

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>

ibn arabî

GİRİŞ
KİTABI

WILLIAM C. CHITTICK



ibn arabî

GİRİŞ KİTABI

WILLIAM C. CHITTICK

"Halk ayn-ı Hak'tır, gözün varsa..."

Hak ayn-ı halktır, aklın varsa..."

İslâm geleneğinin seyrinde Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin ana bir unsuru temsil ettiği hiç şüphesiz bir gerçek. Yüzyıllardır sadece kitapları değil, hikmetinin nüfuz ettiği gelenek de Müslümanların dünyasını şekillendirmekte. Onu okumak başkadır, anlamak ise bambaşka...

Amerikalı İslâm profesörü William C. Chittick, dünyadaki en önemli İbnü'l-Arabî uzmanlarından birisi olarak İbnü'l-Arabî'nin dipsiz hikmet deryasından damlaları bu kitapta sade bir dille kaleme alıyor ve bu derinliğin kolay idrak edilebilmesi için de okurlara açık ve güçlü bir ışık tutuyor.

Chittick, İbnü'l-Arabî'nin hikmetinde önemli yer tutan *Muhammedî Miras, Nefes-i Rahmân, Allah'ın Sûreti, İnsân-ı Kâmil, Kendini Bilmek, Taklidî Bilgi, Eşyaya Hakkını Vermek, Zaman ve Mekân, Zikir Kozmolojisi, Aşk, Nefs, Ölüm* gibi temel meseleleri ele alarak sadece bu konuların uzmanlarına değil, ilgili herkese hitap ediyor.



t16



#ibnarabigiriş



İBN ARABÎ GİRİŞ KİTABI

VÂRİS-İ ENBİYÂ





İBN ARABÎ-GİRİŞ KİTABI

VÂRİS-İ ENBİYÂ

WILLIAM C. CHITTICK

ISBN: 978-605-5902-86-5

İstanbul, 2014

KİTAP YAYIN NO: 51

Özgün İsmi: Ibn Arabi: Heir to the Prophets

Copyright © William C. Chittick

Türkçe yayın hakları Nurcihan Kesim Telif Ajansı aracılığıyla
Oneworld Publications'tan alınmıştır.

Türkçe yayın hakları:

© 2014 Nefes Yayıncılık A.Ş.

Tüm hakları saklıdır. Bu kitabın tümünün veya içeriğinin herhangi bir bölümünün
yayıncının yazılı izni olmadan, fotokopi dahil, elektronik ya da mekanik herhangi
bir yolla çoğaltılması yasaktır.

EDİTÖR: Muvaffak Erman Yılmaz

ÇEVİREN: Kadir Filiz

REDAKSİYON: Çiğdem Yazır

KAPAK TASARIM: Hümanur Bağlı

SAYFA DÜZENİ: Adem Şenel

İÇ BASKI/CİLT: İnkılap Kitabevi Yayın Sanayi ve Ticaret A.Ş.

Çobançeşme Mah. Sanayi Cad. Altay Sk. No: 8

34196 Yenibosna – İstanbul

Tel : (212) 496 11 11 (Pbx)

Matbaa Sertifika No: 10614

NEFES YAYINLARI

Bağdat Cad. Güzel Sok. A Blok No:11/2

Selamiçeşme / Kadıköy / İstanbul

Tel: (216) 359 1020 Faks: (216) 359 4092

www.nefesyayinevi.com

irtibat@nefesyayinevi.com

f /nefesyayinevi

@nefesyayinevi

KÜLTÜR BAKANLIĞI Ücretsiz PDF Kitap Arşivi: <https://arxiv.org/>

İBN ARABÎ
GİRİŞ KİTABI
VÂRİS-İ ENBİYÂ
WILLIAM C. CHITTICK

Çeviren: Kadir Filiz



William C. Chittick

New York Stony Brook Üniversitesi'nde Karşılaştırmalı Edebiyat ve Kültürel Araştırmalar profesörü ve aynı zamanda İbn Arabî, Mevlânâ gibi değerleri Batı'ya tanıtan bir mütefekkir yazardır. Özellikle hitap ettiği Batı'da İslâm ve tasavvufu ilgili Arapça ve Farsçadan İngilizceye yaptığı çevirileri ve yorumlarıyla tanınan Chittick, doktorasını 1974'te Tahran Üniversitesi'nde Fars edebiyatı alanında Seyyid Hüseyin Nasr'ın talebesi olarak tamamladı. Daha sonra onun da etkisiyle tercümelerinin dışında gelenekselci (tradisyonalist) ekolün diğer Batılı mütefekkirlerine paralel olarak eserler kaleme aldı. Chittick, tasavvuf ve İslâm felsefesi alanında çeşitli araştırma projelerinde çalışmakta, İslâm klasikleri, Hinduizm ve dini araştırmalar alanının diğer konularına dair dersler vermekte ve halen Çin'deki Pekin Üniversitesi Kenan Rifâî İslâm Araştırmaları Kürsüsü'nde dersler vermektedir.

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ.....	9
İBNÜ'L ARABÎ'NİN HAYATI	13
1 MUHAMMEDÎ MİRAS.....	21
MİRAS.....	23
FETİH (AÇILIMLAR).....	25
HÂTEM-İ VELÂYET-İ MUHAMMEDÎ	26
KUR'AN OKUMAK	28
ALLAH'I ANLAMAK	29
KENDİNİ BİLMEK.....	31
ALLAH'IN GENİŞ ARZI	34
VÂRİS	35
2 ALLAH ÂŞIKLARI.....	39
İSİMLERLE AHLÂKLANMAK [TAHALLÛK]	41
İNSAN VE İLÂHÎ SÛRETİ	44
KEMÂLE ERMEMİŞ AŞK	46
3 AŞKIN İLÂHÎ KÖKLERİ.....	49
VÛCÛD	50
VAR OLMAYAN (MÂDUM) MÂŞUK.....	53
AYNLAR	55
AŞKIN TEKEVVÜNÜ	58
AŞKIN ARŞI	61
BEŞERÎ AŞK	62
SAADET.....	63
FAKR.....	64
KEMÂLAT	67

4	ZİKİR KOZMOLOJİSİ	71
	ZİKİR.....	72
	NÜBÜVVET	73
	RUHUN KİTABI	77
	NEFES-İ RAHMÂN	78
	İSİMLERİN BİLGİSİ	81
	HER ŞEYİ İHATA ETMESİ	82
	ÂDEM'İN MAKAMINA ERİŞMEK	83
	KÂMİL KUL.....	85
	ALLAH'IN EVİ	87
5	BİLGİ VE TAHKİK.....	89
	İLİM.....	90
	FAYDA (NÂF).....	93
	ALLAH'IN SÜRETİ	95
	GÜVENİLİR İLİM	97
	TAKLİDÎ BİLGİ	98
	TAHKİK.....	100
	HALKIN (YARATILIŞIN)	
	KARMAŞIKLIĞI-MUĞLAKLIĞI.....	102
	EŞYAYA HAKKINI VERMEK.....	104
	ALLAH'IN VE İNSANIN HAKKI.....	106
	NEFSİN HAKKI	107
6	ZAMAN, MEKÂN VE	
	ETİK NORMLARIN NESNELLİĞİ	111
	TAHKİKİN YÖNTEMİ	112
	ZAMAN VE MEKÂN.....	115
	MEKÂN	117
	ZAMAN	118
	KIDEM	119
	DAİMİ TAHAVVÜL.....	121
	ETİK	123
	ÂLEMDE KAYBOLMAK.....	125

7	BEYNÛNET (ARADALIK).....	129
	İZÂFİYET	130
	BEYNÛNETİN (ARADALIĞIN)	
	DÜNYA GÖRÜŞÜ.....	132
	KOZMİK HAYAL	135
	NEFS	137
	NEFSİN KÖKÜ	139
	İHTİLÂFLAR	141
	İLÂH-I MUTEKAD (İNANCIN TANRISI)	143
8	MÜDAHİL HAYALİN ORTAYA ÇIKIŞI.....	147
	KENDİNİN FARKINA VARMAK.....	149
	ÖLÜM	151
	AŞK	152
9	RAHMET'İ YORUMLAMA İLMİ.....	155
	KUR'ÂN'I YORUMLAMAK.....	156
	ALLAH HAKKINDA İYİ ZANLAR.....	159
	RAHMÂN'A DÖNÜŞ	161
	VÜCÛD'UN RAHMETİ.....	164
	RAHMETİN GALEBESİ	166
	ASLÎ KULLUK	169
	FİTRAT	170
	TATLI AZAP	172
	MİZACIN FARKLILIĞI	176
	TESLİMİYET	177
	KAYNAKLAR.....	183
	GENEL DİZİN	187

GİRİŞ

Bin yüz atmış beşte (1165) İspanya’da doğan İbnü’l Arabî, yaşadığı devirden günümüze kadar geçen dokuz yüz yıl içinde, hem en etkili hem de en çok tartışılan Müslüman mütefekkir olmuştur. Tasavvufî geleneğin öğretilerini açıklayan en önemli kişi olmasından dolayı gelenek onu “Şeyhü’l Ekber” (en büyük Şeyh) olarak anmaktadır. Modern bilim, büyük ünvanlar hakkında her ne kadar şüpheci yaklaşırsa da bu özel ünvanın uygun olduğuna dair birçok delil getirilebilir. Nicelik tarafından baksak bile, İbnü’l Arabî’nin muazzam eseri *Fütûhât-ı Mekkiyye*’nin hacmi bile birçok velut yazarın hayatlarında ortaya koyduğu eserlerden daha fazladır. Bundan başka yüzlerce eserin el yazmaları kütüphanelere dağılmış, çok sayıda kitabı ve risalesi basılmıştır.

“Ekberiyet”e külliyyatın genişliği üzerinden hüküm verilemez. Bu yüzden tüm bu eserlerin içeriğine bakmalıyız. Muhtemelen kimse, İbnü’l Arabî’nin bütün yazdığı eserleri okumamıştır ve sadece birkaç müteahhasının bütün

Fütûhât'ı okuduğunu iddia edebilirim. Yine de "okumak" başkadır, "anlamak" başka. İbnü'l Arabî genellikle en zor okunan yazarlardan biri olarak görülmüştür. Bunun tek sebebi, Şeyhü'l Ekber'in olağan dışı bilgisi değil, aynı zamanda metinlerdeki yüksek seviyedeki söylem, daima değişen bakış açısı ve üslubun çeşitliliğidir. *Fütûhât*'ın tek bir sayfasının analizi ve açıklamasını yapmak, başka Arapça metinlerden birçok sayfayı gerektirmektedir ve bu eserlerin bir Batı diline tercümesi söz konusu olduğunda, bu görev daha da zor bir hale gelmektedir.

İbnü'l Arabî'nin eserlerinin zor olmasına, İbnü'l Arabî'nin kendisinden önce yazılmış eserleri gereksiz bir şekilde zorlaştırarak tekrardan ele aldığı gibi sebepler ileri sürülebilir fakat tüm bu düşünceler yanlıştır. İbnü'l Arabî'nin İslâmî ilimlere yaklaşımı, dikkat çekici bir şekilde orijinaldir ve hatta kendisinin gerçek bir selefi bile yoktur. Elbette, İbnü'l Arabî'den önce tasavvufî öğretileri nazarî (teorik) derinlikle anlatan önemli müellifler vardı fakat bu kimselerin en büyüklerinden Gazzâlî bile İbnü'l Arabî ile kıyaslandığında, İbnü'l Arabî büyük bir farkı ortaya koymaktadır.

Gazzâlî, "keşfin" (Tanrının hususî dostlarına lütfettiği dolaysız/doğrudan gelen bilgi) kitaplara yazılmaması gerektiğini söylerken (her ne kadar her zaman kendi tavsiyesine uymasa da) erken dönem tasavvufî geleneğin büyük bir bölümünü temsil etmekteydi. İbnü'l Arabî bu yasağı delmiş ve keşfin mahsullerini herkesin görebilmesi için yaymıştır. Bununla beraber, "keşiflerin, müşâhedelerin ve ilâhî zevklerin" yazılmasına dair, İbnü'l Arabî'nin bir hayalpe-rest mistik edâsıyla basitçe mânevî âlemden kışkırtıcı haberler sunduğu da keskinde düşünülmemelidir.

Stephen Hirtenstein'in İbnü'l Arabî'nin iç ve dış dünyasını anlatan giriş mahiyetindeki muazzam eseri *The Unlimited Mercifier: The Spiritual Life and Thought of Ibn 'Arabi* okunduğunda, İbnü'l Arabî'nin ilk olarak bir "mistik" olduğu kanısı akıllarda yerleşebilir. Hirtenstein İbnü'l Arabî'nin eserlerinde geçen otobiyografik pasajların önemli bir kısmını eserinde tercüme etmiştir ve bu pasajlar ekseriyetle keşifleri ve rüyetleri anlatmaktadır. Fakat İbnü'l Arabî'nin eserlerinin büyük bir kısmı, meseleleri rasyonel bir kesinlikle ele almaktadır ve bu tutumu onu İslâmî ilimlerin ana damarına yerleştirmektedir.

1240 yılında vefatından sonra İbnü'l Arabî'nin öğretileri İslâm dünyasına hızlı bir şekilde yayılmıştır ve İslâm'ın gittiği her yere, Kara Afrika ve Balkanlar'dan Çin'e kadar, İbnü'l Arabî'nin öğretileri yayılmıştır. Bu yayılmanın sebebi, kesinlikle Şeyh'in esrarlı delilleriyle Müslüman havası (seçkinleri) şekillendiren rasyonel söylemin muhtelif formlarını yerinden oynatması değildir. Tam aksine, argümanlarının selâmeti ve tahsilinin genişliği ile âlimleri iknâ etmektedir. Müslüman âlimlerin İbnü'l Arabî'yi nazarıdikkate almalarının sebebi İbnü'l Arabî'nin görüşlerini ispat edebilmek için İslâmî ilimlerin bütün dallarından ve dağarcığından faydalanarak güçlü deliller sunmasıdır. Bu âlimlerin büyük bir kısmı onun temel bakış açısını ve terminolojisinin birçoğunu benimsemiştir ve bazıları da onun öğretilerini eleştirmiş, büyük ölçüde kınamışlardır. Fakat muteber hiçbir âlim onu basitçe göz ardı edememiştir.

İbnü'l Arabî'nin öğretileri ve bakış açısı, beklenildiğinin aksine sınırlı, elit bir kitleye ait değildir. İslâm kültürünün en

nüfuz etmiştir. Bu nüfuz birçok yolla gerçekleşmiştir ve özellikle de bütün İslâm dünyasında toplumun şekillenmesinde önemli rol oynayan tarikatların geniş çaplı erişimiyle bu yayılma vuku bulmuştur. Tarikatlardan bazıları İbnü'l Arabî'yi kendi entelektüel ve mânevî cetlerinden biri olarak görmektedir.

İbnü'l Arabî'nin sûfîler arasındaki bilinilirliği, onun sûfîlerce çok okunduğu şeklinde anlaşılmalıdır. Ehl-i tarîkin büyük bir kısmı klasik mânâda âlim değildi ve İbnü'l Arabî'nin eserlerini tetkik edecek yeterli eğitime sahip değildi. Fakat bu insanlara, mürşitleri ve hocaları tarafından İbnü'l Arabî ve takipçilerince kullanılan bir dille hitap edildi.

İbnü'l Arabî'nin tesiri aynı zamanda Farsça, Türkçe ve Urduca gibi dillerde yazılmış şiirlerde de muazzam şekilde görülmektedir. Büyük şairlerin çoğunluğu tasavvufî yoldan geçmişler ve İbnü'l Arabî mektebinden neşet etmiş bakış açısı ve kavramlarla meşgul olmuşlardır.

On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren reformist ve modernistler tarafından, nüfuz edici tesiri ve isminin itibarından dolayı İbnü'l Arabî kısmen bir hedef tahtası haline getirildi. Bizâtihi "İbnü'l Arabî ve Tasavvuf", geleneksel İslâm toplumunun bütün noksanlıklarının müsebbibi olarak uygun bir sancak olarak seçildi. Yakın zamanda, İslâm dünyasında, İbnü'l Arabî'nin eserlerine olan ilgi, İslâm dünyasında özellikle modern ideolojinin çeşitli şekilleriyle (bunların sonuncusu olan "fundamentalizm" ile) hayal kırıklığına uğramış genç kuşak arasında, dikkate şayan bir öğe olarak ortaya çıkmıştır.

Erken dönem oryantalistlerinin çoğunluğu İbnü'l Arabî'yi tutarsız olarak gördüklerinden çok önemsememişlerdir. Daha sonraki çalışmalar, özellikle de Henry Corbin ve Toshihiko Izutsu'un ezber bozan eserleri, İbnü'l Arabî'ye akademik olarak itibar kazandırmıştır. Akademisyenler İbnü'l Arabî'nin eserlerinin içeriği hakkında her ne düşünsün, İbnü'l Arabî'nin İslâm tarihinde bir dönüm noktasını ve daha sonraki İslâm medeniyetinin seyrinde belirleyici ana bir unsuru temsil ettiğini kimse inkâr edemeyecektir.

Batı'nın uygarlaştırıcı misyonuna ve bilimsel rasyonalitenin diğer bütün bilgi türlerinden üstün olduğuna hâlâ inanan kimseler, İbnü'l Arabî'nin modern öncesi İslâm kültüründeki nüfuz etmiş tesirini, İbnü'l Arabî için yeterli bir karşı argüman olarak düşünebilirler. Fakat buna inanmayanlar, İbnü'l Arabî'de herhangi bir zamanda ve herhangi bir yerdeki temel insanî halleri aydınlatacak bakış açılarını sunan ferahlatıcı bir ses bulacaklardır.

İBNÜ'L ARABÎ'NİN HAYATI

İbnü'l Arabî'nin biyografisine âşina olmayanlar için kısaca hayatını anlatmak istiyorum. Arabî metinlerde genellikle İbn el-Arabî olarak geçmektedir. Eserlerini ise çoğu kez Abdullah Muhammed ibn el-Arabî et-Tâi el-Hâtîmî olarak imzalamıştır. Aynı zamanda Muhyiddin, “dine yeniden hayat veren” olarak bilinen İbnü'l Arabî 1165'te Endülüs'ün Mürsiye şehrinde doğdu. Babası Ali, şehrin hükümdarı Muhammed ibn Said ibn Merdaniş'in yanında çalışmıştır. 1172 yılında Mürsiye şehri, Muvaqqıfîler Hanedanlığı

tarafından fethedilince, İbnü'l Arabî'nin babası Ali, ailesiyle birlikte Sevilla'ya taşındı ve yine devlet hizmetinde görev aldı. İbnü'l Arabî, babasının vazifesi nedeniyle mahkemelerin ortamında büyümüştür ve son araştırmalar askeri bir eğitim gördüğünü bildirmektedir. Sevilla vâlisinin yanında kâtip olarak çalışmış ve devrinin bilinen bir ailesinden Meryem isimli bir hanımla evlenmiştir.

İbnü'l Arabî çocukluğunda çok özel bir dinî eğitim almamıştır ve kendisinin eserlerinde aktardığı üzere zamanını arkadaşlarıyla beraber eğlenerek geçirmiştir. Gençliğinin ilk yıllarında, ilâhî bir rüyet ile mânevî bir çağrıya şahit olmuştur. Bize aktardığına göre, daha sonradan yazdığı ve söylediği her şey “bu bakıştan müteşekkil küllî hakîkatin farklı çeşitleridir” (F. II 548.14). Gençliğinin bu ilk döneminde, kendisinin bu yoldaki ilk rehberi olan Hazreti İsâ'nın rüyetini görmüştür.

İbnü'l Arabî'nin babası, oğlundaki bu değişiklikleri fark ederek filozof ve kadı olan arkadaşı İbn Rüşd'e durumu anlatmıştır ve İbn Rüşd, İbnü'l Arabî ile görüşmek istemiştir. Bu buluşma, İbnü'l Arabî üzerine yazılan birçok çalışmada ve özellikle de Corbin'in eserinde ele alınmıştır. Bu görüşmede, İbnü'l Arabî rasyonel düşünürlerin şekli bilgisi ile eşyanın hakîkatini bilen “ârif”lerin keşfi arasındaki farkı idrak etmiştir. Bu görüşme, âriflerin ve filozofların bilgisi arasındaki büyük uçurumun altını çizmektedir.

İbnü'l Arabî, kendisini dönüştüren tasavvufun bu temel değişimine girdikten sonra bütün ömrünü bu mânevî yola vakfetmiştir. *Fütûhât*'taki muğlak bir pasajı yorumlarsak, İbnü'l Arabî'nin dönüp baktığı kadar klasik

tasavvufî bir tâlim almadığını, yani seyr-i sülûk yapmadığını söyleyebiliriz. Hayatında dönüm noktası olan rüyet ve İbn Rüşd ile görüşmesi, on dokuz yaşından önce, kendi tâbiriyle “daha sakalları çıkmadan evvel” gerçekleşmiştir. Daha sonradan, bazı şeyhlere bağlanmıştır [bunlardan iki tanesine dair yazdıkları, Ralph (R.W.J) Austin tarafından *Sufis of Andalusia* (Endülüs Sûfileri) kitabında tercüme edilmiştir]. Ayrıca, sayısız âlimden de farklı İslâmî ilimler tahsil etmiştir. Bir kitabında, hadis, kırâat, tefsir ve fıkıh gibi alanlarda yetmiş âlimin ismini vererek onlardan bahsetmektedir.

İspanya'nın dışına ilk defa otuz yaşında çıkmıştır ve Tunus'a gitmiştir. 1200 yılında gördüğü bir rüyet, ona Doğu'ya gitmesini söylemiştir. 1202 yılında hacı olmuş ve Malatyalı bir âlim olan Mecideddin İshak ile tanışmıştır. Mecideddin'e refakat ederek Anadolu'ya gelmiştir. Yolda, bir süre Musul'da kalmış ve burada, İbn Câmî tarafından kendisine bir hırka verilmiştir. İbn Câmî, bu hırkayı ölümsüz mânevî rehber Hazreti Hızır'dan almıştır ve Hazreti Hızır'ın İslâmî kaynaklarda ilk geçtiği yer Kur'an'da anlatılan Hazreti Mûsâ ile yaptığı sırlı görüşmedir (Kehf, 65-82). İbnü'l Arabî de Hızır ile yaptığı görüşmeleri eserlerinde zikretmektedir ve Corbin eserinde bu görüşmeleri hususen vurgulamaktadır. Hiçbir temeli olmamasına rağmen Corbin, İbnü'l Arabî'nin mânevî yoldaki asıl rehberinin Hazreti Hızır olduğunu iddia etmektedir.

Daha sonra İbnü'l Arabî, Türkiye'de şehirden şehre, Suriye'ye ve Mısır'a yolculuklar yaptı ve Mekke ile Medine'yi tekrardan ziyaret etti. Mecideddin İshak'ın refakatiyle 1211-1212 yıllarında Bağdat'a geldi. Bağdat'a

Sultan I. Keykavus tarafından özel bir görevle gönderilmiştir. İbnü'l Arabî'nin bu Sultan ile arası iyiydi ve Sultan'a pratik tavsiyelerde bulunduğu mektupları vardır. İbnü'l Arabî aynı zamanda, Halep hükümdarı Selâhaddin Eyyubî'nin oğlu Sultan Melik Zâhir Gazi (1186-1218) ile dosttu ve daha sonradan Eyyubîlerin Şam hükümdarı Muzaferredin'in (ö. 1238) hocalığını yapmıştır.

İbnü'l Arabî'nin sultanlarla samimiyeti iki şeye delildir: Birinci, terbiyesi; çünkü sultanlarla bu ilişkisi yüksek toplumun gereklerine uygun olarak konuşabilme ve hareket etme terbiyesi aldığını gösterir. İkincisi ise, âlimlerin hükümdarlar için akıl hocası, danışman ve hoca olarak oynadıkları önemli rolü göstermektedir. İbnü'l Arabî'nin hükümdarla ilişkisi aynı zamanda, "mistisizm" in zamanın sosyal ve politik kurumlarıyla meşgul olmak için hiçbir engel teşkil etmediğini göstermek adına da yeterli bir kanıt olmaktadır.

Bazı kaynaklar, Mecideddin'in vefatından sonra İbnü'l Arabî'nin dul kalan eşi ile evlendiğini ve Mecideddin oğlu Sadreddin Konevî'yi (ö. 1274) yetiştirdiğini söyler. Konevî, İbnü'l Arabî'nin en önemli talebelerinden birisi olmuştur ve büyük âlimler yetiştirip arkasında çok önemli kitaplar bırakmıştır. 1223 yılında İbnü'l Arabî kalıcı bir şekilde Şam'a yerleşmiş ve burada ders verip eserlerini yazmıştır. İçinde Konevî'nin de bulunduğu talebe halkası 1240 yılındaki vefatına kadar İbnü'l Arabî'ye hizmet etmiştir. Bu yıllardaki temel eseri *Fütûhât*'tır ve bu eserin günümüzde el yazmalarına dayanan iki farklı kopyası vardır. İbnü'l Arabî velut bir yazardır. Osman Yahya, kapsamlı çalışmasında İbnü'l Arabî'yi 850 https://arifev.org/teknik olarak

eserlerden 700 tanesinin sahih olduğunu, 400 tanesinin de günümüze ulaştığını belirtmektedir. Bu eserlerden bir kısmı ufak risalelerdir fakat birçok sayıda tam boyutlu kitap da bulunmaktadır. İbnü'l Arabî eserlerinin bir yerinde, tefsir yazmaya başladığını söylemektedir ve bu tefsirin bitmemiş hali *Fütûhât*'tan bile daha büyüktür fakat bu tefsir günümüze ulaşmamıştır. En bilinen üç eseri şöyledir:

Fusûsu'l Hikem: İbnü'l Arabî'nin talebeleri yüzyıllar boyunca bu esere en yüksek saygıyı göstermişler ve eser üzerine, yüzden fazla şerh yazmışlardır. İbnü'l Arabî, âyet ve hadislere dayanarak, Hazreti Âdem'den Hazreti Muhammed'e kadar yirmi yedi peygamberin her birinin zâtında, ilâhî sıfatların hikmetlerinin nasıl açığa çıktığını göstermektedir.

Fütûhât-ı Mekkiyye: Metafizik, teoloji, kozmoloji, mânevî antropoloji, psikoloji, fıkıh gibi ilimlerin geniş bir hülasasıdır. Şu konu başlıklarını içermektedir: İslâmî ritüellerin bâtinî anlamları, Tanrı'ya ve Tanrı'da yolculuk eden (seyr-i sülûk) sâliğin makamları, kozmik hiyerarşinin doğası, Arap harflerinin mânevî ve ontolojik anlamı, Allah'ın doksan dokuz isminin ihata ettiği ilimler ve çeşitli peygamberlerin farklı mesajlarının önemi.

Tercümânü'l-Eşvâk: İngilizce'ye ilk tercüme edilen bu ince kitap, aşk şiirlerinden müteşekkildir. İbnü'l Arabî ilk haccında, İsfahanlı bir âlimin doğuştan istîdatlı olan güzel kızı Nizâm ile tanışmasıyla, bu şiirler kendisine ilham edilmiştir. Daha sonradan, kendisine yöneltilen eleştirilerden dolayı bu şiirlerin dünyevî aşka değil, mânevî hakikatlere dair olduğunu yazmıştır.

Oneworld Yayınevi'nden Novin Doostdar, 2000 yılının yazında İbnü'l Arabî'nin hayatını ve eserlerini inceleyen bir eser yazmamı teklif etmişti. Claude Addas'ın mükemmel eserleri - *Quest for the Red Sulphur* (Türkçe'ye *Kibrit-i Ahmer'in Peşinde* olarak çevrilmiştir ç. n.) ve *Voyage of No Return*- ve Stephen Hirtenstein'in *Unlimited Mercier* isimli eserinden sonra, İbnü'l Arabî'nin hayatına yönelik yeni bir yaklaşımın düşünölemeyeceğine ve bu yüzden öğretilerinin incelendiği bir esere karar kıldım. Bu tür bir yaklaşımın İbnü'l Arabî ile daha geleneksel bir ilgilenme şekli olmasından dolayı kendimi bu türlü teselli ettim.

Bilindiği üzere biyografi türü modern bir icattır. İnsanların şahsi hayatlarının detaylarını bilmenin önemli olduğunu düşünmemiz, bize onlardan daha fazla bizim hakkımızda bir şeyler söylemektedir. Yirminci yüzyıla kadar İbnü'l Arabî'nin hayatını eksiksiz bir şekilde inceleyen bir kaynak yazılmamıştır. Modern zamanlar öncesi İslâm dünyasında, birisinin büyük bir âlim, bir velî veya kâfir olduğunu bilmek yeterliydi. Bir kişi hakkında bir şeyler öğrenmek isteyenler kişinin hayatından değil, fikirlerinden etkilenirlerdi.

Seksenlerin başında, İbnü'l Arabî'nin dünya görüşünü inceleyen kapsamlı bir giriş kitabı yazmayı düşünmüştüm. Projemi daha makul bir boyuta indirme düşüncesinden dolayı bu kapsamlı eser projesinden vazgeçtiğimde, *Sufi Path of Knowledge* (1989) isimli eserimi ikinci cildi de yazmak sözüyle yayımladım. İkinci cildi, *The Self-Disclosure of God* (1998), bitirdiğimde üçüncü cildin sözünü vermiştim ve bu

proje hâlâ devam etmektedir. Bir gün üçüncü cildi bitirdiğimde hiç şüphesiz dördüncü cildin sözünü vereceğim. Tüm bunları anlatmamın sebebi, bu kitapla İbnü'l Arabî'nin öğretileri için yeterli bir giriş sunduğum gibi yanlış bir düşüncenin meydana gelmesini engellemektir. Kitabın bölümleri de İbnü'l Arabî'nin eşyaya bakış tarzını incelemeye çalışan bir dizi çabadan ibarettir.¹

Amacım İbnü'l Arabî'ye âşina olmayan okurlar için sade bir şekilde onun tefekkürünü tanıtmak ve onu tanıyanlar için ise bir takviye yapmaktır. Kitabın ilk iki bölümü, İbnü'l Arabî'nin öğretileri ve kendisini hâtem-i evliyâ olarak bilmesi arasındaki ilişkiye eğilmektedir. Üçüncü ve dördüncü bölümler insan ve Allah arasındaki aşk ve zikre göre olan ilişkiye dairdir. Beşinci ve altıncı bölümler, bilginin doğasını, bilginin insanın kemâle ermesindeki rolünü ve fenomenal dünyayı (gerçekliği-yaratılmışları ferdi algısıyla) doğru bir şekilde idrak etmesindeki önemini açıklamaktadır. Yedinci ve sekizinci bölümler, âlem-i hayale ve hususen âlem-i hayalin insan ruhu ve ölümü arasındaki ilişkiye biraz göz atmaktadır. Dokuzuncu ve sonuncu bölüm ise öteki dünyadaki ilâhî merhametin merkeziliğini tetkik etmektedir.

1 Kitabın bölümleri, bu alanın uzmanı olmayan kişiler için yapılmış konuşmaların ve makalelerin düzeltilerek derlenmiş halidir. Şu kaynaklardan alınmıştır: 1. *Horizons Maghrébins* 30 (1995); 2. *Sufi* 9 (1991); 3. *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society* 17 (1995); 4. *Paths to the Heart: Sufism and the Christian East*, ed. James S. Cutsinger (2002); 5. *Sophia* 8 (2002); 6. *Islamic Studies* 39 (2000); 7. *The Passions of the Soul in the Metamorphosis of Becoming*, ed. Anna-Teresa Tymieniecka (2003); 8. *Discourse: Journal for Theoretical Studies in Media and Culture* 24 (2002); 9. *Mysticism and Sacred Scripture*, ed. Stephen Katz (2000).

METİNDE KULLANILAN KISALTMALAR

K. Kur'ân-ı Kerîm

F. İbnü'l Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 4 cilt, Kahire, 1911.

FH. İbnü'l Arabî, *Fusûsu'l Hikem*, ed. A. Afîfî, Beyrut: Dar al-Kutub al-'Arabi, 1946.

D. İbnü'l Arabî, *Dîvan*, Bombay: Mirza Mohamed Shirazi, n.d.

Dh. İbnü'l Arabî, *Zehairu'l-Ahlak*, ed. M. Abdurrahman El-Kurdî, Kahire, 1968.

R. İbnü'l Arabî, *Risaletu'n İla'l İmam Er-Razi*, Haydarabad-Deccan: The Dairatu'l-Ma'ârifî'l-Osmania, 1948.



MUHAMMEDÎ MİRAS

Takipçileri İbnü'l Arabî'yi genellikle "Hâtem-i Velâyet-i Muhammedî" diye anmışlardır. İbnü'l Arabî de bazı şiirlerinde kendisinden böyle bahsetmektedir. Acaba bu ifade kendisi ve onun temsil ettiği gelenek için tam olarak ne anlama gelmektedir?

Bu ifade, Kur'an'da Hazreti Peygamber'e verilen "Hâtem-i Enbiyâ" sıfatından gelmektedir. Hâtem-i Enbiyâ iki anlama gelmektedir; ilki, Hazreti Muhammed'in (s.a.s) Allah'ın gönderdiği 124.000 peygamberin sonuncusu olması ve ikincisi ise, Hazreti Peygamber'e inen Kur'an'ın daha önceki peygamberlere gönderilen bütün bilgiyi toplaması ve birleştirmesi demektir.

"Velâyet", Kur'anî bir terim olan "velî" kelimesinden gelmektedir. Bu Arapça kelimenin kullanıldığı yere göre birçok

anlamı vardır: Dost, yakın biri, yetkili kişi, hayırsever, koruyucu. Kur'an bu kelimeyi Allah'ın esmâsından birisi olarak zikretmektedir ve aynı zamanda, Allah'ın ve Şeytan'ın dostları anlamında da kullanmaktadır. Allah kendi dostlarını, kendisine yakın kılmıştır, onları korur ve bu özel yakınlıktan dolayı, bu kişilerin şahsi eğilimlerine göre onlara belirli yetkiler ve tasarruf verir.

İbnü'l Arabî zamanında, "velî" kelimesi Hazreti Muhammed tarafından tesis edilmiş insanî kemâlin tecessüm eden modeline yaklaşmış, geçmiş dönem Müslümanları için kulanılan standart bir yakıştırmaydı. Batılı akademisyenler "velî" kelimesini genellikle "azîz" (Saint) olarak tercüme etmişlerdir fakat "azîz" kelimesi dikkatli bir şekilde kulanılmalıdır çünkü kelimenin sahip olduğu Hıristiyanlığa ait çağrışımlar kesinlikle İslâmî bağlamda kullanılamaz.

Allah ile dostluk (velâyet) düşüncesi İbnü'l Arabî'nin yazılarında geçen ana temadır. Kısaca, İbnü'l Arabî insanoğlunun en iyi sıfatlarının tecessüm ettiği kişileri Allah'ın kendisine dost olarak seçtiğini ifade ederek İslâmî geleneğin ana görüşünü takip etmektedir. Allah'ın ilk ve en öndeki dostları peygamberleridir. Onun peygamberlerine gönderdiği vahiy, diğer insanların dost olmalarını mümkün kılmaktadır. Her peygamber bir rehberlik kaynağı ve insanî kemâlin birer modelidir.

Bir peygamberi takip ederek Allah dostluğu makamına erişen kimseler, bu peygamberden bir "miras" almaktadırlar. Bu mirasın üç temel boyutu vardır. İlki, ameller, yani düzgün ve munasip davranma. İkincisi; hâller, yani yüksek karakter özelliklerini ortaya çıkaran içsel tecrübeler ve

üçüncüsü; bilgi makamları, yani gerçekliğin çeşitli durumlarında doğru bir gerçeklik idrakinde sabit kalma.

MİRAS

İbnü'l Arabî dinin gayesinin; amellerin, hâllerin ve bilginin üçlü terkinde insanî kemâle erişmek olduğunu söylemektedir. Bu kimselere, İbnü'l Arabî'nin en çok bilinen terimlerinden birisi olan "İnsân-ı Kâmil" denmektedir. "İnsan" kelimesi herhangi bir cinsiyeti belirtmemektedir. İnsanî kemâl fikrinin temel metinsel kaynağı, erkeği (rical) ve kadını (nisâ) beraber ele almaktadır. Hazreti Muhammed bir hadîs-i şerîfinde şöyle demiştir: *"Erkekler arasından birçoğu, kadınlar arasından Meryem ve Âsiye (Firavun'un karısı) kemâle ulaştı."*

Kemâle erişenlerin asıl örnekleri Âdem Nebî ile başlayan peygamberlerdir. Peygamberleri, Allah'ın insanoğlu için paradigmalar olarak yarattığı kâmil insanlar diye tanımlayabiliriz.

Kemâlin birçok bakımdan en önemli ve en temel boyutu, ferâseti zorunlu kılan ve eşyayı yerli yerine koyduran bilgidir. İbnü'l Arabî'nin dediği üzere "Bir insan kemâle yaklaştıkça, Allah ona olayların arasında ferâset verir ve onu hakikatlerle tahkike götürür." (F. II 525.2).

"Tahkik" insanlığın tam mânâsıyla gerçekleştirilmesidir ve "hakikatler" ise eşyanın Allah katında bilindikleri halleriyle, oldukları gibi olmasıdır. Hakikatlerle tahkike etmek, hakikatlerin ne için olduklarını anlamak ve onlara münasip bir şekilde karşılık vermek demektir. Tahkik

başka bir ifadeyle, hem bilgiyi hem de ameli gerektirmektedir. Bu kelimenin iki anlamına dair açıklamamız ileri-deki bölümlerde gelecektir.

Nebevî paradigmayı takip ederek kemâle yaklaşma, beraberinde hakikatlerin bilgisini getirmektedir. Hakikatler sonsuzdur ve onların hepsini ancak Allah aynı anda bilebilir. Yine de insanoğlu bütün hakikatlerin ilkesini öğrenmeye ulaşabilir. İbnü'l Arabî birçok yerde, hakikatleri bilme şekilleri ile Allah'ın Kur'an'da çokça zikredilen es-mâsını irtibatlandırmaktadır. Peygamberler, hangi ismin âlemde hususî bir şekilde zuhur ettiğini ve tesirleri gösterdiğini anlamada özel bir basîret sahibidirler.

Her peygamber bir miras bırakmıştır. İbnü'l Arabî'nin sıklıkla alıntılıdığı hadis şöyle demektedir: *“Âlimler benim vârislerimdir.”* (burada ulemâ, Allah'ın ilmini ve peygamberin öğretilerini bilen kimsedir). İbnü'l Arabî'ye göre, her devirde en azından 124.000 Allah dostu (velî) olmalıdır çünkü her peygamber için en azından bir vâris olmalıdır (F. III 208.14). Nebevî miras, Allah'ın, âlemin ve ruhun gerçek tecrübesini ve doğru bilgisini resmetmektedir. Başka bir ifadeyle, kişi doğru bilgiye ulaşmak için bir peygamberde tecessüm etmiş insanî kemâlin paradigmasını uygun bir şekilde bilmeli ve ona göre hareket etmelidir. Kimse eşyayı olduğu şekliyle ilâhî bir şekilde tayin edilmiş bu araçlar olmadan bilemez.

İnsanların nasıl peygamberî mirasa erişecekleri sorusu İbnü'l Arabî'nin eserlerinde merkezi bir yer teşkil etmektedir. Buna verilebilecek en sade cevap; insanî gayretin oynadığı rol kadarıyla insanlar bir peygamberin rehberliğini

takip etmelidir. Bu peygamberlerden bir miras tevarüs etmenin tek yolu, Hazreti Muhammed (s.a.s) vasıtasıyla olur çünkü onun mesajı daha önceki peygamberlere verilen bütün mesajları ihata etmektedir. Son tahlilde, yine de nebevî bir mirasın lütfedileceği kişiyi seçen Allah'ın kendisidir.

FETİH (AÇILIMLAR)

İbnü'l Arabî sâliklerin gayretinin ancak kapıya varana kadar olduğunu söylemektedir. Kapıya varınca sâlikler doğal bir şekilde kapıyı çalarlar. Kapının açılıp açılmayacağına, ne zaman açılacağına karar veren Allah'tır. Kişi sadece kapının açılmasıyla bu mirasa erişebilir. Bu durum *Fütûhât-ı Mekkiyye*'nin başlığındaki fetih, yani açılış kelimesiyle de ifade edilmektedir. Eserin başlığı, kitaptaki bilginin ve idrakin bir çalışma veya aklî gayretler ile elde edilemeyeceğini en baştan ilan etmektedir. Kitaptakiler Allah'ın İbnü'l Arabî'ye kapıları açmasıyla verilmiştir. Başka bir ifadeyle, bütün *Fütûhât* büyük ölçüde keşifleri, müşâhedeleri ve esrarlı rüyetleri anlatmaktadır.

İbnü'l Arabî'nin keşif, müşâhede ve fetihler ile peygamberlere gelen “vahyi” birbirine karıştırmadığını akılda tutmalıyız. Allah dostlarının (velîlerin) peygamberlere tâbi olması, işte tam da vahyin hususî tabiatıdır. İbnü'l Arabî'nin eserlerinde sıklıkla belirttiği üzere, peygamberle velî arasındaki en temel fark velînin “tâbi/takip eden”, peygamberin ise “tâbi olunan/takip edilen” olmasıdır.

Fetihlere ermek isteyen kişinin izleyeceği yol kişinin peygamber tarafından belirlenen davranışları yerine getirmesi ve (en idrak durumunda) peygamberin tam vârisi olan

bir mürşidin yönlendirmesine tâbi olmaktır. Şeyhin uygun görüp reçete olarak tâlim ettireceği davranışlardan birisi halvettir. Halvette kişi inzivâyâ çekilerek kendisini tamamıyla tefekküre, dua ve Allah'ın esmâlarıyla düzenlenen zikre verir.

“Sâlik halvete ve zikrullahâ tutunduğunda, kalbini nazârî düşüncelerden temizlediğinde ve Rabb'inin kapısının önünde fakr ile oturduğunda Allah ona lütfeder ve Kendisinin bilgisini, ilâhî sırları ve ilimleri verir.” (F. 131.4).

Yukarıda alıntıladığımız pasajdan görüldüğü üzere “kalbin” düşünceden boşaltılması gerekmektedir. Kur'an'da ve İslâmî kaynaklarda geçtiği üzere kalp insan tabiatının duygusal tarafını değil, şuurun, farkındalığın ve zekânın merkezini tanımlamaktadır. Kalp, Allah'ın tecellîlerini içine alabilecek insanî melekedir. Yalnız kalp, İbnü'l Arabî'nin kavramlarıyla Allah'ı ve hakîkatleri birleştirerek aklı ve keşfi kapsayacak bir şekilde bilebilir.

HÂTEM-İ VELÂYET-İ MUHAMMEDÎ

Allah İbnü'l Arabî'ye kapıyı açtığı zaman, İbnü'l Arabî kendisinin Hazreti Muhammed'in bütün ilimlerinin vârisi olduğunu görmüştür. Bu ilimler içerisinde İbnü'l Arabî'den sonra (âhir zamanda gelecek Hazreti İsâ hariç) Hazreti Muhammed'in tam mirasçısı olarak kimsenin gelmeyeceği bilgisi de bulunmaktadır. Keşifleriyle kendisinin Hâtem-i Velâyet-i Muhammedî olduğunu, yani Hazreti Muhammed tarafından kemâle erdirilmiş paradigmayla tecessüm etmiş hususî bir velâyeti (dostluğu) gerçekleştirecek son kimse olduğunu bilmistir.

İbnü'l Arabî Hâtem-i Velâyet olduğunu bildirmekle, kesinlikle kendisinin son Allah dostu olduğunu îâm etmektedir. Daha ziyade, (Hz. İsa hariç) kendisinden sonra kimsenin Peygamber'i amellerin, makamların ve ilimlerin bütününe, yani bütün peygamberler arasında sadece Hazreti Muhammed ile tahakkuk eden bir bütünlüğe vâris olamayacağı anlamına gelmektedir.

İbnü'l Arabî'nin Hazreti Muhammed'i öne çıkarmasına şaşırlmamalıdır. İslâm geleneği böyledir ve her gelenekte, geleneğin kurucusu ayrıcalıklıdır. Daha evrensel bir dili tercih edenler, yani Müslümanlar için Hazreti Muhammed Logos'un (Kelâm) tam tecessümüdür. Başka bir ifadeyle, bütün yaratılışın ve zuhurun sebebi İlâhî Kelâmdır. İbnü'l Arabî, bu kelâmı bazen "Hakikat-i Muhammedî" diye de isimlendirmektedir.

İbnü'l Arabî, her yaşta Allah dostunun (velînin) olduğunu ve Hazreti Muhammed'e vâris olmayı sürdüreceklerini fakat hiçbirinin Hazreti Muhammed'in amellerinin, makamlarının ve ilimlerinin külliyetine erişemeyeceğini söylemektedir. Mirasın şekli, velîlerin bağlantılı olduğu peygambere göre tanımlanacaktır ve bu peygamberlerin tüm mirası Hazreti Muhammed'in mirasında cem olmuştur. Muhammedî velâyetin hâteminden sonra "Hiçbir velî Hazreti Muhammed'in kalbi üzerine olmayacaktır." (F. II 49.26).

İbnü'l Arabî'nin Hâtem-i Velâyet-i Muhammedî olarak kendisini söylemesi, yüzyıllardır birçok kimseler tarafından iddialı ve aşırı görülmüştür. Düşman ve tenkitçi mollalar düşünmeden İbnü'l Arabî'yi Agvâz - <https://amey.org> dir. Fakat

İbnü'l Arabî'den sonra hiçbir yazarın onun derinliğine, yeniliğine ve İslâmî geleneğin kaynaklarını yorumlamasındaki detayına erişememesi gibi bir gerçek de mütebâriz bir şekilde durmaktadır. İnsanlar ona Hâtem-i Velâyet-i Muhammedî demeyi istese de istemese de İbnü'l Arabî'nin "Şeyhü'l Ekber" olduğunun aksi inkâr edilemez.

Muhammedî Allah dostlarının, Hazreti Muhammed'in tüm ilminin vârisi olmaları demek tüm peygamberlere verilen ilmin ve idrakin onlara tamamıyla açıldığı anlamına gelmektedir. İşte bu bilgi Kur'an'da kitabî şekilde verilmiştir. Muhammedî velîlerin hâtemi, bütün Kur'ânî mesajı bir şekilde cisimlendirmektedir. İşte bu yüzden İbnü'l Arabî hâtemlik hakkında şöyle yazmıştır: "Allah ilmini O'ndan daha çok bilen yoktur...O ve Kur'an kardeş-tir." (F. III 329.27).

KUR'AN OKUMAK

İbnü'l Arabî bütün yazdıklarını Kur'an'ın açıklaması olarak görmektedir ve Kur'an, İslâmî gelenekte Allah'ın Kelâmı veya Kelimesi, yani Allah'ın Kendisini ifadesidir. İbnü'l Arabî'ye göre, Kur'an bütün nebevî bilgiyi kendisinde temsil etmektedir ve iki çeşit temel insanî kavrayışa, akla (reason) ve hayale (imagination) hitap etmektedir. İnsanlar Kur'an'ı bütünlüğü içinde anlamak isterlerse bu melekelerin her ikisini de kullanmak zorundadır.

Her âyet, yorumlayanın âyeti anladığı şekle göre kendisinin uygun anlamını verir. İbnü'l Arabî bu durumu, aynı âyeti bazen *hâtemlik* olarak, bazen *ifadesi* olarak, bazen de *hayalî*

kavrayışı (“sembolik hakikat” de diyebiliriz) temel alıp yorumlayarak göstermektedir.

Bu iki şekildeki yorumlama, İbnü’l Arabî’nin âyetlerin sadece iki anlamının olduğunu düşünmesi mânâsına gelmemektedir. İbnü’l Arabî’ye göre, âyet ve sûreler değil, Kur’ân’ın her bir kelimesinin bile sonsuz anlamı vardır ve bunların hepsi Allah tarafından bilinmektedir. Düzgün bir Kur’ân kırâatı, kırâat edene her okuyuşta yeni anlamları açar. “Kur’ân’ı kırâat eden kişiye anlamın kendisini tekrarlaması, kırâat edenin âyeti gerektiği gibi kırâat etmediğindendir. Bu onun câhilliğinin delilidir.” (F. IV 367.3).

ALLAH’I ANLAMAK

İbnü’l Arabî’nin yazılarının ana temalarından birisi, Yahudi-Hıristiyan geleneğin de yüzyıllardır itibar ettiği Allah’ın insanı kendi imgesinde (image) yaratması prensibidir. Hazreti Muhammed bu ilkeyi şöyle söylemiştir: “*Allah Âdem’i kendi sûretinde yarattı.*” Bu hadîsin Arapça’sında geçen “sûret” kelimesini İngilizce “image” kelimesiyle değil, “form” kelimesiyle tercüme etmeyi ilmî mânâ için uygun gördüm. İslâm felsefesinde, sûret kelimesi Aristocu anlamda maddenin (Yunanca hilomorfizm doktrini, yani hilo madde, morf form/sûret anlamına gelmektedir) zıddı olarak kullanılmaktadır. Tasavvufta, sûret kelimesi eşyanın görünüşünü, dışını, zâhirini ifade etmektedir. Bunu zıddı, eşyanın “mânâ”sidir, yani dış dünyada eşyanın zuhur etmesine, görülmesine sebep olan mânevî cevher, görülmez hakikattir. İbnü’l Arabî sûret kelimesini her iki anlamda fakat genellikle ikinci anlamında kullanmaktadır.

“İmge” (image) kelimesi ise hayal kelimesinin ikinci tercümesi için kullanılabilir. Bir önceki sayfada, hayal kelimesini İngilizce’de “imagination” kelimesi ile karşılamıştık. Hayal, sadece şeyleri hayal etmedeki öznel gücümüz değildir. Aynı zamanda, dünyadaki imgelerin nesnel gerçekliğidir, örneğin aynadaki yansımalar.

Bir açıdan, Allah insan anlayışının nâmütenâhi ötesindedir ve buna uygun tek karşılık sükûttur. Diğer bir açıdan ise, O kendisini insan sûretinde açığa vurmaktadır ve bunu iki temel yolla yapmaktadır: İlki; O’nun kendisinin açığa çıkarılmazlığını açığa çıkarmasıyla biz O’nu bilemeyeceğimizi biliriz. Bu yol, İbnü’l Arabî’nin sıklıkla kullandığı negatif teolojinin tarzıdır. İkinci yol ise; Allah indirdiği kitaplarla, kâinatla ve insanların ruhlarıyla kendisini insanlar için açığa çıkarmaktadır. O kendisini açığa vurduğu ölçüde, insanlar O’nu bilmeye yaklaşabilirler.

İbnü’l Arabî, Allah’ın bilenemezliğinin (açığa çıkmamazlığının) farkına varan farkındalık çeşidine “akıl” ve O’nun tecellîsini (açığa çıkmasını) kavrayan anlayış çeşidine ise “hayal” demektedir. Bu anlamda, “keşif” tam olarak gerçekleştirilmiş, ilâhî gerçekliği imgesinde bilen hayaldir. Aklî düşünce Allah’ı uzaklaştırırken, hayalî düşünce O’nu yaklaştırır. Akıl Allah’ı yok (nâmevcut) olarak algılamak keşif O’nu mevcut görür.

Aklın Tanrı’yı ulaşamaması “tenzihtir”. Hayalin onu bulması “teşbihtir”. İbnü’l Arabî’den çok önce, tenzih İslâmî teolojideki en geçerli ilkelerden biriydi. Teşbih ise genellikle sûflilerin öğretilerinde, özellikle de şiirlerde kullanılırdı. İbnü’l Arabî’nin katkısı, Allah’ı anlamadaki bu iki

yol arasında uygun bir dengenin ihtiyacının vurgulanması oldu.

İnsanlar tenzih ve teşbih arasındaki dengeyi “iki gözle”, yani akıl ve hayal ile görerek sağlayabilirler. Allah’ı, âlemi ve kendimizi iki gözle göremezsek, eşyayı olduğu gibi (bizâtihi) göremeyiz. Böyle bir görüntünün mahalli kalptir. Kalbin her an çarpması, bir gözden diğer diğer göze olan daimî geçişi sembolize eder. İlâhî birlik bu geçişi zorunlu kılmıştır ve aynı anda iki gözle bakmaktan menetmiştir.

İnsan olmak, ilâhî bir sûret olmaktır. İlâhî bir sûret olmak, ilâhî bir ifadedir. Bu ifadede, Allah’ın bütün isimleri izhar olunur ve bilinir; âlemdeki bütün nitelikler Hakk’ın sıfatlarıdır. İnsan sûreti hem Allah’tan farklıdır (tenzih) hem de O’nunla aynıdır (teşbih). Gerçeği anlamak ancak iki gözle görmekle mümkündür.

Muhammedî vârisler ve velîler, bu görmelerindeki berraklıktan ve fiillerindeki uygunluktan dolayı sıradan insanlardan farklıdır. Yaratıldıkları sûreti tahakkuk ettirmişlerdir. Bu yüzden hakikatleri nasipleri miktarınca kavramışlardır ve her duruma, Allah’ın vereceği karşılık gibi karşılık verirler; tıpkı O’nun insan sûretinde vereceği karşılık gibi.

KENDİNİ BİLMEK

Bütün bilgi ifadeleri, kendi anlayışımıza ve tecrübemize uzanır. İki gözle görmek, yani mârifet dedikleri şey için de bu durum geçerlidir. İnsan, Michel Chodkiewicz’in İbnü’l Arabî’nin hermönetiğini incelediği eseri için seçtiği başlığı

kullanırsak, adeta “sahilsiz bir ummandır”. Kendimizi ilâhî sûret olarak doğru bir şekilde gördüğümüz ölçüde sonsuz Tanrı’yı tenzih ve teşbihle bilebiliriz.

İbnü’l Arabî (ve Müslüman teologların büyük çoğunluğu) Allah’ın yaratma faaliyetinde hiçbir zaman kendisini tekrar etmediğini çünkü O’nun mutlak Bir (Ahad) olduğunu temel olarak kabul etmektedir. O her an evrendeki her kişiye tecellî etmektedir ve her tecellî tek ve eşsizdir. Cümle mahlûkat sürekli bir şekilde, her an artarda gelen tecellîlerin bir değişimine ve akışana tâbidir. Bu bağlamda başka mahlûklardan farkımız yoktur. Sonu olmayan bir şekilde her zaman değişiyoruz ve yenileniyoruz. Kendimizi bilmenin her ânı da Tanrı’nın ruh ve âlemdeki zuhurunun yeni bir algısını temsil etmektedir.

İbnü’l Arabî’ye göre kendini anlamaya ulaşmak, ilâhî çeşmenin daima taştan ve hiç durmadan köpüren bilgisinde ve farkındalığında yaşamak demektir. O’nu bilenler her an yeni bir tecellîyi tecrübe ederek Allah’ın sûretinde yaratılmanın yeni bir anlamını öğrenmektedirler.

Allah sonsuzdur fakat sûreti sınırlıdır çünkü sûreti tecellî ve zuhurat alanında açığa çıkmaktadır. Tecellînin her ânı bir sûreti kendine has yapmaktadır ve bu sûreti, tamamen eşsiz bir şekilde kendisi olarak kılmaktadır. Hak hiçbir sûrete girmez bu yüzden ilâhî sûretler ancak sonsuz bir şekilde artarda gelen tecellîler olarak ortaya çıkar. Bu açıklama, cennette insanların neden doymayacağı ve sıkılmayacağı hakkında da bilgi vermektedir çünkü insanlar cennette daima yeni tecellîleri tecrübe edebileceklerdir. İşte bu yüzden

her iki gözleriyle gören ârifler, tıpkı cennetteki gibi her an tamamıyla yeni bir yaratılışa şâhit olmaktadırlar.

Kendini bilmenin özüne dair İbnü'l Arabî sıkça Hazreti Peygamber'e atfedilen bir hadîsi alıntılarmaktadır: “*Kendini [nefsini] bilen Rabb'ini bilir.*” Bu hadiste geçen Arapça bilme fiili ilim değildir. İlim kelimesi, doğru bir idrak olmadan âlimliği ve öğrenmeyi de çağrıştırmaktadır. Hadiste geçen bilmek, Arapça'daki *mârifet* kelimesinin fiil halidir. Bu kelime, eşya ile doğrudan tecrübeyi ve eşyanın asıl tabiatını ve fiilî hâlini bilmeyi işaret etmektedir. Ârifler bu tür bilgiye, yani nefsin ve Allah'ın bilgisine doğrudan, bir aracı olmadan ulaşmış kişilerdir. Mârifet, kendini ve Rabb'ini aynı anda bilmektir.

İbnü'l Arabî bu hadîsin anlamını açıklarken bazen tenzihî bazen de teşbihî ön plana çıkarmaktadır. Aklî melekemizi kendimizi (nefsimizi) analiz etmek için ne kadar çok kullanırsak o kadar kendimizin Allah'tan gayrı olduğumuzu görürüz ve O'nu bilmekten ümidimizi keseriz. Fakat hayal melekesiyle bakmak bize ne kadar nasip edilirse biz de kendimizi (nefsimizi) ve âlemi tecellî-i ilâhînin sûretleri olarak o kadar iyi bir şekilde biliriz. İbnü'l Arabî; âriflerin, yani eşyayı bizâtihi bilenlerin vâsıl olduğu âlem ve nefis algısını, “Hüve/lâ Hüve” [O/ O olmayan] veya “Tanrı/Tanrı olmayan”ın doğrudan rüyeti olarak görmektedir. Bir gözleriyle Allah'ın karşılaştırılmaz (tenzih), aşkın (müteâl) ve algılarıyla idraklerinin nâ-mütenâhi ötesinde olduğunu görürler. Diğer gözleriyle ise her şeyin Allah'ın birliğini, içkinliğini (mündemiç) ve aynılığını yansıttığını görürler. Âlemdeki her şey, insan da dahil, hem O'dur hem de O değildir. Her nefes, kalbin

her çarpması Allah'ın bulunmasının ve bulunmamasının yeni bir aşamasıdır.

Allah'ın Zâtı'nın bilgisi O'nun kendisinden başkasına erişilmez olsa da, O'nun insana tecellîsiyle ortaya çıkan bilgisi de insan içindir. Aslında bu bilgiden başka bir bilgi de yoktur. Hepimiz Allah'ı kendimizde ve âlemde biliyoruz fakat çoğumuz ne bildiğimizin farkına varamamaktadır. "Allah'ı bilmeyen kimse yoktur fakat bazıları Allah'ı bildiklerini bilirler. Bazıları da Allah'ı bildiklerini bilmezler. Bu kimseler neye şahit olduklarını ve neyi tetkik ettiklerini bilirler fakat bu bildiklerinin Hak olduğunu bilmezler." (F. III 510.32).

ALLAH'IN GENİŞ ARZI

Kendini bilmenin en yüksek makamında ârifler kendi tabiatlarını Allah'ın sonsuz ve hiçbir zaman bitmeyen tecellîsi olarak görürler. Tecellîlerin sûretlerinin daimi rüyetinde, İbnü'l Arabî'nin ifadesiyle "Allah'ın geniş arzındadırlar." Kur'an'da Allah şöyle buyurmaktadır: "*Ey îman eden kullarım! Haberiniz olsun benim arzım geniştir, o halde bana ibâdet edin.*" (Ankebût, 56). Allah'ın kulu (abd) olmak, kulun kendi hilkatini Yaratan'a göre fark etmek demektir. Kul (abd) gereğine göre uygun bir şekilde hareket (ibâdet) ederse kulluğunu (ubûdiyet) yerine getirir. Tüm bu kelimeler; abd, ibâdet, ubûdiyet aynı kökten gelmektedir.

İbnü'l Arabî'ye göre hakîkî kulluğa erişildiğinde, kendisinin 1195 yılında yaptığı gibi, Allah'ın "Kalıcı mevcudiyete sahip geniş arzında kalınır. Bu arz değişimi kabul etmez... Burada kul daima kul olarak kalır ve bu yüzden

kul sonsuza dek bu arzdadır. Burası sûretlerin ötesinde bir arzdır, duyularla algılanan bir arz değildir.” (F. III 224.10).

Allah'ın geniş arzında, âriflerin î mânı sıradan insanların î mânının tersidir. Kur'ân'a göre î man sahipleri “Gayba î man ederler”. Gayb genel anlamda Allah, melekler ve Âhi-ret Günü ile özdeşleştirilir. Ârifler de gayba î man ederler fakat onlar için gayb âlemdir. “Varlık âleminde Allah'tan gayrısını müşâhede etmezler. Âlemin ne olduğunu bilmezler çünkü âlemi, âlem olarak müşâhede etmezler... Tıpkı diğer insanların Allah'a î man edip görmedikleri gibi ârifler âleme î man ederler fakat âlemi görmezler.” (F. IV 74.16).

VÂRİS

İbnü'l Arabî, Allah'ın Geniş Arzının bir müdavimi olarak, Hazreti Muhammed'in ve diğer peygamberlerin vârisi olarak *Fütûhât*'ta amelleri, makamları ve ilâhî bilgileri açıklamıştır. Bu bilginin kazanılması ve kemâle erişilmesi için Hazreti Muhammed'in ayak izlerinin takip edilmesi zorunluluğuna yaptığı vurgu kesinlikle göz ardı edilmemelidir. İbnü'l Arabî, bu meseleye dair örneğin şöyle demektedir: Bir kişinin varmayı umduğu Allah'ın en ulu rüyeti Hazreti Muhammed'in sûretinin rüyetidir ve Hazreti Peygamber, bütün tecellî-i ilâhînin tecessüm ettiği en kâmil insandır.

“En mükemmel, en dengeli ve en doğru aynalar Hazreti Peygamber'in aynalarıdır. Bu yüzden onun aynasındaki tecellî, başka bütün aynalardaki tecellîden daha mükemmeldir. Hazreti Peygamber'in aynasındaki Hakk'ın tecellî-sine bakmaya çalış! Böyle yaparsan belki de senin aynanda

onun izi kalır. Onun izi kalırsa, Hakk'ı Muhammedî bir sûrette, Muhammedî bir rüyetle görürsün. Hakk'ı kendi sûretinde göremezsın!" (F. IV 433.10).

Allah'a giden yolu katetmenin Kur'ânî prototipi Hazreti Peygamber'in mîrâcıdır ("isrâ" denen gece yolculuğu da denir). Kaynaklara göre Cebrâil bir gece Hazreti Peygamber'e gelip onu Kudüs'e götürmüştür. Kudüs'ten Hazreti Peygamber, Cebrâil ile beraber Sidretü'l Müntehâ'ya, cennetin en son noktasına yükselmiştir. Daha sonra oradan Hazreti Peygamber Allah'ın huzuruna tek başına yükselmiştir.

Hazreti Peygamber'in çok bilinen bir hadîsine göre "*Namaz müminin mîrâcıdır.*" Birçok sûfî bu hadîsi akılda tutarak mîraç hâdisesini ibâdetlerin meyvesinin sembolik tasviri olarak görmüşlerdir. Peygamber'e tâbi olanlar, bu meyveyi ibâdet ve zikir vâsıtasıyla burada ve şimdi hasat edebilirler. Fakat bazı sûfîler de Peygamber'in Allah'a yolculuğunun ayak izinde kendi mîraçlarını anlatmışlardır. İbnü'l Arabî de bu sûfîlerden birisidir.

İbnü'l Arabî bir eserinde, kendi mîracında cennetlerde mukim olan melekler ve peygamberlerle yaptığı görüşmeleri anlatmaktadır. Yolculuğunun sonunda ilâhî huzurda bulunduğunda Allah ona Kur'an'dan bir âyetle hitap etmiştir ve bu âyet, İbnü'l Arabî'nin bütün nebevî hikmeti anlatmasındaki rolünün altını çizmektedir: "*De ki: Allah'a, bize indirilen Kur'ân'a, İbrâhim'e ve İsmâil'e ve İshak'a ve Yâkub'a ve esbata indirilene de Mûsâ'ya, İsâ'ya ve peygamberlere Rablerinden verilene de inandık. Onların arasında hiçbir fark gözetmeyiz ve biz ancak ona boyun eğen Müslümanlarız.*" (Âl-i İmân, 84).

İbnü'l Arabî, bu âyetin kendisine verilmesiyle Allah'ın bu âyeti bütün ilimler için kendisine anahtar kıldığını söylemektedir. Kendisinin bir "Muhammedî", yani "Hazreti Muhammed'in cevaimü'l-kelimliğinin vârislerinden birisi" olduğunu anlamıştır. Başka bir ifadeyle, şimdiye kadar bütün peygamberlere indirilen ilimlerin hepsini kendi varlığında bulmuştur. Hazreti Âdem'e öğretilen esmânın (Bakara, 31) hepsinin bilgisinin ve idrakinin kendisine de verildiğini anlamıştır. Allah'ın bir sûreti olarak, kendisindeki bütün ilimleri ihata etmiştir:

"Bu mîraçta bütün esmâ-i ilâhînin mânâsına ulaştım. Bütün bu mânâların tek bir Müsemmâ Nesne'ye ve Tek Ayn'a gittiğini gördüm. Müşâhede ettiğim şey bu Müsemmâ Nesne'ydi ve bu Ayn benim kendi vücûdumdur. Bu yüzden benim mîracım, sadece kendimde gerçekleşti. Kendimden gayri bir delil getiremedim. Hâlis bir kul olduğumu ve bendekinin rablıkla alâkalı bir şey olmadığını öğrenmem buradandı." (F. III 350.30).

Kendini bilmenin en yüksek makamında, kendini bilmek varoluşta kendinden başka bir şey olmadığını, çünkü bütün âlemde Allah'ın tecellisinden gayri bir şey olmadığını farkındalığını kazandırır. İlâhî tecellî insanın yaratıldığı sûrettir. Bu makama eren kişi, Hakk'a mutlak abdiyyetinin ve yaptığı her şeyde Allah'ın kulu olduğunun farkına varır. Bu makama ermek sadece "mârifet" ile, yani kendini bilmekle mümkündür. İbnü'l Arabî Hakk'a tâlip olan kişiye şöyle tavsiye etmektedir: "Kendini kendinden gayrisıyla tanımayı ümit etme, çünkü senden gayrisı yok." (F. III 319.23).



ALLAH ÂŞIKLARI

İbnü'l Arabî'nin genel İslâmî yaklaşımına göre sâlik, ilim ve kendini bilmekle Allah'a yükselmektedir, fakat İbnü'l Arabî aşkın harekete geçirici gücünü de hiçbir zaman ihmal etmemektedir. Aşkın çok vurgulamasından dolayı Henry Corbin, İbnü'l Arabî'yi de Mevlânâ ile aynı kategoriye koymuştur. Bu iddia doğru olmakla birlikte İbnü'l Arabî için mârifetin sâlik için daha temel bir niteliği vardır: "Mârifet aşktan daha üstündür." (F. II. 661.10). Allah âşıklarının ulu mertebeleri vardır, fakat ârifler daha yüksektirler.

İbnü'l Arabî âriflerin özelliklerini, âşıklarınkinden daha fazla anlatmasına rağmen *Fütûhât* gibi geniş bir eserde âşık demenin ne anlama geldiğini hemen hemen bir kitap uzunluğunda anlatmaktadır (178. Bölüm'de). Bu bölümde, âşkın kırk beş ana üfusu bulunmaktadır ve bunların "Allah'ı

seven Âriflerin, Nikâh Kürsisi'ndeki mazharları: Âşıkların aşkındaki sıfatların açıklanması" isimli risalesinde yorumlamaktadır.

İbnü'l Arabî'nin aşka dair, sırlı bilgileri derleyen birisi gibi değil de Allah'ın Geniş Arzı'nda mukim birisi olarak yazdığını söylemeye hacet yoktur. Aşka dair söyledikleri, kendisinin birinci elden şâhit olduğu tecrübelerden, eşyayı olduğu şekliyle "zevk" etmesinden ortaya çıkmıştır.

Kendi keşiflerini ve fetihlerini, daha aklî ve öğretici bir dille, medrese diliyle ifade etmiştir. *Fütûhât*'ta geçen otobiyografik bir bölüm, İbnü'l Arabî'nin aşka dair şahsî bir tecrübesini anlatmaya hizmet etmektedir. İbnü'l Arabî'nin aşkı, Allah'a giden yolda öyle bir makama gelmiştir ki bu makamda İbnü'l Arabî Sevgili'sinin sözlerinden başka her sese sağır, Sevgili'sinin cemâlinden başka her görünüme kör, Sevgili'sinin isminden başka her şeye dilsiz kalmıştır. Kalbine aşktan başka bir şey girmemiştir. Aşkın gücü âşığı öyle bir hâle sokmuştur ki âşık "artık Sevgili'sinin sûretinden başka bir sûret hayal edemez hâle gelmiştir." (F. II 325.17).

Daha sonra İbnü'l Arabî, eserlerinde en çok alıntı yaptığı hadîsi zikretmektedir. Hazreti Peygamber, Allah ile kul arasındaki muhabbetin semeresini şu kudsî hadîsinde söylemektedir:

"Kulum bana nâfile ibâdetlerle yaklaştırmaya devam eder ve ben de onu severim. Onu sevince işiten kulağı, gören gözü, tutan eli, yürüyen ayağı olurum."

İbnü'l Arabî bu hadîs-i kudsî için şöyle demiştir: “Âşık O'nunla O'nu duyar, O'nunla O'nu görür, O'nunla O'na konuşur.” Bu misalden İbnü'l Arabî de kendi durumunu aşkın ellerinin arasında olduğunu söyleyerek tasvir etmektedir:

“Hayal beni öyle bir noktaya taşıdı ki, sevgim benim için sevdiğimi dışta göreceğim şekilde bedenleştirdi. Bu durum, Cebrâil'in Hz. Peygamber için bedenlenmesine benzer. Artık ona bakamıyordum. Bana hitap ediyor, bana kulak veriyor ve söylediklerini anlıyordum. Bazen günlerce beni terk ediyor, yemek yiyemiyordum. Önüme sofraya gelirse, üzerine oturuyor, bana bakıyor, kulaklarımla duyabileceğim bir dille şöyle diyordu: “Beni görürken nasıl yemek yiyeceksin?” Ben de yemekten kesiliyor, açlık hissetmiyor ve doyuyordum. Öyle ki bu süreçte şişmanladım ve ona bakarak yemek ihtiyacı duymadım. O benim için gıdanın yerini almıştı. Arkadaşlarım ve ev halkım, yemek yemeden şişmanlamama şaşırılmıştı. Çünkü ben günlerce ağzıma bir lokma koymadan duruyordum, fakat ne açlık ne de susuzluk hissediyordum. Ayaktayken, hareket ederken ve dururken sevgilim karşımdaydı.”² (F. II 325.20).

İSİMLERLE AHLÂKLANMAK [TAHALLÜK]³

Kur'an'da çok yerde geçen ve İslâmî teolojinin temel mevzularından olan Allah'ın esmâsı ve sıfatları İbnü'l Arabî'nin

2 İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2008, c. 8, s. 179-180.

3 Çevirmenin notu: Burada kullanılan ahlâklanmak [tahallûk] istilâhı, sadece davranış biçimlerini kasteden bir anlama sahip değildir. Ahlâk kelimesi, hulk kelimesinin çoğuludur ve huluk kelimesinin kökü de halk, yani yaratma anlamındadır. Yani, tahallûk fiili, hem ontolojik hem de etik mânâda kullanılmaktadır.

eserlerinde de sıklıkla yinelenen bir referans noktasıdır. Hazreti Peygamber bir hadisinde Allah'ın doksan dokuz isminden bahsetmektedir ve Kur'an, bu isimlere "Esmâ-i Hüsnâ" (en güzel isimler) demektedir. Farklı hadis rivâyetlerinden bu isimler hakkında farklı listeler bulunmaktadır ve hangi isimlerin tam olarak bu doksan dokuz isim olduğu belli değildir. İbnü'l Arabî eserinde bu konudaki bir otoriteden alıntı yaparak bu isimlerden yalnızca seksen üç tanesinin kesin bir şekilde esmâ-i hüsnâdan olduğunu söylemektedir. Fakat İbnü'l Arabî aynı zamanda, Allah'ın isimlerinin nâmütenâhi olduğunu, âlemi dolduran ilâhî tecellîlerin sonsuzluğuna ve Allah'ın sonsuz vechlerine teka-bül ettiğini kati sûrette belirtmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de Allah "*Nereye dönerseniz dönün Allah'ın veçhi vardır.*" (Bakara, 115) demektedir.

Bütün mahlûkat Allah'ın isimlerinin ve sıfatlarının sonucu zâhir olmaktadır. Her şey Allah'ın "âyetidir". İbnü'l Arabî'nin ıstılâhlarını kullanırsak eşya isimlerin "ahkâm"ının ve "eser"inin tezahürüdür. Hazreti Peygamber'e atfedilen bir hadiste geçtiği üzere eşya "isimlerin ahlâkıyla ahlâklanmıştır."

"Âlem; yaşayan (hayat), duyan (semi'), gören (basîr), bilen (ilim), dileyen (irâde), güçlü (kudret) ve konuşan (kelâm) sıfatlarıyla tezahür etmiştir... Âlem onun eseridir ve o yüzden O'nun sıfatlarıyla uyumlu olarak tezahür etmiştir. Âlem Hüve/lâ Hüve'dir [O ve O değildir] ve hem bilinir hem de bilinmez. '*En güzel isimler Allah'ındır.*' (Arâf, 180). İsimlerin ahlâkıyla ahlâklanarak meydana gelen tezahür âlemidir." (F II 438-20)

Buradaki ahlâk kelimesi, huluk kelimesinin tekilidir ve vasıf gibi bir anlamı da vardır. Kelimenin Kur'an'daki en önemli kullanımı Hazreti Peygamber'e hitaben gelen âyet-tir: “*Şüphe yok ki sen yüce bir ahlâka sahipsin.*” (Kalem, 4). İslâmî felsefe metinlerinde, ahlâk kelimesi İngilizce'ye genellikle etik (ethics) kelimesi olarak tercüme edilmektedir. Müslüman filozoflar bu kavramı erdemleri ve kusurları belirleyen, özellikle de nasıl erdemli olunur ve nasıl kusurdan uzak durulur meselesinin ilim dalını ifade etmek için kullanmışlardır. Sûfîlerin bakış açısına göre insanların sahip olduğu erdemler, ilâhî isimler ve sıfatlardır, çünkü erdemler Allah'ın sûretinde yaratılan insanın cevherinde örtülü bir şekilde durmaktadır.

Bu dünyadaki hayat esmâ-i ilâhînin eserlerinin ve hükümlerinin gerçekleştirildiği bir süreçtir. Eğer insanlar münasip bir ahenk ve itidalde isimler tarafından vasıflandırılacaksa vahiy gereklidir. Yani etik dilini kullanırsak; insanlar erdemleri kazanarak ve kusurlardan uzaklaşarak isimlerle ahlâklanacaksa ilâhî bir rehberlik gereklidir.

İnsanlar ilâhî sıfatların eserlerini sergiler. Öfke ve sertlik gibi sıfatlara sahip olup merhamet, adâlet ve cömertlik gibi sıfatların vasıtasıyla onları dengede tutamazsa insan zulüm ve kibre düşer. Ancak ilâhî sıfatların kâmil bir ahenğiyle insan tabiatı açılır, serpilir ve ruhunda örtülü duran Allah'ın sûretinde yaratılmaktan aldığı ululuğu tahakkuk ettirir. İbnü'l Arabî mânevî hayata esmâ-i ilâhî ile ahlâklanmak demektedir: “Tasavvuf Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmaktır.” (F II, 26711)

Îlâhî sıfatlarla fiiliyata geçirilmesi gereken en önemli ve en temel sıfat aşktır. Allah Kur'an'da ve hadislerde "Mahbup" (Sevilen) diye geçmektedir. İbnü'l Arabî'ye göre Allah'ın sevgisinin nesneleri, insanın kemâl kazanması için gerekli olan vasıf ve karakterlerin târifine yardım etmektedir. Kur'an'daki âyetlere göre Allah; tövbe edenleri ve temizleri (Bakara, 222), O'na güvenenleri (Âl-i İmrân, 159), hastaları (Âl-i İmrân, 146), muhsinleri (Bakara, 195) ve kendi yolunda saf tutarak savaşanları (Saff, 4) sever.

İbnü'l Arabî, aşkın âlemin başlangıcında ve yapısındaki aslî rolünü gösterebilmek için ünlü kenz-i mahfi hadîsini sıklıkla kullanmaktadır. Bu hadis aynı zamanda bilginin ve farkına varmanın önemini de vurgulamaktadır. Hazreti Peygamber, Allah'ın şöyle buyurduğunu haber vermektedir (İbnü'l Arabî'nin kullandığı şekilde aktarıyorum): "*Gizli bir Hazine ydım (kenz-i mahfi) ve bilinmezdim. Bilinmekliği murat ettim [Arapçasında hub (sevmek) fiili kullanılmıştır, ç.n.], âlemi yarattım ki onlara bilineyim. Onlar da beni bildi.*" (F. II 322.29).

Başka bir ifadeyle Allah'ı sevmek âleme vücûd buldurmuştur, böylece O'nun yaratılmamış Zâtı ile yaratılmış âlem arasında bir aralık açmıştır. Fakat aşk ayrılığı getirdiği gibi birliğe de götürmektedir. Allah'ın mahlûkata olan sevgisi mahlûkatın O'na olan sevgisini doğurmuştur ve aşk böylece yerine getirilmektedir.

İNSAN VE İLÂHÎ SÛRETİ

İbnü'l Arabî, Allah'ın Âdem'i (yani insanı) ve âlemi kendi sûretinde yarattığını söylemektedir. Âdem ve âlem ilâhî

sıfatları sergilemekte ve ilâhî ahlâkla ahlâklanmaktadır. Âlem ancak bir bütün olarak ve insân-ı kâmil ile beraber düşünüldüğünde esmâ-i ilâhînin hepsini açığa çıkarmaktadır. Peygamberler ve Allah dostları (velîler) olmadan dünya ölü gibidir, tıpkı ruhun terk ettiği, çürüyen bir ceset gibidir. İbnü'l Arabî şöyle demiştir: “İnsân-ı kâmil bu âlemi terk edecek olursa, âlem ölür.” (F. II.468.12).

Âlemdeki diğer varlıkların aksine insan Hakikat-i İlâhî'nin bütün tecellîsine mazhardır, çünkü insan Allah'ın bütün esmâsının ve sıfatlarının yaratılmış varoluşun üç temel mertebesinin tezahürüdür: Cismanî, hayalî (veya ruhî) ve mânevî. Allah'ın sûretinde olduğundan Allah'tan gayri hiçbir şeyde arayışlarını tatmin edemez ve tamamen erdiremez. Sadece Allah veya başka bir insan, aşklarına kâfi olur.

“İnsanı Hakk'ın veya hemcinslerinin muhabbeti kuşatır. Bu durum, insanın kendi cinsinin dışındaki şeylere dair sevgisinde meydana gelmez. Çünkü âlemdeki bir şeyi sevdiğinde, ona uygun parçasıyla ona karşılık verir. Zâtındaki diğer parçalar ise, kendi işleriyle ilgilenir ve ayık kalır. Allah sevgisinin insanı kuşatmasının nedeni ise, bir rivâyette geçtiği gibi, insanın ilâhî sûrete göre yaratılmış olmasıdır. Böylelikle bütün zâtıyla ilâhî mertebenin karşısında durur. Bu nedenle ilâhî isimler onda ortaya çıkar. Bu isimlerle sevgiden yoksun kimse ahlâklanır ve kendi nezdinden sevgi niteliğini meydana getirir. Bu nedenle sevgi insanı kuşatır.”⁴ (F. II 325.29).

4 İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2008, c. 8, s. 186.

KEMÂLE ERMEMİŞ AŞK

Allah ismi, diğer bütün isimleri ihata eden, yani bütün isimlerin işaret ettiği ve insanın sûretinde yaratıldığı isimdir. İnsanın sûretinde yaratıldığı isim, Hâlik ismi değil bütün isimleri ihata eden Allah ismidir. İnsanlar Allah'ı bizâtihi Tanrı olmasından değil de Rahmân, Rezzak veya Kâdir olmasından dolayı seviyorsa insanın tabiatını belirleyen ilâhî sıfatların cümlesini gerçekleştirememe riskini göze almalıdırlar.

Allah'a duyulan (kemâle ermemiş) aşk, her nereye bakarsak görülebilir. Aşkın nesnesi her ne olarak görünürse görünsün aslında Allah'a âşık olmuşuzdur çünkü bütün var olan şeylerin kaynağı tecellilerdir. İnsanlar, Allah'ı genellikle kendilerince uygun olan başka başka sıfatların bahanesiyle sevmektedirler. Bu tema Sultan-ı Âşıkân Hazreti Mevlânâ'nın ve Şeyhü'l Ekber İbnü'l Arabî'nin açıkça ifade ettikleri bir husustur: "Mevcudatta sevilen Allah'tan gayrisi değildir. Her âşığın mâşuğunun gözünde gördüğü O'nun tezahüründen başka bir şey değildir. Mevcûdata âşık olmayan bir şey yoktur." (F. II 326.19).

Her şey Allah'tan gelmektedir ve O'na geri dönecektir. Onları varlığa getiren kuvvet Kenz-i Mahfi'nin (gizli hazinenin) bilinmeklik sevgisidir. Mahlûkat içinde sadece insan Allah'ın sûretindedir. Bu yüzden sadece insan, Kenz-i Mahfi'nin küllî ve cüz'î bilgisini ve farkındalığını tahakkuk ettirebilir. Rablerini sevmeye ve yaratıldıkları sûreti ortaya çıkarmada insan, kendisini ebedî mekânından alıkoyan câhilliğin ve vehmin örtülerini yakar. "Samimi âşık, Mâşuk'unun sıfatlarını alır; Mâşuk'unu kendi seviyesine

indirmez... O'nun isimlerinin ahlâkıyla ahlâklanır.” (F. II 596.6)

Bütün âşıkların, aşta eşit olduğu sonucuna varmamalıyız. Allah Tek'tir, fakat O'nun sûretleri sonsuz sayıdadır. Allah'a olan kâmil aşk sadece insân-ı kâmilde olur. Her peygamber ve her velî Allah'ı kendilerine münhasır bir kemâl halinde severler. *Fütûhât*'ın 208. bölümünde İbnü'l Arabî âşıkların tipolojisini onların mârifetullahlarına uygun bir şekilde açıklamaktır. Her âşık aynı zamanda Allah'ın ârifidir, çünkü bilmeden sevmek imkânsızdır.

İbnü'l Arabî bazı insanların basit bir şekilde inandığını ve bu kimselerin Allah'a dair bilgilerinin kulaktan dolma ve kehânet gibi olduğunu söylemektedir. Fakat bu tür şeyler hiçbir zaman tutarlı olmaz. İşte bu yüzden bu kimseler Sevgili'leri hakkında şaşkındırlar ve O'nun hakkında doğru bir idrake sahip olamazlar. Onlar arasından bazıları da hayal melekesi ile anlamayı tercih ederler ve bu tür bir anlayış onun sadece teşbih edilebilir mündemiç yönünü verir. Bu yüzden Allah'ı sınırlı bir sûrette algırlar ve bu algılarına yapışırlar. Onlar bu arayışlarında vecd, samimiyet ve O'nu görmeyi arzu ederler.

Bazı inananlar ise Allah'ı aklî melekeleri ile bilmeye çalışırlar. Hayal melekesine bağlı kalanların aksine Allah'a hiçbir sınır atfetmezler fakat büyük bir şeyi kaçıırırlar. Allah “şahdamarından daha yakın olduğu” (Kâf, 16) halde O'nun böyle olduğunu fark etmez. Onların Sevgili'si her zaman onlara kendisini izhar eder fakat bu kimselerde O'nu göreceğ göz yoktur.

Allah'a aklın gözüyle bakanlar iki çeşittir. Bunların bir kısmı Sevgili'lerini görmek isterler. Muhtemelen İbnü'l Arabî bu tasnifte Eş'arî kelâmcılarını düşünmekteydi, çünkü Eş'arîlere göre öteki dünyadaki rüyetullah insanın en nihaî hedefidir. İkinci gruba göre de sevdiğini bilmek mümkün olsa da O'nu görmek imkânsızdır. Bu kimselerden kasıt Mutezîle mezhebidir. Onlar görmekten ümitlerini kesmişlerdir. İbnü'l Arabî şöyle açıklamaktadır: "Bu grup neşeden ümitlerini kesmiştir, fakat diğer grup neşeye müştaktır." (F. II 494.6). Uzun lafın kısası Kur'an şöyle buyurmaktadır: "*Her grup kendisinde bulunan ile sevinmektedir.*" (Mü'minûn, 53).

Tüm bu gruplar kendi anlayış seviyelerine göre sıralanmıştır. En mükemmel âşıklar, "*Rabb'im ilmimi artır.*" (Tâ-Hâ, 114) emrine uygun bir şekilde kendi bilgilerini daima artırmak isteyenlerdir. Bu kimseler, ne Allah'ın eşyadaki mevcudiyetini inkâr ne de O'nun eşyadaki mevcudiyetini tasdik ederler ve bu şekilde, yani tenzihle teşbih arasında ilimlerini artırırılar. Her iki gözle görmek her şeyin "Hüve/lâ Hüve" (O/O değil) olduğunu daima fark etmektir. Bu kimseler kendilerini hiçbir zaman sabitliğin ve durağanlığın içine bırakamazlar. Âlemin daima yenilenmesinin ve açığa çıkmasının akışına bırakılırlar. Kendilerini ve bütün eşyayı olduğu şekliyle (bizâtihi) görürler.

AŞKIN İLÂHÎ KÖKLERİ

İbnü'l Arabî *Fütûhât*'taki aşk üzerine olan bölüme, ilgili âyet ve hadisleri vererek başlamaktadır ve bu tavrı eserlerinde başka konular üzerine yazarken de sürdürmektedir. İbnü'l Arabî ilk olarak sevginin ilâhî bir sıfat olduğunu söyleyerek âyetlerle Allah'ın "sevme" fiilinin fâili olduğunu beyan etmektedir. On dört âyette Allah sevdiklerinden bahsederken yirmi üç âyette Allah "sevmediklerini" söylemektedir.

Bu âyetlerin tamamında Allah tarafından sevilen veya sevilmeyen insanoğludur. Başka bir ifadeyle Kur'an-ı Kerîm mahlûkat arasından sadece insanı sevgiyle beraber anmaktadır. Kur'an'da geçen hayat, ilim, irâde, kudret, kelâm, kerem, adâlet, merhamet ve gazap gibi sıfatların hiçbirinde sadece insanoğluna hırâp eden özel bir bağlantı yoktur.

İnsanoğlunu, ilâhî sûrette yaratılmayan diğer mahlûkat-tan ayıran temel şey aşkıdır.

İbnü'l Arabî'nin aşkı anlattığı bölümün başında âyetler-den sonra açıkladığı ilk hadis Kenz-i Mahfi (gizli hazine) hadîsidir. İkincisi ise Allah'ın sevdiği kulunun gözü, ku-lağı, eli olduğunu buyurduğu hadistir.

Bölümün başında kullandığı âyet ve hadislerle İbnü'l Arabî, kendi deyimiyle meselenin “ilâhî köklerini” veya “ilâhî il-kelerini” tesis etmek istemiştir. Bu şekilde başlamasının bir açıdan gayesi, anlattığı mevzuda kendisinin Kur'an ve hadislerle dayandığını, yani gelenekten ayrılmadığını gös-termektir. Diğer ve daha derin bir açıdan gayesi ise aşkın Mutlak Hakikat'in en derin köklerinde bulunduğunu gös-tererek Kur'an'ın aşkın tabiatını ifade ettiğini bildirmektir.

VÜCÛD

İbnü'l Arabî'nin ilk mevzuu her zaman Hak'tır. İkinci mevzuu ise kozmos, yani “Allah'tan gayrı olan her şey-dir.” İbnü'l Arabî felsefe ve teolojinin ıstılâhî dilini kul-lanarak Tanrı'ya “vücûd” demektedir. Bu kelime (Türk-çe'de de Arapça'daki anlamıyla kullanılmakta olup, ç.n.) “varlık” veya “varoluş” anlamına gelmektedir.⁵

Arapça vücûd kelimesi hem Allah hem de başka şeyler için kullanılmaktadır. Allah vücûd sahibidir ya da şöyle

5 Çevirmenin notu: Türkçe'de varlık kelimesi Arapça'daki hem vücûd hem de mevcut anlamına gelmektedir. Vücûd anlamında kullanılan varlık, var olan şeylerin varlığı anlamındadır. Herhangi bir cisim, şey veya varolan anlamında değildir. Almanca'daki *Sein*, Fransızca'daki *L'être* vücûd sözcüğüne karşılık gelmektedir.

de diyebiliriz Allah vücûttur ve her şey bir şekilde vücûd sahibidir. İngilizce’de (ve Türkçe’de, ç.n.) vücûd (being) ile varoluşu (existence) ayırt etmek için tipik bir yol kullanırsak vücûd Allah’a işaret ettiğinde Varlık (Being), O’ndan gayrı herhangi bir şeye işaret ettiğinde ise varoluş (existence) anlamındadır diyebiliriz. Fakat İbnü’l Arabî, Allah’ın vücûdu, âlemin vücûdu veya tanımsız bir şekilde vücûd derken bu kelimeyi genellikle çok açık bir şekilde kullanmamaktadır.

Vücûd kelimesini “varlık” veya “varoluş” şeklinde tercüme ettiğimiz zaman başka bir sorunla da karşılaşmaktayız. Bu kelimenin lafzî (literal) anlamı “bulmak” veya “bulunmak” demektir. Bu kelimenin çok eski zamanlardan beri felsefe ve teolojide (ve daha sonra tasavvufta) varoluş/varlık anlamında kullanıldığı doğrudur. Fakat kelimenin lafzî çağrışımları ne büyük filozoflar ne de sûfiler tarafından unutulmamıştır. Yani vücûd sadece varlık veya varoluş değildir, aynı zamanda bulunan şeydir. Başka bir ifadeyle vücûd, bulmanın hakîkatidir; farkındalık, bilinç, anlayış ve bilgidir.

Erken dönem tasavvufî gelenekte vücûd kelimesi birincil olarak lafzî bir şekilde (literal) farkındalık ve anlayış mânâsında kullanılmıştır. Teknik bir tâbir olarak da “Allah’ı bulmayı” ifade etmiştir, yani İlâhî Hakîkat’in bilincine ve farkındalığına doğrudan varmayı belirtmiştir. İbnü’l Arabî’nin eserlerinde öne çıkan kavramlardan “müşâhede” ve “keşif” gibi kelimelerin eşanlamlısı olarak da kullanılmıştır.

İbnü’l Arabî için vücûd kelimesi hem tasavvufî hem de felsefî anlamları taşımaktadır. İbnü’l Arabî’nin tartıştığı

mevzular, modern okurlara ne kadar “ontolojik” gelirse gelsin, vücûd Hakk'ın sadece münezzeh yönünü değil aynı zamanda ârifin Allah'ı bilmesindeki içkin (mündemiç) mevcudiyeti de tanımlamaktadır. Ârifler iki gözle bakarlar. Bu yüzden vücûdu hem yokluk (absence) olarak görürler, çünkü vücûd Zât-ı İlâhî'den başka bir şey değildir; hem de mevcudiyet (presence) olarak görürler, çünkü vücûd ârifin zâtı olarak Allah'ın tecellîsinden başka bir şey değildir.

İbnü'l Arabî'nin terminolojisinde vücûd sadece varlık veya varoluş (hakîkatin “nesnel” tarafı) değil, aynı zamanda bulma ve farkındalıktır (hakîkatin “öznel” tarafı). Hakîkatin öznel tarafını işaret ederken “ehl-i keşf ve vücûd” veya “ehl-i şuhûd ve vücûd” gibi ifadeler kullanmaktadır. Bu kimseler her iki gözleriyle gören âriflerdir.

İngilizce'de (ve Türkçe'de, ç.n.) “varlık” veya “varoluş” kavramlarının farkındalık ve bilinç îmâlarının olmadığı gösterilmesi gerekmektedir. Allah'a Vücûd dediğimizde bile, Allah'ın ilim sahibi olduğunu kelimenin kendisi gerektirdiği için değil, biz öyle söylediğimiz için biliyoruz.

Varlık ve bilincin (bilmenin) birbirinden ayrılmasının sonuçlarını Batı düşünce tarihine, özellikle de son döneme baktığımızda görebiliriz. Bilim adamları, felsefeciler ve hatta bazı teologlar hayata ve bilince varoluşun ikincil fenomenleri, kozmik sahnenin sonra gelenleri olarak bakmaktadırlar. Biz modernler “varoluşun” bilinçten evvel geldiğini veya canlı şeylerin ölümden ve cansız maddeden tedricen evrildiğini düşünmekten mutluyuz. İbnü'l Arabî ve İslâmî tefekkürün büyük bir kısmına göre (buna ilaveten başka geleneklerdeki benzer fikirlere göre de) âlem

hayat ile bilmenin önceliği olmadan ve hakîkatin temel unsurunda yatan bilincin mevcudiyeti göz önüne alınmadan düşünülemez.

VAR OLMAYAN (MÂDUM) MÂŞUK

Vücûd bizâtihi zâhir olmayandır, Kenz-i Mahfi'dir (gizli hazinedir). Fakat vücûd bilinmekliğı murat eyledi (sevdi) ve bu yüzden âlemi bilinmek için yarattı. Vücûdun farkına varan ve bilenler hakîkî insanlardır, yani insân-ı kâmilidir. Fakat vücûdu bilmeyenler de olabilir çünkü vücûd onlara kendini bilinir kılmamıştır. Vücûd kendisini üç temel şekilde açarak bilinir kılar: Âlem, insan ve ilâhî kitap.

İlâhî kitap âlemin ve insanın kapısını açan anahtardır. İlâhî kitapla Kendisini açığa çıkaran vücûd, insan idrakini uyandırır, ayağa kaldırır. Kitaba başvurmada insanlar kendilerinin ve âlemin derinliğini ölçmeye muktedir değildir. Kendilerini bilemezlerse de Rablerini de bilemezler.

İbnü'l Arabî âyetlerin eşyanın ilâhî kökleri olduğunu söylerken bu âyetlerin vücûdun temel prensiplerini izhar ettiğini belirtmektedir. Aynı zamanda, âyetler kendi tecrübelerimizde ve kendi bilincimizin tesisinde bulduğumuz varoluşun kaynağını da zâhir kılmaktadır. Kur'an vücûdun hakîkatlerini en açık şekilde dışa vurmaktadır. Bu hakîkatler içerisinde, Allah'ın sûretinde yaratılan insanın idraki için en önemli olanı aşktır.

Aşkın vücûdla birçok benzerliğı vardır. Yani, Allah bütün aşkın, sevginin, muhabbetin köküdür ve aşkı tecrübe etmek O'ndan bir şeyleri tecrübe etmektir. En göze çarpan

benzerlikleri ise vücûd da aşk gibi tanımlanamaz. İbnü'l Arabî aşkın idrakine “zevkin bilgisi” (F. IV 7.2) demektedir. Zevkin bilgisini şöyle açıklayabiliriz: İnsanlar aşkın ne olduğunu sadece aşkı tecrübe ettiklerinde, aşkı yaşadıklarında bilebilir. Başkasının aşka dair fikirlerinin aktarılmasıyla bilemezler.

Vücûd bizâtihi bilinemez ancak kendisini açığa çıkardığı kadarıyla bilinebilir. Vücûd kendisini bir kere gösterdiğinde onun sıfatlarından bahsederek ona dair öğrendiklerimizi toparlarız. Allah, Vücûd-u Hakk, kendi en güzel isimlerini Kur'an'da beyan ederek kendisini açığa çıkarmaktadır.

Aynı şekilde aşk da bizâtihi bilenemez fakat sıfatları ve isimleri bilinebilir ve anlatılabilir. İbnü'l Arabî'ye göre aşkın sıfatlarından en önemlilerinden birisi aşkın nesnesinin tabiatıdır. İbnü'l Arabî; her neyi seversek sevelim, yani aşkımızın nesnesinin, hiçbir zaman var olmadığını söylemektedir. Bu hakikat; bizim sıradan, günlük dünyamızın anlam çerçevesinde mânâsız gibi durmaktadır çünkü bir hiçi değil, gerçek bir insanı veya gerçek bir nesneyi sevdiğimizi düşünmekteyiz. “Sevginin nesnesi hep yok olarak kalır, fakat seven birçok kişi bunu bilmez. Sadece hakikatleri bilenler bunun farkına varır.” (F. II 337.17).

İbnü'l Arabî'nin bu hususta belirtmek istediğini anlamak zor değildir. İnsanlar âşık olduğunda, âşık olduğu kişiye yakın olma veya onunla bir olma arzunu yaşarlar. Bu isteklerinin nesnesine ulaşamadıkça aslında bu nesne onlar için var değildir. İnsanlar sahip olamadıkları şeyi severler. Ulaşamadıkları şeye ulaşmak isterler veya uzak oldukları birisine yakın olmak isterler. “Seven kişinin sevgisi o anda

var olmayan şeye (madûm) bağlanmıştır. İnsan sevgisinin, sevdiğine ilişmesini ister fakat böyle olmaz. Sevgi sevene, sevdiğinle buluşmayı ve onu görmeyi ister.” (F. II 327.7).

İbnü’l Arabî bu pasaja bir itiraza cevap vererek devam eder. Sevdiğinle görüşmeyi, öpmeyi veya beraber olmayı sevdiğini söyleyebilirsin. Arzuna ulaştığında hâlâ onu sevdiğini söyleyebilirsin. Sonuç olarak sevginin nesnesiyle beraber var olduğunu söyleyebilirsin. İbnü’l Arabî bu itiraza cevap vermektedir ve sevginin nesnesinin aslında hâlâ var olmadığını söylemektedir çünkü sevginin nesnesine kavuştuktan sonra bu nesnenin artık bu kavuşulan şeyin devam etmesi olduğunu söylemektedir. Sevgimizin bu yeni nesnesi, süreklilik de var olan bir şey değildir. Sevgi kendisini var olmayan (madûm) bir şeyle iliştedir. “Sevginin kendisine kavuşmayla veya onunla oturup kalkmayla veya sohbet etmekle ilgili olduğu bir şahısla sarılma gerçekleştiğinde, sevginin konusu gerçekleşmiş değildir. Bu kez onun konusu, gerçekleşen şeyin sürekliliği ve devamıdır. Devam ve süreklilik ise mevcut değildir, varlığa girmemiştir ve süresi sonsuzdur. O halde kavuşma esnasında da sevgi var olmayan (madûm) bir şeyle ilgilidir ki, bu da sevginin sürekliğidir.”⁶ (F. II 337.18).

AYNLAR

Aşk da dahil her şey Vücûd-u Hakk’tan gelmektedir. Aşkın nesnesinin var olmadığı küllî bir hakîkatse Allah’ın sevgisi için de aynı şey geçerlidir. Allah’ın madûm (var

6 İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2008. c. 8. s. 184.

olmayan) şeyleri sevdiği düşüncesi de tevhidin neticesidir. Allah'ın birliğinin ifadesi olan tevhid, İslâm tefekkürünün ilk prensibi ve İbnü'l Arabî'nin eserlerine yol gösteren temadır.

Tevhid en kısa ve öz bir şekilde “Lâ ilâhe illallah” (Allah'tan başka ilâh yoktur) lafzında ifade edilir. Allah vü-cûddur; bu yüzden “Lâ vü-cûda illallah” (Allah'tan başka vü-cûd yoktur) da denebilir. Allah'tan gayrı vü-cûd yoktur ve O'ndan gayrısına adem (yokluk) denilebilir. Vü-cûd Kenz-i Mahfi'dir ve bütün eşya varlığını O'ndan almıştır çünkü hiçbir şeyin kendi başına varlığı yoktur.

İbnü'l Arabî'nin en çok bilinen teknik tâbirlerinden birisi de “ayn-ı sâbite”dir. Bu terimin çoğulu, yani sabit aynlar; âyân-ı sâbite Allah tarafından ebedî olarak bilinen küllî şeylerdir. “Allah her şeyi bilir.” (Bakara, 231) âyeti ve O'nun ilminin kendisi gibi ebedî ve ezeli olduğu hakîkati O'nun her zaman her şeyi bildiğini ve gelecekte de bileceğini ifade eder. Allah'ın bildiği “şeylere” “aynlar/ayan” denir. Aynlar, Kenz-i Mahfi'dendirler (gizli hazinede): “Allah'ın ‘gizli hazineydim’ sözü âyân-ı sâbiteyi tasdik eder.” demektedir İbnü'l Arabî (F. II 232.12).

Aynlar sabittir çünkü kendilerindeki yokluklarına rağmen Allah tarafından ebediyen bilinmektedirler. Allah onlara varlık vermeden evvel bile onlar “şey” dirler. Allah'ın onları bilmesiyle Allah âyân-ı sâbiteyi yaratmış ve onları “âyân-ı mevcûde” kılmıştır. Fakat âyân-ı sâbitenin varoluşu kendilerine ait değildir, vü-cûd Allah'a aittir. Sadece tek bir vü-cûd vardır ve bu da “Allah'ın Vü-cûdu”dur, başka bir ifadeyle vü-cûd Allah ile aynıdır (özdeşdir). “Âyân-ı sâbite”,

İbnü'l Arabî'nin ifadesi ile “vücûd kokusu almamıştır” (FH 76). Hiçbir zaman da almayacaklardır çünkü tanım itibarıyla yoklardır.

Dünyada algıladığımız ve tecrübe ettiğimiz şeyler “âyân-ı mevcûde”dir. Bu isim aldatıcı olabilir çünkü onları var kılan varoluş, onlara ait değildir. Bizâtihi olarak yokluktan (ademden), âyân-ı sâbiteden farkları yoktur. Onlara “sabit” veya “mevcut” desek de demesek de vücûdun kokusunu alanlar onlar değildir. Vücûd-u Hakk bizâtihi onların duyduklarıyla duymakta, gördükleriyle görmektedir.

Vücûd ve yokluk – Hak ve gayri Hak – âlemin üzerinde durduğu iki sütundur. Bir tarafta, tek vücûd Allah'tır. Diğer taraftan, aynlar vücûd sahibi değildir. Sadece Vücûd var olduğuna göre, aynların kendilerinde varlıkları yoktur. Fakat aşk, Vücûd'un mündemiç sıfatıdır ve aşk, mündemiç olarak var olmayanla uğraşmaktadır. Aşk, dışa vuramaz olanı dışa vurmaktadır, gizli olanı âşikâr kılmaktadır ve yaratılmayanı yaratmaktadır. Aşk, Vücûd'un izhar etmek için bizâtihi taşıdığı eğilim veya Vücûd'un parlamak için olan nuru olarak tanımlanabilir. “*Allah semânın ve arzın nurudur.*” (Nûr, 35).

Vücûd, aşk vasıtasıyla var olma imkânı taşıyan her şeye kendisini göstererek kendi hakikatini ileri sürer. Var olma ihtimalleri, bizâtihi varlıkları olmayan aynlar tarafından belirtilmiştir. Aynlar var olsaydılar, iki vücûd olurdu ve bu da tevhide muhalif olurdu. “Lâ vücûda illallah”. Allah aynları “Ebedî Hakikat”inden dolayı bilmektedir.

Her aynın belirli bir var olmama şekli vardır veya belirli bir mümkünlüğü vardır çünkü bütün aynlar, Vücûd'un

ışığının sınırlandığı, tanımlandığı, belirlendiği ve belirtildiği bir tavrı temsil etmektedir. Vücûd nurunu aynlarla sınırladığı zaman, kendisini daha az açığa çıkarmaktadır. Vücûd-u Hakk'ın nuru, azalmadan izhar ederse kör eder bu yüzden bu nurun zulmetle azaltılması gerekmektedir. Zulmete basitçe nurdan yoksunluk, hakîkatten yoksunluk, varoluştan yoksunluk diyebiliriz.

Kısaca, âlemdeki “âyân-ı mevcûde”, Vücûd-u Hakk'ın nuruna sonsuz sayıdaki farklılaştırma ve sınırlandırmayla duyarlı hale gelmektedir. Her mahlûk Vücûd'un tezahürü veya tecellîsidir fakat hiçbirini bizâtihi var değildir çünkü sadece Vücûd, Vücûd'dur. Öyleyse şöyle diyebiliriz; her mahlûk Vücûd/ lâ Vücûd'dur, Hüve/ lâ Hüve'dir.

AŞKIN TEKEVVÜNÜ

Aşk niçin Vücûd'a mündemiç bir sıfattır? İbnü'l Arabî bu soruyu, Cemil ve Nûr isimlerine göre cevaplamaktadır. Bizâtihi zâhir olan nur, eşyaya ışığını lütfederek onları da zâhir kılmaktadır. Vücûd da tam olarak nurdur çünkü kendisi bizâtihi zâhirdir ve eşyayı zâhir kılar. Bunun aksine, âyân-ı sâbite mevcut ve zâhir değildir; yani kendi başlarına varoluşları yoktur ve Allah'tan gayrisi tarafından bilinemezler. “Allah âlemi yarattı” dediğimizde; aynları varoluşa getirdiğini, zâhir olmayanı zâhir kıldığını ve zulmeti nurlandırdığını demek istiyoruz.

Aynlar kendilerinde ve kendileri için, ademiyyette sabit ve değişmez kalmaktadır. Allah bilinmekliği murat etti; bu yüzden kendisini bilinir kılan mahlûkatı sevdi. O'nun sevgisinin nesneleri tabiatı gereği yoklardır ve her zamanda

yok olarak kalacaklardır çünkü O'nun mahlûkata olan sevgisi ebedîdir. "Mahlûkat... varlık sahibi değildir, daima ve ebeden Allah'ın aşkının nesneleridirler. Aşk olduğu müddetçe kimse mahlûkatın varoluşunu aşkla beraber algılayamaz; işte bu yüzden yaratılmış şeyler hiçbir zaman varoluşa gelmez." (F. II 113.29).

Yaratılmış şeyler hiçbir zaman gerçek bir varlığa sahip olmadıklarından, onlara ait olarak algıladığımız varoluş sadece Allah'a aittir. Allah zâhir vücûddur; esmâsını ve sıfatlarını, mevcut aynlar (âyân-ı mevcûde) olarak açığa çıkarır. İbnü'l Arabî mevcut aynlara "mazhar" demektedir çünkü Vücûd'u hususî ve sınırlı bir şekilde sergilemektedirler. Biz kısıtlı, sınırlı şeyleri, yani başka bir şey olmayan, şeyi bu şey yapan hususî bir tecellîyi görmekteyiz. Aslında, Vücûd tek başına zâhirdir çünkü tezahür zulmete değil nura, yokluğa değil varoluşa, mahlûkata değil Allah'a aittir.

İlâhî aşkın Cemil ve Nûr esmâsından gelmesinin sebebini İbnü'l Arabî şöyle açıklamaktadır: Nur var olmayan ayanların üzerine parlamaktadır ve onların bakışlarını aydınlatmaktadır. Yaratılmamış şeylere Allah'ın bakışıyla bakan bir bakış verir Nûr ismi. Allah onlarla, onlar da Allah'la görür. Nûr ismiyle eşya görmeye ve görülmeye muktedir kılınır. "Allah aynlara Cemil ismiyle tecellî eder ve onlar da Allah'a âşık olurlar." (F. II 112.34).

İbnü'l Arabî Kenz-i Mahfî'nin hem güzel hem de nuranî olduğunu söylemektedir. Var olmayan şeylerin ilâhî güzelliği algılayacak kendilerine ait bir şeyleri yoktur. Onlara dünyada varoluş verirken Allah şöyle buyurur: "*Bizim*

herhangi bir şey için sözümüz, onu murat ettiğimiz zaman, sadece ona şöyle dememizdir: 'Ol', hemen oluverir." (Nahl, 40).

Allah var olmayan ayanlara konuşurken onların Allah'ın kelâmını duymaları gerekmektedir. Bütün algılar, mazharları kendilerine ön koşul olarak görürler ve nur, kendisini ve diğerlerini tabiatı gereği zâhir kılar. Allah'ın var olmayan ayanlar üzerinde parlayan nuru, onlara duyma ve görme kabiliyeti verir; ve onlar da Allah'ı görürler. Aynlar Allah'ı, O'nun nuru olmadan göremezler çünkü kendilerinde nur yoktur. Allah onların baktıkları bakışları olur; yani kısaca, onlar varoluşa sadece tek vücûd olan "Allah'ın Vücûdu" ile gelebilirler.

Allah'ın nuru izhar olunduğunda ve aynlar -bir anlamda- varoluşa geldiklerinde, aynlar Cemil'i (Güzel) görür: "*Allah Cemil'dir, Cemil'i sever.*" buyuruyor Hazreti Peygamber. Bu hadîs-i şerif, Müslüman âlimlerin aşk ve sevgi meselelerinde her zaman kullandıkları bir prensiptir: Her güzel şey, tabiatı gereği sevilir. Aşkı cezbeden güzelliştir; güzellik tarafından cezbedilen de aşktır. İbnü'l Arabî şöyle demiştir: "Aşkın sebebi güzelliştir, çünkü güzellik zâtı gereği sevilir." (F. II 326.34).

Aynlar Cemil'i gördüklerinde onun âşıkları olurlar. Mâşuklarına kendilerini tamamıyla kaptırınca kendilerini unuturlar ve O'ndan gayrı bir şey görmezler. Aslında tüm bu anlattıklarımız; Allah'ın mazharlarıyla, yani varlık verdiği aynlarıyla Kendi Kendisini sevmesidir. Aynların görmesi ve duyması olmasıyla Allah Kendi gördüğü ve duyduğu şeyi sevmektedir. "Lâ ilâhe illallah" olduğu gibi "Lâ âşık illallah" ve "Lâ mâşuka illallah"tır. İbnü'l Arabî'nin

dilinden kısacası şöyledir: “ Kul bu aşkla sıfatlanmamıştır çünkü onda aşkın bir özelliği yoktur. Kısacası, kulda Allah’ı seven onda izhar etmiş Allah’tan gayrısı değildir. Zâhir olan sadece Allah’tır.” (F. II 112.34).

Allah ilminin nesnelerini onlar yokken sevmektedir. Bu nesneler varoluşa geldiklerinde, Allah’ın onlara olan sevgisi durmaktadır ve sevgi sadece yokluğa yönelmektedir. Bundan dolayı Allah şeylerin varoluşundaki sonraki ânı sever, yani şeylerin varoluşunun daimiliğini sever. Allah ebediyete kadar âyân-ı sâbiteyi sevmeyi hiçbir zaman bırakmaz çünkü sonsuza dek onlar yokturlar. O’nun yok olan/var olmayan şeylere aşkı, her an yeni bir yaratılışı meydana getirmektedir.

AŞKIN ARŞI

Fütûhât’taki esmâ-i ilâhî üzerine olan bölümde İbnü’l Arabî, Allah’ın Vedûd isminin mânâsını şu şekilde açıklamaktadır: Allah, mahlûkatının hatırına âlemi daima vücûda getirmektedir. Âyân-ı sâbite olduğumuzdan dolayı her zaman yokluk halinde olmamıza rağmen halimizin dili Allah’a bize varoluş lütfetmesi için yakarmaktadır ve O da bize vücûd vererek cevap vermektedir.

Daha yakından bakarsak Kendisinin Kendisine cevap verdiğini çünkü bizim konuştuğumuz dilin O olduğunu görürüz. “Vedûd” ismi Kur’an’da iki âyette geçmektedir ve bu âyetlerde Vedûd ismini İlâhî Arş ile ilişkilendirilmektedir: “O *Gafûr, Vedûd ve Arşın sahibi Mecid*’dir.” (Burûc, 14-15). Başka bir âyette Rahmân’ın Arş’a istivâ ettiği geçmektedir. Geleneğe göre Arş bütün âlemi ihata eden semâvatin

en dıştaki küresidir. Âyetin devamında Allah'ın rahmetinin her şeyi kuşattığı geçmektedir. (A'râf, 156).

Vücûd sınırsız olduğu ve taşıdığı için Allah kerim ve cömerttir. Mahlûkata en iyisini lütfetmektedir ve bu da Kendi hakîkatı olan Vücûd'dur. Mahlûkat tabiatı gereği sever, çünkü Kendisini Cemil isminin nuruyla açığa çıkar-maktadır. Allah'ın rahmeti O'nu sevenleredir ve âlemdeki cümle mahlûkat onu sevmektedir.

“Allah, sadece âşıkın hevesine merhamet eder. Bu heves, Sevgili'ye kavuşmak için duyulan narin hasrettir. Kimse, Sevgili'ye vücûd sıfatı olmadan kavuşamaz. İşte bu yüzden âşıklara vücûdu lütfeder. Eğer vücûttan daha mükemmel bir şey olsaydı, âşıklarına vermek için cimrilik yapmazdı, verirdi... Çünkü Allah 'Rahîm, Vedûd' olduğunu bildir-mektedir. Bu demek oluyor ki O'nun gaybî hakikatinde, O aşkıta sabittir çünkü O bizi görüyor, bu yüzden O, Kendi sevgilisini görüyordur. Dolayısıyla; O, Kendi sevgilisinde hoşnut oluyor.” (F. IV 260.6).

BEŞERÎ AŞK

Allah var olmayan âyân-ı sâbiteyi seviyor. Âyân-ı sâbite yokluk halindedir, fakat Allah'ın muhabbeti onları ebediyen varoluşa getirmektedir. Bir açıdan, O'nun muhabbetinin tek nesnesi vardır; o da âlem ve âlemin içindeki her şeydir. Diğer bir açıdan ise âlem Vücûd'un mazharından başka bir şey değildir. Bu yüzden Allah Kendisini sevmektedir ve Kendisini sevmesinde, Gizli Hazine'sindeki aynaları yokluktan varlığa getirmektedir.

Vücûdun her şeyi ihata eden sûretleri olarak insanlar sevgi sıfatına sahiptirler ve sevdikleri şey sonsuza kadar yok olarak kalmaktadır. Âlem ve Tanrı iki farklı hakikat olarak görüldüğünde, insan aşkının nesnesi Allah, âlemdeki bir kimse veya bir şey olabilir. Fakat âlemi Allah'ın tecellîsinden gayrı bir şey olarak görmezsek aşkın nesnesinin de Allah'tan gayrı bir şey olmadığını görürüz. Yine de aşkın nesnesi her zaman var olmayandır, işte bu yüzden Allah, âşıklarıyla ilişkisinde her zaman yokluk halindedir. Başka bir ifadeyle, Zât'ında O ebediyen zâhir olmamış, bilinmez ve erişilmez olarak kalmaktadır.

Âşıklar ve sâlikler Allah'ı bulmak için cehd ü gayret etmektedirler fakat sevillebilecek ve bulunabilecek Tanrı kavramsallaştırılacak ve anlaşılacak Tanrı'dır, yani bizim idrakimizdeki Tanrı, ilâh-ı mutekad'dır [inancın tanrısı]. İlâh-ı mutekad bize Kendisini gösteren Tanrı'dan farklı değildir. Bizâtihi Allah bulunamaz ve bizâtihi bulunamayan Tanrı aslında sonsuz Allah'tır ve Vücûd-u Hakk'tan farklı bir şey değildir.

SAADET

Allah bizâtihi bulunamazsa, o zaman sâlik neyi aramaktadır? Sûfîlerin şiirlerinde söyledikleri Allah aşkı için değil midir? İbnü'l Arabî bu soruları şöyle cevaplamaktadır: Sâliklerin aradıkları bizâtihi Allah değildir; idrak edebildikleri kadarıyla Allah'tır, yani Allah'ın onlara kendisini gösterdiği kadarıyla Allah'tır. Onlara tecellî eden Allah yine de Vücûd değildir. Vücûd'un mazharı ve aydınlığıdır, bizâtihi Vücûd değildir.

“Zât’ı ve Vücûd’u itibarıyla hiçbir şey Hakk’a karşı duramaz. O, Zât’ında istenemez ve bulunamaz. Sâliklerin aradıkları ve âşıkların diledikleri sadece O’nun farkındalığına varmak, O’nu müşâhede etmek veya O’nun rüyetini görmektir. Tüm bunlar O’ndandır fakat bizâtihi O değildir.” (F. II 663.9).

Allah’ın bizâtihi bulunamayacağından dolayı ârifler O’nu aramak için hiçbir teşebbüste bulunmaz. Aradıkları şey kendi “saadetleridir”. Saadet mefhumu, Kur’an’da geçen bir lafızdır ve cennetteki ebedî mutluluğu ifade etmektedir. “Allah’a aramakla erişemezsin. Ârifler, Allah’ı değil kendi saadetlerini ararlar.” (F. IV 443.1). Ârifler âlemin her daim yenilenişinin (halk-i cedit) tam farkındalığını ve Allah’ın var olmayan aynları sevmesini ve onları varlığa getirmesinin neşesine dahil olmayı ararlar. Allah’ı kendileri için severler.

“Birçok âşık olmasına -daha ziyade fıtraten herkesin âşık olmasına- rağmen kimse aşkının bağlandığı nesneyi fark edememektedir. İnsanlar, içinde sevgililerini buldukları varolan (mevcut) şeyle perdelenmiştir. Bu varolan şeyin kendi sevgilileri olduklarını düşünürler, fakat hakîkatte dolaylı bir şekilde sevgilileridir. Hakîkatte, kimse sevgilisini, sevgilinin hatırına sevmez; daha ziyade kendi hatırına sevgilisini sever.” (F. II 333.21).

FAKR

Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî ve birçok evliyâ gibi İbnü’l Arabî de aşkı genellikle “iftikâr”a (aşırı ihtiyaç) göre açıklamaktadırlar. İftikâr, “fakr” kelimesinden gelmektedir.

Fakr kelimesi, tasavvufî metinlerden çok, genel İslâmî metinlerde, İslâmî öğretilerin ve amellerin batînî boyutlarını açıklamak için daha fazla kullanılmıştır.

Fakr veya iftikâr mahlûkatın Allah nazarındaki hâlini açıklayan fitrî bir sıfattır çünkü Allah Ganî'dir. "Fakir" ve "Ganî" birçok âyette geçmektedir; özellikle şu âyette açıkça belirtilmektedir: *"Ey insanlar, sizler Allah'a karşı fu-karasınız (fakirler) ve Allah ise, Ganî ve Hamîd olandır."* (Fâtır, 15). Allah bütün her şeyin ve bütün vücûdun sahibidir. İnsanların sahip olduğu her şey O'ndan gelmektedir, o yüzden insanlar O'na hamd etmektedirler. İbnü'l Arabî'nin kendi ıstılâhında fakr, felsefî bir kavram olan im-kân ile eş anlamı kullanılmaktadır. Eşyanın varoluş üzerinde bir hükmü yoktur ve eşya varoluşa gelecekte Vücûd-u Hakk'a muhtaçtırlar. Ganî veya hiçbir şeye bağımlı olmamak Allah'ın "vücûbuna" (zorunluluğuna) işaret etmektedir. O'nun zorunluluğu şöyle açıklanabilir: O vardır ve olmaması imkân dahilinde değildir.

Sûfîler bazen tarîkatın hedefinin, Allah'a karşı fakir ve muhtaç olmak mı yoksa Allah ile ganî ve bağımsız olmak mı meselesi üzerine farklı tefekkürler ileri sürmüşlerdir. İbnü'l Arabî'ye göre fakr ve ganî oluş aynı madalyonun iki tarafıdır fakat fakrın vurgulanması gerekmektedir, çünkü mahlûkatın temel hali fakr üzeredir. Aynlar tabiatları gereği fakirdirler ve bu yüzden hakikatlerinin talebi üzere sevmek ve kendilerinde olmayanı aramak isterler. Sevgilerinin ve arayışlarının nesnesi, kendilerine nispetle her zaman var olmamaktadır. "Allah ile ganî olan O'na karşı fakirdir. Fakat fakr vasıtasıyla Allah ile tesis edilen ilişki

zenginlik (ganî oluş) ile tesis edilenden daha isabetlidir.” (F. II 263.34).

İnsanlar Vücûd-u Hakk’a karşı aslında fakir olmalarına rağmen insanların fakrı ve muhtaçlığı hususî sûretlere odaklanmıştır. İnsanlar fakrlarının gerçek tabiatını idrak ettiğinde, Allah’tan gayrı başka bir şeyin, nesnenin ihtiyacını hissetmez. Yine de arayışlarının nesnesi var olmayandır. Dolayısıyla Allah’ı sevmek; tahdit edilemeyi, tanımlanamayanı, kısıtlanamayanı ve idrak edilemeyi sevmek demektir. Bu, kişinin kendi sınırlı ve tanımlı sûreti dediğimiz kendiliği ile karşılaştırıldığında var edilmeyeni arzulamaktır. İnsan ruhu sahilsiz bir umman olabilir fakat hiçbir zaman sonsuz Vücûd’un bir gölgesinden başka bir şey de değildir.

“İtikatlarından ve içinde bulundukları halden dolayı, ehl-i tarîk kevn ve nâimin sadece Allah’tan geldiğini bilir ve bu yüzden Allah’a karşı fakirlerdir fakat O’ndan gayrısına fakir değillerdir. Ehl-i tarîk vücûd sahibi olsaydı O’na karşı fakir olmaları mümkün olmazdı çünkü bir varlık sahibi olmuş olurlardı. Vücûda karşı bu fakr hâlinin sebebi, içinde bulundukları yokluk hâlidir ve işte bu yüzden O, onlara varlık vermektedir.” (F. II 600.35).

Hakîkî âşık Allah’ı Allah olduğu için sever, O’nun hususî bir ihsanı için değil. Hususî nesneleri seven kimseler, gerçek aşkın sevene nispetle sadece tamamıyla var olmayana odaklandığının farkında değildir. Sadece Vücûd yoktan gayrıdır ve işte bu yüzden yalnızca Vücûd aşkın hakîkî nesnesi olabilir. İbnü’l Arabî’nin okuyucusunu uyarmasının

sebebi de budur: “Herhangi bir târife girmeden, fakrını mutlak anlamda Allah’a bağla.”

KEMÂLAT

Kenz-i Mahfi hadîsi Allah’ın bilinmeyi murat eylediğini (bilinmeye muhabbet duyduğunu) söylemektedir. Kur’an ve hadisler, Allah’ın yaratmayla gerçekleşmesini murat buyurduğu bilgiye sadece Allah’ın sûreti ve vekili olan insanın erişebileceğini söylemektedir. İnsan Allah’ın sûretinde yaratıldığından dolayı O’nu kendilerini bilerek bilebilirler.

Kur’an’da geçtiği üzere Allah, Âdem’e bütün isimleri öğretmiştir. Bu âyetin bir yorumuna göre bütün isimlerden maksat Allah’ın esmâsıdır. Bu esmâyla da Vücûd-u Hakk’a delâlet eder. Âdem’e öğretilen bu özel bilgi Âdem’in diğer mahlûkata olan üstünlüğünü açıklamaktadır. İnsan hayatının gayesi Âdem’e öğretilen bilgiyi gerçekleştirmektir; işte bu gerçekleştirmeye İbnü’l Arabî “kemâlat” demektedir.

İbnü’l Arabî’nin eserlerinin altında yatan tema, çoklarının tahmin ettiği gibi vahdet-i vücûd (varlığın birliği) değil, insanın kemâle ulaşmasıdır. Vahdet-i vücûd terimini hiçbir zaman kullanmamıştır, fakat insân-ı kâmil mefhumunu tekrar ve tekrar zikretmiştir. İnsanî kemâlâta olan vurgusu meşhur iki eserinde, *Fusûsu’l Hikem* ve *Fütûhât-ı Mekkiyye*’de açıkça görülmektedir. *Fusûs* Hazreti Âdem fassıyla, yani dünyaya ayak basan ilk insân-ı kâmilî anlatarak başlamaktadır ve insanî kemâlâtın çeşitli türlerini peygamberlerdeki hususî hikmetler ile açıklamaktadır. *Fütûhât* ise insanî kemâlâtın çeşitli makamlarının tasvirlerinin farklı

bakış açılarından geniş bir özetidir ve bu makamları her zaman ilâhî sıfat ve isimler bağlamında açıklamaktadır.

Kemâl mefhumu, Vücûd'un sonsuzluğu ve ulaşılmazlığıyla da yakından ilişkilidir. Allah bizâtihi "hiçbir şey" değildir; yani O varolan (yani mevcut) bir şey değildir çünkü O bizâtihi Vücûd'dur. O bütün mevcûdun ve mevcut olmayan şeylerin arkasında duran İlâhî Hakikat'tır. İnsanlar ilâhî sûretin kemâline ermek isterlerse belirli şeyler tarafından kayıt altına alınamazlar. Bununla beraber, tıpkı Allah'ı örneklermişçesine, hem 'bütün eşyanın kendisi' olmak; hem de 'hiç' olmak zorundadırlar.

Sadece belirli şeyleri veya insanları sevdiğimizde iştियakımız ve muradımız sınırlı nesnelere bağlanmaktadır. Böyle yaparak sonsuz sayıdaki diğer mümkün nesnelerden yüzümüzü çevirmiş oluruz. Fakat Allah cümle eşyayı sever. O'nun aşkı var olabilen ve âlemi an be an varoluşa getiren bütün eşyayı kapsar. Sıradan insanların belirli şeyleri veya belirli insanları sevmelerinin aksine, insân-ı kâmilin bütün eşyayı sevmesi ve belirli hiçbir şeyi sevmemesi Allah'a benzemektedir.

İbnü'l Arabî insanın kemâlâtına bazen makamsızlık makamı (makam lâ makam) demektedir. İnsan-ı kâmil olmayan kimseler kendi sevgilerinin ve tutkularının nesneleri tarafından sınırlanan ve tanımlanan belirli bir makamda kalırlar. Yalnızca insân-ı kâmil makamsız bir halde kalabilir çünkü O'nun aşkının nesnesi, daima ulaşılmaz olarak kalan Allah'ın sonsuz Zât'ıdır.

İnsan-ı kâmil kendisinin tanımdan noksanlığı ile tanımlanmıştır. Her şeyin kaynağı olan "hiçbir şeyi" sever. İlâhî

sûrete erdiğinden tıpkı aşkının nesnesi gibi tanımsız ve kayıtsızdır. Hiçbir şeyde ve hiçbir makamda kalmadığı için cümle eşyadan ve makamdan azat olmuştur. Cümle eşyaya karşı fakir ve muhtaç olmasından hiçbir şeye muhtaç ve fakir değildir. Yani sadece Allah'a karşı fakir ve muhtaçtır ve yine sadece O'nunla zengin ve bağımsızdır.

İnsan-ı kâmilin aşkının nişanı küllî fakra, yani ego-merkezcil nefsini tamamıyla yok etmesi ve tamamıyla ilâhî tecellîlerin sonsuz zenginliğinin kaynağı olan Allah'a odaklanmasıdır. Allah'ın tecellisi bütünlüğü içinde âlemdir; yani bütün mânevî, hayalî ve cismî boyutlarıyla âlemdir. Mutlak ve sınırlanamayan Allah'a âşık olmakla insân-ı kâmil hepsini sever. Öteki insanlar, en fazla kayıtsız aşkın sadece parıltılarını tecrübe edebilirler.

İbnü'l Arabî, âriflerin ve insân-ı kâmilin yaşadığı bu kayıtsız ve sınırsız aşka "ilâhî aşk" demektedir çünkü Allah'ın âleme aşkı gibi, onlar da varlıklar arasında bir ayrıma gitmezler. Âriflerin varlığın her mertebesinde ve her âlemde bütün mahlûkları sevmesi aşk-ı ilâhînin nişanıdır. Bu âlemler; mânevî, hayalî ve ruhî veya cismî ve maddî olabilir fakat insân-ı kâmil aşkının bir gereği olarak bunların hepsini sever. Çünkü varlığın her mertebesi "O'nun Nûr isminden bir göze sahiptir ve bu gözden O'nun Cemil ismi bakar, çünkü bu nurla o mertebe vücûd elbisesini giyer." (F. II 113.6).



ZİKİR KOZMOLOJİSİ

Hazreti Peygamber, bir hadîs-i şerifinde “*Allah’ı zikretmek hariç bu dünya melundur, dünyanın içindekiler de melundur.*” buyurmaktadır. Şu anda içinde olduğumuz “bu dünya nın zıddı ölümden sonraki gideceğimiz “öteki dünya”dır. Hadis öteki dünyaya dair özel bir duyarlılık ifade ediyor gibi gelmektedir ve bu duyarlılık İslâmî geleneğin hususî bir vasfı değildir. İslâm dini erken dönem Hıristiyanlığının aksine, Yahudilikte olduğu gibi bu dünyayı müspet bir şekilde görmektedir ve insanlara dünyadan yüzüne dönmeleri yerine Allah’ı bu dünyaya getirmeyi telkin etmektedir. Hadîse dönersek acaba bu hadîs-i şerif ilk görüldüğünde bu dediklerimizin aksini mi işaret etmektedir? İbnü’l Arabî’nin zikir meselesine dair getirdiği açıklamalar bu hadîs-i şerîfi daha iyi düşünmemize yardımcı olacak ve bize ilginç cevaplar verecektir.

ZİKİR

Birinci bölümde, İbnü'l Arabî'nin zikri Allah'ın kapısını çalıp açma ümidiyle beklemek diye tanımlandığını görmüştük. Başka bir yerde, zikri şöyle tanımlamaktadır: "Allah'ın kalbindeki ve âlemdeki izlerine murakabe ve huzur (hudur)⁷ hâlinde durmak." (F. III 502.12). Zikir, Allah'ın âlemdeki ve insandaki işaret ve izlerini tanıyabilmek için Allah ile beraber olmak, O'nsuz olmamaktır.

Kur'an'da sık sık zikretmeye teşvik edilmektedir. Bu âyetlerde, zikir Allah'ı akılda tutmak ve O'nun isminden bahsetmek veya ismini hatırlamak şeklinde geçmektedir. Zikir, en başından beri tasavvufî geleneğin amelî ve nazarî yönleri bakımından merkezî yer teşkil etmektedir. Batılı akademisyenler, zikrin tasavvuftaki göze çarpan rolüne çok dikkat çekmişlerdir. Hıristiyanlık'taki İlsâ duası, Hinduizm'deki japa yoga, Budizm'deki nembetsu'ya benzerliği üzerinde hep durulmuştur. Hatta bazı akademisyenler ileri giderek sûfîlerin zikri Hıristiyan keşişlerden aldığını iddia etmektedir. Zikrin, Kur'an ve Sünnet'teki yerine bakarsak bu iddianın asılsız bir hipotez olduğu âşikârdır. Buna mukabil, İbnü'l Arabî zikrin sadece tasavvuf için değil, genel anlamda İslâm için merkezî bir yer teşkil etmesi gerektiğine büyük bir önem vermektedir.

7 Editörün notu: Huzur kulun kalbine gelen şeye dair özel bir dikkat demektir; Böylece kul o şey ile hazır (onun bilincinde) olur. [Bu belirli şey sûfilere göre daima Hak'tır: Huzur, Hak ile beraber olmaktır.] Huzur kalpte gerçekleşen ve etkisi uzuvlarda gözükken bir dikkatten ibarettir ve yaratıklarda farklı mertebelerde ortaya çıkar: Bu bağlamda huzur tam olabileceği gibi, eksik veya kapsamlı veya dar olarak ortaya çıkabilir. (Kaynak: *İbnü'l Arabî Sözlüğü*, Suad El Hakîm, çev. Ekrem Demirli, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2005, s.305-306)

İslâmî gelenek ilim üzerine tesis edilmiştir. Şehâdetin ilk yarısından açıkça görülmektedir. “Lâ ilâhe illallah” (Allah’tan başka tanrı yoktur) lafzı kelime-i tevhîd’dir ve Allah’ın birliğinin beyanıdır. İslâmî geleneğe âşina olanlar bile bazen tevhidin tarihle alâkasının olmadığını unutmaktadırlar, çünkü tevhid eşyanın olduğu gibi olduğunun ifadesidir. Daha derin Müslüman düşünürler tevhidin evrensel ve zamana tâbi olmayan bir hakikat olduğunu vurgulamaktadırlar. İnsan olmak bu hakîkatin sezgisine sahip olmaktır ve yüz yirmi dört bin peygamberin hepsinin mesajlarının kalbinde tevhid yatmaktadır.

Tevhid âlemin, insanın veya diğer mahlûkatın varoluşuna bağlı kalmadan hakîkatin tabiatını ifade etmektedir. Bir dünyaya sahip olmamızın ve insan olarak yaratılmamızın yanı sıra gelenek ikinci bir olguyu da hesaba katmaktadır: İnsanlık hâli. Bu hâl iki kelimeyle özetlenebilir: “Nisyan” ve “gaflet”. İnsanlar tabiatı gereği tevhidin sezgisine sahip olsalar da bazıları zihinlerinde tevhidi bulamamaktadır. Tevhidi kuvveden fiile veya dildeki ikrara ve amele getirmek kolay olmamaktadır. İşte bu yüzden peygamberlerin yardımına ihtiyaç vardır.

NÜBÜVVET

İslâm’ın ikinci prensibi “nübüvvet” (peygamberlik) müessesisiyle, zaman dışılıktan zamansallığa, ebedîlikten mükünlülüğe, Tanrı’dan tarihe dönmektedir. Peygamberlerin ilk vazifesi insanların taşıdıkları ilâhî hakîkati onlara “hatırlatmaktır.” Zikir ve bu kelimenin türevleri (zikra, tazkir, tazkira) “hatırlatma” anlamına gelmektedir. Kur’an

insanların bu hatırlatıcıya verdiği karşılığa da zikir demektedir. Allah'tan gelen "hatırlatma", insanın "hatırlamasına" yol açmaktadır.

Bir kelimenin iki yönlü kullanılması; yani ilâhî olandan insana, insandan da ilâhî olana, Kur'an'ın birleştirici bakış açısına uygundur ve bu durum sevgi kelimesinin de zikir kelimesiyle paralel kullanımını anımsatmaktadır: "*Allah onları sever, onlar da Allah'ı sever.*" (Mâide, 54), "*Beni zikredin ki ben de sizi zikredeyim.*" (Bakara, 152).

İster aşktan konuşalım ister zikirden, sadece tek bir kuvvet vardır ve bu da iyiyi, doğruyu, güzeli zâhîr kılan ilâhî faaliyet. Allah insanları seviyor ve onlara Kendisinin aşkın kaynağı ve aşkın nihaî amacı olduğunu hatırlatmak için peygamberleri gönderiyor. Tevhid kaidesi, peygamberlerin mesajlarının temelidir. İnsanların bu hatırlatmaya verdiği karşılık, sadece O'nun hakikatini kabul etmeye yol açmaktadır. Allah'ı hatırlamak (zikretmek), Allah'ın birliğinin fitrî anlayışını insanlarda uyandırmak ve bu anlayışı dilde ve amelde ifade etmektir.

Peygamberlerin ilk görevi insanlara Tek Hakîkatî ve O'nu sevmeyi hatırlatmak, ikinci görevleri de insanlara Hakk'ı memnun etmeye ve O'nun sevgisine lâyık olmaya götüren yolları yaşamalarına izin veren talimatları öğretmektir. Kur'an bu talimatlara "huda" (rehberlik) demektedir. Peygamberlerin rehberliğini takip etmek, Allah'ı sözde, fiilde ve düşüncede; veya amelde, hâlde ve bilgide anmaktır (zikretmektir). Allah dostlarına verilen mirasta bu rehberlik tamamıyla ortaya çıkmaktadır. İlâhî hatırlatmaya insanın verdiği karşılık olarak zikir, Allah'ı her zaman ve

her yaptığımız şeyde hatırlamaktır, akılda tutmaktır. İbnü'l Arabî, bu anlamda zikri “Zikredilen Ahad ile beraber olmak” (F. IV 36.8) şeklinde tanımlamaktadır. Sözde, fiilde ve düşüncede; veya amelde, hâlde ve bilgide Allah ile beraber olmazsak, O'nu gerektiği gibi zikretmemiş oluruz.

Kur'an ve hadisler, zikrin pratik çıkarımlarını ibâdet kelimesi ile özetlemektedir. İbâdet; tapmak, vazifeni yerine getirmek ve kul (abd) olmak anlamına gelmektedir. Birinci bölümde bahsettiğimiz üzere İbnü'l Arabî kendi mîrâcının son mertebesinde, Allah Kendisinden başka bir şeyi müşâhede etmediğini ve müşâhede ettiği Tek Ayn'ın O'nun Vücûdu'ndan başka bir şey olmadığını, var olan şeyin sadece O'nun Vücûdu olduğunu idrak ettiğini anlatmaktadır. İbnü'l Arabî'nin Allah'a yolculuğu, İbnü'l Arabî'nin kendisinde gerçekleşmiştir. Bu noktada “hâlis bir kul” olduğunu görmüştür.

“Kulluğun” (abdiyet) en yüksek insanî kemâl olması İbnü'l Arabî'de devamlı işlenen bir mevzudur. Müslümanların iyi bildiği üzere “kul” Hazreti Muhammed'in ilk ünvanıdır. Kelime-i şehâdette, “kul” kelimesi, “resûl” kelimesinden önce gelmektedir (abduhu ve resûluhu). İbnü'l Arabî'nin “insân-ı kâmil” ifadesini “abd-i kâmil” ile yer değiştirebilir bir şekilde kullanması bu anlamda hiç şaşırtıcı gelmemelidir.

İbâdet ve kulluk, insanın en önemli vazifeleridir. Allah Kur'an'da “*Ben cinleri ve insanları ancak Bana kulluk etsinler diye yarattım.*” (Zâriyât, 56) demektedir. Gelenek bu hadîsi, insanların Hakikat-i İlâhî'ye boyun eğmek zorunda olmaları gerektiğini söyleyerek açıklamaktadır. İnsanlar

kul olmayı Allah'ı zikrederek (hatırlayarak) gerçekleştirebilirler. Zikir; insanların amellerini, hâllerini ve bilgisini gerektirmektedir ve doğru sözü, doğru fiili ve doğru idraki içermektedir. “Doğruluk” kıtası, insanların Allah'ın huzurunda O'nunla beraber anlaması, hareket etmesi ve var olmasına göredir.

İslâm itikadının sadece iki değil üç prensibi vardır. Tevhid ve nübüvvetten sonra maâd, Allah'a dönüş gelmektedir. Maâd ölüm ve yeniden diriliş meselesiyle beraber ifade edilmektedir. Herkesin ölecek olması ve Allah'ın huzuruna çıkacak olmasından dolayı öteki hayat “mecburî dönüş” olarak da ifade edilebilir. Fakat birçok teolog, felsefeci ve mürşit “gönüllü dönüş”e daha çok vurgu yapmaktadırlar. Gönüllü dönüş, özgür bir şekilde burada ve şimdi Allah'a yönelmeyi seçmektir.

Kısaca İslâmî anlayışa göre insanî durum şöyle açıklanabilir: Bu dünyanın ve insan ruhunun doğru bilgisi, yüce Yaratıcı'ya geri dönmeyi kendi rızamızla ve faal bir şekilde üstlenmeyi gerektirmektedir. İnsanlar sahip olduğu seviyedeki varlıklarına göre bunu Allah'ı zikrederek (hatırlayarak) gerçekleştirebilirler. O'nu zikretmek O'nun birliğini, O'nun mutlak ve sonsuz hakîkatini, söz, düşünce ve fiiliyat eksenine kaydırmaktır. İşte bu tam olarak “ibâdet” dediğimiz şey, yani kulluktur ve tevhid ile nübüvvetle insanların verilebileceği en isabetli ve doğru karşılıktır. Kur'an, tevhid ve ibâdeti, bütün sahici geleneklere gönderilmiş iki temel prensip olarak anlatmaktadır: “Senden önce hiçbir resûl göndermedik ki ona: ‘Benden başka İlâh yoktur; şu halde bana kulluk edin’ diye vahyetmiş olmayalım.” (Enbiyâ, 25).

RUHUN KİTABI

Allah'ın isimlerinin ve ef'alinin açıklanmasında Kur'an; Allah'ın kitabı, kelâmı ve kelimeleri vurgusu üzerine fevkalade yer ayırmaktadır. Bu âyetlerde, peygamberlere gelen tüm vahyin Allah'ın kelâmından başka bir şey olmadığı, Allah'ın eşyanın tabiatını aydınlatmak için peygamberlere konuştuğu ve onlara insanların uygulaması için en uygun fiilleri açıkladığı anlatılmaktadır. Bununla beraber Kur'an mükerrer olarak Allah'ın âlemi konuşarak yarattığını biz bildirmektedir. Kur'an ve diğer hak kitapların Allah'ın "âyetleri", yani işaretlerinin derlemesi olması gibi bütün âlem de Allah'ın işaretlerinin, âyetlerinin bir derlemesidir. Filhakika Allah âlemi üç kitabı açığa çıkararak yaratmaktadır: Âlem, insan ve Kur'an. Her kitabında Allah işaretlerini (âyetlerini) göstermekte ve kendi kelimelerini yazmaktadır.

Hakîkatin sözle inşa edildiğini anlarsak insanın vazifesinin yazılan şeyi okumak ve anlamak ve oradaki talimatları takip etmek olduğunu görürüz. Kur'ân'ın yorumu bütün İslâmî ilimlerin temeli ve meyvesidir ve Kur'ân'ın yorumu her zaman beraberinde âlemin ve ruhun yorumunu da getirmektedir. Kur'ân'ı Allah'ın kelâmı olarak kabul eden her Müslüman Allah'ın ne söylediğini anlama sorumluluğunu da kabul etmektedir. Bu anlayışın meyvesi ruha yansımaktadır.

Her ruh kendi okuması için cevaplar verecektir, fakat bu sadece Kur'an okumak değil, kendini ve âlemi de okumaktır. Ruhun anlamasının bizzat ruhta yazıldığını göz önünde bulundurarak ruhun kendi kitabının, kendi kaderi

için en önemli belirleyici etken olduğu anlaşılabılır. Bu husus, Kur'ân'ın belirttiği üzere mahşer gününde her insana kendi kelimelerinin hitap etmesini anlamaya yardım etmektedir: “*Oku kitabını! Bugün hesap sorucu olarak sana nefsin yeter.*” (İsrâ, 14).

Bilgiden maksat kişinin kendi nefsini bilmesidir. Yukarıda bahsettiğimiz gönüllü dönüş insanlara, vahiy ve âlemdeki hikmeti idrak ederek kendilerini nasıl yorumlayacaklarını öğretmektedir. Öğrenmemiz gereken şey şu an kim olduğumuz ve yarın Allah ile olan buluşmamıza vardığımızda kim olacağımızdır. Diğer bütün bilgiler bu bilginin tâli meseleleridir.

NEFES-İ RAHMÂN

İbnü'l Arabî âlemin söz ile yaratılışı mevzuunu ele alırken sık sık, bir hadiste geçen “Nefes-i Rahmân” ifadesini kullanmaktadır. Kur'ân'a göre Allah, bütün âlemi kaplayan Arş'a istivâ eden Rahmân'dır. Kur'ân'ın bildirdiği üzere Allah Mâlik'tir ve her mâlikin, mülkü ve arşı vardır. Allah'ın mülkü tüm külliyetiyle âlemdir. Allah Rahmân olarak arşa istivâ etmektedir çünkü iyinin, güzelin ve doğrunun lütf u ihsanı olan merhamet-i ilâhî âlemin tabiatını belirlemektedir. Hazreti Peygamber'in dilinden bildirilen hadis-i kûdsî, “*Rahmetim, gazâbıma galebe çalmıştır.*” adeta arşın ibaresidir.

Gelenekte Allah'ın arşının insanın kalbi olduğu da söylenmektedir. Arş-ı Kebîr'in ötesinde Allah'tan gayri bir şey olmadığı gibi Arş-ı Sağır'ın merkezinde de Allah'tan gayri

bir şey yoktur. “Yere göğe sığmadım, mümin kulumun kalbine sığdım.” hadîs-i kudsîsi bu hakîkate işaret etmektedir.

Rahmân konuştuğunda kelimeler nefesinden gelmektedir ve nefesi âlemin altında yatan unsurdur. “Rahmân’ın Nefesi”nde zuhur eden kelimelerin tabiatı, kelâm ve kelimenin etimolojisindedir. Her iki sözcük, “kalm” kökünden gelmektedir ve Arapça’da yara, kesik anlamına gelen “cerh” sözcüğü ile tanımlanmaktadır. Aslında cerh sözcüğü genellikle iz, işaret bırakmak anlamına gelen tesir kelimesiyle açıklanmaktadır. Bu standart kelime açıklamalarına dayanarak, İbnü’l Arabî ilâhî kelâmın Nefes-i Rahmân’da izler bıraktığını söylemektedir. Nefes-i Rahmân ebediyen dokunulmamış ve kesilmemiş olarak kalmasına rağmen her kelime bir “kesik” veya “söze getirir” (artikülasyon).

Her lahza, Allah tek bir kelime söylemektedir; “Kün!” (ol!). Mânevî, hayalî ve maddî boyutta tekevvün eden kelimeler ve âlemlerin ezelî ve ebedî bir şekilde birbirini takip etmesi bu emirle meydana gelmektedir. “Kün” kelimesi kevine ihsan ettiğinden, bu emir zımnen bütün eşyayı içermektedir. Allah bu emri mevcut kılmak istediği şeye yöneltmektedir: “Bizim herhangi bir şey için sözümüz, onu murat ettiğimiz zaman, sadece ona şöyle dememizdir: ‘Ol’, hemen oluverir.” (Nahl, 40).

Allah’ın konuştuğu “şeyler”, “yokluk” tadırlar, yani önceki bölümlerde gördüğümüz üzere bu şeyler ilâhî ilimde, Allah’ın ilmindedirler. Allah bütün şeyleri, aynları ebediyen bilmektedir ve bu şeylerin ve aynların kendi başlarına varlıkları yoktur. “Kün” emr-i ilâhîsi, O’nun Nefesi’nde söze

gelmektedirler. Varlıkları kendilerine değil, konuşuldukları Nefes'e aittir.

Mahlûkat Allah'ın açığa çıkardığı kelimelerden başka bir şey olmadığı gibi insanın eşyaya dair bilgisi de ilâhî kelimelerin bilgisinden başka bir şey değildir. İbnü'l Arabî şöyle söylemektedir: "Varlık dairesinin varoluşunun kökü kelâm sıfatından gelmektedir, çünkü varlık dairesi O'nun kelâmından, yani duyduklarından gayrı Allah'a dair bir şey bilmemektedir." (F. II 352.14).

Mahlûkatın kelâmdan başka bir şey bilmemelerinin sebebi bilinecek bir şeyin olmamasıdır. Bildikleri kelâm kendilerine "Kün!" demektedir ve bu emir, her zaman Allah'a aittir. Kelâm Allah'ın sıfatıdır ve sükût da mahlûkatın sıfatıdır. Kelâmın, yaratılışa atfedilmesi ancak Allah'ın lütfu ve ihsanı üzeredir. Tıpkı yaratılışa varlığın atfedilmesi Allah'ın onlara "Kün!" diye emretmesiyle olması gibi. "Kulun konuştuğunu duyarsan, bu söz Hakk'ın getirmesiyle olur." (F. III. 218.34).

Allah'ın kelimesi olan cümle eşya bizâtihi sükût halindedir. Hepsi bir tür varlık çeşitleridir ve kendileri olarak yokturlar. Onlar vasıtasıyla konuşan, duyan, gören ve zikreden vücûddur ve aynı zamanda konuşulan, duyulan, görülen, zikredilen de vücûddur.

"Âlem Hak'tan değil vücûddan almaktadır ve vücûd da Hak'tan gayrı bir şey değildir... Vücûdun verilmediği hiçbir şey O'nu zikredememektedir çünkü vücûddan başka bir şey yoktur. Âlemin sıfatları her ne kadar Hakk'ın vücûdunda zâhir kılınsa da âlem kökleri itibariyle yokluk halindedir." (F. IV 92.12).

İSİMLERİN BİLGİSİ

İslâmî teoloji mahlûkatı Allah'ın "ef'ali" (fiilleri) olarak görmektedir. İbnü'l Arabî ef'al-i ilâhîyi, Allah isimlerinin izleri ve eserleri, Latince ifadesiyle "vestigia Dei" olarak görmektedir. Fakat esmâ-i ilâhî bizâtihî nedir? Tam olarak nedir? İsimlere dair konuştuğumuzda, ister Allah'ın isimleri isterse mahlûkatın isimleri olsun, konuştuğumuz "bir eserden meydana gelen ya da bir eseri meydana getiren" (F. II 120.13) şey hakkındadır. Bundan dolayı başka kelimeler gibi bir isim de bir eserdir, bir izdir, bir çizik, bir kesik veya küllî vücûdun saflığının libasında bir söze gelmez.

Bütün esmânın ve hakîkatin nihaî kaynağı Allah'ın Zâtı'dır. Allah, Zât'ında her şeyi bilmektedir çünkü şeyler, O'nun Sonsuz ve Mutlak olan Zât'ının bilgisinin izleri ve eserleridir. Allah sadece Kendi isimlerini değil, cümle eşyanın ve mahlûkatın ismini de bilmektedir. Allah'ın Kendisini Kur'an'da ve diğer hak kitaplarda farklı farklı isimlerle anması, esmânın izlerinin ve eserlerinin sonsuz sayıda farklı olmasındandır. "Allah'ın birçok esmâsının olmasının sebebi varlık alanında zâhir kıldığı eserlerin ve izlerin çeşitliliğidir." (F. IV 36.19).

Bir taraftan da esmâ-i ilâhî, yaratılıştâ zâhir kılınan ilâhî sıfatların eserleri ve izleridir. Allah Kendisini, telaffuz ettiği kelimeler diyebileceğimiz mahlûkata göre isimlendirmektedir. Mahlûkatta görülen belirli niteliklerin hepsi onları konuşan, söze getiren Mütekellim'in (konuşmacının) nitelikleridir. Konuşmacı kendisini Rahmân, Hayat, İlim, Kudret, Kelâm gibi Kur'an'da ifade ettiği esmâ-i hüsnâsının

(güzel isimlerinin) sahip olduğu sıfatlarının vasıtasıyla ortaya çıkarmaktadır.

Mahlûkatın veya Allah'ın olsun, bütün isimler nihaî olarak Allah'ın Zâtının eserleridir. Allah'ın Zâtı, bizâtihi esersiz ve bilinmezdir. Yine de insana bütün esmâyı, yani Zât-ı İlâhî tarafından açığa çıkarılan bütün eserleri bilme istîdâdı verilmiştir ve bu eserler Nefes-i Rahmân'ın söze getirdiği kelimelerden başka bir şey değildir. İşte bu her şeyi bilme potansiyelini taşımakla insan diğer mahlûkattan ayrılmaktadır. Hazreti Peygamber'in "*Allah Âdem'i Kendi sûretinde yarattı.*" diye buyurması Allah'ın Âdem'e bütün eşyanın bilgisini verdiği anlamına gelmektedir. Âyette geçtiği üzere, "*Allah Âdem'e bütün esmâyı öğretti.*" (Bakara, 31).

İbnü'l Arabî, isimlerin zikri mümkün kıldığını söylemektedir. Bu sadece insan için değil, Allah için de söylenebilir. Allah eşyayı esmâsıyla bilir ve esmâ-ı ilâhî, O'nun ilm-i ilâhîsindeki "aynlar" diye bilinen eserlerdir: "İsimler olmasaydı Allah hiçbir şeyi zikretmezdi ve hiçbir şey de Allah'ı zikredemezdi. İşte bu yüzden Allah esmâsı vasıtasıyla zikretmektedir ve O sadece esmâsı vasıtasıyla zikredilmekte ve O'na şükredilmektedir." (F. II 489.26).

HER ŞEYİ İHATA ETMESİ

Özet olarak insanın ayırt edici özelliği; bütün esmâyı, yani ilâhî sıfatların eserlerini veya Zât-ı İlâhî'nin Kendisinin eserlerini bilme potansiyeline haiz olmasıdır. Her an yaratılan âlemin (halk-ı cedit) geçen her ânında, Allah esmâyı seslendirmektedir ve esmâ da Nefes-i Rahmân'da mahlûkat olarak meydana gelmektedir. Mahlûkatın sonu olmayan tertibi

Allah'ın kelimeleridir. Her mahlûk bir Allah idrakine sahiptir, fakat bu idrak, mahlûku diğer müsemmâdan farklı kılan bir isme veya isimlere göredir. Sadece insana bütün isimlerin öğretilmesi, insanı diğer tüm mahlûkatla bir nevi eşdeğer kılmaktadır.

Bir bütün olarak âlemde, isimler sonsuz sayıda farklıdır. İnsan dediğimiz ilâhî sûrette, cümle esmâ her şeyi ihata eden bir numune olarak bir araya getirilmiştir. Allah Âdem'e esmâyı öğretmekle, isimlerin her şeyi kapsayan bilgisini almıştır ve cümle esmâyı bilmeye muktedir kılınmıştır, çünkü her şeyi bilen ve açığa vuran Allah'ın sûretinde yaratılmıştır.

Aslına bakarsak mahlûkat içerisinde sadece Âdem'e Allah isminin mânâsı öğretilmiştir. Âdem bu ismi ve buna bağlı isimleri, Allah'ın sûretinde yaratılan kendisini bilmesiyle bilmiş ve anlamıştır. Bu bilgi, aklî düşünceden gelen bir bilgi değil, doğrudan eşyanın tabiatından gelen bir bilgidir. İbnü'l Arabî bunu, dolaysız bilgi için kullanılan standart bir ifadeyle “zevk” (tatma, tecrübe etme) mefhumuyla anlatmaktadır:

“Allah Âdem'e Kendi Zât'ından bütün isimleri zevk yoluyla öğretmiştir çünkü O Kendisini, Âdem'e küllî bir tecellîyle tecellî ettirmiştir. Bu yüzden, Huzûr-u İlâhî'de Âdem'e izhar edilmemiş hiçbir isim yoktur. Âdem kendi zâtından, Yaratıcı'sının bütün isimlerini bilmiştir.” (F. II 120.24).

ÂDEM'İN MAKAMINA ERİŞMEK

Kelimeler, isimler ve zikirden köklerini alan Kur'ânî ilimler, Müslüman bilgelerin insanın âlemdeki rolünü anlamalarını

mümkün kılmıştır ve bu da ancak Allah'ın gerçek bilgisine erişmekle olabilir. Bunu yapabilen kimse “insân-ı kâmil”dir”. Tarihteki peygamberler ve velîler birer insân-ı kâmil örnekleridir. Bununla beraber, birçok kimse İbnü'l Arabî'nin ifadesiyle “hayvan insan” olarak kalmaktadır.

İnsân-ı kâmil, Kenz-i Mahfi'deki bilgiyi, yani Allah'ın âlemi yaratmasındaki gayenin bilgisini fark eder. Sadece insan Allah'ı tamamıyla fark edebilir, çünkü sadece insan her şeyi ihata etmenin sûretiyle yaratılmıştır. Bu bilginin ehemmiyeti bir âyette üstü kapalı olarak verilmektedir: “*Ben cinleri ve insanları ancak Bana kulluk etsinler diye yarattım.*” (Zâriyât, 56). Hazreti Peygamber'in ashâbından İbn Abbas, âyette geçen “bana kulluk etmek” (ya'budûnî) ifadesinin “beni bilmek” (ya'rifûnî) anlamına geldiğini ifade etmektedir. İnsan kendi insan statüsünü, yani Allah'ın mahlûku ve kulu olma klığını bildiğinde Hazreti Peygamber'in rehberliğini takip ederek kulluğunu yapar.

“Yaratıklar pek çok mertebeye sahiptir. En kâmil mertebede ise insan vardır. Bu durumda âlemdaki her sınıf insanın kemâline göre parçadır. Öyle ki, hayvan insan bile insân-ı kâmilin parçasıdır. (...) Allah insân-ı kâmilini kendi sûretinde yaratmış ve ilâhî sûrete göre yaratılmış olmakla bütün isimlerin parça parça kendisine verilmesi mümkün olablmıştır. Bununla birlikte Rab ile kul arasındaki farkın ortaya çıkması için de tek cümlede bütün ilâhî isimler insana verilmez. Allah'ın her bir güzel ismiyle -ki bütün isimleri esmâ-i hüsnâ, yani güzel isimdir- kâmil kul çağrılabilirdi gibi efendisini de çağırabilir. Hak ilâhî isimlerden

bir kısmıyla kulunu övmek üzere kulunu adlandırır.” (F. III 409.16).⁸

KÂMİL KUL

Âlemde insandan başka -ruhî ve melekî mertebeden cismî ve maddî mertebeye kadar hangi mertebelerde olursa olsun- çeşitli mahlûklarda, Allah'ın isimlerinin ve sıfatlarının eserleriyle izleri, her mahlûkun hususî ve kendine özgü halinde dışa yansımaktadır. Âlemdeki her şey, sergiledikleri sıfatlar veya tecessüm ettikleri ilâhî kelime tarafından tayin edilen kendine özgü, farklı ve özel yollarla Allah'ı bilmektedir. Her şey, Nefes-i Rahmân'ın hiçbir zaman tekerrür etmeyen sözünde kendi hususî mevkiini tutarak Allah'tan bir haber vermekte ve O'nun işaretlerini sergilemektedir.

İnsanın çok mertebeli hakîkatinde, Allah'ın sıfatlarının ve esmâsının izleriyle eserleri kısmen içselleştirilmiştir. Bu izler ve eserler maddî alandan mânevî alana doğru genişlemektedir. Tüm bu eserler, kalbin etrafında devretmektedir. Kalp ki varlığın nuranî merkezi, Allah'ın yaratılıştta Âdem'e üflediği ruhtur.

Sadece insana Allah'ı daha geniş çerçevede bilme potansiyeli verilmiştir, çünkü sadece insan tek bir ismin veya bir takım esmânın sûretinde değil Tanrı'nın her şeyi ihata eden isminin, bizâtihi Allah isminin sûretinde yaratılmıştır. Allah ismi O'nun hem mutlaklığını hem de sonsuzluğunu, hem zâtını hem sıfatlarını, hem aşkınlığını (müteâlliğini)

⁸ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2010, c. 13, s. 291.

hem de içkinliğini (mündemiçliğini) kapsamaktadır. Sadece insan sûreti, Allah'ın her şeyi ihata eden hakîkatinin mânâsına delâlet etmektedir. Aslında insan Allah'ın en mükemmel ismidir: "Sen, Allah'ın en berrak ve en mükemmel delâletisin, çünkü sen kendinde O'na kendi vasıtanla methetmeye sahipsin... Sen O'nun en büyük ismisin." (F. II 641.21).

İbâdet (tapınma) ve kulluktan maksat Allah'ın cem-i hakîkatine uygun bir şekilde Allah'ı zikretmekse sadece kendi sûretinde olanlar O'na kulları olabilirler. Yine de daha dar bir anlamda, ibâdet Allah'ın gayesine hizmet etmek anlamına gelmektedir ve bu meyanda her şey Allah'a ibâdet etmektedir çünkü yaratılmış ve hâdis şeylerin neşet ettikleri Vâcibü'l Vücûd'a (zorunlu varlık) hizmet etmekten başka yapacakları bir şey yoktur. "*Semâda ve arzda bulunanların hepsi ancak Rahmân'a kul (olarak) geleceklerdir.*" (Meryem, 93). Her kul -her mahlûk- kendi varlık çeşidiyle Allah'a ibâdet ve hizmet etmektedir. Her şey, Rahmân'ın Nefesi'nde söze getirdiği şekilde belirli bir statüye sahiptir.

Sadece insanın Allah'ın mükemmel kulu olma makamına erişmesinin sebebi insanın kozmik bir mevkiye sahip olma kuralına istisna olmasındadır. İnsanın kâmil makamında, hususî bir varlık çeşidi yoktur çünkü bilmesinin ve farkındalığının hududu kalmamıştır. Sadece insan kapsayıcı imgeye ve her şeyi bilen sûretine sahiptir. Aslında insan, Nefes-i Rahmân'ın bizâtihi sûreti, tüm vücûdun ve cümle isim ü sıfatın mazharı olma potansiyeline sahiptir. İbnü'l Arabî'ye göre işte bu, Âdem'e ihsan edilen halîfeliğin gerçek anlamıdır.

“Kim hem bu dünyada hem de öteki dünyada, niçin yaratılmış olduğunu sürekli müşâhede halinde bilirse o kişi, yani Kâmil Kul, âlemin nihaî maksudu ve bütün âlemin vekilidir. Eğer âlem -en düşüğünden en yükseğine kadar- bir an olsun Allah'ı zikretmekten gafil olsa ve sadece bu kul O'nu zikretse, zikriyle bütün âlemin yerini alır ve bu kul sayesinde âlemin mevcudiyeti muhafaza edilir.” (F. III 248.12).

ALLAH'IN EVİ

Sözün özü, Kur'ân-ı Kerîm Allah'ı, âlemi ve insanı kelimelere ve söze göre târif etmektedir. İslâm itikadındaki üç prensip -tevhid, nübüvvet ve maâd- O'nun esmâsı ve müsemâsına istinaden anlaşılmaktadır. İnsanın vazifesi, eşyanın esmâsını, yani İlâhî Hakîkat'ı veya Nefes-i Rahmân'ı tanımlayabildiği ölçüde eşyanın hakîkî ve fiili isimlerini zikrederek varoluş durumumuza karşılık vermektedir.

Bu vazife, sadece kalp, yani insanın mânevî ve idrakî merkezi ile gerçekleşebilir. Sadece kalp, muttali ve şuurlu olmanın sınırsız alanına açılabilir. Bütün mahlûkatın içinde sadece kalp Allah'ı ihata edebilme kapasitesine sahiptir. Allah'ı tam ve hakîkî bir şekilde zikredebilmek, O'nu âlem-i sağırin arşında istiva ettirmektir.

Allah'ı bilmek, her şeyin Allah'ın esmâ ve sıfatlarını açığa çıkaran işaret ve eserler olarak Hakk'ın tecellîsi olduğunu görmeyi gerektirir. Bu anlattığımız bilmek, teorik bir bilme çeşidi değildir; zevkin ve mârifetin bilgisidir. Bu bilgi, “*Ne-reye dönerseniz dönün Allah'ın veçhi vardır.*” (Bakara, 115) âyetinin işaret ettiği O'nun her yerde bulunuşunun gerçek

bir rüyetidir. Bu tür bilgi zikretmekle, “Zikredilen (anılan) Bir’in mevcudiyeti ile” gelir.

Bu, bir olma haline erişince bu dünyada Hakk’ın tecellî etmediği kadarıyla her şeyin melun olduğunu ve O’nun tecellîsini bilmekte hatâyâ düştüğümüz kadarıyla kendimizi de melun olarak görmeye başlarız. Aynı zamanda, bu dünyayı Allah’ın hatırlatıcısı, Allah’ın kendinden bahsettiği bir yer olmasından başka bir şey de görmeyiz. Bize düşünenin de sadece dünyanın rehberliğini, yani zikri takip etmek olduğunu biliriz.

“Allah’ı zikretmek hariç bu dünya melundur, dünyanın içindekilerde melundur.” demektedir hadîs-i şerif. Fakat “her şey” Allah’ın zikridir ve bu yüzden “hiçbir şey” melun değildir. Zikrin simyası melunu mübârek kılmaktadır. Zikrin yeri, Allah’ın bihakkın mevcut olduğu ve metholunduğu kalptir. Sadece bilgi, kalbi berhayat kılar ve insanı, insan eder. İşte bu yüzden İbnü’l Arabî şöyle söylemektedir:

“En büyük günah, kalbin ölümünü getiren şeyi ortaya çıkarmaktır. Kalp sadece Allah’ı bilmemekle ölür. ‘Cehâlet’ dedikleri şey budur. Çünkü kalp, Allah’ın kendisi için seçtiği evdir. Bir kimse, evi kötüye kullanarak ev ile evin Sahibi’nin arasına girer. Bu kimse en çok kendisine karşı hatâ etmektedir çünkü evin Sahibi’nden gelecek nimetten kendisini, evi O’na bırakmayarak mahrum kalmıştır. İşte bu cehâletin mahrumiyetidir.” (F. III 179.6).



BİLGİ VE TAHKİK

İbnü'l Arabî'nin eserlerinde izlediği temel hedef, kalbin hayatına giden yolu göstermektir. İbnü'l Arabî, insanın varlığının kökünde yatan tevhidin sezgisini okuyucuda ortaya çıkarmak ve insanın tabiatında yatan kulluğa varmak için lâzım olan yolları okuyucuya hatırlatmak istemiştir. Bu vazifenin en temelinde bilgi yatmaktadır ve bu yüzden İbnü'l Arabî bilgi meselesini sık sık ele almaktadır. Fakat İbnü'l Arabî'nin gayesi ayrıntılı bir teori veya açıklama meydana getirmek değildir. Daha ziyade, İbnü'l Arabî'nin gayesi okuyucusunun alışılmış öğrenmenin ötesine gitmesine sevk etmektir. Bu şekilde, kişi kendine dair bir anlayış kazanacak ve âlemin, kitabın ve ruhun âyet ve işaretlerinin yazıldığı hakîkati tahkik edecek ve bu hakîkatten emin olacaktır.

İbnü'l Arabî sıklıkla “*De ki: Rabb'im ilmimi artır.*” (Tâ-Hâ, 114) âyetini alıntılamaktadır. Bu âyet dilbilgisi kurallarına göre tekil olmasına ve doğrudan Hazreti Peygamber'e hitap etmesine rağmen aynı zamanda her insan için de geçerlidir. En mükemmel varlık, en yüce insân-ı kâmil, Logos'un tecessümü Hazreti Peygamber'e bile ilim istemesi söyleniyorsa diğer insanlara da aynısını yapmak düşmektedir. Bu emr-i ilâhîdeki ilim arayışı, basitçe insanlardan ve kitaplardan bir şeyler öğrenme, malûmat elde etmek değildir. Elbette insanlar Kur'an'ın rehberliğini takip etmelidirler, fakat bu bahsettiğimiz özel bilme arayışı son derece şahsîdir. Uzmanların, âlimlerin ve bilim adamlarının kanaatlerinin hakîkî farkındalık üzerine bir etkisi yoktur. Kimse senin yerine bilemez. Kalbin hayatı sadece senin şahsen yaşayacağın farkındalıkla ilgilidir ve bu farkındalığın yeri sadece kişinin kendisi olabilir.

İLİM

İbnü'l Arabî, ilmin tanımlanamaz olduğunu belirten standart görüşü paylaşmaktadır, çünkü her tanımdan önce gelmektedir. Bununla beraber gerçek ilmin şeyin kendisine, yani zâtına dair olduğunu ve şeyin zâtının, ayn-ı sâbitesi veya Allah tarafından bilinen hakîkati olduğunu söylemektedir.

Her şeyin olduğu gibi, ilmin de ilâhî bir kökü vardır. Kur'an sıklıkla Allah'ın her şeyi bildiğini vurgulamaktadır. Vücûd-u Hakk sadece gerçekten olan şey değil, aynı zamanda gerçekten bulan ve bilendir. Allah'ın ilminin olması Vücûd-u Hakk'ın kendi hakîkatinin daima şuurunda

olması demektir. Her zaman kendisinin farkındadır, mutlaklığı ve sonsuzluğunun talep ettiği her şeyin de farkındadır. Allah; Zât'ını, sıfatlarını ve ef'alini bilmektedir; Kendisini ve bütün aynları bilmektedir.

İbnü'l Arabî bazen ulûhiyetin "dört direğinden" (evtad-ı erbaa) bahseder. Bu dört direk ile âlemin dayandığı dört temel ismi kastetmektedir. Bu isimler: Hayat, İlim, İrâde ve Kudrettir. Bu isimlerden her biri tam olarak aynı vücûdu işaret etmektedir, fakat bu isimler arasındaki mantıken kurulmuş karşılıklı ilişki, bize âlemin altında yatan nizamı anlamamıza yardımcı olmaktadır.

Allah âlemi kudretiyle yaratmaktadır, fakat hiçbir zaman bunu irade buyurmadan yapmamaktadır. Yani, âlemde vuku bulan hiçbir şey anlamsız veya rastgele değildir. Allah hiçbir şeyi de bilmeden murat etmez, bu yüzden irâde de ilme dayanmaktadır ve ilim de hayata dayanmaktadır.

İlmin ilâhî köklerini anlamamanın diğer bir yolu da Allah'ın Vâhid/Kesir olduğunu fark etmekle olur. Başka bir ifadeyle Vücûd-u Hakk, birçok isimle müsemmâ kılınan tek hakîkattir, fakat tüm bu isimler O'nun birliğinde uzlaşmamaktadır. Allah, Vücûd'dur -hem Varlık hem de Bulunuş- ve Kendi Ferdiyetinde, aynların sonsuzluğu içinde mümkün aynları bulmaktadır.

Vahdet-i Vücûd ifadesini teknik bir terim olarak kullanan ilk kişi Sadreddin Konevî'nin talebesi Sadeddin Ferganî'dir (ö. 1300). Konevî de İbnü'l Arabî'nin en önemli talebesidir. Ferganî bu ifadenin İbnü'l Arabî'nin bakış açısını yansıttığını iddia etmemiştir. Daha ziyade, âlemin meydana gelmesindeki Allah'a dair iki temel prensibi el almasında

bu kavramla iştiğal etmiştir. Bu iki temel prensip, Allah'ın Vücûdu'nun birliği ve O'nun ilminin nesnelerinin çokluğudur. Vahdet-i Vücûd, tüm âlem tarafından paylaşılan varoluşu ortaya çıkarmakta ve O'nun ilminin kesreti (çokluğu) ise eşyanın çeşitliliği ve eşyanın daima değişen hâllerini meydana getirmektedir. Fakat hem vahdet-i vücûd hem de ilmin kesreti Allah'ın Ahadiyeti'ne tâbidir.

Îlâhî bir sıfat olarak ilim, kendisinin ve başkasının farkında olmaklığı nispetinde Vücûd-u Hakk'ı tanımlamaktadır. İnsanî bir sıfat olarak ise yine aynı şekilde insanı tanımlamaktadır -başkasının ve kendimizin farkında ve şuurunda olduğumuz nispetinde. Gerçekten bilmek, Âdem'e öğretilen isimleri zikretmektir ve insanın talip olacağı bundan daha yüksek bir şey yoktur: "İlim mertebesinden daha yüksek bir mertebe yoktur." (F. III 448.7).

İbnü'l Arabî'nin insanın ilim öğrenmesine verdiği önemi, daima bu mevzuu ele almasını ve yazdıklarının olağan dışı büyüklüğünü göz önünde bulundurursak, İbnü'l Arabî'nin bu mesele hakkındaki görüşlerine şöyle bir göz atmak bile bu bölümün kapsamına sığmaz. Bu bölümde aslında, İbnü'l Arabî'nin ilmin faydası (nâf) üzerine açıklamalarını anlatmayı deneyeceğim. Hazreti Peygamber'in çok bilinen bir hadîsini hatırlatmayı istiyorum: "*Faydasız ilimden Allah'a sığınırım.*" İlmi aramak, Hazreti Peygamber'in kelâmıyla "her Müslüman üzerine farzdır." Hangi tür ilim aranmalı, hangi tür ilimden sakınılmalı ve ilimden kazanılacak fayda nedir?

FAYDA (NÂF)

İbnü'l Arabî'nin yazdıklarının insanlar için bilinebilir şeyleri açığa çıkarma girişimi olarak ifade etsek, Hazret'e haksızlık yapmış olmayız. Elbette bu anlatılanlar etraflıca değıldir, fakat faydalı olduğu ölçüde anlatılmaktadır. "Bazı bilgi çeşitlerine kendileri için tâlip olunmaz; sadece atfedildikleri şeyler hatırına talip olunur." (Dh. 191). Yani, bu bilgi çeşitlerinin kendilerine değil, nesnelere insanlar tâlip olur. Hangi nesne veya nesneler bilindiklerinde insanlara bir fayda arz eder?

Fayda mefhumu en geniş mânâda anlaşılmalıdır; yani itikadın üç temel prensibi ışığında fayda mefhumunu anlamalıyız: Tevhid, nübüvvet ve maâd (Allah'a dönüş). Bu açıdan, ilim Hakk'a uygun olduğunda ve insana Allah'a dönüşünde bir şeyler kazandırdığı zaman faydalı olabilir. İnsana bu anlamda fayda vermeyen herhangi bir ilim, Kur'ânî bilgi sayılmaz. Bu yüzden İslâmî bilgi de sayılmaz ve bu bilgi türü, tâlip olunma hususunda insanın itibarının altındadır. Muhakkak ki sosyal ve şahsî seviyelerde çeşitli bilgi türlerine ihtiyaç vardır, fakat tüm bu bilgiler daha mükemmel bilgi için gerekli bir hazırlık olduğu ölçüde aranmalıdır. "Doğru düşünen insan O'nun ilmi dışında başka bir şeye ihtiyak duymaz." (F. IV 129.6).

İbnü'l Arabî'nin ünlü kelâmcı ve müfessir Fahreddin Râzî'ye yazdığı mektupta, ilmin faydasına dair görüşlerini belirtirken, hakîkatten önemli ve mecburî ilim ile insanı ilâhî çağrıdan saptıran çeşitli ilimleri birbirinden ayırt etmektedir. İbnü'l Arabî, gerçekten değerli ilmin, "vehb" ve "müşâhede" yoluyla gelen Allah'ın ilmi olduğunu ve

bu ilmin kitaplardan ya da hocalardan öğrenilemeyeceğini beyan etmektedir.

İbnü'l Arabî, Râzî'ye bilgi ve zeki insanın sadece bu türden ilmin peşinden gideceğini, bu ilmin insanın ruhunu kemâle erdireceğini ve ölümden sonra, İbnü'l Arabî'nin ifadesiyle “âhiretin evlerinde” de insana refakat edeceğini açıklamaktadır. Matematik veya tıp gibi diğer ilimler sadece bu dünyada yararlıdır ve ölümden sonra bize eşlik etmeyecektir.

“Zeki kimse mecburî ihtiyacın değmediği herhangi bir ilimden hissedar olmaz. Göçtüğü zaman yanında götürebileceği ilim için çaba göstermelidir. İki ilimden başka bunlara uyan bir şey yoktur. Birincisi İlmullah, diğer ise öteki dünyanın evlerinin ilmidir ve öteki dünyanın makamlarında geçecektir. Bu ilmi bilen kimse, öteki dünyada kendi evinde dolaşır gibi yürüyebilecek ve hiçbir şeyi inkâr etmeyecektir.” (R. 6-7).

Peki, şeriat ilmini nasıl düşüneceğiz? Mecburî bir ilim değil mi? Cevap “bir dereceye kadar” olacaktır. Diğer ilim çeşitleri gibi şeriat ilminin öteki dünyada faydası olmayacaktır. Istilâhî anlamıyla teklif, yani Allah'ın insana yüklediği mükellefiyetler ölümle sonlanacaktır. Öteki dünyada herkes Allah'a ibâdet edecektir. Öteki dünyadaki ibâdet, bu dünyadaki gibi ikincil veya ârızî bir şekilde, dinî öğretileri bilmelerine bağlı olarak değil; aslî bir ibâdet olacaktır. Dolayısıyla, şeriat ilmi, kişinin bu dünyadaki amellerini yerine getirmesinde rehberlik etmesinde yararlı olduğu ölçüde önemlidir, fakat bu ilmin öteki dünyada hiçbir

kullanımı olmayacaktır. Bu dünyada kişi şeriatı, sadece gerekli olduğu ölçüde öğrenmelidir.

İbnü'l Arabî'nin açıkladığı üzere tıpkı gıdaya ihtiyacımız olduğu gibi şeriatın bilgisine ihtiyacımız vardır. Bu yüzden itidalli olmalıyız ve sadece fiillerimizde iştikal ettiğimiz kadarıyla, yani bu ilmi uygulayabileceğimiz alan kadar bu ilimden hissedar olmalıyız. Aşırı yemek yemenin bedende hastalıklara sebebiyet vereceği gibi bu ilme de aşırı önem vermek ruhta hastalıklar ortaya çıkaracaktır. Aksine, Allah'ın ve öteki dünyanın evlerinin ilminde, kişinin varacağı bir son yoktur, doyacağı bir nokta yoktur. Sadece bu tür ilim, "Bilen kişiyi, her ev için uygun olan hazırlığa sevk edecektir." (F. I 581.29). Ve insanlara, rûz-u mahşerde cevap vermelerine yardımcı olacaktır.

ALLAH'IN SÛRETİ

İbnü'l Arabî faydalı ilme dair görüşlerini; ontoloji, teoloji, kozmoloji, antropoloji ve mânevî psikolojiye dayanan argümanlarıyla desteklemektedir. En temel olan "antropolojik" argümanı, insanı insan yapan şeyin anlayışında temellenmektedir. Bu argümanın dayanağı bir âyet ve bir de hadistir: "*Allah, Âdem'i kendi sûretinde yarattı.*" ve "*Allah Âdem'e bütün esmâyı öğretti.*" (Bakara, 31).

Sûfilerin "sûret" kelimesini, "mânâ" kelimesinin zıddı olarak kullandığını söylemiştik. Sûret, bir şeyin dış görünüşü, zâhir tarafı veya cismâniyeti diyebiliriz. Mânâ ise bir şeyin görünmez hakîkati, bâtını, mânevî özü veya ayn-ı sâbite-sidir. Allah insanı kendi sûretinde yarattı demek, insanın mânâsının Allah'ın hem zâtına hem de sıfatlarına delâlet

eden her şeyi ihata eden ismiyle tayin edildiğini ifade etmektedir.

Allah'ın Âdem'e "bütün esmâyı" öğrettiğini söyleyen âyet de Allah'ın Âdem'e kendisinin ve mahlûkatın bütün isimlerini öğrettiğini belirtmektedir. Bütün bu isimler Allah'ı Vâhid/Kesir, bütün hakîkati ihata eden eşsiz (ferd) Zat olarak tanımlamaktadır. İbnü'l Arabî Zat-ı İlâhî'ye "İlâhî Hudur" da demektedir: "Vücûd'da, İlâhî Hudur'dan başka bir şey yoktur; İlâhî Hudur O'nun Zâtı, sıfatları ve ef'alidir." (F. II 114.14).

Âdem'in öğrendiği "mânâ" Allah'tır ve Âdem'in bilgisi, bu mânânın "sûretidir". Bununla beraber Âdem'in ilmi Âdem'in varlığından ayrı değildir; tıpkı Allah'ın ilminin vücûdundan gayrı olmadığı gibi. Âdem'e Allah tarafından öğretilen ilim, Âdem'i Âdem kılan varlığıdır; nefes-i ilâhîde onu söze getiren kelimedir.

Bundan dolayı insan ruhunun bir başlangıcı vardır, çünkü Allah ona bir varlık vermiştir. Fakat bir sonu yoktur, çünkü ayn-ı sâbitesinden açığa çıkardığı ilmin bir sonu yoktur. Ezeli ve Ebedî olan ilâhî mânâ, insan ruhunu tükenmeyen bir sûret ile doldurmuştur ve yine aynı mânâ, Nefes-i Rahmân'da haddi hududu olmayan bir âlemi söze getirmiştir.

Âlemin doğru bilgisi, aslında Allah'ın zâhirî ve bâtinî işaretlelerinin bilgisidir. İbnü'l Arabî, lisan-ı Arabî'de bu hakîkatin üstü örtülü bir şekilde ifade edildiğini söylemektedir. Arapça'da âlem, ilim ve alâmet kelimelerinin hepsi aynı kökten gelmektedir: "Âlem" kelimesini 'ilim öğretmek' kelimesiyle anlatırız ve 'ilim' kelimesiyle de O'nun âlemde bir 'alâmet' bıraktığını ifade ederiz." (F. II 473.33).

Âlemin bilgisi, kişinin kendini ve Rabb'ini bilmesi sürecinde elde edilmesine rağmen âlem, kişinin Rabb'ini bilmesinde perdelerin en büyüğü de olabilir. Âlemdaki işaretlerin neyi işaret ettiklerini anlamadan onlara ne kadar yoğunlaşırsak, bizi eşyayı olduğu gibi görememenin zulmetinde o kadar derinleşmiş oluruz.

GÜVENİLİR İLİM

Bu dünya, Allah'ın Vâcibü'l Vücûd'unun ve yokluğun muhalliğinin (imkânsızlığının) aksine mümkünlerin dünyasıdır. Kur'an, mükerrer olarak Allah'ın her şeyin üzerinde kudret sahibi olduğunu bize bildirmektedir. Şeylerin kaynağı sonsuz olduğundan şeylerin de sonu yoktur. "Öyleyse mümkün hakkındaki bilgi, engin ve dalgaları büyük bir bilgi deryasıdır. O deryada gemiler batar ve iki ucundan başka sahili olmayan bir deryadır o." (F. III 275.15).⁹ Bu iki uç, vacip (zorunlu) ve muhaldır; ya da başka bir ifadeyle Allah'ın Zâtı ve mutlak yokluktur.

Başka şeylere göre eşyayı bilmeyi denemek, deryada bir dalganın yerini belirtmeyi denemek gibidir. Vacipliğin kıyısı bizâtihi bilenemez çünkü Allah'ı Allah'tan başka bilen yoktur. Mutlak yokluğun kıyısını da bilen yoktur, çünkü bilenecek bir şey yoktur. Bu açıklamalar, ilâhî bilgiye müracaat etmeden eşyanın bilgisinin mümkün olmadığını söyleyen İbnü'l Arabî'nin radikal bilinmezcilik (agnostisizm) olarak görülen görüşünü idrak etmemize yardımcı olacaktır. "Âlemin, insanın veya herhangi bir şeyin kendisini

9 İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2010, c. 12, s. 310.

bizâtihi bilmek Allah'tan gayrısı için imkânsızdır." (F. III 557.4). Başka bir ifadeyle, doğru bilgi sadece Allah'a aittir ve insan ancak ilâhî bilgiden nasibdar olduğu ölçüde doğruluktan hissedar olur. Allah şöyle buyurmaktadır: "*Onlar ise onun dilediği kadarından başka ilmi ilahîsinden hiçbir şey kavrayamazlar.*" (Bakara, 255).

İnsanların kendi gayretleriyle elde edebilecekleri bilgi, şeyleri yine başka şeylere nispetle, en iyi ihtimalle Allah'a göre konumlandırmakla mümkündür. Sadece Allah, Kendisinin ve eşyanın bizâtihi, dolaysız, vasıtasız, doğrudan bilgisine sahiptir. Allah, Kendisinin bilgisini lütfedebilir fakat yine O'nu O'ndan başka bilen olmaz. Aslında; Allah'ın kulunun duymasıyla Semi', bilmesiyle Alîm olmaktadır.

Allah'a dayanmadan doğru bilginin imkânsız olması; İbnü'l Arabî'nin sıklıkla açıkladığı aklın doğru anlayışa ulaşmadaki noksanlığı mevzuunu da aydınlatmaktadır. Aklî düşünceyle veya başka beşerî yollarla elde edilecek her bilgi, mahlûk olmağın sınırıyla muğlaktır, doğru değildir. Bu şekilde insanlar, sadece kendi yeteneklerinin, şartlarının, yetiştirilmelerinin ve tahsillerinin el verdiği ölçüde bilebilir. Kısacası, kendileri kadar bilebilirler; yani sadece kendilerini bilebilirler: "Şey kendisinden başka bir şey bilmez ve yokluk kendisi hariç bir şey bilmez." (F. III 282.34).

TAKLİDÎ BİLGİ

İbnü'l Arabî, ilâhî olana yönelmeden insanın hakikî bilgiye ulaşma çabasının beyhudeliğini birçok farklı şekilde anlatmaktadır. Örneğin, bütün bilginin bilen kişinin dışından geldiğini söylemektedir. Bilgi edinirken, dışarıya yani

bizden gayrı olanlara bağı kalmaya ve onlara güvenmeye mecburuz. Bilgimizde, salâhiyet sahibini takip ederiz; yani taklit ederiz. Taklit mevzuu fıkıhta çokça tartışılmıştır ve taklidin zıddı ise içtihatdır. Önceki hükümlerden bağımsız bir şekilde şer'î hükümler verme salâhiyetine içtihat denir. Bir mümin fıkıhın kaynaklarını bilmiyorsa, yani içtihat yapmaya salâhiyeti yoksa işleyeceği doğru amellerinin bilgisini bunları bilen kişiden alır.

Felsefe gibi aklî ilimlerde ise taklidin zıddı içtihat değil; tahkiktir. Akl-ı Küllî'nin (ilâhî ruhta) müteâl hakikatinde eşyanın hakikatini bularak eşyayı bilmeye tahkik denir. Felsefeciler gibi İbnü'l Arabî de bilgiyi aramanın gayesini, tahkike ulaşmak ve hakikatleri bilmek olarak görmektedir. İşte insanlar bu tür bilgiden yoksundurlar çünkü hocaların, kitapların, efkâr-ı umumiyenin, bilim adamlarının, uzmanların, kendi his melekelerinin, tahayyüllerinin ve akıllarının salâhiyetine güvenerek taklit yolunu seçmektedirler ve bunların hiçbirisi güvenilir değildir. Tahkike ulaşmayan kişi eşyanın hakikatini bilemez. İbnü'l Arabî şöyle demektedir: "Allah'tan gayrısı, taklit dışında bir şeyin bilgisine erişemeyeceğinden, taklitte Allah'ın ilmine dayanalım, O'nu taklit edelim." (F. II 298.3).

Allah'ın otoritesini takip etmek, yani O'nu, ıstılâhî mânâsıyla, taklit etmek enbiyânın ve hususen Hazreti Muhammed'in ayak izlerini takip etmektir. Ayak izlerini takip etmek, sadece amel yönünden Hazreti Peygamber'in taklidi demek değildir. Nebvî miras "vehb ve müşâhede" yoluyla doğrudan Allah'tan bilgi almayı gerektirmektedir. İnsanî kemâlin paradigmaları dediğimiz peygamberler, tam da bu yolla ilimlerini almışlardır.

“O gün ki Allah bütün resûlleri toplayacak da ‘Size ne cevap verildi?’ buyuracak, ‘Bizde ilim yok, sensin Allâmü’l gayûb sen’ diyecekler.” (Mâide, 109). Allah’ın ilim verdikleri dışında kimsede bilgi yoktur. Öğrenmede, bu tarîk-i ilâhînin dışında; sadece zannın galebesi, tesadüfen bilmek veya vehme inanmak vardır.” (F. IV 80.33).

TAHKİK

İbnü’l Arabî, faydalı olanın sadece hak ilim olduğunu ve bu ilmin de, Allah’ı taklit yoluyla, yani Hazreti Peygamber’in ayak izlerini takip etmekle elde edilen Vücûd-u Hakk’ın bilgisi olduğunu beyan etmektedir. Diğer bütün bilgi çeşitleri, bu bilgiye göre tâli meselelerdir. Bu hak ilimle, Kenz-i Mahfi’yi (Gizli Hazine) bilmenin ve Allah’ın âlemi yaratmasındaki maksuduna ermenin yolları sağlanır. Bu şekilde insan Allah’ın sûreti olarak yaratıldığı insanlığını ortaya çıkarır ve daimî saadete erer. Kısacası, insân-ı kâmil olur.

Tahkike ermek için kişinin, biri hariç bütün bilme türlerinin sınırlarından halâs olması gerekir. Tüm bilme türlerinden ayrılan bilme ise diğer bilme türlerine bağlanmadan ve onlarla sınırlanmadan bunların hepsinin izafî geçerliliğini bilmektir. İşte bu bilme türüne “makamsızlık makamı” denir. Bu makama, cümle enbiyânın hikmetinin sahibi Hazreti Muhammed’in vârisleri “Muhammedîler” erişebilir.

Bu anlamda tahkik, faydalı ilmin tam olarak gerçekleştirilmesidir. Tahkik kelimesi Arapça h-k-k kökünün ikinci biçimidir ve yine aynı kökten İslâmî ilimler için büyük bir ehemmiyet arz eden iki kelime, “hak ve hakikat”

gelmektedir. Hakikat “gerçeklik” (reality) demektir ve bu kelimenin, ıstılâhı İbnü’l Arabî’de ve genel anlamda İslâmî ilimlerde ne mânâyâ geldiği hakkında çok söz söylenebilir. Kelimenin İngilizce tercümesi (reality) bizi bir tartışmaya çekebilecek yönler sunmaktadır. “Gerçeklik nedir?” veya “Bir eşyanın gerçekliği nedir?” gibi sorular zor felsefî meselelere sebebiyet vermektedir.

Hak kelimesi tahkikin mânâsını yakalama noktasında hakikat kelimesinden daha önemlidir. Hak, sadece İngilizce’ye tercüme edilirken de kullandığımız “gerçek” (real) anlamına gelmemektedir; aynı zamanda asıl, uygun, isabetli, doğru ve âdil gibi mânâlara da sahiptir. Eskiden Allah isminin fiili eş anlamlısı olarak ve genellikle “halk”/“yaratma” ile beraber kullanılmıştır.

Bunlara dayanarak iki temel gerçekliğin olduğunu söyleyebiliriz: Hak ve halk. Hakk’ın statüsü son derece açıktır çünkü “Lâ ilâhe illallah” (Allah’tan başka ilâh yoktur); yani Allah’tan başka gerçek, asıl, doğru, yani kelimenin bütün anlamlarını ihtiva ederek Hak yoktur. Kısacası Hakk’ın değil, yaratılmış şeylerin statüsü bize sorular sordurmaktadır.

Mahlûkatın statüsünü araştırırken başka bir mefhumu, Hak ile genellikle beraber kullanılan bâtilı hatırlamamız bize yardımcı olacaktır. Bâtıl doğru olmayan, yanlış, boş, hükümsüz, saçma anlamına gelmektedir. Kur’an bu iki mefhumu birçok âyette beraber kullanmaktadır, örneğin: “*Hak geldi, bâtil zâil oldu.*” (İsrâ, 81).

Her ne kadar halk ve bâtil, Hakk’ın zıt anlamlısı olarak kullanılsa da bu iki kelimenin eş anlamlı olduğunu söylemek zordur. Hak’tan gayrisi bâtildir; yani Hakk’ın nehyidir.

Halk, Hak ile aynı olmamasına rağmen Hak'tan tamamıyla farklı değildir, çünkü halk kesinlikle doğru olmayan, yanlış, boş, hükümsüz, saçma değildir. Halkın fiilî hâli İslâm felsefesinin ilk sorusudur. Bu mahiyet ve öz sorusudur ve âlemdeki her şeye uygulanabilir.

HALKIN (YARATILIŞIN) KARMAŞIKLIĞI-MUĞLAKLIĞI

Halk müphem bir statüye sahiptir, çünkü Hak ile hak olmayan, Allah ile yokluk, doğru ve yanlış, uygun ve uygun olmayan arasında durmaktadır. Bizler de mahlûkuz, yani halkız ve bu yüzden yaratılmış şeylerin statüsünü, varlık alanında daha doğru yaşayabilmek için öğrenmemiz gerekmektedir. Ne olduğumuz ve sahip olduğumuz statümüzü geliştirmek için bir şeylerin olup olmadığı hususunda kendimizi soru sormaktan alıkoyamamaktayız. Eğer bir gelişimden bahsediyorsak, iyi ve kötü olarak hüküm verebileceğimiz standartlar gerekir. Standartlarımız olması için de varoluş maksadımızı, hayatımızın amacını bilmeliyiz.

Bundan dolayı, insan olmaklığımızın ortaya çıkardığı iki temel soru vardır: “Ne (ma)?” ve “Niçin (lima)?” Biz neyiz ve niçin buradayız? Bu dünyadaki fiilî hâlimiz nedir ve bu hâlden faydalanmak ve semeresini almak için ne yapmalıyız? Bu soruları sorma, cevaplama ve bu cevapları amele geçirme sürecinin hepsi “tahkik” ile alâkalıdır.

Hususen bir âyet, İbnü'l Arabî'nin tahkik anlayışında çok önemli bir rol oynamaktadır: “*Bizim Rabb'imiz her şeye hilkatini veren, sonra da doğru yolunu gösterendir.*” (Tâ-Hâ, 50). Bu âyette, iki sorunun cevabına bir başlangıç vardır.

Biz neyiz? Hak mı, bâtil mı? Âyetin ilk kısmı, bu sorunun temel cevabını vermektedir: “*Bizim Rabb’imiz her şeye hilkatini veren...*” Hak, yaratılışı tayin eden ve lütfedendir ve Hak geldiğinde bâtil zâil olmaktadır. Mutlak Vücûd mahlûkata varoluş vermektedir ve mahlûkatın tabiatını tanımlamakta ve tayin etmektedir.

Allah’ın emr-i tekvinine (yaratıcı emrine), bir şeye “Kün!” (Ol!) demesine ve o şeye kevn vermesine baktığımızda mahlûkatın hak olduğunu, yani gerçek, doğru, hakikî ve uygun olduğu sonucuna varıyoruz. Hakk’ın yaratılıştaki faaliyetini gördükçe, hakkın halkta zâhir olduğunu görüyoruz.

Bu bizi ikinci soruya getirmektedir: Niçin buradayız? Âyetin ikinci kısmı bu soruyu üstü kapalı bir şekilde cevaplamaktadır: “*Doğru yolu gösterendir.*” Allah evvela mahlûkatı yaratıyor ve sonra doğru yolu gösteriyor. Yaratılışımızdaki maksat Allah’ın gösterdiği doğru yolu takip etmektir: “*Ben cinleri ve insanları ancak Bana kulluk etsinler diye yarattım.*” (Zâriyât, 56). Nebevî mesajlar, kulluğa ermenin yolunu tesis etmektedir. Aslında tüm bu yollar, Âdem’in yaratılma sebebi olan halîfelik makamına götürmektedir.

Kişi sadece emr-i tekvini takip ederek insanî maksuda eremez. Her halûkârda, her şey tabiatı gereği bu emri takip etmektedir ve bu yüzden yapabileceğimiz hiçbir şey yoktur. İnsan olmaklığımızı, insanî durumumuzu karmaşıklaştıran şey; sırlı hürriyet hediyesidir, yani “evet” veya “hayır” deme imkânımızdır. İnsanî maksuda ancak “emr-i teklif”e müspet cevap vermekle ulaşılabilir. Peygamberlerle nakledilen bu emirle Allah doğruyu, hakkı, ilm-i hakkı ve doğru amelleri bize gösterir.

EŞYAYA HAKKINI VERMEK

İbnü'l Arabî'nin yaratılmış şeylerin hakkı meselesine dair yazdıklarında başvurduğu kaynaklardan birisi, çok bilinen ve standart hadis kitaplarında farklı rivâyetleri olan bir hadîs-i şeriftir: *"Nefsinin senin üzerinde bir hakkı vardır, Rabb'inin senin üzerinde bir hakkı vardır, misafîrinin senin üzerinde bir hakkı vardır ve ehlinin senin üzerinde bir hakkı vardır. Her hak sahibine hakkını ver."*

"Her hak sahibine hakkını vermek", tahkikin kısa bir tanımını vermektedir. Tahkik; gerçekliğin, hakîkatin, doğruluğun ve eşyanın uygunluğunun farkına varmaktır ve bu farkındalığa dayanarak onlara hakkını vermektir, yani eşya için en isabetlisi ve doğrusunu yapmaktır.

"Biz neyiz?" sorusunun bakış açısından, hak hadîsi bizim ve alâkalı olduğumuz her şeyin bizi ilgilendiren haklarının olduğunu; yani istisnasız her şeyin uygun bir halinin, doğru bir varlık biçiminin, Hakk'ı bize en isabetli bir şekilde gösterme yolunun olduğunu açıklamaktadır. Çünkü "O her şeye hilkatini" verirken, sadece halk (yaratılışını, hilkatini) değil aynı zamanda şeyin hakkını da vermiştir. Kur'ân'ın buyurduğu üzere, *"Biz semâvat ü arzı ve ikisinin arasındakileri ancak hak ile halkettik."* (Hicr, 85). Bu anlamda, her şeyin yaratılışı (halkı) ile hakkı özdeştir/aynıdır çünkü Mutlak Hak o şeye yaratılışını lütfetmiştir.

İkinci sorunun, "Neden buradayız?"ın cevabında hak hadîsi, tahkike erebilmek için burada olduğumuzu söylemektedir; yani "her hak sahibine hakkını" vermek için buradayız. İnsanın gayesi söylediklerinin ve düşündüklerinin doğru, gerçek, isabetli, değerli ve hak olduğu şekilde

yaşayabilmektir. Her şeyin bize karşı hakkı vardır ve bu yüzden öteki dünyanın evlerinde (ya da isterseniz daha moda tâbirle, karmacı yankıların ölüm sonrası alanlarında) eşyanın hakkına nasıl riâyet ettiğimize dair cevaplar vereceğiz. “Bize karşı” olan her hak, Allah’a, insanlara veya eşyaya karşı sorumluluğumuzu temsil etmektedir. Nesnenin bir hakkı vardır ve işte tam da bu yüzden onunla iştigal eden öznenin bir sorumluluğu vardır.

Sadece insana bütün esmâ öğretilmiştir ve bu yüzden sadece insan varoluştaki her şeyin hakkını fark ve tahkik etmeye muktedirdir. Allah’ın hakkının vekilleri, cümle eşyanın hakkını bilmeyi ve ona göre amel etmeyi talep ederler. İnsanlarla, nesnelerle ve durumlara iştigal ettiklerinde onların haklarına, yani Allah’ın her şeye verdiği hilkate hitap etme ihtiyacı hissederler. Hilkat sadece orada duran değil, aynı zamanda doğru ve kıymetli olandır da. Hilkat hakikatinden dolayı insana ahlâkî sorumluluklar vermektedir.

Cümle eşyanın Mutlak Hakk’ı açığa çıkardığını ve her şeyin nispî bir hakka sahip olduğunu ve insanların eşyaya dair olan haklardan sorumlu olduğunu kabul edersek insanlar, sorumluluklarının boyutuna hükmedecekleri ve haklar ile iştigal etmeyi öğrenecekleri bir ölçüye ihtiyaç duyacaklardır. Kendi nurlarıyla veya dünyaya ve ruha dair kendi aklî araştırmalarıyla eşyanın hakkını muhtemelen öğrenemeyeceklerdir, çünkü yaratılışın nispî hakkını Mutlak Hak tanımlamış ve belirlemiştir. Mutlak Hak, kendini tecellî ettirdiği ölçüde bilinebilir, başka türlü hiçbir şekilde bilenemez. Bu ölçü peygamberler vasıtasıyla gelmiştir. Kur’ân-ı Kerîm hakkı Müslümanlar için şu şekilde açıklamaktadır: “Biz bunu (Kur’ân’ı) hak olarak indirdik;

o da hakkı getirdi. Seni de ancak mübeşşir ve nezir olarak gönderdik.” (İsrâ, 105).

Anlatılanlar üzere, Allah'ın ana emri, yani doğrudan “Neden buradayız?” sorusuna hitap eden emri, yukarıda da bahsettiğimiz hak hadîsi ile ifade edilmiştir: “Her hak sahibine hakkını ver.” İşte bu tahkiktir, insanın varoluşunun gayesidir.

ALLAH'IN VE İNSANIN HAKKI

İnsanların farkına varması gereken ilk hak, Mutlak Hak olan bütün hukukun (hak kelimesini çoğulu hukuktur) temeli Allah'ın hakkıdır. Aslında birçok fıkıh ve kelâm âlimi Allah'ın hukukunu yerine getirebilme gerekliliğini tartışmışlardır. Günümüzde, “insan hakları (hukuku)” üzerine dönen tartışma hak ve hukuk kavramlarını kullanmaktadır ve buna rağmen insan hakları denen şeyin ilâhî huktan ve insanın Allah'a karşı sorumluluklarından ayrı bir şekilde düşünülemediği unutulmuştur.

Allah'ı Hak olarak bilmek, O'nu Hakikat olarak idrak edebilmekle başlar. O'nun Hakikat olması, bütün mahlûkat üzerinde haklı bir istekte bulunması demektir ve bu istek, diğer bütün isteklerin üstünde, bütün istek ve hakları tesis eden bir istektir. Kur'an, Allah'ın insanlar üzerindeki haklı isteğini en sarîh şekilde belirtmektedir. Kur'an'da geçtiği üzere, Allah insanları sadece kendi hakları olarak anladıkları şeylere ehemmiyet verip Allah'ın hakkını ihmal ettikleri için kınamaktadır. Bu tür davranışlara küfür, zulüm ve fîsk demektir. Bir âyette, bizim üzerimizde haklı istekleri olduğunu düşündüğümüz şeyleri listelemekte ve

sonra, bunların Allah'a karşı haklı şeylerden bizi alıkoyduklarında hiçbir şey olduklarını söylemektedir:

“De ki: ‘Eğer babalarınız, oğullarınız, kardeşleriniz, eşleriniz, aşiretiniz, kazandığınız mallar, kesada uğramasından korktuğunuz bir ticaret ve beğendiğiniz meskenler size Allah’tan, peygamberinden ve O’nun yolunda cihattan daha sevgili ise, artık Allah’ın emri gelinceye kadar bekleyin! Allah, fasık topluluğu doğru yola erdirmez.’” (Tevbe, 24).

Kısaca, bütün şeylerin hakkından önce bilinmesi ve tasdik edilmesi gereken hak Allah’ındır. Yani, diğer şeylerin içerisinde, tüm insanî sorumluluklar Allah’a karşı olan “hakları” yerine getirmektir. Bunlardan ilki tevhiddir. Çok bilinen bir hadiste geçtiği üzere “Allah’ın kulları üzerindeki hakkı, kullarının O’na ibâdet etmesi ve O’na şirk koşmalarıdır... ve kullarının Allah üzerindeki hakkı ise kulların bunu yaptıkları takdirde Allah’ın onları cennetine koymasıdır.”

NEFSİN HAKKI

Tevhid meselesiyle, insanların Allah’a karşı sorumlulukları tevhidin talep ettiği her şey olarak tanımlanabilir. Mahlûkat alanında, nebevî rehberlikle hakkı açıklanan ilk şey insan ruhu veya nefsidir. Hak hadîsinin nasıl başladığını hatırlayalım: *“Nefsinin senin üzerinde bir hakkı vardır, Rabb’inin senin üzerinde bir hakkı vardır.”* Akabinde misafirin, ehlinin hakları diye devam etmektedir. Bu sıra tesadüfi değildir. “Allah’ın haklarını” gözetmenin önceliğe sahip olmasına rağmen kim olduğumuzu bilmemiz gerekmektedir. *“Nefsini bilen Rabb’ini bilir.”* Allah’a nasıl yalvarılacağını

anlatırken Hazreti Peygamber şöyle buyurmaktadır: “Kendinden başla!” Kendi halimizi Allah’a göre bildiğimizde ancak Allah’ın haklarını gözetebiliriz.

Şeriat mertebesinde, hakkı bilmek nispeten daha sadedir. Bu mertebe, şeriatın kanunlarının bize hitap ettiğini ve kanunu gözetmenin bizim yapabileceğimiz en iyi şey olduğunu talep eder. Fakat şeriat, hakikatın sadece ufak bir bölümüne aittir. Geri kalanı ne olacak? Allah şöyle demektedir: “*Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım (yerleştireceğim).*” (Bakara, 30). Allah’ın halifelerinin vazifeleri sadece emir ve yasakları gözetmeyle, örneğin ahlâkın ve erdemin köklerine hitap etmemeye sınırlandırılmaz. Kur’an şöyle buyurmaktadır: “*Allah her şahsı, ancak gücünün yettiği ölçüde mükellef kılar.*” (Bakara, 286). Allah’ın sûretinde yaratılan ve bütün esmânın öğretildiği insan elbette kendisini, âlemi ve Rabb’ini bilmeye güç yetirebilir.

Kim olduğumuza dair meseleler ontoloji, kozmoloji, mânevî psikoloji ve insanî kemâlâtın antropolojisiyle ilgilidir. Nefsimize hakkını verebilmek, neyin sûreti olduğumuzun mânâsını bilmeyi gerektirir. Tahkik, bunu ilâhî lütuf ve iştiaqla, insan bilgisinin ve varoluşunun bütün imkânlarıyla bilenlerin makamıdır. Muhakkik kişi, hakkı tıpkı Allah’ın tesis ettiği şekilde bilir. Ruhtaki ve âlemdeki her şeye hakkını vererek, Allah’ın üzerlerindeki hakkını da vermiş olurlar ve Allah vergisi bilgi ve hakîkati bihakkın tahakkuk ettirirler.

İbnü’l Arabî, tahkik hakkındaki görüşlerini *Fütûhât*’taki kısa bir bölümde özetlemektedir. Tahkik, “her şeyin özü tarafından talep edilen hakkın gerçek bilgisidir” diye

açıklamaktadır. Hemen akabinde, tahkike ancak Allah'ın aşkının nesnesi olmakla erişilebileceğini, çünkü sadece Allah'ın işitmesinin, görmesinin kişinin işitmesi, görmesi ve anlaması olduğunda şeylerin bihakkın verileceğini söylemektedir.

Bu makamın tek şartı, kişinin işitmesinin, görmesinin, tutmasının Hakk'ın işitmesi, görmesi, tutması, yani bütün melekelerinin Hakk'ınki ile aynı olmasıdır. Kişi eşyada sadece hak vasıtasıyla, hakta ve hak için eyler. Bu tanımlamalar sadece bir sevgiliye aittir. Ve kişiye kurbiyet verilmediği sürece kişi sevgili değildir...

Allah, muhakkike bütün hâdisatı ilâhî hikmetçe tesis edilmiş olarak gösterir. Bu ilmin verildiği kişi Allah'ın her mahlûkuna neyin gerektiğini de bilir...

Tahkikten murat, ister var olsun isterse olmasın her hâdisenin bihakkın ne murat ettiğinin bilgisidir. Muhakkik, bâtıla bile hakkını verir, batılı münasip yerinden dışarı çıkarmaz. (F. II 267.17).



ZAMAN, MEKÂN VE ETİK NORMLARIN NESNELLİĞİ

İbnü'l Arabî âlem üzerine yazdığı ciltlerce eserde, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi Müslüman filozof ve âlimler tarafından kullanılan ıstılâhların birçoğuyla ıstıgal etmiştir. Aslında, dünyaya dair konuşurken, zaman ve mekân gibi dünyanın bize görünme şekilleri olan iki önemli mevzudan bahsetmemek bir nevi imkânsızdır. Günümüzde bu iki terim, modern dönem öncesinden daha çok öne çıkar bir hale gelmeye başlamıştır. Bilimsel kozmolojinin cevherler ve hakikatler yerine fizikî görünüşler ile ilgilenmesinden dolayı, bu durum hiç de şaşırtıcı değildir.

İbnü'l Arabî zaman ve mekânı ele aldığı anda, bu mefhumların ilâhî köklerine dair bakışını korumaktadır. Âlemede Allah'ın âyeti ve eseri olmayan bir şey yoktur. Zaman ve mekân, birer âyet olarak, meydana gelişinde insan ruhu için

hatırlatıcı olmaktadır. Başka bir tâbirle, onları anlamak ve haklarını idrak etmek, tahkike erme vazifesi veya kişinin Allah'ın ahlâkı ile ahlâklanması ile doğrudan ilişkilidir.

TAHKİKİN YÖNTEMİ

İbnü'l Arabî, diğer Müslüman âlimlere yapıldığı şekliyle sûfî, filozof, kelâmcı, fakih, muhaddis veya müfessir gibi etiketlerin herhangi biriyle, bu alanların hepsinde uzman olmasına rağmen, tanımlanamaz. Eğer ona illâ bir etiket arıyorsak, “muhakkik” diyebiliriz, çünkü hem kendisi hem de talebeleri kendi entelektüel konumlarını “tahkik” mefhumuyla açıklamaktadırlar. İbnü'l Arabî'nin eşyaya bakışında zaman ve mekânın rolünü idrak edebilmek için ilme bir yaklaşım olarak tahkik mevzuuna eğilmekten daha iyi bir yol bulamayız.

Yukarılarda belirttiğimiz üzere; Allah Hak'tır ve Hakk'ın çeşitli anlamları vardır. Hak mahlûkata tatbik edildiğinde, sadece mahlûkatın hakikatini değil aynı zamanda yaratılıştaki doğru yerlerini ve insanoğlu üzerindeki haklı ve münasip taleplerini de ortaya çıkarmaktadır. Kişi bir şeyin hakkını idrak ettiğinde, o şeyin sadece doğru tabiatını değil, o şeyin “haklarını” veya o şeye bihakkın ve tam anlamıyla (en uygun şekilde) lâzım gelen şeyleri de idrak eder. Başka bir ifadeyle, kişi sadece bir şeyi bizâtihi değil, kendisinin o şeye vereceği doğru karşılığı da anlar. Hak bir şeyin nesnel hakikatini ve o şeyle karşı karşıya gelen fâilin de sorumluluklarını tayin eder.

Her şey bir haktır, çünkü her şey Mutlak Hak tarafından yaratılmıştır ve bu yüzden de nispî bir hakka almıştır.

Âyette, “*Bizim Rabb’imiz her şeye hilkatini veren sonra da hidâyet edendir.*” (Tâ-Hâ, 50) diye geçmektedir. Bir şeyin “hilkatî”, onun herhangi bir andaki fiili hakîkatî olarak ve bir şeyin “hidâyeti” ise o şeyin oluşumundaki kemâlâtın elde edilmesinde takip edilen yol olarak anlaşılabilir. Başka bir ifadeyle, “hilkat” her şeyin “Vücûd-u Hak’tan” meydana geldiğini ve “hidâyet” ise Hakk’ın her şeye kaynağına geri dönmesi için bir yol temin ettiğine işaret etmektedir. İnsan-dan başka her şey, kendi münasip yolunu mahlûk olmak-lığından ötürü takip eder. Hepsi emr-i tekvine itaat eder.

İnsanın daha hususî bir durumu vardır, çünkü sadece in-san Allah’ın sûretinde yaratılmıştır. İnsanın hilkatî, ahlâk-ı ilâhîyi kendi ahlâkları olarak kuvveden fiile geçirmeyi ve her şeyi ihata edebilecek olmasını bilmeyi lûtfetmiştir. Sa-dece Allah’ın sûretinde yaratılan kendi tabiatları tarafından değil, aynı zamanda nebevî hükümlerle doğru yola iletirler. Nebevî hükümler gereklidir, çünkü “*Allah dilediğini yapar.*” (Bakara, 253) ahlâkına istinaden insanlar da be-lirli bir hürriyet alanına sahiptir. Aynı zamanda, kaynak-larından uzaklıkları, yani bâtıla maruz kalmaları, onları nisyana ve gaflete teşne kılmıştır. Her durumda doğru se-çimi yapmaya muktedir değildir insan.

İnsanın her şeyi ihata etmesinde saklı olan idrak ve fera-set, hak ve bâtılı ayırma kabiliyetini insana vermektedir. İnsanların hilkatî, hayatlarında oldukları hâllerini olma rolünü oynamaya onları zorlamaktadır ve peygamberlerin rehberliği ise onları ilâhî sûretlerinin kemâline doğru yön-lendirmektedir. Hür ve fiilî bir şekilde hakkı seçip bâtıl-dan sakınmadıkları sürece kendilerindeki ilâhî sûreti or-taya çıkaramazlar.

Kısaca, şeyin hilkatı ve ona gösterilen doğru yol, onu tevhidin küllî şemasına koyar. Hiçbir şey Mutlak Hak ile alâkasız değildir. Eşyaya hakkını vermek evvela eşyanın Allah ile irtibâtını anlamaktır. Hakkının anlaşılması gereken nefis, Allah, misafir, ehlimiz gibi bazı şeyler hadiste açıkça belirtilmiştir. Fakat liste bunlarla bitmemektedir. İslâmî ilimler denilen şeyin İslâmî ilimler olmasından, bu ilimlerde eşyanın hakkını idrak etmenin en temel mesele olduğunu görmek hiç de zor değildir. Eşyanın hakkını bilmek, vahyin yorumuyla derinden alâkalıdır.

Nakil ilimleriyle uğraşan âlimler, Kur'an'ı ve hadîsi doğru fiil yönünde bir bakış ile yorumlamakla ilgilenmişlerdir. Aklî ilimlerle uğraşan âlimler ise cümle eşyayı, sadece vahyi kullanmayarak yorumlamak ve anlamak istemişlerdir. Kendilerini, Kur'an'da belirtilen hakların araştırılması ile sınırlandırmamışlar. Diğer iki kitapta, yani âlem ve ruhta, da kendini açığa vuran hakları anlamaya ve onlar üzere amel etmeye çalışmışlardır.

Fakihler ve kelâmcılar, çoğunlukla Kur'an'ın ve Peygamber'in öğretilerine odaklanan naklî öğrenmede kalmışlardır. Müslüman filozoflar ise nesnel dünyanın tabiatını ve bilen öznenin hakikatini anlamaya kalkışmışlardır. İbnü'l Arabî gibi muhakkikler de her üç kitabın tahsilini bir araya getirmiştir. Üç kitabın hangisi yorumlanırsa yorumlansın, muhakkikler aynı ilkelerle, aynı hakikatlerle ve aynı nihaî Hak ile uğraşıyorlardır. Her durumda, Allah'ın bizden taleplerinin olduğunu ve bizim de mahlûk olarak bu talepler doğrultusunda amel etmekle vazifeli olduğumuzu görmüşlerdir.

Bir şeyi tasdik ve tahkik etmek, yani onun hakkını bilip ona göre amel etmek, evvela o şeyin Allah'ın âyetlerini nasıl sergilediğini görmektir. Bu soyut, teorik bir girişim değil, bilakis mânevî bir terbiyedir. Kişinin Allah'ın esmâsını ve sıfatlarını bütün eşyada bulmasını, nefesine tâlim ettirerek, onları kendisinde tahakkuk ettirmesidir. Hedef “*Nereye dönerseniz dönün Allah'ın veçhi oradadır.*” âyetinin sırrına mazhar olmaktır. Yani, her mahlûkta ve kendinde O'nu bulmak ve buna göre amel etmektir.

Eşyanın Vechullahı açığa çıkardığını ve tecellî-i ilâhînin zâhir olduğu şeyler olarak hareket ettiğini hesaba katmadan onları düşünürsek, onların haklarını gözden kaçıırız. Bu şekilde, bizim eşyaya ve onların Hâlik'ine karşı sorumluluklarımızı da gözden kaçıırız. Başka bir ifadeyle, tevhidi gözden kaçırır şirke düşeriz.

ZAMAN VE MEKÂN

İngilizce'deki “time and space” ifadesinin standart Arapça (ve Türkçe) çevirisi “zaman ve mekân”dır. Arapça'daki “zaman ve mekân” ifadesini İngilizce'de “time and place” veya “time and location” olarak kullanacağım. Mekân kelimesi, İngilizce'deki “space” kelimesinden farklı olarak büyük boş saha gibi bir anlam uyandırmamaktadır. Daha ziyade, şeylerin var olduğu sabit ve kesin yerler anlamına gelmektedir.

İbnü'l Arabî zaman ve mekânı el aldığı anda, genellikle onlardan “nispetler” diye bahsetmektedir. Bu şekilde, zaman ve mekânı varlıklarla, yani gerçek şeylerle (fakat varlıkları vacip olan şeyler değil) ters düşürmektedir. Zamanın ve

mekânın şeyler arasında karşılıklı bir ilişki kurduğunu fakat zamanın ve mekânın bizâtihi şeyler olmadıklarını beyan etmektedir. Yani, dış dünyada zaman ve mekân denilen şeylerin olmadığını söylemektedir.

Nispetler kendi başlarına, bizâtihi mevcut değildir, bu yüzden onların ne olduğunu söylemek her zaman zordur. Başka bir ifadeyle, zaman ve mekân nesnel evrende hiçbir şeyi tayin etmeyen soyut kavramlardır. Daha ziyade, insanların şeyler arasındaki ilişkiyi görme şekillerine işaret etmektedirler. Bu kavramları kullanmak, dünya hakkında da olduğu kadar bize kendi öznelliğimiz hakkında da bir şeyler söylemektedir.

İbnü'l Arabî'nin bakış açısından gerçeği, hakkı, nesnel dünyayı doğrulamak ve eşyanın nasıl beraber durduğuna dair geçerli bir teori önermek istiyorsak, görünüşlerin ve yüzey-sel ilişkilerin ötesine gitmemiz gerekir. Gerçekliklerin, ilkelere, özlerin ve hakların içine nüfuz etmemiz gerekmektedir. Zaman ve mekân soyut kavramlardır ve varlık sahibi olmayan ilişkilerdir. Bu durum bize diğer Müslüman düşünürler gibi İbnü'l Arabî'nin de zaman ve mekânı neden sadece geçici bir ilgiyle tartıştıklarını açıklamaktadır. Onlara göre, şeylerin bize nasıl görüldüğünden çok dış dünyadaki şeylerin ne olduğunu idrak etmek daha önemlidir.

Dış dünyada gerçekte ne olduğunu idrak etmek için 'orada var olmanın' ne anlama geldiğine tam manasıyla cevap veren soruya yönelmek gerekir. Başka bir ifadeyle, entelektüel gelenek harici varlıkların alanına değil, bizâtihi varlığın nihâî doğasına odaklanmaktadır ve bu, bir 'vücûd' anlayışını ve bu anlayışın beraberinde getirdiklerini talep eder.

Vücûd şeylerin en gerçeği ve somutudur çünkü her nesnenin, öznenin, kavramın ve nispetin altında yatar. Başka bir ifadeyle, Vücûd Tanrı'dır. Gerçek ve lekesiz vücûd sadece Allah'a aittir ve O'ndan gayrı her şey "O'nun verdiği hilkat" kadarıyla sadece bir söz biçiminde "var olmaktadır." Zamana ve mekâna gelince, bize varoluştan çok yokluğa dair şeyler söylemektedirler.

MEKÂN

Mekân kavramını anlamak daha kolaydır. İbnü'l Arabî'ye göre tahkikteki ilk soru, bir şeyin veya kavramın nasıl Mutlak Hak ile ilişkili olduğu meselesidir. Mekân nasıl Tanrı ile ilişkilendirilir? Bu soruya cevap verme yollarından birisi bizzat mekân kelimesi üzerine tefekkür etmektir. Kelimenin dilbilgisi kalıbı; "*maf'al*" bir "mekânın ismini" (ism-i mekân) tayin etmektedir. Örneğin mektep kelimesi, aynı kalıpla türetilmiştir ve okul anlamında kullanılmasına rağmen lafzen "yazma yeri" anlamına gelmektedir.

Mekân bizzat, maf'al kalıbındaki en genel kelimedir, öyle ki bu kalıba ismini vermektedir, çünkü kökü kevn kelimesinden gelmektedir ve bu kelime, yaratılmamış dışındaki bütün yaratılmış şeyler için kullanılabilir. Mekân kelimesi lafzen "kevnin yeri" anlamına gelmektedir. Başka bir tâbirle, Allah'ın "Ol!" emrinden sonra varlığa gelen bir şeyde bulunan Nefes-i Rahmân'ın hurufat kalıbındaki hususî yeri tayin etmektedir. Bu emir bir şeye kevn verdiğinde, bu şey diğer şeylerden farklı olarak hususî bir yere sahip olur. Mekân umumiyetle cismanî âlemde bulunan

şeyler için kullanılır, çünkü mânevî varlıklar yer ile sınırlandırılmazlar.

Kevn kelimesi neredeyse hiçbir zaman Allah'ın varlığı için kullanılmamıştır. Daha ziyade, Vücûd kelimesi Allah'ın Vâcib Varlığı'na ve onun kendisini ve diğerlerini bulmasına kullanılmaktadır. Kevn, Allah'ın şeyleri varlığa getirdiğinde, şeylerin sahip olduğu varlıktır. Mekân kelimesinin kullanımı bize varlığa sahip olmayan bir şeyin varlık alanına girmesini anlatmaktadır. Âlemin tamamından el-kevn (varlık alanı) olarak bahsedilmesi, Allah'ın "Ol!" demesinin en açık sonucudur.

ZAMAN

Mekân görünür âlemdeki yeri ve bir şeyin konumunu tayin etmektedir ve bu yüzden bu kavram belirli bir sabitlik içermektedir. Fakat eşya aslında sabit değildir, çünkü hem varlıkları hem de konumu değişebilir. Değişimden bahsettiğimiz ölçüde, zaman mefhumu resme dahil olmaktadır. Zaman kelimesi, varlık alanındaki değişimi ve hareketi tayin etmektedir. Âlemin görünüşündeki değişen ilişkileri işaret etmektedir. Âlemin varlığı hiçbir zaman sabit ve durağan olamaz, çünkü daimiyet ve sabitlik, mahlûkun değil Hakk'ın sıfatlarıdır. Kevne değil, vücûda aittir. "Zaman" âlemde daima vuku bulan değişikliğin kalıbına verdiğimiz bir isimdir.

İbnü'l Arabî, zaman ve mekânın "kevn ü fesad" (oluş ve bozuluş) âleminde gerektiğini belirtmektedir. "Kevn ü fesad" felsefî bir ifade olup bir konumu olan her şeye uygulanabilir. Buradaki kevn kelimesi oluş ve fesad kelimesi ise

bozuluş anlamına gelmektedir; yani kevn Allah'ın yaratıcı fiiliyatının bir sonucu, fesad ise yok oluşu mânâsındadır. Kevne dair konuşmak, mekâna dair konuşmaktır, çünkü bir şeyin varlığı mekândadır. Fesada dair konuşmak ise değişime dairdir, çünkü değişim zamana göre tanımlanır.

Allah zamandan ve mekândan münezzehdir. Kadim ve sermedî kelimeleri bunu ifade etmektedir. Her iki kelime zamanın ötesinde ve dışında anlamına gelmektedir. Sermedînin zıddı olarak zamanî kelimesi yaratılmış şeylerin değişen ilişkisine işaret etmektedir.

KIDEM

Kıdem ve zaman arasındaki ilişki nasıldır? Âlem ve Allah arasındaki ilişki sabit bir kıdem ilişkisi mi yoksa zamanın değişen bir ilişkisi mi? Bu sorular aslında tevhiddeki merkezi meselelerin sorularıdır: “Vahdet ve kesret birbirleriyle nasıl ilişkilidir?”. Bu tür sorulara cevap vermek her zaman kelâmcılar ve filozoflar için zor olmuştur. İbnü'l Arabî'nin bu meseleye yöneldiği çeşitli yollardan birisi de dehr kelimesiyledir; dehr kelimesini İngilizce'ye “Aeron” olarak tercüme etmekteyim. (Aeron; Ortaçağ Batı felsefesinde, değişmeyen yaratılmış şeylerin belki de İbnü'l Arabî'nin âyân-ı sâbite dediği şeylerin alanındaki bir vasıta.)

Arabî metinler dehri Allah'ın isimlerinden birisi olarak görmektedir ve İbnü'l Arabî de böyle kabul etmektedir. Bazı pasajlarda, zaman ve dehr kelimesinin aynı şeyler olduğunu söylerken genellikle bu ikisini birbirinden ayırt etmektedir. Dehr kelimesinin âlemin değişen durumuna, zaman dediğimiz olayların akışına sebebiyet verdiği ölçüde Allah'ın

bir ismi olduğunu belirtmektedir. Kısaca dehr, kıdem ve zaman arasındaki ilişkiyi tayin etmektedir.

Kur'an'da "*Allah'ın günleri*" (İbrâhim, 5) diye bir ifade geçmektedir ve İbnü'l Arabî bunu, zamansal farklılaşmanın ilm-i ilâhîde önceden bilinmesine bir referans olarak almaktadır. Allah'ın günleri, dünyamızdaki zamansal devirlerin açılmasına sebep olmaktadır. Bütün bu (Allah'ın) günlerinin, Dehr ismine ait olduğunu söylemektedir ve Dehr ismi, Allah'ı zamanın ilkesi olarak tanımlamaktadır. Tıpkı ilim sıfatının âlemdeki bütün anlamının ve idrakin kökü olması ya da Rahîm sıfatının âlemdeki bütün merhametin, şefkatin ve nezaketin kökü olması gibi Dehr ismi de zamanın ve oluşun temelidir.

Allah'ın uzunlukları birbirinden farklı günleri vardır ve bu günler çeşitli isimlerle ilişkilidir. Bir âyette şöyle geçmektedir: "*Meâricin sahibi Allah'tandır. Melekler ve Ruh miktarı elli bin yıl süren bir gün içinde ona çıkar.*" (Me'âric, 3-4). Kur'an'da bin yıl olan bir gün (Secde, 5) diye bir ifade de geçmektedir ve İbnü'l Arabî bunun Rab ismiyle bağlantılı olduğunu açıklamaktadır. Bununla beraber, başka farklı uzunluklardaki günlerden bahsederek bunları başka isimlere nispet etmektedir.

Her şeyi ihata eden gün, İbnü'l Arabî'nin "Zat günü" dediği ve "*O her gün bir şe'n üzeredir.*" (Rahmân, 29) âyetinden referans bulduğu gündür. Allah'ı Zâtı'na bu âyette O (Hüve) ismi ile işaret edilmektedir. Zat gününün, ilâhî günlerin en uzun günü olduğu düşünülebilir. Bu doğrudur fakat İbnü'l Arabî bizim nazarımızdan bu günün en kısa an olduğunu ifade etmektedir. Bu günün uzunluğu içinde

bulunduğumuz şu anki andır, yani bir lahzalık andır. Bu andan daha kısa bir zaman yoktur ve bu an parçalara bölünemeyen şekilde tanımlanmaktadır. Fakat ilâhî günlerin bu en kısa olanı ebeden sürer. Hiçbir zaman mevcut şu andan çıkamayız, çünkü İlâhî Huzur'u (mevcudiyeti) hiçbir zaman terk edemeyiz.

Dehr ismine dönersek, İbnü'l Arabî bu ismin, günlerin sahibi olmasından dolayı Allah'ın ismi olduğunu söylemektedir. Her gün geceye ve gündüze bölünmüştür. İbnü'l Arabî, "Dehr, gece ve gündüzden başka bir şey değildir." (F. IV 87.18) demektedir, çünkü Allah'ın günlerinin hususîyetleri ve eserleri daima değişmektedir. Gündüz bir ismin eseri zâhir olurken gece bâtın olmaktadır. Allah'ın her bir gününün tezahür ve gizlenme ya da teşhir ve geri çekilme devirleri vardır. Bu devirler, âlemdeki bütün zamanlarda meydana gelen değişikliklerin altında yatmaktadır, bu değişikliklere temel olmaktadır.

Zat gününün gündüzü ve gecesine gelirsek, bu gece ve gündüz Allah'ın daima mevcut ve nâmevcut olmasıdır ya da başka bir ifadeyle bizi Allah'ın veçhini görmekten alıkoyan şeyin bizim gözlerimizden evvel tam da Allah'ın veçhi olmasıdır. İbnü'l Arabî'nin kısa duası bu paradoksu ifade etmektedir: "Kendisini tezahürüyle hicap eden (örtten) ve Kendisini hicabıyla zâhir kılan Ona hamd ü senâlar olsun!" (F. III 547.12).

DAİMİ TAHAVVÜL

İbnü'l Arabî birçok pasajda, Dehr isminin hususî özelliğinin tahavvül, yani daimi değişim ve dönüşüm olduğunu

söylemektedir. Allah, Dehr olduğundan âlemin sonu olmayan dönüşümünü ve farklılaşmasını husule getirmektedir. Değişim mahlûkata çok basittir, çünkü İbnü'l Arabî'nin sıklıkla vurguladığı üzere Allah'ın âyetleri, ister zamanda olsun isterse de mekânda hiçbir zaman kendilerini tekrar etmezler. "Tecellîde tekrar yoktur" düsturu bunu ifade etmektedir.

Her anda, Allah'ın her âyeti -anlık hakîkatindeki her mahlûk- eşsizdir, tektir çünkü Allah'ın eşsizliğinin tezahürüdür. Hiçbir şey herhangi bir şey ile aynı değildir ve hiçbir şeyin bir ânı bir daha tekrar etmez. Her mahlûk her anda eşsiz bir haktır ve tahkikin hedefi, her mekânda ve her zamanda bu anlık, hiçbir zaman tekrar etmeyen hakları idrak etmek ve onlar üzere amel etmektir. Tıpkı Zat gününde bu hakları idrak etmek ve onlar üzere amel etmek gibi diyebiliriz.

Her mahlûk daima değişiyorsa, mahlûkların kalıcı bir şeyi var mıdır? Bizim ve başka şeylerin gerçek ve sabit bir aynılığı var mıdır? İbnü'l Arabî bu soruya yine esmâ-i ilâhîye başvurarak cevap vermektedir. Allah hem Alîm'dir hem de Kadîm'dir. Allah her şeyi ebediyen bilir. "*O'nun ilmi dışında bir yaprak bile düşmez.*" (En'âm, 59). Onun ilminde her şey kalıcıdır. Aslında âyân-ı sâbiteleri vardır ve biz kendimizin, Allah'ta kadim olduğumuzdan emin olabiliriz. Bununla beraber kevn ü fesad âlemindeki her şey değişime ve yok oluşa tâbidir; yani bütün şeyler zamanı tecrübe eder.

Zamanın ve mekânın hakkına dair bu kısa tartışmayı iki esmâ-i ilâhîye göre özetleyebiliriz: Mütেকellim ve Dehr.

Mütekellim olarak Allah, Zat gününde “Ol!” demektedir. Dehr olarak ise isimlerini ve sıfatlarını günlerinin çeşitliliğiyle zâhir kılmaktadır ve O’nun günlerinin gündüzleri ve geceleri, O’nun hiçbir zaman tükenmeyen âyetlerini ayan ve pinhan kılmaktadır.

ETİK

Tahkik perspektifinin, modern düşüncenin aşıladığı perspektiflerden çok farklı bir duruş sergilediğini belirtmeliyiz. Bu duruş bilim, felsefe, sosyoloji, ideoloji, teoloji veya başka bir şey olsun bu radikal farklılık kendisini âşikâr etmektedir. Bu duruştaki fark çok katidir ve hatta modern düşünce ile tahkik arasında hiçbir ilişkinin olmadığı bile düşünülebilir. Yine de aralarındaki paralellikleri belirleme girişimi, İbnü’l Arabî ve İslâmî gelenek açısından tahkikin önemini kavramaya yardımcı olabilir.

Burada hatırlanması gereken ilk nokta, tahkik bakış açısından eşyanın nesnel hakîkatini bizi bilen nesneler yapan doğru talepler ile kaynaştırmazsak eşyayı bihakkın bilmek imkânsızdır. Eşyayı ilâhî âyetlerin (işaretlerin), yani ilâhî haklarının bağlamlarından kopardığımızda, onları Vücûd-u Hakk’tan ayırmış oluruz. Böyle yaparak tevhide inkâr etmiş oluruz, yani ilâhî vahdetin (birliğin) tesis ettiği karşılıklı ilişkiyi tahrip etmiş oluruz, çünkü hakîkati bir tarafa ve şeyleri bir tarafa koymuş oluruz. Bu şekilde, şeyler asıl kaynaklarıyla hakîkî bir baği olmadan basitçe “nesnelere” dönüşmüş olur. Mahlûklar hakîkatin bütünündeki bağlamlarından zorla koparılıp alındıklarında;

haktan yoksun halka (yaratılmışa), mutlak referans noktalarından yoksun izâfiyetlere dönüşürler.

Tahkik perspektifinin birçok îmâsından biri de etiğin alanında bulunabilir. Çeşitli şekillerdeki modern düşünce nesneleri, ilişkileri ve kavramları incelemektedir. Aynı zamanda, modern düşünce bunları haklarından, yani Hak ile hakîkî ilişkilere sahip olma ve onlarla iştigal eden bilen özneler üzerinde istekte bulunma özelliğinden soyar. Dolayısıyla doğru fiiliyat sorusu, insanî gözlemin inanış ve kanaatlerine indirilmiş olur. Öznenin tarafına yükleyip, nesnenin tarafından çıkarır.

Şeylerin modern görüşünde; dışarıdaki nesne gözlemleyen öznenen, (örneğin “insan haklarına” sahip) diğer insanların dışında, bikayd olarak düşünülür. Günümüzde doğal olarak ekolojistler ve diğerleri, insan olmayan mahlûkların haklarının fark edilmesi için çok büyük çaba göstermektedirler. Çeşitli filozof ve düşünürlerin eleştirilerine rağmen, bilim adamları ve popüler bilimcilik arasındaki hâkim görüş “nesnel bilginin” değersiz olduğunu iddia etmeyi sürdürmektedir.

Tahkikin bakış açısından, bu terimlerle konuşmak “özne” ve “nesne” kelimelerini suistimal etmektedir. “Nesnel” kelimesinin herhangi gerçek anlamı, eşyanın fiilî hakikatinde kökleşmiş bilgiyi kastetmektedir. “Şeylerin aslî hakîkati”, nihaî hakîkatin, Hakk’ın ve bütün eşyanın evvelinin ve âhîrinin bilgisi olmadan idrak edilemez.

Vücûd-u Hakk’ta, özne ve nesne birleşir. İbnü’l Arabî, bütün özneliğin ilâhî kökünün Allah’ın her şeyi bilmesinden ve nesneliğin ilâhî kökünün ise O’nun kendi nesnesinin

bilgisi olmasından geldiğini söylemektedir. Başka bir ifadeyle, Allah vücûddur ve bütün şeyleri, kendi kendisini bulmasının, kendi bilgisinin ve kendi bilincinin ortasında âyân-ı sâbite olarak bulmaktadır. O, Bir/Çok'tur, Bilen/Bilinen'dir.

Eşyanın hakkını idrak etmek, onların nesnel hakîkatlerini bulmak ve bu hakîkatlerin bizden talep ettiği şekilde amel işlemektir. Nesneyi öznenen ayıramayız. Nesnenin ilâhî hakkının olmadığını ve bunun sonucunda, bu nesneyi bilen öznenin üzerinde nesnenin bir sorumluluğunun olmadığını söyleyemeyiz. "Nesnel" hakîkati araştırmak isteyen kimse, aynı zamanda "öznel" hakîkati de araştırmalıdır. Diğer türlü hem nesnenin hem de öznenin hakkını görmezden gelmiş oluruz.

ÂLEMDE KAYBOLMAK

Modern düşüncenin eşyanın hakkına herhangi bir erişimi yoktur, bu yüzden etik veya ahlâk üzerine her söz şahsî menfaat ve sosyal sabitliğe göre devam etmektedir. Fakat menfaatini gözettiğimiz bu "şahıs" kimdir ve toplumun hakkı nedir? İnsanın kendisinin hakkını bilmiyorsak, insanın ve onun oluşunun yanlış anlaşılmasına dayanan şahsi menfaat tartışmasıyla baş başa kalırız. Toplumu oluşturan insanların zatlarının hakkını bilmeden toplumun hakkı bilinemez. Zira, daima artan ihtisas alanlarıyla güncel disiplinler şeyleri, ilâhî bağlam şöyle dursun kozmik ve insanî bağlamdan ayırmaya dayanmaktadır.

İnsanın doğası ve etik üzerine modern tartışmalar, insan-oğlunun Vücûd-u Hakk'ın sûretinde yaratılması veya

insanın fitrî doğasının bütün eşyanın bilgisini içermesine dair hiçbir düşünce sunamamaktadır. Bu tartışmalar ne de insanî hakîkatin ve insan olmanın nihaî anlamını, ölüm-den sonra Allah’a dönmeyi göz önünde bulundurmaktadır. Tahkik, Allah’ın her şeye sadece yaratılış değil, aynı zamanda hidâyet de verdiğini anlamamızı talep eder. Burada olmanın nihaî hedefini anlamadan âlemin mânâsını anlamak mümkün değildir.

Etiğin modern bilimle bütünleşemeyeceği doğruysa İbnü’l Arabî için bu durum, bilimin tamamıyla bâtil olmasına yeterli delil olacaktır. Bunun tek sebebi bilimin eşyanın haklarını görmezden gelmesi değil, aynı zamanda onları görmezden geldiğini de inkâr edememesidir. Onları görmezden geldiğini inkâr edebilseydi, kendi metodolojisine ihanet eder ve “bilim” isminin kıymetini yitirirdi.

Tanımı gereği bilimsel araştırma, “kevn ü fesad” âleminin, zaman ve mekân âleminin ötesinden koparılmıştır ve yine tanımı gereği özneyi unutmuştur. Son dönemdeki kuantum mekaniğindeki bazı teoriler “bilimsel” gerçekliğin sınırlarını genişletmektedir, fakat geleneksel kozmolojiyle kıyaslandığında, kuantum evreni çok yoksul kalmaktadır.

Sözün özü, modern bilim belirli bir biçimde ve modern öğrenme ise genel olarak, etiksel ve ahlâkî standartların nesnelliğine imkân tanımamaktadır. Bugünün eleştirel metodolojileri, hayvanlar, bitkiler ve cansız nesneler şöyle dursun insanların, hakîkatin özüne ait haklarının olduğunu hiçbir zaman kabul edemez.

İbnü’l Arabî’nin görüşüne göre, modern düşünce okyanusun hakîkatini inkâr ederken aynı zamanda okyanusun

dalgalarını incelemektedir. Gönüllü kabul ettikleri metodolojik kısıtlamalardan dolayı bilim adamları ve akademisyenler sadece hakîkatin yüzeyiyle uğraşmaktadırlar. Dalgaların olduğunu fakat okyanusun olmadığını düşünmektedirler ya da en azından profesyonel disiplinlerini sanki düşünüyormuş gibi uygulamaktadırlar. Dalgaları çalışmak sahilsiz okyanusa hiçbir zaman bir kapı aralamayacaktır.



BEYNÛNET (ARADALIK)

Yunanca metinlerin Arapça'ya tercümesinde, Yunanca'daki 'psyche' kelimesi Arapça'ya 'nefs' olarak tercüme edilmiş. Bu kelime, İngilizce'de "self" veya "soul" kelimelerine karşılık kullanılmaktadır. Arapça "nefs" kelimesi, İngilizce'deki self kelimesi gibi dönüşlü zamir olarak işlev görmektedir, fakat Yunanca psyche kelimesinin böyle bir işlevi yoktur. Nefs kelimesi bu şekilde her şeye uygulanabilir; örneğin kayanın nefsi (Türkçe'de kayanın kendisi, bizâtihi kaya anlamında). Kur'an'da nefs kelimesi çok yerde belirli tanımlılık edatı ile beraber ve bir isme referans vermeden kullanılmaktadır. Bu kullanımlarda, nefs kelimesinin, genel bir terim olarak insanın kendisi (insanın zâtı) için kullanıldığı anlaşılmaktadır ve mütercimler çoğunlukla bu kullanımları "ruh" olarak anlamışlardır.¹⁰

10 Çevirmenin notu: Chittick'in de belirttiği üzere nefis, metin boyunca daha

İnsanın kendiliği veya ruhunu belirten nefis kelimesi, İslâmî eğitimin bütün dallarında kullanılmıştır. Kelimenin çok çeşitli tanımları olmakla beraber genellikle bir insanı insan kılan kurucu unsurların bütünlüğüne işaret etmektedir. Bu anlamıyla, bedeni ve ruhu içermektedir; yani herhangi yaşayan bir varlığın sadece beden olmasının ötesinde bütün kurucu unsurlarını kastetmektedir. Bazen nefis kelimesi, ruhtan ayrılmaktadır ve bazen de aynı anlamda kullanılmaktadır.

Genel kullanımına tutarlı bir şekilde İbnü'l Arabî nefis kelimesinden insanın yaratıldığı ilâhî fiilin açık sonucu olarak bahsetmektedir. Menkıbelerde geçtiği üzere bu fiil, Allah'ın iki eliyle Âdem'in çamurunu şekillendirmesi ve sonra o çamura ruh üflemesi olarak tasvir edilmektedir. Çamur, Nefes-i İlâhî ile hayat bulduğunda, Âdem'in zâtı/nefsi/kendisi (himself) onu meydana getiren unsurlardan ayrıldı, farklılaştı. Bu yüzden nefis, Allah'ın beden ve ruhu birleştirdiğinde varlığa gelen şeydir. Ne ruhtur ne bedendir, ne de tamamıyla yeni bir şeydir. Menkıbede, insanın nefsinin alanı "aradadır"; yani ilâhî nefes ile dünyevî çamur, ruh ile beden arasındadır.

İZÂFİYET

İbnü'l Arabî nefsin/kendiliğin bilgisini, tahkike götüren en temel vasıta olarak görmektedir. Fakat kişinin nefsini/

geniş bir anlamı ihtiva ederek kullanılacaktır. Klasik tasniflere göre nefis yedi mertebeden oluşur ve en alttaki meritebe, insana kötülüğü, şehveti, hayvanî istekleri emreden nefis-i emmâredir. Günümüz Türkçesinde, kelimenin genellikle emmâre boyutu kastedilmektedir. Fakat, Arapça'daki ve Türkçe'deki ıstılâhî anlamı, Chittick'in vurguladığı şekilde kullanmaya müsaittir.

kendisini bilmesi hiç de kolay değildir. Kim olduğumuzu sadece beynûnete, yani aradalığa göre anlayabiliriz bu yüzden her alanda bir kesinlik yoktur. Bilen özne aradadır; ruh ile beden, nur ile çamur, ilim ile cehâlet, şuur ile şuursuzluk arasındadır. Bu yüzden nefsin bilgisi de aradadır çünkü ne bilinen nesneden ne de bilen öznenen ayrılamaz, her ikisine de bağlıdır. Bir şeyi bildiğimizi düşündüğümüzde, aslında bilgimiz, nefsimizin belirsiz tabiatının niteliğindedir; bu yüzden bilgimiz hakikat ile yalan, gerçeklik ile gerçek dışılık, doğruluk ile yanlışlık arasındadır. Bütün bilgi bir zaviyeden doğru, diğer zaviyeden ise yanlıştır. Yani, buna istinaden bütün bilginin izafî olduğu söylenebilir.

Bilginin izâfiyetinin, izafiliğin herhangi bir modern formuna yol açmamasının sebebi Mutlak Hakk'ın yüzeyin ardında gizlenmiş kalması ve şeylerin hakkının bilinmesini talep etmekten durmamasıdır. İbnü'l Arabî bir tür izâfiyet iddia etmektedir, çünkü insanın fiili durumunu fark etmiş ve insanın mümkün sınırlarını kabul etmiştir. Ona göre hiçbir şeyin değeri cehâletin ve kendini aldatmanın temelinde yerine getirilemez ve tüm bunlar yalancı mutlaklar kurulduğunda hiç şüphesiz sonuç verecektir. Bir kere aslında nerede durduğumuzu fark edersek, yani kim olduğumuzu bilmeye bağlı olan bir farkındalığa erersek, sınırlardan kurtulmanın yolu daha açık bir hale gelecektir.

Bir pasajda İbnü'l Arabî, âlemdeki küllî izâfiyetin bilinmesiyle sınırlardan kurtulmaya doğru giden yolu zikretmektedir: “Sabah, İki Gözün Sahibi'nden (sahibü'l zü'l ayneyn) gizli değildir çünkü arada olanı arada olandan (el-beyn min el-beyn) ayırmaktadır.” (F. IV 384.33). Önceden de belirtildiği gibi “iki göz” insanın iki temel anlayış

şekline işaret etmektedir: Akıl ve hayal veya muhakeme ve sezgisel kavrama veya akıl ve keşf. Tek gözle bakmak kişiyi sapkınlığa götürebilir. Doğru anlayış, ancak akıl ve hayal, eşyanın hakkının talebi doğrultusunda hassas dengeyi sağladığında gelir.

Kendi adına hareket eden bu gözlerden herhangi birisi, iki taraftan bir tanesini algılayabilir ve bu da ortayı, vasatı tanımlar. Sadece her iki göz ile görebilenler bütün eşyanın arada ve hikmet ve düzen ile en uygun yerlerinde olduğunu fark edebilir. Bu yüzden doğru anlayış, karanlık, yanılgı ve aldatmanın ufkundan doğacaktır.

Teolojinin alanında, iki gözle görmek Allah'a hem tenzih hem de teşbih gözüyle bakmak demektir. Aslında Allah hem mevcut hem de nâmevcuttur ve ne mevcuttur ne de nâmevcuttur. Ona sadece tek gözle bakarsak ya da bu iki gözden birisini diğerinden üstün tutarsak teolojik bir hatâya düşmeye mahkum kalırız. Mesele sadece teolojik bir hatâ değildir; bütün hatâlar nefsi, âlemi, insanları ve eşyayı oldukları gibi, yani bihakkın görememekten kaynaklanmaktadır.

BEYNÛNETİN (ARADALIĞIN) DÜNYA GÖRÜŞÜ

Eşyanın aslını bilmek isteyen kişi, tüm gerçekliğin ilkesi ve kökü olan Vücûd-u Hakk'ı bilmelidir. Sadece Hak mutlak referans noktasıdır; yani bizâtihi, kendisi olarak arada durmamaktadır. Âlemdeki her şeyin hakikatini tesis etmektedir. Hakk'ı bilmek için evvela kişi nefsini, kendisini bilmelidir fakat nefsin sabitliği yoktur ve izâfiyeti

tecessüm ettirmektedir. Nefs bir akıştır, ilişkilerin (nispetlerin) bir rüzgarıdır. Nefs, ne olduğuna, yani varlığına bağlanamaz çünkü hiçbir şeydir; bundan dolayı o aradalıktır, beynûnettir.

Nefs, kendisini şekillendiren ve kalıba sokan ilişkiler ağı tarafından yapılandırılmaktadır. Bu ağ sadece modern bilimlerin uğraştığı sosyal, siyasî, tarihî, fizikî, biyolojik ve psikolojik faktörleri içermemektedir. Aynı zamanda rasyonel ve bilimsel araştırmanın metotlarından kaçan her şeyi, yani hakîkatin sonsuz alanını da içermektedir.

Nefsin ne olduğuna, varlığına bakarak onu anlayamayız çünkü özgül bir şey değildir. Nefsin sadece nerede durduğuna bakabiliriz ve “nerede durduğu” şeylerin ortasında bir sestir. Nefs, nihaî beynûnettir. Bütün eşyanın arasında durmakta ve bütün eşyanın nefislerin içinde görüntüsü ve âyetleri, izleri vardır. Bu âyetleri bilerek, kişi nefsi ve eşyayı bilebilir ve nefsi bilerek, hakîkatin nasıl şekillendiğini bilir.

Nefs elbette beynûnetinde eşsiz değildir, çünkü nefsten başka her şey de Hakk’ın mutlak hakîkatı ile mutlak yokluk arasında durmaktadır. Her şey Nefes-i Rahmân’da söze gelmiş bir kelimedir. İnsanın nefsini diğer şeylerden ayıran nokta insanda saklı olan bütün sıfatları ihata etmesidir.

Nefs, potansiyel olarak varoluştaki herhangi sıfatı veya niteliği kendisine ait zannedebilir. Allah’ın sûretinde yaratılan nefsin, bütün eşyanın birleşme noktası diye tanımlanmasından başka bir tanımı olmaz. Başka şeyler başka bir tarafa yönelmiştir, fakat nefs sadece Vücûd’un merkezî noktası olarak anlaşılabilir.

Nefs bu hayattaki hikayesini tamamladığında, aradalığın/ beynûnetin bir sonraki yerine hareket eder. İslâmî metinler ölümden sonraki ilk yere, bu dünya ummanı ile öteki dünyanın ummanı arasındaki yer olarak, berzah âlemi demişlerdir. İbnü'l Arabî'ye göre her mekân, zaman, âlem ve aslında Hak'tan gayrı her şey bir berzaktır, çünkü hiçbir şey kendisinden ayrı olarak kendisi değildir. Ayrıklık kayıt ve sınırlamadır ve bunlar kuşatıcı hakikatlerin düzenlemesine bağlıdır. Hiçbir kelime kendi başına Nefes-i Rahmân'da duramaz çünkü her kelime, kendisini oluşturan harfler ve içinde açığa çıktığı cümle, bahis ve kitap tarafından düzenlenmiştir.

Kozmik “yer” buradaki tek etken değildir; elbette zaman da yer kadar önemli bir rol oynamaktadır. “Tecellîde tekrar yoktur” ve yaratılış her an yenilenmektedir. Allah'tan gayrı her şey, her an yok olmakta ve yeniden yaratılmaktadır çünkü Allah'tan gayrı hiçbir şeyin bizâtîhi, kendisinden vücûdu yoktur. Hak'tan gayrı hiçbir şey kalıcı değildir bu yüzden her şey daima yenisiyle ikmal edilmektedir; tıpkı ışık demetinin devamlılığını kaynağının kesilmeyen yayılımından aldığı gibi.

Allah “*Semânın ve arzın nurudur.*” (Nûr, 35) ve varoluşun bütün âlemleri Allah'ın nurunun ışımasıdır. Işımadaki herhangi ayrık bir nokta veya yer bir an ortadan kaybolmakta ve diğer anda yeni bir noktayla değiştirilmektedir. Zâhir vücûd âleminde hiçbir şey iki müteakip anda aynı değildir. Her şey, boyutsuz bir merkezden çıkan bir yarıçap tarafından düzenlenen bir beynûnettir/aradalıktır ve bu merkez bilinemeyen ve algılanamayan bir merkezdir. Hiçbir şey ayrık, sabit değildir ve her şey daima değişmektedir.

Değişimin, eşyanın yok oluşuna dair bir şey söylemediğini düşünerek genellikle hatâyâ düşmekteyiz. Bu yokluğu anlayamadığımız sürece kendimizi bilmeye başlamayız.

KOZMİK HAYAL

İbnü'l Arabî'nin hayal kavramından daha önemli az mefhum vardır. Arapça hayal kelimesi, sadece şeylerin zihnimizde canlandırmaya, resimlendirmeye imkân veren gücü değil, aynı zamanda aklî resimlere, bir ekranın üzerindeki ayna yansımalarıyla hayallerine de delâlet etmektedir. Hayal, hem dahili melekemizi hem de harici gerçekliği belirtmektedir.

Hayal, bilen nefs ve bilinen nesnenin bir hayali olan öznel alanın aracılığının altını çizmek adına Müslüman filozoflarca uzun uzadıya mevzubahis edilmiştir. Bu öznel alan, Allah Âdem'in çamuruna ruh üflediğinde varlığa gelmiştir. Öznel alan, yukarıda anlattığımız nefsten, yani nur ile zulmetin, şuur ile şuursuzluğun kesişim noktasında meydana gelen nefsten başka bir şey değildir.

Filozoflar, hayali, dahili melekelerden veya hislerden birisi olarak görmüşlerdir. İbnü'l Arabî, hayalin Allah'tan gayrı her şeyi, uygun bir şekilde tayin ettiğini gösterecek bu kavramı evrenselleştirmiştir. Bütün eşya Vücûd-u Hakk'ın, yani Varlığın, Şuurun ve Rahmetin hayalleridir ve aynı zamanda bütün eşya nihaî yokluğun da hayalleridir. Bütün şeyler varlık ile yokluk arasında parıldamaktadır. Her biri, zamansal ve mekânsal olarak diğer şeyler arasında bir berzahtır:

“Varlık âlemi hayalden başka bir şey değildir.

Fakat hakîkatte haktır bu âlem.

Her kim ki fehmeder bunu

Bilsin ki görmüştür bu yolun sırrını.” (FH 159)

Bir hayal olmak, hayali sergileyen bir nesne ile hayalin içinde belirttiği yer arasında bir berzahtır. Varlık ile yokluk, nur ile zulmet, şuur ile şuursuzluk arasındaki bir düşler âlemine koyulmuştur berzah. Mahlûkat aynadaki hayaller gibidir. Hem aynanın kendisinden farklıdır, hem de hayali sergileyen nesneden farklıdır.

Bir açıdan, hayali sergileyen nesne Vücûd-u Hakk’tır ve ayna da yokluktur. Fakat İbnü’l Arabî’nin bize sıklıkla hatırlattığı üzere, “Yokluk orada bir yerde değildir.” (F. IV 410.30), bu yüzden ayna analogisi çok da ileriye götürülmemelidir. Bu metaforu bıraktığımızda, Uzak Asya’nın ikiliksizliğine daha yakın bir hakikat resmiyle kalmaktayız. Hayallerin sonsuzluğu evreni doldurmaktadır ve hepsi, sonu ve başlangıcı olmayan dağılmış, farklılaşmış ve kırışmış bir kozmosta nurun parıltısından başka bir şey değildir. Kelimelerin sonsuzluğu, Nefes-i Rahmân’da söze gelmektedir ve hepsi ilâhî nefesin üflenmesinden başka bir şey değildir.

Nefsin tam da özü olarak hayal, zekânın faal canlılığını işaretlemektedir ve hislerin algıladıkları ile karşılaştığı noktayı belirlemektedir. Görünmez hakikatler, hayale gelerek fikirler ve rüyalar olarak tecessüm etmektedir ve hissî algılayanın nesneleri hayale yükselerek nefsin arazisi olmaktadır. Şuur ve şuursuzluk, derinlik ve yüzey, anlam

ve kelimeler, ruh ve çamur, içerisi ve dışarısı, bâtın ve zâ-hir, hepsi bir olmaktadır.

Hakk'ın her şeyi ihata eden iki hayali, âlem ve nefis birbirleri üzerine nazar etmektedir, yansımaktadır. Âlem dışarısıdır, yayılandır, dağılandır ve nesneleşendir; nefis ise içerisidir, yoğunlaşandır, odaklanılandır ve özneleşendir. Nefis, şuurdur ve bilmedir; ruh, şuursuzluk ve bilmemedir -tâbi ki de göreceli olarak konuşursak böyledir- çünkü hakîkatin özü, aracı ve akış halinde olsaydı mutlaklardan bahsedemezdik. Nefis içerisi olmaklığıyla kendisini ve diğerlerini bulur. Dışarısı olmaklığıyla da dünya, potansiyel olarak bilinebileni ve nefsi harekete geçirir, açar ve yayar.

Allah'ın Âdem'e bütün esmâyı öğretmesinden, âleme yayılan ve dağılan her şey, insan tabiatı tarafından bilinir. Âdemî kemâlâtı kazanmak, kim olduğumuzu hatırlamak ve ne bildiğimizi fark etmek demektir. "Bütün esmâ", Hak'ta var olmanın ve mevcuda gelmenin bütün ihtimalleri; Nefes-i Rahmân'da söze gelmiş bütün kelimeler demektir. Yaratılmış şeylerin sıfatları ve vasıfları aslında mahlûkâtın Yaratıcısı'nın isimleridir. Tahkik yolunu takip ederek nefis, kendi hayalî alanında varlık ve bilgi bir olduğunda, esmânın müsemmâsmı tecrübe eder.

NEFS

Bir açıdan İbnü'l Arabî'nin bütün meselesi nefstir. Sadece ne olduğumuzu bilebileceğimizi bize sıklıkla söylemektedir. Bütün insan bilgisi, basitçe insan şuurunun ve farkındalığının dile gelmesidir. Bildiğimiz her şey kendi nefsimizdir çünkü bilgi ve şuur nefste konumlanmıştır, dışarıda değil.

Bildiklerimiz dışarıda bulunanların hayalleridir, bizâtihi kendileri değildir. Dışarıdaki her şey, yokluk aynasında yansıyan hayallerdir. İlâhî hayalin gücü eşyayı, büyüleyici bir rüyanın mütemmim cüzleri olarak bize sergilemesine rağmen eşyanın daimiyeti ve kaimiyeti yoktur.

Bu yüzden insan bilgisi, harici hayalin dahili bir hayali-
dir. Bilgi ile bilinen şeyin hakîkati, yani Allah'ın ilmindeki
sabit ayn ile denk düştüğü ölçüde, dahili hayal harici ha-
yalden daha gerçek olur. Sonuç olarak harici hayal, fizikî
ve cansız kevn ü fesad âlemine dairdir, fakat dahili hayal
daha yüksek bir mertebedeki, yani hayat, bilgi ve şuur ile
aynı olan bir âlemdeki, varoluş ve hakîkate dairdir.

Harici nesnelerin doğru bilgisi nefste sağlamlaştığı öl-
çüde, nesneler bilen nefsin hayatına dönüşür ve nesnele-
rin bu bilinme hâli, Allah tarafından hilkatine öğretilmiş,
temel bir her şeyi bilme durumudur. İnsân-ı kâmilin nefsi
bütün âlemi nesneleri olarak alır. Böylece, kâmil nefs ve
âlem, hayalleri sergileyen nesne tarafından destekli birleş-
tirici, tek hakîkattir.

İbnü'l Arabî'nin ciltlerce eserleri, insanın bilmesinin ve far-
kıncılığının çeşitli durumlarını tanımlamakla ilgilidir ve
İbnü'l Arabî, bu bilmeye Allah'ın nefs ve âlemdeki âyet-
leri olarak bakmaktadır. Âyetleri tanımlamak ve açıkla-
mak için sonsuz çeşitlilikteki insan nefslerini, yani âyet-
lerin farkına varan öznelere anlamlandırmak zorundadır.
Hiçbir insan öznesi bir diğeriyle aynı değildir çünkü her
biri Nefes-i Rahmân denilen sonsuz beynûnetin hiç bit-
meyen ve süregiden söze gelmesidir.

Nefsin sahilsiz ummanın farkındalığının sonu yoktur. Fakat bunun güçlü ve düzgün bir şekilde şuuruna ermenin tek yolu, dalgaların kesretinden yüz çevirmek ve dile gelmeyen suyun kendisine, farkındalık ummanına odaklanmaktadır. Nefsin tamlığını ve bütünleşmesini kavramak için kişi bütün nefislerin kökünde, Âdem'in çamuruna üflenen ilâhî ruhta, her kelimeyi söyleyen Nefes-i Rahmân'da, İlâhî Sûreti ortaya çıkaran İlâhî Mânâ'da kaim olmalıdır ve insan kesretinde sonsuz bir şekilde kırılmalıdır, yayılmalıdır.

NEFSİN KÖKÜ

Nefsi bilme, âlem dediğimiz büyük akışın içinde konumlanmaktır. Bunu yapmak için kişi âlemin ne olduğunu bilmelidir ve bunu bilmek, hakîkatin ilkelerini ve köklerini bilmeye bağlıdır. İbnü'l Arabî, bu ilkeleri esmâ-i ilâhîye göre açıklamaktadır. Bununla beraber, İbnü'l Arabî'nin görüşü için aynı ölçüde önemli olan peygamberlerin çeşitliliğidir.

Esmâ-ı ilâhî, eşyanın Allah'taki köklerini temsil etmektedir, yani Vücûd-u Hakk'ın en temel özelliklerini belirtmektedir. İsimleri anlayarak kişi Allah'ın âlem ve insan anlayışı ile nasıl ilişki kurduğunu kavramsal ve soyut bir şekilde anlar. Allah birçok isimle isimlendirildiğinden O beynûnetin ilk ilkesidir. Bir/Çok (Vâhid/Kesir) olarak O Kelâmın köküdür; İbnü'l Arabî'nin kavramlarıyla Azim Berzah, Sınırı olmayan Hayal, İnsân-ı Kâmilin Hakîkati ve Nefes-i Rahmân'dır.

Hazreti Âdem'den Hazreti Peygamber'e kadar 124.000 peygamberin gönderildiğini söyleyen geleneksel görüş İbnü'l

Arabî'ye ilkeleri ve kökleri izah etmesi için ikinci bir temel sağlamaktadır. Bu görüş, Kelâm'ın birliği ve insanın oluşunun çeşitli ihtimalleri arasında bir köprü vazifesi görmektedir. Peygamberler, çeşitliliğin ilâhî köklerini insan olarak tecessüm etmeleriyle açıklamaktadırlar. İnsanlığın temel şekillerine delâlet etmektedirler. Peygamberler ve onların eşsiz sıfat ve vasıfları hakkında tefekkür ederek Vücûd'un insan nefsinde nasıl mevcut olduğunu ve sıfatlarının nasıl insanın karakter özelliklerini tanımladığını nispeten somut kavramlarla idrak edebiliriz.

İbnü'l Arabî'yi diğerlerinden ayırt eden şey onun ilâhî isimleri ve peygamberleri, teoloji ve psikolojinin temel söylemleri yapması değildir, çünkü bunu başka teologlar ve düşünürler zaten yapmıştır. Daha ziyade onu diğerlerinden ayırt eden şey, ikisinin ortasının altını çizmesi ve onun beynûnetini vurgulamasıdır. Diskurun her zaman orta ile ilgili olduğunun, dilin her zaman muğlak olduğunun ve hiçbir şeyin kesinsizlik ve muamma olmadan bilenemeyeceğinin veya ifade edilemeyeceğinin tam anlamıyla farkındaydı Şeyhü'l Ekber.

Allah'tan gayri her şey bir hayaldir ve bu yüzden hiçbir şey kendisinden ve kendinde (in and of itself) bilinemez. Her şeyin kendiliği tam olarak o şeyin bir şeyin hayali olmasıdır. Dahası Allah da bizâtihi bilinemez, çünkü Allah'tan başka kimse Allah'ı bilmemektedir ve Allah'ın hiçbir hayali Allah ile hiçbir açıdan denk düşmemektedir. Sadece hayal bilinebilir ve o da bizâtihi bilinemez fakat hayal ve arada olarak, nefiste ilâhî isimlere işaret eden âyet olarak bilinebilir. İbnü'l Arabî bu meseleyi sık sık kullandığı bir beytinde açıklamaktadır:

“Hiçbir şeyin hakikatini algılayamadım

İçinde Senin olduğun bir şeyi ben nasıl algılarım?” (D. 96)

İbnü'l Arabî'nin yaklaşımı, Hakk'ın huzurundaki mutlak cehâleti kabul etmekle sona gelmektedir. İşte bu yüzden İbnü'l Arabî, nihaî bilginin bilememenin bilgisi olduğunu; hayret dediği şeyin olduğunu sık sık söylemektedir.

İHTİLAFLAR

İbnü'l Arabî birçok Müslüman kelâmcı ve fakih tarafından bir düşman olarak görülmüştür. Beynûnet hakkında söylenenler aynı zamanda sebebini de içermelidir. İbnü'l Arabî, bütün basit kesinliklere gözdağı vermektedir. Kelâmcılar, inananların üzerinde durabileceği görünüşte muğlak olmayan bir dilde sağlam bir temel sunan kendi ilmi hallerini ve akidelerini tesis etmeyi severler. İbnü'l Arabî, onların aksine, bu basit iddialara büyük bir hücum başlatmıştır.

İbnü'l Arabî, izafî doğruluğu ve nassın faydalılığını inkâr etmemektedir ve standart ifadeleri, yani sırât-ı müstakîmi sıklıkla ikrar etmektedir. Beynûnet ummanındaki tek güvenli yolun, Kur'an ve Sünnet üzere Allah'a îman olduğunu sürekli söylemektedir. Fakat âyet ve hadislerin zâhirî ve bâtînî anlamları üzerine tefekkür etmeye başladığında, tefekkür etmeyen sabit zihinleri yerinden etmektedir. Dogmanın sermayesi olan bütün siyah ve beyaz ayrımlar, ideolojiler şöyle dursun, illüzyonumsu gölgeler olarak görünmektedir.

İbnü'l Arabî'nin eserlerinin Müslümanların büyük çoğunluğuna ulaşmadığı âşikârdır. Kitaplarını okumak İslâmî

ilimlerde çok fazla bilgi ve bunların oluşturduğu arka plan gerektirmektedir. İbnü'l Arabî, hiçbir durumda çok saygı duyduğu umurun îmanına saldırmamaktadır. Onun eleştirisi okları, daha ziyade okumuş kitlenin, özellikle fakih, kelâmcı ve filozofların düşünce ve öğretilerine karşıdır. Sadece onların İbnü'l Arabî'yi anlayacak gerekli teçhizat ilimleri vardır. Bu okumuş kesimin Allah ve âleme dair ince ayarlı açıklamalarını çürütücü eleştirilere tâbi tutmaktadır. Eşyanın bilgisini sağlam temele dayandırarak onlara dair iddiada bulunmak isteyenleri reddetmektedir. Aklî diskurun (söylemin) temel tutarsızlıklarını sıklıkla göstermektedir ve bunu yaparken Müslüman entelektüellerin kutsal ineklerine saldırmaktadır.

Altını çizdiği beynûnet açısından; İbnü'l Arabî'nin İslâmî irfana en büyük katkısı, insanların itikat ve fikirlerinde kendilerini yapıştırdıkları sabit referans noktalarının altını kazmak ve menteşelerini sökmektir. Sadece bu durum, insanların İbnü'l Arabî'ye karşı düşmanlıklarını açıklamaya yeterlidir, özellikle modern zamanlarda ideolojik mutlaklar politik diskurda büyük rol oynadığından İslâm dünyasındaki bu düşmanlığın sebebi anlaşılmaktadır. Yine de çok sayıda büyük âlim ve umum tarafından İbnü'l Arabî'ye hürmet edilmekte ve yaklaşımının en temel İslâmî noktadan köklendiği insanlarca bilinmektedir. Bu nokta tevhiddir: "Lâ ilâhe illâllah."

Tevhid Allah'tan gayrı her şeyi, yani sadece rasyonel, bilimsel ve ideolojik düşüncelerce tesis edilmiş itikatları ve kesinlikleri değil, Allah'a ve âleme dair itikat ve kesinlikleri de radikal bir biçimde sarsmaktadır. Kişinin üzerinde durduğu sabit referans noktası her ne olursa olsun, bu

nokta Allah'tan gayrı olacaktır, çünkü Allah, bütün referans noktalarının ötesindedir. Sabit ve kaim gözüken her şey, bütün fânî ve geçici şeylerle beraber ateşe atılacaktır.

İLÂH-I MUTEKAD (İNANCIN TANRISI)

İbnü'l Arabî'nin bütün eşyanın beynûnetine dair cesur açıklamalarından biri de inançların ilâhları analizinde bulunmaktadır. Vücûd-u Hakk'tan gayri her şeyin bir berzah, bir hayal, bir aradalık, bir beynûnet olduğunu düşünürsek insanların taptıkları her ne ise bir hayal olacaktır, çünkü bunu kendi anlayışlarına dayandırarak yapıyorlardır. Aslında herkes putperesttir çünkü herkes, ismi ister "Allah" olsun isterse olmasın kendi aklının ürettiği bir tanrıya tapmaktadır.

Aslında herkes kendisine tapmaktadır, çünkü taptığımız şey bizim kavramsallaştırdığımız, idrak ettiğimiz, inandığımız ve anladığımız şeydir. Hangi tapınma nesnesi olursa olsun ve bizi nereye götürürse götürsün bizim kendimizin dışındaki bir şey olamaz. Nefsin, kendimizin dışındaki her şey bilinmeyendir ve ulaşılamayan, algılanamayan ve kavranılamayandır.

Bu bütün inançların eşit olduğu veya peygamberlerin getirdiği Allah'a îmânının gereksiz olduğu demek değildir. Tüm bu dediklerimiz tevhidi daha da bariz beyan etmektedir: "Lâ ilâhe illâllah." Bildiğimiz tanrı, Allah değildir fakat daha ziyade, tevhiddeki gibi inkâr edilmesi gereken tanrıdır: "Allah'ı Allah'tan başka bilen yoktur." Allah'tan gayri herhangi bir şeyin iddia ettiği bütün bilgiler sadece

bir aldanıştır, nur ile zulmet arasında bir dalgalanmadır, beynûnetin sisli alanları arasında bir süzülüştür.

Teolojik ve bilimsel de dahil, bütün anlayışların sadece kişinin kendisini/nefsini anlaması olduğu açık hale gelirse, bilen nefsi bilmek daha mecburi bir hale gelmektedir. İşte bu yüzden İbnü'l Arabî'nin en temel projesi, nefsin hayali olduğu nesnenin veya biçimi olduğu mânânın temeline dayanarak nefsin parametrelerini açıklamaktır.

Nefsin bildiği her şey kendisinden başka bir şey değilse, bunun tek sebebi nefsin Zât-ı İlâhî'den başka her şeyi bilme potansiyeline sahip olmasıdır ve âlemdeki bütün şeyler ve kavramlar Zât-ı İlâhî'nin bir hayalidir, tecellîsidir. Hak bizâtihi bilinemez, fakat Kendisini hayalinde açığa çıkaran Hak olarak bilinebilir ve bu hayaller, bilinebilir veya tecrübe edilebilir her şey ile bilen ve algılayan her şeyi içermektedir.

Âdem'in sûreti olduğu Mânâ, Kelâm veya Allah'ın tecellî eden Zâtı veya âlemi yapan bütün hayallerin temel Birliği veya En Büyük Berzah veya İnsân-ı Kâmil'in ebedî hakikatidir. İnsanoğlu her şeyi bilebilir, çünkü bütün âyân-ı sâbite onda zaten pinhandır. Kendini bilmek, eşyayı bilmekle gelir ve eşya her şeyi ihata eden ilâhî sûretin münferit görünüşleridir, yüzleridir.

Kişi Allah'ın sûretini bildiğinde, kendisinin Allah'ın tecellîsinin sûretinde olduğunu bilir. Bilen öznenin, bilinen nesneden başka bir şey olmadığını idrak eder. Tıpkı nefsin tecellî-i ilâhîden başka bir şeyi idrak edememesi gibidir. Bu yüzden idrak etme ve bilme fiili tam da Allah'ın kendisini kendisine açığa çıkarmasıdır: "İşitenin işittiği,

görenin gördüğüyüm.” Kişinin kendisini bilmesi süreci hiçbir zaman bitmez, çünkü nefsin ne bu dünyada ne de öteki dünyada sahili yoktur.





MÜDAHİL HAYALİN ORTAYA ÇIKIŞI

İbnü'l Arabî'nin muazzam edebî faaliyetinin altında yatan saik, hakîkati tüm boyutlarıyla ifade edebilmektir. Kur'ân'ın sunduğu birleştirici vizyonu kendine temel olarak almasına rağmen tikelci (particularist) olarak değil bir tümelci (universalist) olarak konuşmaktadır. Bazı modern gözlemcilerin iddia ettiklerinin aksine bir "sistem" geliştirici olmaktan ziyade esmâ-i ilâhî ve 124.000 peygamber tarafından remzedilen meşru bir bakış açısının büyük manzarasını sunmaktadır. Birçok temel mevzu arasından eşi benzeri görülmemiş detay ve olağan dışı basîret ile açıkladığı üç temel İslâmî ilkedен, 'yani tevhid ve risâletten sonraki üçüncüsü Allah'a geri dönüştür.

Tahkikin hedefi eşyayı bihakkın bilmek ve buna uygun amelde bulunmaktır. Nefs, bildiği sonsuzluktan ayrılamaz bir hale gelinceye kadar bir dönüşüme girmelidir. Her şeyi

bilme (omniscience) arayışı Batı düşüncesinde de Aristo'dan beri mevcut bir meseledir ve yine aynı şekilde bu mevzu-
nun benzerleri Hinduizm ve Budizm'de de vardır. İbnü'l Arabî'de gördüğümüz bunlardan farklı olan şey ise Şeyh-i Ekber'in yazdıkları bizzat bu hedefe ulaşmış birinin ürünü olmasıdır ve ayrıca, bu sebepten ötürü kendisinden sonra gelen geleneğin birçoğunu o tesis etmiştir.

İbnü'l Arabî, tahkikin meyvesine “Muhammedî makam” ve “makamsızlık makamı” demektedir. İnsanlar kendilerini sınırlı ve kısıtlı olarak bildikçe bu veya şu denmeyi hak etmektedirler. Gerçek hürriyete ancak her türlü kaydın ötesine geçmiş ve fitrat diye bilinen insanın zâtının aslî saflığına dönmüş kimseler ulaşabilir. Taoistlerin dedikleri gibi fitrat oyulmamış bir taştır, fakat sosyal ve çevresel şartlar onu oyararak özel şekillere koyar ve sadeliğine zarar verir.

Hazreti Peygamber şöyle buyurmuştur: “*Her doğan fitrat üzere doğar fakat sonra ebeveynleri onu Hristiyan, Yahudi veya Mecusî yapar.*” İnsanî imkânın tamlığına ermek makamsızlık makamına varmayı ve âlemdeki her kelimenin altında yatan Nefes-i Rahmân'ın hürriyetine geri dönmeyi gerektirir. İnsanoğlunun anlamaya, benzemeye ve Vücûd'a hitap eden her ismi tahakkuk ettirmeye potansiyeli vardır. Fakat bunu yaparken, sabitliği, her makamın ve duruşun sınırlamalarını terk etmek zorundadır.

Âlem tecellînin daimi ve hiç durmayan bir sürecidir; varoluşun ve farkındalığın sürekli ortaya çıkıp kaybolmasıdır; vahdetten kesrete ve bilgiden bilgisizliğe biteviye bir akış-
tır. Açığa gelen şey, varlığın ve bilginin bütün imkânla-
rını kapsayan Mutlak Hakk'ın saklı hakikatidir. Bu açığa

gelme, Kenz-i Mahfi'nin (gizli hazinenin) bilinmekliğı murat etmesiyle meydana gelmektedir.

İnsan, Allah'ın bilinmekliğı murat etmesinin yayılan hareketinin insanın üstüne geri döndüğü noktada âleme girmektedir. İnsanlar Hakk'ın küçük hayalleri olarak başlamaktadırlar. İnsanların şahsi uğraşları, âlemin sonsuz mekânsal ve zamansal genişliğinde dağılmış her şeyi mikrokozmik olarak tekrarlamaktadır. İnsan, Hakk'ın sadeliğinin ve her şeyi ihata eden birliğinin tezahürleri haline gelme potansiyeline sahiptir ve bunu da O'nu en iyi şekilde severek ve Kenz-i Mahfi'deki saklı olan her sıfatla özdeş olarak gerçekleştirebilir.

KENDİNİN FARKINA VARMAK

İnsanın özneliğı âlemin bâtın yönüne ve âlemin fizikî görünüşü de, insanın zâhir yönüne bağlıdır. Bu ifade hayvanların, bitkilerin ve diğer mahlûkatın bâtın yönünü inkâr etmek değildir, bilakis İbnü'l Arabî bu mevzuya da önem vermektedir. İnsanın halini belirleyen husus, diğer şeylerin sınırlı ufuklarının aksine, her şeyin farkında olabileceğı potansiyelidir. İnsan olmayanlardaki sınırlı farkındalık potansiyeli, onları nesneden çok özneye yakın kılmaktadır.

Hayvanların içsel sınırları ve ruhsal bağları, türlerinin farklıları olarak belirlemektedir. İnsanlar hayvanlara zâhiren benzerler, fakat bâtınen farklıdırlar. İnsanın fıtratı, Sonsuz ve Hudutsuz olanın sûretinde yaratıldığından, içsel varlık ile bilgide çok büyük değişikliklere imkân vermektedir. Dış dünyadaki hayat formlarının çeşitliliğı, nefsin hudutsuz alanının en sade yönlerini temin etmektedir.

İbnü'l Arabî aslında hayal âleminin, varoluştaki en büyük âlemden fersah fersah uzak olduğunu söylemektedir: “Çünkü hayal âlemi, her şeye ve şey olmayanlar üzerinde hükmünü icra edebilmektedir. Mutlak yokluğa, imkân-sıza, vâcibe ve imkâna sûret vermektedir. Varı yok, yoku da var kılmaktadır.” (F. I 306.6).

İnsanlar oldukları hâle, hiçbir zaman durmayan tertiple-
rinde kendilerinin ontolojik, ruhî ve psikolojik potansiyel-
lerini ortaya çıkararak gelirler. İnsanların gerçek âlemleri,
hayalin ve farkındalığın dünyasıdır, fakat bu gerçek âlem-
lerinin manzarası, zâhir akışı tersine çevirmeye ve kaynak-
taki farkındalığa tekrardan odaklanmaya hiçbir girişimi ol-
mayanlardan gizli tutulmaktadır. Bu kimseler şunu bunu
severek, gerçek Mahbub'a nazarlarını yitirirler ve aynanın
yansıtan yüzeyinde donakalırlar.

Bir bütün olarak kozmos Cemil isminin bir sûretidir. Nef-
sin kendini bilmesi, kozmosun kendi algısı ve anlayışı di-
yebileceğimiz kozmosun yaşayan sûretinden kaynaklan-
maktadır. Kendini ve diğerlerini algılamak şuurdan başka
bir şey değildir ve şuur ruhun alanına bağlıdır. İnsanlar
âlemi ve kendilerinin ne olduğunu, hayal ummanına dal-
mışlıklarının farkına varmadan bilemezler.

Hayal açığa çıkma ve bilmenin alanı olduğu gibi, gizle-
menin ve bilememenin de alanıdır. Hayal âlemi, hem ay-
dınlanmayı hem de karanlığı içermektedir ve melekler ile
şeytanlar tarafından insanla doldurulmuştur. Muğlaklığı
ve aracılığı, peygamberlerin indirdiği vahyin mecburiye-
tini açıklamaktadır ve vahiy; meleği şeytandan, güzelliği
ise parıltıdan ayırmaya anahtarlar vermektedir.

Kısaca her insan nefsi eşsiz bir öznedir, âlem dediğimiz nesne ile tamamlanır. Hem nefis hem de âlem Vücûd-u Hakk, yani gerçek Bulma ve Varlık dediğimiz mutlak Özne/Nesne'nin hayalleridir. İnsanın fitratı bizâtihi herhangi bir nitelikten veya vasıftan berîdir, fakat birçok insan, özgürce kendi kayalarına hususî şekiller vermeyi seçmektedir. Fânî bir güzelliğe âşık olanlar, gerçek Güzel'e yönelerek varoluşun ve farkındalığın bütün sınırlarının ötesine geçme potansiyeline sahip olduklarını idrak edememişlerdir.

ÖLÜM

Kur'an ve Sünnet, ölümden sonraki dünyaya dair sayısız açıklamalar içermektedir. İbnü'l Arabî, bu açıklamaları yorumlamanın kapısını, bütün sûretleri alabilme potansiyeline sahip insanın özünde bulmaktadır. İnsanların fitratlarında hususî bir sûrete sahip değildir, fakat hayatlarında takip ettikleri yollara göre nitelik ve vasıfları tedricen alırlar.

İnsanların takip ettikleri yollar, onları ilâhî sûretin bütünlüğünün ve tamlığının yönünde ilerletebilir ve aynı zamanda tersi de olabilir. Bazı insanlar külliyetle, ahenkle ve Hakk'ın dengesiyle uyum sağlayabilirler, fakat bazıları da kozmosu ve kendilerini tenafür, itidalsizlik ve bozulma olarak algırlar. Nefsin eşyanın bütünlüğü içindeki durumu, üstüne eğildiği nesneler tarafından tanımlanmaktadır. Kısaca, kişi neyi seviyorsa odur.

Ölüm, nefsin içini dışarı çıkarır. "Allah, insanı ters çevirmiş bir düzenle yarattı, bu yüzden öteki âlemi bâtınında

ve bu âlemi ise zâhîrinde bulur.” (F. IV 420.1). Ölümde, insanın iç hayatı hakîkatinin zâhîr inşası haline gelir. Kişi, zâhîr âlemin sabitliğinden uzak bir şekilde kendi başına kalır. Dünya hayatındaki nesneler bağımsız şeyler olarak kaybolur ve tecellî-i ilâhî ayyuka çıkar. İnsanlar kendilerini, kendi sevgilerine ve özlemlerine uygun sûrette tecrübe ederler. Nefis öldüğünde Allah şöyle buyurur: “*Şimdi senden gaflet perdesini kaldırdık. Bugün artık gözün keskin-dir.*” (Kâf, 22).

“Öteki âlem, bu âlemin inşasının tersine dönmesidir ve bu âlem de öteki âlemin inşasının tersine dönmüşüdür, fakat insan basitçe insandır. Bu yüzden fikirlerinin şerîata göre takdire şayan olması için burada gayret etmelisin ki öteki âlemde sûretin güzel olabilsin.” (F. IV 420.3)

AŞK

İnsanın nefsinin aslî hudutsuzluğunu ve âlem-i hayalde hiçbir şeyin imkânsız olmadığını düşünürsek ölümden sonraki dönüşümün şekilleri hesabın ötesindedir. Hoş bir öteki dünyayı temin etmenin tek yolu Cemil olan Allah’ı sevmek ve Allah’ın sûretinin paklığına dönebilmektir. İşte tam da bu tahkikin pratik hedefi, Allah’ın ahlâkıyla ahlâklanmaktır.

Öteki âlemin evleri, Hakk’ın tecellîlerine ardı arkası kesilmeyen sonsuz uyanmaların kademeleridir. Bu hayatta, Allah’a dönüşün kademeleri, tecellî-i ilâhînin olduğu gibi görünebildiği sonsuz hayalî âlemi genel hatlarıyla planlamaktadır. Allah’a giden yoldaki her kademe, öteki dünyanın evlerinden birini inşa etmektedir. İnsan tabiatı, esmâ-i

ilâhîyi bilme ve nefsindeki özünü bulma iştîyakının yoluna sevk eden emirleri bulur ve bu iştîyak, aşk dedikleri şeydir.

İbnü'l Arabî'nin söylediği üzere Hak'tan gayrı bir şey yoktur ve Hak'tan gayrısı ondan türemiştir ve gerçek değildir. Evrendeki hiçbir şey Saf İyi'nin kullanımından başka bir şekilde kalıcı olamaz. "İçinde hiçbir kötülük olmayan Saf İyiden, İyiliğe tekabül eden şeyden, yani iyilikten başka bir şey çıkmaz ve Saf İyi dediğimiz âleme vücûdu lütfeden Hakk'ın Vücûdu'dur." İşte bu yüzden İbnü'l Arabî, Rahmân ve Saf İyi olan Allah, "Âlemi sadece mutluluk için yaratmıştır" demektedir. (F. III 389.21). Mutsuzluk ortaya çıkarsa sadece geçici bir âraz olarak ortaya çıkar. Cehennem bile, gelecek bölümde açıklayacağımız üzere bu kurdan muaf değildir.

Bu hayatta, insanlar iyilikten ve sevgideki hakîkatin merhametinden bir şeyler tadarlar ve bu da, bu kimselere Allah'ın bu âlemdeki mevcudiyetini (hudurunu) fark ettirir, onları kendilerinde bulunan ilâhî sûreti tahakkuk ettirmeye sevk eder. Bütün sevgilerin Allah'a yöneldiğini fark etmekte hatâyâ düşenler, bunu öldüklerinde anlayacaklardır: "Perde kalktığında, sadece Allah'ı sevdiklerini fakat yaratılmış şeylerce perdelendiklerini anlayacaklardır." (F. IV 260.27).

Fütûhâr'taki sevgi bahsinde, İbnü'l Arabî bu dünyanın aslında sevginin deneme alanından başka bir şey olmadığını ve ölümün gerçek Sevgili ile buluşma olduğunu söylemektedir. Hadîs-i şerîfi şöyle yorumlamaktadır: "Bir kimse Allah ile yüz yüze gelmeyi severse, Allah da onunla yüz

yüze gelmeyi sever. Ve bir kimse bunu sevmezse, Allah da onunla yüz yüze gelmeyi sevmez.”

Sevenlerin hasretini çektiği yüz yüze gelme, Hakk'ın tayin ettiği hususî bir yüz yüze geliştir, çünkü O zaten her hâlin şahididir. O dilediği herhangi bir evi, bize olan hasretinden ötürü bu hususî yüz yüze gelmenin bir yeri kılmak için tayin eder. Bu yere sadece, bu yüz yüze gelmeyle tezat teşkil eden diyardan, yani bu dünyanın diyarından çıkarak ulaşabiliriz.

Ölüm vasıtasıyla Allah ile yüz yüze gelmenin, O'nunla bu dünya hayatındaki yüz yüze gelmelerde bulunmayan bir lezzeti vardır. Ölümde, O'na âyetinde belirttiği şekilde bağlanırsınız: “*Ey insan ve cin! Sizin için de vaktimiz olacak.*” (Rahmân, 31). Bizim için ölüm, ruhlarımızın bedenlerimize hükmetmekten çıkıp bu vakte ermektir. Âşıklar bunu doğrudan zevk etmeyi arzu ederler. Buna ancak bu dünyadan çıkarak erebiliriz, herhangi bir vecd hâliyle kişi bunu tadamaz. İnsanların doğdukları ve zâhir oldukları zaman âşinalık kazandıkları fizikî çerçeveyi terk ettiklerinde, bu yüz yüze gelme meydana gelir... Allah ölümü yarattı ve insanların Onu sevme iddialarını imtihan etmek amacıyla ölümü onlar için bir tecrübe kıldı. (F. II 351.16).



RAHMET'İ YORUMLAMA İLMİ¹¹

Günümüzün modern akademisinin yorumlama metodu, “kuşku hermenötiği” kategorisinden başka bir kategoriye ait değildir. Geleneksel İslâmî ilimler, bunun aksine güven hermenötiğiyle şekillenmiştir, bu güven sadece Allah’adır. Bununla beraber, dogmatik teolojinin mütehas-sısları ile sûfîlerin yorumlama yaklaşımları arasında bir gerilim olduğu da görülmektedir. Teologlar Allah’ın azap ve gazâbına güvenirken sûfîler Allah’ın rahmetine ve mağ-firetine güvenirler.

Teologlar ve onlarla beraber fakihler, kendilerine dinî ve sosyal düzenin muhafızları rolünü seçmekle yetinmeyi isterler. Doğru yoldan sapanların hepsini cezâlandıracak olan

11 Editörün Notu: Yazar orijinal metinde “The Hermeneutics of Mercy” olarak kullanmış; çevirirken “Rahmet Hermenötiği” yerine daha anlaşılır olması için “Rahmet’i Yorumlama İlmî” kullanmayı tercih ettik.

bir Tanrı, onlara çekici gelmektedir. Sûfiler ise mahlûkatını seven ve onların bütün günahlarını affetmeye yakın bir Tanrı'ya çağrıda bulunurlar.

Bu görüş farklılığının temel sebeplerinden birisi şahsî dinî tecrübede yatmaktadır. Teologlar, Kur'an ve Sünnet'in rasyonel yorumundan başka bir yolla Allah'ı bilmek istemişlerdir. Sûfilerin çoğu ise Allah'ın rahmet ve mağfiretini ilk planda tutarak O'nu bilmek istemişlerdir.

İbnü'l Arabî'ye göre, teolojinin rasyonel analiz özelliği Allah'ı insanla bağlantısını kesmekte ve O'nu mahlûktan soyutlamaktadır. Rasyonel akıllar Allah'ın müteâl ve her şeyden münezze oluşunu ispat etmeyi kolay bulmaktadır, fakat O'nun mündemiçliğini ve teşbih edilebilir olmasını idrak edememektedirler. "Allah'ı aklı melekeleri ile bilenler, tenzihin talep ettiği bir mesafe vasıtasıyla O'nu kendilerinden uzaklaştırdıkları kadar bakabilmektedirler. Kendilerini bir tarafa koyuyorlardır ve Hakk'ı da diğer tarafa; işte bu yüzden Allah onlara '*uzak bir yerden*' (Fussilet, 44) demektedir." (F. III 410.18). Bu kimselerin aksine, sûfilere ve İbnü'l Arabî'ye, Allah yakın bir yerden seslenmektedir ve onlar da Allah'ı "*şah damarından daha yakın*" (Kâf, 16) bulmaktadırlar.

KUR'ÂN'I YORUMLAMAK

İbnü'l Arabî'ye "Şeyhü'l Ekber" denmesinin sebeplerinden birisi muazzam külliyyatının, Kur'ân'ın mânâsının mütebahhir ve derin izahlarını tutarlı bir şekilde içermesidir. Bu tür bir yorumun geçmişte emsali azdır, İbnü'l Arabî'den sonra da çok ciddi bir devamı olmamıştır. Son

zamanlardaki çalışmalar, özellikle Michel Chodkiewicz ve Claude Addas'ın eserleri İbnü'l Arabî'nin mânevî hayatı ile Kur'an anlayışı arasındaki yakından ilişkiyi gözler önüne sermiştir.

İbnü'l Arabî'ye göre Kur'an Allah'ın hayat veren kelimesi; Şeyh'i daima ikmal eden sonsuz bir umman, kendisini ona tecessüm ettiren ve gösteren yaşayan bir mevcudiyettir. Hazret'in yazdıklarının Kur'an'a tâbiyeti, dikkatli okuyuculara âşikârdır ve bunu bize sıklıkla hatırlatmaktadır. Bir pasajda belirttiği gibi yazdığı her şey "Kur'an'ın mevcudiyetinden (hudurundan) ve hazinesinden kaynaklanmaktadır" çünkü Allah ona "Kur'an'ı anlamanın ve ondan yardım almanın" anahtarını vermiştir. (F. III 334.32).

İbnü'l Arabî yazdıklarının Kur'an'ın açık ve gizli yorumlarını ifade ederken, vehbin ve müşâhedenin meyvelerini sunduğunu söylediğinde, yorumlarının ilâhî bir ilhamla olduğunu bildirmektedir. Bununla beraber İbnü'l Arabî diğer yorumları saf dışı etmemektedir. Aksine, İbnü'l Arabî'ye göre Kur'an'dan herhangi bir bölümün doğru bir anlayışı hiçbir zaman saf dışı edilemez. İlk bölümde belirtildiği üzere, bir âyeti iki kere aynı şekilde anlayan âyeti doğru bir şekilde anlamamıştır, diyecek kadar yüksek bir yerden konuşmaktadır.

Kur'an Allah'ın Sözü'dür ve Allah'ın sözü O'nun sonsuz Zâr'ının tecellîsidir. Allah'ın sonsuzluğu tecellîsini hiçbir zaman aynı kılmamaktadır ve bu aynı kılmamayı da gerektirmektedir. Kur'an'ı anladığımız ölçüde Allah'ın bize olan tecellîsini anlamaya başlarız. Tecellînin hiçbir zaman

tekrar etmediğini düşünürsek bir âyetin iki anlayışı, tek bir kişi için bile aynı olmayacaktır.

Kur'ân'ın çeşitli yorumları, Allah'ın bu kitabı okuyanlara Kendisini açtığı çeşitli yollara cevap vermektedir. Bu durumun sadece Kur'ân'a özge olmadığını, hiçbir zaman iki okuyucunun bir kitabı aynı şekilde anlayamayacağı söylenbilir. İbnü'l Arabî buna itiraz etmeyecektir, fakat ilâhî kitap ve beşer kitapları arasındaki büyük bir farka dikkat çekmektedir. Her şeyi bilen Allah bir kitabı açığa çıkardığında,¹² Allah bu kitaptan çıkacak bütün anlamları önceden niyet etmiştir, yani bilmektedir. Fakat hiçbir (insan) yazar, bunu önceden bilmek şöyle dursun yazdığı metinde okuyucuların çıkaracağı bütün anlamları tahmin bile edemez. “Kur'an sahilsiz bir ummandır, çünkü mahlûkatın sözlerinin aksine, Allah sözden talep ettiği bütün anlamları söze kendisi vermiştir.” (F. II 581.11).

İbnü'l Arabî, bütün yorumların birbiriyle aynı olduğunu da iddia etmemektedir. İbnü'l Arabî bu bütün ihtimalleri içeren genel onay birtakım şartlar eklemiştir ve bunlardan en öne çıkanı yorumun vahyin dili tarafından doğrulanabilir olmasıdır. Dil yorumu destekliyorsa, “Hiçbir âlim, kelimelerin desteklediği bir yorumu yanlış ilan edemez... Fakat her yorumu tasdik etmek veya onu amele dönüştürmek zarurî değildir ama bu durumun bir istinası vardır; yorumcunun kendisi ve yorumcuyu taklit edenler

12 Çevirmenin notu: İngilizcede “revelation” kelimesi Türkçe ve Arapçadaki “vahi” kelimesine karşılık gelir ve ‘açığa çıkarmak’ anlamına gelen “reveal” kökünden gelmektedir. Chittick; burada, “bir kitabın açığa çıkması” ile, “revelation” ve “reveal” kelimelerinin anlamlarının birbiriyle irtibatlı olduğunu da vurgulamaktadır.

için zarurîdir.” (F. II 119.24). Yoruma karşı sorumluluk, yorumcunun elindedir.

ALLAH HAKKINDA İYİ ZANLAR

Kur'an yorumcuları kendi yorumları için sorumlu olacaklarından kitabı yazarına uygun bir şekilde yorumlamaya doğal olarak özen göstermelidir. İbnü'l Arabî, bir kudsî hadîsi sık sık zikretmektedir: “*Ben kulumun benim hakkımdaki zannı üzereyim, bu yüzden zannını iyi kılın.*” Allah hakkında iyi zanları olanlar O'ndan iyi muamele göreceklidir, tıpkı kötü zanları olanların felaketle karşılaşacakları gibi: “*Allah hakkında kötü zanda bulunan(lar)... kötülük onların başına gelsin.*” (Fetih, 6).

Belki de kişinin Allah'a dair sahip olabileceği en iyi zan, İbnü'l Arabî'nin eserlerinin ana temalarından birisi olan Allah'ın emsalsiz rahmetini anlatan hadisle ifade edilmektedir. İbnü'l Arabî, Allah'ı her gördüğü şeyde O'nun rahmetini görmüştür ve Allah'ın rahmeti, mahlûkatına karşı O'nun iyiliği, ihsanı, ikramı, sevgisi ve iştियakında başka bir şey değildir.

“Allah ‘*Ben kulumun benim hakkımdaki zannı üzereyim.*’ buyuruyor ve durmuyor, ‘*Rahmetim gazâbıma galebe çalmıştır.*’ da diyor. Bu yüzden Allah, bize yol göstermek için emir yoluyla şöyle demiştir “Bu yüzden zannını iyi kılın.” Allah hakkında iyi zannı olmayanlar Allah'ın emrine karşı gelmişlerdir ve lütf-u ilâhînin murat ettiğine karşı câhillik sergilemişlerdir. İnsanlar fiilî bir durum hakkında kötü bir zanna sahip olduklarında, onları mağlup eden kendi kötü zanlarıdır, başka bir şey değil.” (F. II 474. 26).

Önceki bölümlerde belirttiğimiz üzere İbnü'l Arabî'nin Muhammedî Velâyetin hâtemi olduğunu söylemesi, onun Mesih'in gelmesinden evvel, Hazreti Peygamber'in sahip olduğu tüm eserlerin, hâllerin ve makamların son vârisi olduğuna bir işarettir. Kur'an'da Allah, Hazreti Peygamber'i âlemlere rahmet olarak gönderdiğini söylemektedir ve Kur'an'ın her sûresinin Allah'ın iki isminin, "Rahmân ve Rahîm", zikriyle başlaması herkesi ilgilendirmektedir. İbnü'l Arabî kendisini Hazreti Muhammed'in son küllî vârisi olarak bilmesinden dolayı kendi rolünü rahmeti yaymak olarak görmesi hiç şaşırtıcı değildir: "Allah beni bir rahmet olarak yarattı ve beni, *'Biz seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik.'* (Enbiyâ, 107) dediğinin rahmet vârisi olarak kıldı." (F. IV 163.9).

Bu pasajın özellikle belirttiği husus sonraki cümlede, İbnü'l Arabî'nin Peygamber'in rahmetinden ne anladığını açıkladığı yerde geçmektedir: "Allah, kendisinden başka şeylere îman edenleri bu âyette ayırmadı." Başka bir ifadeyle, Allah Hazreti Peygamber'i sadece Müslümanlara değil herkese rahmet olarak gönderdi.

Her şeyi içeren bu rahmet, (Müslüman ve gayrı-Müslim) birçok teolog tarafından kabul edilmesi zor şeyler îmâ etmektedir. İbnü'l Arabî'nin belirttiği üzere bu tür insanlar Allah'ın rahmetini, O'nun bazı mahlûkunun dışında tutmak isterler, fakat Allah hakkındaki bu kötü zanları, kendi üzerlerinde neticelenecektir. "Allah'ın rahmetini kısmak isteyenler, onu sadece kendilerinden kısmaktadır. Durum böyle olmasaydı, aksi durum, Allah'ın rahmetini kısmaya ve sınırlayanların rahmete ulaşamayacakları geçerli olurdu." (F. III 532.22).

“Allah’ın rahmetinin her şeyi ihata etmesine dair ihtilafa düşen bir grup insan gördüm ve onlar rahmetin hususî bir hiziyle sınırlı olduğunu söylüyorlardı. Onlar Allah’ın her şeyi ihata ediciliğini kısıyor ve sınırlıyorlardı. Eğer Allah, mahlûkatından herhangi birine rahmet etmeyecek olsaydı, bunu söyleyenlere rahmet etmezdi. Fakat Allah, rahmetinin her şeyi ihata ediciliğinden başka her şeyi reddeder.” (F.IV 163.5)

İbnü’l Arabî’nin Allah’ın rahmetinin önceliğine ve üstünlüğüne vurgusunun birçok Kur’ânî kaynağı olmasına rağmen kendi tecrübesi belki de bu vurgunun en derin saikıdır. Gördüğü rüyetlerden birisi bunu açıklamaktadır. Rahmân’ın istiva ettiği Arş-ı ilâhîyi ve bunun dört sütunla desteklediğini görüyor. Kendisini, bu sütunların en yücesini destekleyen saf saf meleklerle dururken buluyor ve bu sütunun “rahmetin hazinesi, ambarı” olduğunu çünkü Allah’ın bu sütunu “mutlak anlamda daimi rahmet” (F. III 431.32) olarak yarattığını söylüyor. Diğer üç sütundan birisinin saf azap ve gazap olduğunu, diğer ikisinin ise rahmetle gazâbın karışımı olduğunu bildiriyor.

RAHMÂN'A DÖNÜŞ

İbnü’l Arabî’nin metafizik, teoloji, kozmoloji ve mânevî psikolojisi; rahmetinin gazâbına galebe çaldığı Rahmân’a, Saf İyi’ye dair iyi bir zandan kaynaklanmaktadır. Bu mesele cehennem mevzuunda hususîyetle açığa çıkmaktadır. Kur’ân-ı Kerîm cehennemın ilâhî azap ve gazâbın yeri olduğunu beyan etmektedir. Bazı âlimler aksini söylese de genel anlayış cehennem azâbının sonsuza dek süreceği

üzeredir. İbnü'l Arabî'nin kendi zannı ise daha farklıdır; bazı çeşit kâfirlerin sonsuza dek cehennemde kalacağını söylemesine rağmen bir süre sonra onlar için bile azap son bulacaktır. Bununla beraber uzun zaman periyodu dünyevî kavramlarla sürecektir.

İbnü'l Arabî'nin temel argümanı Allah'ın “*merhametlilerin en merhametlisi*” (Yûsuf, 64) olmasından dolayı cehennem azâbının da bir sonu olmasıdır. En kötü insanın bile sonsuza dek azap görmeyeceğini düşünen insanlar vardır. Elbette Allah bu kişilerden daha merhametlidir:

“Bizler, Allah'ın merhamet özelliğinde yarattığı kullarını tanıdık. Onlar, Allah'ın bütün kullarına merhamet ederler. Öyle ki, bu kimseleri mahlûkları için hâtem atasaydı, kalplerinde yerleşik merhametin etkisiyle âlemden gazap ve öfke silinirdi.

Halbuki bu niteliğe sahip kimseler -söz gelişi, ben, biz ve benzerlerimiz gibi kimseler- arzuları ve gayeleri olan kimselerdir. Allah ise, merhamet edenlerin en merhametlisi olduğunu bildirmiştir. Hiç kuşkumuz yok ki, Allah mahlûkatına karşı bizden daha merhametlidir. Biz ise, kendimizin merhamette bu derece aşırı olduğumuzu biliyoruz. Allah böyle genel bir merhamet özelliğine sahip iken, azap nasıl ebedî olabilir ki? Allah böyle bir şeye (imkân vermeyecek kadar) cömerttir.” (F. III 25.19)¹³

İbnü'l Arabî'nin cehennem üzerine mütalaalarında Allah'ın “keremi” yinelenen bir temadır. Allah kullarına mekârim-i ahlâkı kazanmalarını emretmiştir. Kullarına

13 İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2008, c. 10, s. 395.

emrettiği ahlâkın kendisinde olmaması mümkün müdür acaba? Kur'an, mekârim-i ahlâkın birçoğunu Allah'a isnat etmektedir: Affedici, Âdil, Merhametli gibi. Allah'ın bu sıfatları mahlûkatı için en iyisini, onların çıkarını düşünür. Kısacası mahlûkatın "son meselesi" (maâli/en yüksek şerefi) merhamet üzeredir.

Yukarıda zikrettiğimiz hadîse göre, Allah'ın kulları üzerinde, kullarının da Allah üzerinde hakları vardır. Allah'ın kul üzerindeki hakkı tevhiddir ve eğer kul bu hakkı yerine getirebilirse, kulun Allah üzerindeki hakkı da cennettir.

Kur'an, insanların haklarını talep etmesi durumunda suçlanmayacağını fakat affetmenin daha iyi olduğunu beyan etmektedir. "Allah, şerîatta bizim başkaları üzerindeki haklarımızı belirlemiştir ve biz bunlardan feragat edersek bizim için daha iyi olacaktır. Bu davranış, hakkından feragat etmek mekârim-i kerimden birisidir." İbnü'l Arabî bu dediklerine delil olarak bir âyeti vermektedir: "*Bir kötülüğün cezâsı onun mislidir, ama kim affeder, ıslah ederse onun eciri Allah'a aittir. Şüphesiz ki Allah, zâlimleri sevmez.*" (Şûrâ, 40).

Bir sonraki âyet ise insanların haklarını iddia etmesine izin vermektedir: "*Zulme uğradıktan sonra, kendini savunup hakkını alan kimseye bir yol yoktur.*" (Şûrâ, 41). Kendilerine kötülük yapanları affetmek kullar için daha iyiye, Allah da muhakkak ki kendisine karşı işlenen günahları affedecektir: "Allah affedecektir, müsamaha gösterecektir ve işleri kolaylaştıracaktır. Son mesele (maâl) Allah'ın rahmeti üzere iki diyarda olacaktır. Rahmet bu diyarlar nerede olursa olsun onları kuşatacaktır." (F. III 478.20).

VÜCÛD'UN RAHMETİ

Allah'ın mekârim-i ahlâk üzere olduğunu söylemek hakîkatin bizzat bu ahlâktan kaynaklandığını ve bu ahlâkın tezahür etmesi gerektiğini söylemektir. Her zaman olduğu gibi burada da temel mefhum vücûddur. Allah Vâcibü'l Vücûd'dur; yani O vardır ve olmaması mümkün değildir. Bütün şeyler mümkün bir şeydir, yani vücûd üzerinde herhangi tabîî bir iddiaları yoktur. Allah'tan gayri her şey, varoluşlarını Allah'ın vehbine, yani rahmetine borçludur. Mümkün varoluşun bütün alanı, Nefes-i Rahmân'dan başka bir şey değildir.

İbnü'l Arabî, her şeyi ihata eden rahmeti anlatmak için sıklıkla şu âyeti delil olarak getirmektedir: “*Rahmetim her şeye vâsidir (her şeyi kuşatır).*” (A'râf, 156). İbnü'l Arabî şöyle devam etmektedir: “Âlem başka bir şeyle değil, rahmet ile özdeştir (aynıdır).” Bu âyet, rahmetin sadece hususî bir yere, yani cehenneme değil de sadece cennette olduğu gibi bir anlama sahip değildir. “Bu yüzden rahmetin diyarı, vücûdun diyarıdır.” (F. II. 437.24). “Rahmân ismi bizi muhafaza etmektedir... Vücûd bize refakat etmektedir; bu yüzden son mesele (maâl) rahmet üzeredir ve onun mülkündedir.” (F. II 157.23).

“Son mesele (maâl) rahmet üzeredir çünkü fiilî hâl bir daire çizmektedir. Dairenin sonu, dairenin başına gelmektedir. Son, başlangıcın mülküdür ve bu da vücûddan başka bir şey değildir. ‘Rahmet gazâba galebe çalmıştır’ çünkü başlangıç rahmet vasıtasıyla olmuştur. Gazap ârızîdir ve ârazlar kaybolurlar.” (F. IV 405.7).

Âlem Allah'tan gayrı her şey ise, Rahmân'dan, Daim'den, Hayy'dan, Kâdir'den, Alîm'den ve Kerîm'den de gayrıdır. Kısacası, âlem Vücûd-u Hakk'tan gayrıdır. Bu yüzden âlemin kendi varoluşunu kendisinden destekleyeceği bir şey yoktur. Aynı zamanda, zayıf olana yardım etmenin mekârim-i ahlâk olduğunu biliyoruz. Rahmân ve Kerîm olan Allah nasıl zayıflara yardım etmez? "Cümle mahlûkat zayıftır, bu yüzden rahmet onları kapsar." (F. III. 255.33).

Âyette, "*Köre vebal yoktur, topala da vebal yoktur ve hastaya da vebal yoktur.*" (Fetih, 17) geçmektedir. Bu âyete dayanarak şerîatin insanın zayıflıklarını ve özürlerini göz önünde bulundurup müsamaha ettiğini görmekteyiz. Fakat şerîat Allah'ın kanunudur ve Allah'ın kanunu olarak vücûdun tabiatını ifade etmektedir. Bu âyetin başka bir anlamı, Allah'ın zayıf ve özürlü olanlara karşı nazik ve yumuşak olduğudur. Fakat zayıflık ve malûliyet, Allah'tan yani Azîz ve Kâdir olandan başka her şeyin, bütün âlemin sıfatıdır.

"Çürümekten muzdarip olan kişinin, yani malûliyeti olan kişinin vebali yoktur ve bütün âlem bir şeylerden muzdariptir, yani maluldür. Bu yüzden, basîretini Allah'ın açtığı kişinin görüşünden âlemin vebali yoktur. İşte bundan dolayı, ateşin ve cehennem ehlinin arasında bir diyara gönderilseler bile, âlemin son meselesinin (maâlinin) rahmet üzere olduğunu söyledik. '*Köre vebal yoktur, topala da vebal yoktur ve hastaya da vebal yoktur.*' Ve bundan başka bir şey yoktur... Çünkü âlem kör, topal ve hastadır." (F. IV 434.34).

RAHMETİN GALEBESİ

İbnü'l Arabî rahmetin nihaî zaferinin bahsinde baştan başa Kur'ân-ı Kerîm'den faydalanmaktadır. Örneğin, Kur'an "mutlu olanların" ebediyen "sonsuz bir lütuf" olarak cennette kalacaklarını bildirmektedir (Hûd, 108). "Şakî olanların" ebediyen ateşte kalacaklarını da beyan etmektedir. (Hûd, 106). İbnü'l Arabî'nin işaret ettiği üzere Allah, "Mutlu olan kimselerin durumuna dair onların içinde bulundukları hâlin son bulmayacağını söylememektedir." İbnü'l Arabî devam ediyor:

"Bunu söylememesinin sebebi '*Rahmetim her şeyi kuşatmıştır.*' (A'râf, 156) ve "*Rahmetim gazâbıma galebe çalmıştır.*" sözleridir. Çünkü vücûd bütün var olan şeyler için bir rahmettir, her ne kadar bazıları ötekiler yüzünden cezâlara kurban gitmiş olsa da." (F.II 281.26).

Rahmetin gazâba galebe çalması, Allah'ın mahlûkatının, nurun zulmetin, hakîkatin bâtılın, iyinin kötünün üzerine galebe çalması demektir. Veya şöyle demektir: Rahmetin her şeyi kuşatıyor olması, gazâbı da kapsamaktadır.

"Allah '*Rahmetim her şeyi kuşatmıştır.*' (A'râf, 156) demektedir ve O'nun gazâbı bir şeydir. Bu yüzden O'nun rahmeti, O'nun gazâbını kuşatmaktadır, sınırlamaktadır ve ona hükmetmektedir. Bu yüzden gazap, kendisini sadece rahmetin hükmü altında etkisiz kılmaktadır. Rahmet gazâbı istediği şekilde dağıtmaktadır." (F. III 9.23).

Kur'an, günahkârların bütün âleme sahip olacak olsalar bile, yaptıklarının iğrençliklerinin fidyelerini veremeye muktedir olmadıklarını bize bildirmektedir. "*Eğer bütün arzdakiler*

ve bir o kadarı da beraber o zulmedenlerin olsaydı, kıyâmet günü azâbın kötülüğünden kurtulmak için onu mutlaka feda ederlerdi. Ancak ne var ki, hiç hesaba katmadıkları şeyler, Allah tarafından karşılırlarına çıkarılır.” (Zümer, 47). Kötü zan sahipleri ilâhiyatçılar bu âyeti, Allah’ın tehdidini yerine getireceğinin bir garantisi olarak okumaktadırlar, fakat İbnü’l Arabî bu yorumu reddetmektedir. Allah her şeyden öte “Mutlak İyiliktir ve O’nda bir kötülük yoktur.” (F.II 478.9). Kötülüğe batmış günahkârlar, Allah’tan aynı şeyi alacaklarını düşünmektedirler. Fakat, onlara görünen bizâtihi Hak’tır.

“Hiç hesaba katmadıkları şeyler, Allah tarafından karşılırlarına çıkarılır’ ve bu, durumun kendisine şâhitliktir. Allah, onları Kendisinden onlara gösterilen şey ile ferahlatacaktır, çünkü Allah’tan iyilikten başka bir şey zuhur etmez.” (F. II 478.12).

Yukarıda da belirttiğimiz üzere Allah’ın rahmetinin en temel Kur’ânî göstergesi, her sûrenin ve aslında her şeyin başlangıcı olan “Besmele”de geçmektedir: “Rahmân ve Rahîm olan Allah’ın ismine.” Her şey ihata eden Allah ismi bütün sıfât-ı ilâhîyi kapsamaktadır ve bütün bu sıfatlar iki kategoriye ayrılabilir: Celâl ve Cemâl, Kahır ve Lütuf, Rahmet ve Gazap. Basmelenin iki rahmet ismini içermesi, Allah’ın merhametli tarafının mahlûkat ve vahiy üzerinde hüküm sahibi olduğunu bize anlatmaktadır. İbnü’l Arabî, bismelenin herhangi bir celâl ismini zuhur ettirmediğini belirtmektedir.

“Besmele; Allah, Rahmân ve Rahîm isimlerinden oluşur. Gerçi Allah ismi (toplayıcı isim olduğu için) kahır anlamını

da içerir, fakat aynı şekilde rahmeti de içerir. Öyleyse Allah isminde kahır, şiddet ve baskınlık anlamı taşıyan isimlerden bulunan kısma denk gelecek şekilde mukabili ve karşıtı olan mağfiret, af ve bağışlama anlamları da besmelenin Allah isminde bulunur. Geride bizim için Allah isminde kendisini isimlerle karşılaştırdığımız bir fazlalık kalır. O da “*Rahmânü’r-rahîm*” ifadesidir. Allah isminde bulunan rahmetin dışında, Rahmân’ın ve Rahîm’in kendisine bak! Bu kısım, terazide ağır gelir. Sanki Allah, yaratıkları hakkında nasıl hüküm vereceğini (rahmetle) bize bildirmiş gibidir. Öte yandan besmeledeki toplayıcı Allah ismindeki rahmet de, bütün bâtınlara dönük rahmetidir. Rahmân ve Rahîm’de zâhir olan ise, zâhir olan şeylere dönük rahmetidir. Böylelikle rahmet genel olmuş ve (mutlular ve bedbahtlar olmak üzere) hepsi adına umut güçlenmiştir.

Kur’an’daki her bir sûrenin başında besmele vardır. Bu durumu, varışın rahmete olduğu hakkında Allah’ın bir bildirimi olarak yorumladık. Çünkü Allah onda üç rahmet yerleştirdi: Birincisi, Allah isminde gizli kalan rahmet iken diğerleri, Rahmân ve Rahîm isimlerindeki rahmettir. Halbuki kahır için, Allah isminde gizli olandan başka bir şey belirlemedi.” (F. III 9.24).¹⁴

İbnü’l Arabî besmeleyi, insanın her fiilinin altında yatan niyet ile karşılaştırmaktadır. Şerîata göre, kişi dinî amellerinde “gaflet ve dikkatsizliğinden dolayı eksik ise, bu durumun fiilin doğruluğu üzerinde bir tesiri yoktur çünkü niyet ameli telafi etmektedir.” Aynı şekilde, Allah’ın her sûrenin başında besmeleyle beyan edilen niyeti “bütün

14 İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2008, c. 10, s. 352-353.

tehditleri ve sûrede bahsedilen bütün gazâbı gerektiren sıfatları telafi etmektedir. Bu yüzden, son mesele besmeleden dolayı rahmet olacaktır. Bu iyi bir haberin ifadesidir.” (F. III 147.31).

ASLÎ KULLUK

İnsanlar, Allah'ın peygamberlerle gönderdiği emirleri gözeterek cenneti kazanacaklardır; cehennem de bu emirlerin inkârı sonucunda gelir. Peygamberler insanlara düzgün kullar olmaları için rehberlik etmektedir, fakat Kur'an her şeyin tabiatı gereği bir kul olduğunu da belirtmektedir: “*Göklerde ve yerde kimse yoktur ki kul olarak Rahmân'a gelmesin.*” (Meryem, 93). Hiçbir şey, şeylere varlık veren emr-i tekvine karşı gelemes bu yüzden mahlûkatın her fiili zaten bir itaattir. Başka bir ifadeyle, eşyanın fıtratı emr-i ilâhîye itaat etmek ve Rahmân'a kul olmaktır. Bu durum, er ya da geç zuhur edecektir. İbnü'l Arabî bu durumu şöyle açıklamaktadır: “Gazap rahmete aittir bu yüzden mümkün şeyler için gazap ortaya çıktığında, rahmetten kaçış yoktur, çünkü şeyler aslında itaatkârdır.” (F. IV 296.10).

İki çeşit, temel kulluk ve ibâdet vardır. “Aslî” olan fıtrattan, “ârizî” olan ise Allah'ın peygamberle gönderdiği emirlerden gelmektedir. Ârizî kulluğun varlığı birtakım etkenlere, özellikle hür iradeye bağlıdır. Öteki dünyada, insanlar cennet veya cehenneme gittiğinde, hür iradelerini kaybedecek ve fıtratları gereği ibâdet edeceklerdir. “İşte bu yüzden gazâba uğrayan için son mevzu (maâl) rahmettir, çünkü aslî kulluğun hükmü daha kuvvetlidir ve (Allah'a

bu dünyada tapmanın) emirleri ile gazap ârızîdir. Her ârızî şey kaybolacaktır.” (F. III 402.11).

İnsan diğer mahlûkata nazaran hür olmasına rağmen, Allah ile karşılaştırıldığında hiçbir hürriyete sahip değildir. İnsan da bütün mahlûkat gibi Allah'ın mutlak kuludur. İbnü'l Arabî'nin sık sık belirttiği gibi insanlar hür iradelelerinde mecbur bırakılmıştır. Ârızî tapınmayı reddetmek isteseler bile fitrî kulluklarını terk edemeyeceklerdir. Allah onların ârızî itaatsizliklerini affedecektir. “Bu dünyanın özü, insanların hür seçimlerinde mecbur olduklarından dolayı kabul edilmiştir ve bundan dolayı Allah, her şeyin son meselesini (maâl) rahmete sevk etmiştir.” (F. III 433.4).

FITRAT

Müslümanlar genellikle fitrat kavramını, tevhide yönelik doğuştan gelen yönelim olarak anlamışlardır. İnsanlar Allah'ın birliğini kabul etmekte hatâya düşerlerse kendi hakikatlerini hiçe sayıyorlardır. Fitrat, insanların bu dünyaya gelmeden evvel Allah'ın huzurunda işittikleri “*Sizin Rabb'iniz değil miyim?*” hitabı ve insanların da verdikleri “*Belâ*” (Evet) cevabıyla birlikte anılmaktadır (A'râf, 172). İbnü'l Arabî bunu insanları fitrî kulluğuyla ilişkilendirmektedir: “*Her çocuk fitrat üzere doğar*” ve fitrat Allah'ı kulluk ile kabul ediyordur. Fitrat, itaate itaattir.” (F. IV 296.14).

Cehenneme gidecek olanlar dahi bu fitrî itaatin semeresini alacaklardır. Cehennem ehli, bütün eşya gibi Rahmân'ın kulları olarak yaratıldıklarını anladıkları zaman ızdırapları son bulacaktır. Bu noktada herhangi bir rablik, güç ve hâkim olma iddiaları kalmayacaktır. Mahlûk

ve kuldân başka bir şey olmadıklarını kabul edeceklerdir. Gerçek olan her şeyin Hakk'a ait olduğunu ve her şeyin hakkını vereceklerini, böylece câhillikten, illüzyondan ve acıdan kurtulacaklarını anlayacaklardır.

“Böylece ‘Belâ’ sözünün meyvesini devşirerek irtidat ettikten sonra Müslüman olan kimseye benzerler. Artık hepsinin üzerinde ‘Belâ (Evet, Rabb’imizsin)’ (A’râf, 172) sözü hüküm sahibi olur, sahip oldukları ölçüsünde bedbahtlığa maruz kalmalarından sonra hepsi sonunda mutluluğa ulaşır. ‘Belâ’ sözü, başından sonsuza değin dünyada, berzah ve âhirette kendilerine eşlik eder.” (F. II 213.8).¹⁵

İbnü'l Arabî, Kur'an'da Allah'ın daima uyardığı “müşrikler” (Allah ile beraber başka şeylere de tapanlar) meselesi bağlamında, fıtratın hükmedici yetkisinin üzerini vurgulayarak durmaktadır. Bazı âyetlerde, Kur'an onların mazeretlerini bize anlatmaktadır, örneğin, “*Biz onlara sadece bizi Allah'a daha çok yaklaştırsınlar diye ibâdet ediyoruz.*” (Zümer, 3). Allah bu tür bir mazerete karşılık, Habîb'ine müşriklere sorması için şöyle buyurmaktadır: “*Onları (Allah'a ortak koştuklarını) isimlendirin bakalım!*” (Ra'd, 33). İbnü'l Arabî bu âyeti şöyle yorumlamaktadır. “Onlar ortak koştukları şeyleri isimlendirdiklerinde, Allah'tan başka bir şeye tapmadıkları ortaya çıkmaktadır çünkü kimse, ulûhiyeti Allah'a atfettiği yerde Allah'tan gayrisına tapamaz.” Dolayısıyla, Allah'a ortak koşmalarına rağmen, bu insanlar tevhidden vazgeçmemişlerdir, “çünkü Bezm-i Elest'te Onu kabul etmişlerdir” ve bu yüzden fıtratları üzere kalmaktadırlar. “Fıtratları üzere kaldıklarından hakîkatte başka

15 İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, Litera Yayınları, İstanbul, 2007, c. 7, s. 304.

sûretlerde O'na tapmamaktadırlar. Daha ziyade, sûretlere tapmaktadırlar, çünkü taptıkları başka şeylerle, sanki onlar şefaatchiymiş gibi, yakınlık kesbedeceklerini zannetmektedirler.” Bu durumları onları affa ve mağfirete götürecektir. (F. III 24.34).

TATLI AZAP

Kur'an cehennemın ebediyen kalacağını beyan etmektedir ve bu küllî rahmete karşı güçlü bir delil gibi gelebilir. İbnü'l Arabî cehennemın ebediliğini inkâr etmemektedir, fakat azâbın kalıcılığını reddetmektedir. En temel argümanı, rahmetin galebesidir.

“Allah'ın gazâbı rahmetini geçebilir mi? Allah doğru sözlü olandır. Veya Allah genel rahmetini (belirli bir kesime tahsis ederek) daraltır mı?” (F. III 466.20).¹⁶

İbnü'l Arabî'nin açıklamalarını en iyi şekilde şu âyet açıklamaktadır: “*Ey haddi aşarak nefislerine karşı israf etmiş olan kullarım! Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyin. Çünkü Allah, bütün günahları bağışlar. Şüphesiz ki O, çok Rahîm, çok Gafûr'dur.*” (Zümer, 53). Kur'an-ı Kerîm'de birçok yerde tevbe edip güzel amel işleyenlerin günahlarının affedileceği söylenmektedir, fakat burada herkesin günahının affedileceği beyan edilmiştir.

“Allah tövbe edenlere ve güzel amel işleyenlere af ve merhametini getirmiştir ve aynı zamanda haddi aşanlara, tövbe etmeyenlere de merhametini getirmiştir. Sonra ümitsizliği

16 İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2011, c. 14, s. 44.

yasaklamıştır ve bu hususu ‘her şeyi’ diyerek tasdik etmiştir. İîlâhî hitabette hiçbir şey kulun son durumundaki merhametten daha iyi olamaz.” (F. III 353.1).

Birçok insan, başka âyetleri delil göstererek günahkârları cezâ ve azâbın nesnesi yapmak için karşı çıkabilirler. İbnü’l Arabî bu gibi iddialara, Allah’ın sadece bu dünyada hiddetli olduğunu söyleyerek cevap vermektedir. Öteki dünyada, bütün mahlûklar O’nun emrini harfiyen yerine getirecektir, çünkü bütün özleriyle Allah’a ibâdet edeceklerdir. Allah da, ister cennette olsunlar isterlerse de cehennemde, insanları hoşnut kılacaktır, çünkü insanlar O’na fitratlarıyla itaat etmekten başka bir şey yapmayacaklardır. Herkes Allah hoşnutluğuna uygun bir şekilde hareket edecektir, “çünkü bu dünya diyarının zıddına oradaki diyar bunu gerektirir.” (F. III 495.23).

Bu dünyada, insanlara peygamberler hitap eder ve bazı şeyleri yapmalarını bazılarından ise sakınmalarını söylerler. “Hem Allah’ı hoşnut eden hem de O’nu hiddetlendiren” şeyler yapabilir insanlar. Allah bu şekilde bir durum yaratmıştır, çünkü O hiddetlendikleri için cehennemi yaratmıştır. Bundan dolayı, bu dünyada, cehennem ehlinin O’nu hiddetlendirecek şekilde hareket etmelerinden kaçış yoktur.” Cehenneme girdiklerinde, Allah’ın emrine muğayyir bir şekilde davranmaları mümkün olamayacaktır. “İşte bu yüzden, ateş gazâbın bir diyarı olsa da cehennem ehlinin son meselesi (maâli) ‘her şeyi kuşatan’ rahmetin hükmü altında olacaktır.” (F. III 495.24).

Kur’an şöyle buyurmaktadır: “Allah onlardan râzı olmuş, onlar da O’ndan râzı olmuşlardır.” (Mâide, 118; Mücâdele,

22; Beyyine, 8). Bu beyanın bağlamının, açıktan cennete referansla yapıldığını düşünerek kimse yanılmasın:

“Hak ise, cehennemlikleri cehennemdeki yerlerini, cennetlikleri cennetteki yerlerini aldıkları zaman bu nitelikte (bütün varlığı kendinden râzı etme niteliği) zuhur eder. Hakk’ın onları râzı etmesi nedeniyle, herkes içinde bulunduğu yerden memnundur. Dolayısıyla hiçbir, bulunduğu yerden çıkmak istemez. Herkes yerinde neşelidir.” (F. II 244.1)¹⁷

İbnü’l Arabî bu pasaja, Allah’a dair böyle bir hüsnüzanın insanlar arasında rağbet görmemesine işaret etmektedir. Onun bildiği kadarıyla, kimse Allah’ın râzı olmasının cennet ve cehennemden üstün olduğunu açıklamamıştır. Bazı kimselerin bunun farkında olduğunu fakat kötü eleştirileri önleme ve diğerlerini bu hakîkatin inkârı gibi menfi bir durumdan korumak için bu hakîkati gizlemişlerdir. “Allah’a yemin olsun ki, burada bu konuya dikkat çekmemin nedeni, içinde bulunduğum anda merhametin bana baskın gelmesidir. Anlayan mutlu olur; anlamayan anlamadığı için bedbaht olmasa bile mahrum kalır. Veselâm.” (F. II 244.4).¹⁸

Allah’ın isimlerinden birisi de “Sabır”dır. Allah kullarının itaatsizliklerine karşı sabırlıdır ve Kur’an, günahkârların öteki dünyaya kadar cezâlarının erteleneceğini buyurmaktadır. Kendisine ve resûlüne eza verenlere lânet etmesine rağmen O sabırlıdır: “*Şüphesiz ki Allah’a ve Resûlü’ne eza*

17 İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2007, c. 7, s. 391-392.

18 İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2007, c. 7, s. 392.

verenlere Allah hem dünyada, hem âhirette lânet etmiştir. Onlara aşağılayıcı bir azap hazırlamıştır.” (Ahzâb, 57). İbnü'l Arabî, bu âyeti açıklarken bu dünyanın bir nihayete erdiğinde, Allah'ın hiddetinin ve bu hiddette cevap veren Müntakim gibi esmâsının da son bulacağını söylemektedir. “Cezânın sebeplerinden birisi hiddettir, fakat hiddet ortadan kaybolduğunda, rahmetten ve gazâbın kaldırılmasından kaçış yoktur. Rahmet kaçınılmaz bir şekilde, Allah'ın ihsanı ve muradı olarak her şeyi kapsamaktadır.” (F. II. 206.33).

İbnü'l Arabî, Kur'ânî bir kelime olan “azap” ile öteki dünyadaki son durumumuzun rahmet üzere olduğuna ilâhî bir îmâ bulmaktadır. Azap kelimesinin kök anlamı tatlı ve hemfikir olmaktır, yani kelimenin kök anlamının, acı ve ızdırap ile hiçbir ilgisi yoktur. Görünüşte ilişkisiz bir anlam kelimenin isim halinde bulunabilir; parçalar, çizgiler, bir şeyin aşırılığı, bir kırbaçın sonu.

“Azap” kelimesi aslında kırbaçlanmanın acısı anlamına geliyor gibi gözükmektedir. Kur'an'da, cehennemdekilerin çekeceği cezâ için kullanılan genel bir kavramdır. Kur'an, aynı hususu anlatmak için başka kelimeler de kullanılabirdi. Allah neden özel bir kelime seçti? İbnü'l Arabî'ye göre, sebebi azâbın en sonunda çekenler için “tatlı” (azip) olacaktır. “Acıya sebep olan şey, Allah'tan güzel bir haber olarak ‘azap’ diye isimlendirilmiştir: Rahmet seni nârın içinde sardığı zaman, acı çektiğin her şeyin tatlı ‘azip’ olduğunu bulacaksın.” (F. II 207.1).

MİZACIN FARKLILIĞI

Allah Âdil'dir ve adâletin en temel tanımı, şeyleri ait oldukları yere koymaktır. Adâlet-i ilâhî, Allah'ın insanları fıtraten ait oldukları yere koyduğu zaman zâhir olmaktadır. Son diyarlarına vardıklarında mutlu olduklarını göreceklidir, çünkü evlerine gelmişlerdir. Azâbı ve neşeyi belirleyen şey, yer değil o yere giren kişinin tabiatıdır. Azap melekleri ve günahkârlar cehennemde eğlenirler. “Neşe mizacın kabul ettiğinden ve nefsin arzuladığından başka bir şey değildir -mekânların bu konuda bir etkisi yoktur. Kişinin tabiatının uygunluğu ve arzusuna erişebilmesi her nerede bulunursa, işte bu kişi neşesidir.” (F. III 387.22)

Bu şekildeki tefekkür, İbnü'l Arabî'ye Kur'ân'ın sadece cehennem ateşinden değil aynı zamanda “zemherir”den (sert soğuk) de bahsetmesinin sebebini de açıklamaktadır. Cehenneme gidenler bunu isterler çünkü onların mizaçları ayarsızdır ve cennetin itidaline uygun değildir. Soğuk mizacın kişisi ateşin ısınıcı keyifli, sıcak mizacın kişisi ise sert soğuğu keyifli bulacaktır. Bir mizaçta acıya sebep olan şey diğer mizaçta neşeye sebep olacaktır.

“Belirli bir mizaç için acıya yol açan şey, onun zıddı başka bir mizaçta nimete yol açar. Dolayısıyla hikmet işlevsiz kalmaz. Allah cehennemliklere sıcakta kalanlar için zemheriri bırakır. Ateşi ise ateştekiler için bâkî bırakır. Böylelikle hepsi birden cehennemde nimetlenir. Öyleyse onlar öyle bir mizaçtadırlar ki, o mizaca sahip olarak cennete girselerdi (cennetteki) itidal nedeniyle orada azap görürlerdi.” (F. II 207.3).¹⁹

19 İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2007, c. 7, s. 285.

İbnü'l Arabî ateşin verdiği keyfi başka bir âyetle de açıklamaktadır: *“Her kim Rabb’ine suçlu olarak varırsa, şüphesiz ki ona cehennem vardır. Orada ne ölür, ne de dirilir.”* (Tâ-Hâ, 74). Cehennem ehli orada ölmeyecektir, “çünkü acının kaldırılmasıyla ferahlık bulacaklardır.” Acı kaldırıldığına; azap, azibe (tatlıya) dönecektir. “Orada yaşayacaklardır, yani cennet ehlinin neşesi gibi neşeye sahip olamayacaklardır ve bu neşe, Allah’ın onları gazap diyarında ferahlatmasına ek olacak bir neşedir.” (F. III 245.26).

İbnü'l Arabî, cehennemin hazzının tam olarak acının ve ızdırabın kaldırılması olduğunu çeşitli yerlerde ifade etmektedir. Fakat bu durum, cehennemin şiddeti düşünüldüğünde ufak bir şey değildir.

“Sa’ir (çılgın ateş) ehlinin (Mülk, 10) zevki, diyarı müşâhede ettikleri için pek yücedir. Gülistanda gül bulmaya kimse şaşırmaz. Şaşkınlık, cehennem çukurunda gül yettiğinde olur.” (F. IV 307.34).

TESLİMİYET

İbnü'l Arabî, bir nefsin gazâba uğramışlığının Allah’ın hikmetine tâbi olmamak ve nefsin kendi tabiatını kabul etmemekten kaynaklandığını söyler. İnsanlar cehennem ateşinden zarar görürler çünkü Allah’a güvenmezler ve dünyanın kendi şahsî arzularına göre değiştirilmesi gerektiğini söylerler.

“Gazâba uğramış sadece kendisinden azap görür, çünkü onlar itiraz makamında durmak için yaratılmıştır. Allah’ın kulları arasında, O’nun ef’alinin sebeplerini araştırırlar.

‘Şu neden oldu, bu neden oldu’ der dururlar ve şöyle derler: ‘Eğer böyle olsaydı, daha iyi ve daha münasip olurdu.’” (F. II 447.8).

İnsanlar eşyanın yaratılmış olduğu hal üzerine itiraz ederek aslında bütün yaratılışı sağlayan Hak ile ihtilafa düşerler. Onlar “*Allah’a ve Resûl’üne karşı gelenlere*” (Enfâl, 13) katılırlar.²⁰ İbnü’l Arabî bu âyetteki “karşı gelmek” anlamına gelen “şâk” ile azap anlamına gelen “şikâ” kelimeleri arasında telaffuz oyunu yaparak âyetin mânâlarından birisini açmaktadır. “Onların azâbı (şâk), onların karşı gelmeleridir (şikâ). Cehennem azap görmüşlerin diyarıdır, çünkü onlar cehenneme bu makam ile girerler.” Aslında, onların hâli değişmektedir. Allah’ı sorgulamada ve kendi tabiatlarına boyun eğmeyi kabul etmemekte herhangi bir kârın olmadığını anlarlar. “Azâba uğramışlar için süreç dolunca, bu ihtilafın hiçbir kârının olmadığını anlarlar ve derler ki ‘Uzlaşma daha iyidir.’” Bu noktada, durumlar değişir, Allah ve Resûl’üne karşı gelişleri kaybolur.

“İç dünyalarından azap kaldırılır ve diyarlarında feraha ererler. Kimse tarafından değil ama Allah tarafından bilinmekten dolayı bir keyif bulurlar, çünkü Allah’ın onlar için seçtiğini seçmişlerdir ve bu noktada, azaplarının sadece kendilerinden geldiğini idrak ederler.” (F. II 447.12).

Cehennem ehli kendi tabiatlarını kabul ettikleri zaman “ateş”i hiçbir zaman terk etmeyeceklerini fark ederler. Bu

20 ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ شَاقُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَمَنْ يُشَاقِقِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ

Âyetin transkripsiyonu şöyledir: “Zâlike bi-ennhum şâkkû(A)llâhe verasûleh(u) vemen yuşâkiki(A)llâhe verasûlehu fe-inna(A)llâhe şedîdu-l’ikâb(i)”. Türkçe mealî: “Bu söylenenler, onların Allah’a ve Resûl’üne karşı gelmelerinden ötürüdür. Kim Allah ve Resûl’üne karşı gelirse, bilsin ki Allah, azâbı şiddetli olandır.”(ç. n.)

durum onları mekânlarında emin kılar, çünkü hadîs-i şerifte anlatılan dünyada hiçbir iyilik yapmadıkları halde Rahmân'ın cehennemden aldığı kişilerden birisi olup olmadıklarını artık merak etmezler.

“Çıkış düşüncesini bıraktıklarında mutlu olurlar, bu yüzden kısmen bir neşe duyarlar. Bu buldukları ilk neşedir... Daha sonra azâbın tatlı (azip) olduğunu görürler, çünkü acıları kaybolur -her ne kadar azapları sürse de.” (F. III 463.6)

Müşrikleri yeren âyetlerden birisi: “Allah’a yönelerek O’na karşı gelmekten sakınınız, namaz kılınız, dinlerinde ayrılığa düşüp fırka fırka olan, her fırkasının da kendisinde bulunanla sevindiği müşriklerden olmayınız.” (Rûm, 31-32). İbnü’l Arabî bu âyetle, bağnazlar için bile gizlenmiş bir iyi haber görmektedir. Kur’ân’ın okuyucularını, âyetlerin derin anlamlarını araştırıp öğrenmeleri için nasıl teşvik ettiğini açıklamaktadır, çünkü “*tefekkür eden*” (Yûnus, 24) ve “*akıllı olan bir kavim için elbet Allah’ın birliğine âyetler vardır.*” (Bakara, 164). Âyetleri anlayan kişilere Kur’an “*ulûl’elbab*” demektedir ve genellikle “akıl sahipleri” veya “anlayan insanlar” diye çevrilmektedir. Lafzî mânâsı “özerin sahipleri” demektir ve İbnü’l Arabî bu ifadenin zıddı olarak “kabuğun sahipleri” demektedir.

Eşyanın özüne nüfûz edenler bilgilerinden keyif alırlar ve kabukta kalanlar ise câhillikleriyle mutlu olurlar. Her grubun kendi mutluluk düşüncesi vardır ve hiçbiri bu düşüncelerinde yanlış değildir, çünkü her düşünce o grubun tabiatına tekabül etmektedir. İşte bu da Allah’ın bu dünyanın içine koyduğu bir rahmetidir, çünkü burada herkes

sahip olduğu ile mutlu değildir. Şeyler öteki dünyada halledilecektir.

“*Her fırkasının da kendisinde bulunanla sevindiği*” (Rûm, 32) âyetinin tahakkuku sadece öteki dünyada zuhur edecektir. Bu dünyada bilinemez, ya da daha doğru bir ifadeyle bu dünya herkes için değil birtakım kimseler için zuhur eder. Herkesin öteki dünyadaki son meselesi, cezâsını çekmek mefhumunun hitamından sonra, herkesin sahip ve meşgul olduğu şeyle memnun olması olacaktır.” (F. III 471.9).

Son bir pasaj İbnü’l Arabî’nin Allah’a dair sahip olduğu hüsnüzannı özetlemeye yardım edecektir. İbnü’l Arabî, Kur’ân’ın hiçbir zaman cehennemin kahrına dair doğrudan açık bir şekilde bir âyetinin olmadığını ifade etmektedir. Yukarıda zikrettiğimiz âyetlerde söylenenlerin hepsi tehdit olarak anlaşılmalıdır. Allah bütün güzel ah-lâkın kaynağıdır ve hiçbir kerem sahibi tehditlerini yerine getirmez. Kur’an’daki en çok tehdit eden âyetlerden birisi Kâria Sûresi’nin ilk beş âyetidir: “*Kâria! (Çarpacak kıyâmet) Nedir o kâria? Kârianın ne olduğunu sen bilir misin? O gün insanlar yayılmış pervaneler gibi olurlar. Dağlar atılmış renkli yünler gibi olur.*” Aslında bu âyet, felaket bir durum gibi gelmektedir ve bu kısa sûrenin diğer âyetleri, bu tehdidi gelecek olan dehşetli bir felaket olarak görmeleri için okuyucuyu teşvik etmektedir. Fakat İbnü’l Arabî’nin Allah hakkındaki hüsnüzannı bu tehdidi her şeyi kuşatan rahmetin bir işareti/âyeti olarak okumasına imkân vermektedir:

“Hâdisenin nihaî sonu, “*Varılacak güzel yer, Allah’ın katındadır.*” (Al-i İmrân, 14) âyetindedir. Allah’a dönüş yeriyle herhangi bir kötülüğün açıkça uzaktan yakından bir ilgisi yoktur ve Allah böyle bir ilişki kurmamaktadır. Bizim anladığımız tür şeyler, âyetlere bakıp ilk olarak anladıklarımızdan kaynaklanmaktadır... Çünkü O’nun rahmeti her şeyi kuşatır ve O’nun lütf u keremi boldur ve her şeyi ihata eder.

Bütün dünyanın, kıyâmet gününde neden “*yayılmış pervaneler gibi*” (Kâria, 4) toplanacağını açıklamaktadır. Rahmet, âhiret yurdunun bütün evlerinde yayılacaktır, bu yüzden dünya rahmetin peşinde yayılacaktır, çünkü dünya çeşitli hâllere ve muhtelif sûretlere sahiptir. Yayılarak insanlar Allah’tan rahmet dileyeceklerdir ve rahmet, onlardan azâba götüren sûretleri çekip alacaktır. İnsanların, kıyâmet gününde yayılacak olmalarının sebebi budur.” (F. III 390.35)

KAYNAKLAR

<http://www.ibnarabisociety.org> Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society, yılda iki kere basılmaktadır.

Tavsiye Edilen Okumalar

Addas, Claude. *Ibn 'Arabi: The Voyage of No Return*. Cambridge: Islamic Texts Society, 2001.

———. *Quest for the Red Sulphur: The Life of Ibn 'Arabi*. Cambridge: Islamic Texts Society, 1993.

Austin, R.W.J. *Ibn al 'Arabi: The Bezels of Wisdom*. Ramsey, NJ: Paulist Press, 1981.

———. *Sufis of Andalusia*. London: George Allen & Unwin, 1971.

Burckhardt, Titus. *Ibn 'Arabi: The Wisdom of the Prophets*. Gloucestershire: Beshara Publications, 1975.

———. *Mystical Astrology According to Ibn 'Arabi*. Gloucestershire:

Beshara Publications, 1977.

Chittick, William C. *Imaginal Worlds: Ibn al-'Arabi and the Problem of*

Religious Diversity. Albany: State University of New York Press,

1994.

———. *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology*.

Albany: State University of New York Press, 1998.

———. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of*

Imagination. Albany: State University of New York Press, 1989.

Chodkiewicz, Michel, *An Ocean Without Shore: Ibn 'Arabi, the Book, and*

the Law. Albany: State University of New York Press, 1993.

———. *The Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine*

of Ibn 'Arabi. Cambridge: Islamic Texts Society, 1993. Cho-

dkiewicz, Michel, William C. Chittick, and James Winston Morris. *Ibn al 'Arabi: The Meccan Revelations*. New York: Pir Press,

2002.

Corbin, Henry. *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*

(re-issued as *Alone with the Alone*). Princeton: Princeton

University Press, 1969.

Elmore, Gerald T. *Islamic Sainthood in the Fullness of Time: Ibn*

al-'Arabi's "Book of the Fabulous Gryphon". Leiden: Brill, 2000.

Hirtenstein, Stephen. *The Unlimited Mercifier: The Spiritual Life and*

Thought of Ibn 'Arabi. Oxford: Anqa Publishing, 1999.

—— and Pablo Beneito. *Ibn 'Arabi: The Seven Days of the Heart*.

Oxford: Anqa Publishing, 2001.

—— and Michael Tiernan (eds.). *Muhyiddin Ibn 'Arabi: A Commemorative Volume*. Shaftesbury: Element, 1993.

Izutsu, Toshihiko. *Sufism and Taoism*. Los Angeles: University of

California Press, 1983.

Morris, James Winston. "Listening for God: Prayer and the Heart in

the *Futuhāt*." *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society* 13 (1991),

pp. 19–53.

——. "Seeking God's Face': Ibn 'Arabi on Right Action and Theophanic Vision." *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*

16 (1994), pp. 1–38; 17 (1995), pp. 1–39.

Murata, Sachiko. *The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationships*

in Islamic Thought. Albany: State University of New York Press, 1992.

Nicholson, R. A. *The Tarjumán al-Ashwáq: A Collection of Mystical Odes*

by Muhyi'ddín ibn al-'Arabi. London: Theosophical Publishing

House, 1978.

Sells, Michael A. *Stations of Desire: Love Elegies from Ibn 'Arabi*

Jerusalem: Ibis, 2000.

———. *Mystical Languages of Unsayings*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

GENEL DİZİN

124.000 Allah dostu 24
124.000 peygamber 21, 139, 147

A

Abd 34, 75
Abdullah Muhammed ibn el-A-
rabî et-Tâi el-Hâtimî 13
adâlet 43, 49
Adâlet-i ilâhî 176
adem 56
Âdem Nebî 23
Âdem ve âlem 44
af ve bağışlama 168
Ahad 32, 75
âhir zaman 26
Âhîret Günü 35
âhîret yurdu 181
ahlâk 43, 125
akıl ve keşf 132
Akl-ı Külli 99
aklî melekeler 47, 156
âlem ve nefis algısı 33
âlemdeki küllî izâfiyet 131
Âlemin doğru bilgisi 96
Âlemin sıfatları 80
Âlim 98, 122, 165
Allah dostu 27
Allah ile dostluk 22
Allah ve Resûl 178

Allah'ın doksan dokuz ismi 17,
42
Allah'ın rahmet ve mağfireti 156
Anadolu 15
Arabî'nin eşyaya bakış tarzı 19
ârif 14
Arş-ı Kebîr 78
Arş-ı Sağır 78
Aşkın gücü 40
ateş 173, 178
Austin 15, 183
Ayak izlerini takip 99
âyân-ı mevcûde 56, 57, 58, 59
âyân-ı sâbite 56, 57, 58, 61, 62,
119, 122, 125, 144
âyet ve hadisler 17, 49, 50, 141
âyetlerin derin anlamları 179
Azap melekleri 176

B

basîret 24, 147
Bâtıl 101
Belâ 170, 171
berzah 134, 136, 143, 171
berzah ve âhîret 171
Besmele 167
Bezm-i Elest 171
Bilginin izâfiyeti 131
Budizm'deki nembetsu 72
Bulma ve Varlık 151

bütün esmâyı öğretme 137
bütün ilimlerinin vârisi 26

C,Ç

Cebrâil 36, 41
Cehâlet 88
Cehennem 153, 170, 177, 178
cehennem çukuru 177
Cehennem ehli 170, 177, 178
Celâl ve Cemâl 167
Celâleddin-i Rûmî 64
Cemil ve Nûr 58, 59
cennetin en son noktası 36
Cezânın sebepleri 175
cismâniyet 95
Claude Addas 18, 157
cılgin ateş 177

D

dehr 119
dine yeniden hayat veren 13
dogmatik teoloji 155
dört direk 91
dünya ummanı 134
dünyevî aşk 17
dünyevî çamur 130

E

ego-merkezcil nefis 69
Ehl-i tarîk 12, 66
Ekberiyet 9
emr-i tekvin 103, 113, 169
En büyük günah 88
en kâmil insan 35
Enbiyâ 21, 76, 160
Endülüs 13, 15
esmâ-i hüsnâ 42, 81
eşyanın bilgisi 82, 97, 126
eşyanın evvelinin ve âhîrinin
bilgisi 124

eşyanın fitratı 169
eşyanın hakîkatı 14, 99
etik 41, 43, 125
evin Sahibi 88

F

Fahreddin Râzî 93
Fakr 64, 65
ferâset 23
ferd 96
fetihler 25
fitrat 148, 170
Fusûsu'l Hikem 17, 20, 67
Fütûhât 10, 14, 16, 25, 35, 39,
40, 47, 49, 61, 67, 108,
153

G

gaflet 73, 152, 168
Ganî 65
gayba îman 35
gazap 49, 161, 162, 166, 169,
170, 177
gazap diyarı 177
Gazzâlî 10
gizli hazine 46, 50, 53, 56, 149
gönüllü dönüş 76, 78

H

hadîs-i kudsi 41, 79
hak ve bâtlı ayırma kabiliyeti
113
Hakikat-i İlâhî 45, 75
Hakikat-i Muhammedî 27
hakikatlerin bilgisi 24
hakikatten yoksunluk 58
Hakikî âşık 66
halîfelik makamı 103
Hâlik 46, 115
halk-i cedid 64

halvet 26
Hâtem-i Enbiyâ 21
hâtem-i evliyâ 19
Hâtem-i Velâyet-i Muhammedi
21, 26, 27, 28
hayal 12, 30, 31, 33, 40, 47, 132,
135, 136, 138, 140, 143,
150
hayal melekesi 33, 47
hayat 13, 42, 43, 49, 53, 76, 130,
138, 149, 157
hayvan insan 84
Hazreti Âdem 17, 37, 67, 139
Hazreti Hızır 15
Hazreti İsa 14, 26
Hazreti Mevlânâ 46
Hazreti Muhammed 17, 21, 22,
23, 25, 26, 27, 28, 29, 35,
37, 75, 99, 100, 160
Hazreti Muhammed'in tam
mirasçısı 26
Hazreti Mûsâ 15
Hazreti Peygamber 21, 33, 35,
36, 40, 42, 43, 44, 60, 71,
78, 82, 84, 90, 92, 99, 100,
108, 139, 148, 160
Hazreti Peygamber'in aynası 35
Hazreti Peygamber'in mîrâcı 36
Henry Corbin 13, 39
Hıristiyanlık'taki İsa duası 72
hilkat 113, 117
Hinduizm'deki japa yoga 72
Hüve 33, 42, 48, 58, 120

İ

İbâdet 75, 86
İbâdet ve kulluk 75
İbn Câmî 15
İbn Rüşd 14, 15, 111
İbn Sînâ 111
İftikâr 64

iki gözle görmek 31, 48, 132
İki Gözün Sahibi 131
İlâh-ı mutekad 63
İlâhî Arş 61
İlâhî aşk 59
İlâhî birlik 31
İlâhî hatırlatma 74
İlâhî hayal 138
İlâhî hitabet 173
İlâhî Hudur 96
İlâhî Kelâm 27
ilâhî kitap 53, 158
İlâhî Mânâ 139
ilâhî merhamet 19
ilâhî mertebe 45
ilâhî nefes 130, 136
İlâhî sıfatlar 44
ilâhî sıfatların hikmetleri 17
ilâhî sûret 32, 45, 50, 68, 83, 84,
113, 144, 151, 153
ilâhî tecellîler 42, 69
ilim 33, 39, 42, 43, 49, 52, 73,
90, 91, 92, 93, 94, 95, 96,
100, 120, 131
ilim ile cehâlet 131
ilmin faydası 92, 93
İlmullah 94
insan hakları (hukuku) 106
insan ve Kur'an 77
İnsân-ı Kâmil 23, 139, 144
insanî kemâl 22, 23, 24, 67, 75,
108
insanî kemâlâtın antropolojisi
108
insanların ruhları 30
irâde 42, 49, 91
isimlerin ahlâkı 42
İslâmî ilimler 10, 11, 15, 77,
100, 114, 142, 155

İslâmî ritüellerin bätinî anlam-
ları 17

İslâmî tefekkür 52

İsrâ 78, 101, 106

K

Kadîm 122

Kâdir 46, 165

Kahr ve Lütuf 167

Kalp 26, 85, 88

kâria 180

kehânet 47

Kelâm 27, 80, 81, 140, 144

Kelime-i şehâdet 75

kelime-i tevhîd 73

Kemâlat 67

kenz-i mahfî hadîsi 44

kerem 49, 180

keşif 25, 30, 51

Kevn 118

kıdem 119, 120

kıyâmet günü 167, 181

kozmik hiyerarşinin doğası 17

kozmos 50, 150

Kötü zan sahipleri 167

kuantum evreni 126

kudret 42, 49, 97

Kudüs 36

Kul 34, 61, 85, 87

kulluğa ermenin yolu 103

Kün 79, 80, 103

L

Lâ âşıkâ illallah 60

Lâ ilâhe illallah 56, 60, 73, 101,
142, 143

Lâ mâşukâ illallah 60

Lâ vücûda illallah 56, 57

Logos 27, 90

M

Maâd 76

mahşer günü 78

makamsızlık makamı 68, 100,
148

mânevî cevher 29

mânevî hakikatler 17

Mârifet 33, 39

mârifetullah 47

Mecideddin İshak 15

mekârim-i ahlâk 162, 164, 165

Mekke ile Medine 15

Melekler 120

merhamet 43, 49, 62, 162, 163

Mevlânâ 39, 64

Michel Chodkiewicz 31, 157

miras 22, 24, 25

mizaç 176

muhabbet 67

Muhammed ibn Said ibn Mer-
daniş 13

Muhammedî Allah dostları 28

Muhammedî makam 148

Muhammedî velâyet 27

Muhammedî velîlerin hâtemi
28

Muhammedîler 100

Muhyiddin 13, 19, 183, 185

murakabe ve huzur 72

Mutezile mezhebi 48

mutlak abdiyyet 37

Mutlak Hak 50, 104, 105, 106,
112, 114, 117, 131, 148

Muvahhidler Hanedanlığı 13

Müntakim 175

Mürsiye 13

Müsemmâ Nesne 37

Müslüman filozof ve âlimler

111

Müslümanlar 27, 105, 170
müşâhede 25, 35, 51, 64, 75, 87,
93, 99, 177
müşrikler 171
müteâl 33, 99, 156

N

nebevî hikmet 36
Nebevî mesajlar 103
Nebevî miras 24, 99
nefs 129, 130, 133, 135, 137,
138
Nefsin sahiltsiz ummam 139
Nizâm 17
Nûr 57, 59, 69, 134
nur ile çamur 131
nurdan yoksunluk 58
nübüvvet 73, 87, 93

O,Ö

oluş ve bozuluş 118
Osman Yahya 16
Ölüm 151, 154
ölümsüz mânevî rehber 15
öteki dünya 19, 48, 71, 87, 94,
95, 105, 134, 145, 152,
174, 175, 180
Öteki dünyadaki ibâdet 94
öteki dünyanın evlerinin ilmi
94, 95
öteki dünyanın ummanı 134
özne ve nesne 124

P

Peygamberler 24, 45, 140, 169
Peygamberlerin rehberliği 74
peygamberlik 73

R

radikal bilinmezcilik 97
Rahîm 62, 120, 160, 167, 168,
172
Rahmân 46, 61, 78, 79, 81, 82,
85, 86, 87, 96, 117, 120,
133, 134, 136, 137, 138,
139, 148, 153, 154, 160,
161, 164, 165, 167, 168,
169, 170, 179
Rahmet 155, 163, 164, 166, 167,
175, 181
Rahmet ve Gazap 167
rahmetin galebesi 172
Rezzak 46
ruh 32, 77, 129, 130, 131, 135,
137
ruh ile beden 130, 131
rûz-u mahşer 95

S,Ş

Sabır 174
Sadeddin Ferganî 91
Sadreddin Konevî 16, 91
Saf İyî 153, 161
Sâlik 26
sert soğuk 176
Sevgili 40, 47, 48, 62, 153
Sevilla 14
seyr-i sülûk 15, 17
Sidretü'l Müntehâ 36
Stephen Hirtenstein 11, 18
sûfî 36, 112
Sultan-ı Âşıkân 46
Sûret 95
şeriat 94, 108, 165
şeriat ilmi 94
şeriatın kanunları 108

Şeyhü'l Ekber 9, 10, 28, 46, 140,
156
şuur ile şuursuzluk 131, 136

T

Tahkik 23, 89, 100, 104, 108,
123, 124, 126, 137
tarik-i ilâhî 100
Tasavvuf 12, 43
tecellî-i ilâhî 33, 35, 115, 144,
152
Tek Ayn 37, 75
tenzih 30, 31, 32, 33, 132
tenzih ve teşbih arasındaki
denge 31
Teologlar 155, 156
teşbih 31, 47, 48, 132, 156
Tevhid 56, 73, 74, 76, 93, 107,
142
Toshihiko Izutsu 13

U

ubûdiyet 34
ulemâ 24
ulûhiyet 91, 171

V

Vâcibü'l Vücûd 86, 97, 164
vahdet-i vücûd 67, 92
Vâhid/Kesir 91, 96, 139
Varlık âlemi 35, 136
varoluş 50, 51, 52, 57, 59, 61,
65, 87, 102, 103, 138
varoluştan yoksunluk 58
Vechullah 115
Vedûd 61, 62
Velâyet 21, 27
vücûd âlemi 134
vücûd sahibi 50, 57, 66
Vücûd ve yokluk 57

Vücûd-u Hakk 54, 55, 57, 58,
63, 65, 66, 67, 90, 91, 92,
100, 123, 124, 125, 132,
135, 136, 139, 143, 151,
165

Vücûd-u Hakk'ın bilgisi 100

Y

Yahudi-Hıristiyan geleneği 29
yeniden diriliş 76
yirmi yedi peygamber 17
yüz yüze gelme 153, 154

Z

zâhirî ve bâtinî işaretler 96
Zaman ve mekân 111, 116
Zat günü 120, 121, 122, 123
Zât-ı İlâhî 52, 82, 144
zemherir 176
zikir 36, 71, 72, 74
Zikrullah 26
zulmet 136, 144