

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Hayal Âlemleri

İbn arabî

ve dinlerin çeşitliliği meselesi

william chittick

الحزب

kaknüs
araştırma-inceleme

3.
baskı

WILLIAM C. CHITTICK

Araştırmacı, yazar; hâlen New York State Üniversitesi'nde öğretim üyesi. İslâmî düşünce geleneğini derinlemesine incelemiş, özellikle felsefe ve tasavvuf alanında son derece önemli bulgulara varmıştır. 1979'da Türkiye'de de bulunan yazar, doktorasını Seyyid Hüseyin Nasr yönetiminde 1974'te Tahran Üniversitesi'nde tamamlamıştır. Doktora çalışmasında Abdurrahman Cami'nin *Nakdu'n-nusûs fî şerh-i nakş-i'l-fusûs* adlı eserini incelemiştir.

Başlıca eserleri: *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabî's Metaphysics of Imagination*; *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi*; *Faith and Practice of Islam*; *A Shi'ite Anthology*; *Imaginal Worlds: Ibn al-Arabî and the Problem of Religious Diversity*; *The Self-Disclosure of God: Principle of Ibn al-Arabî's Cosmology*.

kaknüs yayınları: 73
araştırma-inceleme serisi: 8

isbn: 975-6963-72-7

1. basım: aralık 1999, istanbul
2. basım: ekim 2003, istanbul

orijinal adı:

imaginal worlds: ibn al-‘irabi and the problem of religious diversity
yayınevi: state university of new york press, albany: 1994

kitabın adı: *hayal âlemleri*

yazarı: william c. chittick

editör: serkan özburun
teknik hazırlık: betül biliktü
kapak düzeni: betül biliktü
iç baskı: alemdar ofset
kapak baskı: milsan
cilt: dilek mücellit

kaknüs yayınları

kızkulesi yayıncılık ve tanıtım hiz.

merkez: selman ağa mah., selami ali efendi cad., no: 11, üsküdar, istanbul

tel: (0 216) 341 08 65 - 492 59 74/75 faks: 334 61 48

dağıtım: çatalçeşme sk., defne han, no: 27/3, çağaloğlu, istanbul

tel: (0 212) 520 49 27 faks: 520 49 28

www.kaknus.com, www.kizkulesinet.com, www.kizkulesi.net

HAYAL ÂLEMLERİ

İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi

WILLIAM C. CHITTICK

Türkçesi

MEHMET DEMİRKAYA

İçindekiler

Sunuş	9
Giriş	11

İnsan Mükemmelliği

I. Bölüm: Varlığın Birliği	29
İlâhî İsimler ve İnsan Mükemmelliği	35
Tenzih ve Teşbih	40
II. Bölüm: Küçük Âlem, Büyük Âlem ve İnsan-ı Kâmil	49
Yaratılışın Amacı	50
Mükemmellik Yolu	54
III. Bölüm: Ahlâk ve Kuraldışılık	59
Güzel Ahlâk	60
Ayıplanan Ahlâk	67
IV. Bölüm: Nefsini Bilme ve İnsan Fıtratı	73
Vücudun Mutlak Oluşu	76
Hayalî Bilinç	77
Nefsini Bilme	78
Bilinmeyen Makam	80
Fena ve Bekâ	82
İnsan Olmak	86

Hayal Âlemleri

I. Bölüm: Vahiy ve Poetik Betimleme	93
Tercümanü'l-Eşvâk	94
Hayal	97
Akıl ve Tecelli	99
Benzerlerin Vahyedilmesi	101
Seyir Yerlerinin Müşahedesi	106
II. Bölüm: Hayalî İnsanlarla Karşılaşma	113
Hayalî Gerçeklerin Ayırt Edilmesi	115
Hayalî Görüş Türleri	120
Hayalî İnsanlar	121
III. Bölüm: Ölüm ve Ahiret	129
Vahiy ve Akıl	129
Ölümden Sonraki Berzah	131
Nefsin Gelişmesi	134
Ahiret	135
İçerisi/Dışarısı	138
Cennet (Bahçesi) ve Cehennem (Ateşi)	145
Cehennemin Soğuması	148

Dinlerin Çeşitliliği

I. Bölüm: Kökenler Miti	157
Kur'an'ın Vahiy Görüşü	158
İlâhî İsimler ve Dinin Kökenleri	159
Bölüm 66	164
II. Bölüm: İtikadların Çeşitliliği	173
İtikadın Kökenleri	174
İlâhî Emir	178
Allah'a Giden Yollar	182
Denge	184
İtikadın İşaretleri	187
Kayıtlı Olmaktan Uzak İtikat	191
Dinî Çeşitlilik Dairesi	195

III. Bölüm: Dinin İlahî Kökenleri	203
İtikadın İlähları	204
Akli Araştırma	208
İsimler ve Bağlar	210
İlähî Suret	212
Herşey ve Hiçbir şey	213
Peygamberlik ve Hidayet	214
Yaratılıştan Gelen Sınırlamalar	217
Bağların Hakkını Vermek	218
<i>Bib!yografya</i>	221

*Cahit İbenövenli'nin aziz hatırasına
sevgi, saygı ve şükranlarımızla...*

M. Demirkaya & E. Kul

Sunuş

Bu kitap iki önemli meseleyi okuyucunun tefekkürüne sunmaktadır. İlki varlık (vücut) kavramı ve bu kavramın hayatımızdaki “anlamı.” İkincisi dinlerin çeşitliliği problemi ve bu çeşitliliğin insanoğlunun “tarihindeki” yeri. Kitabın yazarı bu iki meseleyi Şeyhü'l-Ekber olarak bilinen Muhyiddin Arabî'nin en önemli eserlerinden biri olan *Fütuhât-ı Mekkiye* çerçevesinde Şeyh'in tefekkür âleminde sızan damlalarla tartışır. *Fütuhât*'ın tam çevirisinin henüz Türkçe'ye kazandırılmamış olması dikkate alındığında, Chittick'in bu çalışması ayrı bir değer kazanır.

Kitap hem birbirinden bağımsız hem de birbirine bağlı kabul edilebilecek üç ana bölümden oluşur. Birinci Bölüm'de “İnsan Mükemmelliği” başlığı altında vücut ve bu vücut ışığında âlem ve insan ilişkileri anlatılır. Bu ilişkiye bağlı olarak “İnsan-ı Kâmil” kavramına ve İnsan-ı Kâmil'in bu ilişkideki yerine değinilir. O âlem'in göz bebeği gibidir. O'nsuz bu âlem boş, ruhsuz bir cets gibidir.

İkinci Bölüm, “Hayal Âlemleri” başlığı altında, İbn Arabî'nin hayal kavramına ayrılmıştır. Bu kavram bugün bizim kullandığımız anlamın dışında kullanılmıştır. Şeyh'in hayal kavramıyla anlatmak istediği şey zihne ait bir kurgu değildir. Hayal âlemi'nin de kendine özgü birtakım işleyiş biçimleri vardır. Hayal'e ait gö-

rünüşler ve Şeyh'in tecrübelerinden örnekler verilir. Allah'ın rahmetinin gazabını geçmesi hâkikati bu bölümle ilgili olarak söylebilecek diğer önemli bir konudur.

Üçüncü ve son bölüm kitaba adını veren bölümdür. “Dinlerin Çeşitliliği” yazarın da belirttiği üzere, bugün hemen herkes için bir “problemdir.” Ne var ki Şeyh'in görüşünde böyle bir “problem” yoktur. Herşey yerli yerindedir. Bu konuyla ilgili olarak Şeyh'in mitik bir üslûpla anlattığı “Bölüm 66: Vahyedilmiş Dine Ait Sırların Maddî ve Manevî Olarak Gerçek Bilgisi ve Onu Varlık Âlemine Getiren İlâhî İsim Hakkında” adlı *Fütuhat*'tan yapılan alıntı oldukça aydınlatıcıdır. Burada Chittick'in sözlerini tekrarlamak yerinde olur:

“Aşkın bir boyuta getirerek akli korumanın yollarını gösteren İbn Arabî, İslâm medeniyeti içinde yüce bir abide olma yanında, modern ve postmodern düşüncenin çıkmazlarında yol arayanlar için de yol gösteren bir deniz feneri gibidir.”

Mehmet DEMİRKAYA
Ankara, 1999

Giriş

Şeyhü'l-Ekber veya "En Büyük Üstad" olarak bilinen Muh-yiddin İbn Arabî, 1400 yıllık İslâm tarihinin ikinci yarısında yaşamış en etkili mutasavvıf düşünürlerden biridir. Milâdî 1165 yılında Müslüman İspanya'nın Mürsia kentinde doğan Arabî, göze çarpan zekâsı ve doğuştan gelen manevî yeteneklerini çok erken yaşlarda gösterir. 1200 yılında, mânâ âleminde, İslâm topraklarının doğusuna gitmesi söylenir ve 1202'de Mekke'ye giderek hac-cını yapar. Bundan sonra, İslâm'ın merkezi olarak bilinen şehir-leri tek tek dolaşan İbn Arabî, nihayet Şam'a yerleşir ve 1240 yılında burada vefat eder.

Arkasında 500'den fazla eser bırakmıştır. Tek başına 15000 sayfayı geçen *Fütuhât-ı Mekkiye* Allah'ın kendisine "açtığı" kapılardan kazandığı "Görünmeyen Kereminin Hazinelerine Ait" aydın-lık ilimlerinden parıltıları ve ısıltıları içerir. Öğretilerini, en çok bilinen ve okunan Fusûsu'l-Hikem adlı kitabında özetlemiştir. Şeriat, ilâhiyat, felsefe, tasavvuf, kozmoloji, psikoloji ve diğer ilimlerin sentezine ulaşmıştır. Sayısız öğrencisi Arabî öğretilerini İslâm dünyasına yaymış olup, iki yüzyıl içinde Arabî dehasının dokunmadığı çok az ifade kalmıştır. Günümüzde de İslâm düşü-

nürlerini beslemeyi sürdüren Arabî'nin etkisi halk arasında da gözlenebilir.¹

İslâmî düşünce geleneğinde İbn Arabî'nin olağanüstü etkisinin önemi, kitaplarda da sık sık alıntı yapılan, İbn Rüşd ile karşılaşması sırasında başından geçenleri anlattıklarında yatar. Bu karşılaşmada İbn Arabî onbeş yaşlarında, ünlü filozof ise ellibeş yaşlarındadır. İbn Rüşd genç Arabî'de ömrü boyunca aradığı hikmeti görür. Genç Arabî ise örtülü bir dille, aklın Allah ve dünya bilgisine tam anlamıyla ulaşmada yeterli olmadığını ifade eder.²

Bu iki düşünürün farklılığı İslâm ve Batı'nın farklı kaderlerini yansıtır. İbn Rüşd'ün felsefî eserleri Batılı felsefeciler ve ilâhiyatçılar tarafından titizlikle çalışılmış ve tabiatın (görünen âlemin) zihni çabanın bağımsız bir alanı olarak kabul edilip anlaşılmasında yardımcı olmuştur. Aklın keskin gözleri altında, zamanla, Yaratan algılanan gerçeklikten soyutlanmış ve sonunda O'nsuz da olunabilecek bir hipotez hâline gelmiştir. Tabiat âleminin, rasyonel analiz ve parçalara ayırma (dissection) için en uygun alan hâline gelmesi bilim ile etik arasında kesin bir ayrılmayı doğurdu. Sonuçta, insan bilgisinin giderek artan bir şekilde küçük parçalara bölünmesine neden oldu. Öte yandan, İslâm dünyasında İbn Rüşd tamamen unutulmuş ve İbn Arabî'nin düşünceleri zihinsel faaliyetlerin anadamarından biri olmuştur. Böylece akıl ile iç-görüş (spiritual perception) arasında bir ahenk sağlanmış. Müslüman düşünürlerin tabiat anlayışlarına göre Allah'ın tabiatındaki tecellilerini görmemek hemen hemen imkânsızdır. Bu durumda ise ahlâkî gerekliliklere dayanmadan tabiat üzerine herhangi bir şey söylenemez. Ancak son zamanlarda, Batı'nın kültürel ve politik üstünlüğünden dolayı Müslüman düşünürler geleneksel dünya görüşünden kopmuşlar ve ulaşmaya

¹ Eserlerinin çokluğundan ve geniş kapsamlı oluşundan dolayı, ne yazık ki araştırmacılar sadece İbn Arabî'nin kişiliği ile öğretilerinin aydınlatıcılığına ve yaygınlığına değinmişlerdir. Bkz. Chodkiewicz, "Diffusion of Ibn Arabî's Doctrine," s. 36-57.

² İbn Arabî'nin hayatı anlatılırken, İbn Rüşd ile karşılaşması sık sık aktarılır. Bkz. Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabî*, s. 41-42; Adas, *Quest for the Red Sulphur*, s. 34-38.

değer bir amaç olarak kökleri olmayan bir bilginin peşinden koşmaya başlamışlardır.

İbn Arabî hakkında Batılı araştırmacılar farklı değerlendirmelerde bulunmuşlardır. İçinde bulunduğumuz yüzyılın ilk yarısında, H.S. Nyberg, Miguel Asin Palacios ve R.A. Nicholson gibi çok az sayıda oryantalistin başlattığı zor ve yorucu Arabî çalışmaları dışında, oryantalistlerin birçoğu Arabî'yi göz ardı edip önemsememişlerdir. 1950 ve 1960'larda Titus Burckhardt, Henry Corbin ve Toshihiko Izutsu, İbn Arabî külliyyatındaki dikkate değer felsefî merakı gördüler. Çalışmalarını Arabî'nin İslâm düşüncesi geleneğindeki yeri şeklinde sınırlamayıp, insanlığın düşünce tarihinde Arabî'nin çalışmalarının önemine değindiler. Son zamanlarda Arabî'ye olan ilgi giderek artmaktadır. Hatta Arabî'nin kişiliği ve öğretilerinin değişik yönlerini ortaya çıkaran çalışmalar yapılmaktadır. Bunların arasında dikkate değer olarak Claude Addas'ın *Quest for the Red Sulphur* adlı titiz biyografisi ile Michel Chodkiewicz'in *The Seal of the Saints* ve *An Ocean without Shore* adlı alanında saygın eserleri sayılabilir.

İlk oryantalistlerin İbn Arabî'yi önemsememelerinin çeşitli nedenleri vardır. Bu nedenlerden en önemlisi, Arabî külliyyatının, araştırmacının yıllarını harcamasını gerektirecek derecede çok olmasıdır. İkincisi, modern bilimsel metotların herşeyi anlamada kendilerine bir üstünlük verdiği olan sonsuz güvenden dolayı oryantalistlerin birçoğu, bilimsel meraklarını çekmeyen bir şeyi- Arabî'de olduğu gibi- organize edilmemiş, belli bir sistemden yoksun veya hurafe olarak adlandırıp reddetmişlerdir. Son yıllarda insan doğası hakkındaki modern öncüllerin sorgulanmaya başlanmasıyla birlikte, her türlü aşırılıklarına rağmen postmodernizm adı altında toplanan zihinsel ve toplumsal hareketlerin Batı akılcılığının temellerini sarstığına şahit olunmaktadır. Modern gerçeklerin erimesi, Batılı araştırmacıları, insan ruhunun değişmezlerini aramada Batılı olmayan düşünürleri incelemeye yöneltmiştir. Aşkın bir boyuta getirerek aklı korumanın yollarını gösteren İbn Arabî, İslâm medeniyeti içinde yüce bir abide olma yanında, modern ve postmodern düşüncenin çıkmazlarında yol arayanlar için de yol gösteren bir deniz feneri gibidir.

İbn Arabî sufi yönüyle de bilinir. İslâmî düşünce ve pratikte Sufiliği, imana ait hedeflerin dolaysız tecrübesi olarak anladığı-

mızda İbn Arabî gerçekten bir sufidir. Arabî, diğer birçok sufi gibi Batı'da "Dinlerin Birliği"nin savunucusu olarak bilinmektedir.³ Araştırmacılar, sufilerin İslâm dışındaki diğer dinlere karşı, sufi olmayan Müslümanlardan daha olumlu bir tutumda olduklarına dikkati çekmişlerdir. Birçok araştırmacı, sufilerin farklı insan durumlarının olabilirliğini kabul eden açık düşünceli ve İslâmî inanç ve pratiklere karşı takındıkları göreceli dogmatik olmayan tutumları nedeniyle Sufilik üzerine çalışmaya karar vermiştir. Gerçekten de Batı'da çok sayıda takipçisi olan sufi şeyhler Sufi mesajının evrensel yönüne önem vermişlerdir.

Sufiliğin neden dinlerin çeşitliliğine olumlu bakması gerektiğini anlamak zor değildir. Şematik ve basit bir dille ifade edecek olursak, Sufi ve Sufi olmayan ayırımının kökeni, Kur'an ve Muhammedî Sünnet'in temel çağrısının farklı yorumlanmasında yatmaktadır denilebilir. Müslümanlar, dini, salt yapıp-ettiklerimize ait birşey olarak algıladıklarında Şariat'ı kasdetmiş olurlar ve Allah'a karşı kişisel ve toplumsal sorumlulukların önemine değinirler. Dinî düşünce olarak bu yaklaşım insandan uzak, aşkın ve katı bir Allah düşüncesini doğurur. Sufiliğin dışında kalanların çoğu bu anlayışa uyar ve Batı'da yaygın olan İslâm'ın katı ve sert olduğu görüşü, bu Müslümanların toplumsal yaşam ve meşru öğretilerinden kaynaklanmaktadır.

Öte yandan Müslümanlar, dinlerini sevgi ve merhamet gibi iç duygulara dayandırırdığında, sevgililer arasındaki bağlara ait niteliklere büyük önem vermiş olurlar. Dinî düşünce olarak bu yaklaşım "Allah'ın rahmeti gazabını aşmıştır" hadisinde dile getirilen ilkeyi öne çıkarır. Allah'ın celal sıfatları yerine O'nun cemal sıfatları görünür. Sufi öğretilerine meyilli Müslümanlar tarafından İslâm'ın rahmet ve merhamet olduğu vurgulanır.

Dinler arasındaki diyalog bağlamında Müslümanların İslâm'ın dışındaki dinleri nasıl değerlendireceği hususunda değişik görüşler vardır. Bu değerlendirmede ise iki farklı uç ve bu uçların arasında değişik yerlerde bulunan insanlar görülür. Bu uçların birinde, sadece Şariat'e ve ilâhî gazaba önem verenler bulunur. Bun-

³ Örneğin S. Hüseyin Nasr'ın *Üç Müslüman Bilge* adlı kitabında İbn Arabî'ye ayırdığı bölümün alt başlıklarından biri de "Dinlerin Birliği"dir.

lar Müslüman olmayanları kafir (unbeliever) olarak görürken kendileriyle aynı görüşte olmayan Müslümanları da aynı kategoriye koyarlar. Durumlarını, kafirlerin, putperestlerin, Yahudilerin ve Hristiyanların inanç ve pratiklerini kınayan Kur'an âyetleriyle desteklerler. Diğer uçta ise insan-Allah ilişkisine, sevgi yönünden yaklaşanlar bulunur. Bunlar, bir dini takip eden insanların yargılanamayacağını ve herhangi bir şeyle suçlamak için elde yeterli delil olmadığını savunurlar. Durumlarını, Allah'ın peygamberlerini ve bu peygamberlerin yolundan gidenleri övdüğü Kur'an âyetleriyle desteklerler. Bunlar, diğer dinlerdeki samimi ve iyi insanların- iyi Müslümanlar gibi- kurtuluşa ereceğine ve bunlar arasında kötü olanların bile -kötü Müslümanlar gibi- hiç olmazsa Allah'ın bağışlamasına şahit olacağına ve bu hâllerinin hak ettiklerini umdukları durumdan daha iyi olacağına inanırlar.

Dinlerin çeşitliliğine olumlu bakan Sufi otoriteler, Allah'ın herşeyi kapsayan merhametini vurgulayan görüşler ifade etmişlerdir. Sufi öğretilerini çalışan modern araştırmacılar, çalışmalarını ya klâsik Sufilere ait birbiriyle ilişkisiz pasajlar aktararak ya da sufi geleneğin içinde anlamını bulan kelimelerin, işaret ettiklerine önem vermeksizin, gösterdikleri anlamı bozup Sufi mesajı modern dilde yeniden formüle ederek yapmışlardır.⁴ Bu kitapta, sadece insanlığın din birliği ve çeşitliliği mirasıyla ilgili belli birkaç Sufi öğretiden uzunca alıntılar yaparak üçüncü ve farklı bir yaklaşım izleyeceğim.

“Dinlerin çeşitliliği” herkes için bir “sorun” olmayabilir. Örneğin, İbn Arabî ve kurduğu düşünce okulu için böyle bir sorun yoktur. Aslında, Hristiyanlara göre, Müslümanların çoğu dinî görüşlerin çeşitliliğinin doğal, normal ve takdir-i İllâhî'ye ait birşey olduğunu daha kolay kabul ederler. Bu konuda İslâm literatüründe, Hz. Peygamber'e atfedilen “Âlimlerin ihtilafında rahmet var-

⁴ S.H. Nasr'ın *Sufi Essays* adlı kitabındaki “*Islam and the Encounter of Religions*” adlı makalesine bakınız. Nasr İslâm'ın Sufi biçimini savunur ve temsil eder. Nasr'ın Gifford derslerini topladığı *Knowledge and Sacred* kitabı çağdaş bir Sufinin tüm geleneksel dinlerdeki rahmeti nasıl görebileceğini ortaya koyar. Ayrıca, Sufi bakışla eserler veren Frithjof Schuon'un çalışmaları arasında *Dinlerin Aşkın Birliği* kitabı da bu konuda dikkate değer.

dır” hadisi ile “Allah’a ulaşmada insanların nefsleri sayısınca yol vardır” gibi ifadeler kolayca bulunabilir.

Ibn Arabî bazen “görüşlerin çeşitliliği sorununa” (ihtilaf meselesi) değinir. Ancak Arabî’nin kasdettiği, mezhepler arasındaki değişik görüşler olup, temelde bunun Allah’ın hikmeti ve rahmetinin bir sonucu olduğunu göstermek ister. Örneğin bir pasajda kendine has üslubu ile âlemdeki çeşitliliğin kaynağının Allah’ın kendisi olduğunu savunur.

Âlemde zuhur eden çokluğun ilk sebebi Allah’ın kendisidir. Her varlığın ilk baktığı şey kendi varlık sebebidir. Bunun kendi nefslerinden kaynaklanmadığını fark etmeleriyle, geçici bir varlığa sahip olduklarını anlarlar. Ancak bu durumda da, eşyanın fıtratı çokluk gösterir. Bu sebeple kendi yaratılış sebebi hakkında eşyanın çok çeşitli görüşleri vardır. Böylece, Hakk âlemdeki çokluğun tek sebebidir.

Ibn Arabî görüşlerin çeşitliliğini düzensizlik ve bunalım kaynağı olarak görmez. Tersine, bunu tüm yaratılmışları nihai huzura götüren, Allah’ın rahmetinin gazabını geçtiğini gösteren işaretlerden biri olarak kabul eder. Ibn Arabî yukarıda alıntı yaptığımız paragrafta şöyle devam eder: “Âlemdeki itikatların çokluğunun kaynağı ve kimseye ait olmayan bir yaratış içinde âlemdeki her şeyin varlık sebebi Allah olduğundan herkes sonunda rahmete ulaşacaktır.” (III 465.23)⁵

Ibn Arabî için bir problem olmamasına rağmen bugün birçok insan için özellikle din çalışmaları alanında ders verenler için çeşitlilik bir problemdir. Amerikan Din Akademisi başkanı din çalışmalarındaki yenilikleri tartıştığı makalesinde şunları yazar: “Dini çeşitlilikleri anlayabilmek ve değişik dinlerin olduğu bir dünyada yaşayabilmek için esaslı bir kültürel olgunluğa ihtiyaç vardır. İçinde yaşadığımız ve çalıştığımız medeniyetler, dinî çoğulculuk, dinî özgürlük ve kültürel çeşitlilik meseleleri ile örülüş, karmaşık bir örümcek ağıyla güreşmektedirler.”⁶

⁵ Ibn Arabî’den yapılan alıntıların tümü *Fütuhat ü’l-Mekkiyye* adlı eserendir. Romen rakamlar cilt numarasını, diğer rakamlar ise sayfa ve satır numaralarını gösterir. Diğer kitaplarından yapılan alıntılarda kitap adı verilmiştir.

⁶ Judith A. Berling, “Is Conversation about Religion Possible?” *Journal of the American Academy of Religion* 61 (1993):3.

Farklılık, çeşitlilik ve hatta düşmanlığın olduğunu ifade eden bu görüşler sadece akademik din çalışmalarında yoğunlaşmaktadır. Ancak, bilimsel çalışmalar arttıkça, insanlık tarihinde çok az olgunun dinî inanç ve pratiklerin dışında olduğu, hatta dine karşı olanların bile karşı oldukları dinî inanç ve pratiklere benzer bir tutumun içinde oldukları açıkça ortaya çıkmaktadır. Mircea Eliade'nin de söylediği gibi insan olmak *homo religiosus* olmaktır. Sonuçta, dinin dışında olduklarını söyleyenlerin davranışları da dinle olan karşılıklı kesin bir etkileşimden kaynaklanır.⁷

Dinin tarihsel gerçekliğinin şaşırtıcı çeşitliliği, din çalışmalarını yaparı uzmanların izledikleri yaklaşımların farklılıklarından kaynaklanmaktadır. Bu yaklaşımların her birinin dinin doğasını anlamada önemli katkıları olmasına rağmen, bunların birçoğu Batı'da gerçekleşen modernlik deneyiminden doğmuştur. Hristiyan ilâhiyatçılarına ait bir söyleme sahip olan bilim adamları bile modern düşüncenin varsayımlarını benimseyen bir tutum içindedirler. Bunun nedeni, akademik çevrelerden Hristiyanlığın üstünlüğünü ve mutlaklığını kabul edip diğer dinleri dışladıkları suçlamalarından kurtulmak içindir. Bu tür dışlanmalardan çekindikleri için Hristiyan ilâhiyatçılar çalışmalarının yönünü Hristiyanlar için önemi olan inanca ait özelliklere kaydırmışlardır.

İbn Arabî'nin din görüşü, insanın kozmostaki yeri ve rolü hakkındaki Batılı metodolojilerin varsayımlarından çok büyük farklılıklar gösterir. Öte yandan, din üzerine çalışanlar söz birliği etmişçesine bu konudaki kendi varsayımlarını açıkça dile getirmezler. Bu varsayımları şöyle bir olumsuzlamayla ifade edebiliriz: Modern bilim-geleneksel İslâmî bilime kıyasla- tüm varlığı birleyen mutlak gerçekliği, insan yaşamının açık bir amacının olduğunu, insan eylemleri ile birlikte tabiatı kapsayan ahlâkî bir boyutun varlığını, dinin ilâhî kaynağını ve ilâhî kitapların doğruluğunu öncelikli şart olarak kabul etmez. Öte yandan, "Hristiyan fundamentalistler zaten bu sayılanların çoğunu öncelikli şart olarak kabul ederler" gibi bir iddia ileri sürülse de bunlar akademik çevrelerde oynanan soylu oyunu oynamazlar. Ayrıca bu Hristi-

⁷ Eliade'nin ortaya koyduğu gibi, "Dindışı bir kimse atalarına karşı gelerek, kendini dini ve insan ötesi anlamların tümünden 'boşaltarak' şekillenmiştir" (*Sacred and the Profane*, s. 204).

yanlar, yorumlama tekniklerinin kabalığı nedeniyle dinlerin çeşitliliği düşüncesine hiç de iyi gözle bakmazlar.

Müslüman otoritelerin gerçekliğin doğası hakkındaki görüşleri, izledikleri yolların farklılığı nedeniyle kendi aralarında farklılık gösterir. Aslında birçok noktada ortaklık olmasına rağmen İslâmî gelenek içinde dönemler arasında birtakım farklılıklar gözlenmektedir. Dinlerin çeşitliliği konusunda bazı Müslüman âlimler diğer dinleri dışlamaya doğru kaymış, bazıları açık fikirlikle diğer dinleri kapsayan bir yaklaşımı benimsemiş, bazıları da dinlerin çeşitliliğinin gerekli olduğunu açıkça ifade eden görüşleri benimsemişlerdir. İbn Arabî bu saydığımız tutumlardan sonuncusu içinde belki de en etkin ve yeterli bir düşünürdür.

Şeyh-i Ekber'in bir din teorisi önerdiği veya dinlerin çeşitliliğinin mantığını tanımladığı iddiasında değilim. Ancak, Arabî hakikati açıklamayı kendisine öyle bir şekilde amaç edinmiştir ki, Michel Chodkiewicz'in haklı olarak ifade ettiği gibi, İbn Arabî'ye yüzyıllardır süren rağbet "herşeye bir cevabının olduğu" gerçeğiyle ilişkilidir.⁸ Kuşkusuz Şeyh-i Ekber'in, Müslüman âlimlerin sorularını cevaplarken açıklamalarında değindikleri sadece İslâm medeniyetini ilgilendiren konulara ait değildir. Arabî'nin dünya görüşü tam olarak anlaşıldığında, cevaplarının belli bir hakikat ışığı altında mutlak bir bütünlük içerdiği ve bu görüşün -ister kabul edelim ister etmeyelim- hiçbir şeyi cevapsız bırakmadığı görülür.

İbn Arabî öğretilerindeki fevkalâdeliği bir iki kelimeyle anlatmak çok zordur. Bazı şeyleri kolaylaştırmak için, Arabî'ye bir etiket takmak en kestirme yol olarak gözükebilir; ancak, modern bilimin bizi şaşırtmadan, aldatmadan en uygun etiketi bulabileceğine inanmıyorum. Öte yandan, Arabî'nin eserlerinde kendisi hakkında söylediklerine bakılabilir. Arabî'nin kullandığı Muhammedî Velilerin Sonuncusu (Hatemü'l-Evliya el-Muhammediye) ünvanı sanırım açıklayıcı olacaktır. Hatemü'l-Evliya el-Muhammediye İngilizce'ye genellikle "Muhammedî Azizlerin Sonuncusu" olarak çevrilmiştir. Ancak ben bunu "Muhammedî Velilerin Sonuncusu"⁹ olarak çevirmeyi tercih ediyorum.

⁸ *Diffusion of Ibn Arabî's Doctrine*, s. 51.

⁹ Bu sıfatın tarihisöylemi içindeki anlamının ve İbn Arabî'nin bu sıfat için yazdıklarının çok geniş bir tartışması için bkz. Chodkiewicz, *Seal of the Saints*.

Bu kavram, Kur'an'ın Hz. Muhammed'e verdiği "Peygamberlerin Sonuncusu" isminden gelir. Buradan anlaşılan, Hz. Muhammed, Allah'ın Hz. Âdem'den beri gönderdiği 124.000 peygamberin sonuncusudur. Ayrıca, Hz. Muhammed önceki peygamberlerin sahip oldukları mükemmelliklerin tümünü insanoğlunun en mükemmeli olarak kendinde toplamış olup, Allah'tan aldığı vahiy (Kur'an) de tüm bu peygamberlerin ilimlerini tek bir kitapta toplamıştır.

Veli (dost) kelimesi *hatem* kelimesi gibi Kur'an'da zikredilen bir kavram olup İbn Arabî zamanında da, Hz. Muhammed ile başlayan insan-ı kâmil modelini temsil eden Müslümanları tanımlamak için kullanılır. Birçok Batılı yazar *veli* kavramını "aziz" (saint) kelimesiyle ifade eder; ancak, "aziz" kelimesinin içerdiği Hristiyanlığa ait özel anlam İslâmî söylem içinde anlamını bulmaz.

İlâhî dostluk düşüncesi İbn Arabî'nin eserlerinde işlediği ana temadır. Kısaca ifade edecek olursak, Allah'ın insanoğlunun en iyi niteliklerini temsil edenleri kendi dostu olarak seçtiğini söyleyen Arabî, İslâmî geleneğin anadamarını izler. Bu dostlar ilk olarak peygamberlerdir. Daha sonra Allah'ın peygamberlerine verdikleri sayesinde diğer insanlar da Allah dostu olabilirler.

Her peygamber yol gösteren bir kaynak olup insan mükemmelliğine birer modeldir. Peygamberlerden birinin ayak izlerini izleyenlere bu peygamberden bir miras verilir. Bu mirasın üç temel boyutu vardır: Onların güzel ahlâkını ortaya koyan, yaptıkları işler, hâller veya görünmeyen gerçekliğin içsel deneyimi, ilimler veya gerçekliğin çeşitli şekillerinin dolaysız algılanması ve idraki.

İbn Arabî dinin amacı olan insan mükemmelliğini işler, hâller ve ilimler olarak üç modelde gerçekleştirilmesi şeklinde görür. Peygamberler mükemmelliğin değişik paradigmalarını kuran modellerdir. İlim, mükemmelliğin bir boyutu olup birçok yönden en önemli ve en temel bir boyuttur. İlim, idraki ve şeyleri doğru yerine koymayı gerektirir. İbn Arabî "Kişi mükemmelliğe yaklaştıkça Allah o kişiye ilişkiler arasındakini anlama idrakini verip, hakikatleri doğrular." (II 525.2) diye yazar. Bu "hakikatler" sadece Allah'ın bildiği âlemdeki şeylere aittir.

Peygamberlere dayalı insan mükemmelliğinin her bir modeli beraberinde hakikatlerin belli bir dizisinin bilgisini getirir. Hakikatler sonsuz sayıda olduğuna göre bunlar eşzamanlılıkları (simultaneity) içinde sadece Allah tarafından bilinebilir. Ancak, insanoglu için zâhiri ve bâtınî hakikatlerin ilkeleri bilinebilir olup, bu ilkeler Allah'ın isimlerinin işaret ettikleri ile anlaşılır. Birçok yerde İbn Arabî hakikatleri bilme şekillerini ilâhî isimlerle ilişkilendirir. Arabî'ye göre Allah'ın tüm isimlerini bilen büyük peygamberler aynı zamanda âlemde iş gören bazı özel isimlerin durumlarına ait hikmeti de bilirler. Bu yüzden, Fusûs'ul-Hikem'de 27 peygamberin her birine özgü ilâhî isim anlatılır.

Her peygamber bir miras bırakmıştır. Bu sebeple, İbn Arabî her çağda en az 124.000 -her biri peygamberler tarihinde belli bir peygamberin mirasçısı olan- Allah dostu olduğunu söyler (III 208.14). Peygamberî miraslar kendine has deneyimlerin çeşitli şekillerini ve Allah bilgisini tanımlar. Diğer bir deyişle, gerçek bilgiye ulaşmak isteyen bir insan, bir peygamber tarafından tanımlanan insan mükemmelliği çerçevesinde Allah'ı bilmelidir.

Peygamberî ilme nasıl ulaşılabilceği sorusu İbn Arabî'nin eserlerinin merkezini oluşturur. Bu sorunun en basit cevabı ise, bir dereceye kadar insanî girişimin önemli bir rol oynadığıdır; insanın belli bir peygamberin rehberliğinde ilerlemesi gerekir. Ancak, çok sayıda peygamberin izleri günümüze kadar ulaşamamıştır. Bu peygamberler yönünden bir miras alabilmenin tek yolu ise onlardan sonra gelen peygamberler yoluyla gerçekleşir. Sonuçta Hz. Muhammed'in çalışmaları, hâlleri ve ilmi kendisinden önce gelen peygamberlere verilen herşeyi kapsadığından, peygamberî bir mirasa ulaşmanın en kesin yolu Hz. Muhammed'i örnek alıp, O'nun yolunu izlemektir. Her koşulda ve en son analizde, peygamberî mirası vereceği insanı seçen ise Allah'tır.

İbn Arabî insanî çabanın arayanları sadece kapıya kadar getirdiğini söyler. Kapıya ulaşanlar ise istedikleri kadar kapıyı çalabilirler. Kapıyı açıp açmayacağını ve bunun zamanını Allah belirleyecektir. Arayanlara ne vereceğine sadece O karar verir. Kapının açılmasıyla birlikte peygamberî miras tam anlamıyla gerçekleşir. Açılan kapı imgesi Şeyh'in en önemli eserine verdiği *Fütuhât-ı Mekkiye* isminin anlamını açıklar. Bu kitabındaki ilimleri İbn Arabî çalışma veya aklı faaliyet ile elde etmemiştir. Allah'ın

kapıyı açmasıyla bu ilimler kendisine verilmiştir. İbn Arabî kapının açılmasıyla olacakları şöyle açıklar: “Gayesi olan yolcu inzivaya ve Allah ismi zikrine sıkı yapıştığında, kalbine yansıyan diğer düşünceleri boşalttığında, Efendisinin kapısı önünde hiçbir şeyi olmadan fakirlikle oturduğunda Allah ona hediyeler bağışlayıp, Allah bilgisinden, ilâhî sırlardan ve yüce ilimlerden birşeyler verecektir... Bu yüzden Ebu Yezid şöyle der: ‘Siz ilminizi ölümlerden, bense ilmimi hiçbir zaman ölmeyecek olan Muhyi’den alıyorum.’” (I 31.4)

Şeyh şöyle yazar: “Allah ilâhî din kurucu peygamberliğin sonuncusunu Hz. Muhammed ile mühürlediği gibi Muhammedî miras ile kazanılan dostluğu da diğer peygamberlerden gelen miras ile değil Muhammedî miras ile mühürlemiştir. Allah dostları arasında Hz. İbrahim, Hz. Musa ve Hz. İsa’dan miras alanlar vardır. Muhammedî mühürden sonra da bu devam edecektir. Fakat, Hz. Muhammed’den sonra hiçbir veli ‘Muhammed’in kalbi üzerinde’ bulunmayacaktır” (II 49.24).

Allah’ın sadece Muhammedî olan dostları Muhammedî ilimlerin tümünü (ki bu diğer bütün peygamberlerin ilimlerini kapsar) miras alacaksa, bu Allah dostlarının sonuncusu (mühürü) kendi zamanında Allah bilgisi en fazla olan kişidir. Bu yüzden İbn Arabî bu kişi için şunları söyler: “O’ndan başka Allah bilgisine en fazla sahip olan yoktur... O ve Kur’an kardeş gibidir” (III 329.27).

Şeyh, bütün peygamberlerin mirasını kapsayan Muhammedî mirasa ait insan mükemmelliğinin aslî şekillerini açıklamayı kendisine görev edinmiştir. İbn Arabî insanoğlunun ulaşabileceği, her biri işler, hâller ve ilimlerden oluşan bir sacayağı ile tanımlanan her varoluş biçimini bir bilgi “durağı” (makam) olarak görür. Bu sebeple her Allah dostunu ve Allah’ı arayan herkesi belirli bir makamda görür. Bir kişinin bulunduğu makamı, eninde sonunda hakikatin doğasına geri dönen birtakım faktörler belirler. Ancak, bu makamlar, hakikatin mahiyeti hakkında sundukları görüşlerin geçerliliği ölçüsünde bir ya da birden fazla peygamberin mirasından kaynaklanmaktadır. Hz. Muhammed’in ilmi diğer tüm peygamberlerin ilmini kapsadığından makamı da bütün peygamberlerin makamlarını kuşatır. Sonuçta, Hz. Muhammed işler, hâller ve ilimler düzeyinde insan mükemmelliğinin tümünü kapsar.

Bir makamın mahiyetini tam olarak anlaması için kişinin o makamda olması gerekir. Hz. Muhammed bütün peygamberlerin makamlarını biliyordu; çünkü Hz. Muhammed bu makamların hepsinde bulunuyordu. Öte yandan, diğer peygamberlerin Hz. Muhammed'in makamının kuşatıcılığından haberleri yoktur. Bulundukları makam onların, Hz. Muhammed'in tüm âlemleri kapsayan, evrensel makamında bulunmalarını önler. Hz. Muhammed'den tam olarak miras alanlar aynı zamanda diğer peygamberlere ait makamların bilgisini de miras alırlar. Bunlar, Hz. Muhammed ile her makamda bulunurlar ve hiçbir makamda bulunmazlar. Diğer bir ifadeyle, bütün makamlarda bulunmaları nedeniyle bu kişiler herhangi bir makama bağlı olarak tanımlanamayacağı ve sınırlandırılmayacağından bütün makamları tam ve doğru olarak bilirler. Bu yüzden İbn Arabî "Allah'ın Muhammedî Dostları"nın (Hz. Muhammed'in işlerinin, hâllerinin ve ilminin tümünü miras alanların) Makamsızlık Makamı'nda (Station of no Station) bulunduklarını söyler. Kitabımızın ilerleyen bölümlerinde bu kavrama tekrar döneceğiz.

Fütuhât'ta Şeyh'in yapmak istediklerinden biri de Muhammedî mirasın kapsadığı bilgi şekillerinin hepsini açıklamaktır. Aynı zamanda bunun imkânsız olduğunu biliyordu; çünkü böyle bir şey, insanoğluna açık bütün bilgi şekillerini açıklamayı gerektirecektir ve kainattaki tüm kitaplar böyle bir bilgiyi içeremezler. Bu sebeple İbn Arabî *Fütuhât*'ındaki açıklamalarının kısalığından sık sık dem vurur ve açıklamaları için daha fazla zamanı olmadığı için belirli makamlara ait ilimlerin sadece listesini verir.

Allah'ın Muhammedî dostlarından biri olduğunu söyleyen İbn Arabî, diğer bilgi şekillerinden uzaklaştırarak kendisini sadece tek bir peygamberi bilgiyle tanımlamaz. Tersine, en azından ilke olarak herşeyi bildiğini söyler. Bununla kasdettiği ise âlemin mahiyetinde köklerini bulan peygamberî ilhamların çeşitliliğini görmüş olmasıdır. Üstelik, Addas'ın hazırladığı Arabî biyografisinde de çok güzel gösterildiği gibi, Arabî'nin peygamberî bilgiyle karşılaşması sadece teorik alanla sınırlı değildir. Çünkü belli bir peygamberî bilgiye ait kapının "açılması" demek, Şeyh'in Hayal (Misal) Âlemi ((World of Imagination) olarak adlandırdığı mânâ âleminde kişinin o peygamberle kişisel olarak karşılaşması ve tanışması demektir. Bu konuyla ilgili olarak, Şeyh'in Kur'an'ın

ve Hz. Muhammed'in toplayıcı ilmine ulaşarak diğer peygamberlerle nasıl tanıştığını anlatan hayal âlemindeki karşılaşması önemlidir.¹⁰

İbn Arabî'nin yaptıklarını kendi dilinden kısaca tanımladıktan sonra, Şeyh'in görüşlerinin belli bir makamın şartlarından bağımsız olduğu için diğerlerinin görüşlerinden farklı olduğu söylenebilir. Diğer bir deyişle, kendisinin Makamsızlık Makamı'nda bulunması sebebiyle herhangi bir makamı tanıyabilme ve onun dışında olduğunu söyleyebilme durumunda-
dır. Bu yüzden Şeyh, her görüşü, her düşünce okulunu ve her dini hem doğru hem de yanlış olarak kabul eder. İbn Arabî, herşeyi açıklayan ve kapsayan bir sistem sunmaz. Şeylerin neden öyle olmaları gerektiğini anlamamızı sağlayan bir bakış sunar.

İbn Arabî bilgiye ulaşmada üç temel şeklin geçerli olduğunu kabul eder. Bunlar; rasyonel araştırma, peygamberî vahiy, "keşf" ya da ilâhî bilgiye ait kapının açılmasıdır. İlk iki bilgi şeklinin söylemi içinde İbn Arabî, mantık ve fıkıh gibi alanlardaki uzmanların ortaya koydukları ilkeleri, kuralları izler. Bunlara göre de doğru ile yanlışın arasındaki farkı açıkça belirler. Böylece doğru ve yanlışın, birtakım özel durumlar ve hâller açısından değerlendirilebileceğini kabul eder. Örneğin, peygamberî bilgi yönünden doğrunun ne olduğu, sözü geçen peygamberî vahiy söyleminde değerlendirilmelidir. Buna paralel olarak İbn Arabî, üçüncü tür bilgi şekli söylemi içinde varolan her görüşün geçerliliğini kabul eder. Bu yüzden şöyle yazar:

"Vahyedilmiş dinlerin, aynen akılda olduğu gibi, kendisinin aşılmasına izin vermeyen bir gücü vardır... An ile yaşarım. Bunun anlamı, akıl ile aklın inkâr ettiklerini inkâr ederim; çünkü şu anım akıldır; fakat keşfe veya vahyedilmiş dine göre değil. Vahyedilmiş dinle de vahyedilmiş dinin inkâr ettiklerini inkâr ederim; çünkü şu anım vahyedilmiş dindir; fakat keşfe veya akla göre değil. Keşf ise hiçbir şeyi inkâr etmez. Aksine, herşeyi kendi yerine koyar." (II 605.13)

¹⁰ Bkz. Addas, *Quest for the Red Sulphur*, Bölüm 3.

Şüphesiz her keşf herşeyi kendi yerine koyarak göremez. Altıncı bölümde tartışılacağı üzere keşfin birtakım tehlikeleri vardır. Burada İbn Arabî'nin sözünü ettiği keşf, Makamsızlık Makamı'nda bulunan ve Allah'ın bildiği hakikatleri görebilen Muhammedî mirasçılara has keşiftir. Bu mirasçılar da, Hz. Muhammed'in duasında buyurduğu "Allah'ım bana eşyayı olduğu gibi göster!" isteğine karşılık ilâhî hitaba ulaşan kişilerdir.

İbn Arabî öğretilerinin belki de en önemli özelliklerinden biri hayale verilen önemdir. Birçok çağdaş araştırmacı, dinî ifade açısından hayalin önemine değinmişler ve bunu genellikle modern ya da postmodern duyarlılık içinde yaptıkları için, hayali, insan öznesine göre değerlendirmişlerdir. Şeyh, hayali, nesnel gerçeklik zeminine oturarak bu çağdaş görüşlerden uzaklaşır. Şeyh'e göre hayal sadece düşüncenin (mind) en temel kurucu ögesi olmayıp âlemin de bir ögesidir. Şeyh'in anlayışına göre, rüya ile rüyadaki imgelerin birbiriyle ilişkili olması gibi âlemi dolduran şekiller -biz ve düşüncelerimiz dahil- ile Allah arasında bir ilişki vardır. Bizim kişisel hayallerimizin bile, kenetlenmiş sonsuz hayal ağı içinde çeşitli kaynakları vardır. Burada Vedanta düşüncesinde Maya kavramı ile bir akrabalık gözlemlenebilir.¹¹

Sufi Path of Knowledge adlı kitabımın Giriş'inde Arabî öğretilerinin hayal hakkındaki söylediklerine bakarak, Batı düşüncesinde gerçek ve değerli bilgiye ulaştıran bir yetenek olarak hayalin reddedilmesiyle birşeylerin kaybedildiğini söylemiştim. Bu kitaptaki amacım ise hayalin kozmik ve metakozmik rolünün anlaşılması ve din üzerine çalışanların o büyük yorum geleneğine ait önemli konulara yönelmelerinde yardımcı olmaktır. Hatta, İbn Arabî'ye göre hayalin rolünü anlayamamış olanlar hiçbir şeyi anlamamışlardır. "Hayalin yerini bilmeyenlerin hiçbir şey hakkında bilgileri de yoktur" (II 313.2). Hayal ile Arabî'nin neyi kastedtiği bilinmezse bu ifade çok aşırı görünebilir. Ancak ne olursa olsun, Şeyh, hayali, ilgilerimizin merkezine koymadıktan sonra ne di-

¹¹ Âlem'in Hakk'ın rüyası olduğu düşüncesi için bkz. Chittick, *Sufi Path of Knowledge* (SPK), özellikle 120-121. sayfalar. Bundan sonra SPK kısaltması bu kitaba işaret edecektir.

nin ne de insan varoluşunun anlamını yakalayabileceğimize inanır.

Bu kitapta bir araya getirilen makaleler 1984 ile 1992 yılları arasında çeşitli konferanslarda sunulmuş ve kitaplarda yer almıştır.¹² Bu kitapla bu konulardan haberi olmayan geniş bir kitleye ulaşmayı amaçladım. John Hick tarafından organize edilen "Religious Models and Criteria" konulu konferansta ilk defa sunulan ve bu kitabın Onuncu Bölümü'ne aldığım makaleyi kitaba ek-

¹² Bu bölümlerin ilk defa yayımlandıkları (veya yayımlanacakları) yerler şunlardır:

I. "Higenshō kara Genshōsekai e: Ibun Arabi no 'Sonzaisseiron,'" in Isuramu Shiso II, edited by T. Izutsu (Tokyo: Iwanami, 1988), pp. 85-108; İngilizcesi "Ebno'l- 'Arabi's Doctrine of Oneness of Being," Sufi 4 (1989-90): 6-14.2.

II. "Microcosm, Macrocosm, and Perfect Man," in Man the Macrocosm: Proceedings of the Fourth Annual Symposium of Muhyiddin Ibn 'Arabi Society, March 1987, ss. 10-15.

III. "Ethical Standards and the Visions of Oneness: The Case of Ibn al-'Arabi," in Mystics of the Book: Themes, Topics and Typologies, edited by R. A. Herrera (New York: Peter Lang, 1993), ss. 361-76.

IV. "Between the Yes and the No: Ibn al-'Arabi on Innate Mystical Consciousness," in The Innate Capacity, edited by Robert Forman, yayımlanacak.

V. "The World of Imagination and Poetic Imagery According to Ibn al-'Arabi," Temenos 10 (1989): 99-116.

VI. "Meetings with Imaginal Men," in Proceedings of the Fourth Annual U.S.A. Symposium on Ibn 'Arabi, yayımlanacak.

VII. "Death and the World of Imagination: Ibn al-'Arabi's Eschatology," The Muslim World 78 (1988): 51-82.

VIII. "From the Meccan Openings: The Myth of the Origin of Religion and the Law," The World and I 3/1 (January 1988): 655-65.

IX. Şu iki makalenin bir araya getirilmesinden oluşmuştur:

a) "Belief and Transformation: The Sufi Teachings of Ibn al-'Arabi," The American Theosophist 74/5 (1986): 181-92.

b) "A Sufi Approach to Religious Diversity: Ibn al-'Arabi on the Metaphysics of Revelation," in The Religion of the Heart, edited by S. H. Nasr and W. Stoddart (Washington: Foundation for Traditional Studies, 1991), ss. 50-90.

X. "Appreciating Knots: An Islamic Approach to Religious Diversity," in Interreligious Models and Criteria, edited by J. Kellenberger (London: Macmillan, 1993), ss. 3-20.

dikten sonra diğer tüm makalelerin de Arabî'nin eşyaya bakışını yansıtan bir tarzda, kapsamlı bir bütünlük altında bu kitapta bir araya getirilebileceğini düşündüm. Bu makalelerin kitap hâline getirilmesi sırasında, kitabın bütünlüğüne uygun olarak birçok yerinin değiştirildiğini ve tekrar yazıldığını söylemeliyim.

Bu kitapta yazdıklarımın çoğu *Sufi Path of Knowledge* adlı kitabıma aldığım çevirilerle desteklenebilir.¹³ Ancak kitabın büyük bir kısmı için söyleyebilirim ki, bu konularla ilgilenen okuyucuların isterlerse bulabilecekleri eski çevirileri tekrar aktarmaktan kaçındım. Kitaba aldığım makaleler ilk şekilleriyle orijinal kaynaklardan çok az alıntılar içermekteydi ama bunları bir araya getirirken değişik hususları destekleyen yeni çeviriler ve alıntılar eklemeye yeterince zaman buldum.

Kitap üç ana bölüm altında çeşitli başlıkları içerir. Birinci Bölüm, Şeyh'in, insanların âlemdeki yeri hakkındaki temel görüşlerini özetler. İkinci Bölüm, hayalin âlemdeki kaçınılmaz rolünü, insan psichesini ve dili ortaya koyar. Üçüncü Bölüm İbn Arabî'nin, inancın doğası ve dinlerin çeşitliliği hakkındaki görüşlerini açıklar. Kitabın son kısmında İbn Arabî'nin din teorisine ait temel öğeleri bir araya getirdim.

¹³ *Fütuhât*'tan seçmeler için bkz., Chodkiewicz ve Diğerleri, *Meccan Illuminations*.

İnsan Mükemmelliği

I. Bölüm: Varlığın Birliği

Ibn Arabî İslâmî metinlerde çoğunlukla vahdet-i vücud ya da “varlığın birliği” doktrininin kurucusu olarak bilinir. Ne var ki böyle bir ifadeye kendi eserlerinde rastlanmaz. Bu ifade İbn Arabî'nin eserlerinin içeriğini tam olarak temsil etmese bile, İslâmî düşünce içinde İbn Arabî'den sonra gelen takipçilerini temsil etmek için kullanılır.¹ Şeyh eserlerinde vahdet-i vücud kelimesini

¹ Başta Sadreddin Konevi (öl. 1274) olmak üzere İbn Arabî'nin çok sayıda önemli öğrencisi, Sufizmin entelektüel ifadesini Aristo felsefesi ile bağdaştırma-ya çalıştılar. Felsefecilerin en önemli ilgisi vücut ya da “varlık” idi. Öte yandan, vahdet-i vücud kavramındaki kelimelere bakarak bunun dini ve felsefi geleneğin bir sentezi olduğunu düşünebiliriz. Vahdet kelimesi İslâm'ın birinci şartı olan ve “birliğin ikrarı” anlamına gelen tevhid kelimesi ile aynı köktendir. Vücut kelimesi ise zaten felsefecilerin ilgi alanındaydı. Vahdet-i vücud kelimesinin tarihine baktığımızda Konevi'nin eserlerinde en az iki yerde kullandığını, öğrencisi olan Saiddin Farkhani (öl. 1296)'nin ise sık sık kullandığını gözledim. Ancak her ikisi de kavramın daha sonraki yüzyıllarda kazandığı teknik anlamının dışında kullanılmışlardır. Arabi okuluna bağlı olan ve eserlerini Arapça yazan İbn Sabin (öl. 1270) ile eserlerini Farsça yazan Aziz al-Din Nesefi (öl. 1300'den önce) vahdet-i vücud kelimesini ariflerin ve Sufilerin dünya görüşlerini aktarmada kullanmışlardır. Ancak diğer tüm İslâmî düşünce okullarına yaptığı saldırılarla tanınan Hanbeli fakihî İbn Teymiyye (öl. 1328) vahdet-i vücud kavramına, ittihad (birleşme) ve hulûl (reenkarnasyon) sapkınları şeklinde saldırmıştır. İbn Teymiyye'den sonra da vahdet-i vücud kavramı ile İbn Arabî ve takipçilerinin görüşleri temsil edilmiştir. İbn Teymiyye gibi fakihler için bu kavram “sapkınlık” ve “inançsızlıkla” eşanlamda iken, çok sayıda Müslüman düşünürü göre vahdet-i vücud kavramı Sufî dilinde tevhid ile eşanlamdadır.

Bkz. Chittick, “Rumi ve Vahdet-i Vücut”.

kullanmadığı hâlde yazdıkları bu ifadeye uygun düşer ve Şeyh, bu kavramın sözlük anlamıyla, vahdet-i vücud düşüncesini desteklemiştir. Öte yandan, “varlığın birliği” düşüncesi İbn Arabî ontolojisinin tanımlanması için yeterli değildir; çünkü aynı şekilde İbn Arabî “hakikatin çokluğu” kavramını da sık sık kullanır. Bu yüzden, İbn Arabî’nin *vücud* kelimesini en geniş anlamıyla vahdet/kesret (bir/çok) olarak kullandığını görürüz.

Vücud, İngilizce’ye genellikle varlık (being) veya varoluş (existence) olarak çevrilir ve bu anlamlar İslâm felsefesi ile Kelâm ilminde de aynı şekilde kullanılır. Vücud kelimesi kökünde “bulma” veya “bulunan” anlamlarına sahiptir ve İbn Arabî bu anlamlara dikkat çeker. İngilizce’de varlık (being) ve varoluş (existence) kelimeleri Batılı düşünürlerce çok değişik anlamlarda algılandığından, vücud kelimesini tam anlamıyla İngilizce’ye çevirmek oldukça zordur. Bu zorluktan dolayı kitabımda vücud kelimesine İngilizce bir karşılık vermek yerine kelimeyi olduğu gibi kullanacağım.²

Vücud kelimesine değişik anlamlar yüklemesine rağmen, İbn Arabî Vücud’un bir olduğu gerçeğinden yola çıkarak kelimeyi en temel anlamıyla algılar. Kelimeye yüklenen değişik anlamlar ise sadece tek bir gerçeklik olan Vücud’un değişik şekillerde belirmesinden (zâhir) ibarettir. En üst düzeyde, vücud, Allah’ın mutlak ve kayıtsız gerçekliğidir; yani, vacibü’l-vücud’dur, varolmazsa olmaz olandır. Bu anlamda vücud, Hakk’ın Zât’ına işaret eder ve her yönden varolan tek hakikattir. Daha alt düzeylerde, vücud kelimesi İbn Arabî ve diğerlerinin tanımladığı âlem ya da Allah’tan başka (masivallah) her şeyin hayat kaynağı anlamındadır. Bu yüzden ikinci anlamıyla vücud kısaca tüm âlemi, varolan her şeyi ifade etmede kullanılır. Âlemde bulunan her şeyin varoluşu anlamında da kullanılır.

Hakk’ın Zât’ı olarak vücud, hangi şekilde bulunursa bulunsun eşyanın, tanınamaz ve bilinemez temelidir. Bu anlamda, vücud Allah’ın isimlerinden biri olarak Kur’an’da zikredilen “Nur” ismi ile yakından ilişkilidir. İlâhî nur olan vücud fiziksel ışıkla

² İbn Arabî düşüncesinde vücud’un anlamının ayrıntılı tartışması için bkz., SPK, sayfa: 3, 6, 80-81, 133, 226-27 ve diğer bölümlerde.

bazı ortak özellikler sergiler. Örneğin, bütün renkler, şekiller ve nesneler bir ve tek olan, görünmeyen bu ışık sayesinde algılanır. Işığın görünmez değil de görünür olduğu iddiasına karşılık, “ışık kendi kendine görünmez” cevabı verilebilir. Sadece karanlıkla karşılaştığında ışık görülebilir. Güneş ile aramızdaki mesafeyi hesaba katmadan, sırf atmosfer örtüsü olmaksızın güneş ışığına bir anlık bakmamızın bile bizi kör edeceği düşünülecek olursa, saf ve katıksız nur da âlemi yok edebilir. Aynı şekilde vücut kendi kendine görünmez; ama o olmadan da hiçbir şey görünmez. Başka bir deyişle, gördüğümüz sadece vücut’dur ve yaratılmışlar perdesinden yayılan ve görünen de vücut’dur.

Vücut’un tek bir hakikat olduğunu, aynı anda iki vücudun olamayacağını söyleyen İbn Arabî’yi kendisinden sonraki İslâmî gelenek vahdet-i vücut kavramıyla ilişkilendirmekte haklıdır. Burada, İbn Arabî, Allah’ın birliği ikrarını (kelimeyi tevhid), yani “Allah’tan başka ilâh yoktur” cümlesini “Allah’tan başka vücut yoktur” şeklinde yorumlayan meşhur Gazali gibi kendisinden önce gelen düşünürlerin ayak izlerini takip etmiştir. Yine de, İbn Arabî yazılarının büyük bir bölümünü, ilâhî birlik söylemi içinde, çokluğun (kesret) gerçekliğini açıklamaya ayırmıştır. Bazı kıt görüşlü eleştirmenlerin zannettikleri gibi, İbn Arabî’nin âlemdeki çokluğu sadece bir yanılsama veya insanın cehaleti olarak kabul edip vücut’un birliğini savunduğunu söylemek çok büyük bir yanlış olacaktır. Çünkü bir olan tek bir vücut, tek bir varlık vardır. Eğer ışık örneğimize tekrar dönecek olursak, her bir rengin bağımsız bir şey olduğunu savunmaksızın renklerin gerçekliğini savunabiliriz. Kırmızı ve yeşil renkleri ışık sayesinde vardır. Ne var ki ışıklı cevherlerinde bu ikisi birdir. Kendilerine has gerçekliklerinde ise iki ayrı renk vardır.

Âlem bir taraftan Hakk’ın vücudu sayesinde var olurken, diğer taraftan âlemde bulunan “şeyler” veya “aynlar” da kendilerine has özelliklerle vardır. Bu şeyler “Allah’tan başka” (masıvalah) olan şeylerdir ve vücut Hakk’ındır. Buradan ortaya çıkan, şeyler kendiliklerinden Allah’ın dışında- ne var olabilirler ne de bulunabilirler. Şeyh’e göre, âlemde gördüğümüz her şey kendi başına bir varlığa sahip değildir; ama, Hakk’ın vücudu sayesinde var olurlar. Aynı şekilde, gördüğümüz her renk kendi kendine var olamaz. Renkler ışığın varlığı sayesinde var olurlar.

Bir anlığına şeylerin vücudunu göz ardı edelim ve şeylerin “kendilerinde (nefslerinde)” ne olduğu sorusunu soralım. Bir şey -kaya, ağaç, insan, güneş, yeryüzü olabilir- vücuda kayıtlı olmaktan kendi kendine nedir? Şeyh, hiçbir şeyin gerçek vücuda sahip olamayacağını söyler. Âlemde bulunan ve bulunmayan şeylerin gerçekliği veya özü asla değişmez. Ancak, herşeyin iki hâli veya durumu vardır. Görünen dünyada bulunan bir şey ödünç bir varlık sergiler. Yok olduğunda, bir insanın ölmesi, bir taşın kuma dönüşmesi gibi, bu ödünç varlığı Hakk’a geri döner. Bununla beraber bir şeyin gerçekliği, görünen varlığı yoluyla da değişmez. Çünkü, ilkin bir varlığa sahip değildi ki -sadece bir anlığına Hakk’tan ödünç vücut almıştı- daha sonra yok olsun. Bu yüzden yoklukta kendine ait sabit, değişmez olan ilk hâlinde kalır.

Peki, “varolmayan bir şey sabittir, değişmez” sözü ne demektir? Özetle, İbn Arabî “ayan-ı sabiteleri (değişmez özleri)” şu şekilde açıklar: Allah sadece sonsuz vücut değildir; O aynı zamanda sonsuz ve ölümsüz ilimdir. Allah ilmiyle herşeyi kuşatmıştır; (65:12)³ ve O’nun bildiklerinin bu âlemde bulunması veya bulunmaması arasında hiçbir fark yoktur. Allah herşeyi sonsuza dek bilir. Hatta yarattıklarının bu âlemdeki misafirlikleri boyunca sergileyecekleri bütün özellikleri, onları yaratmadan önce bilir. Allah katındaki şeylerin ilmi varolmayanları da kapsar. Şeylerin kendilerinde bulunana “hakikat” ya da “değişmeyen öz” adı verilir. Bu hakikatler ya da ayan-ı sabiteler ise Allah’ın ilminde sonsuza dek sabittir, değişmez. Şeyh zaman zaman bunlara “ilmin varolmayan nesneleri (madum malumatlar)” der. Düşüncelerimiz nasıl ki aklımızı parçalara ayıramazsa bunların çokluğu da vücut için bir çokluk anlamına gelmez.

Şüphesiz, bu tartışmanın en karışık yönü ise, varolan şeylerin (ayan-ı mevcutların) doğasıdır. Eğer şeyler kendi özlerinde yok iseler, biz nasıl bunları âlemde görüp sonra da bunlara “var” diyoruz? İbn Arabî, bu soruya değişik yollardan yanıt verir. Örneğin Şeyh, aslında bizlerin âlemde varolan şeyler görmediğimi-

³ Kur’an’dan yapılan alıntılar italik yazılmıştır. Alıntılarının sonunda parantez içinde sure ve âyet numaraları verilmiştir.

zi söyler. Çünkü varolan şeyler (ayan-ı mevcuda) ifadesi, geleneksel olarak kullanılmıştır. Âleme atfedilen vücut mecazidir, hakikatte böyle bir şey yoktur. Bizlerin gördüğü âlem değil, Zâhir ve Bâtın olan Hakk'ın vücududur; zaten O'ndan gayrı hiçbir şey görünen bir varlığa sahip değildir. Ve bizim gördüğümüz de Bâtın oluşu yönünden değil Zâhir oluşu yönünden Hakk'tır. Burada Şeyh, Kur'an'ın *Evvel O'dur, Ahir O'dur, Zâhir O'dur, Bâtın O'dur* (57:3) âyetini gösterir.

İbn Arabî, Hakk'ın “mazhar yeri” olan âlemde Zâhir esmasıyla vücudun görünür olduğunu ifade eder. Bâtın esmasının içerdiği anlam sebebiyle Hakk kendini Bâtın olarak göstermez; çünkü Bâtın, kavranamaz ve bilinemez olandır. Âlemde birçok mazhar yerleri görünür ve bunlar “şeyler” veya “aynlar (özler)” olarak bilinir. Bu mazhar yerleri kendi kendilerine varolamazlar çünkü varolan sadece Hakk'ın vücududur. Bu yüzden kendi kendilerine bir varlığa sahip olmayan özleri değil de bu özlerin “tesirlerine” ya da “hükümlerine” nüfuz eden vücudu görürüz.

Vücudu algılamamız, prizmadan geçen ışığı algılamamıza benzer. Birçok farklı renklerin olmasına rağmen, sadece ışığı görürüz, çünkü varolan sadece ışıktır. Bu yüzden Şeyh, sergiledikleri özellikler ve tesirlerinden dolayı Hakk'ın tecellisine mazhar olan yerlerin çok olduğunu, ancak görünen sadece vücudun birliği olduğu için onların da aslında tek olduğunu söyler. Birlik, vücudun tecelli yerleri olan şeylerin mazharında gizlidir ve bu mazhar yerleri vücuttan başkası değildir. Öte yandan, çokluk ise şeylerin özünden kaynaklanır ve bunların kendi başlarına varlıkları da yoktur. Bu sebeple, Allah'ın birliği, şeylerin vücudu ile aynıdır, şeylerle aynı değildir.

Birçok bölümde Şeyh, vücut ile şeyler arasındaki ilişkiyi anlatırken, ışığın renkli görünmesi örneğini verir. Örneğin, vücudun, mümkün şeylerin sınırlamalarıyla lekelenmeksizin mazhar yerleri olarak zâhir olmasını anlatırken Şeyh şunları yazar:

“Hakk, tecellinin mazhar olduğu yerle aynıdır. Yani zâhir olan, mümkün aynaların hükümleridir ve bunlar herhangi bir evlele sahip olmaksızın sonsuza dek değişmez sabittirler. Vücut onlara ait olamaz. Mümkün şeylerin hükümlerinin değişmesine bağlı olarak gerçek Vücut'un, yani Hakk'ın lekelenemeyecek kadar yüce olduğu ilân edilmiştir. Başka bir ifadeyle, bu hükümle-

rin değişmesine bağlı olarak Hakk Zât'ında değişemeyecek kadar yüce ve mukaddestir.

Benzer bir şeyi, üzerine ışık vuran bir camın değişik renklerle renklenmesi durumunda söyleyebiliriz. Camın renklenmesinden dolayı, cam üzerinden geçen ışık hüzmeleri çeşitli renklerde yayılır. Ne var ki algılamamız ışığın değişik renklerde gözüktüğüne şahit olsa da, biliriz ki ışık, bu renklerden herhangi birisine boyanmamıştır. Bu yüzden, ışık kendi özünde bir renge girmeyi kabul edemeyecek kadar yücedir. Işığın böyle birşeyden münezzehe olduğunu da biliriz. Fakat başka bir şekilde algılanamayacağını da biliriz.” (IV 202.6)

Tüm şeyler, kendi kendiliklerine varlıkları olmadığı hâlde, Hakk'ın kendilerine verdiği vücut kadarıyla ya da vücudun kendilerinde gözlendiği kadarıyla âlemde bulunabilirler. Bir yandan İbn Arabî tüm eşyanın bir varlık sahibi olmadığını söylerken, diğer yandan kainatta bulunmaları ve gözlenmeleri sebebiyle belli bir varlığa sahip olduklarını dile getirir. Bu ikinci görüşüne göre İbn Arabî, vücut ile şeylerin ilişkisini genellikle “Rahman'ın Nefesi” yönünden açıklar. Kur'an diliyle söylersek, *Allah Rahman'dır ve O'nun rahmeti herşeyi kuşatır* (7:156). Bu, O'nun gazabını geçen rahmetidir ve bu rahmet olmaksızın gazap da olmaz.

Şeyh, kainattaki herşeyi kucaklayan tek gerçekliğin vücut olduğunu söyler. Bu yüzden de vücut Allah'ın rahmetidir. Onunla, kendi ilmi dâhilinde Allah, tüm şeyleri hiçbir ikrama sahip olmadıkları bir hâl olan yokluk hâline, herşeye kendi özel gerçeklerinin ikram edildiği ve bunları müşahade ettikleri kainatta bir varlık hâline getirir. Hz. Peygamber'in Rahman'ın “nefesi” ile ilgili hadisleriyle, Kur'an'da zikredilen Allah'ın “nefesi” ile ilgili âyetlere dayanan Şeyh, Allah'ın kainata varlık vermesini nefes alanın nefesi ile karşılaştırır. Rahman'ın Nefesi her şeyin hayat kaynağıdır. Onunla şeyler kendi özel niteliklerini benimserler. Böylece, Allah'ın ilminde değişmezliklerini kaybetmeksizin ve gerçek bir vücut sahibi olmaksızın, değişmez özler (ayan-ı sabiteler) varlık sahibi olurlar.

Şeyh, Rahman'ın Nefesi söyleminde, Allah'ın sonsuz kelimeleri yönünden O'nun yaratıcı “Ol!” emriyle ilgili âyetlere değinir. Bu sonsuz kelimeler, âlemdeki şeyler veya yaratılmışlardır. Rah-

man nefes verdiğinde konuşur ve O'nun nefesinde bütün kainat şekil alır. Allah'ın kelimeleri tek ve ayrı ayrı hakikatler olduğundan çokluk hakır. Ancak, Hakk'ın nefesi kainat vücudunun tek hakikatidir. Tüm şeyler, kainattaki bulunabilmeleri ölçüsünde bu hakikati paylaşırlar. Kelimeler mutlak olarak Nefes'e bağlıdırlar; ama, Nefes'in kelimelere asla ihtiyacı yoktur. Allah, herhangi bir dış faktörün zorlamasıyla konuşmaz. Sadece Rahman ve merhametli olduğu için konuşur ve böylece yaratılmışları var eder. Sonuçta, mutlak ve kayıtsız (nondelimited) olan Vücut'un, kendinden "gayrı"na varlık vermesiyle O'nun Rahman ve Merhametli olduğunu gösterir.

Rahman'ın Nefesi ile insanın nefesi arasındaki benzerlikten yola çıkarsak, İbn Arabî'nin temel öğretilerine geliriz. Bir insanın nefesi o kişiyle aynı mıdır, değil midir? Bu soruya tek bir anlam içeren cevap verilemez. Çünkü, kişinin nefesi kendisi değildir; yani, iki ayrı şey olarak düşünülürse, kendisi kendisidir ve nefesi de nefesidir. Öte yandan, nefessiz bir insan sadece cesettir ve insansız bir nefes de havada bir nemdir. Bu yüzden, gerçekte insan ve nefes kavramları bir şekilde birbirinden ayıramaz kavramlardır. Aynı şekilde, Rahman'ın Nefesi de Allah ile hem aynıdır hem değildir. Nefes yoluyla söylenen kelimeler de Nefes ile hem aynıdır hem değildir. Sonuçta, Allah ile bir şey arasında ne mutlak bir aynılık ne de mutlak bir ayrılık vardır. Akıl ve Allah'ın yardımıyla bu ilişki hakkında birşeyler anlayabilirsek de bu ilişkinin tam anlaşılması bir sır olarak kalır.

İlâhî İsimler ve İnsan Mükemmelliği

Varlık olan vücut hakkında ne biliyoruz? Hemen söyleyelim, hiçbir şey bilmiyoruz veya vücutun tanımlanamaz ve erişilemez olduğunu biliyoruz. Sadece bize verilen vücut kadarıyla vücutu bilebiliriz. Bizlerin bir varlığı olmadığı için vücut hakkında hiçbir şeye sahip değiliz. Diğer bir deyişle, kelimeler o kelimeleri söyleyeni nasıl kapsayabilir ki? Görünen bir renk, görünemez ışık gerçeğini nasıl kavrayabilir? Arap atasözünde ifade edildiği gibi, "Rablerin Rabbi nerede, bir avuç toprak nerede?" Vücut erişilemez olmasına rağmen, kendimiz ve etrafımızdaki âlem hakkındaki bazı bilgilerimize dayanarak vücut hakkında birşeyler

bilebiliriz. Bu bilgi ise herşeyin kaynağı olan Mutlak Hakikat hakkında haberler vermemizi sağlar.

Vücut'un nitelikleri ve özelliklerini anlamada kainattaki şeylerin incelenmesi ise İslâm felsefecileri arasında yaygın olan metodolojik bir yaklaşıma denk düşer. Bu yaklaşımı göz ardı etmese de, İbn Arabî, kutsal kitaplarda bahsedilen peygamberler vesilesiyle kendi kendini açıklayan vücutun arayışıyla daha fazla ilgilenir. Pratikte "kutsal kitaplar" sadece Kur'an ve hadislerdir. Teoride ise bu böyle değildir. Çünkü diğer Müslümanlar gibi, Şeyh de diğer dinlerin kutsal kitaplarında bazı hakikatlerin olduğunu düşünür. Kendi mahiyetini bilgilendirmek için, insanların konuştuğu bir dil formunda olan kutsal metinler yoluyla Vücut kendisini insanlara açıklar.

Kutsal metinler yoluyla alınan mesaj, geleneksel olarak 99 tane olduğu söylenen Allah'ın isimleriyle özetlenebilir. Vücutun mutlak hakikatinin asla bilinemez olmasına rağmen, Kur'an ve Hadis'te zikredilen her isim vücutun hakikati hakkında birşeyler söyler. Bu yüzden, Şeyh'in çalışmalarının çoğu Kur'an ve Hadis yorumudur. Şeyh, kutsal metinler aracılığıyla âlemdeki herşeyin "ilâhî köklerini" veya "ilâhî dayanaklarını" bulmayla yakından ilgilenir.⁴

Hakk'ın Zât'ı, mutlak olarak herşeyden münezzehtir. Ancak âlemde bulunan şeylerin durumları Hakk hakkında bizlere birşeyler söyler ve vücutun nitelikleriyle ilgili haberler verir. Bir yandan, bu haberler Kur'an "âyetleri"yle insanların konuştuğu bir dil formunda bildirilirken, öte yandan, bu "âyetler" âlem ve kendimiz hakkındaki bilgimiz yoluyla ontolojik ve epistemolojik olarak bildirilir. Şeyh, Allah'ın Hakikati'nin "âyetlerini" görmele-ri için, insanlara hem kendi içlerine, hem de dışlarındaki âleme bakmalarını söyleyen Kur'an âyetini, "O'nun Hakk olduğunu anlayıncaya kadar âyetlerimizi onlara hem ufuklarda hem de kendi nefislerinde göstereceğiz" (41:53) örnek verir.

Peki, bu şekilde insanların vücut hakkındaki bilgileri nelerdir? Kur'an'ın söylediği ile kendi içlerinde ve âlemdeki gördükle-

⁴ İlâhî kökenler ve dayanaklar için bkz. SPK, sayfa: 37-38. İbn Arabî'nin yazdıklarının kutsal metinlere dayandığını Chodkiewicz incelemiştir. Bkz. Chodkiewicz, Ocean without Shore.

rini bilirler. Böylece, örneğin vücudun, yani Hakk'ın, Hayy, Âlim, Mürîd, Kadir, Kelim, Cömert ve Adil olduğunu bilirler. Kur'an'da zikredilen Allah'ın bu yedi ismi, diğer ilâhî isimlerin ve âlemin dayandığı anahtar sıfatlar olarak sık sık zikredilir. Bunları ve diğer ilâhî isimleri fark eden insanlar vücuttan kaynaklanan ve vücuda ait olan birçok özellikleri kavrayabilirler. Ne var ki hem bu sıfatların tümüne tam olarak sahip olan hem de bunların hepsinden aşkın olan vücudun kendisi asla kavranamaz. Bu isimler ve sıfatlar Allah'a işaret eder. Ama aynı zamanda şeylere ve özlere işaret eder, çünkü dünyada varolmak için şeyler vücudun birtakım durumlarını yansıtmak zorundadır. Aksi halde varolamazlar.

Ibn Arabî'ye göre ilâhî isimler ve sıfatlar hem epistemolojik hem de ontolojik olarak, görünmeyen ile görünen arasında bir köprüdür. Diğer bir deyişle, kutsal metinlerde açıklanan ilâhî isimler olmaksızın hiç kimse vücut hakkında tam bir bilgiye sahip olamaz. Bu isimler, vücudun gerçek hakikatine işaret eder ve bu yüzden bu isimler "işaretleri (âyetleri)" yoluyla tezahür eden vücudu, yani kainattaki şeyleri tasvir eder.

Sadece Allah bu sıfatlara tam ve hakiki olarak sahiptir. Gerçek hayat, ilim, irade ve kudret sadece O'na aittir. Tüm şeyler bunların birtakım yönlerini sergiler. Ancak, onlarınki gerçek hayat değildir, çünkü gerçek hayat sadece Allah'a aittir. Öte yandan, şeylerde Hakk'ın izi olmasaydı ne bir şey bilebilirlerdi ne de idrak edebilirlerdi.

Allah şeylere varlık verdiğinde, bunlar kendi gerçekliklerinin isteklerine göre varolurlar. Bu demektir ki, örneğin Allah belli bir ağaca varlık verir ve Allah'ın herşeyi kuşatan ilmi dahilinde, o ağaç, o zamanda ve yerde, kendi özelliklerine has bir şekilde âlemde var olur. Buradan ayan-ı sabitelerin "arketip" olarak düşünülmemeyeceği açıkça ortaya çıkar, çünkü bu kavrama göre tek bir gerçeklik birçok şeyin ortaya çıkmasını sağlar. Ancak, ayan-ı sabiteler açısından, her biri kendi tek ve özel varlıklarıyla aynıdır ve bunlar vücut ışığının üzerilerine düşmesiyle görünür olmuştur.

Sık sık Allah'ın 99 ismine işaret etmesine ve vücuda belli bir sıfat tanımlaması yaparken kutsal metinlere dayanmanın önemi ne değinmesine rağmen Şeyh, Allah'ın isimlerinin sayılarla ifade edilemeyeceğini söyler. Çünkü her varlık vücudun bir özelliğini yansıtır ve böylelikle vücuda işaret ederek "isimlendirir". Bu yüz-

den, herşeyin Allah'ın ismi olduğu düşünülebilir. Allah'ın bildiği şeylerin sayısı sonsuz olduğundan ilâhî isimler de sonsuzdur.

İlâhî isimler hakkındaki bu iki görüş, Şeyh'in takipçilerinin, Allah'ın 99 ismini ayan-ı sabitelerden ayırt etmek için ilkinde Allah'ın "evrensel isimleri", ikincisine de Allah'ın "özel isimleri" demelerine neden oldu.

İbn Arabî'ye göre her varlık vücudu sergilediğinden ve vücud ise bütün isimlerle isimlendirilen Allah'ın Zât'ı olduğundan, her varlık ilâhî sıfatların tümünü paylaşır. Ne var ki varlıkların hepsi bütün sıfatları sergilemezler. Bu yüzden, varlıkların Allah'ın sıfatlarını ne kadar sergilediklerine bağlı olarak bütün âlem mükemmellik derecesine göre sıralanmıştır. Örneğin bazı yaratılmışlarda hayat daha yoğun görünürken, bazılarında daha azdır, bazılarında ise hiç hayat izi görülmez. Ancak, Allah dostları bir kayadaki görünmez hayatı keşf gözü ile görebilirler.

Allah'ın her sıfatı -ilim, irade, kudret, kelâm, kerem, rahmet, affedici ve diğerleri- âlemdeki şeylerde değişik yoğunlukta kendini sergiler. Yani, her varlık kendine has istidadına bağlı olarak az ya da çok vücuda ait sıfatları sergiler. Bir kaya pasif bir şekilde kudret sergilerken, bir bitki hayat izleri, ilim, irade ve aktif kudret sergiler. Bir hayvanda tüm bu sıfatlar daha yoğun bir şekilde sergilenir. Vücut'un gözle görünebilir hiyerarşisinin en tepesinde olan insanda ise ilâhî isimlerin tümünü sergileme kapasitesi vardır.

Yaratılmışların hepsi vücut için bir belirme (mazhar) yeridir. "Âlemde hiçbir varlık (vücut) yoktur ki Hakk'ın suretinde olmasın." (III 409.32). Meşhur bir hadiste Allah'ın Âdem'i kendi "suret"inde yarattığı söylenir. Şeyh bu hadiste, bütün diğer isimlerin işaret ettiği ve bu isimleri kendinde toplayan, cem ismi olan Allah isminin kullanmasına dikkat çeker. Bu yüzden, âlemdeki diğer yaratılmışlar, Allah'ın sadece belli isimlerini veya vücuda ait sınırlı sıfatları sergilerken, insan Allah'ın isimlerinin tümünü sergileyebilme kapasitesi ile yaratılmıştır.

İnsanın ilâhî isimlerin tümünü eşsiz bir şekilde sergileme potansiyelinin ne olduğunu yukarıda sözünü ettiğimiz Allah'ın yedi temel ismine bakarak daha kolay anlayabiliriz. İnsan hayat, ilim, irade, kudret sıfatlarını hayvanlarla birlikte paylaşır. Ancak, bu sıfatlar insanda hayvanlardan daha fazla bir şekilde bulunur.

Cengiz Han'ın gücü ile bir filin gücü veya Buda'nın ilmiyle bir arının ilmi nasıl kıyaslanabilir ki! Bu sıfatlara ek olarak, geriye kalan üç sıfatı sadece insan his âleminde sergileyebilir. “Kelâm” özellikle bir insanın niteliğidir ve “cömertlik” ile “adalet” mecazi anlamın dışında hayvanlara atfedilemez.

Öte yandan, insanların hepsi, konuşmalarında vücudun kavranmasına uyan bir hâl sergilemezler. İnsanların hepsi cömert ve adil değildirler. Ne de hepsi eşit derecede ilim, irade, kudret ve diğer ilâhî sıfatlara sahiptirler. Şeyh'e ve birçok Müslüman düşünür'e göre, insanın kemale ermesi vücudun mahiyeti ile çok yakından ilişkilidir. Diğer bir deyişle, kendi gerçek mahiyetlerinin farkına varmak isteyen insanların, kendilerinde gizlenmiş, henüz gelişmemiş olan ilâhî sıfatları ortaya çıkarmaları gerekir. Gerçek insanlığa ait sıfatlar Hakk'ın sıfatlarıdır; yani bu sıfatlar Hakk'ın kendisi olan vücuda aittir. Sonuçta, tüm bu sıfatlar kâmil ve merhametli bir insanî davranış modeli oluşturduğundan aynı zamanda ahlâkî ve vicdanî özelliklere sahiptirler.

Kur'an, Allah'ın Kerîm, Adil, Afûv, Rauf, Sabırlı ve Halîm olduğunu söyler. Bu sıfatlar ise insanın ahlâkî ve manevî kemale ermesi için kendisinde kesin görünür kılması gerekli sıfatlardır. Bu sebeple, Şeyh Sufi yolunu “Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmak” olarak gösterir ve bu ahlâkı da Allah'ın sıfatlarıyla anlatır. Böylece Şeyh ahlâkî ve sosyal davranışlarımızı, âlemi yöneten ilkelerle aynı temele dayandırır.

İbn Arabî, Hakk suretinde kendinde gizli olan potansiyelleri gerçekleştiren, tam ve kâmil bir insanı tanımlayan meşhur insan-ı kâmil düşüncesiyle insanın âlemdeki yeri arasında bir ilişki kurar. Bir açıdan, “hayvanî insanlar”a (insanü'l-hayvan) kıyasla, insan-ı kâmil olanlar övülmeye değer her insanî özelliği taşırlar. Onlar insan irfan ve merhametinin, ahlâkî ve manevî iyiliklerin tümünün temsilcileridir. İnsanlara ve topluma, Mutlak İyi olan Hakk ile en ideal uyarlığı kurmaları için rehberlik ederler. İnsanları ahirette mutlak mutluluğa ileten insan-ı kâmil, halk içinde Hakk'ın temsilcisi olarak muamelede bulunur.

Diğer açıdan, sadece insan-ı kâmil ile Allah'ın tüm sıfatları sergilendiğinden, Allah'ın âlemi yaratma amacı İnsan-ı kâmil'dir. Vücut sadece insan-ı kâmil ile tam olarak göz önünde sergilenir. İnsan-ı Kâmil'den başka hiçbir yaratılmış, Allah'ın sıfatlarının tü-

münü sergileme istidadına sahip değildir. Mutlak vücut olan Allah'ın Zât'ı görünemez olsa da, insan-ı kâmil ile Hakk görünür.

Şeyh insanlığın en kâmil olanlarını Allah'ın "Muhammedî" dostları olarak adlandırır. Bunlar Hz. Muhammed'in ahlâkı ve ilimlerini miras alıp insanlığın en tepesinde, Makamsızlık Makamı'nda bulunurlar. Diğer bir deyişle, vücudun tüm mükemmelliklerini gerçekleştirmişlerdir. Sadece tek bir sıfatta kemal sahibi değildirler. Bunların dışında kalan diğer Allah dostları ise sadece belli bazı ilâhî isimleri veya ilim, kelâm, kerem, adalet, merhamet, aşk, sabır, şükür, koruyuculuk gibi, vücudun birtakım mükemmelliklerini gerçekleştirmişlerdir. Fakat Allah'ın Muhammedî dostları, her ilâhî ismi tam bir kemalle gerçekleştirerek, vücudun Zât'ı tarafından kurulmuş dengeyle uyum içindedirler. Bu yüzden, hiçbir isim, hiçbir kemaliyet, hiçbir "makam" onların mahiyetini tanımlayamaz. Aksine onlar her duruma büyük bir kemalle karşılık verirler, çünkü onlar vücudun en yüksek hakikatini sergilerler. Allah'ın Zât'ında olduğu gibi en derinliklerindeki kendilikleriyle bilinemezler ve erişilemezler; ama akla gelebilecek her tür iyiliği, güzelliği etraflarına dağıtırlar.

Tenzih ve Teşbih

Vücut bilinemez olup, şeylerden mutlak münezzehtir. Ancak kutsal metinlerde ve âlemdeki âyetlerle vücut kendini gösterecek, insanlara vücudun sıfatlarını bilmeleri sağlanmıştır. Kelâm terminolojisinde, Allah'ın bilinemezliği ve herşeyden münezzehe oluşu tenzih veya "karşılaştırılamazlık" olarak adlandırılır. Buna göre, Allah hiçbir şeyle karşılaştırılmaz. Hiçbir yaratılmış vücut ile aynı olamaz. Allah hakkında bizim tam olarak bildiğimiz şey, O'nun hakkında sadece cehaletimizi kabul etmektir.

Tenzih İbn Arabî'den çok önce âlimler tarafından belirlenmiş ve kabul edilmiş olup, İbn Arabî de bunları kabul eder. İlâhî Hakikat'in tenzih ile tanımı, âlemdeki ve kutsal metinlerdeki Allah'ın görünür "âyetleri"ni tatmin edici bir şekilde açıklayamadığından, vücudun tam bir resmini veremez. İbn Arabî, âlimlerin aslında bu sonuca rasyonel analizle ulaştıklarını, bu sebeple de aklın sadece Allah'ın ne olmadığını anlayabileceğini söyler. Akıl kendi kendine, Allah'ın sıfatları ilmine ulaşamaz. Bu yüzden akıl,

Allah'ın ne olduğu hakkında kutsal metinlerden yardım almak zorundadır. Öte yandan, birçok rasyonel düşünür, özellikle Kelâm otoriteleri, kendi anlayışları doğrultusundaki Allah tanımına göre yaptıkları yorumdan (tevil) asla vazgeçmezler. Sonuçta, Allah'ın âlemdeki bir şeye herhangi bir şekilde benzediğini söyleyen tanımları reddederler. Bu durumlarıyla, peygamberleri izlemek yerine kendi akıllarını izleyenlere benzerler.

Rasyonel düşünce (akıl), sıfatları Allah'tan olumsuzlayarak O'nun karşılaştırılamazlığını savunurken, "hayalin" Allah'ın benzerliğini (teşbih) kavrama gücü vardır. Şeyh eserlerinde bilgiye ulaşmanın bu iki zıt yolunu karşılaştırmaya çok yer ayırmıştır. En çok üstünde durduğu husus ise, en kâmil Allah bilgisinin, Allah'ın hem tenzih hem de teşbih ile tanımlanmasını gerekli kılmasıdır. Yani, Zât'ında mutlak vücud olan Allah, yaratılmışların hiçbirisiyle karşılaştırılamaz ama vücud âlemde kendi özelliklerini görünür kılar ve bu yönden Allah yaratılmışlara bir şekilde benzer.⁵

"Âlem nedir?" sorusuna verilecek cevap, "Allah'tan başka her şey" olduğundan âlem "gayrı"dır. Ne var ki âlem, Rahman'ın Nefesi'nden çıkan kelimelerin özeti olduğundan her yönden gayrı

⁵ Burada ve kitabın diğer bölümlerinde yaptığım açıklamaya şu şekilde bir karşı görüş ileri sürülebilir: Eğer Allah tam olarak "bilinemez" ise, bu durumda tenzih bilinemezlik perspektifini temsil etmez çünkü tenzih yoluyla Allah'ı negatif kavramlarla "biliriz". Bu doğrudur ve İbn Arabî kesinlikle bunun farkındadır; ama bu hususu bu derece ileri götürmez çünkü karşılaştırılamazlık ve benzerlik arasındaki zıtlık bu söylem için yeterlidir. Çok sayıda pasajlarda İbn Arabî Allah'ın Zât'ı yönünden bilenemeyeceği ve tartışamayacağı gerçeğine değinir. Buna göre geriye tartışabileceğimiz iki görüş kalır: Birinci görüş Allah'ın negatif kavramlarla (olumsuzlamayla) bilineceğini kabul eder. İkinci ise Allah'ın pozitif kavramlarla (olumlamayla) da bilinebileceğini söyler. Örneğin, bkz. SPK, s.172'de çevirisini verdiğimiz II 257.22 nolu bölüm. Benzer bir ifadede İbn Arabî karşılaştırılamazlık perspektifini şu şekilde nitelendirir: "Bâtın ismi Allah'a aittir, bize değil. O'nun benzeri hiçbir şey yoktur (42:11) ayetinin bazı belli ve açık anlamları dışında bu hususta ellerimiz boştur. Ancak, karşılaştırılamazlık sıfatlarının Bâtın ismi ile kesin bağları vardır. Karşılaştırılamazlığın ilanı kayıtlılığın kesin ispatını gerektirse de, bundan daha fazla bir şey mümkün değildir çünkü bizim istidadımızın sağlayabileceği en son idrak sınırı burasıdır" (III 440.16).

değildir; çünkü Nefes, Nefes'in Sahibi'nden ayrı değildir. Başka bir deyişle, âlem Hakk'ın zâhir olduğu tecelli yeridir. Âlem yoluyla vücut özelliklerini ve sıfatlarını, yani Allah'ın evrensel ve özel isimlerini, Allah'ın 99 ismini ve ayan-ı sabiteleri sergiler. Bu yüzden, Rahman'ın Nefesi görülemez ve varolmayan hakikatleri görünür ve varlığı olan bir zemine getirir.

Allah'ın Zât'ının herşeyden mutlak münezze olmasından dolayı âlem bir yönden Allah'tan gayridir. Bir başka yönden, âlemde Allah'ın isimlerinden ayrı hiçbir şey bulunmadığından âlem Allah'tan ayrı değildir. Allah'ın tükenmez, sonsuz kelimeleri Nefes ile aynıdır. Nefes de Rahman'ın kendisidir. Bu yüzden, kelimeler Rahman'ın aynıdır. Şeyh sürekli olarak aynılık ve ayrılık görüşlerine değinir. Şeyh görüşünü O/O Değil (Hüve la Hüve) ifadesiyle özetler. Âlemdeki herşey vücut ile hem aynıdır hem ayrıdır.

O/O Değil gerçekliği en iyi şekilde, Şeyh'in hayalî kavramıyla anlaşılır. Hayalî gerçeklik, diğer iki gerçeklik arasındaki bir ara alanda bulunur ve her ikisinin niteliklerini taşır. Hayalî gerçeklik kendisini tanımlayan iki yönle hem aynıdır hem de ayrıdır. Bu sebeple, hayalî bir gerçekliğin, arasında bulunduğu iki gerçeklik ile hem aynılığını hem de onlardan ayrılığını belirtmek zorundayız.

Aynaya yansıyan nesne ile ayna arasında bir köprü ya da bir "berzah" gibi davranan aynadaki bir görüntü, hayalî gerçeklik için verilen çok yaygın bir örnektir. Aynadaki görüntünün, hem ayna ile aynı hem de aynadan ayrı; veya aynaya yansıyan nesne ve de ayna ile aynı olmadığını kabul etmek zorundayız. Buna benzer bir şekilde rüyalarımız da hayalî gerçekliklerdir. Rüyasında babasını gören bir kişi, annesini veya kardeşini değil de babasını görmüştür. Aynı zamanda, gördüğü kendisinden başkası değildir. Gördüğü hayalî gerçeklik, babası ile kendisi arasında bir berzahdır. Rüya imgesi için söylenebilecek en kısa ve öz ifade "O/O Değil" ifadesidir.

Şeyh hayalin özelliklerini âlemdeki üç temel düzeyde bulur. İnsan düzeyinde, hayal iç deneyime şekil verir. Bu, ruh ile beden arasında bir berzaha olan nefis alanıdır. "Hayalin nefsten başka yeri yoktur" (IV 393.11). Kur'an'a göre, (32:9) Allah'ın nefes ülediği ruh ise tüm ilâhî sıfatlara yaratılıştan sahip, bölünmeyen ve terkibi olmayan bir gerçekliktir. Bu yüzden ruh yaratılıştan ay-

dınlık, diri, bilen, güçlü ve irade sahibidir. Ruh Allah'ın direkt zuhurunu temsil eder. Buna karşılık beden, Allah "onu çamurdan yoğurduğunda" hayata gelmiştir. Birçok parçaları vardır ve karanlık, hareketsiz madde ile cehalet ve ilâhî sıfatlardan noksanlık gibi şeylerin hükmü altındadır. Nefs ise bu iki yönün karışımıdır. Nefs ne saf bir ışık ne de salt bir karanlık olup daha çok ışık ile karanlık arasında berzah hâlinindedir. Nefs iki-anlamlılık derecesi içinde her ilâhî sıfata sahiptir.

Diğer Müslüman bilgiler gibi Şeyh'e göre de ruh ve beden kavramları birbirinden ayrı şeyler olmayıp, nitelikle ilgili ayrıma işaret ederler. "Ruh"tan söz edildiğinde ışıklı, diri, bilen, uyanık ve lâtif olan bir insan mikrokozmos boyut temsil edilir. Öte yandan, bedenden söz edildiğinde bu özelliklere hemen hemen hiç sahip olmayan bir boyut temsil edilir. Bu yüzden, beden kendi kendine, ruh ile bağlantısı olmadan, tüm amaçları ve niyetleri açısından karanlık, kesif, cahil, bilinçsiz ve ölüdür. Nefs veya hayal ise ne ışıklı ne karanlık, ne diri ne ölü, ne lâtif ne kesif, ne bilinçli ne bilinçsiz olan, ama her zaman bu iki karşıt uçlar arasında bir yerde bulunan ara bir alana işaret eder. Hayal yoluyla, yüksek ve alçak olan birbirine nüfuz eder, aydınlık ve karanlık birleşir. Hayal, ne yüksektir ne alçak, ne ışıklıdır ne karanlık, ne ruhtur ne de bedendir. İki şey arasında bulunduğu yerle tanımlanır. Her nefis, sıfatların eşsiz bir şekilde karışımını ve tüm ilâhî isimlerin zâhir olduğu Makamsızlık kemaline doğru yükselme imkânını taşır. Buna karşılık, her nefis çokluk ve karanlığa doğru alçakabilir ve insandan aşağı bir duruma geçer. Buna göre nefis, hayal ile iki-anlamlılık arasında bir berzaktır.

İkinci düzeyde Şeyh, hayali, âlemin yarı bağımsız bir alanı olarak tanımlar. Dış dünyamızda veya insan mikrokozmosunun bir aynası olan "makrokozmozsta" iki temel yaratılmış âlem vardır: Mikrokozmosta ruh ve bedene denk düşen ruhların görünmeyen âlemi ile bedenlerin görünen âlemi. Ruhlar âleminde, geleneksel sembolizmde ışıktan yaratıldığı söylenen melekler yaşarken, bedenler âlemi, görünür parçalarının çamurdan yaratıldığı üç krallık tarafından işgal edilir. Bu iki âlem arasında, ruh ve beden sıfatlarından oluşan diğer âlemler vardır ve bu âlemlerin tümü "Hayal (Misal) Âlemi" olarak bilinir. Örneğin, "cinler" bu aradaki âlemlerin bazılarında yaşarlar. Işık ile çamur arasında bir

köprü olan “ateşten” yaratılmışlardır. Ateş ışık gibi aydınlık olmasına rağmen çamur âleminden gelen yakıt olmaksızın yapamaz. Işığa ulaşmaya çalışır ama kökleriyle karanlık âlemine bağlıdır. Bu şekilde, gökyüzüne doğru yükselen ateş olarak çamurdan bağımsız oluşuna işaret eder, ama yanıcı maddesiyle çamura bağlıdır. Şeyh mikrokozmos ile makrokozmos arasına denk düşen bu makrokozmosik Hayal Âlemi'nin varlığına bir delil sunar. Şeyh'in terminolojisinde “Hazret” bir gerçekliğin -örneğin hayalin- etkilerini gösterdiği âleme ya da alana işaret eder: “Allah hayvanî âleme uykuyu koymuştur, öyle ki herkes Hazreti Hayal'e şahit olsun ve his âlemine benzer başka bir âlemin varolduğunu bilsin.” (III 198.23)

Üçüncü anlamıyla hayal kavramı, bütün âlem olan veya Rahman'ın Nefesi olan tüm berzahî gerçekliklerin en büyüğü demektir. Âlem mutlak vücut ile mutlak hiçlik arasında bir yerdedir. Bir bakışa göre âlem vücut ile aynı olurken, başka bir bakışa göre hiçlikle aynıdır. Eğer âlemin kendi ayan-ı sabitesi düşünülecek olursa âlemin vücudu yoktur. Ancak, âlem var olduğuna göre, vücut için bir zâhir olma yeridir. Âlem ve içindeki her şey O/O Değil'dir. İbn Arabî hayal kelimesine yüklediği bu anlamla ilgili olarak, Kur'an'da Hz. Musa ile sihirbazlar arasında geçenleri anlatan âyeti örnek verir: Sihirbazların ipleri ve değnekleri, büyüleri yüzünden Musa'ya gerçekten yürüyorlarmış gibi geldi. (20:66) Bu yüzden, insanlar da sanki büyülenmiş gibi, âlemin Allah'tan bağımsız olarak var olduğunu hayal ederler.

Âlem tabiat ile Hakk, vücut ile hiçlik arasında bulunur. Âlem ne saf vücuddur ne de salt hiçliktir. Tüm âlem bir büyüdür ve bu yüzden âlemin Hakk olduğunu hayal edersin, ama âlem Hakk değildir. Aynı zamanda, âlemin halk olduğunu hayal edersin, ama o da değildir. Âlem kesinlikle ne halktır ne de Hakk'tır... Ama kesin olarak bilindi ki halk Hakk'tan bağımsız olsaydı kendi kendine var olamazdı ve âlem Hakk ile aynı olsaydı, o zaman halk olamazdı. (IV 151.14)

Hz. Peygamber'in “İnsanlar uykudadır, öldükleri vakit uyandırılır” hadisi Şeyh'in, bu âlemin bir hayal olduğu düşüncesini destekleyen geleneksel bir metindir. Bu yüzden Şeyh, Fusûs'un Hz. Yusuf ile ilgili bölümüne bu hadisi aktararak başlar. Burada Şeyh, vücut ile eşya arasındaki ilişkiyi açıklamak için gölge ile

ışık ilişkisini anlatır. Gölge alanı, hayal ile aynıdır; çünkü gölge, iki yönden, ışık ile eşya yönünden tanımlanır.

Bu takdirde, senin idrakine giren herşey imkân âleminde beliren Hakk'ın vücududur. Hakk'ın hüviyetinin eşyada görünür olması bakımından eşya Hakk'ın vücududur. Suretlerinin değişik ve çeşitli olması bakımından eşya imkân âlemindeki varlıklardandır... İş benim anlattığım gibi olunca, âlem bir hayaldir. Âlemin gerçek bir varlığı yoktur. Bu ise hayalin manasıdır. Yani sen, hayalinde zannettin ki âlem kendi nefsiyle var olmuştur, Hakk'tan ayrı bir varlıktır. Hâlbuki bu böyle değildir...

Mesele sana anlattığımız gibi olunca, bil ki sen hayalsin; bütün idrak ettiğin ve “O, Hakk'tan ayrıdır”veya “O ben değilim” dediğin başka varlıklar da hayaldir. Şu hâlde hepsi de hayal içinde hayaldir. (Fusûs, 103-4)

Şeyh bu dünyaya “rüya gibi” denmesinin, nasıl bir rüya tabir ediliyorsa, dünya ve içindeki herşeyin de tabir edilmesinin gerekli olduğu gerçeğini yansıttığını söyler. Öte yandan, gerek içimizde gerek dışımızda algıladığımız şeyleri sadece bir görüntü olarak kabul edip, bunların başka anlamlar ifade ettiğini düşünmek de oldukça yanlıştır. Diğer bir deyişle, bu görüntülerin, rüyada gördüklerimiz gibi, dış görünüşlerine bakılarak değerlendirilmesi gerekir.

İnsan bu dünyada bir rüyadadır. Bu yüzden tabir etmesi emredilmiştir.⁶ Örneğin uykudayken görülen rüya uyku içinde tabir edilebilir. “İnsanlar uykudadır, öldükleri vakit uyanırlar.” Hakikatten başka bir söz söylemeyen bu emin dilin söylediğine göre,

⁶ Rüya yorumlaması için tabir kelimesi kullanılır. Bu kelimenin kökü “karşıdan karşıya geçmek, öte tarafa geçmek, nehri geçmek” anlamlarına gelir. Rüya tabircisi rüyadaki suretlerin ötesine geçip gizli manalara ulaşılır. Kur'an'da Ey basiret sahipleri, ibret alın! (59:2) emriyle Hz. Peygamber Medine'de kaldığı müddetçe Allah'ın olayları nasıl şekillendirdiği anlatılır. Kur'an'da kullanılan kelime tabir kelimesiyle aynı kökten gelen itibar kelimesidir. En temel anlamıyla bu kelime “(bir şeyden başka bir şeye) (zihni) geçiş” anlamına gelir. Kur'an tercümelerinde meal dilinde uygun anlaşılması için “Örnek al”, “Ders al”, “İbret al”, “Dikkat et” şeklinde kullanılmıştır. Ne var ki İbn Arabî bu kelimeyi Arapça kullanımına uygun olarak tabir kelimesiyle eş anlamlı olarak düşünür.

hem hislerimiz hem de bunlarla algıladıklarımız hayaldir. Durum böyle olunca, bunlara nasıl güvenebilirsin? Seni duyan arif bir kişi kesinlikle bilir ki sen konuşurken uyanıklığında hislerinin ve bunlarla algıladıklarının esareti altındasın. Uykudayken de hayalin ve hayal kurmanın esareti altındasın. Sana saadet yolunu gösteren Peygamber, seni rüyasında uyanık ve farkında olduğunu zanneden birisi olarak tanıttı. Bu dünyada uyanıklığında rüya gören bir kimse gibi olduğuna göre içinde bulunduğun her şey hayali bir ilişkiye sahiptir ve bunların başka bir şey için varolduğunu fark etmen gerekir. Bu başka bir şey de kesinlikle senin gördüklerin değildir. (IV 434.24)

İki anlamlılık ve arada bulunmaklık, hayalden başka birşey olmayan âlemdeki şeylerin hem anlık durumlarına hem de cismanî belirmelerine ait niteliklerdir. Eşya vücut ile hem aynı hem de vücuttan ayrı olduğu için, eşyanın anlık durumları da geçmiş ve gelecekteki hareketleriyle hem aynıdır hem ayrıdır. Şeyh vücudun sonsuzluluğunu belirtmek için “Tecelli kendini tekrarlamaz” sözünü zikreder. Allah sonsuz feyzinde hiçbir şeyle sınırlanamaz. Bu yüzden iki şey ve iki an tam olarak aynı olmaz. Bu Şeyh’in “her an yaratılışın yenilenmesi” düşüncesidir. Bu yüzden Şeyh âlem hakkında şunları yazar: “Allah’ın Zât’ından başka her şey, hızlı ya da yavaş bir değişim hâlinindedir. Allah’ın Zât’ından başka herşey berzahta bir hayal ve uçup giden bir gölgedir... ara vermeden sonsuza dek süren suretten surete bir değişimdedir. Hayal de bundan başka birşey değildir... Bu yüzden âlem hayalle zuhura gelir.” (II 313.17)⁷

Bu sebeple âlem O/O Değil’dir. Hem vücutla aynıdır hem de vücuttan ayrıdır. Aynı olduğunda vücutun Zât’ının birliğini görürür kılar. Aynı olduğunda vücutun isimlerinin işaret ettiği çeşitli sıfatları görünür kılar. İbn Arabî’nin de sık sık tekrarladığı gibi, vücut Zât’ında bir, tecellilerinde çoktur. Hem eşyayla karşılaşılırılmaz hem de ona benzerdir. Allah’ın tüm isimlerini mükemmelliklerinde görünür kılan insan-ı kâmillerde, gerek birliğinde olsun gerek çokluğunda olsun, vücutun hakikati somutlaşır.

⁷ Bu pasajın geçtiği yer için bkz. SPK, s.118.

Hem birliğinde hem çokluğunda vücudun iki mükemmelliğinden söz edilebilir. Bu mükemmelliklerden ilki ilâhî Zât'ın karşılaştırılmazlığı, ikincisi de ilâhî isimlerin benzerliği ile gösterilir. Aynı şekilde insan-ı kâmillerin de iki mükemmelliği vardır. Birincisi, Hakk'ın suretinde zatî hakikatleri, ikincisi de yaşadıkları dönemde Allah'ın isimlerini görünür kılan tarihî zuhurlarıdır. Birinci mükemmellikleri yönünden bütün insan-ı kâmiller zatî olarak birdirler ve “insan-ı kâmil”den tek bir eşsiz hakikat veya “logos” olarak söz edilebilir. İkinci mükemmellik yönünden, her insan-ı kâmilin âlemde kendisine biçilmiş özel bir görevi vardır. Bu yüzden, Allah'ın verdiği görevleri yerine getiren bir çok insan-ı kâmil vardır. İnsan-ı kâmillerin zatî mükemmellikleri için Kur'an, Allah'ın elçileri arasında fark olmadığını (2:285) söyler. Tarihî mükemmellikleri için Kur'an, Allah'ın elçilerini mükemmellik derecesine göre sıraladığını (2:253) bildirir.

Kısaca söylersek, vücudun zatından başka birşey olmayan kendi özlerinde insan-ı kâmiller değişmez, sabittirler. Bununla birlikte, Allah'ın sürekli tecellileri ve âlemde bitmez tükenmez çeşitlilik içinde ilâhî isimleri görünür kılmalarıyla insan-ı kâmiller daimî değişim ve tekamüle uğrarlar. İnsan-ı kâmillerin kalbi sonsuz bir dalgalanma (takallüb) altındadır. Çünkü onların kalbi, Allah'ın asla tekrarı olmayan tecellilerinin zuhur yeridir.

Allah kendi mahiyetinin yüceliğini göstermek için âlemi yaratmıştır. Meşhur bir kudsî hadiste de dile getirildiği gibi, Allah “Ben gizli bir hazineydim, bilinmekliğimi istedim, âlemi yarattım” der. Bunun anlamı ise vücudun, kendi Zât'ında gizli olan sonsuz sayıdaki mümkünatı, âlem yoluyla görünür kıldığıdır. Öte yandan, sadece insan-ı kâmiller yoluyla vücud zuhuruna tam bir mükemmellikte ulaşır. Çünkü yalnızca insan-ı kâmiller, varlık niteliklerini, yani Allah'ın her ismini ve her sıfatını gerçekleştirebilirler. İnsân-ı kâmilden başka hiç kimse insanı yaratılış amacına, yani Hakk'ın suretini görünür kılmaya ulaşamaz.

Şeyh tüm dikkatini sırf ontolojiye yöneltmez. Antropolojiye yönelerek insan-ı kâmillerin mahiyetini ve bu mükemmelliğe ulaşmanın yolunu tanımlar. Şu ana kadar anlattığımız Şeyh'in öğretilerinin teorik yönlerinden daha ayrıntılı olan pratik, yaşamda uygulanabilir yönleri, insanların akıl ve hayallerini belli bir disiplinle eğiterek karşılaştırılmazlık (tenzih) ve benzerlik (teşbih)

görüşlerinin nasıl uyum içinde olabileceğini anlatır. O/O Değil hakikatinin sadece akılla anlaşılması insanları nur âlemine yüceltmez. Bu mükemmelliğe ulaşan insanların -nebiler, resûller ve Allah dostlarının- rehberliği izlenmeden hayalin iç âlemi vücudun tecellilerinin şahit olunduğu bir yere dönüşmez.

Kısaca, vücudun nihai hakikati herşeyin ötesinde ve herşeyle birliktedir. Karşılaştırılmazlığında vücud, mutlak vahdaniyetiyle birdir; ama benzerliğinde, âlemde görülen ve hak olan çokluk yoluyla kendini zuhur eder. Görünmeyen sonsuza dek karşılaştırılmaz olarak kalır, herşeyi var eden bir rahmet sayesinde görüneni var eder. İnsan-ı kâmiller kendi nefsleri yoluyla görünmeyene dönerler ve kendi ilk hâllerinin varlık sahibi olmayan ayan-ı sabiteler olduğunu fark ederler. Ne var ki kendi yokluklarını fark etmeleriyle vücudun tamamını sergilemeye başlarlar; çünkü vücudun sureti olan ilâhî surette yaratılmışlardır. “Makamsızlık” aynı zamanda her makamdır. O Değil O’dur. Birlik sonsuzluğunu insan mükemmelliğinin çokluğunda sergiler.

II. Bölüm: Küçük Âlem, Büyük Âlem ve İnsan-ı Kâmil

İbn Arabî insanı anlatırken bizim bildiğimiz cahil ve unutkan insanı kasdetmez. Kasdettiği insan, insan-ı kâmilidir. Daha önce söylediğimiz gibi, İbn Arabî insan-ı kâmillerin Allah'ın ilminde bulunan görünmez hakikatleri ile çamurdan yaratılmış suretlerini birbirinden ayırarak, insan-ı kâmilleri iki temel bakışa göre tanımlar. İnsan-ı kâmillerin “hakikati” ile, bütün insan-ı kâmillerin ölümsüz ve değişmez arketiplerini kasdederek. Çamurdan yaratılmış suretleri ile tarihsel gerçeklikleri içinde peygamberleri ve Allah dostlarını kasdederek. Farklı isimlerle tanımlanmasından dolayı, insan-ı kâmillerin aslında bir tek olan hakikati karmaşık görünür. Bu bölümle ilgili olarak diyebiliriz ki İbn Arabî bu bir tek hakikati genellikle “Muhammedî Hakikat” olarak tanımlar.¹

Genelde İslâm'ın yaratılış inancına, özeldede de Şeyh'in öğretilerine göre, diğer varlıkları insanın hizmetine vererek Allah en son, insanı yaratmıştır. Bu varlıklar zincirinde en son halka olarak insan kendinden önceki tüm halkaları toplar ve dengeler. İn-

¹ Bu isimlerden bazıları için bkz. SPK, Bölüm 8; Hakim, al-Mu'jam al-sufi, s.158.

sanlar sadece mineral, bitkisel ve hayvanî parçalara sahip değildir; aynı zamanda İlk Akıl'la başlayıp, Levh-i Mahfuz'un, Prime Matter'ın, Kalem-i Âla'nın, Allah'ın Arş'ının, Allah'ın Kürsi'sinin, yıldızsız göğün, burçların, yedi gezegenin ve dört elementin numunesidirler.

Yaratılışın Amacı

İbn Arabî birçok söylemde, insan ile makrokozmostaki çeşitli katman ve varlıklar arasındaki yaratılış halkalarını tartışır. İnsanın en temel yaratılış nedeni yönünden söyleyecek olursak, bu bağlar ilâhî suretin zâhir olması gerçeği ile ilgilidir. Bu noktada, “Allah Âdem'i kendi suretinde yaratmıştır” hadisi tekrar aklımıza gelir. Hadiste zikredilen “Allah” ismi “toplayıcı, cem edici” bir isimdir, çünkü Allah'ın diğer isimleri hep bu isme işaret eder. Bu sebeple, “Allah” ismini zikreden birisi dolaylı olarak Afüvv, Adil, Halık, Kerim, Kadir, Muizz, Müzill gibi diğer ilâhî isimleri de zikretmiş olur. Başka hiçbir isim diğer tüm isimleri kendinde toplayamaz, çünkü “Allah” ismi dışında her ismin kendine has ve sınırlandırıcı nitelikleri olup bununla diğer isimlerden ayrılır.

Allah insanı kendi suretinde yaratmıştır. Bunun anlamı ise, insan bütün ilâhî isimlerin suretinde yaratılmıştır. Bu, Kur'an'da “Allah Âdem'e bütün isimleri öğretti” (2:31) âyetinin bir yorumudur. Böylece insan, ilâhî yönlerin veya “yüzlerin” (vech) sonsuz çeşitliliğini sergiler. Eğer, tüm insanlık tarihi boyunca gözlenen insanî sıfatların ve eylemlerin tümü bir zamana ve bir yere toplansa, bütün ilâhî isimlerin sergilenmesinin ne anlama geldiği hakkında az çok bir fikir elde etmeye başlarız. Tam olarak insanın toplayıcı (cem edici) oluşu ise her tür insan mümkünatının, hayale sığan her tür sıfatın, iyi ya da kötü, güzel ya da çirkin, adil ya da zalim, merhametli ya da acımasız her tür eylemin varlığına izin verir.

Eğer Âdem Allah'ın suretinde değil de Rahman'ın suretinde yaratılmış olsaydı, hiçbir insan öfkeli ve zalim olamazdı. Münte-kim suretinde yaratılmış olsaydı, hiç kimse düşmanını affedemezdi. Melik ve Aziz suretinde yaratılmış olsaydı, hiç kimse Allah'a veya başka birine boyun eğemezdi. Fakat insanlar bütün ilâhî isimlerin suretinde yaratıldığı için, herhangi bir sıfatı görünür

kılabilirler. Zaten ilâhî isimler vücudun zâhir ve bâtın mümkün biçimlerini ifade ederler.

Tekrarlayacak olursak, insan bütün ilâhî isimleri topladığı için, her insan ilâhî sıfatları belli bir dereceye kadar sergiler. Ancak bir insanın hayatı boyunca ilâhî isimler türlü yoğunlukta, kombinasyonlarda ve karşılıklı ilişkilerde kendilerini görünür kılar. Bunun sonucunda dengeli ve uygun bir şahsiyet doğabilir de doğmayabilir de. En son analizde, isimlerin kendi özelliklerini görünür kıldığı hâl, insanın bu dünya ve öteki dünyadaki kaderini belirler. İnsan için bu görünür kılma durumu tam olarak tahmin edilemez. Böyle olunca, insanın durumu, bilinen ve sabit makamlardaki (malum makamlardaki) varlıklarla tamamen zıtlık gösterir.

Vücudun sıfatları insan alanı dışındaki alanlarda bir ya da daha fazla sıfatın hakim olması şeklinde sergilenir. Ancak insanlar vücudun sıfatlarına yoğunlaşarak birlik sağarlarsa her sıfat diğerleriyle mükemmel bir denge ve uygunlukta olabilir. İnsanın dışında âlemdeki tüm yaratılmışlar bilinen makamlarda bulunurlar, çünkü bu varlıkların her biri vücudun sadece belli başlı sıfatlarıyla renklenmiştir. Her hayvan ve her bitki kendi hakikatinde sabittir; bu yüzden, örneğin havuçlar şeftaliye dönüşemezler. Buna zıt olarak, dış görünüşleriyle insanlar göreceli olarak sabit ve değişmezdirler, ama iç suretlerinde sonsuz çeşitlilikte olup, her an değişirler. Başka bir deyişle, nefslerinde sabit bir makamları yoktur, bu yüzden, herhangi bir şey olabilirler. İnsanların makamı ölüm anına kadar değişebilir, sabit değildir. Ölüm anında sabitleşir. Şeyh'in, meleklerin Kur'an'daki "Bizim her birimizin belirli bir makamı vardır" (37:164) ifadesini insanlar ve cinler dışında tüm yaratılmışları kapsadığını söylemesinin nedeni de budur. Bir insan bu dünyaya ilâhî sureti görünür kılma kapasitesine sahip olarak gelir; ama kadın veya erkek olsun bu dünyayı bir şey olarak, örneğin, bir melek, bir veli, bir peygamber, bir hayvan, bir bitki olarak terk eder. Yani, insanlar "bilinen makamlarına" ölüm anında ulaşırlar. "İster melek olsun, ister hayvan, ister bitki olsun, ister mineral, (insan ve cinlerin dışında) diğer bütün yaratılmışlar kendi sabit makamlarında yaratılmıştır, bundan aşağı düşmezler veya onlardan buna doğru bir yolculuk emredilmemiştir, çünkü bu makamın içinde yaşarlar." (I 259.4)

İnsan dışında, içindeki herşeyle birlikte sadece Âlem Allah'ın suretinde yaratılmıştır. Birbirine ayna olan Âlem ile Hakk hakikatteki herşeyi yansıtır. Bu sebeple, Allah'ın isimlerinin her biri için makrokozmosta bir zuhur yeri bulunur. Şeyh'in söylediği gibi, Âlem ilâhî isimlerin tesirlerinin ve sıfatlarının özetidir. Tüm Âlem ile Allah arasındaki fark ise Allah'ın kendi Zât'ı ile var olması ve Âleme ihtiyacının bulunmamasıdır. Öte yandan, Âlemin kendi zatında bir varlığı yoktur ve her an Allah'a muhtaçtır. Önceki bölümde gördüğümüz gibi, tümüyle değil de sadece belli bir anlamda âlemin varlığından söz edebiliriz. Aynadaki görüntünün nasıl varolduğunu söyleyebiliyorsak âlem de o şekilde vardır. Ne var ki Allah vacibü'l-vücuddur, yani olmazsa olmaz olandır; vücud sadece O'na aittir ya da vücud O'dur, O vücuddur.

Âlem ile Âdem, Allah'ın suretinde yaratılmaları sebebiyle birbirlerine benzerler. Ancak, Âlem ilâhî isimleri tafsille, ayrıntılı olarak sergiler. Âlemde her ilâhî isim tek başına veya diğer isimlerle oluşturduğu çeşitli kombinasyonlarla kendi sıfatlarını ve tesirlerini sergiler. Bu sebeple, zaman ve mekân bütünlüğü içinde Âlem, mümkün varlıkların sonsuz ve engin bir panoramasını temsil eder. Buna zıt olarak, Âdem bütün ilâhî isimlerin sıfatlarını ve tesirlerini icmalle, toplayarak sergiler. Bütün ilâhî isimler Âdem'de bir araya getirilmiş ve birbirleriyle yoğunlaştırılmıştır. Allah, isimlerinin çokluğu yönünden Âlem'i, isimlerinin birliği yönünden de (çünkü her isim bir tek Hakikat'e işaret eder) Âdem'i yaratmıştır. Şeyh, bu hususu "küçük âlem" (mikrokozmos) ve "büyük âlem" (makrokozmos) kavramlarıyla dile getirir. Daha genel olarak Şeyh insanlar için "küçük insan" ya da "mikroanthropos" ifadesini, âlem için "büyük insan" ya da "makroanthropos" ifadesini kullanır.

İnsan âlemin bir parçası olduğuna göre, insansız âlem tam bir ilâhî surette olamaz. Yine de mikrokozmos ile makrokozmos zıt kutuplarda bulunurlar. Çünkü, mikrokozmos belirsiz yayılmasında bilinçsiz ve pasiftir ama mikrokozmos ilâhî sıfatlara yoğun bir şekilde sahip olmasıyla bilinçli ve aktiftir. İnsanlar âlemi bilir ve tanırlar, kendi amaçlarına göre ona şekil verebilirler. Âlemin ise insanlar hakkında bilgisi yoktur ve Allah'ın hakimiyeti altında olması dışında âlem insanlara kendiliğinden şekil veremez.

Mikrokozmos makrokozmosza hükmeder gerçeği *Fusûsu'l-Hikem*'in hemen başında Şeyh'e şunları yazdırır: "İnsan âlemin ruhudur, insansız âlem ise Allah'ın nefesini üflemesini bekleyen cansız bir ceset gibidir." Aynı şekilde *Fütuhât*'ında şunları yazar:

Tüm Âlem Âdem'in tafsili iken, Âdem toplayıcı, cem edici bir kitaptır. Âlemle ilişkisi yönünden Âdem, ruhun bedenle olan ilişkisine benzer. Bunun gibi, insan âlemin ruhudur ve âlem de bedendir. Bu ikisini bir araya getirdiğinden, içinde insan olduğu müddetçe âlem "büyük insan"dır. İçinde insan olmadan Âleme tek başına bakarsan, ruhu olmayan, orantılı bir şekli olan bedene benzediğini görürsün. Âlemin insanla mükemmelliği, bedeninin ruhla olan mükemmelliği gibidir. İnsan, âlem bedenine "üfürül-müş" olup âlemin yaratılma amacıdır." (II 67.28)

Aynı şekilde Şeyh, insan, âlemin bütünü (görünmeyen) hakikati, âlem de insanın zâhiri (görünen) yüzüdür der: "Kendini Âlem'den, Âlemi de kendinden ayırt et, çünkü Âlem içinde sen onun ruhusun ve o senin zâhir suretindir. Ruh olmadan suretin hiçbir manası yoktur. Bu yüzden, sensiz Âlem'in hiçbir manası yoktur" (III 363.2).

İnsan ile âlemin arasındaki organik bağ sebebiyle, İbn Arabî insan-ı kâmilleri âlemin "sütunu" olarak adlandırır. İnsan-ı kâmil-siz âlem, çöker ve ölür, bu ise en son insan-ı kâmilin dünyadan göç etmesiyle gerçekleşecektir. Modern zamanlardaki doğa ile toplumdaki yozlaşma ve çürüme, yeryüzündeki insan-ı kâmil-lerin sayısındaki azalmanın açık bir işaretidir.

İnsan'sız Âlem'in eksik olduğu gerçeği, İslâmî düşüncede âlemin kendi başına bir amacı olmadığı sonucuna götürür. İnsan-ı kâmil, "Aranan Öz" (el-aynû'l-maksude) olup Allah'ın tüm âlemi yaratma sebebidir. Gizli Hazine'den söz eden kudî hadis bize, Allah'ın halkı bilinmekliği için yarattığını söyler. Allah insanları yaratmıştır, çünkü varolması âlemin varlığına bağlı olmasına rağmen sadece insanı tam olarak Allah'ı bilebilir. Her yaratılmış kendi varoluşuna göre Allah'ı bilir ama sadece insan-ı kâmiller O'nun cem edici ismi yönünden Allah'ı tam olarak bilirler.

İbn Arabî, *Göklerde ve yerde olanlar Allah'ı tesbih ederler* (bkz. 57:1 veya 59:1) Kur'an âyetlerine sık sık değinir. İbn Arabî, bu tesbihin her varlığın sahip olduğu Allah bilgisine göre olduğunu söyler. Halk sahip oldukları Allah bilgisine göre O'nu tesbih eder.

Çiçekler, Allah'ı güneşin, toprağın ve yağmurun Rabbi olarak tesbih ederlerken, arılar Allah'ı çiçeklerin Rabbi olarak tesbih ederler. Halk ise emelleri ve isteklerine göre tesbih eder. Rezzak, Vasi, Muhyi, Cemil, Rahman ve diğer isimler Allah'ındır ve halk bu isimleri zikrederek O'nu tesbih eder. Fakat sadece insan-ı kâmil, Allah'ın tüm isimlerini zikrederek, Allah'ı eksiksiz tesbih ederler. Bu mükemmel tesbih, tüm eşyanın tesbihlerini idrak eden ve kapsayan bir tesbihtir. "İnsan-ı kâmil Allah'ı âlemdeki tesbihlerin hepsiyle tesbih eder" (III 77.24).

Özetlersek; mikrokozmos, âlemi var eden hakikatleri kendi nefsinde toplayan ve bütün ilâhî isimlerin suretinde yaratılan insandır. Makrokozmos ise içinde insan-ı kâmiller olduğu müddetçe tüm âlemdir, çünkü insan-ı kâmiller olmadan âlem, ruhu olmayan bir beden gibi eksiktir. Hem makrokozmos hem de mikrokozmos, yarattıklarında zâhir olan Hakk'ın suretidir. "Muhammedî Hakikat" olarak da bilinen insan-ı kâmilin hakikati ise sadece O'nun bildiği Hakk'ın bâtın suretidir; yani insan-ı kâmil hem mikrokozmos hem de makrokozmos olmak üzere tüm yaratılmışlara dönük O'nun ilâhî yüzüdür. Tarihsel gerçekliğinde insan-ı kâmil "Allah'ın suretinin zâhir olan yönüdür" (III 109.13), yani Allah'ın âlemi yaratma amacını gerçekleştiren, Allah'ın aradığı özdür.

Mükemmellik Yolu

İnsan-ı kâmiller Allah'ın ve âlemin tüm hakikatlerini kucakladıkları için tüm eşyada Allah'ı görürler. Bu görüş, tüm perdeleleri kaldıran bir görüştür. Kur'an'ın âyetleri onlar için tam olarak gerçekleşmiştir: Her nereye dönerseniz dönün Allah'ın yüzü oradadır (2:115). Herşeyi ilâhî tecelli olarak görürler. Âlemdeki herşeyin sahip olduğu bilgiyle Allah'ı bilirler, çünkü mikrokozmos olarak insan-ı kâmiller makrokozmosun hakikatini kuşatırlar ve her dinin öğretilerine uyan bir yolla Allah'a ibadet ederler. Fakat tüm bunların gerçekleşmesi kendi nefslerini bilmelerine bağlıdır. "İnsan-ı kâmil, vahyedilmiş her şeriata göre Allah'a ibadet eder, her dille O'nu tesbih eder, Allah'ın tecelli yeridir. Tek şartla ki insan olmanın hakikatine varır ve nefsini bilir, çünkü kendi nefsi ni bilmeyen Rabb'ini de bilemez. Eğer nefsinden bir şey kendi ha-

kikatinı görmeye engel oluyorsa, o kendi nefesine karşı zulmetmiştir ve o kâmil bir insan değildir.” (II 69.27)

“Nefsini bilen Rabbini bilir” hadisine uygun olarak kendi nefslerini bilmeleriyle insan-ı kâmiller Allah’ı bilirler. Bunun tam tersi olarak, hayvan dairesinde kalan insanlar kendi nefslerinin bilgisine ulaşamamışlardır. Hz. Âdem mükemmel yaratılmıştır, ama eksiklik (imperfection) ve hayvanlık (animality) zamanla Hz. Âdem’in çocuklarına hakim karakterler olmaya başladı. Ancak, şu andaki hayvanlık durumu insanlığın belirleyici ahlâkı olarak kabul edilmemelidir. Şeyh’in ifade ettiği gibi, insanoğlunu “rasyonel hayvan” olarak tanımlamak yanlıştır, çünkü “sadece özellikle insan ilâhî suretle tanımlanır.” (III 154.19)

Daha önce de söylediğimiz gibi, insanların ilâhî sureti gerçekleştirilmesi ve ilâhî isimleri görünür kılması sürecine “Allah’ın ahlâkıyla ahlâklanma” denilir. Peygamberlerin kozmik rolü, insanlara rehberlik ederek insanların inançlarının, düşüncelerinin ve eylemlerinin yaratıldıkları suret olan cem edici isimle uyum içinde olmalarını sağlamaktır. Şeyh, peygamberler yoluyla şekillenen ilâhî rehberliğe “Şeriat Mizanı” (el-mizanü’l-şeria) ismini verir. Müslümanlar için bu, Allah’ın Kur’an’da vahyettiği ve Hz. Muhammed’in Sünnet’inde örneklediği şeriattır.

İnsanlar sadece ilâhî sıfatlardan kendi anladıklarına göre bir şeyler çıkarıp, bu yolla ilâhî sıfatlara sahip olmaya ve basitçe bunlarla ahlâklanmaya karar veremezler. Örneğin, cömert, adil veya affedici sıfatlarından kendi anladıklarına göre birşeyler çıkarıp bunlarla ahlâklanmış olamazlar. Çünkü bu sıfatlar özlerinde beşerî anlayışın ötesinde olup, sadece vücudun kendine has özellikleridir. Allah’ın ahlâkıyla ahlâklanmak, Allah’ın isimlerinin çokluğu ve çeşitliliği nedeniyle, akılla anlaşılmaz derecede karmaşıktır. Ayrıca, Allah’ı taklit etme girişimi korkunç bir kibir tehlikesini de doğurur. Beşerî girişimin amacı ilâhî sıfatları ele geçirmek olmamalıdır. Bunun yerine, en öncelikli amaç beşerî sıfatlardan kurtulmaktır. Büyümesine engel olunması gerekenler, beşerî özelliklere ait nefsanî istek ve hevadır. Nefsanî istek bırakılmalı ve kişinin hoşuna giden ve gitmeyen ayrımı terk edilmelidir. Bu ise, kısaca söylersek, Allah’a “teslim olma” ve “boyun eğme” (İslâm) demektir ve bunun yolları Şeriat Mizanı ile tanımlanmıştır.

“Allah’ın ahlâkıyla ahlâklanma” yolu, insanların Yaratan ile yarışan, yarı ilâhlaşmasına yol açabilecek beşerî bir kişilik geliştirmesi demek değildir. Tersine bu yol, beşerî kişiliğin zamanla yok olmasını veya beşerin “hiç” olmasını gerektirir. Öte yandan bu “hiçlik” insanın ilk önceki hâlidir, çünkü insanın zaten kendine ait bir varlığı yoktur. Kendi beşerî sıfatlarından kurtulduktan ve benliklerini sildikten sonra geriye sadece hakikat, yani vücudun halka dönük yüzü kalır.

Allah’ın suretinde yaratılmış olmalarıyla insanlar O/O Değil’dirler. Vücudu görünür kıldıkları ölçüde O’durlar ve onlarda O’nun sıfatları görünür. Ayan-ı sabite oldukları ölçüde sonsuza kadar hiçtirler, O Değil’dirler ve bu sıfatların hiçbiri onlara ait değildir. Bu yüzden manevî yolculuk, O denilen ve ilâhî tecellilere mazhar yeri olununcaya kadar, O Değil denilen beşerî sıfatların yok edilmesini gerektirir. Allah’a doğru gidişte nelerin olduğunu anlatırken Şeyh şunları söyler: “Kulun O/O Değil olması sebebiyle, Allah’a doğru gidişte kul, O Değil’e göre değil, O’ya göre yükselir.” (III 343.23)

İnsan-ı kâmiller sadece Allah’a doğru yükselmezler; aşağı doğru inerek âlemde bir görev alırlar. O/O Değil makamında sonsuza kadar kalırlar. Herhangi bir varlık iddiasında bulunmadıkları için yoklukta olmalarına rağmen vücutta sonsuzluk içindedirler. “Kendilerinden bir iş zâhir olduğunda (insan-ı kâmiller) bu işi kendi nefslerine atfetmekten korunmuşlardır. ‘Bu işler, O’nun mazhar yerinde zâhir olan O’nun isimlerine aittir. Bizim nasıl iddiamız olabilir ki? O’nun mazhar yeri olarak bu hâlde ve her hâlde biz bir şey değiliz’ derler. Bu makam ‘sonsuzlukta teklifsizlik’ olarak adlandırılır.” (II 96.33)

Şeyh insan mükemmelliği makamını “kulluk” (ubudiyet) olarak gösterir. Şeyh’in sık sık dile getirdiği gibi, Allah’a yakınlık (kurb) için önce Allah’ın kulu olmak gerekir; bu olmadan yakınlık gerçekleşmez. İnsan-ı kâmiller, herşeyleriyle ve mutlak olarak Allah’ın kullarıdır. Kendileri için bir şey yapmazlar, çünkü kendi ayrı varlıkları yoktur. Ne yaparlarsa yapsınlar, yaptıklarını onlar yoluyla Allah yapar.

Burada önemli bir noktaya dikkati çekmek isterim. İbn Arabî’ye göre, insan-ı kâmil olma en yüksek gerçekleştirilebilir beşerî bir gaye değildir; bu aynı zamanda tek gerçek beşerî gayedir.

Kendi ilâhî suretlerinin farkına varamamış ve bunu gerçekleştirememiş insanlar bu dünyada ne kadar büyük işler yapmış olsalar bile insandan aşağıdırlar. Mükemmellik makamı gerçek insanlık göstergesi olup, sadece az sayıda “insan” tarafından gerçekleştirilir. Mükemmelliğe ulaşan bir insan Allah’ın gerçek ve sadık kulu olup kendi varlığını tamamen yok etmiş ilâhî bir surettir. İnsanı kâmiller, sırf kendi beşerî şartlarına göre değil, ilâhî hikmete uygun olarak her durumda yaşarlar. İlâhî Hakikat’in isteğine uygun olarak tam ve eksiksiz rahman, merhametli, affedici, seven, cömert, adil ve diğer sıfatlarda olanlardır.

Eğer mükemmellik makamına ulaşmak bu kadar yüceltilmiş ve yüksekte ise o zaman mükemmel olma düşüncesini terk etmek ve “gerçek hayata” geri dönmek daha iyi değil midir? Şeyh’e göre bunun cevabı kesinlikle hayırdır, çünkü insanlar her durumda kendi nefslerinde cisimleşmiş hakikate ulaşmak için mücadele etmelidirler. Zaten Allah’ın vahyettiği Şeriat Mizanı’nı izlemeyi kendi nefslerine borçludurlar. Ve her durumda Allah kendi kapasiteleri ölçüsünde Şeriat Mizanı’nı izleyenlere, mükemmelliğe ulaşsın ya da ulaşmasın, sonsuz mutluluğu garanti etmiştir. Şeyh bu nedenle okuyucusuna şu öğüdünü verir:

“Mükemmel insan derecesi yönünden hayvanî insan derecesini düşünmelisin ve sonra kendinin hangi tür insan olduğunu bilmelisin. Eğer anladıysan mükemmelliği alma istidadına sahipsin. Tüm âlemi tarafından uyarılmış ve ikaz edilmiş olmanın sebebi de budur. Eğer mükemmelliği alma istidadın olmasaydı seni mükemmellik hakkında bilgilendirmek boş ve faydasız olurdu. Buna göre çağırıldığın şeyi almazsan kusuru sadece kendi nefsinde ara!”² (III 266.20)

² Şeytan’a uyanlara cehenneme girerlerken Şeytan’ın söylediği O hâlde beni kınamayın, kendinizi kınayın (14:22) sözlerine gönderme vardır.

III. Bölüm: Ahlâk ve Kuraldışılık

Pratikte Sufi geleneğin saygı ile baktığı manevî üstadların hepsi Allah'a giden yolun temeli olarak Şeriat'ı kabul etmişlerdir. Fakat bu üstadların birçoğu diğer Müslüman fakihler ve düşünürler tarafından kuraldışı görüşlere sahip olmakla eleştirilmiştir. İbn Arabî ve takipçileri için bu eleştiriler vahdet-i vücud doktrinine saldırı şeklinde gerçekleşir. Bu eleştirileri şu şekilde sıralayabiliriz: Herşeyin birliğini anlamaları vahdet-i vücud'u destekleyenleri istisna insanlar yapar. Bu yüzden, bu kimselerin sıradan insanlara ait olan Şeriat'ın emirlerini göz ardı etme hakkı vardır. Bu kimselerin "Hep O" olduğunun farkına vardıkları için iyi ile kötüyü ayırmaya ihtiyaçları yoktur, çünkü hakikatte ikisi aynıdır.

Ne var ki eleştirilere maruz kalan bu Sufi üstadların eserlerine bakacak olursak, İslâm tarihinde, sapmalar ne olursa olsun, Şeriat'ın emirlerinin daima kural (norm) olduğunu görürüz. Ayrıca Sufiler arasında Şeriat'a uymanın mutlak gerekliliğini, İbn Arabî'den daha katı ve kesin bir şekilde ilân eden de yoktur.

Şeyh'in Şeriat'ın insan hayatındaki rolüne bakışını anlamanın bir yolu, ahlâkî ilkelerin vahdet-i vücud kavramıyla nasıl uyduğu sorusunu sormaktır. Bu sorunun, içinde yaşadığımız zaman

ile çok yakın bir ilişkisi vardır. Çünkü bugünkü Batı toplumunda gözle görülür bir yeri olan maneviyat biçimlerinin çoğu, gelecekte ahlâkî ilkelere fazla önem vermezler. Bu öğretilerin ve pratiklerin Doğu ve Batı dinlerinde kökleri olması veya New Age hareketinin çeşitli akımlarıyla ilişkili olması bu gerçeği değiştirmez.

Bugün ahlâk kavramından anladığımızla Şeyh'in binlerce sayfalık eserlerinde söyledikleri arasında çok az ilişki vardır. Ne yazık ki Şeyh'in insan hayatında ahlâkın mahiyeti ve rolü hakkında söylediklerinin tümünü burada sıralamak mümkün değildir. Bunun yerine önce Şeyh'in ahlâk kavramından ne anladığını göstermeye çalışacağım. Ardından vahdet-i vücud görüşü içinde ahlâkı yerleştirdiği zemine ve bunun Şeriat ile ilişkisine değineceğim.

Çoğulu "huluk" olan "ahlâk" Arapça bir kelime olup, hem "karakter, mizaç" hem de "ahlâkî nitelikler" anlamına gelir. "Huluk" kelimesi Kur'an'da iki kez, hadislerde ise genellikle çoğul anlamıyla sık sık kullanılmıştır. Ayrıca, "huluk" kelimesi ile yaratılmışlar anlamına gelen "halk" kelimesi arasında küçük bir telaffuz farkı vardır. Bu kelime "halk" kelimesiyle bağlantılı olup, ahlâkın kökeni yaratılmışta veya eşyanın gerçek doğasında bulunur. Bu sebeple, Şeyh'e göre ahlâkın ontolojik yönü çok önemlidir.

İbn Arabî kullandığı kavramlar için temel referans noktasını ve tek mutlak kaynağını Kur'an ve hadisler ile bunlarda zikredilen ilâhî isimlerden alır. İbn Arabî bu isimlerin somut, katı şeyler olmayıp, Hakk ile Âlem arasındaki ilişkileri açıklayan Allah'ın ortaya koyduğu düzenler olduğu şeklinde okuyucularını uyarır. Bu isimler insanlara herşeyin varlık sebebi olan Vacibü'l-Vücud ile olan ilişkileri hakkında bilgi verir. İsimler olmasaydı -veya bunları bilmemizi sağlayan vahiy olmasaydı- insanlar belirsizlikler ve görecelikler denizinde boğulurlardı.

Güzel Ahlâk

İbn Arabî'nin açıkça ortaya koyduğu genel İslâmî görüşte, güzel ahlâkî nitelikler tam olarak Allah'a aittir ve başka bir şeye mecazî olarak atfedilir. İyi olan herşey Allah'tandır ve adalet, cömertlik, sabır ve takva gibi ahlâkî özellikler de buna dahildir. Kur'an Adil, Kerim, Sabır, Affedici, Halim ve Şekûr gibi ilâhî isimleri zikrederek bunu destekler.

İbn Arabî, İbn Sina'nın yaptığı gibi Aristo felsefesinin terminolojisini kullandığı zaman Allah'a "Vacibü'l-Vücut" (Mutlak Varlık) ismini verir. Buna göre, Vacibü'l Vücut'un dışında varlığından söz edilebilen her şey "mümkün" varlıklardır. Gerçek vücut Allah'a aittir ve mümkün olan bir şey için söylenebilecek en uygun söz, varlığını ödünç aldığıdır. Bu hususta dikkatimizi çeken en önemli şey, İbn Arabî'nin vücudun özelliklerini anlatırken felsefî terminoloji yerine dinî kavramları tercih etmesidir. "Vücut'un sıfatları nedir?" sorusuna İbn Arabî, vücuda ait ilâhî isimleri sayarak karşılık verir.

Allah'ın suretinde yaratılmış olmalarından dolayı, insanlara Allah'ın tüm güzel ahlâkına ait nitelikler bağışlanmıştır. Bu sebeple, insanların görevi birtakım ahlâk sistemleri üretmek veya ahlâkın anlamı hakkında tartışmalar yapmak değil, sadece "yaşamak, olmak ve bulmak"tır. Böylece vücudun sıfatlarının mazhar yeri olurlar. Ancak, pratikte ahlâk güzelliği o kadar kolay elde edilir bir şey değildir. Çünkü ilâhî güzel ahlâkı sadece insan-ı kâmiller gerçekleştirirler. Kuşkusuz Şeyh mükemmelliğin nispi bir durumu olduğunun farkındadır ve eserlerinde çeşitli derece, seviye ve türdeki mükemmelliklere yer verir. Tam olarak gerçekleşen mükemmellik -mutlak kemal- yalnızca Allah'tadır. Ama insan mükemmelliği gerek bu dünyada gerek ahirette artma kabul eder, çünkü sonlu asla Sonsuz'a ulaşamaz. Bu yüzden insan-ı kâmillerin en mükemmelinin durumunda bile statik, sabit bir durum asla söz konusu değildir.

Allah'ın suretinde yaratılmak sadece mükemmelliğe ulaşmış insanlar için söylenebilir. İnsan-ı kâmillerde o anda gerçekleşen zuhur içinde ilâhî isimler tüm hükümlerini sergilerler. İnsanları diğer varlıklardan ayıran bu özel nitelikleri, tüm isimleri sergileyebilme potansiyelleri ile açıklanabilir. Her insanın bütün ontolojik mümkünleri bir araya getirmesi hakikati, insanların gerek "iyi" gerek "kötü" her yönde gelişebileceği anlamına gelir. Allah'ın suretinde yaratılmaları sebebiyle insanların herşeyi bilme potansiyelleri vardır. Doğal olarak, ilâhî bilgi ile beşer bilgisi arasında temel farklılıklar vardır, fakat dünyadaki varoluşlarına ait sınırlamalarının engellemediği kadarıyla beşerî bilgi sonsuz derecede gelişebilir. Herhangi bir zamanda ve yerde, herhangi bir insan tarafından bilinen bir şey, sağlıklı bir akıl ve uygun dış şart-

larda her insan tarafından bilinebilir. İnsanlar unutulur, yaşlanırlar ve ölürler ama bilgi sadece kazaî sınırlamaları kabul eder. Buna göre, modern bilimin ethos ve amaçları, temel insan sezgisinin her şeyi bilebileceği mantığını yansıtır.

Bir insanda bilginin “kemale ermesi” bilinebilir herşeyin o insan tarafından bilinmesiyle sağlanabilir. İslâmî söylemde ise bilinebilir şeyler dinin usûlleri ve dalları olup, bunlar Allah, Allah’ın isimleri, Melekleri, Peygamberleri, Ahiret Günü, âlem ve âlem ötesi bilgiye ait çeşitli toplumsal, hukukî ve kişisel dallarıdır. Hakiki bilgiye, Allah’ın ve âlemdeki eşyanın Allah’taki köklerinin bilinmesiyle ulaşılır.

Birçok insan için bilgi “mükemmellik”le sonuçlanmaz. En iyi şekliyle, belli bir dereceye kadar bir-iki bilgi olasılığı veya şekli geliştirilir. Çoğunlukta ise bilgi, çağdaş standartlarda bile, görünenin ötesine geçmez. Formal eğitim tamamlanmaz, yarım bırakılır, sosyal statü ve bunun gerekleri öğrenmekten daha çekici gelir, konforlu, rahat bir yaşam isteği zihnî gelişmeye karşı hakim olur. Ayrıca çağdaş bilgi teorileri, kemale ermiş bilginin neleri içermesi gerektiği hakkında bir şeyler önermezler. Şeyh’e ve diğer Sufilere göre modern zamanlarda bilgi olarak kabul edilenlerin çoğunluğu hakikî bilgiye perde olurlar, çünkü bunlar görünen şeyleri vücut ile ilişkilendiren bir görüş sunmazlar. İnsanlar eşyanın kökleri ile ilgilenecekleri yerde, kendilerini dallarla meşgul ederler. İlk Sebeb’i arayacaklarına, yaptıklarının ne anlama geldiğini bilmeksizin ikinci sebepleri en ince ayrıntılarına kadar irdelerler. Böylece, manayı görmek yerine bakışlarını suretlere yöneltmişlerdir.

Kulun O’nu bilmesi yönünden, Allah Zât’ında herşeyin ötesinde ve herşeyden yücedir. Bunun bilinmesi imkânsızdır. Bizler için izlenecek bilgi olarak geriye ilişkilerin veya mümkün şeylerin özleri ve bu özlere atfedilen sıfatların bilinmesi kalır... Zaten herhangi bir düşünce ve tefekkür olmadan bu özleri yaratılıştan dolayı bilmeye başlarsın; Allah’ın o özlere verdiği nitelikler sayesinde nefis bunları idrak eder. Böylece şeylerin birbirleriyle nasıl ilişkili olduğunu bilmeye başlarsın. Bu ise onlar hakkında söylenenlerin bilgisidir ve bu bilgi tanımlamalar, akli delillerle yapılan hükümler ve vahiyle sağlanan haberler demektir. Zaten bu çeşit bilgiye de başka yoldan ulaşamaz.

Hükümler ve haberler çokluk içinde sonsuz sayıdadır. Buna göre bu hükümler ve haberler üzerinde düşünen bir kimse dağılmış bir hâldedir ve onları bir araya getirmesi mümkün değildir. Hakk'ın kuldan istediği ise kulun sadece bunları bilmek uğruna bu çokluğun peşinde koşması değil, bunları Hakk'ta bir araya getirmesidir. Ama Hakk bazı kullarına, bunları Hakk'ta bir araya getirsın diye, çokluk bilgisi için izin vermiştir. Şu âyetlerle ifade edilen de budur: "O'nun Hakk olduğunu anlayıncaya kadar âyetlerimizi onlara hem ufuklarda hem de kendi nefislerinde göstereceğiz" (41:53)

İlimlerin peşinde koşarken dağılmış bir hâlde olan kimse o ilimlerin Hakk'ı işaret ettiği gerçeğini idrak edememiştir. Hakk'ı işaret etmeleri o kimsenin gözünde perdeli olarak kalmıştır. Bu tür ilimler arasında örneğin aritmetik ve geometri ilimleriyle, matematik, mantık ve fen vardır. Ne var ki bu ilimler arasında hiçbir ilim yoktur ki Hakk'ı işaret etmesin ve Hakk'a götürmesin. Hepsi Hakk'ı işaret edip, O'na götürür. (III 558.16)

Şeyh'e göre Allah bilgisinin köklerini bulma amacı olmadan bilgiyi arama tek kelimeyle yanlıştır. Bunun sonucunda elde edilen bilgi ise zaten bilgi değildir. Aksine, bu şekilde insanlar eşyanın gerçek mahiyeti hakkında cahil kalırlar. İbn Arabî'nin söylediği gibi, "Yaratılmış bir şey, diğer bir yaratılmışa bağlandığında insanlar bir mecazla, bir suretle perdelenmiş olurlar" (III 386.30) İnsanın durumuna yakışan bilgi sadece Allah bilgisidir. "İnsanoğlunun Allah bilgisi dışında ulaşabileceği en güzel ve en üstün başka bir bilgi yoktur. Allah'ın dışındakilere ait insan bilgisi için söylenecek şey bunun bir karışıklık, dikkati başka yöne çekme olduğudur. Bu karışıklık ise o kimseyi perdeler. Hâl böyle olanca o kimse için gereken arzu ve istek O'nu bilmekten başka bir şey olamaz." (IV 129.5)

Günümüz toplumlarında kökleri Hakk'a dayanmayan bilgi arayışının sonucu korkunç bir bilgi birikimine neden olmuştur. İnsanın sınırsız sayıda bilgiye ulaşma potansiyeli, şaşırtıcı bir şekilde ama yüzeysel olarak gerçekleşmiştir. Ancak, bilginin en temel hakikatinin, yani eşyanın mahiyetinin farkına varılması olduğu gerçeği gözden kaybolmuştur. Bunun yerine insanlar bilgiyi bilgisayar ekranında izlenebilen değerler olarak görmeye başladılar. Mikrokozmosun ilâhî suretinin birlik ve icmalî hakkında ki cahilleşmelerine paralel olarak insanlar, makrokozmosun gerçekliğinin sonsuz sayıda tafsili ve yayılmasıyla daha fazla meşgul olur-

lar. Uzmanlaşmanın artması bilgide başlı başına bir artışa neden olurken, beraberinde birlik, harmoni, bütünlük, denge ve entegrasyonda köklerini bulan tüm insanî sıfatlardan giderek artan bir uzaklaşmayı doğurur. Böylece insan mikrokozmosunun birlikten uzaklaşması, yönetici ruhu olduğu makrokozmosun çürümesine ve çökmesine neden olur. Kendi ilâhî suretlerini göz ardı etmelerinden dolayı, insanlar yeryüzünde Allah'ın halifesi olarak hareket etme sorumluluğundan vazgeçmiş olurlar.

Yukarıda yaptığımız analizin benzeri, diğer birçok ilâhî sıfatlar için de yapılabilir. Mürîd, Kadir, Kelîm, Semî, Basîr, Afüvv, Müntekim, Hamîd ve diğer isimler Allah'ındır. Şeyh'in görüşüne göre, iç âlemle değil de daha çok dış âlemle ilgili olan beden, zaman, mekân, çevre gibi şartlardan doğan kişisel sınırlamalar içinde bir insan-ı kâmil mümkün ve uygun tarza göre tüm ilahî isimleri gerçekleştirmiş olur.

Az önce söylendiği gibi, ilâhî isimlerin gerçekleştirilmesinin “uygun” tarzda sağlanması gerekir. Uygunluk, Hakk'ta yerlerini bulacak bir tarzda ilâhî isimlerin hepsi arasında harmoni ve denge demektir. İnsanın görevi, herhangi bir sıfatın çok fazla ya da çok az rol oynadığı bir tarza yol açmadan ilâhî sıfatları kucaklamaktır. İlâhî suretin gerçekleştirilmesi o kimseyi Allah'a yaklaştırır; öte yandan isimler arasında uygun dengenin kurulamaması dengesiz ya da bozulmuş bir ilâhî surete yol açarak o kimseyi Allah'tan uzaklaştırır. İbn Arabî'nin bununla ilgili olarak söylediği gibi, “Allah'ın sıfatları ve isimleri vardır ve bunlar derece derecedir. Bir kul bunları ahlâk edinerek belli bir sınıra, vahyedilen bir tanıma ve belirlenen bir hâle göre bunlarla süslenir. O kul bunlara uymayıp, bunların ötesine doğru bir adım atarsa, Hakk ile çekişmeye girer ve Hakk'tan uzaklaştırılmayı hak ederek saadete yol açan yakınlıktan mahrum olur.” (IV 3.4)

Denge ve harmoni görüşünü açıklamak için vücut ile ışık arasındaki benzerliğe geri dönelim. Daha önce söylediğimiz gibi, vücut ile saf ışık arasındaki kıyasa benzer bir şekilde, âlemi de bu renksiz ışığın sonsuz sayıda renklere dönüştüğü ışığın tafsili olarak görebiliriz. Aynı şekilde, insan mükemmelliğinin gerçekleştirilmesi ile, farklı yoğunlukta sonsuz sayıdaki renkli ışığın harmonisi ve birliği yoluyla saf, renksiz ışığın gerçekleştirilmesi arasında bir kıyas yapılabilir. Renksiz ışığın gerçekleştirilmesi ile

ilgili göze çarpan en önemli problem çok fazla kırmızı, çok fazla yeşil ya da çok fazla mavi olmasının nasıl önleneceğidir. Tüm renklerin saf, orijinal ışığa dönüştüğü renklerin mükemmel dengesi nasıl sağlanabilir? Değişik renklerin hesaplanmasını ve bunların bir bütünlük oluşturmalarını sağlayan standartlar nelerdir?

İlâhî isimler vücudun sonsuz ışığına ait olan aslî renkleri temsil ederler. Işığın kırmızı ve yeşil gibi birtakım zıt tonlarda görünmesi gibi, vücut da kendisini Afüvv ve Müntekim, Gaffar ve Kahhar, Muhyi ve Mümit, Müzill ve Muizz olarak zâhir eder. Mükemmelliğe ulaşmak için insanların bu sıfatları gerçekleştirmeleri gerektiğine göre birbirine zıt özellikler bir tek kişilikte nasıl dengelenebilir? Şeyh'e göre, insan mükemmelliğinin en yüksek makamı, vücudun kendisinde olduğu gibi, insanların da renksiz olacağı ve herhangi bir isimle kayıtlı olmayacağı ilâhî isimler arasında bir dengeyi gerektirir. Burası ise hiçbir sıfatın diğer bir sıfata hakim olmadığı Makamsızlık Makamı'dır.

İbn Arabî'nin yazdıklarının çoğu, insanların ilâhî isimlerin hepsine nasıl tam ve dengeli bir mazhar yeri olabilecekleri ve bu sayede ilâhî ahlâk niteliklerini eksiksiz sergileyebilecekleriyle ilgilidir. Her durum için gösterdiği yol temelde aynıdır: Mükemmel bir ahlâka sahip olmak için insanlar ilâhî isimlerin gösterdiği sıfatların gerçek dengesine dönmelidirler ve pratikte bu denge Kur'an ve Sünnet ile kurulmuştur. Diğer bir deyişle, ilâhî isimlerle ahlâk nitelikleri arasındaki dengeyi sağlamada en gerekli somut rehberliği Şeriat Mizanı sağlar. Bu dengeye ulaşmalarıyla insanlar yaratıldıkları sureti gerçekleştirmiş olurlar.

İnsanların Şeriat'ın dışında başka çareleri yoktur; çünkü insan mükemmelliği ilâhî mükemmellikten ayrılamaz. Bu yüzden, insan mükemmelliği Allah bilgisine dayanır. Ama insanlar kendi güçleri ile Allah'ı bilemezler. Bir ışık ışını güneşi ne kadar bilebilir ki? Bu sebeple, mükemmelliğin gerçekleştirilmesi yolunu hazırlamak için Allah'ın, beşer doğasını aşan bilgiyi insanlara sunması gerekir. Bu ise Şeyh'in yazdıklarının ortak bir yönünü, yani o günlerde bile birçok entellektüelin ilâhî vahyi çok fazla önemsemedikleri gerçeğini yansıtır.

İlâhî suretin gerçekleştirilmesi süreci birçok yoldan tanımlanmıştır. Şimdiki söylemimize bağlı olarak, tek bir kavrama, h-l-k kökünden gelen tahalluk kelimesine değineceğim. Ahlâk ke-

limesi de aynı kökten gelir. Tahalluk kelimesi bir ahlâkı kendisine mal etmek ya da başka bir şeyin ahlâkıyla ahlâklanmak anlamına gelir. Bu kelimenin Sufi metinlerde rastlanan en meşhur kullanımı, Hz. Peygamber'in "Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanın!" emridir. Şeyh de "Allah'ın üç yüz ahlâkı vardır; kendi isteğiyle bunlardan biriyle ahlâklanana kimse cennete girer" hadisini aktarır.

Şeyh'e göre "ilâhî isimlerin özellikleriyle ahlâklanmak" ile "ilâhî ahlâkla ahlâklanmak" aynı anlama gelir. Şeyh, etik alanın dışına taşan bir anlam yükleyerek tahalluk kelimesinin yaratılmışlar anlamına gelen halk kelimesiyle olan ilişkisini hatırlamamızı ister. Örneğin, En güzel isimler Allah'ındır.(7:180) bu yüzden "Âlem o isimler yoluyla zâhir olur ve onların ahlâkıyla ahlâklanır" (II 438.23) der. Diğer bir deyişle, zâhir olan vücudun tümü Allah'ın sıfatları ve ahlâkıyla uyum içinde görünür. Eşyanın baştan başa şeması içinde insanların özel durumlarına, yani Allah'ın halifesi olma niteliğine göre bakacak olursak, insanlar ilâhî ahlâk özelliklerini görünür kılmada bilinçli bir rol oynarlar. Bu yüzden, insanlar ilâhî niteliklerin görünür kılınmasında bir dereceye kadar sorumludur. Diğer yaratılmışların aksine, ilâhî sıfatları insanlar kendi mükemmelliklerine uygun olmayacak tarzda sergileyebilirler. İnsanların Şeriat'e ihtiyaçları vardır, çünkü ilâhî sıfatların Allah'a ve kendilerine nasıl ilişkilendirileceğini bilemezler. Bu hususun, Kur'an ve Hadis'te zikredilen ve Allah'ı antropomorfik gibi gösteren bazı ilâhî sıfatlar için özellikle doğru olduğu ortadadır.

Kulun kendine yakışan sıfatları ve isimleri vardır ve aklın alamayacağı bir tarzda Hakk bu sıfat ve isimlerle nitelenebilir... Allah'ın bunları anlamamız için vereceği ilim hariç, bu sıfatların Hakk'a ait olup olmadığını bilemeyiz. Aynı şekilde, nefslerimizin süslendiği her ilâhî isim ile Hakk'ın ilişkisi, Allah bu ilmi vermedikçe bilinemez...

İnsanoğlu Allah'ın suretinde yaratılmıştır. Buna göre, âlemin gerektirdiği tüm ilâhî isimleri ve sıfatları halife olarak insanın alması gerekir. Zaten insanın görevi de budur. Hakikat bunu gerektirdiği için, Allah kendi katından "Şeriat" ismini verdiği ilişkiyi göndermiştir. Allah bu yolla, ilâhî isimleri ve sıfatları zâhir kılmaktan başka bir seçeneği olmayan halifesine bunların nasıl işlediğini açıklar. (IV 3.7)

Ayrıplanan Ahlâk

Şeyh'in anlattığımız ahlâk tartışması önceki yazarlar tarafından açıkça gösterilmese de dolaylı olarak ortaya konmuştur. Ancak, özellikle Şeyh'in ve takipçilerinin eserleriyle ilgili olan konumuzun ikinci kısmına, yani ahlâkın vahdet-i vücud ile ilişkisini incelemeye henüz başlamadık. Burada konuya başka bir boyuttan bakacağız.

Birinci Bölüm'de açıklandığı üzere vahdet-i vücudun anlamı, her varlığın kendi varoluşunun gerçekliğinden dolayı mutlak ve kayıtsız vücudu görünür kılması demektir. Başka bir şekilde söylenirse, âlemdaki herşey ilâhî isimler için mazhar yeridir. Sadece tek bir vücud vardır ve herşeyin kendine ait bir vücudu, varlığı olduğunu zanneden kimse ise eşyanın mahiyeti hakkında eksik bir görüşe sahiptir. En son analizde, hangi surette görünürse görünsün, görünen Hakk'ın mutlak ve kayıtsız vücududur. Şeyleri sanki vücud (varlık) sahibiymiş gibi gösteren şey ise kendi kanunları gereği Hakk'ın vücudunun zâhir olduğu tarzıdır ve bu kanunlar vahiy yoluyla ilâhî isimler olarak özetlenmiştir.

Böyle bir bakış, şerrin direkt olarak Hakk'a isnat edilmesinden kaçınan çeşitli karşı görüşler olmasına rağmen, tecrübe edilen her gerçekliğin mutlaka Hakk'tan geldiğini kabul eder. Varoluşta bulunan kusur ne olursa olsun, vücudun kendisine değil, yokluğa isnat edilmelidir. Bu yüzden, Hz. Peygamber'in "Bütün iyilikler Sen'in elindedir, şerr ise Sana dönmez" hadisi hakkında Şeyh şunları söyler: "O'nun sözleri şerrin varlığını doğrular ama Hakk'a isnat edilmesini kabul etmez. Bu da gösterir ki, şerr varolan bir şey olmayıp, sadece yokluktur. Eğer varolan bir şey olsaydı, Hakk'ın elinde olmalıydı, çünkü O herşeyin hükümlanlığı elinde olandır (23:88) ve O herşeyin yaratıcısıdır." (6:102) (III 369.27)

İslâm'da teolojik tartışmanın önemli bir konusu da insanın eylemlerinin Allah ile olan ilişkisi olmuştur, çünkü bu konu özellikle hür irade ve kader problemiyle bağlantılıdır. Her insan eylemi ontolojik bir nitelik göstermelidir, yoksa gerçekleşemez. Eylemde olumlu ve tasdik edilen bir şey vardır. Müslüman düşüncüler yaratılmışları genellikle Allah'ın "fiilleri" (ef'al) olarak adlandırır ve bunu Kur'an "Sizi de yaptıklarınızı da Allah yarat-

miştir “ (37:96) âyetiyle açıkça ifade eder. Eğer ahlâk ve eylem yaratılıştaki kökenini buluyorsa, ayıplanan eylemlere yol açan ayıplanan ahlâka ne demeli? Düşünürlerin çoğu bu tür ayıplanan ahlâkî özellikleri Allah’a isnat etmemek için çeşitli yollar bulmuşlardır ama Şeyh kendi mantığının gereklerinden kaçmaz. Ayıplanmanın Allah’a değil, insanlara ait olduğunu söyleyen Şeyh’e göre, “Ahlâkî özelliklerin hepsi ilâhî sıfatlardır. Bu sebeple hepsi güzeldir ve hepsi insanların doğuştan gelen fıtratında vardır... İnsanlar Rabb’leri yoluyla varolurlar, O’ndan varlık alırlar. Durum böyle olunca, insanlar ahlâkî da O’ndan alırlar.” (II 241.28)

Bu, Şeyh’in ayıplanan ahlâk özelliklerini açıkça Allah’a isnat ettiği anlamına gelmez, aksine Şeyh, insanlara atfedilen bayağı, adi ve kötü ahlâk özelliklerinin ayıplanmasını tekrar düşünür. Aslında Şeyh’in söylediği, bizim bayağı, adi, kötü ve ayıplanan olarak adlandırdığımız ahlâkın gerçekte güzel ve övülen olduğudur. Ya durumu yanlış idrak ettikleri için, ya da ahlâk özelliklerini yanlış biçimde kullandıkları için insanlar ayıplanmadan bahsederler. Bu yüzden Şeyh, insan eylemi yoluyla ortaya çıkan ahlâktan (ki bu ahlâkın kökeni vücutta olduğu için güzel olmalıdır), bu ahlâkın idrak edildiği veya harcandığı tarza dikkatimizi çeker. Böylece, bu konu insan özgürlüğü ve bunun nasıl kullanıldığı yorumuna dayanır.

Eğer insanlar kendi ahlâk özelliklerini vücutun tam zuhuru kılmak isterlerse, bunun gerçekleşmesi için, ayıplanan ahlâkın nasıl övülen ahlâka dönüştürüleceğini gösteren peygamberlerin rehberliğine ihtiyaç duyarlar. Diğer bir deyişle, eğer insanlar Şeriat’e uyarlarsa, kendi ilâhî suretlerinde bulunan vücutun özelliklerini kullanmış olurlar ve bu sayede doğru seçim yapmış olurlar. Şeriat’e uymaz ve aktif olarak muhalefet ederlerse, vücutun kanunlarına karşı aktif mücadeleye girişmiş olurlar.¹

Şeyh’in peygamberî rehberlik ile ilgili temel argümanı eşyanın doğası hakkında söylediklerine dayanır. Âlemdeki herşey ilâhî isimlerin özellikleri ve tesirleridir; burada isimler, mutlak ve

¹ En son tahlilde, vücut’un kanunlarına bir mevcut, yani yaratılmış bir şey tarafından karşı gelinemez. Bölüm 9’da karşı gelinemez vücut ile vücutun hidayet gibi insanları sınırlamalardan ve acı çekmeden kurtaran karşı gelinemez bazı sıfatlarına daha ayrıntılı olarak değineceğiz.

kayıtsız vücut ile şeyler arasındaki ilişkilerin fark edilmesi için Allah'ın ortaya koyduğu düzenlerdir. Bunun son analizde anlamı ise, âlemden, vücudun değişik zuhurundan ya da çeşitli ilişkilerden ve sıfatlardan başka bir şey bulunamayacağıdır. Varlığın çokluğu değil, ilişkilerin çokluğu söz konusudur. Âlemden, analiz etmek istediğimiz herhangi bir şey diğer şeylerle olan ilişkisi ile belirlenir. Sabit, değişmez varlıklar yoktur, sadece değişen sıfatların akışı vardır. Herşey iki-anlamlıdır, çünkü her şey hayaldedir, O/O Değildir. Şeyh'in söylediği gibi "Âlemden mutlak olarak güzel ya da ayıplanan, çirkin bir şey yoktur, çünkü şeylerin içinde bulunduğu yönler ve konumlar onları belli bir kayıt altına sokar. Bunun kaynağı kayıtsızlık değil de kayıtlı olmak olduğundan, yani varoluş kayıtlı olmayı gerektirdiğinden ve tüm delillerin gösterdiğine göre varlık âlemine giren herşey sonludur." (III 472.23)

İnsan ahlâkı da diğer şeylerden farklı değildir. Ne mutlak olarak ayıplanan ne de mutlak olarak övülen bir ahlâk olabilir. Bunun yerine, insanların karşı karşıya geldikleri durumlara göre ahlâk şartlanır. Bu sebeple durumlar uygun yolla değişirse, ahlâk artık "bayağı ve adi" olarak adlandırılmaz; aynı sıfatlar kendilerini zuhur etse bile bu ahlâk "güzel" dir. Şeyh Şeriat'ın beş kuralının, yani farz, mendub, mübah, mekruh ve haramın şeylere ve eylemlere nasıl uygulandığını açıklarken ahlâkın durumsal bir doğası olduğu sonucuna varır. Başka şeylerle ilişkisi olmayan bir şey kendine bir kural uygulanabilmesine izin vermez; bu yüzden, bir şey kendi kendine "mübah" olarak gösterilir. Ancak, sadece bir bağlamda ya da diğer şeylerle ilişkiye girdiğinde, Şeriat o şey bir emir veya yasaklama koyar.

Katı bir şey eridiğinde, şekli değişir, böylece ismi de değişir; bu yüzden ona uygulanan kural da değişir. Sıvı bir şey katı hâle geldiğinde, şekli değişir, böylece ismi de değişir; bu yüzden kural da değişir. Vahyedilmiş dinler eşyanın suretine, hâllerine ve isimlerine göre hitap eder. Varlığın özüne (ayn) göre hitap edilmez, varlığın hakikatine göre hiçbir hüküm, kural uygulanmaz. Bundan dolayı, Şeriat'ın hükümleri arasında "mübah" öz ile ilgilidir. Bu özün varlık âlemine girmesiyle birlikte farz, mendub, mekruh ve haram ortaya çıkar. (III 390.30)

Şeyh çoğu yerde, Hz. Peygamber'in "Ben güzel ahlâkı tamamlamak için gönderildim" hadisiyle bağlantılı olarak, ilişkilerin

ahlâkı nasıl belirlediğini anlatır. Şeyh, önceki peygamberlerin insan ahlâkı ve davranışları için yaptıkları rehberlikte birçok güzel ahlâkın yarım bırakılması sebebiyle güzel ahlâkın tamamlanmamış olduğunu söyler. Hz. Muhammed bu tamamlama işine bayağı, adi ahlâk özelliklerini de ekleyerek güzel ahlâkı tamamlamıştır. O'nun Yol'u ayıplanan ahlâkı övülen ahlâka dönüştürür. Bunu bayağı, adi olarak adlandırılan ahlâk özelliklerinin ortaya çıktığı tarzı değiştirerek yapar. Örneğin korkaklık, cimrilik, kıskançlık, şehvet, dedikodu, kibir ve zalimlik gibi nitelikler vücutta ait oldukları için insan doğasında yaratılıştan vardır. Böylece, nefsin Allah'ın emirlerine uymamaktan korkması ve iyiliğe doğru şevkle yönelmesi gibi doğru olarak uygulandığında bunlar da güzel ahlâk olabilir.²

Bununla ilgili bir tartışmada, bazen Şeyh belli bazı ilâhî isimleri ayıplanan ahlâkın sebebi olarak görür. İnsan-ı kâmiller ilâhî isimlerin hepsiyle ahlâklanırlar ama bunların arasında Mütekebbir, Aziz, Celal, Mümit, Hakim, Müntekim ve Kahhar gibi güzel ahlâkla çekişen ilâhî isimler vardır. İnsanlar canavarlara dönüşmeden bu isimlerin gerektirdiği ahlâkla nasıl ahlâklanabilirler? Bu soruya verilecek en basit cevap, uygun ölçüde veya diğer ilâhî ahlâk özellikleri ile denge, itidal içinde negatif etkileri nötralize ederek insanların bu ahlâkla ahlâklanmaları gerektiğidir. Ve bu denge sadece Şeriat'ın kurduğu rehberlik izlenerek sağlanabilir.

Peygamber yoluyla zuhura gelen ilâhî rehberliğin genellikle “kulluk” olarak adlandırılan temel fonksiyonu, herşeyi kuşatan mükemmel ahlâkın oluşturulmasında insanları yönlendirmektir. İslâmî metinlerin özel olarak hukuk terimleriyle tanımladığı bu ahlâka ilk olarak İbn Arabî ontolojik bir durum olarak yaklaşır. Kur'an Şeyh'in anlayışına yeterli bir temel sağlar: “Göklerde ve yerlerde herşey Rahman'a kul olarak gelecektir.” (19:93) Başka türlü ifade edersek, her yaratılmış Rahman'ın Nefes'inde üretilen bir kelime ya da harftir. Herşey vücudun niteliklerini görünür kılarak Allah'a kulluktur.

² Bkz. SPK, s. 304-9.

Felsefî terminolojide, yaratılmış olanın kulluğu varlık imkânından doğar. Yani, şeyler varlıklarını ve sıfatlarını Allah'tan, Vâcibü'l Vücud'dan ödünç olarak almıştır. Şeyh bu felsefî kavramı (imkân) Kur'an ifadesiyle "fakirlik" (fakr) ile eş tutar. Kendi nefislerinde varlıkların hepsi Allah'a karşı fakirdirler ve O'na ihtiyaçları vardır. Allah'ın ise hiçbir şeye ihtiyacı yoktur: "Ey insanlar, sizler, Allah'a muhtaçsınız (fakr), Allah ise Gani'dir, Hamid'dir." (35:15)

Allah'ın kullarının en temel görevi ise tüm şeylerin ve özellikle kendilerinin mutlak fakirliğini kavramaktır. Bu anlayışla gerçekleştirilen mükemmel eyleme de "kulluk" denir ve bir kimse bundan daha yüksek bir makama ulaşmaya çalışamaz. Hakk'ın önünde kendi nefislerini tamamen silen mükemmel kulların kendilerine ait hiçbir şeyi kalmaz ve Makamsızlık Makamı'nda bulunurlar.

İnsanlar, kendi kulluklarını gerçekleştirmek için şeyler arasındaki uygun ilişkinin farkına varmalıdırlar. Vücud'un ve tüm sıfatlarının tek olarak Allah'a ait olduğunu kavramalıdırlar. Pratik olarak bu, insanların edep ve alçakgönüllülüğü günlük yaşamlarında kurmaları gerektiği anlamına gelir. İnsanlar cahilliğin dışında hiçbir niteliği kendilerine atfedemezler ve bu yüzden kendilerini diğer insanlardan üstün görmeye hiç hakları yoktur. İnsanın temel kusurunun, yani Allah'tan gafil olmasının (bu ise zikrin, Allah'ı hatırlamanın zıddıdır) nedeni doğru ilişkileri kuramamasında yatar.

Kendi kulluğundan gafil ve cahil olmak her insanın başına gelebilir. Bu hâldeyken, kendisi gibi başka bir kula karşı kendinde bir üstünlük görebilir. Bu hâl genellikle birinin diğerinin kölesi olduğu ya da bu cahil kulun sultan veya amir olduğu durumlarda gerçekleşebilir. Böylece diğerlerine karşı kendinde bir üstünlük (meziyet) görür; ama bu üstünlüğün, eğer amir ise bulunduğu konuma ait olduğunu ya da eğer kendinin sahip olduğu ilim veya ahlâk güzelliği ise bunun Allah tarafından seçilerek kendisine verilen bir sığata ait olduğunu kavrayamaz. Böyle bir kimse kendisi ile bulunduğu konum ya da kendisindeki sıfat ile bu sıfatın kime ait olduğunu arasındaki farkı ayırt edemez. Bu kimse cahilliğin ve gafletin hükmündedir. Bu hâldeki cahilliğinden dolayı, her türlü ayıplanan şeyleri sıralayarak, "Bu da kim?", "Bu-

nun değeri ne ki?”, “Benim kulumdan başka birşey değil ki!”, “O, şöyle şöyle biridir” gibi sözler sarf eder. Kendisinin bu tür ayıplanan şeylerden temizlenmiş olduğunu ilân ederek bunları diğer insanlara atfeder.

Böyle bir kimse, kendisinden gafil olmayan bir kimseden tamamen farklıdır. Çünkü, ikincisi meziyetin nefesine değil de sıfata ya da konumuna ait olduğunu bilir. Bu meziyeti hak ettiği için değil, tam tersine, Allah'ın o kimse üzerindeki rahmeti yoluyla kazanmıştır. (III 380.30)

Bu yüzden, insan-ı kâmiller Rahman'a kullukta tam bir bilince ermişlerdir. Diğer insanlarda ve kendilerinde bulunan her sıfatın kaynağının farkında olup, ahlâka ait sıfatların Allah'a ait olduğuna akılla değil, zevk ve keşfle şahit olurlar. Kendilerini tamamen vücuda teslim etmişler (islâm) ve önceden kendilerinin olduğunu söyledikleri her türlü ahlâkı terk etmişlerdir.

Fakat insan-ı kâmiller böylece varlıklarını kaybedip yok olmazlar. Tam tersine, neflerini, diğer varlıkları ve kendilerinin ne olduğunu sadece onlar bildiklerinden, yaratılmış şeyler arasında gerçek olan da sadece insan-ı kâmillerdir. Benlik zannından kurtularak, vücut sınırlamaları olmaktan kurtulurlar ve bir sonraki an'da vücudun tecellileri olarak tekrar görünürler. Beşerî sınırlamalarından fena olduktan sonra Allah'ın halka dönük yüzü olarak beka bulurlar. Vücudun mahiyetine göre, her durumun gerektirdiği şekilde, o duruma uygun hareket ederler. Belli bir makamda bulunmadıkları için, her duruma Allah'ın ahlâkının gerektirdiği şekilde muamele ederler.

IV. Bölüm: Nefsini Bilme ve İnsan Fıtratı

Ibn Arabî, “ilk huy, tabiat” olarak çevrilebilecek fıtrat kavramını çok sık kullanır. Kavramın geldiği kök ayırmak, bölmek, bir şey üzerine yarat(ıl)mak, yaratmak, yapmak anlamlarına gelir. Kur'an aynı kökten gelen çeşitli kelimeleri yirmi yerde kullanır. Bunlardan en önemlisi fıtrat kelimesinin “bir şey üzerine yaratılmak” anlamında kullanıldığı bir âyettir: “Öyleyse sen, yüzünü Hanif olarak dine, Allah'ın fıtratına çevir ki O, insanları bunun üzerine yaratmıştır. Allah'ın yaratışında değişme yoktur. İşte dosdoğru din budur. Ama insanların çoğu bilmezler.” (30:30)

Tefsirciler bu âyeti insanların uygun şekilde Allah'a ibadet etmeleri için yaratıldığı şeklinde yorumlamışlardır. Bu yüzden, bir kimsenin yaratıldığı şeye ya da “fıtratına” bağlı kalması demek Allah'ın hak dinine yani İslâm'a uymak demektir. Kur'an'ın kullandığı “İslâm” kavramının birçok anlamı vardır; bunlardan bir tanesi de “vahyedilmiş din” olup, yukarıdaki âyette zikredilen ve Kur'an'ın, Hz. Muhammed'e en yakın peygamber olarak gördüğü Hz. İbrahim için kullanılan hanif kavramına bakarak denebilir ki

bu âyette İslâm dini anlatılır.¹ Tefsirciler âyette zikredilen fitrat kelimesinin Allah'a iman ya da tevhid, yani "La ilahe illallah" İlk Şehadetıyla tanımlanan Allah'ın birliğinin ikrarı ile ilişkisini kurarlar. İbn Arabî insanın hanefi fıtratını, insan ruhunun yaratılıştaki sahip olduğu mükemmellik sıfatlarının tümüyle eş tutar: "Allah insan ruhunu mükemmel, tam gelişmiş, akıl sahibi, uyanık, Allah'ın birliğine imanı olan ve O'nun Rabliğini kabul eden olarak yaratmıştır. Bu ise Allah'ın insanları yarattığı ilk fıtratıdır." (II 690.30)²

Hiz. Peygamber'in meşhur bir hadisinde fitrat kelimesi aynı anlamda kullanılır: "Her doğan çocuk ancak fitrat üzere doğar. Ana-babası onu Yahudi, Hristiyan veya Mecusi yaparlar." Burada Hiz. Peygamber, toplumun eksikliklerinin insan fıtratını kararttığını belirterek bunun insanların kendi gerçek doğalarıyla uyum içinde yaşamalarını zorlaştırdığını anlatmak ister.³ Şeyh'in verdiği fitrat tanımına göre, bunu şöyle ifade ederiz: İnsanlar eksik, gelişmemiş, akılsız ve uykuda kalırlar; böylece tevhidi inkâr ederek Allah'a şirk koşarlar.

Kısaca, Kur'an ve Hadis insanların, şeylerin gerçek doğasını anlamalarına izin veren fitrat üzere yaratıldığını ifade eder. Ancak, bu fitrat insanın çevresi tarafından bulutla örtülür. Bu yüzden, peygamberlerin görevi insanlara önceden bildiklerini "hatırlatmak (zikr)," insanlarınki ise sadece "hatırlamak (zikretmek)" olur.⁴ Bu hatırlamaları sayesinde, bulutların dağılmasıyla birlikte

¹ Hanif kavramının kökü bir yöne doğru yönelmek veya bir yönden uzaklaşmak anlamını taşıırken, bu kelime doğru yola yönelen bir kimse olarak anlaşılmaktadır. Kur'an bu kelimeyi 12 ayrı âyette kullanır ve kavramın anlamı bu ayetlere göre gelişir. Hiz. İbrahim'in inancını ve o kadar puta tapan Araplar arasında bu inancı hâlâ taşıyan (Hiz. İbrahim'i izleyen) kimseleri ifade eder. Buna göre Hiz. Peygamber (S.A.V.)'in nübüvvet gelmeden önce hanif olduğu söylenir. Bkz. "Hanif" maddesi, *Encyclopedia of Islam*.

² Bu hususu SPK, s. 195'deki II 616.91 bölümüyle karşılaştırınız.

³ Bu sözü geçen üç dinin eleştirisi olarak anlaşılmamalıdır. Giriş'te söylendiği üzere Kur'an söylemi içinde çeşitli dinlerden hem olumlu hem de olumsuz şekillerde söz edilir. Kur'an'ın yaptığı olumsuz ifadeler, eleştiriler bu dinlerin tüm takipçilerine değil de bunların arasındaki belli bir takım takipçilere yöneltilir.

⁴ İslâmî öğretileri iki anlamı olan zikr kelimesinden daha iyi tanımlayacak bir kelime olamaz. Bkz. Chittick, "Zikr".

güneşin bulunması gibi insanlar da asla kaybetmedikleri fitratlarını bulurlar.⁵

İnsan ruhunun yaratılıştan Allah'ı bilip tevhidi ikrar etmesi ruhun Allah'tan tamamen bağımsız, ayrı bir şey olmadığı gerçeğiyle ilgilidir. Zaten, Kur'an bize ruhun bedene üfürülmüş Allah'ın Nefesi olduğunu söyler. Bu yüzden insanlar ruhları yoluyla Allah'a yakın, çamurdan yaratılmış bedenleriyle Allah'tan uzaktırlar.

Birinci Bölüm'de işaret edildiği üzere ruhun nitelikleri ile bedeninkiler zıt uçlarda bulunur. Ruh lâtif, aydınlık, diri, akıllı, uyanık, bilen, güçlü, irade sahibi ve konuşan olup kısaca Allah'ın tüm sıfatlarını taşır. Beden ise görünebilir bir şekilde bu sıfatların hiçbirini sergilemez. Yaratılmış şeylerin en aşağısını temsil eden sadece su ve topraktan yaratılmıştır.⁶

Allah çamura ruh üflediğinde, her iki yönün niteliklerini taşıyan hayalî bir gerçeklik veya bir berzah olan nefis (benlik) oluşur. Bu yüzden nefis, yani sıradan uyanıklık, ışık ile karanlık, bilme ile cehalet, akıl ile akılsızlık, uyanıklık ile uyku, güç ile güçsüzlük, mükemmellik ile eksiklik arasında bulunur. Nefsin fitratı, örtülü bulunan ruhun aydınlık nitelikleriyle temsil edilir. Yaratılış fitratının farkına varılması bu yüzden insanın varoluş amacı olarak görülür. Ruhani ışık ile nefsin karanlığı tamamen aşılanarak nefis değiştirilmelidir. Bunun gerçekleştirilmesi için insan bilincinde nelerin gerektiği Kur'an'da Hz. İbrahim hakkındaki söylenenlerde görülür:

"İşte böylece yakinen bilenlerden olması için Biz, İbrahim'e göklerin ve yerin melekûtunu gösteriyorduk. Gece bastırınca bir yıldız görmüş, 'Bu mu benim Rabbim?' demiş, o batınca da, 'Ben batanları sevmem' demişti. Sonra ay'ı doğarken görünce, 'Bu mu benim Rabbim?' demiş, o da batınca, 'Eğer Rabbim beni hidayete

⁵ Bu söylemde güneş ve bulutlar imgesi için bkz. II 616.26 bölümün tercümesi, SPK, s.195.

⁶ Bu çamurun olumsuz veya şer olduğu anlamına gelmez. Buradaki husus çamurun ruhun tamamen zıttı olan ucu temsil etmesidir. Müslüman düşünürler ve İbn Arabî çamur, toprak ve suyun önemini zaten fakındadırlar. Bkz. Murata, *Tao of Islam*, s. 136-141 ve diğer bölümler.

erdirmeseydi, muhakkak sapanlar guruhundan olurum' demişti. Sonra güneşi doğarken görünce, 'Bu mu benim Rabbim? Bu daha büyük' demiş, ama batınca, 'Ey kavmim, ben sizin şirk koştüğünüz şeylerden uzağım' demişti. Doğrusu ben, gerçekten yüzümü bir muvahhid olarak gökleri ve yeri yaratana çevirdim ve ben müşriklerden değilim." (6:75-79)

Vücudun Mutlak Oluşu

İbn Arabî'nin insan fıtratı kavramını anlamak için vücudun özelliklerine, yani varlığın bilinemez ve erişilemez kaynağına daha yakından bakmak gerekir. Tüm varlıklar yokluk içindedir. Gerçek vücut sahibi Allah'tır. Herşey tahdit edilmiş, kayıtlı ve sınırlıdır; sadece vücut mutlaklıktır. Vücut Allah'ın sonsuz ve mutlak hakikati iken, tüm şeyler sonlu ve kayıtlıdır.

Rahman'ın Nefesi olarak Hakk tüm âlemi yaratır, yani vücut kendinden gayri olan şeylerin kayıtlılıklarında kendini görünür kılar. Karşılaştırılmazlık ile her kayıtlı şeyin ötesinde olan, ama benzerliği ile iç ve dış âlemlerdeki her surette kendini sergiler. "Varolan" ve "bulunan" her şey vücudu sergiler. Aynı şekilde, her bulma, yani her türlü bilinç ve uyanıklık da vücudun kendi kendini bulmasıdır.

Vücut Zât'ında bilinemez ama tecellileriyle kendini sergiler. Işığın renkleri adını verdiğimiz tecellileri olması gibi, vücudun da "isimler" veya "sıfatlar" veya "ilişkiler" (nispet) olarak adlandırılan kendine has tecelli biçimleri vardır. Kur'an'da zikredilen ilâhî isimler vücudun aslî sıfatlarını gösterir. Bir şey her nerede bulunursa bulunsun, görünmese bile bu sıfatlar vardır. Renklerin hepsi ışıktadır, ışığın varlığı ise bu renklerin bir yolla bulunabileceğine işaret etmede yeterlidir. Ama belli renkleri sadece belli şartlarda görünür.

"Allah'tan başka ilâh yoktur" tevhid ifadesi, pozitif (subûti) bir nitelik olarak görüldüğünde bunun mutlaka vücuda ait olması gerçeğine dikkatimizi çeker. Eğer hayat görünürse, biliriz ki vücut diridir ve biliriz ki mutlak ve başlangıcı olmayan "Hakk'ın hayatından başka gerçek hayat yoktur." Yaratılmışlarda bulunan hayat geçici, gerçek değil iken daimî ve gerçek hayat tek olarak Allah'a aittir. Kısaca vücudun bir olduğunu söylerken Şeyh haki-

katin bir olduğunu ve bununla da mutlak ve kayıtlı olmaktan uzak şekliyle tüm gerçek niteliklerin sadece Hakk'ta bulunduğunu ilân eder.

Hayalî Bilinç

İbn Arabî tevhidin temel anlamının, yani tüm gerçek niteliklerin vücudun yansımalarından başka bir şey olamayacağını birçok yolla, örneğin tüm âleme “hayal” diyerek, ifade eder. Âlem ve içindekiler saf Hakikat ile mutlak yokluk arasındadır; hem O hem de O Değil’ dir.

Kavramın en dar anlamıyla hayal, şekilleri ve suretleri olan, hislerle algılanabilen şeylerle şekle ve surete sahip olmayan, bilinci bir araya getiren nefsin özel bir yeteneğini temsil eder. Bu yüzden rüya imgeleri duyular suretinde algılanır ama şekle sahip olmayan bir uyanıklık ile canlandırılır. Şeyh’in ifadesiyle bunlar manevî gerçeklikleri olan “manaları” gösterir. “Rüyadaki bir kimse manaları, duyularla algılanabilen nesneler suretinde görür. Çünkü bedeni olmayan bir şeyi cisimleştirmek hayalin hakikatidir.” (II 379.3) Her rüya imgesi dış dünyanın çokluğu ile öznenin birliğini bir araya getirir; her imge beden dünyasının karanlığı ile ruhun aydınlığı arasında bulunan bir berzahtır.

Kavramın biraz daha geniş anlamıyla hayal, ruh ile beden arasında bulunan varlık ve bilinç düzeyini, nefse ait bir alanı temsil eder. Nefs uyanıklık ve bilinci, ama bu bilinç kendi maddesi olan iki anlamlılıktan kurtulamaz. Bilinç diğer tüm ilâhî nitelikler gibi sürekli bir oluşu temsil eder. Yoğunluk dereceleri vardır ve en yüksek yaratılmış bilinç düzeyi ile en aşağıdaki arasında sonsuz fark vardır.

İnsanlar saf bilinç olarak adlandırılacak olan Hakk’ın bilincine ulaşabilirler mi? Cevap her zaman “Evet” ve “Hayır” olur. Tevhid, “Hakk’ın bilincinden başka bilinç yoktur” anlamına gelir. İnsan bilinci, mutlak olan vücudun kendi kendini bulmasından başka bir şey değilse cevap “Evet” tir. Bu bulmada bir kayıtlı gerçeklik, yani bir beşer olduğu müddetçe, cevap “Hayır”dır. Hakk’ın Zât’ından başka herşeye erişebilen bir bilinç biçimi, Hakk’ın kendini bilmesiyle hem aynıdır hem değildir. Diğer bir şekilde söylendiği gibi, “Allah’tan başka kimse Allah’ı bilemez.”

Nefsini Bilme

Mutlak, karşılaştırılmaz ve sonsuza dek tecelliye kapalı olduğu kadarıyla Vücut Zât'ında Hakk'tır; tecellilerinde ise vücut "gayrı", yani bulan ve bulunan tüm şeylerdir. Bu hâlde ise vücudu vücuttan başkası bulamaz. "Allah'tan başka kimse Allah'ı bilemez." Ancak, vücudun tecellilerinden başka bir şey de bulunmaz, çünkü başka hiçbir şeyin varlığı yoktur. "O'ndan gayrı" olan herşey ise vücudun bir tecellisidir.

Şeyh uyanıklık ile bilincin farklı biçimlerini ya da vücudun tecellilerine katılmayı ve bu tecellilerin idrakinin farklı türlerini ifade etmek için çok sayıda kavram kullanır. Bunların çoğu Allah'ın Kur'an'da zikredilen isimlerine dayanır. Bu isimlerin en yaygını ise Alim ismidir. Habir, Basir, Semi, Muhsi, Vasi, Şahit, Lâtif, Nur, Rakib, Hakim ve Hafız gibi diğer isimler ilâhî ilmin özel biçimlerini temsil eder. Bu isimlerle temsil edilen her bilgi ve bilinç biçimine insanlar erişebilir. Şeyh bunların her birine ait ilâhî ve beşerî izleri ayrıntılı olarak tartışır. Tevhid, bu isimlerin gösterdiği niteliğin mutlak ve hakiki anlamıyla, her durumda yalnızca vücuda ait olmasını gerektirir. Öte yandan, göreceli ve gerçek olmayan anlamıyla bu nitelik vücudun tecellilerine, örneğin insanlara aittir.

Şeyh kullandığı diğer kavramlarla, kendini tüm eşyada görünür kılan vücudun, insanlar tarafından idrakine değinir. Bu kavramlar arasında marifet, irfan, keşf, zevk, basiret, feth sayılabilir.⁷ Ne var ki şimdiki konumuz içinde bu kavramların ifade ettikleri geniş anlamları vermemiz mümkün değildir. Kayıtlı olmaktan ve sınırlamalardan uzak olmasına rağmen vücut kendini ve mümkün her tecellisini bilir. Vücut bir olup, hem bilen hem de bilinendir.

Vücudun kendini bilme temeline göre, kendi sıfatlarının gereklerine uygun olarak vücut kendini kendine gösterir. Bunun sonucunda ise vücudun kendini bilmesine ait esaslar gözle görü-

⁷ SPK adlı kitabımın 13. Bölüm'ünde bu ikinci kavramların tanımlarını verdim. İbn Arabî insanların vücudu müşahade ettikleri çeşitli maddi-manevi biçimleri ifade eden "hâller"e ve "makamlar"a değinir. Zihni kuvveleri, düşüncenin mahiyetini ve tefekkür tekniklerini tartışır.

nür hâle gelir. Yaratılmışlar -hakikatler, özler veya şeyler- bu ilmin nesneleriyle aynıdır. Âlemde bulundukları kadarıyla vücudun izlerini taşırlar. Işığa karşı bir varlık iddiasında olmayan ama ışık sayesinde varolan yeşil ve kırmızı renkler gibi, geçici bir hayata sahip olmaları ve gerçek olmamaları nedeniyle, yaratılmışlar da herhangi bir vücut iddiasından uzak olarak kendi gerçekliklerini sergilerler.

Eğer vücuda kendi mahiyeti yönünden bakacak olursak, vücudun tek bir gerçeklik olduğunu tasdik etmek zorundayız. Ama vücuda kendini bilmesi yönünden bakacak olursak vücut zaman ve mekân içinde sonsuz yayılımında bütün âlemi bilir. Buna göre vücut bir'dir ve öylesine bir birlik içinde mümkün çokluğu da kuşatır. O Vahdet/Kesret'tir, yani Zât'ı yönünden Bir, isimleri yönünden Çok'tur.

İbn Arabî ve takipçileri, vücut yönünden birliği mi yoksa Allah'ın ilminin gereği olan tafsil yönünden çokluğu mu gösterdiklerine bakarak ilâhî isimleri iki kategoriye ayırırlar. Çoğunlukla birliğe ait isimler "rahmet", "lütuf" veya "cema" isimleri olarak adlandırılır ve bunlar Allah'ın benzerliğiyle yakından ilişkilidir. Özellikle çokluğa ait isimler "ğazab" veya "celal" isimleri olarak adlandırılır ve bunlar Allah'ın karşılaştırılmazlığıyla yakından ilişkilidir.

İlk kategorideki isimler yakınlık, harmoni, uygunluk, bütünlük, aynılık ve bilinci gerektiren yaratılmışların Hakk ile olan ilişkilerini işaret eder. İkinci kategori, Allah'tan uzaklaşmayı, Hakk ile uyuşmamayı, dengesizliği, parçayı, farklılığı ve cehaleti gerektiren ilişkileri işaret eder. Bu iki kategori Allah'ın Âdem'in çamuruna şekil verdiği "iki eli"dir.⁸

Bu iki isim kategorisi ya da Allah'ın iki eli, hayal âleminde birbirleriyle karşılaşan ruh ve beden dahil olmak üzere âlemdeki her kutupluluğa ve birbirini tamamlayıcılığa yol açar. Eğer Allah'ın sağ eli bir insanın boyanmasında hakim olursa, birliğe ve nefis uyanıklığına ait nitelikler, yani vücudun kendi kendini bulması hakim olur. Allah'ın sol eli hakim olduğu kadarıyla da insan ayırlık, cehalet ve karanlığa yenilir.

⁸ Allah'ın iki eli ve İbn Arabî ile şerh sahiplerinin bunları iki grup isim altında açıklaması için bkz. Murata, *Tao of Islam*, Bölüm 3.

Vücudun kendini görünür kılmaması birlik ve çeşitlilik, yakınlık ve uzaklık, benzerlik ve karşılaştırılamazlık yönünden gerçekleşir. Vücudun tek oluşuna ait olan şeyler, daha çok birlik, harmoni, denge ve uyanıklık özelliklerini görünür kılmaya yatkındırlar. Buna en belirgin örnek görünmeyen, terkiibi olmayan ve sonsuz hayata sahip ruhlardır. Vücud ilminin nesnelerinin çeşitli oluşuna ait şeyler ise daha çok çokluğu, terkipli olmayı, denge-sizliği, karanlığı ve bilinçsizliği sergiler. Bunlara örnek ise görünen âlemi dolduran bedenli şeylerdir.

Allah'ın iki eli arasındaki karşılıklı ilişki, mikrokozmos ile makrokozmos arasındaki ilişkide izlenir. Zaman ve mekân içindeki yayılımıyla tüm âlem vücudun mümkün görünür olma biçimlerinin sonsuz sayıdaki çeşitliliğini sergiler. Hakim nitelikleri farklılık, birlikten yoksunluk, ayrılık, dağılımlılık, ışığın matlığı, bilinçsizlik, cehalet ve pasifliktir. Bunun aksine insan mikrokozmosu vücudun çeşitli niteliklerinin hepsini bir araya getirip, bunları harmonize ederek, vücudun birliğini ve bütünlüğünü sergiler. Tam ve bilinçli olarak vücudun tecellilerini görünür kıldığı kadarıyla mikrokozmosta birlik, harmoni, yoğunluk, ışık, uyanıklık, ilim ve aktiflik nitelikleri hakimdir.

Bilinmeyen Makam

Şeyh Allah'ın Âdem'i kendi suretinde yarattığını söyleyen hadisi, Allah'ın insanları vücuda ait niteliklere sahip olarak yarattığı şeklinde anlar. Bu yüzden vücudun kendisi insanların yaratılış fıtratına işaret eder. İnsan olmanın anlamı vücudu vücut olarak görünür kılmak demektir. Öte yandan insan dışında başka bir şey olmak ise vücudun sadece belli bazı sıfatlarını görünür kılmak demektir. Burada konumuzun “görünür kılma” olduğunu, her yönden vücutla aynılık olmadığını hatırlatırım. Her ne kadar aynılık istense de, gerçek anlamıyla aynılık mümkün değildir, çünkü vücut yalnız, tek olarak Allah'a aittir. Bu yüzden farklılık her zaman olur. Vahdet-i vücudun tecrübe edilmesinde bile Allah'ın iki eli varlıklarını sürdürür.

İnsanların dışındaki varlıklar, insanların aksine doğuştan vücudun belli bazı niteliklerinin hükmü altındadır. Bu nedenle sıfatların ya da renklerin uyumluluğunu, her rengin özelliğini kay-

bettiği ve renksiz vücut ışığının ortaya çıktığı dengeyi asla gerçekleştiremezler. Sadece insanların ışığın her rengini, vücudun her niteliğini görünür kılma potansiyeli vardır.

İnsanlar kayıtlı olmaktan uzak vücut ile harmoni sağlarlarsa, bilinen bir makamın ötesinde (Şeyh'in "Makamsızlık Makamı" dediği) bilinmeyen bir makama ulaşırlar. Bunu gerçekleştiren bir kimse, diğerleriyle mükemmel bir harmoni ve denge içinde vücudun her niteliğini sergiler. Bu ise ilâhî surete dönüş olduğu, yani vücudun zuhuruyla Hz. İnsan görüldüğü için insanın yaratıldığı fitratın gerçekleştirilmesidir.

İnsanlar renksiz ve kayıtlı olmaktan uzak vücut ile harmoni sağlamada başarısız olurlarsa, bu durumda, yaratıldıkları ilâhî suret vücudun belli bazı bilinen niteliklerini sergilemeye devam eder. Bu yüzden âlemdaki herşey gibi, onlar da bilinen bir makama dahil olurlar. Bu meleklerinki gibi ışıkl, lâtif bilinen bir makam olabilir ve böylece ölümden sonra cennete ulaşırlar. Ancak daha başka bilinen, mümkün makamlar da vardır ve bunlardan bazıları karanlık, kesif ve dağınık olup cehennemin değişik tabakalarına denk düşer.

Birlik, harmoni ve bütünlüğü sağlayan vücudun niteliklerini tam olarak görünür kılabildikleri için sadece insanlar âlemdе eşsiz bir rol oynarlar. Bu eşsiz özellik toplayıcılık (cem edicilik) olarak adlandırılır. Ontolojik olarak, toplayıcılık Allah'ın toplayıcı (Cami) ismine işaret eder ve Allah'ın insanlara verdiği fitrata dayanır. Bu isim vücudun şekli olmayan suretini gösterdiği için tüm hakikatlere işaret eder. Aynı zamanda toplayıcılık tefekkür, bir şey üzerinde yoğunlaşma ve hatırlamanın, anmanın (zikr) meyvesini temsil eder. Bu meyveye ise, nefsin dağınık güçlerini bir araya toplayarak bunların Hakk'ın Zât'ında yoğunlaştırılmasıyla, yani önemli bir dereceye kadar vücudun kendi kendini idrak etmesinin gerçekleştirilmesiyle ulaşılır.

Pozitif kavramlarla (olumlama/ispat) tartışıldığında, insan mükemmelliği ilâhî/insan suretinde var olan vücudun her niteliğinin gerçekleştirilmesi olarak görülür. Allah'ın tüm sıfatlarını bilinçli ve aktif bir biçimde bir araya topladıkları ve makrokozmosta Allah'ın idareci görevlileri oldukları için insan-ı kâmillere Allah'ın "halifeleri" olarak bakılır. Yaratılış fitratları ilâhî/insan suretinde varolan niteliklerin gerçekleştirilmesi için bir imkân

olarak ortaya çıkar. Bu sebeple, vücudun tüm nitelikleri mükemmel bir denge ve harmoni içinde insan suretinde bedenleştiği için insan mükemmelliği ilâhî benzerliğin tam olarak ispatı olarak görülür.

Öte yandan insan mükemmelliği negatif kavramlarla (olumsuzlama/nefı) da tartışılır. Burada aynılık ve benzerlik yerine daha çok farklılık ve karşılaştırılmazlık vurgulanır. Allah'tan başka hakikat bulunmadığı için insanlar mutlak gerçek değillerdir. Cehalet ve uzaklaşma bu gerçeğin idrak edilmemesi yüzünden ortaya çıkar. Bu görüşe göre insan mükemmelliği, vücudun niteliklerine ait her türlü davadan, iddiadan soyunmak yoluyla gerçekleştirilir. Kendilerinin hiçbir şeyleri olmadığından insanlar Allah'ın mutlak kullarıdır. Manevî yetişme yolu vücud güneşini örten karanlık bulutların terk edilmesi şeklinde resmedilir. Sadece hiçliğe ulaşarak insanlar, Bir'in eşsiz hakikatini ispat ederler. Buna göre insan fıtratı yaratılmış niteliklerden uzaktır, çünkü sadece yaratılmış nitelikler kayıtlı olanlardır, vücud ise kayıtlı olmaktan uzaktır. Sadece herşeyden boşalmaklık vücudun tam tecellisine izin verir. Ancak yaratılmış niteliklerden uzak olmak ise vücud ile olmak, yani yaratılmamış olmak demektir.

Şeyh'in Makamsızlık Makamı tanımı olumlama (ispat) ve olumsuzlama (nefı) görüşlerini birlikte sunar. İnsan-ı kâmiller tüm nitelikleri terk ettikleri için hiçbir nitelikte bulunmazlar. Öte yandan hiçbir nitelikte bulunmamak demek sadece vücutta bulunmak demektir ve sadece vücud hangisi olursa olsun hiçbir nitelikle sınırlı değildir. Bu yüzden, herhangi bir nitelik veya öz (ayn) ile engellenmemiş, ama her niteliğe ve öze hükmeden insan-ı kâmiller vücudun tam tecellileridir. Şeyh'in söylediği gibi, "Gerçek kayıtlı olmamak, her suret ile kayıtlı olma gücüne sahip olduğu hâlde üzerinde kayıtlı olmanın tozu bile bulunmayana aittir." (III 472.25)

Fena ve Bekâ

Ibn Arabî ve diğer Sufiler kulluk ve halifelüğün, yani aynı anda hem karşılaştırılmazlığın hem de benzerliğin gerçekleştirildiği insan hâlinin tamamlayıcı diğer yönlerini açıklamak için çeşitli kavram ikililerini kullanırlar. Bu kavram çiftlerinden en meş-

huru ise fena ve beka ikilisidir. Batılı araştırmacıların fena kavramı üzerinde yoğunlaştığı görülür, çünkü bu kavram nirvana ve moksha gibi kavramları hatırlatır. Ama tasavvufî metinlerde fena kavramı her zaman bekâ kavramı ile karşılaştırılır. Bu iki kavramın Kur'an'da en çok bilinen yeri, “Yeryüzünde olan her canlı fanidir, yalnız azamet ve ikram sahibi Rabbinin yüzü (vech) bakidir” (55:27) âyetidir. Şeyh'e ve diğerlerine göre, âyetteki yeryüzü kelimesi, ilâhî/insan suretini karşılaştırılmazlık yönünden temsil eder, şeklinde anlaşılabilir. Öte yandan, Rabbinin yüzü ifadesi ise ilâhî/insan suretini benzerlik yönünden temsil eder. Bu sebeple âyet şu şekilde okunabilir: İnsanda Allah'tan uzak bulunan her ne varsa Allah'a yakınlık sıfatlarıyla fena bulacak ve bunların hükmü altında olacaktır. İnsanlar O Değil oldukları müddetçe fena bulurlar, O oldukları müddetçe bekâ bulurlar.

Allah'ın karşılaştırılmazlığını ispat ederek insanlar, gerçekliği kendi nefslerinden olumsuzlarlar. Manevî pratiğin amacı ilâhî niteliklere ait her türlü davadan vazgeçmek olur. Bu ise “kulluk” makamıdır. Nefsin ispatına ait tüm izler silindiğinde geriye Allah'ın tecellisi kalır. Halkı var ederek kendisini zuhur eden Allah müşahade edilir. Yaratılmış sıfatlar fena olur, ilâhî sıfatlar bekâ bulur. Bu ise “halifelik” makamı ya da âlemde Allah'ın temsilcisi olarak iş yapmaktır.

Nefsin olumsuzlanması ve Allah'ın ispatı zihnî bir alıştırma olarak düşünülmemelidir. Tam tersine bu durum, hakikatin formüle edilmesinden önce gelir. Hallac gibi nefslerin fenasını gerçekleştirip imanlarını kemale erdiren Müslümanlar, Hakk'ın bilincini nefslerinde gerçekleştirerek “Ene'l-Hakk” diyebilmişlerdir. Bu ise en azından tüm mutasavvıf üstadların söyledikleri olup İbn Arabî de bunların dışında değildir.

Fütuhât'ında fena kavramına ayırdığı bölümde Şeyh, bu kavramın teknik anlamında “-den” (Arapça: 'an) zamiri ile birlikte kullanılmasına dikkati çeker. Bu sebeple mutasavvıflar bir şeyden fena olmaktan söz ederler. Aynı şekilde bekâ kavramı “yoluyla, ile” (Arapça: bi) zamiri ile birlikte kullanılır. Bu yüzden, bir şey yoluyla beka bulmadan söz edilir. Her hâliyle, fena daha aşağıdan, beka ise daha yukarıdandır. “‘Daha yukarıdaki bir şeyden’ fena olmak dilbilgisi kurallarına göre doğru bir cümle olsa bile, mutasavvıfların kullandığı bir kavram değildir.” (II 512.30)

Şeyh fena kavramının tam bir tanımını yapmaktansa önceki mutasavvıfların bu konuda söylediklerini örnek olarak verir. Bu kavramın “itaatsizlikten fena bulmak; Allah yaptırdığı için kulun yaptıklarını kendisi yapıyor görmesinden fena bulmak; halktan fena bulmak” (II 512.27) şeklinde kullanıldığını söyler. Sufilerin fenayı yedi basamağa sahip olarak gördüklerini ayrıntılarıyla anlatır. Üçüncü basamakta talip, yaratılmış şeylere ait niteliklerden tamamen fani olduğu için nefesine ait sıfatları artık görmez; sadece Allah’ın sıfatlarını görür. Daha yukarıdaki basamaklar Hakk’ın müşahede edilmesinin değişik biçimlerine aittir.

Müşahade etmek (şuhud) kavramı, fena ile neyin kastedildiğini anlamada önemli bir anahtardır. Aklımıza hemen ilâhî isimlerden Şahit ismi gelir, çünkü “O’ndan başka Şahit yoktur.” Genelde, müşahade etmek sadece gözle değil, uyanıklığın ve bilincin yeri olan kalple görmeyle eş anlamlıdır. Müşahade etmek keşf ile, yani halk ile Hakk arasındaki perdelerin kalkması ile aynı anlamda çok sık kullanılır. Keşf şahit olunan şeyin bilincini gerektirir ama tam bir kendini bilme değildir.⁹

Şeyh’in öğrencilerinden biri, fena nefse ait güçleri sildiğine göre aklın fenadan sonra neden aynı kalmadığını sorar. Eğer bu güçlerin herhangi bir rolü yoksa, fenadan etkilenmemeleri gerekirdi. Şeyh bu soruya cevabında, “müşahade eden kimsenin kalbinde müşahadenin bıraktığı bir iz” (II 132.25) olarak tanımladığı “şahit” kelimesine değinir.

Müşahade eden kimsede iz bırakmadan gerçekleşen bir müşahade anı olamaz. Bu iz ise “şahit” olarak adlandırılan şeydir. Bu iz, aklî ve diğer kuvvelerde gerçekleşen bir artışa neden olur. Fenadan sonra böyle bir şahit bulunmazsa, o zaman bu tevhidde gerçekleşen bir fena değildir. Aksine, bu kalbin bir uykusudur, çünkü bizim görüşümüze göre, fena iki çeşittir: Fenadan sonra bir şahit bulunursa, bu gerçek bir fenadır. Şahit bulunmazsa buna “kalbin uykusu” deriz. Bu, uyuyan ve uykusunda rüya görmeyen bir kimseye benzer. (İbn Sawdakin, s.44-45)

⁹ İbn Arabî’nin müşahade hakkındaki bazı görüşleri için bkz. SPK, s. 225-28 ve diğer bölümler.

Bu yüzden Şeyh, hiçbir faydası olmayan manevî deneyimde kendini bilmenin kaybını kabul eder, çünkü bu kimseler manevî deneyimden hiç etkilenmemiş olarak kalırlar. Başka bir yerde Şeyh, nefis karanlık olduğu için nefsin fenası olur; öte yandan, şahit olunan şey ise ışıktır, diyerek açıklar. Işığın parlamasıyla nefis kaybolur. “Işık olduğu zaman gölgeler bulunmaz. Âlem bir gölgedir, Hakk ise ışıktır. İşte bu sebeple, tecelliler gerçekleştiği zaman âlem nefsinden fena bulur. Çünkü tecelli ışıktır, nefsin müşahedesi ise gölgedir. Böylece Allah’ı seyrinde tecellileri gören kimse kendi nefsinin müşahede etmekten fani olmuştur. Allah perdeyi indirdiğinde gölge zâhir olur ve şahit yoluyla zevk tadılır” (II 466.23).

Şeyh burada tecellilerin müşahedesi sırasında nefsin bilincinin ortadan kalktığını söylemektedir. Uyanıklığa, nefsin bilincine geri döndükten sonra bu kimse müşahedenin nefsinde bıraktığı iz sayesinde zevki tadar. Ancak başka bir eserinde Şeyh, fena sırasında belli bir nefis bilinci biçiminin korunmasını insan mükemmelliğinin bir gerekliliği olarak görür. Buna göre insan-ı kâmillerin yaşadığı nefsin fenası mutlak bir şey değildir.

Gerçek mükemmellik sadece hem Rabbini hem de kendi nefsinin müşahade eden kimsede bulunur. Bazılarının iddia ettikleri gibi eğer bir kimse kendi nefsinin müşahade etmeksizin, Rabbini müşahade etse, bu ona hiçbir fayda sağlamayacaktır ve bu kimse eksikliğin hükmü altındadır. Çünkü böylece Hakk Kendinden Kendini müşahade etmiş olacaktır ve şeylerin durumu böyledir. Bu sebeple nefsinden fani olduğunu ve aynı zamanda Rabbini müşahade ettiğini zanneden bir kimseye ne tür bir fayda ulaşacaktır? (Mawaqı, s.27)

Şeyh, fenanın göreceli bir kavram olduğunu unutmamamızı söyler. Fenanın anlamı, belli bazı aşağı bilinç biçimlerinden fena olma ve aynı anda daha üst bir bilinç biçimi yoluyla bekâ bulma demektir. Terk edilen bir uyanıklığın yerini daha üstteki birisi alır. Diğer bir ifadeyle fena, ona eşlik eden bekâ ile değerlendirilir. Bekâ bulan Hakk’ın tecellisi, fena olan ise bâtıldır, yani kişinin sınırlı nefis bilincidir. “O” kalır, “O Değil” kaybolur. Şeyh şöyle açıklar:

Bekâ senin Hakk ile olan ilişkindir... Fena ise senin kevnî âlem ile olan ilişkindir, çünkü “Şundan, şundan fena buldum.” dersin. Hakk ile olan ilişkin ise daha yukarıdadır. Bu yüzden be-

kâ daha yukarı bir ilişkidir, çünkü fena-bekâ ikilisi birbirine karışıklı bağlı hâllerdir.

Bu yolda fani olmuş bir kimseden başka hiç kimse bekâ bulamaz ve bekâ bulan bir kimseden başka hiç kimse fani olamaz. Fena ile tanımlanan her zaman bekâ hâlinde olur ve bekâ ile tanımlanan da daima fena hâlinde olur. Bekâ ilişkisinde Hakk'ın müşahedesidir; fena ilişkisinde ise halkın müşahedesidir. Fena olduğun şeyi idrak etmeden “Ben şundan, şundan fena oldum” diyemezsin. Senin bunu ilk idrakin müşahedendir, çünkü fani olduğun şeyi nefsinde bulamamak elinde değildir.

Bekâ da aynıdır. Bekâ bulduğun şeyi müşahede etmen gerekir ve bu yolda tek bekâ Hakk iledir. Bu sebeple, Hakk'ı müşahede etmen gerekir, çünkü kalbinde O'nu hazır bulmuş ve idrak etmiş olmalısın. Bu durumda ise “Hakk ile bekâ buldum” diyebilirsiniz. İlişkinin kurulduğu şeyin yüksekliğinden dolayı bu ilişki daha yüce ve yüksektir. Bu yüzden, her ikisi birbirini gerekli kılmasına ve aynı anda bir tek kimsede bulunmasına rağmen, bekâ hâli fena hâlinen daha yüksektir. (II 515.24)

İnsanlar Hakk'ın suretleridir. Başka bir ifadeyle, vücudun tüm niteliklerinin bulunduğu Hakk'ı temsil ederler. Ancak, “normal” insanlar uyumsuzluk ve ayrılık içinde yaşarlar. İlâhî sıfatlar sadece kısmî ve zayıf olarak gerçekleştirilmiştir; belli bazı sıfatlar diğerlerine hakimdir. Bu hakim nitelikler uzaklık, tafsil, gayrılık ve karanlığa ait niteliklerdir.

Karşılaştırılmazlık dikkate alındığında ilâhî suretin sergilenmesi şeklinde gerçekleşen değişim, Hakk'ın mutlak hakikatinin olumlanmasını (ispat) ve insan nefesine ait her türlü iddianın olumsuzlanmasını (nefy) içerir. Bu olumsuzlama bazen “fena” olarak adlandırılır. Ancak her fena bekâyı gerektirir; karşılaştırılmazlık benzerlikten ayrı, bağımsız görülemez. Bu sebeple Şeyh'in fenaya ait yedi basamağının her biri, vücudun tecellilerinin ve bu tecellilerin insana getirdiği bilinç düzeyinin hakikatinin olumlanmasını ister.

İnsan Olmak

Özetlersek; Şeyh fitratın, insanların Hakk'ın suretinde yaratılmaları gerçeğine göre inşa edildiğini söyler. Yani, âlemdeki her

şey arasında sadece insanların vücudun tam tecellisini tecrübe etme potansiyelleri vardır. İlâhî sureti gerçekleştirmek için insanlar, kendilerini vücuttan ayıran sınırlı bilinçlerini terk etmek zorundadırlar. “Kulluk” ile Allah’ın iradesine boyun eğmeler ve tek gerçek sahiplerine, Hakk’a geri dönerler. Bâtıldan fani olma demek Hakk ile bekâ bulma demektir. Bu “Hakk” ise kendini kuldâ tecelli ettirdiği müddetçe kesinlikle vücut’dur. Bu ise insanlara yaratılmış olduğu ve bir şekle sahip olmayan ilâhî surettir.

IX. yüzyıl Sufilerinden meşhur Ebu Yezid Bestami, Allah’ın kendisine “Nefsini terk et ve öyle gel!” diyerek hitap etmesine kadar Allah’a ulaşamadığını söyler. İbn Arabî bu sözü şöyle açıklar: “Allah, ona nefsinin suretinden, Allah’ın Âdem’i yarattığı Hakk’ın suretine dönmesi davetinde bulunmuştur. Hakk’ın dışında bağlı olduğu herşeyi bırakması sonucunda nefsin kabul edeceği tek suret budur” (İbn Sawkadin, s.38-39).

Manevî yolculuğunda, yani miracında Hz. Muhammed’in ayak izlerini takip ederek semanın katlarını geçip Allah’ın huzuruna çıkartılan İbn Arabî, bunu anlatırken kendisine bahşedilen son gerçekleştirmeyi anlatır.¹⁰ Kendisinin vücudun tam tecellisinden başka bir şey olmadığını görür: “Miraç ile tüm ilâhî isimlerin gerçekleştirilmesine ulaştım. Bu isimlerin hepsinin tek bir Müsemma ya da tek bir Zât’a nasıl geri döndüklerini gördüm. Bu Müsemma müşahade ettiğim şey ve bu Zât ise vücudumdur. Bu yüzden manevî yolculuğum sadece nefsimde olan bir şeydi.” (III 350.30)¹¹

¹⁰ Şeyh’in manevî miraç düşüncesinin ayrıntılı bir araştırması için bkz. Chodkiewicz ve Diğerleri, *Meccan Illuminations*, s.335.; ayrıca bkz. Morris, *“Spiritual Ascension.”*

¹¹ İbn Arabî’nin öğrencisi Sadreddin Konevi mana âleminde benzer bir deneyimini anlatır ve bu makama ulaşan ve ayan-ı sabitesi olmayan kimseyi nasıl gördüğünü açıklar. Vücutun kayıtsız hakikatının tersine ayan-ı sabite bir şeyin sabit ve kayıtlı hakikatini temsil ettiğine göre, ayan-ı sabitesi olmayan kimse İnsan’ı müşahade etmiştir. Bu da Hakk’ın kendisidir. Konevi’nin kendi sözleri şöyledir: “Hakk bu müşahedeyi bana lûtfettiğinde, müthiş bir müşahade yerinde buna sahip olan kimsenin ayan-ı sabitesi ve hakikati olmadığını gördüm. Burası o kimsenin Hakk’ın sureti olduğu bir makamdır. Bunu müşahade eden kimse ve Rabbi’nden başka herkesin vücut giysisine büründüğü belli bir ayan-ı sabitesi vardır” (*al-Nefahat al-İlahiyye*, s.305).

Bilinç vücudun en belirgin niteliklerinden birini temsil eder. Kendi ilâhî suretini gerçekleştiren kimseler tam insan bilincine ulaşırlar. Ebu Yezid “nefsini terk edip” Allah’a geldiğinde, cehaletin sınırlamalarının ötesine geçerek, kendini sonsuz ve tekrarı olmayan tecellilerinin altında Allah’ın zuhuruna dönük bir yüzü (vech) olarak görür. Bu makam mükemmelliğe ulaşan ve sayıları çok az olan bir grup insan tarafından gerçekleştirilir. Burası tüm insanlığın yaratıldığı fitrattır. Şeyh’in görüşüne göre, sadece bu kimseler kelimenin tam anlamıyla insan ismini hak ederler. Diğer kimselerde ise mikrokozmosun dağılmış nitelikleri, yani hayvanlar âleminin çeşitli türleri şeklinde temsil edilen nitelikleri hakim özellikler olarak kalır. Bu sebeple nefis, icmale ait olan ilâhî suretin birliğinin niteliklerinden tam olarak faydalanmaz.

Birliğe ulaşan insan-ı kâmiller, kayıtlılık düzeyinde kayıtlı olmaktan uzak olarak vücudun tecellilerinde yaşarlar. Hakk’ın Zât’ında bulunduğu şekliyle vücudun tüm niteliklerini gerçekleştirirler. İnsan-ı kâmillere hiçbir nitelik atfedilemez, çünkü bu veya şu değildirler. Ancak insan-ı kâmiller, ne bu ne de şu olup, hem bu hem şu olurlar. İnsan-ı kâmiller sadece yaratılmış sınırlamaların ötesinde değil, Allah’ın iki elinin (birlik ve çokluk, rahmet ve gazab, cemal ve celal, benzerlik ve karşılaştırılamazlık) herhangi birinin hükmü altında da değildirler. “Mükemmellik ehli olan kimseler tüm makamları ve hâlleri gerçekleştirmiş, bunların ötesinde, yani hem celal hem de cemalin ötesinde bir makama geçmişlerdir; bu yüzden insan-ı kâmillerin, herhangi bir sıfatı veya hududu yoktur.” (II 133.19)

Genellikle Şeyh, Makamsızlık Makamı’na ulaşmayı zıtların birleştirilmesi (coincidentia oppositorum; cem’ul-ez-zad) olan Allah’ın sıfatlarının gerçekleştirilmesi şeklinde ifade eder. Allah isminin suretini sadece insan-ı kâmiller tam olarak gerçekleştirdiği için “Allah Ehli” olarak adlandırılmaya da sadece onlar lâyıktır. Her zıt sıfatı sergilerler, çünkü Evvel ve Ahir, Zâhir ve Bâtın (57:3) olan vücudun fitratını insan-ı kâmiller gerçekleştirir.

Allah Ehli olanlardan başka âlemde hiç kimse zıtları bir araya getiremez; çünkü zıtları bir araya getiren O olmuşlardır ve arif O’nunla bilir. Çünkü Bir tek Zât’a ve iki farklı ilişkiye göre değil bir tek ilişkiye göre, O hem Evvel’dir, hem Ahir’dir, hem Zâhir’dir, hem Bâtın’dır. Bu yüzden akıl kategorilerinden ayrılmış-

lardır ve aklî kuvveleri insan-ı kâmilleri tahdit edemez. Onlar Hakk Olanlar, Allah'ın kendilerine verdiği şahit ile Hakk'ı doğrulayan Muhakkik'lerdir. Buna göre O/O Değildirler, çünkü Attığıın zaman sen atmadın, ancak Allah attı. (8:17) O ispat ve nefy edilir. (III 396.19)

Makamsızlık Makamı, mutlak icmali, saf birliği, hakiki bilinci, eksiksiz hürriyeti, kayıtlı olmaktan kurtulmuşluğu ve Hakk'ın tecellileriyle aynılık içinde her çeşit zıt niteliği bir araya getirir. Bu makamda tecrübe edilen bilincin mahiyeti sadece karşılaştırma ve metaforlarla ifade edilebilir. Günlük dil bu makamı asla ifade edemez; insanlar bu makamın ışığının parlaklığıyla kör olurlar. Aslında insan-ı kâmillerin müşahade ettikleri ışık, âlemin karanlığında sonsuza kadar parlar; ama insanların bu ışığı görmelerini engelleyen tek şey beşerî yetersizlikleridir.

Hayal Âlemleri

I. Bölüm: Vahiy ve Poetik Betimleme

İbn Arabî yüzlerce sayfa düzyazının yanında üç şiir divanı ile düzyazılarının aralarına dağılmış binlerce mısra yazmıştır. Şeyhü'l-Ekber'in Hayal için söylediklerine bakarak denebilir ki hayali kavrayış ile poetik ifadenin imkânlarını yaptığı şeyin bilincinde olarak kullanabilmiştir.

Görünmeyen gerçeklikleri ifade ederken poetik hayalin sağladığı dil imkânlarının kullanılma biçimi ile kozmik hayal arasındaki ilişkiyi, bildiğim kadarıyla Şeyh, sistemli veya ayrıntılı bir şekilde açıklamaz. Ancak divanlarından biri olan *Tercümanü'l-Eşvâk* (Arzuların Tercümanı) için yazdığı *Zehâyir ve'l-Â'lâkk* adlı şerhte bu ilişkiye göndermeler yapar. R. A.Nicholson bu iki eserin önemini seksen yıl önce fark edip, *Tercüman*'ın tam metninin İngilizce çevirisini şerhten seçmeler ekleyerek yapmıştır. Ancak Nicholson bu çeviriye, ne teorik bir giriş ne de İbn Arabî terminolojisinin teknik doğası hakkında bir şeyler eklemiştir. Şeyh'in kavramlarının ve dünya görüşünün detaylı analizi olmadan İbn Arabî şiirinin anlamalar dünyasını kavramak imkânsızdır.

Tercümanü'l-Eşvâk¹

İbn Arabî *Tercüman'ül-Eşvâk*'ın şerhini, bazı fakihlerin, bu şiirlerin ilâhî sırlarla kaleme alınmayıp dünyevî aşk şiirleri olduğu iddialarına karşı bir cevap olarak yazmıştır. Nicholson, Şeyh'in samimiyetinden şüphe duymaz ve Şeyh'e bu şerhi yazdıran şüphecilere minnettarlığını belirtir. Söylediği gibi "İbn Arabî'nin rehberliği olmadan, en fazla yakınlık duyan okuyucular bile Arabî'nin fantastik dehasının geleneksel, Arapça bir kasideye yüklediği gizli anlamlara nadiren ulaşabilir." Bundan sonra Nicholson Şeyh'in "aşırılığa kaçarak zorakî söz analogilerine sığındığı ve şaşırtıcı bir hızla yüce olandan saçmaya, bayağıya indiğini" (s. 6-7) söyler.

Tercüman'ül-Eşvâk'ın çevirisinde yaptığı ilmî öncülüğünden dolayı Nicholson'a şükranlarımızı sunarken, o günkü entellektüeller ile özellikle bunların arasında İbn Arabî öğretilerini tanıyan kimselerin Nicholson'ın çevirisini sunduğu şerhleri nasıl karşıladıklarını sormak isteriz. Bunu sormamızın nedeni, Nicholson'ın inanışının aksine, İbn Arabî'nin "dehası"nın o kadar "fantastik" görülemeyeceğidir, çünkü bu kimselere göre zaten sadece *Fütuhat-ı Mekkiye*'de bunlara benzer binlerce sayfa "zorakî söz analogileri" vardır. Nicholson'ın yaptığı gibi, bir kimse *Tercüman* için söylediklerini *Fütuhat*'ın ortasına koysa, hiç kimsenin dikkatini çekmez. Burada "saçma ve bayağı" olan tek şey, Nicholson'ın İbn Arabî'yi İngiliz akılcılığına göre değerlendirmiş olmasıdır.

İbn Arabî'nin şerhinden yaptığı seçmeler hakkında Nicholson, önemli bölümlerin tümünü çevirmiş olduğuna inanmamızı ister. Nicholson, "İlginç ve önemli pasajları kelime kelime aktardım" (s.9) der. Nicholson'ın "ilginç ve önemli"den ne anladığı kendi zamanındaki akademik ilgilere dayanır. Ne var ki Şeyh'e ve takipçilerine göre "ilginç ve önemli" olanların çoğunluğunu Nicholson'ın seçmelerine almadığını görmek için bunları *Fütuhat-ı Mekkiye*'yle ilişkilendirerek okumamız yeterli olacaktır. Kasidele-

¹ Bu divan *Arzuların Tercümanı* adıyla Türkçe'de yayınlanmıştır. Bkz. İbn Arabî, *Fena Risalesi-Arzuların Tercümanı*, Çev. Mahmut Kanık, İz Yay. İstanbul, 1991. (Çev.)

ri hakkında Şeyh'in söylediği herşey Kur'an'a, Hadis'e, İslâmî teoloji ile kozmolojiye ve Müslümanların Allah tecrübesine dayanır.

Tercüman'ın ilk mısrası şöyle der: "Ah! Bir bilseydim, ah bir bilseydim, onlar hangi kalbe sahipler, acaba biliyorlar mı!" Şeyh şerhinde, ilk mısradaki geçen onlar kelimesinin "menâzır-ı ulâ" kavramını gösterdiğini yazar. Bu kavramı Nicholson, neyi anlattığı hakkında hiçbir bilgi vermeden, "İlâhî Düşünceler" (Divine Ideas) olarak çevirmiştir. Değişik isimlerle çağrılmasına rağmen "İlâhî Düşünceler" kavramına şerhte çok sık rastlanır. Eserin geri kalan kısmını anlamamasına neden olan Nicholson'ın ilk hatası, menâzır kelimesini "düşünceler" (ideas) ve ulâ kelimesini de "ilâhî" (divine) şeklinde çevirmesidir.

Menâzır, n-z-r (nazar) kökünden gelen manzar kelimesinin çoğulu olup, "bakmak, görmek, gözlerle algılamak" anlamına gelir.² Manzar kelimesinin sözlük anlamı "bir şeyin görüldüğü, seyredildiği yer" veya "seyir, görme yeri"dir. Ulâ ise alâ sıfatının çoğulu olup "daha yüksek, yukarı" anlamına gelir. Buna göre menâzır-ı ulâ, "daha yüksek, yukarı seyir yerleri" demektir. Kozmolojide teknik bir kavram olarak "daha yüksek, yukarı" kelimesi "daha aşağıda (esfâl)" kelimesiyle karşılaştırılır. "Daha yüksek, yukarı âlem" melekler ve ruhların işgal ettiği, görünmeyen hükümdarlıktır. "Daha aşağı âlem" ise bedenlerin işgal ettiği, görünen hükümdarlıktır. Bu yüzden, "daha aşağı seyir yerleri" cismani gözlerimiz ya da "basar"ımız ile algıladığımız şeylerdir. Öte yandan, "daha yüksek, yukarı seyir yerleri" ise "basiret", "keşf" ve "zevk" gibi isimlerle adlandırılan iç, ruhanî kuvve ile algıladığımız şeylerdir. Bir insanın görünmeyen daha yüksek, yukarı şeyleri algıladığı "organ" kalptir. Hatta Allah bile kalple görülebilir ve Şeyh şerhinde birçok yerde, "Beni ne yer aldı, ne de sema. Lâkin Beni Mümin kulunun kalbi aldı" meşhur kudsî hadisini bizlere hatırlatır.

² Nazar-ı akli "rasyonel düşünce" veya sadece "akıl" olarak tercüme edilebilir. Bu kavram ilahiyatçıların ilgi duyduğu temel kavramlardan biridir. Nicholson İbn Arabî'nin bu kelimeyle akli kastettiğini düşünmüş olabilir. Ne var ki Şeyh'in ilahiyatçıların akli yaklaşımlarını çok fazla eleştirdiğini bilmesi gerekirdi.

Şeyh manzar ya da “seyir yeri” kavramını kullanarak belli, kesin gerçekliğin özel bir varoluş düzeyinde görülmesine işaret eder. Görmenin (seyr) en son amacı elbette Allah’ı görmedir. Ama Allah Zât’ında mutlak olarak tanımlanamaz, bilinemez ve görülemez. Öte yandan, Allah tecellisiyle görülebilir ve bu tecellinin olduğu surette ise görme yeri veya “mahali” gerçekleşir. Bu suret “hayal ya da misal sureti”, “meşhud”, “mazhar”, “mecla ya da tecelli yeri” ve “ruhaniyet” gibi çeşitli isimlerle anılır. Bunların her birinin özel nüansları olup, kendi bağlamında ele alınmalıdır. Bu bölümde bu kavramlardan bazılarına değineceğiz.

Ibn Arabî’nin şerhin hemen başında kullandığı “daha yüksek, yukarı seyir yerleri” tüm divanın ana konusudur. Gerçekten de her şiir, şairin görünmeyen âlemlerde karşılaştığı Allah’ın tecellilerinin tanımını temsil eder. Herhangi bir açıklama yapmadan doğrudan doğruya İlâhî Düşünceler (Divine Ideas) kavramıyla seçmelere başladığı için Nicholson, Ibn Arabî’nin dünyasından haberi olmayanların şerhin ne hakkında olduğunu anlamalarını zorlaştırmıştır. Bu nedenle Nicholson şerhlerin “zoraki” olduğunu iddia etmiştir.

Düşüncenin temelini akla ve aklileştirmeye dayandığı Batı düşünce tarihinde Nicholson’ın “düşünceler”den konuşması oldukça normaldir. Ayrıca “daha yüksek, yukarı” olarak çevireceği alâ kelimesini, Batı düşüncesinde berzah âlemleri gibi şeyler olmadığı için “ilâhî” (divine) olarak çevirmesi de normaldir. Sonuçta iki varoluş düzeyiyle karşı karşıyayız: Allah ve fiziksel alan. Ancak Henri Corbin ve diğerlerinin eserlerinin görünmesiyle birlikte Müslümanların, görünen alan ile görünmeyen alan ve bunların Allah’la olan ilişkilerinin varlığına olan inançlarını asla kaybetmedikleri bilindi. Bu görünmeyen âlemler temelde iki tanedir: Ruhların (veya meleklerin) âlemi ve hayal âlemi. Ibn Arabî’nin eserleri okunurken berzah âlemlerinin tam olarak anlaşılması gerekir. İnsan idrakine daha yakın ve poetik imgeye doğrudan doğruya etkisi olduğundan burada hayal üzerinde yoğunlaşacağım.

“Düşünceler” ile “seyir yeri” (veya “imgeler”) arasındaki en temel farklardan biri, ilkinin düşünülen bir şey, ikincisinin ise görülen, duyulan, dokunulan, tadılan, ve koklanan bir şey olduğudur. Hayalî alan hisler alanı iken, rasyonel, akli alan hislere ait

niteliklerden soyutlanır. Akıl, kavramları arka arkaya dizme ve sonuç çıkarma işlemiyle çalışır. Şeyh bu işleme “fikretme” (reflection) adını verir. Bunun aksine hayal, düşünceleri hissi surette algılayan iç görüş ile çalışır. Bu sebeple, hayalî görüş görsel olabilir ama cismanî gözlerle gerçekleşmez; sesli olabilir, ama cismanî kulaklarla duyulmaz. Rüyalar herkesin cismanî olmayan hissi algılama tecrübesinin olduğunu kanıtlar.

Şeyh'e göre şiirin ana konusu, bazılarının düşündüğü gibi dogmatik teolojiye ait birtakım problemler değildir. Şiirin konusu daha çok iç gözle görülen ve iç kulakla işitilen bir şeydir. Zaten şiir sadece bu şekilde tanımlanabilir.

Hayal

Daha önceki bölümlerde söylendiği gibi, hayal üç temel düzeyde; birincisi âlemin kendisi olarak, ikincisi berzahî bir makrokozmozik âlem olarak, üçüncüsü ise berzahî bir mikrokozmozik âlem olarak düşünülebilir. Hangi düzeyde görülürse görülsün hayal, her zaman iki gerçeklik ya da iki âlem arasında bulunan ve her ikisine göre tanımlanması gereken bir berzah'tır. Bu yüzden, bir rüya imgesi hem öznel deneyime (subjective experience) hem de nesnel içeriğe (objective content) göre tanımlanmaya gereksinim duyar. Bu imgenin hem gerçek hem de gerçek olmadığını ispatlarız, çünkü bir anlama göre özel bir şey görülür, başka bir anlama göre de görülen o değildir.

Tüm âlem düzeyinde hayalin iki anlamlı oluşu Allah'tan gayrı her şeyle ilgilidir, çünkü âlem -ya da genellikle “varoluş” (existence) olarak adlandırdığımız şey- mutlak vücut ile mutlak yokluk arasında bulunur. Allah “vardır” dediğimizde, aynı şeyi aynı anlamda âlem için söyleyemeyiz; bu nedenle, âlem “varolmayan” (ma'dum) olarak görülmelidir. Öte yandan, âlemin bir anlamda varolduğunun farkındayız, öyle olmasaydı burada âlem hakkında konuşuyor olamazdık. Sonuç olarak âlem, ne varolan ne de varolmayan ya da hem varolan hem de varolmayan bir şeydir. Üstelik, “Allah'tan gayrı” olmasına rağmen âlemin Allah hakkında bizlere bir şeyler söylediğini biliriz, çünkü Allah'ın âyetleri âlemde sergilenir. Başka bir ifadeyle âlem, bir anlamda, Allah'ın kendini görünür kılması veya tecellisidir. Bu nedenle,

Şeyh âleme “hayal” derken, Allah’tan gayrı herşeyin iki anlamlı durumlarını ve aynadaki görüntünün aynaya bakan bir kimse- nin gerçekliğini göstermesi gibi âlemin de Allah’ı sergilediği gerçeğini düşünür.

İkinci anlamıyla hayal, ruh ve beden arasındaki berzahî âlemdir. Bu iki âlem, aydınlık ve karanlık, görünmeyen ve görünen, iç ve dış, zâhir ve bâtın, yüksek ve alçak, lâtif ve kesif gibi zıt niteliklere göre karşılaştırılır. Her durumda hayal her iki âlemin niteliklerini taşıyan ve bu iki âlem arasında bulunan bir berzaktır. Bu nedenle, makrokozmetik “Hayal Âlemi” “ne/ne de” veya “hem/hem de” şeklinde tanımlanmayı gerektirir. Ne aydınlık ne de karanlık ya da hem aydınlık hem de karanlıktır. Ne görünmeyen ne de görünen ya da hem görünmeyen hem de görünendir. Bedenlerle ilişkisine göre aydınlık ve görünmeyen, ruhlarla ilişkisine göre karanlık ve görünendir. Hayal Âlemi’ni işgal eden cinler gibi varlıklar, ne melektirler ne de cisimleri vardır; ama hem ruhanî hem de cismanî, aydınlık ve karanlık niteliklere sahiptirler.

Hayal Âlemi’nin iki anlamlılığı ruhanî şeylerle cismanî şeyler arasında ilişkiler kurmada sağladığı yolla meydana çıkar. Diğer bir ifadeyle hayal, cisimsiz şeylerin, “hem/hem de” kalarak, cisimleşmenin tüm sıfatlarını kazanmasalar bile, belli bir şekilde bedenleşmesini sağlar. Bu yüzden, rüyalar imgeler olarak bedenleşen uyanıklığın cisimsiz gerçekliğidir. Hayal görünmeyen gerçekliklerin görünür dünyaya ait niteliklere sahip olmasına (örneğin, meleklerin kanatlarının olması gibi) izin verir. Bu tanımlama sadece bir metafor değildir; çünkü görünmeyen şeyler hayalî alanlarda gerçekten görünür surete sahip olurlar.

Hayal, insan mikrokozmosunda bir gerçeklik olarak düşünüldüğünde, birbiriyle yakından ilişkili iki anlamda kullanılır. Birinci anlamıyla hayal nefstir ve mikrokozmostaki Hayal Âlemi’ne denk düşer. İnsan nefsi aydınlık ve cisimsiz ilâhî ruh ile karanlık ve kesif beden arasında bir berzah olarak davranır. Ruh ve beden, ışık ve çamurun ortak hiçbir özelliğine sahip değildirler. Ruh bir tek, aydınlık, lâtif, yüce ve görünmeyen iken, beden birçok, karanlık, kesif, bayağı ve görünürdür. Öte yandan nefis, hem bir tek hem de birçok, aydınlık ve karanlık, lâtif ve kesif, yüksek ve alçak, görünmeyen ve görünen özelliktedir.

Nefs hem aydınlık hem de karanlık olduğuna göre, insanın görevi ruhanî ışığı güçlendirmek, cismanî karanlığı zayıflatmaktır. Ruh bir tek hakikat iken, beden bir çok parçası vardır. Bu yüzden nefsin ruhanî boyutunun güçlendirilmesi birlik ve entegrasyona doğru bir yöneliş anlamına gelir. Bunun aksine, nefsin cismanî yönünün artan hakimiyeti, çokluk ve ayrılığa doğru bir yönelişi temsil eder. Hayatın ilerki sahnelerinde, ölüm ile kıyamet arasındaki berzahta insan hâlinin bütünlüğü ve mutluluğu, bu dünyadayken ulaşılan birlik derecesine bağlıdır. Bu konuya VII. Bölüm’de tekrar döneceğiz.

İkinci mikrokozmik anlamıyla hayal aklın bir kuvvesi şeklinde adlandırılabilir. Ruhanî ve cismanî arasındaki köprüleri kuran nefsin özel bir gücünü temsil eder. Bir yandan, duyuların algıladığı cismanî şeyleri “ruhanîleştirir” ve bunları hafızada toplar. Öte yandan, kalpte bilinen ruhanî şeylere şekil ve suret vererek “cismanîleştirir.” Nefsin “hayal hazinesi” hem dış hem de iç dünyalardan gelen imgelerle doludur. Her imge lâtif ve kesif, aydınlık ve karanlık, berraklık ve sisliğin karışımıdır.

Akıl ve Tecelli

Hayal nasıl anlaşılırsa anlaşılsın, gerek bütün âlem, gerekse ruhlar ile bedenler arasındaki alan, gerek insan nefsi, gerekse nefsin özel bir gücü olarak görülsün, geldiği İlâhî Hakikat ile olan ilişkisine göre hayalin nihai önemi ortaya çıkar. Şeyh’in âlemin ve nefsin varoluş nedenini tanımlarken kullandığı en önemli kavramlardan birisi tecellidir. Allah, hem makrokozmosta hem de mikrokozmosta isimlerinin ve sıfatlarının özelliklerini görünür kılarak Kendini sergiler.

İbn Arabî’nin Allah’ın hem karşılaştırılamazlığına hem de benzerliğine değindiğini önceki bölümlerde gördük. Allah hiçbir şeyle karşılaştırılmaz; çünkü O, mutlak olarak her şeyin ötesindedir. Onlara benzerliği vardır; çünkü O, kendi niteliklerini şeyler yoluyla sergiler. Şeyh’in görüşüne göre, ilâhiyatçıların ve felsefecilerin en temel aracı olan aklın Allah’ın karşılaştırılamazlığını kolaylıkla ispat ettiğini, ama O’nun benzerliğini kavrayamayacağını söylemiştik. Bunun aksine, hayal Allah’ın benzerliğini kavrar, ama O’nun karşılaştırılamazlığı hakkında hiçbir şey

bilmez. Hayal, Allah'ın tecellilerinde ve benzerliğinde Allah'ı "görmeye" muktedir. Öte yandan, akıl sadece Allah'ın karşılaştırılmazlığında Allah'ı "bilir." "Hissî ve hayalî kuvveler kendi özlerinden dolayı kendilerini Varedeni görmeyi dilerler. Buna karşılık, akli kuvveler ise kendi özlerinden ve delillerinden dolayı kendilerini Varedeni bilmeyi isterler." (II 307.21)

Mükemmel bilgi, Allah'ı akıl yoluyla bilmeyi ve hayal yoluyla görmeyi gerektirir. Allah'ın karşılaştırılmazlığı ve benzerliğinin gerçek mahiyeti, akıl ve hayal aynı anda kullanılmadıkça kavranamaz. Bunlardan sadece birisinin kullanımı ise gerçekliğin bozulmuş resmini verir. Karşılaştırılmazlığa aşırı vurgu Allah'ı âlemden ayırır, benzerliğe aşırı vurgu ise Hakk'ın birliğini örtetek politeizme ve "şirk"e yol açar.

Allah'ın tecellisi varolan herşeyi kuşatır. İnsanî bakış açısına göre, tecellinin iki boyutu vardır: Zâhir ve Bâtın. Zâhir görünür âlem, bâtın görünmeyen âlemdir. İnsanlar tüm âlemleri kendilerinde barındıran mikrokozmostur. Bu nedenle, beden Allah'ın görünür tecellisi, ruh görünmeyen tecellisi, nefis ise görünür ve görünmezlik arasında bulunan tecellisidir.

Sufiler manevi yolculukta bedeni nefse, nefsi de ruhla bütünleştirmeye çalışırlar. Birliğe doğru yöneliş nefsin hayalî âleminde olur. Allah'ın insan mikrokozmosuna tecellileri olan nefsin psikolojik ve ruhanî hâlleri akıl kategorileriyle tatmin edici bir şekilde tanımlanamaz. Bunun nedeni ise aklın istidadının soyutlamaya yatmasıdır. Akıl, O'nun benzeri hiçbir şey yoktur (42:11) olduğunu ilân ederek Allah'ı kozmik niteliklerden ayırır. Ancak mükemmel bilgi (irfan) Allah'ın âlemde ve nefste hazır bulunduğu bilgisini gerektirir.

Kendi nefslerini bilmeleriyle Sufiler, Allah'ın benzerliğine ait ilmi, yani nefslerindeki Allah'ın tecellilerini görürler. Şeyh, "Nefsini bilen Rabbin bilir" meşhur hadis-i şerifini; nefsini bilerek bir kimse, karşılaştırılmaz olduğundan Allah Zât'ında bilinmese de, bedeninde, nefsinde ve ruhunda Allah'ın tecellilerini bilir şeklinde açıklar. Nefs düzeyinde hayal, ruhanî (hisler-ötesi ve görünmeyen) ve cismanî (hissi ve görünen) olanı bir araya getiren bir iç görüşle Allah'ın tecellisini somut olarak bilmeye başlar.

Benzerlerin Vahyedilmesi

Poetik betimlemenin doğasını kavramaya çalışırken ortaya çıkan konular İbn Arabî'nin ilâhî vahiy kavramını anlatırken de-ğindiği konularla çok yakından ilgilidir. Modern zamanlarda, kutsal kitapların açıklanması tamamen bu kitapların insan ara-cısına göre yapılır. Şeyh insan aracısını asla göz ardı etmez, ama vahyin Allah'ın kelâmı olduğu fikri üzerinde durur. Şeyh insan kelimeleriyle karşılaştırılmaz olan ve herhangi bir formel bi-çimden soyutlanmış olan ilâhî Kelime ile insan dilinin formunu alan kutsal kitabın kelimeleri arasındaki ilişkiyi ayrıntılı olarak açıklar. Allah'ın Kelime'sinin âleme girerken nasıl çoğaldığını ve kaplara, yani peygamberlere nasıl nüzul ettiğini açıklar. Bütün bunları Şeyh, aklından uydurduğu bir teori ile değil, bizzat ken-disi vahyî sürecin oluşumunu görerek ve tadararak açıklar. Kuşku-suz bu zevk, kendisine bir peygamber olarak değil, peygamber-lere verilen ilmin bir mirasçısı olarak aittir. Bu bilgi hakkında Şeyh genel olarak şunları söyler: "Allah'a şükür, taklit ehilinden biri değilim. Benim durumumla ilgili olarak, Rabbimden hakikî imanı aldığım gibi, hakikati de dolaysız olarak müşahede ettim." (III 352.6)

Vahiyle ilgili olarak Şeyh'in tartıştığı konulardan özellikle iki-si poetik imgeye aittir. İlki, manaların hayale nüzulü, diğeri dilin sembolizmidir. "Mana" ilâhiyat, Sufizm, ve edebiyat teorisi için anahtar bir kavramdır. Sufiler genellikle manayı, bir şeyin dış, görünen gerçekliği olan "suret"inin tersine, o şeyin iç, görünme-yen gerçekliği olarak tanımlarlar. Bu nedenle Şeyh çoğunlukla, bir şeyin manasını o şeyin ayan-ı sabitesi, yani o şeyin Allah ta-rafından bilindiği şekli olarak tanımlar. Buna göre, mana mevcut olan bir şey veya bir şeyin âlemde olan "suret"i ile karşılaştırılır. Daha yaygın olarak Şeyh manayı hissi algılamamanın karşısı olarak kullanır. Bu anlamda, mana kelimesinden türetilen manevî sıfat en iyi şekliyle "hisler-ötesi" olarak çevrilebilir. Çoğunlukla Şeyh bu sıfatı cismanî kelimesinin karşısı olan ruhanî kelimesiyle eş tutar. Ne var ki hissi ile hisler-ötesini ayıran hatlar iki anlamlıdır, çünkü özellikle ruh ile beden arasında bulunan hayalin hisler-ötesi özelliklerinin yanında hissi özellikleri de vardır. Bazı yerler-de Şeyh hisler-ötesi sıfatının "unsuri" olmayan herşeye ait oldu-

ğunu söyler. Unsurî oluş (elementality), yani dört unsurun karışımından oluşmak, hayalî bedenlerin değil, cismanî bedenlerin özelliğidir. Yine başka bir yerde Şeyh, hissî algılama ile manayı bir araya getirdiği için hayalin hisler-ötesini içerdiğini söyler. “Hayalin derecesi hissî algılamayla manaya ait olanı içine alır. Bu nedenle hissî nesneyi siler, manayı kalınlaştırır.” (III 451.2)

Manalar “mücerreddir”; yani herhangi bir mazhar yeri ile zorunlu bağları yoktur. Dış âleme veya insan bilgisine göre manalar esas itibarıyla bätındır. Bunun aksine, tüm hissî şeyler, kendi özel kimliklerinin bir parçası olan ve fiziksel dünyada veya hayalde zâhir olmalarına izin veren maddeye sahiptir.

Buraya kadar anlattıklarımız Allah tarafından “manaların nüzulü” ile ilgili Şeyh’in vahiy hakkında söylediklerine bir giriştir. Bu manalar ilk önce Allah’ın ilminde bulunurlar; sonra hisler-ötesine veya ruhanî âleme girerler; bundan sonra sesli ve görsel formda hayal yoluyla cisimlenirler. Manalar ya Hazreti (âlem veya düzey) Hayal ya da Hazreti His yoluyla peygambere zâhir olurlar.

Hz. Peygamber’in eşleri Hz. Ayşe’ye göre, “Allah’ın Resûlüne vahyin gelişi rüya ile başlar. Gördüğü rüyaların hepsi de günün ağarması gibi gerçekleşmiştir.” Bu rivayet, henüz Cebraîl Aleyhisselam Kur’an vahyini getirmeden birkaç ay önceden Hz. Peygamber’in ertesi gün aynen gerçekleşen rüyalar gördüğü şeklinde anlaşılmıştır. Şeyh “vahyin başlangıcı” olarak adlandırdığı konuyu açıklarken bu rivayete değinir. Buna göre Şeyh, vahiy “ister uykuda ister uyanıkken olsun, mücerred, makul manaların Hazreti Hayal’de kayıtlı, hissî yapılarda nüzulü ile başlar. Bu nüzul Allah’ın kelimelerinde, “Biz de ona (Meryem’e) ruhumuzu (Cebraîl) göndermiştik de tam bir insan olarak görünmüştü ona” (19:17) söylediği gibi, Hazreti His’te hissî algılamanın bir nesnesi olabilir. Ya da Allah’ın Resûlü’nün Hazreti Hayal’de ilmi sût suretinde gördüğü zamanki gibi olabilir” (II 58.7) der.

Vahiy, kelimeler bir peygamber tarafından işitildiği veya yazıldığı zaman hissî surete girer. Ama vahyin başlaması hayalî alanda olur.

Vahiy, hissî algılamadan çok rüyalarla başlar, çünkü makul manalar hissî algılamadan daha çok hayale yakındırlar. Hissî algılama aşağıda bulunurken, manalar yüksek, yüce ve lâtifirler. Hayal ise mana ve his arasında bulunur.

Vahiy bir manadır. Allah mananın hislere nüzul olmasını dilediği zaman, bu mananın hissî algılamaya ulaşmadan önce Hazreti Hayal'i geçmesi gerekir. Hayalde gerçekleşen herşeye bir hissi suret vermesi hayalin hakikatinin bir neticesidir. Bundan bir kaçış yoktur. İlâhî vahiy uyku hâlindeyken gelirse, "rüya" olarak adlandırılır. Uyanırken gelirse, "tahayyül" denir. İşte bu yüzden vahiy hayalde başlar. Buna göre, hayal dış dünyadaki bir meleğe gönderilir. Bu melek hissî algılama yoluyla bir adam veya bir kimse olarak hayale girer. Bu melek sadece vahyin muhatabı ya da yanında bulunanlar tarafından da görülebilir. Daha sonra bu melek Rabbinin kelimelerini peygamberin iletmesi için söyler ve bu "vahiy"dir. (II 375.32)

Vahiy yoluyla manaların tahayyülünün, peygamberlere gelen mesajın Allah'ın karşılaştırılmazlığından daha çok Allah'ın benzerliğini gerektirdiğine dikkatinizi çekerim. Bunun nedeni ise peygamberlerin, Allah'ın sıfatları ve niteliklerinin imgelerini hissî surette, yani tipik olarak bir dil formunda almasıdır. Parçalara ayıran ve farklılık kuran akıl ve soyutlamanın aksine hayal ve imgeler iki yönü bir araya getirerek işlev görür. İmgelerin vahiyde çoğunlukta olmasından dolayı rasyonel düşünürler kendi soyut anlayışlarına uydurmak için Kutsal Kitab'ın tevilde ısrar ederler.³

Şüphesiz İbn Arabî, saf hayal veya akıl, saf benzerlik veya karşılaştırılmazlık olamayacağını ve her vahyedilmiş mesajın iki anlayış biçimini bir araya getirdiğinin farkındadır. Yine de, hayal üstün geldiğinde benzerlik, farklılıktan daha kesin algılanır. Vahyedilmiş metinlerdeki Allah'ın benzerliğinin çoğunlukta olması, okuyucunun Allah'ın varlığını özel bir yolla idrak etmesini sağlar. Dilin kendisi hayalî alana aittir; çünkü dil, maul manaları seslerle eşleyerek, anlaşılır konuşmayı sağlar. Allah'ın âlemi yarattığı Rahman'ın Nefesi'nin- Kayıtlı olmaktan uzak Hayal olarak da adlandırılır- mahiyetini insan olarak anlamamızda dil tecrübemiz dolaysız bir yol sağlar. Günümüz düşü-

³ Tevil kelimesini verilen olumlu ve olumsuz anlamların farkına dikkat edil-
melidir. Özellikle Süiler buna olumlu anlam verirken, İbn Arabî'ni gözlerin-
de olumsuz anlamlara sahiptir. Henry Corbin bu farkı görememiştir. Bkz.
SPK, s.199.

nürlerine de sevimli gelen, dille ifade edilen herşeyin iki anlam-
lı oluşu sadece dilin hayalî doğasından değil, aynı zamanda âle-
min ve insan idrakinin erişebildiği herşeyin hayalî doğasından
kaynaklanır.

Şu anda tartıştığımız konuyla ilgili olarak vahiy hakkındaki
ikinci hususa, yani vahyin şiirle olan önemli farklılıklarına dik-
katinizi çekmek ister. Hem peygamberler hem de şairler, Kur'an
diliyle söylersek "benzerler getirmektedirler" (darb-ı mesel). Me-
sel kelimesi, misal (imge) kelimesiyle aynı kökten gelir ve eş an-
lamlı olarak kullanılırlar. Konuşmacı, bir konuyu açıklamak için
uygun bir misal, imge veya sembol kullanır. Yerinde, uygun ben-
zerler getirmek iyi şairlerin göze çarpan özelliklerinden biridir.
Tabii ki Allah benzerler getirmede herkesten daha ustadır. En son
analizde âlem, Rahman'ın Nefesi'nde üretilmiş sonsuz kelimeler
toplamı olmanın yanında, Allah'ın getirdiği sayısız benzerler top-
lamıdır. "Allah benzerleri insanlar için getirir. Allah, Böyle misal
verir. Allah, hak ile batıl için (13:17) der. Böylece O'nun O oldu-
ğu bilinebilsin. Buna göre, tüm âlem ve içindeki herşey benzerler
getirmeden başka bir şey değildir. Hakk âlemi kendine bir delil
olarak var etmiştir." (II 556.14)

Kur'an insanların Allah'ı idrak etmeleri için, Allah'ın benzer-
ler getirdiğini sık sık söyler, ama insanların Allah'a benzerler ge-
tirmelerini yasaklamıştır: "Allah'a benzerler koşmaya kalkmayın.
Şüphesiz Allah bilir, siz bilmezsiniz." (16:74) Şeyh'e göre bu âye-
tin anlamı, insanlar Allah için semboller icat edemezler, çünkü
"Allah'tan başka kimse Allah'ı bilemez." Eğer insanlar benzerler
getirmeye teşebbüs ederlerse sonuç uygunsuz olur. Sadece Al-
lah'ın Kendisi için getirdiği benzerler için tam olarak uygun ol-
duğu söylenebilir. Şeyh şöyle açıklar:

"Allah benzerler getirir, ama bizlerin Allah için benzerler ge-
tirmesini yasaklar. Bunun nedenini de şöyle açıklar: Şüphesiz Al-
lah bilir, siz bilmezsiniz. Allah bir kimseye benzerler getirmesini
öğrettiğinde, o kimse bu ilme göre benzerler getirir. Bu yüzden
Allah'ı bilenlerin, yani bizzat Allah'ın kendilerine öğrettiği kim-
selerin dışında hiç kimse benzerler getiremez. Bu kimseler pey-
gamberler ve Allah'ın dostlarıdır ve bu makam aklın ötesindedir.
Diğer bir ifadeyle, akıl kendi düşünce gücüne dayanarak bu ma-
kamı algılayamaz. Bunun sebebi ise, akla ait Allah bilgisinin bir

tür karşılaştırılamazlık bilgisi olduğudur. Öte yandan, benzerler getirmek Allah'ın benzerliğinin ilânıdır." (III 291.13)

Şeyh'in benzerler getirmemek uyarısını peygamberlere, mirasçılara ve Allah dostlarına değil, sadece avama yaptığına dikkatinizi çekerim. Bu nedenle bir şair eğer Allah'ın dostuysa, "peygamberler" arasına katılabilir. Bu ise Şeyh'in neden Allah'a benzerler getirmede herhangi bir korku taşımıyor gibi görünmesini açıklayabilir. Böyle bile olsa, Şeyh kendisine göre benzerler getirdiğini iddia etmez, aksine sadece Allah'ın kelimelerini tekrar eder. Bununla ilgili söyledikleri, şiirinde kullandığı imge anlayışını açıklamada yardımcı olur:

İnsanlara benzerler getiren Allah'tır. Çünkü O, bunların nerede kullanıldığını bilir. Allah bilir, biz bilmeyiz. Buna göre de, Allah'ın dostu olan bir kimse Allah'ın getirdiği benzerlere şahit olur. Bu müşahedede, benzerliği neyin sağladığını ve bu benzerliğin ne için yapıldığını görür. Benzerlik iki şeyi bir araya getiren faktör yönünden, benzetilen nesne ile aynıdır, benzeme yönünden değil. Allah dostu Allah'a benzerler getirmez. Aksine, Allah'ın Kendisi için getirdiği benzerleri bilir. (III 345.3)

Özetle söylersek; vahiy manaların dilde bedenleşmesidir, ama bu bedenleşmeler gelişigüzel değildir. Allah'ın Allah'ı bilmesi temeline göre suret alırlar. Bu hem insanların Allah bilgisi sağlamaları için vahyin gerekliliğini hem de hayalin bu bilginin tamamlanması için gerekli olduğunu anlamamıza yardımcı olur. Akli, rasyonel işlemlerin kaçınılmaz bir fonksiyonu vardır, onarsız Allah'ın karşılaştırılamazlığı anlaşılamaz ve Şeyh'in de yaptığı gibi, gerçekten Kur'an her zaman akletmemizi ister. Akli ilimlere dayanan felsefe ve teoloji üzerine yazılı eserler mutlak bilgi kaynağı olmadıkları müddetçe faydalı ve gerekli roller oynar. Öte yandan, vahyedilmiş metinler imgelerle doludur ve hayali anlayışı da gerektirir. Zaten imgeler olmadan Allah'ın benzerliği asla kavranamazdı.

Şiirin oynayabileceği etkin rol, Allah'ın tecellilerinin kavranmasını uyandırmak, harekete geçirmek olmalıdır. Allah'ın onlarla görülebileceği "iki gözün," yani akıl ve hayalin bir temsilcisi olan İbn Arabî, şiirin öğretici gücünü asla göz ardı etmez. Aynı zamanda Şeyh imgenin gerçekten anlaşılmasının hem yaşayan, canlı bir görüşü gerektirdiğinin hem de buna ulaşmanın doğru

bir akli görüşe ulaşmak kadar zor olduğunun tamamen farkındadır. Hayal Âlemi'ni idare eden ilkelerin keşfi sadece peygamberlere ve Allah'ın dostlarına verilmiştir. Buna göre şiirlerini açıklayabilme fırsatı bulmasını Şeyh'in neden faydalı gördüğüne şaşırılmamalıdır.

Seyir Yerlerinin Müşahedesi

İnsanların tüm âlemlere ulaşabilme kapasiteleri vardır. Dış duyu ile görünür âlemi algırlar, iç kuvveleri ile beden, nefis ve ruhu içeren bütün mikrokozmosu algılayabilirler. Allah'ın tecellisi bu düzeylerden herhangi birinde görülebilir, ama bu görme insan dilinde ifade edilebilirlik derecesine kadar nefsin hayalî alanına ait olmalıdır. Diğer bir ifadeyle, arifler Allah'ın tecellisini ruh düzeyinde görüp, tecelli hakkında konuşabiliyorsa, bunu, görmenin nefsinde bıraktığı hayalî etki sayesinde yaparlar. Önceki bölümde gördüğümüz gibi, insan öznesinin mutlak "fena"sında bile geride bir "şahit" kalır ve bu hayalî bir suret alır.

Şüpheli bir okuyucu hemen burada, İbn Arabî neden ilk başta ne söylemek istediğini söylemiyor da poetik imgeyi kullanıyor? diye bir soru sorabilir. Eğer şiiri güzel kadınları değil de Allah'ı anlatıyorsa, İbn Arabî niye gerçeği gizliyor? Bu soruya verilecek çok sayıda cevap vardır. Bunlardan biri; bu şiirler ilâhî tecellilerdir, Allah'ın Zât'ının görülmesi değil. Yani, Allah'ı Allah olarak değil, O'nu Kendini görünür kıldığı ölçüde anlatabiliriz. Bu nedenle arif, Allah'ın kendini göstermesini gördüğü şekliyle konuşur ve bu görme formel vasıta içinde gerçekleşir. Bu ise ilâhî benzerliğin nefse göre oluş düzeyidir ve benzerlik sadece yaratılmış şeylerle ilişki kurularak algılanabilir.

İkinci cevap olarak; şair görme olayını, okuyucunun anlayabileceği bir dille okuyucuya iletmek ister. İlâhiyatın rasyonel ve soyut dilini kullanamaz, çünkü bu dil ilâhî tecellileri ifade edemez. Allah'ın tecellilerinin görülmesi beş duyuya göre hayali alanda gerçekleşir. Görülen şey ise sadece somut ve hissi nesneleri tanımlayan bir dille ifade edilebilir. İmgenin soyut açıklaması okuyucuyu tecellinin hakikatine yaklaştıracığı yerde bu hakikatten daha çok uzaklaştırır.

Üçüncü cevap; Şeyh ruhanî hayatla ilgili çağdaşlarına ileteceği bir mesajının olduğunu hissederek, bunu onların dikkatini çekecek bir dille anlatmak ve yeterli kapasitesi olanlara da bazı şeylerin farkında olmalarını sağlamak istemiştir. “(Tercümanü’l-Eşvâk’ta) ilâhî marifete ait ilimlere, manevî sırlara, aklî ilimlere ve Şeriat’ın öğütlerine değindim. Ne var ki tüm bunları dünyevî aşk ve buna ait ilişkiler dilinde ifade ettim, çünkü nefsler bu tür ifadelere tutkundur.” (Zehâyir 5)

Dördüncü ve önemli bir husus ise bunun, insan-ı kâmillerin temel sıfatlarından ve her şeyi yerli yerine koyan “hikmet”le yakından ilişkili bir sıfat olan “edep” ile ilgili oluşudur.⁴ Şeyh Tercüman’daki “Konuşmasıyla yeniden diriltir, yeniden diriltirken tıpkı İsa gibidir işinde o (kadın)” (s.49)⁵ sözlerini açıklarken, Allah hakkında konuşmada edebın rolünün çok önemli olduğunu vurgular. Bu sözleriyle, “Ona Ruhumdan üfledim” (15:29) ya da “Bir şeyin olmasını istediğimiz zaman ona, sözümüz sadece ‘Ol!’ demektir ve o, hemen olur” (16:40) Kur’an âyetlerine gönderme yaptığını açıklar. Yukarıdaki mısralarda geçen “Konuşması”nın, âyette geçen hayat-veren nefes ile değil de İsa ile karşılaştırılmasının nedeni “edep”tir: “Kasdettiğimiz şey için kevnî âlem içinde bir benzerlik bulunduğu müddetçe İlâhî Olan’a bir benzerlik getirmeye çalışmayız.” (Zehâyir 13) Aynı şekilde, benzerler getirmeyi anlatırken Şeyh şunları yazar: “Benzerler getirdiğimizde bir bakalım: Eğer o benzerliği Allah insanlar için getirmişse onunla yetinelim, daha ileri gitmeyelim. Bu ilâhî edeptir.” (III 345.12)

Şeyh’in “ne demek istediğini açıkça söylememesi”ndeki nedenler ne olursa olsun, şerhinde şiirlerinin “kalplere açılan görünmeyen şeylerin parıltıları” (III 485.20) şeklinde tanımladığını, Allah’ın “tecellilerini” anlattığını söyler. Çoğu yerde misal (imge) kavramım ve bundan türetilen kavramları, tecellilerin gerçekleştiği Hayal Âlemi’ni tanımlamak için kullanır. Örneğin,

⁴ Parantez içindeki sayfa numaraları *Divan*’ın İngilizce tercümesine aittir. (Çev.)

⁵ Şeyh’in edebe verdiği önem ile edebın hikmetle olan ilişkisi için bkz. SPK, s.174-179.

“o (kadın) söyledi” ile başlayan mısrayı açıklarken, “Diğer bir ifadeyle, bu hayalî suretteki ilâhî hakikat söyledi” (Zehâyir, 27) der. Dilbilgisi kurallarına göre hem “gerçeklik” hem de “suret” dişil olduğundan bu ikisinden herhangi birine işaret eden zamiirin de o (kadın) olması gerekir.⁶ Başka bir mısrayı açıklarken Şeyh “Bana, Hayal Âlemi’nde çeşitli ilimler cismanî suretlerinde göründüler” (Zehâyir 204; Tercüman 124) der. Cebrail’in Hz. Peygamber’e, o zamanın en güzel erkeği olan Dihya suretinde göründüğünü söyleyen hadise değinerek, kalbe gelen “yüksek, yüce ruhların” gerçekliğinden söz eder: “Hakikatler Hayal Âlemi’nde hayalî bedenler olarak görünür, aynen Cebrail’in Dihya suretinde görünmesi gibi.” (Zehâyir 188; Tercüman 112)

Allah’ın tecellilerinin hayalî yerleri genellikle meşhed, yani “müşahede yeri” olarak ifade edilir. Kamer (ay) kelimesinin önemini açıklarken Şeyh şunları yazar: “Şair Allah’ı, dolunay (bedr) ile hilâl arasında bir hâlde bulunan kamerle karşılaştırır. Bu sadece hayalin yakalayabildiği berzahî, formel müşahede yeridir.” (Zehâyir 143-44; Tercüman 98)

İlâhî tecellilerin görülmesi manevî yolcuya Allah bilgisini sunar. Bu görüşü desteklemek için Şeyh, aşağıdaki mısraları açıklarken yaptığı gibi, Hz. Peygamber ve Sahabelerin bu tür deneyimlerinden bahseden hadise değinir:

Onurlarından ötürü eteklerini yerlerde sürüyenlere
Güzelliklerinden ötürü bürünmüş olan ipekli şallara
Güzelliklerini göstermeyip saklayıp kaçıranlara
Yalnızca babadan kalma eşyaları ve yepyeni ipekli şalları bağışlayanlara

(Tercüman, 107)

Şeyh bu mısraların imgesinin, kendisine tecelli ile verilen ilmin algıladığı gerçek sureti gösterdiğini söyler: “Bu marifet ilimleri Hazreti Hayal’den geldiği için -Hz. Peygamber’e ilmin süt

⁶ İsimlerin dişil hâli, *Fûsus al-Hikem*’in son bölümünde görülen Şeyh’in Hakk’ın ve Âlem’in eril ve dişil boyutları hakkındaki düşünceleri üzerinde önemli açılımları vardır. Bu konuyla ilgili detaylı bir çalışma için bkz. Murata, *Tao of Islam*, s. 188-202.

suretinde gelmesi gibi- şair de bu ilimleri kendisine tecelli edilen surette anlatır.” (Zehâyir, 169) Aşağıdaki mısraları açıklarken yine aynı hadisi ima eder:

Fidan gibi ince narin selvi boylu o güzel mi güzel
Hüzünlü bir aşğın gönlü, benim gönlüm yanıyor onun özlemiyle
Onu hatırlayan her meclisin içi dolar misk gibi güzel bir kokuyla
O mecliste bulunan herkes alır onun güzel adını dillere

(Tercüman, 117)

Şair burada şunları anlatır: (Şiirde ifade edilen keşfle verilen) bu ilim ilâhî bir sıfatı kendi konusu yapar. Bu sıfatın hayal âleminde zuhur etmesi, ona severek yönelen kimsenin özelliğine uygun bir güzellikte gerçekleşir. O’ndan başka herşeyi yakıp kül eden ateşle yanan kalpler O’nu özler. Bir mecliste ne zaman O anılsa, O’nun hatırlanması meclisi misk gibi bir kokuyla doldurur. Bu nedenle her dil O’nu sever; çünkü O’nun hakkında konuşmakla her dil yeniden hayat bularak, canlanır, tazelenir.

Bu sıfat kelimelerle ifade edilebilir. Sıfatın hayal âleminde zuhur etmesi ve tanımlamayla kayıtlı olması bunu sağlar. Aynen ilmin hakikatının “süt”te kavrandığı gibi, bilen bir dinleyici de dille ifade edilen bu tanımlamanın neyi ima ettiğini kavrar. (Zehâyir, 192)

Şeyh *Fütuhât*’ta nefsin ilâhî huzura yükselişinin (miraç) manadaki tanımını yaparken şairler ile Hayal Âlemi arasında açık bir bağlantı kurar. Hz. Peygamber’in miracıyla ilgili hadise dayanarak Şeyh her bir gök küresine belli bir peygamberi yerleştirdikten sonra, bu peygamberlere ait ilimleri ve uygun küreye ulaşan manevî yolcunun burayla ilgili ilme nasıl sahip olduğunu anlatır. Üçüncü gök küre, yani Venüs en büyük rüya tabircisi olan Hz. Yusuf’a aittir. Bu nedenle, buraya ulaşan manevi yolcu Hayal Âlemi’nin ve imgelerin nasıl yorumlanacağı ilmine sahip olur. Aynı zamanda burası şairlerin ilham aldıkları yerdir.

Yolcu üçüncü semaya ulaşınca Hz. Yusuf, Allah’ın kendisi için seçtiği ilimleri, yani tahayyül ve hayal suretleriyle ilgili ilimleri yolcuya dağıtır. Hz. Yusuf rüya tabiri ilminin en büyük ustalarından biri olduğu için, Allah, Âdem’in çamurundan artanıyla yarattığı arzı, Cennet Çarşısı’nı (Sük el-Cennet), ışık ve ateşten yaratılan ruhların ve yüksek, yüce manaların hayali bedenlerini

Hız. Yusuf'un huzurunda hazır kılmıştır.⁷ Bunların nispetlerini, derecelerini ve ölçülerini Allah Yusuf'a bildirmiştir. Allah Yusuf'a yılları inekler suretinde, bereketli yılları ineklerin şişmanlığı suretinde, kıtlık yıllarını ineklerin zayıflığı suretinde, ilmi süt suretinde ve dindeki sağlamlığı ayağa vurulan bir pranga suretinde göstermiştir.⁸ Allah, hissî algılama ve hissî nesneler suretlerinde manaların bedenleşmesini Hz. Yusuf'a öğretmeye devam ederek O'na tüm bunların tabir ilmini vermiştir.

Burası eksiksiz suret verme ve düzene koymaya (nizam) ait gök küresidir.⁹ Şairlere bu küreden yardım gelir. Aynı zamanda nizam, suret verme ve cismanî bedenlerdeki geometrik suretler de buradan gelir. Bu kürenin manası en uygun suret verme, kususuz yapma ve güzellik olarak bilinir. Belli bir insan fıtratına uyan ve bu fıtratın arzuladığı güzelliğin bir hikmete göre varlığa gelmesi de bu küreden bilinir. (II 275.13)

Allah'ın her tecellisi kelimelere sığmaz; çünkü tecelli hayalin ötesinde, ruhta gerçekleşebilir ve bu yüzden nefste, dile getirilebilecek bir iz bırakmayabilir. Genellikle Şeyh bu tür tecelliyi, mutlak karşılaştırılmaz ve bilinemez olan İlâhî Zât'a atfeder. Gerçek *Tercüman*'da gerekse *Fütuhat*'ta olsun Şeyh Zât tecellisini şimşek ile karşılaştırır. Bunun nedenini şöyle açıklar: “Şimşegin parıltıları hiçbir bekâ bulamadıkları Zât'ın müşahede etme yeri ile karşılaştırılır.” (II 98.21) *Tercüman*'daki “Şimşekleri çakıyor ama bana bir damla yağmur yağmıyor” mısrasını açıklarken şöyle der:

“Burada şair, emsallerinin hiçbirinin ulaşamadığı yüksek bir makama ulaştığı gerçeğine değinir. ‘Şimşek’ Zât'ı müşahede etme

⁷ Adem'in çamurundan geri kalanıyla yapılan Âlem ariflerin manada tecrübe ettikleri hayali âlemdir. “Cennet Bahçesi” hadis literatüründe zikredilen cennetteki bahçedir. Burada güzel suretler sergilenir ve saadet ehlinde bir kimse sergilenen suretlerden birini dilediğinde o surete bürünür. Bu hususa 7. Bölüm'de daha ayrıntılı değinilecektir. Melekler ışığın ruhları iken cinler ateşin ruhlarıdır. Her ikisinin de “bedenleri” hayali âlemde görünür.

⁸ Kur'an, Hz. Yusuf'un rüya tabirini 12:46-49'da anlatır.

⁹ *Tercüman'ül Eşvâk*'ta kutlanan kadının ismi (Dante'nin Beatrice'ine benzer bir rol oynar) Nizam'dır. İbn Arabî'nin görüşüne göre bu sıfat Yusuf'a ait gök kürenin niteliğidir ve şiirin kaderi ve poetik ilham bu kadının vereceğine bağlıdır.

yeridir. Yağmurların yağması meyveler veren ve şahidin kalbinde gerçekleşen marifet ilimleridir. Bu yüzden şair, bunun hayali bir perde içinde Zât'ı müşahade etme yeri olduğuna işaret eder. Buna benzer bir şekilde, Allah Cebrail için şunları söyler: 'Biz de ona (Meryem'e) ruhumuzu (Cebrail) göndermiştik de tam bir insan olarak görünmüştü ona.' (19:17) Allah Meryem'e bu tahayyül yoluyla İsa'yı vermiştir. Aynı şekilde, şimşegin müşahade etme yerinde yağın 'yağmur' yoluyla benim dışımda herkese Allah marifet ilimlerinin çeşitli suretlerini verdi.

Şair, 'ama bana bir damla yağmur yağmıyor' der. Başka bir ifadeyle, bu Zât'ı müşahade etme yeri yoluyla şahidin nefsinde hiçbir ilim gerçekleşmez, çünkü bu maddî sureti olmayan bir tecellidir. Bu nedenle de, hayalin hatırda tutacağı ve aklın anlayacağı hiçbir şeyi olmaz, çünkü bu tecelli nasıla, kaç taneye, hâle, tanıma veya sıfata girmez." (Zehâyir 138; Tercüman 96)

Şeyh "şimşek" ya da Zât'ı müşahade etme yeri ile hayalî keşfin arasındaki farka, "Onlar sana bir şey vaat ettikleri zaman görürsün, o vaatlerin sadece şimşekleri çakan ama yağmur yağmayan yalanlar olduğunu" (Tercüman, 111) mısralarını açıklarken ayrıntılı olarak değinir. Şiirde geçen "onlar" kelimesi Rahman'ın Nefesi'nden çıkan çeşitli suretlerdeki tecellileri ifade eden "rüzgârlar"dır.

Şair, "Onlar sana bir şey vaat ettikleri zaman görürsün o vaatlerinin sadece şimşekleri çakan ama yağmur yağmayan yalanlar olduğunu" der; yani, ne gök gürültüsü ne de yağmuru olan bir şimşek olduğu için, kasıp kavuran rüzgâr (51:41) gibi, hiçbir sonuç vermez. Burada "onların vaatleri", Zât'ı müşahade etme yeri yoluyla geldiği için şimşekle karşılaştırılmıştır. Zât'ı müşahade etme yeri kulun kalbinde hiçbir sonuç bırakmadığı için hatırda tutulmaz. Kalbin şahitliğinin dışında hiçbir şey gerçekleşmez ve bu esnada kalp delice atar. Bu yüzden bu müşahade etme yeri herhangi bir yaratılmış şeyle sınırlanmayacak kadar yücedir. Bu hayal âlemi içindeki bir surette gerçekleşen tecelli ile kıyaslanır, çünkü böyle bir hâlde gören kimse kendini zâhir eden sureti hatırda tutar ve hadis külliyatında birçok örnekte gösterildiği üzere, gördüğü şeyi tabir edebilir. (Zehâyir, 182-83)

Özetlersek; Şeyh *Tercümanü'l-Eşvak*'ın ilk mısrasında "Ah! bir bilseydim, ah bir bilseydim, onlar hangi kalbe sahipler, acaba

biliyorlar mı!” derken, bu bir tür poetik deha olmayıp iç, hayalî deneyimin bir tanımıdır. “Onlar” kelimesinin “daha yüksek, yukarı seyir yerleri”ni gösterdiğini söylerken Şeyh bu açıklamayı, kendisi ve daha önceki Müslüman düşünürler tarafından en üst düzeye getirilen metafizik, kozmolojik ve psikolojik dünya görüşünün söylemi içinde yapar. Bu deneyimi ve öğretiyi dayandıkları köklere bakarak araştırmayı kendine dert edinen birisi için, ne yazık ki Şeyh’in açıklamalarında “zorakî” veya “saçma ve bayağı” olan hiçbir şey yoktur.

II. Bölüm: Hayalî İnsanlarla Karşılaşma

Aşağıdaki mısralar İbn Arabî'nin *Fütuhât-ı Mekkiye*'sinde bulunan binlerce mısra arasından alınmıştır. Bu mısralar İbn Arabî'nin bedenleşen ruhlarla karşılaşmasını anlatır:

Birisi yerde gösterdi bana kendini
bir diğeri havada
Bir başkası nereye gitsem oradaydı
bir diğeri semada
İlim verdiler bana, ben de onlara
eşit değildik ama
Çünkü ben özümde sabit, onlar ise
sabit kalamazlardı
Her surete bürünürler
suyun kabın rengini aldığı gibi.

(I 755.7)

Bildiğimiz kadarıyla ruhlar hayal yoluyla kendilerini bedenleştirirler. Bu bedenleşmenin neyi gösterdiğini anlamak için hayalin niteliklerinin, özellikle bunlardan en önemlisi olan iki an-

lamlılığın kesin olarak anlaşılması gerekir; çünkü hayal ya/ya da mantığına girmez.

Kainatta üç temel âlem vardır. En yükseği saf hayat, akıl, ışıklı ve saf (veya “terkibi olmayan”) ruhların âlemidir. En aşağısı cansız ve terkibi olan ya da parçalardan oluşan bedenlerin âlemidir. Bu ikisinin arasında ortadaki ise, sakinlerinin hem saf hem de terkipli olduğu hayal âlemidir. Hayal âlemindekiler ne ruhlardan ne de bedenlerden tam olarak farklıdırlar ve bu sayede iki âlemin karşılıklı ilişkisi sağlanır.

Konumuzu daha ileri götürmeden önce, okuyucuya bu dramadaki karakterlerin, yani ruh ve beden, ayrı ve birbirinden bağımsız şeyler olarak düşünülmemesi gerektiğini hatırlatalım. Aksine bu iki kavram yaratılışta bulunan belli eğilimlerin bir araya gelişini gösterirler. Hem ruh hem de beden birtakım sıfatlarla ortak edilmiştir ve bu ikisi arasında kesin bir ayırım yapılamaz. Hayal tartışması, ilk bakışta tamamen farklı gibi görünen ruh ve beden niteliklerinin birbirine geçmiş ve birbirine karışmış olduğunu ortaya çıkarır. Allah'ın vücut olarak, âlemin de yokluk olarak karşılaştırılması dışında kesin farklılıklar olamaz. Rahman'ın Nefesi ile hayat bulan âlemlerdeki şeyler sadece nispeten farklıdırlar.

Hayal Âlemi ruhların bedenleşmesine, bedenlerin de ruhanileşmesine izin verir. Mikrokozmetik düzeyde, basit olarak söylersek, düşüncelerimiz dış dünyadaki nesneleri algılayarak ruhanileştirir. Nesnelerin bu ruhanileşmiş doğası rüyalar âleminde kesin kanıt olurlar. Rüyalarımızda cismanî âlemin cansız maddesi ile ruhun canlı ve aydınlık maddesinin, bir araya geldiği dış dünyaya ait, hislerle algılanan nesneleri görürüz.¹

Hayalde beş duyu aktif olarak kalır, ama bu aktiflik, hayali algılayan beş duyunun cismanî dünyada çalışan beş duyuyla aynı olmasını gerektirmez. Buna göre Şeyh uyanıkken gören “cismanî göz” ile uykuda gören “hayal gözü”nü birbirinden ayırır. Ne var

¹ Ibn Arabî “İnsanın rüyada algıladığı her şey uyanıklık hâlinde duyular yoluyla hayalin yakaladığı şeylerden kaynaklanır. Rüyanın içeriği iki türdür: Birincisinde o şeyin sureti hisler alanında algılanır; ikincisinde ise rüyada algılanan suretin parçaları hisler alanında görülür. Bunda bir kuşkusuz yoktur” (II 375.10).

ki hayal gözü uyanıklıkta bile görebilir. (I 305.3) Şeyh “Keşif sahibi bir kimse uykusunda rüya gören bir kimsenin gördüklerini uyanıkken görür” (I 305.1) der. Diğer bir ifadeyle, hem rüyadaki bir kimse hem de keşif sahibi, ne saf hissî ne de saf ruhanî olan hayalî nesneleri görür.

Hayalî Gerçekliklerin Ayırt Edilmesi

Hayalî bir nesne ile hissî nesne arasındaki farkı söylemek her zaman kolay değildir. Şeyh hem hayal gözünün hem de cismanî gözün görme duyusuyla çalıştığını ve bu iki gözün algıladıklarını birbirinden ayırt etme ilminin esrarengiz ve çözümü zor bir ilim olduğunu söyler. Şeyh'e göre bu ilim gerçekten de elde edilmesi en zor ilimlerden biridir ve Allah Ehli'nin çoğu buna sahip değildir. “Kevnî varoluşta hayalin hissî algılamayla karışmasından daha şaşırtıcı ve perdeleyici bir şey olamaz. Allah bir kimseye ayırt etme kudretini verdiğinde, o kimseye ilişkileri olduğu gibi gösterir ve o kimse şeyleri hangi gözüyle gördüğünü bilir. Böyle olunca, o kimse hangi gözüyle gördüğünü bildiği için gördüklerinin ne olduğunu da bilir. Allah Ehli için en gerekli ilim bu ayırt etme ilminin elde edilmesidir. Ama birçoğu söylediklerimize dikkat etmez.” (III 507.30)

Cebrail'in bir bedevi suretinde geldiği ve Hz. Peygamber'e bir takım sorular sorduğu sırada Hz. Ömer de dahil olmak üzere Sahabeler, cismanî gözle görme ile hayal gözüyle görme arasındaki farkı ayırt eden ilme sahip değillerdi. İnsan-ı kâmillerden biri olan Bakire Meryem de Cebrail tam bir insan olarak ona görüldüğünde (19:17) bu ilme sahip değildi. Şeyh iki tür görme arasındaki farkı ayırt etmenin zorluğunu açıklarken bu iki olaya değinir:

Hayalî bedenleri müşahade eden kimselerin hepsi, bu bedenler ile gerçek bedenleri birbirinden ayırt edemezler. Cebrail bir bedevi suretinde geldiğinde, Sahabelerin O'nu tanıyamamasının nedeni budur. Hz. Peygamber'in, O'nun Cebrail olduğunu söyleyene kadar bu bedevinin hayalî bir beden olduğunu bilmiyorlardı. Gerçek bir bedevi olduğundan hiç şüpheleri yoktu. Buna benzer bir şey, melek tam bir insan olarak ona görüldüğünde Meryem'in durumunda da vardır. Çünkü Meryem, ruhlar bedenleştğinde onları ayırt edecek alâmete sahip değildi. (II 333.28)

Şeyh bu “alâmet”in, hayalî görünüşlerin doğasını ayırt etmede önemli bir rol oynadığını söyler. Alâmet olmadan insanlar, ruhların hayalî zuhuru ile Allah’ın tecellisinin zuhuru arasındaki farkı bile ayırt edemezler. Şeyh’in dikkatimizi çektiği gibi, bir alâmete sahip olmadan keşfi tecrübeye ulaşan insanların gözünde “İlâhî ile manevî-ruhanî yönlerin hükümleri tam olarak aynıdır.” (II 333.31) Buna ek olarak, bir alâmete sahip olmadan insanlar, hayalî surette kendilerini gösteren üç tür yaratılmış ruhu, yani meleklerin, cinlerin ve insanlarınkini birbirinden ayırt edecek herhangi bir yol bulamazlar.²

Şeyh genellikle alâmet kavramını mahşer gününde Allah’ın “tahavvül”ünü anlatan hadisle ilişkili olarak kullanır.³ O günde Allah, gruplar hâlinde toplanmış insanlara kendini gösterir. Ne var ki her grup Allah’ı inkâr etmeye devam eder. Sonunda Allah onların tanıyacağı alâmete sahip bir surette görünür. Hayalî gerçeklerin keşfi söyleminde, Şeyh açıkça buna benzeyen bir görüşe sahiptir. Alâmetin ne olduğunu söylemez, çünkü bu alâmet Allah ile kul arasında kurulmuştur ve herkes için aynı değildir. Belki de Şeyh yalancı iddialardan korumak için böyle yapmıştır. Örneğin, tabiat sınırlamalardan soyutlanmış ve melekler arasına katılmış yolculara ait alâmet için Şeyh şunları yazar: “Biz bu alâmeti biliyoruz, çünkü onu tattık. Ama, birisi yalancı bir iddiayla ortaya çıkıp da bunu ortaya yaymasın diye bundan kimseye söz edemeyiz. Allah’ın bizlere bunu gizli tutmamızı emretmesinin sebebi de budur.” (III 47.35)

İbn Arabî alâmetlerin gerçek doğası hakkında hiçbir şey söylememesine rağmen, bunların durumları hakkında konuşur. Örneğin Şeyh, Allah gayretinden (kıskançlık) dolayı aşıklarından

² II 333.33 bölümünde bu üçü hayali görünüş kaynağı olarak Hakk ile birlikte görünenler arasında sayılır. Şeyh bu üçünün akrabalığından şöyle söz eder: “Melekler ışığa üfürülmüş ruhlardır, cinler rûzgarı üfürülmüş ruhlardır, insanlar ise beden suretlerine üfürülmüş ruhlardır” (I 132.20). Bir insanın “dem’in çocuklarından biri veya hayvan, bitki ve mineral suretlerinde” görünmesi için bkz. Fütuhât, Bölüm 311, Chodkiewicz ve Diğerleri, *Meccan Illuminations*, s. 287.

³ Bkz. SPK, s. 336-337.

birinin- bu aşık hâlâ doğanın kontrolünde ve hayalin sınırlamalarından kurtulmamış olsa bile- sadece kendisini sevmesini isteyebilir, der.

Allah nefsin her şeyden kurtulup Kendine feda edilmesini ister, böylece nefs hiçbir şeye aşık olmalıdır. Bu nedenle nefse, doğal bir surette Allah kendini gösterir ve inkâr edilemez bir alâmet verir. Bu alâmet “zarurî ilim” olarak adlandırılan şeydir. Nefs, Allah'ın bu suret olduğunu bilmeye başlar. Bu yüzden maddî ve manevî olarak bu surete doğru yönelir. Böylece nefs Allah'a yöneldiğinde, Allah nefse ikinci sebeplerin⁴ nefs üzerinde, nefsin doğası gereği tesirlerinin olması gerektiğini öğretir ve nefsin nerede olursa olsun O'nu tanıyacağı bir alâmet verir. İstisnasız bütün ikinci sebeplerde bu alâmeti gören nefse, bu sayede Allah kendini gösterir. Böylece nefs Allah'ı fark eder ve ikinci sebepleri kendisi için değil, Allah için sever. (II 331.12)

Allah, manevî yolculara bu alâmeti vermedikçe hayalî deneyimlerle her zaman aldanmış olurlar. Bu durum sadece yeni başlayanlar için değil, ilerlemiş yolcular için de geçerlidir. Bu nedenle Şeyh, örneğin bir kimsenin manevî yükselme veya miraçta, yani Hz. Peygamber'in örneğini izleyerek geçtiği görünmeyen âlemlerde bile şeytanlar ve kötü cinler tarafından hile ile kandırılabilceğini (telbis) söyler. Şeyh bu noktada birçok Sufinin yanlış düştüğünü yazar. Gazali bile bir kimsenin sadece unsurlar âleminde kandırılabilceği görüşündedir: Yolcu unsurlar âleminin ötesine yükseldiğinde semanın kapıları kendisine açılır ve şeytanlar tarafından kandırılmaktan korunur. Şeyh aynı fikirde değildir. Bununla ilgili olarak şunları söyler:

Sana hakikati şöyle açıklayayım: Sufilerden bazıları, (miraç esnasında) görülen şeylerdeki vehim ve aldatmaların tümünün ortadan kaldırılacağına inanır, çünkü yolcu Allah'ın kutsal, temiz ve saf olarak tanımladığı, şeytanların giremeyeceği yerlere yükselmiştir, görüşüne sahiptirler. Bu doğrudur. Durum aynen onla-

⁴ İkinci sebepler (esbab) kavramı bir şeyin nedeni olarak hareket eden, Allah'tan gayri her şeyi ifade etmede kullanılır. Bu kavram hemen hemen “eşya” ya da “ayan” kavramlarıyla aynıdır. Bkz. SPK, s. 44-46 ve diğer bölümler.

rın düşündükleri gibidir. Ne var ki bu sadece Allah'ın Resûlü'nün miracında olduğu gibi, miraç maddî-manevî, hem ruh hem de bedenle gerçekleştiğinde olur. Başka bir kimse bedeni aynı kalarak, zihninde (hatır) veya ölümle gerçekleşen ayrılma olmaksızın sırf ruhaniyeti ile ya da fena ile veya kendisine verilen bir görüş gücü ile yükselebilir. Fena sayesinde bedeninden ayrılabilir veya sahip olduğu güç ile bedeniyle bulunabilir. Bu durumda, eğer Allah ile kendisi arasındaki ilâhî alâmete sahip değilse, aldanma ve vehim olmalıdır. Bu alâmet yoluyla gördüğü ve şahit olduğu her şeyde Rabbinden açık bir delil üzerinde bulunur. (11:17) Bu nedenle, eğer alâmete sahipse Rabbinden açık bir delil üzerinde bulunur. Bunun dışında o kimsede vehim ve aldanma olur ve o kimsenin ilminde bir eksiklik vardır. (II 622.22)

Arife hayalî varlıkları ayırt etmesine izin veren alâmete, kendisinin de sahip olduğunu Şeyh açıkça ortaya koyar. Şeyh, hayalî gözünün neyi müşahade ettiğini biliyordu. Şöyle yazar:

Bazı kimseler dış âlemde bedenleşen ruhanî gerçekliği bir insandan ayırt ederler veya kendini zâhir ettiği suret ne olursa olsun fark ederler ama bunu herkes yapamaz. Ayrıca farkına vardıkları çeşitli alâmetler sayesinde suret-ötesi bedenleşen ruhanî suret ile bu suretteki hayalî görünüşü birbirinden ayırt ederler. Bu alâmetleri bilmeye ve farkına varmaya başladım, çünkü dış ya da iç âlemde bedenleşmiş olan bir ruhu gerçek cismanî, bedenli suretten ayırt edebilirim. Ancak avam bu ayrımı yapamaz. (III 44.12)

“Avam” ile Şeyh sıradan insanı değil, Sufi yolcuların büyük bir çoğunluğunu, hayalî âlemin keşiflerini tecrübe eden manevî yolcuları kasteder.⁵

Burada, insanların “alâmetleri” göremedikleri ve bu sebeple deneyimin gerçek doğasını ayırt edemedikleri müddetçe, keşfin güvenilir, mutlak bir bilgi kaynağı olamayacağını belirtmemizde fayda vardır. Şeyh'in söylediği gibi, “Bir kimsede surete bürünen şeye ait ilim yoksa, cismanî şeylerle lekelenmemiş, tamamen katışıksız olan her keşfe güvenilmez” (Risale, s.18). Yalnızca peygamberler ve Allah'ın büyük dostlarının dışında hiç kimse, haya-

⁵ Bkz. SPK, s. 387, dipnot 17.

li karşılaşma sırasında hayali surette bedenleşenin ne ya da kim olduğunu bilemez.

Şeyh okuyucularına şeytanın ve cinler arasındaki takipçilerinin, insanların yolunu şaşırtmada ilgilerinin olduğunu hatırlatır. Peygamberlerin kozmik görevi rehberlik, hidayete ulaştırmak olduğu gibi, nihayetinde insanların yolunu şaşırtmak da onların görevidir. Yolunu şaşırtmanın sonucu “Allah’tan uzaklaşmak” olur ve bu cehennemın en özlü tanımıdır. Tersine, peygamberi rehberliğin izlenmesi ise Allah’a yakınlığı doğurur, yani cennete ulaştırır.

Günümüzde özel bir ilgi alanı olmasına rağmen, bu kitapta şeytanların hayaldeki faaliyetleri hakkında Şeyh’in söylediklerinin ayrıntılarına girecek değiliz. Sadece Şeyh’in, cinlerin “bazı insanların akılları ile oyun oynadıklarını” ve böylece bu gibi insanların özel bir bilgi aldıklarını zannetmelerine yol açtıklarını (II 621.29) söylediğini belirtelim.

Tabiattaki tüm şeyler arasında Allah’tan en çok gafil olanlar cinlerdir. İnsan dostlarına bildirdikleri şeylerden dolayı, bu insanlar olayların oluşu ile âlemde olanlar hakkında bazı düşüncelere sahip olurlar, çünkü cinler gökteki burçları dinleyerek bunları bildirirler.⁶ Bu insanlar ise Allah’ın kendilerini şerefliendirdiği zannına kapılırlar. Bu kimseler bu zanna dikkat etmelidirler!

Cinlerle arkadaşlık edenler arasında herhangi bir şekilde Allah bilgisine sahip olmuş kimseleri asla görmeyişinin nedeni de budur. Cinler yoluyla bir kimsenin en çok elde edebileceği bilgi, gezegenlerin, kayaların, isimlerin ve harflerin ilmidir. Bu ise simya ilmidir.⁷ Bu yüzden bu kimse, vahyedilmiş dinlerin dilinde lânetlenmiş bir bilgiden başka hiçbir şeye sahip olamaz. Böylece eğer bir kimse cinlerle arkadaş olduğunu iddia ederse ve bu iddiasında doğruyu söylüyorsa, ona Allah bilgisiyle ilgili soru sor. Sorduğun şey hakkında hiçbir zevkinin, tecrübesinin olmadığını göreceksin. (I 273.35)

⁶ And olsun ki, gökte burçlar meydana getirdik, onları bakanlar için donattık. Onları kovulmuş her şeytandan koruduk (15:17-18) âyetlerine gönderme vardır.

⁷ Yunanca sêmeia kelimesinde gelen bu kelime genellikle “harf büyüsü” olarak tercüme edilmiştir. Ancak bu dar anlamının dışında kavramın çok geniş kullanımı vardır. Bkz. Chodkiewicz ve Diğerleri, Meccan Illuminations.

Hayalî Görüş Türleri

Şeyh'in hayalî görüşleri ayırt edebildiği gerçeğine dayanarak, özellikle kendi algılamalarını nasıl tanımladığını görmek ilginç olur. Şeyh eserlerinde hayalî deneyimlerini anlatmıştır ve bunları değişik türler altında tasnif etmek mümkündür. Burada sadece metinlerin basit bir tasnifini önermek için başlangıç niteliğinde ve henüz eksik olan bir sınıflandırma sunuyorum.

Hayalî deneyim dört temel kıstasa göre tasnif edilebilir: 1) Bunu gözleyen öznenin hâli. 2) Tahayyüle uğrayan nesnenin hakikati. 3) Hayalî nesnenin aldığı suret. 4) Bedenleşmenin kozmik “yeri.”

İbn Arabî, gözleyen özneyi hesaba kattığında, normal, uyanıklıktaki bilinçle, bunun dışındayken gerçekleşen görüşleri genellikle birbirinden ayırır. Algılama yapan göze göre uyanıklıktaki olan görüşler ikiye ayrılır: Cismanî göz ve hayal gözü. Uyanıklık dışında olan görüşler bilinç durumuna göre ikiye ayrılabilir: Kişi uykuda olup rüyasında hayalî gerçeklikleri algılayabilir ya da hissi algılama âlemiyle ilişkiyi ortadan kaldıran “gaybet” veya “fena” gibi manevî bir hâlin etkisi altında olabilir.

Tahayyüle uğrayan Hakk, melekler ya da ışıkl ruhlar, cinler ya da ateşli ruhlar ve insanlar olarak dörde ayrılabilir. Her biri, hayalî suretlerde diğerlerine kendini gösterme gücüne sahiptir veya sahip olabilir. İnsanların durumu için, Şeyh'in açıklamalarında net olarak görüldüğü gibi, kendini hayalî surete sokan bir kimse ya hâlen sağ ve bu dünyada yaşıyor olabilir ya da sağ olmayıp, ahirete göç etmiş olabilir.

Görülen nesneler herhangi bir sureti alabilirler; ancak herhangi bir hayalî görüşün sahip olduğu gibi, aldıkları suret hissi olmalıdır.

Ayırt edilecek dört kıstastan çoğunlukla en zor olanı görüşün kozmik yeridir. “Yer” kelimesiyle bedenleşmenin olduğu âlemi kastediyorum. Bir anlamda bu, Şeyh'in “bitişik olmayan hayal” ile “bitişik hayal” olarak işaret ettiği makrokozmetik ve mikrokozmetik hayal âlemleri arasındaki farkla ilgilidir.⁸ Ne var ki bu

⁸ Bkz. SPK, s. 117.

iki âlem arasında teorik bir ayırım sunmasına rağmen, Şeyh yazılarında bu ikisi arasında kesin bir ayırım yapmaz. Bu ikisi arasındaki fark, hayalî görünüşü hangi gözün algıladığı sorusuyla bağlantılı olabilir. Böyle olduğunda ise, cismanî gözle algılanan hayalî varlık bitişik hayal âleminin “hemen ötesinde” yer alabilirken, hayal gözüyle algılanan varlık bitişik olmayan hayal âleminin “içinde” hazır bulunabilir. Ancak, Şeyh’in eserlerinde bu ayırımı gösteren açık bir ifadeye henüz rastlamadım.

Somut bir etki bırakma gücüne sahip hayalî bedenleşme ile buna sahip olmayan arasındaki fark da kozmik yer sorusuyla ilgilidir. Burada Şeyh sihirbazların simya ilmiyle gerçekleştirebildikleri belli bazı işlemler ile Allah dostlarının tecrübelerini birbirinden ayırır. Örneğin, bir sihirbaz simya yoluyla yiyecek sağlayabilir, ama bu yiyeceği yiyen bir kimse doymaz. Aksine, Allah dostları tarafından tecrübe edilen hayal ile ilgili olduğunda, “bunu yediğinde doyarsın ve bu makamdayken altın, gıysi veya herhangi bir şey aldığında, hâlini değiştirmeden bu şeyler seninle birlikte olur. Biz bu makamı nefsimizde bulduk. Yolculuğumuzun başında İsa’nın ruhaniyeti ile bunu tadarak, zevk ile yaşadık.” (III 43.19)

Hayalî İnsanlar

Şeyh’in diğer eserlerini hesaba katmadan sadece *Fütuhât*’ında verdiği hayalî görüş örneklerinin tümünü tasnif etmek için yukarıda verdiğimiz kıstasları kullanacak olursak sonuç tamamen bir monografi olur. Bazı durumlarda Şeyh sadece görüşlere değinirken, bazılarında birçok ayrıntıya yer verir. Genellikle değindiği konulara uygun sonuçlar çıkarır. Bu bölümde Şeyh’in bu tür deneyiminden beş vakayı örnek olarak nakledeceğim. Bu örneklerde ikinci ve üçüncü kıstas aynıdır: Tahayyüle uğrayan gerçeklik ile görünen nesneler hep insanlardır. Beş örneğin ikisinde dördüncü kıstas, yani yer ya da âlem diğer üçünden farklı görünmektedir. Birinci kıstasın, yani gözleyen’in hâlinin de tam olarak açık olduğu söylenemez.

Şeyh’in yaşadığı hayalî görünüşleri genellikle rüya esnasında gerçekleşir. Şeyh bunların çoğu için Kur’an’ın 56. suresinin (Vakıa Suresi) ilk âyetinden gelen bir kelime olan vakı’a kavra-

mini kullanır. Şeyh, Vakı'aları tanımlarken uykuda ya da uyanıklıkta görülebileceğini söyler,⁹ bu nedenle de anlattığı Vakı'alar esnasında Şeyh'in uykuda mı yoksa uyanık mı olduğu pek net değildir.

İlk örnekte, Şeyh görünüş esnasında uykudadır ve bu nedenle hayalî kimse, Hayal Âlemi'nde Şeyh'e görünür. Yine de Şeyh görünüşün sıhhatinden emindir ve âlâmetlerini beraberinde getirdiği için herhangi bir şüphe duymaz. Şeyh'in karşılaştığı kimse kendisinden binlerce yıl önce yaşamıştır. Şeyh'in bu görüşü aktardığı bölüm zamanla ilgili bölümdür ve Şeyh bu görünüşün, yaygın inancımız açısından, hayalî zamanın kozmik zamanın yorumu hakikatinin yanında yer alamayacağı gerçeğini göstermek için nakleder.

Bir kimsenin rüyasında gördüğü gibi, Allah bana, yüzlerini tanımadığım bir grup insanla birlikte kendimi, Kabe'yi tavaf ederken gösterdi. İlk mısrasını hatırladığım, diğerini unuttuğum iki mısralık bir şiiri ezberlerinden okuyorlardı. Hatırladığım mısra şudur:

Yıllarca sen tavaf ettikçe, biz tavaf ettik
bu Ev'in etrafını, hep birlikte, her birimiz

Bu insanlardan birisi, tanımadığım bir isimle kendini tanıtarak benimle konuştu. "Ben senin soyundan, atalarından biriyim" dedi.

"Öleli kaç yıl oldu?" diye sordum.

"Kırk bin yıldan hayli bir süre" diye cevapladı.

"Ama Âdem bu kadar yıl önce yaşamıyordu ki!" dedim.

"Hangi Âdem'den söz ediyorsun? Sana en yakın olandan mı, yoksa bir başkasından mı?" dedi.

O vakit, Hz. Peygamber'in şöyle dediği bir hadisi hatırladım: "Allah yüz bin Âdem yaratmıştır." Benim atalarımın olan bu kişi de onlardan birisi olmalıydı.

(III 549.8)

İkinci örnekte, görünüş esnasında Şeyh uyanık olabilir ve hayalî insanı Hayal Âlemi'nde görmüş olduğu açıkça görülmek-

⁹ age., s. 404, dipnot 24.

tedir, çünkü bu vakı'a sırasında Şeyh'in bedeni başka bir yerde bulunuyordu.

Bu bölümü yazdığım bir gecede Hakk bana bir Vakı'a yoluyla beyaz tenli, orta boylu bir adamı gösterdi. Benim önümde oturdu, ama konuşmadı. Hakk, "Bu bizim kullarımızdan biridir. O'na faydalı ol da ahirette bu senin karşına çıksın" dedi.

Hakk'a, "O kimdir?" diye sordum.

"(İspanya'da Alpujarras) Buşarrat sakinlerinden Ebu'l-Abbâs İbn Cudi" dedi.

Bu sırada ben Şam'da idim. "Rabbim, O benden nasıl yararlanacak? O'nunla nasıl ilişki kuracağım?" diye sordum.

Hakk, "O'nunla konuş, çünkü senden faydalansın. Sana onu gösterdiğim gibi, ona da seni gösteriyorum. Sen onu gördüğün gibi, o da şimdi seni görüyor. O'na seslen ve seni işitecektir. 'Bana, Suriye'den Muhammed İbn Arabî isminde bir adam gösterildi. Henüz sahip olamadığım bir hâlde bana faydalı olursa, benim efendim olacaktır,' diyor" dedi.

"Ey Ebu'l-Abbâs! Bu hâl nedir?" dedim.

"Arayışında çok çaba sarf ediyordum. Bütün gayretimle çalıştım, bütün kuvvetimle mücadele ettim. Keşfi tecrübe ettiğimde, istenilen olduğumu bilmeye başladım. Böylece rahata kavuştum" dedi.

"Kardeşim, senden daha iyi olan, Hakk'a daha yakın olan, müşahedesi daha tam olan ve keşfi daha mükemmel olan bir kimseye şöyle hitap edilmiştir: Rabbim, ilmimi arttır, de. (20:114) Buna göre, emirleri uygulamada rahatı nereden buldun? 'İstenilen olduğumu bilmeye başladım' diyorsun, ama ne için istenilen olduğunu bilmiyorsun.

Gayretin ve mücadelen için istenildiğin doğru. Ama bu da rahat etme yeri değil ki! Meşgul olduğun hâlde işin bittiğinde, her nefes alıp verişinde nefsinde karşılaştığın yeni hâlin için gayretini sarf et. Bu işin hiç sonu olabilir mi?!" dedim.

Söylediklerimden dolayı bana teşekkür etti. Allah'ın bana olan inayeti ile ona olan inayetine bak!

(III 431.20)

Diğer üç görünüşlerde Şeyh tartışmasız uyanıktır ve bunlar hayalî nesnenin dış dünyada algılandığı türden görünüşler gibi görülmektedir. Bunların ilkinde Şeyh'ten başka diğer insanlar da oradadır, ama hayalî görünüşü göremezler. İkincisinde, Şeyh'ten başka birisinin hayalî sureti görüp göremediği belli değildir. Üçüncüsünde ise, hayalî görünüş en azından Şeyh'ten başka bir kimse tarafından da görülmektedir. Bu örneklerden ikincisi ve

üçüncüsü az önce anlattığımız birinci görünüş gibi, daha önceki yüzyıllarda yaşamış insanların görülmesiyle ilgilidir.

Aşağıdaki görünüş 1194 yılına aittir. Şeyh'in bir anlığına bakışlarını başka tarafa çevirmesine kadar hayalî suretin Şeyh'in bakışları altında kaldığına dikkatinizi çekerim. Bunun önemi bölümün sonuna doğru açıklanacaktır.

Birgün Seville'de öğle namazından sonra Adis cainii cemaatiyle birlikteydim. Bunların arasından birisi, bana Horasan'da karşılaşmış olduğu Yol Ehli'nden, gerçek büyüklerden bir zât hakkında bir şeyler anlatıyordu. O, bu zatın mükemmelliğini anlatırken birdenbire kendimi hemen yanı başımızda bir kişiye bakar buldum, ama benden başka cemaatten hiç kimse onu görmedi. Bana, "Horasan'da beni gören adamın sana anlattığı kişiyim" dedi.

Anlatan adama "Horasan'da gördüğün şu zât var ya, O'nun görünüşünü hatırlıyor musun?" dedim.

Hatırladığını söyledi. Ben de, yanı başımda gördüğüm zâtın çehresinin göze çarpan özelliklerini ve fiziksel yapısının güzelliklerini anlatmaya başladım.

Bunları duyunca, "Allahım, senin tarif ettiğin bir şimaya ve görünüşe aynen sahipti. O'nu daha önce görmüş müydün?" dedi.

"Şimdi senin anlattıklarının doğruluğunu onaylayarak tam burada karşımda oturuyor. Ben sadece ona bakarak, gördüklerime göre onu tanımladım. Kendisi onu tanımamı istedi" dedim. Bakışlarımı başka yere döndürünceye kadar Horasan'daki zât yanı başımda oturmaya etti. Sonra onu aradım, ama bulamadım.

(III 339.7)

Bundan birkaç yıl sonra, 1200'de Şeyh Mağrib'te seyahat ederken, peygamber olmayan bir kimsenin ulaşabileceği en yüksek manevî makam olan Allah'a yakınlık (makamü'l-kurb) makamına girdi. Bu makamda Şeyh, kendini tek başına buldu ve müt-hiş bir yalnızlık hissetti. "Bir makama ulaşmak", dünyanın her günkü deneyiminden, yaşantısından herhangi bir ayrılmayı ifade etmez. Zaten Şeyh bu makama ulaşmadan önce yedi yıldır "Allah'ın Geniş Arzı"nda yaşıyordu ve Şeyh'in âlemi herhangi birimizin anlayacağı türden bir âlem değildi.¹⁰ Ama Şeyh hâlâ diğer

¹⁰ Bkz. Addas, Quest for the Red Sulphur, Bölüm 5.

insanlar gibi dolaşıyor ve konuşuyordu. Onlarla ilişkiler kuruyor, ama insanların Şeyh'in dünyayı nasıl algıladığı hakkında hiçbir fikirleri yoktu. Şeyh bu makama girdiği günlerde, dostu olan bir emirle karşılaştığını ve Şeyh'i eski bir tanıdığı olan vezirinin evinde kalmaya davet ettiğini söyler. Şeyh bu vezire yalnızlığından dert yanmaya başlar. Bu esnada şunlar gerçekleşir: "Arkadaşım beni neşelendirmeye çalışırken, bana bir insanın gölgesi göründü. Bu kişinin beni rahatlatacağı ümidiyle, oturduğum yerden kalktım. Bu kişi beni kucakladı ve dikkatlice O'na baktım. Abdurrahman Sülemî'nin ruhaniyetini gördüm. Allah rahmetinden, O'nu bana göndermişti." (II 261.9)¹¹

Sülemî bu olaydan 170 yıl önce vefat etmiştir. Büyük bir Sufi üstadı olarak, Sufi biyografilerini topladığı meşhur eseri dahil olmak üzere çeşitli eserler yazmıştır. Şeyh, Sülemî'nin kendisine yakınlık makamının bazı yönlerini açıkladığı aralarında geçen konuşmaları aktarır.

Hayalî bir insanla beşinci karşılaşma bundan iki yıl sonra gerçekleşir. Bu kimse, meşhur Abbasi halifesi Harun Reşid'in (ö.809) oğlu Ahmed el-Sebtî idi ve Şeyh'ten dört yüzyıl önce vefat etmişti. Kendi zamanında en çok dindarlığı ile bilinen birisiydi. Haftanın altı gününü oruçlu geçirir, Cumartesi günleri çalışarak haftanın geri kalanında geçinmek için para kazanırdı. O'nun bu hâli, lakabı olan Sebtî ismini açıklar. Şeyh'e göre, Sebtî kendi zamanının "Kutb"u, insan-ı kâmillerin en yükseği idi. Bu karşılaşmada Şeyh'in gördüklerini Şeyh'ten başka en azından bir kişi de paylaşır. Bu nedenle Şeyh, bu karşılaşmayı Hz. Peygamber ve Sahabelerle Cebrail'in bedenleşmesi ile karşılaştırır.

Allah Erleri'nin arasında her zaman altı nefis (Allah'ın âlemi yarattığı gün sayısı olan haftanın ilk altı gününün idaresiyle görevli) bulunur. Sayıda ne artarlar ne de azalırlar. Harun Reşid'in oğlu Sebtî bu kimselerden birisiydi. O'nunla 599 (milâdî 1202) yılında bir Cuma namazından sonra, Kabe'yi tavaf ederken karşılaştım. Kabe'yi tavaf ediyordu. Birlikte hem tavaf ettik hem de sorduğum soruları cevapladı. Aynen Cebrail'in bir bedevi sure-

¹¹ Bu pasajın tamamının tercümesi için, bkz. Addas, age, s. 174-75.

tinde bedenleştiği gibi, ruhu hissi algılamamda yanı başımda bedenleşti. (II 15.27)

Başka bir pasajda Şeyh bu olay hakkında daha fazla ayrıntı verir:

O'nunla Cuma namazından sonra tavaf sırasında karşılaştım. Ben tavaf ediyordum ve O'nu fark etmedim. Ne var ki O tavafını yaparken hâlinin tuhaf olduğunu gördüm. Çünkü kalabalıkta ne O'nun itildiğini ne de O'nun başkalarını iterek yürüdüğünü gördüm. Yanyana tavaf eden iki kişi arasından, bunların arasını açmadan rahatça geçebiliyordu. Kendi kendime, "Şüphesiz bu bedenleşmiş bir ruh" dedim. O'nu tuttum ve selâm verdim. Selâmı aldı. Birlikte tavaf edip, konuştuk ve sohbet ettik.

Kaldığım yere geri döndüğümde, arkadaşlarımdan biri, "Tavaf sırasında, Mekke'de tanımadığımız tuhaf bir adamın seninle konuştuğunu, sohbet ettiğini gördüm. O kimdi ve nereden geliyordu?" dedi. Böylece olanları arkadaşşıma anlattım. Orada hazır bulunanlar hayrete düşmüşlerdi. (I 638.32)

Yine üçüncü bir pasajda Şeyh, Sebtî ile karşılaşmasını daha ayrıntılı olarak aktarır:

Tavafa henüz başlamıştım ki, ciddiyet ve vakar sahibi güzel çehreli bir adam gördüm. Benim hemen önümde Kabe'yi tavaf ediyordu. O'nu tanıyabileceğimi düşünerek bakışlarımı O'na doğru çevirdim. Ama buralarda yaşayan birisi değildi. Üzerinde buralara yeni gelmiş bir yolcu olduğunu gösteren herhangi bir iz yoktu; çünkü çok dinç ve kuvvetli görünüyordu. O'nu, tavaf ederken, yanyana bitişik iki kişinin arasından geçerken gördüm, ama onlar bunun farkında değillerdi. Ben de O'nun ayaklarının bıraktığı izlere basarak yürümeye başladım. Ayağımı O'nun bastığı yere koyuncaya kadar ayağımı kaldırmıyordu. Tüm düşüncemi O'na yönelttim, gözlerim, bakışlarım O'nun üzerindeydi, yoksa kaçıp gidecekti. O'nu izlerken ben de aynen O'nun yaptığı gibi yanyana bitişik bir hâlde tavaf eden iki kişinin arasından onları birbirinden ayırmadan, aralarını açmadan geçtim. Yedinci şavtın sonunda tavafını tamamladığında ayrılmak istedi, ama ben kolunu tutup selâm verdim. Selâmıma karşılık verip bana gülümsedi. Tüm bunlar olurken kaçıp gider korkusuyla gözlerimi, bakışlarımı O'ndan ayırmadım. Çünkü O'nun bedenleşmiş bir ruh olduğuna hiç şüphem

yoktu ve bakışların O'nu bağlı, kayıtlı tuttuğunu biliyordum. (IV 12.1)¹²

Başka bir yerde Şeyh, buradaki “bakışın O'nu bağlı, kayıtlı tuttuğu” gerçeğiyle neyi kastedtiğini açıklar. Bedenleşen ruhlar insan bakışı ile kontrol edilirler. Bir kimse böyle bir ruhu gözleriyle, bakışlarıyla bağlı, kayıtlı yaptığı müddetçe ruh suretini değiştiremez ve gözden kaybolamaz. Şeyh, ruhların istedikleri her türlü hayalî surete bürünebilme kabiliyetlerinin olması gerçeğini anlatırken bu hususa işaret eder:

Bu ruhanî âlem hissî surette bir şekle bürünüp zâhir olduğunda, gözler, bakışlar onu kayıtlı kılar ve böylece nazar -insanın bakışını kastediyorum- ona bakmaya devam ettikçe bu suretten ayrılamaz. Bir kimse nazarını böyle bir ruhanî varlık üzerinde sabitleştirir ve bakmaya devam ederse, ruhanî varlık saklanacak hiçbir yer bulamaz; böylelikle o ruhanî varlığın bir suret olarak o kimseye zâhir olması sağlanır ve bu suret onun kabı, örtüsü gibidir. Ruhanî varlık, kendisini gözleyen kimseye suretinin belli bir yöne doğru gittiği hissini uyandırır. Buna göre de o kimsenin bakışları sureti takip eder ve bakışları sabit durmayıp hareket ettiği için ruhanî varlık kayıtlı olmaktan kurtularak ortadan kaybolur. Ruhanî varlığın kaybolmasıyla birlikte, bu suret de gözleriyle kendisini izleyen kimsenin bakışları altından kaybolur.

Odanın köşelerine bir lâmbadan yansıyan ışığın lâmbaya bağlı olması gibi suret de ruhanî varlığa bağlıdır. Lâmbanın bedeni ortadan kaybolduğunda ışık da kaybolur. Aynı şey, suretle ilgilidir. Bunu bilen ve ruhanî varlığı kayıtlı tutmak isteyen kimse sureti gözleriyle takip etmez. Bu ise sadece Allah'ın verdiği ilimle bilinen ilâhî sırlardan biridir. Ne var ki suret ruhanî varlıktan ayrı bir şey değildir; aksine, binlerce yerde ve her yerde bulunsa, çeşitli şekillere de girse onunla aynıdır. (I 133.4)

Bu bize, hayalî insanların, hayal gözüne veya bakışına görünebilen sayısız hayalî görünüşlerden biri olduğunu hatırlatır. Bu bölümün başında gördüğümüz gibi, Şeyh ruhanî âlemin sakinleri hakkında şöyle der:

Her surete bürünürler
suyun kabın rengini aldığı gibi.

¹² Bu pasajın tercümesi için, Bkz. Addas, age, s. 215-16.

Ama hayalî surete bürünen varlıklar, iyi-kötü, melek-cin, peygamber-şeytan gibi bir tür yaratılmış olabilir. Başlangıçta söylenenlere geri dönersek, hayalin en belirgin özellikleri iki anlam-lılığı, kesin olmayışlığı ve aldatıcı nitelikleridir. Şeyh her görünüşün alâmetini kavrama ilmini zevk içinde tadıyordu. Bu alâmetlerden yoksun olan geri kalanımız için yapılacak en iyi şey ise dikkat etmektir.

III. Bölüm: Ölüm ve Ahiret

Ölüm ve ahirete ait öğretiler, ilâhî birlik (tevhid) ile peygamberliğe (nübüvvet) imandan sonra gelen ve İslâm'da imanın üçüncü şartı olan Allah'a "dönüş" (maad) ile ilgilidir. Müslüman alimlerin bu söylemde tartıştığı konular arasında "gönüllü dönüş" (ihtiyarî rücû) ile "zorunlu dönüş" (mecburî rücû) vardır. Bunlardan ilki daha bu hayattayken ruhanî mükemmelliğe ulaşma yoluyla, ikincisi ise, fiziksel ölüm ve ahirette bedenle yeniden doğuşla ilgilidir. İbn Arabî bu iki konuyu ayrıntılı olarak anlatarak kendinden sonra gelen Sufilerin, felsefecilerin ve ilâhiyatçıların ileride yapacakları çalışmalara yön verir. Bu bölümde zorunlu dönüş hakkında İbn Arabî öğretilerinin bazılarını ana hatlarıyla değinerek, Şeyh'in dünya görüşüne nasıl uygun olduklarını sergileyeceğim.

Vahiy ve Akıl

Sufi öğretilerine genellikle "ortodoks" İslâm'dan bir ayrılma olarak bakılır. Ne var ki bu görüş ortodoks kavramını yanlış kul-

lanmaktan ve bu öğretilerin içerikleri hakkında cahil olmaktan kaynaklanır. Daha dikkatli bir inceleme, özellikle İslâmî öğretilerin Sufi açıklamalarının, İslâmî inancı sarsmak için yapılmadığını, aksine desteklemek ve fakihlerle ilâhiyatçıların açıklamalarını maddî-manevî yetersiz bulan kişilere iman yolunu açmak için yapıldığı görülecektir. Şeyh, kabirde nefsi sorgulayan iki melek, İsrail'in ölülere diriltlen surunu üflemesi, mahşer günü insanların yaptıklarını tartan terazi ve insanların cennet ve cehennem ahalisi olarak ayrılması gibi imana ait olan şeyleri reddetmeyi hayaline bile getirmez. Aksine, Şeyh "aklî tevillerle" bunları birer mecaz ya da alegorilere dönüştürmeye teşebbüs eden bir kimse için, sadece aklının aşırısı gittiğini (ifsad) ve bu durumuyla imanının eksikliğini ispatladığını söyler. Şeyh'in görüşüne göre, bir kimsenin bunları zikreden Kur'an âyetleri ile hadislerin kesin anlamını reddedecek hiçbir aklî sebebi, dayanağı yoktur.

Çok öncelerden beri ilâhiyatçılar vahyi açıklamaların teşbih ve tenzih, yani benzerlik ve karşılaştırılamazlık yönünden nasıl anlaşılacağı problemini tartışmışlardır. İlâhiyatçılar ve felsefeciler tarafından geliştirilen erken İslâmî düşüncenin genel yönü, Allah ile yaratılmışlar arasında her türlü benzerliği olumsuzlamak (nefy) ve Allah'ın karşılaştırılamazlığını ispat etmek olmuştur. Bu sebeple, Kur'an ve Hadis Allah'ın iki elini, yüzünü, ayağını, konuşması ve gülmesini zikrettiğinde, bu kavramların Allah'ın karşılaştırılamazlığını etkilemeyecek bir şekilde yorumlanması gerektiği kabul edildi. İbn Arabî'ye göre, bu tür hermenetik çabalar hakikatin mahiyeti hakkında cehaletten, Kur'an ve Hadis'in vahyedilmiş niteliğine saygısızlık ve Allah'a karşı edepsizlikten kaynaklanmaktadır. Bu konuya değindiği bir pasajda İbn Arabî, Kur'an âyetlerinde söylendiği üzere Kitab'ını bir kısmına inanıp da başka kısımlarına inanmayanla bu ilâhiyatçıları bir tutar.¹ "Allah'a karşı en büyük edepsizlik Allah'ın Kendisi için atfettiği şeyi bakarak Kendisine atfettiği bu şeyle O'nun karşılaştırılamaz olduğunu ilân etmektir. Böyle bir kimse bir kısmına inanır, yani O'nun benzeri hiçbir şey yoktur (42:11) ve bir kısmını da inkâr eder;... işte onlar; gerçekten kafir olanlardır (4:150); çünkü kul

¹ Bkz. SPK, s. 73-76.

kendini Allah'tan çok daha bilgili, kendi ilmini de Allah'ın ilmin-den daha çok görmüştür. Bundan daha büyük bir cehalet ola-maz.” (III 375.10)

Ölümden Sonraki Berzah

Hadis külliyyatı berzahı ölüm sonrası deneyime ait bir alan olarak belirler. Kur'an tefsircilerine göre berzah, tekrar diriltilecekleri güne kadar arkalarında onları geriye dönmekten alıkoyan bir berzah vardır (23:100) âyetinde gösterilmiştir. Tipik olarak bu berzah, Hz. Peygamber'in çoğunlukla “kabir” olarak adlandırdığı ve ölümden sonra, mahşer gününden önce gerçekleşen tüm olayların olduğu yere denk düşer. Diğerleri gibi Ibn Arabî de berzah ile hayal arasında açık bir ilişki kurar. Buna göre, berzahtan bahseden diğer bir Kur'an âyetini kaynak göstererek genel anlamıyla hayalin özelliklerine değinir: Allah iki denizi birbirine kavuşmak üzere salıvermiştir; Aralarında bir engel vardır, birbirinin sınırını aşamazlar. (55:20) Şeyh, “Eğer berzahtan dolayı olmasaydı, iki deniz birbirinden ayrı olamazdı” (III 47.26) der. Bu berzah ise hayalin gerçekliği olup, bu “iki deniz” âyetin hangi söylemde uygulanacağına bağlı olarak, vücut ile yokluk, ruhanî âlem ile cismanî âlem, ruh ile beden, bu dünya ile ahiret olabilir.

Berzah ile hayal arasındaki ilişki ilk kaynaklarda hemen karışımıza çıkar. Kur'an (39:42) âyetinde uyku ile ölüm arasında açık bir ilişki kurar; aynı zamanda Hz. Peygamber uykuyu “ölümün kardeşi” olarak adlandırmıştır. Bu ifadelere göre rüyaların canlılara birtakım algılamalar sunduğu söylenebilir. Buna ek olarak, hadislerde rastladığımız ölümden sonraya ait tanımlamalar işle-rin ve manaların “cisimleşmesi”nden bahseder. Örneğin, Hz. Peygamber, dikkat verilmeden yapılan ibadetlerin eski püskü el-biselere bürüneceğini; iyi işlerin güzel insanlar olarak, kötü işle-rin de yaşlı ve çirkin olarak görüneceğini söyler.² Ibn Arabî'nin zamanında berzaha ait deneyimin hayalî mahiyeti zaten felsefeciler, ilâhiyatçılar ve sufiler tarafından kabul edilmekteydi. Ibn

² Bkz. Gazali, Precious Pearl, s. 30, 34, 36, 49, 50, 53, 60, 87; Tebrizi, Mishkat al-Mesabih, s. 340, 448-49, 490-91, 1176.

Arabî'nin yaptığı şey kendi söylemi içinde sadece bunun nasıl gerçekleştiğini açıklamak olmuştur.

İnsanlar mikrokozmos olarak yaratılmış üç âlemi içerirler: Ruhani, hayali ve cismani âlemler. Ruh ilâhî Nefes'ten gelir, beden ise çamurdan yaratılmıştır. Nefs bu ikisi arasındadır ve her iki yönün niteliklerini paylaşır. Bu yüzden, nefis zâtî itibariyle ruh gibi bir tek iken, bedenün çeşitli kuvveleri itibariyle çoktur. Nefsin iki anlamlı doğası, insanların ahlâkî ve manevî olgunluklarına bakılarak çizilen genel nefis kategorilerinde açıkça ortaya çıkar. Sufiler Kur'an terminolojisini kullanarak bu kategorilerin üçünü tanımlarlar: Kötülüğü emredici nefis (12:53), hatalarından dolayı nedamet çeken nefis (76:2) ve huzura ermiş nefis. (89:27) Sufiler için bu kategoriler nefsin gelişmesinde birbirini takip eden düzeylerdir. Buradaki önemli nokta, kötülüğü emretme düzeyini aşarak Allah'la huzura ulaşması gereken şeyin nefis olduğudur. Aksine, Allah'ın nefesi olarak ruh zaten insanın yaratılış fıtratının mükemmelliğine sahiptir.³

Bu şemada beden, nefsin gelişmesi için bir araçtır. Beden olmasaydı ilâhî ruh, belli bir insan suretinde kendini zâhir edemezdi. Şeyh, Allah'ın ruhunu güneşle, her bir insanın ruhunu da bir evin pencerelerinden içeri giren güneş ışığıyla karşılaştırır. Şeyh, güneşten sızan bu ışıkların, Allah'ın hikmeti gereği birer birer varlıklarını sürdürdüklerini açıklar. Buna göre, Allah ölümden sonraki berzah da dahil olmak üzere, gelişmelerinin her düzeyinde bedenleri, güneşten sızan bu ışıklar için yaratmıştır. "Allah, bu ışıkların aldıkları farklılığı sürdürmeleri için berzahî bedenleri yaratır ve bu bedenler sayesinde uykudayken veya ölümden sonra bu dünyaya ait bedenlerinden ayrıldıklarında ruhlar farklı kalırlar. Sonsuza dek farklı kalırlar. Tek bir öz olan ilk hâllerine asla dönmezler." (III 188.1)

Hadislerde ayrıntılı olarak anlatılan "kabir" deneyimleri, insan ruhunun berzahdaki hayalî bedenle bağlantılı olduğu sırada gerçekleşir. Bu tür deneyimleri nasıl algıladığı hakkında ipuçları veren hayli uzun bir pasajda Şeyh, ölüm anında nefsin cismanî bedenden ayrılması işleminde hayalî suretlerde bedenleşen ve Allah dostları tarafından görülen şeyleri 12 kategoride tarif eder. Bu

³ Nefsin gelişimi için bkz. Murata, *Tao of Islam*, Bölüm 8-10.

12 kategoride ameller, ilim, iman, herhangi bir makam, hâl, peygamber, melek ve Allah'ın fiillerini gösteren ilâhî isimler, sıfatlar, tanımlar, karşılaştırılamazlık veya Zât bulunur. Bu hakikatlerin görüldüğü imgeler o kimseye cennetin daha ölmeden önce tadılmasını sunar. Şeyh bu 12 suretten her birinin şekil ötesi hakikatlerin, yani manaların deneyimini temsil ettiğini söyler, çünkü ölümden sonraki berzahta “Manalar, şekiller ve hacimler olarak bedenleşip görünürler. Bu nedenle manalar suretlere sahiptirler.” (II 295.30) Şeyh'in “ilim” ya da “bir peygamber”in bedenleştiğini söylemesi bu pasajın akış yönünü göstermede yeterli olur.

Eğer bir kimsenin Allah bilgisi keşfe dayanıyorsa, ölüm anında bu ilminin bedenleşmesi, akli delillerden kaynaklanan bir bilgiden daha tam ve eksiksiz olur. “Tecellideki keşfin sureti daha tam ve daha güzeldir, çünkü keşf ve bunun marifeti Allah korkusu ve yararlı işlerin sonucudur. Allah'ın kelâmıyla buna şöyle işaret edilmiştir: Allah'tan korkun, Allah size öğretir. (2:282) Böyle bir kimsenin ilmi ölüm anında güzel bir surette ya da hoşlanarak kuşanacağı bir ışık olarak kendisine görünür.” (II 296.10)

Şeyh “bir peygamberin suretinin” görünmesini anlatırken *Fütuhat*'ının ve artık bir klâsik olan *Fusûsü'l-Hikem*'inin yapısını oluşturan öğretiye değinir. Buna göre, Allah'ın Müslüman dostları hem Hz. Muhammed (S.A.V.) hem de diğer peygamberlerden ilim, hâl ve makam miras alırlar. Bu nedenle bir kimse İslâm öncesi peygamberlerden birisiyle ruhanî bir bağa sahip olabilir.

Bazen ölüm anı yaklaşırken, bir kimsenin miras aldığı peygamber o kimseye görünebilir; çünkü (Hz. Peygamber'in söylediği gibi) “Alimler peygamberlerin varisleridir.” Bu nedenle, ölüm yaklaşırken o kimse Hz. İsa'yı, Hz. Musa'yı, Hz. İbrahim'i, Hz. Muhammed'i veya başka bir peygamberi görür. Bu kimselerden bazıları, miras aldıkları peygamberler kendilerine görüldüğünde zevk içinde o peygamberin ismini telaffuz ederler, çünkü peygamberlerin hepsi saadet ehli arasındadır. Ölüm anında, böyle bir kimse “İsa” veya Allah'ın O'na hitap ettiği şekilde “Mesih” diyerek seslenir. Ve genellikle böyle olur. Orada hazır bulunanlar, Allah dostu olan bu kimsenin böyle konuştuğunu işittiklerinde, ölüm anında İslâm'dan çıkıp Hristiyan olduğunu söyleyerek o kimseden şüphelenirler. Veya bu kimse İsrailoğullarına gönderilen peygamberlerden birinin ismini zikreder ve orada bulunanlar

o kimsenin ölürken bir Yahudi olduğunu söylerler. Ne var ki böyle bir kimse Allah'ın gözünde saadet sahibi büyüklerden biridir; çünkü avam bu müşahede yerini asla bilemez, sadece Allah Ehli olan keşf sahipleri bilir. (II 296.27)

“Saadet”in Allah'a ve cennete yakınlık deneyimini belirten en yaygın İslâmî bir ifade olduğuna dikkatinizi çekerim. Bunun zıttı, Allah'tan uzaklaşmanın sonucu ise “şekavet” olup cehennemdeki azap ve işkencedir.

Nefsin Gelişmesi

Yukarıda verdiğimiz örnekler, insanın berzahtaki durumunun bu dünyadaki hayatıyla belirleneceği ilkesini gösterir. Zaten hayat ruhun fitratında varolan sıfatların dengeli ya da dengesiz olarak görüldüğü bir süreçtir. Nefs kendi hakikatinin iki yönü olan ruh ve beden arasında kurduğu ilişkiye göre büyür ve gelişir. Nefsin hayalî mahiyeti derece derece güçlenmeye başlar ve sonunda cismanî âlemin tecrübesi için fiziksel bedene daha fazla ihtiyaç duymaz.

Özellikle erken aşamalarda, yani bebeklik ve çocukluk sırasında nefsin belli bir doğal gelişmesi olduğundan hiç şüphe yoktur. Ama burada bile “çevre” nefsin nasıl yetişeceği hakkında önemli bir belirleyici rol oynar. Bu nedenle fitratı zikreden hadiste şöyle denilir: “Her doğan çocuk ancak fitrat üzere doğar. Anababası onu Yahudi, Hristiyan veya Mecusî yapar.” Şeriat aklın - nefsin iyi ile kötüyü ayırt etme gücünün- kendini göstermeye başladığı andan, yani bulûğ çağından itibaren dinî pratikleri kişilere yükümlü kılar. Akli güçlerin bulunduğu kadarıyla, isteseler de istemeseler de insanlar kendi gelişmeleri için sorumluluk sahibi olarak kabul edilirler. Eğer Şeriat Mizanı'nı, yani Kur'an ve Hadis'te vahyedilen ahlâkî, manevî ve akli gelişme rehberliğini takip ederlerse, ilk yaratılışlarında olan ilâhî surete uygunluk içinde gelişirler. Bir insan, hayatında Allah'ın ahlâkıyla, yani ilâhî sureti tanımlayan ve kişiyi iyi ve faydalı yapan güzel ahlâkla ahlâklanmasının derecesi ölçüsünde Allah'a yakınlık kazanır ve mutlu, dengeli bir varlık hâline gelir.

Şeriat Mizanı nefsi derece derece ruh ile beden arasındaki uygun ilişkide dengeye sokarak entegre ettirirken, insan “yükselen”

bir yönde gelişir. Diğer bir ifadeyle, vahiyle sağlanan rehberlik hi-dayet sayesinde nefis bedene üfürülen ilâhî ruhun sıfatlarıyla git-tikçe artan bir şekilde uyum sağlar. Mizan olmadan, insanlar di-key eksenden aşağı düşer ve aşağıların aşağısına (95:5) kadar ba-tarlar. Böylece karanlık ve cehalet gibi bedene ait sıfatların haki-miyetine girerler. Ya da arada, sallantıda kalıp, derece derece ya-tay ayrılığa düşerler. Denge, olgunluk ve bütünlük hem tevhidi, yani Allah'ın birliğinin ikrarını hem de amelleri (yani, emirlere uymayı) kapsayan imana dayanır. "Olgun (kâmil) nefisler Al-lah'ın birliğini ikrar eden ve imanı olanlardır. Tevhid ve iman, onların acı ve azabın yeri olmalarına mani olur." (III 175.21)

Kısaca söylersek; hayat insanların kendi nefislerine şekil ver-dikleri bir işlemdir. Beden ölümle terk edildiğinde, nefis kendi sıfatlarına uygun hayalî suretlerde bedenleşir. Nefsin tüm işleri, ahlâkı, hâlleri, makamları, ilmi ve gayeleri uygun suretlerde gö-rünür. "Berzahta tüm insanlar yaptıkları işlerin ve kazandıkları şeylerin suretinde kıyamet gününe kadar rehinedirler. O gün bulundukları suretlerde diriltirler ve ahiret hayatına geçerler." (I 307.22)

Ana rahminde harcanan zaman insanı bu dünyaya doğuma hazırladığı gibi, berzahtaki süre de insanları kıyamet gününe ha-zırlar. "Ahiretteki hayat" yönünden berzahtaki süre ceninin ana rahminde geçirdiği süre gibidir. Allah insanları bir oluştan son-ra başka bir oluştan meydana getirir. İnsanların yeniden diriltilecekleri kıyamet gününe kadar geçirdikleri aşamalar çeşitlidir." (III 250.19)

Kıyamet gününde ve sonrasında nefis Cennet Bahçesi'nde ve-ya Cehennem Ateşi'nde kendi yerini alıncaya kadar daha ileri de-ğişimlere uğrar. Ama bu aşamalarda bu dünyadaki cismanî bedene benzer sabit, kayıtlı bir surete bağlı olmaz. Bu noktayı net-leştirmek için kıyamet gününün ontolojik durumuna daha ya-kından bakmamız gerekir.

Ahiret

Bu dünya ile ahiret arasında olması sebebiyle berzah bu isim-le anılır. Öte yandan Şeyh, berzah kavramını arada bulunan her-hangi bir durum için kullanıldığı gibi, tüm durumların aslında

iki şeyin arasında bulunması sebebiyle bu kavramı çeşitli şekillerde de kullanır. Bu nedenle şöyle yazar: “Kıyamet günü bir berzahtır. Varoluşta berzahlardan başka birşey yoktur çünkü (geçmişle gelecek arasında bulunan) şimdiki an gibi, berzah da bir şeyin iki başka şey arasındaki sıralanmasıdır.” (III 156.26)

Şeyh ölümünden sonraki berzahı her zaman bu dünya ile ahiret arasına koymaz. Örneğin, “ahiretin birinci menzili” (IV 282.13) olarak işaret ettiğinde berzahı ahirete dahil eder. Ne var ki başka pasajlarda Şeyh berzah ile ahiret arasında açık bir ayırımı yapar. Örneğin, ahiretin hissi ve hayali-olmayan olması sebebiyle berzahın ahiretten farklı olduğunu yazar. Bu nedenle, kıyamet günü, yani berzahı izleyen varoluş düzeyi “hakikî, varolan ve hissi bir şeydir, bu dünyadaki insanlara benzer.” (I 311.21) Başka bir yerde, Kur’an âyetlerinden birini buna benzer bir anlayışta yorumlar. Kur’an bize “Firavun’un adamlarını azabın en kötüsü kuşatıverdi. Sabah akşam ateşe sunulurlar. Kıyamet koptuğu gün; Firavun’un adamlarını azabın en şiddetlisine sokun, denir” (40:45-46) der. Burada zikredilen Ateşe sunulma, Firavun’un adamlarının hayali düzeyde azaba sokulduğuna, yani berzaktaki süreye işaret eder; ania ahirette, hislerle duyulan cehennem ateşine sokulacaklardır. (I 299.9, 307.17)

Bu pasajlar, berzah ile ahiret arasındaki temel farkın, hayali varoluş ile hissi varoluş arasındaki farkta yattığını önerir. Ancak, daha önce belirtildiği gibi, hayal de tanımla hissidir. Bu problemin çözümünün bir kısmı, ikincisinin ilkinden daha kesif ve karanlık olduğu, Şeyh’in, Cennet Bahçesi ile Cehennem Ateşi’nin ontolojik durumları arasında yaptığı ayırmada saklıdır. Aynı şekilde, berzah kıyamet gününden daha az aydınlıktır. Kesinlikle, gerek berzah gerekse de kıyamet günü hayali varoluşun özelliklerini sergiler. Şeyh’in belirttiği gibi, “Ahiret hayatı berzaha ve hayale sahip olması yönünden insanın batını boyutuna benzer.” (III 435.16) Ama ahiret, berzahtan daha gerçektir, çünkü şeylerin ruhanî yönüne daha yakın olup, bu yüzden, daha lâtif ve daha aydınlıktır.

Şeyh, ahirette yeniden diriltilecek olan “beden”in her yönüyle bu dünyadaki bedene benzemeyeceğini söyler: “Maddelerinin tam olarak aynı olmasına rağmen -çünkü kabirden çıkarılıp diriltirler- yapıları ve meydana gelişlerindeki sıfatları ve durumları-

nın bu âleme değil de öteki âleme uygun olması yönünden farklıdır.” (I 207.14)

Kıyamet günü ile berzah arasındaki benzerliklerden biri de her ikisinde de şeylerin hakikatlerinin bu dünyadakilerden daha fazla aydınlık ve parlak oluşudur. Bu nedenle nefs berzaha girdiğinde, kendi durumunu kavrar ve geride bıraktığı bedeninin sadece bir perdeden başka bir şey olmadığını anlamaya başlar. Kur'an ölüm hakkında şunları söyler: “İşte senin perdeni kaldırdık. Bugün artık senin görüşün keskindir.” (50:22) Bu söylemde Şeyh, Hz. Peygamber'in meşhur bir hadisini aktarmayı tercih eder: “İnsanlar uykudadır, öldükleri vakit uyanırlar.” Ancak, ölüm yoluyla uyanma henüz birinci uyanmadır. Kıyamet gününde insanlar bir kez daha uyanırlar.

Senin ölüm yoluyla uyanman, rüyasının ortasında uyandığını gören bir kimseye benzer. O kimse, rüya görürken kendi kendine “şunları, şunları gördüm” der ve kendisini uyanık zanneder. (II 313.6)

(Kıyamet gününde) Allah adaletle hüküm vermek için gelir. Allah sadece Nur ismiyle geldiğinden arz Rabbinin nuruyla parıldar. Daha sonra her nefs bu nur sayesinde neyi takdim edip neyi tehir ettiğini (82:5) bilir, çünkü bu nurun herşeyi apaçık ve perdesiz, gözler önüne çıkardığını görür. (II 485.33)

Bu sonsuz ışığın altında herşey olduğu gibi bilinir. Niyetler ve motivasyonlar daha fazla gizlenemezler. Bu dünyadayken Rabbinin önünde mutlak hiçlik olan kulluk, ahirette yükselme, yücelik olarak ortaya çıkar. Bu dünyada kendi nefslerini Allah'ın karşısında yok etmiş olan kullar ahirette Allah'ın sıfatlarından başka hiçbir şey sergilemezler, çünkü ilâhî nuru engelleyecek hiçbir beşerî sınırlama kalmamıştır. “O Değil” gitmiştir ve geride “O” kalmıştır.

Ahirette insanlar bu dünyadaki hâlleri ölçüsünde derecelenirler. Bu dünyada salt kul olan bir kimse ahirette mutlak sultan olur. Bu dünyadayken sultanlık sıfatıyla nitelendirilen bir kimsenin ahiretteki derecesi, bu dünyadaki sultanlık sıfatını ne kadar kendi nefsine atfetmişse o derece alçalacaktır.

Buna göre bu dünyada Hakk'ın ve Hakikat'in karşısında kendi nefsini silen bir kimseden başka hiç kimse ahirette daha yüce olamaz. Aynı şekilde, bu dünyada yerlerde sürünse bile, nefsini

son derece yüceltmış bir kimseden başka hiç kimse ahirette daha aşağılanmış olamaz. “Bu dünyada nefsini son derece yüceltme” ifadesiyle bu kimsenin dünyadayken sultan olmasını kasdetmiyorum; sadece nefsini yüceltmesini kasdediyorum.

Dış durumuna göre bir sultan veya başka bir şey olan bir kimse için, Allah'ın kulunu dış âleme göre hangi makama veya hâle koyduğunun benim için bir önemi yoktur. Dikkate alınabilecek tek şey sadece o kimsenin nefsinin hâlidir. (I 221.18)

Özetlersek; insanların ahiretteki dış durumları bu dünyadaki iç durumlarına bağlıdır. Bununla birlikte, insanların bedenleştirdikleri ilâhî suret öncelikle insanların iç sıfatlarına, ahlâklarına aittir. İnsanlar bu ilâhî sureti gerçekleştirmiş oldukları dereceye kadar Allah'ın güzel ahlâkına sahiptirler ve bu sureti gerçekleştirmede başarısız olmaları derecesine kadar Allah'ın ahlâkından uzak kalırlar. Bu ahlâklar vücuda ait, yani insan fıtratına ait niteliklerdir. Berzah'ta ve büyük bir ölçüde kıyamet gününde herkesin ahlâkı olduğu gibi gösterilir; yani ahlâkına uygun surette bedenleşmiş olurlar.

İçerisi/Dışarısı

Mikrokozmos gibi makrokozmos da Allah'ın suretidir. Bir yandan, Allah Zâhir ismi gereği kendini zâhir ederken, öte yandan Bâtın ismi gereği kendini gizler. Allah'ın sonsuzluğundan dolayı tecelliler tekrarlanmaz. Diğer bir ifadeyle, vücut niteliklerini âlemde sürekli değişen bir tarzda sergiler. Bu yüzden âlemdeki şeyler sürekli bir değişime maruz kalırlar.

Hem makrokozmos hem de mikrokozmos Allah'ın suretinde yaratılmıştır ve her ikisi de Zâhir isminin hükümlerini sergilerler. Makrokozmos için söylenebilecek şey, bütün âlemler ve zamanlar içinde ilâhî sıfatların her şeyde sonsuz bir şekilde tafsil durumunda olduğudur. Bu tafsil dışarıda ve somut olarak görünür. Her bir şeyin sureti her an içinde diğer sıfatları hariç tutarak vücudun belli bir sıfatını görünür kılar ve bu sıfat an be an değişir.

Tüm ilâhî sıfatlara sahip olması bakımından mikrokozmos makrokozmosa denk düşer. Ama mikrokozmosun birliği insanın dış suretinde görüldüğünde, mikrokozmos makrokozmostan farklıdır. Makrokozmosta zâhiri olarak sergilenen çeşitli ilâhî ni-

telikler, mikrokozmos düzeyinde insan nefslerinin çeşitli oluşunda ve ilâhî suret olarak her nefsin Allah'ın eşsiz bir tecellisi olması gerçeğinde açığa çıkar. Bu nedenle, zâhir boyutunda makrokozmos sonsuz derece çeşitli olurken, mikrokozmos da bâtın boyutunda sonsuz derecede çeşitlilik gösterir.

Makrokozmostaki şeyler parça oluşluk ve belirli oluşluğun hükmü altındadır. Yani, her bir şey bir bütünün parçasıdır. Bu yüzden, her bir şeyin “bilinen bir makamı” vardır. Aksine, insanların kendileri birer bütündür ve ölüm anına kadar kesin olarak belli bir sığata indirgenemezler. Bu dünyadayken insanlar bilinmeyen makamlarda bulunurlar ve mükemmelliğe ulaşırlarsa ahiretteki makamları da bilinmez olur. Bu dünyadayken insanın bilinemezliği iç sığatlarla aittir; öte yandan, insan bedenine sahip olmalarıyla hepsi aynıdır.

Allah, makrokozmos ve mikrokozmosun sonsuz çeşitliliğinde Zâhir ismi gereği kendini sergiler ve Allah'ın tecellileri, gerek zaman içinde gerekse de mekânda asla tekrarlanmaz. Ama Bâtın ismi gereği Hakk sabit ve değişmezdir. Allah'ın Zât'ı değişmez, ama O'nun sığatlarının hükümleri, âlemi her an yaratan tecellilerinin sonsuz çeşitliliğinde ve yenilenmesinde kendilerini gösterirler. İnsanlar dış suretlerinde nispeten sabit ve değişmezdirler ama düşünceleri ve uyanıklıkları düzeyinde an be an sonsuz bir değişme çeşitliliğine maruz kalırlar. Şeyh bu hususu şöyle açıklar:

Hız. Peygamber, “Allah Âdem'i kendi suretinde yarattı” demiştir. İnsan bâtın boyutunda değişime maruz kalırken, zâhir boyutunda sabittir. İnsanın zâhir boyutuna hiçbir organ eklenemez; ama bâtın boyutunda da tek bir hâlde kalmaz. Bu nedenle insan hem değişime hem de sabitliğe sahiptir. Ne var ki Hakk, Zâhir ve Bâtın olarak tanıtılmıştır. Zâhir değişime, Bâtın sabitliğe sahiptir. Bu yüzden, Bâtın olan Hakk insanın zâhir boyutuyla, Zâhir olan Hakk insanın bâtın boyutuyla aynıdır.

Buna göre, insan bir ayna gibidir: Aynaya bakarken sağ elini kaldırırsan, aynadaki suretin sol elini kaldırır. Bu nedenle, senin sağ elin aynadaki suretin sol eli, senin sol elin de bu suretin sağ eli olur. Ey yaratılmış şey, senin zâhir boyutun Hakk'ın Bâtın isminin suretidir ve senin bâtın boyutun O'nun Zâhir isminin suretidir. (IV 135.3)

İnsanlar bu dünyada Hakk'ın aynadaki görüntüleridirler ama bu görüntüler ölümden sonraki ahirette ters döndürülecektir. Burada içeride olan orada dışarıda ve burada dışarıda olan orada içeride olur. Şeyh'in talebelerinden birinin de belirttiği gibi, "Berzah, için dış, dışın da iç olduğu bir âlemdir."⁴

İnsanın bu dünyadaki durumu aynadaki bir görüntü ile karşılaştırılırsa, ahiretteki hâli de havada giden ışık ışınlarının, yansıyıp geri dönmeden önceki durumlarıyla karşılaştırılabilir. Ahirette insanların zâhir boyutları Allah'ın Zâhir oluşuna, bânî boyutları da Allah'ın Bâtın oluşuna denk düşer. Bu nedenle, her bir şeyin iç hakikati sabit olurken dış boyutu sürekli tekamül ve değişime uğrar. Şeyh şöyle açıklar:

Bu dünyada Hakk'ın kalplere sürekli tecellisi asla durmaz. Bu nedenle insanın fikirleri ilâhî tecelliden dolayı değişime maruz kalır ve Allah Ehli olanlardan başka hiç kimse bunun nasıl gerçekleştiğinin farkında değildir. Allah Ehli olanlar, bu âlemde ve ahirette tüm varlıklarda zuhur eden suretlerin çeşitliliğinin O'nun değişiminden başka bir şey olmadığını bilirler. Zâhir ismi gereği O her şeyle aynıdır.

Ahirette insanın bânî boyutu sabit olur çünkü insanın bu boyutu gözlerden saklı bir biçimde sürekli değişime maruz kalan bu dünyadaki zâhir boyutuyla aynıdır ve bu onların şüphe içinde oldukları (50:15) her an yeniden yaratılmayla ilgilidir. Ama ahirette insanın zâhir boyutu bu dünyadaki bânî boyutuna benzer: İlâhî tecelli hakikatiyle birlikte sürekli bu boyuta gelir. Bu sebeple, bu dünyadayken insanın bânî boyutu ilâhî tecellinin hakikatiyle suretlerde değişime uğradığı gibi, aynı şekilde ahiretteki zâhir boyutu da değişime uğrar. Böylece ilâhî tecellilerin boyamasıyla boyanır.

Bu ise Hakk ile olan benzerliğin hayalî yönüdür. Ne var ki bu dünyada bânî olan bu benzerlik ahirette zâhir olur. Buna göre Hakk'la birlikte hayalin özellikleri de ahirette insana eşlik eder, çünkü O; her gün yeni bir şe'n üzeredir. (55:29) (III 470.16)

Bu dünyadaki yaratılışın bânî boyutunda düşüncelerin çok çabuk değişmesi gibi, ahiret âlemi de bu kadar çabuk ve hızlı değişime açıktır. Buna göre insanların ahiretteki yaratılışı buradaki-

⁴ Chittick, Faith and Practice of Islam, s.99.

nin tersine çevrilecektir; çünkü insanın oradaki bâtın boyutu bu dünyadaki zâhir yönüne benzer bir şekilde sabit bir surette olur. Öte yandan, buradaki bâtın boyutuna benzer bir şekilde insanın ahiretteki zâhir yönü suretten surete çok hızlı değişime uğrar. (III 223.31)

İnsanın bu dünyadaki bâtın boyutu ahiretteki zâhir boyutudur. Burada görünmeyen idi, ama orada görünen olur. Şekillerin ve suretlerin bâtın boyutu olarak öz, görünmeyen olarak kalır. Değişime maruz kalmaz, değişmez. Buna göre sonsuza dek sürekli kendisinden alınan ve sürekli kendisine yüklenen şekiller ve suretler vardır. (III 441.14)

Şeyh, cennet ehline, Burada canlarınızın çektiği şeyler size-dir ve burada size umduğunuz herşey vardır (41:31) şeklinde hitap edildiği Kur'an âyetini sık sık zikreder. Bunun yanında Allah'ın cennet ehline göndereceği mektubu anlatan Hz. Peygamber'in bir hadisine işaret eder. Mektupta şunlar yazılıdır: "Diri ve Ebedi Olan, Asla Ölmeyecek Olan'dan diri ve ebedî ve asla ölmeyecek olana! Bir şeye 'Ol!' derim ve o şey hemen olurur. Size de bir şeye 'Ol!' demenizi ve o şeyin oluvermesini bağışlıyorum." (III 295.16)

Şeyh'e göre bu tür geleneksel haberler, sadece cennete ait varoluşun hayalî mahiyeti söyleminde, yani ahiretin dış alanının bu dünyada zihnî ve hayalî alana denk düştüğü hakikatine göre anlaşılmalıdır. Bu nedenle, bu dünyadayken Allah düşüncelerimize ve hayallerimize suret verdiği gibi, ahiretteki düşüncelerimize ve hayallerimize de suret verir. Ne var ki bu durum ahirette somut olarak ve bizim "dışımızda" cismanî düzeyden çok daha fazla yoğun bir düzeyde tecrübe edilir. Şeyh bu hususu şöyle açıklar:

Bu dünyada Hakk, kulun şeyleri Hazreti Hayal'de var ettiği yerdur. Allah'ın, dilediğinde olmalarını isteği mümkün şeyleri (cismanî âlemde) var ettiği gibi, O'nun hayalde var etmediği hiçbir düşünce de kulda oluşmaz. Ne var ki Hazreti Hayal'de kulun isteği Hakk'ın isteğinden kaynaklanır, çünkü Allah istemedikçe kul hiçbir şey isteyemez. Bu nedenle, bu dünyadayken Allah kulun dileği olmadan asla istemez. Bu dünyada kulun istediklerinden bazıları hisler alanında oluşur. Ama hayalde kulun isteğinin etkisi, Hakk'ın isteğinin etkisi gibidir. Bu yüzden, İrade'nin her şeyi kontrolü altına alan hükmü yönünden Hakk ahirette kuluy-

la birlikte olduğu gibi, aynı şekilde Hakk kulun hayalde istediği her şeyle kulla beraberdir. Bunun sebebi ise insanların (bu dünyadaki) bâtın boyutunun ahiretteki zâhir boyutu olmasıdır. Buna göre istediği zaman herşey isteğine uygun olarak gelir.

Buna göre, kulun isteğinin Allah'ın isteğini izlediği gibi, hayal düzeyinde ve ahirette de Hakk kulun iradesini takip eder. Hakk, bu âlemdeyken kulunun hayal düzeyinde istediği herşeyi var ederek onu korur. Bu durum ahirette de böyledir. Ne var ki kul Hakk'ı tecellilerin suretlerinde izler. Kul o renkle boyanmadıkça Hakk kendini kuluna o surette tecelli ettirmez. Buna göre Hakk kendini değiştirdiği için kul suretlerde değişime uğrar. Bu dünyadayken özellikle Hazreti Hayal'de kulun istekleri değişime uğradığı için Hakk bunlara varlık verirken değişime uğrar. Bu durum Cennet Bahçesi'nde de böyledir. (III 509.32)

Başka bir pasajda Şeyh yukarıdaki pasajın ana konusunu daha açık ve özlü olarak açıklar: "Bu dünyada Hakk senin var ettiğin şeylerin yeridir, çünkü senin maruz kaldığın değişimlere göre O da değişimlere uğrar. Ama ahirette O'nun değişimlerine göre sen değişime maruz kalırsın. Bu nedenle, bu dünyada O senin suretine bürünürken, ahirette sen O'nun suretine bürünürsün" (III 502.24).

Ahirette takip edilecek bir Şeriat olmadığına göre, ahiretin bu dünyanın tersine çevrilmiş şekli (akis; reversal) olduğu gerçeği Şeriat'ın bu dünyadaki fonksiyonunu açıklamada yardımcı olur.

Allah insanı tersine çevrilen bir yaratılıştta yaratmıştır. Buna göre, ahiret insanın bâtın boyutunda gizlidir ve insanın bu dünyası da zâhir boyutunda gizlidir. İnsanın zâhir boyutu (ilâhî) suret ile kayıtlı olur. Böylece Allah Şeriat'ı emrederek insanı kayıtlı kılmıştır. Suretin değişmemesi gibi emirler de değişmez. Ne var ki bâtın boyutunda insan sürekli değişime maruz kalır. Düşüncelerin geldiği suretlere göre insan düşüncelerinde dalgalanır. Ahiretteki durum da böyledir. Bu nedenle, insanın bu dünyadaki bâtın boyutu ahiretteki hayatının zâhir boyutu; insanın bu dünyadaki zâhir boyutu ahiretteki hayatının bâtın boyutudur. Allah'ın, "İlk önce sizi yarattığı gibi, yine O'na döndürüleceksiniz" (7:29) demesinin nedeni de budur; çünkü ahiret bu dünya hayatının aksidir ve bu dünya ahiretin aksidir. Ama bu dünyada insan nasıl-sa orada da öyledir. Bu nedenle, bu dünyadayken düşüncelerinin

Şeriat'te övülen şeyler olması için çalışmalısın ki böylece ahirette suretin güzel olsun. (IV 420.1)

Cennete ulaşan insanlar kendi isteklerine göre durumlarını belirlerler. Neyi hayal ederlerse o gerçek olur. Allah'ın kelimeleri onların kelimeleri olur: "Bir şeyin olmasını istediğimiz zaman, ona sözümüz sadece "Ol!" demektir ve o hemen olurur." (16:40) Böylece insanlar kendi cennetlerini kurarlar.

Şeyh şu hadisi aktarır: "Cennete bir bahçe vardır ki orada almak ya da satmak yoktur, sadece kadın ve erkek suretleri vardır. Bir kimse bir sureti isteğinde ona girer." Şeyh'e göre bu hadis cennet sakinlerine ait "sonsuzca dek bir suretten diğer surete bürünmeye devam ederler. Böylelikle ilâhî genişliği bilmeye başlarlar" (II 628.4) hakikatini gösterir. Ayrıca cennete ait durum öyle bir lütuftur ki, insanların bir surette varolabilmeleri diğer suretlerde de varolabilmelerini engellemez.

Kendi suretlerimiz bir değişime uğramadan, Cennet suretlerinden istediğimiz surete gireriz, ailemizden veya tanıdıklarımızdan herkes bu hâlimizde de bizi tanımaya devam eder. Ama eski suretimiz olduğu gibi kalırken yeni bir kevne büründüğümüzü de biliriz.

Her ikisi de isimlerle ve insan suretinde bir araya gelse de ahiretteki insan durumu bu dünyadakine benzemez. Ahiretin düzenlenişi içinde ruhanî hakikat cismanî-hissî hakikate hakim olur. Dünyanın yoğunluğuna rağmen biz bunu tattık. Buna göre bir kimse aynı anda birçok yerde olabilir, avam ise bunu sadece rüyalarda tadabilir. (I 318.26)

İnsanlar sadece kendi cennetlerini kurmazlar, kendi cehennemlerini de kurarlar. Şeyh, "Cehennem ehline en büyük azap yaşadıkları şeyden daha korkunç bir azabın geleceği düşüncesidir. Azap bu düşüncenin gerçekleşmesiyle aynıdır" (I 259.30) der. Daha genel olarak Şeyh, Cehennemin amellerin, işlerin ve düşüncelerin bedenleşmesinden başka bir şey olmadığını yazar. Bu işler ve düşünceler ilâhî sureti kısıtlayan ve insanların tam olarak zâhir olmalarını engelleyen beşerî sınırlamaları temsil eder. "Cehennem, sadece maddî ve manevî yönden ilâhî suretleri zâhir olmamış insanları arar." (III 387.10) Bu, Şeyh'in Cehennem Ateşi'nin bile Allah'ın rahmetinden kaynaklandığını ve cehennemin amacının insanları temizlemek olduğunu ısrarla söy-

lemesinin nedenini açıklar. İnsanların temizlenmesi demek fitratlarına uymayan her şeyin yanıp gitmesi demektir.

Bir pasajda İbn Arabî bu dünya ile ahiret arasında varolan aksin (reversal) ontolojik kökenlerini açıklar. Allah, âlemi kendini zuhur ettirmek için yaratmıştır. Diğer bir ifadeyle, Vücut olan Hakk; kendi mahiyetinden dolayı halk, yaratılmışlar veya âlem olarak bilinen zâhir bir boyutun ortaya çıkmasına izin verir. Ne var ki bu dünyayı hükmüne alan kendine has birtakım sınırlamalardan dolayı vücudun tam mükemmelliği bu dünyada zâhir olmaz. Öte yandan, ilâhî surette yaratılan insanlar, bu surete ait ah-lâkları ve nitelikleri derece derece güçlendirerek daha bu dünyadayken ilâhî sıfatların birçoğunu görünür kılmayı başarabilirler. Fakat ilâhî sıfatların tamamının zâhir olması için insanların zâhir varoluşun bütününe idare etmelerine izin veren başka bir varoluş biçimine gereksinimleri vardır. Bu ise vücudun mükemmelliğinin tam zuhuruna ulaştığı yer olan ahirette gerçekleşir.

Allah halkı boşuna yaratmamıştır. Kendisine benzerler getirmek için yaratmıştır; Allah'ı tesbih ederiz, Yücelerin Yücesi Aziz olan O'dur! Buna göre O, halkı kendi suretinde var etmiştir. Hakk'ın maksadından dolayı yaratılmışlar sonsuz sayıdadır. Ne var ki bir mekâna sahip olmalarından dolayı değersizdirler.

Bir bilen ve bir bilinen olması gerekir. Bu nedenle, bir halk bir de Hakk olmalıdır. Vücut kendi mükemmelliğine her ikisi olmadan ulaşmaz. Vücutun mükemmelliği bu âlemde zâhir olur. Daha sonra bu durum en tam ve en mükemmel kuşatıcılığı içinde zâhir alanda ahirete aktarılır. Bu dünyada bânın yönünden tecellinin herşeyi kuşatması gibi, ahirette de bu kuşatıcılık hem zâhir hem de bânın boyutta olur. Bu nedenle, ahiret bedenlerin yeniden dirilişini ve zuhurunu gerektirir ve varolan (kevnî) şeylerin özellikleri bu sayede kendini gösterir. Bu âlemdeyken herkes bir şeyin olması için "Ol" der ve bu şey, zihinlerinde ve hayallerinde olur. Çünkü bu âlemde ayan-ı sabiteler kevnî olarak zuhura gelmeyebilir. Ne var ki ahirette diledikleri şeye "Ol" demeleri yeterli olacaktır. "Ol!" demeleriyle birlikte zâhirî âlemde kendi özleriyle varolurlar. Bu, ilâhî "Ol!" emrinin âlemde dilediği şeyi ikinci sebeplerle var etmesine benzer. Buna göre, ahiret mükemmellik yönünden bu dünyaya göre daha heybetlidir, çünkü "Ol" kelimesi hem hayal hem de his âlemini kapsar. (IV 252.2)

Cennet (Bahçesi) ve Cehennem (Ateşi)

Cennet ve cehennem bazı yönlerden birbirlerine benzerken, diğer başka yönlerden birbirinden farklıdır. Her ikisi de ahirete aittir ve maddî ve manevî ya da cismanî ve ruhanî olmak üzere iki boyutta deneyimi gerektirir.

Bedenle birlikte yeniden dirilişi savunduğu için Ibn Arabî, arınmışların nefslerinin yalnızca bir “aklı meydana gelmeyi (neşet)” yaşayacaklarına inanan felsefecilerden uzaklaşır. Ibn Arabî, bu felsefeciler “bedenlerinki ve ruhlarinki olmak üzere ve ikincisinin hisler-ötesi olduğu iki ayrı meydana gelmenin varlığını göz ardı ederler. Buna göre, hissî meydana gelmeyi değil de hisler-ötesi meydana gelmeyi tasdik ederler” (I 311.23) der. Kısaca söylenirse, “Nefs kendi bilgisi suretinde, beden ise amelleri, işleri suretinde dirilitir.” (I 99.20)

Cennet ile cehennem arasındaki fark, bunlara ait ilâhî kökenlere, yani Allah'ın iki eline ya da rahmet ve gazap isimlerine dayanır. Yalnızca bu birbirlerine zıt isimlerin özelliklerini anlayarak bir kimse Cennet ile Cehennem arasındaki ontolojik farkı kavrayabilir. Bunun için Şeyh'in kozmolojik şemasına bakmamız gerekir.

Ibn Arabî çeşitli pasajlarda yaratılmışlara ait değişik düzeyleri tanımlar.⁵ Özetle söylersek, çizdiği resim şöyledir: Rahman'ın Nefes'inde Allah, “İlk Akıl” veya “Kâlem-i Âlâ” olarak bilinen ilk ruhu yaratır. Bu ilk ruh sayesinde Allah, “Evrensel Ruh” veya “Levh-i Mahfuz” olarak bilinen ikinci ruhu yaratır. Bu ikisi mücerred ruhlar âleminin sınırlarını çizerek. Bunlar ruhanî alanda tüm yaratılmışların etken ve edilgen ilkeleri ya da başka bir ifadeyle yang ve yin'dir.⁶

Yaratılmışların çeşitli düzeyleri, Levh-i Mahfuz ile cismanî âlemin en son sınırında bulunan küreyi, yani Allah'ın Arş'ını birbirinden ayırır. Kur'an bize, “Rahman Arş'a hükmetmiştir” (20:5)

⁵ Ibn Arabî'nin öğretilerini özetleyen diyagramlar için bkz. Chittick, “*Ibn Arabi and His School*,” s. 75-79.

⁶ Bkz. Murata, *Tao of Islam*, Bölüm 5.

der ve hadisler, Allah'ın rahmetinin gazabını aştığının Arş'a yazıldığını söyler. Şeyh Arş'ın saf rahmet olduğu ama gazapla ilgili olmadığı sonucuna varır. Gazap bu resme, hissi varoluşun ikinci düzeyinde, gökleri ve yeri kaplayan (2:255) Kürsi'de girer. Allah, biri saf rahmet, diğeri rahmetle karışık gazap olan "iki ayağını" Kürsi'nin üzerine koymuştur. (III 432.14) Diğer bir ifadeyle, Kürsi'nin üstünde herşeyi kaplayan rahmetten başka bir şey yoktur; bu yüzden, Allah'ın sadece güzel ve lâtif isimleri hükümlerini zuhur ettirir. Kürsi'nin altında ise gazap ve celal isimleri tesirlerini gösterir.

Bu şema, melekler gibi Allah'a yakın varlıklarda izlerini sergilemeye başlayan Allah'ın daha hak sıfatlarının anlayışına dayanılarak yapılmıştır. Allah celal sıfatlarını yalnızca kendinden uzak olan varlıklara doğru zuhur ettirir. Şeyh'in belirttiği gibi, "Kendi yarattığı bir şeyden başka hiçbir şey Hakk'ı gazaplı ve celalli yapmaz. Eğer yaratılmışlardan dolayı olmasaydı zaten Hakk'ta celal olamazdı." (III 386.1) Allah Zât'ında saf rahmet ve sevgidir, yani saf vücud ve saf hakikat O'dur. Vücuda ait niteliklerden yoksunluk derecesine göre Hakk'm öncelik sıfatlarından yoksun olduğu için "gayrılık" ortaya çıkar. Ama Şeyh'in kozmolojik şemasında, gazap sadece Kürsi'de ve Kürsi'nin aşağısındaki kelimelere kendini zuhur ettirir.

Kürsi'nin (aynı zamanda "onuncu" küre olarak bilinir) aşağısındaki âlemin alçalan düzeyleri daimî bir "katılaşma" ve "kesifleşmeyi" temsil ederler. Hakk'tan uzaklaştıkça çeşitli türdeki yaratılmışların aydınlıkları da azalır. Basit ve makul suretlerinde dört iklim dört unsuru -ateş, hava, su ve toprak- üretir. Toprakta unsurlar, cismanî âlemde gördükleri gibi terkipli suretlerinde varolurlar. En sonunda, unsurların bir araya gelmesinden unsuri varlıklar varolurlar: Mineraller, bitkiler ve hayvanlar. (I 293-94) Bu nedenle, bu üç âlem tüm hissi varlıklar arasında en fazla kesif ve en az lâtif olanıdır.

Hissi âlemde varlığa gelen ilk şey Arş'tır. Ama hayale ait hissi şeyler ile cismanî âlemdeki hissi şeyler arasında bir ayrımın yapılması gerekir. Bu ayrımın bir parçası ise "doğal" ve "unsuri" arasındaki farkla ilgilidir. Örneğin Arş doğaldır, unsuri değildir. Tabiatın kendi başına bir varlığı yoktur; ama tabiata ait hükümler Arş'tan yeryüzüne doğru hissi âlemde zâhir olurlar. Arş'ın en

aşağısında sadece bazı şeyler (yukarıda söylediğimiz üç âlem) unsurlardan yapılmıştır. Bunların dışındaki herşey unsurî değil, doğaldır. Özellikle doğal şeylere yedi küre, aşağıdaki melekler, zihnî kuvveler, belli ruhlar⁷ ve basit unsurlar dahildir. Şeyh'in belli meleklerle ve zihnî kuvvelere "cismanî bedenler" derken işaret ettiği şey unsurî bedenler değil, lâtif veya hayalî bedenlerdir.⁸ Kısaca her unsurî şey aynı zamanda doğaldır; ama her doğal şey unsurî değildir.

Şeyh çeşitli cennet düzeylerini yıldızsız küre ile sabit yıldızlar küresi arasına yerleştirir. Cennet unsurî değil, doğaldır. Bunun tam tersi, Şeyh cehennemleri sabit yıldızlar küresinin altına yerleştirir ve bunların unsurî olduğunu, "aşağıların aşağısına" doğru yayıldığını söyler. Buna göre cehennemin maddesi bu dünyanıninkine benzer; yani cehennem ne saf azap ne de saf rahmettir. Bu yüzden Kur'an cehennem hakkında "onlar orada ne ölür ne yaşarlar" (20:74) der.⁹

Bu dünya ile cehennem arasındaki benzerlik, gazaba ait sıfatların her ikisinde de tamamen zâhir olduğu gerçeğine dayanır; ancak bu sıfatlar sınırlı bir şekilde cennette bulunurlar. Unsurî düzeyde rahmet ve gazap birbirine karışmıştır; ne var ki yedinci kürenin ötesinde bulunan doğal cismanî bedenlerin bulunduğu düzeyde bu böyle değildir.¹⁰

Cehennem ve cennet bu dünyanın varolmasını gerektiren aynı sebebe göre varolurlar: İlâhî isimlerin hükümlerinin zâhir olması için. Ama bu dünyada rahmet ve gazap sıfatları nispeten dengelenmiştir. Cennette rahmet öylesine hakimdir ki gazap tamamen gizli kalır. Cehennemde ise gazap hakimdir. Ne var ki Şeyh azap ehlinin dahi Allah'ın rahmetinden uzak olmadığını savunur, çünkü saf gazap varolamaz.

⁷ Bkz. I 261.5; II 335.10.

⁸ Bkz. I 133.13, 307.8; III 186.28, 389.13.

⁹ Bkz. I 294.27; II 184.1, 244.33. Cennet ve cehennemin yeri için bkz. I 123.9, 169.9, 299.20; II 440.1; III 442.8.

¹⁰ Rahmet ve gazabın zâhir olduğu sekizinci kürenin aşağısında unsuri olmayan bedenler değil de doğal, tabii bedenler yaşar.

Cehennemin Soğuması

Cehennem azabının sonsuza kadar süremeyeceğini göstermek için Şeyh, Kur'an ve Hadislerden faydalanır.¹¹ Günahkârların¹² orada sonsuza kadar kalacağını söyleyen Kur'an âyetlerini tartışma konusu yapmaz. Şeyh, bu âyetlerdeki *orada* zamir ifadesinin her zaman dişil olmasına dikkatimizi çekerek, bunun "azab"a değil "Ateş"e işaret ettiğini söyler. Kur'an ve Hadiste azabın sonsuza kadar süreceğine dair hiçbir şey vahyedilmemişken, Cennet Bahçesinde durum böyle değildir. Ayrıca, Allah'ın rahmetinden ümidinizi kesmeyin. Muhakkak ki, Allah günahları bağışlar (39:53) böylece hiçbir şey azabı sonsuz yapmaz. Buna ek olarak, ceza sadece işlediklerine uygun (78:26) olabilir, bu yüzden sınırlı bir günah sınırsız bir cezayı gerektirmez.

Cehennemin azabının ortadan kalkması gerekir, çünkü en sonunda (bi'l-ma'âl) rahmet, herşeyi kapsadığını, üstünlük ve önceliğini gösterecektir. "Azap ilâhî gazaptan, saadet ise rızadan kaynaklanır. Rıza sonsuz rahmetin gözler önüne serilmesidir, ama gazap sona erer." (III 382.35)

Vücudun hakim gelen rahmet sıfatları Rahman'ın Nefesi'nin ilk cevherine ait olan sıfatlardır. İnsanın "ilâhî ahlâk ile ahlâklanması", o insana vücudla daha çok uyarlığı, yani Allah'a daha fazla yakınlaşmayı kazandırır. Rahmet, Hakk'ın en aslî mahiyetine ait olduğu için insanların yaratıldıkları ilâhî suret rahmetin hükümü altındadır. Gazap ise ikincil bir niteliktedir. Tüm bunların anlamı şudur; rahmet, aşk ve merhamet olan hakikatin kendini zâhir etmesi gerekir. İnsanları hakikatten uzaklaştıran ise sadece bâtıl olan şeylerdir. Bâtıl yok olur, Hakk kalır. Cehennemin geçiciliğinin kaynağını açıklayan bu düşünceler aşağıdaki pasajda daha açık olarak görülür:

¹¹ Zaten Kalam otoritelerinin çoğu aynı sonuca söylemek zorunda kalmışlardır. (Smith ve Haddad, *Islamic Understanding of Death and Resurrection*, s.95).

¹² İbn Arabî günahkârları (mücrimleri) "Cehennem'in Sakinleri" olarak ifade eder. Böylece cehenneme bir süre girdikten sonra oradan çıkacakları bunlardan ayrı tutar. Mücrimleri bilinen dört gruba ayırır: Kibirli, eş-ortak koşanlar, ateistler ve münafıklar. Bkz. *Fütuhât*, Bölüm 61.

Allah kalpleri hak ve bâtil, iman ve imansızlık, ilim ve cehaletin yeri yapmıştır. Batılın, imansızlığın ve cehaletin nihaî sonucu sona erme ve yok olma olacaktır, çünkü bunlar vücudda kaynağı bulunmayan özelliklerdir. Bunlar zâhir bir özelliği ve bilinen bir sureti olan bir tür yokluktur. Bu özellik ve bu suret varoluşlarına ait bir destek ararlar ama bulamazlar; böylece sona erip hiç olurlar. Bu yüzden nihaî akıbet saadet olur.

Bunun aksine iman, hakikat ve ilim, varlığını Hakk'ta bulan bir özden beslenirler. Hükümleri bu özde sabittir, değişmez. Başka bir ifadeyle bu isimlerle isimlendirilen bu öz Hakk ile aynıdır. Yani Hakk olan, Alim olan, Mümin olan O'dur. Buna göre, iman Mümin'den, ilim Alim'den, hak ise Hakk'tan beslenir. Vücut O olduğu için Hakk bâtil olarak isimlendirilemez. "Cahil" ve "kafir" olarak da isimlendirilemez. O bunlardan münezzehtir, Yücedir.

Buna göre ilâhî kitapların manası müminin, halifelerin ve mirasçıların kalplerine nüzul eder. Bunların faydaları her türlü iyiliğin yeri olan kalpleredir. Ne var ki Şeriatın ilâhî emirlerinde varolmayan hâllere ahval¹³ adı verilir ve "sapma" olarak adlandırılır. Bunların kalıcılığı yoktur; kendileri yok olduğu için hükümleri de ortadan kalkar. Eğer bir kimse cehenneme girmişse, bu sadece onun kötülüklerinin yok olması, geriye iyiliklerinin kalması içindir. Kötülükleri kaybolup iyilikleri kaldığında, "Saadeti kötülükleri tarafından tüketilmiş saadet ehli" olarak adlandırılır. (III 417.35)

Kısaca, âlem Rahman'ın Nefesi'nden çıkar ve Rahman salt hayırdır. Varolan herşey kendi kaynağına dönmek zorundadır bu nedenle herşey salt hayra, iyiliğe geri döner. Bir şeyin salt iyiliği o şeyin saadet içinde bulunmasını ister.¹⁴ Varlıkların karşılaştıkları "şer" onların mümkün şeyler olmalarından -yani kayıtsız olan vücudun gerekliliği ile yokluğun mümkün oluşluluğu arasında bulunan iki anlamlı durumlarından- ya da Allah'tan gayri herşeyin O Değil olması gerçeğinden kaynaklanır. Âleme bir şer'in girmesi ise "Allah tarafından değil, mümkün olan bir şey

¹³ Ahva'nın anlamı için, çoğulu heva, bkz. SPK, s. 137.

¹⁴ Bkz. III 389.21, SPK, s. 291.

tarafından zâhir olur.” (III 389.25) Şer ve azaba ait olan yön en sonunda ortadan kalkar, çünkü kaynağı yokluktur. Öte yandan, varlıklar yok olmazlar, çünkü onlar vücudun niteliğindedirler: “Yokluktan gelen şeyler vücutta asla varolmazlar.” (I 312.34) Özetlersek; “Âlem, özü itibariyle rahmetin nesnesidir; sadece ikincil sebeplerden dolayı gazaba maruz kalır.” (III 207.28)¹⁵

İbn Arabî bazı ilâhiyatçıların ve fakihlerin kendi görüşlerine göre günahkâr gördükleri kimselerin sonsuz azapta kalacakları iddialarını kabul etmez. Böyle bir Allah anlayışını yanlış bularak, birçok yerde bu kimseleri eleştirir. Buna bir örnek aşağıda verilmiştir:

(Bu anlayışa ulaştığında) Allah'ın rahmetini itaatkâr olsun veya olmasın tüm kullarına dağıtmak isteyen bir kimse ile Allah'ın rahmetinden bazı kullarını mahrum etmek isteyen bir kimse arasındaki farkı anlamaya başlarsın. Bu ikinci kimse Allah'ın herşeyi kuşatan rahmetini yasaklarken kendini bu yasağa dahil etmez. Allah'ın rahmetinin gazabını aştığı hakikati olmasaydı, böyle bir sığata sahip bir kimse asla Allah'ın rahmetine ulaşamazdı. (III 370.15)

Rahmetin en sonunda hakim olacağı hakikati, gazap sıfatının sona ereceği anlamına gelebilir. Yine de Allah'ın “iki eli” vardır ve O'nun hakikati değişmez. Kozmolojik olarak cehennemin, gazabın birtakım tesirlerinin olduğu alanlara, yani semalara ve arza yerleşmiş olduğu gerçeği Allah'ın gazabının bekâ bulacağını gösterir ve cehennem asla yok olmaz. Ama insanlar gazabı azap olarak tecrübe ederler ve bu azabın bir sonu vardır. Ne var ki Şeyh, saadetin tanınmasının, onun zıddı olan şeyin anlaşılmasını gerektirdiği için azabın hayalde bulunmaya devam edeceğini söyler.

Sadece ilâhî isimlerin ahkâmlarını sürdürmeleri için Hazreti Hayale ait azabın dışında cehennemde hiçbir azap kalmaz. Bir isim sadece kendi hakikatinin gerektirdiği hükümlerin zuhurunu gerekli kılar. Bir ismin zuhuru Alim ve Mürîd isimlerinin hükümlerine ait bir şey olduğu için herhangi bir varlığı gerektirmez.

Buna göre, hayalî ya da cismanî bedende ya da herhangi bir şeyde Müntekim'in hükmü zâhir olduğunda bu ismin hakları,

¹⁵ Bkz. II 486.2; III 328.27, 433.5.

ahkâmının ve etkisinin ortaya çıkmasıyla yerine getirilir. Bu yüzden ilâhî isimler geçerliliklerini, tesirlerini sürdürürler ve her iki âlemin sakinleri isimlerin hükümlerinden ayrılamazlar. (III 119.2)

Başka bir pasajda Şeyh, ilâhî isimlerin hükümleri meselesine farklı bir yönden yaklaşır ve Allah'ın yaratılmışlara gazaplı olmasının sona ermesinden sonra da tesirlerini nasıl sürdüreceklerini açıklar. Bu ise, Şeyh'e göre Kur'an'da (20:4) zikredilen ve elli bin yıl sürecek olan kıyamet gününün sonunda gerçekleşir.¹⁶ Şeyh Kur'an'da zikredilen Allah'ın bazı gazap sıfatlarına işaret etmektedir: İntikam alıcı, cezalandırıcı, geciktirici ve mani olucu.

Bu sürenin bitiminden sonra hakim hüküm, Rahman ve Rahim'e geri döner. En güzel isimler (17:110) Rahman'a aittir ve hakim hükümlerinin yöneldiği kimseye göre bunlar "en güzel" isimlerdir. Rahim Rahmeti yoluyla gazaptan intikam alır ve Rahim cezalandırıcıdır. Rahmet yoluyla gazabı mani ederek hakikatini geciktirir. Buna göre isimlerin karşılıklı zıtlıklarına ait hüküm ilişkilerinde devam eder, ama yaratılmışlar rahmete boğulmuşlardır. Karşılıklı zıtlıklara ait hüküm isimlerde sonsuza dek kalır, ama bizde kalmaz. (III 346.14)

Başka bir yerde Şeyh isimlerin kendilerine değil de, acı çekmeye ve derde yol açan gazap isimlerinin tesirlerini sürdüremeyeceği gerçeğinin pratik sonuçlarına bakar. Bu işlemde Kur'an ve Hadis'te anlatılan cehennemde görevli şiddetli meleklerle ve cehennemdekilere acı veren hayvanlara değinir. Bu pasajın başlangıcında, "Her nereye dönerseniz dönün Allah'ın yüzü oradadır." (2:115) Kur'an âyetine değinen Şeyh, bunun varoluşun evrensel bir kuralı olduğunu ve cehennemin bunun dışında olmadığını söyler. Şeyh cehennemi kişileştirirken, "O gün cehenneme: Doldun mu? deriz. O da: Daha var mı?" der (50:30) Kur'an âyetini takip eder.

Günahkârlar Cehennem'de saadete ulaşacaklardır; ama onların saadeti ile Cennet Bahçesi sakinlerinin saadeti arasındaki

¹⁶ Şeyh genellikle kıyamet gününü 50bin yıl olarak ifade eder ve bunun nedenini çeşitli şekillerde açıklar. Ama bir yerde bu sürenin tam olarak uzunluğundan emin olmadığını çünkü Allah'ın bu ilme ait keşfi vermediğini söyler (III 383.10).

farklılığı sürdüren bir faktör vardır: Cehennemdekiler her zaman Allah'tan mahcup kalırken, Cennet Bahçesindeki saadet ehline Allah'ın rüyeti sunulacaktır. Buna göre Şeyh şöyle der: "Ahiretin iki meskeni vardır: rüyet ve hicap." (II 335.18)

Hadislerde cennetin sekiz ve cehennemin yedi kapısından söz edilmiştir. Şeyh'e göre, cehennemin yedi kapısı en sonunda açılacaktır. "Ama Cehennemin sekizinci kapısı olup bu kapı kilitlidir ve asla açılmayacaktır: Bu kapı Allah'ın rüyetine perdeli olma kapısıdır." (I 299.5) Allah'ın rüyetini görmeleri azaplarını artırmasın diye cehennemdekiler azabı tattıkları sürece bu perde orada kalır. Allah'ı görmüş olsalardı mahrumiyetleri hakkında daha derin bir fikre sahip olurlardı ve azapları artardı. Ve azap sona erdiğinde, onların saadeti tatmaları için bu perde yerinde kalır.

Eğer Allah cehennemdekilere kendini gösterseydi, onların önceki kötü işlerinden ve cezayı hak etmelerinden dolayı bu güzel tecelli, önceden yaptıkları şeylerden Allah'ın karşısında utanmadan başka bir şey getirmezdi ve bu utanma azaptır. Ama azap sona ermiştir. Bu nedenle onlar müşahede etmenin ve rüyetin zevkinden habersiz kalırlar. Perdeli olmaları sayesinde saadete sahiptirler. Amaç saadettir ve bu perde yoluyla sağlanmıştır. Ama kimler için? Allah'ın rüyetinin saadeti ile perdenin saadeti nasıl karşılaştırılabilir ki! O gün onlar Rablerinden perdelenmişlerdir. (83:15) (III 119.7)

En son analizde, saadet, bir kimsenin mizacı ile uyum sağlaması gereken bir şeydir. Bu, cehennem sakinlerinin huzur içinde bulunmalarını açıklar. Şeyh bu hususu, "Nihayet onların arasına kapısının içinde rahmet, dışında azap olan bir duvar çekilir" (57:13) Kur'an âyetinde zikredilen cennet ile cehennem arasındaki duvarın mahiyetini anlattığı uzunca bir pasajda açıklar. Şeyh, aslında duvarın kendisinin özellikle bir rahmet olduğunu, çünkü duvarın batin boyutunda azap olsaydı cehennemdeki azabın da cennetteki saadet gibi sonsuz olması gerektiğini söyler. Şeyh Cennet ehlinin istedikleri vakit bu duvara tırmanıp Cehennemdeki insanların görünüşlerini seyretmekten hoşlanacağını söyler. Duvarın üzerinde rahmete gark olmuş bir şekilde Cehennem ehlini seyrederken, Cennet Bahçesi'nde bulamadıkları farklı bir saadeti bulurlar, çünkü korku içindeyken aniden gelen gü-

vende olma hissi, her zaman güvende olmaktan daha fazla zevk verir. Cehennem ehli de rahmete dahil edilmelerinden sonra, duvardan Cennet ehlini seyrederek.

Rahmet, Cehennem ehlini de kucakladıktan sonra, Cehennemde olmaktan zevk duymaya başlarlar ve Cennet'te olmadıkları için Allah'a hamd ederler. Bunun nedeni ise bu hâldeki mizaçlarının böyle olmasını gerekli kılmasıdır: Bu mizaçla birlikte Cennet'e girmiş olsalardı, acıya gark olup elem içinde olurlardı. Bu nedenle- eğer anladıysan- ne olursa olsun saadet uygun olan- dan, azap da uygun olmayandan başka bir şey değil. Buna göre, nerede olursan ol, mizacına uygun olan şey seni bulduysa saadet içinde olursun, mizacına uygun olmayan şey seni bulduysa azapta olursun.

Bulunulan yerler oraların sakinleri için sevimli kılınmıştır. Ateş cehennem ehlinin bulunduğu yerdir ve onlar bu yerin sakinleridir. Ondan yaratılmışlardır ve oraya geri dönerler. Cennetin sakinleri olan cennet ehli ise cennetten yaratılmışlardır ve oraya geri dönerler.

Bulunulan yerden zevk almak o yerin sakinlerine ait bir sıfattır. İşlerinde aşırıya gitmelerinden veya hiç yapmamaktan dolayı perdeli olabilirler. Bu, durumlarının değişmesine neden olur. Beraberinde getirdikleri illet bulundukları yerin zevkinden perdeli olmalarını doğurur.

Örneğin cehennem ehli elemi ve acıyı gerektiren işler yapmamış olsalardı ve mizaçlarına uyan yerde mezarlarından yeniden diriltildiklerinde cennet ile cehennem arasında bir seçim yapmaları istenilseydi, aynen bir balığın yeryüzü sakinlerinin hayat bulduğu havadan kaçarak suyu seçmesi gibi, onlar da cehennemi seçerdi. (IV 14.34)¹⁷

İbn Arabî'nin ölümden sonrasına ait öğretilerinin kısa bir özetinin sonunda, konuya başladığım noktayı hatırlatmama izin verin: Şeyh'in görüşünde ölümden sonraki yaşama dair geleneksel tanımların tamamı, akla ne kadar tuhaf gelirse gelsin, vücudun sahip olduğu tahayyül gücüne dayanılarak açıklanabilir.

¹⁷ Saadetin "Bir şeye uygun olması" anlamında kullanımı için bkz. II 327.34, 486.4; III 387.23.

Kur'an ve Hadis, insanların büyük bir çoğunluğunun ya imanla kabul ettiği ya da akıl ve mantığın kurallarına uygun yorumladığı, Allah ile ahiret hakkında çeşitli ifadelerle doludur. Ancak Şeyh, özellikle Müslüman olan bir kimsenin yaptığı, açık anlamdan uzaklaşan her türlü yoruma karşı çıkar. Böyle bir kimse, "vahyedilmiş Kitaplara değil de kendi yorumuna imanı olduğunu" (I 218.26) gösterir.¹⁸

Allah'ın bir kimsede yarattığı o kimse gibi geçici bir hayata sahip kuvveler olan kendi düşüncelerinin ve zanlarının hükümlerine uyulması, bizim gözümüzde en şaşılacak şeydir. Allah bu kuvveleri aklın kulları olarak yaratmıştır. Ne var ki akıl onların hükmüne uyar. Akıl aynı zamanda bu kuvvelerin kendi seviyelerinin ötesine geçemeyeceğini ve hafıza, suret verme, hayal ya da dokunma, tatma, koklama, duyma, görme gibi hissî kuvvelere ait özelliklerden yoksun olduğunu da bilir. Yine de tüm bu yetersizlikleriyle birlikte, akıl Rabb'ine ait bilgide bu kuvveleri takip eder. Öte yandan, Peygamber'in diliyle Rabb'inin kendisi hakkında bildirdiklerini takip etmez. Bu ise âlemde olan en şaşılacak hâtalardan biridir. (I 228.27)

Şeyh'in eleştirilerine maruz kalan aklî yorumlama gerçek bilgiye götüren yaklaşımı göz ardı eder. Yani, akla en olmadık gelen şey, aslında aynen Kitap'ta anlatıldığı şekliyle hayal gücü sayesinde gerçekleşir.

¹⁸ Bkz. SPK, Bölüm 12.

Dinlerin eřitlilięi

I. Bölüm: Kökenler Miti

Fakihlerin yavan aklileştirmeleri hakkında tamamen bilgili olmasına rağmen İbn Arabî, onların metodolojik yaklaşımlarından uzak durmuştur. “Keşf”e, “zevk”e ve Kur’an ile Hz. Muhammed’in hadislerine dayalı imgelere, sembollere, analogilere ve alegorilere akıldan daha çok güvenir. Temel bir hususa sürekli geri döner: Tüm varlıklar İlâhi Hakikat’e dayalı ortak kökenleri sayesinde birbirleriyle çok yakından karşılıklı ilişkidedirler. Sonsuz çokluğunda kainat Allah’ın yaratılmışlara dönük yüzlerinden, yani Allah’ın isimlerinin dıştaki zuhurundan başka bir şey değildir. Vahyedilen isimler görünmeyen âlemin kilitli kapılarını açmada anahtar görevi yaparlar. Baktığımız her yerde, yaratılmışlarda bu isimlerin hükümlerini ve izlerini görürüz.

Varlıklar arasında eşsiz bir yeri olan insanlar Allah’ın her ismine ait hükümleri sergilerler, çünkü sadece insanlar Allah’ın suratinde yaratılmış olup diğer tüm varlıkları idare etmeleri sağlamıştır. Ne var ki peygamberlere vahyedilen rehberliği izlemeden insanlar ilâhî isimleri gerçekleştiremezler. Akıl en iyi durumda bile yetersiz bir Allah bilgisini sunar. Akıl insanların, Allah’ın karşılaştırılmaz ve asla bilinemez olduğunu kavramalarını söy-

ler ama O'nun benzerliği ile makrokozmos ve mikrokozmostaki tecellisi hakkında asla bir şey söyleyemez. Tam tersine, vahiy ise akılla kavranan karşılaştırılamazlığın ikrarı yanında, hayali tatmin eden benzerliği bir araya getirdiği için hem karşılaştırılamazlık hem de benzerliği dengeleyen Allah bilgisini sağlar. Peygamberi mesaja dayalı olarak hayalle uyum içinde çalışan akıl, insanları mükemmelliğe ulaştırabilir. Akıl ile hayali uygun bir denge de bir araya getiren kimseler ise Allah ile aralarındaki perdelerin kalkmasını gerçekten müşahade eden Keşif Ehli kimselerdir. "Avam benzerliğin ikrarı makamındadır, Keşif Ehli ise hem benzerliği hem de karşılaştırılamazlığı ikrar ederler ve felsefeciler ise sadece karşılaştırılamazlığı ikrar ederler. Bu nedenle, Allah kendi seçtiklerinde bu iki yönü bir araya getirir." (II 116.7)

Kur'an'ın Vahiy Görüşü

Kur'an, vahiy Allah tarafından "nebi" ya da "resül" aracılığıyla insanlara gönderilen bir mesaj olarak tanıtır. Vahiy evrensel bir hakikattir, çünkü her milletin bir resülü vardır. (10:47) Vahyin, İslâm inancında kelime-i tevhiddeki iki şahadete, yani "Allah'tan başka ilâh yoktur" ve "Muhammed O'nun Resülüdür" şahadetlerine karşılık gelen birbirini tamamlayıcı iki boyutu vardır.

Yaşanılan gerçekliğin Bir'den geldiğini ve Bir'e döndüğünü ilân eden tevhid mesajı tüm peygamberlere verilmiştir: "Sen'den önce gönderdiğimiz her peygambere mutlaka: Ben'den başka tanrı yoktur, Bana kulluk edin, diye vahyetmişizdir." (21:25) Müslümanlar Allah'ın peygamberlerinin hepsine iman ederler, çünkü her peygamber kendisinden önce gelen mesajın doğruluğunu tasdik eder. "Hani Meryem oğlu İsa da demişti ki: Muhakkak ki ben size Allah'ın peygamberiyim. Benden önceki Tevrat'ı doğrulayan ve benden sonra gelecek, adı Ahmed olacak bir peygambere de müjdeleyenim." (61:6) Bütün peygamberlerin mesajları aynı olmasına rağmen, her peygamber kendi mesajının özelliklerini tanımlayan öğretiler getirir. "Biz her peygambere kendi milletinin diliyle gönderdik." (14:4)

Peygamberlerin genel görevleri insanları saadete ulaştırmak için rehberlik, hidayettir. Allah, insanlara O'nun kulları ve halifesi olarak yaratıldıklarını hatırlatmak ve sorumluluklarından kaç-

malarının sonuçları hususunda onları uyarmak için peygamberler göndermiştir. Kur'an, peygamberi rehberliği izlememenin şekavete yol açtığını ve saadeti engellediğini açıkça beyan eder. Kur'an, Hz. Âdem cennetten çıkarıldığında Allah'ın Hz. Âdem'e şunları söylediğini bildirir: "Benden size bir yol gösteren gelir de kim benim yoluma uyarsa, ne sapar ne de bedbaht olur. Kim de benim zikrimden yüz çevirirse bilsin ki onun dar bir geçimi olur ve kıyamet gününde Biz onu kör olarak haşrederiz." (20:123-124)

Kısaca, Kur'an her peygamberin kaçınılmaz mesajının aynı olduğunu, öte yandan her mesajın ayrıntılarının eşsiz olduğunu açıklar. Bu nedenle, dinî hakikatin evrensel oluşu İslâm inancının da bir maddesidir. Şeyh şöyle yazar:

"Vahyedilmiş dinlerin hepsi ışıktır. Bu dinlerin arasında Hz. Muhammed'in getirdiği din, yıldızların ışığı yanında güneşin ışığı gibidir. Güneş görüldüğünde yıldızların ışığı kaybolur, bunların ışığı güneştedir. Güneşin görünmesiyle birlikte yıldızların kaybolması gibi İslâm dininin gelmesiyle birlikte de diğer dinler hükmünü kaybetmiştir. Ne var ki yıldızların varlıklarını yitirmesi gibi bir şey olmayacağından bu dinler de varolurlar. Bu nedenle bütün peygamberlere ve ilâhî dinlere iman ederiz. Cahil bir kimsenin görüşünün aksine, bunlar batıl olarak adlandırılmamıştır." (III 153.12)¹

İlâhî İsimler ve Dinin Kökenleri

Şeyh *Fütuhât*'ın 66. Bölümü'nde, Allah'ın kainatı yaratması ve peygamberler göndermesini orijinal bir şekilde anlatır. Vahyin

¹ Ibn Arabî'nin diğer dinleri eleştirisini çok az kişi araştırmıştır. Bunlardan biri "*Muhyiddin Ibn al- 'Arabi Amidst Religions (adyân) and Schools of Thought (madhâhib)*," Hirtenstein and Tiernan, Muhyiddin Ibn 'Arabi, s. 200-227, adlı makalenin yazarı Mahmud al-Ghorab'dır. Ne var ki bu makaledeki hususlar Şeyh'in bir takım Müslüman otoritelere ait görüşlere ve Yahudi ile Hristiyanlara yaptığı eleştirileri içerir. Kitabımızın son bölümünde açıkladığımız Şeyh'in bakışına göre bunların (sınırlı görüşlerin) nispi geçerlilikleri, eleştirilse bile inkar edilemez. Şeyh, herhangi bir sınırlı görüşün, ilahi lütuf ve keşfle sağlanan Makamsızlık Makamı'nı kuşatabileceğini kabul etmez.

ilâhî kökenlerine yönelerek, vücudda, peygamberlerin ortaya çıkmasına neden olan şeyi açıklamaya çalışır. Her zaman yapıldığı gibi, peygamberliğin rahmet ve hidayete dayandığı cevabını vermek yerine, ilâhî Hakikat'e daha derinden bakar. Bu işlemde insan ürünü kanunun -İbn Arabî burada Yunanca *nomos* kelimesinden gelen Arapça *namus* kelimesini kullanır- vahyedilmiş dinleri kuran aynı ilâhî motivasyonlara sahip olduğunu gösterir.

İbn Arabî, ilâhî kökenleri ilahiyatçıların izlediği akli dayanaklara göre açıklar. Ama 66. Bölüm'de hayalî, hatta mitik bir üslûpla, ilâhî isimlerin âlemde tesirlerini nasıl sürdürdüklerini anlatır. Bunu daha önceki İslâmî kaynaklarda belki de hiç rastlanmayan bir üslûpla, isimleri kişileştirerek gerçekleştirir. Şüphesiz Şeyh yaptığı şeyin bilincindedir ve daha başlarken okuyucuyu, tüm bu olup bitenleri “çokluk” şeklinde canlandırmaması için uyarır. Anlatıya hayalî bir yön vererek ilâhî şeylerin işleyişindeki ilkelerin insanlar tarafından somut olarak algılanabilmesini sağlar. Böyle yapmasaydı insanlar ilâhîyatçıların soyut teorileştirmesine düşmeye mecbur kalırlardı.

Anlatısında Şeyh'in neyi açıkladığı, şimdiye kadar söylediklerimizi takip edenler için sanırım tanıdık gelecektir. Özetle söylersek, İbn Arabî, ayan-ı sabitelerin Allah tarafından bilindiğini, ama bunların varolabilmeleri için hem Allah'ın iradesine hem de O'nun kudretine gerek duyduklarını söyler. Buna göre, vücuda ait sıfatların hiyerarşisini mitik bir üslûpla açıklamaya başlar. Âlemin yaratılışı Allah'ın kudretine dayanır; Allah'ın kudreti O'nun iradesi esasına göre çalışır; Allah'ın iradesi O'nun mümkün şeylere ait ilmine dayanır; Allah'ın ilmi, Şeyh'in bazen ilâhî Nur dediği O'nun vücuduna dayanır. Bu nedenle Allah isminin kuşattığı dört temel isim vardır. Bunlar Hayat, İlim, İrade ve Kudret'tir. Bu isimlerin sıralanışı gelişi güzel olmayıp, vücudun en temel özelliklerine bağlıdır.

Şüphesiz İbn Arabî bu anlatısının bir çokluk olarak düşünülmemesini söyler. Zaten ilâhî isimleri bağımsız “tanrılar” olarak düşünmeyi beşerî bir vehim ya da peygamberî mesajın ilk hâlinin bozulmuş bir şekli olarak görür.

Şeyh anlatısında, ilâhî isimlerin nasıl bir araya gelip toplandıklarını ve âlemi var etmeye kendi aralarında nasıl karar verdiklerini açıkladıktan sonra, her birinin kendi etkisini göstermesi

için Allah'ın bu isimleri hür bıraktığını hayal eder. Sonuçta kaos meydana gelir, çünkü Muizz isminin tesirlerini sergileyen varlıklar, Muzill isminin tesirlerini sergileyenlerle çekişir; Gafur ismini sergileyenler ise Müntekim ismini yansıtanlarla tartışır ve Mani ismini temsil edenler Vehhab ismine göre hareket edenlerle tartışır. Bu yüzden, düzeni sağlamaları için varlıklar ilâhî isimlerden yardım isterler. Buna cevap olarak isimler, birbirleriyle çekişen, zıt hükümlerine düzen vermesi için Rabb ismini görevlendiren ilâhî Zât'a geri müracaat ederler.

Başka bir yerde Ibn Arabî, bütünleştirici, sağlam ve sağlıklı yapıcı; düzene sokucu; iyileştirici; düzeltici, çaresini bulucu; uzlaştırıcı, aralarını bulucu ve barıştıran anlamlarına gelen Rabb ismiyle tayin edilen asıl ilâhî sıfatın ıslah olduğunu açıklar. Bu sebeple, maslahat'ına (ıslah ile aynı kökten gelen bir kelimedir) ulaşması için âlemin Rabb'e ihtiyacı vardır. "Âlemin Rabb'e diğer isimlerden daha fazla ihtiyacı vardır, çünkü bu isim maslahata neden olan her türlü vasıtaya denk düşer." (II 442.20) ıslah'ın zıddı ifsad'dır. Rabb ismiyle tayin edilen temel sıfatın "ıslah edici" olması gerçeği meleklerin Allah'ın yeryüzünde halife olarak Âdem'i yaratmasına neden karşı çıktıklarını ve Allah'a, "Biz seni hamd ile tesbih,takdis eder dururken yeryüzünde fesad çıkarıp, kanlar dökecek birini mi yaratacaksın?" (2:30) diye cevap vermelerini açıklar.

Melekler sadece Rabblarının hamdini tesbih ederler. ıslah etmek ise sadece ifsadda olur. Allah meleklerin Rabb isminden başka bir ismi tesbih ettiklerini hiç söylemez... Buna göre melekler, dikkatini âleme yönelten ismin Rabb olduğunu bildiler, çünkü yeryüzü hevanın hükmü altındadır ve heva meleklerin sözünü ettiği ifsada yol açar.² Melekler, hakikatler hakkındaki bilgilerinden dolayı ne olabileceğini biliyorlardı. Ve gerçekten onların söyledikleri şey oldu. Meleklerin yanışı ise Allah'ın yaptığı işteki hikmeti bilmeksizin bu sözleri söylemede acele etmeleridir. (II 251.24)

² Ibn Arabî heva, heves ve bozulmayla ilgili olarak şu ayeti düşünür: Şayet Hakk, onların heveslerine uysaydı, muhakkak ki gökler, yer ve onlarda bulunanlar bozulup giderdi (23:71).

Şeyh *Fütuhât*'ında Rabb ismine ayırdığı bölümde, Allah'ın Rabb olması sebebiyle maslahatı ve âlemdeki varlıklara en uygun olanı sağlamayı nasıl üzerine aldığını daha ayrıntılı olarak açıklar. Allah, her varlığın en temel yaratılış amacına uygun olarak, ona özel saadeti sağlamak için onun doğasına en uygun durumu verir. Her durumda, herşey Allah'ı hamd ve tesbih etmek için ya da en uygun bir şekilde ilâhî isimleri ve sıfatları zâhir etmek için varolur.

Mümkün şeylere özleri itibariyle bakacak olursan, varolmak ya da olmamak tercihini yapacak, bu kararı verecek hiçbir şeylerin olmadığını görürsün. Bunlara göre bir yönün (varolmak) diğer yöne (varolmamak) üstünlüğü yoktur. Ne var ki bunların varolmalarını veya olmamalarını, erken ya da daha sonra varlık sahibi olmalarını, yerlerini ve durumlarını Rabb belirler; bundan sonra da kendi zamanları, yerleri ve durumlarıyla ilgili aralarındaki ilişkileri kurar. Her mümkün şeye ait maslahatı o şey için yerine getirmeyi Rabb üstlenir. Yüceliğinin gereği olarak bu işi kendi ilmi dahilinde sadece O gerçekleştirir.³ Bazı mümkün şeylerin diğerlerinden daha önce varolmasının, bazılarının daha yüksekte, bazılarının daha aşağıda bulunmasının sebebi budur. Mümkün şeyler çeşitli hâl ve düzeylerde hareket ve dinlenme, bir araya gelme ve ayrılma gibi değişimlere maruz kalırlar. Buna göre, mümkün şeyler diğer mümkün şeylerin içinde değişime ve dalgalanmaya maruz kalırlar. (IV 199.15)

İbn Arabî, Allah'ın Rabb ismini seçerek âlemi nasıl düzene soktuğunu açıkladıktan sonra insanların maslahatını sağlayan ve ilgilerine en uygun olanı seçmelerine yol açan vahyin ontolojik gerekliliğini açıklamak için bakışlarını insan durumuna çevirir. Maslahatı sağlama fikri bu pasaj boyunca tekrar tekrar karşımıza çıkar. Bu, Rabb ismi yoluyla Allah'ın gerek tüm varlıklar düzeyinde gerekse de insan düzeyinde âlemi nasıl dengede tuttuğunun anlatının temel konusu olduğunu hatırlatır. Şeyh sadece sağlam bir akılla bile âlemin yaratılışındaki ilâhî kaynağın anlaşılabilice-

³ Şeyh burada Ben cinleri ve insanları ancak Bana kulluk etsinler diye yarattım (51:56) ayetini işaret eder.

ğini gösterir. Burada Şeyh'in çağdaşı olan Endülüslü İbn Tufeyl'in (ö.1185) meşhur felsefi hikâyesi *Hayy ibn Yakzan*⁴ hatırimıza gelir.⁵ Birçok Müslüman felsefecinin durumunda olduğu gibi, İbn Tufeyl de felsefi aklın, peygamberlere verilen vahiydekine benzer bir düzeye ulaşacağına inanıyordu. Ne var ki eserlerinde de açıkça ortaya koyduğu gibi İbn Arabî şiddetli bir şekilde bu düşünceye karşı çıkar. Bununla ilgili bir pasajda, gerçek felsefecilerin, felsefeyle ulaşılan aklı bilginin sadece Allah'ın karşılaştırılmazlığına ait olduğunu fark ettikleri için peygamberlerin üstünlüğünü tanıyarak onları izlediğini söyler. Öte yandan, Allah'ın benzerliğinin bilgisi ve bunun nasıl kurtuluşa ve Allah'a yakınlığa neden olduğu peygamberî yardım olmadan sadece insan aklı tarafından kavranamaz. Sağlam bir akıl sadece peygamberî mesajın doğruluğunu fark edip kabul eder. Bu pasajın sonuna doğru İbn Arabî, kendi zamanındaki felsefecileri ve ilâhiyatçıları eleştirir.

Bölümün sonunda Şeyh'in büyük filozof İbn Rüşd'ü (ö.1198) eleştirilerine dahil etmemesi ilginçtir. Bu kitabın Giriş'inde bahsedildiği üzere İbn Arabî, İbn Rüşd'le henüz on beş yaşındayken, filozofun bu sırada elli beş yaşlarında olduğu sırada görüşmüştür. Buradan ortaya çıkan ise Şeyh'in İbn Rüşd hakkında iyi düşüncelerinin olduğudur. Batı'da İbn Rüşd, belki de İbn Sina hariç diğer Müslüman düşünürlerden daha fazla etkili olmuştur. Ne var ki Şeyh İbn Rüşd'ü, Batı'da gösterildiği gibi vahyedilmiş dinin doğruluğunu sorgulayan bir şüpheci olarak değil de daha çok aklı söylem içinde vahyi savunan büyük bir üstad olarak tanımlar. Zaten Şeyh'in zamanında İbn Rüşd bir filozof olmaktan ziyade bir fakih olarak bilinirdi. Ne olursa olsun, İbn Rüşd'ün felsefi eserleri O'nu besleyen medeniyette çok yaygın olarak çalışılmamışken, İbn Arabî'nin öğretileri İslâm âleminin her köşesine yayılmıştır.

Aşağıda sunacağım tercümede şeriat kelimesini “vahyedilmiş din” şeklinde tercüme ettim. Bu kavram çok önceleri İngilizce'ye İslâm'ın vahyedilmiş kanunu ya da dinin bireysel, toplumsal ve

⁴ Bu kitap *Ruhun Uyanışı* adıyla Türkçe'de yayınlanmıştır. Bkz. İbn Tufeyl, *Ruhun Uyanışı* ya da *Hayy İbn Yakzan*'ın Olağanüstü Serüveni Çev: N. Ahmet Özalp, İnsan Yay. İstanbul: 1985 (Çev.)

⁵ İngilizce tercümesi için bkz. L.E. Goodman, *İbn Tufayl's Hayy Ibn Yaqzan*.

ibadete ait kuralları anlamında girmiştir. Bu anlamıyla kelime, nefsin değişimi ile ilgilenen öğretiler bütünü olan tarikat, mane-vî yol kavramıyla çok sık karıştırılır. Sözlük anlamıyla şeriat kelimesi “(suya götüren) yol” anlamını taşır ve İbn Arabî bu kelimayı sadece toplumsal ve ibadete ait düzenlemeler değil, en geniş anlamıyla, ilâhî bir peygamberin getirdiği öğretiler, yani hayat suyuna götüren ilâhî yollar şeklinde kullanır. Aşağıda bu bölümün tercümesi verilmiştir:

Bölüm 66

Vahyedilmiş Dine Ait Sırların Maddî ve Manevî Olarak Gerçek Bilgisi ve Onu Varlık Âlemine Getiren İlâhî İsim Hakkında

Allah; “Eğer yeryüzünde yerleşmiş dolaşanlar melekler olsaydı; Biz, ancak onlara peygamber olarak gökten bir melek indirdik” (17:95) der. Aynı zamanda O, “Biz, bir peygamber göndermedikçe azab ediciler değiliz” (17:15) der.

Bilesin ki ilâhî isimler hakikatlerin sonucu olan bir hâlin ifadesidir. Bu nedenle, işiteceklerine dikkat et, çokluk hayal etme! Bu bölümde anlatacağımız şey, sadece ilişkiler yönünden -aynî vücut yönünden değil, çünkü Hakk’ın Zât’ı Zât olması sebebiyle bir’dır- çok olan makul hakikatlerin hiyerarşisidir.

Varlığımız, fakirliğimiz ve mümkün oluşumuz yönünden bizi besleyen bir Müreccih’in olması gerektiğini biliriz. Vücudumuzun bu Besleyen’den ilişkilerin çeşitli olması zorunluluğunu istediğini de biliriz. Hâkim bu ilişkileri “en güzel isimler” olarak zikreder. Kelâm olması yönünden ilâhî vücudunun zorunluluğu düzeyinde O kendi Zât’ını bu isimlerle adlandırır; O’nun vücudu ortaklık kabul etmez, çünkü O Bir Allah’tır ve O’ndan başka Allah yoktur.

Bu meselenin kökenine ait kısa girişten sonra şunları söyleriz:

İsimlendirilen’in (Müsemma) huzurunda isimler bir araya gelerek toplandılar. Hepsı kendi hakikatine ve manalarına baktılar ve özlerinin etkileri yoluyla farklı olabilmesi için kendi hükümlerinin zuhurunu istediler. Takdir Edici olan Halık, Alim, Müdebbir, Uzun Uzun Açıklayıcı, Mübdi, Musavvir, Rezzak, Muhyi, Mümit, Vasi, Şekür ve diğer tüm ilâhî isimler kendi özle-

rine baktılar. Ne var ki yaratılmış, idare edilen, farklı veya beslenen hiçbir şey bulamadılar. “Kendi hükümlerimizin zâhir olmasıyla özlerimiz tecelli etsin ki böylece müsebbib olduğumuz ortaya çıksın. Bunun için ne yapılabilir?” dediler.

Buna göre, (âlemin zuhura gelmesiyle ortaya çıkan, âleme ait hakikatlerin gerek duyduğu) ilâhî isimler Mübdi’ye müracaat ederek yardım istediler. “Belki sen bizim özlerimize varlık verebilirsin, böylece bizim hükümlerimiz zuhur eder ve müsebbib olduğumuz ortaya çıkar. Aksi hâlde şu anda içinde bulunduğumuz durum bizim etkilerimizi kabul etmiyor” dediler.

Mübdi, “Bu mesele Kadir ismine gider, ben O’nun emri altındayım” dedi.

Bunun kökeni şuna dayanır: Yokluk (adem) hâllerindeyken mümkün şeyler, fakirlik ve acizlik hâllerine sığınarak ilâhî isimlere sordular: “Yokluk bizi kör etti, birbirimizi göremiyoruz; Hakk’ın sizden bizlere ne yapmanızı istediğini de bilemiyoruz. Eğer özlerimizi zâhir kılıp vücut örtüsüyle örtecek olursanız, bize lütfetmiş olursunuz. Bundan dolayı sizlere hürmet duyar, uygun saygıyı gösteririz. Hem böylece bizim varlığa gelmemizle sizin hükmünüz gerçekleşir. Şu anda sizin bizlere hükmünüz imkân durumunda olup zâhir olmamıştır. Bizim sizde aradığımız şey sizin bizde aramanız gereken şeyle hemen aynıdır.”

İsimler, “Mümkün şeylerin söyledikleri çok doğru!” dediler. Böylece onlar da aynı şeyi aramaya başladılar.

İsimler Kadir’e müracaat ettiklerinde, Kadir “Ben İrade isminin emri altındayım, O’nun işareti olmadan bir tek özü bile var edemem. Hiçbir mümkün şey bu ehliyeti bana veremez. İlk olarak Emir Verici’nin emri Rabb’inden gelmelidir. O bir şeye “Ol!” diyerek bir şeyin kevnî varoluşa gelmesini emrettiğinde bana bu ehliyeti kendisi vermiş olur. Böylece ben o şeyi kevnî varoluşa var etmeyi kendi üstüme alırım. İrade ismine müracaat edin. Belki O varlık yönünün yokluk yönüne ağır basmasını diler. Böylece Ben, Emir Verici ve Kelâm bir araya gelerek size varlık verebiliriz” dedi.

İsimler İrade’ye müracaat ettiler. İrade’ye “Kadir’den bizim özlerimizi var etmesini istedik. Ne var ki O senin emrine uyduğunu söyledi. Ne buyurursun?” dediler. İrade “Kadir doğruyu

söylemiş! Ama Alim isminin sizin hakkınızdaki hükmüne dair hiç haberim yok. Size varlık verilip verilemeyeceği hakkında bir bilgisi olabilir. O'na sorabilirsiniz. Ben Alim isminin emri altındayım. O'na gidin ve durumunuzu anlatın" dedi.

Böylece isimler Alim ismine giderek İrade'nin söylediklerini anlattılar. Alim "Kadir doğruyu söylemiş! Sizlere varlık verileceğine dair bir bilgim var. Ne var ki edebe uymak gerekir. Bizi gözleyen bir Hazret var, O'nun ismi Allah'tır. O'nun huzuruna çıkmamız gerekir, çünkü O Hazreti Cem'dir" dedi.

Bütün isimler Allah'ın huzurunda toplandılar. Allah "Ne istiyorsunuz?" dedi. İsimler olanları anlattılar. Allah "Ben sizin hakikatlerinizi kuşatan İsim'im ve Zât'ında Aziz olan ve mükemmellik ve karşılaştırılmazlıkla anılan İsimlendirilen'i (Müsemma) işaret ederim. Burada kalın, Ben İşaret ettiğim Müsemma'ya gireyim." Böylece Zât'a girip mümkün şeylerin söylediklerini ve isimlerin tartıştıkları şeyi anlattı. Zât "Çık ve mümkün şeyler arasındaki her bir isme kendi hakikatının gereklerine göre ilişkileneceğini söyle..." dedi.

Allah, sözcüsü olan Kelâm ile birlikte geldi ve mümkün şeylere ve isimlere Müsemma'nın söylediklerini anlattı. Alim, İrade, Kelâm ve Kudret kendi ilişkilerini kurdular ve İrade'nin emri ile Alim'in hükmü sayesinde ilk mümkün şey zâhiri olarak varoldu.

Özler ve etkiler kevnî âlemde zuhura geldikten sonra bunlardan bazıları bağlı oldukları isimlere uyarak hükümlerini diğerleri üzerinde göstermeye ve onlara hakim olmaya başladılar. Bu ise çatışmaya ve münakaşaya yol açtı. Bu sefer mümkün şeyler "Korkarız ki düzenimiz bozulacak ve daha önce bulunduğumuz yola geri döneceğiz" dediler. İsimlere seslenerek Alim ve Müdeb bir isimlerini çağırıp muhakeme yapmalarını istediler. "Ey isimler! Eğer hükümleriniz bilinen bir nizamı, bir ölçüyü, belirli bir sınırı ve hepiniz bağlı olduğu bir lideri izleseydi, hem bizim vücudumuz hem de bizlerde zuhur eden sizin etkileriniz korunurdu. Bu hem sizin hem de bizim yararımıza (maslahat) olurdu. Allah'a müracaat edin! Belki O sizlerin uyacağı bir sınır koyacak birini verebilir. Aksi hâlde bizler yok olacağız ve sizin hükmünüz kalmayacak" dediler.

İsimler "Söylediğiniz şey maslahat için en doğru araç ve çok iyi bir fikir!" dediler. Onlardan istenen şeyi yaptılar. "Müdeb bir

ismi sizin durumunuza bakacak” dediler. Bu meseleyi Müdeb-
bir’e bildirdiler ve Müdebbir “Gerekeni yapacağım” dedi.

Müdebbir ismi Hakk’ın emri olan “Rabb” ismiyle birlikte gel-
di. Rabb ismine “Maslahat neyi gerektiriyorsa onu yap, böylece
mümkün şeylerin özleri hayat bulsun” dedi. Rabb ismi, emredi-
leni yapmak için kendine iki vezir aldı. Vezirinin birinin ismi
Müdebbir, ötekininse Uzun Uzun Açıklayıcı idi. Allah der ki: “O
işleri yürütür. Rabbinizla karşılaşacağınıza kesin olarak inanma-
nız için âyetleri uzun uzun açıklar.” (13:2) Bunları “lider” olan
Rabb yapar. Allah’ın kelimelerinin ne kadar doğru olduğunu an-
la, hakikatin gerektirdiği hâlleri tam olarak tarif eden kelimeleri
kullanmıştır!

Rabb ismi sınırlar kurdu, her melekûtun maslahatını sağla-
mak ve kimin daha güzel ameli olduğunu denemek için (11:7)
âdetler getirdi. Allah bu âdetleri ve sınırları iki tür olarak yarat-
mıştır: Birincisi “hikmetli kurallar” olarak adlandırılır. Allah bu-
na ait ilmi nefslerinin fıtratlarında kemale ermiş insanlara ver-
miştir. Buna göre bu insanlar kendi nefslerinde buldukları bir
kudretle sınırlar ve kanunlar koymuşlardır. Her şehirde, her yer-
de ve her iklimde bu yerlerin yapısına ve yaratılışına göre bunu
yapmışlardır, çünkü bu insanlar hikmetin neyi gerektirdiğini bi-
liyorlardı. Koydukları bu sınırlar ve hükümler sayesinde mülki-
yetin, hayatların, ailelerin ve insanlar arasındaki akraba ilişkileri-
nin devamını sağlamışlardır. Bu yaptıklarına “kanunlar” ismini
koymuşlardır. Bu isim “iyiliğe sebep olan” anlamına gelir, çünkü
namus kelimesi bir şeyin iyiliğini getiren anlamında kullanılır.
Öte yandan casus kelimesi kötülüğü ifade etmede kullanılır.

Bunlar akli düşünürlerin Allah’tan gelen bir ilham yoluyla
yaptıkları hikmetli kanunlardır. Ne var ki bunu yaparken âlem-
deki herşeyin maslahatı ve mutluluğu için vahyedilmiş bir dinin
varolduğunun farkında değillerdi. Bu kanunları koyanlar bu iliş-
kilerin ne Allah’a yakınlığa sebep olduğunu ne Cennet’e ya da
Cehennem’e götürdüğünü ne de ahirete dair bir şey biliyorlardı.
Ne ölümden sonra bedenle birlikte yeniden dirilişin olduğu ahi-
retten ne yiyeceğin, içeceğin, giyeceğin, evliliğin ve zevkin oldu-
ğu cennetten ne de azap ve acının olduğu cehennemden haberle-
ri vardı. Onlara göre bunlar var da olabilirdi yok da, çünkü elle-
rinde bu iki ihtimalin diğerine ağır basacağı bir delil yoktu.

Sonra ruhbanlığı uydurdular (57:27). Böylece maslahatı sağlamak için kanunlarını ve vasıtalarını buna göre inşa ettiler. Tevhidi, Allah'ın azameti karşısında acizliklerini, O'nun şanını tesbih etmeyi ve karşılaştırılamazlık sıfatları gibi ilâhî ilimleri ferdi olarak nefslerinde bilmeye başladılar. Bu kimseler bunlardan habersiz olanları bunları bilmeye davet ettiler. İnsanlardan doğru bakışı kabul etmelerini istediler. Aynı zamanda insanların, akli kuvvelerin fikretme yönünden sınırlı olduğunu ve belli hatların ötesine geçemeyeceğini bilmelerini sağladılar. Allah'ın bazı kullarının kalbine Allah ilmini verdiğini öğrendiler ve böylece kendimizden bir ilim öğrettiğini (18:65) insanlar kendi gözleriyle gördüler. Allah göklere emrini vermiştir ve bu emirlerin unsurî âlemdeki etkileri gözlemlenerek bazı ilimlere ulaşılabilir. Ve her göğün işini kendisine bildirdi (41:12) âyetiyle buna işaret edilir.

Bu kimseler kendi ruhlarının hakikatini aradılar. Beden öldüğünde bedene ait parçalardan hiçbirinin eksilmediğini, kaybolmadığını gördüler. Buna göre, bedene eklenen bir şey sayesinde beden algıladığını ve hareket ettiğini bilmeye başladılar. Bu eklenen şeyi aramaya başladılar ve onu kendilerinde bilmeye başladılar. Daha sonra cahil olan nefsin ilim kazanabildiğini gördüler; bedene göre daha üstün olmasına rağmen nefsin fakir ve ihtiyaç içinde olduğunu anladılar. Akıl sayesinde bir şeyin başka bir şeye bağlı olduğunu bildiler. Ulaştıkları herşeyin başka bir şeye bağlı olduğunu, o şeye ihtiyaç duyduğunu gördüler. En sonunda akıl onları hiçbir şeye ihtiyacı olmayan, hiçbir şeye benzemeyen, hiçbir şeyle karşılaştırılamayan bir "şeye" götürdü. Burada durdular ve "Bu İlk Olan"dır dediler. Kendi zatına göre O, Bir olmalıdır. O'na benzer bir şey olmadığına ve başka bir şeyle karşılaştırılamadığına göre O'nun İlk Oluşu ve Birliği ikinci bir şeyin varolmasını kabul etmez. Böylece vücudun birliğini ikrar ettiler. Mümkün şeylerin kendilerinde varolmalarını gerektiren herhangi bir sebep bulamayınca, Bu Bir'in onlara varlık verdiğini bildiler. Mümkün şeylerin Bir'e bağlı olduğunu bildiler. Burası aklın ulaşabileceği en son noktadır.

Bu akli düşünürler kendi uğraşlarıyla meşgul iken, kendi aralarından, onlar gibi bir beşer olan bir adam ortaya çıktı. Kendi ilimlerinde bulundukları yerden baktıklarında bu kimsede hiçbir

şey olmadığını düşündüler. Bu kimsenin kendi uğraştıkları alanda hiçbir ilminin olmadığına inandılar. O adam onlara “Ben Allah’ın size gönderdiği peygamberiyim” dedi.

Onlar “Adil olalım. Önce söylediğine bir bakalım. Söylediği şey mümkün mü, değil mi? Akıl bize, Allah’ın ruhlarımıza ve düşüncelerimize dilediği şeyi verdiği gibi ilâhî ilimlerini de dilediği kimseye verebileceğini söyler. Herşey mümkün âlemi içinde yasar ve herhangi bir mümkün şeyin bu âlemde mümkün olması yönünden diğerine göre bir üstünlüğü olamaz. Buna göre onun söylediği şeye değil de iddiasının doğru olup olmadığına bakmalıyız. Herhangi bir delil olmadan da buna karar veremeyiz, yoksa bize verilen ilme göre bu edepsizlik olur” dediler.

“Allah’ın peygamberi olduğunu doğrulayacak bir kanıtın var mı?” diye sordular. Böylece peygamber onlara deliller getirdi. Onlar da bunları değerlendirdiler. Peygamberin söylediklerinin aklı kuvveler yoluyla ulaşılamayacak şeyler olduğuna karar verdiler. Ayrıca söyledikleri peygamberin bile daha önce bilmediği şeylerdi. Böylece Ve her göğün işini kendisine bildiren (41:12) Zât’ın bu kimseye gökleri gösterdiğini ve getirdiği şeyi gerçekten verdiğini bilmeye başladılar. Ve peygambere imanlarının olduğunu hemen gösterdiler. Onun doğruluğunu tasdik ettiler. Allah’ın peygamberine, akılla ulaşılamayacak, eşyaya ait ilmi ve kendilerinin sahip olmadığı Allah ilmini verdiğini bildiler.

Peygamber’in mesajını herkesin akıl seviyesine göre verdiğini ve herkesin O’nu anlayabildiğini gördüler. Böylece Allah’ın O’nu aklın ötesinde bir ilimle donattığını ve buna kendilerinin sahip olmadığını bildiler. Peygamber’in kendilerinden üstün olduğunu bildiler, O’na inandılar, doğruluğunu tasdik ettiler ve O’na uydular. Böylece Peygamber onlara Allah’a yakınlığa yol açacak emirler getirdi. Allah’ın yarattığı mümkün şeyler arasında onların gözlerinden gizli olan varlıkları öğretti. Yeniden dirilmeden, hesap gününden, Cennet ve Cehennem’den bahsetti.

Zamanların ve durumların çeşitliliğine göre peygamberler bu şekilde gönderilmiştir. Her peygamber kendinden önce gelen peygamberi doğrulamış, tasdik etmiştir. Hükümleri değişik bile olsa hiçbir peygamberin desteklendiği ve konuştuğu yer diğerinden farklı olmamıştır. Vahyedilmiş dinler gönderildi, hükümler kuruldu. Allah’ın “Sizden her biriniz için bir yol, bir şariat kıl-

dık" (5:48) dediği gibi hakim hüküm zamana ve duruma göre belirdi. Böylece kökleri tartışmasız aynı yere dayandı.

İnsanlar aklî dayanaklara göre, peygamberin getirdiği şeyi vahyedilmiş din, bilgelerin (ariflerin) getirdiklerini hikmetli sözler olarak ayırdılar. Peygamberî emrin hiçbir kuşkuya yer kalamayacak şekilde Allah'tan geldiğini ve daha tam olduğunu anladılar. Görülmeyen şeyler hakkında söylenenleri kabul ettiler ve peygamberlere iman ettiler. İnsanlar arasında sadece kendi hevasına uyan ve diğerlerini yönetmeyi, liderlik yapmayı arayanlar peygamberleri reddetmişlerdir. Böyle bir kimse kendi nefsinden ve Rabbinden cahildir.

Buna göre âlemdaki vahyedilmiş dinlerin amacı ve varolmalarının nedeni âlemin maslahatını ve aklın asla ulaşamadığı Allah bilgisini aramaktır. Akıl kendi başına bu ilmi bulamaz. Bu nedenle ilâhî kitaplar gönderilmiş, peygamberler ve nebiler bu ilimden söz etmişlerdir. Aklî düşünürler böylece Allah ilmine ait bazı şeylerin olduğunu ve kendilerinin bunlardan habersiz olduğunu, peygamberlerin bunları tamamladığını bildiler.

"Aklî düşünürler" derken günümüzde olduğu gibi sadece felsefeden söz eden kişileri kasdetmiyorum. Sadece peygamberlerin yolunu izleyenleri kasdediyorum. Başka bir ifadeyle, kendilerini nefis terbiyesiyle meşgul eden, riyazetle uğraşan, kalplerini ilâhî haberleri almak için temizlemeye çalışan kimselere "aklî düşünürler" diyorum. Kendilerini kelâmıla, tartışmayla, filozofların söylediği her sözdeki kelimeler üzerine bile düşünmeyle meşgul eden bir kimse için söylenecek tek söz akıl sahibi bir kimsenin gözünde böylelerinin hiçbir değeri yoktur.⁶ Çünkü böyle kimseler dinle alay ederler, Allah'ın kullarını hor görürler, kendileriyle aynı durumda olanların dışında hiç kimseye saygı göstermezler. Kalpleri dünya sevgisiyle dolu olduğu için lider olma, başa geçme hırsıyla yaşarlar. Onlar nasıl ilmi alçalttırsa Allah da onları alçaltmıştır. Sultanlar ve padişahların kapısından yardım dileterek onları Allah da aşağılamış ve onlarla alay etmiştir. Böylece sultanlar ve padişahlar onları alçaltmıştır.

⁶ İlk filozofların arasındaki "büyük adamlar"dan biri de Plato'dur. İbn Arabî "Kutsal Plato" diye adlandırır. Bkz. SPK, s. 203.

Böyle insanların sözlerinin hiçbir değeri yoktur. Dünyada yaşayanların en iyileri olduklarını kibirle söyleseler bile, Allah onların kalplerini mühürlemiştir (2:7) ve onları sağırlaştırmış ve gözlerini kör etmiştir. (47:23) Riyazet ehli olmayan bir fakih her yönden böyle kimselerden daha iyidir. Sadece başkasının hükümlerine uyarak iman eden insanlar bile kendilerini “aklı düşünür” olarak görenlerden daha iyidir. Böyle bir durumdan Allah bizleri korusun!

Biz gerçekten akli düşünür olan kimselerle tanıştık. Bu kimseler Allah'ın peygamberleri hakkında en fazla bilgiye sahip kimselerdir. Peygamber'in sünnetine titizlikle uyan ve bunları izlemeye çalışanlar arasındadırlar. Allah'ın azameti karşısında aciz olduklarını bilirler ve Allah'ın kullarına verdiği Allah ilminin farkındadırlar. Bu ilme akli çaba ve uğraşla ulaşamayacağını bilirler.

Bunlar arasında en önemlilerinden olanının sözlerini dinlemiştim. Herhangi bir akli çaba veya okuma olmaksızın, sadece Allah'la beraber olduğum riyazet sırasında, böyle bir ilim peşinde olmadığım hâlde, Allah'ın bana kapılarına açtığı ilmi görmüştü. Bana “Allah'a hamd olsun, öyle bir zamanda yaşıyorum ki Allah'ın Biz, ona katımızdan bir rahmet vermiş ve kendisine nezdimizden bir ilim öğretmiştik (18:65) dediği bir kimseyi gördüm” dedi. Allah, rahmetini dilediğine tahsis eder. Allah, büyük lütuf ve ihsan sahibidir. (2:105) (I 322-25)

II. Bölüm: İtikadların Çeşitliliği

İbn Arabî diğer Müslümanlar gibi, Kur'an ve Hz. Muhammed'in Sünnetini, insan imkânının gelişmesi isteniyorsa, izlenmesi gerekli rehberler olarak görür. İnsanlar tevhide istidatlı bir fıtrata sahip olarak bu dünyaya gelirler ama çoğunlukla çevre ve sosyal faktörlerle belirlenerek büyür ve gelişirler. Her nefis bir şekilde gelişir; ne var ki nefsin her gelişme yolu insan mümkünatının tam bir olgunlaşmasını doğurmaz. Saadet her varlığın en son kadere olsa bile insanlar bunu berzahta ya da elli bin yıl süren kıyamet gününde sağlamayı düşünmemelidirler. Allah'ın tecellisinin tüm heybetiyle görülmesine yol açan tam "insan" saadeti insanın yaratılış fıtratında bulunan ilâhî sıfatların hepsinin gerçekleştirilmesine bağlıdır. Bu gerçekleştirme bir yönden de insanî çabaya bağlıdır. Allah'ın suretinde yaratıldıkları için insanlar hürriyete ait ilâhî sığata sahiptirler. Hür olmaları gerçeğine göre fıtratlarında bulunan ilâhî sıfatların ne kadarının nefslerinde ortaya çıkacağını belirlemeleri için "zorlanırlar." Şeyh'in ortaya koyduğu üzere, "Hür irade ile insanlar hür bir seçim yapmaya zorlanırlar." (III 300.22) Eğer insanlar dengesizliğe ve uyarsızlığa yol açan seçimler yaparlarsa, varoluşun sonraki düzeylerinde saadet imkânını ceza olarak kaybedebilirler.

İbn Arabî Kur'an'daki kıyamete ait öğretilerin, algılanabilir her türlü insan denge ve dengesizlik biçimine, mükemmellik ve eksikliğine, ilâhî suretin gerçekleştirilişine ve başarısızlığına göndermeler yaptığını savunur. 5105 derece cennetten bahseder ve bunların sadece 12 tanesi Müslümanlar içindir. (I 319.18) Şeyh'e göre ölümden sonraki âlemlerin her seviyesi veya düzeyi mümkün insan kaderlerinin çok geniş bir silsilesini kapsar. İbn Arabî'ye göre bunun en açık kanıtı, hepsi mükemmelliğe ve saadete ulaşmış olsalar da farklı dinlerin takipçilerinin ölüm anında farklı deneyimlere sahip olmalarıdır, çünkü insan suretindeki Allah'ın tecellisi asla kendini tekrarlamaz.

Çok az kişi gerçekliğin değişik şekillerde algılandığı hakikate karşı çıkar. Aynı kültürel altyapıya sahip insanlar bile, nefsin önemli boyutlarını temsil eden psikolojik tertip, zihnî yetenek ve estetik hassasiyette tamamen farklı olabilirler. Özlerin ve Hakikatlerin görüşümüzden çoğunlukla perdeli olduğu somutlar ve elle tutulurlar dünyasında bu böyle ise, bînatî hakikatlerin çok daha fazla çeşitli suretlere bürünebildiği ölümden sonraya ait hayali ve latif âlemlerde bu durum daha fazladır.

Eğer ölümden sonraki her hâl bir diğerinden farklıysa, bazıları Hakk'a daha yakın, bazıları daha uzak, bazıları daha aydınlık, bazıları daha karanlık, bazıları daha iyi, bazıları daha kötü olmalıdır. İnsanların ahiretteki durumları, bu dünyadaki yaşayış biçimlerinden ve kendilerine koydukları amaçlardan etkilenecek belirlir. Ölümden sonraki hâller sadece "işler" tarafından değil, aynı zamanda bu işleri ortaya çıkaran görüşler ve düşünceler tarafından belirlenir. Bu yüzden, kim olduğumuz, nereye gidebileceğimiz ve ne olabileceğimiz hakkındaki itikatlar insan potansiyelinin sergilendiği durumları belirlemede önemli bir rol oynarlar.

İtikadın Kökenleri

"İnanç" anlamına gelen Arapça itikat kelimesi *a-k-d* kökünden gelir ve kaynaştırmak, düğümlemek, bağlamak, birleştirmek, bir araya getirmek veya anlaşma yapmak anlamlarına sahiptir. İtikat kelimesi bu kökten türetilen sekizinci fiil türü olup, sözlük anlamıyla ya da mecazî olarak, sıkıca düğümlemiş, bağlanmış veya inşa edilmiş anlamına gelir. İnanıcı gösteren teknik bir terim

olarak itikat, bir kimsenin kalbinde sıkıca bağlandığı ve o kimse-
nin hakikat görüşünü belirleyen şey anlamına gelir. Şeyh bu ke-
limeyi, insanların dünyayı algılamalarına izin veren bilgiler, fikir-
ler, teoriler, doktrinler, dogmalar, önyargılar, algılamalar, duygu-
lar ve eğilimler bütünü olarak, idrake biçim veren bütün bağlan-
maları kasdederek kullanır. İnsan olmak demek -düşüncelerinin
arkasındaki kaynağın farkında olmasa ya da bunu dile getireme-
se de- hem kendi hakkında hem de diğerleri hakkında bir görü-
şe sahip olmak demektir. İtikatlar her türlü insan düşüncesinin
ve eyleminin kaynağıdır. İnsanların nasıl yaşadıklarını ve öldük-
lerini belirler. Kısaca, “itikat” insan varoluşuna ait bir şey olduğu
için kaçınılmazdır.

Şeyh itikat meselesini genellikle Allah’a olan itikatlar olarak
ortaya koyar, ama bundan Şeyh’in anlattıklarının, Allah’a itikadı
olmayanlarla Allah düşüncesini inkâr edenleri ilgilendirmedeği
anlamı çıkarmamalıyız. Ne olursa olsun “Allah” vücuttur ve vü-
cud hangi düzeyde müşahede edilirse edilsin bütün hakikati ku-
caklar. Zuhuru yönünden vücut âlemdeki her isimle isimlendi-
rilir. Bu yüzden, her bilenin sahip olduğu bilgi -yani, her türlü
uyanıklık ya da her türlü zihni bağlanma- aslında Allah bilgisidir.

Allah’ı bilenler vardır, başka bir şey yoktur. Ne var ki bilen-
lerden bazıları Allah’ı bildiklerini bilirler; bazıları ise Allah’ı bil-
diklerini bilmezler. İkinci gruptakilerin müşahade ve idrake ait
bilgileri vardır, ama bu müşahade ve idraklerine ait şeyin Hakk
olduğunu bilmezler. Böyle bir kimseye, “Allah’ı biliyor musun?”
diye sorsan, bilmediğini söyler. Ama müşahade ettiği şey yönün-
den sorsan müşahade ettiği şeyi bildiğini söyler.... Bu nedenle, o
kimse sadece müşahade ettiği ilâhî ismin neyi gösterdiğinin far-
kında değildir. (III 510.32)

Herkesin vücut hakkında bilgisi, itikadı, varsayımları ve
bağlanmaları vardır, çünkü bize kendini gösteren O’ndan başka-
sı değildir. Bu yüzden, Şeyh’in itikadın doğası hakkındaki açıkla-
maları modern ve postmodern dünyaya ait itikat biçimlerini ve
“dini” öğelere rastlanmasa da her türlü sosyal ve politik amaçla-
rı, ideolojileri, programları içine alır.

Eğer herkes bir itikada sahipse, o zaman tüm itikatlar doğru-
dur diyebilir miyiz? Müslüman ilâhiyatçıların büyük bir kısmı
bu soruya hemen “Hayır, sadece hak bir dine olan itikat doğru-

dur” diyecektir. Ne var ki Şeyh bu kadar aceleci olamaz. Şeyh büyük bir ihtimalle bu cevabın, “doğru” ile neyi kasdettiğimize bağlı olduğunu söyleyecektir. Eğer bu “doğru” hakikate denk düşen bir bağlanma ise, şüphesiz tüm itikatlar doğrudur; çünkü her itikat, sınırlı ve bozulmuş da olsa hakikatin bazı yönlerini temsil eder. Eğer bir itikat herhangi bir şekilde hakikate denk düşmeseydi, o zaman o itikat varolamazdı. Her itikat bir varoluş hâlinin öznel yönünü temsil eder. Bir kimsenin itikadı olması gerçeği, itikat sahibinin zihni dışarıdaki şeylerle gerçek bir ilişki kursun ya da kurmasın, bu itikadın varolduğu tarzda âlemdeki şeylerle bir şekilde uyuştuğunu kanıtlar. Bu nedenle, içerikleri ne olursa olsun bütün itikatlar doğrudur sonucuna ulaşabiliriz. Varoluşta bir hata olamaz, çünkü varolan herşey vücud olan Hakk’ın isteğiyle varolur.

Allah herhangi bir nitelermeye bağlı olmaksızın hakimdir. Herşeyi yerli yerine koyan O’dur. Herşeye yaratılışını veren (20:50) O’dur. Bu nedenle, yaratılmışların düzeni yönünden Allah hiçbir hata yapmaz. (II 267.33)

Bütün hâllerin ve makamların kavrayışına sahip bizim gibi kimseler, herkesin nereden konuştuğunu ve kendi makamında her birinin doğru olduğunu ve hata olmadığını fark eder. Hakikaten, âlemde asla hata yoktur. (II 541.23)

Hatanın olmadığı ve bütün itikatların doğru olduğu düşüncesi mantık olarak vahdet-i vücuttan doğar. Her varlık kayıtsız vücudun belli özel bir tecellisini temsil eder. Zaman ve mekân içinde sonsuz yayılımında âlem, vücudun sahip olduğu mümkünatların tümünün dağılımını sergiler. Herşey, vücudun sonsuz mümkünat prizmasından meydana gelen bir renk gibidir. Kendi özel doğası, yani diğer renklerden onu ayıran kendi özel sınırlamaları yoluyla her renk görünmeyen ışığı kayıtlı kılar ve tanımlar; böylece ışığı görünür kılar. Bir görüşe göre, her varlık kendi özel rengi ve niteliği ile vücudu perdeler ya da örter. Başka bir görüşe göre ise, âlemde bulunması sebebiyle vücudu zâhir kılar. İlk görüş karşılaştırılmazlığa ya da “O Değil”e aittir. İkincisi ise benzerliğe ya da “O”ya aittir.

Şeyh, vücudun bir olması nedeniyle bütün itikatların doğruluğunu açıkladığı pasajlardan birinde, kainattaki tüm şeylerin - insanların söylediği sözler de dahil olmak üzere- Rahman’ın Ne-

fesi'nde üretilen kelimeler olduğu düşüncesine değinir. Bu yüzden, konuşmaların hepsi Allah'ın kelimeleridir ve hepsi doğrudur. Ancak bu hakikat genellikle idraklerden kaçır.

Konuşan sadece O'dur, konuşturan da O'dur. Geriye kalan ise idrak gözünün, bu hakikat ışığı altında, O'nun sadece doğruyu konuşturduğunu görmesidir. Âlemdeki her söz ya hikmetten doğar ya da (Hakk'ın) kesin bir hitabıdır.¹ Buna göre her söz hatadan ve yanlıştan korunmuştur. Ne var ki sözlerin çoğunluğu amaçsız geniş bir alana yayılır; idrak bunu algılamada yetersiz kalır. (III 545.11)

İlâhî ve beşerî konuşmanın çeşitliliği, vücudun zuhurunun mümkün biçimlerinin sonsuz olmasından kaynaklanır. İlâhî isimler, kayıtsız vücudun âlemi var ederek kendini kayıtlı kıldığı çeşitli biçimleri gösterir. Allah, isimlerin tam ve eksiksiz dağılımının zuhurunun âlemdeki tecellileriyle ya da Rahman'ın Nefesi'nin kelimeleriyle sağlar. Ama herhangi bir zaman ve mekân da hiçbir tek varlık vücudun tüm mümkün sıfatlarını tam olarak zâhir edemez. Her varlık kayıtsız vücudun kayıtlılığını temsil eder ve bu nedenle vücudun sıfatlarını sadece sınırlı bir ölçüde sergiler.

Kayıtsız vücuda ait tecellilerin sonsuz imkânları, vücut olarak bilinir, çünkü Allah herşeyi ilmiyle kuşatmıştır. (65:12) Bütün özel nitelikleriyle birlikte her varlık, vücudun mahiyetince belirlenen, vücuda ait kendi kendini kayıtlı kılmayı temsil eder. Bu varlıklar gerek Allah'ın ilminde ayan-ı sabite olsun gerekse de âlemde bulunsunlar onu diğerlerinden ayıran özel bir taayyüne, şeyliğe veya kayıtlılığa sahiptir.

Bir varlığın, vücut ışığını açığa çıkarma derecesi veya vücudun hükümlerini sergilediği zuhur yeri olarak davranabilme derecesi o varlığın "istidadı" olarak bilinir. Herşeyi toplayan (cem edici) ilâhî isim suretinde yaratılan insanlar vücudun hükümlerini zâhir etmede en büyük istidada sahiptirler (her bireyin istidadı farklı da olsa). Her varlığın farklı kapasitesi var demek, her

¹ Hz. Davud'u anlatan 'Onun hükümrانlığını kuvvetlendirmiştik. Ona hikmet ve kesin hüküm verme selâhiyeti vermiştik' (38:20) Kur'an âyetine işaret edilir.

biri kayıtsız vücudu kendi yaratılışına göre kayıtlı kılar demektir. Allah Bir'dir ve kayıtlı olmaktan münezzehtir; ama tecellileri son-
suza dek çeşitlidir. "Zât'ı yönünden söylersek, kendini zuhur
eden Hakk Zât'ında Bir'dir; ne var ki tecelli yerinin istidadından
dolayı tecellileri -tecellilerin suretlerini kasdetmiyorum- çeşitli-
dir." (I 287.19)

Her insan kayıtsız vücuda ait eşsiz bir imkânı temsil eder. Ay-
nı şekilde, her insanın bilgisi vücudun eşi benzeri olmayan bir
idrakini, yani vücudun tecellisiyle belirlenen bir idraki temsil
eder. Bu yüzden itikatlar insanı şekillendiren varoluşa ait imkân-
lar tarafından belirlenir. Her insan eşsiz bir varlık olmanın yanın-
da, eşsiz bir bilendir. Her insanın varlığının Rahman'ın Nefe-
si'nde üretilen eşsiz bir kelime, yani Hakk'a bağlanmış eşsiz bir
bağ olması gibi, her insanın itikadı da kayıtsız Bilen'in eşsiz bir
yaratmasını temsil eder. "Allah'ı müşahade eden bir kimse O'nun
isimlerinin birisine ait hakim hükmün altındadır. Bu isim o kim-
sede kendini tecelli ettirir ve tecellisi yoluyla o kimseye özel bir
itikat verir." (II 85.14)

İki Emir

Bütün itikatların doğru olması, bu itikatların her birinin ka-
yıtsız vücut tarafından kabul edilen sınırlamaları ifade ettiği an-
lamına gelir. Aynı zamanda, tüm itikatların, sahiplerini en so-
nunda saadete ulaştıracağını anlatır. Eğer eksiksiz ve tam insan
saadeti ilâhî suretin gerçekleştirilmesine bağlı ise, o zaman ilâhî
sureti gerçekleştirmede başarısız olmak ahirette Allah'tan uzak
olmayı gerektirir ve ilk menzillerinde bu uzaklık acı ve azap ola-
rak tecrübe edilecektir.

Saadet ilâhî rehberliğe bağlıdır ve rehberlik emir ve yasakları
gerektirir. Diğer bir ifadeyle, cennete ulaşmak için insanlar Al-
lah'ın emirlerine uymalıdır. Ancak Şeyh emirler ve yasaklar
koyan "Allah" ile vücut olarak müşahade edilen Allah'ın her
yönden aynı olmadığını söyler. Hakk alabildiği her surette kayıt-
lı vücudu gerekli kılar ama Hâdî olarak Allah, insanların peygam-
berleri izlemelerini ve yanlış yola gitmemelerini emreder. Müslü-
man ilâhiyatçılar bu iki bakışı, Allah'ın "tekvinî emri" ile bunun
karşısında Allah'ın "teklifi emri" olarak ayırt edip tartışmışlardır.

İlk emir yoluyla Allah tüm şeyyayı var eder: “Bir şeyi murad ettiği zaman, O’nun emri sadece ona; ol, demektir. O da oluverir.” (36:82) İkinci emirle Allah, insanların saadete ulaşabilmeleri için buyruklar verir. Bu nedenle, teklifi emir namaz, oruç, zekat gibi ibadetlerle ahlâkî kurallara uymayı gerektirir.

Allah tekvini emir yoluyla tüm şeylere varlık lütfederek varolmalarını sağlar. Teklifi emir yoluyla da insanları berzah ve ötesinde saadete çağırır. Tekvinî emre itaatsizlik olamaz, çünkü şeyyanın âlemdeki varlığını sağlar. Öte yandan, bir kimse teklifi emre kısmen veya tamamen uymayabilir; ne var ki bu azaba ve Allah’tan uzaklaşmaya neden olur.

Teklifi emir, insanın acı çekmesine yol açan sınırlamaları ortadan kaldırmayı amaçlayan hidayet ve rahmet gibi vücudun belli bazı özel sıfatlarından doğar. Aksine tekvinî emir ise kayıtsız vücuttan, yani Hakk’tan gelir. Buna göre, aslında teklifi emir tekvinî emir tarafından belirlenir ve kuşatılır. Teklifi emir belirli amaçları gerçekleştirmek için tekvinî emrin büründüğü bir tür surettir. Tekvinî emir yönünden itaatsizlik olamaz. Teklifi emre itaatsizlik tekvinî emre itaatten kaynaklanır.

Şeyh teklifi emre itaatsizliğin neden şekavete yol açtığını vücudun bazı niteliklerine değinerek açıklar. Allah sadece Hâdî değildir, O aynı zamanda Mudill’dir. En çok bilinen 99 isim arasında zikredilmese de, bu isme Kur’an’da 35 değişik âyette işaret edilir. Bazı durumlarda Allah’ın yanlış yola iletmesi O’nun hidayetine hakim olabilir.

Bir insanın Hâdî isminin ya da Mudill isminin hükmünde olması vücudun mahiyetinden kaynaklanır. Peki, Allah tarafından sonsuza dek bilinen ayan-ı sabitelerin istidadını belirleyen nedir? Her varlık aslında vücudun mümkün bir tecellisini temsil eder. Bir kimsenin yanlış yola gittiğini söylemek o kimsenin hakikatine, yani o kimseye ait özel doğayı belirleyen vücudun var etmesine ait olduğunu söylemek demektir.

Allah’ın insanlara günah işlettiği ve bu günah için daha sonra onları cezalandırdığı iddiasına karşı Şeyh özlerin sabit ve değişmez olduğunu ve Allah’ın insanları bir şey “yapmaları” (ja’l) için zorlamadığını söyler. Allah sadece onlara varlık verir. Eğer bir özün hükmü yanlış yola gitme ise o öz varlık âlemine girdiğinde yanlış yola iletilir. Allah vücut ışığını bunlara yansıtır ve

onlar varoldukları gibi öylece varolurlar. Allah kendi Zât'ını değiştirmedigi gibi bunları da değiştirmmez. Ibn Arabî'nin ortaya koyduğu gibi, "Allah sadece gerçek durumu diler. O'nun şeyler hakkındaki dilemesi onların oldukları gibi varolmalarıdır." (III 356.30) Bu yüzden, Hakk güneşin özüne vücud verdiğinde güneş parlamaya başlar; günahkârların özüne vücud verdiğinde Mudill isminin hükümleri kendilerinde zuhur ederek, günah işlerler. Vücudun dağılmaya, uzaklaşmaya, hataya, acı çekmeye ve şekâvete izin vermesi hakikatine göre kayıtlı mümkünatların varolması için günahkârlar zuhur yeri görevi yaparlar.

Allah'ın insanları niye yanlış yola ilettiğini sormak, vücudun neden vücud olduğunu ya da hakikatin neden hakikat olduğunu sormaya benzer. Basitçe cevaplarsak, hakikat nasılsa öyledir ve bunun dışında olamaz. Allah'ın Mudill olması demek, Allah'ın vücutta bulunan yanlış yola sevk etme ve şekâvet imkânına sadece izin verdiği ve bu imkânı temsil eden özlerin varolması gerektiği anlamına gelir. Şeyh bu nedenle en son tahlilde Allah'ın hiç kimseyi yanlış yola sevk etmediğini ısrarla belirtir. Aksine insanlar kendi doğalarına uyarlar, yani kendi ayan-ı sabitelerini zâhir ederler. Hiç kimse elma ağaçları neden üzüm vermedi diye bahçıvanı suçlayamayacağı gibi, bir günahkâr iyi şeyler yapmadığında Allah kınanamaz. Günahkâr sadece kendi hakikatini suçlayabilir. Şeyh, kıyamet gününde şeytanı suçlayanlara şeytanın neden Beni kınamayın, kendinizi kınayın. (14:22) cevabını verdiğinin bu durumu açıkladığını söyler.²

Ibn Arabî Mani isminin anlamını anlatırken bu konuların birçoğunu açıklar. Eğer Allah saf rahmet ve sınırsız cömert ise niçin bazı şeyleri kullarından mahrum bıraksın? Şüphesiz bu soruya çeşitli şekillerde cevap verilebilir; ama bu özel söylemde Şeyh varlıkların istidadına bakar. Özetle; Ibn Arabî, Allah hiçbir şeyi kullarından mahrum bırakmaz, ne var ki kul hediyeği kendi doğasına uygun olarak alır, der. Hiç kimse kendi hakikatini inkâr etmeden kendi doğasını suçlayamaz.

Kabî anlamaya başladığında Mani Olucu ile mani olmanın ne demek olduğunu bilmeye başlarsın. Çünkü kaplar istidatlarına

² Bkz. SPK, s. 297- 301.

göre Hakk'ın sınırsız cömertliğiyle dolarlar. Bu durum, üzerilerine güneş ışığı vuran çamaşır ile çamaşırcıya benzer. Güneş ışığı üzerine düştükçe çamaşır beyazlaşırken, çamaşırcının beyaz olan yüzü siyaha döner.

Arif olan bu ikisi için şunları söyler: "Işık birdir, ama çamaşırcının yaratılışı güneşten sadece siyahlığı alır. Çamaşırın ise beyazı alan bir yaratılışı vardır. Buna göre, ey çamaşırcı, senin yaratılışın beyazlığı almana mani olur." Çamaşıra da şöyle der, "Senin yaratılışın da siyahlığı almana mani olur."

Her ikisi de itiraz edebilir. Çamaşır şöyle diyebilir: "Ama mesele çözülmüş değil ki! Beni niçin siyahlığı alan bir yaratılışa yaratmadı?" Çamaşırcı da şunu diyebilir: "Bana niye beyazlığı alan bir yaratılış vermedi?"

Şöyle cevaplarız: "Âlemde çamaşırlar ve çamaşırcılar olması gerekir. Buna göre de siyahlığı alan yaratılışlar ile beyazlığı alan yaratılışlar olmalıdır. Her ikisinin de olması gerekir. Bunun için âlemde her tür yaratılış olmalıdır."

Hakk herhangi bir şeyin zorlamasıyla iş yapmaz. Bir hikmete göre iş yapar. Âlemde olan şeyler bu hikmettir. Bu hikmetin zuhuru hikmetin kendisiyle aynıdır. Çünkü Hakk'm işleri hikmetin sonucu değildir, işlerin kendisi hikmettir.

Eğer belli bir yaratılışa ait durumu hakikat olarak düşünecek olursan bu durumun şöyle demesini beklemelisin: "Bu yaratılış bana mani oluyor." Lâkin bu yanlıştır, çünkü yaratılışın kendisi zuhur eden şeyle aynıdır. Başka bir şey değildir. Bir şeyin kendi hakkında "Niçin başka bir şey değilim?" demesi doğru değildir. (III 530.3)³

Buna benzer pasajlarda Şeyh'in insan hürriyetinin gerçekliğini inkâr etmediğini hatırlatmamız gerekir. Bu meselede Şeyh tekvinî emirle, yani Allah'ın mutlak karşılaştırmazlığıyla ilgilenir. Ama Allah'ın benzerliği göz önüne getirildiğinde insan hürriyeti tekrar karşımıza çıkar. Bu yüzden insanlar hürriyetleriyle baş başa kalmaya ve -hür oldukları kadarıyla- yaptıkları seçimin sorumluluğunu kabul etmeye zorlanırlar. Eğer sadece Allah hür

³ İlahî tecellide kabın rolünün daha ayrıntılı açıklaması için bkz. SPK, s. 91-93.

olduğu için hiç hürriyetlerinin olmadığını gerçekten fark ederlerse, bunun anlamı ilâhî iradeye mutlak teslimiyettir (islâm). Ama böyle bir teslimiyet sadece “evrensel kul” (el-abdül-küllî) tarafından gerçekleştirilir. Bu kavram Şeyh’in insan-ı kâmilleri ifade etmede kullandığı çeşitli kavramlardan biridir.⁴ Mükemmelliğe ulaşmadan çok önce zaten insanlar teklifi emirlere uymaya ve kurtuluşa giden yolu izlemeye başlamış olurlar. Hür olmaya zorlandıklarını fark ettikleri için günlük yaşamlarında nasıl hareket edeceklerini rahatlıkla seçerler.

Allah’a Giden Yollar

Kur’an çok sayıda yoldan bahseder ama insanlara “doğru yol”u (sırat-ı müstakim) izlemelerini emreder. Şeyh; burada kayıtsız vücut anlamında düşünüldüğünde, bunun “Allah’ın doğru yolu” olamayacağını, çünkü tekvinî emre uymaları sebebiyle her şeyin her durumda bu yolu izlediğini söyler. “Allah’ın yolu her şeyin üzerinde yürüdüğü bir yoldur ve bu yol onları Allah’a götürür. Bütün ilâhî vahyedilmiş dinleri ve aklın her türlü yapılandırmasını içine alır. Bu yol Allah’a götürür ve gerek şakiyi gerekse de saidi kucaklar.” (III 410.24)

Bütün itikatların doğru olması, bütün itikatların Allah’a gittiği ifadesine ya da her şeyin Allah’tan geldiğini ve O’na döndüğünü söyleyen Kur’an âyetlerinin ortaya koyduğu genel ilkeye dayanır. Ancak bu bize insanların ilâhî suretin tam bir mükemmelliğine nasıl ulaşabilecekleri ve ahirette kendi fitratlarını perdeli olmadan nasıl görebilecekleri hakkında hiçbir şey söylemez. Bu yüzden insan bakış açısına göre bütün yollar insanın kaderiyle ilişkili olan ilkelerle değerlendirilmeye gereksinim duyarlar. Bu ilkeler ise sadece ilâhî suretin tamamına ulaşmada insan nefsine yardım eden vücudun nitelikleri olabilir.

Nefslerin fayda bulduğu ilâhî sıfatlardan biri de nimet vericilik (in’am) dir. Nimet vericilik vücudun niteliklerinden biri olduğu için Allah insanlara onu aramalarını emreder. Şüphesiz O hiç-

⁴ Bkz. SPK, s. 371.

bir şeyden fayda beklemez; O Rahman ve Rahim olduğu için ve insanların faydalanacağını bildiği için böyle emreder. Bu yüzden, günlük namazlarda Kur'an'ın ilk suresi olan Fatiha okunması emredilmiştir ve böylece Allah'tan Nimet Veren'in doğru yoluna ulaştırmasını isteriz: "Bizi dosdoğru yola ilet. Nimete erdirdiklerinin yoluna, gazaba uğrayanların ve dalalete düşenlerinkine değil." (1:6-7) Şeyh Kur'an âyetlerini aktararak, bütün peygamberlerin "Nimet Veren'in doğru yolunu" getirmiş olduğunu ve bu doğru yolu izlemenin saadete götürdüğünü söyler.

Ne var ki Müslümanlar kendilerine has yolu takip etmelidirler. Bu yol Kur'an ile Hz. Muhammed'e verilen "Muhammedî Yol" dur. Allah'ın İslâm'a uyanlar için seçtiği özel bir rahmete ve saadete ileten bir yoldur.⁵ Aynı zamanda, Kur'an vahyinin her şeyi kuşatıcı mahiyetinden dolayı, bu yol tüm önceki peygamberlerin yollarını da kapsar. Şeyh'in yazdığı gibi: "Tüm yolların arasında nimet verici bir yol vardır." Allah'ın kelâmında şöyle ifade edilir: "Sizden her biriniz (peygamberler) için bir yol, bir şeriat kıldık." (5:48) Muhammedî imam Hz. Muhammed'in yolunu seçer; diğer yolları kabul etse de, onlara inancı olsa da bunları bir yana bırakır. Kendini Muhammedî Yol'un dışında başka bir yola kul etmez, kendini izleyenleri de bu yolun dışında başka bir yola kul etmez. Bu yol her şeyi kapsadığı için kendinden önceki tüm yolların özelliklerini taşır. Buna göre, vahyedilmiş tüm dinlerin hükmü Muhammedî Yol'a nakledilmiştir. Hz. Muhammed'in Şeriatı tümünü kapsar, diğerleri onu kapsayamaz. (III 410.21)

Özetlersek; tüm yollar Allah'a gitse de, "Saadet yolu vahyedilmiş din ile belirlenenden başkası değildir." (II 148.12) İnsanlar kendi durumlarının hakikatiyle yüz yüze geldiklerinde Allah'ın tekvinî emri gereği Allah'ın kendilerine sunduğu her şeyi kolayca alamazlar, çünkü bu pekâlâ onları şekavete götürebilir. Aksine, Kayıtlı olmaktan uzak Hakk'tan sadece teklifi emri sayesinde kayıtlı kıldığı şeyi (bu şey aynı zamanda Hakk'ın tayin ettiği o varlığı saadetidir) almalıdırlar.

⁵ Bu üç yol hakkında bkz. SPK, s. 301-3.

Allah, kullarına kendi elleriyle verdiği gibi resûllerinin eliyle de verir. Resûl'ün eliyle sana gelen şeyleri herhangi bir ölçüye vurmadan al. Ama Allah'm eliyle gelen şey için, bir ölçüye göre al. Allah her veren ile aynıdır; ama seni her hediye almaktan men etmiştir. Bu nedenle Allah "Peygamber, size ne verirse onu alın, neden de nehyederse ondan sakının" (59:7) der. Böylece Resûl'den alman senin için daha kârlıdır ve saadetinin gerçekleşmesi için daha iyidir.

Senin Resûl'den alman kayıtlı değildir, ama Allah'tan alman kayıtlıdır. Resûl'ün kendisi kayıtlıdır, ama Resûl'den almak kayıtsızdır. Allah herhangi bir kayıt ile kayıtlı kılınmaz, ama Allah'tan almak kayıtlıdır. Bu yüzden bu ilişkinin ne kadar harikulâde olduğunu iyi anla! (IV 186.22)

Denge

İnsanın nefsinin gelişmesine bağlı olarak fıtratında bulunan nitelikler derece derece kendilerini zâhir ederler. Yaratılışa ait olan ilâhî suret nefsin hakikati olduğunda da mükemmelliğe ulaşılır. Ama mükemmelliğin bir tür değişmez sonu ifade etmediğini hatırlatmamız gerekir. Aksine, vücudun sonu olmayan, dinamik tecellilerine tam olarak bilinçli bir katılımı temsil eder. İnsan-ı kâmiller âlemin her an yeniden yaratılışına, tam bir uyanıklıkla katılırlar. Hakk'ın işleri sürekli ve her zaman yenilendiği gibi insan-ı kâmiller de an be an yeni bir gelişim ile vücudun daha tam bilgisine ulaşmaktan zevk duyarlar. Şeyh'in yazdığı gibi, insan-ı kâmiller "daima (Hakk ile) yakınlığın müşahedesini sürdürürler, bunda bir son yoktur, çünkü nefslerindeki ve nefslerinin dışındaki suretlerin müşahedesinde asla sona ermezler ve bu ise Hakk'ın tecellisinden başka bir şey değildir." (III 558.30)

Mükemmellik ideal insan durumudur, ama bu dünyada çok az gerçekleştirilir. Yine de, kendilerinde varolan sıfatları kapasiteleri ölçüsünde zâhir kılmaya çalışan kimseler Allah'ın tecellisinin seyrine -nefslerindeki ilâhî suretin tam uyanıklığına- cennette ulaşacaklardır. İnsan-ı kâmillerin daha bu dünyadayken tattıkları şeyi, yani Allah'ın sonu gelmeyen keşflerini Cennet ehlinin tatmasının nedeni de budur. Allah daha yüce güzellikte ve şanda yüzünü göstererek her anda yeni bir perdeyi kaldırır. Eşi ve ben-

zeri olmayan Sevgili sonsuz tecellisini asla tekrarlamadığı için cennet ebedidir. Allah ruhları daha yüce rüyete, ilme, uyanıklığa ve nimete doğru çeker. Bunlar Kur'an'da zikredilen çeşmeler ve huriler, yani sonsuza kadar akan süt, bal, su ve şarap nehirleridir. "Cennet bahçelerinde her an yeni bir yaratılış ve yeni bir nimet vardır; bu nedenle asla sıkıntı, usanç olmaz... Cennet sakinleri baktıkları her yerde daha önce hiç görmedikleri şeyler ve suretler görürler ve bu zevklerini artırır." (II 280.27)

Tekvinî emir yönünden bakıldığında, teklifi emir insana ait niteliklerin tam bir gelişimine neden olur ve bu nitelikler, başka bir şekilde gerçekleştirilemez olan vücudun belli bazı sergilenmeleri anlamına gelir. Sadece insanlar tarafından zâhîr kılınan sıfatlar cömertlik, rahmet, merhamet ve sabır gibi cemel sıfatlarının yanında, cezalandırıcı ve intikam alıcı gibi celal sıfatlarını da içerir. Peygamberlerin getirdiği vahiy olmadan ne en yukarıdaki ne de en aşağıdaki insan imkânı gerçekleştirilemezdi ve bunlar zâhîr olan vücuda ait en üst ve en alt imkânlardır. Bu nedenle teklifi emir başka türlü gerçekleşmesi mümkün olmayan vücudun imkânlarının tam bir silsilesini varlığa getirerek tekvinî emre hizmet eder. Varolmaları için hem cennet hem de cehennem vahye bağlıdırlar. Şeyh'in yazdığı gibi "Vahyedilmiş dinler için olmasaydı, şekavete yol açan Allah'a inanmama diye bir şey olamazdı." (II 248.3) "Şerr" ve "Şeytan" olarak adlandırılan şeyler de teklifi emir sayesinde böyle adlandırılır. "Yalnız teklifi emir Şeytan'dan zuhur eden şerrin özünü meydana getirir." (IV 223.27)

İnsan suretinde izlerini sergileyen temel ilâhî sıfatlar hayat, ilim, irade, kudret ve kelâmdır. Hidayet-rehberlik, ilme sahip olabilen, öğrenmek istediklerini iradesiyle seçebilen, iradesini kudretiyle uygulayabilen ve konuşarak kendi durumunu ifade ederken ilâhî kelâmı anlayan, yaşayan, diri kimselere hitap eder. Özellikle ahlâkî boyutu olan diğer ilâhî sıfatları bir yana koyarsak, bu aslî sıfatlara tüm insanların aynı derecede sahip olmadığını görebiliriz. Bu da açıkça gösterir ki bu sıfatlar arasındaki denge insan mükemmelliğine iştirak eder.

Bu beş aslî sıfattan her biri diğerlerini destekler mahiyettedir. Bunlar arasında yanlış, bozuk ilişkiye yol açan bir dengesizlik tümünün faydasını iptal edecektir. Hatta modern söylemde bile

“iktidarsız bilgi (knowledge without power)” ya da “bilgisiz iktidar (power without knowledge)” kavramları herkesçe bilinen durumlardır. Şayet birinin artan bilgisi ve gücünün değeri herkes tarafından hayretle karşılanırsa İslâmî öğretilerin bu hayrete ekleyeceği şey, her bir ilâhî sıfat sınırsız bir derecede gerçekleştirebileceğine göre büyüme ve gelişme için insan imkânının algılanabilir herhangi bir sınırla sınırlanamayacağıdır.

Tam insan mükemmelliği vücudun her sıfatının varlığını gerektiren kılardır. İlahî suretlerinden habersiz oldukları için bu mükemmelliğe ulaşmada insanların vahye ihtiyaçları vardır. İnsanlar herhangi bir yönlendirmeye gerek duymadan bilgi ve gücün değerini anlayabilirler; ama tüm ilâhî sıfatların değerini anlamak ve sonra da her birini diğerleriyle uygun bir dengede gerçekleştirmek beşerî kapasitelerini aşar. İnsan fıtratı vücud tarafından belirlendiği için ve vücud da bilinemez ve kayıtlılıktan uzak olduğu için insanların kendi nefslerini anlamada vahye ihtiyaçları vardır.

İnsan eksikliği, insanın yaratılış fıtratında bulunan ilâhî sıfatlar arasında doğru dengeyi sağlamada başarısızlıktan kaynaklanır. Sıfatların doğru dengesi rahmetin gazap üzerindeki üstünlüğüne dayanır. Rahmet vücudun aslî mahiyetine ait iken, gazap kayıtlı vücudun belli bazı niteliklerine göre ortaya çıkar. Bu yüzden herşey rahmete gark olmuştur (Kur'an, 7:156), sadece bazı şeylere azap dokunur.

Rahmet Allah'a yakınlığın gerçekleştirilmesine ait olan ilim, aydınlık, beraberlik, birlik ve denge gibi sıfatlarla çok yakından ilgilidir. Bunun tam tersine gazap ise uzaklık, ayrılık, cehalet, çokluk, dağılma ve farklılık gibi yaratılmış şeylerin sınırlayıcı niteliklerine bağlıdır. İnsanlar gazaba ait sıfatların hükmüne bağlı oldukları kadarıyla Allah'tan uzak kalırlar ve böylece rahmet ve saadetten de uzaklaşırlar. Sadece Allah'ın rahmetini ve affediciliğini arayarak beraberlik, birlik ve zevk âlemine yükselebilmeleri mümkün olur.

Gazap, âlemdeki dengede gerekli bir rol oynar; ama hâlâ rahmete tâbidir. Aynı şekilde, âlemin kayıtlı vücudu Hakk'ın kayıtsız vücuduna tâbidir. Kayıtlılık olmasaydı âlem de olmazdı; gazap olmasaydı Rahman'ın Nefesi kelimelerini üretemezdi. Sadece her yaratılmış mümkün yoluyla ilâhî sıfatlara ait hükümlerin tam

tecellisi gerçekleştirilir. Kayıtlı vücut sayesinde varolan tüm bu yaratılmışlar aslında herşeyi kuşatan rahmetin bir eseridir.

Rahmetin gazap üzerindeki üstünlüğü uzaklığın ve yanlış yola gitmenin tam ortasında bile zâhir olur; çünkü bu ikisi olmadan yakınlık ve hidayetin hiçbir anlamı olmaz. Buna benzer şekilde, günahlar olmasaydı bağışlayıcılık ve affediciliğe ait ilâhî sıfatlar zâhir olamazdı. Diğer bir ifadeyle, günahlar Allah'ın affediciliğine ait sıfatın bir gereğidir. Şeyh bu konuyla ilgili olarak şu hadisi aktarır: “Nefsim elinde Olana yemin ederim ki hiç günah işlememiş olsaydınız Allah sizleri kaldırır ve yerinize, günah işleyip de affedicilik ve bağışlanma dileyen bir kavmi getirirdi.”⁶ Bu hadisten sonra Şeyh şunları söyler: “Peygamber, âlemde olan herşeyin sırf ilâhî bir isme ait hükmün zâhir olması için gerçekleştiğini bilmemizi ister.” (II 96.12) Bu hususun daha açık olması için Şeyh'in anlattığı bir olayı aktarmak isterim. Bir adam Allah dostuna gelip zamanın yozlaşmasından, insanların bozulmasından dert yakınır. Allah dostu adama şöyle cevap verir: “Senin Allah'ın kullarıyla ne işin var? Efendi ile köle arasına girme! Rahmet, affedicilik ve nimet onları (günahkârları) aramaktadır. Hakk'ın hükmünün uygulanmamasını mı istiyorsun? Sen kendi nefsine bak, bu tür şeyleri düşünmeyi bırak!” (II 177.11)

İtikadın İşaretleri

Vahiy, insan mükemmelliğine ve saadetine yönelik bir bakışla kayıtlı olmaktan uzak vücutun kendi kendini kayıtlı kılmasıdır. Mükemmel insan hâline ulaşmanın mümkün olduğunu kabul etmemek, “sonsuz dek olmasa da” hayale sığmayacak kadar uzun bir süre için saadetin ulaşmasını geciktirmek demektir. Mükemmelliğe ulaşmanın mümkün olduğunu kabul etmek ise vahyin getirdiği hakikati tanımak ve gereklerini kabul ederek (iman) bunları uygulamak (islâm yani “teslim olma”) demektir. Kişiler düşüncelerini ve eylemlerini peygamberlerin getirdiği ölçülere göre belirledikleri kadarıyla, Allah'ın suretinde yaratılmalarından

⁶ Bu hadis Müslim'de bulunmaktadır (Tebrizi, *Mishkat al-Mesabih*, s. 494).

dolayı, fitratlarında yaratılıştan varolan ilâhî sıfatların bütünüyle tanımlanan insan doğasının imkânlarını gerçekleştirebilirler.

Peygamberî ölçülere uygunluğun gerçekleştirilmesi büyük ölçüde insanların bu dünyadaki varoluşlarıyla tecrübe ettikleri hakikate bağlılıkları olan itikada dayanır. İnsanlar Allah'a Zât'ında olduğu gibi inandıkları kadarıyla herşeyi kuşatan rahmete, yani saf ve kayıtsız vücuda ulaşırlar. İtikat peygamberlerin gösterdiği emir ve yasaklara uyduğunda, bu itikadı tanımlayan ilâhî isimler hidayete ve rahmete ait ilâhî isimler olur. Böylece bu itikat, itikat sahiplerini birlik, uyarlık ve dengeye doğru çeker. Ne var ki kendilerine sunulan rehberliği reddedip bunun yerine Mu-dill isminin sonucu olan binlerce yoldan birine saparlarsa bu durumda hakim ilâhî isimler dengesizliğe, dağınıklığa, kesrete ve şekavete yol açan gazap isimleri olacaktır.

İnsan-ı kâmiller vücudun her tecellisi önünde renksizdirler. Aksine, diğer tüm yaratılmış şeyler kayıtlı kapasiteleri yüzünden vücuda belli bağlanmalar ve boyanmalar yükleyerek değişik itikatlara yol açarlar. Her itikat kayıtlı ve tanımlanan bir görüş açısı ister ve diğer görüş açılarını hesaba katmaz. İnsanlar kendi itikatlarına sıkı sıkıya yapıştıkları kadarıyla diğer itikatlarla çatışırlar. Bu durum özellikle modern dünyada aşîkârdır. Öyle ki bir zamanlar insanların çoğunluğu tarafından hemfiki-olunan eşyanın mahiyeti hakkındaki itikatlar zamanla otoritelerini yitirip, toplumun her düzeyinde çatışmalara yol açan, gerek kişisel gerekse politik temelde çeşitli itikatların sayısı özellikle modern dünyada artmıştır.

Kayıtlı itikatlar insanların kendi aslı fitratlarını sınırlı bir ölçüde gerçekleştirmiş olmalarına bağlı olarak artar ve bu gerçekleştirmeye Allah'ın ezeli ilmi dahilinde olan imkâna ya da ayan-ı sabitelerinin istidadına dayanır. Beşerî istidad, ne az ne çok, belli bir dereceye kadar vücuda ait isimlerin hükümlerini kişinin almasına izin verir. İstidad vücudu kayıtlı kıldığı gibi bilgiyi de kayıtlı kılar. İnsanların istidadlarına göre anlayışları da farklıdır. Bu nedenle bütün bilgiler bilen (bilginin öznesi) tarafından kısıtlanır; yani vücudun sonsuz mümkün yaratışlarında, bilen (özne) sadece kendini bilir: "Bildığın şeyi sadece kendine göre değerlendirirsin. Böylece sadece kendi nefsini bilmiş olursun." (III 161.25)

Eğer insanlar sadece kendi nefslerini biliyorlarsa, o zaman sadece kendi nefslerine inanırlar; çünkü itikatları kendi zihnî sınırlamalarınca belirlenir ve tanımlanır. Varoluşa baktıklarında kendi ferdi terimleriyle varoluşu sınırlar ve anlam verirler. “Ne kalp ne de göz Allah hakkında senin itikadından başkasını görür.” (Fusûs 121) Daha açık ve öz olarak söylersek, “Hiç kimse kendi itikadından başka bir şey görmemiştir.” (III 132.29) Sonuçta insanlar kendi ürettiklerinden başkasına yönelmezler. “Yaratılmışlar Hakk hakkında sadece kendi itikat ettikleri şeye göre yönelmeye kayıtlıdır; bu nedenle yaratılmış bir şeyden başkasına yönelmezler. Kendi itikatlarına yönelirler.” (IV 386.17)

Kur'an'daki “Ben işimi Allah'a bırakıyorum” (40:44) duasının önemine değindiği bölümde İbn Arabî insanların işlerinde diğerlerine güvenebilmesinin ilâhî bir sıfatın sonucu olduğunu söyler. Bundan başka, yaratılmışlara Hakk'ı tanıyabilme ve O'nun hakkında idrak ettikleri şeyleri anlatabilme imkânı verilmiştir. Allah insanların kendi kapasitelerine uygun olarak vücuddan söz etmelerine izin verir. İnsanî düzeyde, yaratılmışlara ait seslerin çeşitliliği vücut hakkındaki sözlerin (makalat) çeşitliliğinde görünür. Bu sözlerin her biri vücut hakkında bir şeyler söyler.

Hakk yaratılmışlara O'nun hakkında konuşma imkânını vermiştir, bu hususta onlara güvenir. Buna göre Hakk'ın hakkında sarfedilen sözler çeşitli olur. Ne var ki Hakk, peygamberlerinin dilinden kendi hakikatini anlatır; böylece O'nun kelâmına, kendi hakkında bildirdiklerine aykırı konuşanlar ortaya çıksın. Hakk için söylenen sözler çeşitli olduğu için Hakk her söz sahibine sarf ettiği söze göre veya o söz suretinde kendini tecelli eder. Bu Hakk'ın yaratılmışlara kendisi hakkında konuşma imkânını ve aklı kuvvellerle fikretme kudretini vermiş olmasından dolayıdır. (IV 100.8)

Allah her itikadın suretine bürünür, çünkü her itikat vücudun tecellisinden başka bir şey değildir. İnsanlar vücuda zihnî sınırlamalar yükleyerek itikat ettikleri şeyi (kendi itikatlarının nesnesini) meydana getirirler. “Allah her itikadın suretini alır. Eğer böyle olmasaydı, O bir ilâh olamazdı. Bir kimse Allah'ın varlığını bildiren ilâhî bir haber işittiğinde, bu işittiği şey hakkında kendi tasavvuruna uygun olarak bir imana sahip olur. Bu nedenle kendisinin tasavvurunda suret verdiği şeye imanı vardır. Hakk her

tasavvura göre varolur, aynı zamanda herhangi bir tasavvura zıt olarak varolur.” (IV 133.30)

Vücut kendini herkese tecelli ettiği için herkesin iman ettiği İlâh da vücuttur. Allah'ın her tecellisi eşsiz olduğundan her itikat da eşsizdir. Ve itikat edilen herşey (itikadın nesnesi) eşsiz olduğundan herkesin yöneldiği Rabb de diğerlerinkinden farklıdır. Bu “Nefsini bilen Rabb'ini bilir” meşhur hadisinin anlamlarından birini açıklamaya yardımcı olur. Bir kimse nefsini bilerek nefsinde kendini tecelli eden Hakk'ı bilmeye başlar. Burada bilinen vücudun zât'ı olmayıp Allah'ın tecellisidir ve bu tecelli itikadı belirler; başka bir ifadeyle, bu itikat o kimsenin ayan-ı sabitesinin belirlediği idrak imkânına denk düşer. “O'nu kendi nefsinin dışında başka türlü bilemeyeceğine göre, O'nun hakkındaki bilgin de mecburî olarak kendi nefsine ait bilgine dayanır. Bu nedenle, senin varlığın O'nun vücuduna bağlıdır; O'nun sana Rabb olduğuna ait bilgin ise kendi nefsine ait bilgine dayanır. Buna göre, O vücuttaki köktür ve senin özelliğin ise vücuttaki daldır. Ama O'na ait bilgide sen kök, O ise bilgideki dal hükmündedir.” (III 495.10)

İnsanın Allah bilgisi O'nu bilebilme kapasitesine bağlıdır. “Yaratılmış bir şeye Allah kendini sadece yaratılmış bir şeyin suretinde tecelli eder.” (IV 110.7) Bu ilâhî tecelli o kimsenin Rabbidir, çünkü bu dünyada ve diğer âlemlerdeki kaderini belirler. Aynı zamanda bu kıyamet gününde insanların tanıyacağı “alâmet”tir, çünkü daha önce söylendiği üzere, bir hadiste Allah'ın kıyamet günü bir araya toplanmış insanlara kendini bir dizi surette tecelli edeceği bildirilmiştir. O'nu tanıyacakları bir alâmeti gösterinceye kadar insanlar inkâr etmeye devam ederler. Bu alâmet ise Rabb'lerine ait sahip oldukları itikatlarıdır.

Her itikat sahibinin kalbinde kendisinin meydana getirdiği bir Rabb'i vardır ve bu Rabb'e iman eder. Kıyamet gününde Alâmet Sahibi olan kimseler bu kimselerdir. Taptıkları şey kendilerinin şekil verdiklerinden başkası değildir.⁷ Allah kendini bu alâmetten farklı olarak tecelli ettiğinde şaşırımlarının nedeni budur. Neye inandıklarını bilirler, ama inandıkları şey onları bil-

⁷ Şeyh burada Hz. İbrahim'in Kur'an'da zikredilen Yonttuğunuz şeylere mi tapıyorsunuz? Oysa sizi de, yonttuklarınızı da Allah yaratmıştır (37:95-96) sözlerine işaret etmektedir.

mez; çünkü inandıkları şeyi kendileri meydana getirmiştir. Buradaki genel kaide şudur: Sanat eseri sanatçısını bilmez, bina mimarını bilmez. (IV 391.12)

İlâhî genişlik sonsuzdur, çünkü O nimet vermede ve ihsan etmede çok geniştir. O'nun tarafından herhangi bir eksiklik veya kısıtlama yoktur. Ne var ki kendi özünün kabul ettiği kadarıyla O'nun verdiğini alırsın. Böylece senin özün O'nun genişliğini unutturup O'nu kayıtlı kılar. Nefsinde bunun ölçüsü O'nun senin "Rabbin" olmasıyla ölçülür. Senin hizmet ettiğin ve sadece O'nu bildiğin bu Rabb'dir. Zaten kıyamet gününde kendini zuhur ettirdiği zaman tanıyacağın âlâmet de budur. Her insan bunu kendi nefsinde bilir ama bildiği şeyin bu olduğunu bilmez. (IV 62.23)

İnsan-ı kâmilleri diğer insanlardan ayıran şey her tecellisinde Allah'ı fark etmeleridir. Bazı tecellilerini inkâr edip bazılarını kabul etmeye yol açan sınırlamalarla Allah'ı sınırlamazlar.

Kayıtlı Olmaktan Uzak İtikat

Allah Zât'ında herhangi bir itikat ile sınırlanamaz. O her itikada ait surete bürünebilir, çünkü hiçbir itikatla karşılaştırılmaz. O "kayıt altına girmekten ya da herhangi bir suret yerine başka bir surete indirgenip bu surete bağlanmaktan çok yücedir." (II 85.21) Allah hakkındaki eksiksiz bilgi her itikatta O'nun tecelli ettiğini, ama hiçbir itikadın O'nu kayıtlı kılamayacağını görmeyi gerektirir. Bunun sonucunda arifler -Allah'ın âlemdeki ve kendi nefslerindeki tecellilerine ait bilgide kemale eren insan-ı kâmilleri- her itikadın doğruluğunu kavrayıp, her bağlanmanın, her bağın, her sınırlamanın aslında kayıtlı olmaktan uzak vücudun bir tür kayıtlılığını gösterdiğini fark ederler. Makamsızlık Makamı'nda bulunmalarıyla her makamın ve her itikadın hakkını verirler; çünkü her biri Allah'ın sonsuz tecellilerinden birine denk düşer. Gerçekten arifler tüm varoluşun, mümkün şeylerin tümünü, yani kayıtlı olmaktan uzak olan vücudun kayıtlı şeylerin sonsuz çeşitliliğinde kendini sergilediğini fark ederler. Herşey tam olarak nasıl olması gerekiyorsa öyledir; her itikat, itikat sahibinin itikat anındaki istidadının derecesini gösterir. Herşey Allah'ın Yolu'nda yürür. Herşey tekvinî emre uyar; kadın veya erkek olsun herkesin bir itikadı vardır ve sahibini Allah'a, yani tüm yolların sonuna götürür.

Bağlanma olarak itikat, itikada ait şeyi (itikadın nesnesini) kayıtlı kılarak itikat sahibinin vücudun seyrinden alacağı hazzı sınırlar. Bu görüşe göre tüm itikatlar yanlıştır. Ama her itikat ilâhî bir tecelliye denk düşer. Allah'ın rahmeti herşeyi kuşattığından Allah tüm itikatları kabul eder. Her itikat sahibinin yöneldiği ilâh en sonunda itikat sahibinin saadetine neden olur, itikadı Allah'tan örtülü olmayı gerektirse bile bu böyledir. "İlâhlar suretindeki Allah'ın tecellilerinden dolayı olmasaydı, hiçbir nefis O'ndan zevk alıp saadete ulaşamazdı." (IV 332.11) "Gerek ilâhî vahiyle gelen dinlerin takipçilerinin gerekse de diğerlerinin Allah hakkındaki itikatlarının çeşitliliğini" anlatırken Şeyh şunları söyler:

Şayet Allah her yanlış için insanları hesaba çekseydi, o zaman bir itikada sahip olan tüm insanları hesaba çekerd. Her inanan Rabb'ini kendi akli ve vehmiyle kayıtlı kılmıştır ve böylece Rabb'ini sınırlandırır. Allah herşeyden münezzehtir. De ki: Her şeyin hükümlanlığı elinde olan, barındıran, ama barındırılmaya asla muhtaç olmayan kimdir? (23:88) buna göre O kayıtlı kılar, kendisi kayıtlı kılınmaz. Ne var ki Hakk bu hususta herkesi bağışlar.

Hakk bir kimsenin hakikate ulaşmasını istediğinde o kimseye Hakk'ın genişliği ilmini lütfeder. Böylece her inananın itikadında O müşahade edilir. Hakk inananın itikadından uzak olamaz, çünkü bu itikadı o kimseyi Hakk'a bağlar. Doğrusu Allah herşeye şahiddir. (22:17) Buna göre, bu ilme sahip kimse her surette hep Hakk'ı görür ve inkâr etmez. Öte yandan, Hakk ya benzerlik ya da karşılaştırılmazlıkla kendini kayıtlı kılan dinlerin takipçilerini de bağışlar. (III 309.30)

Tecelli kendini asla tekrarlamaz. Varoluşun her anı yeni bir tecelliye ve yeni bir bağlanmayı temsil eder. Hürriyete ait ilâhî sıfat, insanların bilgiye doğru istidatlarını ve ilâhî tecellileri kabul etmelerini belli ölçüde etkiler. Bu nedenle Şeyh, arayanları ahirette Hakk'ın rüyetinden daha fazla "hazz" almaları için itikatlarını genişletmeye teşvik eder. Bununla ilgili olarak Şeyh şunları yazar: "Hakk'ın ahiretteki rüyeti bu dünyadaki itikatlara göre- dir." (II 85.1)⁸

⁸ Allah'ın cennete dostlarına göstermeyi vaad ettiği güzel rüyetler hakkında Şeyh, bunların, bu güzelliklerin dünyada Allah'a ait itikatların çeşitliliğine bağlı olduğunu söyler. Bkz. Chodkiewicz ve Diğerleri, Meccan Illuminations, s. 176-84.

İnsanda varolan ilâhî sıfatların her biri gökkuşağının renklerinden biriyle kıyaslanabilir. Her insan ilâhî sıfatların tümünün suretinde yaratıldığı için, görünür ve görünmez renk spektrumunun tümünü kapsar. Bir zaman ve bir mekânda kendine ait kimlikler taşıması nedeniyle her insan diğerine nazaran belli bazı renk tonlarını daha çok sergiler ve burada insanın kontrolü çok azdır. Ama zuhuruna sebep oldukları birçok rengi seçmede hürdürler; herhangi bir başka renk yerine belli bir rengi seçerek sergiledikleri bu rengin sorumluluğunu kabul ederler. İnsanlar kendi imkânları içinde, renk sınırlamalarından uzak olan ve tüm mükemmellikleri kuşatan Saf Işığa doğru yönelebilirler; ya da başka bir renk yerine belli bir rengi kendilerine hedef edinebilirler.

Şeyh'e göre itikatlar, insanların kendi kayıtlı varoluşlarıyla renksiz olan ışığa yükledikleri çok sayıdaki renklere benzerler. İnandıkları şeyde hürriyetin karışması derecesine bağlı olarak itikatlar insanların takmayı seçtikleri sayısız renkli gözlüklerdir. Kalpleriyle bağlandıkları renk (nefslerinde bağlandıkları bağlar) vücuddaki ve gerçekleştirmiş oldukları fitratlarındaki hazlarını belirler. Kayıtlılığı seçerek hem epistemolojik hem de ontolojik olarak hakikatteki durumlarını kayıtlı kılar ve böylece kıyamet günündeki durumlarını da kayıtlı kılmış olurlar. Öte yandan, kayıtsız oluşu seçtiklerinde onlardan Hakk görünür.

Makamsızlık Makamı'na ulaşmalarıyla insan-ı kâmiller tüm itikatların doğru olduğunu ve Allah'a götürdüğünü fark ederler. İlâhî tecellilerin keşfini tecrübe etmeleriyle her itikadın meşruluğunu ve Hakikat'in bünyesine bağ olan her bağın arkasındaki hikmeti, yani insana ait her çeşit ontolojik ve epistemolojik kayıtlılık imkânını kavrarlar. Her bağı olduğu gibi kabul ederek buradan öğrenilmesi gereken şeyi öğrenirler ve herhangi bir bağ tarafından sınırlandırılmayıp, onun tanımına girmekten kendilerini uzak tuttukları için her türlü bağdan kendilerini kurtarmış olurlar. İnsan imkânının tüm makamlarında bulunmaları ve bunlardan herhangi birisine kayıtlı olmamaları sebebiyle Makamsızlık Makamı'na ulaşırlar. Böylece her ilâhî ismin ifade ettiklerini tam olarak bilirler. Her bir ismin âlemde ve insanda neyi gerektirdiğini bilirler, çünkü o ismi kendilerinde bulurlar.

Keşf Ehline tüm dinleri, inançları, mezhepleri ve Allah hakkındaki tüm görüşleri toplayan (cem edici) bir bakış verilmiştir.

Bunların tümünü bilirler. İnançların ve mezheplerin bağluları belli hükümlere uyarlar ve Allah hakkında veya kevnî şeyler hakkındaki görüşleri bunlara dayanır. Bu görüşlerden bazıları hakikate hiç uymaz, bazıları farklılık gösterir, bazıları da benzerdir. Keşf Ehli her durumda görüşün, inancın veya mezhebin nereden kaynaklandığını bilir ve bunu geldiği yere atfeder. Hiç kimsede hata görmez. Bunların boşuna olduğunu düşünmez, çünkü Biz; göğü, yeryüzünü ve ikisinin arasında bulunanları boşuna yaratmadık (38:27); Allah insanları boşuna yaratmamıştır. (23:115) O insanları kendi suretinde yaratmıştır.

Buna göre, insan-ı kâmillerin dışında kevnî yaratılıştaki herşey parçayı (cüz) bilir, bütün (küll) hakkında bilgileri yoktur. Çünkü Allah insan-ı kâmile bütün isimleri öğretmiştir (2:23), insan-ı kâmilin sureti mükemmel olmuştur. Buna göre, insan-ı kâmil Hakk'ın suretiyle Âlem'in suretini kendinde bir araya getirir. O, Hakk ile Âlem arasında bir berzahdır. O Allah'ın koyduğu bir ayna olup, bu aynada Hakk kendi suretini görür, halk ise kendi suretini görür. Bu makama ulaşan kimse mümkünat âleminde hiç bulunmayan bir mükemmelliğe ulaşmıştır. Bütün ilâhî isimler insan-ı kâmile atfedildiğinden O'nda Hakk görünür. (III 398.11)

Her itikadın doğruluğunu ve meşruluğunu anlamalarından dolayı insan-ı kâmiller Allah'ın ahiretteki tecellilerinden hiçbirini inkâr etmezler. İnsan-ı kâmiller vücudda bulunan her tecelli imkânını kuşattıkları için bütün âleme denk düşerler; insan-ı kâmil ile bütün âlem birbirine benzerdir. Bunun aksine mükemmelliğe ulaşmamış insanlar varoluş imkânının sadece sınırlı bir kısmını kucaklarlar ve böylece kıyamet gününde sadece onların sınırlamalarına uygun olarak kendini gösterdiğinde Allah'ı tanır.

İnsan-ı kâmil hem zâhir olan hem de bâtın olan Hakk'ı âlemede müşahede eder. Buna göre, Allah Zât'ında Bir olmasına rağmen insan-ı kâmilin müşahadesi çeşitlidir.

Mahşer gününde Allah kendini gösterdiğinde bazılarının inkâr etmesinin sebebi de budur. Ne var ki insan-ı kâmil O'nu inkâr etmez. Her insan bu mükemmelliğe ulaşamaz. Bu âlemin bir parçası olmaları sebebiyle sadece hayvanlık durumunda olan insanlar mahşer gününde O'nu inkâr ederler. Allah onların tanıyacağı âlâmete sahip bir surette kendini gösterdiğinde O'nu tanır, çünkü sadece kayıtlı olan vücudu tanır. (IV 246.12)

İnsan-ı kâmillerin görüşünde tüm itikatların doğru olduğu hakikati, tüm varlıkların tekvinî emrin hükmünde oluşunu “kalp gözü”yle görmelerine dayanır. Ancak bu durum, “herkes saadete ulaştıran teklifi emre uymaya davet edilir” hakikatine ters düşmez. Bu nedenle, İbn Arabî “Şeriat ve Sünnetin getirdikleriyle Allah’a ibadet etmen senin görevindir” (III 311.23) der. Şeyleri hakikatte olduğu gibi gören bir kimse için Şeyh şunları söyler: “Hiçbir şekavetin uğramadığı saadet yolunda yürür, çünkü bu yol kolay, aydınlık, örnek, saf ve bozulmamış, kirlenmemiş bir yoldur. Öteki yolun sonunda da saadete ulaşılır, ne var ki bu yol üzerinde çöller, korkular, yol kesen haydutlar ve zehirli yılanlar vardır. Hiç kimse bunların azabını çekmeden bu yolun sonunda saadete ulaşamaz.” (III 418.12)

Kısaca söylersek, insan-ı kâmiller her itikadın doğruluğunu kabul ederler ve Nimet Verici’nin, yani Hz. Muhammed’in Yolu’nda yürürler, çünkü bu yol bütünlüğe ve birliğe götürerek Hakk’ı görmede tam bir zevk sağlayan vesileleri sağlar. İnsan-ı kâmiller bütün dinlere ve insanın zihni yapılandırmalarına “inânırlar”, ama belli bir peygamber vasıtasıyla kendisini insanlığa bildiren Allah’a “iman”ları vardır. Bu yüzden amelleri Peygamberî amele, yani yolu bütün peygamberlerin yolunu kapsayan Hz. Muhammed’in amellerine dayanır.

Dinî Çeşitlilik Dairesi

Kitabımızın bu kısmını *Fütuhât*’tan dinî çeşitliliğin ontolojik kökenlerini anlatan bir bölüm aktararak bitireceğiz. Bu bölümde İbn Arabî, Allah’ın çok sayıda peygamberler gönderdiğini ve O’na dönüşte birçok yollar kurduğunu anlatan çeşitli Kur’an âyetlerini yorumlamaktadır. İbn Arabî bu hususu, “kozmetik tecellisinde vücud kendini asla tekrarlamadığı gibi hidayet ve rehberlik yollarını ilân ederken de kendini tekrarlamaz” şeklinde anlar. Vahyedilmiş dinler çeşitlidir, çünkü çeşitli olmaması mümkün değildir. Hepsini bir tek vücuda işaret eder, ama her biri insan saadeti-ne doğru yönelmiş vücudun nimetleridir.

Şeyh’e göre gazabı aşan rahmet hem dinî çeşitliliği hem de bu çeşitlilik yoluyla insan saadeti gerektirir. İnsanların fıtratları farklıdır, bu fıtratların ilâhî takdirleri de bu farklılıklar dikkate

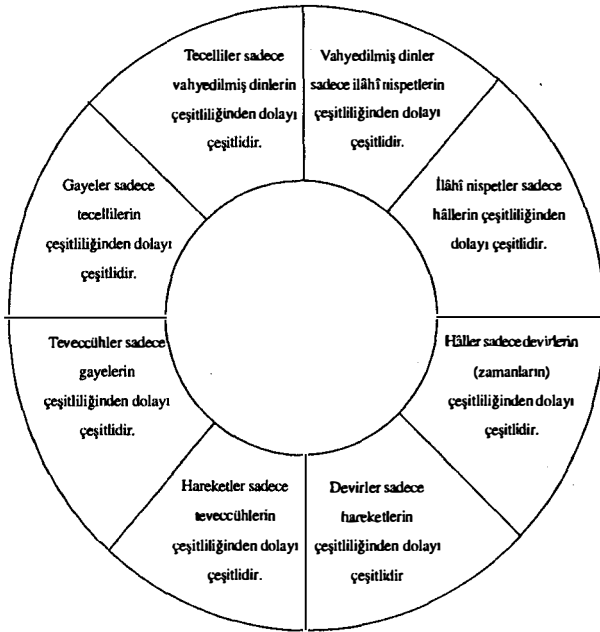
alındığında çeşitli olmalıdır. Giriş'te yaptığımız alıntıda Şeyh şunları söylüyordu: “Âlemdeki itikatların çokluğunun kaynağı ve kimseye ait olmayan bir mizaç içinde âlemdeki her şeyin varlık sebebi Allah olduğundan herkes sonunda rahmete ulaşacaktır.” Ancak eşyanın böyle algılanışının ayrıntılı olarak açıklaması orada verilmemişti. Buraya kadar söylediklerimiz doğrultusunda Şeyh'in ne demek istediği şimdi daha açıktır ve aşağıdaki pasaj Şeyh'in söylediklerini daha da netleştirecektir. Şeyh genel bir ilkeyi açıklamaktadır: Bir kimse bir şeyi iddia ettiği zaman kendisini açık bir delille desteklemelidir. Bu ilke diğer insanlara uygulandığı gibi Allah'ın peygamberlerine de uygulanır. Eğer Allah gönderdiği peygamberini herkesi inandırıp ikna edecek güçlü delillerle donatmazsa, o zaman bu, peygamberleri inkâr edenlerin cezaya uğramayacakları anlamına gelir. Peygamberin getirdiği delil onları ikna ettiği hâlde inat, garaz, kıskançlık veya başka bir ayıplanan ahlâk yüzünden mesajı kabul etmedikleri için cezalandırılır. Bu yüzden Allah “Biz, bir peygamber göndermedikçe azab ediciler değiliz” (17:15) dediğinde, Şeyh bu mesajı anlamaya kapasitesi ya da fırsatı olmayanların mesajı önemsemedikleri için cezalandırılmayacağı şeklinde yorumlar. İbn Arabî'ye göre bu, Allah'ın kullarına karşı olan çok büyük rahmetinin başka bir işaretidir. Şeyh şunları yazar:

Allah “Biz, bir peygamber göndermedikçe azab ediciler değiliz” (17:15) der. Allah “bir kimse göndermedikçe” demez. Buna göre gönderilen kimsenin mesajı, mesajın yöneldiği kimseye göre olmalıdır. Gönderilen peygamberin herkes için bariz ve aşikâr delilleri olmalıdır, çünkü bir tek işaret bile birçokları için müphem ve muğlak olup ispatladığı şeyi görmezler. Gönderilen peygamberin peygamberliği muhatabınca muhakkak görülmesi için delilin aşikâr olması gerekir. O kimse hâlâ inkâr ederse işte o zaman hesap verir. Buna göre, görüşlerin çeşitliliğine yol açan insan fıtratlarının farklılığı düşünülürse yukarıdaki âyette çok büyük bir rahmet vardır. Allah'ın kelâmında herşeyi kuşatan (7:156) olarak tanımlanan ilâhî rahmetin herşeyi kuşattığını bilen kimse, Allah'ın sadece kullarına karşı rahmetinden dolayı bunu böyle yaptığını bilir. (III 469.25)

Şeyh *Fütûhat*'ın 48. Bölümü'nü “Bunun Sadece Şundan Dolay Olması” Hakkındaki İlim ya da Sebeplerin ve Vesilelerin Tas-

diki” olarak adlandırır. Bu bölümün sonunda Şeyh sebebe bir örnek olarak aşağıdaki şekli çizer. Şeyh bu tür şekiller çizerek açıklamalar yapmasının nedenini şöyle açıklar: “Bu şekilleri çizdim çünkü akli kuvvelerine rağmen insanoğlu hayalî kuvvesinden asla kopamaz, belki hayal sahibi, bilgiye daha çok yakınlık kazanabilir.” (III 398.24) Aşağıda çizdiği şekle Şeyh’in yaptığı açıklamaların tercümesini sunuyorum.

İlâhî nispetler kavramının ilâhi isimlerle aşağı yukarı aynı anlamda olduğuna dikkatinizi çekerim. Burada kullanıldığı şekliyle nesh (iptal etmek) bir peygamberin, daha önce var olan vahyedilmiş bir kanunun hükmünü yeni bir hükümle değiştirmesi demektir. Örneğin Hz. İsa’ya vahyedilen şeriatte şarap yasak değildir, ama Hz. Muhammed’e vahyedilen şeriatte şarap haramdır.



Vahyedilmiş dinler, sadece ilâhî nispetlerin çeşitliliğinden dolayı çeşitlidir.

Eğer ilâhî nispet vahyedilmiş kanunda belli bir şeyin helal olmasını gerekli kılsaydı ya da ilâhî nispet o şeyin haram olmasını isteseydi, o zaman ilâhî hükümler değişmezdi; ama öyle kurulmuştur ki ilâhî hükümler değişir. Ve ilâhî hükümler değişmeseydi o zaman da Allah'ın kelimeleri doğru olmazdı: Sizden her biriniz için bir şeriat ve bir yol belirledik. (5:48) Ama hakikatte her ümmetin peygamberinin ve resûlünün getirdiği bir yolu ve şeriatı (vahyedilmiş kanunu) vardır. Bu nedenle (hükümlerin) neshi gerçekleşir.

Kesin olarak biliyoruz ki Allah'ın Hz. Muhammed ile ilişkisi -Resûl'üne bir din olarak vahyettiğinden- diğer peygamberlerle olan ilişkisinden farklıdır. Eğer böyle olmasaydı ve bu ilişki -yani, belli bir kanunun vahyini gerekli kılan ilişki- her yönden bir olsaydı, o zaman vahyedilmiş dinler her yönden bir olurdu.

Peki neden ilâhî ilişkiler çeşitlidir? diye sorarsan, şöyle cevaplarız:

İlâhî ilişkiler sadece hâllerin çeşitliliğinden dolayı çeşitlidir.

Bir kimse hastalık hâlinindedir. “Ya Şafî! (Şifa Verici)” diye seslenir. Bir başkası açtır ve “Ya Rezzak! (Rızık Verici)” diye seslenir. Başka biri ise suda boğulmaktadır ve “Ya Muîn! (Yardım Edici)” diye seslenir. Buna göre, ilişkiler hâllerin çeşitliliğinden dolayı çeşitlidir. Allah'ın kelâmında buna işaret edilmiştir, “O her an yeni bir iştendir... Ey insanlar ve cinler, yakında size de yöneleceğiz!” (55:29-31)⁹ Hz. Peygamber'in “Alçaltan ve yücelten O'dur” hadisinde dereceler Allah'ın elinde olduğu ifade edilir. Dereceler hâlden dolayı Allah “Muizz” veya “Muzill” olarak adlandırılır. Aynı şekilde, bu çeşitli ilişkiler yaratılmışların hâllerindeki çeşitlilikte aşikâr olur.

Hâller sadece devirlerin (zamanların) çeşitliliğinden dolayı çeşitlidir.

Yaratılmışların hâllerinin çeşitli olmasının sebebi yaşadıkları devirlerin çeşitliliğidir. İlkbahardaki hâlleri yazıya göre farklıdır,

⁹ Âlem'in yeniden, her an yaratılmasıyla ilgili olarak bkz. SPK, s. 98.

yazdaki hâlleri sonbahara göre, sonbahardaki hâlleri kışa göre, kıştaki hâlleri de bahara göre farklıdır.

Devirlerin bedenleri nasıl etkilediğini bilen bir kimse sana şöyle tavsiyede bulunur: İlkbaharda açık havaya çık, çünkü açık hava ağaçları nasıl etkiliyorsa senin bedenine de öyle etkisi olur. Kışın da bedenini soğuktan koruman gerekir, çünkü ağaçlara yaptığı şeyi sana da yapar. Bizim durumumuzu Allah yerde biten bir şeylere benzetir: “Ve Allah; sizi, yerden ot bitirir gibi bitirmiştir.” (71:17)

Devirler sadece hareketlerin çeşitliliğinden dolayı çeşitlidir.

Hareketlerden kasdettiğim şey gök kürelerinin hareketleridir; çünkü bu hareketler gece ve gündüze yol açarak yılların, ayların ve mevsimlerin şeklini çizer. Tüm bunlar “devirler” olarak bilinen şeydir.

Hareketler sadece teveccühlerin çeşitliliğinden dolayı çeşitlidir.

Teveccühlerden kasdettiğim şey, varlığa getirmek için Allah'ın teveccühünü hareketlere doğru yönlendirmesidir. Allah, “Biz bir şeyi istediğimiz zaman, söyleyeceğimiz söz, sadece ona “Ol!” dememizdir, derhal olur” (16:40) der. Eğer hareketlere dönük teveccüh bir tek olsaydı, hareketler çeşitli olamazdı; ama hareketler çeşitlidir. Bu ise ay'ı kendi yörüngesinde hareket ettiren teveccühün, güneşi kendi yörüngesinde hareket ettiren teveccühün ya da diğer gezegenleri ve yörüngeleri hareket ettiren teveccühlerden farklı olduğunu ispatlar. Durum böyle olmasaydı hepsinin hızı veya yavaşlığı aynı olurdu. Allah, “Her biri bir yörüngede yüzer” (21:33) der. Her hareket ilâhî bir teveccühe sahiptir; yani O'nun Mürid olması sebebiyle burada ilâhî bir bağ vardır.

Teveccühler sadece gayelerin çeşitliliğinden dolayı çeşitlidir.

Eğer ay'ın hareketine neden olan teveccühün gayesi güneşin hareketini sağlayan teveccühün gayesiyle aynı olsaydı, hiçbir tesir birbirinden farklı olamazdı. Ama kuşkusuz tesirler çeşitlidir.

Buna göre teveccühler de gayelerdeki farklılıklar sebebiyle çeşitlidir. Bu yüzden, Allah'ın razı olduğu Zeyd'e teveccühü ile gazaplı olduğu Amr'a karşı teveccühü azab ve saadet yönünden farklıdır. Buna göre gayeler de çeşitlidir.

Gayeler sadece tecellilerin çeşitliliğinden dolayı çeşitlidir.

Eğer Allah'ın tecellileri her yönden bir olsaydı, Allah'ın bir tek gayesinden başka bir gayesi olamazdı. Ama gayelerin çeşitliliği sağlanmıştır, böylelikle her bir gaye diğer tecellilerden farklı belli bir tecelliye sahiptir. Çünkü ilâhî Genişlik varoluşta hiçbir şeyin tekrarını istemez. “Hayır, onlar yeni bir yaratılıştan şüpheli içindedirler” (50:15) denilmesine rağmen bir grup mutasavvıf bu hakikati izler. *Kalplerin Gıdası* adlı kitabı olan Ebu Talip el-Mekkî ve diğer Allah dostları şöyle der: “Hakk kendini iki ayrı kimseye aynı, tek bir surette göstermez. Tek bir surette de iki defa tecelli etmez. “Âlemdeki tesirlerin çeşitli olmasının nedeni de budur. Bunlar “rıza” ve “gazap” olarak ima edilmiştir.

Tecelliler sadece vahyedilmiş dinlerin çeşitliliğinden dolayı çeşitlidir.

Vahyedilmiş her din Allah'a götüren bir yoldur ve bu yollar çeşitlidir. Bu nedenle, ilâhî hediyeler çeşitli olduğu gibi tecellilerin de çeşitli olması gerekir. Mahşer gününde aralarında münafıkların da olduğu topluluğa Allah kendini gösterdiğinde nelerin olduğunu görmez misin? Bundan başka, insanların vahyedilmiş kanuna ait görüşleri çeşitlidir. Her müçtehidin kendine has bir kanunu vardır ve bu Allah'a götüren bir yoldur. Her biri vahyedilmiş bir tek din içinde olmasına rağmen mezheplerin çeşitliliği de bundandır. Ve Allah, Resûlü'nün diliyle bunu bizim için böyle kurmuştur.

Durum böyle olunca kuşkusuz tecelliler çeşitlidir. Her grup, Allah hakkında bir şeyle imana sahiptir. Eğer Allah bu şeyin dışında başka bir şeyle kendini tecelli ettirse, Allah'ı inkâr ederler. Ama onların Allah için düşündükleri âlamete göre Allah kendini tecelli ettirdiğinde Allah'ı tanırlar. Bu yüzden, örneğin, Hakk kendini Eşarî mezhebinden birine kendi itikadına zıt bir mezhe-

be göre zâhir etse veya öteki mezheptekine Eşarî mezhebine göre zâhir etse her ikisi de O'nu inkâr ederler.¹⁰ Ve bu durum diğer tüm mezhepler için de aynıdır.

Allah hakkındaki itikatlarına ait surete uygun olarak her gruba Allah kendini tecelli ettirdiği zaman -bu durum Hz. Peygamber'in Müslim'in *Sahih*'inde sözünü ettiği "alâmet"e denk düşer- Allah'ın Rabb'leri olduğunu kabul ederler. Ama O/O'dur, O'ndan başkası değildir. Bu nedenle tecelliler, sadece vahyedilmiş dinlerin çeşitliliğinden dolayı çeşitlidir.

"Vahyedilmiş dinler, sadece ilâhî nispetlerin çeşitliliğinden dolayı çeşitlidir" sözümüzü açıklamış olduk. Böylece daire tamamlanmış oldu. (I 265-266)

¹⁰ Eşarî itikadının "zıddı" Mutezile itikadıdır.

III. Bölüm: Dinin İlahî Kökenleri

İslâmî düşünce kesin olarak bilinebilen ne ise onunla başlar. Bu ise sadece Allah'ın hakikati, yani İlk Şehadet'te ifade edilen “La ilâhe illallah (Allah'tan başka ilâh yoktur)” olabilir. Nefsin nesnel bilgi çığırtkanlığına rağmen bu hakikat diğer tüm varsayımlardan üstündür. Sadece Hakk apaçık ortadadır. O'nun dışındaki herşey müphem, karanlık ve bâtıldır.

Diğer birçok Müslüman düşünür gibi Ibn Arabî de ilk Şehadet'i evrensel geçerlilik ilkesinin kendi kendinin kanıtı olarak görür. Öte yandan, ikinci Şehadet olan “Muhammeden Resûllullah (Muhammed Allah'ın Resûlüdür)”, İslâm'a ait öğretiler alanına denk düşer.

Evrensel olarak algılanabilir ve insan deneyimine açık bir hakikat olan ilk Şehadet Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e değin gönderilen 124 bin peygamberin ana mesajıdır. Diğer bir ifadeyle, insan olmanın ilk özüne ait bir anlamı vardır. Bunun fark edilmesi ve kabulü ise doğrudan doğruya insan fitratına ait bir şeydir. İlk Şehadet yönünden basit olarak söylersek, peygamberlerin görevi insanların zaten bildikleri şeyin “hatırlatılması (zikr)”

olur. Her peygambere ait öğretiler ikinci Şehadet ile ilân edilen alana benzer bir alandır.

İlk Şehadet tüm ilâhî sıfatların gerçek Vücut olan tek Allah'a ait olduğunu öğretir. Diğer ilâhî sıfatlarda olduğu gibi ilim de Hakk'tan gayrı saf bir surette bulunamaz. Bu yüzden insan bilgisi, özellikle Allah hakkındaki bilgisi her zaman eksiktir. "Allah'tan başka kimse Allah'ı bilemez." İnsanlar Allah bilgisine sahip olabilirler, olurlar da, ama sadece O'nun kendini ifşa ettiği kadarıyla. Dilediği kadarından başka O'nun ilminden hiçbir şey kavrayamazlar. (2:254) İlk adım daima Hakk'tan gelir.

İnsanın Hakk'a ait bilgisi karşılaştırılmazlığı ilân eden ve benzerliği ikrar eden iki temel şekilde olur. Allah herşeyden münezzeh olmasıyla karşılaştırılmazdır ve âlem yoluyla tecelli etmesi, âyetleri yoluyla kendini bilinen kılmasıyla benzerdir. Kainattaki herşey -Allah'ın tüm âyetleri- varoluş biçimleri sayesinde Hakk'ın nitelikleri hakkında bir şeyler söyler. Allah'a sadece karşılaştırılmazlık ya da sadece benzerlik yönünden bakmak yanlış ve eksiktir; Hakk'ın tam bilgisi ise O'nun aynı anda hem karşılaştırılmaz hem de benzer olmasını gerektirir.

İtikadın İlâhları

İbn Arabî vücudun mahiyetinin anlaşılmasında İlk Şehadet'in ifade ettiklerini göstermek için birçok benzetmeler ve karşılaştırmalar kullanır. Daha önce gördüğümüz gibi, Şeyh'in en temel yaklaşımlarından birisi, gerçek vücuttan başka herşeyin ne tamamen hak ne de tamamen bâtıl olduğu; aksine, tüm şeylerin bir iki-aradalıkta, bir berzahta bulunduklarıdır. Mutlak berzah ise tüm âlemdir; çünkü bir tarafta, kendi Zât'ında mutlak bilinemez olan Hakk'ın okyanusu, diğer tarafta ise, bilinen bir şey olmadığı için bilinemez olan yokluk okyanusu bulunur. İkisi arasında bilinebilen ya da tecrübe edilebilen herşey, yani akla sığmayan tüm zamansal ve mekânsal genişliğinde bütün âlem bulunur. Tüm âlemin bir berzah olması sebebiyle herşey ve gerçekleşen her olay diğer şeyler ve olaylar arasında bir berzahtır. Âlemdeki herşey "hayal"dir.

Herşey bir berzah olduğuna göre tamamen birbirinden farklı ve bağımsız nitelikler ve şeyler yoktur; hepsi iki-anlamlıdır. Eş-

yanın tam durumu her zaman tartışmaya açıktır. Hakk hiçbir şeyle karşılaştırılmaz olduğu kadarıyla O bir ve tek hakikattir; bu nedenle şeylerin hakikati yoktur ve gerçekte varolamazlar. Hakk herşeye benzediği kadarıyla O'nun sıfatları ve hakikati şeylerde vardır. Şeylerde Hakk hazır olmasaydı varolamazlardı. Öyle olmasaydı hayat, ilim, kudret ya da irade olamazdı. Gerçeklik, varoluş ve âlem olamazdı.

Her yaratılmış, Hakk'ın bir tecellisidir; ama asla karşılaştırılmaz, dile gelmez, batin ve kayıtlı olmaktan uzak Hakk'ın kendisi değildir. Kayıtlı olmak yaratılmışların ya da Rahman'ın Nefesi'nde üretilen harfler ve kelimelerin bir özelliğidir. Şeylerin sınırlamaları, onları, kayıtlı olmaktan uzak ve mutlak Hakikat'ten ayırır. Hakk kendi sıfatlarını tecelli ettirdiği zaman, tecelli, tecelli edilen şeyi sınırlar ve tanımlanır kılar; Hakk konuştuğunda kayıtsız uyanıklığı üretir.

Bundan biraz farklı bir bakışa göre, diyebiliriz ki ilâhî tecelli kap tarafından boyanır. IX. yüzyıl Sufilerinden Cüneyd'in ortaya koyduğu gibi, "Su kabın rengini alır." Rûmî "Okyanusu bir sürahiye boşaltsan ne kadarını alır?" diye sorar. İbn Arabî de bu hususu değişik şekillerde açıklar:

Hakk kullarına, kullarının Hakk'a ait ilmine göre tecelli eder.
(III 215.32)

Kul sadece kendi nefsinin suretine göre Hakk'ı görür.
(III 254.32)

Kim olursa olsun insanoğlu, başkası hakkındaki ilminde kendi nefesine ait ilminin ötesine geçemez. (III 274.1)

Sana sadece kendi nefsin görünür, bu sana O'nun hakkında hiçbir şey vermez... Kendi nefsinden başkasını bilmezsin. (IV 421.34)

Ontoloji ve epistemoloji alanları birbirinden ayrılamaz. Hakikat bilenler tarafından tecrübe edilir ve bilgi hakikat tarafından desteklenir. Tecrübe edilen hakikatin iki-anımlı olması gibi algılamalar ve anlayışlar da muğlaklık ve iki-aradalılıklarda bulunur. Şeyh genellikle bilginin bu muğlaklığını, insanlar kendi itikatlarına göre kurdukları kendi ilâhları yoluyla yaşamlarına anlam ve yönelme verirler şeklinde açıklar. İtikatın ilâhları diğer tüm tecrübe edilen hakikat gibi O/O Değil alanına aittir. O oldukları ka-

darıyla Hakk'ı gösterirler; ama O Değil oldukları kadarıyla bakış açılarının ve görüşlerin çeşitliliğini sergilerler.

Hakk Bir'dir, O'nun hakkındaki itikatlar çeşitli kıyafetlere bürünür. Bütüne ait parçalar gibi, O'na suret verir, O'nu inşa ederler. Ne var ki O Zât'ında değişmez, değişme kabul etmez. Göz ise bu çeşitli kıyafetlerin dışında başka türlü O'nu göremez. Zuhur yerleri O'nu kayıtlı kılar, özden öze dalgalanma O'nu sınırlar. Birçoklarının kafası karışır; bunu hem karşılaştıramazlığın ilânı hem de benzerliğin ikrarını yapan kimsenin dışında hiç kimse anlayamaz. (IV 393.6)

Herşey Hakk'ın tecellilerine maruz kalır. En son analizde, bu tecelliler şeylerin varolduğu ve bilindiği biçimleri tanımlarlar. Bu yüzden bir kimsenin hakikate ait tecrübesi Allah'ın tecellisi tarafından sınırlandırılır ve kayıtlı kılınır. İnsanların, etrafında hayatlarını kurdukları dayanak noktaları onların Hakk'a ait sınırlı deneyimleri tarafından belirlenir. Bir önceki bölümde söylendiği gibi, insanların şeyler hakkındaki eksik anlayışlarına itikat adı verilir. Bu kelime sözlük anlamıyla “bağ bağlamak” anlamına gelir; ama ilâhiyat kavramı olarak “inanç” anlamında kullanılır. İnsanların çeşitli itikatları vardır, çünkü her insan kayıtlı olmaktan uzak Hakikat'e ait ayrı, belli bir bağ temsil eder. Bu öznel bağ, bilen tarafından tecrübe edilen ve bilende cisimleşen nesnel hakikatin aynadaki görüntüsü gibidir. “Allah her bağ yoluyla bilinir. İtikatlar tamamen çeşitli olsa da gayeleri birdir. O bir kap gibidir; kurduğun her bağ, O'nun hakkında düşündüğün her bağlanma O'na gider. O, kıyamet gününde bununla tecelli edecektir, çünkü bu seninle O'nun arasındaki alâmettir.” (IV 416.29)

Hakk'ın her tecellisi varoluşun bünyesine, her biri birbirinden farklı bir bağ bağlar. Her tecelli Rahman'ın Nefesi'nde diğer kelimelerden farklı bir kelime üretir. Her insan eşsiz bir bağ veya kelimayı, eşsiz bir tecelli ve itikadı temsil eder. Genelde şeylerin durumunda olduğu gibi itikatların da benzer olmaya meylettği ve kategorilere konulabileceği doğrudur. Yine de tam olarak aynı itikada sahip iki ayrı insan yoktur, çünkü herkes hakikatin asla tekrarlanmayan tecellilerini temsil eder.

Hem Âlem hem de insanlar sabit bir değişim içinde yaşarlar. “Tecelli kendini tekrarlamaz” sözü Hakikat'in hem zaman hem de mekân içindeki var etmesi için geçerlidir. Hakk her an-

da tecellisini, yani âlemi yeniler; her anda tüm bağlar çözülür ve tekrar bağlanır. Ancak insanlar tamamen pasif bir rol oynamazlar. Hakk ile özel ilişkileri yönünden kendilerine bahşedilen hürriyeti, değişen itikatları doğrultusunda sarfedebilirler. Gerek maddî gerek manevî olsun her eylem hakikate ait değişen algılamalar, değişen itikatlar ve nefsin değişimi için hazırlık yapar.

Her insan kendi itikadının hükmünü izler ve bu, sayısız çoklukta “ilâhların” ortaya çıkmasına neden olur. “Her itikat sahibinin ilâhı o kimsenin delîlleriyle sınırlandırılır, tanımlanır.” (IV 435.11) Ama bu, o ilâhların yanlış olduğu anlamına gelmez. İnsanlar hak olarak algıladıkları şeye ibadet ederler ve bu anlayışlarının kaynağı hem Hakk’ın kendini sergilemesi hem de insanların Hakk’ı nasıl tecrübe ettikleri ile ilgilidir. “İtikatlar Hakk’a ait görüşlerin çeşitliliğinden dolayı çeşitlidir. Her itikat sahibi kendi kalbinde meydana getirdiği şeye inanır ve ibadet eder. Kalbinde var ettiği şey yaratılmış bir şeyden başkası değildir. Bu ise Hakk değildir. Ne var ki Hakk kendini o kimseye bu itikadına göre tecelli ettirir.” (IV 211.30)

En son analizde ibadet edilen “İlâh” gazabı aşan ilâhî rahmetin zuhurundan başka bir şey değildir. En sonunda Cehennem ehlinin de rahmete ulaşacağını açıkladıktan sonra İbn Arabî şunları yazar:

Allah’ın rahmeti gazabını kuşatmıştır, hüküm O’na aittir. Alah’ın dışındaki herşey (masivallah) yalandır. İtikatların ilâhları da yalandır. Allah’a Zât’ında olan Allah olarak ibadet edenlerin sayısı çok azdır. Herkes nefsinde kurduğu kadarıyla O’na ibadet eder. Bu sırrı iyi anla! Çok nazik bir husustur. Allah böylece, “Alah’ı şanına yaraşır bir şekilde tanıyamadılar” (6:91) âyetiyle kastedilen kullarının mazeret getirebilmelerini sağlar. Buna göre gerek O’nun karşılaştırılmazlığını ikrar eden gerekse ikrar etmeyen herkes, Allah’a ait bir bağa sahip olan herkes Allah’ın dışındaki yalana dahildir. (IV 229.12)

Herkes Allah’ın tecellilerine göre Allah’a hizmet eder. Bu nedenle bütün itikatlar, kökenlerini hakikatte bulurlar ve hepsi doğrudur. Ne var ki her itikat insan olma yolunda aynı etkiye sahip değildir ve bu husus itikatları birbirinden ayırt etmede önemli bir mihenk taşıdır.

Aklî Araştırma

Rahman'ın Nefesi'ne ait üretilenler yoluyla tecelli ettirdiği kadarıyla Allah benzerdir. İnsan özneliği yönünden Allah'ın benzerliği, hayal kuvvesi sayesinde algılanır. Benzerlikten söz etmek, hayali, hem hakikatin nesnel yaratılışı hem de hakikatin öznel algılanması olarak görmek demektir. Nesnel olarak hayal, tüm şeylerin iki-aradalılık durumlarına işaret eder; öznel olarak hayal, Rahman'ın Nefesi'nde üretilen kelimeler ve âlemi oluşturan iki-aradalı suretlerin ya da misallerin (imgelerin) algılanmasına işaret eder.

İnsan idrakinin akıl olarak bilinen ikinci ve tamamlayıcı bir boyutu vardır. Aklî kuvvenin misallerin ötesini görmede görece- li bir kabiliyeti vardır.¹ Eğer hayalin asıl görevi Hakk'ın tecellisi- ne ait imgelerde (misallerde) O'nu fark etmekse, aklın görevi bu misallerin asla Hakk olamayacağını kavramaktır. Şeyh'in de sık sık hatırlattığı gibi akıl "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur" (42:11) der ve bunu bilir.

Hakk hakkında söylenen sözler karşılaştırılamazlık ve benzerliğe ya da akıl ile hayale denk düşen iki ana yöne doğru kayar. Şeyh'in ortaya koyduğu gibi, "Bir kimse akıl yoluyla bilir, ama görmez; öte yandan, bir kimse keşf yoluyla görür, ama bilmez." (IV 411.14) İlâhiyat ve felsefe gibi zihni disiplinlerde rasyonel, istidlâlî dil hakim iken, mit ve keşfin ifadesinde hayalî dil yaygındır. İlâhiyat ve felsefe nitelikleri, sıfatları Hakk'tan olumsuzla- maya (nefy) ve Hakk'ı yaşanan gerçeklikten ayırmaya yönelerek O'nun karşılaştırılamazlığını savunur. Mit ve keşf Hakk'a ait nitelikleri olumlayarak (ispat) O'nun benzerliğini savunur. Vahiy ise bu iki görüşü bir araya getirir: "Aklın karşılaştırılamazlık sıfatından başka bir şeyi yoktur; öte yandan (vahiyle sağlanan) naklî bilgi benzerlik sıfatına aittir." (IV 357.24)

Vahiy, karşılaştırılamazlık ve benzerliğe ait iki bakışı bir araya getirerek en doğru Allah bilgisini sağlar. Biri Allah'ı karşılaştı-

¹ Diğer bir ifadeyle, akıl ve hayalin birbirine zıt şeyler olduğu söylenebilir, çünkü hayal akılı tamamıyla kuşatır. İbn Arabî'nin ortaya koyduğu gibi "İtikadın yeri hayaldir....İnsan asla hayalden uzaklaşamaz....Akıl da insan- dan kaçamaz" (IV 420.30, SPK, s. 339).

rılamaz, diğeri de benzer gösterirken, hem akıl hem de hayal O'nu kayıtlı kılar. Ama aslında Allah ne karşılaştırılmaz ne de benzerdir. Ne var ki O'nun herhangi bir sıfatla kayıtlı kılınamayacağı hakikati bu iki görüşü doğurur.

En zor Allah bilgisi O'na ait bilgide O'nun kayıtlı olmaktan uzak oluşunun ikrarıdır; ama O'nun İlâh olması yönünden değil. Çünkü O'nun kayıtlı olmaktan uzak oluşuna ait bilgi O'nun Zât olması yönünden ya da O'nun Zât'ı yönünden O'nu bilmedeki yetersizliği gösterir. O ne bilinendir ne de bilinmeyendir; O'nun karşısında aciziz.

O'nun İlâh olması hakikatine göre en güzel isimler O'nu kayıtlı kılar, yani İlâh olması O'nu kayıtlı kılar. "O'nu kayıtlı kılma"nm anlamı O'nun bir şeyin İlâh'ı olması (me'luh)² sebebiyle o şeyin O'nu herşeyden münezzeh, karşılaştırılmaz olarak görmesi demektir. Ne var ki karşılaştırılmazlık da bir çeşit kayıtlı kılma demektir.

O'nun İlâh olması hakikati yönünden O'na ait bilgi vahyedilmiş din ve akılla sağlanır. O'nunla ilgili olarak akıl özellikle karşılaştırılmazlığı iddia eder; böylece O'nu kayıtlı kılar. Vahyedilmiş din hem O'nun karşılaştırılmazlığını hem de benzerliğini ilân eder. Bu nedenle Allah'ın karşılaştırılmazlığını ortaya vahyedilmiş din akıldan daha üstündür. (IV 423.11)

Ibn Arabî'nin akıl ve hayal tarafından elde edilen bilgi türleri arasındaki ayrımı, şeylerin istidadında bulunan ontolojik ve epistemolojik özelliklerini ayırt etmede yardımcı olabilir. Şeyh'in iki yönü birbirinden ayıran kesin hatlar çizdiğini düşünmemeliyiz. Herşey berzahtır. Dil benzerlikten yardım almadan karşılaştırılmazlık görüşünü ifade edemez. Bunun tam tersi de olabilir. Hayal asla akıldan tamamen soyutlanmış bir şekilde çalışmaz, ne de akıl hayalden yardım almaksızın görev yapar. Bu noktada Şeyh'i diğer Müslüman düşünürlerden ayıran şey O'nun karşılaştırılmazlık ile benzerlik ya da akıl ile keşf arasındaki kutbun farkında olması ve Hakk'a ait gerçek idrakin bu ikisi arasında en uygun dengeyi gerektirdiğini söylemesidir. Şeyh'in akıl ile vahiy

² Me'luh vücudun İlâh olmasını gerektirir. "Yaratan" "yaratılmış"ı, "Bilen" "bilinen"i gerektirir. Bkz. SPK, s. 60-61.

arasındaki uygun denge için tek güvenilir kaynağın genelde vah-yedilmiş bir din, özelde Şeriat olduğunu ısrarla söylemesi Şeyh'i Islâmî düşüncenin anadamarına yerleştirir.

İsimler ve Bağlar

Diğer Müslüman düşünürler gibi İbn Arabî'ye göre de Allah'ın her ismi Hakk'ı ifade eder ve her ifade diğerlerinden farklıdır. Hakk'm benzerliği görüşüne göre, isimler arasındaki fark Hakk'ın âlemdeki tecellilerine aittir: Her isim diğerlerinden farklı özel bir kozmik niteliğe işaret eder; her biri Hakk ile âlem arasında bir berzaktır. Karşılaştırılamazlık görüşüne göre, Hakk mutlak olarak bu farkın ötesindendir; her isim, karşılaştırılamaz ve bilinemez olan aynı Hakikat'e işaret eder.³

İlâhî isimler Hakikat'e bağlı "evrensel bağlar" olarak adlandırılabilirler. Her biri diğerlerinden farklı olarak tüm âlemde akseden özel bir ilâhî sığata işaret eder. Her sıfatın, zâhir olduğu şeylere göre özel anlamları vardır, çünkü her biri Hakk kavranabildiği bağlar yönünden belli bir ilişkiyi temsil eder.

Hakikate karşılaştırılamazlık noktasından bakmak âlemdeki her şeyin Hakk'tan uzak, ayrı ve gayrı olduğunu görmek demektir. Buradan Allah'ın sadece celal sıfatları görünür.

Hakikate benzerlik noktasından bakmak herşeyin yakınlıkta, birlikte ve aynılıkta olduğunu görmek demektir. Allah her yerdedir ve buradan O'nun cemal sıfatları görünür. Karşılaştırılamazlık uzaklık, erişilemezlik ve farklılığı ister. Öte yandan benzerlik, yakınlık ve aşık-maşukun olduğu aşkı gerektirir. Zaten ilâhî yakınlık aynılık anlamına gelir; Hakk olduğu kadarıyla insan gerçekliği sadece ilâhî Hakikat'in bir tecellisi olabilir. İnsan fıtratı vücuttur. "O Değil" her zaman fenada, "O" ise bekâdadır.

Gayrılıkta bulunmak uzaklık, çokluk, farklılık, ayrılık, denge-sizlik, bâtil olmak ve acı, elem içinde yaşamak demektir. Aynılıkta bulunmak ise yakınlık, birlik, beraberlik, denge, uyarlık,

³ SPK, "The Two Denotations of the Names," s. 36-37.

hak olmak ve zevk içinde yaşamak demektir. Sonraki saydığımız nitelikler Hakk'ın aslî mahiyetine aittir. İlk saydığımız nitelikler ise Hakk'tan ayrı olması kadarıyla âleme aittir.

Allah'ın karşılaştırılamazlığı farklılık ve bâtılın algılanmasında ortaya çıkarken, O'nun benzerliği aynılık ve Hakkın algılanmasından kaynaklanır. Hakk'a göre benzerlik herşeyi kuşatır, çünkü Hakk yönünden ne "gayrılar" ne de "uzaklık" vardır: "Nerede olursanız olun, O sizinle beraberdir." (57:4) Ancak, Şeyh'in de hatırlattığı gibi bu, O nerede olursa olsun biz O'nunlayız anlamına gelmez. Karşılaştırılamazlığa (yani, şu anda tecrübe ettiğimiz gayrılığa) önem vermenin amacı benzerliği (yani, geldiğimiz ve döneceğimiz yeri) göstermektir.

Benzerlik ve yakınlığın karşılaştırılamazlıkla uzaklık üzerindeki önceliği, çoğunlukla Allah'ın herşeyi kuşatan rahmetine ait hadisin aktarılmasıyla ifade edilir. Bu hadis gazab, celal, adalet ve uzaklık gibi sıfatların daha aslî sıfatlardan olan rahmet, merhamet, cemel, cömertlik ve yakınlık sıfatlarının amaçlarına hizmet ettiğini gösterir.

Rahmetin gazab üzerindeki kuşatıcılığı insan anlayışı için açık anlamlar taşır. Hayal Hakk'ın benzerliğini algılamak için O'nun karşılaştırılamazlığını kavrar. Buna göre hayal farklılığı silerek birliği, beraberliği temin eder; akıl ise farklılaştırarak ayrılığa yol açar. İnsanlar, aklî kuvvelerine bırakıldığı zaman, Hakk'ı hem âlemden hem de kendi nefslerinden ayırmaya meylederler. Bu ise herşeyde Hakk'ın hazır olduğu bakışının kaybedilmesine neden olur. İnsanlar karşılaştırılamazlığa verdikleri öneme göre Hakk'ı tecellilerinden soyutlarlar ve hakikati kopuk ve ilişkisiz olarak algılarlar. Aksine hayal, ilişkiler kurmalarını sağlayarak farklılığın üstesinden gelmelerine izin verir. Ancak benzerliğe verilen aşırı önem Hakk'ı tecellileri ile aynılaştırmaya ve birlik ve dengenin kaybına yol açar. Hakk'ı olduğu gibi bilmek akıl ve haşşanın dengelenmesini, yani "her iki gözün" idrakini gerektirir.

Şeyh'e göre sadece akıl karşılaştırılamazlık ile farklılığı gerektiren ilk Şehadetî kavrayabilir ve benzerliği kavrayabildiği için sadece hayal Hakk ile bâtıl arasındaki boşluğa köprü kurabilir. Ama Allah'ın rahmeti gazabını aşar, bu nedenle O'nun benzerliği ve aynılığı hakikatte O'nun karşılaştırılamazlığı ve farklılığından daha önceliklidir. Buna göre, farklılığı kavrayan akıl, aynılığını al-

gılayan hayale uyarak hizmet etmelidir. Eğer karşılaştırılmazlık gerekli bir başlangıç noktası oluyorsa, herşeyi kuşatan ve daha temel olan sıfatı, yani benzerliği kurmaya doğru yönlendirilmelidir. Bu noktada Hakk'ın tecellilerini doğrulayan ve bir insanın Hakk ile benzerliğinin nasıl mümkün olduğunu açıklayan, genel olarak vahyin ve özel olarak ikinci Şehadet'in oynadığı önemli rolü görmeye başlarız.

İlâhî Suret

Kainattaki herşey Allah'ın bir "âyeti"dir, çünkü herşey bir şekilde Hakk'ı gösterir, aksi takdirde yokluktadırlar. Ama Allah'ın tam olarak "âyetleri" insanlardır, çünkü sadece insanlara Hakk'ın her sıfatı verilmiştir. Örneğin, "Allah Âdem'e bütün isimleri öğretti." (2:31) Kur'an âyetinin ortaya koyduğu gibi, insanların herşeyi bilebilme kapasitelerinin olması hakikati bunu kanıtlar. İnsanlar Allah'ın sadece belli bir sıfatıyla belirlenemez. İnsanın hakikati celal ve cemal sıfatlarıyla birlikte bütün ilâhî sıfatları bir araya getirir, ama rahmet isimlerinin gazap isimlerini kuşatması, benzerlik isimlerinin karşılaştırılmazlık isimlerinden daha aslı olması gibi Allah'ta sıfatlar belli bir silsileye göre sıralanır.

Diğer ahiret öğretileri olan dinler gibi İslâm da esas olarak kurtuluşa doğru yönelmiştir. Cennete girenlerin durumu olan saadet, Allah'a yakınlık ile aynıdır; öte yandan şekavet, Allah'tan uzaktayken yaşanır. Allah'a yakın olmak Hakk'ın niteliklerini kendi nitelikleri gibi görmek demektir. Yakınlığın sağlanması ilâhî benzerlikte yaşamak demektir. Uzakta kalmak ise karşılaştırılmazlık sıfatlarının hükmünde olmak demektir. İnsanlar saadeti gerçekleştireceklerse, aklın rehberliğine ihtiyaç duyan hayalleri bir şekilde akıllarına hükmetmelidir.

İnsanlar Allah'ın tam bir sureti potansiyeline sahip olarak hayata başlarlar. Mükemmelliğe bu potansiyelin gerçekleştirilmesiyle ulaşılır. İlâhî sıfatların bu insanda cisimleşmesi "iyilik" ve "güzel ahlâk" olarak bilinir ve ahlâk ilmi bunu araştırır. En son analizde insanın iyi olması ilâhî iyiliğe, sadece tek hak olan İyiliğe katılmak demektir. Ama ahlâk ilâhî niteliklere dayandığı ve ilâhî nitelikler karşılaştırılmazlıklarında bilinemez oldukları

için, akıl, insan iyiliğinin belirlenmesinde hakem olamaz. İlâhî sıfatların gerçekleştirilmesi yolunu göstermek (ya da ahlâkın mahiyeti ve gayesini göstermek) için vahye gerek duyulur.

Herşey ve Hiçbir şey

Hakk bütün sıfatlara tam ve eksiksiz olarak sahiptir ve O zıtları bir araya getirir. Şeyler hak oldukları kadarıyla Hakk'ın sıfatlarını sergilerler. Bu bakışa göre âlemdaki şeylerde bulunan tüm hakikat Hakk'ın hakikatidir. Diğer bir ifadeyle, Hakk “herşey”dir, ama panteist anlamıyla değil; çünkü karşılaştırılamazlık O'nun şeyleri tanımlayan her sınırlamanın mutlak ötesinde olmasını gerektirir.

İnsan mükemmelliği Hakk'ın herşey olması yönünden algılandığında, Hakk'ın niteliklerinin tamamen gerçekleştirilmesi şeklinde anlaşılır. Kur'an diliyle kâmil insan Allah'ın “halifesi” olarak bilinir.

Ama Hakk sadece herşey değildir, O aynı zamanda “hiçbir şey”dir. Yani, karşılaştırılamazlık yönünden kendinden gayri şeylerin karşısında Hakk herhangi bir şey değildir, çünkü Hakk tüm şeylerin ve tüm sıfatların ötesindedir. Hakk bütün niteliklere sahiptir; bu nedenle O, diğer niteliklerin dışlanmasıyla herhangi bir nitelikle tanımlanamaz. Hakk herhangi bir şeye göre bir “şey” değildir; O tüm şeylerin kaynağı, sebebidir. Buna göre Hakk bir şey değildir, “hiçbir şey”dir.

İnsan mükemmelliği Allah'ın karşılaştırılamazlığı yönünden algılandığında, beşerî varlık vehminin terk edilmesini gerektirir. Beşerî varlık, her insanın vücuda bağlanmış bir bağ ya da Allah'ın Nefesi'nde üretilmiş bir kelime olduğu hakikatinden kaynaklanan sınırlamalar, kayıtlılıklar yoluyla belirlenir. Herşey “bir şey olmaktan” dolayı hakikate sınırlamalar ve kayıtlılıklar yükler. Âlemdaki hiçbir şey “bir şey olmaklık”tan vazgeçemez; ne var ki sadece insanlar bunun dışındadır.

İnsanların dışındaki tüm şeyler kendilerinin özel sıfatlarıyla tanımlanır. İnsanlar ise Allah'ın sureti olmalarıyla tanımlanır. Allah'ın Zât'ı gibi, vücudun tecellisi olarak O'nun sureti de herhangi belli bir sıfatı temsil etmez. Diğer varlıkların fitratı vücudun belli ve kayıtlı sıfatlarıyla tanımlanır. Öte yandan insan fitratı vü-

cadun kayıtlı olmaktan uzak oluşunu sergiler. İnsanın dışında başka bir şey olarak varolmanın gerçek anlamı belli bir sınırlama ve “bilinen bir makam” da bulunmayla tanımlanır. Ama insan olarak varolmanın hakiki anlamı bütün sınırlamaları terk etmek ve bilinmeyen bir makama girmek demektir. İnsanın dışındaki şeylerin oldukları gibi kalmaktan başka seçenekleri yoktur; ama insanlar sadece hiçliği seçerek gerçekten insan olabilirler. Kur’an diliyle bu mutlak hiçlik Allah’ın “kul”u olmaktır.

Mantıksal olarak, bir kul (hiç) olmak bir halife (herşey) olmaktan önce gelir. Herşey olmak için insanların kendi sıfatlarını terk etmeleri gerekir. Kendi sıfatlarını terk etmek demek olumlu olan herşeye geri dönmek ve gerçek sahip olan Hakk’la iyi olmak demektir. Bir kul olmak demek Allah’ın karşılaştırılmazlığı hakikatini, yani tek olarak Allah’ın hak olduğu ve O’ndan gayri hiçbir şeyin gerçeğinin olmadığını göstermek demektir. Kul mutlak kulluğunu, zayıflığını, fakirliğini ve hiçliğini gerçekleştirir. Bunun tam tersine, halife olmak demek Allah’ın benzerliği hakikatini göstermek demektir. İnsanlar önce kendi beşerî sınırlamalarından boşaldıkları takdirde, Allah nefislerinde onlara tam olarak tecelli eder, çünkü sadece insanlar O’nun suretinde yaratılmışlardır. “Kul kendi kulluğunu gösterdiğinde mecburî olarak Hakk’ın suretini zâhir eder. Bunun böyle olması Allah’ın takdiri- dir.” (IV 104.3)

Şeyh insan mükemmelliğinin tamamen gerçekleştirilmesini çoğunlukla “Makamsızlık Makamı” olarak ifade eder. İlâhî sureti gerçekleştiren insan artık şu ya da bu değildir. O belli bir makamla sınırlanmaksızın her makamda Hakk ile olur. Bu nedenle aynen Hakk’ın bir şey olmaması gibi kâmil insan da “bir şey” değildir. Şeyh’in ortaya koyduğu gibi, “Herşeyi toplayıcılık (cem edicilik) özelliği, bir kimsenin bulunduğu makama göre herhangi bir makamla tanımlanamamasıdır.” (IV 76.31)

Peygamberlik ve Hidayet

Allah’ın rahmeti gazabını aşar. Diğer bir deyişle, insanlar işe karşılaştırılmazlığın idrakiyle başlasalar da Allah’ın benzerliği O’nun karşılaştırılmazlığından çok daha önceliklidir. Rahmetin önceliği vücudun aslî mahiyetini ifade eder. Allah’ın işlerinin

tüm şeylerin iyiliğine doğru yönelmesi gerekir. Daha somut bir ifadeyle, rahmetin önceliği Allah'ın insan saadetini düşündüğünü gösterir. Saadet sadece Allah'a yakınlık demek değildir, aynı zamanda herşeyin en uygun durumudur. Kelimenin bu anlamıyla herşeyin kendi saadeti vardır. Bir şeyin saadetli olması demek o şeyin fıtratına uygun olarak varolması demektir.

İnsanlar diğer varlıklardan ayırdılar; çünkü tam mükemmellik ve saadet, bir şey olarak değil, bir şey olmayarak gerçekleşir. Mükemmellik insanları şu ya da bu yapan sınırlamaların ve kayıtlılıkların terk edilmesini ister. Ancak kayıtlılıktan uzaklaşmak için insanlar sadece kendi hürriyetlerini kullanabilirler. Bu hususta Allah insanların hürriyetlerini zorlayamaz, çünkü zorlamak hürriyetle çatışır. Allah, insanları beşer oluşlarından uzaklaştırarak ille saadete de zorlamaz, çünkü tam insan mükemmelliği, saadet makamında değil Makamsızlık Makamı'nda bulunmayı gerektirir. Allah'ın işleri O'nun aslî sıfatlarından -rahmet, merhamet, aşk, cömertlik- kaynaklandığına göre Allah'm gayesi mükemmelliği ve hürriyeti gerçekleştirmek için en iyi vesileleri sağlamaktır. Daha özel söylersek, Hâdi olarak Allah insanlara saadete ulaşacakları yolu gösterir ve bunu peygamberler vesilesiyle mesajlar göndererek yapar.

Vahiyle sağlanan bilgi farklılığın üstesinden gelmeye doğru yönelir. Allah'ın benzerliğine dayandığı için bu bilgi, akla göre hayal tarafından daha kolay kavranabilir; hayal Allah'ı benzerlik sıfatlarına göre idrak eder. İnsanlar "Hz. Muhammed, Allah'ın Resûlüdür" ikinci Şehadetini söylediğinde kendilerini âlemde bulunan başka yollara değil de Hz. Muhammed'in Yolu'nu izlemeye adarlar.

İkinci Şehadet'in aksine birinci Şehadet hakikatin temelini teşkil eden mahiyeti ifade eder ve bu hakikat insan doğasında yaratılıştan vardır. Peygamberler insanlığa ilk Şehadete ait bilgiyi sunmazlar; yaptıkları iş insanların zaten bu bilgiye sahip olduklarını hatırlatmaktır. Birinci Şehadet akılla kavranır ve bu insanların neden "rasyonel" hayvanlar olarak tanımlandığını açıklar. Ama özellikle peygambere ve kıyamete ait bilgiler mit ve hayal âlemine rasyonel söylemden, yani karşılaştırılmazlıktan daha çok benzerliğe aittir. Şeyh'in Kökenler Miti'nde dışarıdan bir yardım olmadan bilgelerin Allah'ın karşılaştırılmazlığını anlayabil-

diklerini, ama kurtuluş yolu için peygamberlerin gelmesini beklemeleri gerektiğini söylemesinin nedeni de budur.

Kozmik varoluşta hazır olan olumlu nitelikler vücut ile beraberdir. Bir anlamda bu nitelikler benzer olup, bilinebilirler; başka bir anlamda bunlar karşılaştırılmazdır ve bilinemezler. Allah Zât'ında dile gelmez ama Allah'tan gayrı herşey dile gelebilen bir ifadedir. Dile gelmek farklılığı, kayıtlı oluşluluğu, gayrılığı ve bağı gerekli kılar. Vahiy Allah'ın rahmetinden ve cömertliğinden doğan ve hidayete yönelik bir görüşe sahip olan tecellisini temsil eder. Vahiy Hakikat'e bağlarla bağlanmış varlıkların Hakikat'i idrak edebilmelerini sağlar. Farklılık, kayıtlı oluşluluk ve gayrılığın ortadan kalkması imkânını sağlar. Vahiy benzerlik sıfatları, yani Hakk'm aslî, en temel sıfatları tarafından idare edilir. Yakınlığın açık bir ifadesidir, varoluşun iki-anamlılığında açık ve net bir yol çizerek saadete yönelmiştir. Kaçınılmaz mutluluğa ait olan bağları sağlar. Böylece insanların herşey ve hiç olmalarına engel olan bağları çözen vasıtaları, vesileleri sağlar.

Hidayet Hakk ile aynılığın veya beraberliğin gerçekleştirilmesine doğru yönelmiştir. Ama İbn Arabî gibi düşünürler "beraberlik" gibi kavramları mutlak anlamıyla düşünmezler, çünkü Mutlak'ın dışında mutlaklar olamaz. Bu kavramların ifade ettikleri şey insan olmanın en uygun yolu -saadet ve tatmin olmaya götür-en yol- nispî uzaklıktan nispî yakınlığa, nispî karanlıktan nispî ışığa, nispî bâtıl oluşluktan nispî hakka, nispî ayrılıktan nispî beraberliğe, nispî gayrılıktan nispî aynılığa doğru gider. Ne var ki normal dil ve insan psikolojisinin ve saadetinin ihtiyaçları buradaki "nispî" sıfatını hükümsüz kılar. Ve bunu Hakikat'in kendisi böyle dilemiştir, çünkü insan imkânının mükemmel gerçekleştirilmesi ile en az gerçekleştirilmesi arasındaki fark mutlak kavramların kullanımına izin vermede yeterince öneme sahiptir.

Şeyh Hakk'ın sonu gelmez ve asla tekrarlanmaz tecellilerinin ifade ettiklerini açıkça ortaya koyar: Yaratılmış varlıklar, insan ya da diğerleri, Hakk'ın Zât'ına asla ulaşamazlar, ne de Hakk'tan tamamen ayrı olabilirler. Bu nedenle bu işte bir son, durulacak bir yer yoktur. Mutlak Hakk ile nispî hakk arasındaki perdeler sonsuz sayıdadır ve tamamen kaldırılamayacaktır; başka bir ifadeyle, perdelerin an be an kaldırılması sonsuza kadar devam eder. Vücuda bilmek ve yaşamak, her zaman devam eden yaratılışın sonu

gelmez akışında farklılık ve aynılığı, karşılaştırılmazlık ve benzerliği yaşamak demektir. Ancak Allah'ın sürekli tecellilerinin deneyiminin biçimleri sonsuza dek farklıdır.

Yaratılıştan Gelen Sınırlamalar

Genel konuşursak; İslâmî ifadeler, Allah'ın Allah olması yönüne değil de Allah'ın Hâdî olması yönüne ağırlık verirler. Zaten insanlığın genel refah durumu Makamsızlık Makamı'nın gerçekleştirilmesinin önüne geçer. İslâmî ifadelerin büyük bir çoğunluğu ilk Şehadet'in zaten apaçık ve aşikâr hakikatini açıklamaya çalışmaz. İkinci Şehadet'in açıklamalarına yönelerek ilk Şehadet'i bunun rengiyle boyarlar.

Rehberlik ve hidayet Kur'an'ın ve Hz. Peygamber'in Sünneti'nin somut ve gözler önündeki suretidir. Rehberliğin diğer biçimleri, yani diğer vahyedilmiş ilâhî dinler Kur'an'da zikredilmiştir ve genel olarak bunların varlığı kabul edilmiştir, ama bunlara önem verilmemiş, ayrıntılarıyla açıklanmamışlardır. Aslında "Hz. Muhammed Allah'ın Resûlüdür" mutlak referans noktasıdır ve "Allah'tan başka ilâh yoktur"un nasıl yorumlanacağını belirler. Bu şikâyet edilecek bir nokta değildir, çünkü Allah'ın Hâdî olarak bu ümmetten istediği de budur. İnsanlar her durumda yine de kendi itikatlarının ilâhlarına yöneceklerdir; Hâdî onlara (belli bir dereceye kadar) kendi sınırlamalarından kurtulacakları tek vasıtayı sağlar. Vahyedilmiş bağlar yaratılıştan gelir, çünkü insanları saadetten uzaklaştıran bağları çözmede yardım ederler.

Hidayetin ilâhî niteliği insanları rahmet, merhamet, denge, aşk ve birliğe doğru yönlendirir. Hidayet Bir olan Hakk ile uyarılığı getirir ve böylece huzur, barış, aşk ve dengeye denk düşer. Vahyedilmiş dinlerin iç mantığı zâhirden bâtına, farklılıktan birliğe, ayrılıktan beraberliğe, gazaptan rahmete, kibirden aşka doğru bir yönelmeyi destekler.

Hidayet merkeze, yani Hakk'a iletir. Hakk'ın sıfatlarını mükemmel uyarlık ve dengede gerçekleştirmiş olan insanlar Makamsızlık Makamı'nda herhangi bir sıfatın hükmünden kurtulmuş olarak bulunurlar. Ibn Arabî'nin talebesi olan Konevî Hazretleri'nin de ortaya koyduğu gibi, insan-ı kâmiller "vücut dairelerinin merkezindeki nokta" olmuşlardır. İlâhî sureti gerçekleştir-

miş insan-ı kâmiller herşeyi kendi yerine yerleştirir ve varolan herşeyin hakkını verirler. Aynı zamanda her bir ilâhî ismin hakkını da verirler. Hâdî olan Allah'a hakkını verirler. Bunun anlamı Hakk olan insan-ı kâmiller bir bütün olarak hakikatin dengelenmesi için hem hatanın hem de insan saadeti için hatadan kaçınmanın gerekli olduğunu idrak ederler. Bir önceki bölümde kullandığımız kavramlarla söyleyecek olursak, tekvinî emir her türlü hata ve yanlış yola gitmenin varlığını gerektirse bile teklifi emir izlenmelidir.

Tüm sınırlamalardan uzak insan-ı kâmiller insanlara rehberlik etmek ve hidayet için kayıtlılığı ve bir "ifade" olmayı kendi iradeleriyle seçerler. "İnsan-ı kâmil diğer ilâhî isimler yanında 'Allah' ismi makamında bulunur. Herhangi bir kayıttan uzaktır, ama her duruma göre o durumun gerektirdiği kayıtlılık içinde, o durumdan konuşarak muamele ederler." (IV 194.14) Makamsızlık Makamı'nda bulunmalarına rağmen insan-ı kâmiller, rehberliğe ve hidayete ihtiyacı olanların iyiliği için hidayet makamına bürünürler. Şeylerin doğası bunun böyle olmasını gerektirir, çünkü "Allah'ın rahmeti gazabını aşar", birlik çokluğa hükmeder, hidayet hatadan daha haktır ve Allah'ın merhametli kulları cehalet ve azap içindeki kaybolmuşları kurtarmak için kendi nefslerini feda ederler.

Bağların Hakkını Vermek

Herhangi bir metodoloji, hakikatin inşa edildiği bir bağdan başka bir şey değildir. Nesnellik ya da başka normlar adına yaşanan hakikat hakkında belli varsayımlar yapılabilir. Modern metodolojilerin, eleştirel yaklaşımlarından dolayı şeyleri daha üstün bir görüşle değerlendirdikleri düşünülür, ama bir kimsenin yaklaşımının "eleştirel" olduğu itikadı bile inatçı bir bağı ifade eder. Şeyh bunlara şöyle derdi: Eleştirel itikadın ilâhları panteonda imtiyazlı yerlere sahip olamaz. Şüphesiz Hakk da Eleştirici'dir, ama O Hâdî olarak insanlara muamele eder. Bu tür bir söylemde Şeyh, Hakk'ın şöyle dediği kudsi hadisi aktarır: "Ben kulumun zannına göreyim. O hâlde Benim için hayır zannında bulunsun."

İbn Arabî'nin ifadeleri, bir bağ olduğu hakkında şüphe götürmeyen din çalışmalarına yönelik bir yaklaşımı sağlar. Yine de

bağların varlığını kavrayan ve bunların haklarını veren ve (asla ulaşamayacak bir durum bile olsa) tüm bağların çözülebileceğini kabul eden bu yaklaşım bizlere diğer bakış açılarında bulunmayan belli başlı birtakım anlayışlar sağlayabilir.

Şeyh'in bakışımı alarak bir kişi dinî çeşitlilikle şu şekilde ilgilenmeye yönelebilir: Din insanlar arasında ortaya çıkar, çünkü Hâdî olan Allah insan iyiliğini ve saadetini getirmeyi ister. Ama Hâdî isminin tecellileri tüm hakikati asla kuşatamaz; Hakk "ifade"nin ve suretin ötesinde bulunur. Bu nedenle her dinin kendine ait özel ifade biçimleri vardır ve diğer ifade biçimlerinden mecburî olarak farklıdır.

Her vahyedilmiş din eşsiz hayalî bir âlem inşa eder. Bu âleme ilâhî hayal, yani Rahman'ın Nefesi vücud verir. Böylece insanları uzaklıktan kurtularak yakınlığı kurlmalarını ya da dengesizlikten dengeye, kesretten (çoktan) Bir'e, bâtıldan Hakk'a, ayrılıktan Birlik'e, cehaletten ilme, gafletten uyanıklığa yönlendirir. Gayesi, Hakk'ın aslî, en temel sıfatlarından ayrılamaz olan saadettir. Akıl önemli bir rol oynar, çünkü sadece akıl insanların şirk hatasına (Hakk'ın tecellilerini Hakk zannetmek hatasına) düşmemelerini sağlar. Tek başına akıl Hakk'ın her hayalin ötesinde olduğunu öğretir. Ancak çok fazla öne çıkarıldığında akıl, vahyî görüşün hayalî bütünlüğünü yok eder. Bu nedenle, insan saadetinin sağlanması için akıl vahye boyun eğmeli, vahyin emrine girmelidir.

Hidayetin her dinde aldığı özel hayalî suretler, dini inşa eden Hâdî ismine ait tecelliyle -bu peygamber, avatara, buda, arif olabilir- belirlendiği gibi kültüre ve dile ait kaplar tarafından da belirlenecektir. En son analizde, hakikatin bu iki yönü birbirinden ayrılamaz: Vahiy gibi, kültüre ve dile ait kaplar da Hakk'ın tecellileridir. "Su kabın rengini alır" ama kap donmuş sudan başka bir şey değildir.

Her din, kendine has kavramlarla, insanların şimdi ne oldukları ile ne olmaları gerektiği gerçeğini ayırt ederek insan varoluşunun amacını açıklar. Şimdiki durumlarının tanımı, karşılaştırmazlık, uzaklık ve farklılığın ifadesine denk düşer. İnsanlar eksiklik içinde acı çekerler, çünkü bir şekilde Hakk'tan uzaklaşmışlardır. İnsanların ne olmaları gerektiğinin tanımı ise benzerliğin ifadesine eşittir. İnsanlar Hakk'ın en temel sıfatlarıyla uyum içinde olmalıdırlar.

Her din Hakk ile daha fazla uyum sağlamak için, uygulamaya ait (ibadet) şeyler sunar. Somut kavramlarla söylenirse, her din; düşünce, eylem ve yaklaşım gibi insanı insan yapan ne varsa, o şeylerin değişimi için çeşitli vasıtalarla sahiptir. Vahiy hakikat hakkında yeni bakışlar sağlayarak, bağları çözer ve itikadın önceden varolan ilâhlarını yerle bir eder. İnsanları saadete yönelten itikadı getirir. Ancak saadetin kendisi sonsuzdur, yani en üst derecesi diye bir şey yoktur. Hakk'ın tam suretleri olarak insanlar, Hakk'ın hidayetiyle, insanları o değil de şu yapan tüm bağları ve sınırlamaları ortadan kaldırabilirler.

Özetle İbn Arabî, bir insanın her iki bakışı da, yani bir yanda ilâhları ve bağları ortadan kaldıran bakış, diğer yanda ilâhları ve bağları kabul eden bakışı görmesini ve değerlendirmesini ister. Bu hususta aşağıdaki öğütten daha iyisini bilmiyorum:

Dikkat et, belli bir bağ tarafından kayıtlı olmaktan uzak dur, bu bağın dışındaki herşeye karşı sakın kötü gözle bakma, yoksa senin hayrına olacak şeyden kaçmış olursun. Nefsini bütün itikatları kucaklayan bir şey olarak gör, çünkü Hakk herhangi bir bağ ile kayıtlı kılınamayacak kadar geniş ve yücedir. (Fusûs 113)

Nefsine kemal yolunu gösteren kimse tüm hayatı boyunca Allah'a giden yolları araştırmalıdır. Her itikat (yol) sahibi, itikadının doğruluğunu nereden aldığını bilmelidir. Bu hakikati gördükten sonra da o itikat sahibinin durumuna göre onun itikadını desteklemelidir. (II 85.11)

Bibliyografya

Addas, Claude. *Quest for the Red Sulphur: The Life of Ibn 'Arabi*. Cambridge, England: The Islamic Text Society, 1993.

Asin, Palacios, Miguel. *El Islam cristianizado*. Madrid, 1931. Fransızca çevirisi: *L'islam christianisé: Etude sur le Soufisme d'Ibn 'Arabi de Murcie*. Paris: Guy Trédaniel, 1982.

Austin, R.W. J. *Ibn al'Arabi: Bezels of Wisdom*. Ramsey, N.J.: Paulist Press, 1981.

Burckhardt, Titus. *Muhyi-d-Din ibn 'Arabi: La sagesse des prophètes (Fusus ul-Hikem'den çeviriler)*. Paris: Albin Michel, 1995. İngilizce çevirisi: *The Wisdom of the Prophets*. Gloucestershire: Beshara Publications, 1975.

_____. *Mystical Astrology According to Ibn 'Arabi*. Gloucestershire: Beshara Publications, 1977.

Chittick, William C. "Dhikr." In *Encyclopedia of Religion*. New York: Macmillan, 1987, vol. 4, pp. 341-44.

_____. "Your Sight Today Is Piercing': Death and the Afterlife in Islam," in H. Obayashi (ed.), *Death and Afterlife: Perspectives of World Religions*. New York: Greenwood Press, 1992, pp. 125-39.

_____. "Eschatology," in S. H. Nasr (ed.), *Islamic Spirituality: Foundations*. New York: Crossroad, 1987, pp. 378-409.

_____. *Faith and Practice of Islam: Three Thirteenth Century Sufi Texts*. Albany: SUNY Press, 1992.

_____. "Ibn 'Arabi and His School," in S. H. Nasr (ed.), *Islamic Spirituality: Manifestations*. New York: Crossroad, 1991, pp. 49-79.

_____. "Rumi and Wahdat al-wujūd," in A. Banani and G. Sa-bagh (eds.), *The Heritage of Rumi*. Cambridge: Cambridge University Press, yayımlanacak.

_____. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*. Albany: SUNY Press, 1989.

Chodkiewicz, Michel ve diğerleri. *Les illuminations de Mecque/The Meccan Illuminations: Textes choisis/ Selected Texts*. Paris: Sindbad, 1988.

Corbin, Henry. *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*. Princeton: Princeton University Press, 1969.

Eliade, Mircea. *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*. New York: Harper and Row, 1961.

Gazali, el-. *The Precious Pearl (al-Durra al-Fakhira)*. Çeviren: J. I. Smith. Missoula: Scholars Press, 1981.

Goodman, L. E. *Ibn Tufayl'l Hayy Ibn Yaqzan*. 2d ed. Los Angeles: Gee Tee Bee, 1983.

Hakim, Su'ad al-. *al-Mu'jam al-sufi*. Beirut: Dandara, 1981.

Hick, John. *An Interpretation of Religion*. New Haven: Yale University Press, 1989.

Hirtenstein, S. and M. Notcutt (eds.). *Muhyiddin Ibn 'Arabi: A Commemorative Volume*. London: Element Books, 1993.

Ibn Arabi. *Dhakha'ir al-a'laq*. Edited by M. 'Abd al-Rahman al-Kurdi. Cairo, 1968.

_____. *Fusus al-hikam*. Edited by A. 'Afifi. Beirut: Dar al-Kutub al-'Arabi, 1946.

_____. *al-Futuhat al-makkiya*. Cairo, 1911. Reprinted Beirut: Dar Şadir, n.d. Critical edition by O. Yahia. Cairo: al-Hay'at al-Mişriyyat al-'Amma li'l-Kitab, 1972-.

_____. *Mawaqif al-nujum*. Cairo: Maktaba Muhammad 'Ali Şabih, 1965.

_____. *Risala La yu'awwal 'alayhi*. In *Rasa'il Ibn 'Arabi*. Hyderabad-Deccan: The Dairatu'l-Ma'rifi'l-Osmania, 1948.

_____. *Tarjuman al-aswaq*. bkz. Nicholson.

Ibn Sawdakin. *Wasa'il al-sa'il*. Edited in M. Profitlich, *Die Terminologies Ibn 'Arabis im "Kitab wasa'il al-sa'il" des Ibn Saudakin*. Freiburg in Breisgau: Klaus Schwarz Verlag, 1973.

Izutsu, Toshihiko. *Sufism and Taosizm*. Los Angeles: University of California Press, 1983.

Jandi, Mu'ayyid al-Din. *Nafhat al-ruh*. Edited by N. Mayil Harawi. Tehran: Mawla, 1362/1983.

Konevi, Sadreddin. *al-Nafahat al-ilahiyya*. Tehran: Ahmad Shirazi, 1316/1898.

Morris, James. "The Spiritual Ascension: Ibn 'Arabi and the Mi'raj," *Journal of the American Oriental Society* 107 (1987): 629-52; 108 (1988): 63-77.

Murata, Sachiko. *The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought*. Albany: SUNY Press, 1992.

Nasr, Seyyid Hüseyin. "Islam and the Encounter of Religions," aynı yazarın *Sufi Essays* adlı kitabından. London: George Allen and Unwin, 1972, pp.123-51.

_____. *Knowledge and the Sacred*. New York: Crossroad, 1981.

_____. *Three Muslim Sages*. Cambridge: Harvard University Press, 1964.

Nicholson, R. A. *The Tarjuman al-Aswaq: A Collection of Mystical Odes by Muhyi'ddin ibn al-'Arabi*. London: Theosophical Publishing House, 1978.

Nyberg, H. S. *Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabi*. Leiden: E. J. Brill, 1919.

Schuon, Frithjof. *The Transcendent Unity of Religions*. London: Faber and Faber, 1953.

Smith, J. I. and Y. Y. Haddad. *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*. Albany: SUNY Press, 1981.

Tabrizi. *Mishkat al-masabih*. Translated by James Robson. Lahore: Muhammad Ashraf, 1963-65.

william chittick

Hayal Âlemleri

Elinizdeki bu eser, hem birbirinden bağımsız hem de birbirine bağlı kabul edilebilecek üç ana bölümden oluşmaktadır. Birinci Bölüm’de “İnsan Mükemmelliği” başlığı altında vücut ve bu vücut ışığında âlem ve insan ilişkileri anlatılır. Bu ilişkiye bağlı olarak “İnsan-ı Kâmil” kavramına ve İnsan-ı Kâmil’in bu ilişkideki yerine değinilir. O, âlemin gözbebeği gibidir. O’nsuz bu âlem boş, ruhsuz bir cesede benzer.

İkinci Bölüm, “Hayal Âlemleri” başlığı altında, İbn Arabî’nin hayal kavramına ayrılmıştır. Bu kavram bugün bizim kullandığımız anlamın dışında kullanılmıştır. Şeyh’in hayal kavramıyla anlatmak istediği şey zihne ait bir kurgu değildir. Hayal Âlemi’nin de kendine özgü işleyiş biçimleri vardır. Burada Hayal’e ait görünüşlerden ve Şeyh’in tecrübelerinden örnekler verilir. Allah’ın rahmetinin gazabını geçmesi hakikati bu bölümle ilgili olarak söylenebilecek diğer önemli bir noktadır.

Kitabın Üçüncü Bölüm’ünde ise “Dinlerin Çeşitliliği” problemi tartışılır.



ISBN 975-6463-72-7



9 799756 463721