki varlıqlar üzərinə bilinməyən qeyb (Əl-qaybul-məchul) surətində yayıldı [165,102].

Əfifiyə görə, buradakı “Nur” simvolikası mənasıyla elm ya ağılla sinonimdir. Çünki ilahi varlığın kölgəsi qədim (əzəli) elmdə, ya da “qeybi-məchul” deyə işarə edilən

mümkün varlıqların “əyanı sabitəsində” təcəlli etmişdir. Ayrıca Haqqın zatının bil-qüvvə ehtiva etdiyi mənalar bütün olaraq idrak edilir. Sürətlərdə nəfsini təmsil edilmiş olaraq izafi varlıq aynasında gördüyündə bu nur ilə özünü özüylə bilmişdir. Bu mənada nur, sadəcə Haqqın idrakının deyil, əksinə, bütün idrak sahiblərinin və idrak edilən hadisələrin qaynağıdır” [16, 206].

Görmürsənmi, kölgələr qaramtıl olurlar. Bu keyfiyyət kölgələrin, özüylə kölgəyə səbəb olanlar arasındakı əlaqədə, azaya girən uzaqlıq vasitəsiylə qaranlığa büründüklərinə işarə etməkdədir. Belə olduqda, kölgəyə səbəb olan şəxs ağ rəngli olsa da, kölgəsi qaramtıl olur [165, 102].

Burada gördüyümüz kimi, kölgənin qaynağı “əl-qeybul-məchul” olaraq verilmişdir. Kölgənin qaralığı isə qaynaqla kölgə arasındakı uzaqlığa işarə etməkdədir. Çünki, “əyanı-sabitə vücudun nuruna qədər olan uzaqlıq baxımından qaranlıqdır” [56, 140].

Bu mərtəbənin digər bir adı bərzəxlər bərzəxidir (bəzzəx əl-bərazix). Çünki o, təəyyun ilə lə-təəyyun arasında gedir-gəlir və bütün bərzəxlərin cəmidir. Ona böyük bərzəx adı da verilir ki, o həm də əhədiyyətdən və vahidiyyətdən olan iki yükü daşıyır [37,229].

Yaradılış dairəsinin əvvəli və sonu odur [165, 214]. Belə ki, bütün mövcudat “Həqiqəti-Məhəmmədiyyənin təfsilatından” ibarətdir. Bütün mərtəbələr ondan başlayır. Çünki yaratma bu mərtəbədən, yəni “Həqiqəti- Məhəmmədiyyə mərtəbəsindən sonra başlar”. Həqiqəti-Məhəmmədiyyənin xaricində hər şey yaradılmışdır. O, “əl-Haqq məxluqun bihidir”. Yəni, onun səbəbiylə aləm xəlq edilmişdir [37, 230].

Beləliklə, İbn Ərəbi Həqiqəti-Məhəmmədiyyə mərtəbəsinin sirrinə vəqif olmağın asan bir iş olmadığını və ancaq bir sıra məcazlarla ondan bəhs ediləcəyini söylər: “Səbr et! Allah da sənə bəsrətini bu işarələr üçün nurlandırсын. Mən sənə yolu göstərdim. Əgər bu xəlifənin (yəni aləmin ruhunun) izlərini təftiş edib və onun xüsusiyyətlərinin hamısını hekayə etsəm, bunlara yalnız çox böyük bir kitab yetərdi. Bu mərtəbənin şərəfini və yüksəkliyini bu icaz dairəsinin ölçüsündə anlada bildik” [47, 128].

### 2.2.4a Təəyyun-i sani

“Həzrəti-Rububiyyət”, “Həzrəti-Cəm”, “Aləmi-Əmr”, “Aləmi-Mələkut”, “Aləmi-batin”, “Aləmi-əsma”, “Nəfəsi-rəhmani”, “Mənşə əl-kəssaf”, “Mubini Sifət”, “Zilli Vəhdət”, “Pərdəi vəhdət”, “Məbdəi sani”, “Aləmi vücud”, “Təcəlli əs-səni”, “Aynəl-yəqin”, “Kevni Cami”, “Meadı Əvvah”, “Əhədiyyətul-Kəssəf” və b. kimi ifadə edilən bu mərtəbədə bir az əvvəl söz etdiyimiz “Həqiqəti Məhəmmədi” mərtəbəsindən fərqi odur ki, həqiqəti Məhəmmədiyyə mərtəbəsində cəm halında olan sifətlər bu mərtəbədə bir-birindən fərqlənmişdir [56; 236].

İmkan aləmində zaman hədudlarında yaranmış ola biləcək bütün varlıqların “həqiqətləri” bu mərtəbədəki surətlərdir. Bu surətlərin hər birinin istər öz zatlarına, istərsə də özlərinin bənzərlərinə aid şüuru yoxdur. Belə ki, onların varlığı və bir-birindən fərqlənmələri elmidir. Bir olan Haqqın vücudu bu elmi sifətlər səbəbiylə, bu mərtəbədə xarici aləmə çıxmadan çoxluq olaraq zahir olur. Bu elmi surətlər ilahi zətin varlıqları icad etməsinə səbəb olurlar. Bu sifətlər, “həqiqət”lərin varlığının səbəbiyə, Allah da bütün ad və sifətlərin cəmi olduğu üçün əqli mühakiməyə müxalif olaraq belə bir vəziyyət ortaya çıxır: Səbəb olan Zat özünün səbəbi olduğu üçün nəticənin (məlul), yəni elmi sifətlərin nəticəsi olur. Başqa bir ifadəylə nəticə olan elmi sifətlər onların səbəbi (illət) olan zat tərəfindən icad edilməsinə səbəb olmuşdur. Beləcə, Zat nəticə olmuş olur. Halbuki, səbəb olan şeyin özü nəticənin nəticəsi olmaz. Fəqət, təəcəlli elmində, “səbəb olan şey öz nəticəsinin nəticəsi olur” hökmünü ortadan qaldırmışdır [19 I c, 14].

Bü üçüncü mərtəbədə müəyyənləşən (təəyyun) hər bir «elmi surət», şəhadət aləmində görülən varlıqların hər birinin «həqiqəti» və tərbiyə edənidir (rəbbi xass). Sufi terminologiyasında isə bu elmi surətlərə «əyani sabitə» deyilir. «Eyn» həqiqət, zat, cövhər və mahiyyət mənalarına gəlir. «Sabit» isə buradakı mənasıyla «əqli vücud» və ya «zehni vücud» deməkdir [37, 243].

Bu qavrama İbn Ərəbinin varlıq fəlsəfəsini anlamaqda əsas qavramlardan biri olduğu üçün, elə bu paraqrafda bir alt başlıq kimi üzərində daha ətraflı dayanacağıq.

Hər baxımdan oğul ataya möhtacdır. Belə halda möhtac olan şeylər Haqqın adlarının qazandıqları mürəkkəb surətlərdən, yəni onun təəcəlligahlarından başqa bir şey

deyildir. İkinci halda isə, möhtac olan şeylər Haqq üçün mövcuddur. Məsələn, oğul özünə xas surət, üz və xarakterinin var edilməsi tərəfiylə Müsəvvir və Xaliq olan Haqqa möhtacdır. Bu isə onun ata kimi ona bənzər bir şeyə möhtac olduğu birinci haldan fərqlidir. Bununla bərabər, hər iki halda, möhtac olunan ad Haqqdan başqa bir şey deyildir [82, 155].

Şeyxin fikrincə, aləmdə meydana gələn hər hadisə və hər şey ilahi ad və sifətlərin potensial halından fel halına çıxmasıdır. Onda buradan belə nəticə çıxdığını bilərik ki, aləmdə nə qədər hadisələr və şeylər meydana gəlirsə, o qədər də ilahi adlar vardır. Bu da ilahi adların sonsuzluğuna işarədir. Allahın adları saysızdır. Çünki bunlar ancaq onlarda zühur edən izlərlə bilinir. Bu izlər isə sonsuzdur. Bu adlar bir ədədində toplansalar da, «adların anası» (Ümməhatul-əsma) və yaxud «hazır olan adlar» (hadaratul-əsma) deyilən cəm adlardır. Həqiqətdə, varlıq aləmində ilahi adlara kinayə ilə edilən nisbətlərin hamısı qəbul edən varlıq, tək bir həqiqətdən başqa bir şey deyildir. Halbüki bitməz-tükənməz bir halda zahir olan hər ad üçün bir həqiqətin sabit olmasını lüzumlu edirdi. Taki o ad başqa adlardan ayrıla bilsin.

Bir ad başqa adlardan ayrılmasını vacib edən bu həqiqət isə, o adın eynidir. Bu nisbətlə hədiyyə və lütfələr tək bir qaynaqdandır.

Bu hala görə, sən hər hansı bir adın hansı səbəbdən başqa bir adın eyni və hansı səbəblə o adın qeyri olduğunu aydın bir şəkildə anlamış olarsan. Bir ad digərinin eyni olması cəhətiylə o Haqqdır. Yenə bir ad digərinin qeyri olması yönüylə xəyalımızdakı Haqqdır. Belə olduqda, özünə öz nəfsindən başqa dəlili olmayan Mütləq Haqqı tənzih edirəm. Onun varlığı onun «ayn» (zati, mahiyyəti, vücudu) sabit oldu. Demək ki, maddə aləmində onun bənzərsiz birliyinə dəlalət etməyən bir şey yoxdur. Xəyaldan isə çoxluğa (kəsrət) dəlalət edən kölgələr və xəyalı varlıqlar mövcuddur [165, 104].

Əgər zat aləmdən tamamilə müstəqildirsə, onda Zat ona istinad edilən sifət və adlardan da münəzzəl olmasının eyni olur [164; 104-105]. Belə olduqda, çoxluğa yönəlmiş tərəfiylə ilahi adlar qəti olaraq Haqqdan qeyri olur və Haqq da bunlara qarşı müstəqilliyini mühafizə edir.

Heç şübhəsiz ki, aləmin ilahi adlara möhtac olması, onlar olmayacağı təqdirdə aləmdə, heç bir şeyin mövcud olmayacağına işarədir.

Şübhəsiz, aləm özü-özlüyündə səbəblərə möhtacdır. Onun ən böyük səbəbi də Haqdır. Aləmin möhtac olduğu səbəb ilahi addır. Çünki aləm ilahi adların hər birinə möhtacdır [165; 105-106].

Qəşani bunu belə şərh etməkdədir: «İlahi adlar aləmin (səbəbi olaraq) möhtac olduğu şeylərdir. Bu mövzuda iki hal nəzərdən qaçırılmamalıdır. Birincisi, möhtac olan adın ona ehtiyac hiss edən şeyə bənzər olduğu haldır. Varlığı gələcəyi (bəqa) və himayəsi buna misal olar» .

Bu mərtəbənin digər bir adı işarət etdiyimiz kimi, «ələmi-əsma», yəni ilahi adlar və sifətlər aləmidir. İlahi sifətlərin və adların mövcudatın var olmasındakı rolu çox böyükdür. Hətta aləmin var oluşunun səbəbləridirlər (161).

İslam Kəlam elminin müzakirə etdiyi əsas məsələlərdən biri də adın adlandırılan ilə eyni olub-olmadığı məsələsidir. Şeyx adın adlandırılanın bir cəhətiylə eyni, bir cəhətiylə ondan başqa olduğunu həm tənzihi, həm də təşbeh edərək cavab vermişdir.

İbn Ərəbi bu məsələni Əbul-Qasim Qasiyi zikr edərək açıqlamışdır: «Əbul Qasim İbn Qasiy» İxləan-naleyn» (Nəlaynini çıxart) kitabında hər ilahi ad bütün adlarıyla vəsifləndirilmiş olur» deyərək buna işarə etmişdir. Bunun mənası budur ki, hər ad həm zata, həm də özü üçün vəz olunan mənaya dəlalət edər və o mənada o adı istər. Belə halda o adın zata dəlil olması və bütün ilahi adlarında Zata dəlalət etməsi yönüylə o adda eyni zamanda bütün ilahi adlar vardır. Təkbaşına dəlalət etdiyi mənaya görə də, Rəbb, Xaliq, Müsəvvir (Surət verən) kimi və bunlardan başqa ilahi adlardan fərqlidir. Deməli, ad Zat baxımından adlandırılındır (əl-müsammə). Və istifadə edilən mənadakı xüsusiyyətinə görə adlandırılındır [165, 79-80].

Adların hamısını zata dəlalət etməsi baxımından hər ad digər adlar ilə birlikdə eyni şeydir. Belə olduqda Zahir və batin, əvvəl və axır kimi bir-birinə zidd görünən adlar belə bir-biriylə bərabərdirlər. Digər bir tərəfdən isə tam əksinə, hər ad özünə xas bir mənasıyla digərindən fərqlidir. Bu nisbətlə isə Zahir batinin eyni deyildir. Bunlar bir-birindən çox uzaq adlardır [bax: 165, 104].

Haqqın hər lütfü ehsan adlandırılırsa da, hər ehsan öz xüsusiyyətiylə başqa hədiyyələrdən ayrılır və bu şeyin olmadığı müəyyəndir. Bunun səbəbi də ilahi adların



ayrılığıdır. Belə olsa da, Allah yanında adın çoxalması səbəbiylə əsla təkrarlanan bir şey yoxdur [165, 65].

Ontoloji mərtəbələrlə əlaqəli iki şeyə də diqqət edilməlidir. Birincisi, daha yüksək ad özündən aşağı adları qapalı olaraq əhatə edir. Bunun tam tərsi olaraq da yüksək bir mərtəbə bir adın təcəlligahı olmasıyla özündən aşağı bütün varlıqları əhatə edir. Onu görə də, şeyx deyir ki, «İlahi bir ada yüksək bir mərtəbə nisbət etdiyiniz zaman sən onu bütün adlarla çağırmış olursan. Bu aləmdəki şeylər üçün də keçərlidir. Hər yüksək varlıq ondan aşağıdakı varlıqlara aid olan hər şeyi əhatə etmək istedadına sahibdir. Aləmin bir zərrəsi külli-aləmdir. Yəni, hər bir zərrənin aləmdəki hər bir zərrəni tək-tək özündə toplayıb əhatə etməyə istedadı vardır. Beləcə, Zeydin elmdə əmrdən aşağı olması heç bir şəkildə Haqqın özünün Zeyd və Əmrin Əsli Həqiqətləri olmasına əngəl olmaz. Belə ki, bu özün Əmrdə Zeyddən daha kamil və daha müəyyən olmasının qarşısını ala bilməz. Bu vəziyyət İlahi adların bir-birlərindən mərtəbəcə fərqli olmalarına əvəz olaraq bütünündə Haqqdan başqa bir şey olmadıqları keyfiyyətinə əvəzdir. Belə halda, Allah, Alim olduğu üçün, Murid və Qadir olmasına görə daha əhatəlidir. Halbuki Allah Allahdır» [165, 159].

Bütün adları cəm edən ad Allah və Rəhman adıdır. Allah “istər Allah deyər çağırın, istərsə də “Rəhman” deyər çağırın. Ən gözəl adlar onundur” buyurmuşdur. Bunlardan hər birinin hakimiyyəti altında olan gözəl adlar vardır [33, 25].

#### 2.2.4 Ayanı-sabitə

Bir az əvvəl «ayanı sabitə»nin nə mənaya gəldiyinə işarə etmişdik. Amma yenə də, «Ayanı sabitə» haqqında bildiyimiz şey «arada olma» xüsusiyyətilə bir keyfiyyət kəsb edən ontoloji xüsusiyyətdir.

İbn Ərəbinin hər mövcud şeyin əslinin var olduğu sabit aynlar (sabit mahiyyətlər, sabit cövhərlər) barədə görüşü Əflatunun «ideyalarına» qnostiklərin «ayronlarına», Yeni-Əflatunçuların «İdeya» və «Vahid təbiət» şərhlərinə, Mötəzilənin «Madum»lar [bax: 18] nəzəriyyəsinə bənzər yönləri olduğu görünərsə də, diqqətlə nəzər saldıq da, «ayanı-sabitə»nin tamamilən özünə aid xüsusiyyətlərin olduğu da bir həqiqətdir.

Dr. Suad Hakimin fikrincə, Şeyx Platon, Aristotel, İbn Sina və Mötəzilə kimi kəlamçıların qavram və terminlərindən istifadə etsə də, fəqət bu terminə yüklədiyi çox geniş mənə ilə bu terminə şəxsi möhrünü vurmuşmuşdur [172, 831].

«Ayanı-sabitə» ifadəsi «aynı sabitənin» cəm şəklidir. Şeyx burada «ayn» kəlməsilə həqiqət, zat, mahiyyət mənalarını, «sabit» kəlməsiylə isə insanın üçbucaqlının mahiyyətinin zehindəki vücudunu təsəvvür etdiyi kimi əqli və zehni varlığı nəzərdə tutur. Zehni və əqli varlıq zehnin xaricində zaman və məkan içində ortaya çıxmış mənasına gələn «vücud» (varolma) kəlməsinin qarşılığı olaraq istifadə edilmişdir. Məsələn: Xarici aləmdə mövcud olan insan fərdləri və üçbucaqlı kimi, belə halda, İbn Ərəbi ayanı-sabitədən bəhs etdiyi zaman, bu terminlə mövcudatdakı şəxslərin içində olan hisslərlə idrak edilən «əql edilir» (məqul) bir aləmin varlığını ifadə etməkdədir. Bu dərk edilir, aləmdə şeylərin həqiqətləri və idrak edilən «ayn» ları vardır. İbn Ərəbi xaricdə vücudları olmayan, xarici vücud sifəti üzərindən götürülmüş olan (səlbi), sadəcə əqldə var olan bu ayanı-sabitəni «mədumat» (yox olanlar) və «umuri adəmiyyə» (yoxluğa mənsub şeylər) olaraq təsvir etməkdədir [172, 83].

Mümkün varlıqların ayanı sabitəsi nurlu deyildir. Bunlar nə qədər musbət (sübuti) keyfiyyətlər qazansalar da, vücud baxımından bir keyfiyyətləri yoxdur. Çünki vücud nurdur [165, 102].

Gördüyümüz kimi, Şeyx ayanı-sabitəyə «yox» hökmünü verir.

Çünki, yoxluğun (ədəm) sabit olduğu əşya varlığın qoxusunu almadan yoxluq içindədirlər. Varlıqlarda surətlərin çoxluğu ilə bərabər onlarda hal üzrə sabit qalmaqdadırlar [165, 76].

Şeyxin ayanı-sabitəni mütləq mənada mədum (yox) olduğunu nəzərdə tutmadığı aşkardır. Daha əvvəldə ayanı-sabitənin ilahi idrakda var olmuş daimi həqiqətlər olduğunu müşahidə etmişdik. Bunların var olmasının bənzəri qavramların insanın zehnində var olmasına bənzəyir. İbn Ərəbinin söyləmək istədiyi ayanı sabitənin zaman və məkan içərisində varlığının olmamasıdır [56, 232].

Ayanı-sabitə şəhadət aləmi və Haqq aləmi arasındakı mərtəbəni təmsil etdiklərindən ötrü bir yönüylə hədis (sonradan olma), digər bir yönüylə də əzəli (qədim)dir. Yəni, bunlar ilahi idrakın, yada bilginin mühtəvası olaraq Haqq ilə əlaqələri cəhətiylə ikinci

dərəcədən əzəlidirlər. Bu mənadakı əzəlilik isə Haqqın əzəliliyindən asılı olaraq fərqlidir.

Səbəblərin inkarı üçün bir səbəb yoxdur. Çünki sabit olan aynlar (özlər), olduqları hal üzrə vücutda zahir oldular. Belə ki, Allahın kəlmələri üçün dəyişmə yoxdur. Allahın kəlmələri isə mövcud varlıqlardan başqa bir şey deyildir. Belə olduqda, sabit olmaları (ilahi idrakda) baxımından bunlara «qidəm» (əzəli olma) istinad edilir. Vücut (burada vücut maddi şeylərdir) və zühurları baxımından da «hədis»dir (sonradan yaranma) deyilə bilər. Belə ki, «bir gün bizə bir insan və yaxud qonaq gəldi» deyirsən. Halbuki, bu qonağın indi gəlməsindən ötəri onun daha əvvəl mövcud olmaması lazım deyildir. Bunun üçün ulu Tanrı kəlamının qədim (qadəmə Vəlamuhu) olması ilə bərabər Quranda bu nöqtəyə işarə edərək «Rəbbindən onlara elə bir yeni xəbərdarlıq (Muhdəs) gəlməz ki, onu məsxərəyə qoyub dinləməsinlər» (21/2) və yenə digər bir surədə «Onlara Rəhmandan elə bir yeni öyüd, nəsihət gəlməz ki, ondan üz döndərməsinlər» (26/5) buyurmuşdur [165, 11].

Bunların hamısı İbn Ərəbinin «sonradan olmanı» (hadis) açıqlamaq üçün irəli surduyu nümunələrdir. O halda aləm əzəlidir, çünki onun əzəldə öz «sabit» bir həqiqəti vardır. Hətta aləm surətlərində zühur edən zati-ilahiyyənin əzəli olması kimi əzəli, bu surətlərin bir-birindən fərqlənməsi və hər an yenilənməsilə də hədisdir. Aləm hər an yeni yaradılış içindədir [56, 462].

Sonra Şeyx Əyani sabitədən «Əl-umur əl-külliyə» (universiunlar) (Küllü şeylər) olaraq bəhs edir.

Bil ki, «külli şeylər»in (əl-umur əl-külliyə) həqiqətində (ayn) varlıq yoxdur. Şübhəsiz ki, onlar zehində əql edilir (məqulətun) və məlumdur. Onlar batindir. Həqiqi varlıqdan da (ayrı) yox olmazlar və özləri üçün şeylərin varlığında olan hər bir şeydə onların hökm və əsərləri vardır. Bəlkə də, külli əmr, onlardan, yəni şeylərin varlıqlarına aid «ayandan» başqa bir şey olmayıb, onların eynidir. Külli şeylər isə öz nəfslərində əql edilir (məqul) hallarından yoxluğa çevrilmədirlər. Bu nisbətdə onlar zehnin idrak olunur cəhətiylə batin, varlıqların maddələri olmaq cəhətiylə zahirdirlər. Belə olduqda maddəsi olan hər varlığın ağıldan çıxarılması mümkün olmayan və əql ilə əql edilir olmasına əngəl olacaq bir varlıq ilə birlikdə cismdə var olması mümkün olmayan bu «külli

şeylər»ə dayanması lazımdır. Bu varlıq istər əzəli (qədim), istərsə də sonradan yaradılmış (hədis) bərabərdir. Əzəli və hədis varlıqların ağılda mövcud olan bu «külli şeylər»in nisbəti tək bir nisbətdədir. Halbüki, elmin, bu elmlə vaqif olan şəxsin üzərindəki təsiri və o şəxsin alim olaraq tərif edilməsi kimi elmlə keyfiyyətləndirilən şəxs belə hədis olanların hədis və qədim olanların qədim olduğuna hökm etmək surətiylə elm üzərində təsir sahibi olur [165, 51-52]. Burada «külli şeylər»lə nəzərdə tutulan məxluqat da müxtəlif dərəcələrdə təcəlli edən ilahi sifətlərdir. Şeyxin külli şeylərin varlığı haqqında Platonun «idealar» görüşündən fərqli bir görüşü vardır. Belə ki, onun sistemində «külli şeylər» xarici varlıqları olmayan «əqli» mənələrdir. Bu əqli mənələr, hökmlərinin olduğu və özləriylə əlaqədə olduğu şeylərdən müstəqildirlər. Fəqət xarici varlığı olan hər şeydə təsirləri vardır [16, 83].

Küllərin antoloji yönüylə əlaqədar olaraq, İbn Ərəbi bunların yox olduğunu ifadə etmək və əslən bunların fitrətləri gərəyi şəxsləşmiş bir vücuda sahib olmadıqlarını ifadə etməkdədir. Amma artıq bildiyimiz kimi, bunlar mütləq yox deyillər. Bunların özlərinə xas maddi olmayan və ancaq əqli yolla idrak edilən xüsusi bir növdən varlıqları vardır [56, 238].

Haqqın varlıqları vücuda gətirməsində «elmi», əvvəl, «feli» sonra gəlir. Bunu belə misalla açıqlaya bilərik. Bir rəssam çəkəcəyi tablonun əvvəlcə surətini öz elmin də təsəvvür edər, sonra da elmindəki bu təsəvvürün surətini rəssam zehmindəki bu surətə görə bir çox rəsmi vücuda gətirə bilər. Çəkdiyi rəsmlər yox olsa belə, təkrar bir bənzərini meydana gətirə bilər. Onun elmindəki surət sabitdir. Bu surət onun elmindən ayrı olmaz və xaricə çıxıb vücut olmaqlar. Bu misaldakı kimi, Müsəvvir olan Haqqın elmində tək-tək elmi surətlərdən olan «sabit aylar» vücadun qoxusunu qoxlamamışdılar. Rəssam çəkdiyi tablonun surətini əvvəlcə öz elmində təşəkkül etdirmədikcə, xaricdə rəsm çəkmə feli və çəkilən tablo zühur etməz [19 I c, 40].

### 2.2.5 Məratib Əl-ərvah

«Ruhi azam», «Adəmi Kəbir», «Xəlifeyi ulə», «Tərcumanul ilahi», «Miftahul-vücad», «Qələmi icad», «Aləmi ruh», «Aləmi əmr», «Aləmi Qeyb», «Aləmi Mələkut»

bu mərtəbə və s. kimi adlarla da işarə edilir. Bu mərtəbə «ayani sabitənin» zahirə doğru bir addım atmasıdır. Bu mərtəbə əşyanın bəsit mücərrəd oluş halındadır. Yəni, bu «bəsit cövhərlərdir». Bunların şəkli, rəngi, zaman və məkanla hələ əlaqələri yoxdur. Belə ki, cisim deyildirlər. Hələlik maddə və tərkib hali əmələ gəlməmişdir [37, 244].

Bu mərtəbədə hər bir ruh özünü, öz bənzərini və öz mənbəsi olan Rəbbini bilir. «Mən sizin – Rəbbiniz deyiləmmi (7/172)» ayəsi də bu mərtəbəyə işarə etməkdədir.

«Ayani sabitədə» bütün ilahi adların «elmi surətləri» bir-birindən ayrıldığı və fərqləndiyi kimi, ruhlar mərtəbəsində də «ayani sabitə»nin bölgələri olan ruhlar bir-birindən ayrılmışlar. Bu mərtəbədə zat baxımından bir qədər nisbətləri hesabıyla çoxdurlar [19, 24-25].

Son olaraq deyə bilərik ki, bu mərtəbə batin adının hakimiyyəti altında olduğundan gözlə görünməsi mümkün deyildir.

### 2.2.6 Aləm-i Misal

Bu mərtəbəyə aşağıdakı adlarla da işarə edilir. «Aləmi-Mələkut», «Aləmi-Bərzət», «Qeybi-imkanı», «Misali-Mütləq», «Misali-imkan», «Aləmi-xəyal», «Aləmi-xəyali Müttəsil», «Aləmi xəyali munfasıl», «Aləmi səmsəmə», «Arzı həqiqət» və s. [37,249].

Şeyxin fikrincə, misal aləmi, həqiqi bir aləmdir. Bu aləmdə əşyanın surətləri bəsitlik və mürəkkəblik arasında, yəni mütləq ruhanilik ilə mütləq addilik arasındakı bir yerdə olur. Şeyx buna «mütləq misal aləmi» və ya «Munfasıl (ayrılmış) misal aləmi» deyir. Əlavə olaraq, İbn Ərəbi «sərhədli (muqəyyəd) misal aləmi» və ya «müttəsıl (bitişik) misal aləm»indən bəhs edər ki, bu da insana aid edilir.

Burada yenə də, «mütləq misal aləmi» ifadəsiylə Platondakı «ideyalar aləmi»ni qarışdırmamalıyıq. Çünki mütləq «misal aləmi» Mücərrəd qavramları ehtiva etməz. Əksinə, keyfiyyət və necəliyə məxsus surətləri əhatə edər. Bu surətlər ağıl aləmindəki mürəccəd mənalara bənzədikləri kimi, xarici varlıqlara da bənzəyərlər [16, 161].

Misali mütləq və yaxud «xəyali munfasıl» (ayrılmış), ruhların formalarına və cəsədə bürünüb görünməsidir [19 I c, 313]. İlahi həqiqət və ya vücud, misal aləmində

özünə məxsus bir şəklə bürünür. Belə ki, xəyal aləmi mənalara işarə edən cəsədli nurlardan meydana gəlir. Əqli mənalər burada hissi formalara bürünürlər [47, 245].

Aləm xəyaldan başqa bir şey deyildir. Onun həqiqi varlığı yoxdur. Bu xəyalın mənasıdır. Yəni, sən xəyalında zənn etdin ki, bu aləm öz-özünə var olmuş həqiqətdir və Haqqdan xaric bir varlıqdır. Halbuki, bu belə deyildir [165, 103]... Bil ki, sən xəyalsan, bütün idrak etdiyin və Haqqdan fərqləndirdiyin və yaxud «o mən deyiləm» dediyin varlıqlar da xəyaldır. Belə olduqda, varlıqların hamısı xəyal içində xəyaldır [165, 104].

Belə halda, bizim «həqiqət» kimi qəbul etdiyimiz aləm bir yuxudan başqa bir şey deyilsə, yəni varlığın həqiqi şəkli deyilsə, bir xəyaldan və yaxud vehmdən ibarətdirsə, onda nə etməliyik? Xəyalımızda yaşatdığımız aləmi bir dəfəlik tərk edib, fərqli bir aləm, yəni həqiqətdən də həqiqət olan bir aləmi axtarmalıyıq? İbn Ərəbi burada belə davranmaqdadır. Onun fikrincə, rəya, vehim və xəyal dəyərsiz, yaxud boş şeylərə deyil, «rəmzi oluşa» dəlalət etməkdədir [82, 22].

Yuxarıdakı ifadələrin anlaşıqlı olması üçün İbn Ərəbi şərhçiləri həmişə «ayna» misalından istifadə etmişlər.

Xəyal insana bir şeyi başqa surətdə göstərir. O, şey üzərində düşünüülüb, təvil edildikdə isə, mahiyyəti idrak edilir.

Aləmdəki hər bir surət, özündə Haqqın adlarından birinin təcəlli etdiyi bir ayna kimidir. Aynada ad nədirsə, o da müəyyənləşməlidir. Dolayısı olaraq, aynadakı formanın var olaraq dərk edilməsinin səbəbi, o formanın orada müəyyənləşməsinə səbəb olan addır. Adda zata aiddir. Elə isə hər şey bir xəyaldır [19, 44, I c].

Əslində xəyal nə var olandır, nə yox; nə bilinəndir, nə də bilinməyəndir. Tam olaraq keyfiyyəti müəyyən olmayan bir şeydir. O nə inkar, nə isbat olunandır. Belə ki, insan aynada surətini görür və bilir ki, o öz formasını görmüşdür. Amma yenə bilir ki, əslində gördüyü özü deyil, hətta aynada əks olunan forması da deyildir. Çünki forma aynanın quruluşuna görə dəyişir. Dolayısı olaraq insan nə özünü gördüyünü söyləyə bilər, nə də görmədiyini söyləyə bilər. Haqqın əşyada təcəllisi daha da qarışıq bir şeydir. İnsan heyrətdən heyrətə düşür. Rəya da görülənlərdə belədir. Nə var, nə yox [97, 154].

Sərhədli misal, aləmi, ya da xəyal aləmi mütləq misal aləminin surətlərinin bəşəri ağıldə əks olunduğu aynadır. Belə ki, muxəyyələ (xəyaletmə) qüvvəti insanı misal

aləminə çatdıran bir qüvvətdir və var olmayan bir şeyi yaradan, ya da var olan bir şeyin surətini zehində canlandıran bir qüvvət deyildir. Muxəyyələ bəzən belə olur. Və beş aləmin hər hansı birində həqiqət olmayan surəti yarada bilər. Çünki o, yuxu və ayıq bir halda da davamlı bir hərəkət və təsirlilik içərisindədir. Hiss və başqa vasitələr muxəyyələyə təsir etdikdə, həqiqi vəzifəsi çətinləşir və muxəyyələ bənzəri olmayan surətlər meydana gətirir. Ancaq muxəyyələ nəfsani mələkələrin təsirindən azad olub, təsirliliyi kamala varanda ki, bu ancaq yuxuda ola bilər. Görülən bir şeyin aynaya əksi kimi misal aləminin surətlərinin üzərinə əks olunur və beləcə də, «sadiq rəya» meydana gəlir.

Şeyxin «muxəyyələri qəlbin bir fəaliyyəti qəbul etməsi» qəribə deyildir. Çünki yatan şəxsin ülvəi aləmlə birləşmiş və təmiz suyun rahatlıqla axdığı su kanalına bənzəyən qəlbində ülvəi aləmdəki bütün nurani həqiqətlərin surətləri əks olunur. Bu surətlər isə həqiqətlərin simvolları, rəmzləri və kölgələrindən başqa bir şey deyildir. Bunun üçün Şeyx rüyaların təvil və tərif edilməsinin lüzumlu olduğunu bildirir. Hz. İbrahim röyasında sadəcə bir rənz görmüşdür. Röyasında qurbanlıq bir qoçun oğlunun surətiylə görüldüyünü görmüşdür. Yoxsa öz oğlunu görməmişdir. Fəqət, İbrahim oğlunu gördüyünü zənn etmişdir. Hz. İbrahimin rəyası bir həqiqətin rəmzi olması mənasında sadiqdır. Amma tərif edilməsi lazımdır. İbrahim isə rəyasını tərif etməyib, oğlunu qurban etməyə niyyətlənmiş, Allah da qoç göndərərək qurtarmışdır. Belə ki, misal aləmində varlığı olan və məxsus aləmdə bir fəel mövcud olan şey qurbanlıq üçün təqdim olunan qoçdur. Bu qoçun surəti Hz. İbrahimin muxəyyələsində zühur etmiş, muxəyyələsi də onu oğlunun surətinə çevirmişdir. Belə olduqda, Hz. İbrahimin zehində oğlu vəqə olmasından ötrü böyük qurban fəda elədi. amma Allah yanında (nəfsul-əmr) fəda deyildir.

Bu mənada da bəzi rüyalar vardır ki, bunlarda əşyanın həqiqətləri muxəyyələ gücünün vasitəsi olmadan birbaşa qəlbə açılır. Belə rüyalarda rənz olmadığı kimi, tərifə də möhtac deyildir [16, 161-162; bax: 165, 85-87].

Əşyanı simvollar olaraq görmək istedadını insan necə qazana bilər? Əşyanı örtən maddi örtüyü qaldıraraq, bunun altındakı həqiqətlərin ortaya çıxması üçün insan nə etməlidir? Şeyx bu məsələ ilə əlaqəli olaraq diqqət çəkəcək bir metoda işarə etməkdədir.

Bu, insanın «bəsirət gözü» deyə adlandırılan və onun batını dəyişilməsini mümkün edən bir yoldur.

Şeyxin öz terminilə desək, «ən-nəşə əd-dunyəviyyə ən-nəşə-əl-uxrəviyyə», yəni, «maddi, yaxud içində yaşadığımız dünyadan üxrəvi», yəni bəsirət gözüylə görülmək dünyaya keçidlə mümkündür [bax: 165, 186].

Axirət həyatı, nəfsi və qəlbi təmizlənmiş, şəhvətlərdən və bədəni arzuların sıyrılmış olduğu hal ilə həqiqəti kəşf edən insanın içində olduğu haldır. Dünyəvi həyat isə bədənə bağlanmaq, nəfsani arzuların girdabında ilişib qalmaq işlərin, həqiqətlərini bilməmək və qul və Rəbb arasında qalın pərdə kimi ümumiyyətlə insanların içində yaşadıkları haldır. Bu mənada insan iki sinifdir. Birincisi, ilk yaradılış üzərində olanlardır. Bunlar ağılları ilə deyil, ilahi təcəlli yoluyla Allahı bilən ariflərdir. Digər sinif isə, ikinci yaradılış üzərində olanlardır. Bunlar Haqqı düşüncəylə bilib, onu aqlın hökmünə bağlarlar [16, 408-409].

Şeyx təsəvvuf yolunda ən böyük bəla olaraq, aqlın bədənə və onun arzularına bağlandığı halı qəbul etməkdədir [16, 410].

Xəyal qəlbin bir funksiyası olaraq başa düşülməlidir. Qəlb isə Rəhmanın çəkib çevirdiyi davamlı dəyişmə halında olan bir formadadır. Xəyal gücü maddədən kənar həqiqətin, sırf ruhi olanın anlaşıqlı hala gətirilməsini həyata keçirir. Bu yöndən baxdıqda, heç bir şeyin bənzəri olmadığı münəzzəh və aşqın olan mütləq Zat, ancaq xəyal gücü sayəsində dərk edilə bilinir. Üstəlik onun kitabında özünə aid etdiyi keyfiyyətlərin aqlın anlaması mümkün deyildir. O özüylə əlaqələr keyfiyyətləndirmələr yerinə, aqlın tənzihi baxımından ilahi anlama cəhdlərini heyrlənəcək bir şey olaraq görünür. Çünki ağıla imkansız kimi görünən şeylər, xəyal aləmində vaqe olur və muxayyələ gücü sayəsində insan onu anlaya bilir.

### 2.2.7 Şəhadət mərtəbəsi

«Suvəri aləm», «Aləmi kevni fəsad», «Aləmi əcsam» kimi adlarda işarə edilən bu mərtəbə üst mərtəbədəki bəsit cövhərin zaharınə doğru bir addım irəliləyərək, yarıma,



yapışma qəbul edən mürəkkəb cövhər halına gəlmə mərtəbəsidir. Bu mərtəbədə artıq əşyalar gözlə görünür.

Sufilərə görə, bu aləmdəki hər şey ruh sahibidir. Belə ki, ayanı sabitə aləmində hər birinin bir həqiqəti olub, ruhlar aləmi mərtəbəsindən enərək, zahir olmuşdur. Elə bu «həqiqət» onun ruhu və yaradıcısı olmuşdur. Hər bir varlıq Haqqın bir adının surətidir və ad da bu surətin ruhudur [19 II c, 293].

İlahi adların cəmi olan «Allah» adı ki, ona «aynı Vəhıdət» də deyilməkdədir ki, bunlarla bir əlaqəsi vardır. Bütün adlar Allah adına dəlalət etməkdə ortaqdır. Ayrıca hər bir adın ayn vahiddə bir hissə vardır ki, bu hissə digər bir adda yoxdur. Məsələn, Muhyi (əhatə edən) adındakı hissə Mümit adında yoxdur. Fəqət, Hayy (həyatverici) adında digər adlarında hissəsi vardır. Hayy adı digər adlarda dərəcə-dərəcə vardır. Bunun üçün «həyat» adı bəzi varlıqlarda «gizli» (batın, Qeyb), bəzilərinə isə aşkardır (şəhadət) [19 I c, 36].

Bu mərtəbədə hər bir varlıq bir-birindən ayrı və biri digərinin qeyrisi olduğu kimi, Haqqdan da qeyridirlər. Onun üçün də, cismlər aləminə «masivallah» (Allaahdan başqa), «qeyrullah» (Allahdan qeyri), «siva» (qeyri) kimi adlar da verilmişdir. Belə halda, şəhadət aləmindəki varlıqlar şəkil, surət, maddə və cismləriylə Haqqın eyni deyil, qeyridirlər. Burada qeyrilik mövcuddur. Bu mərtəbəyə görə, qul quldur, Allah Allahdır, Məxluq da Məxluqdur [17; 31, II c].

### 2.2.8 Mərtəbət Əl-insan

Zühur mərtəbələrinin ən sonuncusu olan bu mərtəbə, özündən əvvəl keçmiş bütün zühur mərtəbələrinin həqiqətlərini özündə toplayır. Hər mərtəbə bir ilahi adın məzhəridir. İnsan isə «Allah» adının məzhəridir. Allah adı həqiqətdə necə bütün adlar üzərinə birincilik sahibdirsə, bu mərtəbədə hər nə qədər təayyun olaraq sonuncudursa, həqiqətdə bütün mərtəbələrin fəvqündədir. Belə ki, «həqiqəti İnsaniyyə», bütün mərtəbələrin həqiqətlərin cəmi olduğundan, əslində, onda xaric heç bir şey də yoxdur [35, 251].

Bu mərtəbə «kamil insan» mərtəbəsi də adlandırılır. İbn Ərəbi fəlsəfəsinin anlaşmasında «kamil insan» nəzəriyyəsinin çox mühüm yeri olduğundan, bunun üzərində xüsusi durmağı və ayrı bir paraqraf şəklində işləməyi daha doğru hesab edirik.

Xülasə edəcəkdir, yuxarıda zikr edilən mərtəbələrin ən yüksəyi «qeybi mütləq» və ən aşağısı, üzərində yaşadığımız şəhadət aləmidir. Şəhadət aləmində geriyə doğru mənəvi yüksəliş surətiylə əsl mənşəyinə dönməyə başlayan insan, bu mərtəbələrə və bunların bir-birinə nisbətli vəziyyəti müşahidə edə və edə bilər. Bu hiss və cismlər aləmində dərk edilən hər bir şey «misal və xəyal» mərtəbəsində mövcud olan bir varlığın surətidir. Misal aləmindəki surətlər isə özündən əvvəlki ruhlar aləminin «işləri» (şuun) və Allahın adlarından bir adının surətidir. Haqqın ayanı sabitə mərtəbəsindəki adları isə, Onun ilk təayyun mərtəbəsindəki sifətlərinin surətləri və sifətlər isə Haqqın Zətinin bir üzüdür (vəch). Elə Haqqda varlıqların hər birinə bu «vəch» vasitəsilə zahir olur. Başqa bir ifadəylə «adlar» mərtəbəsi zətin surətləri və kölgələridir. Ruhlar aləmi isə, ayanı sabitənin kölgəsi, misal aləmi ruhlar aləmin kölgəsi, şəhadət aləmi isə misal aləminin kölgəsi vəziyyətindədir [19 III c, 24-25].

### 2.3 Vəhdəti-Vücud

Vəhdəti Vücud və yaxud «varlığın aşqın birliyi» bu nəzəriyyədən ötrü İbn Ərəbi bir çox müasir varlıq fəlsəfəsi tədqiqatçıları tərəfindən panteist, panenteist, varoluşçu monoteist və son zamanlarda «təbiət mistisizmi» deyilən şeyin izləyicisi olmaqla tənqid edilmişdir. Belə ki, bu tənqidlərin hamısı doğru olmaqdan çox uzaqdır [181, 104-105].

Tədqiqatçı V.Çittikin fikrincə, əgər İbn Ərəbi düşüncəsini, panteizm, panenteizm varoluşçu moniz kimi tərif etməyə cəhd etsək, vəhdəti-vücudu İbn Ərəbinin anlatmaq istədiyi mənadan uzaqlaşır, yalnız və səhv bir yolu izləmiş olur [31, 234].

Elə isə, Şeyx «vücud birdir» deməklə nəyi nəzərdə tuturdu?

Maraqlı cəhətlərdən biri də budur ki, «vəhdəti vücud» dair termin və yaxud bir etket olaraq İbn Ərəbi Külliyyatında heç keçməz. Şeyxin anlatmaq istədiyi «Muvahhidin (birliyin) işlərindən» başqası deyildir. Çünki o bu mənayı bir deyil, bir çox ibarələr, işarələr və kəlmələrlə anladır. «Vücud» üçün söylədiyi şeylər «məna» üçün söylədiyi

şeylərlə eynidir. Yəni bir mənə və ona işarə edən bir çox kəlmə ifadə, işarə və s. Hətta namazı anladarkən, namaz terminləri ilə «təharəti» (təmizlik) anladarkən təharət terminləri ilə və Nigahı anlatmaq istərkən belə, nigah terminləri ilə anladığı yenə elə bu ən yüksək həqiqət olmuşdur [37, 252].

«Varlığın bəndərsiz birliyi» və ya «həqiqətin bir oluşu» nəzəriyyəsi nə panteizm, nə panenteizm və nə də varoluşçu monizm (existential monizm)dir. Nə də ki, yaradılmış nizamı aşmayan və vəhyolunmuş hikmət və bərəkətin bələdçiliyindən yoxsul olan bir təbiət mistisizimin məhsuludur. Budur bu nəzəriyyənin əsası: «Allah Kainat qarşısında mütləq aşqın (mutəal) olmaqla birlikdə, kainat ondan bütünlüklə ayırda deyildir. Yəni, kainat sirli bir formada Allaha qatılmış vəziyyətdədir. Bu nəzəriyyəyə görə, mütləq həqiqətdən ayrı müstəqil bir həqiqət nizamına inanmaq, islamdakı ən böyük günahə, yəni şirkə düşmək və ən son mənada mütləq həqiqətdən başqa, həqiqət yoxdur demək olan «şəhadəti» (lə ilahə illəllah; heç bir ilah yox, ancaq Allah var) inkar etməkdir. Bu qanun və prinsipi bu və ya digər bir şəkildə hər hansı bir isbata həps etmək üçün bir inkara başlar. Dünya və içindəki əşya Allah deyildir, amma həqiqətləri ondan başqa da deyildir. Əks halda müstəqil həqiqətlər meydana çıxar və beləcə Allahın yanında ilahları görmə vəziyyəti ortaya çıxar» [181, 106-107].

Şeyx, doktrinasını açıqlarkən, mövcudatın həqiqətlərinin statusunun göstərməyə çalışmaqdan başqa bir şey ifadə etməmişdir. Ona görə vücud, Haqqın zatını - yəni öz zatıyla tapması demək olduğundan, onun vücudunun içində Onun zatından onun sifətlərindən və onun fəllərindən başqa bir şeydə olmaz. Ən qəti mənada vücud əslən və əsasən birdi və mövcudat isə onun təcəllilərindən ibarətdir. Elə müvahiddə görünüşdəki müxtəlifliyə və müxtəlif varlıqların olmasına baxmayaraq, həqiqət də birlik və bir varlıq olduğunu kəşf edib və bunu təsdiq edən şəxs demək olunca, bu şəxsin gördüyünün adına da «vücudun həqiqətini birləmək» deyiləcəkdir [37, 252].

Qısa olaraq, İbn Ərəbinin vəhdəti vücuda inandığını söylərsək, doğrudur. Çünki O, vücudun tək bir həqiqət olduğunu və iki vücud olmayacağını təsdiq etməkdədir. Özündən əvvəlki başqaları kimi, tez-tez «Allahdan başqa tanrı yoxdur ifadəsiylə dilə gətirilən islami tövhid ikrarını «Vücudda Allahdan başqa heç bir şey yoxdur» mənasına gəldiyini işarə edir. Bununla birlikdə, İbn Ərəbinin yazılarının çoxunu ilahi birlik

nəzdində çoxluq (kəsrət), ya da müxtəlifliyin həqiqətinin izahına ayırır. Onun bəzi dar görüşlü tənqidçilərin hesab etdikləri kimi sadəcə vücudun bir olduğunu qəbul və aləmdə dərk etdiyimiz çoxluğun yanılma və cəhalətə aid etdiyini düşünmək böyük bir xəta olur. Çoxluq da hardasa birlik qədər «həqiqət»dir. Ancaq həqiqətin çoxluğunu təsdiq etməklə, Şeyx, çoxluğun Allahın var olduğu mənada var olduğuna işarə etdiyini nəzərdə tutmaz. Çünki yalnız vücud vardır. «Nur» simvolikasına dinəcək olursaq, hər bir zəngin müstəqil bir formada var olan bir şey olduğunu iddia etmədən, rənglərin həqiqətlərini təsdiq edə bilərik. Qırmızı və yaşıl yalnız işıq vasitəsilə var olur. Buna görə, onlar işıqlı (aydın) cövhərlər olmaları baxımından bir, xüsusi həqiqətləri baxımından isə ikidir [31, 196].

## 2.4 Vəhdəti-Vücud və Vəhdəti-Şühud

Tanrı-aləm münasibətini təsəvvüfi bir düşüncə ilə anlatmağa çalışan İbn Ərəbiyə Vəhdəti-Vücud fəlsəfəsinə qarşı çıxanların başında mücəddidiyə məktəbi gəlməkdədir. Bu məktəbi Şeyx Bəhaəddin Nəqşibəndi qurmuş (ölm. 1388) və nəzəriyyə və əsaslarını isə İmam Rəbbani (ölm. 1624) inkişaf etdirmiş və sistemləşdirmişdir.

Vəhdəti-Vücud bir cəbhə olaraq ortaya çıxmış olan İmam Rəbbanin Vəhdəti Şuhudu Tanrı-aləm əlaqəsini qurmağa çalışarkən bəzi kiçik fərqliliklər diqqətə alınmazsa, əsasda vəhdəti vücud ilə birləşməkdədir. Belə ki, vəhdəti şühud bir çox nöqtələrdə vəhdəti-vücud ilə tam olaraq eyniyyət göstərir [bax: 98, 85].

Daha sonrakı müəlliflər də, bunun bir problem olaraq fikri və ictimai səbəblərin olduğunu söyləyirlər.

Şeyx kamil ariflərin «Vücudda əhli şühud» olanlar olduğunu söylərkən, şühud ilə müşahidə ediləcək olanın, əslində yenə də vücuddan başqa bir şey olmayacağını söyləməkdədir. Belə vəziyyətdə vücud zati bir mahiyyətsə, şühud isə sifəti bir keyfiyyətdir. Yəni, vücud Haqqa aidkən, şühud bizə aid olmaqdadır.

Şeyx bir nitqində belə deyir:

«Hər şey ki Vücuddadır o Haqqdır,

Və hər nə ki Şuhuddadır, o xəlqdir».

Başqa bir yerdə Şeyx «Ümumi vücud Allahındır. Ümumi şuhud əhlivullahındır».

Sonda gördüyümüz kimi, Şeyx vücudun ontoloji bir məfhum olduğunu fəqət şuhudun isə epistimoloji qavram olduğunu bildirməkdədir. Nəticə olaraq onu söyləyə bilərik ki, bu vəziyyət əslində heç bir zaman problem olmamış, yerinə görə hər iki məfhumunda işlənmişdir. Çünki şeyxə görə, «həqiqət əhli», şuhud və vücud yollarından «uləmayi billah olanlardır». Ona görə, vücud və şuhud sonda «əhədiyyətul-cəm» (birgə toplanma) mənasında bir və eyni şey olacağından ortada ziddiyyətə səbəb olacaq bir şey yoxdur [bax: 33, 85-89; 37, 254-255; 100].

## 2.5 Xəlqetmə və yaradılış problemi

İbn Ərəbinin dünya görüşündə də «xilqət» açar qavramlarından biri olaraq əhəmiyyətli bir rol oynamaqdadır. Allahın yaradıcı «Ol» (Kun) kəlməsinin bütün varlıqların varlıq olaraq zuhurlarında mühüm bir mənası vardır. Bir az əvvəldə gördüyümüz kimi, Şeyxin varlıq təlimində təcəlli qavramı da çox əhəmiyyətli yerə sahibdir. Varlıq ən sonda Haqqın təcəllisindən başqa bir şey deyildir. Bu mənada aləmin varlıq olaraq zühuru demək olan «xilqət» (yaradılış) də, təbii olaraq Haqqın təcəllisi ilə bərabərdir.

Təcəlli ilə eyni mənaya gələn və burada incələmək istədiyimiz «xilqət» qavramına, dini bir metaforiyaya da kəlam elminin ənənəvi terminologiyasında gizlənmiş batini bir nəzəriyyə kimi baxılmamalıdır. İbn Ərəbinin fikrincə, xilqət eyni ilə zati təcəlli kimi aşkardır [bax: 56, 111].

Şeyxin yaradılış nəzəriyyəsi ilə əlaqəli diqqəti çəkəcək ilk şey «üçlülük» (səlsə) qavramıdır.

İbn Ərəbinin fəlsəfəsində varlığın ontoloji təməli vahid olan Haqqdır. Haqqda oluşun üç fərqli cəhəti ilə özünü bizə təqdim etməkdədir.

Bunlarda zat, (mütləqliliyi yönü ilə deyil, özünü izhar etməsi baxımından), iradə (bir şeyin olmasını, diləməsi mənasında) və əmr (kun; bir şeyə xitab edilməsi) yönüylədir [bax:16,10].

Buradakı təqdim etmiş olduğumuz sıralama xilqət dövrünü təmsil etməkdədir [bax: 56, 282-293; 165, 115].

Bil ki, yaradılış işi əslində təklik (əl-fərdiyyət) üzərindədir. Amma onun üçün «təslis» (ət-təslis) vardır. Vahid bölünməyincə, tək sayılır. Üç və daha çox başlar. Çünki üç fərdlərin ilkidir. Aləmdə bu ilahi mərtəbədən (əl-nazartul-ilahiyyə) meydana gəlmişdir. Belə ki, Allah «bir şeyi iradə etdikdə, ona əmrimiz ol (kun) deməkdən ibarətdir. O şey də həməən olar» [... 140] buyurmuşdur. Belə olduqda, bir şeyin olması üçün zat, onun iradəsi və bir də “Kun”, yəni “ol” əmri lazımdır. Əgər bu «zat» və onun bir şeyin oluşunu istəyən «iradəsi» və o şeyə «ol» sözü (qovl) olmasaydı, o şey də var olmazdı [165, 115].

İbn Ərəbi sözə xilqətin kökündə Haqqın fərdiyyətinin olduğunu söyləyərək başlamaqdadır [54; 283]. Onun üçün yaradılışın əsası bu təslisin xüsusiyyətindən fərdiyyətdir. Bu üçlü fərdiyyət sadəcə yaradanda ortaya çıxar. Təslis olmasaydı, hər hansı bir mövcudun yaradılması və varlığın keyfiyyəti qazanması mümkün olmazdı [14, 236].

İbn Ərəbi Haqqdan onun əsl mütləqliyi içində Haqq olması keyfiyyəti etibarilə işarə etməməkdədir. Buradakı Haqq, Zati idrakın və yaxud da elm sahibi olduğu daha aşağı bir mərhələdə olmaqdadır... İndi «elmi təcəlli etmiş olaraq Haqq», fərd vasitəsiylə zəruri olaraq elm, Alim, məlum deyərək üç keyfiyyəti içinə alır [56, 284].

Bununla bərabər Şeyxdəki təslis düşüncəsi xristianlıqdakından fərqlidir. Çünki onun təslisi etibaridir, sifətlərin təslisidir. Bundan başqa İbn Ərəbinin təslisi həqiqi vücudun iki yönündən bərabər ölçüdə meydana gəlməkdədir [16, 237].

Bu varolma da əvvəclə şeyin əmrə tabe olması və Tanrı bilgisindəki surətə, sonra bu surətin kün (ol) əmrini eşitməsinə və daha sonra eşitdiyi əmrə itaət etməsinə bağlıdır. Bu hala görə, «yaradanın» üçlü-birliyi yaradılanın üçlü birliyi ilə qarşılaşdı. Yaradılan şeyin yoxluqdan var olmasında onun sabit olan zatının onu icad edənin zatına, xitabı (əmr) eşitməsi isə yaradanın iradəsinə və yaradanın ona var olması üçün verdiyi əmrə tabe olaraq qəbul etməsidir. O şeydə Haqqın ol əmrinə uyğun düşdüyü üçün var olmuşdur. Bu o deməkdir ki, Allah yaradılış işini yaradılan şeyə nisbət etdi. Belə halda Allahın ol əmrinə qarşı o şeyin öz nəfsində var olmaq qüvvəti olmasaydı, yaradılmazdı. Bu hala

görə, o şey ən əvvəlcə yox ikən yaradılış əmrini eşidincə, ancaq öz nəfsini yaratdı [165, 115].

Əfifi, İbn Ərəbinin yaratmanı bu şəkildə təsvir etdiyinə işarə etdikdən sonra belə deyir: «Yaratmanı bu şəkildə təsvir etmək yaratma düşüncəsini yox etməkdə və ilahi iradəni passiv hala gətirməkdədir. Onun aləmində yoxdan yaradılan bir şey yoxdur. Yaratmaq hər hansı bir varlıq mərtəbəsində fəli olaraq varlığı olan bir şeyin xarici varlıq mərtəbəsinə çıxarmaq, ya da bir şeyi yeni bir surətdə izhar etməkdir. Belə halda Şeyxə görə, aləm fani olmayan və sadəcə surətlərdə başqalaşan əzəli və daimi bir həqiqətdir» [16, 237-238].

İzutsu da islam dininin ortaya qoyduğu «yaradılış» düşüncəsi baxımından eyni təhlükəni hiss edir. Amma İbn Ərəbi bu nəzəriyyədə var olmanı (təkvin) Haqqa deyil, yaradılan şeyə aid edilməsini önəmlə vurğulamaqdadır. Belə bir iddiaya Allahı aciz göstərdiyi üçün heç şübhəsiz ki, adi müsəlmanlar tərəfindən tənqid ediləcəkdir. Amma təkrar-təkrar diqqəti çəkmiş olduğu kimi, İbn Ərəbinin dünyagörüşünün quruluşunu, həqiqətən də yaxşı bilənlərin yanında bu nə alçaldıcı bir ifadədir və nə də küfürdür. Bu dünyagörüşünə görə, Haqqın birbaşa müdaxiləsinə yalnız bir sərhəd tanıyacaq qədər güclü-qüvvətli olaraq təqdim edilməkdə olduğu bir vəqədir. Bununla bərabər, daha dərin bir mərtəbədə göz önünə gətirildikdə, müəyyən bir vaxt üçün özbaşına varlığa bürünmüş (təkvin) kimi tələqqi edilən bu əşya Haqqın sonsuz sayında xüsusişdirilmiş və sərhədləndirilmiş təcəllilərindən ibarətdir [56, 286-287].

İbn Ərəbi təkvinin Haqqa deyil də, əşyaya aid edilə bilməsini bu şəkildə də açıqlamaqdadır.

O şey əvvəlcə yox ikən yaradılış əmrini eşidincə, yalnız öz nəfsini yaratdı. Bu izaha görə, Haqq isbat etdi ki, ona düşən iş sadəcə yaradacağı şeyə əmri verməkdir. Necə ki, Quranda bir bir şeyin olmasını dilədiyimiz vaxt, ona ol əmri veririk. O da olar, mənasındakı ayədə də öz nəfsindən xəbər verməklə bərabər, öz əmriylə olan yaradılış keyfiyyətini yaradılan şeyin nəfsinə nisbət etdi. Halbüki, Allah sözündə doğrudur. Bu təkvin (varlığa bürünmə) şəkil də həqiqətdə ağıla uyğundur. Beləki, nə qorxulası, nə də üsyan etməsi mümkün olmayan bir quluna əmr qalx deyərsə, qul da ağasının əmrinə

tabe olaraq dərhal qalxar. Bu qalxmada keyfiyyətində ağasının ona əmr verməsindən başqa bir şey yoxdur. Qalxma isə ağanın feilindən deyil, ancaq qulun feilindəndir.

Bu o deməkdir ki, yaradılışın əslı təslislə, yəni iradə və əmr Haqq tərəfindən, oluş, keyfiyyəti də məxluq tərəfindən olmaqla üç əsasa bağlandı [165, 115-116].

Əfifi buna da etiraz etməkdədir. «Bir şeyi yaratmada Allaha aid olan pay ona «ol» deməkdir. Bunun kimi bənzəri əmirlərinə usyan edilməyən əmrdir. Burada qulun ayağa qalxmasında əmrin rolu ona qalxmasını əmr etməkdədir. Qalxmaq isə əmrin deyil, qulun feillərindəndir. Burada yaratma və yaratmaq qüdrəti harada. hətta yaratma iradəsi haradadır? [15, 238]

Əfifi buna da etiraz etməkdədir. “Bir şeyi yaratmada Allaha aid olan pay ona “ol” deməkdir. Bunun kimi bənzəri əmrlərinə üsyan edilməyən əmrdir. Burada qulun ayağa qalxmasında əmrin rolu ona qalxmasını əmr etməkdədir. Qalxmaq isə əmrin deyil, qulun feillərindəndir. Burada yaratma və yaratmaq qüdrəti harada. hətta yaratma iradəsi haradadır?” [15, 238]

Amma İziütsü üçünə bu heç də belə deyildir. Onun fikrincə, bu baxımdan Şeyxin “yoxdan yaradılış” qaydası keçərli olmaqdadır. Amma onun tezisini adi “yoxdan yaratmadan” fərqli edən İbn Ərəbinin gözündə yoxluğun tam şərtsiz bir “adəm” (mütləq yoxluq) deyildə maddələşmiş Varlıq sferasında “adəm” oluşudur onun yoxluq deyə baxdığı ayanı-sabitə (ideyalar) sferasında, ya da eyni şey demək olan Allahın idrakındakı varlıqdır. Onun yoxluq dediyi ontoloji görüş bucağından mümkün olandan, yəni varlığa bürünəbilmə (təkvın) qüvvətinə sahib olandan başqa bir şey deyildir. “Xilqət” kimi bir tələqqinin mənşəyində mümkün nisbət edilən müsbət qüvvətin bilinməməsi yatmaqdadır. Gizli ikən Allahın ontoloji əmrinə cavab olaraq varlığa bürünmə (təkmın) nöqtəsində hər şey, şeyxə görə, yetərincə güc və qüvvət sahibidir. Buna görə də, yaradılmışların aləmi (fəaliyyətin pəncəsindədir) və bu aləmi təşkil edən əşya da öz yaradılışında müsbət bir mənada feili olaraq bir rol oynamaqdadır [56, 287-288].

Biz də İzutsunun bu təsbitlərini daha doğru hesab edirik.

Şeyxin “xilqət” nəzəriyyəsinin bir hissəsində önəmli olan dişililik əlamətinin yaradılışda oynadığı roldur. Allah ilə aləm arasındakı fərq burada ortaya çıxmaqdadır.



Belə ki, qadının təbiət etibarıyla “kişi”dən bir dərəcə aşağı olması kimi yaradılmışlarda Haqqdan bir dərəcə aşağıdadırlar.

Allahın “kişilər qadınlardan bir dərəcə üstündürlər” (2/128) mənasındakı ayəsi qadın kişidən bir dərəcə aşağıda olduğu kimi, Haqqın surəti üzərinə yaradılmış olan kişidə surət üzərinə xəlq edilmiş olmasıyla əlaqədar onu surəti üzərinə yaradan Haqqın dərəcəsindən aşağıdır. Haqqın kişidən ayrı və üstün olduğu dərəcədə Haqq aləmlərdən qəni və faili əvvəldir (failən əvələn). Surət isə ikinci faildir (failin səni). Bu hala görə haqqa məxsus olan birincilik surətdə yoxdur [56, 218]

Buradakı izahdan qadının yaradılış dövrüyyəsi anındakı rolu əhəmiyyətsiz hesab edilməməlidir. Əksinə, Şeyxin fikrincə, yaradılış “dişilik” prinsipi ilə idarə edilməkdədir. Şeyxi belə izaha yönəldən şey isə hz.Məhəmmədin (s) mənə üç şey sevdirdi: “qadın, gözəl ətir və gözümün nuru olan namaz” deyə bilinən məşhur hədisdir.

Şeyx bu hədisi ağılları heyrləndirəcək qədər bir tevilə baş vurmaqdadır.

Sonra hz. Məhəmməd (s) (bu hədisdə) müənnəsi (qadın cinsini), müzəkkərə (kişi cinsi) üstün tutdu. Bunu etməklə qadınlara himət etdi. Bununla (qaydaların xaricinə çıxıb) ədədi müənnəs formasında istifadə edərək “sələs” dedi. Amma müzəkkərə məxsus forma da “sələsətun” demədi. Halbuki, bu cümlədə müzəkkər bir kəlmə olan “tīb” (gözəl qoxu) vardır. Ərəbin nəhv qaydası üstünlük (təğllub) yoluyla müzəkkəri müənnəs üzərində təqdim etməkdədir. Necə ki, “Fatimələrlə Zeyd çıxdılar” (Əl-fəvatimu və Zeydin xərəcu) deyildiyi zaman feil müzəkkər olaraq söylənilir. Fəqət müənnəs (xəcənnə) deyilmir. Hər nə qədər müzəkkər kəlmə müənnəslə birlikdə müfrəd və müənnəs isə cəm belə olsa, əcəb yenə feili müzəkkər olaraq söylər. Hz. Məhəmməd (s) ərəb qövminə mənsubdur və ərəbin fəsihidir. Burada peyğəmbər qadına olan sevgisini öz nəfsinə tərcih və ixtiyar etmədiyini nəzərdə tutaraq mənaya riayət etmək üçün qaydaların xaricinə çıxmış oldu. Bu ifadəyə görə, Allah hz. Məhəmməd (s) bilmədiyini şeyi öyrətmiş oldu [165, 219-220].

Şeyxə görə, burada peyğəmbər bilərək müənnəs bir şəkildə olan “sələs” kəlməsini istifadə etməkdədir. Bunun da dərin rəmzi mənası vardır. Bu, yaradılışda iştirak edən

bütün amillərin müzəkkər olduqlarını, amma yaradılış dövriyyəsinə “dişilik” prinsipinin hakim olduğunu təlqin etməkdədir [80; 290].

Bundan sonra ibn Ərəbi iki müənnəsin arasında olan müzəkkər ada diqqət çəkərək, bu (hədisdə) nisa (qadın) kəlməsiylə başladı və səlat (namaz) kəlməsiylə bitirdi. Bu kəlmələrin ikisi də müənnəsdir. Bu ikisi arasındakı «tīb» (gözəl qoxu) müzəkkər kəlməsi (zətin ad olaraq müənnəsliyinə dəlalət etməsi yönüylə) Haqq ilə «tənīs» (dişilik, müənnəslik) arasında vücudda müzəkkər (kişi cinsi) kimidir. Çünki müzəkkər (erkək), Haqq ilə ondan (müzəkərdən) meydana gələn nisa (qadın) arasında orta bir dərəcədir. Belə halda erkək iki müənnəsdən meydana gəlmişdir ki, bunlar bizi (yuxarıda işarət etdiyimiz kimi zətin ad olaraq müənnəsliyinə dəlalət edərək) «tənīsī Zət» (müənnəs zət) ikinci isə «tənīsī həqiq» (həqiqi müənnəs)dir. «Səlat» (namaz) qeyri-həqiqi (nisbi) müəyyəsdir. «Tīb» (gözəl qoxu), bu iki kəlmə arasında mövcud olduğu zət ilə onun mənliyindən meydana gələn Həvvə arasında Adəm kimidir. İstərsən buna qüdrətdir deyərsən, bu da müənnəsdir. Belə halda sən hansı məzhəbdən olarsan ol, tənīsīn (müənnəsiliyin) daima əvvəl olduğunu görərsən. Hətta aləmin vücudunda Haqqı səbəb sayan fəlsəfə əhli nəzərində də bu belədir. Çünki səbəbdə (əllətun) müənnəsdir [165, 220].

İbn Ərəbi zikr etmiş bu müənnəs kəlmələrlə aləmin varlığının səbəbinin «ilahi qüdrət» olduğunu irəli sürüb, qüdrət və digər ilahi sifətlərin İlahi zətdən fərqli şeylər olduğunu düşünən əşəri kəlamçıların görüşünə – sifətlərin zətin eyni olduğunu bildirən Mötəzilə kəlamçıların və mahiyyət baxımından, yəni hər hansı bir sifəti diqqətə almadan ilahi zətin aləmin varlığının səbəbi olduğunu söyləyənlərin görüşlərinə işarət etməkdədir. Başqa bir sözlə, yunan fəlsəfəsini düşünmədən izləyən fəlsəfəçilər Allahın bu aləmin varlığının səbəbi olduğunu bəyan edərək, yaradılış (xilqət) haqqında doğru olmayan qənaət yaratsalar belə, aləmin yaradılışındakı son hədəf olaraq yenə də müənnəs bir ad olan, «İllətun» (səbəb) adından istifadə etməsinə diqqət çəkməkdədir [16, 490, bax: 56, 290].

İbn Ərəbi aləmin təkrar təcəllidən keçmədən (çünki təcəllidə təkrar yoxdur) və təcəllini yaradılış qavramı cinsinə yaxın bir mənada təsvir edərək aləmin anbaan yenidən

yaradılma qda olduğunu bildirməkdə və buna “xəlqi cədid” (yeni yaradılış) adlandırmaqdadır.

İbn Ərəbi bu yeni yaradılış dövrünü daimi tərəqqi olaraq tərif etməkdədir. Bu “yeni yaradılış” fikrinin əsasını anlamağımıza kömək edəcək bir nöqtədir.

İnsanın “daimi tərəqqi” (ət-tərəqqi dimən) də olması çox heyrat ediləcək şeylərdəndir. Lakin pərdələrin çox incə (lətafət) olması və surətlərin bir-birinə bənzəyişi bunu anlamağa mane olmaqdadır... Bir-birinə bənzəyən iki şey bənzərliklərin yönüylə arifə görə ayrı şeylərdir. Həqiqət əhli “birlikdə” çoxluğu (kəsərət) görür və bu çoxluğun ilahi adların təcəllisindən əmələ gəldiyini, bunların həqiqətləri hər nə qədər çox və müxtəlifdirlərsə də, tək bir əsldən gəlmiş və tək bir varlıqdan ibarət olduğunu bilir. Bu öz varlığın (vahidulayni) içində çoxluq əqli bir məfhumdur. Belə halda təcəllidəki tək bir varlıq kimi görünür [165, 124].

Çünki hər şey, hər an yeni yaradılma içində olduğu üçün daimi bir tərəqqidədir. Yenidən yaratma Haqqın varlığının qərar qıldığı mümkünlərin sonsuz surətlərindəki zühurundan ibarətdir... O halda zikr edilən tərəqqi, surətlərdəki ilahi təcəllidir. Bu təcəlli istər bu dünyada, istərsə də axirətdə olsun, varlığın Haqqdan xəlqə axmasıdır. Bunun başlanğıcı və sonu yoxdur. Bu “feyzi-müqəddəsdir”. Lakin Plotinusun bəhs etdiyi “feyz”dən fərqlidir. Çünki Plotinusun feyzləri bir tək əslə bağlı olsalar da, “Birin” eynisi və ya onun məzhəri deyildirlər. Hətta bu feyzlər heç bir zaman bu “birə” qatılmazlar və heç bir şəkildə ona dönməzlər. İbn Ərəbidə isə, təcəllilərin surətləri dəyişsə belə, Haqqdır [16, 257-258].

Allah Aləmin varlığını hər nəfəsdə yox olub, yenidən təzələndiyi haqqında nə gözəl buyurdu. Bir tayfa (taifə) bəlkə də bir çox şəxslər Haqqın Onlar “yeni yaradılış” (min xəlqin cədidin) barəsində şəkk-şübhə içindədirlər” (50/15) dedi. Belə olduqda, onlar varlığın hər nəfəsdə yeniləndiyini bilməzlər [165, 125].

Əl-Qəşani bunu belə izah etməkdədir: “Bütün aləm əbədi bir dəyişim içərisindədir. Aləmdəki hər şeydə anbaan yenilənməkdədir. Yəni, hər şey hər an, bir az əvvəlki təayyunundan (müəyyənliyindən) fərqli bir forma ilə yenidən müəyyənləşməkdədir. Bununla belə bütün bir-birini izləyən bu yenilənmələrin “əsli həqiqəti” (vahidul ayn) eyni qalmaqdadır. Bunun səbəbi isə bu əsli Həqiqətin əsasında “ilk

müəyyənləşməsindəki” (təayyuni əvvəl) halıyla zəti Haqqında başqa bir şey olmadığı və onun bütün surətlərinin hər an yenilənən və aksidensiyalarından (əl-araz) başqa bir şey deyildir. Lakin yüksək bilgisi olmayan (avam) bu hadisənin həqiqətini bilmədiyindən, bütün aləmdə baş verən bu yeniləşmənin qarşısında şübhəyə düşməkdədir [157, 153].

Bundan başqa Şeyx “yeni yaradılış” qavramı açıqlamaq üçün Quranda səbə hökmdarı Bəlqisin Süleyman peyğəmbər arasında baş verən əhvalatı “yeni yaradılış” termini çərçivəsində təvil edir.

Buradakı əhvalatda Süleyman öz əyanlarına (xatırladaq ki, burda həm insan, həm cinlərdən ibarət qrup vardır), “hənsiniz onun (Bəlqisin) taxtını mənə gətirə bilər” deyir. Cinlərdən biri “Sən yerindən qalxmamış, mən onu sənə gətirərəm” deyir. Müqəddəs kitablardan bir qədər xəbəri olan bir arif isə “Mən onu sənə bir göz qırpımında gətirərəm” deyir və hz. Süleyman bir göz qırpımı anındakı zaman keçimində taxtı yanında hazır görür [bax: 37, 68].

Bu möcüzəni bu şəxs necə həyata keçirmişdi? Şeyx bu şəxsin «yeni yaradılışdan» faydalandığını bildirməkdədir. Həqiqətən də heç bir şəxs maddi bir əşyanı bu qədər uzaq məsafə arasında göz açıb qapama qədər olan bir zaman içində daşımağa gücü çatmaz. Fəqət, məsələyə “yeni yaradılış” nöqteyi-nəzərindən yanaşsaq, bu hadisə imkan xaricində deyildir. Əslində, bu taxt köhnənin yerinə yeni yaradılmışdan başqa bir şey deyildir.

İnsan sinifi içərisində idarə etmənin sirlərini (bi əsrarit-təsərrufi) və əşyanın xüsuiyyətlərini (xəba siul-əşyai) bilənlərin sayının cin tayfasındakı alimlərindən üstün olduğu zaman ölçüsü ilə məlumdur. Məsələ bir şeyə baxan şəxsin baxdığı şeydən gözünü çəkməsi üçün sərf etdiyi zaman, yerindən çevrilib qalxan bir şəxsin sərf edəcəyi zamandan azdır. Çünki, gözün dərk etmək üçün etmiş olduğu hərəkət cismin çevrilib qalxmasındakı hərəkətdən daha tezdir. Gözün açılıb qırpılıncaya qədər gördüyü şey, görənlə görülən arasındakı məsafənin uzaqlığına baxmayaraq, gözün görülən şeyin idrakı zamanı eynidir. Gözün açılması üçün sərf edilən zaman onun sabit ulduzlar fələyində (bifələki Əl-Kəvakibi-səbitəti) bir ulduzu görməyi üçün keçən zamanın eynidir. Gözün o ulduzu gördükdən sonra, qırpması üçün keçən zaman yenə eyni zamandır. Halbuki, insanın yerindən qalxması bu qısa müddətə sığışmaz, yəni o

hərəkətdə bu surət yoxdur. Belə halda, Əsəf ibn Bərxiya (Süleymanın vəziri) feili olaraq cinə üstün gəldi. Və onun vədi bir anlıq zaman içərisində həyata keçirmə feiliylə eyni oldu. O zaman hz. Süleyman Bəlqisin taxtını yerindən qalxmadan idrak etmişdir deyə, xəyali olmadan belə taxtı qurulmuş olaraq qarşısında gördü. Bizə görə, nəql (yəni, bir yerdən başqa yerə aparma) zamanın birliyi içində olmadı. Ancaq yox və var etmək sirrini bilənlərdən başqa, heç bir kimsənin dərk etmədiyi bir səbəblə oldu. Bununla da, Allahın “Onlar yeni yaradılış barəsində şəkk-şübhə içindədirlər” mənasındakı ayəsinə işarə etdiyi hikmətdir. Onlar, gördükləri şeyi görə bilmələri üçün bir müddət keçməz. Beləcə, bu bizim söylədiyimiz kimi olunca, əşyanın yenidən yaradılışına uyğun olaraq, taxtın öz məkanından yox olması anı ilə hz. Süleymanın hüsurunda varolma anı bir-biri ilə eyni oldu. Halbuki, heç bir şəxsin bu iki hadisə arasındakı zaman fərqi hissələri ilə idrak edə biləcək gücü yoxdur. Hətta bir kimsənin özünün bir nəfəsə yox olub, “sonra” (sümmə) var olduğundan idrakında belə deyildir. Bu cümləmizdəki “sonra” (sümmə) (yəni, yox olub, “sonra” var olduğu) sözünün belə bir müddətə işarə etdiyini düşünmə. Ərəblər bu sözü, xüsusi bir mənada yüksək mərtəbədə olan bir şeyin daha əvvəl ifadə edilməsinin təmini üçün işlədirlər. Bundan ötrüdür ki, əşyanın yox olması zamanı və var olması zamanı eynidir. Əşəriləri dəlilində “ərəz”lərin (aksidensiyaaların) daimi dəyişməsi də belədir [165, 156-157].

Yuxarıdakı məlumatda İbn Ərəbi, Əşəri Kəlamçıların atomçu və yaxud “cövhəri-fərd” tezisini zikr etməkdə və bu tezis “yeni yaradılış” nəzəriyyəsi arasında oxşarlıqların olduğuna işarə etməkdədir.

Nədir Əşərilərin bu atomçu nəzəriyyəsi? Qısa olaraq, izah etməyə çalışsaq, Əşəri alimləri, Allahdan başqa hər şey kimi tərif etdikləri aləmin cövhər (atom) və aksidensiyalardan (Ərəzlər) mürəkkəb olduğunu iddia etdilər. Həmin ərəzlərdə ard-arada iki eyni zaman dövriyyəsində davam edə bilməzlər. Amma istəyəndə, onları meydana gətirən və yox edən Allah tərəfindən daimi yaradırlar (təcdidul-ərəz). Eyni şəkildə bu arazlarında var olduğu cövhərlər də Allah tərəfindən daimi yaradırlar və ancaq Allahın onlarda yaratdığı araz, davam etdiyi müddətdə var ola bilirlər [37, 191].

Elə şeyx də əşərilərin bu görüşlərinin bəzi nöqtələrinin doğru olsa da, bəzi səhvlərinin olduğunu bildirərək, onları tənqid də edir.

Fəqət Əşərilər bəzi mövcudlarda bunu anladılar. O da arazlardır [164, 125]. Şeyx burada varlığın hər an yox olub və yaradılması ilə əşərilərin arazların hər an yox olub və yaradılması arasındakı oxşarlığa işarə edir.

Amma Əşərilərin xətasına gəlincə, onlar aləmin cəminin ərəzlər olub, hər an dəyişməkdə olduğunu bilmədilər. Çünki ərəzlər iki zamanda baqi qalmaz. Bu da əşyanın tərifi zahir olur. Çünki fəlsəfə əhli bir şeyi tərif etməyə çalışdıqları zaman ərəzlər müəyyənləşdirirlər. Əşyanın tərifi problem olan bu ərəzlər isə öz-özünə var olan (əl-qaim bi nəfs) cövhərin eyni və onun həqiqətidir. Cövhər öz həqiqəti cəhəti ilə ərəzdır. Belə halda o da öz-özünə var olmamışdır (lə yəqumu binəfsihi). Bu o deməkdir ki, öz-özünə var olan şeylərin cəmindən (min məcmui), öz-özünə var ola bilməyən bir şey meydana gəldi. Necə ki, öz-özünə var olan cövhərin zatını tərif edərkən, onu boşluqda yer tutan (kəl-təhəyyəzi) kimi vəsifləndiririk. Onun ərəzləri qəbulu (qəbuluhu lil-araz) onun zatı üçün bir tərif və sərhəd olur. Şübhə yox ki, ərəzləri qəbul etməkdə bir arazdır. Çünki bu ancaq qəbul edən şeydə mövcud olur və öz-özünə var deyildir. Halbuki, ərəzləri qəbul etmək cövhərin zatı bir vəsfidir. “Boşluqda yer tutma” (ət-təhəyyüz) da bir ərəzdır. O ancaq boşluqda yer tutan bir şeydə ola bilir və öz-özü ilə mövcud deyildir. Bununla bərabər “boşluqda yer” və “qəbul etmə” məhdud olan cövhərin üzərinə əlavə (zaid) edilən bir vəsf deyildir. Çünki zatı vəsflər məhdud olan şeyin eyni və həqiqətidir. Bu nöqtəyə çatdıqda isə (Əşərilərin fikrincə) ayrı-ayrı iki zamanda davamlı qalmayan şey iki zamanda və ya müxtəlif zamanlarda davamlı olmuş və öz-özünə var olmayan şeydə öz-özünə var olan şeyə çevrilmişdir. Halbuki, onların mövcud olduqları halda onların şüurları yoxdur və onlar “yenidən yaradılış” barəsində şübhədədirlər [165, 125-126].

İbn Ərəbi Əşərilərin ona görə xəta etdikləri nüansları göstərdikdən sonra, mərifət bilgisinə varmış kəşf əhli arif sufilərin bu barədə “doğru olan” tezisini belə açıqlamaqdadır: “Kəşf əhlinə gəlincə, onlar, Allahın hər nəfəsdə təcəlli etdiyini görürlər. Təcəllidə təkrar yoxdur. Belə hal onlar hər təcəllinin “yeni yaradılış” gətirdiyini (yəta xəlqin cədidən), keçmiş varlığın çəkilib getdiyini şühud gözü ilə (yəni, qəlbin müşahidəsi ilə) görürlər. Təcəllinin bir varlığı yox etməsi (fəzəbə bihi), onun gedişi

anında varlığın faniləşməsidir (aynül-fəna). Yeni bir varlığın yaradılması və davamlı qalmasında başqa bir təcəllinin meydana gəlməsidir [164, 126].

İbn Ərəbi təsəvvüfdəki fənadan bəhs edərkən, bu sufinin yaşadığı adi fəna halı deyil. Buradakı fəna “xəlqi cədid” fikri ilə birbaşa əlaqəsi olan bir mənədadır. Buna görə, fənanın sənəsi hadisələrin surətlərinin hər an yox olub, bir olan mütləq cövhərdə (Haqq) əbədi (bəqa) qalmalarının bir simvoludur. Belə halda fəna, yaratma fəli ilə ziddiyyətdə olan bir qavram deyildir. Əksinə, bu feilin başqa bir yönüdür. Bu feilin digər yönü isə bəqadır. Yaratma ilahi təcəlliləri silsilələridir. Bu silsilələrin hər bir halqası varlıq surətlərindən birini ortaya çıxarıb digərinin “gizlənməsindən” meydana gəlir. Yəni, Vahidi Haqqda varlıqların surətlərinin gizlənməsi ki, fənadır, eyni zamanda bu surətlərin digər ilahi təcəllilərin surətlərində zühurları da bəqadır [16, 335].

Bu xüsusi fikrin çərçivəsində yalnız ərəzlər deyil, cövhər deyilənlər də daxil olmaqla, hər şey, hər an görünüb itməkdə olan “ərəzlər” olaraq təmsil edilməkdədir. İlahi təcəlli nəzəriyyəsini sxolastik “cövhər” və “ərəz” fəlsəfəsinə tərcümə edildiyində, necə bir dəyişməyə məruz qaldığını görmək çox maraq doğurmaqdadır [56, 308].

## 2.6 Vəlayət və Nübüvvət

Vəlayət vəlinin olduğu mənəvi məqamdır. Vəli kəlməsi lüğəvi mənada “dost” və “yaxın” deməkdir. İslam dünyasında bu kəlmə daha çox Allah dostları mənasında “əhliyalullah” deyə işlənmişdir.

Bundan başqa Vəlayət kəlməsinin şiə məzhəbi tərəfdarlarının fikri ilə təsvir etdiyimizdə, Vəlayət əhlinin on iki imamı özünə dost və rəhbər edənləri ifadə etdiyini də söyləyə bilərik [43, 21].

Qurani Kərimdə “Vəlilər belə zikr edilir: “Bilin ki, Allahın dostlarının (əvliya Allah) heç bir qorxusu yoxdur” [35/181].

Vəlayət ibn Ərəbi düşüncəsində başqa bir yerə sahibdir. Onun fikrincə, vəli Allahı ən yaxşı tanıyandır və dolayısı ilə varlığın əsl bünövrəsidir. Şeyxin anlayışında çox önəmli olan “vəli” qavramı özündə həm nəbini, həm də rəsulu ehtiva edən geniş qavramdır. Bundan sonra rəsul qavramını ehtiva edən nəbi qavramı gəlməkdədir, rəsul

isə bunların arasında ən dar qavramdır. Hər nəbi bir rəsuldur və hər nəbi bir vəlidir. Amma bunun tərsi doğru deyildir [165, 135].

Bu üç qavram arasında əlaqəylə bağlı olaraq “Fusus əl-Hikəm” əsərində İbn Ərəbinin düşüncələrinin inkişafına dəlalət edən material vardır.

Bilinməlidir ki, vəlilik sifəti ümumi geniş bir mənə daşıyır. Bunun üçün (vəliliyin) arxası kəsilməmişdir. Bu “sifət” həm nəbidə, nəm nəbi olmayanlarda ümumidir. Fəqət, bir şəriət qurmaqla vəzifəli olan peyğəmbərlik sona çatmışdır. Bu Məhəmməd əleyhissəlamda sona çatdı. Ondan sonra şəriət gətirən və yeni bir şəriətlə təklif olunan kimsə, yəni başqa bir nəbi və rəsul göndərilməyəcək.

Əsasən, Peyğəmbərin “Məndən sonra nəbi yoxdur” mənasındakı hədisinə Tanrı vəlilərin zühur imkanlarını kəsdi (qasəmə). Bu xəbər, tam və kamil bir ibadət zövqünün sona çatdığını bildirdi. Çünki, onun tam bir qulluq mərtəbəsinə məxsus olan nə bilik adı artıq qulluq sifəti olaraq istifadə edilməz. Çünki qul, adı Allah olan Rəbbinin adına ortaqlıq olmağı istəməz. Vəli adı da baqidir. Dünya və axirətdə Allahın qulları üzərində davam edən bir addır... Allah özünü Nəbi və Rəsul adıyla vəsf ləndirmədi. Ancaq Vəli adını götürdü və bu adla vəsfləndi. “Allah ona inananların dostudur (vəli)” (2/252) [165, 134-135].

İbn Ərəbiyə görə, müsəlman Vəlinin ən bariz nümunəsi Haqq ilə Zati birliyini həyata keçirmək, onda tam olaraq fani olmaq və varlıqdakı çoxluğun vəhdətinin özü olduğunu “zövq” yoluyla idrak etməkdir. Şeyxə görə, bunlar kamil insanın da xüsusiyyətidir...

Peyğəmbərin “Məndən sonra heç bir peyğəmbər yoxdur” buyurmuşdur. Yəni, hz. Peyğəmbərdən sonra müstəqil şəriət gətirən (muşərri) və ya şəriət gətirən peyğəmbərə tabe olan heç bir nəbi və rəsul gəlməyəcəkdir. Şəriət gətirən peyğəmbər, hz. Musa, hz. İsa və hz. Məhəmməd kimi rəsullardır. Şəriət gətirən peyğəmbərlərə tabe olan nəbi isə, israil oğullarının peyğəmbərləri kimi şəriət gətirən peyğəmbərlərin şəriətinə daxil olan nəbilərdir [16, 283-284].

İbn Ərəbi ümmətin içində vəlilərdən peyğəmbərlik xüsusiyyətinə sahib kimsələrin olduğuna işarə edərək, peyğəmbərlərin təcəllilərindən bəzilərinin onlara da təcəlli etdiyini deyir. Məhəmmədin və Cəbrailin görüntüsü (məzhər), onlara görünür.



Məhəmmədin görüşündə ruhani bir xitab ona şəri hökmləri eşitdirir. Bu xitab sona çatıb, Vəlinin qəlbi bununla coşunca, bu məşru hökmlərdən meydana gələn İlhamın mənasını anlayır. Vəli ilahi bilgiləri aldıqdan sonra, özünə gəlir. Yəni Məhəmmədin (s) məzhəri ilə görünən ruhun ona ətə (lütf) etdiyi bilgiləri əzbərlər. İlm əl yəqin (yəqin bilik, əqli dəlildən əmələ gələn bilik), hətta eyn əl-yəqin (müşahidə və kəşfdən əmələ gələn bilgi)lə bu bilgilərin doğru olduğunu bilir. Sonda o Vəli Nəbinin məqamına varır. Yəni, Nəbi vəsfini daşımağa haqq qazanır. Bu bilgilərə Rəbbindən apacıq bir dəlilə dayanaraq əməl edir [157, 357-358].

Allah qulları üçün qoyduğu hökmlərin sabit olması üçün lazımlı ictihadda üsul və qaydalar qurmaq istədi. Demək, ictihad əhli üçün vərasət üsulunu qəbul buyurdu. Peyğəmbər “Alimlər” nəbilərin varisləridir – dedi. Muctəhidlər üçün hökmlərdən ictihad ilə üsul və qaydalar qurmaq miras oldu [165, 135].

İbn Ərəbi Allahın rəsullarını iki qismə ayırır.

1. Nübüvvə ət-təşri: bir az əvvəl işarə etdiyimiz kimi, yeni yeni bir şəriət gətirənlər.
2. Ən-nubuvvə əl-ammə; Yəni peyğəmbərlik fəaliyyətləri özlərindən əvvəlki peyğəmbərlərin şəriətləri çərçivəsində icra olunanlar.

Vəli Allah üçün əbədi bir addır. Bu ad isə ilahi əxlaqla əxlaqlanması (təxəlluqan), Haqqda fəna olması (təhaqquqan) və ona olan maraq, yaxud bağlılıq (təəlluqan) baxımından onun qullarına məxsusdur [165, 136].

Vəli Allahın bir adıdır. Fəqət, bu ad vəlayət sifətləriylə tam kamilləşib, bu məqama çatdığında bu ad qula verilə bilər. İbn Ərəbiyə görə, İslamı vəlayətin ən açıq xüsusiyyəti Allahda fani olmaq, Haqq və xəlq (yaradılmış) arasındakı zati birliyi idrak etməkdir. Sufi, bir məqama varanda, vəhdəti-vücudu mənimsəyən sufilərin tərif etdiyi şəkliylə təsəvvüfi yolun qayəsinə çatmış və sadəcə, “vəli” adı ilə deyil, hər hansı bir ilahi adla özünü adlandırma haqqını əldə etmişdir. Sufilərin fikrincə, fənanın dərəcələri vardır və hər dərəcənin xüsusi adı vardır. Sufi bəşəri sifətlərdən fani olub, uluhiyyət sifətiylə əxlaqlandığı zaman bu “təxəlluq” (əxlaqlanma) deyə adlandırılır. Öz zatından fani olub, Haqq ilə olan vəhdətini gerçəkləşdirəndə isə, bu hal “təhəqquq” kimi adlandırılır [16, 286]. Üçüncü və sonuncu dərəcə isə “təəlluq”dur. “Təəlluq” kəlməsi “bərək-bərək tutma”,

“əlaqə qurmaq” mənasında olub, bu mənada bu halda olan şəxsin maddi varlıq aləmində nə edirsə etsin, artıq bir daha ondan ayrılmayacaq bir formada vələyətənin əsas xüsusiyyətinə bərk-bərk sarılmış olduğuna dəlilət etməkdədir. Bu təalluq halı fəna halından sonra gələn və “bəqa” (əbədi var olma) deyə bilinən hala uyğun gəlməkdədir. Haqq yolunun yolçusu fən olduğu zata yenidən qovuşur. Amma ona öz-özü ilə deyil, İlahi Zatla qovuşur onun tamamilə nurlanmış olan idrakında artıq köhnə nəfsindən heç bir iz qalmamışdır. Onun sahib olduğu tək idrak, həyatını itirdikdən sonra artıq İlahi Zatda yaşamaqda olduğunu və bundan ötrü də həqiqətdə var olunan özü deyil, yalnız Cənabı Haqq olduğu idrakıdır. Nə edirsə etsin, bu feil özünün deyil, Haqqın feilidir [56, 373].

Nübüvvət və risalət, vələyətddəki xüsusi rütbədir [14, 136]. Bütün nəbi və rəsullar vəli olunca, nübüvvət və risalət vələyatə aid hökmlərin ortadan qalxmasıyla yox olan iki xüsusi mərtəbə olmuşdur. Bunlar, hökmdarlardan hökmdarlıq xüsusiyyətlərinin tərk edib, əvvəlki halına dönməsi kimi səbəblərindən aradan çıxmasıyla nəbi və rəsuldan düşərlər. Hökmləri bu aləmlə əlaqəli olduğu üçün nübüvvət və risulət bu dünya işlərindəndir. Vələyətənin isə dünya işləri ilə hər hansı bir əlaqəsi yoxdur. Bunun üçün də müəyyən zamanlarda əhatələnmiş deyildir [16, 87]

Bu etibarla Nübüvvət də risalətdə ötəri olub, vəsifələndirilən insanları tərk edə bilir. Amma vələyət vəsfi, ya da rütbəsi əsli olduğundan aid edilən şəxsi əsla tərk etməz. Nübüvvət və risalət vəzifəsindəkilər vəzifələri üzərlərindən götürüldükdən sonra Vəlilər rütbəsinə keçirlər. Halbuki, axirət aləmi elə bir yerdir ki, orada heç bir şəriət yoxdur. Cənnət və Cəhənnəmə girdikdən sonra xalqdan heç bir şəxs şəriətlə yüklümlü olmaz. Bunun üçün də onlar axirətdə Vəli olaraq qalmaqda davam edərlər [bax: 164, 136-137].

İndi sən bir nəbinin təşri (şəriət hökmləri) vəzifəsi xaricində bir məsələ haqqında danışdığını iş etsən, onun eyni zamanda arif bir vəli cəhəti ilə danışdığını anlamalısan. O halda o nəbinin həm alim bir peyğəmbər, həm də vəli olması yönü ilə məqam və mərtəbəsi sadəcə rəsul və ya şəriət sahibi olması baxımından tutduğu məqamdan daha da ucadır. Belə halda, əhliullah birinin “vəlilik nəbilikdən yüksəkdir” dediyini və yaxud ondan belə bir rəvayət edildiyini eşitsən, bil ki, o, ancaq bizim söylədiyimiz həqiqəti nəzərdə tutmuşdur. Hətta onlardan birinin “Vəli Nəbi ilə rəsuldan da üstündür” dediyini

də eşitsən də o, bu sözüylə tək bir şəxsi nəzərdə tutmuşdur. Çünki o şəxsin nəbi və rəsul olması dolayı olaraq tutduğu məqamdan vəli olması yönündən işğal etdiyi mərtəbə daha tam və kamildir. Yoxsa, nəbiyə bağlı olan vəli heç bir zaman nəbidən yüksək deyildir. Belə ki, tabe olan şəxs tabe olduğu şeydə əsla tabe olunanı (mətbu) keçməz. Əgər tabe mətbunu keçsəydi, tabe olmazdı [165, 135].

“Burada nəbi dedikdə nəzərdə tutulan mənə hər hansı bir peyğəmbərdir. Daha əvvəl hər nəbi və rəsulun nübüvvət və risalətinin yanında eyni zamanda vəli olduğunu bildirmişdik. Hər hansı bir nəbinin gətirdiyi şəriətin hökmlərindən başqa şeylər danışarsa, yəni onu danışdıqları şey, gətirdikləri şəriətin əsaslarında yoxdursa, onda bu bilginin qaynağı nübüvvətin bilgisi deyil, vəlayətin gətirdiyi bilgidir.

Burada üç sifətin, yəni vəli, nəbi və rəsulun tək bir şəxs deyil də, üç ayrı şəxsə aid olmaları halında da vəlinin nəbi, ya da rəsula vacib olaraq tabe olduğuna və onu izləyəcəyinə diqqət çəkməkdədir. Bunun səbəbi də rəsulun göndərilmiş olduğu ümmətdə şəriət nizamına sahib olması, amma vəlinin belə bir bilgisinin olmamasıdır. Yəni, Vəli zahir elminin bilgisini daşımır. Buna görə də, Vəli zamanın rəsuluna tabe olub, onun yolunu izləyəcəkdir” [56, 375].

“Hər hansı bir rəsulun vəlayət yönü rəsul və ya nəbi yönündən daha üstündür”. Yəni, tək bir şəxsdə birləşmiş olan vəli, nəbi və rəsuldan üstündür, yoxsa İbn Təymiyə, Əli Qari kimi bəzi müəlliflərin səhv anladıqları kimi mütləq mənada vəli, rəsul və nəbidən üstün deyildir.

Bu vəlayət və nübüvvət görüşünü “rəsulların mərtəbə baxımından fərqlərini göstərən” təfəddulur-rusul”, yəni «rəsulların üstünlüyü» qavramıdır.

Bil ki, rəsullar arif vəlilərdən olması cəhətiylə deyil, ancaq rəsul olmaları cəhətiylə ümmətlərinin olduğu hal və mərtəbədə olurlar. Bu yönüylə peyğəmbərlər də nübüvvətlərinə aid elmdən ancaq ümmətlərinin möhtac olduğu hissə nə artıqdır, nə də əskikdir. Ümmətlərinə bir qismi digərindən üstün olmasıyla dəyişik səviyyədədir. Peyğəmbərlərdə ümmətlərinin səviyyəsinə görə, risalət elminin də bəzisi bəzisinə üstün olur. Bu dərəcə fərqi Allahın «Bu peyğəmbərlərin bəzisini digərindən üstün etdik» ayəsiylə işarət etdiyi fərqdır. Yenə rəsullar elm və hökmdən öz nəfsləriylə əlaqəli olan şeylərdə də fərqlidirlər. Bu fərqdə yenə Allahın «Biz peyğəmbərlərin bəzisini

digərlərindən üstün etdik» mənasına gələn fərkdir. Haqq yaradılmışlar haqqında da «rısqda bəzilərini digərlərinə üstün etmişdir» buyurdu [165, 132].

Ayətlərdən bilindi ki, rəsullar arasında bir üstünlük vardır. İbn Ərəbi bu ayələrə, peyğəmbərlərin və insanların bir-birinə qarşı üstünlüyü haqqında orijinal bir nəzəriyyəyə dayandırdığı kimi, elçi olaraq göndərildikləri ümmətlərin fərqliliyindən dolayı rəsulların fərqli olmasına da işarə etməkdədir.

Buna görə bəzi peyğəmbərləri digərlərindən üstün etmişdir. Bu üstünlük, Allahın bəzi peyğəmbərlərdən məhrum etdiyi bir fəziləti, üstün olanlara verdiyi və ya başqasından daha çox ikram etdiyi kimi əxlaqi mənalara girən üstünlük deyildir. Bu mənası Allahın bəzi peyğəmbərləri digərləriylə göndərmədiyi rimalətlərlə elçi olaraq göndərmiş olmasıdır. Bunun səbəbi də ümmətlərinin ilahi risaleti qəbul edib, onların vacibliyini yerinə yetirməkdəki istedadlarının fərqliliyidir. Heç bir peyğəmbər əməlinə və Allaha yaxınlığında digər peyğəmbərlərdən daha üstün deyildir. Onlar təbliğ etdikləri şəriətlər və hökmlərdə bir-birilərindən fərqlidirlər.

Hər rəsulun iki çeşid elmi vardır ki, bunlar da peyğəmbərlər arasında fərqlidir:

1. Şəriətə aid olan elmdir; Bu elm ifadə etdiyimiz kimi, elçi olaraq göndərildiyi ümmətin xüsusiyyətləriylə bağlıdır.
2. Şəriətlə əlaqəsi olmayan digər mövzulara aid elmdir; Bu isə birbaşa peyğəmbərlərin təbiəti və istedadı ilə sərhədlidir.

Nəbilər arasındakı üstünlük, yəni fərqlilik yalnız birinci növ elmdə gerçəkləşir [16, 276].

Vəli, Nəbi, rəsul Haqqın yer üzərindəki ən mükəmməl və əksiksiz təcəlligahları olan xəlifələridir... İbn Ərəbi iki müxtəlif xəlifədən bəhs etməkdədir: Birincisi, Allahın xəlifəsi, ikincisi isə rəsulun xəlifəsi ki, kamil insan cəhətiylə Allahın xəlifəsi, İslam ümmətinin siyası rəhbəri olan və eyni adı daşıyan rəsulun xəlifəsindən tamamilə fərqlidir [56, 377].

Allahın yer üzündə göndərdiyi xəlifələr vardır. Onlar da rəsullardır. Fəqət, bu gün (risalet tamamlandığına görə) xilafət rəsullardan gəlməkdədir. Çünki, onlar (rəsulun xəlifələri) rəsulun onlara miras qoyduğu şəriət əsaslarına görə, hökm edərlər. Və bunun xaricinə çıxmazlar. Bir də bu var ki, buradakı incəliyi ancaq bizim kimilər anlaya bilər.

Bu da hz. Məhəmməd əleyhissəlam üçün şəriət olaraq qoyulan əsaslardan onunla hökm etdikləri şeyi qavramaqdır [165, 162-163].

Gördüyümüz kimi, şeyx «Allahın xəlifəsi» və «rəsulun xəlifəsi» arasında müqayisə aparmış, birincini şəriət haqqındakı elmi birbaşa olan peyğəmbərlərə aid etmiş, ikincisində isə şəriət haqqında bilgisini şəriətin sahibi peyğəmbərlərdən olan bütün nəbi və vəlilərə aid etmişdir. Birincisini «təşri xilafət» kimi adlandırarkən, ikincisini isə «ümumi xilafət» deyərək adlandırmaqdadır. Hər iki xilafətin də sonu vardır. Buna görə «təşri xilafət», peyğəmbərlərin sonuncusu Hz. Məhəmməd (s) tamamlanmışdır. İkinci xilafət, yəni «Ümumi xilafət» isə «xatəmül- övliya» (Vəlilərin sonuncusu) sona çatır.

Bil ki, xəlifə Haqqdan aldığı bilgidə ilahi ixtisas sahibidir [165, 163].

Burada nəzərdə tutulan xəlifəlik vəlilik sifətiylə nəzərdə tutulan ümumi nübüvvət deyil, təşri nübüvvətdir.

İbn Ərəbi burada rəsulların üstünlüyünü qorumaq və onların insanlara gətirdikləri risalətin statusunun daimləşdirmək düşüncəsiylə nübüvvətin iki növü arasında fərqləndirici bir sərhəd qoymuşdur. Birinci növ «ixtisas nübüvvətidir». İkincisi isə «qazanılmış nübüvvət» (müktəsəb nübüvvət)dir. Allah, birinci növ nübüvvəti verərkən, qarşılıq gözləmədiyi kimi, onu da keçmək istədiyi şəxslərə bir əvəz qarşılığında verməz. İkinci növ müktəsəb nübüvvətdir ki, nübüvvətin bu növü sufilərin «vecd» və ya «fəna» deyərək bilinən xüsusi mənəvi hallarında çatdıqları kimi, insanın xüsusi bir yolla çatdığı mənəvi dərəcələrdən biridir [16, 346].

Peyğəmbərlik (nübüvvət) və vəlilik (vəlayət) üç nöqtədə müştərəkdir. Birincisi kəsibi (qazanılmış) təlimlə əldə edilməyən elmdə, ikincisi bədənle edilə bilməsi qəbul edilən işlərdə (şəri ibadət), hətta bədənle girilməsi mümkün olmayan yalnız himmətlə (arzulardan qəlbin kənarlaşdırılması üçün istifadə edilir) mümkün olan işlərdir. Üçüncüsü, xəyal aləmindəkiləri hiss aləmində olduğu kimi, görməkdir. Bu son ikisi sadəcə insanlara xitab etməkdə bir-birindən fərqlənirlər. Çünki vəlinin xitab tərzii peyğəmbərlərin xitab tərzindən tamamiylə fərqlidir [46, 29].

Bir az əvvəl Ümumi xilafətin «xatəmül övliya» (Vəlilərin sonuncusu) ilə sona çatacağına işarə etmişdir. İbn Ərəbinin bu görüşünün anlaşılmasında əhəmiyyətli qavramlardan biri də «xatəm» (son və ya möhür) qavramıdır.

Bu elm, (Allah haqqında bilgi) ancaq «rəsulların sonuncusuna» (xatəmür-rəsul) və «Vəlilərin sonuncusuna» (xatəmül-övliya) verilmişdir. Nəbilər və rəsullar, bu elmi rəsulların sonuncusunun mişkatından (ışığından) görə bilərlər. Vəlilərdən də yalnız «son vəlinin» mişkatından görə bilərlər. Hətta rəsullar (bu elmi) nə zamanki müşahidə etməyə başlarlar, «vəlilərin sonuncusunun» mişkatıyla görürlər. Çünki, Risalət və nübüvvət, yəni şəriət quran (təşri) nübüvvət və risalət kəsilmişdir. Vəlayət isə əbədi olaraq kəsilməz. Mursəllərə (göndərilmiş elçilər) gəlincə, onlarda övliyalar olduqlarından, zikr etdiyimiz (həmin elmi) yalnız «xatəmül övliyanın» (son vəlinin) mişkatıyla görə bilərlər. Necə olur ki, (bu hala görə onlardan aşağı olan) vəlilər (bu elmi) o qaynaqdan almazlar? Şübhəsiz ki, «xatəmül-övliya» hökmdə xatəmür-rəsulun şəriyyətinə tabe olsa da, bu ona əksiklik gətirməz. Bu bizim getdiyimiz yolla da ziddiyyət təşkil etməz. Şübhəsiz o (xatəmül övliya), bir cəhətdən aşağı, digər bir cəhətdən isə yuxarı sayılır [165, 62].

Gördüyümüz kimi, şeyx bura iki xatəmdən bəhs edir. Birincisi, peyğəmbərlərin xatəmi, digəri isə Vəlilərin xatəmi. Hər hansı bir vəlinin ən nəzərəçarpan xüsusiyyəti mərifət bilgisidir. Yəni, qəlbə gələn batini bilgidir. Bu bilgi, ağıl və məntiqi dəlillərdə əldə olunması mümkün olmaması kimi, peyğəmbərlərə şəriət məsələlərində vəhy olunan elmdən də fərqlidir. Nəbilərdə vəlidirlər, çünki onlar da Allahı tam olaraq bilməyin yanında qeybə aid də bəzi şeyləri bilirlər. Rəsullar da vəlidirlər, çünki onlar Allaha dair kamil bilgiləriylə onlara vəhy olunmuş şəriətə məxsus bilgiləri bir araya gətirmişdilər.

Nübüvvət və risalət zaman və məkanla bağlı olduğu üçün kəsilmişdir. Allahı Kamil mənada bilmək bir zaman və məkan ilə sərhədləndirilməyəcəyi üçün vəlayət əsla kəsilməz.

Burada başqa bir fərq vardır ki, şəriət elmi peyğəmbərə mələk vasitəsiylə vəhy edilir. Vəlinin elmi isə, «xatəmül övliya»dan aldığı mirasdır.

Bu istər rəsul, istər nəbi, istərsə də vəli olsun, fərqi yoxdur. Xatəmi övliya da öz dövründə hamısının ruhi qaynağı olandan bu bilgiyə varis olur. Bu qaynaq «Məhəmmədi ruh» ya da «Həqiqəti Məhəmmədi»dir. «Məhəmmədi ruh» peyğəmbər olan hz.Məhəmməd deyildir. Bu, hz. Məhəmmədin əzəli həqiqətidir. İbn Ərəbi «Adəm torpaq ilə su arasındaykən mən peyğəmbər idim» hədisində nəzərdə tutulan şeyin bu olduğunu bildirir. Yoxsa bu hədisin mənası «Mənim nəbi olmağım, Adəm yaradılışından əvvəl

təqdir olunmuşdur» deyildir. Yəni, mənim həqiqətim və ya əqli ilahidən ibarət olan ruhum Adəm varolmadan əvvəl mövcud idi deməkdir [16, 97].

Şeyx, vəlilərin möhrüylə rəsulların möhrü arasındakı münasibəti açıqlamaq üçün Hz. Məhəmmədin özünü bir divarın tamamlanması üçün özünü tək və son kərpicə bənzətdiyi məşhur hədisə baş vurur. Bu hədis ilə hicri 599-cu ildə Məkkədə olduğu vaxt görmüş olduğu bir yuxu ilə əlaqə qurmağa çalışır.

Bir vaxt nübüvvət hz. Məhəmmədə (s) kərpicdən tikilmiş bir bina şəklində təmsil olundu. Bu divardan bir kərpic əskik idi. Peyğəmbər əleyhissəlam da o kərpic oldu. O, əskik olan başqa bir kərpic görmədi. Xatəmi övliyəyə gəlincə, onun üçün də bu yuxu (röya) səhihdir. Belə ki, o da peyğəmbərə təmsil olunan şeyi görür. Hətta o, divarda iki kərpicin yerini boş görür ki, biri qızıl, biri də kərpicdir. Belə olunca, öz nəfsini bu kərpiclərin qoyulduğu yerdə əks olunmuş görməlidir. Belə halda Xatəmi övliya bu iki kərpicin timsalı olub, divarı tamamlayır. Onun belə olduğunun görməsinin vacib səbəbi zahirdə Xatəmi rəsulun şəriyyətinə tabe olmasıdır. O kərpicin yeri gümüş kərpicdir (yəni, ona bağlılığının timsalı). Və bu da zahiridir və hökmlərdə ona tabe olmasıdır. O, həmçinin zahirdə tabe olduğu hökmü batində (əs-sirr) Allahdan alır. Çünki o, əmr olunduğu kimi görür. Və o qızıl kərpicin yeri batindir. Çünki (bunu) elə bir mədəndən alır ki, peyğəmbərə vəhy gətirən mələk də həmin qaynaqdan alır... Adəmin vaxtından son peyğəmbərə kimi nəbilərdən elə biri yoxdur ki, (bunu) xatəmi nəbinin mişqatından almasınlar. Çünki o həqiqəti ilə mövcuddur və bu peyğəmbərin «Adəm hələ su ilə torpaq arasında olanda mən peyğəmbər idim» mənasındakı hədisiylə sabitdir.

Ondan başqa nəbilər yalnız (ümmətlərinə) göndərildikləri zaman peyğəmbər olmuşdular. Deməli, Xatəmi övliya da Adəm su ilə torpaq arasında olanda vəli idi. Digər vəlilər ancaq ilahi əxlaqdan olan vəlilik şərtlərini qazandıqdan və Allahın Vəli və Həmid adlarının feyzinə məzhər olduqdan sonra Vəli oldular. Xatəmi rəsulun vəlayəti baxımından sonuncu vəliyə nisbəti rəsul və nəbilərin ona nisbəti kimidir. Bu mənada rəsulların sonuncusu həm vəli, həm nəbi, həm də rəsuldur. Xatəmi övliya isə irfanı əslindən olan varisdir [165, 63-64].

Bu hədisin lüzumlu sonu baxımından əl-Qəşani diqqəti cəlb edən bir xəbərdarlıq etməkdədir. İbn Ərəbinin bu təsvirindən Xatəmi övliyanın hz. Peyğəmbərlərdən üstün

olduğunu göstərən nəticə çıxarmaq olar. Çünki hz. Peyğəmbərlərin vəziyyətini tək bir kərpiclə rəmz edilməsi nə qarşılıq xatəmi övliyanın ki, biri onun hz. Peyğəmbərə olan bağlılığı etibariylə gümüş, digəri də peyğəmbərlərin öz nurunu onda göstərməsi baxımından qızıl olmaqla iki kərpic ilə rəmz edilməkdir. Belə bir möhtəməl tələqiyyə qarşı Qəsani oxucunu xəbərdar etməkdə və mövzu olmuş hədisə görə Kəbənin bir tək kərpicinin əskik olduğunu və bunun da hz. Məhəmməd ilə tamamlanmasıyla binanın tamamlanmış olduğuna diqqət çəkməkdir. Bu isə Qəşaniyə görə, o deməkdir ki, hz. Məhəmməd Xatəmi övliya sifətiylə deyil, yalnız bir nəbi və rəsul olaraq zühur etmişdir. Bu onun de fakto olaraq xatəmi övliya olduğunun dəlilidir. Başqa bir sözlə, hz. Məhəmməd vələyətini İbn Ərəbi ilə izhar etmişdir [56, 383: bax: 157, 36].

Füsus şərhçilərindən Ayni Konukda qızıl kərpicdən məqsədin nübüvvətin batini olan vələyət və gümüş kərpicdən məqsədin isə vələyətin zahiri olan mübüvvət olduğunu, batinin «qızıl», zahirin «gümüş» olaraq təmsil olduğunu söyləyərək, xatəmi ənbiyanın gördüyü divardakı gümüş kərpicin hər birisinin bir peyğəmbəri təmsil etdiyini və naqis kərpicin Xatəmi Ənbiya olduğunu bildirir [16 I c, 218].

Xatəmi övliyanın ruhu və onun mişqatı birinci əqli əvvəl olmasından ötəri Xatəmi rəsuldan feyz almışdır. Xatəmi rəsul xatəmi övliya aynasında öz ad, sifət və əsərlərini seyr etmişdir [103, 48].

İbn Ərəbi xəyal aləmində yaşamış olduğu rəyada Məkkəni bu tarixi hadisəyə uyğun olaraq gördü. Hz. Məhəmməd felən Xatəmi övliya idi, amma özünü bu sifətlə izhar etməmiş olduğundan, bir başqa şəxsin Xatəmi övliya sifətiylə tarixi bir vəqie olaraq zühurunun lüzumluğu hələ baqi idi. Bir başqa deyimə görə isə, vələyət hz. Məhəmməd batini olaraq qaldı. Bu batini vələyət isə ancaq Xatəmi övliyanın zühuruyla aşkar oldu [56, 384].

Bu mövzunu xülasə edəcək olsaq, İbn Ərəbinin fususunu şərh etmiş müəlliflər bu görüşləri paylaşırlar. Vələyət və nübüvvət xatəmilərinin həqiqi sahibi hz. Məhəmməddir. Bütün vəli və nəbilər onun mişqatından (nurundan) feyz almışlar. Çünki Xatəmi övliya, Xatəmi rəsul olan Məhəmmədin dərəcələrindən və uca mərtəbələrindən bir mərtəbədir. Xatəmi vələyətin qisimləri vardır və bunlar hz. Məhəmmədin varisləridir. Şeyxi Əkbər də özünəməxsus Xatəmidir, bu səbəblə Xatəmi övliyadır [103, 48].



## 2.7 Kamil insan

İbn Ərəbi insanın yaradılışın özlüyündə ilahi kamalın ən yüksək surətlərdə təcəlli etdiyi yeganə yaradılış olduğunu ifadə edir.

İnsanın bütün aləmi özündə cəm edən «kiçik aləm» (aləmi sağır, mikrokosm) olması, bu kamillik yolunda insanların fərd olaraq, biri birindən fərqlənməsi, varlıqdakı xəlifəliyi və mələklərə üstünlüyü bütün bunlardan bəhs etməsi buna dəlildir.

Bir az əvvəlki sıralamada insanı kosmik səviyyədə kosmik bir şey olaraq, yəni «kiçik aləm» (mikro kosm) olaraq tələqqi edildiyinə işarə etdik. Başqa bir deyimlə «kiçik aləm olan insan» qavramı burada fərdi səviyyədə olan insan deyil, «insanlıq» (bəşəriyyət)dir. Bu «aləmi sağır» (mikro kosm) olan insan «Haqqın surəti» kimi yaradılması etibariylə, aləmdəki varlıqların ən kamilidir. Burada insan bir öz olaraq, kamildir. Bu mənada kamil insan bütün varlıq aləminin həqiqi ruhu, aləmdə nə varsa özündə cəm edən bir varlıq surəti yaradır. Qısa olaraq, insan «aləmi sağır» (kiçik aləm)dir.

Uca Haqq sayılması mümkün olmayan ilahi adlarını (Əsmaül-hüsna) mahiyyətində (ayanühə) görmək istədi. Başqa bir ifadə ilə O (Haqq) vücud ilə vəsfləndiyi üçün külli əmri əhatədən cəm olunmuş varlıq aləmində (Kənvnin Cəmin) öz aynını (mahiyyətini) görməsi murad etdi də deyə bilərsən. Bu görüşlə öz sirnini izhar etdi. Şübhəsiz bir şeyin öz nəfsini (mənliliyi) öz nəfsiylə görməsi o şeyin məsələ güzgü kimi başqa bir şeydə öz nəfsi seyr etməsinə bənzəməz. Bu vəziyyətdə nəfs, baxılan məhəllin verdiyi surətdə özündə zahir olur. Belə bir məhəl olmasaydı və Onun (Haqqın) ona təcəllisi olmasaydı, bir surət görünməzdi. Halbuki, Uca Haqq bütün külli aləmi ruhsuz cəsəd kimi yaratdı. Bunun üçün cilasız ayna (mərat geyri məclirətun) kimi idi [165,48-49].

...İbn Ərəbi «kamil insan» nəzəriyyəsini qurmağa başlayarkən, əvvəlcə İlahi arzusun Haqq olaraq Haqqdan zühur etməmiş olduğunu bəyan edərək, başlamaqdadır. Yaradıcı arzu (məşəə) ilahi adların, yəni, ilahi sifətlərin əsl batini yönündən zühur etmişdir. Mütləq olaraq ehtiyacsız olan Haqq, Haqq olaraq özü üçün hər hansı bir yaratma feilinə ehtiyac hiss etməz. Aləmin varlığına, yaradılmış aləmə ehtiyac hissedən ilahi adlardır. Bunun üçün Haqq «Nə zaman ki, Haqq ilahi adlar baxımından istədi»

(ləmmə şəə əl-Haqqu min haysu Əsmaül-hüsna) demişdir. Yəni, Haqq, ümumi olaraq yaradılmışların, xüsusi olaraq da insanın zühurunu dilədikdə ki, bu iradə Haqqın adları baxımındandır, zati baxımından deyildir. Öu yönüylə də Haqq varlığı izhar etmiş, beləcə onun ilə bilinmişdir. Haqq insanı izhar etmiş və o da Rəbbini ən yaxşı bilən yaradılmış olmuşdur... «Özünü bilən rəbbini bilir» hədisi də bu mənadadır [19 I c, 74].

Vəziyyət belə olduqda, Haqq cilasız aynanın cilalanmasını lüzumlu bildi. İlahi hikmətin şanı (şən əl-hakmi-ilahiyyi) hər hansı başqa bir məhəlli yalnız «onun nəfəsi» (rəhmani nəfəs) kimi ifadə edilən, «ilahi ruhu» (ruhən ilahiyyən) qəbul etməsini tövsiyyə etdi. Bu da bitməz-tükənməz daimi təcəllinin feyzini qəbul üçün tövsiyyə olunan bu surətin istedadının hasil olmasıdır. Sadə qəbullanmış varlıq qaldı ki, o da ancaq «feyzul-əqdəs»dən başqasından gəlməkdədir. Belə olunca, hər əmrin başlanğıcı da, sonu da ondandır. Bütün varlıq ondan başladığı kimi, yenə ona dönər. Əmr, Aləm deyilən aynanın cilalanmasını labüd etdi. Adəm (insanın həqiqəti) bu aynanın cilası oldu [165, 49].

Yaradılışa aid ilahi hökmünün xüsusiyyəti, yaradılan şeydə hazırlıq və istedadın meydana gəlməsidir ki, beləcə Allahın ruhundan feyz ona axar. Bu feyz, Adəmin yaradılış hekayəsində «üfləmə» (nəfəs vermə) kimi ifadə olunan ruhdur. Əgər məxluqun bu istedadı və vücuti feyzi qazanmaq üçün hazırlığı olmasaydı, mövcud olmazdı. Belə olduqda, hər hansı bir şəkildə varlıq üçün istedadın kamala çatdığı hər məhəlli, ilahi bir ruh qəbul etmiş və bu şəkildə xarici aləmdə var olmuşdur [19 I c., 75-76].

İbn Ərəbi varlığın qabiliyyətini qeybi varlıq olsa da belə, öz varlıqları olmayan onların əql edilən surətləridir. Qabiliyyətlər bu mənası ilə «mümkün varlıqlar», ya da «potensial» (bilqüvvə) varlıqlardır.

Feyzi əqdəs isə «Vücuti Mütləqin»in təbiyyətindəki müəyyənləşmənin (təayyun) ilkidir. Bir az əvvəl dediyimiz «Haqq öz mahiyyətini görməyi murad etdi» forması isə «Feyzi Müqəddəs»ə işarə etməkdədir. Feyzi müqəddəs vacib olaraq feyzi-Əqdəsə bağlı olduğu kimi, bu da birincisinin təcəllisinə yol açmaqdadır. İbn Ərəbinin ifadə etmək istədiyi Haqqın aləmin aynasında özünü seyr etmək arzusunun olduğu və özünə xas sifətlərin təcəlli surətində özünü müşahidə etmək istəmiş olunduğudur [bax: 81, 77, 56, 310-311].

Aynanın cilalanmasını müasir fəlsəfi düşüncə kimi yorumlamağa cəhd etsək, onda «cila» ilə rənz edilənin insanın «şüur»u olduğunu söyləyə bilərik.

İnsan da bütün aləmi özündə cəm etdiyindən və yaxud əhatə etdiyindən Haqqın vəhdətini qarşılığında insanın da vəhdəti mövzu olmuşdur. Bu mənada İnsan Haqqın surətidir. Bu xüsusiyyəti ilə əlaqəli insan Yer üzünün «xəlifəsi» də ola bilər.

Mələklər sufilerin istilahında «böyük insan» (əlinsanul-Kəbir) deyilən bu surətin, yəni aləmin surətlərinin bəzi qüvvətləri oldu. Belə halda mələklər insanın yaradılışdakı ruhani və hissi qüvvətlər oldu. Onların bu qüvvəti öz nəfsiylə örtülmüşdür. Zatından daha fəzilətli bir şeylə görünməz və şübhəsiz ki, bu qüvvətlər İlahi sferadakı hər uca mərtəbə və yüksək dərəcə üçün özlərinin əhliyyət sahibi hesab edirlər. Çünki bunların nəzərində Allaha və «həqiqətlərin həqiqəti» (həqiqətul-həqaiq) yönünə və bu vəsifləri daşıyan ilk yaradılışdakı qabiliyyətlərin küllisini, yüksəyini, alçağını içinə alan bütün təbiyyət aləminin dəlalət etdirdiyi birliyə dönmüş olan şey arasında «ilahi cəmiyyət» (əl-cəmiyyətul-ilahiyyətu) vardır. Bu həqiqət ağıl və nəzəri fikir yoluyla bilinməz [165, 49].

İnsanda ruhi və hissi bir çox güc olduğu kimi, aləmdə də bu qüvvətlərdən bəziləri vardır. İstər insandakı, istərsə də aləmdə olan bu qüvvələr pərdələnmişdir və öz hallarıyla məşğuldurlar. Bunlar varlıqda daha üstününü görməzlər. Bu pərdələnmədən dolayı mələklər, adəmdən (insandan) üstün olduqlarını zənn etmiş və ona səcdə etməmişdilər... Onun hər bir qüvvəti (yəni bəşəri yaradılışın hər bir qüvvəti) özü ilə pərdələnmiş və zatından daha üstününü görməmişdir. Ayrıca nəfsinə Allah qatındakı hər üstün məqama və mərtəbəyə əhliyyəti olduğunu görməz. Yəni, bəşəri yaradılışda olduğunu görməz. Bu əhil olmanın səbəbi ilahi qata, yəni «həqiqətlərin həqiqətinə» və ruhani və maddi bütün aləmin xüsusiyyətini toplayan və bütün təbiətin meydana gətirən şeyə dönmüş olan şeyin insanın yaradılışından olmasıdır [bax: 15, 78-79-80].

Gördüyümüz kimi, İbn Ərəbi insanın hər iki dünyada «cəm etmə» qabiliyyətinin olduğunu bildirir.

İbn Ərəbi bunu açıqlamaq üçün hz. Musanın dünyaya gəldiyi zaman beşiyə qoyulub «çaya (Nil çayı) atılma hadisəsini» misal olaraq verməkdədir. İbn Ərəbi bu hekayənin rəmzlərini açıqlayarkən, «kamil insan» nəzəriyyəsini inkişaf etdirir. Və onun «Musanın»

tabutda dəryaya atılması hikmətinə gəlincə, tabut onun nasutudur (yəni, onun cismani yönüdür). Dərya (yaxud su) isə, vücud vasitəsiylə verilmiş elmi qismətdir ki, fikri, nəzəri, hissi və həyati qüvvətlərdən hasil olan mənəvi (insanın lahi yönü olan lahut nəzərdə tutulur) bir varlıqdır. Bu mənəvi varlıq və bənzəri qüvvətlər (əmsaluhə) insanın nəfsində ancaq cismin əsaslarının (əl-unsur) köməyi ilə hasil olur. Nəfs bu cismdə hasil olub və onu təsərrüf və tədbir ilə idarə etməyə vəzifəli olunca, Allah bu qüvvətləri ona alət etdi. Rəbbin «iqamət etdiyi yer» (səkinəf) olduğu və beləcə bu alətlərlə bu tabutu (nasut və ya bədən) idarəsi üçün məqsəd güddüyü şeyi həyata keçirdi. Bu hala görə O (Musa) elmin bu gücündə tərəqqi etmək üçün suya atıldı. Beləcə Allah Musaya bildirdi ki, hər nə qədər bədənə sultanı olan ruh, bədəni idarə etsə də, yenə də onu öz vasitələriylə idarə edər. İşarə və hikmət yoluyla tabut deyilən bu nasuta (yəni bəndəndə yerləşmiş qüvvətlərə) Xaliq onu (ruhu) yoldaş etdi. Allahın aləmi idarə etməsi də belədir. Allah aləmi özü və öz surətiylə idarə edər. Necə ki, uşağın varlığı atanın vücuduna, səbəb olmuşdur öz səbəblərinə, şərtlənmişlər şərtlərinə, nəticələnmişlər nəticələrinə, dəlil gətirənlər dəlillərinə və həqiqətləri müəyyən olunmuşlar həqiqətlərinə bağlıdırlar...

Bunların hamısı aləmin cəminə daxildir. Belə halda, Allah Aləmi ancaq aləm ilə idarə edir.

Yuxarıda söylədiyimiz, «ya da onu surəti ilə idarə edər» sözünə gəlincə, burada nəzərdə tutduğum aləmin surətidir. Bu surətlərsə, Haqqın özünü adlandırdığı ilahi adlar (əsməul-husna) və uca sifətlərdir [bax: 165, 198-199].

İbn Ərəbi tabut (yaxud qayıq) ilə nəzərdə tutulananın insanın bədəni olduğuna işarə edirdi. «Əl-yəmmi İlə nəzərdə tutulan isə düşüncə, xəyal, hiss, ümumiyyətlə cismani, fiziki qüvvələr vasitəsiylə meydana gələn elmdir. Bu qüvvətlər insandakı bilgi vasitələridir. Bu mənada Musa Allahın öz surətində yaratdığı kamil insanın nümunəsi olduğu üçün onun haqqında doğru olan hər şeyin, digər kamillər üçün də doğru olduğu aşkardır. Allah onu çaya atmışdır, yəni özü üçün ilahi kamillik meydana gəlsin deyər, onu «insanlığını» (bəşəriliyini) mərifət dənizinə atmışdır. İlahi kamilliyi ilə insan digər varlıq surətlərindən ayrılır. Bunun üçün idarə edən ruh və ilahi və ya «Səkinənin» məhəlli olmaya əhil olmuşdur [16, 436].

Digər bir tərəfdən də İbn Ərəbi, «Kainatın (Aləmin)» Haqq tərəfindən idarəsini ikiye ayırmışdır:

1. Aləm vasitəsilə

2. Aləmin surəti vasitəsilə.

Bu birinci idarə tərz, ata, övlad, səbəb olanla səbəblər arasındakı məcburi bağlarla ortaya qoyulmaqdadır. Bu halda belə demək mümkünsə, Allah aləmin öz-özünə idarə etməsinə icazə verməkdədir. İkinci, tərz idarə isə, Haqqın «əsməul-hüsna» və «ilahi sifətlər»lə, yəni əzəli və əbədi olan sifətlər vasitəsiylə batinən idarə etməsindən ibarətdir.

Buna görə də, Əl-Qəşani belə deməkdədir: «Aləmin varlıqdakı surəti (surət kəyni) ilahi adların və sifətlərin zahirən təcəllisindən başqa bir şey deyildir...»

...Haqqın özünə layiq bildiyi Hayy (Canlı), «Alim», «Murid» (iradə edən), «Qadir» gücü yetən kimi bütün adlar aləmdə olmaqdadır. «Həyat», «Elm», «İradə», «Qüdrət» kimi bütün sifətlərdə kainatda olmaqdadır. Belə olduqda, Haqq aləmin zahirini batindən idarə etməkdədir [bax: 157, 252-53].

Bu mövzuyla əlaqəli İbn Ərəbi fikrini belə davam etdirməkdədir: «Allah varlığının uca vəsflərini nəfəsində toplamış bir nümunə olan Adəmin yaradılışı haqqında şübhəsiz Allah Adəmi öz surətində xəlq etdi» buyrulmuşdur. Onun (Adəmin) surəti ilahi adlardan (Əl-Həzrətul-ilahiyyətu) başqası deyildir. Belə olduqda, Həqiqətlərin və ilahi adların cəminin kamil insan olduğu müxtəsəri şərəfdə olub və təfəsilatlı böyük Aləmdə (filaləmi Kəbiril-munfasli) nümunəsi olmayanı icad etdi və o kamil insanı aləmin ruhu etdi. Ona surətinin kəmalından dolayı «ülvi» və «süfli» (aşağı aləm; maddi aləmi) aləmin (onun) əmrinə tabe etdi. Necə ki, Allahı həmd ilə təsbih (ululama ucaltma) etməyən bir şey, yoxsa da surətinin həqiqətini əks etdirməsindən dolayı bu insan üçün də aləmdə ona boyun əyməyən bir şey yoxdur. «Göylərdə və yerdə nə varsa, hamısını öz tərəfindən sizin ixtiyarınıza qoyan odur» buyurmuşdur. Bu halda aləmdəki şeylərin hamısı insanların ixtiyarındadır. Bu həqiqəti bilən şəxs kamil insan olan alimdir. Bilməyən cahildir, insani heyvandır (əl-insənul-heyvan). Musanın tabut içində dəryyəyə atılmasının surəti zahirdə ölüm idi. Halbuki, bu zahirdə və batində ölümdən qurtuluş oldu.

O, həmçinin cahilin ölümündən işəclərin (ən-nufus) elm ilə dirliyi idi [165, 199].

Bu bilgi İbn Ərəbinin varlıq sferasındakı insanın həqiqi təbiətini açıqlamaqdadır. Şeyxə görə insanın kamalı ona aid edilmiş olan yüksək mərtəbə onun mikrokosm təbiətindən başqa bir deyimlə insanın «cəm etmə» qabiliyyətindən ötrüdür.

Şeyxin xatırlatdığı «Allahın Adəmi öz suvətində yaratdığını» bildirən məşhur hədisdə «Allah» adının istifadə edilmiş olmasından çox şey anlar. Çünki Allah, Tanrının ən əhatəli adıdır (Əl-ismul-cami). Elə isə, kamil insan Allahın bütün adlarını sərgiləyəcək potensialda yaradıldığı halda, aləmdəki digər yaradılmışlar Allahın ancaq bəzi adlarını təzahür etdirə bilirlər [31, 29].

Aləmdəki hər şey Haqqı təsbih (ululama) etməkdədir. Çünki o, Haqqın bir sifətini və ya adını izhar etməkdədir. Beləcə, ilahi mükəmməlliklər açıqlanır. Bu da təsbihın ən üstün mərtəbəsidir... Fəqət, Kainatda Haqqı ən kamil mənada təsbih edən varlıq və yaxud onu ən çox izhar edən varlıq insandır. İnsan özündə bütün həqiqətləri cəm edən, başqa cür ifadə etsək, ülvî və sufli (aşağı) aləmdə həzrəti ilahiyyənin surətini bütünlüyü ilə əks etdirən dəyər və ixtiyar sahibi varlıqdır. Ona görə də, Allah onun «yerdə və göydə olanların hamısının onun ixtiyarına» vermişdir.

Buna görə də, «Allah insana, yaxud Adəmə bütün adları öyrətdi» ayəsini verdi. O, ilahi adların məzhəri olduğundan rububiyyət mərtəbəsinə nisbət etdi. O, onun diriliyi ilə diri (Hayy), elmiylə alim, iradəsiylə murid, qüdrətiylə qüdrət sahibi, eşitməsiylə eşidən və görməsiylə görəndir. Digər bütün keyfiyyətləriylə də belədir [18, 13].

Şeyx Haqqın nəfsini Zahir və Batin sifətlərinin olduğunu bəyan edərək Aləmin öz yoxluğumuzla ilə batini və varlığımızla zahir olduğunu dərk edə bilməyimiz üçün «qeyb» və «şəhadət» aləmini yaratdı... Bundan sonra Allah Aləmin həqiqət və təfərrüatını nəfsində toplamış olmasından dolayı kamil insan yaratmağa niyyət edincə, bu qarşılıqlı iki sifətini (cəlal və camal) «iki əl» ilə ifadə etdi [bax: 164, 154].

«İki əl» ifadəsinin İbn Ərəbi tərəfindən simvolik açıqlamasına keçməzdən əvvəl, «mələklərdə Adəmdəki cəm etmə vəsfi olmadığı üçün Adəmin, yəni Kamil insanın yaradılışındakı hikməti anlaya bilməməsinin səbəbinin Şeyx tərəfindən necə açıqladığına» nəzər salaq.

Şübhəsiz, mələklər, bu xəlifənin yaradılışındakı sirri anlaya bilmədiklərindən, Haqqda hazır olan (hadaratul-Haqqı) zatı ibadət bəhsinə aid (şeyi) bilmədilər. Heç bir

şəxs Haqqın öz zəti haqqında (bilgi) vermiş olduğundan başqasını bilməz. Və mələklərdə də Adəmdəki (cəm etmə) xüsusiyyət yoxdur. Onlar (mələklər) onlara məxsus ilahi adlardan başqasına vəqif deyildirlər. Haqqı ancaq (bildikləri ilə) «təqdis» (müqəddəs) və «təsbih» (ululama) edirdilər. Belə olduqda, mələklərin üzərinə bizim söylədiyimiz şey hakim oldu. Bu halda, Mələk yaradılışları baxımından (min haysu nəşəti) dedilər: «Yer üzərində fəsad çıxaracaq olan şəxsmi yaradacaqsan» dedilər. Bu hal Haqq ilə çəkişmədə (ən-niza) başqa bir şey deyildir. Bu (çəkişmə) onların etdiyi şeyin eynidir. Yəni, Adəm haqqında söylədikləri, Allah haqqında söylədiklərinin eynidir. Əgər bu (çəkişmə) onların (mələklərin) yaradılışından gəlməsəydi, Adəm haqqında bunu deməzdilər. Onların «şüuru» yoxdur. Əgər onlar nəfslərini bilsəydilər, bu həqiqəti anlayar və əgər anlamış olsalardı, bu sözdən özlərini qoruyardılar... Halbüki, Adəmin yanında mələklərdə olmayan ilahi adlar vardır. Hansı ki, mələklər Haqqı o adlar ilə «təqdis» və «tənzih» etmədilər... Və bu ilahi tərif ibadət edən, inan və xəlifələr olan qullarını Haqq tərəfindən ədəbə dəvət etdiyi nöqtədir [165, 50-51].

İbn Ərəbi insanın bu cəm etmə xüsusiyyətini diqqətdə saxlayaraq, insanın mələklərdən üstün olduğunu bəyan edir. Onun fikrincə, mələklərin təbiəti ruhanidir. Amma insanın təbiəti həm ruhani, həm də cismani olub, varlığının ən aşağısından ən ucasına qədər əhatə edir. İndi isə bir az əvvəl işarə etdiyimiz «iki əl» ilə yaratdığı insanın bu yonu üzərində duraq.

İbn Ərəbi Quranda Allahın bəyan etmiş olduğu «Adəmi hər iki əli ilə yaratması» hadisəsində bir çox rəmzi mənalara olduğunu vurğulayır.

Allah Adəmi ancaq şərəfləndirmək üçün iki əli arasında cəm etdi. Bunun üçün İblisdən soruşdu: «İki əlimlə yaratdığımı səcdə etməyə sənə mane olan nədir?» Amma (Adəm) iki surət arasında cəm edilən, aləm və Haqqın surətinin eynidir. Bu ikisi haqqın iki əlidir. İblis isə aləmdən bir hissədir. Onda (İblisdə) bu cəm hasil olmadı və bunun üçün Adəm xəlifə oldu. Əgər Adəm xələf olduğu zətin surətində zahir olmasaydı, xəlifə olmazdı... Bu hala görə, xəlifənin ancaq kamil insan üçün sabit oldu. Allah onun (kamil insanın) zahir surətini aldəmlərin həqiqətlərindən və batini yönünü isə də öz surətində yaratdı. Bunun üçün də onun (kamil insan) haqqında «onun görməsi və eşitməsi olaram» (Kuntu səmuhu və bəsəruhu) dedi. Amma «onun gözü (aynuhu) və qulağı (uznuhu)

olaram» demədi [bax: 44, giriş]. Bu hala gəlincə, iki surəti (bir-birindən) fərqləndirdi. Beləcə, Haqqın hər varlığa (mövcuda) təcəllisi, o varlığın istədiyi qədərdir. Fəqət, xəlifəlikdəki cəm etmə (xüsusiyyəti) başqalarında yoxdur. Beləliklə, xəlifə ancaq bu məziyyəti ilə üstün sayıldı [157, 55].

Bu mətndən dərk edilməsi lazımlı olan şey, kamil insanın Haqq ilə məxluq arasında «orta» yerdə olması fikridir. Adəm, yaxud kamil insan hər ikisini əks etdirir və hər iki surətin toplamıdır. Onun zahiri yönü yaradılmış olan aləmin həqiqətlərini əks etdirirsə, batini tərəf isə Haqqın surətini və onun adlarını ifşa etməkdədir. Adəmdə bu cəm etmə xüsusiyyətiylə əlaqədar mələklərdən üstündür.

İbn Ərəbi insan cəm etmə xüsusiyyətindən ötrü xəlifə olmasının digər bir tərəfini başqa yöndən mütləq etməkdədir.

İnsana gəlincə, o, hədis olan (sonradan varolma) əzəli (əl-insanul-hədisil-əzəli)dir. Əbədi olan daimi meydana gəlmədir. Cəm və ayıran kəlməsidir (loqos). Aləmin vücudu onunla qaimdir. O aləmə nəzərən üzüyün qaş (əl-xatəm) kimi qaşdır. Və O məlikin xəzinələrini möhürlədiyi möhür edən yazı və əlamətlərin məhəlli oldu. Bundan ötrüdür ki, ona xəlifə adı verildi.

Möhür xəzinələri qoruduğu kimi, Haqqın məxluqlarını da o qoruyur. Belə ki, padşahın möhürü o xəzinələrin üzərində olduqca onları açmağa heç bir şəxs cəsarət etməz. (O möhür) Ancaq məliyin icazəsi ilə açılır. Mülkün qorunmasında onu xəlifə etdi. Bunun üçün də kamil insanın (varlığın) davam etdikcə, aləmdə qorunmuş olacaqdır. Görmürsənmi ki, əgər kamil insan dünya xəzinəsindən ayrılarsa və möhür pozulmuş olsa, onda Haqqın bu xəzinədə saxlayacağı bir şey qalmaz. (Xəzinənin) içində nəfs varsa, xaricə boşalar və iş axirətə nəql olunar. Belə olduqda, kamil insan, axirət xəzinəsində möhürünü vürmüş olur [157, 50].

Daha əvvəldə, işarə etdiyimiz kimi, insanda iki cəhət var. Birincisi, onun hədis (sonradan olma) tərəfidir ki, bu insanın maddi və ya cismani tərəfi ilə əlaqəli cəhətidir. Digəri isə, əbədi və əzəli yönüdür. Bu da insanın ilahi mərtəbəsi ilə əlaqəli yönüdür. Belə ki, insan Haqq və məxluqdur, əzəli və hədisdir, əbədi və fani kimi zidd sifətlərin sahibidir. Şübhəsiz insan, hətta var olan hər şeyi özündə olan iki yön olması ilə əlaqəli,



bu zidd sifətləri də əhatə edər. Bu iki tərəf, «lahutluq» (Mənəvi yön) və «nasutluq» (Maddi yön)dür [16, 80-81].

İnsanı kamil sadəcə varlığın qayəsi və səbəbi deyil, eyni zamanda onun qoruyucusu və davamlılığının səbəbidir.... Buna görə də, aləmin yaradılmasının səbəbi olan insan aləmdən getdiyində aləmin məhv olması, yəni var oluş sifətlərinin pozulması, ilahi zatdan ibarət olan əsillərinə dönməsi labüd olur. Bu «iş axirətə nəql olunar» sözünün mənasıdır [16, 81].

Mətnə keçən «kəlmə» loqus başqa ifadəylə Həqiqəti Məhəmmədiyə İbn Ərəbi düşüncəsinin əhəmiyyətli qavramlarından biridir.

İbn Ərəbi ontolojisində varlığın bütün sferasını özündə daşıyan kəlmə (loqos) və ya ağıl, eyni zamanda kainatdakı var oluşun vasitəsidir. Bu kainatın əqli prinsipi, həyatın və bilginin təməlidir. Hər insan ondan pay almışdır [97, 129]. Bu səbəbdir ki, «Fusus əl-Hikəm» kitabının hər bölümü kamil insanın (Həqiqəti Məhəmmədiyyənin) bir cəhətinə, dünyaya, İlahi hikmətin iç həqiqətində cisimləşmiş nümunəsini açıqlayan bir peyğəmbərə ayrılmışdır. Məsələyə bu yöndən baxdıqda, kamil insan Yer kürəsində var olmasını, İslam peyğəmlərində tapmış olduğu Məhəmmədi həqiqətdir [181, 110-111].

Bu kəlmələr Allahın sözləri, hamısı əqli varlıqlar vasitəsiylə hərəkət edən və İbn Ərəbinin Ruh ya Məhəmmədi həqiqət ilə eyni saydığı, külli bir prinsipdə birləşirlər [15, 76].

Necə ki, torpağa basdırılan bir toxum əvvəlcə bir fidan olaraq torpağın üzərinə çıxar, sonra böyüyüb qol-budaq atıb, yarpaqlanır və ən sonda yenə onun özünü daşıyan meyvə verirsə, elə bunun kimi də Allahın ilk yaratdığı olan Məhəmmədin həqiqəti də özünü Yer üzündə bütünlüyü içində bu dövrdəki insanlıq dövriyyəsinin son peyğəmbəri olan hz. Məhəmmədlə ortaya çıxmışdır [181, 111].

Onun (Məhəmmədin) hikməti fərdiyyət oldu. Çünki o, mövcud insan növünün ən kamilidir. Bunun üçündür ki, iş (Əl-əmr) onunla başladı, onunla xətm olundu. Adəm hələ su ilə torpaq arasındaykən, o nəbi idi... Bu hala görə, rəsul əleyhissalam Rəbbin ilk dəlilidir [165, 214].

Mətnə keçən «Adəm hələ su ilə torpaq arasındaykən mən peyğəmbər idim» və bundan başqa hədislər, məsələn: «Mən məxluqat içində insanların ilkiyəm», «Allahın

yaratdığı ilk şey mənim nurumdur». Bu hədislər hz. Məhəmmədin məxluqatın və özünün nəbi olaraq göndərilməsindən əvvəldə varlığının oluğu fikrini əmələ gətirmişdir. Hz. Məhəmmədin varlığı hədis (sonradan olma) deyil, qədim (başlanğıcsız)dır. Bu əzəli varlığı «Nuri Məhəmmədi» deyə adlandırmışlar.

İbn Ərəbi Nur Məhəmməd, həqiqət Məhəmmədi, və yaxud Kəlmə Məhəmmədi dedikdə, bu hz. Məhəmmədin tarixi şəxsiyyəti deyil, onun ruhudur. Hətta onu ən xüsusi mənada kamil insan və kamil xəlifə kimi qəbul edir.

Təəyyunların ilki və yaxud yaradılmışların ilki olan «Həqiqəti Məhəmmədiyyə»nin ibn Ərəbi tərəfindən ona aid edilən bir sıra işləri vardır. Aləmlə əlaqəsi baxımından aləmin yaradılışının qaynağıdır. Çünki o nurdur, Allah heç bir şeyi yaratmamışdan əvvəl onun nurunu yaratmışdır. Ya da Haqqın mütləq əhəmiyyətində özü üçün ona təcəlli etdiyi «ilahi» ağıldır. Bu təcəlli, varlıq surətlərindəki ilahi eşqin ilk mərhələsi məsafəsindədir. Zətin həqiqət və kamalları və anlardakı saysız mümkünlərin, «aya»nı ona açıldığında Haqq, kamallarını ayna məsafəsindəki surətini izhar etmək istəmişdir. Elə mümkünlərin varlıqlarını da bu aynalar almışdır [15, 470].

Bu nur hər şeydən əvvəl yaratdığı və bundan hərəkət edərək də, aləmin xilqətinin əsasını təşkil edir. Bu nurda şəxsi yönü ilə həqiqəti Məhəmmədiyyə idi.

Bundan başqa «Həqiqəti Məhəmmədin» zühurunun qaynağı olan Yaradan ilə olan əlaqəsində passiv və qul olaraq görünməsinə qarşılıq aləmlə olan əlaqəsi baxımından Xilqətin (yaradılmışların) əsası olması hesabıyla fail (təsir edən: aktiv) vəziyyətdədir [56, 325].

(Hz. Məhəmməd) özü etibarıyla qul olaraq yaradıldı və əsla ağa (əs-səyədtun) olmaq sevdasıyla dik başlıq (ləm yərfəa rəsəhu) etmədi. Lakin passiv (munfailən) olmaqla ibadət və səcdəsini tərk etmədi. Allah ondan var edəcəyi şeyi var edincəyə qədər, o bu yolda səbr etdi. Allah ona aktivlik (təsir edicilik; əl-failiyyətu) rütbəsini bəxş etdi. Bu «ara aləm» (əl-ərafi-tayyibətu) olan nəflər aləmində vəqə oldu [165, 220].

Bu cəhətdən baxıldığında hz. Məhəmməd Haqqa qarşı qul, yəni passiv, amma aləmə qarşı Seyyid və aktivdir.

Buraya qədər bildik ki, insan cəm etmə xüsusiyyətindən dolayı Haqqın ən kamil təcəllisidir və bu yönüylə insan haqqdır. Onda belə ifadə etmək mümkündürsə, bütün

yönləriylə Haqqın surəti eyni olan insan və yaxud kamil insanla Haqq arasında heç bir fərq yoxdurmu? Təbii ki, vardır. İbn Ərəbinin fikrincə, bu fərq «vacib»lilik (lazımlılıq) tərəfiylədir.

Şübhəsiz, sonra bilməliyik ki, iş (əl-əmr) bizim dediyimiz kimi, onun surətiylə onun zuhurundan olduğu üçün, Haqq bizi öz elmində, hədisdə fikir və nəzər üzərinə həvalə etdi və heç şübhəsiz ki, ayələrini bizə, yenə bizdə göstərdiyini söylədi. Bu səbəblə, özümüz onun dəlili olduq. Belə olduqda, biz onu bir vəsf ilə vəsfləndirmədik, yalnız zati olan «Vacibul Xassdan» başqa bir vəsf olduq və biz onu bizim ilə bizdən bildik. Bizim bizə nisbət etdiyimiz hər şeyi ona nisbət etdik və bununla bizə mütərcimlərinin (yəni peyğəmbərlərin) dilləriylə ilahi xəbərlər gəldi. Beləcə, nəfsini bizə bizimlə vəsf etdi. Elə isə biz onu gördüyümüz vaxt öz nəfsimizi görürük və (o) bizi gördüyü vaxt öz nəfsini görür. Biz hər nə qədər bizi birləşdirən tək bir həqiqətə ortaq olsaq da, heç şübhə yoxdur ki, şəxs və növ olaraq çoxalmışıq və elə buna görə də, bizi bir-birimizdən fərqləndirən bir fərq mövcuddur. Buna görədir ki, şəxslərin bəzisi bəzisindən fərqlidir. Əgər belə olmasaydı, Vəhdətdə çoxluq olmazdı. Hər nə qədər (Haqq) hər cəhətdən öz nəfsini vəsf etdiyi şeylə bizi vəsf etsə də, arada yenə də bir fərqlin olması lazımdır. O fərqləndirici (cəhət) isə varlıq (vücut) baxımından bizim mümkün (varlıq) olmağımızla vücutda ona möhtaclığımız və bizim ona möhtac olduğumuz şeyin mislindən (belə) onun qəni olmasıdır [165, 53-54].

İbn Ərəbi burada «hədis» deyə ifadə etdiyi şey kainatdır. Kainat zamanda əvvəliyyəti olan şey deyil, varlığında özündən başqasına möhtac olan mümkündür. Bunun üçün mühdəs (sonradan yaranmış) başqası ilə vacib varlıq (vacibul-vücut li ğeyrihi) olmuşdur. Zati varlığın vacibliyi isə yalnız və yalnız Allaha aid bir sifətdir [16, 85].

Şeyx onun vacibu vücut bizim isə varlığımızın ona möhtac olmasının ən əsas fərqlərdən olduğu bildirsə də, bu fərqi başqa bir formada da izah edir.

Şübhəsiz, insan varlıq aləmində «ən uca» olandır. Ona «ucalıq, yüksəklik» (uluvun) mərtəbəsi verilmişdir. Bu ucalıqda ontoloji ucalıq olsa da, «haqqın ucalığı deyildir». İbn Ərəbi Quranda Məryəm surəsində keçən «biz onu yüksək məkana qaldırdıq» ayəsini bu mənada orijinal bir təfsirini verməkdədir.

Yüksəklik (əl-uluv) iki nisbətdir. Məkan və məkanət yüksəkliyi. Məkan yüksəkliyi «onu yüksək məkana qaldırdıq» ayəsində işarə edilən, ülvü məkanların və fələklər aləmin üzərində dövr edən məkandır. O da günəş fələyidir. Məkahətdəki yüksəkliyə gəlincə, O, bizim üçündür. Yəni, Məhəmmədilərə (Əl-Məhəmmədiyyin) məxsusdur. Uca Allah «Siz ucasınız» buyurdu. Allah da bu yüksəklikdə sizinlə bərabərdir. Belə olduqda, O, məkandan ucadır. Amma məkanətdən yox. Bizdən əməl sahibləri «Siz yüksəksiniz və Allah da sizinlə bərabərdir» mənasındaki ayəsini eşidincə, qorxdular. (Buradakı yüksəkliyin məkanətindən olmasıyla əlaqəli). Allah «əməllərinizi boş (mükafatsız buraxmaz)» ayəsində əvvəlki ayədən sonra bəyan etdi. Əmələ gəlincə, o məkan istər, elm isə məkanət istər (Allah) bizim üçün iki yüksəklik arasını cəm etdi. Bunlardan biri əməl ilə məkan yüksəkliyi (ulu əl-məkan bil-aməl), ikincisi isə elmlə məkanət yüksəkliyi (uluvv əl-məkanət bil-elm)dir. Sonra (Allah) sirkdən, tənzihi üçün «Uca rəbbinin adını yüksək tut» bu yurdu. İnsanın, yəni kamil insanın mövcudatdan yüksək olması varlığın əcaib işlərindəndir. Yüksəklik ona ancaq təbii olaraq nisbət edildi. Belə olunca, onun yüksəkliyi zatından deyildir. O, ancaq məkan və məkanətin ucalığı baxımından yüksəkdir. Çünki bu ucalıq hər ikisi üçün də sabitdir. Məkan yüksəkliyi «Rəhman hakimiyyəti Ərş üzərində bərqərar etdi» ayəsində işarə edilən ucalıqdır. «Rəbbinin üzü xaric hər şey yox olacaqdır» ayəsi də məkanətə işarədir [bax: 165, 75-76-77].

Gördüyümüz kimi, şeyx kamil insanın yaradılmış varlıqların ən ucası olsa da, ona aid edilmiş olan bu «məkan»a aid yüksəkliyin əslı olmayan və izafı olduğuna işarə edir. Uca olan insanın özündən çox onun məkanıdır. Elə onun üçün də Allah «Biz onu yüksək bir məkana qaldırdıq» (19/57) buyurmuşdur. Bu ayədəki ali sifətinin insana deyil, məkana aid olduğuna fikir verməliyik.

İbn Ərəbi izafı və zatı üstünlüyü genişcə, şərh edib, birinci üstünlüklə Allahın onları yerləşdirmiş olduğu yüksək məkanla əlaqəli mələklər və insanlar kimi hədis varlıqların, ikincisi isə sadə Haqqın keyfiyyətlərini müəyyənləşdirdikdən sonra, məsələyə varlığın birliyi (vəhdəti vücud) işığında baxar, belə deyər. «Surət və zühurlar çoxalsa belə həqiqət birdir» [16, 127-128].

İnsanın mövcudat içərisində üstün olmasını əcaiblik və qəribəlik sayır. Çünki İnsan hər nə qədər ucaların ucasıdırsa da, bəşərin mövcudiyyəti baxımından varlıq aləminin

aşağı məxluqudur. Şeyx bu ziddiyyəti ortaya qoysa da, burada onun özünə xas olan hərəkət nöqtəsi də vardır.

Cansız cismlərdən daha yüksək məxluq yoxdur. Ondan sonra da qiymət dərəcəsi baxımından bitkilər gəlir. Otlardan sonra da hiss sahibi heyvanlardır. Halbüki, bunların hamısı xəlifəliyi kəşfi, izahi və dəlili olaraq bilirlər. Adəm adıyla zikr edilən məxluqa gəlincə, o, ağıl, fikir və iman bağıyla bağlıdır.

Səhl ibn Abdullah və bizim kimilər olan həqiqət əhli də belə dedilər [165, 85].

İbn Ərəbinin «Cəmədət» dediyi cansız əşyaların nəfsi (eqosu) yoxdur, - deməsi bundan ötrüdür ki, Allahın əmrlərinə mütləq surətdə qeyri-şərtsiz itaət edirlər. İkinci sırada bitkilər gəlirlər ki, bunlar da öz qidalarını hardasa özləri təmin etdikləri üçün, Haqqa cansız əşyalardan daha uzaqdırlar. Üçüncü sırada heyvanlar gəlir ki, bunlar da nəfsin az da olsa, fəal iştirakı vardır. Amma bu nəfs insanın nəfsi kimi güclü deyildir.

İdeal ibadət baxımından insan varlıq sıralamasında ən aşağı yerdədir. Bir az əvvəl gördüyümüz kimi, cansız əşyaların şüurları olmadıqları üçün, ideal ibadət baxımından onlar ən yüksəkdə idilər. Buna qarşılıq insan şüur və ağıla sahibdir. Ağıl da onun nəfsini (eqosunu) ən yüksək mərtəbəyə qədər inkişaf etdirə bilər. Buna görə də, insan öz nəfsiylə pərdələnmişdir. İnsan ən yuxarı mərtəbəyə qalxa bilməsi üçün ağıl (bilgisi) tərk etməli və ağıldan törəmiş olan bütün xüsusiyyətləri sıfıra endirmək məcburiyyətindədir. Əgər burada uğur qazanarsa, heyvanların mərtəbəsinə yüksələ bilər. Bundan sonra bitkilər və daha sonra da cansız əşyalar mərtəbəsinə yüksəlməsi lazımdır. Ancaq o zaman insan ibadətin kamilliyi yönüylə varlıq sıralamasında ən üst mərtəbəyə yüksələ biləcəkdir. Nə vaxt ki, ağılın kölgəsi belə qalmazsa, elə o zamanda Haqqın nuru onu həşmətiylə heç azalmadan və itmədən aydınladacaqdır [76, 345].

Bura kimi açıqladığımız insan varlıq aləmində bütün ümumi prinsipləriylə üstün olan kamil insandır. Buradakı kamil insan Allahla aləm arasında olub, «ortada» olma xüsusiyyətiylə məxluqatın ən üstünüdür. Düzdür, insan varlıq sferasında kamildir. Amma şəxsi və yaxud fərdi anlamda bu heç də belə deyildir. Əksinə, bunlardan çox azı kamil insan payına sahibdir.

Allah Adəmə verdiyi şeyi ona bildirdi və bunu iki ovçunun içinə aldı. Bir əlində aləmi və digər əlində Adəm və onun nəsli (növh) ilə mərtəbələrini göstərdi [165, 56].

Buradan açıqca görüldüyü kimi, insanlar arasında fərdi səviyyədə fərqlər vardır.

Diqqətimizdən bir şeyi qaçırmamalıyıq ki, insan Haqqın təcəllisidir və onun hər bir üzvü də Allahın bir təcəllisi olur. Ona görə də, həqiqət əhli də «kəşf» yoluyla bir bilgi əldə etmiş olsa, onda həmin bilgidə onun qabiliyyət və istedadına uyğun şəkildə idrakında yerləşir.

Bil ki, Ariflərin (əhlullah) ilahi zövq (kəşf, mərifət) elmləri potensialın (əl-qavi) dəyişik olmasıyla müxtəlifdir. Halbuki, ilahi bilgilər, tək və eyni qaynaqdan gəlməkdə və Haqqa dönməkdədir. Şübhəsiz ki, Allah-təala (bir qudsi hədisdə) buurur ki, «mən qulumun eşitdiyi qulağı, gördüyü gözü, tutan əli və yürüyən ayağı oluram». Bu sözlə Haqq özünü (hüvviyyətuh) qulun əzası yerinə qoyaraq, onun eyni olduğunu söylədi. Amma Haqq bir azalar müxtəlifdir. Lakin Əzaların dəyişik və müxtəlif olması və hər zaman zövqi bilgilərdən öz xüsusiyyətinə uyğun olan bir elm verilmişdir [165, 107].

İbn Ərəbinin mətnində işarə etdiyi fərq Ariflər arasındakı kəşf fərqliliyi deyildir. Şeyx burada bir qaynaqdan gələn bir bilginin və bu elmi əldə etmək üçün bir şəxsin istifadə etdiyi potensialı tərəfindən necə fərqli şəkillərdə idrak edildiyini təsvir etməkdədir [56, 349].

İbn Ərəbi burada «zövq» elmiylə nəzərdə tutduğu şey, alimin dəlil və xüsusi çalışma yoluyla deyil, vicdan və kəşf yoluyla əldə edilən elmdir.

Zövqi elm, tək çeşid olsa da, realığa çevrildiyi potensiala görə fərqlidirlər. Bu qüvvələr (potensial) nəfsin qüvvətləri kimi ruhi, ya da orqanlar kimi hissi qüvvələr ola bilirlər. Bu elmin orqanlar yoluyla meydana gəlməsi, Haqqın qulun eşitməsi, görənəsi tutması olduğunu bildirən hədisin dəlalət etdiyi şəkildədir. Sufilər, qulun fəna halında (fəna fil-Haqq) olarkən Haqq ilə eşitməsi, görməsi və tutması şəklində şərh edirlər [16, 221].

Bundan başqa İbn Ərəbi bunu bir başqa ifadəylə «qısqançlıq» (əl-ğayrətun) qavramıyla açıqlamaqdadır.

Allah özünü «qısqanc» (əl-ğayrətun) vəsf etdi. Bu qısqançlıqla əlaqəli iyrənc işləri (əl-fəvahiş) haram buyurdu. İyrənclik (əl-fuhuş) zahir olandır. Fəqət, gizli (batin) olan fuhuş yenə onu zahir edənə aiddir. Haqq iyrənclikləri haram etməklə, bəhs etdiyimiz şeyin həqiqətini bilməkdən bizi kənarlaşdırdı. O da (bəhs etdiyimiz şey) əşyanın eynidir.

Belə halda Haqq o həqiqəti qısqanclıq yanından gizlədi. O qısqanclıq sənin qeyri varlığındır. Necə ki, bu həqiqətin naşısı, eşidən Zeyiddir deyir, Arif isə Zeydin eşidib qulaq asması Haqqın eynidir, deyir. Digər əzalarda da belədir. Hər bir şəxs Haqqı bilməz. Bu etibarla insanlar fərqli və mərtəbələri dəyişik oldu. Bununla da aşağı və üstün insanlar meydana gəldi [165, 109].

İbn Ərəbi «fuhuslar» iki qismə ayırır. Birincisi, zuhur edənlərdir. Bunlar xarici aləmdə hiss ilə idrak olunan şeylərdir. Digər isə batin olandır ki, o da İlahi Zatdır. İlahi Zatin ortaya çıxması (fuhuş), kimə zuhur etmişsə, yəni onu mümkünlərin mahiyyətlərindəki zuhuru bilənlərə açıqdır... Bu mənada İbn Ərəbi bunu demək istər. Haqq qısqancdır, kəşf əhlinin xaricindəki pərdəli şəxslərin, Haqqın mümkünlərin ayanında (ayanı sabits) zuhurundan ibarət olan «qədər» sirrinə vaqif olmalarını istəməz. Bunun «fuhuşu», yəni zuhur edən şeyləri haram buyurmuşdur. Zahir olan varlıqların öz varlığından müstəqil varlıqlar olaraq düşünülməsini qadağan etmişdir. Bu da başqalığın bir növüdür və «başqalıq» (qeyri) həqiqəti örtər [16, 226].

Buradakı mətndən gördük ki, insanların bir qismi aşağı, bir qismi üstündür. Allah qatında və yaxud tövhidin ən yüksək zirvəsinə qalxan şəxs ən çox «zikr» edəndəndir.

İbn Ərəbinin fikrincə, Haqq zikr yalnız dil və qəlblə olan zikr, zikr deyildir.

Yəni, bu o deməkdir ki, insanın yaradılışının qiymətini ondan istənilən Haqqı zikrlə zikr edən şəxs bilir. Çünki Allah onu zikr edənlə oturur. (Yan-yana) oturanda zikr edənə görünər (məşhud). Zikr edən Haqqı müşahidə etməzsə, onun zikri zikr deyildir. Çünki Zikr yalnız zikr edənin dilində olmaz, bu zikr zikr edənin bütün mənliliyinə sirayət edər (yayılar). Dil onu elə bir halda görür ki, bədənin bütün əzaları bu şəkildə görməz. Bunu qafillərin zikrindən anlaya bilərsən. Qafillərdən zikr edənlərin hansısa bir əzası (üzvü) zikrlə məşğuldursa, şübhəsiz o üzv Haqqın hüzurundadır. Haqqda o üzvlə bərabərdir. Bu təqdirdə ancaq o üzv Haqq müşahidə edər. Qafil olan digər üzvlərin bunlarla əlaqəsi yoxdur. Bu hala görə qəflətdə olan əzalar Haqq ilə bərabər deyildir. İnsana gəlinə, o çox tərəfli cüzlərdən (hissə) ibarətdir. Tək tərəfli deyildir. Tək olan Haqqda belədir. İlahi adlar və sifətləriylə çoxluqdur. Necə ki, insanda üzvləriylə çoxluqdan ibarətdir. Bir hissənin zikr halında olması digərlərinin də zikr etmələrinə dəlalət etməz. Belə halda Haqq ancaq insanın (onu) zikr edən əzasıyla bərabərdir [165, 168-169].

Belə olduqda, insanlar arasında çox sayda mərtəbə fərqlərinin ortaya çıxdığı daha açıq bir şəkildə görünür.

Şeyxin açıqladığı bu zikr halı «varlığın birliyinə» (vəhdəti-vücuda) varmaqdır. Onun fikrincə, bu zikr bütün varlıqların zikrindən daha üstündür. Çünki bu zikr varlıqların ən kamillərində meydana gəlməkdədir. Haqqı dil və yaxud başqa əzalarla zikr, daha aşdığı mərtəbədə ola bilər. Fəqət zikr «cəm» halında olursa, bədənin və ruhun bütün hissələrinə yayılırsa, onda Allah yolçusu var biləcəyi ən yüksək səadət mərtəbəsinə qalxar. Bu zikrdə insanın qiyməti, onun digər varlıqlar, hətta mələklər üzərində üstünlüyünə çevrilər [16, 357].

Bundan sonra İbn Ərəbi «Fusus ilyas bölümündə insanlar arsındakı bu fərqliliyi və yaxud Haqqı bilmədəki müxtəlifliyi iki insan tipində göstərməyə çalışır. Bunlardan birinci tip insanı idrakı və qəlbi saf olan, bütün bədəni arzu və həvəsdən qurtulub, ağılı hökmran olduğu sərhədləri keçib, əşyaların batini həqiqətlərini «kəşfən» və «zövqi», elmlə bilir. Bu insanlar ariflərdir və yaxud «Rəbbin qulu» (Abd ər-rəbb) deyilir. Şübhəsiz, ariflər ağılı tamamilə inkar da etmirlər. Onlar ağılı ilahi təcəlliyə xas olan aləmdə istifadə edilir. İkinci tip insansa, ağılı və məntiqin sərhəddində qalan insanlardır. Bu insanlar əşyalar aləmində şübhələr içərisində qıvrılan və əşyanın həqiqətini görə bilməyən insanlardır. Bu insanlar məntiqi ağılla fikir irəli sürəndə, bəzən elə olur ki, bunlar kəşfdən az olsa, bir şey dadırlar. Amma yenə bu kəşf halı sona çatır-çatmaz, yenə hər şeyi ağılı hökmünə tabe edirlər. Şeyx bu insanlar «Ağılın qulu» (Abdun-nəzər) deyər tərif edir.

Hər nə qədər peyğəmbərlər, nəbilər, ariflər məntiqi düşüncənin daşıyıcıları olmasalar da, onlar ən ağıllı adamlardır.

O halda peyğəmbərlərdən daha ağıllı şəxs yoxdur. Şübhəsiz, onlar ilahi xəbərlərdən gətirdikləri şeyi gətirmişlər. Ona görə də, ağılı isbat etdiyi şeyi isbat etdilər. Bundan əlavə, ağılı idrak etməyə gücü çatmadığı və imkansız görünən ilahi təcəllinin iqrar etdiyi həqiqətləri də əlavə etdilər. Belə halda ağılı təcəllidən sonra özüylə baş-başa qaldıqda, gördüyü (şeydən) heyretə düşər. Şübhəsiz (o) rəbbin quludursa, (abd rəbb), ağılı ona (rəbbə görə) tərk (rədd) edər. Fəqət, nəzəri düşüncənin (abd, nəzər) quludursa, onda Haqqı onun hökmünə tabe edir. Bu (Haqqı ağılı hökmü altına qoymaq) axirət



həyatından qafil olduğu müddətdə dünyada əmələ gələn bir haldır. Ariflərə gəlincə, guya üzərlərində dolayı olaraq dünya hökmlərinin cərəyan etməsiylə burada (dünyada) zahir olurlar. Halbüki, Allah onların surətini batinlərində axirətə aid zuhura yönəltdi. Bu onlara zəruridir. Onlar (bu) surətləriylə (xalqa, avam camaat üçün) məchuldurlar. Amma onlar Allahın qəlb gözlərindən (bəsirətihi) pərdəni qaldırdığı şəxsin nəzərindən gizli deyildirlər. Belə olduqda, Allahın ariflərini (arifullah) ancaq kəşf əhli idrak edə bilir. Arif, məzhər olduğu ilahi təcəlli hesabıyla bu dünyada ölüb, sonra dirilmiş və məzarından (çıxaraq həqiqi) həyata dönmüş olaraq Axirətə məxsus bir hal içində yaşayır. Belə olduqda da, Allahın bəzi qullarına bu dünyada lütf etdiyi bir inayət olaraq (başqa qullar tərəfindən) görülməyənləri görür və müşahidə edilməyənləri də müşahidə edir.

İbn Ərəbi başqa bir sıralamada, insanları üç sinfə ayırır:

- 1.Arif olan
- 2.Arif olmayan
- 3.Cahillər.

Birinci qrupda olan ariflər Haqqı Haqqdan və Haqqın gözüylə görürlər. İkincisində Arif olmayana gəlincə isə, Haqqı Haqqdan Haqqa öz nəfsiylə görür. Cahilsə haqqı nə Haqqdan, nə də Haqqda görər, ancaq onu axirətdə nəfsinin gözüylə görə biləcəyinə ümid edir... Hər cahil Allaha yalnızca aid olduğu dinə xas bir surət altında iman edir. İbadət edir və Allaha ibadət etmənin digər şəkillərini rədd edir [56, 356; bax: 165, 113].

İbn Ərəbi buradan dinlərin etiqadların müxtəlifliyi məsələsinə keçər.

Göz ondan başqasına baxmaz, hökm də ondan başqasına verilməz.

Belə halda biz onun üçünük və onun iki əlində onunla birlikdəyik və hər hal içində onun yanındaıyq.

Bundan ötrüdür ki, O inkar edilir, bilinir, tənzihi edilir və vəsf olunur...

Hər şəxs üçünü bir əqidə lazımdır ki, o inanc ilə ona dönsün və onu ondan istəsin. Haqq ona təcəlli etdiyi vaxt o Haqqı bilər və təsdiq edir. Əgər (Haqq) ona o surətdən başqa bir surətdə təcəlli etsə, onu inkar edir və ondan çəkinər və (həqiqətdə Haqqa qarşı) ədəbli davrandığı fikrinə qapılır. Bu halda etiqad sahibi ancaq nəfsində icad etdiyi şeylə Allaha inanır. Onda onun inandığı ilah etiqadında yaratdığı ilahdan ibarət olur. Belə

olduqda (etiqaad sahibləri) nəfslərini və nəfslərində icad etdiklərini gördülər. Elə isə, Allah elmi haqqında insanların mərtəbəsinə nəzər et. Bu görüş mərtəbəsi onların qiyamət gününlə Allahı görmək mərtəbələrinin eynidir.

İndi sənə bu mərtəbələrədəki dəyişikliyin səbəbini sənə öyrətdim. Bu halda ehtiyatlı ol ki, etiqaatda xüsusi bir bağla bağlanmış olmayasan və ondan başqasını inkar etməyəsən. Birdən bir çox seyrdən məhrum qalarsan. Bəlkə də bu işi anlaya bilmək elmi səndən getmiş olur. O halda sən nəfslərdə etiqaadların hamısının surətləri üçün «əsli maddə» (heyula) kimi ol. Çünki Allah haqqında heç bir etiqaad digər bir etiqaadı əhatə etməz. Çünki Allah əhatəni (inhisar) əhatə edən uca varlıqdır. «Allah üzünüzü hansı tərəfə döndərsəniz, Allahın üzün oradadır» buyurdu. Bir tərəfi digər tərəfdən aynı zikr etmədi. Bir şeyin üzün (vəch) onu həqiqətidir. Yəni, Haqq bu kəlam ilə ariflərin qəlbini tənbəh etdi. Təki dünya həyatındakı keçici şeylər onları Haqdan başqasıyla məşğul etməsin [165, 113].

İbn Ərəbinin fikrincə, etiqaad insan oğlunun yaradılışdan gətirdiyi xüsusiyyətidir. Bundan başqa hər mərtəbədən olan insanın düşüncə fəaliyyətinin dərinliklərində inanc yatar. İnanc və yaxud etiqaad insan idrakının ortaya qoyduğu bir nəticədir.

Burada anladılan etiqaad tez-tez Allahın qəlbə qoyduğu «yol göstərici işıq» deyər işarə edilən «iman»dan daha genişdir.

İndi ortaya bir sual çıxır, hansı inanc doğrudur? Yaxud İbn Ərəbinin yuxarıda verdiyi mətndən belə bir nəticə çıxarmaq olarmı ki, bütün inanclar, ya da etiqaadlar doğrudur.

Yuxarıda verilən bu suala bir çox kəlam alimi qəti olaraq «xeyr» cavabını vermişlər. Ancaq İbn Ərəbi onlar qədər səbirsiz deyil. O, bu sualı mötədil olaraq «bəli və xeyr» deyər cavablandıracaqdır. Bəli. Çünki bütün etiqaadlar hər şeyi əhatə edən Haqqın mümkün olan sərhədləridir. Xeyr. Çünki yalnız Vəhyə uyğun inanclar insanlara səadət gətirir. Haqq olan reallığa qarşılıq olan şey deyil, insanı mükəmməlliyi meydana gətirən şeydir.

Bununla birlikdə, Şeyxin fikrincə, hər inanc öz səviyyəsinə görə doğru və yetərlidir. O, səadətə aparmayan bütün etiqaadları rədd etmək əvəzinə insani kamilliyin bütün etiqaadların qəbulu anlamına gəldiyini iddia edər. insanı mükəmməlliyin «doğru yola»

(sıratı müstəqim) tabe olmağı texnik mənada «iman»a sahib olmağı əhatə etdiyi doğrudur. Amma ən tam insanı kamal, ancaq hər insanı etiqadın keçərliliyinin dərk etməklə həyata keçirilə bilinir.

Ancaq insanın tam mükəmməlliyi əldə etməsi, yalnız və yalnız vəhy vasitəsiylə reallaşa bilər. Bu vəziyyət hər şeydən əvvəl insani və dini müxtəlifliyi təsdiq edən nasslar tərəfindən ortaya qoyulmaqda və birbaşa var oluşun mahiyyəti tərəfindən təsdiqlənib dəstəklənməkdədir. Tək həqiqət hər varlıqda tək-tək hər bir insanla eyni şəkildə hz. Adəmdən hz. Məhəmmədə varıncaya qədər göndərilmiş olan 124 000 peyğəmbərdən hər biriylə onlara məxsus bir əlaqə qurar.

Hər inanca qarşı olan bu cür açıqlığı ancaq İbn Ərəbi tərəfindən ariflər deyə tərif etdiyi Allah dostları əldə edə bilər [bax: 31, 117-132].

İbn Ərəbinin batini mənalara çatmaq üçün vəhyin zahiri formasını aşma fəaliyyəti heç bir zaman onları «altdan» rədd etmə mənasına gəlməməlidir. Yəni, O dinin qanunlarla müəyyənləşən (şəriət) xarici tərəfini qəbul etməmək istəyində olmamasıdır. Onun dediyi dinin bütövləşdirici yanını əmələ gətirən yenə Allahın vəhy etdiyi mənəvi həyatın həqiqi olaraq meyvə verməməsini istəyən insanın boyun əymək məcburiyyətində qaldığı zahiri forma və fəaliyyətin qəlbinə nüfuz edərək və zahiri (şəriət) tərəfinə də bağlı qalaraq və İbn Ərəbi də digər sufilər kimi vəhyin batini və dünyəvi (universal) mənasına çatmaq üçün cəhd edirdilər [181; 117].

İbn Ərəbi Haqqı bilmə yolundakı Ağılın yetərsizliyinə işarə edir. Metafizika baxımından Haqqı Haqq olaraq bilmək Allahın ariflərinə nəsib olmuşdur. Şeyx bu «fikrini» «Nəfsini bilən rəbbini bilər» hədisiylə açıqlamaqdadır.

Bu halda Haqq inkarı mümkün olmayan bilinən (məruf)dir. .. Nəfsini bilən rəbbini bilər. Onun arif nəfsi Haqqın mahiyyətindən başqa bir şey deyildir. Kainat da elə bir şey yoxdur ki, ondan ayrı olaraq var olsun [157, 122].

...Bundan sonra da İbn Ərəbi insanları iki qrupa ayırır ki, bunlardan birincisi İman əhli və məntiqi yolla fikir yürüdən filosoflardır.

İman əhlinə gəlincə, onlar nəbilərin və rəsulların Haqqdan gətirdiyi xəbərlər təqlid edən təqlidçilərdir. Fikir və nəzər əhlinə İlahi xəbərləri təvil edənlərə tabe olanlar təqlid edənlər deyildir. Bu halda iman əhli olanlar, peyğəmbərin həd işlərində (sünnət) gələn

ilahi xəbərləri dinləyənlər, yəni Allahın «qulaq asan» (Ulqi əs-səma) mənasındakı ayə ilə işarə etdiyi kimsələrdir. O, yəni qulaq asan şahid (şəhidin)dir.

Allah bu ayədəki Şahid kəlməsiylə xəyal aləminə xəyal qüvvətindən istifadə etmə keyfiyyətinə işarə etmişdir. Bu Hz. Məhəmməd əleyhissəlamın «İhsan» haqqında dediyi: «Sanki Allahı görürmüş kimi ibadət etmək» sözüdür. Həmçinin «Allah namaz qılanın qibləsindədir» və bu da «yuxarıda işarə edilən xəyal qüvvəsini istifadə baxımından» şahiddir [165, 123].

İbn Ərəbi burada insanları üç qismə ayırır: Birincisi «qəlb əhli»dir ki, bunlar kamil sufi ariflərdir. İkincisi məntiqi düşüncə daşıyıcılarıdır (əhlun-nuzar) ki, bunlar isə filosof və kəlam alimləridir. Üçüncülər isə elmlərini peyğəmbərləri təqlid edərək əldə edənlərdir. Qəlb əhli olan kamil ariflər Haqqı kəşf və müşahidə ilə bilirlər, onu hər təcəlligahda görürlər. Bütün surətlərdə onu təsdiq edirlər. Onlar hara dönsələr, Haqq ilə bərabərdirlər. Onun zatını hər şeydə müşahidə edirlər.

İbn Ərəbi Haqqı bilmədə kəlamçı və filosofları belə tanıdır: «Bəlkə də o (insan) Haqqın mahiyyət və zatının özüdür. Bu məsələdə rəsullardan, sufilər tayfasından olan ilahiyyət alimlərindən başqası nəfsinin (bilgisi haqqında) mərifət və həqiqət sahib olmadı. Keçmiş fəlsəfəsilər və kəlamçıların da nəfs və onun mahiyyəti haqqın da söylədikləri fikirlərə baxılırsa, onlar arasında da bu həqiqəti dərk etmiş bir şəxs yoxdur. Nəzəri fikir yolu ilə mərifət əldə edilməz. Nəzəri fikirlə nəfsin həqiqətini (anlamaq) istəyənlər şişməyi bəslənmə hesab edir və alovu olmayan odu üfürürlər. Bunlar dünya həyatında işləri puç olduğu halda hər şeyin yolunda olduğunu düşünürlər. Halbuki, bir işi öz yolundan başqa yollarda axtaran onun (nəfsin) həqiqətini əldə etməz [165, 125].

Nə üçün Ağılçı filosof və kəlamçılar nəfsin və yaxud Haqqın bilgisini əldə etməzlər? Çünki filosof və kəlamçılar Haqqı məxsusi surətlərdə anlayan müəyyən fikir mənsublarıdır. Bu Haqqa sərhəd qoymaq mənasına gəlir ki, Haqqda sərhəd qəbul etməz. Bu insanların ağıllarında Haqqa dair mücərrəd surətlərdə olsa da, Haqqı qəlblərində müşahidə etməzlər.

Peyğəmbərləri təqlid edən təqlidçilər isə «qulaq asan» ayəsiylə nəzərdə tutulan insanlardır. Bunların da Haqqa aid xüsusi inancları ağıllarına gətirdikləri (xəyali olaraq) surətləri vardır ki, onu da müşahidə etməkdədirlər. Bu insanlar «Allahı görürmüş kimi

ibadət etmək» hədisinə uyğun olaraq Allahı yanlarındaymış kimi təsəvvür edərlər [16, 256].

Arifin və yaxud kamil insanın bu bilginə əldə etmə vasitəsi qəlbdir. Burada qəlblə nəzərdə tutulan bir ət parçası deyildir.

Qəlb, yəni arifin billanın qəlbi Allahın rəhmətindəndir. Hətta, ondan daha genişdir. Çünki, oraya Haqq sığmışdır. Halbüki, Haqqın rəhməti Haqqı əhatə etməz [165, 119].

Arif nəfsində bütün varlıq sifətlərini toplayıb beləcə haqqın kamil bir surəti halına gələn kamil insandır. Arifin qəlbi Haqqın varlığının kiçildilmiş bir surəti olan öz varlığının üzərinə yansıyan bir ayna dərəcəsinə olunca, Haqqı qəlb aynasında müşahidə edir. Bu Arifin qəlbinin Haqqı əhatə etməsidir. Bir başqa insanın hətta başqa heç bir varlığın qəlbi Haqqı bu mənada əhatə etməz. Çünki kamil insandan başqa insanların qəlb aynasına Haqqın əksik surətləri əks olunur [16, 146].

Bu mərtəbəyə qalxan arif ən yüksək varlıq mərtəbəsini əmələ gətirir. Bu mərtəbədəki arifə bütün kainat boyunca əyir. Bu mərtəbədə ariflərdə müxtəlif kəramətlər meydana gəlir. İbn Ərəbi bu mərtəbəyə çatan kamil sufi «təsxir», yəni hər hansı bir şeyi öz iradəsinə tabe etməsindən söhbət açır bu fəvqaladə şeyi əmələ gətirən gücə və yaxud enerjiyə «himmət» adı verir.

Hər insan zənn və xəyal qüvvəsi ilə xaricdə varlığı olmayanı yarada bilir. Halbüki, arif «himmətiylə» o himməti xaricində vücudu (varlığı) olan şeyi yaradır. Fəqət, Arifin himməti onu hifz edir. Onu qoruması, yəni yaratdığı şeyi mühafizə etməsi (onun) himmətinə zərər gətirməz. Arifə bu xəlv etdiyi şeyin nəfsindən nə zaman bir qəflət gəlsə, o, yaradılan məxluq yox olur. Bu ona görədir ki, Arif bütün həzrətləri (əl-həzrət) (yəni, yaradılışın cəmi mərhələlərini) qavraması olsun. Belə bir arif mütləq qafil olmaz. Bəlkə də, (yaradılış mərtəbəsində) başqa bir şeyi müşahidə edir. Belə olduqda, arif yaratdığı şeyi himmətiylə yaradır və onda dərk etmə gücü hasil olursa, yaratdığı məxluq öz surətiylə hər mərhələdə müəyyənləşir. Surətlərində bəzisini bəzisiylə mühafizə edir. Arif mərhələlərdən bir mərhələni müşahidə etsə, o mərhələdən xəlv etdiyi surətdən mühafizə etdiyi mərhələdən birindən qafil olsa, onda əvvəlki mərhələdən xəlv etdiyi bir surət əlaqəsiylə bütün surətlərdə mühafizə etmiş olur. Çünki qəflət nə xüsusi, nə də ümumi aləmdə tam deyildir [165, 88-89].

Burada gördüyümüz kimi, arifin bu fəvqəladə yaratma halı himmətdir. hİmmət əslinə qalsa, mahiyyətini tam olaraq bilmədiyimiz enerjidir.

Arif himmətiylə hər hansı bir şeyi yaradır, -cümləsini necə anlamalıyıq? Bu cümlənin mənası odur ki, arif yüksək bir aləmdə potensial olaraq varlığı olan bir şeyi hiss aləmində izhar etdirir, yoxsa daha əvvəl varlığı olmayan bir şeyi yoxdan yaratması deyildir. Onda arif himmətini hər hansı bir mərtəbədə cəmləşdirməklə, o şeyi xüsusi bir formada xarici varlıq sferasına çıxara bilir. Hər hansı bir şeyin surətini bir ülvə (yüksək) mərtəbədə qorumaqla da, aşağı mərtəbədə də onun formasını qorumuş olur. Bunun əksi də doğrudur. Yəni himmətin gücüylə hər hansı aşağı mərtəbədə bir şeyin surətini quruyarsa, yüksək mərtəbədə də bu şeyin surətini qorumuş olur [16, 169].

Bu başqa formalda belə izah etmək mümkün sayıla bilər. Arif ruhani enerjisini metafizika aləmində olan varlıq mərtəbələrindəki bir əşyaya istiqamətləndirdiyi zaman həmin əşya şəkillənmiş bir formada şəhadət aləmində başqa sözlə hisslər aləmində ortaya çıxarılır.

Sonra İbn Ərəbi «Bizim bildiyimiz şeyi nəfsində Quran olan şəxs bilər. Şübhəsiz Allah təqva əhlinə furqanı (Haqla xəlqi ayırmaq mənasında) bəxş edir. Bu da o güc sayəsində qulun rəbbindən ayrıldığı şeydə, bizim bu məsələdə zikr etdiyimiz furqan kimidir [165, 90].

Düşünürük ki, şeyx burada «Quran» və «Furqan» kəlmələrini «cəm» (Quran), «fərq» (furqan) mənasında işlətməmişdir. Cəm arifin yaşadığı bir haldır ki, bura qul ilə rəbb arasında ayrılıq yoxdur. Bu sufinin «fəna» halıdır. Fərq isə ayrılığın meydana gəldiyi haldır.

Bu halda himməti çox geniş halda özündə toplayan bir şəxsin, bütün varlıq mərtəbələrini əhatəli bir vəhdət halında şüurunda toplaması arifin belə bir şeyi etməyə qadir olduğunu açıqlamaqdadır. Belə bir şəxs tək bir fərqlə Allaha ən yaxın olan şəxsdir. Kamil insanın Allahdan fərqli olmasının səbəbi isə furqandır.

Son olaraq, onu deyə bilərik ki, kamil insanın ideal halı dərk edilməsi mümkün olmayan dərinlikdə mənəvi bir hüzurdur. O hər şeyi Allaha təslim etməklə təcəlli edən və Haqqa tabe olmasından məmnun olan bir insandır. Kamil insan çox böyük ruhani gücüylə varlıq haqqında ən dərin biliklərə yiyələnmiş insanda sakit bir ümman obrazını

yaradan şəxsdir. Haqqın bütün ad və sifətlərini varlıq aləmində əks etdirən kamil insan, ən mükəmməl aynadır.

### III FƏSİL

#### Orta əsrlərdə və müasir dövrdə İbn Ərəbi irsinə münasibət

##### 3.1 İbn Ərəbi məktəbinin davamçıları

İbn Ərəbi muridləri içində ən təsirli olanı Sədrəddin konəvi (1210-1274) oldu. Konəvinin atası Məcudiddin İshaq Malatyalı (Türkiyə) bir alim və sufi idi. Bu şəxs 1204-cü ildə Həcc mərasimində İbn Ərəbiylə tanış olur. 1205-1206-cı illərdə birlikdə Maltaya dönərlər və 1210-cu ildə Konəvi anadan olanda, ehtimal olunur ki, İbn Ərəbi oradaydı. Məcududdin öləndən sonra, İbn Ərəbi onun dul qalmış xanımıyla evlənir və Sədrəddinin bütün təlim və tərbiyəsini öz üzərinə götürür. 1240-cı ildə İbn Ərəbi ölünce Konəvi Anadoluya qayıdır və burada Mövlanə Cəlaləddin Rumi ilə dost olur.

İbn Ərəbinin muridləri arasında Konəvi yaşadığı sufi təcrübədən başqa bütöv bir fəlsəfi təhsilə də yiyələnmişdir. Konəvi o dövrün məşhur məşşayi fəlsəfəsinin təmsilçisi Nəsrəddin Tusinin (ölm. 1274) İbn Sinanın «əl-ışarət vət-təhbihat»a yazdığı şərhə tədqiq edib və Tusi ilə məktublaşmağa başlayır. Konəvi ona Məşşayi fəlsəfəsi ilə əlaqəli suallar verir. O, İbn Sinanın əsərlərini mükəmməl şəkildə qavradığı ondan aydın olur ki, Tusinin bu mövzuda verdiyi cavablara etiraz edər. Tusiyə İbn Sinanın «təliqat» adlı əsərinin bəzi yerlərini yenidən oxumasını tövsiyə edər [31, 239-240].

Konəvinin fəlsəfəyə meyliyi yazıllarının məntiqiliyi və sistemliliyində də görülür. Əgər İbn Ərəbinin «Futuhət əl-Məkkiyəyə» adlı əsərinə baxsaq, əsas olaraq Quran və hədisdən seçilmiş mətnlər üzərinə yozum görərik və İnsan Futuhətə oxuyarkən, İslami ənənənin qaynaqlarına yaxınlıq hiss edər və əsla filosofların sistemli üslubunu burada görməz. Amma Konəvinin əsərlərində batini kəşfin bir bilgi qaynağı olaraq vurğulaması bir məntiqçini qane etməsə belə, rəşadətli tutarlı bir üslub da hakimdir.

Bildiyimiz kimi, tədqiqatçılar İbn Ərəbi məktəbinə mənsub olan «vəhdəti vücud» (varlığın birliyi) terminini ilk dəfə Konəvinin işlətdiyi üzərində müzakirələr aparırlar. Doğrudur ki, hər nə qədər Konəvi ən azından iki yerdə «vəhdəti vücud» və ya «vəhdətu vücudihi» (varlığın birliyi) ifadəsini işlətsə də, bu termini müstəqil bir texniki qavram kimi işlətməz. İbn Ərəbi kimi Konəvi də vücudun birliyinin onun təzahürlərinin



çoxluğuna zidd olmadığını qəbul etməkdədir. Hər nə qədər vücut özündə və ya bənzərsizliyi baxımından bir olsa da, təzahürləri də çoxdur. Konəvinin öz ifadəsiylə «Həqiqətdə tək Vücuddan başqa bir, yoxsa da qabların həqiqətlərinin fərqli olmasıyla o özünü fərqli, müxtəlif və çox orlaraq izhar edər» [31, 241].

Konəvi demək olar ki, çox əsər yaşamamışdır. Ən önəmli əsərlərindən biri və İbn Ərəbini anlamada mühüm əhəmiyyət kəsb edən «Fususəl-Hikəm»ə yazdığı «Əl-Fuquq fi əsrar müstəhidat hikəmil-fusus» adlı yazdığı şərhdir. «Fususul-Hikəmin sirləri» adıyla Əkrəm Dəmirli tərəfindən türkcəyə tərcümə edilib [bax: 86].

Konəvinin demək olar ki, bir çox əsəri türk dilinə tərcümə edilmişdir.

Konəvinin tələbələri arasında iki tələbə daha çox əhəmiyyətli idi. Birincisi, Muəyyəddin əl-Hindidir ki, (ölüm. 1291) bu şəxs «Fusus əl-Hikəm»ə şərh yazmışdır. Bu şəxs vücutun və vəhdətin açıqlamasına dərin bir əmək sərf etsə də, «vəhdəti vücut» qavramından heç istifadə etməz. Ancaq buna yaxın ifadələrə də rast gəlmək olur. «Vücut müxtəlif səviyyədə dərk edilmiş bir formada fərqliləşmiş tək Həqiqətdir». Tək olaraq xaricində vücuda sahib olan yoxdur. O da Haqqdır [bax: 169, 386-388].

Xüsusi vurğulamaq istədiyimiz Konəvinin ikinci muridi Fəqanidir. Fərqani «Vəhdəti vücut» terminin Fususa yazdığı farsca şərhə otuz yerdə və əsərin ərəbcə nüsxəsində isə bir neçə dəfə istifadə etmişdir.

İbn Ərəbi tevhid nəzəriyyəsini Allahın həm bənzərsiz, həm də bənzər olduğunu söyləyirsə, Fərqani də bu fikri vücut birliyini Allahın bilgisinin çoxluğu (Kəsrətulelm) ilə qarşılaşdıraraq ifadə edər. Allah bütün varolanları sabit varlıqlar olaraq bilir. Sonra da bu bilgiyə dayanaraq aləmi yaradır. Allah bir olduğundan yaradılışın altında sonsuz bir yatar. Yaradılmışlar həqiqi mənada çoxdur. Çünki bütün çoxluq, ən axırda gedib Allahın çox sayıda olan bilgisinə dayanır.

Fərqanidə də, «vəhdəti vücut» termini hələ müstəqil bir texnik qavram olaraq yerləşməmişdi. Bu qavramı müəyyən bir məktəbə məxsus bir termin kimi istifadə etmir. Bunu açıqca bir az əvvəl işarə etdiyimiz kimi, farsca yazdığı şərhdəki «vəhdəti vücut» terminini ərəbcə yazdığı nüsxəyə daşımağa ehtiyac hiss etməmişdi. Əgər «vəhdəti vücut» texniki bir termin olsaydı, bu qavramı farscada olduğu kimi ərəb dilində də mühafizə edərdi, deyə Villium Cittik öz iddiasını belə təqdim edir [31, 243].

Bəs necə oldu ki, “vəhdəti vücud” İbn Ərəbi məktəbinin nəzəriyyəsi halına çevrildi? Bu suala cavab verməkdən ötrü, İbn Ərəbidən sonra onun müridləri və tərəfdarları arasında olmasa da, əsər yazan şəxslərin yazılarında axtarmaqda mümkündür. Məsələn, “Vəhdəti vücud”un texniki bir terminə çevrilməsində ehtimal olunan qaynaqlardan biri İbn Səbin və onun yazılarındadır. Hər nə qədər Mehren və Massiqnon İbn Səbini Ərəb prepatik (məşşai) məktəbinin təmsilçisi olaraq göstərsələr də, yazdığı əsərlərə baxdıqda, onun bir sufi olduğu görülməkdədir. Və hər nə qədər görüşləri İbn Ərəbinin görüşləri ilə üst-üstə düşməsə də, Xodkeyeviçin bu haqda görüşünü daha doğru qəbul edirik. Xodkeyeviç İbn Səbinin yazılarındakı “fəqət Allah” cümləsinə işarə edərək, bunun fəlsəfə baxış deyil, tərsinə, “onları oynadıqları boş söz bataqlığında tərk et!” Quran əmrinə tabe olmaları üçün təşviqdir. Burada İbn Səbinin bir çox mətndə “vəhdəti vücud” qavramını kor-koranə təsadüfi bir kəlmə olaraq deyil, əşyanın əsl mahiyyətinə yönəlmiş müəyyən bir şeyə işarə olaraq istifadə edir. İbn Səbin bu termini nə Konəvidə, nə də Fərqanidə görə bilmədiyimiz “qavramlaşmış” bir formada işlətməmişdir [31, 244-245; bax: 43, 42-45].

Vəhdəti vücudun texniki bir terminə çevrilib və İslam düşüncəsi içərisində yerləşməsində əhəmiyyətli rol oynayan şəxsiyyətlərdən Türkistan təsəvvüf məktəbinin təmsilçisi Nəcməddin Kübranın müridi Səiddədin Hammuyə və onun müridi Əzizəddin Nəsəfidir. Bu şəxsiyyətlər həm də İbn Ərəbi fikirlərinin fars dilində danışan bölgədə də yayılmasında mühüm rol oynamışdılar.

Hamuyyə uzun müddət Şamda yaşadı, orada İbn Ərəbi və Konəvi ilə görüşdü. İbn Ərəbiyə məktub yazaraq, ondan bir çox yazılarının açıqlamasını istədi.

Hamuyyənin (ölm. 1252) muridi olan Əzizəddin Nəsəfi (ölüm. 1300) “Kəşful-Həqaiq” (həqiqətlərin açığa çıxarılması), “məqsədi Əqsa” (ən yüksək qayə), “Əl-insan əl-kamil” kimi tanınmış farsca əsərləri vasitəsiylə İbn Ərəbinin fikirlərinin yayılmasında Hamuyyədən daha çox rol oynamışdır. O da vəhdəti vücud terminini texniki bir termin olaraq istifadə edir. Nəsəfini vəhdəti vücud fikri İbn Ərəbinin fikirlərinə çox yaxındır [31, 246].

Bu dövrdə şeyxin bəzi görüşlərini tənqid edən Alaüddövlə Simmani belə İbn Ərəbidən çox təsirlənmişdi [bax: 86, 172].

Bu dövrün məşhur sufi şairləri Hafiz və Sədi öz təsvirləriylə Əttarın Ruminin üslubundan istifadə etmişlər və yenə də sufiliyin simvolik dilindən istifadə edərkən, İbn Ərəbinin fikirlərindən istifadə etmişlər. Məsələn Fəxrəddin İraqi “lə maat” (parıltılar) adlı əsərini fususun təsiriylə yazmışdır [bax: 135, 147-148].

Mahmud Şəbüstəri “Gülşəni Raz” (sırlar baxçası) əsəriylə İbn Ərəbinin açıqladığı şəkliylə bütün sufilərin nəzəriyyələrini misralarında dərc etmişdir [86, 172]. Yenə Nurbaxşıyyə təriqətinin qurucusu “Gülşəni Raz”ın şərhçisi Məhəmməd lahıcı da müəyyən dərəcədə İbn Ərəbidən təsirlənmişdir. Nemətullah Vəli Kirmanı (ölm. 1451) “Fusus əl-Hikəm”i fars dilinə tərcümə etmişdir. Yenə o, Fususdakı beytləri fars dilinə çevirmiş və onları şərh etmişdir. Nemətullah Vəli şerhlərinin birində İbn Ərəbidən təsirləndiyini açıqca ifadə edir:

“Fususun kəlmələri incinin (üzüyün) qaşındakı yeri kimi qəlbimizdə yerləşdi”

Fusus Ona hz. Peyğəmbərdən onun (İbn Ərəbinin)

Ruhundan da bizə çatdı [86, 172].

Abdulkərim Cili (Cili, geylanın ərəbləşmiş formasıdır) (ölm. 1403). Cili “Kamil insan adlı əsərində İbn Ərəbinin vəhdəti-vücudunu müdafiə edir. Ciliyə görə də, kamil insan, kosmik düşüncə, bütün sifətləri özündə birləşdirən mikrokosmdur [bax: 43, 99-101].

Xorasanlı Abddurrəhman Cami (ölm. 1492) Nəqşibəndi təriqətinə mənsubdur. İraqinin “ləmaatına” yazdığı çox böyük bir şərhin və sufilər bioqrafiyası olan “Nəfxatul-Üns” (İlahi yaxınlığın nəfsləri) adlı əsərinin müəllifidir. Bir də mövzumuz baxımından bizim üçün önəmli olan “Fusus əl-Hikəm”ə yazdığı “Nəqdun-nusus fi şərh-i nəqşul-fusus” adlı şərhdir. Bu şərh Villiam Cittik tərəfindən 1477-ci ildə nəşr edilmişdir. Cami İbn Ərəbi və onun məktəbinin bir təmsilçisidir. Cami əsərlərində tez-tez İbn Ərəbiyə və onun məktəbinə mənsub insanlarına istinad edir. Məsələn, Cami üçün İbn Ərəbidən sonra ən önəmli şəxs Sədrəddin Konəvidir. Onun fikrincə, Konəvinin əsərlərini oxumadan İbn Ərəbini anlamaq mümkün deyil. Onun da “Kamil insan” düşüncəsi İbn Ərəbinin bu barədəki fikirləriylə demək olar ki, eynidir. Hətta Cami fusus şərhçilərindən Əbdurrəzzaq əl-Qəşanıdan (ölm. 1335), hətta onun muridi olan Davud Qeysərinin (ölm. 1350) şərhlərindən də faydalanmışdır. Qeysərinin İbn Ərəbi ilə əlaqəli fikirləri və

yazıları, xüsusilə də yazdığı şərhin giriş qismi (əl-müqəddəmat) Şeyxin görüşlərini anlamada bənzərsiz nümunələrdəndir [bax: 31, 165, 33, 31].

İbn Ərəbinin təsirində olan digər bir sufi yazar Əbdülqəni Nablusidur (ölm. 1731). Onun iki cilddən ibarət fusus şərhı vardır. Nabulusi Vəhdəti Vücut mövzusunda belə bir açıqlama verməkdədir: “Bu aşqın birlik vücudu vacib olmayan varlığın (yaradılmış) vacib varlıqdan (Haqq) müstəqil olmadığı və onun varlığının xaricində olmayacağı mənasındadır. Əlbəttə ki, onlar bir-birindən ayırırlar, ancaq hər ikisinin var olduğu varlıq təkdir. Çünki vacib varlıq, yəni Haqq mahiyyətinin eynidir. Belə olduqda, başlanğıcı olan və varlığa gələn varlıq vacib varlığa mahiyyətinin eyni olan bu varlıqla vardır. Necə ki, Vacib varlıq başlanğıcı olan varlığın mahiyyətinin eyni deyilsə, eyni şəkildə də bu başlanğıcı olan varlığın varlığı, vacib varlığın mahiyyətinin eyni deyildir... Bu o deməkdir ki, Haqq olan varlıq, şərtsiz vardır, ikincisi isə şərtli olaraq vardır” [43, 107].

Əgər İranda İbn Ərəbi təsiri üzərində dayanırıqsa, onda onları iki qrupa ayırmaq mümkündür. Əgər bunların birinci qrupu fars dilində yazan sufi şeyxlər və şairlərdir ki, hansı ki, onlardan bir az əvvəl bəhs etmişdik. Şeyxdən təsirlənən ikinci qrup isə, İbn Ərəbinin fikirlərini on iki imam şeyəliyinin əsaslarıyla yoğuraraq, Səfəvilər dövrünün intellektual sintezinə zəmin hazırlayan şiə ilahiyyatçılarıdır. Bu şiə ilahiyyatçıları İbn Ərəbinin əsərlərindən öz fikirlərin (xüsusən də, mərifət məsələlərində) uyğun şeyləri götürmüşdülər. Bunlar arasında “Təmhi qəvaid” adlı əsərin müəllifi Sədrəddin Əbu Həmid Məhəmməd Türki İsfahanı (tarix dəqiq deyil: XIII-XIV əsrlər). Sonradan bu əsəri nəvəsi Səiəddin Əli Türki İsfahani tərəfindən şərh edilmişdir.

Digər bir şiə ilahiyyatçısı Heydər Amulidir. Amulinin İbn Ərəbinin Fususu üzərinə və şərhinin girişini «Nassul-nussus» (mətnlər məntini) tam bir cildə bərabər nəzəri və sistemətik bir xülasədir.

Heydər Amuli ilə Suhəverdi arasında bir bənzərlik də vardır. Belə ki, Suhəverdi İranın keçmiş fəlsəfi fikriylə İslam fəlsəfəsini birləşdirmək istəmişsə, Amuli də Şiyəliklə sufi metafizikasını birləşdirmək istəmişdi. Onun tövhi haqqındakı nəzəriyyəsi İbn Ərəbinin vəhdəti-vücut nəzəriyyəsinə dayanır. Onun fikrincə, İlahi birliyi təsdiq edən zahiri bir dini tövhid vardır. Bu peyğəmbərlərin insanları dəvət etdiyi tövhiddir. Bunun

yanında varlığın birliyini təsdiq edən (var olan yalnız Tanrıdır) batini bir ontoloji tövhidi də vardır. Bu isə Tanrı dostlarının (övliya ullah) dəvət etdiyi tövhiddir... [bax: 43, 133-134].

Digər bir şeyə ilahiyyatçısı İbn Ərəbi Cumhurdur (ölm. 1408). O, «Kitabul Mucli» adlı əsəriylə Sührəverdinin İsrəq, İbn Ərəbinin vəhdəti, vücud və Şiə ilahiyat fəlsəfəsi arasındakı əlaqəni daha da sağlamlaşdırmışdır [43, 134].

Səfəvilər dövründə İslam fəlsəfəsində rosesans yaratmış Sədrəddin Şirazi (Molla Sadra) (ölm.1641), Məşçai (peripatetik) fəlsəfəyə aid doktrinaları ilə İsrəqi (aydınlanma) fəlsəfəsini İbn Ərəbinin «mərifət» (idrak) nəzəriyyəsi ilə yoğurmuş, yeni bir məktəbin və yaxud intellektual fəlsəfəsinin bu günə qədər İranda varlığını davam etdirməsinə səbəb olmuşdur. Onun fusus və futuhatdan sitatlar gətirdiyi, ən mühüm əsəri olan «Əsfəaərbəa» (dörd səfər) adlı kitabında, xüsusilə də ruhun qüvvələri və dirilmə (Hasr) mövzularında İbn Ərəbinin fikirlərini əks etdirməkdədir [86, 174].

Bu paraqrafda son olaraq onu deyə bilərik ki, istər İbn Ərəbinin müridləri olsun istərsə də onun əsərlərinə şərh yazan şəxslər olsun, onun birbaşa mirasçıları və fikirlərinin varlığını davam etdirənlərdir. Ümumiyyətlə, Şeyxin fikirləri Sədrəddin Konəvinin bənzərsiz rolu sayəsində Şərqi İslam ölkələrində daha geniş yayılmışdır. Bu fikirlərin burada yayılmasında Konəvinin, Qəsanın və Qeysərinin fusus şərhləri xüsusi əhəmiyyət kəsb edir.

### 3.2 İbn Ərəbinin görüşləri tənqid hədəfi kimi

İbn Ərəbiyə qarşı etirazların ən çox fəqihlər (islami hüquqçuları və mütəxəssislərdən (kəlam alimləri) gəldiyi müşahidə edilməkdədir.

Fikrimizcə, İbn Ərəbiyə qarşı yönəldilən bu hücumların əsas səbəbi İbn Ərəbinin bir-birinə zidd görünən ifadələri və rəmzi dili səbəb olmuşdur. İbn Ərəbiyə qarşı ən sərt çıxışlar İbn Teymiyyə, Səddəddin Təftəzani, Əliyyul-Qari, Əl-Bəqai, Şeyxuslam Mustafa Səbri, Əli Tantavi və başqalarının tərəfindən edilmişdir. Ümumiyyətlə, bu insanların bütün tənqidləri demək olar ki, eynidir. Amma bu şəxslər içərisindən sistemli tənqidlər İbn Teymiyyədən gəlməkdədir. Bu tənqidlərin çoxuna hələ o dövrdə cavab verilmişdir.

Bu etirazlara ilk əsaslı cavab Osmanlı Sultanı Yavuz Sultan Səlimin göstərişi ilə Şeyx Məkki adıyla tanınmış Məhəmməd b. Müzəffərəddin Məhəmməd b. Həmiduddin Abdullah (ölm. 1519) tərəfindən fars dilində yazılan «Əl-Canibul-ğərbi fi həlli müşkilatı Şeyx Muhyiddin İbnul-Arabi» adlı əsərdir. Bu şəxs haqqında geniş məlumat yoxdur. Hətta harada və nə zaman anadan olduğu bilinmir. Sadəcə, XV əsrdə İran və Azərbaycandan bəzi elm və sənət adamları Osmanlı dövlətinin paytaxtına gətirilir və yəqin ki, elə o zaman o da İrandan gətirilib və Ədrində yerləşdirilmişdir. Bu əsər Əhməd Neyli Əfəndi tərəfindən «əl Fəzlul –Vehbi fi tərcümətil – Canibil - Garbi» adıyla türk dilinə çevrilmişdir [bax: 103, 21-29].

Şeyx Məkki İbn Ərəbiyə qarşı yönəldilmiş iyirmi dörd etiraza cavab vermişdir. Bunlardan səkkizi vəhdəti vücudla əlaqəsi olmayan və sadəcə bəzi ibadət və əxlaqi məsələlərlə, on altı etiraz isə vəhdəti-vücudla əlaqəlidir.

Bir az əvvəldə işarə etdiyimiz kimi Şeyxə qarşı ən şiddətli hücumlar İbn Teymiyyə (ölm. 1328) tərəfindən gəlməkdədir. İbn Teymiyyə İbn Ərəbini əs-s olaraq İttihad, hülul (birləşmə), hətta «tətil» (dinsizlik), yəni ateizmlə də günahlandırır.

Bəziləri Allah haqqındakı elmi, yəni vəhdəti-vücud və ateizmi (tətil) Rəsulun işığından olduğunu söyləyir [31, 248].

Burada diqqət ediləcək bir nöqtə var ki, o da İbn Teymiyyənin vəhdəti-vücudu ateizm (tutil) ilə paralel terminlər kimi tərif etməsidir.

Bu düşüncə daha sonra XX əsrdə ərəb materialist və yaxud marksist düşüncə tərəfdarlarının yunan fəlsəfəsindən, xüsusilə Aristotel və Platonun fikirlərinin islam fəlsəfəsi içərisində inkişaf edib, «vəhdəti-vücud»a çevrilmişdir. Bu vəhdəti-vücud fikri ərəb İslam düşüncəsində var olduğu iddia edilən materialist təmayyüllərin simvoludur və vəhdəti-vücud Rocer Bokon vasitəsiylə Qərb dünyasında yerləşdirmiş F.Engelsin fikirlərini əks etdirir. Misal olaraq, bu fikirdə olanlardan ərəb materialist fəlsəfəçilərindən ən məşhurlarından biri olan Hüseyn Mürüvvəni göstərə bilərik [bax: 38, 325-326].

İbn Teymiyyənin və onun mövqeyində duranların etirazlarını üç qrupa ayırsaq, İbn Ərəbinin görüşləri ilə bağlı ixtilaf doğuran məsələlərin Allahla, peyğəmbərliklə və axirət

haqqındakı fikirlərlə əlaqədar olduğu görülür. Yuxarıda sadaladığımız üç amil isə vəhdəti-vücud ilə əlaqəlidir.

İbn Teymiyyənin vəhdəti-vücud haqqındakı ən əsas iddiası bu fikrin aləmin varlığı ilə Allahın varlığını eyniləşdirdiyi şəkildədir.

İbn Teymiyyə İbn Ərəbinin bu fikrini belə açıqlayır: «İbn Ərəbinin fikrincə, tək varlıq vardır. Vacibul-Vücud olan Allah ilə digər varlıqlar eyni şeydir. Kainatda hər şey Haqqın varlığının eynidir» [bax: 104, 141; 111, 109; 95, 36].

İbn Ərəbinin fikirlərinin və onun tək vücudun mahiyyəti və bunun aləmin çoxluğu ilə olan əlaqəsi mövzusunda ən əvəzedilməz ifadəsi «O, O deyildir» (huvə lə huvə), cümləsidir. Bir yaradılmış, var olan şey, varlıq, bu dünya nədir? O, O deyildir. Bir şey var olduğu müddətdə vücudla bərabərdir. Amma özü olduğu müddətdə vücuddan başqa bir şeydir. İbn Ərəbiyə qarşı çıxanlar da onun fikirlərini tənqid edərkən, ifadənin yalnız və yalnız birinci tərəfini görürlər: «Aləm odur, yaxud onun eynidir». Bu cümlə İbn Ərəbidən çox-çox əvvəl yaşamış iranlı şairlər tərəfindən istifadə edilən «Hər şey odur» (hem əst) şəklindəki ifadəni xatırladır. Şeyx də eyni zamanda mütəmadi olaraq, aləmin «O» olmadığını vurğular. Belə ki, bənzərsizliklə (tənzih) bənzərliliyi (təşbeh) eyni arada görmək lazım olduğu kimi, müsbət və mənfini də bir araya cəm etməyimiz lazımdır. Hər şeyin o olduğunu söyləyərkən, heç bir şeyin o olmadığını da unutmamaq lazımdır. Amma eyni zamanda O, «Heç bir şeyin» heç bir yönüylə də o olmadığını idda etməkdə yalnız olur. Çünki belə bir şey aləmi müstəqil özbaşına var olan həqiqət kimi qəbul edilmiş olur ki, bu isə başqa ilah yaratmaq demək olur. Bu isə şirkdir.

İbn Ərəbi aləmə o deyil olaraq baxanları «zul-ayneyn» (iki gözlü) şəxslər olaraq tərif edir. Onlar bir gözlə Allahın mütləq bənzərsizliyinə (tənzih), digər bir gözlə də bənzərliliyinə təşbeh baxarlar.

Gördüyümüz kimi, İbn Ərəbinin əsas fikri aləmlə Allahı eyni saymaq deyildir. Onun əsas həyəcənini müstəqil, təkbaşına var olub, «ikinci Allah» səviyyəsinə düşməsinə istəmədiyi aləmdir.

İbn Ərəbi Aristotel fəlsəfəsindən islam fəlsəfəsinə keçən ilk mühəkkiri (hərəkətdirici) Allahını, yəni aləmə ilk hərəkəti verib, sonra onunla əlaqəsini kəsən,

bundan sonra özbaşına var olan öz-özünə nəzarət edən bir aləmlə və onunla artıq heç bir əlaqəsi olmayan deizimin «təqaüdçü tanrı» [bax: 71, 184] anlayışını istəmirdi.

İbn Ərəbi Quranın iman etməyə çağırdığı “Aləmlərə möhtac olmayan” (3/97) və “hər gün bir işdə” (55/29) olan Quranın vahid Allahını istəyirdi.

İbn Ərəbiyə yönəldilmiş bütün etirazlara baxdıq, hamısını bu nöqtə üzərində dönüb-dolaşdığını görürük. İbn Ərəbiyə yönəldilən vəhdəti vücudla əlaqəli olan digər etirazlara gəldikdə isə, onlara nəzər saldıqda, üzərlərində yenidən durulmayacaq qədər səthi olduqları görülməkdir. Misal olaraq, Tantavi İbn Ərəbinin fikri tənqidlərində əsaslandırma bilmədiyindən bu səfər İbn Ərəbinin adının latın hərfləriylə yazılışından mənə çıxarmaqla onu kiçiltməyə cəhd edir. Əli Tantavi Şeyx üçün əgər “Muhiddin” latın hərfləriylə yazılsaydı, “Mu..hiddin” deyə oxunurdu ki, bu doğruya çox yaxın olurdu. Çünki bu mənə “dinin zəiflədicisi və axmağı” deməkdir. Tantovinin bu iddiasına Mahmud əl-Qurab belə cavab verməkdədir: “Əgər Əli Tantavi latın hərfləriylə yazılsaydı, onda “Əl...li Tantavi” deyə oxunurdu ki, bu da “Əli və və ayğığı ilə hərəkət edən” mənasına gəlirdi. Belə çıxır ki, bu doğru mənaya daha yaxındır” [bax: 162, 12-15].

Bu tənqidlə yaxud etirazla artıq elmi bir səviyyədə olan tənqidlər deyildir.

### 3.3 Müasir tədqiqatlar baxımından İbn Ərəbi

Müasir Müsəlman tədqiqatçılar artıq orta əsrlərdə olduğu kimi, İbn Ərəbi fikirlərinə baxış keçirərkən, onu kafir, mulhid, zındıq və s. qavramlarla tərif etmərlə. Amma bu səfərdə bəzi müsəlman tədqiqatçılar İbn Ərəbinin Avropadan əxz etdikləri yeni qavramlarla tərif etməyə başladılar. Məsələ İbn Ərəbinin panteist, monoteist, panenteist, var oluşçu, monizm, teomonizm (ilahi təklik) kimi qavramlarda izah etməyə çalışdılar.

Bu məsələ tam bir tədqiqat işi olduğu üçün və bu məsələni daha geniş işləmək imkanımız olmadığı üçün, olsa-olsa bu fikirlə ilə bağlı istər müsəlman tədqiqatçılarının, istərsə də avropalı tədqiqatçılarının münasibətlərini qısa da olsa nəzərinizə çatdırmağa çalışacağıq.



Misirli tədqiqatçı Əbul-Alə Əfifi İbn Ərəbinin fikirlərini tam olmasa da, bütün yönləriylə əhatə etməyə çalışdığı Londonun “Kimbiric” Universitetində ingilis dilində yazdığı “The Mysticol Philosophy of Muhyid İbn Ibnul-Arabi” (Muhyiddin İbnul-Arabinin təsəvvüf fəlsəfəsi) adlı doktorluq dissertasiyası nəinki müsəlman dünyasında, hətta Avropada ilk ətraflı akademik tədqiqat ortaya qoydu. Onu da qeyd etməliyik ki, Afifi daha çox Avropada çalışdığı üçün tədqiqatçılar çox vaxt onu Avropalı, yəni müsəlman tədqiqatçılar arasında deyil, Avropalı tədqiqatçılar arasında görürlər [bax: 15].

İbn Ərəbiyə müsəlman tədqiqatçıları arasında monateist deyənlərin sayı olduqca azdır. İbn Ərəbi üzərində istər müsəlman olsun, istərsə də avropalı xristian tədqiqatçılar olsun əsas müzakirə mövzuları İbn Ərəbinin panteist olub-olmadığı məsələsidir.

Vəhdəti-Vücud ilə panteizmi bir-birinin yerinə istifadə etmədə heç bir maneə görməyənlərin əksəriyyətinin Avropanın elmi metodu ilə yetişmiş elm adamlarının olduğu nəzəri cəlb etməkdədir. Fikrimizcə, bunun da əsas səbəbinin Avropa dillərində “Vəhdəti-Vücud”u (Vücudun birliyini) panteizmdən başqa bir qavram olmamasıdır. Türkiyəli din fəlsəfəçisi Mehmet Aydının da işarə etdiyi kimi, müsəlman olan və İbn Ərəbi üzərində araşdırma aparmış bəzi elm adamlarının vəhdəti-vücud yerinə təsadüfi panteizm terminindən istifadələri doğru olmayan bir fikrin yayılmasına səbəb olmuşdur.

Bəzən onu panteizmdən ayırmaq istəyən Məhəmməd İqbal və buna bənzər fikir adamları vəhdəti-vücud yerinə “sufi panteist” qavramından istifadə etmişlərsə də, bunun da nəticə olaraq nəsə bir şeyi dəyişəcəyini düşünmək çətinidir. Çünki qavramın içində “panteist” termini olduğu müddətcə eyni yanlış anlama və istifadənin davam edəcəyini düşünməkdəyik [bax: 35, 88-99; 72, 190-191].

Əfifi İlahi eşq fikrində İbn Ərəbinin panteizmə olduğunu və bu fikirdə daha çox siponozaya bənzədiyini bildirməkdədir [15, 151]. Digər Ərəb filosofu İbrahim Madkour da çap etdirdiyi «Ərəbi və sipipozada vəhdəti-vücud» adlı məqaləsində İbn Ərəbinin vəhdəti-vücudun ərəb dünyasındakı ustadı qəbul edərkən, Siponozunu latın dünyasında “panteizmin bayraqdarı” kimi göstərməkdədir [bax: 57, 158]. İrfan Abdulzəmid də “Sufi fəlsəfəsinin meydana gəlməsi və inkişafı” adlı əsərinin beşinci bölümünü İbn Ərəbinin vəhdəti-vücuduna ayırmış və burada onun panteizmlə eyni şey olduğunu çalışmışdır

[bax: 35, 99]. Əbdul Qadir Mahmud da İbn Ərəbinin görüşlərinin XVII əsrdə yaşamış Spinozanın dedikləriylə eyni şey olduğunu müdafiə edir [158; 29].

Qərbi Avropa islamşünasları vəhdəti-vücut nəzəriyyəsinə bir az əvvəl işarə etdiyimiz kimi, «panteizm» «var oluşçu monizm», «nondualizm» və s. kimi baxırlar. Bütün bunların hamısı İbn Ərəbiyə müxtəlif cür yanaşmanın nəticəsidir. Məsələn, Afifi, Landau, Nikolson «vəhdəti vücut»a fəlsəfi bir nəzərlə yanaşırlar. Daladyer isə belə düşünmür. Onun fikrincə «vəhdəti vücut», dünyaya xüsusi sufi (mistik) baxışdır.

A.D.Knış da onun əsərlərinə yanaşma tərzini İbn Ərəbidən əvvəlki sufilik, Quran elmləri və metafizika olaraq dəyərləndirməyi uyğun görür [bax: 123, 85]. Biz də İbn Ərəbi fikirlərini tədqiq edəndə, bu axırncı iki görüşü daha hesab edirik.

Məsələn, Əfifi İbn Ərəbinin əsərlərinə yeni əflatunçuluğu fəlsəfi bir qaynaq olaraq göstərsə də, yenə özü belə bir fəlsəfi qaynağı İbn Ərəbiyə aid etməyin çox çətin və mümkünmüz olduğunu söyləyərək, özünün irəli sürdüyü fikri şübhə dərəcəsinə endirir [bax: 15, 163].

Yenə Dladyer Şeyxin bəzi görüşlərinin yeni platonçuluğa oxşamasını təsadüfi oxşarlıq kimi dəyərləndirir [bax: 123, 85].

Massiqnon İbn Ərəbini varoluşçu monizimin nümayəndəsi kimi dəyərləndirir [103, 306]. Nical-son İbn Ərəbi fikirlərini panteizmdən daha çox «panenteizm» olaraq görür [bax: 72, 193, 123, 306].

Henri Korbin də Vəhdəti vücutun nə nonizm, nə də panteizmdir deyir və ona görə buna ya teo monizm, ya da Nicolsonda olduğu kimi panenteizm deyilə bilinir [43, 84].

İbn Ərəbini panteist kimi görmək istəyən türkiyəli yazarlardan Hilmi Ziya Ülkən, Cavid Sunar və Saleh Akdəmir bu sırada sayıla bilər. Bu tədqiqatçılardan Ülkən İbn Ərəbini eyniylə Spinoza kimi panteist olmadığını bildirdikdən sonra, onun başqa bir formada panteist olduğunu söyləyir [117; 242].

Cavid Sunar İbn Ərəbinin panteist olmadığını bildirə də, yenə digər bir türkiyəli tədqiqatçı H.Ərdəmin işarə etdiyi kimi Sunarın fikirlərini oxuyan adama elə gəlir ki, o, İbn Ərəbini panteist olaraq göstərməyə çalışır» [33, 99; bax: 99, 40-50].

Əgər ümumi olaraq dəyərləndirsək, keçmiş sovet islamşünaslığı və şərqşünaslığı nəinki İbn Ərəbi, hətta bütün sufilik cərəyanın panteizm və «gizli bir materializm»

olduğunu vurğulamışlar. Məsələn, Petruşevski, Stepanyaç, Rəcəbov, İbrahim Saqdayev, Rzaquluzadə, Azərbaycan filosoflarından Zümrud Quluzadə, Zakir Məmmədov İbn Ərəbiyə münasibət bildirərkən, onun ən çox fəlsəfi panteizmin nümayəndəsi kimi göstərmişdilər. [bax: 145, 336; 149, 22; 138, 49; 132, 153; 131, 71].

...Azərbaycanda son dövrlərdə Fidan Fərəcova tərəfindən yazılan tədqiqatda da İbn Ərəbini panteizm fəlsəfəsinin nümayəndəsi kimi təqdim etmişdir [bax: 151, 53-76].

Qərbin alimlərindən Villiam Cittik, Xodkeyeviç, S.H.Nəsr, C.Bladik, Claude Addas, A.M.Şimmel, İzutsu, Rena Gunyon, F.Şon, Austin, rus alimlərindən A.D.Knış, Simirnov, Türkiyəli alimlərdən Mehmet Aydın, Husamməddin Ərdəm, Mustafa Tuhralı, Seyfulla Sevim, Mahmud Ərol Qılıç, Mətin Yasa göz yumulması mümkün olmayan əsaslarla İbn Ərəbidə ümumilik Sufi fikrində panteistik və yaxud materialist nüansların olmadığını isbat etmişdilər.

Konkret olaraq, A.D.Knış, İbn Ərəbi təliminin yalnız olaraq panteizmlə əlaqələndirilməsini üçlü bir izahla göstərir:

Birincisi, «Mövcudluq» problemi, orta əsrin müsəlman fəlsəfəsi üçün əsas problemlərdən birincisi idi və onun tərkibində bu təliminin adının olması buna həqiqətdə olmayan fəlsəfi xarakter verildi.

İkincisi, bu cür görsənirdi ki, təlimin qalan aspektləri onun əsas komponentini mövcudluq konsepsiyasına tabe edir. Halbüki, İbn Ərəbidə belə deyillər.

Üçüncüsü, «Mövcudluq» və «Vəhdət» terminlərinin birləşməsi panteizm haqqında fikirləşməyə gətirməyə bilməzdi (müasir fəlsəfi lüğətlərdə vəhdət əl-vücuda termini avropalı bir anlayışla «panteizm» kimi tərcümə olunur). Həqiqətdə bu adın gipnozu altında qalan, universitetlərdə Toland və Spinozanı öyrənən Qərb alimləri İbn Ərəbini «Panteistlərin» sıralarına daxil etməyə tələsdilər. Bütün bunlar Şeyxul-Əkbərin Qərbi Avropa şərqşünaslığında obrazının formalaşmasına təsir göstərən əsas faktorlardır [bax: 136; 8-9].

### 3.4 Vəhdəti-Vücut və Panteizm arasındakı fərqlər

S.H.Nəsr İbn Ərəbiyə qarşı müasir varlıq filosofları tərəfindən yönəldilən panteist varoluşçu monist, təbiət mistisizmi kimi tənqidlərin həqiqətdən çox uzaq olduğunu bildirdikdən sonra İbn Ərəbi fikirləriylə panteizm arasındakı fərqi belə açıqlayır: «Sufilərə qarşı yönəldilən panteist olma iddiası ikiqat cəfəngiyyatdır» (doubly false). Çünki birincisi panteizm fəlsəfi bir sistemkən, Muhyiddin və bənzərləri hər hansı bir sistem yaratma və yaxud izləmə iddiasında olmamışdılar. İkincisi, çünki panteizm Allahla kainat arasında tozvari bir davamlılıq gördüyü halda, Şeyxin özü Allahın aşqınlığını (transcendence) toz kateqoriyası daxil hər kateqoriyanın qarşısında mütləq transendentallığını irəli sürmüşdür [181, 105]. Elə bu aşqınlıq yönünə işarə edərək fransız elm adamı Rene Quenyon panteizmlə vəhdəti vücut arasındakı fərqi qısa olaraq belə açıqlayır: «Vəhdəti-vücut saf metafizikadır. Panteizm isə anti metafizikadır» [90, 45].

Bizim fikrimizcə də, «vəhdəti-vücut»la panteizm arasındakı ən əsas fərq panteizmin içkin, Allahın qarşısında vəhdəti vücutun bənzərsiz, mütəal, Allah anlayışdır.

Üçüncü bir tərəfdən «vəhdəti vücut»da Allah həm tənzihi (aşqın mütəal), həm də təşbeh edilməkdədir. Allah zat etibarıyla transcendent, sifət və adlar baxımından içgindir. Digər bir ifadəylə Allahın zati, zamandan və məkandan aşqındır. Onun içgınlığı isə əşyanı varlığa gətirmək, onların varlıq səbəbi (İbn Ərəbi «Səbəb» kəlməsindən çox «əlaqə» kəlməsinə üstünlük verirdi) olmaq baxımından sifətlər və adlarla təcəlli etməsidir. Panteizm isə daima Allahı təşbeh edir. Panteistlərə görə, Allah varlığın içkin səbəbidir. Nəticədə, Allah ilə Aləm birləşib eyniləşir.

Dördüncüsü isə, bir az əvvəl işarə etdiyimiz kimi, panteizm əqli fəlsəfi məntiqi bir sistemkən, vəhdəti-vücut tamamilə dini qaynaqlıdır. Böyük ölçüdə Quran ayələrinə və hədislərə istinad edilir. Dini təcrübə və qəlbi aydınlanmaya böyük yer verir. Vəhdəti-vücut yaşanan aşqın bir təcrübədir. Bu təcrübənin ağılla qavranılması mümkün deyildir. Elə buna görə də bu yalnız anlamının səbəbini fəlsəfə ilə mərifət yolunun vəlayət və

bərəkətinin ayrı-ayrı şeylər olduğunu nəzərə alınmamasından irəli gəldiyini də bildirir [bax: 181, 153].

Beşincisi və son olaraq bu iki fikir arasındakı fərqlərdən biri də, olmaq mərhələsində varlıqların xüsusiyyətləri ilə əlaqədardır. Panteistlər kainatdakı oluşu, zühuru zəruri sayarlar və Allahın iradə sifətini inkar edirlər. Buna görə də, varlıqdakı mahiyyətə və hətta cövhərdəki şüura inanmazlar. Bunların fikrincə, şəxsiyyət bir təhdid olduğundan, Allahın da şəxsiyyəti yoxdur. Cövhər ancaq insan surətinə girdiyi zaman nəfəsinə şüur meydana gətirir. Dolayısı ilə panteistlər Tanrını və aləmi insan sifətində təsəvvür edirlər.

Halbuki, İbn Ərəbiyə görə, Allah yaratdıqlarına heç bir şəkildə bənzəməz. Onun zəti bizcə idrak edilməz. Əllərimizlə toxunduğumuz əşyalarla nə onu qiyaslaya bilərik, nə də onun feilləri bizimkilərə bənzər. İlahi bilgini ilahi zat ilə eyni sayan İbn Ərəbi, bu şüurlu bilgiyə görə ki, aləmi istəyərək, diləyərək və öz idarəsiylə yaratmışlar [bax: 35, 93-98].

İbn Ərəbi «Əhadiyyət» adlı risaləsində belə deyir: «O bir şeydə (bir şeyin içində) deyildir. Onda bir şeydə yoxdur. O bir şeyin içində və ya xaricində də deyildir... Öz Zətinə özüylə görür və bilir. Onu özündən başqa bir kimsə görməz. Ondan başqa heç bir kəs onu idrak etməz. Onun hicabı (pərdə) onu örtən, gizləyən birliyi. Onu özündən başqa bir şey pərdələməz. Onun hicabı öz vücududur. Öz vücudunu keyfiyyətsiz olaraq birliyi ilə örtər və gizlər. Və onun vücudu başqa bir vücuda qatılmaz və girməz... İndi hülulyyənin (Allahı aləmə qatanlar. Elə panteizmdə bir hüluldur) gələtinə düşməməyin üçün bunu yaxşı dərk et»

## NƏTİCƏ

Bir daha İbn Ərəbinin bütün fikirlərini ümumiləşdirib fikir bildirmək istəsək, deyə bilərik ki, Şeyxin fikirləri sözün həqiqi mənasında fəlsəfi deyil, İrfan və metafizikadır. İbn Ərəbi demək olar ki, başda «əl-Futuhət əl-məkkiyyə» və «Fusus əl-hikəm» olmaqla, bütün əsərlərində İlahi Zətdən (substansiya) onun adlarından və sifətlərindən bəhs etmiş, amma yunan fəlsəfəsinin təsirindən olan İslam filosoflarının «vücut» haqqında söylədikləri mənələrdən istifadə etməmişdir. Hətta deyə bilərik ki, Şeyx antalojini (varlıq elmini) aşan bir metafizika fikrini ortaya qoymuşdur. Onun metafiziki görüşü varlığın üstündə olan bir prinsipə başlayar. Varlıqda bu prinsipin və yaxud qayənin ilk bilinməsidir. Bununla bərabər onun «vaciblik» nəzəriyyəsi həm «varlıq», həm də «var oluş» olaraq, «vücudun» ən dərin izahını əhatə edir. Fəqət bir az əvvəl qeyd etdiyimiz kimi, Şeyx bu mövzuya filosoflardan fərqli bir mövqe ortaya qoymuşdur. İbn Ərəbi İlahi zətdən bəhs etdiyi kimi, ümumilikdə var oluş məsələsindən də bəhs etmişdir.

Bundan başqa Şeyx öz fikirləriylə öz sonrakı islam fikir tarixi üzərində dərin izlər qoymuşdur. Mübaligəsiz deyə bilərik ki, İbn Ərəbidən sonra «vücut» haqqında söylənilən və bütün islam fəlsəfəsinin zirvə nöqtəsini əmələ gətirən varlığın «mütəal birliyi» (vəhdəti-vücut) fikrinin əsasını )hər nə qədər qavram olaraq, ondan bəhs etməsə də), şeyxin özü sistemləşdirmişdir.

Bundan əlavə, İbn Ərəbinin fikirlərini qısa olaraq belə ifadə etmək də mümkündür.

Allah mütləq varlıqdır və bütün var oluşun tək mənbəyidir. Varlıq yalnız onda tək və ayrılmazdır.

Kainat həm potensial olaraq, həm də feili olaraq izafi bir varlığa sahibdir. Kainat Allahın elmində olması baxımından əbədi, xarici varlığı baxımından fanidir.

Allah həm aşqın, həm də içgindir. Aşqınlıq və içkinlik Haqqın iki əsas prinsipidir. Yəni, hər nə qədər yaradıcı yaradılmışdan ayrı olsa da, Haqq varlıqda zühur edən sifətlərin eynidir.

Allahdan qeyri varlıqlar Allahın iradəsi sayəsində var olurlar. Onun təmsilçiləri İlahi adlar və külli qavramlardır.

Varlıq aləminə gəlməmişdən əvvəl görünən dünyanın varlıqları Allahın elmində sabit prototiplər (ayarı sabitə) olaraq vardılar və buna görə də, bu prototiplər Mütləq həqiqət və görünən dünya arasında vasitəçidirlər.

Şeyxin fikirlərində Allah ilə birləşmə, birolma (hülul, ittihad) kimi hallardan bəhs etmək mümkün deyildir. Yalnız sufinin yaşadığı təcrübədə Haqq ilə bir olmaq şüurunun idrakına varması mümkündür.

Kainatın yaradıcı canlandırıcı prinsipi «ilk ağıl» yaxud «Məhəmmədi Həqiqət» ayrıca sufi istilahında «Həqiqətul-həqiqət» olaraq da bilinir. Bu prinsip ən mükəmməl təzahürünü «İnsani Kamil»lə gerçəkləşdirir.

Hər bir peyğəmbər Allahın bir kəlməsidir. Mütləq mənada «Kəlmə» isə peyğəmbərlər pilləsinin zirvəsi olan Hz. Məhəmməddir (s).

Kamil İnsan həqiqətin ən bariz nümunəsidir. O mikrokosmosdur. Onda mikrokosmik bütün mükəmməl sifətləri təzahür edər. Məhəmmədi həqiqət kainatın yaradıcı prinsipi olduğu halda, kamil İnsan da kainatın varlıq səbəbidir. Allahı, ancaq kamil insan bilir. Onu sevir və onun tərəfindən bilinir. Başqa bir ifadə ilə, kamil insan Allahın bilinmək arzusunun cisimləşmiş halıdır. Dünya yalnız insan üçün yaradılmışdır.

Bir də İbn Ərəbi özünəməxsus vəlayət nəzəriyyəsinə məxsusdur. Şeyx bütün peyğəmbərlərin eyni zamanda bir vəli (Allah dostu) olduğunu bildirərək, onların vəlilik yönün peyğəmbərlik yönündən üstün olduğunu söyləyir. Hz. Məhəmməd (s) həm peyğəmbərlərin, həm də vəlilərin sonuncusu olması səbəbiylə, bütün peyğəmbərlərdən üstündür. Amma hz. Peyğəmbər nüvüvvət, yəni şəriət gətirən peyğəmbər vəzifəsini yerinə yetirib, «xatəm-ənbiya» (peyğəmbərlərin sonuncusu) olduğunu izhar etsə də, onun «xatəm əl-övlia» olduğu gizli qaldı. Hz. Məhəmmədin vəlilərin sonuncusu olması Məhəmmədi varis kimi yalnız və yalnız Şeyx Muhyiddin ibn Ərəbiylə izhar olundu.

Son olaraq bütün bu fikirlər əsasında söyləyə bilərik ki, İbn Ərəbi fikirlərində spinozaçı Hegelçi və yaxud başqa panteist filosofların ortaya çıxartdıqları nəzəriyyələri tapmaq mümkün deyildir. Çünki biz az əvvəl qeyd etdiyimiz kimi, o, filosof deyil, sufi dini təcrübəni ən dərin yaşam təcrübəsindən keçirmiş irfan sahibi şəxsdir. Onun ən mühüm sayılacaq əsərlərini oxuduqda, orada islam vəhyinin, yəni Qurani-Kərim ayələrinin və onu bizlərə çatdıran hz. Məhəmmədin söylədiyi hədislərin ən dərin, ən

batini yorumunu görəcəyik. Bu mənada İbn Ərəbini bir Quran təfsirçisi kimi də görə bilərik.



## **İstifadə edilmiş ədəbiyyat**

### **Azərbaycan dilində**

- 1.A.D.Knış. Sufilik tarixi oçerk – İslam. Tarix, fəlsəfə, ibadətlər. Bakı, Elm, 1994, s.114-143.
- 2.Qadir Fazili. İslam fəlsəfəsində irfan və fəlsəfənin qarşılıqlı əlaqəsi. «Şərq fəlsəfəsi problemləri» jurnalı, № 1-2 Bakı 2002. s.37-41
- 3.Qurani-Kərim. Ərəb dilindən tərcümə edənlər: Z.M.Bünyadov, V.M.Məmmədəliyev. Bakı, Azərənəşr, 1992.
- 4.Məmmədov A.M. Övliyalıq Allaha yaxınlığın ən yüksək mərhələsidir. Böyük övliyyalar. Vətən nəşriyyatı. Bakı, 1998, s.3-10.
- 5.Məmmədov Z.S. Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi. Bakı, Birlik İrşad Mərkəzi, 1994, 3405.
- 6.Məmmədov Z.S. Azərbaycanda XI-XIII əsrlərdə fəlsəfə fikri. Bakı, Elm, 1978.
- 7.Rüstəmov Y. Mövlana Cəlalədin Ruminin sufilik fəlsəfəsi. Azərbaycan Universitet nəşriyyatı. Bakı, 2002. s.235.

### **Türk dilində**

- 8.Abdurrahman el-Vekil. Tasavvuf ve İslam (çeviren: Heyet) Tevhid yayınları, İstanbul, 1996, 377 s.
- 9.Abdurrahman Cami. Nefahatul-Üns. Evliya menkibeleri. (hazırlayanlar: Süleyman Uludağ, Mustafa Kara) marifet yayınları, İstanbul, 1995, 877 s.
- 10.Abdül Kerim Ceyli. İnamanı Kamil (çeviren: Abdulkadir Akçıçen) Üç dal nəşriyyat. İstanbul, 1966, 779 s.
- 11.Abdülhak Ensari. Şariat ve tasavvuf (çeviren: Yaşar Yusif), rehber yayıncılık, Ankara, 1991, 195 s.
- 12.Abdül Kerim Kuşeyri. Kuşeyri Krisalesi (çeviren: Süleyman Uludağ), dergah yayınları, İstanbul, 1901, 6208.

- 13.Abdülqani en-Nablusi. Arifl rin tevhibi ( eviren: Ekrem Demirli), iz yayıncılık, İstanbul, 2003, 147 s.
- 14.Addas Claude, İbn Arabi, Kibriti ahmer peşinde ( eviren: Atilla Atman), gelenek yayınları, İstanbul, 2003, 325 s.
- 15.Afifi Ebul-Ala. Muhyiddin İbnul-Arabinin tasavvuf felsefesi ( eviren: Mehmet Dağ), Ankar universitesi, İlahiyat fakültesi yayınları, Ankara, 1975, s.189.
- 16.Afifi Ebul-Ala. Fususul-hikem okumaları için anahtar ( eviren: Ekrem Demirli), iz yayıncılık, İstanbul, 2002, 512 s.
- 17.Afifi Ebul-Ala. İbn Arabi hakkında yaptığım çalıřma ( eviren: Tahir Uluç), İbn Arabi ahısına makalılır, insan yayınları, İstanbul, 2002. S.25-49.
- 18.Afifi Ebul-Ala, İbn Arabide ayan-ı sabite; Mutezili düřüncede madumat ( eviren: Tahir Uluç), İbn Arabi anısına makaleler, insan yayınları, İstanbul, s.145-157.
- 19.Ahmed Avni Konuk. Fususul Hikem, Tercüme ve řerhi (hazırlayanlar: Mustafa Tahralı, Selcuq Eraydın), Marmara Universiteti İlahiyyat fakültesi yayınları, İstanbul, 1999, I-XV s.
- 20.Ankaravi İsmail. Nakř el-Fusus řerhi (hazırlayan: İlhan Kutluer). Kitabevi, İstanbul, 1997, 171 s.
- 21.Allahverdiyev İbrahim. Fuzulinin divanındaki qazellerinde tasavvufi qavramlar (Yüksük lisans tezi) Marmara Universiteti sosyal bilimler enstitüsü, İstanbul, 2003, 124 s.
- 22.Arberry A.J. Tasavvuf-müsülman mistiklere toplu bakıř ( eviren: Kapalıkaya İbrahim), gelenek yayınları, İstanbul, 2004,135 s.
- 23.Avens Robert, İbn Arabinin nebevi felsefesi ( eviren: H.Akgün), dergah, II s, sayı 20, ekim, 1991. S.14-25.
- 24.Austin J. End ls Sufileri. Muhyiddin Arabi ( eviren: Refik Alqan), dharma yayınları, İstanbul, 2002, 288 s.
- 25.Baldik Julian. Mistik islam-sufizme giriř ( eviren: Yusuf Said Mutlu oğlu) birey yayıncılık, İstanbul, 2002, 260 s.
- 26.Bayraktar Mehmet. İbn Arabide oluř v  varoluřsal  eřitlenme. Ankara Universitesi, İlahiyyat fakültesi dergisi, 26 cilt, Ankara, 1981, s.349-358.

- 27.Bayraktar Mehmet. İbn Arabide varlığın birliğinin onto-lenqustik analizi. Ankara Üniversitesi İlahiyyat fakültesi dergisi, 25 s., 1985, s.359-368.
- 28.Bayraktar Mehmet. Kayserili Davud, Kültür və turizm bakanlığı yayınları, İstanbul, 1988, 79 s.
- 29.Bayraktar Mehmet. İslam felsefesine giriş, Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, Ankara, 1997.313 s.
- 30.Burkard Titus. İslam tasavvuf doktorinine giriş (çeviren: Fahreddin Asrlan). Kitab evi, İstanbul, 1995, 141 s.
- 31.Chittick Villiam. Varolmanın boyutları (çeviren: Turan Koç) İnsan yayınları, İstanbul, 1997, 497 s.
- 32.Chittick Villiam, Hayal Alemleri. İbn Arabi ve dinlerin çeşitliliyi meselesi (çeviren: Mehmed Demirkaya), Kaknüz yayınları, İstanbul, 1998, 220 s.
- 33.Davud el-Kayseri. Mukaddemat – İbn Arabi İstelahum-Sufiyye (çevirenler: Hasan Şahin, Turan Koç, Seyfulla Sevim), Kültür yayınları, Kayseri, 1997, 71 s.
- 34.Ebul-Hasen Ali b. İbrahim el-Kari el-Bağdadi, əd-durrius-səmin fi menaqibiş-şeyx muhyiddin – Muhyiddin ibnul-Arabinin menkibeleri (çevirenler: Abdulkadir Şener, Rumi Ayaz), Ankara Üniversitesi, İlahiyyat fakültesi yayınları, Ankara, 1972, 75 s.
- 35.Erdem Husamettin. Panteizm ve Vahdeti Vücut mukaysesi. Kültür və turizm bakanlığı yayınları, Ankara, 1990, 126 s.
- 36.Eraydın Selcuq. Fasavvuf ve tarikatlar. Marmara Üniversitesi, İlahiyyat fakültesi yayınları, İstanbul, 1994.
- 37.Erol Mahmud Kılıc. İbn Arabide vücut ve onun mertebeleri.Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler.Doktora tezi.İstanbul,1995.279s.
- 38.Fahri Macit. İslam felsefesi tarihi (çeviren: Kasım Turhan), iklim yayınları, İstanbul, 1992, 354 s.
- 39.Frithjof Jchuon. Varlık, bilgi ve din (çeviren: Şahabeddin Yalçın), İnsan yayınları, İstanbul, 1997, 171 s.
- 40.Frithjof Jchoun. Dinlerin aşkın birliği (çeviren: Yavuz Kesin), Ruh və madde yayınları, İstanbul, 1992, 200 s.

- 41.Frithjof Jchuon. İslam ve ezeli hikmet (çeviren: Şehabeddin Yalçın), İz yayıncılık, İstanbul, 1988, 215 s.
- 42.Halebi İbrahim. Vahdeti-Vücut risalesi. Tevhid yayınları, İstanbul, 1996, 199 s.
- 43.Hennri Corbin. İslam felsefesi tarihi. (çeviren: Hüseyin Hatemi) İletişim yayınları, İstanbul, 2002. 490 s. II cilt (çeviren: Ahmed Arslan), İstanbul 2002. 199 s.
- 44.İbn Arabi. Fena risalesi (çeviren: Mahmud Kanuk), İz yayıncılık, İstanbul, 1994
- 45.İbn Arabi. Tercumanul Esaq (çeviren: Mahmut Kanık), İz yayıncılık, İstanbul, 1994.
- 46.İbn Arabi. Nurlar hazinesi (çeviren: Mehmet Demirçi), İz yayıncılık, İstanbul, 2001, 192 s.
- 47.İbn Arabi. Tedbiratul İlahiyye (tercüme və şerh: Ahmed Avhi Konuk; hazırlayan: Mustafa Tahralı), İz yayıncılık, İstanbul, 1992, 574 s.
- 48.İbn Arabi. Marifet ve hikmet (çeviren: Mahmut Kanık), İz yayıncılık, İstanbul, 1995, 255 s.
- 49.İbn Haldun. Şifaus-sail. Tasavvufun Mahiyyeti (hazırlayan: Süleyman Uludağ), Dergah yayınları, İstanbul, 1984, 280 s.
- 50.İbn Haldun Mukaddime (çeviren: Zakir Kadri Uğan), Marif basım evi, İstanbul, 1954, II c. 410 s.
- 51.İmam Rabbani. Mektubati-Rabbani (çeviren: Abdulkadir Akçıçok), Merke yayın evi, İstanbul, II c, 1744 s.
- 52.İpek Alı. Vahdeti Vücut. Timaş yayınları, İstanbul, 1992, 110s.
- 53.İsmail Fenni Ertuğrul. Vahdeti Vücut ve İbn Arabi. İnsan yayınları, İstanbul, 1991, 310 s.
- 54.İzutsu Toşihiko. İslamda varlık düşüncesi (çeviren: İbrahim Kalın), İnsan yayınları, İstanbul, 1995, 216 s.
- 55.İzutsu Toşihiko. İslam mistik düşünce üzerine makaleler. (çeviren: Ramazan Ertürk), Ankara yayınları, İstanbul, 2004, 204 s.
- 56.İzutsu Toşihiko. İbn Arabinin fususundakı anahtar-kavramlar. (çeviren: Ahmed Yüksel Özemre), Kaknüs yayınları, İstanbul, 1998, 399 s.

- 57.İbrahim Medkur. İbn Arabi ve Spinozda vahdeti vücud (çeviren: Tahur Uluç), İbn Arabi anısına makaleler. İnsan yayınları, İstanbul, 2002, s.157-171.
- 58.İslam Anısklopedisi. Türkiye Diyanet Vakfı. XIII-XX s, İstanbul, 1996-1999.
- 59.İslam Anısklopedisi, İstanbul Milli eğitim basım evi, VIII c, İstanbul, 1993.
- 60.Kam Ferid. Mehmet Ali Ayni. İbn Arabide varlık düşüncesi. İnsan yayınları, İstanbul, 1992.
- 61.Kara Mustafa. Tasavvuf ve tarikatlar tarihi. Dergah yayınları, İstanbul, 1995, 385 s.
- 62.Kartal Abdullah. Abdülkerim Cili. Hayatı eserleri ve tasavvuf felsefesi. İnsan yayınları, İstanbul, 2003, 364 s.
- 63.Kardaş Çağfer. İbn Arabinin etikadi görüşleri. Beyan yayınları, İstanbul, 1997, 184 s.
- 64.Karadaş Çağfer. Kelamçıların İbn Arabi düşüncesine etgisi. Uludağ Üniversitesi, İlahiyyat fakültesi dergisi, 11 cilt, 2 sayı, Bursa, 2002, s.87-95.
- 65.Keklik Nihat. İbnul Arabinin eserleri ve kaynakları için misdak olarak – el-Futuhât el-Mekkeye. II cild (Bölüm B, esas motifler), İstanbul Üniversitesi Edebiyat fakültesi yayınları, İstanbul, 1980, 532 s.
- 66.Keklik Nihat. İbnul Arabinin eserleri ve kaynakları için misdak olarak el-Fütuhât el-Mekkiye. Cilt II, (bölüm A. Yan motifler), İstanbul Üniversitesi Edebiyat fakültesi yayınları, İstanbul, 1974, s.540.
- 67.Keklik Nihat. Muhyiddin İbnul-Arabi. Hayatı ve Çevresi. İstanbul, 1966, s.184.
- 68.Kumeyr Yuhanna. İslam felsefesinin kaynakları (çeviren: Fahrettin Oluğün), Dergah yayınları, İstanbul, 1992, s.150.
- 69.Koç Turan. Din dili. Rey yayıncılık. Kayseri, t.s. 299s.
- 70.Muhammed Mustafa Hilmi. Sembollerdeki hazineler (çeviren: Tahir Uluc), İbn Arabi anısına makaleler, İnsan yayınları, İstanbul, 2002, s.53-81.
- 71.Montgomery V.Vatt. kadın haçları (Tasavvufi bir kasidedeki psikolojik yansımalar) (çeviren: Tahir Uluç), İbn Arabi Anısına makaleler, İnsan yayınları, İstanbul, 2002, s.113-121.

- 72.Mehmet Aydın. Din felsefesi, İzmir İlahiyat fakültesi yayınları, İzmir, 2001.362 s.
- 73.Mişhel Chodkeviç. Sahilsiz bir ümman (çeviren : Atilla Atman),Gelenek yayınları ,İstanbul 2003,167 s.
- 74.Muhyiddin İbnul Arabi. Mevaqium –Nucum. Yıldızların mevki (çeviren: Taha Teraiz oğlu), Kitsan yayınları, İstanbul, 1999, 346 s.
- 75.Muhyiddin İbnul Arabi. Miratul-irfan. İrfan Aynası (çeviren: Abdulkadir Akçisek), Kamer neşriyat, İstanbul, 1984, 79 s.
76. Muhyiddin İbnul Arabi Kitabul-tecelliyat ve kitabul-yakin. Tecelliler Kitabı (çeviren: Abdülvehhab Öztürk), Sultan yayın evi, İstanbul, 2002, 103 s.
77. Muhyiddin Arabi. İttihadul-Kevni. Nurlar risalesi (çeviren: Mahmut Kanık), İnsan yayınları, İstanbul, 1991, 120 s.
78. Muhyiddin Arabi. Saatlerin hazinesi (çeviren:Selahaddin Alpay), Boşan matbası, İstanbul, 1973, 279 s.
79. Muhyiddin Arabi. Fususul-hikem (çeviren: Nuri Gencosman) maarif basım evi, İstanbul, 1956, 298 s.
80. Müeyyeddin el-Cendi. Nefahatur –ruh ve Futhul-futuh Vuslat yolu (çeviren: Hayreddin Yılmaz), İnsan yayınları, İstanbul, 1996, 181 s.
81. Nasır Seyyid Hüseyin. Makaleler II (çeviren: Şehabeddin Yalçın), İnsan yayınları, İstanbul, 1997, 165 s.
82. Nasr Seyyid Hüseyin. İslam kosmoloji orgetilerine giriş (Nazife Şişman), İnsan yayınları, İstanbul, 1985, 310 s.
83. Nasr Seyyid Hüseyin. İslam ve Modern insanın çıkmazı (çeviren: Ali Unal), İnsan yayınları, İstanbul, 1984, 254 s.
84. Nasr Seyyid Hüseyin. Bir kutsal bilim ihtiyacı (çeviren: Şkhabeddin Yalçın), İnsan yayınları, İstanbul, 1995, 231 s.
85. Nasr Seyyid Hüseyin. Kutsalın peşinde (çeviren: S.E.Güngör), İnsan yayınları, İstanbul, 1995, 132 s.
86. Nasr Seyyid Hüseyin. Farsca –Konuşan dünyada İbn Arabi. (çeviren: Tahir Uluç), İbn Arabi: anısına, İnsan yayınları, İstanbul, 2002,s.171-175.

- 87.Nichson R.A. İslam sufileri (çeviren: heyet). Kültür bakanlığı yayınları, İstanbul, 1978, 155 s.
- 88.Pilavoğlu M. Kemal. Böyük Veli Muhyiddin Arabi. Kevser yayın evi, İstanbul, 1973, 119 s.
- 89.Rahman Fazlur, İslam (çeviren: Mehmet Dağ, Mehmet Aydın), Selcuq yayınları, İzmir, 1996. 386 s.
- 90.Rene Gulnon. İslam maneviyatı ve taoculuğa toplu bakış (çeviren: Mahmud Kanık), İnsan yayınları, İstanbul, 1998, 128 s.
- 91.Rene Gulnon. İslam tasavvufu (çeviren: Mutstafa Tahralı), Kubbealtı akademik Mecmuası, 15 cilt, 1 sayı, İstanbul, 1985, s.8-16.
92. Sadreddin Konevi. Miftahu qaybil-cemvel-vücut. Tasavvuf metafizigi (çeviren: Ekrem Demirli), İzyayınçılık, İstanbul, 2002, 212 s.
- 93.Sadreddin Konevi. En-Nusus fi tahkiki tavrıl-mahsus (çeviren: Ekrem Demirli). İzyayınçılık. İstanbul, 2002, 111s.
94. Sadreddin Konevi. El-Fukuk fi esrari mustenidatı hikimil-fasus. Fususul hikimin sırları (Çeviren: Ekrem Demirli). İz yayınçılık, İstanbul, 2002, 161 s.
95. Sadreddin Tafazani. Vahdeti- vücut risalesi (çeviren: Abdul-Vahid Metin), tevhid yayınları, İstanbul, ts. 55 s.
96. Sarmış İbrahim. Tasavvuf və İslam. Ekin yayınları, İstanbul, 1997.490 s.
97. Sevim Seyfulla. İslamda marifet ve İbn Arabi. İnsan yayınları, İstanbul, 1997.190 s.
- 98.Sevim Seyfulla. Hasan Şahin. Tasavvuf. Özgün matbaacılık, Ankara, 2002, 191 s.
- 99.Sunar Caviti Tasavvuf felsefesi ve ya gerçek felsefe. A.İ.fakültesi yayınları, Ankara, 1924, 441 s.
- 100.Sunar Cavit. İmam Rabbini – İbn Arabi Vahdeti sühud-vahdeti vücut meselesi. Resimli posta matbaası. e.t.d. şirketi, Ankara, 1966, 122 s.
- 101.Şahin Filiz. İslam felsefesinde mistik bilginin yeri. İnsan yayınları. İstanbul, 1995, 349 s.
- 102.Şahin Hasan. Cihan Kamil. İslam felsefesi dersleri Kayseri. 1999, 214 s.

103.Şeyh Mekki efendi. İbn Arabi müdafaası (çeviren: Ahmed Neyli efendi; hazırlayan: Halil Baltaçı), gelenek yayıncılık, İstanbul, 2004, 191 s.

104.Şeyhul-ekber Muhiddin ibn Arabi. Nefsini bilen rabbini bilir, hadisi şerifini şerheden risalei ehadiyesi (çeviren: Cemal Barakçı), Akdem basım ve yayım, Ankara, 1961, 36 s.

105.Şeyhul İslam Ahmed ibn Teymiye. İbn Teymiye Kuliyatı (çeviren: redaksiya heyeti), Tevhid yayınları, İstanbul, 1998.

106.Şeyhul İslam Ahmed ibn Teymiye. Vahdeti-vücut risabsi (çeviren: heyet) tevhid yayınları, İstanbul, 1996, 512 s.

107.Şerif M.M. İslam düşünce tarihi (türkce baskının edütorü. Mustafa Armağan), insan yayınları, İstanbul, 1994, II cilt, 414 s.

108.Shşimmel Annemarie. Tasavvufun boyutları (çeviren: Yaşar Keçeci), Kırkambar Kitablığı, İstanbul, 2000, 536 s.

109.Yetkin Saffet. Muhyiddin Arabi və tasavvuf. Ankara Üniversitesi İlahiyyat fakültesi dergisi, 1 sayı, Ankara, 1952, s.22-29.

110.Yetkin Saffet. Kelamdan tasavvufa. Ankara Üniversitesi İlahiyyat fakültesi dergisi, 2 sayı, Ankara, 1953, s.1-22.

111. Yasa Metin. İbn Arabi ve Spinozada varlık elis yayınları, Ankara, 2003, 183 s.

112.Yılmaz Kamil. Tasavvuf ve tarikatlar enkar neşriyyat, İstanbul, 1994, 320 s.

113.Uludağ Süleyman. İbn Arabi T.D.V. yayınları, Ankara, 19595, 203 s.

114.Uludağ Süleyman. Tasavvuf terimleri sözlüğü. Kabalçı yayın evi, İstanbul, 2001, 390 s.

115.Uludağ Süleyman, İslam düşüncesinin yapısı. Dergah yayınları, İstanbul, 1985, 150 s.

116.Ülken Hilmi Ziya. Varlık ve Oluş. Ankara Üniversitesi, Basım evi, Ankara, 1968, 530 s.

117.Ülken Ziya. İslam felsefesi kaynakları ve tesirleri. Türkiye iş bankası kültür yayınları, İstanbul, 1967, 356 s.

118.Valsan Mishel. İslam maneviyatı ve batı (çeviren: Işık Ergüden) insan yayınları, İstanbul, 1995, 216 s.



119.Vasfi Ali Kurt. Endülüsde hadis ve İbn Arabi. İnsan yayınları, İstanbul, 1998, 768 s.

120.Zeki Necib Mahmud. İbn Arabide sembolizm (Tercümanul-Eşvak Divanı Ornegi (çeviren: Tahir Uluç). İbn Arabi anısına makaleler. İnsan yayınları, İstanbul, 2002, s.81-113.

121.Zeki Ali. İslamiyyet ve batı dünyası. Bedir yayınları, İstanbul, 1964, 56 s.

### **Rus dilində**

122.A.Д. Кныш. Учение Ибн Араби в поздней мусульманской традиции. Суфизм в контексте мусульманской культуры. A.D.Kniş. Uçenie İbn Arabi v pozdney musulğmanskoy tradiüii. Sufizm v kontekste musulğmanskoy kulğturı. Moskva, Nauka, 1989, 341 str.

123.A.D.Kniş. mirovozreniə İbn Arabi k istorii i sufiyskix uçeniy Reliqii mira istoriə i sovremennostğ. Ejeqodnik, Moskva, Nauka, 1984, 278 str.

124.A.D.Kniş. İbn Arabi kak ideoloq sufizma – Nauçnaə konferenüiə «Obmestvennie dvijenıə i ix ideologii v dokanitalistiçeskix obhestvax Azii». Tezisor, Moskva, 1984, 35-36 str.

125.A.D.Kniş. sufizm. İslam istorioqrafiçeskix oçerki. Moskva, Nauka, 1991, 285 str.

126.A.D.Kniş. Osnovnie istoçniki dlə izuçeniə mirovozreniə İbn Arabi; «Fusus al-xikam» i «Al Ftuxat al- Makkiya». Avtoref. Kon. Dis. Leninqrad, 1986.

127.Alieva.Vayjat Akbulatovna. Vera ili znanie problemı sootnoşeniə veri i razuma v musulğmanskoy filosofii. Maxaçkala, 1988, 126 str.

128.Başırov Arif. İdeolojiçeskie filosofskie aspektı sufizma vosvehenie anqliyskoqo vostokovedeniə (koneü XIX- naçala XX v.) Dis. Salek. Uçen – stepeni. Kond. Filos.nauk. ASSR, institut filosofii i prava. Baku, 1981, 147 str.

129.Qabuniə P.R. Kritka reliqiozno-filosofskoy kondenüii sufizma. Avtoref. Diss. Na sois. Uçen. Step. Kond. Filos. Nauk. Maxaçkala, 1997, 20 str.

130.Kuli-zade Z. O nekotoryx osobennostax razvitiä vostochnoy filosofii XIII-XVI vv. İz istorii srednekovoy vostochnoy filosofii. «Glm», Baku, 1989, 146 str.

131. Kulizade Z. Zakon mernosti razvitiä vostochnoy filosofii XIII-XVI vv. (Region İslama i problema) zapad-vosto "Glm", Baku, 1983, 284 s.

132.Kulizade Z. Teoritiçeskie problemı istorii kulğturi vostoka i Nizami. "Glm", Baku, 1987, 232 str.

133.Kurbanmamedov A. Gstetiçeskaə doktrina sufizma "Donih" Duşanbe, 1987, 108 str.

134.Kerimov K.T. Alğ-Qazali i sufizm, "Glm", Baku, 1969, 109 str.

135.Kəzimov M.D. İz istorii sufiskoy misli. Perevodı, "Glm", Baku, 2001, 184 str.

136.İbn al-Arabi. Mekkanskıe otkroveniä. (al-Futuxat al-Makkıä), prev. S. arab. A.D.Kniş, "Üentr", SPb, 1995, 288 str.

137.İdris Şax, Uçitğsə kak üuçitğsə. Psixaleqiä i duxovnostğ na sufiyskom puti (Perevod s anq. X.B.Notadov), UR SS, Moskva, 1999, 303 str.

138.İsmatov B. Panteistiçeskaə filosofskaə tradiüiä v prsidsko-tadjiyskoy pogzii, IX-XV vv. İzd. "Donuş", Duşanbe, 1986, 246 str.

139.İslam, Gnüiklopediçeskiy slovarğ "Nauka", Moskva, 1991, 315 str.

140.İ.Qolğdüner, İslam (perevod: Kraskovskoqo İ), 1911.

141.Muxammed Xodjaev. A.Qneseloqiä sufizma. "Doniş", Duşanbe, 1990, 112 str.

142.Nurbaxş Djavad. Tarerna sredi ryuusemğ gsse o sufizme (perevod s anq. L.M.Prospolğskoqo), N.V.R. Moskva, 1992, 136 str.

143.Odinaev K.L. İbn Arabi. Jiznği uçenie. Duşanbe, 1989.

144.Panfilova TöVö Çelovek v mirovozzrenii vostoka. İzd. "Znanie", Moskva, 1991, 64 str.

145.Petruşevskiy. İslam İrane v VII-XV . Leningrad, 1966.

146.Radjabov M.A. Djami i tadjikskaə filosofıä XV v. Duşanbe, 1968.

147.Smirnov A..V. Filosofıä Nikoläə Kuzanskoqo i İbn Arabi: Dva tipa raüionalizaüii mistiüizma. Boq çelovek, obhestva v tradiüionnix kulğturax Vostoka. Nauka, Moskva, 1993, str.156-175.

148. Smirnov A.V. *Filosofiə İbn Arabi (1165-1240) Avtoreferat*, Moskva, 1989, 19 str.
149. T.M. Stepanənü. *İslam v filosofskoy obh. Mıslı zarubejnoqo vostoka (XIX-XX)*. “Nauka”, Moskva, 1984, 190 str.
150. T.M. Stepanənü. *Filosofskie aspektı sufizma*. Nauka, Moskva, 1987, 192 str.
151. T.M. Stepanənü. *Problema poznaniə v sufizme. Voprosı filosofii nauç. Teorit. Jurnal. №4*, “Pravda”, Moskva, 1988.
152. Faradjeva Fidan. *Traktovka kateqorii substanüii v srednevekovoy voçtoçnoy filosofii (İslamskiy region X-XII vv.) Dissert. Na kand.filos. nauk*. Baku, 1996, 125 str.
153. Frolova O.B. *Neizvesnie rukopisnie traktatı pervoy polovini XIII veke, posvəhennıe İbn Arabi i eqo filosofii. Sufizm v kontekstı musulğmanskoy. Sufizm v kontekste musulğmanskoy kulğturi*. – “Nauka”, “Moskva”, 1989.
154. Şaymuxabetova Q. *İntellektualğnaə situaüiə na srejnevekovom blijnem i srednem vostoqe (İssledovaniə 1988-1989), Problemı novoyşey istorioqrafii filosofii zarubejnoqo vostoka*, Moskva, 1990, 124 str.
155. Şimmel Annemari. *Mir islamskoqo mistiüizma (perevod: N.M.Priqarinoy, A.S.Rappoport)*, “Gneqma”, Moskva, 2000, 414 str.

### **Ərəb dilində**

156. Əbd ər-Rəhman ibn Əhməd Cami. *Nəqd. Ən Nüsus fi şərh nəqs əl-Fusus. Bi muqəddəmə və təshih və təliqat*. Villiam Chitick. Tehran, 1977, 519 s.
157. Əbd ər-Rəzzaq əl-Qəsani. *Şərh fusus əl-hikəm. Mətbua. Mustafa əl-Bəni əl ilmiyyi və əvləduh, Misr əl-Qəhirə*, 1966, 347 s.
158. Əbd ər-Rəzzaq əl-Qəsani. *İstilah əs-Sufiyyə Təhqiq Məhəmməd Kəmal İbrahim Cəfər. Əl-Heyyət əl-Misriyyə əl-Əimmə lil-Kattab, əl-Qahirə*, 1981, 128 s.
159. Əbd əl-Qadir Mahmud. *Əl-fəlsəfə əl-sufiyyə. Fi İslam-Mətbua əl-Mərifə, Misr əl-Qahirə*, 1967, 751 s.
160. Əsin Bələsiyus. *İbn əl-Ərəbi. Həyatuhu və məzhəbuhu. Tərcümə an-il-İslaniyyəti. Əbd ər-Rəhman Bərva. Məktəbə əl-Misriyyə, əl-Qahirə*, 1965, 277 s.

161. Məhəmməd Lətif. Cəm tarixi fəlsəfə əl-İslam fi Məşriq və əl-Məğrib , Misir, 1927.

162.Mahmud Mahmud əl-Gurrah. Əş-şeyx əl-Əkbər. Muhyid-d-din ibn əl-Ərəbi. Tərcüməthu və həyatuhu. Mətbua əl-Kətib əl-Ərəbiyyə, Dəməşq, 1991, 319 s.

163.Mahmud Mahmud əl-Gurrah. Ər-rədd Alə İbn Teymiyyə. Mətbua. Nasr. Dəməşq, ts. 543 s.

164.Muhym-d-din əl-Ərəbi. Əl Futuhat əl-məkiyyə I-XIVs. Təhqiq Usman Yəhya. Misr. Əl-Qahirə, 1975-1985.

165.Muhyi-d-din ər-Ərəbi. Fusus əl-Hikəm, Təhqiq Əbu Alə Əfifi –Misr əl-Qahirə, 1946.226 s.

166.Muhyi-d-din ibn əl-Ərəbi. Kitab əl-mərifə. Təhqiq Səid Əbd əl-Fəttah. Dər əl-mətnəbiyyi, Beyrut, 1993, 221 s.

167.Muhyi-d-din ibn əl-Ərəbi. Kitab əl-təcəlli Təhqiq Əmin Həmdi. Əl Heyyət əl-Misriyyə lil-küttab, 2002, 109 s.

168.Muhyi-d-din ibn əl-Ərəbi. Əl-Bulğa fil-hikmə. Nşr. Nihat Keklik, Duran ofset bosum evi, İstanbul, 1969, 288 s.

169.Muəyyəd-din əl-Hindi. Şərh fusus əl-hikəm təliq və təşhih Seyyid Cəlalə-d-din Əştiyani. Tehran, 1982, 699 s.

170.Maqqari Nəfz ət-Tib. Beyrut, 1968, II s, 163 s.

171.Hanna əl-Faxiri. Tərix əl-fəlsəfə əl-ərəbiyyə II c, Beyrut, 1957.

172.Suad əl-Hakim əl-mucəm-əs-sufi. Lubnan, Beyrut 1981, 1311 s.

173.Əş-Şeybi Kamil Mustafa Əs-silətu beynə təsəvvüf və təşəyyü , II s, Mətbua Zəhra, 1963.

174.Yusif İgiş. Muhyi-d-din ibn əl-Ərəbi. Dər ən-nimə, lübnan, Beyrut, 1990, 147 s.

### **İngilis dilində**

175.A.D.Knush Ibn Arabi in the later Islamic tradition.The Making of a polemical image in medieval Islam.State University of New York press. 1999.499p.

- 176.Chittick W. Sufizm.Short introduction the world.Oxford, England,2003.117p.
- 177.Corbin Henry.Greative imagination in the Sufizm of Ibn Arabi  
(Trans. From the French by R.Mahhein), pronceton University : press,1969.406p.
- 178.Philip Hitti.History of the Arabs.(From the earliest times to the present  
) ,Macmillan an go LTD, London,1960.822p.
- 179.Hourani Albert. A history of the Arab peoples.The Belknap press of Horward  
University press, 1991.551p.
- 180.M.M.Sharif .History of muslim philosophy.Volume one,otto Karra assowitz ,  
wies Baden ,1963,787p.Volume two ,1966.1792p.
- 181.Nasr Seyyed Hussein.Three muslim sages.Avicenna-Suhrawardi-Ibn  
Arabi.Cambridge,1964.170p.
- 182.Nicolson R.A. The mistics of Islam.London .ts.1911p
- 183.Nicolson R.A. A literary history of the Arabs.Cambridge, 1923.