

## İbnü'l-Arabî'de Kadın Meselesinin Epistemik Çerçevesi: Yetkinleşme-Bireyselleşmenin Zemini Olarak Kadın ve Erkek İlişkisi

### The Epistemic Framework of Womanhood in Ibn al-ʿArabî: The Relationship Between Man and Woman as a Ground for Perfection and Individuation

Ekrem Demirli<sup>1</sup> 

#### Özet

İnsan, bilinebilen tarihinden itibaren kendini düşünme konusu hâline getirmiş, bilgi ve eylem imkânlarıyla birlikte sürekli daha fazlasını merak ederek dünya içindeki var oluşunu güçlendirmek istemiştir. Bu meyanda insan erkek ve kadındır. İnsanlık kadın ve erkek için müşterek kavram olsa bile, insanlar arasındaki çeşitli sorunlar ve ayrışmalar bu kez cinsler arasında da ortaya çıkmış, zaman içinde kadın ve erkek farklı yönleriyle düşüncenin konusunu teşkil etmiştir. Modernleşme ile birlikte kadın daha çok yitirilmiş haklarını elde etmekle ve toplumsal alanda engellenmesine karşı mücadele vermekle modern dünyanın inşasında yerini almaya çalışmışken bu engellenmişliğin tahlili geniş bir tarih ve toplum teorisi içerisinde yapılmak istenmiştir. Hiç kuşkusuz çağımızın hâlihazırda en güncel konularından biri kadındır. Hiçbir dönemde kadın bahsi modern dünyada ele alındığı gibi ele alınmış değildir. Bu yönüyle tarihsel her araştırma belirli ölçüde anakronik olmak durumunda kalacak, metodolojik eksikliklerle malul olacaktır. Bununla birlikte modern çağdaki sorunlara kısmen benzeyebilecek yaklaşımlar sergileyen en müstesna isim Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) kabul edilebilir. 'İnsan merkezli' tasavvuf-metafizik anlayışına sahip İbnü'l-Arabî aynı zamanda erkek ve kadın üzerinde düşünmeyi, düşüncenin temel konularından biri kılmış, metafizik tasavvurunu bu sorunlar üzerinden ortaya koymuştur. Onun düşüncesinde insan 'dış dünyada delil arayan bir varlık' olmaktan çıkarak bizzat delil ve burhan hâline gelmiş, böylece metafizik bilgi yön değiştirmiş, erkek ile kadın ilişkisi ise ilk kez metafizik bir muhteva dâhilinde ele alınabilmiştir. Yazının ana fikri bir metafizikçinin düşüncesinde insanı, daha özelden ise onun erkek ve kadın ile ilişkisini tespit etmektir. Bu sayede çağdaş dünyada Müslüman toplumun bakış açısının normatiflikten metafizik olana doğru evrilmesine bir kapı açmak amaçlanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, İbnü'l-Arabî, İnsan, Kadın, Kemâl.

## Abstract

Since the dawn of recorded history, humankind has continuously made itself an object of contemplation, seeking to strengthen its existence in the world by exploring the possibilities of knowledge and action while striving to know more. In this context, the human being comprises both male and female. While humanity is a shared concept for both genders, various issues and distinctions among individuals have also emerged exclusively between the sexes over time, resulting in men and women each becoming significant subjects of philosophical inquiry based on their distinctive qualities. In the modern era, women have primarily sought to assert their place in the construction of the modern world by reclaiming their lost rights and resisting various forms of marginalization. Analyzing this marginalization has required an expansive framework of historical and societal theory. Without a doubt, the question of women remains one of the most pressing and current issues of our time. However, never before has the topic of women been addressed in the way it has in the modern world. This inevitably renders historical inquiries somewhat anachronistic and often affected by methodological shortcomings. One of the most exceptional figures to offer insights into issues that, in certain respects, parallel those of the modern era is Muhyiddin İbn al-‘Arabî (d. 638/1240). With his ‘human-centric’ tasawwuf-metaphysical framework, İbn al-‘Arabî elevated the contemplation of men and women to a central theme of thought, integrating these concerns into his broader metaphysical vision and articulating this vision through these issues. For İbn al-‘Arabî, humanity is no longer merely ‘a seeker of evidence in the external world’ but becomes evidence and proof itself. This paradigm shift in metaphysical knowledge enabled the relationship between men and women to be addressed within a metaphysical framework for the first time. The primary aim of this study is to examine a metaphysician’s conception of humanity, with a particular focus on his understanding of the relationship between men and women. In doing so, it seeks to pave the way for contemporary Muslim societies to transition from normative frameworks to a metaphysical perspective on gender relations.

**Keywords:** Tasawwuf, İbn al-‘Arabî, Human being, Woman, Perfection.

**Atıf/Citation:** Demirli, E. (2024). İbn al-‘Arabî ’de Kadın Meselesinin Epistemik Çerçevesi: Yetkinleşme-Bireyselleşmenin Zemini Olarak Kadın ve Erkek İlişkisi, *10(2)*, 383-442.

---

<sup>1</sup> Prof. Dr, İstanbul Üniversitesi, ekrem.demirli@istanbul.edu.tr, ORCID: 0000-0001-9063-846X.

## Extended Abstract

Exploring a specific subject within an ancient intellectual tradition, particularly those whose contents have been defined through debates and frameworks of the contemporary world, is inevitably fraught with significant methodological challenges. The primary reason lies in the fundamental differences between the paradigms within which issues arise, as well as the intrinsic relationship between a thought system and its own time and place. In this respect, attempting to address a topic determined in the modern world using texts from the medieval or other historical periods may lead us to ask the wrong questions, misinterpret texts by detaching them from their contexts, or even attempt to have a thinker resolve a host of problems of which they might never have been aware. When engaging with contemporary subjects—or perhaps even dilemmas—in the works of thinkers who lived in entirely different epochs, the first methodological issue to consider is the danger of falling into this kind of error. However, the nature of thought itself is such that it often seeks to transcend the boundaries of time and space, aiming instead to uncover universal truths and judgments that remain valid across all eras. In this pursuit, the intellectual process aspires to identify shared values and concepts that allow for general and enduring observations wherever humanity is found. Rarely is thought inclined to confine itself; rarely does it deliberately choose to remain bound within the limits of its own temporal and spatial context. At the very least, the modern era's historical classifications and idea of mental progressivism are as much a result of this capability of thought to transcend time and place as it is a reflection of the present moment's dominion over all other times. Whether consciously or unconsciously, perceiving the present as the culmination and ultimate purpose of time seems to be an inevitability for people in every age. And yet, human beings living in the current era seem to be afflicted more fundamentally with this helplessness. Thus, even if thought acknowledges its own limitations in being conditioned by certain contemporary problems, the human mind tends to see its own era as superior to all others and interprets past eras in light of the present. Through classifications such as “ancient,” “medieval,” and so on, modern thought demonstrates its ambition to dominate all of history. As a result, approaching a thinker's views—for example, on the subject of “woman”—as if this subject were their central concern, risks forcing the thinker into a discussion imposed upon them. Within this context, one of the most significant methodological blind spots in examining contemporary topics within the works of ancient thinkers is this tendency to “make the text or thinker speak” in ways that align with modern preconceptions. When viewed from this perspective, the subject of ‘woman’ in Ibn al-‘Arabī's thought is neither a standalone nor an isolated topic that can be studied with complete scientific objectivity. Nevertheless, certain issues and debates surrounding women may emerge as products or problems of human contemplation and, as such, stand out within the broader framework of his

intellectual system. This study also seeks to explore the extent to which a specific subject can be addressed within the framework of a thinker's intellectual system, focusing exclusively on Ibn al-ʿArabî's texts. Accordingly, the article will include secondary objectives alongside its primary theme and thesis. One of the key methodological challenges of this inquiry is the inherent weakness that arises when problems from one era are analyzed within the works of a thinker from another. It is essential to recognize this as a methodological issue in the technical sense, as well as to determine whether the problems of the modern age were ever conceptualized as such in another era—without projecting these problems onto a historical context in which they did not originally arise. Undoubtedly, addressing this challenge constitutes another objective of the article. A second objective is to examine how the subject of humanity—and more specifically, the question of woman—emerged as a philosophical problematic during what I term the “metaphysical period” of tasawwuf's evolution (the 13<sup>th</sup> century, often referred to as its “maturation period”). Through this examination, the study seeks to trace how specific issues shaped the formative phases of thought, how those phases evolved, and how earlier periods were critically reinterpreted. Undoubtedly, the question of woman, as a matter of humanity, has played a decisive role not only in the contemporary world but also in the developmental phases of tasawwuf. Perspectives on the issue of women have fundamentally distinguished the various stages of tasawwuf, with the subject of “the relationship between men and women” alone revealing clear differences in emphasis and approach across different periods of Sufi thought. A third objective is to investigate the possibility of adopting diverse approaches to a subject when analyzing it within the traditions and disciplines of religious thought. The article's central thesis is to uncover the meanings of being male and female within the anthropological framework of a metaphysician and to determine the possibilities that emerge, particularly for women, from these meanings. In this respect, no other thinker in the Muslim intellectual tradition has devoted as much attention to the relationships among men and women, or between men and women, as Ibn al-ʿArabî. Undoubtedly, these issues—particularly the subject of “relationships”—have been addressed at different times and for various purposes, with the topic examined from multiple perspectives. However, what stands out more prominently here are discussions centered on rights, responsibilities, and occasionally topics that fall within the realm of literature. However, Ibn al-ʿArabî and his followers distinguish themselves by addressing the relationship between men and women as a metaphysical subject. That said, his followers have not sufficiently elaborated on this topic, nor have they fully clarified its various dimensions. As a result, Ibn al-ʿArabî's thought on these relationships has, over time, become trapped within his texts. Nevertheless, he remains the sole thinker to have approached this matter as a metaphysical issue, setting him apart in both his era and subsequent intellectual history.

Approaching the matter of relationships as a metaphysical issue offers both men and women an opportunity to understand nature and God through their own existential realities. A noteworthy aspect of this perspective is that the relationship between men and women is viewed as akin to a mirror, reflecting the relationship between God and humanity. In this mirror, the Divine manifests in different aspects through the dynamics of male and female. In this regard, while Ibn al-‘Arabī elevates a subject previously explored from various angles within “traditional” frameworks to the realm of metaphysics, certain gaps and contradictions emerge in his thought. Although Ibn al-‘Arabī does not entirely resolve these contradictions, a modern reader is particularly well-positioned to identify and scrutinize them. The most striking aspect of this issue is the connection that Ibn al-‘Arabī establishes between being a woman—or femininity—and God’s creative capacity. Through this connection, women are metaphysically afforded the highest potential to come to know God, nature, and humanity as a whole “from within.” In the modern era, much of the significance of this perspective has been lost. In particular, the connection between divine femininity and human femininity may no longer resonate with contemporary understanding. For a metaphysician, however, this loss of meaning carries little weight. This is because such ideas might not have been fully understood even in the era in which they were conceived. At the very least, they remain today as a comprehensive framework for considering what a “metaphysical” perspective might look like when addressing contemporary issues.

At the same time, it should be noted that the theories Ibn al-‘Arabī develops through the prism of “relationships” may hold significance for a wide array of discussions in the modern world. In particular, his theories could make substantial contributions to theories on love and affection and to the interpretation of texts written on them, especially when examined in connection with his theory of potentiality and actuality (*quwwa wa fi‘l*). Ibn al-‘Arabī also highlights the importance of distinguishing between what is sociological and historical and what is religious and moral when addressing the question of women. These considerations not only invite further inquiry into his ideas but also serve as a compelling example of how a medieval metaphysician navigated the interplay between tradition and his own ideal interpretations in constructing a philosophy.

**Keywords:** Tasawwuf, Ibn al-‘Arabī, Human being, Woman, Perfection.

## Giriş Yerine

*“...Allah’a hamd olsun!  
Âlemde erkek diye bir şey yok  
Örfün erkek diye belirledikleri  
Onlar da dişi; onlar nefsim, emelim.”*

(Fütûhât-ı Mekkiyye, 18: 180)

Çağdaş Müslüman düşüncenin en ciddi sorunlarından biri beslendiği kaynakların sürekli normatif gelenek dâhilinde üretilmiş kaynaklar olması ve normatif geleneğin ise olabildiğince dar ve sınırlı kalıplarla meseleleri ele alabilmiş olmasıdır. Kaynaklardaki bu daralmanın sonuçlarından biri ise belirli kalıplar dâhilinde şekillenmiş ve sonuçları kesin hükme bağlanmış tartışmaları zorlamak, metinlerle ‘anakronik’ bir ilişki kurmak, bir metne veya düşünceye söylemeyeceği sözleri söyletmek yoluyla cebrî bir ilişki kurmaktır. Netice alınmadığında ise tarihsellik konusu yaygın bir mazeret hâline getirilmekte, kültürel unsurlar gereğinden fazla vurgulanarak düşüncenin zemini yok edilmektedir. Çağdaş dünyada Müslüman toplumların en ciddi sorunu bu düşünce sığılığı ve anakronik tutumlardır. Bu meyanda yöntemsel bir değişime ihtiyaç bulunmaktadır. Bu değişimin temelinde ise öncelikle kaynak zenginliğinin sağlanması, düşüncenin merkezini normatif gelenekten gelmeyen farklı kaynaklarla zenginleştirmek vardır. Üstelik bunu sadece bireysel veya toplumsal sorunların yönetilemez hâle geldiği durumlarda değil, düşüncenin doğal seyri içerisinde yapmak gerekir. Bu üç temel amaç doğrultusunda makalenin hedefi, kadın ve erkek ilişkilerini epistemik bir mesele olarak ele alabilmenin imkânını soruşturmadır. Vakıya hiçbir düşünür bu meyanda ‘kadın’, ‘erkek’ ve ‘kadın ile erkek’ meselesini İbnü'l-Arabî'de yer aldığı hâliyle epistemik bir konu çerçevesinde ele alabilmiş değildir. Burada bizi yanıltabilecek mesele, insanın bilgi imkânları üzerindeki tartışmalar ile insanın bizzat kendisinin bilginin/hakikatin delili görülmesi arasındaki temel farklılıktır. Hiç kuşkusuz felsefenin ana konularından ikisi ‘Neyi bilebiliriz?’ ve ‘Neyi yapabiliriz?’ sorularıdır. Birinci soru zihnin imkânları ve epistemik iddialarımızın gerçekliği sorunuyla ilgiliyken; ikinci soru ise daha çok ahlâk (pratik) ile ilişkili hâle gelerek bilmek ve yapmak cihetiyle insanın olabilecek ideal hâliyle ilgili olup düşüncenin temel konusu edilmişti. Lakin burada bilen ve yapan insandır ve düşünmenin konusu insanın bu anlamıyla zihinsel ve pratik imkânlarıdır.

Filozoflar zaman zaman insanın varabileceği nihai durumlardan söz ederken bir yüceltme tarzında hareket etmiş olsalar bile hiçbir zaman insanı bir 'delil' ve yöntemin kendisi olarak ele almış değillerdir. Tasavvufun bilhassa erken evresinden itibaren dile getirmeye başladığı lakin metafizik evrede ikmal ettiği temel iddiası, doğanın tahlil edilmesi ile buradan iktisap edilen zihinsel kalıplarla hakikati araştırma üzerine kurulu geleneksel bilgi yöntemini değiştirerek insanını kendini bir bilgi yolu, hakikatin delili ve bilginin amacı olarak ele almaktır. Modern çağda hiçbir şekilde anlaşılmayacak birçok konu ve kavramlaştırma bu yaklaşımla birlikte ortaya çıkmış, özellikle aşk teorileri ekseninde pek çok mesele tartışılmış, ne geçmişte ne de günümüzde bu tartışmaların tam olarak farkına varılmıştır. İbnü'l-Arabî kuşkusuz düşüncedeki bu büyük değişimin en etkili ismidir. Bu meyanda insanın bir 'delil' olarak düşünülmesinin dayandığı bir varlık anlayışının değişimini hatırd tutmak gerekir. Bu tasavvurda insan, hakikati arayan bir özne olmaktan çıkarken bilinmek isteyen Tanrı, sürecin öznesi hâline gelir. Hiç şüphesiz düşüncedeki esas ve temelli değişim burada yaşanmış, sûflilerin 'aşk' üzerinden dile getirdikleri konuşmalar bu şekilde anlam kazanmış, insan ve doğa, insan ve evren, insanın kendisiyle -erkek ile kadın- arasındaki ilişki bu anlayış dâhilinde yeni gözle yorumlanmıştır.

İbnü'l-Arabî'nin düşüncesini kuran ilke, Tanrı'nın bir *kenz-i mahfi* (gizli hazine) olarak bilinme arzudur ve bu arzunun sadece O'nun iradesiyle gerçekleşebilecek olmasıdır. Filozofların bir tabirinden ödünç alarak söyleyecek olursak, 'bu hakikat sabittir, bu irade gerçekleşmiştir (yani hazine görünmüştür).' Başka bir anlatımla; artık Tanrı keşfedilmeyi bekleyen edilgen bir hakikat olarak tasavvur edilmek yerine taayyün ve zuhura doğru yönelerek mutlak kudret ve irade ile insanı seçer. Hâl böyle olunca insan, başka bir anlatımla kadın ile erkek, Tanrı'nın tecelli maksadını teşkil ederek 'gizli hazine'yi bilir, ilâhî iradenin gereğiyle varlığın gayesi hâline gelir. Esasında insan bu süreçte kendini bilmekle düşünmeye başlar, kendini tanımakla birlikte Tanrı'yı idrak ederek gayeye ulaşır. Burada insanın kendini tanıma süreci bir noktada kırılma yaşar, daha önce insan asıl olarak ortaya çıkmışken bu kez netice olarak ortaya çıkar. Süreci anlatmak üzere zikredilen temel kavramlaştırma asilfer, bütün-parça gibi haddizatında mantıktan iktisap edilen kavramlardır. Bunların yanı sıra fiil-infiial, tesir-teessür gibi metafizik kavramlar da bu



bilme sürecinin ana kavramlarını teşkil eder. Bu kavramlar önce Tanrı ile insan ilişkisini izah etmek üzere kullanılırken daha sonra başka bir amaçla erkek-kadın ilişkisini izah sadedinde yorumlanır. Kadın ve erkek ilişkisinin epistemik bir muhtevayla ortaya çıktığı yer ve bağlam tam olarak burasıdır. Tanrı asıl, insan fer iken bu kez insan ikiye bölünerek -yaratılış bunu intaç eder- Tanrı-insan karşısında önce erkek-kadın, sonra Tanrı-erkek-kadın/kadın-erkek-Tanrı ve Tanrı-kadın-erkek/kadın-Tanrı-erkek şeklinde bir sıralanma ortaya çıkar. Bu kavramlar hiç kuşkusuz mantıksal ve metafiziksel kavramlardır; fakat kavramlar ilk kez tasavvuf metafiziğinde bu şekilde sıralanmış, bu şekilde tartışılmış, düşüncede ve bilgide kesinlik sorunu bu sayede aşılma istenmiştir. İnsan başta 'asıl (bir varlık olarak ben kimdir?)' olarak girdiği araştırma sürecinde kendini fer olarak (sonuç veya yaratılmış) tanırken bu kez (beni yaratan) Tanrı fer iken kendi asıl (iradeli varlık) olarak tecelli eder. Düşüncenin amacı bu yer değiştirmeye birlikte hakikati olduğu hâl üzere idrak etmektir: Evren veya varlık bu hâl üzere bulunur ve nesnel gerçekliğin tanımı budur. İnsan bu nedenle metafizikçi sūffiler tarafından 'delil arayan' veya istidlal ile Tanrı'yı bilen değil, bizzat ilâhî iradenin delili, Tanrı'ya giden yolun kendisi, ilâhî varlığın tecelli ettiği aynadır. O zaman insan için sadece delil aramak değil, delil olduğunu idrak etmekten başka bir araştırma ciheti söz konusu olmamalıdır.

Buraya kadar 'insan'ın ilâhî iradenin gerçekleşme yolu ve ilâhî varlığın 'delili' olduğunu söyledik. Üstelik İbnü'l-Arabî'nin teorisinde bu meyanda kadın ile erkek arasında herhangi bir fark yoktur. Hâl böyle iken kadın ile erkek ilişkisi nerede ve nasıl ortaya çıkarak epistemik bir muhteva kazanacaktır? Doğrusu bu sorunun cevabını ancak İbnü'l-Arabî metafiziğinde kesinlik ve bilginin tahakkuku bahsi üzerinden vermemiz mümkündür. Bilgide kesinlik hiç kuşkusuz bütün dönemlerde felsefenin aradığı şey idi. Bu amaçla ortaya çıkan tartışmalar kesin ve değişmez hakikatin var olup olmadığı, var ise onun bilinip bilinmeyeceği meselesi üzerine kurulu idi. Tasavvuf evvelemirde filozofların veya din bilimleri arasında kesinlik iddiasıyla hareket eden yöntemlerin yetersizliği veya çelişkileri üzerinden hareket ederek bir kesinlik yolu olarak ortaya çıkmış, özellikle *yakîn* veya *teyakkun* dediği şeyin gerçekleşmesini önce ahlaklanmaya sonra da *kevn-i câmi* diye isimlendirdiği insanın ilişkilerine bağlamıştı. Başlangıçta 'ahlaklanma' yani pratik aklın



yetkinliği meselesinin tasavvufta bir yöntem olarak ortaya çıktığını biliyoruz. Özellikle Tanrı ve insan hakkındaki bilgide ahlak yolu, insanın yol içindeki değişimiyle birlikte idrakinin değişmesiyle izah edilir. Süreçte hakikate göre şekillenen aklın ismi *kalp* veya daha derin idrak anlamında *fuâd* veya *lûb* adını alır (Tirmizî, 2017). Meselenin bu kısmı yani Tanrı hakkındaki bilginin yolculuk içinde değiştii fikri başından beri biliniyordu, en azından tasavvufun erken evresinde bu konuda yeterince açıklama vardı. Fakat bilinmeyen konu, bilginin veya öğrenme sürecinin kesinliğe ulaşması sürecinde kadın ile erkek ilişkisinin belirleyici bir faktör olabileceğiydi. Galiba İslam düşüncesinin bütününde hatta felsefe tarihinde ihmal edilen nokta insanın bir delil olarak varlığı olduğu kadar bunun en önemli neticelerinden birini teşkil eden kadın ile erkek ilişkisinin bu delilin keşfindeki yeridir. Bu süreçte bilgideki kesinlik sorunuyla irtibatlı olmak üzere temel kavram, metafizik içeriğiyle, ‘zevk’ yani bir şeyin kesin ve mutlak bir kesinlikte idrakinin imkânıdır. Tasavvufta zevk kavramının bir kesinlik sorunu şeklinde ortaya çıkışı genellikle subjektif ve tanımlanamaz durumları anlatmak üzere kullanılır veya öyle anlaşılır. ‘Zevk etmek’ tabiri Meşşâî filozofların aradığı burhanî bilginin tasavvufta gerçekleşme yolunu anlatır. Bu yöntemin kurucu kavramı ise asıl-fer ilişkileri ile fiil-infial, tesir-teessür (etki-etkilenme/edilgenlik) gibi hâllerin idrakidir. Bir şeyi anlamak, o şeyde bulunmak ve o hâlde olmaya bağlı ise zevk, metafizik hâlleri yaşayarak hakikati idrak etmenin yöntemi olacaktır. Meselenin en dikkat çeken yönü burasıdır.

Acaba zihin bilgilerini doğadan ve dış dünyadan duyular yoluyla mı elde eder? Yahut duyuların verilerini tahlil ederek rasyonel yöntemle mi gerçeğe ulaşır? Bu konular üzerinde filozoflar ne kadar durmuş olsalar bile tündengelim yani salt akıldan gelen bilgilerle doğa ve nesnelere hakkında yeterli bir inceleme yöntemi geliştirmiş değildir. Bu durumda bilgiler, yani sürekli ‘kendileri kuşkulu’ sayılan duyular, bu verileri tahlil eden akla bağlanmıştı. Sûfîler başta bu konuları ele alma niyetinde görünmeseler bile zaman içinde yöntemlerini tam olarak bu soruna karşılık olarak inşa etmişler, ahlaklanma neticesinde bilgi tarzının değiştiğini fark etmişler, bu süreç içinde öğrenme-bilme yolunu birtakım edatlarla sınırlayarak ‘insanın bir şeyi kendisine göre bilmesi’ derecesinden bir şeyi kendindeki durumuna göre bilmesi veya bir şeyi ‘rabbiyle’ veya ‘rabbine göre’ bilmesi derecelerine terakkiden söz etmişlerdir. Bu kavramlaştırmaların

tamamen tasavvuftan daha doğrusu dinî metinlerden neşet ettiğini düşünmek, tasavvufun boyutlarını anlamamak demektir. Sûfiler geniş bir zeminden hareketle böyle kavramlara ulaşmışlar, düşüncelerini bu istikamette ortaya koymuşlardır. Erken dönemde tasavvuf, bilginin bu kesin hâline ancak 'inziva' yani insanlarla ilişkinin kesilmesiyle Tanrı karşısında tam ve mutlak anlamda edilgen olduğu bir hâlde 'verili' olarak ulaşabileceğini kabul ediyordu. Burada âlem, dünya, öteki insanlar herhangi bir şekilde bulunmadığı gibi kadın veya erkeğiyle insan yani öteki insan da bulunmuyordu. Bilginin en nihai mertebesine insan tam bir yalnızlık içinde ulaşabilir, Tanrı insana bu mutlak edilgenlik hâlinde -ki kalp buradaki edilgenliği anlatır- insana dilediklerini dilediği kesinlikte ihsan ederdi (vehbî bilgi).

İbnü'l-Arabî ve onu takip eden metafizikçi düşünürler ise bilginin kesinliğini bir şeyin kendinde tahakkuk eden ve kendinden elde ettiği bilgi olarak düşünerek, 'bir şeyi kendinden bilmek' diye ifade edebileceğimiz bir teorinin peşinden gitmişlerdir (Demirli, 2012, s. 80-82). Haddizatında bu teori, Meşşâî filozofların Yeni Platoncu düşünürler hakkında dile getirdikleri 'alaycı eleştirilerin' tekrar gündeme gelmesini gerektirecek şekilde, 'bir şeyi kendinde şey olarak bilmek' ile 'o şeyin kendisi olmak' arasındaki irtibata dayalıdır.<sup>1</sup> Meselenin en önemli ilkesi insanın kevn-i camî yani 'her şey olarak insan' teorisidir. İnsan var olan bütün hakikatleri ilkece kendinde toplayan bir varlık olduğu kadar aynı zamanda bütün varlıklar arasındaki 'köprü' ve iletişim de insan üzerinden cereyan eder. Düşüncenin bu kısmının anlaşılması birçok kabule bağlıdır. Bununla birlikte bu potansiyelin ortaya çıkması ise dünyaya özellikle de öteki bir insan olarak kadının-erkeğin hatırlatmasına bağlıdır. İbnü'l-Arabî'nin, "Bazı filozoflar ve Ebû Hâmid [el-Gazzâlî] âleme bakmaksızın Allah'ın bilinebileceğini iddia etmiştir ki böyle bir düşünce yanlıştır" (İbnü'l-Arabî, 2013) derken kastettiği şey âlemin ve öteki insanın zihin için 'hatırlatıcı' bir unsur olarak ortaya çıkmış olmasıdır. İnsanın kevn-i camî oluşu ve bütün hakikatlerle ilişkisi ancak dünyayla ve bilhassa öteki insan ile kurduğu ilişkide fark edilebilir. Bu sayede insan kendi 'gizli hazinesini' izhar edebilir, bu durumda ise öteki hakikatler hakkında 'zevk' yani kendinden bilgi sahibi olabilir. O zaman zevk etmek tabiri, 'bir şeyi o şey

---

<sup>1</sup> Meşşâî filozofların Yeni Platonculara yönelik eleştirilerinin ayrıntısı için bkz. İbn Sînâ, 2017, ss. 126-130.

olarak bilmek' anlamına gelerek tasavvufun metafizik evresinde mutlak kesinlik yolunu anlatan epistemolojik bir kavramdır. Bu zevk yolunda insana dünyadan en yakın olan 'hatırlatıcı' ise öteki insan, daha doğru bir ifadeyle birbirleri için kadın ile erkek olacaktır. Bunun nedeni, yani öteki bir insan olarak değil de kadın ile erkek olması modern dünyada anlamını yitirmiş bazı metafizik kavramlarla bilginin gerçekleşmiş olduğunun kabul edilmesidir. Bu kavramların başında tesir-teessür (etki-edilgenlik), fiil/infiial (öznelik-edilgenlik) gibi birtakım ilişkilerle Tanrı-insan ilişkisinin insanın cinsleri arasında ortaya çıktığını tespit etmektir. Başka bir anlatımla Tanrı ile insan arasındaki ilişkiyi biz ancak insan ile başka bir varlık arasındaki ilişkiyi düşünerek -şayet böyle bir ilişki var ise- önce benzerlik yoluyla hatırlayarak sonra da 'zevk' ederek kesinleştirebiliriz ki bu da yaşayarak anlamaktır.

İbnü'l-Arabî'nin düşüncesi bu noktada oldukça teknik bir kavramlaştırma ile insanı iki kısımda ele alarak erkek ile kadın ilişkisini asıl-fer ilişkisi şeklinde inşa etme yoluna gider. Erkek ile kadın arasında böyle bir ilişkinin niçin ve nasıl var olduğu sorunu İbnü'l-Arabî için cevapsız bir soru değildir. Dinî metinler insanın yaratılışını iki kademedede ele alır. Önce Âdem, sonra ondan veya onun bir parçasından (veya başka bir şekilde) Havva yaratılarak bize yaratılış bilgisinin zemini verilmiştir (Gürkan, 2003). Bu yaratılış kesin bilgiye ulaşabileceğimiz yöntemi anlatırken Âdem ve Havva'da bütün insanlık iştirak eder: Her erkek Âdem, her kadın Havva olarak aynı ilişkiyi yaşayacaktır. Bunu yaratılış kaynaklı bir ilişki zemini olarak düşünmek mümkündür. Burada erkek ile kadın ilişkisinin epistemik ilkesini fark etmekteyiz ki daha önce benzer bir yaklaşımı herhangi bir düşünürde görmüş değildik. Çünkü kadın konusunu ele almanın bir yönü olarak kadın ile erkek ilişkisini hangi cihetten ele alırsak alalım varabileceğimiz yer hukuk veya siyaset yahut ahlâk ve âdet gibi konular olabilirdi. Nitekim günümüzde de geçerli olmak üzere kadın-erkek ilişkisiyle ilgili tartışmalar bu disiplinler ekseninde gerçekleşmekte, bu disiplinlerin yaklaşımları dâhilinde sorunlara çözüm aranmaktadır.

Kadın ile erkek ilişkisini, insanın kemâle ermesinin ve kesin bilgiye ulaşmasının bir aracı olarak görebilmek İbnü'l-Arabî öncesinde tasavvufta bile başarılı olmuş bir konu değildi. Bu meyanda geniş anlamıyla edebiyat metinlerinde ortaya çıkan kadın-erkek anlatısı meseleyi fark

etmek bakımından dikkate değer olsa bile buradan hareketle bir teori inşa etmek mümkün değildi. İbnü'l-Arabî ise kadın ile erkek ilişkisini bu şekilde ele almış olmakla düşünce tarihinde fark edilmemiş bir işi başarmış oldu. Bu sayede insanı delil aramaktan çıkartarak bizzat delil hâline getirmiş, bunun sonuçlarını insanın dünyasında göstermiş, kadın ile erkek ilişkisini asıl-fer, fiil-infiial gibi yer değiştiren kavramlarla varlığa bağlamış, metafizik bilginin zeminini bu ilişki saymış, bu ilişkiye ise edebiyatın aşına olduğu çok önemli bir kavramla dikkat çekmiştir: Aşk!

Bu çalışmada, bu iddianın bazı yönlerine ve böyle sıra dışı bir düşüncüyü kurma yolunda 'Şeyh-i ekber'in' çelişkilerine işaret edilecektir.

### **Tanrı'ya Delil İnsandır: Bilginin Keşfedildiği Bir Varlık Alanı Olarak Kadın-Erkek İlişkisi Üzerine**

İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd düşüncesinin odak noktası insanın yeryüzünün varlık nedeni olması üzerine kuruludur. İnsanın varlık nedeni olması dolaylı birtakım kavramlarla izah edilse bile netice itibarıyla insan var olsun diye 'âlem' var olmuş, insan var oldukça da âlem var olmaya devam edecektir. Bunu izah sadedinde İbnü'l-Arabî'nin üzerinde durduğu düşüncelerden biri 'son insan' (hâtemü'l-evlâd), başka bir tabirle, 'kendisinden sonra evrenin var oluşunun anlamını yitirmeye başlayacağı insan' teorisisidir. Son insan meselesinin İbnü'l-Arabî'nin Âdem'den doğan Şit Peygamber bahsinde (Şit Fassı) ele aldığı bir konu olması dikkatli bir okuru şaşırabilir (İbnü'l-Arabî, 2013). Çünkü daha kitabın başında böyle bir meseleyi ele almanın anlamı ancak başlangıç ile son arasında bir 'nedensellik' ilişkisi tesis eden sudûrcu bir teoride anlamlı olabilir. Başka bir anlatımla bir teorinin başı ve sonu hakkındaki açıklamayı içerecek şekilde mesele ortaya konulmuşsa, kitabın başında sondan söz etmek anlamlı olabilir. Şit, İbnü'l-Arabî düşüncesinde ilk doğan, daha doğrusu bir anne-babadan meydana gelen ilk kişidir. Halbuki daha öncesinde Âdem, doğrudan yaratma yoluyla Havva ise bir şeyden (yani insan parçasından) var olmuş idi (İbnü'l-Arabî, 2006c; 2011b). Bu bakımdan Şit, Âdem ile Havva'daki kabiliyetin ortaya çıktığı bir *hibe* olarak kabul edilir (Şit kelime anlamıyla hibe, ikram ve bağış demektir) (İbnü'l-Arabî, 2007b). Metafizikçi düşünürler 'son ilkin habercisidir', daha doğrusu 'son

ilki içerir' derler. Bunun tasavvuf edebiyatında şöhret bulmuş anlatımı 'bidayetler nihayetleri içerir' veya 'nihayetler bidayette içkindir' şeklinde birçok yorumu olan ifadelerdir.<sup>2</sup> Bu yönüyle son insan, Âdem-Havva'nın var olması gibi, bir kız kardeşiyle birlikte doğar. Üstelik bu doğanlar nedenini bilmediğimiz bir şekilde Çin'de doğarlar. İbnü'l-Arabî'nin böyle güçlü bir metinde karmaşık ve muhtemelen sembollerle dolu bir anlatıma yer vermesi başlı başına şaşırtıcı bir durumdur. Gerçi geleneksel yorumculuk içerisinde birçok şârih için burada anlaşılamayacak bir durum, çözülemeyecek bir sorun yoktur (Hakîm, 2004) fakat metne dikkatle eğilince en iyimser anlatımla 'sembolik' bir hikâye ile karşı karşıya geldiğimizi düşünebileceğimiz bir durumla karşılaşırız. Öyle ki İbnü'l-Arabî bu sorunlara ilgili yerde veya başka bir yerde ikna edici açıklamalar da getirmez. Lakin bizim için dikkate değer husus, son çocuğun bir kız çocuğuyla birlikte dünyaya gelmiş olması, sonun başa benzemesi, başta olanın sonda ortaya çıkmasıyla dünyanın varlık gayesini yitirmesidir. Doğan son erkek/kız çocuk, gerçek insan olarak kabul edilir ve her ikisinin ölümünün ardından kalan insanlar üzerinde kıyamet kopar (İbnü'l-Arabî, 2013). Bu anlatının bir kısmı genel Müslüman düşünceye uygundur, daha doğrusu kıyametin ahlak ile ilişkilendirilmesi cihetiyle dinî ahlakını yitirmiş insanların üzerine kıyametin kopabileceği teorisiyle uyumludur. Üstelik burada İbnü'l-Arabî'nin erkek ile onun kız kardeşi tabirini birlikte kullanması dikkate değerdir. Dünya Âdem ve Havva ile başladığı gibi yine onlar gibi erkek ve kız çocuk, yani son insanların doğumuyla artık nihayetine doğru gidecektir.

<sup>2</sup> İfadenin muhakkik sûfler tarafından ele alınışı Konevî'nin metafizik kaideler arasında zikrettiği "Bir şey kendisinden farklı ve ona zıt bir ürün meydana getirmez" (Konevî, 2014, s. 22) ilkesinin açıklamalarından takip edilebilir: Böylece Hz. Şit'in aynı zamanda Hz. Âdem ile Havva'daki kabiliyetin 'hibesi' olarak nasıl ortaya çıktığı meselesi, üst ilkesine bağlanarak anlaşılabilir olur. İbnü'l-Arabî "bir şeye ancak kendisinden bir şeyin verildiği" (İbnü'l-Arabî, 2013, s. 406), "bir şeyin ancak o şeyin kendi türünden olan bir şeyle sakınıldığı" (İbnü'l-Arabî, 2013, s. 179), "bir şeyin ancak kendisinden bir şeyi bildiği/sevdiği" (İbnü'l-Arabî, 2012b, 18, s. 203) "bir şeyin ancak benzerinde fail olduğu" (İbnü'l-Arabî, 2011b, 15, s. 234) gibi başta olanın sonda da kendini gösterebileceğine dair görüşüyle bu ilkenin alt örneklerini şu sözleriyle ifade etmiştir: "Ârifler, Âdem'e yabancı bir şey verilmediğini bilir" veya "Çocuk (her türlü ürün) babanın sırrıdır." (İbnü'l-Arabî, 2013, s. 211); "Çocuk ebeveyninin suretine göre ortaya çıkmıştır." (İbnü'l-Arabî, 2008d, 10, s. 358). İki şey arasında 'münasebetin' gerekliliğine işaret etmesiyle Konevî'nin zikrettiği yedinci metafizik kaideyle de irtibatlı olan bu meseleye dair örnekler onların benzer başka ifadeleriyle çoğaltılabilir.

İbnü'l-Arabî'nin metinlerinde esas konuşmaların erkekler üzerinde ve erkeklerle ilgili olduğu bellidir. Bu meyanda başta Âdem olmak üzere, *Fusûsü'l-hikem*'de dile getirilen peygamberlerin hepsi erkeklerden oluşur. Hepsinden önemlisi ise Hz. Peygamber erkektir ve İbnü'l-Arabî'nin bütün ana fikri onun ekseninde şekillenir. Bu meyanda İbnü'l-Arabî'nin bazı aşk metinlerinin dışında doğrudan kadınları ele aldığı veya kadınlık meselesine odaklandığı bir metni yoktur veya olsa bile ehemmiyet kazanmamıştır. Bu anlamıyla İbnü'l-Arabî bir ricâl düşünürüdür denilebilir. Her ne kadar Ferîdüddin Attâr (ö. 618/1221) 'ricâl' tabirini erkekler ve kadınlar için müşterek olarak kullanmış olsa bile (Attâr, 2018; Smith, 1994)<sup>3</sup>, eserindeki isimler daha çok erkeklerden oluşur, kadınlardan ise istisna olarak söz eder. İbnü'l-Arabî'nin dikkatimizi çektiği hususlardan biri budur. Mesela Hz. Peygamber'in kadınlardan söz ederken Hz. Meryem ve Âsiye gibi kadınlardan söz etmiş olduğu bir hadis-i şerife İbnü'l-Arabî böyle yaklaşır (İbnü'l-Arabî, 2006c). Büyük düşünür böyle bir rivayeti, Hz. Peygamber'in kadınların kemâli hakkındaki bir ifadesi olarak kabul ederek kadınların da erkekler gibi kemâle erebileceğini hadisten istinbat etse de neticede erkeklerden çıkan kâmillerin daha çok olduğuna dikkat çeker (İbnü'l-Arabî, 2007b). Bununla birlikte hadis-i şerifte kadınların kemâlinde söz edilmiş olması, İbnü'l-Arabî'nin 'kemâle iştirak' diye isimlendirebileceğimiz teorisi bakımından dikkate değerdir (İbnü'l-Arabî, 2008c). Bu kemâlin mahiyeti hakkında akla gelen hususlar arasında nübüvvet, velâyet ve imamlık gibi makamlar veya görevler olabilir. Hiç kuşkusuz bunların arasında 'kemâli' doğrudan anlatan kavram velâyet-velilik iken öteki kavramlar ise bunun farklı yönlerini temsil eder. O zaman kadının velâyetini kabul etmek, ilkece kemâlde 'iştirak' tespiti bakımından yeterlidir. Bununla birlikte İbnü'l-Arabî kadının imameti gibi doğrudan fıkıhla alakalı konulara da değinir. Bu konu hiç kuşkusuz nübüvvet ve yönetici olmanın (halifelik) bir kısmını teşkil eder. Kadının nübüvveti sorunu gerçekte bir kelim tartışması olmakla birlikte İbnü'l-Arabî de bu bahiste düşüncesini belirtmiştir. Kelamcılar meseleyi ele

<sup>3</sup> Attâr'dan önce Ebû Abdurrahmân es-Sülemî'nin *Zikru'n-nisveti'l-müteabbidati's-süfiyyât* gibi tabakât yazarlarının müstakil olarak ayrı bir kitapta kadın sūfilere yer verdiği görülmektedir. Attâr ise Râbia el-Adeviyye (ö. 185/801 [?]) dışında tabakâtında genel itibarıyla erkek sūfilere yer vermiştir. Bu kadar erkek arasında neden Râbia'ya yer verdiğini, onu ele aldığı başlıkta şöyle anlatmaktadır: "Biri çıkıp onu, 'Niçin erkekler safında zikrettin?' diye sorarsa, derim ki: ...Bir kadın Allah Teâlâ'nın yolunda er olursa, artık ona kadın denemez..."

alırken olgusal olan ile ilkesel olanı ayırt ederek meseleye yaklaşmış, olgusal olarak meseleye bakınca ilâhî kelimada kadının nübüvvetinden söz edildiğine dair bir bilgi görmemişlerdir. Bununla birlikte Kur'ân-ı Kerîm'de dinî hayatın çeşitli konularında mümin erkek ve kadınlardan ayrı ayrı söz edilse bile peygamber olarak kadınlardan söz edilmez. Buna mukabil Hz. Meryem ilâhî kelimada özellikle zikredilir, hatta onun adıyla bir sure yer alır, öte yandan Hz. Mûsâ'nın da annesine vahyedildiğinden (Kur'ân-ı Kerim, 28:7) söz edilir. Fakat bütün bunlar onların nebi olduğu anlamında yorumlanmaz. Zira en azından nübüvvetin olgusallığı bakımından kadınlardan peygamber geldiğini bilmiyoruz. Buna mukabil gelebilir mi şeklindeki soruya ise kelam ekolleri, özellikle de ilâhî irade ve kudreti esas alanlar olumlu cevap vermektedir. Onlara göre ilâhî kudreti sınırlayabilecek herhangi bir şart olmadığı gibi nübüvvet de bir irade ve tercih meselesi olarak ortaya çıkar. Bu yönüyle Sünnî kelimacılar, tümellerin varlığını ilkece reddederek nominalist yaklaşımı kabul edip ilâhî kudrete kapı açan düşünürler gibi Tanrı'nın iradesini sınırlayabilecek herhangi bir sebebi veya durumu kabul etmezler. O zaman kadın veya erkek olmak gibi bir ön şart, ilâhî istifâ ve seçime istikamet gösteremez. Bununla beraber 'gönderebilecek' olma ihtimali son peygamberin gelişiyile fiilen anlamsız bir tartışma olarak kabul edilebilir. Lakin tartışmanın bir kısmı İbnü'l-Arabî'nin yönetici, imam gibi konuları ele alma imkânını ortaya çıkartır. Acaba kadınlar imamlık yapabilir mi yapamazlar mı? Normatif gelenekte böyle bir sorunun cevabı olumsuz olsa bile İbnü'l-Arabî kadınların imam olabileceğini kabul ederek görüşlerini ileri bir noktaya taşır (Hakîm, 2006). İkinci konu ise kadının yönetici olması meselesidir. Gerçi kullanılan kavramlar hangisinden söz edildiğini belirsiz bırakabilir. Nitekim imamlık ile halifelik kavramlarının bazen aynı anlamda kullanılmış olması, kimi zaman neyden söz edildiğini belirsizleştirir. 'İmam', siyaset ve yönetmekle ilgili ise Şîîliğin aksine Sünnîlik yönetim ve siyaset bahsini görece daha az dinî bir çerçevede ele alır, bu yönüyle Sünnî düşüncede siyaset, dince bazı ilkeleri belirlenmiş tecrübi bir ahlak ve yönetim anlamına gelir. Bu durumda kadınların imametinden bu anlamıyla söz etmek mümkün olabilir.

İbnü'l-Arabî yönetici olmanın 'erkek' olmak şartına bağlanmasından söz ederken 'erkek olmanın' bânını yorumuna dikkat çeker ve burada bir iştirakten söz edilebileceğini ima eder. Özellikle bir hadis-i şerifte



sözü edilen “yöneticilerini kadın edinen” kimseler hakkındaki uyarı İbnü'l-Arabî'ye göre yanlış anlaşılmıştır. İbnü'l-Arabî bu hadis-i şerifi bir yasaklama anlamında değil, erkeklerle ilgili özel bir duruma işaret etmek anlamında yorumlar (İbnü'l-Arabî, 2009; Hakîm, 2006). O halde İbnü'l-Arabî'ye göre kadınların imameti her iki anlamda da mümkün olabilir (İbnü'l-Arabî, 2006c; 2024). Üçüncü mesele ise veliler, daha doğrusu yönetici veliler arasında kadınların bulunup bulunmadığı meselesidir. İbnü'l-Arabî kadınların ‘evtâd’ yani direkler (Kâşânî, 2015) diye isimlendirilen yönetici veliler arasında bulunabileceğini belirtir (Schimmel, 1981).<sup>4</sup> Bununla birlikte böyle bir veli ile karşılaştığından söz etmemiştir. Halbuki özellikle *Fütûhât-ı Mekkiyye*'de karşılaştığı ‘yönetici’ velilerden söz ettiği birçok bölüm yer alır. Bu nedenle İbnü'l-Arabî'nin meseleye ilkece bakıp bakmadığını dikkate almak gerekir.

Bütün bu açıklamalar, onun için insan paydasında kadın ile erkek arasındaki iştiraki kanıtlamak üzere getirilen delillerdir. Bu bakımdan kadın veya erkek bütün dinî ve ahlâki sorumluluklarda eşit olduğu gibi ulaşabilecekleri kemâllerde de ortaktır. İbnü'l-Arabî bunun bir istisnası olarak resullük meselesine dikkatimizi çeker (İbnü'l-Arabî, 2009).

## **Kadın ve Erkek: Metafizik İlkeler ve İnsan**

İbnü'l-Arabî'nin kadın fikrinin temelinde edilgenlik meselesi ve doğa teorisi yatar. Dolayısıyla bu konuda söyledikleri kadim düşünürlerin doğa teorileriyle ilişkili olduğu kadar özellikle fiil-infial veya tesir-teessür kavramları üzerinden izah edilen yaratılış teorisiyle doğrudan ilişkilidir. Bu düşüncelerin önemli bir kısmı çağımızda anlamını yitirmiş olsa bile İbnü'l-Arabî bu görüşlerini yaratılış teorisine dayanan açıklamalar ile öteden beri felsefede işlenmiş olan düşüncelerden oluşturur. Her şeyden önce kesin bir dişi olarak Havva'nın Âdem'den yaratılmış olması ile Tanrı'nın doğrudan veya dolaylı olmak üzere her ikisini yaratmış olması meselenin ana fikrini teşkil eder. Bu düşünce yani Âdem'in Havva'nın yaratılış ilkesi olması meselesi Tevrat'ta açık bir şekilde beyan edilmiş olsa bile Kur'ân-ı Kerîm'de aynı açıklıkta yer almayan bir konudur. Buna

---

<sup>4</sup> “Bir veliye Abdal'ın [Bedeller] sayısı sorulmuş, şöyle cevap vermiştir: ‘Kırk kişi!’ Soru soran adam ‘Neden kırk adam demiyorsun’ deyince, şöyle cevap vermiş: ‘Bazen onların içinde kadınlar da bulunabilir.’ Bizim anlatmak istediğimiz, her kimde ortaya çıkar-sa çıksın, kemâldir.” (İbnü'l-Arabî, 1919, s. 46-47; 2006, 7, s. 206).

mukabil bazı hadis-i şerifler meseleyi bu şekilde vazeder ve buradan hareketle Müslüman toplumda da genel kanaat olarak Havva, Âdem'den yaratılmış kabul edilir. Fakat İbnü'l-Arabî için bunda bir tereddüt olmadığı gibi esas konu Tanrı ile insan ilişkisini yaratılış ilişkisi şeklinde düşünmek, bilgi ve ahlak ilişkisini ise buradan çıkartmaktır. O zaman İbnü'l-Arabî'nin metafizik tasavvuru bütün yönleriyle yaratılış meselesinin epistemik ve ahlâki sonuçlarını ortaya koymak üzere kuruludur. Üstelik Âdem'in Havva'yı ilkece içermiş olması, bu ilişkinin temelini teşkil eder. O zaman Âdem'den Havva'nın doğumu, asıl-fer yani bütün ve parça ilişkisinin birinci nedeni olarak ortaya çıkar (İbnü'l-Arabî, 2009). Bu düşüncenin günümüz bakımından en hayatî kısmı bilhassa kadim aşk teorilerinin bu anlayış üzerinden ortaya çıkmış olmasıdır. Kadın ile erkek arasında bir 'aşk' hâliinden söz edilecekse ve meselenin en önemli dayanağı bu yaratılış hikâyesi ise birbirini içirme, bütün-parça ilişkisiyle birbirine istinat etme fikri konuşulmalıdır (İbnü'l-Arabî, 2013). Öte yandan buradan hareketle varılacak başka bir konu ise asıl ile fer (kök ile dal) ilişkisinin Tanrı'nın iki ismiyle ilişkilendirilmiş olmasıdır: Tanrı'nın ana ismi Rahmân ile bu ismin alt anlamını teşkil eden Rahîm ismi. Bu isimler söz konusu ilişkinin bir benzerini teşkil eder. Rahîm, Rahmân karşısında dal veya fer kabul edilir. Bu anlamıyla Rahîm aynı zamanda dişiliği temsil ederek -rahimler-Rahmân ile ilişkilendirilir. Böylece Rahmân ile Rahîm ilişkisi aynı zamanda erkek-kadın ilişkisinin örneği olarak kabul edilebilir (İbnü'l-Arabî, 2009).

İbnü'l-Arabî'nin evren-varlık düşüncesi, bu asıl-fer veya bütün-parça ilişkisi üzerinden 'aşk' (kök ve dal ilişkisi olarak hareket) anlayışı üzerine inşa edilirken Tanrı'nın bilinme arzusu, var olan her şeyin hareket ilkesine dönüşerek evrendeki her şeyi birbirine bağlar. Bu bakımdan asıl ve fer ilişkisi, asılda gerçekleşen görece bir eksilmeyle 'eksilmiş bütünün' parçasını, daha doğrusu kendisini eksilten parçasıyla tamamlanma isteği olarak kabul edilir (İbnü'l-Arabî, 2006a). Aslında İbnü'l-Arabî'nin bunun dışında bir aşk teorisi yoktur. Bununla birlikte modern düşüncede bunun anlamını bulmak oldukça güçtür. O zaman birinci ve temel mesele bu konu, yani yaratılış meselesi olmalıdır.

Kadının erkekten yaratılmış olması çağımızda nasıl bir anlam taşıyacaktır? Buradaki temel mesele bir şeyden veya doğrudan yaratılmış olmanın, bilgi ve irtibatın zemini hâline gelerek öteki bütün bahisleri belirleyecek olmasıdır.

İbnü'l-Arabî'ye göre kadın bir 'parça' olarak ortaya çıkmış olmakla erkek eksilmiş, böylece bütün bölünmüş, bütün bireyliğini yitirmiş veya kazanamamış, şimdi kemâle doğru büyük bir özlemlerle hareket etmek üzere de kadına arzu duymuştur. O halde kadını özlemek, bütünlüğü ve bireyselliği özlemek olacaktır. Bu bakımdan erkek, bütün olarak zikredilirken kadın için aynı zamanda parçanın kendinden koptuğu bir vatan haline gelir. Asıl ferin vatanıdır. Burada tündengelimden çeşitli açıklama tarzları ortaya çıkar. Mesela bölünmüşün ya da başka bir ifadeyle eski bütünün parçaya duyduğu ilginin ismi aşk olurken parça da 'vatanı' özlemek gibi bütüne ve köklere arzu duyar (İbnü'l-Arabî, 2009; 2013). Bu aşkın büyük kısmı köklerden dala yani erkekten kadına doğru ortaya çıkar. Bu irtibatın ise ittisal yani kavuşmakla neticelenmesi gerekir ki Rahmân ile Rahîm arasındaki *sıla* (sıla-i rahim) bu demektir (İbnü'l-Arabî, 2009).

İbnü'l-Arabî'nin buradan hareketle ortaya attığı fikirler, toplumda kadının yeri hakkında bize az çok bilgi verebilir. İbnü'l-Arabî, bilhassa yaşadığı yerlerde kadının toplumun dışına itilmesini bir sorun olarak telakki eder ve bunu -dinden değil- sultanların (erkeklerin etkisiyle alıp sürdürdükleri) bir hükmü olarak değerlendirir. Kadınların örtünmesi bahsini de bu cihetten 'zorunlu olmayan dinî bahisler' dâhilinde ele alır ve doğrudan farzlarla bir arada değerlendirmez. İbnü'l-Arabî ilâhi emirler arasında 'ihtiyaca' ve 'talebe' binaen gelen emirler ile kendiliğinden (ibtidâen) gelen emirleri ayırt etmek gerektiğini düşünür. Ona göre örtünme, birinci tür emirler arasında yer alır. Bu yönüyle örtünmenin ölçüsü şeriatlara göre değişen konular arasındadır. Talebe bağlı olan emirler, ümmetin sorumluluklarını artırır ve Hz. Peygamber sahabeyi bundan menetmiştir. Bütün bunlar, İbnü'l-Arabî'nin dolaylı yollarla kadının toplumsallığı meselesi hakkındaki görüşlerini dile getirdiği bazı kanaatlerdir. Bu bağlamda sorumlulukları artırmanın yanlış olduğuyla ilgili olan; "Ümmetin yükünü artıran, iyi bir şey yapmamıştır" sözüne, Hz. Ömer'e atfen yer vermiştir (İbnü'l-Arabî, 2007c).

İbnü'l-Arabî'nin erkekte kadına olan sevgi ve alakayı daha sonra kendine dönecek şekilde asıl-fer ilişkisi gibi görmekle Platoncu bazı düşünceleri ima ettiğini söylemek mümkün olduğu kadar buradan hareketle insanın, Tanrı'nın edilgeni olması hakkındaki düşüncesini izah etmesi kendisine geniş imkânlar sağlar. Lakin bu düşüncenin anlaşılması güç tarafı da

vardır ki o metafizik kavramların sürekli yer değiştirmesi sonucunda edilgenlik-etkenlikte kadın ve erkeğin farklı yönleriyle iştirak etmesini izahtaki güçlüktür. Meselenin bu bahsinde, yani esas teorinin ortaya konulduğu alanlarda İbnü'l-Arabî'nin çeliştiğine ve zorlandığına dikkat çekmek gerekir. Mesela "...adamlar, kadınlar üzerinde üstünlük sahibidir" (Kur'an-ı Kerim, 2:228; Kur'an-ı Kerim, 4:34) mealindeki ayet-i kerimelere veya bu anlama gelen hadis-i şeriflere yorum getirmeye çalışırken bazen erkeklerin bir 'derece' üstünlüğünden söz eder (İbnü'l-Arabî, 2009), bazen ise kadınların haddizatında sabit olan üstünlüklerine karşı erkeği eşitleyen bir yorumdan söz eder (İbnü'l-Arabî, 2008c; 2009; Schimmel, 1997). Burada İbnü'l-Arabî'nin çelişkiye ve açmazla düştüğünü kabul etmek gerekir. Bu çelişki 'dişiliği' yüceltirken naslardaki ifadeler ile ifadelerin yorumları arasında sıkışmışlık olarak kabul edilebilir. Bu daralma birçok yerde, özellikle konuların görece daha geleneksel konular hâline geldiği durumlarda daha bariz bir şekilde görünür. Ancak bundan daha garibi ise 'kadınların gücü' hakkındaki sözleridir. Bu konuda İbnü'l-Arabî'nin abartılı sayılabilecek bir yaklaşımla kadının çok güçlü olduğunu, o kadar ki Allah'ın kadınların gücüne karşı birçok varlığı Peygambere yardımcı kıldığını ifade eder (İbnü'l-Arabî, 2008c; 2011b). Daha doğru bir anlatımla, bu anlamdaki bir ayet-i kerîme (Kur'an-ı Kerim, 66:4) ile kadınların gücünü tesis ettiğini düşünür. Galiba İbnü'l-Arabî'nin bu bahislerde en çok zorladığı ve ayet-i kerîmenin literal anlamından yararlanmak istediği örneklerden biri bu güç meselesidir. Ayet-i kerîme, Hz. Peygamber'in kadınlarıyla ilişkisinde ortaya çıkan bir duruma mukabil Allah "kendisinin, Cebrâil'in, sâlih müminlerin ve meleklerin" Peygamberin yanında olduğunu söyler. İbnü'l-Arabî burada bahis mevzu olan hususun öyle herkes tarafından anlaşılabilir bir konu olmadığını, 'ezelî dişilik' diye tabir edebileceğimiz ilk hakikatlerin varlık talebinin âlemin var oluşunu iktizâ etmesini anlayanların ancak bunu bir nebze bilebileceklerini belirtir. İbnü'l-Arabî'nin burada abartılı bir yorum getirdiğini kabul etmek gerekir.

İbnü'l-Arabî'nin bütün ile parçanın, daha doğrusu, bütünü eksilten parçanın ilişkisi hakkındaki açıklamalarının onun aşk teorisinin çerçevesini oluşturduğu belirtilmişti. Bu teori aynı zamanda 'zevk' bilgisinin zeminini teşkil ederek metafizik bilginin imkânını ortaya çıkarır. Fakat burada dikkatimizi çekmesi gereken başka bir husus ise

parça ile eksilmiş bütün ilişkisinin gerçekte fiil ile kuvve (potansiyel) ilişkisinin farklı bir anlatımı olduğudur. Kuvve ve fiil arasındaki ilişki ise kuvvenin fiile doğru çıkmak üzere kendinden kaynaklanan bir hareketle yönelmesini gerektirir. Bu yönelme en nihayetinde kendisine dönen ve kendi kabiliyetini izhar eden bir eylemle neticelenecektir. Fakat İbnü'l-Arabî'nin bu teoriye eklediği husus, insanın bu yönelmeyle birlikte kendi bireyselliğine -ki bireysellik kemâl demektir- ve yetkinliğine doğru duyduğu büyük özlemin bilgi anlayışının amacını teşkil etmesidir. Üstelik bu yönelme insanın her iki parçası için de yani hem erkek hem de kadın için aynı neticeleri ortaya çıkartacaktır.

İbnü'l-Arabî'de dişilik ve erillik meselesi varlık mertebelerinde sürekli ortaya çıkar ve mertebeler arasındaki ilişki bir nedensellik-vesilecilik ilişkisi şeklinde iken buradaki varlıklar eril-dişil tasniflerle birbirine bağlanır. O zaman burada, doğadaki ve varlık katmanlarındaki bir erillik ve dişilikten de söz etmek gerekir. Öte yandan bu dişilik ve erillik sabit olmaktan daha çok yer değiştiren bir mahiyet arz edebilir: Bir mertebede diş olan, bir alt mertebede etken ve eril olarak tecelli edebilir. Genel ilke, üst mertebede özne olanın kendisinden daha üst mertebeye göre edilgen, sonraki mertebeye göre ise etken olarak varlık mertebesinde yer almasıdır. Bu meyanda akıl, kalem, ruh, sema, kalp vb. varlıklar veya idrak araçları erillik ile nitelenirken nefis, levha, doğa diş kabul edilir (İbnü'l-Arabî, 2009; 2010a; 2010b). Bunların arasındaki ilişki ise İbnü'l-Arabî'nin fıkihtan aldığı -öyle görünüyor- bir kavramlaştırma ile *nikâh* ilişkisi olarak ifade edilir. Her mertebe ötekiyle bir nikâh ilişkisi içindedir, her mertebe ötekiyle bir ürün ortaya çıkartmak üzere etken-edilgen bir faaliyet içinde bulunur (İbnü'l-Arabî, 2006a; Lutfi, 1985; Nasr Hâmid, 2023). Bütün bu kavramlardan geriye ise doğanın edilgenliği ile dişiliği -tabiat ana- tabiri kalmış olabilir (İbnü'l-Arabî, 2011c). İbnü'l-Arabî'nin böyle kapsamlı bir erillik-dişilik teorisi geliştirebilmesi kısmen dinî düşüncelerden ve metinlerden, kısmen de önceki felsefelerden ve daha çok da 'hayalî anlatımların' egemen olduğu edebî metinlerden beslenir. Filozoflar, bazı insanların nedenleri 'baba-anne' diye isimlendirmekle meseleyi bağlamından kopardıklarını düşünürken İbnü'l-Arabî böyle bir yaklaşımın daha yerinde olduğunu düşünür. Hiç kuşkusuz bu 'somutlaştırma' ve insâni kılma tutumu, soyut düşünceler ile tasavvufun daha yatkın olduğu idrak alanlarından biridir.

İbnü'l-Arabî'ye göre edilgenlik-etkenlik anlamıyla erillik ve dişiliğin en güçlü ilişkili olduğu yer ise ilk varlık mertebesini teşkil eden ezeli hakikatler mertebesidir. Burada hakikatler bir yanıla edilgen yani varlık beklerken öte yandan varlık talep etmekle de etken olarak bulunurlar. Bu durum onlardaki ikili bir özellik ortaya çıkartır: Etken-edilgen! Bu temel özellik yani etkenlik ile edilgenliğin iç içe girmesi daha sonra İbnü'l-Arabî'nin kuvve-fiil teorisi kadar Sadreddin Konevî'nin (ö. 673/1274) baskınlık-ezilmişlik (galibiyet-mağlubiyet) (Konevî, 2014) şeklinde dile getirdiği bütün varlıklarda yer alır. Her şey aynı anda etken ve edilgen olduğu gibi eril ve dişildir de. İbnü'l-Arabî'nin bu meseleyi ele alışında oldukça karmaşık yorumlar ortaya çıkar. Bu mertebedeki hakikatler ilahî bilgide 'sabit hakikatler' anlamında *a'yân-ı sâbite* (tekili *ayn-ı sâbite*) olarak isimlendirilir. Bunların hakikat olmaları edilgen ve dişil olmaları demektir. Buna mukabil talep ederek varlığın zuhura yönelmesine vesile olmakla da etkin olarak ortaya çıkarlar ki o zaman hakikatler, etken-edilgendir (İzutsu, 2005). İlk hakikatler böyle ise her şeyde sürekli bir varlık hâli olarak etkenlik-edilgenlik bulunur. Bununla birlikte bazı şeylerde bulunduğu varlık mertebesine göre etkenlik ve erillik bariz iken edilgenlik kuvve hâlinde saklıdır. İbnü'l-Arabî buradan hareketle meşhur sözünü söyler: "Âlemde erkek diye bir şey yoktur ve hepimiz kadınıız" (İbnü'l-Arabî, 2012b). Bu düşünce, yani edilgenliğin âlemin ve içindeki her şeyin bir niteliği olarak ele alınması, haddizatında fiile konu olmakla ilgiliyken İbnü'l-Arabî'nin buradan hareketle kadını yani hakikatin dişilliğini etkin olarak ifade etmesi de işin başka bir tarafını anlatır. O zaman "Âlemde erkek diye bir şey yoktur" cümlesi onun âlemin edilgenliği hakkındaki teorisinin bir anlatımıdır denebilir. Buna mukabil âlemde 'etkin' ve müessir olmayan da yok ise o zaman her şey aynı anda *racül* olacaktır. Bu durumda insan, eril-dişil veya dişil-eril olarak bir paradoksla ortaya çıkacaktır.

### **Cinselliğin Metafiziği veya Yetkinleşmenin Anlamı**

İbnü'l-Arabî cinselliğin -bilhassa cinsellik- metafiziği diyebileceğimiz bir konu olmak üzere, kadın ile erkek arasındaki birleşmeye dair görüşlerini, hiç kuşkusuz yazarın en önemli kitabı olan *Fusûsü'l-hikem*'de, üstelik kitabın en önemli ve son kısmını teşkil eden Muhammed Fassi'nda ele alınır. Bu yönüyle *Fusûsü'l-hikem*'deki öteki bahislere nispetle Muhammed

Fassı'nın ele alınma tarzı insanı hayrete düşürür. Bunun nedeni hem bölümün dayandığı aşağıda değinilecek hadis-i şerifin nispeten metafizik içerikten yoksun görünmesi hem de kitabın ana fikrinin dolaylı bir şekilde ve konuyla kısmen zorlanarak ele alınmış olmasıdır.

*Fusûsü'l-hikem*'in ana konusu Hz. Peygamber'de temessül ve tecelli eden hakikat ile bu hakikatin varlığın gayesini teşkil etmesidir. Nübüvvet silsilesi, Hz. Peygamber'e doğru akan bir tarih anlayışıyla en son tam bir kemâlde karar kılar. Bu kemâl, insanlığın kemâlini ve hakikatini temsil eden bireysellik (ferdiyet) kemâlidir. O açıdan kitabın bu kısmının ilgili olduğu konular İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinin bütün imkân ve içeriğini bize gösterirken en güçlü ana fikrin Âdem-Havva ilişkisi üzerinden ele alınması, dinî düşüncenin insan merkezli doğasını bize gösterecektir. İbnü'l-Arabî'nin bu bahse referans aldığı yukarıda sözü geçen hadis-i şerifte Hz. Peygamber, "Bana dünyanızdan üç şey sevdirdi." diyerek birkaç husustan söz eder (İbnü'l-Arabî, 2013). Bunlar; namaz, güzel koku ve kadındır. Doğrusu bu hadiste beyan edilen unsurların en azından lafız düzeyinde bir ilişkisi görülmez fakat İbnü'l-Arabî hem bunların ilişkisini kurar hem de bu ilişkiden hareketle Tanrı hakkında insanın bilgi imkânını temellendirir. Başka bir anlatımla İbnü'l-Arabî için hadis-i şerif tam anlamıyla metafizik bilginin nasıl gerçekleştiğini izah eden bir hadis-i şerif olarak okunmalıdır.

Mevzubahis hadis-i şerife bakınca meselenin epistemik ilkelerle irtibatının kurulması güç görünür ve İbnü'l-Arabî bu güçlüğü bazen dilden yararlanma yoluyla bazen genel teorilerinden hareketle aşmaya çalışır. Her şeyden önce söz konusu bölümün ana başlığı "Ferdiyet" yani teklik veya kemâldir ki bilindiği üzere bireysellik ile kemâl arasındaki ilişki metafizik bir meseledir. Metafizikte -özellikle sûfler cihetinden- teklığın aynı zamanda kemâl anlamında kullanıldığını düşünmeden hadis-i şerife getirilen yorumların anlaşılması mümkün değildir. O zaman hadis-i şerife yüklenen anlamları, bu kemâlle irtibatlı olarak veya kemâle ermiş insanın âlem tasavvuru şeklinde düşünmek gerekir. Kemâle ermiş insan olarak Hz. Peygamber dünyayla ilişkisini kadın üzerinden anlatmayı tercih etmiş, bilgiye ulaşırken değil, geriye doğru dönerken 'kadından' söz etmiş, bu sayede bize hem Tanrı hakkındaki bilginin elde edilme yolunu hem de insanın Tanrı için 'delil' oluşunun keyfiyetini göstermiştir. Kuşkusuz



burada sadece kadın söz konusu değildir; namaz ve güzel koku da kadın ile birlikte zikredilmiştir. Üstelik Hz. Peygamber bir erkek olarak kadından söz etse bile daha sonra biz bu hadisin yorumu üzerinden kadının 'kemâle' ermesinden de söz etme imkânı bulacağız. O zaman hadis-i şerif, kadın ile erkeğin ilişkisinin özellikle de cinselliğin metafizik yorumunun bir veçhesini anlatacaktır (İbnü'l-Arabî, 2012b).

Acaba Hz. Peygamber, yani 'yetkin insan' neden dünyadan özellikle kadını sevmiştir? Bu düşünce buraya kadar ele aldığımız konuların özel bir cihetten ele alınmasını iktiza etse bile genel teori bellidir: İnsanın bireyselleşme veya yetkin varlık hâline gelme sürecinde 'insan ilişkisinin' rolü! Burada İbnü'l-Arabî'nin öncelikle kadının yaratılışı ve yaratılış sürecindeki ikincillik meselesine döndüğünü görmekteyiz. Kadın anlamında hadis-i şerifte kullanılan tabirin *nisâ*, yani gecikme ve sonra gelme anlamındaki bir kelime olması, İbnü'l-Arabî'ye konuyu doğrudan yaratılış ile ilişkilendirme imkânı verir (İbnü'l-Arabî, 2013). O zaman burada sözü edilen şey, ikinci olarak yaratılan şeyin, yani sonradan âleme gelenin daha önce gelene sevdirmesi ve bu sayede onunla sükûnet bulmasıdır (İbnü'l-Arabî, 2007c). Erkek karşısında kadın, bu ikincillik ile Tanrı karşısında erkek gibidir ve erkeğe kendi durumu hakkında bir bilgiyi 'zevk' (etme) imkânı verir. Erkek 'kendinden çıkan' anlamıyla *nisâya* baktığında, onu düşündüğünde veya sevdiğinde 'edilgen bir varlık olarak' kadını -yani parçasını- severken aynı zamanda kendini 'fail' olarak kabul eder. Bu durumda kadın ona bir yandan edilgenlik, öte yandan etkenlik bilgisi kazandırmakla metafiziğin iki temel kavramını, daha doğrusu varlıklar arasındaki ilişkinin iki temel yönünü göstermiş olur (Kâşânî, 1966). Tanrı hakkındaki bilgi zaten bir 'fail' olarak Tanrı'yı bilmek olduğuna göre erkeğin kendinden hakikati 'zevk' etmesi ancak kadın sayesinde gerçekleşir. O zaman parçanın bütünü eksiltmesi ile kadın, âlemin Tanrı'dan çıkışının bir benzeri olarak varlığı çoğaltmıştır. O zaman kadın aynasında erkek, hem kendini -asıl- hem kadını -edilgen- görmekle Tanrı hakkında tam ve yetkin bir bilgiye ulaşmış olmaktadır (İbnü'l-Arabî, 2009; 2011a; 2011b; 2011c; 2012b). Kanaatimce burada meselenin tamamen kadın üzerinden izah edilmesi zorunlu da olmayabilir. İbnü'l-Arabî'nin 'çocuk' hakkında söyledikleri veya mürşit karşısında müridin (etken-edilgen) durumu hakkında söyledikleri de buna benzer imkânlara sahiptir. Yahut sanatkar karşısında sanat hakkında söylenebilecek olanlar

da bu kapsamda değerlendirilebilir (İbnü'l-Arabî, 2006a).<sup>5</sup> Her biri, sonradan gelenin ilkin özelliklerini havi olması ve onu gösteren ayna olarak ortaya çıkmış olmasıyla faile bilgi verirler. Bu bilgi 'zevk' bilgisidir ve bu sayede fail ancak esas fail hakkında bilgi sahibi olabilir. Burada söylenenleri anlayabilmek kolay görünmemektedir. En azından İbnü'l-Arabî'nin bunun öncesinde kâmil insanın bakış açısını izah sadedinde dikkatimizi çektiği hususun yani "sizin dünyanızdan sevdirdi" kaydı da ikna edici olmamaktadır. İbnü'l-Arabî hadiste yer alan güzel koku ile namazın kadınla ilişkisini tesis yoluna giderek başka açıklamalar da yapmaktadır. Bu meyanda namaz anlamındaki *salât-musallî* ile kadın arasındaki anlam ilişkisi 'gecikme', ikinci olma üzerinden kurulur. *Salât* varlıkta ikinci olmak, yarışta ikinci gelmek anlamındaki bir kökten gelerek insanın varlıktaki durumunu anlatır. O zaman kadınlar anlamındaki *nisâ* ve namaz kılan anlamındaki *musallî*, insanın varlıktaki ikincilliğini, varlık yarışında ikinci gelişini anlatmak üzere seçilmiş tabirlerdir. Güzel koku ise Rahmân'ın nefesine atıf yapan ve âlemin iyiliğini -özde iyilik- gösteren bir tabir olarak Hz. Peygamber'e sevdirmişti. Bu sayede gerçekte Hz. Peygamber 'edilgen' olan âlemi ve kadını tanımakla Tanrı karşısında kendi durumunu tanımış olmaktadır. Buraya kadar yapılan açıklamalar, bir şekilde izah edilebilir olsa bile esas ve büyük sorun bundan sonra ortaya çıkar. Bu da kadının kâmil olması veya yetkinliğe ulaşabilmesinin bu bilme tarzlarıyla ilişkisidir.

Bir an için İbnü'l-Arabî'nin erkek hakkındaki açıklamalarının ikna edici olduğunu kabul edelim: Erkek kadın ile ilişkisiyle hem karşısında kadını görmek hem de Tanrı karşısında kendini -kadın gibi- görmek yoluyla iki tür bilgi edinmiş, Tanrı hakkında tam bilgiye ulaşmakla gerçek bir kemâl sahibi, yani 'fert' olmuştur. Bunun neticesinde ise erkek kadınla ittisale büyük bir özlem duymuş, cinsel birleşmedeki haz ile bir tür 'fenâ' hâlinde kişi kendi birliğini idrak etmiştir (İbnü'l-Arabî, 2012b). Bu ittisal gerçekte insanın Tanrı'ya vuslatının dünya hayatında yaşanabilecek en benzer, en iyi örneği olarak kabul edilerek cinsel hazlar daha önceki tasavvufun tasavvur edemeyeceği bir şekilde yüceltilmiştir. Gerçekten de İbnü'l-

<sup>5</sup> İbnü'l-Arabî'nin de sözü edilen durumu anlatmak için başka örneklerin imkânlarına başvurduğu görülür. Nitekim bunlardan biri, ilgili konudaki şu ifadesidir: "Allah'ın kendi suretinde Âdem'in bedenini yaratması, çömlekçinin toprak ve taşa meydana getirdiği şeye benzer. Havva'nın bedeninin yaratılışı ise marangozun ahşapta yonttuğu şekillere benzer." (İbnü'l-Arabî, 2006a, 1, s. 360).

Arabî'nin tasavvuf teorisinin en yaratıcı kısımlarından biri bu cinsellik hazzı ile metafizik haz diye tabir edebileceğimiz arayışın bir noktada karar kılmasının insana verdiği saadet arasında kurduğu ilişkidir. Üstelik İbnü'l-Arabî bu meseleyi evlilik anlayışına da yansıtarak normatif geleneği şaşırtacak şekilde evlenme ve cinselliğin amacının 'haz' olması gerektiğini söyler (İbnü'l-Arabî, 2011c; 2013). Bu yaklaşım da yaşadığı çağlardaki genel değerler bakımından oldukça şaşırtıcı ve iddialıdır. Üstelik böyle bir özellikten yoksun kalmış evliliklerin sona ermesi gerektiğini de düşünür.

Konevî, beden ile ruh arasındaki ilişkinin bir parçası olmak üzere, bu meseleyi *sıla-i rahim* üzerinden ele alır ve filozofların kötü olarak telakki ettiği eylem olmasıyla filozofların beden eleştirilerini itham eder (Konevî, 2002). Böyle yaklaşımların, beden ve haz karşıtlığının tasavvufu erken dönemlerde derinden etkilediğini ve ilk zâhitlerin bir yandan sorumluluktan uzaklaşmak öte yandan hazlardan arınmak üzere kadını bir 'belâ', yani imtihan konusu olarak gördükleri vaki'dir. Bundan dolayı da onların kadından uzak durduklarını biliyoruz. İbnü'l-Arabî kadını ve hazzı epistemik bir imkân olarak görerek varlığı sevmenin yolu hâline getirmekle söz konusu geleneği temelden yıkar. Bütün bunlar büyük düşünürün kadın hakkındaki düşüncelerinin daha doğrusu eril-dişil ile dişil-eril hakkındaki teorilerinin bir neticesidir. Üstelik aşk anlayışı da tam olarak bu noktaya vararak metafizik bilginin yegâne yöntemi hâline gelir. Peki, bütün bunları dikkate aldığımızda kadını sadece erkeğin kemâle ermesini sağlayan bir araç veya vasıta olarak mı görmek gerekir? İbnü'l-Arabî'nin başta dile getirdiği 'insanlıkta ortaklık', sorumlulukta ortaklık ve en nihayetinde de 'kemâlde ortaklık' teorisi bir temenni olarak mı kalacaktır?

İbnü'l-Arabî'nin kadınla ilgili hadis-i şerifi yorumlarken en çok zorlandığı yer burası olacaktır. Burada daha önce hiç aşına olunmayan yeni bir kavram olarak 'ezelî dişilik' veya 'ilâhî dişilik' tabirinin ilk kez kullanıldığını göreceğiz. Üstelik bu tabir, İbnü'l-Arabî'nin bile sonuçlarını tam olarak dile getiremeyeceği kadar etkili bir kavrama dönerek kadınlığı en yüksek noktaya taşıyacaktır. İbnü'l-Arabî'ye göre kadın da kemâle erer, bunun için gerekli olan iki tür bilgiyi yani fiilî bilgi ile infiâlî bilgiyi kendinden 'zevk' ederek kesinleştirme imkânına sahiptir. Bunu iki kademedede ele almak gerekir: Birincisinde kadın, erkek karşısında kendi durumunu bütün

(daha doğru ifadesiyle eksilmiş bütün) karşısında parça gibi görmekte bir 'edilgen' ve netice olarak erkeğe bakar. Meselenin görece kolay izah edilen kısmı burasıdır. Fakat böyle bir bilgiyle İbnü'l-Arabî'ye göre kâmil insan olunmaz, bu nedenle öteki bilgi türünün yani bir özne veya fail olarak kadının kendisini tanıması gerekir. Kadın, bu tanıma yoluyla Tanrı'nın yaratışı arasında ilişki tesis ederek bilgisini kemâle, kendi ferdiyetini ise maksadına ulaştırabilir. İbnü'l-Arabî'ye göre kadın için bu imkân, dişilikten başka bir şey değildir. Bir 'dişi' olarak kadın, Tanrı'nın âlemin nedeni olarak isimlendirilmesini sağlayan *illet* mertebesini temsil eder. O zaman bir kadın kendi var oluşunu erkekle ilişki ile *illet-i ûlâ* yani ilk neden mertebesinde bulunmak bakımından idrak etmekle ikmal eder, bu sayede Tanrı'yı, insanı ve kendi ferdiyetini idrak edebilir hâle gelir. Bu durum İbnü'l-Arabî'nin başta söylemiş olduğu 'kadınlar kemâlde ortaktır' cümlesinin anlamıdır.

## Sonuç

İbnü'l-Arabî'nin düşüncesi, kendisinden öncesi ile sonrası arasında bir köprü olarak kabul edilebilecek nitelikleri haizdir. Bir yanıla kendisine kadar gelen düşünceleri ihtiva ederken öte yandan bu düşüncelerin 'kırılması' ile yeni unsurlar ortaya çıkartır. Bu noktada en özgün yanlarından biri ise insan merkezli bir düşünce olmasıdır. Haddizatında teo-sentrik, yani Tanrı merkezli bir varlık anlayışı zorunlu bir şekilde insan merkezli bir anlayışta karar kılacak, insanın kendini tanıması sürecinde varlık hakkındaki kesin bilgi aynı zamanda Tanrı hakkındaki bilgi olacaktır. İbnü'l-Arabî hâlihazırda bu düşünceleriyle birlikte insan, erkek-kadın meselesini metafizik bir bahiste ele alan belki de tek düşünür olarak kabul edilebilir. Bu yaklaşım kendi içinde birçok sorun ve çelişki hatta anlaşılmazlık barındırırsa bile sonuç itibarıyla 'işlenmemiş' bir kanaat olarak ortada durmaktadır. Belki modern dünyada yaşanan birçok tartışmanın ufkunu genişletebilmek, bu metafizik tasavvuru idrak etmeye bağlıdır. O halde burada dikkate alınması gereken temel husus şudur: İnsan olmak, asıl ve kurucu iken kadın ve erkek sadece bu asıl anlamın yönleridir. Öyleyse bu yönlerin anlamlarına ve birbirleri için taşıdıkları imkânlarla odaklanarak yetkinleşme yolunda insanın kadın ve erkek ile ilişkisine bakmak gerekmektedir.

Çağdaş Müslüman düşüncenin en ciddi sorunlarından biri, normatif geleneği yegâne meşru yol ve yöntem kabul ederek bunun dışındaki yaklaşımları ise sürekli merkezin ötesine itmesi, daha doğrusu bu yaklaşımı benimsemiş olmasıdır. Bunu aşmak üzere naslara dönmeye gayret edilse bile onlara yaklaşırken de ‘normatif’ eğilim kendini gösterir. Nitekim normatif olmanın iktiza ettiği kural koyma alışkanlığı ve meseleleri ‘hüküm’ cihetinden ele alma yaklaşımı modern araştırmaların en önemli zaafını teşkil etmektedir. İbnü’l-Arabî’nin yaklaşımı ise merkeze yakınlaştığı ölçüde çağdaş düşünceye yeni imkânlar açacak, bu sayede metinleri ‘icbârî’ konuşturmak yerine, daha makul ve kabul edilebilir görüşlerin zemini aranacaktır. İbnü’l-Arabî’nin yaklaşımında insan bütün uğraşlarıyla, ilgileriyle, yönelimleriyle ve arayışlarıyla ‘delil’ olarak kabul edilir. Hepsinden önemlisi de bu arayışlar en çok kadın ile erkek arasındaki ilişkide temerküz eden arayışlar hâline gelerek, Tanrı’nın bulunduğu dünya bir ilişkiler manzumesi oluverir. O zaman söyleyebiliriz ki bu düşüncede insan delildir, kadın delildir ve erkek delildir; erkek ile kadın ilişkisi ise Tanrı’nın ve salt hakikatin temaşa edilebileceği en özel imkânları barındırır.

---

**Teşekkür:** Bu makalenin yazımında okuma ve kaynaklara erişim konusundaki yardımları nedeniyle Arş. Gör. Feyza Ketenci’ye teşekkür ederim.

**Etik Beyan:** Araştırma etik beyan gerektirmemektedir.

**Çıkar Çatışması Beyanı:** Çıkar çatışması bulunmamaktadır.

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız çift kör hakemli.

**Finansal Destek:** Bu araştırma için finansal destek alınmamıştır.

---

## Kaynaklar / References

- Attâr, F. (2018) *Tezkiretü'l Evliyâ*. (6. bs.). (S. Uludağ, Çev.). Semerkand Yayınları.
- Demirli, E. (2016). Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvurun İlim Olma Mücadelesi, *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 2(4), 1-29. dx.doi.org/10.12658/Nazariyat.2.4.M0030
- Demirli, E. (2012). *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, Kabcacı Yayıncılık.
- Gürkan, S.L. (2003). Yahudi ve İslâm Kutsal Metinlerinde İnsan'ın Yaratılışı ve Cennet'ten Düşüşü. *İslam Araştırmaları Dergisi* (9), 1-48.
- Hakîm, S. (2006) 'Ibn 'Arabî's Twofold Perception of Woman as Humanbeing and Cosmic Principle', *Journal of Ibn Arabi Society*, 31(1), 1-29.
- Hakîm, S. (2017) *İbn Arabî Sözlüğü*. (E. Demirli, Çev.). Alfa Yayınları.
- İbn Sînâ. (2017). *Metafizik*. (E. Demirli & Ö. Türker, Çev.). Litera Yayıncılık.
- İbnü'l-Arabî, M. (1919). *Ukletü'l-müstevfiz*. (H. S. Nyberg, Haz.). E.J. Brill.
- İbnü'l-Arabî, M. (2006a). *Fütûhât-ı Mekkiyye*. (Cilt. 1). (E. Demirli, Çev.). Litera Yayıncılık.
- İbnü'l-Arabî, M. (2006b). *Fütûhât-ı Mekkiyye*. (Cilt. 3). (E. Demirli, Çev.). Litera Yayıncılık.
- İbnü'l-Arabî, M. (2006c). *Fütûhât-ı Mekkiyye*. (Cilt. 4). (E. Demirli, Çev.). Litera Yayıncılık.
- İbnü'l-Arabî, M. (2007b). *Fütûhât-ı Mekkiyye*. (Cilt. 5). (E. Demirli, Çev.). Litera Yayıncılık.
- İbnü'l-Arabî, M. (2007c). *Fütûhât-ı Mekkiyye*. (Cilt. 6). (E. Demirli, Çev.). Litera Yayıncılık.
- İbnü'l-Arabî, M. (2008c). *Fütûhât-ı Mekkiyye*. (Cilt. 9). (E. Demirli, Çev.). Litera Yayıncılık.
- İbnü'l-Arabî, M. (2009). *Fütûhât-ı Mekkiyye*. (Cilt. 11). (E. Demirli, Çev.). Litera Yayıncılık.
- İbnü'l-Arabî, M. (2010a). *Fütûhât-ı Mekkiyye*. (Cilt. 12). (E. Demirli, Çev.). Litera Yayıncılık.
- İbnü'l-Arabî, M. (2010b). *Fütûhât-ı Mekkiyye*. (Cilt. 13). (E. Demirli, Çev.). Litera Yayıncılık.
- İbnü'l-Arabî, M. (2011a). *Fütûhât-ı Mekkiyye*. (Cilt. 14). (E. Demirli, Çev.). Litera Yayıncılık.

- İbnü'l-Arabî, M. (2011b). *Fütûhât-ı Mekkiyye*. (Cilt. 15). (E. Demirli, Çev.). Litera Yayıncılık.
- İbnü'l-Arabî, M. (2011c). *Fütûhât-ı Mekkiyye*. (Cilt. 16). (E. Demirli, Çev.). Litera Yayıncılık.
- İbnü'l-Arabî, M. (2012b). *Fütûhât-ı Mekkiyye*. (Cilt. 18). (E. Demirli, Çev.). Litera Yayıncılık.
- İbnü'l-Arabî, M. (2016). *Fusûsu'l-hikem*. (E. Demirli, Çev. ve Şerh). Kabalcı Yayınları.
- İbnü'l-Arabî, M. (2024). *Tedbîrât-ı İlâhiyye*. (E. Demirli, Çev., Açıklama ve Notlandırma.). Fikriyat Yayınları.
- İzutsu, T. (2005). *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*. (4. bs.). (A.Y. Özemre, Çev.). Kaknüs Yayınları.
- Kâşânî, A. (1966). *Şerhu Fusûsi'l-hikem*. (2. bs.). Mustafa el-Bâbî el-Halebî.
- Kâşânî, A. (2015). *Tasavvuf Sözlüğü* (Letâifu'l-alâm fi işarâti ehli'l-ilhâm). (4. bs.). (E. Demirli, Çev.). İz Yayıncılık.
- Konevî, S. (2002). *Kirk Hadis Şerhi*. (E. Demirli, Çev.). Kapı Yayınları.
- Konevî, S. (2014). *Tasavvuf Metafiziji* (Miftâhu'l-Gayb). (E. Demirli, Çev.). Kapı Yayınları.
- Lutfi, H. (1985). The Feminine Element in Ibn 'Arabî's Mystical Philosophy. *Journal of Comparative Poetics*, 5, 7-19.
- Nasr Hâmid, E.Z. (2023). *Sufi Hermenötik: İbn Arabî'nin Yorum Felsefesi*. (2. bs.). (S. Ceyhan Çev.). Mana Yayınları.
- Schimmel, A. (1997). *My Soul is a Woman: The Feminine in Islam*. (S.H. Ray Çev.). The Continuum Publishing Company.
- Schimmel, A. (1981). *Mystical Dimensions of Islam*. (4. bs.). The University of North Carolina Press.
- Smith, M. (1994). *Rabi'a The Mystic and her Fellow-Saints in Islam*. Llanerch Publishers.
- Tirmizî, H. (2017). *Kalbin Anlamı*. (E. Demirli, Çev.). Hayy Kitap.



## The Epistemic Framework of Womanhood in Ibn al- ‘Arabî: The Relationship Between Man and Woman as a Ground for Perfection and Individuation

### İbnü'l-Arabî'de Kadın Meselesinin Epistemik Çerçevesi: Yetkinleşme-Bireyselleşmenin Zemini Olarak Kadın ve Erkek İlişkisi

Çeviren: Seda Yeşildal Samsakçı<sup>1</sup> 

---

#### Abstract

Since the dawn of recorded history, humankind has continuously made itself an object of contemplation, seeking to strengthen its existence in the world by exploring the possibilities of knowledge and action while striving to know more. In this context, the human being comprises both male and female. While humanity is a shared concept for both genders, various issues and distinctions among individuals have also emerged exclusively between the sexes over time, resulting in men and women each becoming significant subjects of philosophical inquiry based on their distinctive qualities. In the modern era, women have primarily sought to assert their place in the construction of the modern world by reclaiming their lost rights and resisting various forms of marginalization. Analyzing this marginalization has required an expansive framework of historical and societal theory. Without a doubt, the question of women remains one of the most pressing and current issues of our time. However, never before has the topic of women been addressed in the way it has in the modern world. This inevitably renders historical inquiries somewhat anachronistic and often affected by methodological shortcomings. One of the most exceptional figures to offer insights into issues that, in certain respects, parallel those of the modern era is Muhyiddin Ibn al-‘Arabî (d. 638/1240). With his ‘human-centric’ tasawwuf-metaphysical framework, Ibn al-‘Arabî elevated the contemplation of men and women to a central theme of thought, integrating these concerns into his broader metaphysical vision and articulating this vision through these issues. For Ibn al-‘Arabî, humanity is no longer merely ‘a seeker of evidence in the external world’ but becomes evidence and proof itself. This paradigm shift in metaphysical knowledge enabled the relationship between men and women to be addressed within a metaphysical framework for the first time. The primary aim of this study is to examine a metaphysician’s conception of humanity, with a particular focus on his understanding of the relationship between men and women. In doing so, it seeks to pave the way for contemporary Muslim societies to transition from normative frameworks to a metaphysical perspective on gender relations.

**Keywords:** Tasawwuf, Ibn al-‘Arabî, Human Being, Woman, Perfection.

---

## Öz

İnsan, bilinebilen tarihinden itibaren kendini düşünme konusu hâline getirmiş, bilgi ve eylem imkânlarıyla birlikte sürekli daha fazlasını merak ederek dünya içindeki var oluşunu güçlendirmek istemiştir. Bu meyanda insan erkek ve kadındır. İnsanlık kadın ve erkek için müşterek kavram olsa bile, insanlar arasındaki çeşitli sorunlar ve ayrışmalar bu kez cinsler arasında da ortaya çıkmış, zaman içinde kadın ve erkek farklı yönleriyle düşüncenin konusunu teşkil etmiştir. Modernleşme ile birlikte kadın daha çok yitirilmiş haklarını elde etmekle ve toplumsal alanda engellenmesine karşı mücadele vermekle modern dünyanın inşasında yerini almaya çalışmışken bu engellenmişliğin tahlili geniş bir tarih ve toplum teorisi içerisinde yapılmak istenmiştir. Hiç kuşkusuz çağımızın hâlihazırda en güncel konularından biri kadındır. Hiçbir dönemde kadın bahsi modern dünyada ele alındığı gibi ele alınmış değildir. Bu yönüyle tarihsel her araştırma belirli ölçüde anakronik olmak durumunda kalacak, metodolojik eksikliklerle malul olacaktır. Bununla birlikte modern çağdaki sorunlara kısmen benzeyebilecek yaklaşımlar sergileyen en müstesna isim Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) kabul edilebilir. 'İnsan merkezli' tasavvuf-metafizik anlayışına sahip İbnü'l-Arabî aynı zamanda erkek ve kadın üzerinde düşünmeyi, düşüncenin temel konularından biri kılmış, metafizik tasavvurunu bu sorunlar üzerinden ortaya koymuştur. Onun düşüncesinde insan 'dış dünyada delil arayan bir varlık' olmaktan çıkarak bizzat delil ve burhan hâline gelmiş, böylece metafizik bilgi yön değiştirmiş, erkek ile kadın ilişkisi ise ilk kez metafizik bir muhteva dâhilinde ele alınabilmiştir. Yazının ana fikri bir metafizikçinin düşüncesinde insanı, daha özelden ise onun erkek ve kadın ile ilişkisini tespit etmektir. Bu sayede çağdaş dünyada müslüman toplumun bakış açısının normatiflikten metafizik olana doğru evrilmesine bir kapı açmaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, İbnü'l-Arabî, İnsan, Kadın, Kemâl.

<sup>1</sup> sedayesildal@gmail.com, ORCID: 0009-0002-4901-0464.

\* This article was translated from Turkish to English in November 2024 by Seda Yeşildal Samsakçı for the KADEM Journal of Women's Studies. For the original text, see: Demirli, E. (2024). İbnü'l-Arabî'de Kadın Meselesinin Epistemik Çerçevesi: Yetkinleşme-Bireyselleşmenin Zemini Olarak Kadın ve Erkek İlişkisi, KADEM Kadın Araştırmaları Dergisi, 10(2), 383-411.

## Geniş Özet

Kadim bir düşüncede belirli bir konuyu, bilhassa çağdaş dünyadaki tartışmalarda muhtevası belirlenmiş meseleleri araştırmak, ciddi yöntemsel sorunlarla malul kalacaktır. Bunun en temel nedeni, her ne olursa olsun düşüncenin kendi zaman ve mekânıyla ilişkisi kadar sorunların içinde bulunduğu paradigmalardan farklılığıdır. Bu yönüyle çağdaş dünyada belirlenmiş bir konuyu Orta Çağ dünyasında veya başka bir dünya içindeki metinlerde tartışmaya kalkmak, bizi yanlış sorular sormaya, metinleri bağlamından kopartarak okumaya, en nihayetinde ise bir düşünürü belki hiç de farkında olmadığı birtakım sorunları çözdürmeye çalışmak anlamına gelebilir. Çağdaş konuları -belki sorunları- aynı çağda yaşamamış düşünürlerde ele alırken ilk akla gelmesi gereken sorun böyle bir yöntemsel hata olabilir. Bununla birlikte düşüncenin doğası, zaman ve mekânı aşarak bütün zamanlar için geçerli hükümleri ve yargıları arama, bu istikamette insanın bulunduğu her yerde ortak değerler, ortak kavramlardan hareketle genel geçer tespitler yapma iradesidir. Düşünme nadiren kendini sınırlama eğilimi taşır, nadiren zaman ve mekân içinde kalabilme iradesi gösterir. En azından modern çağda tanık olduğumuz tarih tasnifleri ve zihinsel ilerlemecilik fikri, düşüncenin bu zaman ve mekânı aşan yargılama özelliğinin bir neticesi olduğu gibi yaşanan zamanın öteki zamanlar üzerindeki hükümlerliliğinin bir ifadesidir. Farkında olarak veya olmayarak günü, zamanın gayesi ve bitimi olarak düşünmek, her çağdaki insanın bir çaresizliği olmalıdır. Bu çağda yaşayan insanlar ise bundan daha çok nasib almış görünmektedir. Binaenaleyh bir zaman içinde bulunmaktan neşet eden birtakım çağdaş sorunlarla malul olmayı düşünce kabul etse bile zihin, yaşadığı çağı her zaman bütün çağların üzerinde görerek öteki çağları bu çağa göre yorumlar; İlk Çağ, Orta Çağ vb. isimlendirmelerle modern düşüncenin tüm zamanlara egemen olma iradesini göstermiş olur. Hâl böyle olunca bir düşünürü söz gelimi 'kadın' konusundaki fikirleri cihetinden ele almak, konu onun özel meselesi gibiymişçesine düşünerek, bir dayatma şeklinde onu konuşturmak anlamına gelebilecektir. Bu bağlamda modern konuların kadim düşünürlerde incelenmesi sadedinde yaşanan en ciddi sorunlardan biri, metni veya düşünürü 'konuşturmak' şeklinde ortaya çıkan böyle yöntemsel körlüklerdir. Meseleye böyle bakınca İbn al-'Arabî 'de 'kadın' bahsi, tam bir bilimsel nesnellikte çalışılma imkânına sahip müstakil ve izole bir konu değildir. Bununla birlikte kadın üzerinde ortaya çıkan bazı konu ve tartışmalar, insan tefekkürünün bir ürünü ve sorunu olarak onun genel düşünce sistemi içerisinde tebarüz edebilir. Bu makalede aynı zamanda tamamen İbnü'l-Arabî'nin metinlerine odaklanarak özel bir konuyu bir düşünürün kendi düşünce sistemi dâhilinde ne ölçüde ele almayı başarabileceğimizi görmeye çalışacağız. Bu bakımdan yazının tali

amaçları ile kendince belirlenmiş bir ana fikri ve iddiası olacaktır. Bu meyanda yazının problemlerinden biri, herhangi bir çağda ortaya çıkmış sorunların başka bir dönemde yaşamış bir düşünürün eserlerinde incelenmesinin bizi zafiyete düşürme ihtimalidir. Bunu kelimenin teknik anlamıyla bir metodoloji sorunu olarak görmek, bu meyanda metodolojik bir mesele olarak modern çağın problemlerinin başka bir çağ içinde sorun edilip edilmediğini o çağa icbar etmeksizin tespit etmek mümkün müdür, bunu fark etmek gerekir. Çalışmanın amaçlarından biri bu olacaktır. İkinci bir amaç ise özellikle tasavvufun gelişim seyrinde 'olgunlaşma dönemi' veya kişisel araştırmalarımda 'metafizik dönem' diye isimlendirdiğim evrede -13. asır- insan ve bhusus kadın meselesinin bu metafizik düşünce dâhilinde nasıl bir problematik içinde geliştiğini tespit etmektir. Bu sayede düşüncenin kendi içindeki teşekkül evresinin belirli konular ekseninde nasıl sonuçlar verdiğini ve nasıl tekâmül ettiğini, geçmiş dönemlerin ne şekilde eleştirel bir gözle okunduğunu tespit edeceğiz. Bir insanlık meselesi olarak kadın bahsi hiç kuşkusuz sadece günümüz ve çağdaş dünya için değil, tasavvufun gelişim evreleri bakımından da belirleyici bir rol oynamış, kadın meselesine bakışla tasavvufun dönemleri özünde birbirinden ayırmış, sadece 'erkek ve kadın ilişkisi' üzerinden bile tasavvuf dönemleri bariz yönelim farkları ortaya koymuştur. O zaman araştırmanın amaçlarından biri de bu ayrışmanın somut ve iyi bir örnek üzerinden tespit edilmesidir. Üçüncü bir amaç ise dinî düşünce gelenekleri ve disiplinleri dâhilinde bir meseleyi ele alırken farklı yaklaşımların imkânını soruşturmadır. Çalışmanın kapsamı ise bir metafizikçinin insan teorisinde erkek ve kadın olmanın anlamlarını ve bu anlamlar dâhilinde özellikle kadın olmanın iktiza ettiği imkânları tespit etmektir. Bu yönüyle hiçbir düşünür Müslüman düşünce geleneğinde İbnü'l-Arabî kadar kadın, erkek ve kadın-erkek ilişkilerine dikkat kesilmemiştir. Hiç kuşkusuz bu meseleler özellikle de 'ilişkiler' konusu farklı zamanlarda çeşitli amaçlar için tartışılmış, çeşitli yönlerden ele alınmıştır. Fakat burada daha bariz olan husus, haklar, sorumluluklar, bazen de edebiyatın ilgi alanına giren birtakım bahislerdir. Kadın ile erkek arasındaki 'ilişki' meselesini metafizik bir konu olarak ele almak İbnü'l-Arabî ve onun takipçilerine mahsus olmuştur. Bununla birlikte takipçileri kendisini bu konuda yeterince takip ederek, düşüncelerinin farklı yönlerini açıklamış değillerdir. Bu durum İbnü'l-Arabî'nin düşüncenin zaman içinde metinlerinde hapis kalmasına yol açmıştır. Öyle veya böyle İbnü'l-Arabî hâlihazırda bu ilişkiler meselesini metafizik bir konu olarak ele almış yegâne düşünür olarak durmaktadır.

İlişkiler meselesini metafizik bir konu olarak ele almak, erkek ve kadın için kendi dünyası üzerinden doğayı ve Tanrı'yı tanıyabileceği bir imkân bulmak demektir. Dikkate değer husus bu ilişkinin bir ayna mesabesinde kabul edilerek

Tanrı ve insan ilişkisinin erkek-kadın bakımından bu aynada farklı cihetlerden tecelli etmiş olmasıdır. Bu yönüyle İbnü'l-Arabî'nin 'geleneksel' kodlarda belirli cihetlerden tartışılan bir konuyu metafiziğe taşıırken düşüncesinde bazı boşluklar, çelişkiler de ortaya çıkar ve İbnü'l-Arabî bu çelişkilerin bir kısmını aşamaz. En azından modern bir okur bu çelişkileri dikkatli bir şekilde takip etme imkânına sahiptir. Meselenin en dikkat çeken yönü ise kadın-dişi olmak ile Tanrı'nın yaratıcılığı arasında kurduğu ilişkidir. Bu ilişkiyle birlikte kadın metafiziksel olarak en yüksek imkâna ulaşarak Tanrı'yı, doğayı, bir bütün olarak insanı 'kendinden' tanıyabilir hâle gelir. Modern çağda bu düşüncenin birçok yönünün anlamı kaybolmuştur, özellikle ilahi dişilik ile kadın dişiliği arasındaki irtibat anlamını yitirmiş gibidir. Fakat bir metafizikçi için bunun bir önemi de yoktur. Çünkü gerçekte bu düşünce yaşadığı çağ içinde dahi anlaşılmamış olabilir. En azından müellifin düşüncesi, günümüzde kadınla ilgili meseleleri tartışırken kadın-erkek ilişkilerine 'metafizik' bakışın nasıl olabileceği hakkında kapsamlı bir düşünce olarak orada durmaktadır.

Öte yandan İbnü'l-Arabî'nin 'ilişkiler' üzerinden inşa ettiği teorilerin modern dünyada başka birçok bahiste anlamının olabileceği de dikkate alınması gereken hususlardan biridir. Özellikle aşk ve sevgi teorileriyle ilgili metinlerin yorumlanmasında İbnü'l-Arabî'nin kuvve-fiil teorisiyle ilişkili teorilerinin ciddi katkısı olacaktır. İbnü'l-Arabî kadın konusunda sosyolojik ve tarihsel olan ile dinî ve ahlaki olanı da ayırt etmek gerektiğini düşünür. Bütün bunlar bir yandan onun düşüncelerini daha çok merak etmeyi gerektiren konular iken aynı zamanda Orta Çağ'da bir metafizikçinin gelenek ile kendi ideal yorumu arasında bir düşünceyi nasıl inşa ettiğini gösteren önemli bir örnek ortaya koymaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, İbnü'l-Arabî, İnsan, Kadın, Kemâl.

## As an Introduction

One of the most significant issues in contemporary Muslim thought is its reliance on sources that are continuously generated within the normative tradition, which has addressed issues using excessively narrow and limited frameworks. One of the consequences of this limitation of sources is to impose discussions shaped with certain patterns and definitively concluded, to establish an 'anachronic' relationship with texts and to create a forced relationship that compels a text or idea to convey meanings it would not typically express. In the absence of results, the concept of historicity often serves as a prevalent justification, while cultural factors are disproportionately highlighted, thereby compromising the foundation of thought. In the contemporary world, the most serious problem of Muslim societies is this superficiality of thought and anachronistic attitudes. In this regard, a methodological change is needed. The essence of this transformation lies in the enhancement of resource diversity and enrichment the center of thought with different non-normative sources. Moreover, this should not only be done when individual or societal issues become unmanageable, but also in the natural course of thought. In line with these three fundamental objectives, the aim of the article is to explore the possibility of addressing the relationship between men and women as an epistemic issue. Indeed, no thinker has been able to address the issue of 'woman', 'man', and 'woman and man' in the epistemic context as presented by Ibn al-ʿArabī. The potential pitfall lies in the fundamental distinction between discussions regarding the possibilities of human knowledge and the perception of humans as the evidence of knowledge or truth. Two principal inquiries in philosophy are "What can we know?" and "What can we do?" The initial inquiry pertains to the capacities of the mind and the veracity of our epistemic assertions; conversely, the subsequent question has increasingly focused on ethics (practical) and has been an essential subject of thought regarding the optimal state humanity might attain through knowledge and action. In this context, the individual who possesses knowledge and takes action is the human being, and the focus of thought is the mental and practical capabilities of humans in this regard.

Philosophers, even when they have acted in a manner of glorification while discussing the ultimate states that humanity can reach, have never considered humans as mere 'evidence' or the method itself. Tasawwuf's primary assertion, particularly evident from its inception and culminating in its metaphysical phase, is to regard the human being as a conduit of knowledge, a testament to truth, and the objective of knowledge, thereby transforming the conventional approach to knowledge that relies on the analysis of nature and the mental frameworks derived from it. In modern times, numerous topics and conceptualizations that were previously incomprehensible have arisen through this approach, particularly many issues have been discussed around the axis of love theories; however, these discussions have not been fully acknowledged in either the past or the present. Ibn al-'Arabî is undoubtedly the most influential figure in this significant transformation of thought. In this context, it is essential to acknowledge the shift in the comprehension of existence that underpins the notion of regarding a human as 'evidence'. In this concept, the human being no longer functions as a subject in pursuit of truth, while the God desiring to be known assumes the role of the subject in the process. Undoubtedly, a fundamental shift in thought occurred here, and the Sufi discussions articulated through 'love' acquired significance in this way. The connections among humanity and nature, humanity and the cosmos, as well as the relationship between individuals and their own selves, including the dynamic between men and women, were reinterpreted through this perspective.

The principle that forms the basis of Ibn al-'Arabî's thought is God's desire to be known as a hidden treasure (*kenz-i mahfî*) and the fact that this desire can only be realized through His will. To adopt a philosophical expression, one might assert, 'this truth is immutable, this will has been actualized (in other terms, the treasure has been unveiled)'. In other words, God is no longer viewed as a passive truth awaiting discovery, but instead actively selects humanity with absolute power and will, heading towards manifestation and emergence. In such a case, human beings, in other words women and men, constitute the objective of God's manifestation, comprehend the 'hidden treasure', and become the purpose of existence through divine will. Essentially, an individual begins to think through self-knowledge, and by acknowledging God alongside self-awareness,



they attain their purpose. The process of self-discovery for an individual encounters a disruption at a specific point; previously, the individual emerged as an essence, but this time, they emerge as a consequence. The basic conceptualizations referenced to elucidate the process, such as essential-nonessential (*asil-fer*) and whole-part, are notions derived from logic. In addition to these, metaphysical concepts like act-being acted and impact-being impacted also constitute the main concepts of this process of knowing. These concepts are initially employed to explain the relationship between God and human beings, but subsequently, they are interpreted in the context of clarifying the relationship between man and woman for a different purpose. The location and context in which the relationship between man and woman arises with epistemic significance is precisely here. God represents the essential or essence (*asil*), while human being constitutes the nonessential/branch (*fer*); currently, human beings are bifurcated—this division is necessary for creation—resulting in a hierarchy in the presence of the God-human beings: first man and woman, followed by God-man-woman/woman-man-God, and God-woman-man/woman-God-man. These concepts are unquestionably logical and metaphysical; however, they were initially organized and examined in this manner within Tasawwuf metaphysics, which aimed to address the issue of certainty in thought and knowledge. Initially, an individual engages in the research process as an ‘essence’ (who am I as an entity?), viewing themselves as a ‘particular (result or creation), however, in this context, while God (the One who creates me) is regarded as a ‘particular’, the individual emerges as the essential/essence (willed being). The purpose of thought is to comprehend the truth as it is through this displacement: The universe or existence is in this state, and this is the definition of objective reality. For this reason, metaphysical Sufis assert that humans are not those ‘seeking proof’ or knowing God through inference; rather, they are the evidence of divine will, the pathway to God, and the mirror on which divine being manifests. Then, for individuals, there should be no other aspect of research than not only seeking evidence but also recognizing that they are the evidence.

So far, we have said that ‘human’ is the means through which divine will is realized and the ‘evidence’ of divine existence. Moreover, in Ibn al-‘Arabi’s theory, there is no difference between men and women in this

regard. Given this, where and how will the relationship between man and woman emerge to gain an epistemic content? We can address this question solely through the examination of certainty and the foundation of knowledge in Ibn al-‘Arabî’s metaphysics. Certainty in knowledge was undoubtedly what philosophy has pursued throughout all eras. The discussions initiated for this purpose centered on whether definitive and immutable truth exists, and if so, whether it can be known. Tasawwuf initially emerged as a path to certainty by addressing the inadequacies or contradictions of philosophers or methods that claimed certainty among religious sciences, and it particularly connected the realization of what it called *yakîn* (certainty) or *teyakkun* (ascertaining), first to moral development and then to the relationships of humans, which it referred to as *kevn-i câmi* (uniting existence). Initially, we know that the issue of ‘moralization’, referring to the perfection of practical reason, emerged as a method in Tasawwuf. Especially the moral trajectory in the knowledge of God and human is explained by the change in perception through the transformation of human along the path. The intellect, when aligned with truth, is referred to as *kalp* (heart), or as *fuad* or *lub* (heart, mind, understanding), which means a more profound perception. (Tirmizî, 2017). This aspect of the issue, specifically the notion that the knowledge about God evolves throughout the journey, has been recognized since the beginning, at least there was enough explanation provided in the early stages of Tasawwuf. Nonetheless, the uncertain element was that the relationship between men and women could be a determining factor in the process when knowledge or the learning process reaches certainty. Perhaps the point that has been overlooked throughout Islamic thought and even in the history of philosophy is the existence of human being as an evidence along with its the one of the most important consequences, namely the significance of the relationship between man and woman in this discovery. In this process, the fundamental concept related to the problem of certainty in knowledge, with its metaphysical content, is ‘pleasure’ (*zawq* or blissful perception of God’s presence), which means the possibility of perceiving something with absolute and definitive certainty. In Tasawwuf, the emergence of pleasure as a concept of certainty is typically employed or understood to characterize subjective and indefinable states. The phrase ‘to enjoy’ delineates the path through which the demonstrative knowledge pursued by the Peripatetic

philosophers is actualized in Tasawwuf. The foundational concept of this method is the understanding of relationships of essential-nonessential along with the states such as act-being acted impact-being impacted (passivity). If understanding something is interconnected with being in that thing (immersion) and being in that state, then pleasure will serve as the means of grasping truth through the experience of metaphysical states. This is the most striking aspect of the issue.

Does the mind obtain knowledge through sensory experiences from nature and the external environment? Or does it attain the truth by scrutinizing sensory data through a rational methodology? Although philosophers have contemplated these subjects, they have not established an adequate method of inquiry concerning nature and objects through deduction, specifically through knowledge obtained exclusively from reason. In this instance, the information, specifically the senses deemed 'doubtful' in their essence, are linked to the mind that evaluates this data. Although the Sufis did not initially intend to address these issues, over time they constructed their methods specifically in response to this problem. They noticed that the style of knowledge changed as a result of moral development. In this process, by limiting the path of learning and knowing with certain prepositions, they spoke of progress from the degree of "a person knowing something according to themselves" to knowing something according to their own state or knowing something "with their Lord" or "according to their Lord." To think that these conceptualizations originate entirely from Tasawwuf, or more precisely from religious texts, means not understanding the dimensions of Tasawwuf. Sufis have reached such concepts from a broad foundation and have expressed their thoughts in this direction. In the early period, Tasawwuf accepted that this definitive state of knowledge could only be attained in a 'given' way through 'seclusion', meaning the complete and absolute passivity before God by severing ties with people. Here, the universe, the world, and other humans were entirely absent just as humans with men and women, in other words, other humans were also nonexistent. A person can attain the highest level of knowledge in utter solitude; in this state of absolute passivity, which heart describes, God would grant people what they wished with the certainty He desired (bestowed knowledge).

Ibn al-‘Arabî and the metaphysical thinkers who followed him pursued a theory that could be encapsulated as ‘knowing something from itself,’ by considering the certainty of knowledge as something realized and derived intrinsically (Demirli, 2012). This theory fundamentally hinges on the relationship between ‘knowing a thing as it is in itself’ and ‘being that thing itself’, necessitating the resurgence of the ‘cynical critiques’ posited by Peripatetic philosophers against Neo-Platonists theorists.<sup>6</sup> The most important principle of the issue is the theory of human’s being a uniting existence, or in other words ‘human as everything’. As much as human beings are entities that fundamentally encompass all existing truths, they also function as the ‘bridge’ and medium of communication among all beings. Understanding this aspect of thought relies on numerous assumptions. However, the emergence of this potential is dependent on the world, especially on the reminder of woman-man as another human being. What Ibn al-Arabi meant when he said, “Some philosophers and Abu Hamid [al-Ghazali] have claimed that God can be known without looking at the world, which is an incorrect thought” (Ibn al-Arabi, 2013), is that the world and other human have emerged as ‘reminders’ for the mind. Humans’ being the uniting existence and their connection with all truths can only be discerned in their interaction with the world and especially with other human. In this way, a person can reveal their own ‘hidden treasure’, and in this case, they can have ‘pleasure/appreciation’ or intrinsic knowledge about other truths. Then, the term enjoy/appreciate means “to know a thing as that thing”, and it is an epistemological concept that describes the path of absolute certainty in the metaphysical stage of Tasawwuf. In this pursuit of pleasure, the ‘reminder’ that is closest to a person in the world is the other person, more precisely, the man and woman for each other. The reason for this, that is, being a man and a woman rather than just another human being, is the acceptance of the realization of knowledge with some metaphysical concepts that have lost their meaning in the modern world. At the forefront of these concepts is the identification of the God-human relationship among the categories of humans through various relationships such as impact-being impacted (effect-passivity) and act-being acted (subjectivity-passivity). In other words, we can only solidify the relationship between God and man by

---

<sup>6</sup> For details on the criticisms of the Neoplatonists by the Peripatetic philosophers, see Ibn Sina, 2017, pp. 126-130.

contemplating the relationship between man and another being—if such a relationship exists—first by recalling it through similarity and then by ‘enjoying/appreciating’ it, which is to understand it through living.

Ibn al-‘Arabī’s philosophy, at this point, adopts a technical conceptual framework by examining humans in two parts and tries to construct the relationship between man and woman as an essential-nonessential relationship. Ibn al-‘Arabī does not consider the question of why and how a relationship exists between man and woman to be unresolved. Religious texts examine the creation of humans in two stages. First Adam was created, then Eve was created from him or a part of him (or in another way), providing us with the foundation of creation knowledge. (Gürkan, 2003). While this creation explaining the method for attaining certain knowledge, Adam and Eve encompass all of humanity: every man will experience a relationship akin to Adam’s, and every woman will experience one akin to Eve’s. This can be considered as a relationship founded on creation. Here, we notice the epistemic principle governing the relationship between man and woman, which we had not seen in any of the thinkers. Because, as one aspect of addressing the issue of women, no matter from which angle we approach the relationship between women and men, we could end up in areas such as law, politics, or ethics and customs. Indeed, discussions related to the relationship between men and women, which are still relevant today, take place within the framework of these disciplines, and solutions to problems are sought within the approaches of these disciplines.

The perception of the relationship between man and woman as a means of human perfection and the acquisition of certain knowledge was not a topic that had been realized even in Tasawwuf prior to Ibn al-‘Arabī. In this context, while the narrative of men and women in literary texts in a broad sense is noteworthy for acknowledging the issue, it was not possible to develop a theory based on this. Ibn al-‘Arabī, by examining the relationship between men and women in this manner, achieved something significant that had gone unnoticed in the intellectual history previously. In this way, he removed the need for humans to search for evidence and made them evidence themselves; demonstrated its consequences in the human world; connected the relationship between man and woman to existence with interchangeable concepts like essential-nonessential,

act-being acted; considered this relationship as the foundation of metaphysical knowledge, and highlighted this relationship with a very important concept familiar to literature: Love!

In this study, some aspects of this claim and the contradictions of the 'Shayk al-Akbar' in the path of establishing such an extraordinary thought will be pointed out.

### **Human is the Evidence of God: On the Relationship between Man and Woman as a Realm of Existence Where Knowledge is Discovered**

Ibn al-'Arabî's concept of *wahdat al-wujud* centers on the notion that humanity is the purpose of existence on Earth. Although the rationale for human existence may be elucidated through some indirect notions, ultimately, the 'universe' existed so that humans could exist, and as long as humans endure, the universe will persist. To explain this, one of the thoughts that Ibn al-'Arabî emphasized is the theory of the 'the last human' (*hatem al-awlad* meaning the seal of children ), in other words, the theory of the 'human after whom the existence of the universe will begin to lose its meaning'. The concept of the seal of children, discussed by Ibn al-'Arabî in the section concerning the Prophet Seth, who is a descendant of Adam, may astonish a careful reader. (Ibn al-'Arabî, 2013). Addressing this issue at the opening of the book is only significant within a theory of emanation that establishes a 'causal' relationship between the beginning and the end. In other words, if the issue is presented in such a way that it includes an explanation of the beginning and end of a theory, it may make sense to discuss the end at the beginning of the book. Seth, in the thought of Ibn al-'Arabî, was the firstborn, or rather, the first person to be formed from a mother and father. However, before that, Adam was created directly, while Eve was formed from something (that is, a part of a human). (Ibn al-'Arabî, 2006c; 2011b). In this context, Seth is regarded as a gift that signifies the emergence of Adam and Eve's abilities (the term *seth* literally translates to gift, offering, and donation). (Ibn al-'Arabî, 2007b). Metaphysical thinkers assert that 'the end heralds the beginning', or more precisely, 'the end encompasses the beginning'. In Tasawwuf literature, this is famously expressed in various interpretations such as

“beginnings contain ends” or “ends are inherent in beginnings”.<sup>7</sup> In this regard, the seal of children, akin to the existence of Adam and Eve, was born alongside a sister. Furthermore, they were born in China for reasons that remain unclear to us. It is remarkable that Ibn al-‘Arabī incorporated a complex and potentially symbolic narrative within such a profound text. For numerous commentators within traditional exegesis, there exists no situation that is incomprehensible or problem that is unsolvable (Hakim, 2004) but when we closely examine the text, we encounter a situation where we might think we are facing a ‘symbolic’ story at best. So much so that Ibn al-‘Arabī does not provide convincing explanations for these issues either in the relevant place or elsewhere. However, what is noteworthy for us is that the last child was born together with a girl, the end resembled the beginning, and the beginning emerged at the end, so the world loses its purpose of existence. The youngest male or female child is regarded as a genuine human, and upon their passing away, catastrophe (the Day of Judgment) befalls the surviving individuals. (Ibn al-‘Arabī, 2013). This narrative partly corresponds with prevalent Muslim ideology, particularly the notion that the Day of Judgment may transpire for those who have forfeited their religious ethics, as it is intrinsically linked to morality. Furthermore, it is significant that Ibn al-‘Arabī employs the terms ‘man’ and ‘his sister’ together here. The world began with Adam and Eve, and similarly, it will conclude with the birth of male and female children, representing the last humans.

<sup>7</sup> The examination of the expression by the confirmer Sufis can be traced through the explanations of the principle mentioned by Qunawi among the metaphysical rules: “A thing does not produce a product that is different and contrary to itself” (Qunawi, 2014, p. 22). Thus, the issue of how the capability in Seth, as well as in Adam and Eve, emerged as a ‘gift’ can be understood by linking it to the higher principle. Ibn al-‘Arabī expressed the sub-propositions of this principle with his views on how the beginning can also manifest in the end, such as “a thing is only given something from itself” (Ibn al-‘Arabī, 2013, p. 406), “a thing is only preserved by something of its own kind” (Ibn al-‘Arabī, 2013, p. 179), “a thing only knows/loves by something from itself” (Ibn al-‘Arabī, 2012b, 18, p. 203), “a thing is only acted upon by something similar to it” (Ibn al-‘Arabī, 2011b, 15, p. 234). He stated, “The wise people know that nothing unfamiliar was given to Adam” or “The child (any product) is the secret of the father” (Ibn al-‘Arabī, 2013, p. 211). “Children appear according to the image of their parents.” (Ibn al-‘Arabī, 2008d, 10, p. 358). Examples related to this issue, which is connected to the seventh metaphysical principle mentioned by Qunawi, indicating the necessity of ‘relationship’ between two things, can be multiplied with their similar other expressions.



The primary discourse in Ibn al-‘Arabî’s texts pertains to men and is centered on them. In this context, all the prophets referenced in *Fusus al-Hikam*, beginning with Adam, are male. Crucially, the Prophet Muhammad is male, and Ibn al-‘Arabî’s principal concept centers on him. In this regard, aside from a few love texts by Ibn al-‘Arabî, there are no writings in which he directly addresses women or emphasizes femininity; if such texts exist, they have not attained recognition. In this sense, it can be said that Ibn al-‘Arabî is a thinker of men (*rijal*). Although Feriduddin Attar (d. 618/1221) uses the term ‘*rijal*’ to refer to both men and women (Attar, 2018; Smith, 1994)<sup>8</sup>, the names in his work predominantly consist of men, and he mentions women as exceptions. This is one of the points that Ibn al-‘Arabî draws our attention to. For example, Ibn al-Arabi approaches a hadith in this way, in which the Prophet Muhammad speaks about women, mentioning women like Mary and Asiya. (Ibn al-‘Arabî , 2006c). The renowned thinker, in interpreting this narration as a reflection of the Prophet Muhammad’s views on the perfection of women and deducing from the hadith that women can achieve perfection like men, ultimately states that perfected human beings among men are high in number. (Ibn al-‘Arabî , 2007b). However, the mention of women’s perfection in the hadith is noteworthy in terms of Ibn al-‘Arabî’s theory, which we might call ‘participation in perfection’ (Ibn al-‘Arabî , 2008c). Considerations regarding the nature of this perfection may include posts and duties such as *nubuwwah* (prophethood), *walayah* (sainthood or being a close friend of God), and *imamate* (leadership). Undoubtedly, among these, the concept that directly expresses ‘perfection’ is *walayah*, while the other concepts represent its different aspects. Then, accepting the sainthood of a woman is sufficient in principle for the determination of ‘participation’ in perfection. Nonetheless, Ibn al-‘Arabî also discusses subjects pertinent to jurisprudence, including women’s *imamate*. This subject is undeniably a part of prophethood and leadership (caliphate). The question of women’s prophethood is fundamentally a theological discourse, yet Ibn Arabi has

---

<sup>8</sup> Before Attâr, it is observed that biographers like Abu Abdurrahman es-Sulemi included women Sufis in separate books, such as *Zikru’-n-nisveti’l-muteabbidati’s-sufiyyat*. Attâr, on the other hand, included generally male Sufis in his biographical dictionary, except for Rabia al-Adawiyya (d. 185/801 [?]). He explains why he included Rabia among so many men in the title he dedicated to her: “If someone were to ask, ‘Why did you mention her among the men?’ I would say: ...If a woman becomes a man in the path of Allah the Exalted, she can no longer be called a woman...”



articulated his perspective on this issue. The scholars of *kalam* (scholastic theologians) approached the issue by differentiating between the factual and the principled. Upon examining the issue in terms of the factual, they discovered no evidence in the sacred texts regarding the prophethood of women. In the Qur'an, while believers are distinctly referenced as men and women in various aspects of religious life, women are not mentioned as prophets. On the other hand, Mary is explicitly referenced in the divine scripture, with an entire chapter dedicated to her, whereas it is noted that there was a revelation to the mother of Moses (Quran, 28:7). However, this does not imply that they were prophets. We lack evidence to assert that, at least in terms of factuality of prophethood, there were female prophets. In contrast, the schools of *kalam*, especially those grounded in divine will and power, respond positively to the question of whether there may be female prophets or not. According to them, just as there is no condition that can limit divine power, prophethood also emerges as a matter of will and choice. In this regard, Sunni scholastic theologians, by rejecting the existence of universals and adopting a nominalist perspective, do not accept any reason or condition that could constrain God's will, like thinkers who open the door to divine power. Then, a precondition such as being a woman or a man cannot guide divine selection and choice. Nonetheless, the possibility of 'being able to send' is regarded as a meaningless discourse following the arrival of the final prophet. However, part of the discussion raises the possibility of Ibn al-'Arabī addressing topics such as rulers and imams. Can women serve as imams or not? Even if the answer to such a question is negative in the normative tradition, Ibn al-'Arabī advances his views by accepting that women can be imams. (Hakim, 2006). The second topic addresses the issue of women in governance positions. Nonetheless, the terminology employed may render it ambiguous as to which specific term is being referenced. The interchangeable use of the concepts of imamate and caliphate can obscure what is being referred to. If 'imam' is related to politics and ruling, unlike Shi'as, Sunni Islam approaches the issues of governance and politics in a relatively less religious framework. In this respect, politics in Sunni thought means a practical ethics and ruling defined by certain religious principles. Therefore, it may be possible to speak of women's imamate in this sense.

In examining the criteria of 'manhood' for rulership, Ibn al-ʿArabî highlights the esoteric interpretation of 'being a man' and suggests the possibility of a partnership in this context. The caution regarding those who "take women as their leaders", as referenced in a hadith, is misinterpreted according to Ibn al-ʿArabî. Ibn al-Arabi interprets this hadith not as a prohibition but as a reflection of a particular circumstance regarding men. (Ibn al-ʿArabî, 2009; Hakim, 2006). Then, according to Ibn al-ʿArabî women's imamate can be possible in both senses. (Ibn al-ʿArabî, 2006c; 2024). The third issue concerns the presence of women among the saints (or friends of God), particularly among those who are also governing. Ibn al-Arabi states that women can be among the governing saints, referred to as '*evtad*' (Kashani, 2015) or pillars (Schimmel, 1981).<sup>9</sup> However, he did not indicate having met such a saint. Yet particularly in *Futuhât-ı Makkiyyah*, numerous sections reference the 'governing' saints he encountered. Consequently, it is essential to evaluate whether Ibn al-ʿArabî addressed the issue fundamentally.

All these explanations are the evidence brought to prove the partnership between women and men on the basis of humanity. In this regard, both women and men are equal in all religious and moral responsibilities, and they are also equal in the perfections they can attain. Ibn al-ʿArabî draws our attention to the issue of prophethood as an exception to this. (Ibn al-ʿArabî, 2009).

### **Woman and Man: Metaphysical Principles and Human**

At the core of Ibn al-ʿArabî's concept of woman lies the issue of passivity and the theory of nature. Therefore, what he says on this subject is directly related to the creation theory explained through the concepts of act-being acted or impact-being impacted, as much as it is related to the nature theories of ancient thinkers. Despite the diminished relevance of many of these ideas in contemporary discourse, Ibn al-ʿArabî articulates his perspectives rooted in long-established philosophical discussions, particularly concerning theories of creation. First and foremost, the main

---

<sup>9</sup> "A saint was asked about the number of Abdals, and he replied, 'Forty people!' When the questioner asked, 'Why not say forty men?' he answered, 'Sometimes there may be women among them.'"What we want to convey is that regardless of the person, it is perfection."(Ibn al-ʿArabî, 1919, pp. 46-47; 2006, 7, p. 206)."

idea of the issue is constituted by the fact that Eve was created from Adam as a definite female and that God created both of them directly or indirectly. The concept of Adam as the origin of Eve's creation is explicitly articulated in the Torah, yet it lacks the same clarity in the Qur'an. In contrast, certain hadiths explain the issue in this manner, leading to the widespread acceptance within Muslim society that Eve was created from Adam. However, for Ibn al-ʿArabī, there is no doubt about this; the main issue is to consider the relationship between God and man as a relationship of creation, and to derive the relationship of knowledge and ethics from this. Ibn al-ʿArabī's metaphysical framework is formulated to elucidate the epistemic and moral consequences of the creation issue in its entirety. Moreover, the fact that Adam inherently contained Eve constitutes the foundation of this relationship. Then, the birth of Eve from Adam emerges as the primary reason for the relationship between essential-nonessential or the whole and the part. (Ibn al-ʿArabī , 2009). The most vital part of this thought in contemporary terms is especially the emergence of ancient love theories based on this understanding. If we are to speak of a state of 'love' between a woman and a man, and if the most important basis of the matter is this creation story, then the idea of mutual inclusion and relying on each other via whole-part relationship should be discussed. (Ibn al-ʿArabī , 2013). On the other hand, another subject that can be derived from this point is the relationship between essential and nonessential (the root and the branch), which is linked to two of God's names: the principal name, *Rahman* (the Most Gracious), and submeaning of this name *Rahim* (the Most Merciful). These names constitute a similarity to the relationship in question. *Rahim* is considered a branch or a nonessential in relation to *Rahman*. In this sense, *Rahim* also represents femininity and is associated with *Rahman*. Thus, the relationship between *Rahman* and *Rahim* can also be considered an example of the man-woman relationship. (Ibn al-ʿArabī , 2009).

Ibn Arabi's thought of universe-existence is built upon the understanding of 'love' (movement as the root and branch relationship) through the relationship of essential-nonessential or whole-part, while God's desire to be known transforms into the principle of movement of all that exists, connecting everything in the universe. In this regard, the relationship between essential and nonessential, through a relatively decrease

in essential, is viewed as a quest for completion with the part of the 'diminished whole' or more precisely, with the part that diminishes itself (Ibn al-ʿArabî , 2006a). Ibn al-ʿArabî possesses no alternative theory of love beyond this. However, locating its significance in contemporary thought proves to be quite challenging. The primary and fundamental issue should be this, which is the topic of creation.

What significance will the creation of woman from man hold in our time? The core issue here is that being created from something or directly will establish the foundation of knowledge and connection, determining all other matters.

According to Ibn al-ʿArabî, woman has emerged as a 'part', while man has diminished, thus the whole has been divided, losing or failing to gain its entire individuality, and now, with a great longing to move towards perfection, he has desired woman. Then, longing for a woman will be longing for wholeness and individuality. In this regard, while the man is referred to as a whole, for the woman, he simultaneously becomes a homeland from which the part/piece has separated itself. Essential is the homeland of nonessential. Here, there are various interpretations of deduction. For example, while the name of the interest the divided or, in other words, the old whole has in the part is called love, the part also longs for the whole and the roots, like missing the 'homeland'. (Ibn al-ʿArabî, 2009; 2013). A large part of this love emerges from the roots to the branches, that is, from man to woman. This connection must culminate in union, which is what reunion (*silairahim*) between the *Rahman* and the *Rahim* signifies. (Ibn al-ʿArabî, 2009).

The concepts proposed by Ibn al-ʿArabî from this viewpoint can provide insight into the position of women in society. Ibn al-ʿArabî, particularly in the contexts of his residence, perceives the marginalization of women in society as a concern and attributes it to the edicts of sultans (perpetuated under male influence), rather than to religious doctrine. He also addresses the issue of women's covering from this perspective, including it among 'non-mandatory religious matters' and does not evaluate it directly alongside obligatory practices. Ibn al-ʿArabî advocates the necessity of differentiating between divine commands arising from 'necessity' and

'request' and those that manifest spontaneously or naturally. According to him, covering is among the first type of commands. In this respect, the measure of covering is among the subjects that vary according to the sharia laws. Demand-dependent commands increase the responsibilities of the community, which the Prophet Muhammad prohibited among his companions. All of these are some opinions in which Ibn al-ʿArabī indirectly expresses his views on the issue of women's sociality. In this context, he cites the saying, as attributed to Omar, "Whoever exacerbates the burden on the community has not done a good deed", concerning the impropriety of increasing responsibilities (Ibn al-ʿArabī, 2007c).

It is possible to say that Ibn al-ʿArabī implies some Platonic thoughts by seeing the love and affection of a man for a woman as an essential-nonessential relationship that will later turn back to himself, and from this perspective, explaining his idea that man is the passive recipient of God provides him with broad opportunities. However, this thought has a difficult aspect to understand, which is the challenge in explaining, as a result of the constant shifting of metaphysical concepts, how men and women participate in passivity and activity in different ways. In this regard, that is, in the areas where the main theory is presented, it should be noted that Ibn al-ʿArabī contradicts himself and struggles. For example, while trying to interpret the verses that say "...but men have a degree (of advantage) over them; ...because Allah has given the one more (strength) than the other" (Qur'an, 2:228; Qur'an, 4:34) or the hadiths that convey this meaning, sometimes he speaks of men having a 'degree' of superiority (Ibn al-ʿArabī, 2009), sometimes, he refers to a comment that equates men against the constant, steady superiority of women (Ibn al-ʿArabī, 2008c, 9; 2009; Schimmel, 1997). It is necessary to acknowledge that Ibn al-ʿArabī has encountered contradictions and deadlocks here. This contradiction can be viewed as being trapped between the expressions in dogmas and their interpretations while glorifying 'femininity'. This narrowing is particularly evident in many places, especially as the subjects have become relatively more traditional. Nonetheless, his remarks regarding 'the power of women' are even more unusual. In this regard, Ibn al-ʿArabī expresses, with what could be considered an exaggerated approach, that women are very powerful, to the extent that God made many beings assist the prophet against the power of women (Ibn al-

‘Arabî , 2008c; 2011b). More accurately, he believes that he establishes women’s power with such a verse (Qur’an, 66:4). Perhaps one of the examples that Ibn al-‘Arabî pushes the hardest in these discussions and seeks to utilize the literal meaning of the verse is this issue of power. In the context of the verse from Qur’an, in response to a situation that arose in the Prophet’s relationship with women, Allah says that “He, Gabriel, the righteous believers, and the angels” are with the Prophet. Ibn al-‘Arabî states that the subject in question here is not something everyone could understand, and only those who recognize that the demand of existence for the primordial truths, which we can refer to as ‘eternal femininity’, necessitates the existence of the universe can understand it, even slightly. It must be acknowledged that Ibn al-‘Arabî’s interpretation here is considerably exaggerated.

It was noted that Ibn al-‘Arabî’s explanations regarding the relationship between the whole and the part, or rather, the part that diminishes the whole, form the framework of his theory of love. This theory also constitutes the basis of the knowledge of ‘pleasure/appreciation’, revealing the possibility of metaphysical knowledge. However, another point that should catch our attention here is that the relationship between the part and the whole, when diminished, is actually a different expression of the relationship between the act and the potential. The relationship between potential and action requires potential to direct itself towards action through a movement originating from itself. This orientation will ultimately result in an action that returns to itself and manifests its own capability. However Ibn al-‘Arabî enhances this theory by asserting that the purpose of the comprehension of knowledge is formed by a person’s profound yearning for individuality -which signifies perfection- and competence by the means of this orientation. Moreover, this orientation will yield the same results for both parts of humans, that is, for both men and women.

It is essential to discuss masculinity and femininity within nature and the various layers of existence. On the other hand, femininity and masculinity may possess a more fluid/shifting nature rather than a static one: What is considered feminine at one level may express itself as active and masculine at a lower level. The overarching principle argues

that a subject at a superior level is passive concerning the level above, yet active regarding the level below, thereby occupying a position of being. In this context, entities or cognitive tools such as intellect, pen, spirit, sky, and heart are designated as masculine, whereas self (*nafs*), slab, and nature are regarded as feminine (Ibn al-‘Arabī, 2009; 2010a; 2010b). Their relationship is characterized as a marital bond, seemingly derived from jurisprudential (*fiqh*) concepts by Ibn al-‘Arabī. Each degree is interconnected with the others in a marital relationship, engaging in active and passive activities to produce an outcome (Ibn al-‘Arabī, 2006a; Lutfi, 1985; Nasr Hamid, 2023). What may remain from all these concepts is the passivity and femininity of nature - the term ‘mother nature’ (Ibn al-‘Arabī, 2011c). Ibn al-‘Arabī’s capacity to formulate a comprehensive theory of masculinity and femininity is partially informed by religious doctrines and texts, partially by antecedent philosophies, and predominantly by literary works characterized by ‘imaginary narratives’. While philosophers believe that certain individuals have removed the issue from its context by designating the causes as ‘father-mother’, Ibn al-‘Arabī thinks such an approach is much more suitable. This attitude of ‘concretization/hypostatization’ and humanization is undoubtedly a domain of comprehension to where abstract concepts and Tasawwuf are more inclined.

According to Ibn al-‘Arabī the place where masculinity and femininity are most strongly interconnected regarding passivity and activity is the degree of eternal truths, which constitutes the primary degree of existence. Here, truths are, on one hand, passive, awaiting existence, while on the other hand, they are active, demanding existence. This situation demonstrates a dual characteristic within them: active-passive! This fundamental characteristic, namely the intertwining of activity and passivity, is later found in all beings as expressed by Ibn al-‘Arabī’s theory of potentiality-actuality (*quwwa-fi’l*) and Sadr al-Din al-Qunawi (d. 673/1274) concept of dominance-subjugation (victory-defeat) (Qunawi, 2014). Just as everything is both active and passive at the same time, it is also masculine and feminine. In Ibn al-‘Arabī’s approach to this issue, quite complex interpretations emerge. The truths at this level are referred to in divine knowledge as *ayani-sabita* meaning ‘fixed truths’ (things and essences that do not change; singular: *ayni-sabita*). Their existence as



truths signifies passivity and femininity. In contrast, they actively emerge by prompting existence to manifest through demand, at which point truths are both active and passive (Izutsu, 2005). If the first truths are like this, then in everything there is a constant state of being as activity-passivity. However, in some things, depending on the level of existence they occupy, activity and masculinity are prominent, while passivity is hidden in the form of potency. Ibn al-‘Arabî, from this point, utters his famous saying: “There is no such thing as a man in the world, and we are all women” (Ibn al-‘Arabî, 2012b). This idea, that is, the consideration of passivity as a characteristic of the universe and everything within it, is fundamentally related to being the subject of act/actuality. However, Ibn al-‘Arabî’s expressing woman effectively, that is, the femininity of truth, from this perspective, reveals another aspect of the matter. Then, the sentence “There is no such thing as a man in the world” can be said to be an expression of his theory about the passivity of the world. In contrast, if there is neither ‘active’ nor ‘influential’ in the world, then everything will simultaneously become *rajul*, meaning man. In this case, humans will emerge as a paradox of male-female or female-male.

### ***The Metaphysics of Sexuality or the Meaning of Perfection***

Ibn al-‘Arabî’s views on the union between man and woman, which we can call the metaphysics of sexuality—especially sexuality—are undoubtedly addressed in the author’s most important book, *Fusūs al-Hikam*, specifically in the Chapter of Muhammad, which constitutes the most important and final part of the book. In this respect, the way the chapter of Muhammad is studied in *Fusūs al-Hikam* is astonishing compared to the other chapters. The reason for this is that the hadith on which the chapter is based, which will be discussed below, appears to lack metaphysical content, and the main idea of the book has been addressed indirectly and somewhat forcefully with the topic.

The main subject of *Fusūs al-Hikam* is the truth that takes a form on and manifests in the Prophet Muhammad and how this truth constitutes the purpose of existence. The chain of prophethood culminates in the Prophet Muhammad with a historical understanding that flows towards him, reaching its final perfection. This perfection is the individual perfection that represents the perfection and truth of humanity. From



this perspective, although the topics explored in this section of the book reveal the comprehensive potential and content of Ibn al-‘Arabī’s philosophy, examining the principal concept through the relationship between Adam and Eve will demonstrate the anthropocentric nature of religious thought. In the hadith mentioned above, which Ibn al-‘Arabī refers to in this context, the Prophet Muhammad says, “Three things from your world have been made dear to me”, mentioning a few matters (Ibn al-‘Arabī, 2013). These are: prayer, perfume (pleasant fragrance), and women. Indeed, the elements stated in this hadith do not seem to have a relationship at least at the level of wording, but Ibn al-‘Arabī establishes their relationship and, based on this relationship, grounds the possibility of human knowledge about God. In other words, for Ibn al-‘Arabī, the hadith should be evaluated as a hadith that fully explains how metaphysical knowledge is realized.

Considering the hadith in question, it seems difficult to establish a connection with epistemic principles, and Ibn al-‘Arabī tries to overcome this difficulty sometimes by utilizing language and sometimes by relying on his general theories. First and foremost, the main title of the relevant section is ‘Individuation’, which means singularity or perfection, and as is known, the relationship between individuation and perfection is a metaphysical issue. In metaphysics - especially from the perspective of Sufis - it is impossible to understand the interpretations brought to the hadith without considering that singularity is also used in the sense of perfection. Then, the meanings attributed to the hadith should be considered in relation to this perfection or as world conception of the perfected human being. As a person who has reached perfection, the Prophet Muhammad preferred to explain his relationship with the world through women, spoke of ‘women’ not while reaching knowledge, but while turning back. In doing so, he showed us both the way to acquire knowledge of God and the nature of humans’ being ‘evidence’ for God. Certainly, it is not only about women here; prayer and perfume have also been mentioned alongside women. Moreover, even if the Prophet Muhammad, as a man, spoke about women, we will later have the opportunity to discuss women’s attainment of ‘perfection’ through the interpretation of this hadith. Then the hadith will describe one aspect of the metaphysical interpretation of the relationship between man and

woman, particularly regarding sexuality (Ibn al-‘Arabî, 2012b). Why did the Prophet Muhammad, in other words ‘the perfect human being’, hold a particular affection for women in this world? This concept, although it requires a focused examination of the subjects we have addressed thus far, is clear in its basic theory: the role of ‘human relationships’ in the process of individualization or becoming a perfected being. Here, it is seen that Ibn al-‘Arabî primarily returns to the topic of women’s creation and their subordinate status in the creation process. The term ‘*nisa*’, utilized in the hadith concerning women, signifies delay and late arrival, thereby enabling Ibn al-‘Arabî to directly associate the subject with creation. (Ibn al-‘Arabî, 2013). Then what is being referred to here is the second creation’s (the thing created in the second place) or the one which existed in the world later, being made dear to the one existed previously, and thus finding tranquility with it (Ibn al-‘Arabî , 2007c). A woman in the presence of a man, with this secondary status, is like a man in the presence of God and gives the man the opportunity to ‘enjoy’ (appreciate) information about his own condition. When a man, in a sense of “what/whom has originated from himself”, looks at a woman, thinks of her, or loves her, he loves her as ‘passive being’—that is, his part—at the same time he considers himself as the ‘actor’. In this case, the woman, by bringing him the knowledge of both passivity and activity, demonstrates the two fundamental concepts of metaphysics, or more precisely, the two fundamental aspects of the relationship between beings (Kashani, 1966). As knowledge of God entails recognizing Him as an ‘actor’, man can solely ‘enjoy’ truth through woman. Thus, as the part diminishes the whole, woman amplifies beings/existence as a counterpart to the world originating from God. Then, in the mirror of woman, man sees both himself – essential or essence - and woman - passive - and thus achieves complete and perfect knowledge of God (Ibn al-‘Arabî, 2009; 2011a; 2011b; 2011c; 2012b). In my opinion, it may not be necessary to explain the issue entirely through the lens of women. Ibn al-‘Arabî’s statements about ‘child’ or his remarks on the state of the disciple in relation to the master (active-passive) also have similar possibilities. Or, what can be said about art before an artist can also be evaluated within this scope (Ibn al-‘Arabî, 2006a).<sup>10</sup> Since the one that came into being later possesses the

<sup>10</sup> It is observed that Ibn al-‘Arabî also resorts to other examples to explain the mentioned situation. Indeed, one of these is his statement on the relevant topic: “God creating Adam’s body in His own image is similar to a potter shaping clay and stone.” The creation of Eve’s body, on the other hand, resembles the shapes carved by a carpenter in

characteristics of the previous one and emerged as a mirror reflecting it, each of them provides the actor with information. This information is ‘the knowledge of pleasure’, and the actor can only have knowledge about the main actor in this way. It does not seem easy to understand what is being said here. At least, the point that Ibn al-‘Arabī draws our attention to, which is the perspective of the perfect human, namely the note “have been made dear to me from your world”, is not convincing either. Ibn al-‘Arabī also provides further explanations, establishing the relationship of woman with perfume and prayer mentioned in the hadith. In this context, the semantic relationship between *salat*(prayer)-*musalli*(one who prays), and woman is established through ‘delay’ and being second. *Salat*, derived from a root meaning to be second in existence to place second in a competition, encapsulates the human condition in existence. The terms *nisa*, meaning women, and *musalli*, denoting one who prays, are selected to characterize the secondary status of humans in existence, their ranking second in the competition of existence. Perfume, on the other hand, has been made dear to the Prophet Muhammad as a term that refers to the breath of *Rahman*, the Most Merciful, and shows the goodness of the world -essential goodness-. In this way, by recognizing the world and woman, which are ‘passive’, the Prophet Muhammad is actually recognizing his own position before God. Even if the explanations provided so far could be somewhat explained, the main and significant issue arises thereafter. This is the relationship between a woman’s perfection or ability to attain competence and these ways of knowing. And that is the relation of woman’s being perfected or attaining competence to this way of knowing mentioned here.

For a moment, let us accept that Ibn al-‘Arabī’s explanations about men are convincing: Through his relationship with women, a man has acquired two types of knowledge by the means of seeing a woman in front of him and seeing himself (like a woman) in front of God; and by attaining complete knowledge about God, he has become a perfected human being, that is, an ‘individual’. As a result, the man has longed for union with the woman, and through the pleasure of sexual act, he has realized his own unity in a state of ‘annihilation’ (Ibn al-‘Arabī, 2012b). This joining or union is actually considered the closest and best example of a person’s union with God in worldly life, and sexual pleasures have been exalted in

---

wood.”( Ibn al-‘Arabī, 2006a, 1, p. 360).”

a way that earlier Tasawwuf could not have imagined. Indeed, one of the most creative parts of Ibn al-‘Arabî’s Tasawwuf theory is the relationship he establishes between the happiness stemmed from the pursuit of sexual pleasure and the metaphysical pleasure, and the happiness it brings to a person when it settles at a certain point. Moreover, Ibn al-‘Arabî reflects this issue in his understanding of marriage, stating in a way that would surprise the normative tradition, that the purpose of marriage and sexuality should be ‘pleasure’ (Ibn al-‘Arabî, 2011c; 2013). This approach is also quite surprising and bold in terms of the general values of the era in which he lived. Moreover, he believes that marriages lacking such a quality should come to an end.

Qunawi, as part of the relationship between the body and the soul, addresses this issue through the concept of *silairahim*, reunion, and accuses philosophers of criticizing the body for what they perceive as a bad action. (Qunawi, 2002). It is a fact that the body and pleasure dichotomy of such approaches deeply influenced Tasawwuf in its early periods, and the early ascetics viewed women as a ‘trouble’, that is, a subject of examination/trial in order to distance themselves from responsibility and also to purify themselves from pleasures. For this reason, we know that they distanced themselves from women. Ibn al-‘Arabî fundamentally deconstructs tradition by perceiving women and pleasure as epistemic possibilities, positioning the love of existence as the pathway to these concepts. All of these stem from the eminent thinker’s reflections on women, specifically his theories regarding the masculine-feminine and feminine-masculine dynamics. Furthermore, the comprehension of love attains this point and transforms into the exclusive means of metaphysical knowledge. So, considering all this, should we see women merely as a tool or means for men to achieve perfection? Will Ibn al-‘Arabî’s initially mentioned theory of ‘partnership in humanity’, partnership in responsibility, and ultimately ‘partnership in perfection’ remains just a wish?

This will be the part where Ibn al-‘Arabî struggles the most while interpreting the hadith about women. Here, we will see the term ‘eternal femininity’ or ‘divine femininity’ being used for the first time as a new concept that has never been encountered before. Moreover, this term will evolve into a concept so powerful that even Ibn al-‘Arabî will not be able to fully articulate its implications, elevating femininity to the highest point. According to Ibn al-‘Arabî, a woman also reaches perfection and

has the opportunity to solidify the two types of knowledge necessary for this, namely actual knowledge and experiential knowledge, by ‘enjoying/ appreciating’ them herself. This should be addressed in two stages: In the first one, the woman sees her situation before man as a part before a whole (or more accurately, as a diminished whole), perceiving herself as a ‘passive’ and consequently looking up to the man. This is the relatively easy-to-explain part of the issue. However, according to Ibn al-‘Arabī, one cannot become a perfect human being with such knowledge; therefore, the other type of knowledge, that is, a woman recognizing herself as a subject or actor, is necessary. Establishing a relationship between God’s creation and herself through this recognition, a woman can reach her knowledge to perfection and her individuation to the purpose. According to Ibn al-‘Arabī, for a woman, this possibility is nothing other than femininity. As a ‘female’, a woman represents the level of cause that allows God to be named as the reason or motive for the universe. Then, a woman completes her existence by being in relationship with a man, which perceives it by attaining the status of the first cause, or the primary cause (*illeti-ula*). In this way, she becomes capable of comprehending God, humanity, and her own individuality. This situation is the meaning of Ibn al-‘Arabī’s initial statement, “women share in perfection”.

## Conclusion

Ibn al-‘Arabī’s philosophy possesses qualities that can be considered as a bridge between preceding and what subsequent intellectual traditions. On one hand, his philosophy encompasses the thoughts that have arisen within him; while on the other hand, it brings forth new elements through the ‘disruption of these thoughts. At this point, one of its most distinctive features is that it is a human-centered perspective. Actually, a theocentric, or God-centered, perspective on existence will inevitably result in a human-centered understanding, in the process of self-discovery; the definitive knowledge about existence will simultaneously be knowledge about God. Ibn al-‘Arabī may be regarded as the sole philosopher who engages with the topic of humanity and the male-female dynamic within a metaphysical framework. This approach, despite harboring numerous issues, contradictions, and even ambiguities, ultimately represents an ‘unrefined’ opinion. Perhaps being able to broaden the horizon of many debates in the modern world depends on grasping this metaphysical conception. Therefore, the fundamental point to consider here is

this: while being human is essential and founder, woman and man are merely aspects or directions of this essence. Therefore, it is necessary to examine the relationship between humans, as men and women, on the path to perfection by focusing on the meanings of these aspects and the possibilities they hold for each other.

One of the most serious issues in contemporary Muslim thought is its acceptance of the normative tradition as the sole legitimate path and method, while continuously pushing other approaches beyond the center, or rather, adopting this approach. Even when there is an effort to return to the doctrines to overcome this, the 'normative' tendency becomes evident when approaching them. The practice of rule-making, driven by normative standards, along with the tendency to tackle issues through a lens of 'judgment', represents the primary flaw in contemporary research. Ibn al-'Arabî's approach, as it moves closer to the center, will open new possibilities for contemporary thought, and thus, instead of making the texts speak 'compulsorily', the groundwork for more reasonable and acceptable views will be sought. In Ibn al-'Arabî's approach, humans are considered 'evidence' with all their efforts, interests, orientations, and pursuits. Most importantly, these quests become concentrated in the relationship between man and woman, turning the world where God resides into a tapestry of relationships. Then we can say that in this thought, the human is evidence, the woman is evidence, and the man is evidence; the relationship between man and woman contains the most special opportunities for the contemplation of God and pure truth.

---

**Acknowledgements:** I would like to thank Research Assistant Feyza Ketenci for her invaluable assistance in accessing and reviewing the resources utilized in the preparation of this article.

**Ethical approval:** This translation doesn't require ethics committee approval.

**Competing interests:** The translator declare no competing interests.

**Consent for publication:** Not applicable.

**Financial Support:** The translator declare that this study received no financial support.

---

## References

- Attâr, F. (2018) *Evliyâ*. (6<sup>th</sup> ed.). (S. Uludağ, Trans.). Semerkand Yayınları.
- Demirli, E. (2016). Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvurun İlim Olma Mücadelesi, *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 2(4), 1-29. dx.doi.org/10.12658/Nazariyat.2.4.M0030.
- Demirli, E. (2012). *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, Kabcacı Yayıncılık.
- Gürkan, S.L. (2003). Yahudi ve İslâm Kutsal Metinlerinde İnsan'ın Yaratılışı ve Cennet'ten Düşüşü. *İslam Araştırmaları Dergisi* (9), 1-48.
- Hakîm, S. (2006) ,Ibn 'Arabî's Twofold Perception of Woman as Humanbeing and Cosmic Principle', *Journal of Ibn Arabi Society*, 31(1), 1-29.
- Hakîm, S. (2017) *İbn Arabî Sözlüğü*. (E. Demirli, Trans.). Alfa Yayınları.
- İbn Sînâ. (2017). *Metafizik*. (E. Demirli & Ö. Türker, Trans.). Litera Yayıncılık.
- Ibn al-'Arabî , M. (1919). *Ukletü'l-müstevfiz*. (H. S. Nyberg, Ed.). E.J. Brill.
- Ibn al-'Arabî , M. (2006a). *Fütûhât-ı Mekkiyye*. (Vol. 1). (E. Demirli, Trans.). Litera Yayıncılık.
- Ibn al-'Arabî , M. (2006b). *Fütûhât-ı Mekkiyye*. (Vol. 3). (E. Demirli, Trans.). Litera Yayıncılık.
- Ibn al-'Arabî , M. (2006c). *Fütûhât-ı Mekkiyye*. (Vol. 4). (E. Demirli, Trans.). Litera Yayıncılık.
- Ibn al-'Arabî , M. (2007b). *Fütûhât-ı Mekkiyye*. (Vol. 5). (E. Demirli, Trans.). Litera Yayıncılık.
- Ibn al-'Arabî , M. (2007c). *Fütûhât-ı Mekkiyye*. (Vol. 6). (E. Demirli, Trans.). Litera Yayıncılık.
- Ibn al-'Arabî , M. (2008c). *Fütûhât-ı Mekkiyye*. (Vol. 9). (E. Demirli, Trans.). Litera Yayıncılık.
- Ibn al-'Arabî , M. (2009). *Fütûhât-ı Mekkiyye*. (Vol. 11). (E. Demirli, Trans.). Litera Yayıncılık.
- Ibn al-'Arabî , M. (2010a). *Fütûhât-ı Mekkiyye*. (Vol. 12). (E. Demirli, Trans.). Litera Yayıncılık.
- Ibn al-'Arabî , M. (2010b). *Fütûhât-ı Mekkiyye*. (Vol. 13). (E. Demirli, Trans.). Litera Yayıncılık.
- Ibn al-'Arabî , M. (2011a). *Fütûhât-ı Mekkiyye*. (Vol. 14). (E. Demirli, Trans.). Litera Yayıncılık.



- Ibn al-‘Arabî , M. (2011b). *Fütûhât-ı Mekkiyye*. (Vol. 15). (E. Demirli, Trans.). Litera Yayıncılık.
- Ibn al-‘Arabî , M. (2011c). *Fütûhât-ı Mekkiyye*. (Vol. 16). (E. Demirli, Trans.). Litera Yayıncılık.
- Ibn al-‘Arabî , M. (2012b). *Fütûhât-ı Mekkiyye*. (Vol. 18). (E. Demirli, Trans.). Litera Yayıncılık.
- Ibn al-‘Arabî , M. (2016). *Fusûsu’l-hikem*. (E. Demirli, Trans. ve Şerh). Kabcacı Yayınları.
- Ibn al-‘Arabî , M. (2024). *Tedbîrât-ı İlâhiyye*. (E. Demirli, Trans., Explanations and Remarks). Fikriyat Yayınları.
- İzutsu, T. (2005). *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*. (4<sup>th</sup> ed.). (A.Y. Özemre, Trans.). Kaknüs Yayınları.
- Kashani, A. (1966). *Şerhu Fusûsi’l-hikem*. (2<sup>nd</sup> ed.). Mustafa el-Bâbî el-Halebî.
- Kashani, A. (2015). *Tasavvuf Sözlüğü* (Letâifu’l-alâm fî îşarâti ehli’l-ilhâm). (4<sup>th</sup> ed.). (E. Demirli, Trans.). İz Yayıncılık.
- Qunawi, S. (2002). *Kırk Hadis Şerhi*. (E. Demirli, Trans.). Kapı Yayınları.
- Qunawi, S. (2014). *Tasavvuf Metafizigi* (Miftâhu’l-Gayb). (E. Demirli, Trans.). Kapı Yayınları.
- Lutfi, H. (1985). The Feminine Element in Ibn ‘Arabî’s Mystical Philosophy. *Journal of Comparative Poetics*, 5, 7-19.
- Nasr Hâmid, E.Z. (2023). *Sufi Hermenötik: İbn Arabî'nin Yorum Felsefesi*. (2<sup>nd</sup> ed.). (S. Ceyhan Trans.). Mana Yayınları.
- Schimmel, A. (1997). *My Soul is a Woman: The Feminine in Islam*. (S.H. Ray, Trans.). The Continuum Publishing Company.
- Schimmel, A. (1981). *Mystical Dimensions of Islam*. (4<sup>th</sup> ed.). The University of North Carolina Press.
- Smith, M. (1994). *Rabi’a The Mystic and her Fellow-Saints in Islam*. Llanerch Publishers.
- Tirmizî, H. (2017). *Kalbin Anlamı*. (E. Demirli, Trans.). Hayy Kitap.