DİJİTAL KÜTÜPHANE KANALI

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/0029VbDHv8uE50Us4IvMoc0Y

İSLAM METAFİZİĞİNDE TANRI ve İNSAN

Ekrem Demirli



Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey

EKREM DEMİRLİ

İSLAM METAFİZİĞİNDE TANRI VE İNSAN
İbnü'l-Arabî ve Vahdet-i Vücûd Geleneği

KABALCI YAYINEVİ: 344
İnceleme Dizisi: 57

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun olduktan sonra tasavvuf üzerine yüksek lisansını ve doktorasını tamamladı. Halen İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde öğretim üyesi olan Demirli, İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî başta olmak üzere Selçuklu-Osmanlı düşünürleri ve düşünce hayatı üzerinde çalışmaktadır. *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık* (İz, 2005), *Fususu'l-Hikem Çeviri ve Şerh* (Kabalcı, 2005), *Sadreddin Konevî: Hayatı, Eserleri ve Etkileri* (İsam) ve *İbnü'l-Arabî ve Vahdet-i Vücûd Geleneği* yayınlanmış eserleridir. Bunların yanı sıra İbnü'l-Arabî, Sadreddin Konevî, İbn Sînâ, Abdürrezzak Kaşani, Abdülgani Nablusi gibi yazarlardan pek çok tercümesi bulunmaktadır.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Ekrem Demirli

İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan

İbnü'l-Arabî ve Vahdet-i Vücûd Geleneği

© Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2008

Birinci Baskı: Kasım 2009

Kapak Düzeni: Gökçen Yanlı

Teknik Hazırlık: Zeliha Güler

Yayına Hazırlayan: Mustafa Küpüşoğlu

KABALCI YAYINEVİ

Ankara Cad. No: 47 Cağaloğlu 34112 İstanbul

Tel: (0212) 526 85 86 Faks: (0212) 513 63 05

yayinevi@kabalci.com.tr www.kabalciyayinevi.com

internetten satış: www.kabalci.com.tr

KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI

Cataloging-in-Publication Data (CIP)

Demirli, Ekrem

Metafizik Düşüncede Tanrı ve İnsan

İbnü'l-Arabî ve Vahdet-i Vücûd Geleneği

1. Din 2. Tasavvuf 3. Felsefe 4. Kelam 5. Metafizik

ISBN 975-977-150-X

Baskı ve cilt: Yaylacık Matbaacılık San. Tic. Ltd. Şti. (0212 5678003)

Litros Yolu Fatih Sanayi Sitesi No: 12/197-203 Topkapı-İstanbul

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

İSLAM METAFİZİĞİNDE TANRI VE İNSAN

İbnü'l-Arabî ve Vahdet-i Vücûd Geleneği

EKREM DEMİRLİ

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

ÖNSÖZ 7
GİRİŞ 9

Birinci Bölüm
VII/XIII. YÜZYILDA METAFİZİK DÜŞÜNCE, 15

I. TARİHSEL DURUM: ZAMAN İÇİNDE BİR ZAMAN 17
Bir Metafizik Sorun Olarak Zaman: Kıdem Karşısında Hudûs 17
Döngüsel Zaman: Başlangıçlar, Sonlar ve Gayeye Doğru Hareket 30
Tarihin Yönü: İslam Ümmetine Doğru Tarihin Seyri 34
İslam Ümmetinin Dönemleri: Olgunluk Döneminin Tarih Anlayışı 45
Sonun Başlangıcı: Son Nebi, Son Veli ve Karamsarlık 52
II. İSLAM BİLİMLERİNDE GENEL YÖNELİM: BİLİMLERİN İÇ İÇE GİRMESİ VE TASAVVUF 61
Yeni Dönemde Tasavvuf: Eklektik Bir Bilim ya da Metafiziği İkmal 61
Kimlik Arayışı: Kelam ve Felsefe Arasında Tasavvuf 70
Şarihler Dönemi ve İki Kitabın Serüveni: Fusûsu'l-Hikem ve Miftahu'l-Gayb 82

İkinci Bölüm
METAFİZİĞİ YENİDEN YORUMLAMAK, 89

1. BİLİM OLMA SERÜVENİNDE TASAVVUF: ZAHİTLİK, BATINİ FIKIH VE TEORİK TASAVVUF 91
Olgunluk Dönemi Araştırmalarının Büyük Sorunu: Adlandırma Güçlüğü 91
Teorik Tasavvufa Giden Süreç: Zühd Döneminde Tasavvuf 106
Yöntemin Şekillenmesi: Sünni Tasavvufun Gelişimi 110
2. METAFİZİĞE YENİ YORUM 118
Bir Geleneğin İnşası: Metafiziğin Konusu, Sorunları, İlkeleri 118
Metafizik Bilginin Kaynağı: İlahi İsimler Teorisi 123
3. TASAVVUFİ YÖNTEMİN ESASLARI: SUFİLERİN BİLGİ YÖNTEMİ HAKKINDAKİ DÜŞÜNCELERİ 144
Nazari Güç Karşısında Ameli Güç: İstidlâle Karşı Riyazet ve Kalbi Arındırma 144
Yöntemin Ayrışması: Tasavvuf Mistisizm ya da İşrakîlik midir? 147
Tasavvufi Bilginin Sonu: Hayret ya da Başlanılan Yere Dönmek 163

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Üçüncü Bölüm
İBNÜ'L-ARABÎ VE TAKİPÇİLERİNDE VARLIK SORUNU:
ONTOLOJİDEN TEOLOJİYE METAFİZİĞİN SEYRİ, 167

1. VARLIĞI TANRI OLARAK BULMAK: VECD [BULMAK] VE VÜCÛD [OLMAK] ARASINDA VARLIK 169
Sufilerin Varlık Görüşü: Bir Kavram, Bir Önerme 169
Felsefi Dilin Tasavvufileşmesi: Zorunlu ve Mümkün, Zengin ve Fakir, Hak ve Halk 177
Mahiyetsiz Varlık ve Varlıksız Mahiyet: Tanrı ve Mümkünde Varlık-Mahiyet İlişkisi 183
2. ZORUNLU VE MÜMKÜN İLİŞKİSİ: GÖRELİLİK İLİŞKİSİNİN SONUÇLARI 190
Metafizik Düşüncenin Krizi: Birlik-Çokluk Sorunu Karşısında Sufiler 190
Sufilerin Yaratılış Teorisi: Tanrı-Âlem Arasında Benzerlik 194
3. VAHDET-İ VÜCÛD ANLAYIŞININ GELİŞİMİ: AŞKINLIK VE İÇKİNLİK ARASINDA TANRI ANLAYIŞI 203
Varlık, Birlik ve Vech-i Has 203
İyimser Bir Varlık Anlayışının Kaynağı: Varlık, İyilik ve Rahmet 223
Dereceli Bir Varlık Anlayışı: Varlık ve Mertebeleri 232

Dördüncü Bölüm
METAFİZİK DÜŞÜNCEDE İNSAN, 235

1. VARLIĞIN GAYESİ OLARAK İNSAN: KUŞATICI VE MÜKEMMEL VARLIĞA DOĞRU VAROLUŞUN YÖNELİMİ 237
Ontolojik Bir İlke Olarak İnsan: İbnü'l-Arabî'nin Logos Nazariyesi (Var mıdır?) 244
Epistemolojik Bir İlke Olarak İnsan: Varlığın Sırrı ve Anahtarı 264
Tanrı'nın En Büyük Delili: Tanrı'yı İnsanda ve İnsanın Dünyasıyla Bilmek 269
Ahlaki Bir Varlık Olarak İnsan: Mecburen "Özgür" Varlık 284
İnsan-ı Kâmil Düşüncesinin Sonuçları: Risalet-Nübüvvet ve Velilik İlişkileri 295

SONUÇ 307

SÖZLÜK 315

KAYNAKÇA 329

DİZİN 333

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

ÖNSÖZ

Sufiler insanı anlatmak için *ibnü'l-vakt*, yani "vaktin oğlu" demişlerdi. Önemli bir düşünceyi içeren bu ifadenin, çağımızda geçmişten ve gelecekten soyutlanarak yaşadığı anda hapis kalmış ve bu anın dışındaki her şeyi önemsiz sayan insanı anlatacağını hiç düşünmemişlerdi herhalde. Çağdaş insanı anlatan en iyi ifadelerden biri, onu insanlık ailesinden kopartarak, belirli bir zaman dilimine hapseden bu "yaşanan ana ve şimdiye" hapsedilmişlik ve kuşatılmışlık olabilirdi. Bu durum tarih anlayışının ve düşüncenin etkisizleştiği ülkemizde daha açık gözlenir. Çağdaş insanın en büyük ihtiyacı, kendini insanlık ailesinin ferdi sayabileceği bir zaman ve tarih bilincidir. Bu sayede insan büyük bir birikimin katkısıyla kendini tanıma sürecini çözebilir ve "insan olma" ortak paydasının zamanı, mekânı ve kültürü aşan dinamik yönünü tecrübe ederek, sözgelimi İbnü'l-Arabî, Feridüddin Attâr veya Mevlânâ'yla çağdaş olur.

Günümüzde İbnü'l-Arabî, Mevlânâ, Hallac-ı Mansur gibi sufilere yönelik gittikçe artan, fakat tam da tanımlanamayan bir ilginin ortaya çıkması bu bilincin oluştuğunun göstergesi sayılabilir mi? Bunun yanıtını vermek için ilginin önümüzdeki yıllarda nasıl bir seyir izleyeceğini beklemek gerekir. Bu ilgi öncelikle Batı'daki araştırmaların ivmesiyle ülkemizi etkilemiş, entelektüel kesimlerde büyük ölçüde unutulmuş isimler yeniden hatırlanmaya başlamıştır. Oysa İbnü'l-Arabî, Konevî, Molla Fenarî, Davud Kayserî, bu isimlere göre daha az tanınan Saidüddin Ferganî, Müeyyidüddin el-Cendi başka hiçbir düşünürle karşılaştırılamayacak ölçüde bize yakın düşünürlerdir. Bu isimler yaklaşık iki yüzyıl boyunca ürettikleri bilgi anlayışıyla mirasçısı olduğumuz toprakları dünyanın en önemli kültür ve entelektüel bölgesi haline getiren, evrensel bir derinliğe sahip düşünürlerdir. Gerçekte siyasal sınırlarını aşarak tarihsel sınırlarıyla dikkate aldığımızda, büyük Anadolu coğrafyasının dünyanın kültür merkezi haline gelmesi tarihte iki kez gerçekleşmiştir: Grek filozoflarıyla ve düşünürleriyle bağlantılı ilkinden uzun bir süre sonra, ikinci kez bu imkân İbnü'l-Arabî ve ekolü tarafından başarılmıştır. On üçüncü yüzyılda İslam dünyasında veya dünyanın herhangi bir yerinde, sözgelimi İbnü'l-Arabî, Konevî veya Mevlânâ'dan daha büyük bir düşünür, ele aldıkları konulardan önemli konuları ele alan ve değer üreten düşünür bilmiyoruz. Bu ekolün ilk kurucularından elli altmış yıl sonra kurulmuş olsa bile Osmanlı devletinin düşünce ve entelektüel hayatının kökleri bu ekoldeydi. Öte yandan İslam felsefesinin süzgecinden geçen Grek düşüncesi veya İslam öncesi çeşit-

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

li kültürel unsurlar bu ekol tarafından yeniden üretilmiştir. Bu nedenle söz konusu ekol metafizik geleneğin "en genç" kurucularıdır.

Bu geleneğe ilişkin söylenmesi gereken ve gösterilen ilgide ihmal edilen bir yön geleneğin teorik kaynaklarıdır. Bu geleneğin nasıl bir teorik zeminde ele alınması gerektiği sorunu çağımızdaki araştırmaların en büyük sorunudur. İbnü'l-Arabî ve takipçileri İslam düşüncesinin takipçileridir ve bu düşünce göz ardı edilerek onların düşüncelerinin anlaşılması hiçbir şekilde mümkün olamaz. Bu nedenle İbnü'l-Arabî'yi anlamak, Farabi, İbn Sina gibi İslam filozofları veya Eş'arî, Bakıllani, Cüveynî gibi kelamcıları dikkate almadan mümkün olmadığı gibi, söz konusu düşünürler tarafından ortaya konulan düşünceler de İbnü'l-Arabî ve geleneğinde yeni bir çehre kazanarak gelişmelerini sürdürmüşlerdir. İslam düşüncesinin gelişim evreleriyle ilgili oryantalist bakış açısıyla soruna bakmak bu bağlantıları kurmayı imkânsızlaştıracaktır. Oysa bu ekol bize İslam düşüncesinin "donuklaştığı," hatta "bittiği" denilen bir tarihten uzun süre sonra bile değer ve düşünce üretimini sürdürdüğünü göstermiştir. Bir giriş ve dört bölüm olarak tasarlanan çalışmamız, bu büyük geleneğin temel düşünceleri ve kaynaklarıyla ilişkisinin tahlilini amaçlamaktadır.

Ekrem Demirli

Altunizade, 2008

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

GİRİŞ

Bilgi insanın sınırlı imkânlarıyla sınırsızı kuşatma ve kavrama çabasıdır. Bu sayede insan sınırsızı kendisi için anlamlandırır, kendi kavram ve değerleriyle sınırsız hakkında hükümler verir. Bu nedenle alanın sınırlanması bilimsel bir çalışma için zorunlu olduğu kadar, İslam bilimleri söz konusu olduğunda tasavvuf için tam bir zorunluluk haline gelir. Çünkü tasavvuf başka hiçbir bilimle karşılaştırılamayacak ölçüde geniş bir alanda kendini ifade etmiştir. Ebû Nasr Serrâc tasavvufun kökenine ilişkin görüşleri tahlil ederken, "Tasavvuf herhangi bir bilimle özdeşleştirilemeyecek kadar geniş bir bilimdir" diyerek buna işaret etmişti. Çünkü tasavvuf ne fıkıh-kelam gibi yöntemi, kaynakları ve alanı belli bir bilime karşılık gelmekteydi, ne de felsefi bilimlere benziyordu. Tasavvufu tasavvuf yapan her şeyden önce ameli yönüydü. Bu yönüyle tasavvuf herhangi bir şekilde ihata edilemeyecek nicelikte tarikatlar, sosyal ve eğitim kurumları vs ortaya çıkartmıştır. Buna karşın tasavvufun bir nazari yönü vardır ki, geniş ve zengin bir külliyat ortaya çıkartmıştır. Günümüzde tasavvuf üzerine bir araştırmanın karşılaşılabileceği en önemli sorunlardan birisi tasavvufun bu geniş ve kısmen dağınık yapısıdır. Öyleyse tasavvuf alanındaki bir bilimsel araştırma başka herhangi bir alandan daha çok alanını sınırlamak zorundadır. Bu çalışmada tasavvuf tarihinin en önemli ve etkili düşünce ekollerinden birisi üzerinde duracağız. Bu ekol XXIII ila XV. yüzyıllar arasında, özellikle Selçuklu-Osmanlı hâkimiyeti altındaki topraklarda etkinliğini sürdürmüş, bir yandan İslam filozoflarının felsefi birikimlerini, öte yandan kelam bilginlerinin birikimlerini aynı anda miras alarak bütün bu mirası tasavvufi bir gözle yeniden yorumlayan bir entelektüel harekettir. Bu bağlamda çalışmanın adı gerçekte sınırlarını da belirlemektedir. *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan* diye adlandırdığımız çalışma ağırlıklı olarak XXIII ila XV. yüzyıllarda Konya, Malatya, Şam, Kayseri, Bursa gibi bölgelerde yaşayan sufilerin görüşleriyle şekillenen belirli bir geleneğin bilgi ve varlık anlayışını ortaya koymayı hedefler. Bu ekolün takipçileri bilgiye ve hakikate ulaşma yöntemleri bakımından "sufi" adını alırken, inceledikleri konular ise onları İslam filozofları ve kelamcılarıyla bir araya getirir. Öyleyse bu ekol tasavvufi yöntemi esas alan nazari bir ekoldür.

Söz ettiğimiz entelektüel geleneğin iki kurucusu İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî'dir. İbnü'l-Arabî 17 Ramazan 560 (28 Temmuz 1165) tarihinde Endülüs'ün güneydoğusunda Mürsiye'de doğdu. Tam adı Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî et-Tâî el-Hâtimî'dir. Babası Ali b. Muhammed bölgenin etkili kişilerindendi. Yaklaşık otuz yaşına kadar Endülüs'ün çeşitli bölgelerinde kaldıktan son-

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

ra doğuya gitmiş; Malatya, Konya ve Şam gibi şehirlerde bulunmuştur. 22 Rebîülâhir 638 (10 Kasım 1240) tarihinde vefat etmiş ve Şam'da defnedilmiştir. İbnü'l-Arabî'nin Konevî'nin babası Mecdüddin İshak'la tanışması geleneğin oluşmasının ilk adımıydı. Sadreddin Konevî'nin tam adı Ebü'l-Meâlî Muhammed b. İshak b. Yusuf'tur. Lakabı *Şeyh-i Kebir*'dir [Büyük Şeyh]. Bu lakap özellikle *Şeyh-i Ekber* [En Büyük Şeyh] diye nitelenen İbnü'l-Arabî'yle birlikte tasavvuf tarihindeki müstesna yerini anlatır.

Konevî varlıklı bir ailenin çocuğu olarak 1200'lü yıllarda Malatya'da doğmuştur. Yaygın görüşe göre doğum tarihi 1207'dir. Selçuklular devrinde önemli bir kültür şehri olan Malatya bir yandan Konya'yla yakın ilişki içindeyken, öte yandan Elazığ, Sivas, Urfa, Diyarbakır, Şam ve civarıyla da bağlantıları olan bir şehirdi. Bütün bunlar Malatya'yı önemli bir kültür merkezi yapmıştı. İslam dünyasının farklı bölgelerinden gelen büyük düşünürlerin, yazarların uğradığı bir şehirdi Malatya. İbnü'l-Arabî'nin birkaç kez geldiği Malatya'da uzun yıllar geçirmesi şehrin merkeziliğinin kanıtı sayılabilir. Konevî'nin babası Mecdüddin İshak önemli bir mutasavvıf ve bilgindi; Selçuklularda üst düzey bir yönetici olduğu da kaynaklarda söylenir. Bazı rivayetlerde Konevî'nin annesinin Selçuklu sarayına mensup olduğu rivayet edilir. Bazı rivayetlerde annenin hükümdarın kız kardeşi olduğu belirtilir. Soylu ve zengin bir aileye mensup olan Konevî devrinin önemli hocalarından dersler almış, bir yandan dini ilimlerde, öte yandan felsefi ilimlerde iyi bir öğrenim görmüştür.

Babası Mecdüddin İshak'ın alimler ve mutasavvıflarla dostluğu Konevî'ye sağladığı en önemli katkıydı. Aralarında en önemli isim hiç kuşkusuz İbnü'l-Arabî'ydi. Bir menkıbede Endülüs'ten ayrılarak Anadolu taraflarına gelişi Konevî'nin terbiyesiyle irtibatlandırılır. Rivayete göre, kendi isteğiyle olmadığı anlaşılan Endülüs'ten ayrılışının bir sebebi olduğunu hisseder ve bunu öğrenmek ister. Cenab-ı Hak'tan bunu sual edip şöyle der: "Niçin bu sefere çıkmam takdir edildiğini öğrenmek istiyorum. Bunu öğrenmeden de gemiye binmem." Bu dua üzerine kalbine bu konuda bilgi aktarılmıştır: Endülüs'ten ayrılmasının nedeni Konevî'yi terbiye etmek ve eğitimini üstlenmekti. Bunu öğrenince gemiye biner ve bir daha dönmemek üzere Endülüs'ten ayrılır. Rivayetin doğruluğu bir yana, İbnü'l-Arabî'nin hayatındaki en önemli "eserin" Konevî olduğunu hesaba katarsak yaşananlar menkıbeyi doğrulamıştır.

Konevî'nin hangi tarihte Konya'ya geldiği bilinmemektedir. Büyük bir olasılıkla İbnü'l-Arabî'nin ölümünden sonra gelmiştir. Konevî Mısır, Şam, Hicaz gibi bölgelere gitmiş, oradaki bilginlerle ilişkiler kurmuştur. Eserlerinde bir süre Mısır ve Kudüs'te yaşadığından, hacca gittiğinden ve burada belli bir süre kaldığından söz eder. Geride büyük bir entelektüel miras bırakan Konevî 1274 yılında Konya'da vefat etmiş ve

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

defnedilmiştir. Konevî'nin bazı yönlerini daha iyi anlamak için İbnü'l-Arabî'yle ilişkisi üzerinde biraz daha durmak gerekir. Konevî'nin hayatındaki en önemli isim hiç kuşkusuz İbnü'l-Arabî'ydi. Kitaplarında en çok İbnü'l-Arabî'den söz etmiş ve ona gönderme yapmıştır. Genellikle "eş-Şeyh" veya "el-İmam" dediği İbnü'l-Arabî'ye bağlılığını sürekli dile getirir. Ölümünün ardından da İbnü'l-Arabî'yle rüyada görüştüklerinden söz eder.

İbnü'l-Arabî Konevî ilişkisini bir şeyh-mürit ya da daha çok kabul edildiği şekliyle Konevî'yi salt bir İbnü'l-Arabî yorumcusu saymak yeterli midir? Konevî'nin bu soruya yanıtı tereddütsüz hayır olacaktır. Çünkü Konevî kendisinin sadece mürit veya şarih olarak görülmesini kabullenmez. Bunun yerine İbnü'l-Arabî'nin düşünce kaynağına ortak olmaktan söz eder. Nitekim tasavvuf geleneği de ikisine verdiği unvanla bunu kabul etmiştir: İbnü'l-Arabî *Şeyh-i Ekber* [En Büyük Şeyh], Konevî ise *Şeyh-i Kebir*'dir [Büyük Şeyh]. Ekberi-Konevî gelenek bu nitelemeyi başka hiçbir bir sufi için yapmamış; Konevî'yi şarih olarak görmemiş ve İbnü'l-Arabî'yle birlikte değerlendirmiştir. İbnü'l-Arabî ile Konevî bir yanda, Müeyyidüddin el-Cendi, Saidüddin Ferganî, Abdürezzak Kaşani, Fahreddin Irakî, Davud Kayserî ve Molla Fenarî gibi şarihler diğer yanda. Nitekim İsmail Hakkı Bursevî de İbnü'l-Arabî ile Konevî'yi ayrı bir kategoride değerlendirmenin üzerinde durmuş, Konevî'nin başka bir sufiyle karşılaştırılamayacak meziyetlerinden söz etmiştir.

İbnü'l-Arabî, Konevî kadar sistemli ve düzenli bir yazar sayılamaz. İbnü'l-Arabî'nin metinlerinden kaynaklanan sorunlar nedeniyle iki düşünürü karşılaştırmak güçtür. Yine de bazı konularda Konevî ile İbnü'l-Arabî arasında görüş ayrılıkları ve yaklaşım farkları saptamak mümkündür. İbnü'l-Arabî'nin muhatapları Konevî'ye göre daha geniş bir kitledir ve Konevî'ye göre geleneksel anlamıyla "alim" tipini temsil eder. Konevî tasavvufun özel bir alanında yazmıştır ve üslubu da soyut ve felsefidir. Konevî bu üslubunun ve muhataplarının dar bir kesim olduğunun bilincindedir, okurunu eserini yanlış anlamaması konusunda uyarır. Konevî'nin bu çetin üslubu okura çok şaşırtıcı gelebilir. İbnü'l-Arabî ile Konevî arasındaki bu üslup ve yaklaşım farkı, tasavvuf geleneğinde her iki düşünürü tanımlamak için kullanılan bir ifadede kendini bulur: İbnü'l-Arabî sufi-hakîm, Konevî ise hakîm-sufidir. Yani İbnü'l-Arabî öncelikle mutasavvıftır. Onda hakîmane tavır veya felsefi üslup ikincil planda ortaya çıkar. İbnü'l-Arabî felsefi dili ve konuları çoğu zaman bir araç olarak kullanmıştır. Konevî'de ise hakîmlik tavrı hemen kendini gösterir. Her iki yazarın eserleri ilk bakışta bu izlenimi okuyucuya verir.

İbnü'l-Arabî başta hocaları olmak üzere yararlandığı isimleri, kitapları, felsefi-ke-

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

lami ekolleri vs kısacası kaynaklarını söyler. Bu yönüyle İbnü'l-Arabî'nin başka herhangi bir düşünürle karşılaştırılması da çok zordur. Üstelik bu tavrı, İbnü'l-Arabî'nin kaynakları bahsinde bir takım yanlış anlamalara ve haksız değerlendirmelere yol açmış, onun eklektik ve derlemeci bir düşünür olduğu iddialarına yol açmıştır. Gerçekte düşünceleri derinlemesine araştırıldığında, bu değerlendirmenin bütünüyle İbnü'l-Arabî'nin üslubundan kaynaklanan bir yanılgı olduğu ortaya çıkar. Çünkü İbnü'l-Arabî'nin kaynak olarak andığı yazarların ya da eserlerin büyük kısmı teknik anlamıyla "kaynak" sayılamaz. Konevî ise İbnü'l-Arabî ve İbn Sina gibi isimlerin dışında kaynaklarını söylemede son derece ketumdur.

Ancak önemli olan İbnü'l-Arabî ve Konevî ile onlardan sonraki şarihleri ayırt etmenin gerekliliğidir. Bunu özellikle Konevî için söylemek gerekir. Çalışmamızda bu ayrımı yaparak, İbnü'l-Arabî ile Konevî'yi bir tarafta, şarihleri ise ikincil düzeyde ele aldık. Bunun nedeni gerçekte bu geleneğin kurucularının İbnü'l-Arabî ile Konevî olmasıdır. Şarihler ise iki büyük sufinin düşüncelerini açıklamakla yetinmişlerdir. İlk büyük şarih, *Fusûsu'l-Hikem* şarihi Müeyyidüddin el-Cendi'dir. Cendi, Konevî'nin önemli öğrencilerindendir. Hatta *Fusûsu'l-Hikem* şerhinin bir anlamda Konevî'ye ait olduğunu söyler. Bu nedenle Cendi'nin İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin düşüncelerinin anlaşılmasında önemli bir yeri vardır. İkinci bir isim Saidüddin Ferganî'dir. Ferganî'nin bu gelenekteki yeri, İbn Fariz'in kasidesine yazdığı *Müntehe'l-medarîk* adlı şerhinde ele aldığı konularda kendini gösterir. Ferganî iki şeyi yapar: Birincisi, İbn Fariz gibi büyük bir şairi İbnü'l-Arabî geleneğinin kavramlarıyla ve düşünceleriyle şerh eder. Yani İbnü'l-Arabî geleneği herhangi bir sufi şairi veya tasavvufu yorumlayabilecek bir çerçeveye sahiptir. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî geleneğindeki yazarlar sadece *Fusûsu'l-Hikem* ve *Miftahu'l-gayb*'ı [*Tasavvuf Metafiziği*] değil, klasik tasavvufun bazı temel kitaplarını, sözgelimi Herevi'nin *Menazilü's-sairîn*'ini şerh etmişlerdir. Bu durum İbnü'l-Arabî ekolünün geniş bir alana yayılmasına yol açmıştır. Bu nedenle Ferganî'nin eseri, İbnü'l-Arabî ekolünün farklı kitapları ve yazarları aynı düşünce içerisinde ele almasının ilk örneği olmuştur. Eserin ikinci önemli yanı ise terimleridir. Belki de bu ekolde terimlerle ilgili en önemli kitap *Müntehe'l-medarîk*'tir. *Müntehe'l-medarîk* başta vahdet-i vücûdla ilgili konular olmak üzere seyr u sülûk ve tasavvufun pek çok konusuyla ilgili terimleri oldukça maharetle açıklar.

Görüşleri üzerinde durduğumuz başka bir sufi ise Davud Kayserî'dir. Davud Kayserî *Fusûsu'l-Hikem* şerhinde ve *Resail*'inde İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin düşüncelerini çeşitli yönleriyle açıklamıştır. Kayserî'nin ilk Osmanlı medresesinin kurucusu olduğu bilinmektedir. Bu da Kayserî'yi herhangi bir sufiden daha önemli kılmıştır.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

Çünkü İbnü'l-Arabî ve takipçileri başından beri devlet ricaliyle ve toplumun ileri gelen kesimleriyle yakın ilişki içinde olmuşlardır. İbnü'l-Arabî ve takipçileri bazen baskılara maruz kalsa bile özellikle Selçuklu-Osmanlı devlet adamlarından ve yöneticilerinden ilgi görmüştür. Hiç kuşkusuz bu durum ekolün etkinliğinde rol oynamıştır. Davud Kayserî'nin ilk Osmanlı medresesinin başmüderrisi olması ile İbnü'l-Arabî geleneğinin Osmanlı düşüncesinde yer edinmesi arasında bir ilişki olduğu aşikârdır. Kayserî'nin bu özel durumu, çalışmamızda yararlandığımız başka bir şarihle devam etmiştir: İbnü'l-Arabî geleneği içerisindeki önemli isimlerden Molla Hamza Fenarî. Fenarî fıkıh, tefsir, kelam, mantık, dil, felsefe ve tasavvuf gibi hemen bütün alanlarda eserler yazabilmiş müstesna bir yazardır. Üstelik hemen bütün eserleri ilgili disiplinlerde itibar görmüş ve dikkate alınmıştır. Bu yönüyle Fenarî Osmanlı düşünce hayatının en önemli isimlerinden birisi sayılabilir. Fenarî aynı zamanda İbnü'l-Arabî geleneğinde polemik üslubunun temsilcilerindendir. Nitekim *Miftahu'l-gayb* şerhi *Misbahü'l-üns*'de bu üslubun yansımaları görülebilir. Öte yandan Molla Fenarî Osmanlı devletinin ilk şeyhülislamlarından sayılır. Bu da Kayserî'yle birlikte değerlendirildiğinde İbnü'l-Arabî ekolünün Osmanlı toplum ve düşünce hayatındaki yerini göstermesi bakımından kayda değerdir.

İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan çalışmamıza başlarken iki yöntemden birisini seçmek gerekiyordu: Birincisi her yazarı müstakil ele alıp hayat hikâyelerini, eserlerini ve düşüncelerini incelemek; ikincisi ise isimleri bir araya getiren düşünceyi esas alarak yazarları düşüncenin etrafında tanıtmak. Bir düşüncenin boyutlarının görülmesini hedeflediğimizden biz ikinci yöntemi tercih ettik. Bu nedenle çalışma İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem* ve *Fütûhât-ı Mekkiyye*'si ile birkaç küçük eseri, Konevî'nin eserleri, Cendî'nin *Fusûsu'l-Hikem* şerhi, Saidüddin Fergani'nin *Müntehe'l-medarîk*'i, Kayserî'nin *Fusûsu'l-Hikem* şerhi ve daha çok da *Resail*'i ve nihayet Molla Fenarî'nin *Misbahü'l-üns* isimli *Miftahu'l-gayb* şerhi üzerinde odaklanmıştır. Bu yönüyle çalışmamız söz konusu eserlerdeki temel bahislerin bir tahlili sayılabilir. Bunun yanı sıra bu düşünceye kaynaklık eden iki akım üzerinde durulmuştur: Birincisi, akımın tasavvuf kaynaklarıdır. Bu anlamda Serrâc, Kuşeyrî, Kelâbâzî, Hucvirî ve Ebû Tâlib Mekkî gibi yazarların eserleri bu ekolü anlamak için gerekli olduğu ölçüde dikkate alınmıştır. İbnü'l-Arabî ve takipçilerini anlamak için ise daha çok İbn Sina ve metafizik anlayışı üzerinde durulmalıdır. Çünkü ekolü ayrıcalıklı yapan bütün bilimler için düzenleyici ve üst bir bilim olan metafizik bir anlayışa sahip olmasıdır. Bu nedenle İbn Sina'nın eserleri zorunlu olarak başvuru kaynakları arasında yer almıştır.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

Birinci Bölüm

VII/XIII. YÜZYILDA METAFİZİK DÜŞÜNCE

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Bir Metafizik Sorun Olarak Zaman: Kıdem Karşısında Hudûs

Gerçeği arayan insanın varlığa sorduğu sorulardan biridir "ne zaman?" sorusu. Bu soru bir varlığı, fiili ve olayı ancak zaman içinde ve zamanla birlikte düşünebilmemiz nedeniyle söz konusu şeyle arasında bir bağ kurma ihtiyacını gösterir. Zaman hareketin ölçüsüdür.[1] Öyleyse zamandan söz etmek hareketin varlığını kabule bağlıdır. Zaman ve hareketle ilgili konular kadim filozofları olduğu kadar farklı disiplinleriyle Müslüman düşünürleri de meşgul etmiş, pek çok tartışmaya yol açmıştır. Zamansız ve mekânsız düşünememenin metafizik düşüncedeki en önemli yansıması Tanrı-âlem ilişkilerinde kendini gösterir. Zaman hareketle başlayıp, hareket bir değişme ve başkalaşmayı anlattığına göre, hareketi her bakımdan mükemmel olan Tanrı'yla nasıl ilişkilendireceğiz? Her bakımdan mükemmellik, değişme ve başkalaşmaya imkân vermeyen mutlak dinginlik demektir. Bu durumda Tanrı'yı hareket ve zamanlılıktan tenzih etmemiz gerekir. "Zamandan ve mekândan münezzehlik" Tanrı'nın tenzihinin en önemli yansımasıdır. Öte yandan hareket ve zaman bir başlangıç, gayeye doğru gidiş ve nihayetinde bitişi anlatır. Tanrı'nın fiili hakkında bir başlangıç veya gayeye gidişi nasıl düşünebiliriz ki?[2] Zaman hareketin ölçüsüyse, ezeli bir dinginlik içerisinde her yönüyle kemâle sahip Tanrı için nasıl bir zamandan ve hareketten söz edeceğiz? Bu ve benzeri sorular İslam felsefesinde olduğu kadar kelamda ve ardından tasavvufta farklı tartışmalara yol açmıştır.

---

[1] Sufilerin zaman hakkındaki görüşleri için bkz. Davud Kayserî, *Nihayetü'l-beyan fi-dirayeti'z-zaman* [*Resail* içinde], s. 166 vd. Kayserî, Aristoteles'ten başlayarak felsefecilerin zaman görüşlerini ele alır ve kendi zaman anlayışını ortaya koyar. Ebu'l-Berekat'ın zaman görüşüne dönük eleştirileri de dikkate değerdir. Nasireddin Tûsî'nin görüşlerinin eleştirisi ile zaman-manevi miraç arasındaki ilişkinin yorumu hakkında bkz. Molla Fenarî, *Misbahü'l-üns*, s. 98 vd.

[2] İbnü'l-Arabî'nin ezel tanımı Tanrı için ve yaratılmış için zamanın ne anlama geldiğini anlatır. "Ezel Tanrı için selbi bir ifadedir" der İbnü'l-Arabî. Yani Tanrı'nın bir başlangıcı yoktur. Buna karşın yaratılmış her şey için ezel başlangıç noktası demektir. Bu yönüyle ezel, ayn-ı sâbitenin ilahi ilimdeki sabitlik halidir. Sufiler bu hali anlatmak için "tek bir vetirede" deyimini kullanırlar. Bu ifade ise zamanın ifade ettiği değişme ve başkalaşmadan Tanrı'nın bilgisinin tenzihini anlatır [İbnü'l-Arabî, *Kitabü'l-ezel*, s. 6]. İbnü'l-Arabî şöyle der: "Bizim için zaman ne ise Allah için ezel odur" [*age*, s. 2]. Ayrıca bkz. Ferganî, *Müntehe'l-medarîk*, s. 58.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Müslüman düşünürler Tanrı'yla birlikte ikinci bir "ezeli ilke" kabul etmedikleri için Tanrı'yı âlemin yegâne ilkesi saymada hemfikirdir. Bu bakımdan "Tanrı'dan başka her şey" anlamına gelen âlemin varlık ilkesi sadece Tanrı olabilir. Bunun başka bir anlamı ise âleme hareket verenin, başka bir ifadeyle âlemi zaman içine yerleştirenin de –çünkü zaman hareketle başlar– Tanrı olmasıdır. Ancak Tanrı'nın zamanın içinde olmadan zamanı var ettiği genel kabuldür.[1] Peki, bu nasıl olacaktır? Zamanın dışından zaman içinde fiilini uygulamak! Bu dini düşüncenin en önemli sorunlarındandır. Bu nedenle Tanrı'nın eyleminin zamanla ilişkisi her zaman bir sorun olarak kalır. Tanrı'ya bir kez fiil izafe ettiğimizde ve âlemi bu fiilin bir sonucu saydığımızda bu kez sorun şu noktada odaklaşır: Âlemin bir başlangıcı var mıdır? Tanrı âleme bir zaman içinde mi hareket vermiştir? Sorunun İslam düşünürleri arasında yol açtığı en önemli tartışma âlemin kadim [ezeli] olup olmadığıydı. Gazâlî İslam filozoflarını bu görüşe varmakla eleştirirken İbnü'l-Arabî soruyu başka bir forma dönüştürecektir: Âlem için ne zaman var oldu sorusunu sorabiliriz miyiz?[2]

Hâdislik [*hudûs*] ve imkân özü gereği zamanla ilgilidir. Çünkü Tanrı'ya özgü kadimliğin zıddı olan hâdislik, bir zamanda yok iken sonradan meydana gelmek ve varolmak demektir. Bu durumda zaman, imkân ve mümkün üzerindeki herhangi bir tahlilin ayrılmaz parçası haline gelir. Bu nedenle İslam düşünürlerinin zaman üze-

---

1 Konevî şöyle der: "Bilinenler, Hakkın ilminin mertebesinde bulundukları esnada belirli bir vakitle sınırlanmış değillerdir." *İlâhî Nefhalar*, s. 25 vd.

2 İbnü'l-Arabî bu sorun hakkında şöyle der: "Hakkın varlığı öncelik, beraberlik ve zamansal sonralıkla âlemin varlığıyla sınırlanmaz. Çünkü Allah hakkında zaman ve mekânsal önceliğini düşünmek, gerçeğin onu sınırlama anlamıyla söyleyenin yüzüne fırlatacağı bir düşüncedir. Ne var ki, bunu anlatımı sağlamak için söyleyen farklıdır. Âlem zamansızlıkta var olmuştur. Dolayısıyla işin gerçeği açısından şunu söylememiz doğru değildir: 'Allah âlemden öncedir.' Çünkü öncenin bir zaman kipi olduğu, oysa zamanın var olmadığı sabittir. Şunu da söyleyemeyiz: Âlem Hakkın varlığından sonra var oldu. Çünkü sonralık da yoktur. Âlem Hakkın varlığıyla beraber var olmuştur da diyemeyiz. Çünkü Hak âlemi yaratandır. O âlemin failî ve yaratıcısıdır. Âlem ise yoktu. Fakat şöyle söyleyebiliriz: Hak, zâtı ile [ve zâtı nedeniyle] vardır, âlem ise Hak dolayısıyla vardır. Bir vehim sahibi şöyle sorabilir: Hakkın varlığı karşısında âlem ne zaman var olmuştur? Bu soruyu şöyle yanıtlarız: 'Ne zaman' zaman sorusudur. Zaman ise nispetler âlemindendir ve Allah tarafından yaratılmıştır. Çünkü nispetler âleminin yaratılışı, var etme yaratması [icat] değil, belirleme yaratmasıdır. Dolayısıyla böyle bir soru geçersizdir. Nasıl soru sorduğuna bak! İfade kalıplarının bu manaları içinde araştırmanı ve öğrenmeni engellemesinden sakın!' İki varlık arasında ne bir aralık ne de uzama vardır. Fakat mutlak varlık ve sınırlı varlık, fail varlık ve edilgin varlık vardır." *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I:247.

Son ifade sufilerin zaman ve mekânın bir bağ ve engel olacağı hakkındaki görüşlerine de ışık tutar. Çünkü burada yanlış sorunun yanlış bilgiye götüreceği dile getirilmektedir.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

ündeki en önemli tartışmaları âlemin kıdemi sorunuyla ilgiliydi.

Âlemin bir zamanda var olup olmadığı sorunu metafizik düşüncenin en önemli sorunlarından biridir. Bu bağlamda İslam filozoflarının karşılaştıkları en önemli eleştirilerden biri âlemin kadimliğini kabul ettikleri iddiasıydı. Bu eleştiri her dönemde İslam filozoflarına yöneltmişken Gazâlî ünlü eseri *Tehafütü'l-felasife*'de tartışmayı daha ileriye taşıyarak "âlemin kadimliğini kabul eden" filozofları "tekfir eder." Tanrı'yla birlikte bir kadimin varlığını benimsemek, hangi gerekçeyle olursa olsun, kabul edilemeyecek bir düşünce olarak suçlanmıştır.

Kelam bilginleri sorunu farklı bir yönden tartışmıştı. Kelamcılar arasında zamanla ilgili bilinen en önemli tartışma alanlarından biri ilahi kelamın mahiyetinden kaynaklanmıştı. Kelamcılar Tanrı'yla birlikte ikinci bir ezeli varlığın bulunamayacağından hareketle, "âlemin kadimliğini" reddederek ilk sorunu aştıklarını zannederlerken bu kez önlerine daha temelli bir sorun çıkmıştı. Bu, ilahi kelamın kadim [ezeli] veya yaratılmış olup olmadığı sorunuydu. Mutezile bilginleri *taaddüt-i kudema* [ezeli varlıkların çokluğu] fikrine yol açabileceği endişesiyle ilahi kelamın ezeliliği fikrini, buna bağlı olarak Tanrı'nın niteliklerinin kadimliği inancını reddetmişti. Mutezile kelamcılarının kullandığı bu kavram zaman konusunun metafizik düşüncede yol açtığı sorunları göstermesi bakımından yeterlidir. Mutezile *taaddüt-i kudema*, yani "kadimlerin çoğalması" veya "ezeli varlıkların çokluğu" sorununu İslamın temel ilkesi olan tevhit inancının en önemli sorunu olarak görerek içinde kelam sıfatının da yer aldığı ilahi niteliklerin Tanrı gibi ezeli olabileceğini reddetmişlerdi. Mutezile kelamcıları konuyu sistemli bir üslupla ele alarak sorunu genelleştirmişlerdi. Çünkü sorun sadece ilahi kelamla sınırlı değildi. Yapılması gereken iş Tanrı'nın zâtı ve nitelikleri hakkında temelli bir teori geliştirmekti. Çünkü ilahi kelam Tanrı'nın kelam niteliğine dayanmaktaydı ve bir niteliğin Tanrı'yla ilişkisini tanımlamadan ilahi kelamın mahiyeti konusunda bir hükme varılamazdı. Mutezile buradan hareketle ilahi niteliklerin kadim olamayacağı fikrini ileri sürmüştü. Öyleyse Mutezilenin düşüncesi Tanrı'nın niteliklerinin zamanla ilişkisinin yol açtığı sorunda, başka bir ifadeyle zaman ile Tanrı'nın ilişkisini saptamada odaklanmıştı. Özellikle ilk dönem sufileriyle ilişkileri nedeniyle daha önemli bir kelam ekolü olan Eş'arî kelamcıları ise Mutezilenin ilahi nitelikler hakkındaki teorisini reddetmiş ve ilahi kelamın olduğu kadar Tanrı'nın tüm niteliklerinin ezeliliğini kabul etmişti. Onlara göre Tanrı'nın niteliklerinin ezeli ve kadim sayılması, Mutezilenin düşündüğü gibi *taaddüt-i kudema*, yani kadim varlıkların çoğalması sonucunu doğurmayacağı gibi aksini düşünmek daha büyük sorunlara yol açar. Sorunların başında ise Tanrı ile âlem arasındaki irtibatın

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

açıklanamayışı gelir. Öte yandan ilahi nitelikleri yaratılmış saymak, hangi terimle anlatılırsa anlatılsın Tanrı'nın yaratılmış özelliklerin taşıyıcısı olmasını gerektirir. Bu ise bir ve ezeli varlık anlayışıyla çelişir. Bu nedenle Eş'arî kelamcılar Tanrı'nın niteliklerini ezeli saydıkları gibi ilahi kelamın ifadesi olan Kur'ân-ı Kerîm'in yaratılmamışlığını kabul etmişlerdi. Bu Müslüman kelamcıların en soyut tartışmalarından birisiydi ve özellikle siyasal-sosyal sonuçlarını da hesaba kattığımızda İslam toplumunun bir kısmında teorik tartışmalara duyulan tepkinin nedenleri arasında bu ve benzeri tartışmaların yol açtığı bıkkınlık duygusu sayılmalıdır.

Gerçeği zaman içinde araştırmanın ve zamanda düşünmenin yol açtığı metafizik sorunlardan birisi de insanın özgürlük alanının saptanmasıyla ilgiliydi. Zamanüstü bir irade ve bilgi sahibi olan Tanrı karşısında insan özgür olabilir mi? Bu sorun kader sorunudur ve Müslüman düşünürler arasında en çok tartışmaya yol açan konulardandır. Kader sorunu temelde zamanüstü olan Tanrı'nın bilgisi ile zamandaki insanın ilişkisinin açıklanması sorunuydu. Bu yönüyle de Tanrı-âlem ilişkisinin bir parçasıydı. İnsan zamanı gelmiş geçmiş arasındaki an'da bulunarak algılar. Tanrı'nın bilgisi insanın eylemini önceliyor ise insan nasıl özgür sayılacaktır? Sorun filozof ve kelamcıları olduğu kadar daha sonra sufileri de derinden etkileyen konuların başında gelmiştir. "Kadere iman" başlığı altında dile getirilen tevekkül, kadere rıza, sabır, temkin gibi pek çok ahlaki erdem, zamanı aşan mutlak ve sınırsız bir iradenin karşısında geçmiş ile gelecek arasında bir köprü konumundaki "şimdiki an"da yaşayan insanın çaresizliğini kabulünü gösteren araçlar olarak yorumlanmıştır. Kısacası zaman, Müslüman düşünürlerin hemen her alandaki sorunlarının mahiyet ve çerçevesini belirleyen temel bir etmen olarak sufilere intikal etmişti.

İbnü'l-Arabî "zaman büyük feleğin hareketiyle başlar" der.[1] Bu düşünce zamanın

---

[1] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, II:383: "Zaman lafzının anlamı ve gösterdiği şey hakkında insanlar görüş ayrılığına düşmüştür. Bu bağlamda filozoflar zamanı farklı bir takım durumlar karşılığında kullanmış, büyük kısmı da zamanı 'feleklerin hareketlerinin kat ettiği mevhum [varsayımsal] bir süre' diye düşünmüştür. Kelamcılar ise zamanı başka bir şeyin karşılığında kullanmıştır. Söz konusu durum, hakkında 'ne zaman' diye sorulan bir şeyin başka bir şeye bitiştirilmesidir. Araplar zaman kelimesini kullanır ve gece ve gündüzü kastederler. Gece ve gündüz günü ayırır. Buna göre güneşin doğumundan batımına kadar olan süre *gündüz*, güneşin batımından doğumuna kadar olan süre ise *gece* diye isimlendirilir. Ayrıştırılan bu varlık ise *gün* diye isimlendirilir. Günü de büyük hareketin varlığı ortaya çıkarmıştır. Dış varlıkta ise sadece hareketlinin varlığı vardır ve o zamanla aynı değildir. Bunun sonucu ise zamanın gerçekliği olmayan mevhum bir durum olmasına döner. Bu durum sabit olunca, açıklığa kavuşunca şunu deriz: Takdir edilmiş akledilir gün, var olan *zaman* denilen şeydir. Haftalar, aylar, seneler ve yüzyıllar onun vasıtasıyla ortaya çıkar. Bu

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

hareketin ölçüsü olduğu konusundaki genel görüşle uyumludur. Sufilerin üzerinde durdukları ana konulardan olan felekler ve üst âlemler, sudur teorisinin esasını oluşturan alt âlemler ile üst âlemler ilişkilerinin anlaşılmasında merkezi bir yer tutar. İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin varlık görüşü pek çok konuda sudur teorisiyle benzerlikler gösterir. Sorunun en önemli yanı, sudur teorisinin özünü oluşturan varlıklar arasındaki "nedensellik" sorunudur. Bu sufilerin sudur teorisinden çıkarttıkları en önemli sonuçtu. Sufiler için sudur, Tanrı-âlem, bunun sonucunda ise bütün varlıklar arasında nedensellikten kaynaklanan benzerlikleri ve ilişkileri açıklayan bir teoriydi. Bu yönüyle sudur, Bir'den başlayarak son varlığa kadar, varlıkların nedensellik zinciriyle ortaya çıkması ilkesinden hareket eder.[1] Sufiler bir tür vesileciliğe çevirdikleri nedenselliği kabul etmekle birlikte, bazen somutlaştırıcı ve kişileştirici terimlerle düşüncelerini anlatmayı yeğlemişlerdir. Sözgelişi nedensellik ilişkisini babalık-annelik veya üst âlem-alt âlem ilişkisini bir tür cinsel birleşme anlamındaki nikâh[2] ilişkisiyle açıklamışlardır.[1] Bu durumda felekler, gök cisimleri ve akıllar gibi

---

zaman *günler* diye isimlendirilir ve gece ve gündüzün bölündüğü bu en küçük gün birimiyle ölçülür. Buna göre takdir edilmiş zaman diğer büyük günlerin kendisiyle hesaplandığı bu en küçük güne eklenmiş şeydir. Böylece *'miktarı sizin saydıklarınızdan bin sene olan bir günde'* başka bir ayette ise *'miktarı elli bin sene olan bir günde'* denilir. Hz. Peygamber Deccal'in günleri hakkında şöyle buyurmuştur: 'Onun bir günü bir sene, bir günü bir ay, bir günü bir hafta, diğer günleri ise sizin günleriniz gibidir.' Böyle olmasının nedeni belanın gücüdür. Hz. Aişe'nin aktardığı hadis görünürdeki sorunu tamamıyla ortadan kaldırır. Hz. Aişe, 'böyle bir günde namaz nasıl kılınabilir?' diye sorunca, Hz. Peygamber şöyle yanıtlamış: 'Namaz için gün hesaplanır.' Feleklerin hareketlerinde iş böyle kalmasaydı bu ilim ehlinin suretini yaptığı saatlerle onu hesaplamak mümkün olmazdı. O saatlerle, güneş ortaya çıkmadığı için bulutlu günlerde vakitleri öğrenirler. Deccal'in ilk çıktığı dönemde bulutlar çoğalır ve art arda gelir. Böylece gündüz ve gece eşit olur. Bu durum âhir zamanda gerçekleşen garip işlerden biridir. Bu yoğun bulut, bizim ile oldukları hal üzere gök ve feleklerin hareketleri arasına girer. Hareketler astronomiyi ve yıldızların yörüngelerini bilenler tarafından yapılmış pratik araçlarla hesaplanır. Onlar bu araçlarla geceyi ve gündüzü ve namazların saatlerini kusursuz bir şekilde hesaplarlar. Bir sene gibi olan bu gün tek bir gün gibi olsaydı namazları hesaplamamız gerekmezdi. Çünkü bu durumda güneşin batmasını bekleriz. Güneş tepe noktadan batmaya yönelmezden önce farz olan öğle namazını kılmayız. Güneş tepe noktada durmaya devam etse ve bu süre yirmi bin sene sürseydi, Allah bize başka bir şey teklif etmezdi. Şarî' ibadeti takdire bağlayınca, feleklerin hareketlerinin bulundukları hal üzere bozulmadan kaldığını öğrendik." İbnü'l-Arabî'nin değerlendirmeleri Davud Kayserî'nin görüşlerini çok etkilemiştir: Kayserî, *Nihayetü'z-zaman*, s. 165 vd.

1 İbnü'l-Arabî'nin bu sürecin ortaya çıkışını değerlendirmesi hakkında bkz. *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I:356 vd.

2 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I:380, 402; geniş açıklama için bkz. Molla Hamza Fenarî, *Misbahü'l-üns*, s. 382 vd.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

üst âlemlerdeki varlıklar alt âlemdeki varlıkların anne ve babalarıdır.[2] Sorunun zamanla irtibatına baktığımızda ise feleklerin hareketleri yeryüzündeki bütün oluş ve bozuluşun nedeni olarak daha önce var olmalıdır. Bu durumda insana varıncaya kadar her varlık, hareketin ölçüsü olan zaman içinde var olmuştur. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî iç içe feleklerden ve dairelerden söz eder ve farklı hareket, dolayısıyla zaman ölçülerine ulaşır.[3] En büyük feleğin hareketiyle dünyadaki hareketin ölçüleri birbirinden farklıdır. Öte yandan felekler iç içe girer ve her birisinin hareketi farklı bir zamanla ölçülür.

İbnü'l-Arabî'nin "zamanı bilme"yi Efrada[4] [Tekler] özgü ilimlerden saymasının üzerinde durulmalıdır. Bu zamanın gerçek bilgisine özel insanların ulaşabileceği anlamına gelir. Bu yaklaşım sufilerin eşyanın hakikatini bilme konusunda aklın imkânlarına yönelik eleştirilerinin bir işareti sayılabilir. Çünkü İbnü'l-Arabî "zaman içinde"ki bir varlığın zamanın hakikatini öğrenmesini mümkün görmeyerek, zamanı ancak zamanı aşan birinin anlayabileceğine dikkat çeker. Böylece İbnü'l-Arabî önemi dolayısıyla aktardığımız uzun bir metninde "zamanı bilmek" diye özel bir ilim türünden söz eder ve onun Efrada tahsis edildiğini belirtir: "Zamanı bilmek kıymetli bir bilgidir. Ezel ondan öğrenildiği gibi, 'Allah var idi ve Onunla beraber başka bir şey yoktu' hadisi de zaman bilgisinden ortaya çıkar. Zaman bilgisi ricalden [adamlar] sadece efradın [tekler] bildiği bir ilimdir. Söz konusu ilim İlk Dehr ve Dehirlerin Dehri diye ifade edildiği gibi, zaman da bu ezelden var olmuştur. Bunun sayesinde Allah ed-Dehr diye isimlendirildi. Allah'ın böyle isimlendirilmesi, 'Dehr'e sövmeyiniz, çünkü Allah Dehr'dir'[5] anlamındaki hadiste geçer."[6] Hadis sahih ve sabit bir

---

1 İbnü'l-Arabî şöyle der: "Ey Muhammed! Ruhlarımız yönünden babamızsın. Âdem ise cisimlikte babamızdır. Unsurlar ise Âdem için ana ve baba gibidir. Hebâ'nın hakikati de temelde Bir'le beraberdi. O halde bir şey ancak iki şeyden, bir sonuç iki öncülden meydana gelebilir." *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I:24.

2 İbnü'l-Arabî bu konuda çeşitli açıklamalarda bulunmuştur. *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I:403 vd.

3 Bkz. Kayserî, *age*, s. 167.

4 Efrad İbnü'l-Arabî'de bir rical grubudur. Terim hakkında bkz. *Fütûhât-ı Mekkiyye*, II:122.

5 Hadisin yorumu için bkz. Ferganî, *Müntehe'l-medârik*, 427.

6 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, V:274: "Güvenilir bir hadiste Hz. Peygamber, 'Dehr'e sövmeyin, çünkü Allah Dehr'dir' buyurur. Bu ifade dehr sözünü yüceltir. Bu yönüyle zaman, göz, müşteri gibi eşanlamlı kelimelerdendir. Zaman anlamındaki dehr, ed-Dehr isminin mazharıdır. İsim bilfiil zamanda ortaya çıkan şeydir. Oluştaki fiil ve etki mazhara değil, onda ortaya çıkan şeye [zâhir] aittir. Mazhar, onu isimlendirmesi yönünden zâhirde etki eder. Bu nedenle tevilciler hadisi tevil ederek, 'hadisin anlamı, Allah'ın zamandaki ve dehr'deki fail olmasıdır' demişlerdir. Bu tevil apaçık bir yanılgıdır. Burada tevili yapan kişi failine ve edilgine nispeti yönüyle fiili ayırt etmemiştir. Hak, faildir. Edilgin ise Dehr'de or-

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

hadistir. Kim Dehr bilgisini elde ederse artık o Hakka nispet ettiği herhangi bir şeyde durmaz. Çünkü o en büyük genişliğin sahibidir. Ardından İbnü'l-Arabî gerçeği zamanda düşünmenin yol açtığı sorunların başka bir yönüne dikkat çeker. İbnü'l-Arabî, "Bu ilimden Tanrı hakkındaki görüşler çoğaldığı gibi inançlar da bundan dolayı farklılaşmıştır" der ve sözlerini şöyle tamamlar: "Zamanı bilmek en genel ilimdir. Zaman bir ilahi zarftır, sırları gariptir. Zamanın dışta bir varlığı yoktur, [ama] her şeyde hüküm sahibidir. Zaman Hakka nispet edilebildiği gibi oluşa da nispet edilebilir. O belirlenmiş bilinmezlikte ya da gaybte kalanlarıyla bütün isimlerin sultanıdır. Bu imam zamanı bilme konusunda yetki sahibidir. Zaman geçmişle ilgili olduğu gibi sonuçta da hükümrandır."[1]

İbnü'l-Arabî'nin zaman ve hareketle ilgili üzerinde durduğu başka bir konu ise hareketin gayeyle ilişkisidir. Bu konu sufilerin düşüncelerinde önemli yer tutmuştur ve pek çok bağlamda bu konuya göndermeler yapılmıştır. Her hareket bir gayeye doğrudur. Âlemde gayesiz hareket olmadığı gibi hareketten söz etmeye başladığımızda bir ilke ve gaye fikrine sahip olmalıyız. Bu İbnü'l-Arabî'nin insan davranışlarıyla ilgili görüşlerini etkilemiştir.[2] Bütün hareketler bir özleme doğrudur. Bu özlem nedir? Sufiler için sorunun en açık yanıtı "kemâle duyulan özlem"dir. Bu da sufilerin Tanrı'nın âlemi yaratmaya yönelmesinden başlamak üzere âlemdeki bütün hareketleri açıkladıkları konuları ele almalarını gerektirmiştir. Sorunun en önemli yönü yaratma eylemini de bir tür hareket saydığımızda, bu hareketin neye doğru olduğunu açıklamaktır. Çünkü hareket bir kemâle doğru ise her yönüyle mükemmel olan Tanrı âlemi yaratarak nasıl bir kemâl hedeflemiş olabilir ki? Böyle bir düşünce Tan-

---

taya çıkmıştır. Fiil, fail ve edilgen arasındaki bir haldir. Tevili yapan kişi bu ikisini ayırt etmemiştir. Öyleyse bu kişi, konunun bilgisini söyleyenine –ki Allah'tır– bırakmadığı gibi, tevilini de Allah'ın şanına yaraşan tevili bilene [muhakkik ârif] bırakmamıştır."

1 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I:455.

2 İbnü'l-Arabî, *Fuṣûṣu'l-Hikem*, s. 223. İbnü'l-Arabî Musa'nın korkarak kaçmasını tahlil ederken genel düşüncesinin önemli bir yorumunu ortaya koyar. Bu düşünceye göre her hareketin bir özleme doğru olması gerekir. Çünkü insanı ancak sevgi harekete geçirir. Buna karşın korku insanı etkisizleştirir ve yerinde çökertir. Sözgelişi sema bahsinde İbnü'l-Arabî bu sorunu bu kez farklı bir açıdan ele alır. Semada insan hayvani bir haz aldığında hareketlenir, devran eder vs. Buna karşılık ilahi haz ve ona eşlik eden huşu duygusu insanı hareketsizleştirir. Musa örneğinde ise Musa korkarak kaçmış olamaz. Ancak görünüşte Musa'nın kaçması korkudan kaynaklanmıştı. Bu çelişkiyi nasıl açıklayabiliriz? İbnü'l-Arabî'ye göre bunun açıklaması, zâhir ile bâtın arasındaki karşıtlığın açıklanmasıdır. Her ne kadar görünüşte kaçma can korkusu şeklinde tezahür etse bile gerçekte yaşama sevgisi esas nedendi. *Fusûsu'l-Hikem*, s. 223. Sema hakkında bkz. İbnü'l-Arabî, *Tedbirat-ı İlahiye*, s. 232.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

rı'yı muhtaç varlık haline getirmez mi?

Bu soru İbnü'l-Arabî ve takipçileri tarafından kemâl ile mükemmellik arasındaki ilişkiyle yanıtlandığı gibi, buna bağlı olarak zâtın kemâli ile niteliklerin kemâli arasındaki karşıtlıkla açıklanır.[1] Tanrı kemâl sahibidir, aynı zamanda mükemmeldir. Mükemmel ise kemâli başka bir şeyi meydana getiren demektir. Bu nedenle Tanrı kemâle ermek için değil, mükemmelliğinin taşmasıyla âlemi yaratmıştır. Öte yandan zâtın kemâli âleme muhtaç olmamaktır, fakat niteliklerin kemâli ortaya çıkmak ve görünmekle "tamamlanır." Bu ise âlemi meydana getiren hareketin ilahi niteliklerin kemâllerine ulaşmasıyla sonuçlanacağı anlamına gelir. Öte taraftan feleklerin hareketleri kemâllerine ulaşmayla sonlanır. Çünkü gayeye ulaşmakla hareket biter ve yeni bir gaye ortaya çıkar. Feleklerin belirli bir hareketle dönmeleri, sudur sisteminin aşamalarında kesif âlemi ve en sonununda duyulur âlemi oluşturmakla sonuçlanır. Ebû Tâlib el-Mekkî "Felekler âdemoğlunun nefesleriyle döner"[2] derken bu hareketteki nihai gayeyi insan olarak belirlemiştir. Bu düşünce İbnü'l-Arabî ve takipçilerindeki "insanın âlemin nihai gayesi olması" fikrinin ilk kaynaklarındandır.[3]

İbnü'l-Arabî feleklerin dönüşleriyle âlemdeki olaylar ve daha genelde âlemin süresiyle ilgili bir takım tarihler verir.[4] İbnü'l-Arabî Hz. Peygamber'in ümmetinin yaşadığı devri kıyamet dönemi olarak görmüştür. Bu bağlamda hareketin olduğu kadar zamanın da döngüselliği ortaya çıkar ki, bu da İbnü'l-Arabî tarafından dile getirilen

---

1 Bu konuda bkz. Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, s. 274 vd. Sufilerin genel ilkesi şudur: Tanrı kâmil olmak için değil, kâmil olduğu için âlemi var etti. Başka bir ifadeyle eksiklik kemâle ulaştırılamaz, sadece kemâl tezahür edebilir. Bu durum gerçekte her şey için geçerlidir. İnsan için de kemâl kuvve halinde sahip olunan bir şeydir. Ahlak kuvvenin fiile dönüştürülmesinden ibarettir.

2 Bkz. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kutu'l-kulub*, c. I, s. 100 (çev. Muharrem Tan, İz, 1999); ifadenin yorumu için bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, III:385.

3 Konevî şöyle der: "Bütün varlık suretlerinin kalbi gerçek insan-ı kâmildir. O zorunluluk ve imkân arasında bir berzâh, zât ile kadim ve hadisler ve hükümlerinden ibaret olan mertebe arasında bir ayna gibidir. Bunun için hilafet yeri yeryüzü olmuştur. Yeryüzü varlık dairesinin merkezidir. İnsan surette son olan olsa bile rütbe ve mertebe açısından ilktir. İnsan, halk ve Hak arasında vasıtadır. Allah'tan başka her şeyin bekâsının sebebi olan Hakkın feyzi ve yardımı, onunla ve onun mertebesinden ulvi ve süfli bütün âleme ulaşır. İnsan olmasaydı, âlemdeki hiçbir şey, irtibat ve münasebet olmadığından dolayı bir olan ilahi yardımı kabul edemezdi ve bu yardım ona ulaşmazdı. İnsan göklerin direğidir." *Fusûsu'l-Hikem'in Sırları*, s. 85. "İnsan göklerin direğidir" ifadesi için bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I:21.

4 *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I:351.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

"başlangıçlar" ile sonlar arasındaki ilişkinin esasıdır.[1]

İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin zaman anlayışı sadece felekler ya da devrelerle sınırlı değildir. Bu zaman tasavvuruna kaynaklık eden başka düşünceler ilk dönemden itibaren sufiler arasında ele alınmıştır. Başından beri Tanrı-insan ilişkisi üzerine odaklanan tasavvufta "kadimlik-hadislik" terimleriyle dile getirilen karşıtlık sufilerin temel sorunlarından birisiydi. Sufiler zaman, vakit, zaman öncesi, dehr, kadim gibi terimleri sıkça kullandıkları gibi; fenâ, bekâ ve tevhit teorileri zaman hakkındaki düşünceleriyle derinlik kazanmıştı. Sufilere göre zaman, bazı durumlarda insanın gerçeğe ulaşmasındaki engellerdendir. Bu yönüyle zaman, imkân âlemi ve yaratılmışlığın özelliklerinden birisi olduğu kadar sınırlama ve daraltma anlamı da içerir. Sufiler sürekli zamanın sınırlılığından şikayetçi olmuşlardır.

Sufiler salik için zaman-vakit-hal ilişkisisinin de üzerinde durdular.[2] Bu ilişkinin anlaşılması sufilerin zaman düşüncelerini anlamaya katkı sağlayacağı gibi, tasavvufun teorik konular karşısındaki pragmatik tavrını anlamaya da yardımcı olabilir. Sufilerin düşüncesinde hal ile zaman veya vakit arasında bir özdeşlik ilişkisi kurulmuştur. Bu bağlamda *ibnü'l-vakt* [vaktin oğlu] terimiyle, vakit ve zamana bağlanan insanın ilahi tecelliler karşısındaki edilgenliği dile getirilir.[3] Sufiler "tecelliden yoksun vakit –ki hal demektir– yoktur" diyerek hallerin ve vakitlerin "dolululuğuna" dikkat çeker. Bu düşünce ise özellikle İbnü'l-Arabî'nin üzerinde duracağı, "O her gün bir iştedir" ayetinin yorumundan ibarettir. Bu yorumda zaman, tıpkı mekân gibi, Hakkın sürekli tecellilerini taşıyan bir mazhar ve tecelligâh olarak algılanır. İnsan zamandaki haller ve tecellilerden Tanrı'yı tanıyacağı bir bilgi edinebilecektir. Çünkü İbnü'l-Arabî'nin belirttiği gibi, "zamanı bilmek en önemli bilgilerden birisi" iken, Tanrı'nın iradesini bize bildiren şey zamanın kendisidir.

Sufiler tasavvufun yaygınlaşmasından itibaren teorik bilgiye karşı eylemi yeğleyenler olarak tanınmışlardır, burada "yaygınlaşma" sözcüğünü seçmemiz, özellikle ilk devir sufilerinin tasavvufun "ortaya çıkması" ifadesine karşı getirdikleri eleştirilere işaret amacı taşır.[4] Bir sufi için bir konuda görüş belirtmekten daha önemlisi bil-

---

1 Konevî şöyle der: "Varlığın merkezi döngüselidir, böylelikle nihayet bidâyetin aynıdır. Aynı zamanda, rahmet her şeyden önce geldiği gibi, her şeyin dönüşü onadır." Bu düşünce varlık-rahmet ve iyilik arasındaki ilişkileri gösterir. Konevî, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, s. 22.

2 Vakit-hal-isim ilişkisi için bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, III:267. "Hüküm vakte aittir." Bkz. *Fütûhât-ı Mekkiyye*, IV:86; Ferganî, *Müntehe'l-medârîk*. 450 vd.

3 İbnü'l-Arabî'nin değerlendirmesi için bkz. *Fütûhât-ı Mekkiyye*, IV:156.

4 Çünkü tasavvuf ortaya çıkmış bir şey değil, Hz. Peygamber'e dayanan bir geleneğin adıdır. Bkz. Serrâc, *el-Lüma'*, s. 22.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

ginin gereğini yapmaktı. *İbnü'l-vakt* [vaktin oğlu], "içinde bulunduğu anın gereğini yerine getiren kişi" demektir ve bu yorumda sufinin her an kendi işiyle ilgilenmesini de anlatır.

Sufiler salikin zamanın iki ucunu oluşturan geçmiş ve gelecek zamanla ilişkisini iki terim hakkındaki düşünceleriyle dile getirmişlerdir. Geçmiş söz konusu olduğunda pişmanlık, gelecek söz konusu olduğunda ise *tûl-i emel* veya umut, salikin uzak durması gereken işlerin başındadır. Pişmanlık seyr u sülûkun ilk aşaması olan tövbenin en önemli unsuru olsa bile salik kendisini bütünüyle geçmişe dair düşüncelere bırakmamalıdır. Buna karşılık gelecek hakkında umutlar, beklentiler taşımamalıdır. Zühd gelecekle ilgili umutların ortadan kaldırılmasını sağlayan bir araçtır; sufilerin fakirlik ve yoksullukla ilgili düşünceleri de "gelecek zaman" kaygısını aşmayla ilgili tavsiyelerle doludur. Tûl-ı emel ve geçmişe duyulan pişmanlık, insanı yapması gerekenden alıkoyan gereksiz işler arasında sayılmıştır. Bundan dolayı *ibnü'l-vakt* kendini geçmiş ve gelecek zamanın etkisinden kurtararak ana yoğunlaştıran kişidir.

Tasavvuf metinlerinde sıkça kullanılan kavramlardan birisi, *ibnü'l-vakt*'ın [vaktin oğlu] karşılığı olarak *sahibu'l-vakt* [vaktin sahibi] veya *sahibu'z-zaman*'dır [zamanın sahibi]. *İbnü'l-vakt* insanın ilahi tecelliler karşısında edilgenliğini anlatırken, *sahibu'l-vakt* fail ve etkin hale gelmesini dile getirir. Bu durumda salik vakit ve halinde tasarruf sahibi olur. Çünkü seyr u sülûk edilgenlikten etkinliğe doğru bir seyir izler. Sufiler bunu *kurb-ı nevafil* ve *kurb-ı feraiz*,[1] yani nafile ibadetlerle gerçekleşen Hakka yakınlık ile farz ibadetlerle gerçekleşen yakınlık terimleriyle açıklayarak; ilkinde Hakkın kulun aracı, ikincide kulun Hakkın aracı haline gelmesinden söz ederler.[2] Birincide kul Hakkın gözüyle görür, kulağıyla duyar, eliyle tutar vs. İkincide ise Hak kulun gözüyle görür, kulağıyla duyar ve eliyle tutar. Birisinde kul Hak için *aynullah*,[3] Allah'ın gözü iken ikincide Hak kulun gözüdür. Öyleyse *sahibu'l-vakt* zamanın darlığından çıkarak zamanda ve hallerinde tasarruf edebilen kişidir. İbnü'l-Arabî ve takipçilerinde kavramın karşılığı olarak *ebu'l-vakt* [vaktin babası] terimi geçer.[4] Bu

---

1 "Allah'ı bilme" yerine "Allah'a yaklaşma" [*kurb*] teriminin kullanılması dikkat çekicidir. Allah'a yaklaşmak ibadete, ibadet ise Şari'nin tespitine bağlanmıştır. Tasavvufta Tanrı-insan ilişkilerini anlatan en önemli iki terimi olan bu terimler sufilerin tasavvufu *ittiba*, yani vahye ve nebevi geleneğe uyma çabası olarak görmelerinin bir kanıtı sayabiliriz. Çünkü İbnü'l-Arabî'nin de belirttiği gibi "Allah'a yaklaşmak" Şari'nin belirlediği ibadetle mümkündür.'

2 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, VI:286.

3 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, VII:46; Kaşanî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 407.

4 Konevî'nin bu terimle vaktin ilişkisini kurması, İbnü'l-Arabî'nin dehri [zaman] bilmeyle il-

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

terim tam olarak *ibnü'l-vakt*'in karşıtıdır ve insanın kemâline işaret eden bir niteleme olarak kullanılır. "Vaktin babası" olmak, insanın içinde bulunduğu vakitte tasarruf sahibi ve etkin olması demektir.

Tasavvuf metinlerinde zamanla bağlantılı sıkça karşılaşılan bir kavram *ân-ı dâim*'dir [sürekli an].[1] *Ân-ı dâim* hal ve makamlarla ilgili olduğu kadar geçmiş ve gelecek şeklinde bölünen zamanın aşılması fikriyle bağlantılıdır. An, bölünmeyen zaman dilimine işaret ederek bölünmeyen mekân parçasıyla irtibatlanır. Ancak zamanın aşılarak bütün zamanların kaynağı olan *ân-ı dâime* ulaşılması, görüntüdeki çokluğun ve bölünmüşlüğün aşılıp tek hakikate veya varlığa ulaşılmasının bir yönüdür. Bu nedenle *ân-ı dâim* tek varlığın ve birliğin bir tezahürüdür. *Ân-ı dâim*le ilgili başka bir kavram "zaman içinde zaman"dır. Bu da İbnü'l-Arabî'nin zamanın ve mekânın dürülmesi veya açılmasıyla ilgili düşüncelerinde sıkça geçen kavramlardandır. Sufiler zamanın ve mekânın aşılabileceğini, zaman içinde veya uzak mekânlara hareket edilebileceğini kabul ederler. Hayal âlemi, farklı suretlere girme, aynı anda birden çok mekânda bulunabilme bu kavramla bağlantılıdır. Keramet ve mucize ilişkilerinden hareketle nebilik ve velilik ilişkilerini açıklayan Ebu Osman Hucvirî zaman ve mekânın aşılmasını keramet türleri arasında sayarken, sahabenin uzak mekânlardan seslerini duyurması ile velilerin arada uzun bir zaman varken peygamberden bilgi almalarını karşılaştırır.[2]

İbnü'l-Arabî her anda gerçekleşen sürekli yaratma ve yenilenmeyi idrakteki yetersizliğimize dikkat çeker. Bu, gerçeği algılamada zamanın perde olduğu yerlerdendir. Çünkü zamanın kendisi de dahil olmak üzere her şey insan tarafından süreklilik içinde algılanır. Oysa zaman da bir arâzdır ve iki anda sürekliliği yoktur. Âlem ise her an yenilenen arâzların toplamıdır, arâz ise iki anda sürekliliği olmayan şey demektir. Bu konu İbnü'l-Arabî'nin Eş'arîlerin yaratılış teorilerinden yararlandığı unsurların başında gelirken, sofistlerin süreksizlik üzerine kurulu varlık görüşlerini de aynı bağlamda değerlendirerek över.[3] İbnü'l-Arabî Tanrı ile âlem arasındaki Yaratıcı-

---

gili görüşleriyle benzer. Şöyle der: "*Ebu'l-vakt* [vaktin babası] zamanın hakikatini ve ed-Dehr isminin anlamını bilen kişidir. Ebu'l-vaktin takdiri ve farzıyla an'dan ibaret olan vakit birbirinden ayrılır, anların hükümleri birleşir. Ebu'l-vakt sayesinde söz konusu hükümlerle tafsîl ve üstünlük zuhûr eder. O zamanın dürülmesini, yayılmasını, gizliliğini ve açıklığını his ve hayal, ruh ve misal, makam ve hal olarak müşahede eder." *İlâhî Nefhalar*, s. 200.

1 Bu terim "bütün zamanların aslı ve kaynağı" diye tanımlanır. Bkz. Kaşani, *age*, s. 87.

2 Hucvirî, *Hakikat Bilgisi* [*Keşfu'l-mahcûb*], s. 94.

3 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 134; sofistlerin duyular hakkındaki eleştirilerinin eleştirisi için bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I:461.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

yaratılan ilişkisini bir kez olup biten bir ilişki şeklinde değil, sürekli bir ilişki olarak yorumlar. Zorunlu Varlık'ın mümküne varlık vermesi bir kez gerçekleşen bir hadise değildir ya da varlık kazanan mümkün artık imkân halinden çıkarak zorunlu varlık haline gelmez. Mümkün her zaman mümkündür ve Zorunlu her zaman varlık verendir! Tanrı-âlem arasındaki bu dinamik ilişkinin yaratılıştaki karşılığı ise âlemin sürekli var edilmesidir. Âlem her "an" yeniden yaratılır ve var edilir. Yaratılışın yenilenmesi [*tecdid-i halk*] İbnü'l-Arabî'nin yaratılışa ilişkin en önemli kavramlardandır. İnsanı yanıltan *tecdid-i halk*, yani yaratmanın yenilenmesinin "benzerlerin yenilenmesi" [*teceddüd-i emsal*][1] şeklinde gerçekleşmiş olmasıdır. Zamanı süreklilik şeklinde algılamak her an benzerlerin yenilendiği yaratma eylemini görmekten insanı perdeler. Sufinin yaşadığı "an" ise zamanın sınırlayıcılığından kurtulabilirse, insanın içinde Tanrı'nın sürekli yaratışını müşahede ettiği zaman dilimidir.[2]

Zaman anlara, dakikalara, saatlere, günlere, haftalara ve senelere bölünür. Bu bölmeyi yapan insan olsa bile bu süreler için belirlenmiş ayın hareketlerine bağlı ölçüler vardır. İbnü'l-Arabî bütün bu konulara ayrıntılı bir biçimde değinir. Bütün bu yaklaşımlarda İbnü'l-Arabî'nin dikkat çektiği nokta feleklerin hareketlerine göre farklı zaman ölçülerinin olabileceğidir. Her varlık aynı zamanı yaşamaz.[3]

Üzerinde durulan başka bir nokta ise günlerin, haftaların, yılların vs özellikleridir.[4] İbnü'l-Arabî zamanların özelliklerine göre yapılması gerekli tespihler ve ibadetler üzerinde durduğu gibi, her günün bir peygamber ve ruhuyla ilişkisi üzerinde durur.[5] Bu konu velayet ve nübüvvet ilişkilerinde merkezi bir yer tutar. Çünkü bu

---

1 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 170.

2 İbnü'l-Arabî, "An iki vakti ayıran şeydir" der. *Fütûhât-ı Mekkiyye*, III:241.

3 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, II:384.

4 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I:450 vd; Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, I:106 vd.

5 İbnü'l-Arabî her bölgeyi ve zaman dilimini bir Bedelle ilişkilendirir ve onlara göre bilgi türlerini açıklar: "Pazar günü meydana gelen her ilmî konu İdris'in maddesindendir. O günde hava ve ateş unsurunda oluşan her ulvi eser ise Güneş'in yüzüşünden ve Allah'ın güneşe tevdi ettiği [şeylerle] bakmasından kaynaklanır. Pazar gününde su ve toprak unsurunda oluşan her eser dördüncü feleğin hareketindendir. Kendisini koruyan bu şahsın yeri dördüncü bölgedendir. Pazartesi gününde meydana gelen her ilmî konu Âdem'in ruhaniyetinden meydana gelir. Hava ve ateş unsurunda meydana gelen her yüce eser ise Ay'ın yüzüşündendir. Su ve toprak unsurunda oluşan her süfli eser ise dünya göğünün hareketindendir. Bu şahsa ait bölge yedinci bölgedir.

Salı günü meydana gelen her ilmî sorun Harun'un ruhaniyetinden meydana gelir. Ateş ve hava unsurunda meydana gelen her ulvi eser ise Merih feleğinin ruhaniyetinden kaynaklanır. Su ve toprak unsurundaki her süfli eser beşinci feleğin hareketinden meydana gelir. Çarşamba günü hakkında şöyle der: 'Çarşamba günü meydana gelen her ilmî konu İsa'nın

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

ilişki nebileri kaynak, velileri ise bu kaynaktan bilgi alanlar olarak görme ilkesine dayalıdır. Her veli bilgisini bir nebinin bilgi kaynağından alabilir. Bunun İbnü'l-Arabî'nin terimlerindeki karşılığı, velinin söz konusu nebinin *isr*'inde [iz] veya kademinde [ayak] veya meşrebinde olmasıdır. Nebinin bilgi kaynağı bir kandile [*mişkat*] benzetildiği gibi bazen hakikat veya kelime de aynı anlamda kullanılır. Bu düşünce, dereceli bir şekilde bütün velilerin büyük peygamberlerin izinde olması, nihayetinde ise hepsinin Hz. Peygamber'in izinde olmasına dayanır. Hz. Peygamber'in hakikati veya mişkati bütün mişkatların kaynağı ve ana hakikattir.[1] Soruna zamanla ilgili olarak baktığımızda ise peygamberlerin hakikatleriyle ilişkili olarak günler, haftalar ve diğer zaman dilimleri özel bilgi türlerinin taşıyıcısıdır.

İbnü'l-Arabî'nin zamanın Hak'la ilişkisi üzerinde durur. Zamanın feleğin hareketiyle ilişkisi[2] nedeniyle bu konu farklı zaman dilimlerinin varlığıyla da ilgilidir. Meleklerin, ruhani varlıkların vs zaman algısı ile sözgelişi insanın zaman algısı birbirinden farklıdır. İbnü'l-Arabî bazı ayetlerden hareketle zamanın Hak'la ilişkisi üzerinde

---

ruhaniyetindendir. Çarşamba nur günüdür. Hz. İsa bugün üzerinde bulunduğumuz bu yola girerken bize nazarı [bakış] vardı. Ateş ve havadaki her [ulvi] eser, Kâtib'in kendi feleğinde yüzüşünden, su ve toprak unsurundaki her süfli eser ise ikinci göğün feleğin hareketindendir.' Perşembe hakkında ise şöyle der: 'Perşembe günü meydana gelen her ilmi sorun Musa'nın ruhaniyetindendir. Ateş ve hava unsurunda oluşan her ulvi eser Müşteri'nin yüzmesinden, su ve toprak unsurunda oluşan her süfli eser ise onun feleğinden kaynaklanır. Bu Bedele ait bölge ikinci bölgedir. Bu ve diğer günlerdeki saatlerde onun adına meydana gelen ilimler bitkiler ve adetler ilmi, iyilik sebeplerini ve güzel ahlakları bilmek, Hakka yaklaştıran ibadetleri bilmek, amelleri kabul ilmi ve sahipleriyle nereye varacaklarının bilinmesidir. Cuma günü ise beşinci Bedelle ilgilidir. 'Allah'ın kendisiyle beşinci bölgeyi koruduğu bu şahıs adına Cuma günü meydana gelen her ilmi konu Yusuf'un ruhaniyetinden meydana gelir. Ateş ve hava unsurunda oluşan her ulvi eser Zühre gezegeninin bakışından meydana gelirken, su ve toprak unsurunda meydana gelen her süfli eser Zühre feleğinin hareketinden kaynaklanır. Bu ise 'Allah'ın her göğe vahyettiği' emirdendir. Başka bir ifadeyle bu eserler gök ve yeryüzü arasında inen ilahi emirdendir. Söz konusu emir bu ikisinin arasında doğan her şeyde, başka bir anlatımla gökten yağan şeyle bu yağmayı kabul eden yeryüzü arasında oluşan her şeyde bulunur. Yeryüzünün gökten inen şeyi kabul etmesi için dişinin rahminin erkeğin suyunu kabul etmesi ya da kuşlar söz konusu olduğunda dişi kuşun erkek kuştan ıslak havayı kabul etmesine benzer. Bu günde ve diğer günlerdeki saatlerinde söz konusu şahıs adına meydana gelen ilimler cemal ve üns [ünsiyet] mertebesinden tasvir ilmi ve haller ilmidir." Bkz. *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I:450.

1 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, II:186; IV:93.

2 Feleklerin hareketleri ve âlemin bu hareketler vesilesiyle yaratılışı hakkında bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I:351 vd.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

durarak, ilahi zaman ile insanın algıladığı zaman arasındaki ilişkileri saptar.[1] Bir ayette "Allah'ın katındaki gün" ifadesi ile insanların gün kavramı karşılaştırılır ve meleklerin Rabbin katına yükselişlerinin süresinden söz edilir. Bu ayetler İbnü'l-Arabî'nin iç içe geçen feleklerin hareketlerinden ortaya çıkan farklı zaman anlayışlarını açıklamasına imkân verir.

Sufilerin zaman anlayışıyla ilgili karşılaşılan bütün bu düşünceler İbnü'l-Arabî tarafından da kullanılmış, konuyla ilgili kavramların bir kısmı önceki sufilerden olduğu gibi alınmışken bir kısmına yeni boyutlar eklemiştir. Asıl önemli kavram âlemin bir noktadan bir gayeye doğru giderkenki zamanıyla, yani "insanlığın tarihi" anlamındaki zamanla ilgilidir. Bu anlamıyla zaman İbnü'l-Arabî'nin Tanrı, âlem, yaratılıştaki gayelilik, insanın âlemdeki yeri vb konulardaki görüşlerini ele alma imkânı verir.

Döngüsel Zaman: Başlangıçlar, Sonlar ve Gayeye Doğru Hareket

Sufileri derinden etkilemiş olan bir hadisinde Hz. Peygamber, "Bugün zaman ilk başladığı anki haline döndü" der. Hadis, İbnü'l-Arabî'nin zamanla ilgili düşüncelerinde olduğu gibi genel anlamıyla sufilerin peygamberlik, velilik, peygamberler arası ilişki ve derecelenmeler, âlemin yaratılışı gibi pek çok konudaki düşüncelerini dile getirmesine imkân sağlar. Hadisin peygamberlik görevinin tamamlandığı bir dönemde söylenmesi dikkat çekicidir. Bu yönüyle hadis ile Hz. Peygamber'e gelen son vahiy olan "Bugün dininizi tamamladım" ayeti aynı bağlamda yorumlanabilir. Zamanın başladığı noktaya dönmesi[2] peygamberin tebliğ görevinin ve vahyin tamamlanması, kısacası nebiliğin "kemâle ermesi"yle gerçekleşebilmiştir. Bu bağlamda "bitmek" ile tamamlanmak, özellikle "kemâle ermek" arasındaki ilişki sufilerin sürekli göz önünde bulundurduğu bir ilişkidir. Hz. Peygamber bir nebi olarak gönderilmesi ile zamanın döngüsünü tamamlaması arasında ilişki kurarak, Tanrı'nın âlemi yaratmasındaki amacı ve bu amaç içerisinde bir peygamber olarak yerini dile getirmektedir. Bu yer "Âdem henüz toprak ve su arasındayken ben nebiydim" anlamındaki hadiste belirtilen "varlık" önceliği ile zuhurdaki gecikme arasındaki karşıtlıkla açıklanır.[3]

---

[1] Kayserî, *Nihayetü'z-zaman*, 166.

[2] İbnü'l-Arabî şöyle der: "Son başlangıcın aynıdır! Bu zorunlu ve doğru bir yargıdır." *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I:23.

[3] İbnü'l-Arabî, *Futûhât-ı Mekkiyye*, II:19. Konevî şöyle der: "Varlık dairesinin son mertebele-

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

Hz. Peygamber nebilerin sonuncusudur [*hatmü'n-nebi*]. Sufilerin dairesel varlık anlayışında "son" ontolojik yönden ilk demektir.[1] Çünkü dairesel bir varlık anlayışında sonun başlangıca dönmesi ve onunla bir olması gerekir.[2] Bu durum yukarıda aktardığımız hadiste dile getirilerek peygamberin bütün varlıklardan önceliğine dikkat çekilmiştir. Ancak şimdilik Hz. Peygamber'in zamanın başlangıç ve sonunun kendisinde kesiştiği kimse olduğunu söylemekle yetineceğiz. Sufilerin anlayışında zaman peygamberin hakikatiyle başlamış, onun görevinin ikmaliyle başladığı yere dönmüştür. Öyleyse büyük hareketin ve dolayısıyla zamanın hareketinin ulaşmak istediği gaye, Hz. Peygamber'in belli bir tarihte ve mekânda var olmasıydı.

Zamanın belirli bir gayeye ulaşmak üzere dönüşü sufilerin zaman anlayışlarında merkezi bir yer tutar. Sufiler zaman hakkında teorik bir tartışma yapmanın değil, öncelikle âlemin yaratılışındaki gayenin belirlenmesi üzerinde dururlar. Gaye insanın, özelde ise Hz. Peygamber'in varlığıdır.[3] Bu durumda zamanın döngüselliği, zihinde ilk tasavvur edilen gayenin –buna *hakikat-i Muhammediye* veya *hakikat-i insaniye* denilir– sonda ortaya çıkması arasındaki ilişkinin açıklanmasını sağlayan bir araçtır. İbnü'l-Arabî'nin zamanın döngüsünü tamamlamasıyla ilgili bir ifadesini aktaralım: Hz. Peygamber şöyle der: "Zaman Allah'ın yarattığı günkü haline döndü."[4] Hz. Peygamber "ben peygamber iken" demiş, "ben insan iken" veya "mevcut iken" dememiştir. Hz. Peygamber dünyada vekilleri konumundaki peygamberlerin varlığından önce peygamberdi. O halde zamanın döngüsü, Hz. Peygamber'in devrinin el-Bâtın ismiyle bitip başka bir devrin ez-Zâhir ismiyle başlamasından ibarettir. Hz. Peygamber şöyle buyurur: "Zaman Allah'ın yarattığı günkü haline döndü." Bu şu anlama ge-

---

rinde zuhûr edip ilahi varlık sureti onunla kemâle erdiği için, insan *kenz-i mahfi* [gizli hazine] hakikatlerini müşahede etmiştir. Dolayısıyla insan son mevcut ve ilk maksattır." *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, s. 158. *Kenz-i mahfi* ve yaratılıştaki gaye için bkz. Saidüddin Ferganî, *Müntehe'l-medarîk*, 33.

1 Konevî şöyle der: "İnsanın 'son' olmasının nedeni, hüküm ve eserlerin başta kendisinden çıktıkları gibi tekrar insanda sona ermeleri, zâhirî ve bâtınî olarak onda toplanmış olmalarıdır." *Fusûsu'l-Hikem'in Sırları*, 20; Fenarî, *Misbahü'l-üns*, s. 74.

2 Bu epistemolojik bir duruma da işaret eder. Çünkü son vasıtasıyla başlangıç bilinebileceği gibi, başlangıçtan da son bilinebilir. Burada terimleri değiştirirsek, zâhir vasıtasıyla bâtın bilinebilir, bâtın vasıtasıyla zâhir bilinebilir. Bunu sağlayan ikisi arasındaki bağdır. İbnü'l-Arabî şöyle der: "Başlangıç ile son arasında bağlayıcı bir sebep ve geçerli-tutucu bir bağ olmasaydı, birisi diğeri vasıtasıyla bilinemez ve 'Son, başlangıcın hükmüne göre sabit olur' denilemezdi." *Fütûhât-i Mekkiyye*, 1:23.

3 Halk edebiyatının en önemli metinlerinden *Muhammediye*'de, "Halkı senin için, seni kendim için yarattım" denilirken bu düşünceye işaret edilir. Bkz. *Muhammediye*, II:14.

4 Hadisin yorumu için bkz. Ferganî, *Müntehe'l-medarîk*, 165.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

lir: "Hüküm ilk devirde bâtını olarak kendisine ait iken, bu devirde zâhiri olarak da Hz. Muhammed'e aittir. Oysa ilk devrinde hüküm zâhirde Hz. İbrahim'in, Hz. Musa'nın, Hz. İsa'nın ve bütün diğer nebi ve elçilerin şeriatları gibi şeriatın nispet edildiği kimselere aitti."[1]

Zamanın başladığı ana dönmesi gaye ve kemâl fikriyle ilgili düşüncelerle açıklanabilir. Sufilerin varlık, hareket ve zaman anlayışları döngüsel bir seyir izler. Sufiler bazen varlık, bazen "emir," bazen zaman döngüseldir gibi birbiriyle bağlantılı ifadeler kullanmıştır.[2] Döngüsellik bir noktadan başlayan hareketin başladığı yerde bitmesi ya da yeni bir dönüşe başlamasıdır. Hareket ve hareketin ölçüsü olan zaman, bir çizgi şeklinde sürekli akıp gitmek yerine, bir daire[3] oluşturacak şekilde başladığı noktayla birleşir.[4] Gaye söz konusu hareketin veya o hareketi yapan varlığın kemâline ulaşmasıdır. Bu durumda hareket bir kemâlsizlikten veya eksiklikten kemâle doğru gider. Sufilerin düşüncesinde başlangıçtaki eksiklik ile varılan kemâlin ilişkisini saptamak, özellikle eksikliğin kaynağını belirlemek bir takım güçlükleri içerir. Çünkü mükemmel ve hiçbir şekilde ihtiyaçla nitelenemeyecek Tanrı'nın ilkesi olduğu hareket nasıl bir eksiklikten kaynaklanmış olabilir? Ezeli bir madde veya yokluk kabul etmeyen bir düşüncede hareketin kaynağını bulmak, İbnü'l-Arabî ve takipçile-

---

1 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I:416. Benzer ifade için bkz. *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I:396.

2 Konevî şöyle der: "Emir devridir" [*Fatiha Suresi Tefsiri*, s. 262]; İbnü'l-Arabî şöyle der: "Varlık devridir" [*Fütûhât-ı Mekkiyye*, I:364].

3 Sufiler insanın ahlaki mücadeleyle kendini yetkinleştirmesini bu süreçle açıklayarak yaratalış ile ahlak arasındaki ilişkiye dikkat çekerler. Konevî şöyle der: "İlahi yardım mutlak-zâtî feyizden taayyün eder ve ilk akıl mertebesine ulaşır. Daha sonra levhe, sonra arşa, sonra kürsîye, sonra peş peşe diğer feleklere ulaşır. Feleklerden unsurlara, sonra müvelledâta [cemadat-nebatat-hayvanat] ulaşır. Uğramış olduğu her mertebenin özellikleriyle boyanmış halde nihayette insana ulaşır. Yardımın kendisine ulaştığı insan sülûk ve uruç ederek, akıl ve nefislerle birleşen ... kimselerden olabilir.... Böylelikle ilk akla ulaşan feyzin kendisinden taayyün ettiği makama ulaşmasıyla 'daire' tamamlanır." *Fusûsu'l-Hikem'in Sırları*, s. 21. Daire ahlakla, yani insanın eylemiyle tamamlanır. Daha doğrusu insanın bu tamamlanmayı fark etmesi ahlakla mümkündür.

Öte yandan dairenin tamamlanmayışı eksikliğin ifadesidir. Konevî şöyle der: "Bu özelliğe sahip olmayan insan ise aşağıların aşağısına ulaşmıştır. Bunun nedeni, insanın ilahi ilk birlik makamından ibaret olan kendi aslından uzaklığıdır. Söz konusu insan, kendileri için dairenin tamamlandığı kâmillerin tersine, mertebelerin en yücesi olan mertebeden, çokluk ve edilgenlik derecelerinin en zirvesine düşmüş ve orada kalmıştır." *Fusûsu'l-Hikem'in Sırları*, s. 22.

4 "Döngüsel harekette son başlangıca dönmektir. Aynı şekilde, sonda olan baştakinin hükmüne sahiptir, çünkü varlığın hareketi döngüseldir. Arızi olan hiçbir zaman asıl'a karşı duramaz." *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, 191.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

rinin büyük sorunlarından birisiydi. Şimdilik kuvve halindeki eksikliğin fiil halinde kemâle ermesiyle konunun açıklandığına dikkat çekmekle yetinelim!

Döngüsellik başlangıçlar ile sonlar arasında kurulan ilişkiyle açıklanabilir. Çünkü sufilerin varlık anlayışı biçimsel yapısında İslam filozoflarından aktarılan sudur teorisine dayanır. Teorinin en önemli iki unsuru konumuzla doğrudan bağlantılıdır: Birincisi varlıklar arasındaki nedensellik ilişkisidir. Sufilerin bu konudaki düşüncelerine ve bu nedenselliğe dönük özellikle dairesel varlık anlayışından kaynaklanan bazı eleştirilerine yeri geldiğinde değineceğiz; varlık bahsinde ele alacağımız *vech-i has* [özel yön] terimi bu konuyla ilgilidir. Ancak daha önemlisi sudur teorisinin içeriğinde yer alan başlangıç ile son veya önceki ile sonraki arasındaki ilişkilerdir. Bu teori, önce gelenin kendisinden sonra geleni içermesi fikrine dayanırken bundan çıkan mantıksal yargı şudur:[1] Sonuçta ortaya çıkan her şey başlangıçta içkindir. Bu düşünceyi açıklayabilecek en uygun örnek çekirdek-ağaç ilişkisi olarak tasavvuf metinlerinde işlenmiştir. Bu örneğin zamanla ilişkisi, zamanın başlangıçtaki haline dönmüş olmasıdır. Gayeye doğru giden hareket gayenin gerçekleşmesiyle ilk noktaya dönmüştür.

İbnü'l-Arabî'ye göre hadiste belirtilen durum sadece peygamberin nebiler arasındaki yerini göstermekle kalmaz, İslam ümmetinin yaşadığı tarihsel sürecin insanlık tarihindeki yerini de hadisle anlayabiliriz. Önceki peygamberler ve vahiyleri ile Hz. Peygamber ve vahyi arasındaki ilişki, önceki ümmetler ile İslam ümmeti arasındaki ilişkinin bir benzeridir.[2] Hz. Muhammed'in tarihte var olmasıyla başladığı noktaya dönen zaman İslam ümmetinin varlığıyla başladığı noktaya dönmüş demektir. Bu nedenle hadis İslam ümmetinin kemâlini ve yetkinliğini, diğer ümmetler içerisindeki yerini anlatır.[3]

Sufilerin zaman anlayışlarını belirleyen başka bir hadis daha vardır. Bu hadis, bütün fiillerin ardındaki gerçek failin Allah olduğunu kabul eden *vahdet-i vücûd* [varlığın birliği] anlayışında Tanrı-zaman ilişkisine başka bir boyut kazandırır. Hz. Peygamber "Dehre [zaman] sövmeyin, çünkü Dehr Allah'tır" der. Hadis, zamanın veya zaman diye algılanan şeyin Tanrı olduğunu belirterek sufilerin zaman anlayışını

---

[1] Sufilerin önceki-sonraki hakkındaki düşünceleri bazen İbn Sînâ'nın önceki-sonraki ilişkisi hakkındaki düşüncesiyle bağlantılıyken, özellikle döngüselliğin yorumlandığı metinlerde bu kez sonra gelen öne geçer. İbn Sînâ'nın düşüncesi "öncekinin sonrakini içermesi" şeklinde ifade edilebilir. Sufiler buna sonra gelenin de öndekini ve bir eki içermesi düşüncesini eklemişlerdir. İbn Sînâ, *Metafizik*, I:145; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I:18.

[2] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, VII:48.

[3] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, VII:47.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

yeni bir boyuta taşır. Hadiste geçen *dehr* ifadesinden türetilen Dehriler bir tür deist-tiler; fiil ve olayları zamana, bazen de feleklere ait sayarak açıklıyorlardı. Dehriler Gazâlî'nin bir felsefe ekolü olarak andığı ve eleştirdiği akımlardandı. Dehrilerin inançları Müslümanların tek Tanrı inancıyla çelişiyordu ve hadis böyle bir anlayışa karşı yorumlanmıştı. Sufilerin "ilahi isimler" teorisi ise her şeyin Tanrı'nın isimlerinden birisine dayanması fikrini esas alır. Âlemde hiçbir şey müstakil bir fiile sahip değildir ve hiç bir şey gerçek "sebep" değildir. Bu düşünce "âlem için tek ilke" kabulünün tikellere uyarlanmasının bir sonucudur. Öyleyse "Dehr Allah'tır" demek, âlemde her kimin eliyle gerçekleşirse gerçekleşsin tüm "fiillerin gerçek sebebi ve faili Allah'tır" demektir.

Sufiler sorunu bu noktada bırakmaz. Bu nedenle "Dehr Allah'tır" hadisini vahdet-i vücûdun varlık anlayışıyla yorumladığımızda, hadiste zamanda ve mekânda olan ile zaman ve mekânın ilişkisini ele almak gerekir. Bu durumda zamandan söz etmek onda bulunan ya da tecelli eden ve onu doldurandan söz etmek demektir. Zaman Tanrı'nın fiilinin ortaya çıktığı bir tecelligâhtır. Daha doğrusu insanın anlara böldüğü zaman gerçekte Allah'ın bir ismi olan ed-Dehr isminin tecellisidir. Bu durumda, insanın böldüğü anların kaynağı olan ve onu var eden "ed-Dehr Allah'tır" demek ile bütün var olanlara varlık veren "Varlık Allah'tır" demek aynı şeydir. Bu durumda vahdet-i vücûd anlayışı varlık, zaman veya mekân gibi zihin tarafından bölünen ve parçalara ayrılan şeyleri Hakka bağlamayı amaçlar.

İbnü'l-Arabî zaman bahsinde önceki düşünürlerin üzerinde durduğu bütün sorunları ele alır. Bu yönüyle ilahi sıfatların zâtla ilişkisi, âlemin kıdemi, ilahi kelamın mahiyeti, insanın ezeliliği, hâdis ile kadimin ilişkisi gibi sorunlar İbnü'l-Arabî'nin incelediği konular arasındadır. Şimdi İbnü'l-Arabî'nin kendi dönemini yerleştirdiği tarihsel bağlamı anlayabilmek için âlemin tarihi, insanlığın tarihi ve özel olarak İslam ümmetinin tarihi hakkındaki görüşleri üzerinde duracağız.

Tarihin Yönü: İslam Ümmetine Doğru Tarihin Seyri

Her şey "bir" ilkeden meydana gelmiş ise varlıkta bir farklılık olabilir mi? Olursa nasıl açıklanabilir? Vahdet-i vücûd anlayışını esas alan bir düşüncenin karşılaşabileceği en önemli sorun birlik karşısında çokluğun, ayniyet karşısında farklılığın açıklanması olabilirdi. Bu yönüyle Konevî'de de gördüğümüz üzere "ihtilaf" ve farklılık aynı anlamda kullanılır. Sözgelişi "ihtilaf bulunmayan varlık" ifadesi[1] basitlik, bileşik

[1] Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 14. "Hak kendisinde ihtilaf bulunmayan varlıktır."

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

olmamak ve çokluk barındırmamak demektir. Bu nedenle ihtilaf, farklılık, zıtlık, çokluk veya çoğalma aynı anlamda kullanılan terimlerdir. Dolayısıyla birlik ve aynîyet karşısında çokluk ile farklılık aynı sorunlara değinmeyi gerektirir.

Sufiler birlik karşısında çokluğu, ayniyet karşısında farklılığı ilahi isimler görüşüyle açıklamıştır. Çokluk ilahi isimlerdeki "göreli farklılığın" sonucudur.[1] Çokluk isimler, birlik ise ilahi zâtla ilişkilidir.[2] İbnü'l-Arabî'nin tarihin dönemleri ve ümmetler-milletler arasındaki farklılıkları da bu çerçeveden hareketle açıklar. İbnü'l-Arabî zamanların, mekânların, toplumların ve bireylerin karakterleri üzerinde durur. Gerçekte bu düşünce İbnü'l-Arabî'nin, "Her şeyin bir ruhu vardır"[3] şeklinde dile getirdiği ilkeyle yakından ilgilidir. Her şey kendine özgü bir hüküm taşır. Konevî'nin ifadesiyle, "Her mertebenin bir hükmü vardır."[4] Sorunun en önemli yanı, peygamberlerin getirdikleri vahyin zaman ve mekân şartlarıyla irtibatıdır. Bu yönüyle peygamberler toplumlarının ve ümmetlerinin aynası[5] sayılarak bir tahlile varılır. İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde sorunun tam anlamıyla bir tarihsel süreç izlediğini söylemek güçtür. Çünkü peygamberler arasında tarihsel süreç bakımından bir derecelilik düşüncesini bulamayız. Üstelik peygamberlerin arasındaki derecelenme [*tefadüliyet*] İbnü'l-Arabî tarafından açıkça dile getirilmemiştir.[6] Bu yönüyle yer yer çelişkili ifadelere bile rastlanabilir. İbnü'l-Arabî Endülüslü ünlü sufi İbn Kasi'nin görüşlerini bazen onayladığı izlenimi verecek düşünceler dile getirir. İbn Kasi'nin peygamberler arasındaki ilişkiler teorisi gerçekte ilahi isimler teorisinin bir yansımasıdır. İbn Kasi, İbnü'l-Arabî ve takipçileri arasında daha çok "ilahi isimler" teorisiyle tanınmıştı. İbn Kasi'nin ekol üzerindeki etkisi doğrudan İbnü'l-Arabî üzerinden gerçekleşmiştir. İlahi isimler teorisi ilahi isimler arasındaki ilişkileri olduğu kadar zât ve ilahi isimler arasındaki ilişkileri, özellikle İbnü'l-Arabî'nin büyük âlem küçük âlem ilişkileri hakkındaki teorisini açıklar. İbn Kasi her ilahi ismin iki anlamı veya delaletinin bulunduğunu belirtmiştir: Birincisi, her ismin kendisini gösteren bir anlama sahip olması-

---

1 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, II:308; VI:272.

2 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 92; *Fütûhât-ı Mekkiyye*, III:27.

3 İbnü'l-Arabî şöyle der: "Hak bir yeri düzenlediğinde o yer, Hak'tan gelen bir ruh kabul eder. Bu kabul o şeye 'ruh üflemek' diye ifade edilir. [Gerçekte] kabul, düzenlenmiş o suretteki sürekli tecelli akışını alma yeteneğinin ortaya çıkmasıdır." Bkz. *Fusûsu'l-Hikem*, s. 19.

4 Bkz. Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 11.

5 Ayna İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin kullandığı en önemli benzetmelerdendir. Çünkü ayna ve ilgili kavramlar bilgiyi ifade eden bir anlama sahiptir. *Fusûsu'l-Hikem*'in girişi bu konuda en iyi örneklerden birisidir. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 25 vd.

6 İbnü'l-Arabî'nin değerlendirmesi için bkz. *Fütûhât-ı Mekkiyye*, IV:36.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

dır. İkincisi ise her ismin bütün ilahi isimlerin kendisini gösterdiği ilahi zâta işaret etmesidir.[1] Bu durumda her isim bir yönüyle kendine özgü bir anlama sahipken, öte yandan bütün ilahi isimlerle aynı zâtı göstermekte ortaktır. Sorunun ilahi isimlerle ilgili yönünü ayrıntılı bir şekilde ele alacağız. İbn Kasi'nin ilahi isimler teorisinin nebiler arasında kurulan ilişkilere yansıması, daha doğrusu nebiler arasındaki ilişkilerin isimler teorisinin yansıması olması dikkate değer.

Bir peygamber diğerinden üstün olabilir mi? İbnü'l-Arabî sorunu çeşitli yönleriyle ele almıştır. Öncelikle nebi ve resulün kim olduğunu saptamak gerekir. Nebilik Tanrı ile âlem arasında habercilik ve elçiliktir. İbnü'l-Arabî *Fusûsu'l-Hikem*'de İsa'nın hakikatindeki hikmeti iki şekilde ele almıştır. Birinci anlamıyla fasta nebilik hikmeti ele alınır. Bu yorumda nebilik, Hz. İsa'nın henüz bir bebek iken annesinin masumluğunu haber vermesi başta olmak üzere ümmeti hakkında Allah'ın huzurunda şahitlik etmesini anlatır.[2] Bu bildirim nebiliktir ve bu özellik diğer peygamberlerden farklı olarak İsa'da henüz bir bebekken gerçekleşmişti. Fassın ikinci adı *nebee* kelimesinden türetilerek "üstünlük" anlamı taşır. Bu ise İsa'nın yüksek bir mertebeye çıkartılmasıyla ilgilidir. Şarihler bazen her iki anlamı birbiriyle ilişkilendirerek, haber vermek ile haber verenin üstün konumu arasındaki ilşkiye dikkat çekerler. Öyleyse nebi, üstün bir konuma sahip olan ve bu özelliği gereği haber veren, bildiren kimsedir. İbnü'l-Arabî'nin nebilik anlayışında her iki yorumu dikkate almak gerekir.

Nebilik genel isimdir ve kendisi veya toplumu için bağlayıcı şeriat getiren ya da önceki bir şeriata uyan bütün peygamberler onun içine girerler. Çünkü hepsi Allah'tan haber getirmede eşittir. Bu yönüyle nebilik sufilerin yaygın kullandığı isimlendirmeyle en "genel felektir." Farklı nebilik ve vahiy türleri bunun içinde sıralanır.[3]

İbnü'l-Arabî'nin saydığı çeşitli nebi türleri vardır. Bunları en genel sınıflamayla, bağlayıcı şeriat getiren nebiler ile bağlayıcı bir şeriat getirmeyen nebiler olmak üzere ikiye ayırabiliriz. Bağlayıcı şeriat getiren nebiye resul denilir ve onun getirdiği şeriat insanların Tanrı'ya nasıl ibadet edeceklerini açıklar. İnsanın bir peygamber olmaksızın Tanrı'yı bulması mümkün iken özellikle peygamberin bulunduğu bir dönemde peygambersiz Allah'a yaklaşmak mümkün değildir. Bu İbnü'l-Arabî'de "bağlayıcı" ifadesinin sınırlarını göstermesi bakımından önemlidir: Allah'a yakınlık ancak bir

---

[1] İbn Kasi'nin isimler teorisi için bkz. Afifi, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, "İbn Kasi ve Halü'n-na'leyn'i," s. 301. Ayrıca bkz. Ekrem Demirli, *Fusûsu'l-Hikem, Çeviri ve Şerh*, s. 316.

[2] İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 19; Konevî, *Fusûsu'l-Hikem'in Sırları*, s. 11.

[3] Sözgelimi İdris'in vahyi çizgilerdeydi. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, III:41.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

peygambere uymakla mümkün olabilir.[1] Bağlayıcı bir şeriata sahip olmayan nebiler önce gelen veya aynı dönemde yaşayan bir resule uyan ümmetlere benzer. Ancak nebilerin bir kısmı, başkasına tebliğle yükümlü olmadığı bir şeriat alır ve bu şeriata göre yalnız başına rabbine ibadet eder. Bazen nebiler belirli bir bilgi getirmekle sınırlı bir görevle gönderilirler. İbnü'l-Arabî Hz. Peygamber ile Hz. İsa arasındaki fetret döneminde peygamber olan Halid b. Sinan'ı öyle bir nebi sayar. Onun görevi insanlara ölümden sonraki hali hatırlatmakla sınırlıydı.[2]

Resuller nebilerden üstündür. Resuller ise kendi aralarında şeriatı kılıç, yani siyasi iktidar vasıtasıyla gerçekleştirenler ve gerçekleştirmeyenler olmak üzere ikiye ayrılabilir. Böylece İbnü'l-Arabî nebiler ve resuller arasında dereceli bir üstünlüğü ortaya koyar.

Bu durum resullerin bir kısmını diğerinden her yönden üstün saymaya imkân sağlar mı? Soru, İbnü'l-Arabî'nin Hz. Peygamber ve diğer nebiler arasındaki ilişkileri açıklayışı bakımından önemli olduğu kadar ümmetler arasındaki ilişkilerde ortaya çıkabilecek önemli sonuçlara da yol açar.[3] Böyle bir yaklaşımı kabul etmek üstünlüğün sebebini bilmeyi gerektirir. İbnü'l-Arabî zaman, mekân ve doğal şartların nebilerin davetini olduğu kadar onların genel derecelerini de belirlediği görüşündedir. Ancak bu noktada İbn Kasi'nin teorisine de yakın durur. İbn Kasi sorunu ele alırken nebilerin kayıtsız anlamda üstünlüklerinin olamayacağını belirtmişti. Yani peygamberler arasındaki derecelenme göreli olabilir. İbn Kasi bunu isimler teorisinden hareketle "her nebi bir yönden üstün iken başka bir yönden diğerinden daha aşağıda olabilir" diye açıklar.[4] Öyleyse nebiler arasında kayıtsız şartsız bir üstünlük yoktur. Üstünlük haber vermeyle gerçekleşir ve bu özellikte bütün nebiler üstündür.

İbnü'l-Arabî bazen bu görüşü kabul eden açıklamalar yapmış olsa[5] bile peygamberler arasında derecelenme fikrini kabul ettiğini söyleyebiliriz. İlahî isimler teorisi de buna imkân verir. Bu bağlamda bütün nebilerin ayırt edilmemesi gereken ve hepsinin ortak olduğu özelliği "nebilik" diye saptar. "Peygamberlerin arasından hiçbirini ayırmayız" ayeti bu anlamda yorumlanır. İbnü'l-Arabî, İbn Kasi'nin düşüncesini bu

---

1 Bu konuda İbnü'l-Arabî Tanrı'ya akıl yoluyla iman etmeyle bir peygambere uyarak inanmayı karşılaştırır. Bkz. *Fütûhât-ı Mekkiyye*, II:239 vd; Kayserî, *Risâle fi ilm-i tasavvuf*, s. 119.

2 Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 234.

3 Konevî şöyle der: "Kitapların ve içerdikleri şeylerin farklılığı, bu kitapların indirildiği ümmetlerin farklılığının ve peygamber olarak gönderilen kişinin onlara getirdiği şeyin sırrına delâlet eder ve onu açıklar." *Fusûsu'l-Hikem'in Sırları*, s. 25.

4 İbnü'l-Arabî bütün varlıkların bu özellikte olduğunu söyler. *Fütûhât-ı Mekkiyye*, II:169.

5 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I:389.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

sınırda tutmak eğilimindedir. Ona göre nebiler arasında bir derecelenme de vardır. Bu derecelenme getirdikleri bilginin içeriğini belirlediği gibi, nebilerin geldiği toplum ve zaman şartları hakkında da bilgi verir. Derecelenmede dikkat çeken İbnü'l-Arabî'nin tarihsel bir süreci izlemeyişidir. *Fusûsu'l-Hikem*'de görebileceğimiz üzere, peygamberler arasındaki derecelenme bir noktadan kemâle doğru giden bir seyir izlemez. İbnü'l-Arabî'nin sorunu ele alış tarzı da böyle bir duruma imkân tanımaz. O İslam ümmeti ile diğer ümmetler, İslam vahyi ile diğer vahiyler ve İslam peygamberi ile diğer peygamberler arasındaki ilişkinin belirlenmesi üzerinde durur.[1] Bunu ortaya koyarken de bütün insanlığı ikiye ayırır: İslam ümmeti ve diğer ümmetler! Buna bağlı olarak bütün peygamberleri de ikiye ayırır: İslam peygamberi ve diğer peygamberler. Aynı ayrım vahiyler için düşünülebilir. İslam vahyinin ayırıcı özelliği kuşatıcılık ve toplayıcılık[2] iken diğer vahiyler "ayırıcı" ve tek yönlülük özelliğinde [*furkan*] ortaktır. Konunun zamanla ilişkisiyse, Hz. Peygamber'in "ahir zaman nebisi" olması nedeniyle "zamanın sonu"[3] ile kemâlin ve olgunlaşmanın ilişkisinde ortaya çıkar. İbnü'l-Arabî bu bağlantı üzerinde durarak nebiler arası ilişkiler sorununu tahlil eder. Öyleyse İbnü'l-Arabî başta büyük feleğin hareketiyle zamanın başlamasını olmak üzere bütün bu konuları Hz. Peygamber'in ve dolayısıyla İslam ümmetinin tarihteki yerini saptamak üzere ele almıştı.

Sufilerin peygamber anlayışının ana çerçevesi, "Âdem henüz su ve toprak arasın-

---

1 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I:390.

2 İbnü'l-Arabî *kuran* kelimesinin toplamak anlamından türetildiğine dikkat çeker. Bkz. Kaşani, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 453. Açıklama için bkz. Ekrem Demirli, *Fusûsu'l-Hikem, Çeviri ve Şerh*, s. 304.

3 Konevî feleklerin hareketleri ile burçlar arasındaki ilişkilerden hareketle çeşitli tarihler saptayarak "kıyamet vakti"nin yaklaşmasına ilişkin şöyle der: "Arşın dönüşü Mizandan başlar. Buradan Balığa kadar Allah Teâlâ semavi ruhları, asli-külli suretleri yaratmıştır. Altı burcun müddeti yirmi bir bin senedir. Oradan Başak burcuna geçiş elli bin senedir. Başak burcunun hükmüne vahyedilen ilk ilahi emrin gereğine göre insanın zuhûru gerçekleşir. Bunun süresi de yedi bin senedir. Peygamberimiz yedi binin sonuncu bininde gönderildi. Hz. Peygamber'in peygamber olarak gönderilişi de dünya ile âhiret hayatının karışma zamanıdır. Günün ilk vakti olan sabahın başlangıcından güneşin doğumuna kadar olan vakit, Hz. Peygamber'in peygamber olarak gönderilişinden kıyamete kadar olan vaktin bir benzeridir. Fecrin doğuşundan sonra ışık peyderpey arttığı gibi, Hz. Peygamber'in peygamber olarak gönderilişinden sonra da âhiret hükümleri güneşin batıdan doğumuna kadar peyderpey artacaktır Bu konuya Hz. Peygamber şu hadisiyle işaret buyurmuştur: *'Ben ve kıyamet çok yakın gönderildik. Hatta neredeyse kıyamet beni geçecekti. Kişi ayakkabısının bağıyla konuşmadıkça kıyamet kopmaz.'* " *Kırk Hadis Şerhi*, 187; burçlar hakkında ise bkz. Fenarî, *Misbahü'l-üns*, s. 451.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

da iken ben nebiydim" hadisiyle şekillenmiştir. Hz. Peygamber'in bedensel varlığını önceleyen ezeli bir hakikati olduğu fikri sufilerin kabul ettiği bir düşüncedir. Söz konusu hakikate *hakikat-i Muhammediye*,[1] *nur-ı Muhammedi* denildiği gibi *hakikatü'l-hakaik* [hakikatlerin hakikati],[2] Kalem, ilk akıl gibi sudur teorisinde merkezi yer tutan bazı kavramlarla da anlatılır.[3] Gerçi hakikat bakımından var olmak sadece Hz. Peygamber'e özgü bir ayrıcalık da değildir. Bütün varlıklar önce ilahi ilimde hakikatleriyle var olmuştur. Bu var olma İbnü'l-Arabî ve takipçileri tarafından *sübut* terimiyle karşılanır ve buradan türetilen *a'yân-ı sâbite* terimi sufilerin en önemli kavramlarındandır. Bu bağlamda "hakikat bakımından var olmak" ile "tarihte zuhur" karşıtlığı sufilerin sıkça üzerinde durduğu bir konuydu. Hakikat bakımından ilk olan "gaye varlık" olarak isimlendirilir. Nebiler arasındaki ilişkiler veya tarihsel dönemlerin birbirleriyle ilişkisi, gaye varlığın ortaya çıkacağı zaman ile diğer zamanların ilişkisi gibi değerlendirilebilir. Hareket bu gayeye doğru gerçekleşmiştir.[4]

---

1 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I:344; isimlerle ve taayyünlerle ilişkisi bakımından bkz. Ferganî, *Müntehe'l-medarîk*, s. 104.

2 Bu terim hakkında bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I:343; *Kitabu'l-ezel*, s. 9; Ferganî, *Müntehe'l-medarîk*, s. 49, 164.

3 Konevî bu düşünceyi açıklarken her peygamberin diğer insanlardan ayrı olarak kuşatıcı ve tümel bir isme dayandığını belirtir: "Her şey belirli bir açıdan ve özel bir itibarla Hakkın bir mazhârıdır. O açıdan Hakkın bir ismi taayyün eder. Varlık da Hakka ancak bu itibarla ve bu açıdan dayanır. Peygamber ve Ehlullah'ın büyükleri ise tümel [*külli*] isimlerin mazhârıdır. Onların diğer varlıkların ve insanların istinat ettiği diğer isimlere olan nispetleri, cinslerin ve türlerin şahıslara nispeti gibidir. Onlar Hak'tan başka kimsenin bilmediği bir halle diğerlerinden ayrılırlar." *Fusûsu'l-Hikem'in Sırları*, s. 146.
Bu düşüncenin en önemli yansımalarından birisi Musa fassında dile getirilmiştir. İbnü'l-Arabî, Musa'nın doğumundan önce öldürülmüş olan İsrailoğullarının çocuklarının ruhları ile Musa'nın ruhunun ilişkisini tümel ve tikel arasındaki ilişki gibi yorumlar. Bu durumda Musa uğruna öldürülmüş olan ruhlar Musa'da toplanır ve ona güç olarak döner. Bunun isimler teorisi bakımından anlamı, fer'î isimlerin ana ve toplayıcı isimlerde toplanmasıdır. Bütün isimler ise Allah isminde toplanır. Bu durumda Allah ismi en tümel ve kuşatıcı isimdir. Bunun nebiler karşısındaki örneği ise bütün ümmetlerin ve peygamberlerin istidatlarının Hz. Peygamber'de toplanmış olmasıdır. Hz. Peygamber'in Allah isminin mazharı olması bu demek iken, Musa'da bu durum sözgelişi Allah isminden daha dar anlamlı genel bir ismin mazharı olmak şeklinde gerçekleşmişti. Nebilerin ruhlarının ilahi isimlerle ilişkisi için bkz. Fenarî, *Misbahü'l-üns*, s. 504.

4 Âlemin varlık gayesi hakkında bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I:346; *Fusûsu'l-Hikem*, s. 25. İbnü'l-Arabî şöyle der: "Hak, sayısız güzel isimleri bakımından emrin tümünü içeren kuşatıcı varlıkta isimlerini tek tek görmek ve o varlık vasıtasıyla kendi sırrının kendisine görünmesini istedi. Varlıkla nitelenmiş olması nedeniyle 'kendisini görmek istedi' de denilebilir; çünkü bir şeyin kendisini kendisi vasıtasıyla görmesi, ayna gibi başka bir şeyde gör-

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

Hz. Peygamber son peygamberdir. Sufilerin metinlerinde son, bitim [*hatem* veya *hatm*] ve ilgili kavramlar çeşitli bağlamlarda geçer. *Hatem* veya *hatm* öncelikle peygamberliğin sona ermesini anlatır. Hz. Peygamber "Benden sonra nebilik ve resulluk kesilmiştir" der. Yani Hz. Peygamber son nebi ve resuldür. İbnü'l-Arabî Tanrı ile âlem arasındaki ilişkilerin sürekliliğini dikkate alarak, hadisi bağlayıcı nebilik anlamındaki hüküm koyucu [*teşrii*] nebiliğin sona ermesi anlamında yorumlar. Buna karşın "bildirme" nebiliği kesilmemiştir.[1] Öyleyse Hz. Peygamber'in son nebi olması bir kemâle ulaşma fikriyle ilgilidir ve onun varlığıyla "zaman döngüsünü tamamlamış" demektir. Şimdi peygamber ile ümmet arasındaki ilişkilere de geçiş yapabiliriz. Çünkü son nebinin ümmeti de son ve kâmil ümmettir. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî İslam ümmetiyle diğer ümmetler arasında bir takım karşılaştırmalar yapar. Bunların birisi bilimlerle ilişkilerinde ortaya çıkar. Önceki toplumlar arasında bilimler daha çok bireyler tarafından yapılmaktaydı. Bu bir istidat eksikliğine de işaret eder. Buna karşılık İslam ümmeti içinde metafizik ilimler kitlesel olarak yapılmıştır. İbnü'l-Arabî'nin üzerinde durduğu başka bir sorun ise önceki milletlerin metafizik anlayışlarıyla İslam ümmetinin metafizik anlayış ve imkânlarıdır. Önceki ümmetler doğa bilimlerine göre metafizik yapmaktaydı.[2] Metafizik isimlendirmesi zaten bunu gösterir. Çünkü metafizik fizikten sonra gelen şeyin ilmi demektir ve sözcüğün ilk ortaya çıkışı hakkında farklı görüşler ileri sürülmüş olsa da, İbn Sina'nın görüşleri fizik ile fizikötesi arasındaki epistemolojik ilişkilere açıklık getirir.[3] Metafizik felsefi ilimlerin sonuncusudur, diğer ilimler insan zihnini metafiziği kavrayacak şekilde hazırlar. Bunun mantıksal sonucu ise doğa bilimlerinin metafiziğin hazırlık aşaması olmasıdır. İbnü'l-Arabî'nin "metafiziği doğa bilimlerine bağlı olarak anlamak" derken kastettiği bu olmalıdır. İbnü'l-Arabî İslam ümmeti için durumun farklı olduğunu belirtir. İslam ümmeti metafiziği fizik ilmine veya doğa bilimlere göre yapmaz. İbnü'l-Arabî şöyle der: "Bu ümmet için bin senenin tamamlanması gerekir. Bu ümmet terazi dev-

---

mesine benzemez. Aynada kişi, bakılan cismin yansıttığı bir biçimde kendisine görünür. O yer olmadan ve kişi ona bakmadan önce böyle bir biçim ortaya çıkamazdı. Bunun için Hak [isimlerini ya da kendisini görmek üzere] bütün âlemi ruhsuz bir beden gibi yarattı. Âlem, tıpkı cilasız bir ayna olarak var oldu." *Fusûsu'l-Hikem*, s. 25.

1 Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, IV:298; VI:103; nebilik türleri için bkz. *Fütûhât-ı Mekkiyye*, VI:148; VI:263; VII:25.

2 Fenarî bu ümmetten herhangi birisi önceki ümmetlerin ancak riyazet ve halvete girmekle elde ettiği hallere sahip olarak doğar der. Bkz. Fenarî, *Misbahü'l-üns*, s. 488. İslam ümmeti ile önceki ümmetlerin karşılaştırması için bkz. Fenarî, *age*, s. 488.

3 İbn Sina, *Metafizik*, I:13 vd.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

rinin başındadır. Bu devrin süresi ise gerçekleşmiş ruhani süre olarak altı bin senedir. Bu nedenle ümmet-i Muhammed içinde başka ümmetlerde ortaya çıkmamış ilahi bilgiler ortaya çıkmıştır. Çünkü Muhammedî devrin başlamasından önce tamamlanan devir toprak devriydi. Bu nedenle onların bilgilerinin zirvesi doğalarla ilgiliydi. Aralarında metafizikçilerin sayıları son derece azdı. Neredeyse hiçbir varlıkları görünmezdi. Bunun yanı sıra onlardan metafizik yapanlar doğa bilimiyle karışık olarak metafizik yapardı ve doğa ilmi şarttı. Bizden metafizik yapanlar ise saf ve halis olarak bunu yapar. Doğa hükmünün ona ulaşması mümkün değildir."[1]

Bununla birlikte İbnü'l-Arabî'nin söyledikleri açık değildir. Soruna iki açıdan bakabiliriz: Birincisi, önceki ümmetler derken kastedilenler belirsizdir. İslam ümmetinin mirasçısı olduğu felsefi ilimler ağırlıklı olarak Grek felsefesiydi. Bu felsefe hakkında bilinenler ise bir yönüyle İbnü'l-Arabî'nin söylediği gibi doğa ilimleri ve metafizik bahislerini kapsamaktaydı. İbnü'l-Arabî birinci alanda söz konusu insanların ilimlerini zirveye ulaştırdıklarını belirtirken ikinci alana dönük ikili bir eleştiriyi dile getirmiştir. Birincisi, orada metafizik yapanlar bireylerdir. Eşyanın hakikati hakkında nihai ve kesin bilgiyi veren metafizik yaygınlaşmış değildi. Ancak bu durum doğaldır. İkincisi ise metafiziğin doğa ilimlerine bağlı bir şekilde yapılmasıdır. İbnü'l-Arabî bunu bir eksiklik olarak görmüştür. Bu değerlendirmede tutarsızlıklar vardır. Çünkü İbnü'l-Arabî'nin önceki milletlerin metafizik anlayışları hakkındaki değerlendirmesi Müslüman düşünürler için de geçerlidir. Nitekim İbn Sina'nın metafizik ile fizik ve doğa ilimleri hakkındaki görüşleri bunu gösterir. Öte yandan İbn Sina'nın metafizik anlayışı sufileri de etkilemiş ve metafizik bahisler doğa ilimlerinden alınan kavram ve düşüncelerle açıklanmıştır.[2] Aynı şey metafizikçilerin önceki toplumlarda bireyler olmasıyla ilgili değerlendirme için düşünülebilir.

İbnü'l-Arabî metafizik bahsinde geçmiş ümmetler ile İslam ümmeti arasında böyle bir ayrım yaparken başka bir konu üzerinde daha durur. Bu ise gerek İbnü'l-Arabî dönemi sufilerinin kaynaklarıyla ilişkisi, gerek Müslüman filozofların önceki felsefelerle ilişkisini değerlendirmede dikkate alınması gereken bir yaklaşımdır. İbnü'l-Arabî şöyle der: "Feleğin hareketiyle zaman ilk yaratıldığında Allah ilk ruh olarak Hz. Muhammed'in ruhunu yarattı. Sonra ruhlar feleklerin hareketleri vesilesiyle [ondan] meydana çıktı. Hz. Peygamber'in ruhu şehadet âleminde bulunmadan önce gayb âleminde var oldu. Allah ona peygamberliğini bildirmiş; Âdem henüz 'su ve

---

1 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1:308.

2 İbnü'l-Arabî'nin "kendini bilen rabbini bilir" hadisini yorumlayışı, bilgi yöntemindeki bu sırayı gösterir. *Fusûsu'l-Hikem*, s. 235 vd.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

toprak arasında iken' onu müjdelemiştir. Zaman, Hz. Muhammed hakkında bedeninin var oluşu ve ruhun onunla irtibat kurmasına el-Bâtın ismiyle ulaşmıştır. Hz. Muhammed cisim ve ruh olarak zâtıyla ortaya çıktı. Başlangıçta peygamberler vasıtasıyla ortaya çıkan bütün şeriatlarda hüküm bâtını olarak ona ait iken artık zâhirde de hüküm kendisine ait oldu."

İbnü'l-Arabî tarihi ve varlığı Hz. Peygamber'i merkeze alarak yorumlamaktadır. Hz. Peygamber ilahi ilimde sabit olan ilk hakikat ve ilk peygamberdir.[1] Bu yönüyle de varlığın gayesi ve maksadıdır. Hz. Peygamber bedeniyle var olmazdan önce bütün nebiler onun vekili, getirdikleri şeriatlar onun şeriatıdır. Her peygamber Hz. Peygamber adına peygamberdi ve onun şeriatını getirmişti.[2] Bedeniyle var olduğunda ise bu kez hüküm ona ait oldu. Bu diğer nebilerin getirdikleri hükümlerle birlikte kaldırıldığı anlamına gelir.[3] İbnü'l-Arabî'nin nebi ile ümmeti arasında kurduğu ilişki, bu tespiti ümmetiyle diğer ümmetler arasındaki ilişki şeklinde yorumlamaya imkân tanır. Bu durumda İslam ümmetinin sahip olduğu bilimler ile önceki toplumların bilimleri arasındaki ilişki de benzer şekilde düşünülebilir. Doğrusu, özellikle felsefi ilimleri tercüme yoluyla alan bir ümmetin önceki ümmetlerden bilgide üstünlüğünü savunmak kolay değildir. Zaten İbnü'l-Arabî sözgelişi sufiler veya belirli bir grup adına değil, bütün ümmet adına bir ayrıcalıktan ve üstünlükten söz eder. Bu nedenle sorunun bu yönü üzerinde durur ve "tercüme" faaliyetleriyle bir mirasa ortak olan Müslümanlar ile o mirası üretelenler arasındaki ilişkiye dikkat çeker. Ona göre, İslam ümmeti son ümmet olması nedeniyle, önceki toplumların bilimlerine ve sanatlarına "mirasçı" olabilmiştir. Felsefi mirası tercümeler yoluyla sahiplenilebilme-

---

1 Gerçekte Hz. Peygamber'in hakikati de hakikatlerden birisidir. Ancak onu ilk tecelliye mazhar olan hakikat olmak nedeniyle ayrıcalıklı bir yere yerleştirmektedir. Bkz. Ekrem Demirli, *Fusûsu'l-Hikem: Çeviri ve Şerh*, s. 514.

2 "Mertebeler arasında risalet birden çoğa, bâtınlıktan zuhûra, icmalden tafsîle doğru gerçekleşir. Böylece zuhûr kemâle erer, bilinmeyen bilinir; birleştirici vahdet hükmü, birleştirici bir asla dayanmayan ve bağlı olmayan kesret hükmüne egemen olur; hüküm, fiil, zât ve ilim ile lazımı ve tâbisi olan her şeye sirayet eder. Resûllerin risaleti Muhammedî risaletin tafsîli olduğu gibi, onların şeriatları da böyledir. Hz. Muhammed asalet özelliği ile onun lisanı, hükmü, istiâbı, ihâtası ve devamlılığıyla zuhûr ettiği için risaleti de yüzyıllar boyu devam edecektir. Hz. Peygamber'in bâtın olarak mutlaklığı, ümmetlerin niteliklerini kendisinde toplayan ümmetine göre, risaletinin aynıdır. Buna göre her peygamber belirli bir ismin kuludur ve sadece risaletinin kendisinden sudur ettiği ve ümmetinin dayandığı o ismin kullarını davet eder." *İlâhî Nefhalar*, s. 91.

3 Kendisinden önceki dinlerin ortadan kıldırılması ve geçersizleştirilmesi anlamındaki *nesih* fikri İbnü'l-Arabî tarafından ısrarla dile getirilmiş ve son nebinin ayırıcı özellikleri arasında sayılmıştır. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, V:318.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

si, ümmetin istidadına ve kapasitesine atıfla açıklanabilir. Çünkü mütercim tercüme ettiğini anlayarak tercüme edebilir. İbnü'l-Arabî uzun bir metinde şöyle der: "Hz. Peygamber'in zuhuru *mizanla* [terazi] gerçekleşmiştir. Mizan âlemdeki adalettir ve o *itidal* sahibidir. Çünkü onun doğası sıcaklık ve yaşlıktır. Bu nedenle bu ümmetteki ilim önceki ümmetlerdeki ilimlerden daha çoktur. Hz. Muhammed'e de önceki ve sonraki ümmetlerin bilgisi verildi. Çünkü önceki ümmetlerde soğukluk ve kuruluğun baskındı. Onlar zeki ve bilgin kimseler olsa bile durumları ümmet-i Muhammed'in devrindeki insanların durumununun tam tersiydi. Bu ümmetin bütün geçmiş milletlerin bilgilerini tercüme ettiğini görmez misin? Mütercim söyleyenin lâfzının kastettiği anlamı bilmiyor olsaydı ne mütercim olabilir, ne de yaptığı işe tercüme adı verilebilirdi. Bu ümmet önceki milletlerin ilimlerini öğrenmiş ve öncekilerin sahip olmadığı bilgiler kendilerine tahsis edilmiştir. Hz. Peygamber şu ifadesiyle buna dikkat çekti: 'Ben öncekilerin ilimlerini öğrendim.' Kastedilenler önceki milletlerdir. Sonra şöyle eklemiş: 'Sonrakilerin ilmini de öğrendim.'[1] Bu ise öncekilerde bulunmayan ilimlerdir. Yani kastedilen, kıyamete kadar ümmetinin öğreneceği ilimlerdir." İbnü'l-Arabî ve takipçileri bu hadise de sıkça atıf yapar.

Vahiy söz konusu olduğunda önceki ümmetler ile İslam ümmeti arasındaki en önemli fark, Kur'ân-ı Kerîm'in Tanrı hakkında getirdiği bilgiyle ilgilidir. Tanrı hakkındaki son ve nihai bilgi İslam peygamberi tarafından getirilebileceği gibi onu kavrayacak yegâne ümmet İslam ümmetidir. *Fusûsu'l-Hikem*'deki en önemli konu nebilerin davetlerinin İslam peygamberinin belirttiği çerçeveden hareketle yorumlanmasıdır. İbnü'l-Arabî bunu *teşbih* ve *tenzih* arasında Tanrı'yı bilmek şeklinde dile getirmiştir. İslam ümmetinin önceki ümmetlerin bilgisinden üstünlüğünü ise *furkan* ve *kuran* terimleri arasında kurduğu karşıtlıkla açıklar. *Furkan* bir konudaki tek yönlü bilgi demek iken *kuran* kapsayıcı ve kuşatıcı bilgidir. İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin düşüncesinde kapsayıcılık, kuşatıcılık merkezi bir yer tutar. İslamın temel özelliği kuşatıcılıktır.[2] *Kuran* toplamak anlamındaki *karae* kelimesinden türetilmiş bir kelime olarak İslamın bu özelliğini gösterir. İbnü'l-Arabî bir kısmı bilginin konusuna, bir kısmı bilgiye ulaştıran yönteme, bir kısmı ise bilginin öznesine işaret eden başka pek çok terim de kullanır. Sözgelişi en nihai hakikat anlamında Tanrı'yı en çok *camiu'l-ezdat*, yani "zıtları kendinde toplayan" diye niteler.[3] "Allah" ismi farklı nitelik-

---

[1] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I:417 vd.

[2] İbnü'l-Arabî şöyle der: "Hz. Peygamber'in feleğinden daha genişi yoktur. Bu nedenle kuşatıcılık ona aittir." Bkz. *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I:418.

[3] Sehl b. Abdullah Tüsterî "Allah'ı zıtları toplayan olarak bildim" der. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fu-*

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

lerin kendinde toplandığı zâtın ismidir. Buna karşılık bu hakikatin bilgisine ulaşmak için farklı özelliklerin harekete geçirilmesi gerekir. Bu da yöntemin kuşatıcılığı olarak isimlendirilebilir. Sufiler bunun için *cem-i himmet* [niyetin ve güçlerin toplanması] terimini kullanmışlardır. Bu yöntemi kullanan insana ise *kevn-i cami* denilir. *Kevn-i cami* zıt birbirinden farklı özellikleri kendinde toplamış varlık olarak insandır. İbnü'l-Arabî İslam peygamberinde ve dolayısıyla ümmetinde bu özelliklerin kuvveden fiile çıktığını dile getirerek, İslam ümmetiyle önceki ümmetler arasında bir ayrıma gider. İslam ümmetinden önceki bütün nebilerin getirdikleri bilgiler *furkan* [ayırıcı, tek yönlü] özelliğine sahiptir. Sözgelimi Tanrı'yı sadece tenzih eden veya teşbih eden bilgi türü furkan terimiyle anlatılır. Yani bilgi insanın belirli bir yetisine hitap eder. Bu konu *Fusûsu'l-Hikem*'in Nuh fassında ele alınmıştır.

İbnü'l-Arabî önceki nebilerin vahiylerini sadece Allah'a dair tek tarz bilgi getirmekle sınırlı görmez. Bunun yanı sıra onların davetlerinin bölgeleri ve milletleriyle sınırlı olduğunu düşünür. Bu nokta, İbnü'l-Arabî'nin İslam vahyinin evrenselliği fikrini dile getirdiği düşüncelerinin başında gelir. Bu bağlamda bütün insanlığa gelmiş olmak ve bütün dönemlere hitap edebilmek sadece İslama tanınan bir ayrıcalık ve üstünlüktür. Bunun nedeni de peygamberin son nebi ve ümmetinin son ümmet olmasıdır. İçtihadı hüküm koyucu vahyin bir yönü saymak da bu evrensellikle ilgilidir. Çünkü içtihat sayesinde zaman ve mekânları aşan vahiy yeni şartlara göre yorumlanır. Sorunun başka bir yönü, hüküm koyma yetkisi olmayan nebilik hakkındaki düşüncesinde ortaya çıkar. İbnü'l-Arabî "ümmetimin bilginleri önceki milletlerin peygamberleri gibidir"[1] anlamındaki bir hadisi evrensellik-yerellik ilişkisinde yorumlar. Önceki nebiler belirli bir topluluğa vahiy getirmişti. Bu durumda önceki nebiler, yerel şartlar ile evrensel vahyin ilişkisini kuran İslam ümmetindeki müçtehitlere benzer.[2]

Öyleyse İbnü'l-Arabî'nin tarih anlayışı iki konuyu belirlemede odaklanır: Birincisi, bütün nebiler ve getirdikleri şeriatlar "son nebi" ve "son vahiy" karşısında zorunlu olarak eksiktir. Bu eksikliğin birçok nedeni sayılsa bile esas sorun tarihsel şartlardır. Yani her kemâl kendi zamanında ortaya çıkabilir. Tarihin kendisine doğru seyrettiği gaye olan kemâl ve tamlık, son nebi, son vahiy ve son ümmetle gerçekleşmiş-

---

sûsu'l-Hikem, s. 92. Bu durum aynı zamanda Allah'ı bilememek demektir ve hayret buradan kaynaklanır.

1 Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, VI:103, 111 vd.

2 "Yükümlülük hallere göre belirlenir." Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, IV:108; Hz. Peygamber'in önceki nebilerle ilişkisi ve onlardan üstünlüğü hakkında bkz. Fergani, *Müntehe'l-medarik*, s. 41.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

tir. İkincisi, önceki toplumların bilgileri ve marifetleri son nebinin ümmetinin bilgilerinden daha az ve ona göre eksiktir. Bunu mümkün kılan şey ise önce olmak ile sonda olmak arasındaki karşıtlıktır. İlk olan belirli bir bilgiye sahip olmakla birlikte, sonra gelen hem önceki bilgiyi hem ek bir bilgiyi elde edebilmektedir.

İbnü'l-Arabî bu tarihsel yaklaşımı, daha özel bir yorumla İslam ümmetinin tarihine uygular. Bu durum ilk yorumun bazı özel yönlerine dikkat çekmeyi gerektirir.

İslam Ümmetinin Dönemleri: Olgunluk Döneminin Tarih Anlayışı

İbnü'l-Arabî ve dönemini tasavvuf tarihi bakımından ele aldığımızda, bu devir tasavvufun olgunluk dönemine karşılık gelir. Daha doğrusu İbnü'l-Arabî başta olmak üzere devrin sufileri böyle bir bilince sahiptiler. Ayrıca İbnü'l-Arabî ve Konevî kadar başka sufiler de bu bilince sahiptir. Sözgelişi Bedreddin Simavi bir ifadesinde Kuşeyrî ve Gazâlî gibi ilk dönem sufilerinin eserlerinden söz ederken onları "taklit ile tahkik arasında eserler" diye niteler.[1] Tahkik yeni dönem sufilerinin bilgi anlayışına, taklit ise sufilerin *zâhir ehli* dedikleri fıkıh-kelam bilginlerinin bilgi anlayışlarına gönderme yapar. Bu durumda Kuşeyrî ve Gazâlî gibi yazarlar "fıkıh-kelam" bilginleri ile İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin kendileri için kullandıkları *muhakkik* sufiler arasında yer alır. Bu değerlendirme İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin kaynaklarıyla ilişkisini anlamak için de önemlidir. İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf anlayışı önceki geleneği belirli bir tarzda eleştirerek tasavvufu yeni bir anlayışa taşımaktı. Bu yaklaşımın nüveleri ise İbnü'l-Arabî'nin tarih tahlilinde kendini bulur. Bu bakımdan İbnü'l-Arabî'nin tarih yorumu sadece önceki ümmetler ile İslam ümmeti arasında değil, İslam ümmetinin dahili süreçlerini de değerlendirecek bir mahiyettedir. Daha doğrusu İbnü'l-Arabî İslam ümmetinin tarihsel dönemlerini ve nesiller arası ilişkileri anlayabilmek için önceki ümmetler ile İslam ümmetinin ilişkilerini yorumlar. Bu kapsamda Islam ümmeti ile önceki ümmetler arasındaki ilişkinin, büyük âlem [makrokozmos] ile küçük âlem [mikrokozmos] benzerliğinin sonucu olarak İslam ümmetinin tarihsel sürecine uygulandığını söylemek mümkündür.

---

[1] Abdullah İlahi, *Keşfü'l-varidat*, s. 108. Konevî de benzer bir şeyden söyler: "Kalplerin ilmi, hakiki ilim ile şekilci alimlerin ilmi arasında adeta bir berzâh gibidir. Bununla, orta derecedeki velayet mensubu ehlullah'ın kalblerinin ilmini kastediyorum." *İlâhî Nefhalar*, s. 38. İbnü'l-Arabî ise bulunduğu dereceyle sufiyi niteleyerek değerlendirmeler yapar. Sözgelişi hal ehli veya vaktin oğlu gibi ifadeler İbnü'l-Arabî için bir eksiklik anlamı taşır.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

İbnü'l-Arabî bu yaklaşımıyla iki şey yapmıştır: Birincisi İslam ümmetinin sahip olduğu bilgilerin insanlık tarihi bakımından anlamı ve değeri üzerinde durarak tarihin İslam ümmetine doğru tekamülüne dikkat çekmiştir. Bu yaklaşım İslamın evrenselliğiyle birlikte, Hz. Peygamber'in son nebi olmasının gerektirdiği bir sonuçtur. Sorunun ikinci yönü ise İslam ümmetinin gelişim sürecinin ve tekamülünün yorumudur. İbnü'l-Arabî bu süreci yaşadığı döneme doğru bir olgunlaşma ve tekamül süreci olarak yorumlayarak, daha önce tasavvuf tarihinde görmediğimiz bir şeyi yapmaktadır. Artık üzerinde konuşulması gereken şey tasavvuf veya İslam ilimlerinden birisine özgü sorunlar değil, bütün İslam ilimlerinin kendisine doğru geliştiği bir anlayıştır. İbnü'l-Arabî'nin döneminin bilim anlayışı bu genel çerçeve olmaksızın anlamsız kalacağı gibi sorunu sadece tasavvufla sınırlı görmek işin başında yanıltıcı olacaktır. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî'nin sözünü ettiği dönemdeki bilim anlayışını ya da "yeni tasavvufu" belirli bir bilim adıyla sınırlamak güçtür. Güçlüklerin başında İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin görüşlerini geniş bir alanda ifade etmesi gelir. Her şeye rağmen yeni dönem tasavvufunu en doğru bir tarzda Konevî'nin yorumuyla doğru bir zemine yerleştirebiliriz. Bu anlayışta tasavvufu özel bir anlamda metafizik, sufileri ise metafizikçiler ya da kendi isimlendirmeleriyle *muhakkikler* olarak görmek gerekir. Şimdi İbnü'l-Arabî'nin bu tarih tahlilini nasıl açıkladığına bakalım!

İbnü'l-Arabî uzun bir metinde yaşadığı dönem ile Hz. Peygamber'in devrinin karşılaştırmasını yapmıştır. Bu karşılaştırma İslam tarihinin bütün dönemleri için bir model olarak düşünülen asr-ı saadetin hangi açıdan örnek oluşturduğunun anlaşılması bakımından önemlidir. Çünkü Hz. Peygamber devriyle sonraki devirlerin ilişkisi sadece sufiler için değil, bütün İslam toplumu için önemli bir sorundu. Bu sorun yenilenme hareketleriyle birlikte asr-ı saadet kavramının öne çıktığı dönemlerde daha önem kazanıyordu. Bu dönemlerde asr-ı saadet bir referans çerçevesi sayılmış ve her türlü yenilik ve gelişme bidat olarak suçlanmıştı. İslam toplumunun kriz dönemlerinde başvurulan en etkili çözüm yöntemi, bidatlerin ortadan kaldırılmasıyla asr-ı saadetin sorunsuz dönemine dönmekti. Bu nedenle İbnü'l-Arabî'nin yaklaşımı, günümüz bakımından geçerliliğini koruyan bir yaklaşım sayılabilir. Çünkü İbnü'l-Arabî sonraki nesillerin ilk nesillerle ilişkisinde açık ve belirgin bir tavrı dile getirmiştir. Bu tavır muhakkikler döneminin selef otoritesiyle ilişkilerinin de bir ifadesidir.

İbnü'l-Arabî şöyle der: "Biz gecenin son üçte birlik devresindeyiz. Allah gecenin son üçte birinde yakın göğe tecelli ettiği için çok yakın olan bu tecelli, marifet, bilgi ve manaları kâmil şekilde verir. Dolayısıyla bu ümmetin sonundakilerin ilmi, üm-

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

metin ilk mensupları ile ortasındakilerden daha tamdır." Bu saptamayla İbnü'l-Arabî iki dönemle kendi devrini karşılaştırmaktadır. Birincisi ilk sahabe nesli, diğeri ise orta dönem dediği ara dönemdir. Bu dönem İslam ilimlerinin gelişme ve olgunlaşma dönemlerini içerir. Ardından gerekçelerini sayarak şöyle der: "Allah peygamberi gönderince şirk ve küfür açık olarak bulunmaktaydı. Sahabe nesli olan birinci nesli sadece imana davet etmiştir. Sırlardan bildiklerini onlara açıklamadı. Kur'ân gelince, onu bu neslin genelinin anlayışının ulaştığı şeylere göre ifade etti. Allah'ı yaratılmışların nitelikleriyle teşbih ve tasvir etti. Yaradan'ın sıfatları hakkında söylediklerinin hepsinin düzenlenmiş ve ölçülü hissi suretler tarzında ortaya koydu. Sonra avama hitap eden bu ifadelere ruh üfürüldü ki, yaratılışın kemâli ortaya çıksın. Bu ruh 'Onun benzeri bir şey yoktur ve onların niteledikleri şeyden Allah münezzehtir' ifadesinden ibarettir. Birinci neslin avamı için değil de havassı için, hatta onların da bir kısmı için tenzihi hitabın ötesinden büyük sırlar zâhir oldu. Fakat bununla birlikte onlar bu bilgilerde bu ümmetin sonraki nesilleri mertebesine ulaşamadılar. Çünkü onlar Kur'ân'ın ve nebevî haberlerin maddesinden bunları almıştı. İçinde bulunduğumuz zamandan fecrin, kıyametin haşir ve neşrin ve dirilişin başlamasına kadarki zamanı kaplayan ümmetin son üçte birlik devri gelince, Hak tecelli eder. Bu devir bizim devrimizdir. Bu tecelliyle Allah rivayetlerin lafızlarının veremediği bilgileri marifet ve sırları kalplere aktarır. Allah bunları maddesiz mücerret manalar olarak vermiştir."[1] Burada maddesiz-soyut bilgiler derken, daha önce eski toplumların metafizik bilgideki durumlarıyla İslam ümmetinin durumu hakkındaki karşılaştırmaya atıf vardır. Bu bağlamda metafizik ilminin konusu "varlığı bir maddeye bağlı olmayan şeylerin ilmi" diye tanımlanmıştır.[2] Ardından İbnü'l-Arabî nesiller arasındaki karşılaştırmayı şöyle yapar: "Bu insanlar bilgide kemâl sahibi olurlar. Birinci nesil ise amelde eksiksizdi. İmanda ikisi eşittir."[3]

İfadenin benzeri Konevî'de geçer. Konevî, İbnü'l-Arabî'nin metnindeki bazı ko-

---

[1] Gece ve üçte biri hakkında bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, II:170 vd. Konevî İbnü'l-Arabî'nin söylediğini gecenin aydınlığa en yakın olan kısmı olan seherle ilgili şöyle der: "Seher gecenin sonları ve yeni günün başlangıcıdır. Gece bilinmezliğin ve karanlığın tezâhürüdür; gündüz ise açıklık ve aydınlık vakti, ilahi ilimde, ardından da mânâ ve ruhlar âleminde gaybî bilinmezlerin ve takdir edilmiş şeylerin [*mukadderat*] seferinin son noktasıdır. Seher vakti açılma ve gerçekleşmenin kemâle ulaşmasının başlangıcı olduğu için, bu vakitte görülen rüyaların gerçekleşmeye ve doğruluğa en yakın rüyalar olması gerekmiştir." *Kırk Hadis Şerhi*, s. 43.

[2] Bkz. Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 121; İbn Sina, *Metafizik*, I:13.

[3] Bazen sonraki nesiller amelde de sahabe neslinden üstün olabilir. Bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I:307.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

nuları daha ayrıntılı bir şekilde açıklar. İki metin arasındaki bağlantının görülmesi ve dönemin nesiller arası ilişkiler hakkındaki düşüncesinin anlaşılması için bu metni de aktaralım. Konevî şöyle der: "Allah Teala'nın, daveti ve nübüvveti esnasında peygamberinden gizlediği bir takım sırları vardır; çünkü söz konusu sırlar davet edenin gönlünü davete yoğunlaşıp, davetin hak ve sorumluluklarını yerine getirme arzusunun parçalanmasına neden olur. Ardından davet vazifesi bitip, resûlden hoşnut olanların döneminde davet hükümleri sâbitleştiğinde Hak bu sırları onlara bildirir. Bu bildirmenin nedeni, o insanların bu sırları bilmeye bağlı olan kemâlle tahakkuk etmeleri ve perdeye neden olan engellerin ortadan kalkmasını sağlamaktır. Allah'ın bazı sırları daha vardır ki, bunları Hz. Mustafa bildirmiştir. Bunlar ümmetinin seçkinlerine[1] bildirilmiştir. Fakat Hz. Peygamber haber vermediği sırların kendisinden sonra gelenler tarafından elde edileceğine işaret etmediği gibi, böyle bir şeyi men de etmemiştir. Hz. Peygamber'in daha önemsiz olanları haber vermesine rağmen böyle sırları bildirmeyişinin sebebi, arzuların müstakbel bir durumda gerçekleşeceği bildirilen şeylere arzu duymasını engellemektir. İnsanlar bu gibi şeyleri elde etmek için büyük arzu ve istek duyarlar; böylelikle kendi dönemlerindeki bilgilerden paylarını yitirirler. Üstelik zamanları gelmediği için söz konusu sırların bilgisine de ulaşamazlar. Çünkü böyle ilimler birinci yüzyıla değil, dördüncü ve daha sonraki yüzyıllara mahsus ilimlerdir. Meyveler ve diğer bitkisel ve madeni rızıklar mevsimlerin, iklimlerin ve dönemlerin mizaç ve mensuplarına göre ayrıldığı gibi, rabbanî bağışlar da dönemlere göre kısımlara ayrılmıştır; söz konusu bu ayrılma, değiştirme, öne alma, geciktirme, başkalaşma ve değişme kabul etmez."[2]

İbnü'l-Arabî "gecenin son üçte birlik bölümündeki tecelli" üzerinde durmuştur. Bu ifade insanlığın yaşadığı bütün zamanı veya bir ümmetin tarihini bir gece kabul ederek üç döneme bölen bir hadisten terimleştirilmiştir. Hz. Peygamber "Hakkın gecenin son üçte birlik bölümünde bir tecellisi vardır" der. Bu tecellide daha önceki

---

[1] Sufilerin metinlerinde özel bilgilerin seçkin bir gruba bildirildiği ve bunun bir süreklilik arzettiği sıkça söylenir. Kuşeyrî, Kelâbâzî ve Serrâc gibi yazarlar her dönem seçkinlerin bulunacağını belirtirken Konevî de aynı düşünceye şöyle işaret eder: "Allah seçkinler arasından bir grubu seçmiştir; onları kendisi için ayırmış ve onlara zâtına ve her şeye ilişen ilminin suretinde tecelli etmiş, ebedi ve zâtî olarak onları bu ilimle süslemiştir. Onlar da başka yaratılmışlara gizli kalan ilahi ve kevnî sırları ve hakikatleri öğrenmişlerdir." *Kırk Hadis Şerhi*, s. 8.

[2] Konevî, *İlâhî Nefhalar*, s. 95. Zaman ve mekânların dini hükümlerle ilişkisi hakkında bkz. Müeyyidüddin el-Cendi, *Şerhu Fusûsu'l-Hikem*, tah. Seyyid Celaleddin Aştiyani, Meşhed, 1361, s. 91.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

üçte ikilik dönemde gerçekleşmeyen bilgiler ve marifetler verilir. İbnü'l-Arabî soruna iki şekilde yaklaşır: Birincisinde hadisteki ifadeyi olduğu gibi alır. Yani konu doğrudan gece ibadetleriyle ilgilidir. Bu gece ibadetiyle ilgili bahislerde dile getirilir. Gece ibadetinin en önemli kısmı son üçte birlik döneminde yapılan ibadettir. Bunun nedeni Hakkın bu zaman kesitinde marifetlerle dolu özel tecellisidir.

İbnü'l-Arabî iki noktadan hareket etmiştir: Birincisi bu tecellinin "yakın" bir yerde gerçekleşmesidir. Bu durum "Hakkın yakın göğe inerek tecelli etmesi" şeklinde ifade edilir. Yakınlık tecellinin doğrudan ve vasıtasız olmasını sağlar. Çünkü tecellinin gücü ve etkisi aradaki vasıtalar ölçüsünce azalır ve eksilir. Sufilerin vasıtaları perde [*hicab*] saymasının nedeni budur. Oysa yakın göğe tecelli ettiğinde perdeler azalır veya bütünüyle ortadan kalkar, buna bağlı olarak etkisi güçlenir. İkinci konu ise "son" ile ilk arasındaki ilişkidir. Son kendisinden önce geleni içerdiği gibi ek bir özelliğe de sahiptir. Bu sufiler tarafından çeşitli örneklerle açıklanır. Önce olan ile sonra gelenin ilişkisi, ontolojik bakımdan önde olan ile sonra gelenin ilişkisinin bir benzeridir. Hakikat bakımından ilk gelenin sahip olduğu ayrıcalık tarihsel bakımından son gelende ortaya çıkmıştır. İbn Sina'nın belirttiği gibi, bu durum aynı zamanda "önce gelenin sonrayı içermesidir."[1] Bu durumda son tecelli önceki bütün tecellileri içererek daha yetkin bir şekilde gerçekleşir. İbnü'l-Arabî bunu sufilerin ısrarla üzerinde durdukları "son nefes" veya "akıbetin iyi" olması hakkındaki görüşlerinde dile getirir: İnsan bütün anlarını ibadetle geçirmiş olsa bile son nefesindeki durumu onun mutlu veya bedbaht olmasını belirler. Bunun nedeni son nefesin veya halin öncekiler ile onlara ek bir hali içermesidir.

İbnü'l-Arabî'nin üzerinde durduğu konu ilk nesil ile kendi nesli arasındaki ilişkinin saptanmasıdır. İlginin bu noktaya odaklanmasının anlaşılır nedenleri vardır. Öncelikle ilk nesil ile sonraki nesiller arasındaki ilişki bir yetki ilişkisidir. İslamî ilimlerin peygamber ve sahabe yorumunu bir referans çerçevesi olarak görmesini sufiler de aynen kabul etmiştir. "Tasavvuf, Kur'ân-ı Kerîm ve sünnetle sınırlı bir ilimdir" şeklindeki tanım, sufilerin tasavvuf anlayışını yansıtan en iyi ifadelerden birisi olarak bu yetkiye işaret eder. İlk neslin anlayış ve yorumunun referans çerçevesi sayılması, bilimlerin ilk nesil ve İslamın ilk devrinden kaynak arayışında kendini göstermiştir. Her ilim yaklaşım ve yöntemlerinin İslama uygunluğunu ilk nesilde dayanak bularak kanıtlamak istemiştir. Ancak bu durum tasavvuf için daha önemli bir sorundu. Çünkü tasavvuf ilk doğuşundan itibaren pek çok suçlamaya konu olmuş, uygulamalarıyla İslam toplumuna ve geleneklerine yabancı sayılmıştı. Pek çok kişi

[1] İbn Sina, *Metafizik*, 1:145.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

için tasavvuf bir bidat alanından başka bir şey değildi.[1] Bu nedenle sufiler ilimlerinin İslamiliğini ilk nesillerin görüşleriyle savunmak istemişlerdir. Serrâc, Kuşeyrî, Hucvirî ve Kelâbâzî gibi yazarlar kalbi arındırmak ilkesinden hareket eden tasavvufu ilk sahabe neslinin hayat tarzı olarak yorumlarken buna dikkat çekmişlerdir.[2] Üzerinde durdukları başka bir konu, ilk neslin kendi arasındaki derecelenmesi ve buna bağlı olarak naslardaki anlam derecelenmesiydi. Sahabe nesli kendi arasında özel bilgilere ulaşanlar ve bu bilgiden mahrum kalanlar olmak üzere ayrılabileceği gibi buna bağlı olarak naslar da zâhir-bâtın şeklinde ifade edilebilecek bir anlam derecelenmesine sahipti. İbnü'l-Arabî her iki unsuru da dikkate alarak sufilerin bilgilerinin köklerini ilk nesilde ve kaynaklarda bulmuştur.[3] Ancak bu dönemde sorun daha farklı ve ileri bir aşamaya varmıştı. İbnü'l-Arabî İslam ümmetinin gelişim süreçlerini yorumlayarak kendi devrinin İslam ümmeti içerisindeki yerini saptamak istemektedir.

İbnü'l-Arabî ve ardından Konevî şu sorunun üzerinde durmuştu: Bütün İslam ilimlerinin görüşlerinde referans çerçevesi saydığı sahabe nesli ile sonraki nesiller arasında nasıl bir ilişki vardır? İslam ümmetinin yaşadığı devirleri hesaba katarsak, sahabe neslinden daha bilgili bir zümre olabilir mi? Bu soru İbnü'l-Arabî tarafından velayet ve nübüvvet ilişkisinin bir alt sorunu olarak ele alınmıştır. Öte yandan sorun, olgunluk döneminin kurucu düşünürü olarak İbnü'l-Arabî'nin İslam ümmetinin tarihsel gelişimine nasıl baktığını göstermesi bakımından da önemli sonuçlar doğurur. İbnü'l-Arabî'nin bu bahisle ilgili düşüncelerini anlamak için *Fütûhât-ı Mekkiyye*'deki bir ifadesinde önceki ile sonraki arasındaki ilişkiyi yorumlayışına bakmak gerekir. Bu ilişki, bir çölde önde yürüyen ile onun ayak izlerinden yürüyen insanın ilişkisine benzer. İz [*isr*], izinde olmak veya izinden gitmek gibi ifadelerin sufilerin görüşlerinde önemli yer tuttuğunu belirtmiştik. Sufiler kendilerini nebilerin takipçileri olmakla sınırlamış, bu durum *ittiba* [uymak], "kademinde [ayak] olmak," isrinde [izinde] olmak veya meşrebinde veya zevkinde olmak gibi terimlerle anlatılmıştır. Sufiler bu terimlerle velayet ve nebilik ilişkilerine dikkat çekerek veliliğin gerçekte bir nebinin veliliğini izlemek olduğunu belirtirler.

İbnü'l-Arabî'nin bu konuda ayrıntılı açıklamaları vardır. Bu bağlamda sufilerin riyazet esaslı bilgi yöntemleri de nebilere uymayı esas alan bir yöntemdir. İbnü'l-Arabî'nin sufiyi genellikle *tâbi* [peygambere uyan] diye nitelemesi velilik-nebilik ara-

---

1 İbnü'l-Arabî'nin bidat hakkındaki değerlendirmeleri ve özellikle "iyi bidat," "çirkin bidat" ayrımı için bkz. *Fütûhât-ı Mekkiyye*, III:48 vd.

2 Serrâc, *El-Lüma'*, 93 vd.

3 İbnü'l-Arabî "Sıradan dil seçkin ve avamı bir araya getirir" der. *Fusûsu'l-Hikem*, s. 219.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

sındaki ilişkiyi anlatan önemli bir örnektir.[1] Sufi veya salik, belirli bir nebiye bağlı kalan ve onun getirdiği şeriata göre Allah'a yaklaşmaya çalışan insandır. İbnü'l-Arabî bu özelliği tasavvufu başka mistik geleneklerden ayırt eden bir unsur sayar. Tasavvuf, peygamberin getirdiği yöntemlere göre nefsi terbiye etmek ve Hakka yaklaşmanın yoludur. Salik veya "izde olan" bütün bilgilerinde izlediği kişiye uysa bile, İbnü'l-Arabî "izde olan" ile "önde giden"in arasında bilgideki farklılığa dikkat çeker. Bu farklılık izde olanın, yani salikin ve sonradan gelenin en azından öndekinin bıraktığı izleri görebilmesidir. Sonradan gelen önce gelenin bilgisiyle birlikte ek bir bilgiye sahip olabilir. İbnü'l-Arabî "en azından" kaydıyla sınırladığımız bu ayrıcalığa büyük bir önem atfeder. Gerçekte bu basit fark İbnü'l-Arabî'nin daha sonra dile getireceği başka büyük farkların ilk kaynağıdır.[2]

İbnü'l-Arabî İslam ümmetinin ilk neslini yaşadıkları tarihsel şartlarla ilişkili olarak ele alır. Bu yönüyle ilk neslin yaşadığı tarihsel şartlar vahyin genel çerçevesine etki etmiştir. Öncelikli sorun, İslamın tevhit inancının güçlü bir şekilde ortaya konulmasıydı. Bu durum Arap toplumundaki putperestliğin aşılması için zorunluydu. İbnü'l-Arabî'ye göre vahyin geldiği şartlar vahyin ilk hitabını sınırlamış, daha çok putperestliğin aşılmasına dönük ifadelere yer verilmiştir. Konevî de aynı şeyi söyler. Ancak vahyin şarta bağlı yönüyle süreklilik içeren yönü arasındaki ilişkiye dikkat etmek gerekir. İbnü'l-Arabî şarta bağlı durumlar ile şarta bağlı olmayan durumları ayırt ederek çeşitli konularda görüşünü ortaya koyar.[3] Bunların başında haller ve makamlar arasındaki derecelenme sorunu gelir. Hallerin ve makamların sınıflaması ve hangilerinin üstün oldukları, şarta bağlı olup olmamayla ilgilidir. Sözgelişi sabır belanın bulunması şartına bağlıdır. Şükür nimetin var olmasına bağlıdır. Ancak sözgelişi hamd için nimetin bulunması gerekmez. Öyleyse hamd şükürden daha genel ve üstündür. Naslar söz konusu olduğunda ise İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinin iki yönü

---

1 İbnü'l-Arabî'nin vahye uyma ve keşif bilgisi hakkındaki bir değerlendirmesi için bkz. *Fütûhât-ı Mekkiyye*, II:64, 72. "Peygamber her zaman imamdır ve ona her zaman uyulur." İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, IV:107; Müeyyiduddin el-Cendi, *Şerhu Fusûsu'l-Hikem*, s. 73.

2 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I:19: "Haberini öğrenmek için izini sürdüğün kimseyi görmez misin? Sen, Peygamber'in gittiği yoldan müşahede ettiği şeyi müşahede edemez ve niteliklerin Tanrı'dan olumsuzlanması yoluyla nasıl bildirileceğini bilemezsin. Çünkü Hz. Peygamber sözgelişi düz niteliksiz bir toprak görmüş ve onun üzerinde yürümüştür. Sen ise onun izinde yürüyor ve sadece onun ayak izlerini görüyorsun. Burada, araştırırsan kendisine ulaşabileceğin gizli bir sır vardır. Bu sır şundan kaynaklanır: Hz. Peygamber önder olduğu için –zira onun için önyön gerçekleşmiştir– herhangi bir iz görmez ve onu bilmez. Sen ise onun ardından gittiğinde o izi görür ve göremediği şeyi görürsün."

3 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, III:296.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

vardır: Birincisi, şarta bağlı durumları böyle olmayanlara göre daha aşağıda görmesidir. İkincisi ise naslara iki dereceyle bakmaktır. Birincisi nasta söylenmiş ve dile getirilmiş hikmet, ikincisi ise söylenmiş hikmette gizlenen "söylenmemiş hikmeti" görmektir. İbnü'l-Arabî genellikle bu ikinci yaklaşımıyla, Kur'ân-ı Kerîm ve sünnetin tarihsel şartları dikkate alan özelliği ile zaman ve şartları aşan yönünü bir araya getirir.

O halde İbnü'l-Arabî'nin tarih konusunu ele alışını iki aşamada değerlendirmek gerekir: Birincisi tarihin Hz. Peygamber'e kadarki sürecidir. Bu süreçte zaman bir tekamül fikriyle Hz. Peygamber'e ve onun ümmetine ulaşır. Sonradan gelen peygamber ve ümmeti önceki milletlerin bilimlerine ve daha fazlasına sahiptir. İkinci aşama ise Hz. Peygamber döneminin kendi içinde geçirdiği aşamalardır. İbnü'l-Arabî bu sürecin kendi içerisinde bir tekamüle gittiğini söyler. Bunu ise ümmetin tarihini bir geceye benzeterek, onu üçe ayırarak yapar. Gecenin ilk üçte biri ile ikinci üçte biri İbnü'l-Arabî öncesine tekabül ederken, son üçte birlik dönemi İbnü'l-Arabî'nin dönemidir. Bu süreçte tekamül eden şey marifetlerdir ve sonraki nesillerde ortaya çıkan bilgiler nicelik olarak ilk nesillerinkinden daha fazladır. Ancak nesiller arasındaki farkları bir üstünlük ilişkisi olarak saptamak, İbnü'l-Arabî'nin düşüncesini yeterince açıklamaz. Bu ilişki, nesillerin belirli bir özellikle diğer nesilden üstün olmasıdır. Bu yaklaşım İbn Kasi'nin nebiler arasındaki üstünlük ilişkilerini belirli yönlerle sınırlayan yorumunu hatırlatır. İlk nesiller bakımından üstünlük amelle ilgiliydi. İbnü'l-Arabî'ye göre amel bakımından üstün olan ilk nesildi. Sonraki nesiller ise bilgi ve marifette üstündür. Gerçekte bu tahlil, İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf anlayışını olduğu kadar, ilk yazarların tasavvuf tarihi anlayışını da doğru bir şekilde yansıtır. Çünkü ilk tasavvuf tarihçileri de tasavvufun gelişim süreçlerini amelden bilgiye doğru bir temayül şeklinde dile getirmişler, fakat İbnü'l-Arabî'den farklı olarak ikinci dönemi genellikle daha aşağı saymışlardı.

Sonun Başlangıcı: Son Nebi, Son Veli ve Karamsarlık

İbnü'l-Arabî ve takipçileri kendi dönemlerini en üstün marifet dönemi saymışlardı. Bu yönüyle söz konusu dönemi "olgunluk dönemi" sayabiliriz. Olgunluk döneminin kendisinden sonraki döneme bakışının en uygun örneği Konevî'nin görüşleridir. Konevî başta *Vasiyetname*'si olmak üzere çeşitli eserlerinde karamsar düşünceler dile getirir. Bu tavır "olgunluk dönemi"nin geleceğe yönelik doğal bir değerlendirmesidir. Olgunluk dönemi nebilik ve nebiliğin sonu, velayet ve velayetin sonu görüşüyle doğrudan bağlantılıdır. Nebiliğin bir bitimi olduğu kadar veliliğin bir bitimi ve

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

son temsilcisi vardır. Buradaki ana düşünce, kemâle ve olgunluğa eren bir şeyde mutlaka bir gerilemenin gerçekleşeceğidir. Bu nedenle *hatem* [son] ve *hatm* [bitme] kavramları İbnü'l-Arabî'yle birlikte Konevî ve takipçilerinde önemli yer tutar.

Hz. Peygamber son peygamberdir ve bütün Müslümanlar bu fikri kabul etmiştir. Dikkat çeken konuların ilki, kâmil olan ile son veya hatem'in ilişkisidir. Hz. Peygamber kâmil peygamberliği temsil ettiği için aynı zamanda son peygamberdir. Bunu Hz. Peygamber "Benimle zaman başladığı ana döndü" sözüyle dile getirmiştir.[1] Bu durumda varlığı meydana getiren hareketin gayesi gerçekleşmiş, zaman gayesine, yani başlangıcına kavuşmuştu. Varlık ve hakikat bakımından ilk olan zuhur bakımından son olsa bile hareketin böyle sonuçlanacağı başından öngörülmüştü. Çünkü başlangıçlar sonlarda içkindir.

İbnü'l-Arabî'nin nebilik teorisi güçlü bir şekilde velayet [velilik] teorisine bağlanır ve onun insan düşüncesinde merkezi bir rol oynar. İbnü'l-Arabî'ye göre velayet ve nebilik ilişkisi asıl-fer ilişkisidir. Bu ikisi birbirine bir zorunluluk ilişkisiyle bağlıdır. Peki asıl ve feri nasıl tanımlayacağız? Esas sorun ise asıl-ferin yer değiştirdiği durumlarda kendini gösterir. İbnü'l-Arabî nebilik ve velilikte velayeti esas almıştır. Velayet insanın Allah'a yakınlığını anlatan bir ifadedir. İlk sufilerden itibaren velayet ve velinin anlamı üzerinde durularak, tasavvufi yöntemin insanı ulaştırdığı nihai makam hakkında görüşler ileri sürülmüştür. Bu yönüyle velayet tasavvufun insan-ı kâmil teorisinin ana kavramlarındandır, bu konuda özellikle Hucvirî'nin tasavvuf tarihçiliği önemli bir rol oynamıştır. Bilindiği kadarıyla velayet ve buna bağlı sorunlardan ilk konuşan kişi Hakîm Tirmizî'ydi.[2] Hucvirî'de ve daha sonra İbnü'l-Arabî'de de gördüğümüz üzere "ilk konuşan" ifadesini açıklamak gerekir. İlk konuşan ifadesi bir konuda düşünce ortaya atan ve sistemli olarak inceleyen kimse demektir. Yoksa kavramın daha önce bilinmemesi kastedilmez. Tirmizî velayet ve nübüvvete ilişkin olarak her ikisinin hatminden [sona ermesi] söz etmiş, İbnü'l-Arabî ise Tirmizî'ye atıfla sorunu incelemiştir. Tirmizî'nin soru şeklinde dile getirdiği görüşlere verdiği yanıtlar velayet bahsiyle ilgili en önemli metinler arasındadır. Bu bakımdan İbnü'l-Arabî'nin velayet görüşlerindeki kaynaklarından birisi Tirmizî olmuştur.[3]

İbnü'l-Arabî'nin *hatmü'l-velaye* [veliliğin sonu] teorisi, velayet ve nübüvvet teorisinin en önemli yönlerindendir.[4] Sorun ilahi isimler teorisinin bir yansımasıdır. İlahi

---

[1] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I:423.

[2] Hucvirî, *Hakikat Bilgisi*, s. 325: "Velayetten ilk bahseden Hakîm Tirmizî'ydi."

[3] İbnü'l-Arabî yaklaşık yüz elli beş soruyla velayet bahsini ayrıntılı bir şekilde ele almıştır.

[4] Teori hakkında bkz. Kayserî, *Risâle fi ilm-i tasavvuf*, s. 132.

isimler bahsinde belirteceğimiz gibi, İbnü'l-Arabî ilahi isimleri eşyanın dayandığı hakikatler olarak değerlendirmişti. Yani var olan her şey bir isme dayanarak var olur. Her şey ilahi bir ismin tecellisidir.[1] Bu bağlamda bir şeyin varlıktaki yerini ve buna bağlı olarak değerini anlayabilmek için onun hangi isme dayandığını görmek gerekir. Sözgelişi velayet Allah'ın el-Veli ismine dayanır.[2] Allah kendisini el-Veli diye isimlendirdiği gibi aynı anlamdaki başka pek çok ilahi isim vardır. Kul için velayet, bu isimle bir ilişki şeklinde başlayarak, daha sonra ahlaklanma şeklinde ortaya çıkar. En sonunda kul, bu ilahi isimle özdeşleşir ve "veli" adını alır. İbnü'l-Arabî bu nedenle velayetin her kul ile Allah arasındaki bağlardan biri olduğunu söyler. Bu bağ öncelikle peygamberler ile Allah arasındadır ve nebilik bu zemine dayanır. Çünkü nebiler "Allah'a yakın velilerdir."[3]

Peki nebilik veya resullük hangi ilahi isme dayanır?

İbnü'l-Arabî her iki kelimenin kökü üzerinde durur. Nübüvvet iki kökten türetilmiş olabilir. Birincisi nebee kelimesinden gelerek, haber vermek, bildirmek demek iken diğeri yükseklik anlamıyla ilişkilidir.[4] Hz. İsa'ya tahsis edilmiş hikmetten söz ederken her iki anlamdan söz edilir. Resul ise göndermek anlamındaki risalet kelimesinden türetilmiştir.[5] İbnü'l-Arabî Allah'ın bu isme kaynaklık eden isminin olamayacağını belirttikten sonra bazı ilahi isimleri dikkate alır. Örneğin el-Habir ve bu anlamdaki isimler. Nebiliğin bu ilahi isme dayandığını kabul etsek bile bu isimlerin işlevi dünya hayatıyla sınırlıdır. Burada ahiret hayatına dek veya genel anlamda süren bir şeyden değil, şarta bağlı ve dünya hayatıyla sınırlı bir görevden söz etmekteyiz. Resullük ve nebilik dünya hayatıyla ve yükümlülükle sınırlıdır. İbnü'l-Arabî'nin buradan çıkarttığı sonuç nebiliğin dünyevi bir görev olması veliliğin ise sürekliliğidir. Bunun mantıksal sonucu ise veliliğin nebilikten üstün olmasıdır.

Böyle bir yaklaşımdan veli nebiden üstündür hükmü ve sonucu çıkabilir mi?

Bu, İbnü'l-Arabî ve takipçilerine, daha önce velayet hakkında konuşan sufilere yönelik en önemli eleştirilerden birisiydi. Bu nedenle sufiler konu üzerinde ayrıntılı

---

1 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, V:262 vd.

2 Bu konuda bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, II:204. "Velilik genel nebiliktir." *Fütûhât-ı Mekkiyye*, VI:161; Kayserî, *Risâle fi ilm-i tasavvuf*, s. 123.

3 Veliliğin bu anlamı için bkz. Muhammed b. Abdülcabbar en-Nifferî, *Kitabu'l-Mevakıf*, tah. Arthur John Arberry, Kahire, 1935, s. 30; benzer değerlendirme ve tanım için bkz. Saidüddin Ferganî, *Müntehe'l-medârik*, s. 173.

4 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem* s. 151; *Fütûhât-ı Mekkiyye*, VI:162; Ferganî, *Müntehe'l-medârik*, s. 174.

5 Ferganî, *Müntehe'l-medârik*, s. 175.

bir şekilde durarak düşünce ve tavırlarını savunmaya ve açıklamaya çalışmışlardır. İbnü'l-Arabî böyle bir sonuç çıkartmaz. Tam tersine, bu düşüncenin velayeti güçlü bir şekilde nebiliğe bağladığını düşünür ki, bu düşüncesinde haklı olduğu açıktır. Bu fikrini ise nebi ve velinin kim olduğunu saptayarak temellendirir. Her şeyden önemlisi velilik nebiliğin zeminini oluşturur. Böyle bir durumda nebide asıl olan velilik iken nebilik bu asla bağlı bir ferdir. Bu nebi olan şahsın iki yönünü ayırt etmektir: Velilik ve nebilik. Bir nebide velilik yönü nebiliğinden daha üstündür. İbnü'l-Arabî bu yaklaşımıyla veliliği nebilikten üstün saymanın yol açabileceği tehlikeyi ortadan kaldırır. Çünkü velilik üstün olsa bile, nebilik bir nebideki velilik yönünün başka bir insanın veliliğinden üstün olduğunun kanıtıdır. Bu nedenle veliler her zaman nebilere uyar. İbnü'l-Arabî'nin tarih tahliliyle ilgili yönü ise her ikisinin de bir sonu olmasıdır [*hatem*].

Acaba neden böyledir? Çünkü bir peygamber söz konusu olduğunda asıl olan veliliktir ve peygamber için nebilik veliliğin alt birimidir. Nebi olmayan insanların velilikleriyle nebinin veliliğinin ilişkisinde ise durum tersidir. Bu ilişkide nebi asıl iken veli onun feridir. Asıl bir sona ulaştığı gibi ferin de bir sona ve bitime ulaşması zorunludur.

İbnü'l-Arabî bu konuda ayrıntılı açıklamalar yapmıştır. Veliliğin sona ermesiyle kemâl ve olgunluk devri arasındaki bağlantıya dikkat çekmek istiyoruz. Nasıl ki nebilik tarihin kemâline erdiği bir dönemde sona ermişse, velilik de kendisi için belirlenmiş olgunluk döneminin gerçekleşmesiyle sona erecektir. Sufiler bu tarihi "marifetin kemâle ermesi" olarak saptamıştı. Bu durumda İbnü'l-Arabî'nin ve Konevî'nin kendi devirlerini olgunluk dönemi olarak görmüş olmalarıyla veliliğin sonu arasındaki irtibat anlaşılır. Hüküm koyucu nebiliğin sona erdiği tarih Muhammedî veliliğin bâtınlıktan zuhura çıktığı tarihtir. Bu dönem marifetlerin kemâle ermesiyle zirvesine ulaşmış, bunun doğal sonucu olarak da sonuna ulaşmıştır. İbnü'l-Arabî kendisinden *hatmü'l-velaye* diye söz etmese bile[1] şarihler onun *hatmü'l-veli* olduğunu ge-

[1] Bu konuda İbnü'l-Arabî'nin çeşitli ifadeleri vardır. Bir metninde şöyle der: "Muhammedî veliliğin hatemine gelirsek, bu hatemlik Araptan bir adama aittir. O Arapların asalet ve güç bakımından en soylularındandır ve günümüzde mevcuttur. Ben 595 senesinde onu tanıdım ve Hakkın insanların gözlerinden gizlediği alameti kendisinde gördüm. Bu alameti bana Fas şehrinde gösterdi, ben de velayet mührünü onda gördüm. O mutlak anlamda veliliğin sonudur. İnsanların çoğu kendisini tanımaz. Allah bu kişinin sırrındaki hakka'l-yakîn olarak öğrendiği Ona dair bilgi hakkında inkâr ehliyle onu sınamıştır. Allah Hz. Muhammed'le yasa koyucu nebiliği sona erdirdiği gibi Muhammedî hatemle de veliliği sona erdirdi. Söz konusu nebilik diğer nebilerden meydana gelen nebilikle değil, Muhammedî vâris-

nellikle kabul etmiştir.[1] Bununla birlikte İbnü'l-Arabî'nin *Fütûhât-ı Mekkiyye*'nin girişindeki ifadeleri, kendisinin hatmü'l-velayeyle ilgisini ima eder.[2] İbnü'l-Arabî şöyle

---

likten meydana gelen velilikle ilgilidir." Bkz. *Fütûhât-ı Mekkiyye*, VI:236. Velayet ve ahlak ilişkisi hakkında bkz. *Fütûhât-ı Mekkiyye*, VI:237. Vârislik hakkında bkz. Müeyyidüddin el-Cendi, *Şerhu Fusûsu'l-Hikem*, s. 120.

[1] Konevî şöyle der: "Her hakikatin kendisine ait nispi bir kemâli vardır. Evvel'in ve Âhir'in, gerçek kemâli vardır. Mütercim olan hâtem her şeyi dile getirmiş olması yönüyle her şeyi ihâta eder. Çünkü o bütün taayyünleri birleştiren, zâtî-ilmî ilk taayyünün suretidir. Hakkın her taayyünden önce olan mutlaklığı, bu taayyün açısından taakkul edilir. Aynı zamanda Hakkın mebde oluşu, varlığının vâcipliği, birliği, varlık vericiliği, yarattığı şeyi yaratmasının kendisine ve bütün malûmlara dair ilminin, malûmun nefsinde olduğu hal üzere olan bilgisinin gereğine göre olduğu, onu izhâr etmesinin de onun hakkındaki ilminin gereğine göre olduğu bu taayyün açısından bilinir."

[2] İbnü'l-Arabî bir rüyasında kendisini Hz. Peygamber'le karşılaştırır. Bkz. *Fütûhât-ı Mekkiyye*, III:16. İbnü'l-Arabî şöyle der: "Ben kendimle ilgili böyle bir rüya görmüş ve onu Allah'tan gelen bir müjde saymıştım. Gördüğüm rüya Hz. Peygamber'den rivayet edilen bir hadisle örtüşmekteydi. Hz. Peygamber kendisinin peygamberler arasındaki yerini göstermek için şöyle buyurdu: 'Peygamberler içindeki durumum, bir duvar yapıp bir tuğla eksik bırakan adamın durumuna benzer. İşte o eksik tuğla benim. Artık benden sonra ne bir resul ne de bir nebi vardır.' Böylelikle peygamberlik duvara, peygamberler ise duvarı ayakta tutan tuğlaya benzetildi ki, bu nefis bir benzetmedir. Çünkü hadiste duvar diye işaret edilen şey ancak tuğlayla yapılabilir. Dolayısıyla Hz. Peygamber peygamberlerin sonuncusu oldu. [Benim rüyama gelince] 599'da Mekke'deydim. Rüyamda Kâbe'yi altın ve gümüş kerpiçlerden yapılı gördüm: Bir kısmı altın bir kısmı gümüştü. Kâbe'nin binası tamamlanmış ve hiçbir şey eksik kalmamıştı. Ben de ona ve güzelliğine bakıyordum. O esnada Rükn-i Yemânî ile Rükn-i Şâmî arasındaki bir tarafa yöneldim. Baktığım yön Rükn-i Şamî'ye daha yakındı. Duvarın iki sırasında iki kerpicin, yani bir altın ve bir de gümüş kerpicin eksik olduğunu gördüm. Üst sırada altın, alt sırada ise gümüş kerpiç eksikti. Bir anda kendimi o iki kerpicin yerine yerleşmiş gördüm. Artık ben o iki kerpicin aynıydım. Duvar tamamlandı, Kâbe'de eksik bir şey kalmadı. Ben durup bakıyordum: Durduğumun farkında olduğum gibi kendimin iki kerpiç onların da benim zâtımın aynısı olduğunu biliyordum. Bu konuda da herhangi bir tereddüdüm yoktu. Uyandım ve hemen Allah'a şükrettim. Rüyayı kendi kendime şöyle tabir ettim: Kendi sınıfımın [veliler] örnek almasında ben, peygamberler içinde Allah'ın peygamberi gibiyim. Umarım ki, Allah'ın kendisiyle veliliği bitirdiği kimse ben olurum. 'Bu Allah için güç bir iş değildir.' Hz. Peygamber'in peygamberliği duvara benzetip kendisinin de o eksik kerpiç olduğunu belirttiği hadisi hatırladım. Ardından rüyamı, Mekke'de konuyu bilen Tevzer'li birine anlattım. O da rüyayı tabir ederken benim içimden geçirdiklerimi bana söyledi. Gerçi rüyayı kimin gördüğünü kendisine söylememiştim. Engin cömertliğiyle [bu rüyanın gereğini] benim adıma tamamlamasını Allah'tan dilerim! Çünkü ilahi ihtisas, engellenme ya da karşılığında bir fiil veya amel kabul etmediği gibi o sadece Allah'ın bir ihsanıdır. 'Allah rahmetini dilediğine tahsis eder. Allah büyük iyilik sahibidir.'" *Fütûhât-ı Mekkiyye*, III:19 vd.

der: "Bu girişi yazarken, gaybî bir müşahededе kalbî bir keşifle onu gördüm. Ben onu (s.a.v) sözü edilen âlemde maksatları korunmuş, müşahedeleri sakınılmış, yardım edilmiş, desteklenmiş efendimiz olarak gördüm. Bütün peygamberler önünde dizilmiş, ümmeti de –ki onlar en hayırlı ümmettir– etrafında toplanmıştı. Hizmet melekleri makamının tahtının etrafından dönüyordu. Amellerden doğan melekler ise önünde saf tutmuştu. Sıddîk (Ebû Bekir) mübarek sağ yanında, Faruk (Ömer) en mukaddes sol yanındaydı, Hatem önünde diz çökmüş, ona *ünsa* [dişi] olayını anlatmaktaydı. Ali de (s.a.v) kendi diliyle Hatem'in söylediklerini aktarıyordu. İki nur sahibi (Osman) hayâ örtüsünü bürünmüş, kendi işine dönmüştü. En yüce Efendi, en tatlı ve hoş kaynak, en açık ve parlak Nur, yöneldi ve hükümde benimle arasındaki ortaklık nedeniyle Hatem'in ardında beni gördü. Yüce Efendi Hatem'e buyurdu: "Şu senin dengin, oğlun ve dostundur. Önüme onun için bir minber koy.' Sonra bana işaret etti: "Muhammed! Minbere çık! Beni peygamber olarak göndereni ve beni medh et! Sende bana karşı sabırsızlanan benden bir nişan var. O nişan senin zâtında hükümranlık. Bana ancak bütününle yönelebilir. O nişanın [bana] dönmesi kaçınılmazdır. Çünkü o bedbahtlık âleminden değildir. Gönderildiğim günden beri, herhangi bir varlıkta benden bir şey bulunmuşsa o kişi ancak mutlu, Yüce Topluluk içinde şükredilen ve övülen birisi olmuştur. Hatem, bu çok önemli müşahede yerine o minberi koydu. Minberin üzerine en parlak ışıkla şöyle yazılıydı: "Bu en temiz Muhammedî makamdır, ona yükselen ona mirasçı[1] olur. Allah onu şeriatın saygınlığını korumak için gönderir ve görevlendirir. Hikmet vergileri bahşedildi bana. Sanki bütün hakikatleri toplama özelliği [*cevâmiu'l-kelim*] verilmişti bana. Allah'a şükrettim ve minberin üzerine çıktım. Hz. Peygamber'in oturduğu ve yerleştiği yerde bulundum. Bulunduğum basamakta beyaz bir örtü benim için yayıldı, üzerine oturdum. Artık kendisini tenzih etmenin ve şerefine saygının gereği, Peygamber'in ayaklarıyla bastığı yere temas etmiyordum. Ayrıca dikkatimiz şuna da çekilmiş ve bize öğretilmiş oldu ki, Hz. Peygamber'in Rabbinden müşahede ettiği makam, mirasçıları tarafından ancak onun elbisesinin ardından görülebilir. Böyle olmasaydı biz de Peygamber'in keşfettiğini keşfeder, onun bildiğini bilirdik."

Bu ifadeler, İbnü'l-Arabî'nin başta nebilik-velilik olmak üzere çeşitli konulardaki görüşlerini izleyebileceğimiz unsurlar içerir. Öncelikle İbnü'l-Arabî kitabı yazmadan önce Hz. Peygamber'i rüyada görmüştür. Rüyada bütün peygamberler ve peygambe-

[1] Bu konuda bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, II:268. İbnü'l-Arabî'nin bazı hallerde peygambere mirasçı olmayla ilgili ifadesi için bkz. *Fütûhât-ı Mekkiyye*, IV:122. Mirasçının anlamı hakkında bkz. Müeyyidüddin el-Cendi, *Şerhu Fusûsu'l-Hikem*, 117.

rin dört halifesi vardır. Bu durum Hz. Peygamber'in peygamberler içindeki konumunu olduğu kadar İbnü'l-Arabî'nin Sünniliğini gösteren bir ifadededir. Ardından İbnü'l-Arabî bir minber üzerinde Allah'a hamd eder ve peygambere salat selam getirir. Minber üzerinde yazılan ifade, *Fütûhât-ı Mekkiyye*'yi olduğu kadar İbnü'l-Arabî'nin konumunu göstermesi bakımından önemlidir. Minber üzerinde "Bu en temiz Muhammedî makamdır, ona yükselen ona mirasçı olur. Allah onu şeriatın saygınlığını korumak için gönderir ve görevlendirir" yazılmıştı.

Bu ifade zâhir-bâtın ilişkilerine dikkat çeker. İbnü'l-Arabî'nin eserinde ibadetlerin bâtını anlamları üzerinde durması ve bu sayede şeriatı güçlendirmesi buradan kaynaklanır. Çünkü bâtını anlam zâhir anlama göre fer olsa bile sonuçta onu güçlendirir. Aynı şey nafile ibadet ile farz ibadet arasındaki ilişkide düşünülebilir. Ardından İbnü'l-Arabî "*cevâmiu'l-kelim* [tüm hakikatleri kendinde toplama özelliği] verildi bana" der. Bu ifade bütün nebiler ve varlıklar arasında Hz. Peygamber'e tanınmış bir ayrıcalığa işaret eder. Çünkü Hz. Peygamber *cevâmiu'l-kelim* sahibi olmakla övülmüştür. İfadenin ontolojik bir karşılığı olduğu kadar –bunu hakikat-i Muhammediyenin bütün hakikatlerden önce gelmesi ve onları içermesi olarak ifade edebiliriz– buna bağlı olarak bilgiyle ilgili bir anlamı da vardır. Sorunun bilgiyle ilgili yönü önceki ve sonraki nesillerin bilgilerinin bir kişide toplanmasıdır. Nitekim sonradan gelenin öncekilerin bütün bilgilerini toplayacağını belirtmiştik. İbnü'l-Arabî rüyada kendisine *cevâmiu'l-kelim* verildiğini söyler. Yani Hz. Peygamber için gerçekleşen bir ayrıcalık onun adına da gerçekleşmiştir. Böyle ifadeler İbnü'l-Arabî'nin hatmü'l-veli olarak görülmesine kaynaklık etmiş olmalıdır. Öte yandan İbnü'l-Arabî'nin sözünü ettiği velayetin sonu, Hz. Peygamber'e özgü velayetin bitimidir. Bunun terimsel ifadesi Muhammedi velayetin bitimidir. İbnü'l-Arabî'nin bu konudaki görüşleri daha geniş ve karmaşık nebilik teorisinin parçasıdır. Ancak yinelememiz gereken nokta her peygamberin bir velayeti olduğu ve velilerin gerçekte bu velilikte peygambere uyduklarıdır. İbnü'l-Arabî her güne özgü bilgileri belirli peygamberlerin hakikatlerine ait sayması buradan kaynaklanır.

Her peygamberin peygamberliğinin bir sonu olduğu gibi veliliğinin de bir sonu vardır. Hz. Peygamber'in veliliğinin sonu, bu olgunluk devresinde gerçekleşecektir ve ondan sonra bir daha "Muhammedi veli" gelmeyecektir. Buna karşılık Hz. Peygamber'i başka bir nebi yolundan izleyen veliler gelebilir. İbnü'l-Arabî Hz. Peygamber'e tahsis edilen özelliği kendisinde görmekle böyle bir bağlantıya dikkat çekmiş olabilir. Ardından ise nebiliğin üstünlüğüne dikkat çekerek, velilerin onun bilgilerine ancak bir vasıtayla ulaşabildiğini hatırlatır.

İbnü'l-Arabî takipçileri İbnü'l-Arabî'nin hatmü'l-veli olduğunu ima eden ifadeler kullanmışlardır. *Fusûsu'l-Hikem*'in yazılış nedeninden söz ederken Konevî bu eserin İbnü'l-Arabî'nin olgunluk eseri olduğunu belirterek kendisinin de aynı makamda olduğuna "işaret" eder. Öyleyse dönem, velayetin kemale erdiği dönem kabul edilmiştir. Bunun sonucunda ise marifet alanında bir gerilemenin bekleneceği açıktır. Nitekim bu durum Konevî'nin karamsarlığında gözükür. Konevî artık kimsenin bir daha aynı kemâle ulaşamayacağını söyler. Bu anlayış zirveye ulaşmanın zorunlu olarak gerilemeye yol açacağı hakkındaki bir kabulün mantıksal sonucudur. Konevî *Fusûsu'l-Hikem'in Sırları*'nda şöyle der: "*Fusûsu'l-Hikem*'in sırlarına ulaşmak ve bu mesâbedeki bir ilmin kaynağını öğrenmek kesin bilgiye ulaşmaya [*tahakkuk*] bağlıdır. Bu tahakkuk, bütün bu sırları getiren kimselere mirasçı kılar. Hak bu bîçareye, sonunculuk sırrına kendisinin tahsis edildiğini ve İbnü'l-Arabî'yle birlikte olan kimsenin onun kuşattığı sırlara mirasçı olamayacağını bildirmiştir. Bununla birlikte bu yüce yaygı dürüleceği ve bu ulvî çadır bozulacağı için üzüntü duyuldu. Bunun üzerine bu camiliğin kapsadığı bazı kemâlleri taşıyacak tâbilerin kalacağını haber vermiştir. Nitekim Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: Bu ilmi her nesilden adil olanlar taşır."

Konevî daha sonra belirli bir iyimserliği dile getirmiş olsa bile İbnü'l-Arabî'yle kemâle eren marifet anlayışının son yetkin temsilcinin kendisi olduğunu düşünmektedir. *Fatiha Tefsiri* ve *Vasiyetname*'de aynı düşünceleri destekleyen açıklamalar vardır. Bütün bunlar gayenin ve kemâlin gerçekleşmesiyle beklenen gerilemeyi dile getiren açıklamalardır. Bu açıklamaları bir araya getirdiğimizde "olgunluk dönemi"nin kendisinden sonraya karamsar baktığını gözlemleriz. Bu karamsarlığın nedenleri arasında özellikle Konevî'nin tanık olduğu Moğol istilası sayılabilir.[1] Buna İslam dün-

[1] Konevî Moğol istilasının İslam dünyasında yol açtığı yıkımı bir rüya vesilesiyle dile getirir. Rüyasında Hz. Peygamber'in vefat ettiğini görür ve bunu büyük bir hadisenin gerçekleşmesi şeklinde yorumlar. Şöyle der: "Benim rüyam ise şudur: Bağdat Moğollar tarafından zaptedildiği gecenin sabah uykusunda rüyamda Hz. Peygamber'i tabutta kefenlenmiş bir halde gördüm. İnsanlar onu tabuta bağlıyorlardı, başı açıktı, saçı neredeyse yere değecekti. Onlara: Ne yapıyorsunuz dediğimde: 'Hz. Peygamber ölmüştür, onu taşıyıp defnetmek istiyoruz' diye yanıtladılar. Kalbimde Hz.Peygamber'in ölmediği hissi doğdu. Onlara: 'Yüzü ölü bir insanın yüzüne benzemiyor, durum aydınlanıncaya kadar sabredin' dedim. Hz. Peygamber'in ağzına ve burnuna yaklaştım, zayıf bir nefes aldığını gördüm. Onlara bağırdım ve Hz. Peygamber'i defnetmelerine mani oldum. Korku ve dehşet içinde uyandım. Daha önceden karşılaştığım sayısız tecrübe vasıtasıyla gördüğüm rüyanın anlamını kavradım. Bu, İslam âleminde büyük bir hadisenin gerçekleşeceğinin simgesiydi. Moğolların Bağdat'a yöneldikleri haberi ulaşınca onların Bağdat'ı zapt ettiklerini anladım. Rüyamı gördüğüm tarihi de kaydettim: Olaya şahit olmuş eli kalem tutan pek çok kimse, Bağdat'ın aynı gün işgal edildiğini haber vermiştir. Rüyam benim tabir ettiğim şekilde gerçekleşmiş oldu."

yasında yaşanan başka sorunlar da eklenebilir. Ama esas neden sufilerin kendi dönemlerini yerleştirdikleri tarihsel bağlamdır. Gerek İbnü'l-Arabî gerekse Konevî kendi dönemlerini marifetlerin zirveye ulaştığı bir dönem saymış, bunun nedenini de kıyamet vaktinin yaklaşmasıyla ilişkilendirmişlerdi. İbnü'l-Arabî bu dönemi "gecenin son üçte birlik bölümü" olarak görmüştü. Muhammed ümmetinin dönemini bir gece saydığımızda, gecenin son üçte birlik bölümü İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin dönemine tekabül etmişti. Marifetin zirveye ulaşması aynı zamanda sonun yaklaştığı hakkında da bir kanıttı. Konevî ise "olgunluk dönemine" ulaşıldığı hakkında kesin bir kanaate sahiptir. Konevî'nin ifadesiyle "ağacın meyveye durduğu dönem" yaşanmaktadır. Artık aynı kemâlin ve olgunluğun bir daha yinelenmesi mümkün değildir. Çünkü gaye gerçekleşmiştir ve gayenin gerçekleşmesi zorunlu olarak gayeye araç olan şeyin, yani âlemin de ortadan kalkması demektir. Böylelikle Konevî'nin karamsarlığının temel sebebi bu varlık anlayışı gibi görünmektedir.

Konevî *Fatiha Tefsiri*'nde Mehdi'den ve kıyamet vaktinin yaklaşmasından söz eder. *Vasiyetname*'sinde ise Mehdi'nin dönemine ulaşacak müritlerinden ona selam söylemelerini ister. Konya'yı kastederek, bu bölgelerde büyük karışıklıklar çıkacağını belirtir ve özellikle gücü olanların Şam'a hicret etmesini ister. Bu gibi ifadeleri artırılabilir. Bunun bilgiyle ilgili karşılığı ise *el-Fükûk*'ta geçer. Bu karamsarlığın *el-Fükûk*'ta belirtilmesi başka bir yönden önemlidir. Çünkü bu kitap olgunluk döneminin en önemli kitabı *Fusûsu'l-Hikem* üzerine yazılmış bir şerhtir. Bu yönüyle *el-Fükûk*'taki açıklamalar *Fusûsu'l-Hikem* gözüyle geleceğe bir bakış sayılabilir. Konevî iki müşahedesinden söz eder. Birincisi onun karamsarlığını artırır. Bu müşahede gelecekle ilgili bir rüyadır ve bu rüyada Konevî "çadırın dürülmesi" şeklinde özetlediği bir takım hadiseler görür. Bu artık bilgilere ilgi gösterilmeyeceği anlamına gelir. Rüyanın bir bölümü Konevî'yi üzer. Ancak ikinci bölümünde veya başka bir rüyada ise "kısmen de olsa" bir süreklilikten söz eder. Bu ise Konevî'yi az da olsa sevindirir. Konevî artık marifetin kısmen sürebileceğine inanmıştı. Bunu ise "nesilden nesle bu ilmi aktaracak olanlar vardır" şeklinde dile getirir. "Şarihler dönemi" diyebileceğimiz dönemin kurucusu ve başlatıcısı "karamsar" Konevî olmuştur.

Bkz. *Kırk Hadis Şerhi*, s. 141. Konevî'nin buradaki ifadeleriyle *Vasiyetname*'sindeki veya *Fükûk*'taki ifadeleri arasında paralellikler kurulabilir. Rüyada Peygamber'in kötü bir vaziyette olduğunu, insanların onu defne çalıştıklarını, fakat gerçekte vefat etmediğini söyler. *Fükûk*'ta ise kendisini marifetin son kâmil temsilcisi olarak görür. Ancak ardından marifet yolunun eskisi kadar güçlü olmasa bile yine de devam edeceğini belirtir. Benzer ifadeler *Vasiyetname*'yle karşılaştırılabilir. Bütün bunlar Konevî'nin olgunluk döneminden sonrasını tam bir bitiş olarak değil, gerileme olarak gördüğü şeklinde yorumlanabilir.

II

İSLAM BİLİMLERİNDE GENEL YÖNELİM: BİLİMLERİN İÇ İÇE GİRMESİ VE TASAVVUF

Yeni Dönemde Tasavvuf: Eklektik Bir Bilim ya da Metafiziği İkmal

İbnü'l-Arabî ve ekolünün kendi dönemlerini marifet ve bilginin olgunluk yüzyılı saydığını belirttik. Bunu hangi açılardan değerlendirebiliriz? İbnü'l-Arabî tasavvufun iç gelişmeleriyle açıklanabilecek bir süreç hakkında görüş belirtmemiştir. Dolayısıyla burada söz konusu olan tek başına tasavvufun olgunluk dönemi değildir. Kendisi bir sufi olsa bile İbnü'l-Arabî gerçekte bütün bilimlerin gelişim süreçleri ve bir gaye-ye doğru gidişlerinden söz eder. Bu nedenle İbnü'l-Arabî'nin tespitine İslam ilimlerindeki genel gelişim süreçleri ışığında bakmak gerekir.

İbn Haldun *Mukaddime*'de[1] İslam ilimlerinin gidişatını özetlerken bazı noktalar üzerinde durur, bilimlerin doğuşu, özellikleri ve geçirdikleri aşamalardan söz eder. Bu bağlamda kelam ile tasavvuf hakkındaki değerlendirmeleri konumuzla ilgilidir. Birincisi "saf tasavvuf" ve "saf kelam" diyebileceğimiz dönemlerinde tasavvuf ve kelamdır. İbn Haldun'un her iki bilime yaklaşımı benzerlikler gösterir. Kelam, ona göre, dinin naslarını anlamak, inanç ilkelerini inançsızlara karşı savunmak amacıyla ortaya çıkan bir ilimdir. İlk kelamcılar bu gaye ekseninde görüşlerini dile getirmiş, bilimlerini oluşturmuşlardır. İbn Haldun'un tespiti daha çok Eş'arî, Cüveynî gibi kelamcıların temsil ettiği ve *mütekaddimin kelam* [ilk dönem kelamı] denilen dönemle ilgilidir. Ardından kelam ilminin ikinci dönemi üzerindeki görüşlerini belirtirken kelamcıların felsefecilerle ilişkilerinin kelamı ana gayesinden uzaklaştırmasına dikkat çeker. Bu düşünce İbn Haldun'un asabiyet teorisi ekseninde geliştirdiği umran-bedavet görüşüyle bağlantılıdır. İbn Haldun toplumların belirli bir süreçte yükseliş-ten bozulmaya doğru seyir izleyişlerini bedevilikten umrana doğru bir süreçle açık-

[1] İbn Haldun, *Mukaddime*, II:605. Bir değerlendirme için ayrıca bkz. Ömer Türker, "*Mukaddime*'de Aklî İlimler Algısı: İbn Haldûn'un Bireysel Yetenekler Teorisi," *İslam Araştırmaları Dergisi*, sayı 15, 2006, s. 33-50.

lar. Asabiyet ilişkilerinin ve dayanışmanın gücü nedeniyle bedevilik döneminde toplumlar üretken ve dinamiktir. Bu dönem, toplumların doğal ve zorunlu bir süreçle yerleşik hayata geçmeleriyle bozulmaya başlar. Ancak İbn Haldun bilimler için buna bir değer yargısı yükler. Ona göre bilimler bu süreçte asli kimliklerini kaybeder. Örnek olarak kelam ilmini verir. Kelam gerçekte yeni döneminde asliliğini yitirerek felsefe bahislerini ele almaya başlamış, saf geleneğinden kopmuştur. İbn Haldun'a göre yeni dönemin temsilcisi ve bir anlamda "suçlusu" Fahreddin Razi'dir. Razi, *Mebahis-i meşrıkiyye* adlı eseri başta olmak üzere çeşitli eserlerinde felsefe bahislerini kelama taşımış, sonraki kelamcılar da onu izlemiştir.

Bizi ilgilendiren İbn Haldun'un kelam hakkındaki düşüncesi değil, bu bakışın tasavvufa da uyarlanabilmesidir. Ancak tasavvuf söz konusu olunca İbn Haldun sorunun başka bir yönüne dikkat çeker: kelamın felsefeyle yaşadığı "bozulmayı" tasavvufun başta velayet-nübüvvet teorileri olmak üzere bâtınilikle yaşadığı hakkındaki saptaması. İbn Haldun'a göre felsefenin kelamı getirdiği noktaya tasavvufu düşüren önce bâtınilerdi. İbn Haldun'un bu konudaki değerlendirmeleri üzerinde durulmaya değerdir.

İlk tasavvuf hareketleri zühd şeklinde ortaya çıkmıştı, ilk sufiler de zahitlikleriyle ve ibadetleriyle bilinen insanlardı. Tasavvufun adı da "yün" anlamındaki *suf*'tan türetilen isim kökenli bir fiildi [*tasavvefe*: yün giydi].[1] Yaklaşık olarak ilk tasavvuf tarihçileri büyük ölçüde bu görüşü paylaşır. Onlara göre tasavvuf öncelikle bilimsel bir etkinliğe işaret etmez ya da Serrâc'ın ısrarla üzerinde durduğu gibi tevekkül, sabır, rıza şükür gibi daha sonra tasavvufa çok önemli bir yere sahip olacak hallere veya makamlara göre sufileri isimlendirmek mümkün değildi. Tasavvuf dış kıyafetlerine bakılarak sufilerin yöntemlerine verilen bir ad haline gelmişti. Öte yandan isimlendirme tasavvufun ameli bir hareket olması özelliğini vurgulamaktadır. Bu sayede sufiler sözgelişi ilk dönemlerinde dini ilimlerden herhangi bir bilime veya onların kullandıkları bilgi yöntemlerinden bir yönteme alternatif bir bilim ve yöntem getirmediklerini belirtirler vs. Tasavvufun diğer adları da tasavvufun bu addan türetilmiş bir isim olduğunu göstermeye yetecek açıklıktadır. Her halükârda tasavvuf bir zühd hareketiydi ve İbn Haldun'un bakışıyla bu dönem tasavvufun iptidai dönemindeki sürecine karşılık gelir.

İbn Haldun'a göre tasavvuf tarihinde bozulma, İran ve Irak'ın çeşitli bölgelerinde bâtınilerle karışmak, onların imam teorileri başta olmak üzere çeşitli görüşlerinden

[1] Bu konuda bkz. Serrâc, *el-Lüma*, s. 22.

etkilenmenin sonucunda ortaya çıkmıştı. Bu sayede tasavvuf, velayet vb bahislerine dalmış, imamet teorisiyle ilgili konuları ele almaya başlamıştır. İbn Haldun'un tasavvufun ilk yozlaşması diye gördüğü süreç budur. Doğrusu İbn Haldun'un bu eleştirilerinin haklılık payı vardır. Çünkü tasavvufun geniş bir hareket olduğunu hesaba katarsak her dönemde bölgesindeki kültür ve düşünce hareketlerinden etkilenmiş olabileceği aşikârdır. Nitekim Hucvirî sufiler ile sofistaiyye dediği ve bilginin imkânını reddedenler arasındaki benzeşmelerden şikayet ederek kitabını sofistliğe karşı çıkarak "bilginin imkânı" başlığıyla açar.[1] Bu nedenle İbn Haldun'un söylediği şey fiilen gerçekleşmiş olabilir. Ancak bunu ortaya koyarken izlediği yol ve görüşünü desteklemek için saydığı unsurlar yeterli görünmediği gibi, buradan vardığı sonuçlar tatminkâr değildir. Çünkü İbn Haldun velayet bahsinden hareketle bu değerlendirmeleri yapmaktadır. Ancak velayet bahsi ilk dönemlerinden itibaren tasavvufta bilinmekteydi. Üstelik bâtınilikte velilik ilişkileriyle tasavvufta velayet ilişkilerini birbiriyle aynı saymak mümkün değildir.

Tasavvuf ile bâtınilik ilişkileri, İbn Haldun'un belirttiğinin tersine daha farklı şekillerde ele alınabilir. Tasavvufun ilk oluşma sürecinin şeriat-hakikat ilişkilerinin düzenlenmesiyle bağlantılı olarak gelişmesi dikkat çekicidir. Sufiler için birbirine bağlı iki akım söz konusuydu: Birincisi *ilhadilik* ve *ibahilik* [dini hükümlerin bağlayıcılığını reddeden kimseler] üst başlığı altında toplanabilecek bazı akımlara karşı tasavvufun mahiyetinin belirlenmesiydi. Bu akımlar seyr u sülûkun belirli bir aşamasından sonra dini yükümlülüklerin düşebileceğini ileri sürerek, şeriat hükümlerini bağlayıcı görmüyorlardı. Şeriat, onlara göre, sıradan insanları ilgilendiren hükümler içermekteydi. Bu yaklaşım zâhir ve bâtın ayrımının ulaştığı sonuçlar bakımdan önemlidir. Çünkü sufiler başından beri farklı bir yönteme ve buna bağlı olarak bilgiye sahip olduklarının bilinciyle bilimlerini diğer bilimlerden ayırt etmek üzere zâhir ehli, şekil [*rüsum*] ehli gibi ifadeler kullanmışlardır. Bunun için "Kur'ân'ın zâhiri, bâtını vs vardır" diye bilinen bir hadisten delil getirmişlerdir.[2] Sufiler kendilerini ümmet içinde ayrıcalıklı bir yer kazandırabilecek bir isimlendirmeyi de kabul etmişlerdi. Bu bağlamda tasavvuf kelimesinin kökenlerinden birisinin "ilk safta" bulunmak anlamındaki saff-ı evvel kelimesi olduğunu ileri sürmüşlerdir.[3] Sufilerin "seçkinler,"

---

1 Bkz. Hucvirî, *Keşfü'l-mahcub*, s. 89.

2 Bkz. Kayserî, *Risâle fi ilm-i tasavvuf*, s. 121. "Hakkın katı herkesin ulaşacağı bir yer değildir. Ancak peş peşe gelenler oraya ulaşabilir ki, onlar da nebilerdir." Kayserî, *age*, s. 120.

3 Bu düşünce kabul görmese bile bazı sufiler tasavvufu bu anlayışa göre tanımlamışlardır. Bkz. Kuşeyrî, *Risâle*, s. 450 vd.

"sıradan insanlar" gibi ayrımlara gitmiş olmaları bu yaklaşımı destekler. Ancak burada ölçüt neydi?

Sufiler kendilerini sıradan insanlardan daha üstün bir grup olarak mı görmekteydiler? Anlaşıldığı kadarıyla sufilerin sıradan ve seçkinler ayrımı öncelikle tasavvufi hayatın gereklerinin kimin için bağlayıcı olduğunu tespitle ilgiliydi. Çünkü daha sonra İbnü'l-Arabî'de de görüleceği gibi, tasavvufun dini yükümlülükler alanındaki karşılığı, gönüllü ibadetler anlamındaki nafile ibadetlerdir. Bu bakımdan sufilerin zâhir ehli veya avam ve "seçkinler" vb gibi nitelemeleri, doğrudan bir sınıfın üstünlüğüne değil, özel bir yükümlülükle kendilerini sıradan insanların bağlayıcı yükümlülüklerinden ayırt eden insanlar grubuna gönderme yapar.

Bununla birlikte sufilerin bir kısmı için bu ayrım aynı zamanda bir sınıflama anlamı taşımış olmalıdır. Özellikle zâhir ehline dönük eleştirilerin arttığı bağlamlarda bu yaklaşım kendini gösterir. Bazı insanlar için şeriatta belirlenen ibadetler sıradan insanlar için bir yükümlülüktür. Bu yaklaşım şeriat ile hakikat arasında bir ayrım öngörürken aynı zamanda İslam ümmeti içinde sıradan ve seçkinler diye bir ayrımı meydana getirmişti. Bu bakımdan ortaya çıkan sorun İslam ümmetinin bilgi ve cemaat bütünlüğünü tehdit eden ciddi bir sorundu. Cüneyd-i Bağdadî gibi fıkıh kökenli sufiler fıkıh-kelam bilginlerinin de etkisiyle bu sorunları aşmak üzere "Sünni tasavvuf" denilen ve şeriat ve hakikat ilişkilerinin tanımlanması sorunundan hareket eden bir anlayış geliştirmişlerdi. Sufilerin zâhir ve bâtın ilişkilerinin tespitinde getirdikleri çözüm, bâtınilik ile tasavvufun ilişkisini belirleyecek nitelikteydi. Çünkü bu yaklaşımda sufiler ehl-i sünnetin inanç ve ibadet alanındaki hükümlerini tasavvuf için zorunlu bir çerçeve saymıştı. Sünni tasavvufun oluşumu gerçekte İslam dünyasındaki mezhebi akımların doğal bir sonucuydu. Bu bakımdan İbn Haldun'un yaklaşımı yeterince açıklayıcı değildir.

İbn Haldun bilimlerin iç içe girme [*tedahül*] sürecini bir tür yozlaşma olarak görür. Bu yaklaşım çelişkili olsa bile temelde İbn Haldun'un *asabiyet-umran* ve *bedevat* hakkındaki teorilerinin bir yansıması sayılabilir. Konunun tasavvufla ilgili yönüne baktığımızda, yeni dönem tasavvufunun farklı geleneklerden miras alınan bir birikime dayandığı açıktır. Bu bakımdan kelamdakine benzer bir sürecin tasavvuf tarihinde yaşandığı göz ardı edilemez. Ancak bu tedahülü başka bir şekilde yorumlamak da mümkündür. Bunun için İbnü'l-Arabî'de daha açık bir şekilde tanık olduğumuz bir düşünürün kaynaklarıyla ilişkisi sorununa eğilmek gerekir.

İbnü'l-Arabî kendisini ikmal edici ve bütünleştirici bir düşünür olarak görür. Tıpkı metafizik ilminin tikel-özel ilimlerden yardım alması gibi, farklı kaynaklardan

yararlandığını, bilimlerin eksikliklerini tamamlayarak hepsini belirli bir ana fikir ekseninde yorumladığını düşünür. İbnü'l-Arabî'nin tavrını Gazâlî veya başka bir düşünürle karşılaştırsak şu söylenebilir: İbnü'l-Arabî miras aldığı birikimi ekseninde yorumlayabileceği açık ve seçik bir ana fikre sahipti. Bu ana fikir hiç kuşkusuz vahdet-i vücûd diye terimleştirilen ve Tanrı-âlem ilişkilerini yorumlayan kapsamlı bir düşünceydi. Böyle bir teori İbnü'l-Arabî'nin düşüncesine başka düşünürlerde tanık olmadığımız ölçüde bir açılım kazandırmış, birbiriyle çatışan ekolleri ve düşünceleri bir noktada toplayabilme imkânı vermiştir.

"Tasavvuf pragmatizmi" yeni dönem tasavvufunun kaynaklarıyla ilişkisini anlamak için öne çıkar. Konevî buna yakın bir ifadeyi sufiler ile *ehl-i zâhir* arasındaki terimsel benzerlikleri açıklarken kullanmıştır. Ona göre sufiler ile filozof ve kelamcılar arasında kavram ve üslup benzerliklerinin olması mümkün, hatta kaçınılmazdır. Bunun nedenleri arasında iki şeyi sayar: Birincisi belirli bir konuda yaygınlaşan kavramın sufiler tarafından tercihidir.[1] İkincisi ise terimin uygunluğudur. Sufi için böyle bir kavramın kullanılması bütünüyle pratik nedenlerden kaynaklanır. Ancak yine de sufinin ve diğer bilim mensubunun aynı kavramı kullanımı arasında belirli bir fark vardır. Sufi bu kavramla hem kavramın taşıdığı düşünceyi hem ek bir düşünceyi ifade ederken diğer ilim mensubu sadece kavramın taşıdığı anlamla sınırlı kalır. Konevî'nin "ek" dediği unsur İbnü'l-Arabî tarafından farklı bağlamlarda sıkça anılır.

Gerçekte "ek" unsur nedir? Ya da sufiler mevcut bilgiye neyi katmaktadır? Bunu Konevî'nin ikinci açıklamasıyla bağlantılı ele alabiliriz. Konevî gerçeğe ulaştıran teorik akıl ve riyazet yöntemleri arasında karşılaştırma yapmıştı. Bu yaklaşım yeni dönemin bilgi anlayışını daha iyi açıklamaktadır. İbnü'l-Arabî insanın Tanrı hakkındaki bilgiye akıl ve hayal güçleriyle ulaşabileceğini belirterek, vahyi iki gücün hükümleri arasında hakem saymıştı. Bu durumda sufilerin aklın imkânları hakkındaki düşünceleri üzerinde durulmalıdır.

İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin akıl eleştirileri, aklın gerçeğe ulaşmak için elverişli bir araç olmadığı sorununda odaklaşmaz. Tam tersine, akıl insanı belirli bir ölçüde gerçeğe ulaştırır[2] ve her şeyden önemlisi tasavvufi yöntemle veya vahiyle bile olsa

---

[1] Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 12. Konevî bu karşılaştırmalı yöntemi kullanırken şöyle der: "Nefisler temelde ulvî-külli ruhlardan çıkmışlardır. Bu külli ruhlar filozoflara göre 'akıllar' diye isimlendirilir." *Fusûsu'l-Hikem'in Sırları*, s. 96.

[2] Konevî'nin açıklamaları yeni dönemin bilgi anlayışında aklın yerini anlamak için önemlidir. Ona göre insanın bütün güçleri, ruhun tikel güçleridir ve bu nedenle alanlarında sonuç vericidir. Konevî şöyle der: "Fikir gücü ruhun bir sıfatı ve özelliği olduğu için sadece kendisi gibi bir sıfatı idrak etmiştir. Ruhani kuvvetler, muhakkiklere göre, ruhtan farklı ol-

ulaşılan sonuçlar akıl tarafından kavramlaştırılır, aktarılır ve değerlendirilir. Bu ikinci durum, İbnü'l-Arabî'nin aklın iki gücü, "bilgi üretmek" ile "bilgi almak veya anlamak" güçleri arasındaki değerlendirmesini anlamak için önemlidir. Ona göre aklın ikinci gücü daha geniştir. Yani bilgiye ulaşmada yöntemler değişse bile bilgiler "makul" bir şekilde dile getirilebilir.[1] İbnü'l-Arabî'nin üzerinde durduğu esas konu, alanının saptanmasıyla aklın kullandığı yöntemlerin ve kanıtların durumudur. Sufiler buradan hareketle akla eleştiriler dile getirmişlerdir. Eleştirilerin en önemlisi, eşit kanıtlara sahip farklı ekollerin çelişkilere ve görüş ayrılıklarına düşmüş olmasıdır.[2] Bu tespit sufilerin bütün bilim mensuplarına bir eleştirisi olduğu kadar burada akla karşı savunulan şey öncelikle vahiy olmuştur.

Sufiler şunu ileri sürmüştür: Salt akıl gerçeğe ulaşamayacağı gibi bir insanın aklını diğerinden üstün saymamızı gerektirecek bir neden yoktur. Çünkü herkes kendi deliline göre hüküm verir ve gerçeği bildiğini söyler. Hükümler çeliştiğinde ise kim hakem olacaktır? Bu soru filozoflar tarafından deliller arasındaki hiyerarşiyle yanıtlansa bile, sufiler kanıtlardaki derecelenmenin iç sorunları olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu yaklaşım "imkân" hakkındaki genel teorinin akla uyarlanmasından ibarettir. İmkân kendi halinde olduğu sürece yokluktan varlığa geçemediği gibi akıl da kendi imkânlarından hareket ederek başka bir akla üstünlük kuramayacaktır. Bu durumda sadece akıllarıyla hakikate ulaşmak isteyen insanların hakikatle ilişkileri, karanlık odada fili tanımaya çalışanların durumuna benzer.[3] Herkes yegâne bilgi imkânı olan duyu verisinden hareketle fili tanımaya çalışacak, bunun sonucunda birbirinden farklı hükümler ortaya çıkacaktır. Birine göre fil ayak, birine göre hortum, birine göre başka bir parçasıdır! Sufiler başka örnekler vermiştir ki, hepsi de kendi imkânlarıyla hareket ettiği sürece aklın eşdeğerliliği aşamayacağını dile getirir.[4]

---

madıkları için, teorik düşünceyle hareket edenlerin bir hakikati bilmiş olduğunu kabul etmemiz gerekir. Fakat kişinin öğrenmiş olduğu bu hakikat, o kişinin bu sıfatla ve sıfatın da o kişiyle bağlantılı olduğu bir açıdan gerçekleşmiştir. Bu sıfat, o kişinin nazar ve bilgisinin nihayeti ve de her ikisinin konularıdır. Akılcıların üstadı ve imamı Reis İbn Sina –ya fıtratının doğruluğu sayesinde teorik kuvvet perdesinin ardından veya bazı ifadelerinde ima ettiği gibi zevk yoluyla– bu sırrı öğrenince şu kanaate varmıştır: Eşyanın hakikatlerine vakıf olmak, insanın gücünü aşar. İnsanın bilebileceği nihai şey eşyanın hassaları, lâzımları ve arâzlarıdır." *Yazışmalar*, s. 38.

1 Müeyyidüddin el-Cendi, *Şerhu Fusûsu'l-Hikem*, s. 153.

2 Bu eleştiri Gazâlî'nin de en güçlü eleştirilerindendir. Sufiler aynı eleştiriyi sürdürmüşlerdir. Bkz. Gazâlî, *Tehafütü'l-felasife*, s. 4.

3 Hikaye için bkz. Mevlânâ, *Mesnevî*, III:101.

4 Konevî şöyle der: "Göklerde ve yerde Hakkı tespih eden herkes Onu başkasının Ona dair

Sufilerin kaynaklarıyla ilişkilerinde, delil eşdeğerliliğinin yol açtığı sorunun ancak söz konusu delillerden daha üstün bir delil sayesinde aşılabileceğini dikkate almalıyız. Bu delil öncelikle vahiy, dolaylı olarak da sufilerin tasavvufi yöntemle elde ettikleri bilgilerdir. Bu ise tasavvufi yöntemle elde edilen kanıtların aklın kanıtlarından üstünlüğünü kabul etmek demektir. Sorunun konumuzla ilgili yönü, İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin teorik akla karşı eleştirilerindeki yaklaşımlarının onların kaynaklarıyla ilişkilerinde dikkate alınabileceğidir. İbnü'l-Arabî delillerin eşdeğerliliğinin yol açtığı anlaşmazlık karşısında sufileri hakem olarak görmektedir. Bu düşünce farklı ve çelişik kaynakları bir noktada yorumlama imkânı verirken aynı zamanda bütün kaynakları eleştirme imkânı kazandırmıştır.

Peki sufiler ne yaptıklarını düşünmektedir? Anlaşıldığı kadarıyla İbnü'l-Arabî ve takipçileri kendilerini bilgiyi ikmal eden ve tamamlayan kimseler olarak görmektedir. Felsefede sorun hakikati mutlak anlamda bilmemek değildi. Sorun hakikatin eksik kavranmasıydı. Yapılması gereken ise yeni bir hakikat anlayışı ortaya koymak değil, tersine eksikliğin giderilmesi ve bilginin tamamlanmasıdır. Bu nedenle sufiler yöntemlerini bir ikmal ve tamamlama unsuru olarak görmekteydiler. *Marifetullah* [Tanrı'yı bilmek] insanın bilme eylemindeki gayesi ise bütün bilimler o gayeye hizmet etmelidir.

İbnü'l-Arabî insanın hakikate ulaşma çabasında mutlak anlamda başarısız olamayacağı kabulünden hareket eder. Aksini düşünmek tasavvufun insan düşüncesiyle olduğu kadar, insanın her türlü eylemini önceleyen Hakkın kendini insana bildirme ve tanıtma iradesiyle de çelişir. İnsanın hakikate ulaşma gayreti Hakkın kendini insana bildirme iradesiyle öncelenmiştir. Bu durumda her insanın hakikate belirli bir ölçüde ulaşmış olması gerekir. İbnü'l-Arabî herhangi bir gücün kendi imkânları dahilinde başarısızlığını kabul etmez. Sözgelişi duyu gücü kendi alanında yanılmaz. Yanılan gücün verilerini değerlendiren "hakem" akıldır. Sorun hakikatin tek bir güçle değil, bütün güçleriyle birlikte algılanabilmesinde odaklaşır. İbnü'l-Arabî vahyin getirdiği bilgiyi insanın bu güçlerinin yargıları arasına bir "hakem" olarak yerleştirir, yoksa vahiy Tanrı hakkında insanın aşina olmadığı yeni bir bilgi getirmez.

---

itikadından tenzih ve tespih etmektedir. Çünkü bütün tespih edenlerin Hakka bakışı tikeldir. Dolayısıyla bir insanın Hakka dair ispatladığı bir şey başkasının Hak'tan olumsuzladığıdır. Oysa her ikisi de Hakkı tespih etmektedirler. Böylece Hak başkasının ispatlamak yerine nefy ettiği şeyi ispatlamış; diğeri de birincinin Hak'tan nefyettiği şeyi ispatlamıştır. Bunun nedeni, salt gerçeğin gerektirdiği durumu bilmede düşüncelerinin eksikliğidir." *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, s. 149.

İbnü'l-Arabî'nin ve takipçilerinin "kaynakları" derken şunu kastediyoruz: İbnü'l-Arabî eserlerinde pek çok kişiye ve ekole atıf yapar, felsefi ekolleri değerlendirir, kelam bilginlerinden, dilcilerden alıntılar yapar. İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin en önemli kaynakları arasında Cüneyd-i Bağdadî, Bâyezid-i Bistâmî, Sehl b. Abdullah Tüsterî, Hakîm Tirmizî gibi sufilerin başını çektiği klasik tasavvuf yer alır. Bununla birlikte tasavvufun geçirdiği farklı dönem ve ekoller göz önünde tutulmalıdır. İbnü'l-Arabî sufileri sınıflandırmış, içlerinde bizim arkadaşlarımız dediği muhakkikleri farklı değerlendirmiştir. Muhakkiklerden kastının *ashâb-ı kulûb*, yani hakikat, müşahede ve keşif sahipleri olduğunu belirtir. Ona göre her âbid, zâhit ve sufiyi aynı derecede değerlendirmek mümkün değildir. Bu nedenle başta İbnü'l-Arabî olmak üzere yeni dönem sufileri, önceki geleneği önemli ölçüde eleştirel gözle yorumlamış, ilk sufilerin tevekkül, zühd ve sabır anlayışlarını eleştirmiş,[1] ihlas, ilahi aşk, şeriat-hakikat ilişkileri gibi konularda sufilerin sözlerini yorumlamış ve eksikliklerini dile getirmiştir. Esas eleştirel tavır, kavramlarda ortaya çıkar. Klasik tasavvufun kavramları insan ve hallerini açıklamakla sınırlıydı. İbnü'l-Arabî ise ahlaki muhtevayla sınırlı kavramlara geniş bir çerçeve kazandırmış ve sadece insanı değil varlığı açıklayan kavramlara dönüştürmüştür. İbnü'l-Arabî'nin kavramları dönüştürmesi ve onlara yeni boyutlar kazandırması, düşüncesinin en önemli özelliklerindendir. [2]

İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde üç yüzden fazla sufi şahsiyetin adı geçer. Ancak özel olarak önem verdiği muhakkik sufiler arasında şunları sayabiliriz: Hasan-ı Basrî, Hâris b. Esed el-Muhâsibî, Zünnûn el-Mısrî, Bâyezid-i Bistâmî, Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, Hakîm et-Tirmizî, Ebû Said el-Harrâz, Cüneyd-i Bağdadî, Hallac-ı Mansur, Ebû Bekir eş-Şiblî, Muhammed b. Abdülcebbâr en-Nifferî, Ebû Abdurrahman es-Sülemî, Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, İbn Berrecân, İbnü'l-Arîf, Abdülkadir-i Geylânî. İbnü'l-Arabî'nin Endülüs kaynaklı tasavvuf hareketleriyle ilişkisi de pek çok tartışmayı beraberinde getirmiştir. Bazı yorumcular onu İbn Meserre ekolünden de-

---

[1] Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, VII:198 vd.

[2] Konevî Serrâc'ı hatırlatır bir uslupla sufilerin hataları konusunda şöyle der: "Ehl-i keşfin mükaşefe, müşahede ve vâridatlarında bir takım sürçmeleri vardır. Bunların mahiyetlerini bilenler ve zararlarından korunabilenler sadece kâmiller ve efraddır (tekler); bunlar inayet ve ihtisas ehli olan kimselerdir. Bu sürçmeler çeşit çeşittir. Bir kısmı salik'in ilahi mertebelerin zirvesine ulaşmasını engeller; bu zirve eğer keşif ve müşahede eder ve âriflerden sayılırsa. kâmil keşfi ve temkin haline ulaşmayı gerektirir. Sürçmelerin bir kısmı ise Hak karşısında kötü edebe, helak ve yok olmaya neden olan yanlış inançlara götürür. Bir kısmı ise ahmaklık, şaşkınlık gibi şeylere neden olur. Bir kısmı ise mertebeleri ve hükümleri birbirine karıştırmaya ve şaşırmaya neden olur." *İlâhî Nefhalar*, s. 144.

rinden etkilenmiş göstermekle birlikte İbnü'l-Arabî'nin söz konusu geleneğe çoğunlukla eleştirel yaklaştığına tanık olmaktayız. Bu bağlamda Endülüslü sufi İbn Kasi'yle ilişkisi önemli bir örnektir. İbnü'l-Arabî İbn Kasi'nin isimler teorisinden geniş ölçüde yararlanmış olmakla birlikte kendisini ağır bir şekilde eleştirmiştir. Daha önemlisi, bütün bu kaynaklardan aldığı düşünceleri kaynaklarının hiçbir şekilde öngöremeyeceği noktalara taşımasıdır. Bununla birlikte bu düşünürlerin görüşleri içinde, Cüneyd-i Bağdadî'nin *eleste*, yani ruhların dünya hayatından önce Allah'ı rab olarak kabul ettikleri misaka dayandırdığı tevhit görüşü özellikle anılmalıdır. Ayrıca Hallac-ı Mansur'un insanın mahiyeti teorisi İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinin önemli kaynaklarındandır.

İbnü'l-Arabî'nin varlık görüşünde Eş'arîlerin cevher ve arâzlar teorisinin önemli etkileri olduğu bilinen bir olgudur. A'yân-ı sâbite teorisi Mutezilenin *madumat* [yok olanlar] görüşüyle ilişkilendirilmiştir.[1] Ancak bu teori İslam filozoflarının imkân teorileriyle daha yakından bağlantılıdır. Konevî'ye baktığımızda, a'yân-ı sâbiteyi mahiyet, imkân, malum-madumla ilişkilendirir ve aynı anda kelam ve felsefeyle bağlantı kurar. Eş'arîlerin Kur'ân'ın yaratılıp yaratılmadığı hakkındaki tartışmalarını İbnü'l-Arabî Tanrı-âlem ilişkisini açıklamak için başka bir gözle yorumlar. İbn Sina'nın sudur teorisi, âlemin mükemmelliği ve iyiliği tasavvuru, İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin en önemli kaynaklarından sayılabilir. Ancak hepsinden önemlisi sufilerin nefs teorilerinin İbn Sina ve onun aracılığıyla felsefeye olan bağlılığıdır. Sufiler en çok nefs ve ahlak teorilerinde filozoflardan yararlanmışlardır. Nefsin varlık mertebeleri sürecinde inerek bedene yerleşmesi, nefsin kabiliyetleri, iyilik ve kötülüğün mahalli olması, terbiye edilebilirliği gibi konular İbnü'l-Arabî'nin felsefi teorilerden yararlandığı ana konular arasındadır. Bu bağlamda "büyük âlem [makrokozmos], küçük âlem [mikrokozmos] ilişkileri" de nefs ile âlem ilişkilerini kurmak için geliştirilmiştir ve burada da felsefi etki ortaya çıkar.

İbnü'l-Arabî hadis, fıkıh, tefsir, kıraat gibi ilimlerden de geniş ölçüde yararlanmıştır. *Fütûhât-ı Mekkiyye* ibadetlerin manevi boyutlarını ortaya koymayı hedefler. Bunu yaparken ise fakihlerin din yorumlarını büyük ölçüde ele alır ve kaynaklarını anar. Bu bakımdan fıkıh ve hadis gibi ilimler İbnü'l-Arabî'nin önemli kaynakları arasında yer alır. Her şeye rağmen İbnü'l-Arabî ve takipçilerinde kelam ve felsefe ilişkileri üzerinde durulmalıdır. Bu nedenle İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin kelam ve felsefeyle ilişkilerine biraz daha ayrıntılı bakalım.

---

[1] Ayn-ı sâbitenin madumatla karşılaştırması için bkz. Molla Fenarî, *Misbahü'l-üns*, s. 80; Kayserî, *Mukaddemat*, s. 52.

Kimlik Arayışı: Kelam ve Felsefe Arasında Tasavvuf

Yeni dönemde tasavvuf başlıca iki teorik ekolden etkilenmiştir. Bunların biri kelam, diğeri ise felsefedir. Ama felsefeyi bölümleriyle birlikte dikkate almak gerekir. Başta metafizik olmak üzere doğa bilimleri, mantık, gök bilimleri, nefs gibi felsefi bilimlerde sufiler doğrudan veya dolaylı olarak İslam filozoflarından yararlanmışlardır.

Tasavvufun kelam ilmiyle ilişkisi başından beri bazı sorunların etkisi altında gelişmiştir. Nasların yorum hakkını kendilerinde gören kelam ve fıkıh, sufilerin tasavvufu belirli bir bilgi zeminine yerleştirirken hesaba kattıkları ekollerdi. Kelâbâzî'nin eserinde görüldüğü üzere, tasavvuf ehl-i sünnetin inanç ilkeleriyle kendisini sınırlarken kelamın yetkisini kabul etmiş olmaktaydı.[1] Benzer yaklaşımlar farklı sufilerde gözlemlenebilir. Bu bağlamda Serrâc'ın tavrı kısmen farklıdır. Çünkü Serrâc alan ayrımına giderek, kelam ve fıkhı akide ve amel alanında [ibadet ve inanç] yetki sahibi bilimler saymış, ancak onların yetkisini bu iki alanla sınırlamıştı. Buna karşın tasavvufun bilgi alanını *ihsan* alanı diye tanımlayarak, bu alanda da sufileri yetkili görmüştür.[2] Böylelikle tasavvuf İslam bilimleri içerisindeki yerini kelam ve fıkhın alanını daraltarak ve sınırlayarak edinmeye çalışmıştı.

İbnü'l-Arabî ve Konevî'yle birlikte kelam ilmine karşı farklı bir tavır gelişmiştir. İbnü'l-Arabî'nin özellikle fıkıh ve geleneksel kelama dönük eleştirileri dönemin anlayışını etkilemiş olmalıdır. İbnü'l-Arabî fakihleri siyaset adamlarını sufilere karşı kışkırtmakla eleştirir ve fakihlerin etkisi altında hareket eden siyasetçilerin baskılarıyla sufilerin büyük sıkıntılara maruz kaldıklarından söz eder.[3] Ancak asıl önemli olan

---

1 Aynı görüş Kayserî'de de görülür. Bkz. *Risâle fi ilm-i tasavvuf*, 122.

2 Bkz. Serrâc, *age*, s. 14.

3 İbnü'l-Arabî şöyle der: "Günümüzde dostlarımız, peygamberlerin verdiği gibi, Allah'a verilmesi uygun nitelikleri Ona veremedikleri için büyük bir üzüntü içindedir. Bu tecelliler ne büyüktür! Dostlarımızı, indirilmiş kitapların ve peygamberlerin Allah'ın katına izafe ettikleri şeyleri Allah'a vermekten alıkoyan sebep onları duyan fakihlerin ve yöneticilerin insafsızlığıdır. Onlar peygamberlerin Allah hakkında getirmiş olduğu bilginin benzerini getireni hemen tekfire koşarlar. Onlar, *'Sizin için Allah'ın peygamberinde güzel bir örnek vardır'* ayetinin anlamını unuttukları gibi, Allah'ın Hz. Peygamber'e önceki peygamberlere ve resullere dair söylediği, *'Onlar Allah'ın hidayet ettiği kimselerdir, onların hidayetine uyulur'* ayetinin anlamını da unutmuşlardır. Fakihler sahtekâr iddiacılar nedeniyle bu kapıyı kapatmışlardır ki, çok da iyi yapmışlardır. Doğru söyleyenlere bundan bir zarar gelmez. Böyle bir şeyi söylemek ve ifade etmek, mutlaka zorunlu değildir. Bu konuda Hz. Peygamber'den gelen şeyler onlar için yeter. Böylece o ifadeleri kullanır ve şaşırmak, sevinmek, gülmek, neşelenmek, inmek, beraber olmak, sevmek ve özlemek gibi ifadeleri kullanmışlardır. Veli

İbnü'l-Arabî'nin kelama dönük teorik eleştirileridir. İbnü'l-Arabî'nin kelam hakkındaki düşüncesi, Gazâlî'nin etkilerini taşır. Gazâlî *el-Munkiz*'de kelam ilminin değeri üzerindeki görüşlerini belirtirken, kelam ilminin hakikate ulaşmak isteyen insanları tatmindeki yetersizliğinden hareketle tasavvufa bilim yöntemleri arasında yer aramıştı. İbnü'l-Arabî'nin temelde buradan hareket ettiği söylenebilir. Kelam İbnü'l-Arabî'ye göre inanana bir yarar sağlamayan, inanmayanı ise iknada yetersiz bir ilimdir. Bununla birlikte bütünüyle gereksiz olduğu da söylenemez. Ancak İbnü'l-Arabî'nin kanaati açıktır: "Bir şehre bir kelamcı yeter!"[1] Bu ifade İbnü'l-Arabî tarafından

---

tek başına bunları ifade etseydi tekfir edilir, hatta belki öldürülebilirdi. Şekilci âlimlerin çoğu, bunun bilgisinden *zevk* ve tecrübe yolundan yoksun kalmış, çekememezlikleri nedeniyle de ariflerin bu gibi ifadelerini inkâr etmişlerdir. Böyle lafızları Allah için kullanmak imkânsız olsaydı ne Allah onları kendisi hakkında kullanır, ne peygamberleri bunları Ona nispet ederdi. Çekememezlik, bu tavırlarının Allah'ın kitabına karşı çıkmak ve Allah'ın rahmetinin bazı kullarına ulaşmasını yok saymak olduğunu anlamalarını engellemiştir. Sıradan insanların çoğu, kendilerini taklit ederek, bu tepkide fakihlere uymuştur. Hayır! Hayır! Allah'a hamd olsun, onların azı fakihlere uymuştur. Hükümdarlarda hâkim olan hal, bu hakikatleri müşahede etmeye ulaşmamaktır. Bunun nedeni, kendilerini verdikleri işle ilgilenmeleridir. Bu nedenle vardıkları kanaatlerde şekilci âlimlere destek olmuşlardır. Az bir bölümü ise böyle davranmamıştır. Çünkü onlar şekilci âlimlerin ihtiyaçları olmadığı halde dünya malı, makam ve başkanlık sevdası peşinden koşup caiz olmayan işlerde hükümdarların arzuları doğrultusunda fetva verdiklerini görünce onları kınamışlardır. Allah'ı bilenler hükümdarların çoğunluğu karşısında acizliğin horluğu ve baskısı altında kalmıştır. Onların bu durumu, kavminin yalanladığı ve tek bir insanın bile kendisine inanmadığı peygambere benzer. Allah'ın peygamberi, '*Allah seni insanlardan korur*' ayeti ininceye kadar kapısına bekçi koymuştu. Allah'ı bilenin içinde çektiği güçlüklere bakınız! Şekilci âlimlerin basiretlerini körelten Allah münezzehtir! Onlar inkâr ettikleri şeyi kabul etmiş, ona inanmış ve onu onaylamıştır. Allah bizi hakikati, adamlardan tanıyanlardan değil, adamları hakikat sayesinde tanıyanlardan eylesin. Hamd âlemlerin rabbi Allah'adır." *Fütûhât-ı Mekkiyye*, II:328 vd. Böyle örnekler çoğaltılabilir.

1 İbnü'l-Arabî şöyle der: "Kelamcılar –Allah razı olsun– bu ilmi, Allah'ın bilgisini zihinlerine yerleştirmek için ortaya koymuş veya bu ilimde yazdıklarını yazmış değildir. Onlar hasımlarını susturmak için kelam ilmini geliştirdi. Söz konusu hasımlar Tanrı'yı veya niteliklerini veya bir niteliğini veya peygamberliği, özellikle Hz. Muhammed'in peygamberliğini veya âlemin sonradanlığını [*hudûs*] veya ölümden sonra tekrar bedenlere iadeyi veya haşr-neşri ve ahiretle ilgili sorunları inkâr edenlerdir. Ayrıca onlar Kur'ân'ı inkâr eden, onu yalanlayan ve karşı çıkanlardır. İşte kelamcılar sıradan insanların inançlarına kuşku sokmasınlar diye, özellikle doğru olduğuna inandığımız şeyleri geçersiz saymaya sevk ettiğini iddia ettikleri belirli bir yöntemle inkârcılara karşı kanıtlar ortaya koymak istemiştir. Mücadele alanında bir türedi çıkar çıkmaz, bir Eş'arî veya başka bir akılcı onun karşısına dikilmiş, inkârcılardan bir kişiyi bile olsa kesin kanıtla inanca döndürmek ve Muhammed ümmetine katma hırsı ve arzusuyla kılıca başvurmamıştır. Çünkü iddiasının doğruluğunu gösteren

çeşitli vesilelerle yinelenir. Bu görüşünü açıklarken ise kelam ilminin yöntemi üzerinde değerlendirmeler yapar, ardından kelam ilminin kuşkuları dile getirme ve yanıtlama tarzı üzerinde durur. İbnü'l-Arabî kelam ilminin cedel ve tartışma yöntemiyle görüşlerini ortaya koyarken gerçekçi davranmadığı kanaatindedir. Bununla birlikte esas sorun kelam ilminin ikna gücündedir.[1]

Öte yandan İbnü'l-Arabî kelamı nasları tevil anlayışı bakımından eleştirir ki, bu eleştiriler İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin yorum anlayışını anlamak için önemlidir.[2] Kelamcılar tevil yaparken zannedildiği gibi vahyi akla hâkim kılma amacı taşımaz. Onların yaptığı iş, vahyi anlayışlarına indirgemekten ibarettir.[3] Ardından kendi tevillerini vahyin yerine koyarak, nasların anlam zenginliğini daraltırlar.[4] Fıkıh ilmi de kıyas yöntemiyle benzer bir işi yapmaktadır. İbnü'l-Arabî Endülüs'ün düşünce hayatından aşina olunan eleştirel bir tavır sergiler ve her iki disiplini de birbirine benzer gerekçelerle eleştirir. Fıkha dönük eleştiri, dini alanda kıyası kullanmaları ve müçtehitleri taklidi savunmalarıyla ilgilidir. Taklit İbnü'l-Arabî'nin eleştirdiği konulardandır ve hadis varken bir müçtehide uymayı yanlış bulur.[5] Öte yandan fıkhı eleştirdiği noktalardan birisi de daha önce Ebû Nasr es-Serrâc'da gördüğümüz bir yaklaşımı hatırlatırcasına, içtihadın alanının daraltılması ve içtihadın dindeki yeridir. Serrâc fa-

---

susturucu kanıt getiren kimse –ki o Hz. Peygamber'di– artık yoktu. Bu nedenle bilgili insan için kesin kanıt, peygamberin mucizesinin yerini almıştı. Kanıtla Müslümanlığa dönen kişi, kılıç nedeniyle Müslüman olandan daha doğru Müslümandır. Çünkü korku insanı ikiyüzlülüğe sevk etmiş olabilir. Oysa kanıt sayesinde Müslüman olan böyle değildir. Bu nedenle kelam bilginleri cevher ve arâz ilmini geliştirmiştir ki, başka bir gayeleri de yoktu. Bir şehirde bir kelamcı kâfi!" *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I:84.

1 İbnü'l-Arabî şöyle der: "Hz. Peygamber şöyle buyurur: 'İnsanlarla 'Allah'tan başka ilah yoktur' deyip bana ve benim getirdiğime inanıncaya kadar savaşmakla emrolundum.' Bu Peygamber buyruğudur. Hz. Peygamber bizi inkârcılarla tartışmaya teşvik etmedi. Kendilerine söylenenlere karşı direnirlerse o zaman kılıç ve cihat konuşur. Nasıl olur da vaktimizi, görmediğimiz ve bize bir şey söylememiş mevhum [varsayımsal] bir hasma harcayabiliriz ki? Oysa böyle bir durumda biz sadece kendi içimizdeki kuşkuyla karşı karşıyayız ve onun başkasından geldiğini zannetmekteyiz. Bununla beraber kelamcılar –Allah razı olsun!– gayret sarf etmiş, yapmadıkları iş, kendilerini meşgul edene nazaran daha lüzumlu olsa bile sadece iyiliği amaçlamıştır. Allah herkesi kendi maksadına göre yararlandırır." *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I:87.

2 Bazen İbnü'l-Arabî tevil gerektiren bir nassı teşbih anlamında yorumlamayı da eleştirir. Bkz. *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I:265. Ayrıca tevil örnekleri için bkz. *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I:265 vd.

3 Konevî "tevil açmazından kurtulmak" ifadesini sıklıkla kullanır. Bunu da akla yönelik eleştirilerden birisi saymak mümkündür. Bkz. *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, s. 70.

4 Bu konuda bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, II:125 vd.

5 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, IV:133; IV:148.

kihlerin hüküm çıkarma [*istinbat*] yöntemleri ve içtihatlarından söz ederek, fakihlerin içtihatlarında yanılabileceğinden söz etmiş, aynı durumun sufiler için de bir hak olduğunu belirtmişti. İbnü'l-Arabî ise içtihadın dinin hüküm koyucu yönünün bir devamı olduğunu dile getirerek müçtehitlerin birbirlerinin içtihatlarını geçersiz saymaması gerektiğini ısrarla belirtir, bu görüş İbnü'l-Arabî'nin nebilik anlayışında önemli bir yer tutar ve hüküm koyucu nebiliğin müçtehitler eliyle sürdüğünü belirtir.[1] Buna karşılık fiili durumun böyle olmayışı dini hükümlerde daralmalara yol açmıştır.[2]

Öyleyse İbnü'l-Arabî donuk ve durgun bir tevil anlayışının vahyin ve hadislerin dinamik ve etkili söyleminin yerine konulmasını eleştirir. Ancak yine de kelam yeni dönemde tasavvufun en büyük kaynaklarından birisiydi. Bu bağlamda tasavvuf ve kelam ilişkilerinde kelamcıların Tanrı anlayışı çok önemlidir. Bu anlayış mezheplere göre değişiklikler gösterse bile niteliklere sahip bir Tanrı fikrine dayanır. Nitelikleri olan bir Tanrı tasavvurunun kabul edilmesi tasavvufun en önemli sorunuydu. Sufilerin başta metafizik bahislerde soyutlama yöntemiyle [*tenzih*] hareket eden akla yönelik en temel eleştirileri bu konuyla ilgiliydi. Gerçekte insanın soyutlayıcı gücü olan akıldan hareketle inşa edilen metafizik anlayışın sufilere göre eksikliği aklın Tanrı'nın niteliklerini ispattaki yetersizliğiydi. Tanrı'yı nitelikleriyle ispatlayamayan akıl zorunlu olarak tenzih yolunu seçmiş, bunun sonucunda ise Tanrı hakkında yarım bilgi[3] elde edebilmiştir, bu metafiziğin eksikliği demektir. Öte yandan sufiler için kendisiyle mücadele edilmesi gereken düşünce Tanrı'yı kabul etmemek [ateizm] değil –çünkü böyle bir şey mümkün değildir– nitelikleri reddederek Tanrı ile âlem arasındaki ilişkileri ortadan kaldıran deizm olmalıdır. İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin dilinde deizmin karşılığı ise *muattıla* veya *tatil*'di [Tanrı'nın niteliklerini yok saymak].[4] Sufiler daha önce kelamcıların filozoflara karşı savundukları Tanrı'nın tikellerle ilişkisi sorununu bu bağlamda ele alarak Tanrı'nın *selbi* [olumsuz] ve *ispatî* [o-

---

1 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, IV:220.

2 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, III:240.

3 İbnü'l-Arabî Nuh fassında şöyle der: "Tanrı katında tenzih, sınırlama ve daraltmanın ta kendisidir. Dolayısıyla [Hakkı] tenzih eden kişi ya cahildir ya da saygısız. Fakat bu cahil ya da saygısız kişiler Hakkı tenzih edip tenzihi dile getirdiklerinde şöyle bir durum söz konusudur: Şeriatları kabul eden mümin, [Hakkı] tenzih eder ve tenzih sınırında durup bundan başkasını görmezse, saygısızlık yapmış, farkında olmaksızın Hakkı ve peygamberlerini yalanlamış olur. Böyle bir insan, kazançlı olduğunu zanneder, oysa ziyandadır. O [kitabın] bir kısmına inanan ve bir kısmını inkâr eden kimseye benzer."

4 Bu konuda bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, II:451.

lumlu] niteliklerini benimsemişlerdir. Bu bakış açısında sufiler en çok kelam bilginleriyle hemfikirdir. Tanrı'nın Kur'ân'da ve hadislerde belirtilen irade, ilim, kudret kelam vb nitelikleri kelamcılarla sufiler arasında kabul görür. Bu yönüyle yeni dönemde sufiler bütün konularda olmasa bile belirli bir ölçüde kelam ilmiyle aynı düşüncelere, her şeyden önemlisi aynı duyarlılığa sahipti.

Ancak Kelâbâzî'nin görüşleriyle karşılaştırdığımızda yeni dönemde, farklı kelam ekollerinin görüşleriyle tasavvufun kendi alanını ve düşüncesini zenginleştirmesi ortaya çıkmıştı. Bu yeni yaklaşım, sufilerin ilk sufilerin kabul ettiği anlamıyla ehl-i sünnet kelamının belirleyici etkisini reddetmesi demek iken, kelam ilminin geldiği aşamanın da (memzûc dönem kelamı) bu süreçte rolü hesaba katılmalıdır. Artık sufiler, Kelâbâzî'nin söylediği gibi, sadece ehl-i sünnetin inanç ve ibadet alanındaki görüşlerini kabul eden bir fırka olmaktan çıkarak, bütün kelam ekollerinin birikimlerinden yararlanan, onları yorumlayan ve eleştiren bir fırkaya doğru gelişmiştir. Sözgelişi İbnü'l-Arabî ve takipçilerinde başta Mutezilenin olmak üzere farklı kelam ekollerinin etkileri görülür. Mutezilenin *madum* [yok olan] görüşü, eşyanın sabit hakikatinin olup olmadığı, Allah'ın en iyiyi yapmak zorunda olup olmadığı sufilerin atıf yaptığı konular arasındadır.[1] Buna karşın Mutezilenin, Allah'a bir dayatma şeklinde dile getirilen *vaad* ve *vaid*'le [Allah'ın ahirette vereceği ödül ve cezanın zorunlu olup olmadığı] ilgili düşünceleri, İbnü'l-Arabî tarafından *ilah*-ı *mutekad*'ın [inanca göre ilah] kötü örnekleri olarak eleştirilir.

Eş'arîler ise İbnü'l-Arabî'nin farklı şekillerde yaklaştığı bir ekoldür. İbnü'l-Arabî bazen Eş'arîleri şiddetle eleştirir. Bu eleştirilerin kaynağı büyük bir olasılıkla Eş'arî kelamcılar ile fakihlerin sufilere karşı yaptıkları ittifaktır. Öte yandan İbnü'l-Arabî Eş'arîlerin zât ile nitelikler görüşünü bazen anlamsız bularak eleştirir. Eş'arîlere yönelik eleştirilerinden birisi de Tanrı'nın yaratma eylemini sınırlayan bir şeyin bulunup bulunmadığı sorunuyla ilgilidir (imkân veya mahiyetin anlamı). Bu konu, kitabın üçüncü bölümünde dile getireceğimiz üzere, sufilerin imkân ve ayn-i sâbite düşüncelerini açıklamaları bakımından önemli olduğu kadar ilahi niteliklerin sıralamasıyla da doğrudan ilgilidir. Kelamcılar, özellikle Eş'arîler Tanrı'nın sınırsız kudretini esas aldıkları için, Onun kudretini hiçbir şeyin sınırlayamayacağını ileri sürmüşlerdir. İbnü'l-Arabî bu görüşü eleştirerek bazen felsefecilere daha yakın görüşler ileri sürer. Gerçi bu noktada İbnü'l-Arabî'nin üslubunda yer yer çelişkiler gözlenir. Çün-

[1] Mutezilenin kulun fiili hakkındaki görüşünün eleştirisi için bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, II:339; V:11.

kü kendisi de ilahi kudretin sınırlandırılamayacağını belirtir.[1] Konevî'yle birlikte değerlendirildiğinde ise eleştiri tutarlı ve sistemli bir hal kazanır. Ancak esas görüş ayrılığı ilahi nitelikler bahsindedir. İbnü'l-Arabî Eş'arîlerin sıfat sözcüğünü kullanmalarını eleştirmekle birlikte bu konuda Eş'arîlere yakın görüşler ileri sürer. İlahi nitelikler bahsinde İbnü'l-Arabî'nin Mutezileye yakın görüşlere sahip olduğu şeklinde Afifi'nin ileri sürdüğü iddia doğru değildir. Çünkü İbnü'l-Arabî ilahi nitelikler ve zâtla ilişkileri hakkında temelde Eş'arîliğe daha yakındır. Bununla birlikte Eş'arîlerin sorunu ele aldıkları bağlamı ileriye götürerek soruna yeni bir boyut kazandırır. Bu boyut İbnü'l-Arabî'nin ve takipçilerinin başta vahdet-i vücûd olmak üzere Tanrı-âlem ilişkilerini açıkladıkları düşüncelerini anlamak bakamından son derece merkezi bir yerdedir. Fakat her şeye rağmen bu durum ilahi nitelikler teorisinde Eş'arîlerden bütünüyle ayrılmayı gerektirmez.

İbnü'l-Arabî'nin metinlerinde Eş'arîlerle ilgili en önemli gönderme onların cevher-arâz teorileriyle ilgilidir. Bu, İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin Eş'arîlere yakın durduğu konuların başında geldiği gibi, bu düşünceden hareketle vahdet-i vücûdun en önemli yönleri ortaya konulmuştur. Bu bakımdan İbnü'l-Arabî'nin ilk dönemdeki tasavvufun kelamla ilişkisini daha ileri bir noktaya taşıyarak, kelamın âlem teorisinin serbest bir yorumuyla vahdet-i vücûda ulaşır.

İbnü'l-Arabî geleneğinde kelamcılarla ilgili esas sorun ise Konevî'nin eserlerinde ortaya çıkar. Konevî'nin metinlerinde ehl-i nazar veya akılcılar gibi ifadeler geçtiğinde kimin kastedildiği genellikle belirsizdir.[2] Bu durum Konevî'nin eleştirilerinin muhataplarını belirsizleştirir. Ancak bazı metinlerinde kelamcılarla ilgili görüşlerini ortaya koymuştur. Bunlardan birisinde Konevî, İbn Sina şarihi Nasireddin Tûsî'yle mektuplaşırken kelamcılar ile muhakkik sufiler arasında hemen hiçbir görüş birliği bulunmadığını belirterek kelam ile tasavvufu ya da daha özel anlamda muhakkik su-

---

[1] İbnü'l-Arabî, *et-Tedbiratü'l-ilahiyye fi ıslahi memleketi'l-insaniyye*, s. 96.

[2] Konevî'nin kelamcılarla ilgili eleştirisi şu cümlelerle özetlenebilir: "Bazı alimler teorik ve idrak kuvvetleriyle idrak edebildiği şeyleri kabul etmiş, bunun dışındakileri ise te'vil etmiş ve bu haberlerin zâhir anlamını Hak'tan nefyetmiştir. Tevil yapanın hatası ve kesin bir esasa dayanmamasından dolayı, bu kısmın zararı, doğruluğunun faydasından daha fazladır; bununla beraber tevil sahibinin, tevilinde isabet ettiği oran kendisine nispetle yakînî bir bilgi değildir, bu doğruluk tesadüfidir. Bu da kelamcıların durumudur. Kelamcılar gerçek imanın gerektirdiği şeye vakıf olamamışlar, tasdik şartlarını da ifâ etmemişler, işin gerçeğini bulunduğu hale uygun istenilen bilgiyle idrak etmemişlerdir. Nitekim ehlullahın muhakkikleri bu bilgiyle idrak etmişlerdir. Ayrıca kelamcılar saf düşünce ve mantık mensupları taifesine de katılmamışlardır. Bununla beraber nazar mensupları da tahkik halinin haline ulaşmaktan aciz olan insanlar arasında bulunmaktadırlar." *Yazışmalar*, s. 24.

fileri busbütün ayırır.[1] Fakat bu yaklaşım mübalağalıdır. Bu yönüyle Konevî'nin söylediğiyle Kelâbâzi'nin söylediği arasında tam bir karşıtlık kurulabilir ve her iki değerlendirmenin belirli bir abartı taşıdığı söylenebilir. Yeni dönemdeki sufiler için kelam bir referans kaynağı oluşturmadığı gibi bütünüyle de etkisini kaybetmiş de değildi. Sözgelimi Konevî'nin felsefe ve akıl eleştirisi kelamcı duyarlılığıyla açıklanabilir. Bu nedenle Konevî'nin tespitine rağmen İbnü'l-Arabî takipçilerinde kelamın etkileri görülür. *Miftahu'l-gayb* şerhinde pek çok kelam ekolünü eleştiren ve onların kanıtlarına geniş yer veren Molla Fenarî[2] veya Davud Kayserî gibi şarihlerde bu etki görülür. Nedensellik eleştirisi başta olmak üzere vahyin imkânı, Tanrı'nın nitelikleri, Tanrı'nın tikellerle ilişkisi gibi konularda, Konevî de dahil olmak üzere sufilerin yaklaşımları kelamî duyarlılık taşır. Nitekim benzer yaklaşımlar daha sonra Kayserî, Ferganî, Fenarî ve Cendi'de de görülür. Özellikle ilahi isimler hakkındaki görüşlerde kelamcıların önemli bir etkisi vardır. Öyleyse Konevî'nin ifadesini belirli bir alanla sınırlı saymak mümkün olabileceği gibi yanlış bir değerlendirme olarak yorumlamak mümkündür.

İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin farklı İslam mezhepleri hakkındaki değerlendirmeleri dikkat çekicidir. Özellikle İbnü'l-Arabî'nin ifadelerindeki değerlendirmeler söz konusu gelenekteki hâkim tavrın Sünnilik olduğunu gösterir. Bu noktada Şiiliğin üzerinde durmak istiyoruz. Tasavvufun başından beri ehl-i beyt sevgisine önem verdiği malumdur. Ehl-i beytin büyük imamları sufilerin saygı gösterdiği kimselerdi. Bu nedenle tasavvuf ile Şia arasında bir tür kaynak birliği vardı. Ancak İbnü'l-Arabî Şiiliği, özellikle Oniki İmam Şiiliğini şiddetle eleştirmiştir.[3] Çağdaş araştırmalarda bu konu ve sebepleri üzerinde ayrıntılı olarak durulmamıştır. İbn Hazm'da da görülen Endülüs'ün geleneksel Şia karşıtlığının bunda etkisi görmezden gelinemez.[4] İb-

---

[1] Konevî şöyle der: "Muhakkikler görüş birliği dediklerinde, bununla filozofların kendileriyle olan görüş birliğini kastederler. Çünkü muhakkikler nazari aklın kendi başına idrak edebildiği konularda filozoflara katılırlar. Ardından, düşüncenin tavrının ve sınırlı hükümlerinin dışında kalan diğer idrak araçları ve bilgilerde filozoflardan ayrılırlar. Nitekim daha önce buna işaret edilmişti. Buna karşın muhakkikler farklı tabakalarıyla kelamcılara pek az sorunda muvafakat ederler." *Yazışmalar*, s. 189.

[2] Fenarî, *Misbahü'l-üns*, s. 105 vd.

[3] Bâtınilik hakkında bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, III:65; ayrıca bkz. IV:299; VI:118.

[4] İbnü'l-Arabî bazen İbn Hazm'la ilişkilendirilmekten ve onun takipçisi sayılmaktan rahatsızlığını dile getirmiştir: "Beni İbn Hazm'ın takipçisi yaptılar, oysa ben, 'İbn Hazm dedi ki' diyerek söze başlayanlardan değilim. Ne 'İbn Hazm dedi ki,' ne 'Ahmed [b. Hânbel] de-di ki' ve ne de 'Nu'mân [Ebû Hanîfe] dedi ki' diyenlerdenim." Bkz. Suad el-Hakîm, *İbnü'l Arabî Sözlüğü*.

nü'l-Arabî'ye göre Şiilik, doğru bir ilkeden başlayarak yanlış bir sonuca varmanın bir örneğidir: Ehl-i beyti sevmek doğru bir davranış olsa bile buradan hareketle sahabenin diğerlerine nefret duymak yanlıştır. İbnü'l-Arabî Şia'nın siyaset görüşlerini de eleştirir. "Günahkâr da olsa bütün devlet başkanlarına uyulur" diyerek, siyaset konularında Sünni tavrını ortaya koyar.[1]

Felsefe ve filozoflara yönelik eleştirilerin üzerinde durulmalıdır. Sufiler tasavvufu teorik bir zeminde ele alırken önce iki şeyi yapmışlardır: İlki, aklın ve buna bağlı olarak felsefenin eleştirisidir. Bu eleştiri genel felsefe ve akıl eleştirileriyle paralellikler içerir. Bunların başında Gazâlî'nin felsefe ve aklın metafizik bahislerindeki imkânlarıyla ilgili geniş tahlil ve incelemeleri gelir. Gazâlî aklın metafizikte matematiksel kesinlikle bilgi üretmesini eleştirmiş ve bazı konularda filozofların inkâra düştüklerini iddia etmişti.[2] Gazâlî'nin eleştirisi felsefi hareketlere dönük eleştirel tavrın en önemlilerinden birisiydi. Çünkü Gazâlî bu eleştiriyi yapmazdan önce yeterliliğini göstermek üzere *Makasidü'l-Felasife* adlı eserini yazmıştı. Gazâlî'nin böyle bir eserle felsefe birikimini kanıtlama girişimi hiç kuşkusuz eleştirilerini daha gerçekçi kılarken aynı zamanda pek çok kimsenin felsefe anlayışını belirlemişti.

Konevî'ye baktığımızda, başta Nasireddin Tûsî'yle mektuplaşmaları olmak üzere pek çok eseri onun felsefeye hâkimiyetini gösterir. Öncelikle hakikate ulaşma yöntemlerini istidlal [tümevarım] ve keşif yolu olarak belirler.[3] Konevî felsefe tarihindeki gelişmelerden, muhakkik ve taklitçi filozoflardan, cedel veya burhanî yöntemi esas alan felsefelerden, madde karşıtı geç dönem filozoflardan vs söz eder. Felsefenin sufilere yönelttiği veya onlardan "beklediği" kanıtlama sorununu eleştirirken, ilk dönem filozoflarıyla sufiler arasındaki yöntem benzerliklerine dikkat çeker. Ona göre Aristoteles takipçilerinden önce cedeli bir kanıtlama yöntemi haline getirmemiş felsefe sufiler gibi "takrir" ve "anlatma" üslubunu benimsemişti. Filozoflar öğrencilerine belirli bir sıraya göre hakikatleri öğretiyordu. Öğrenciden bir itiraz veya karşı koyma geldiğinde ise onu ikna etmeye, kanıtlar sunmaya çalışmıyorlardı. Bunun yerine öğrenciyi kendisiyle ilgilenmeye yönlendiriyorlar ve o sorununu kendi iç dünyasında çözmeye teşvik ediyorlardı. Çünkü "pek çok şey vardır ki, biz onların doğruluğunu biliriz, ama kanıt getiremeyiz." Bu bakımdan Konevî söz konusu filozofların izlediği yöntemi velilerin ve sufilerin hakikati anlatma yöntemi olarak görür. Ko-

---

1 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, III:398; V:367; VI:64.

2 Gazâlî, *Tehafütü'l-felasife*, s. 35 vd.

3 Bkz. Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 52. Benzer değerlendirme için bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, III:28; Müeyyidüddin el-Cendi, *Şerhu Fusûsu'l-Hikem*, s. 152.

nevî'nin üzerinde durduğu sorun cedelle ilgilidir. Konevî'nin ayrıntılı açıklamaya yapmayışı düşüncesini tahlili güçleştirir. Gerçekte Konevî neyi eleştirmektedir?

Konevî öncelikle Aristoteles takipçilerinden itibaren ortaya çıkan yöntemi eleştirmektedir. Onun yerine ise Aristoteles öncesi filozofların yaptığı gibi bir tür takriri savunur. Bu yöntem Konevî'ye göre sadece gerçek filozofların yöntemi değildir. Kâmil velilerin ve muhakkiklerin yöntemi bu olduğu gibi peygamberlerin vahyi anlatırken izledikleri yöntem de budur. Konevî'nin peygamberlerin izledikleri yöntemden söz ederken söyledikleri, savunduğu anlatım yöntemini anlamaya yardımcı olabilir. Peygamberlerin görevi aldıkları vahyi tebliğdir, yoksa kanıtlamaya girmek ve söyledikleri her şeye kanıt getirmek gibi bir yöntemi izlemezler. Gerçi mucize göstermek bir kanıtlama sayılabilir, ancak İbnü'l-Arabî'nin mucizenin hangi koşullarda gerektiğiyle ilgili değerlendirmelerini öğrendiğimizde Konevî'nin görüşüyle aradaki çelişki ortadan kalkar. İbnü'l-Arabî'ye göre mucize göstermenin tek amacı vardır: O da aklın bir imkân olarak saptadığı peygamberlik görevini kimin üstleneceğinin belirlenmesidir.[1]

Öyleyse Konevî metafizik bahislerde cedel yönteminin kullanılmasının bir sonuç doğurmayacağını düşünmektedir. Nasireddin Tûsî'yle mektuplaşmalarında bu konuyu ele alır ve ona felsefede kanıtlamanın her alanda ve her tarzda yapılamadığını açıklar. Bu noktada hareket ettiği ilke, doğruluğundan emin olduğumuz pek çok şey hakkında kesin bir kanıt bulmadaki yetersizliğimizdir. Bunun yerine biz o şeyin doğruluğunu başka bir şekilde öğreniriz. Sözgelişi zevk yoluyla veya peygamberin bildirmesiyle veya başka bir yolla mahiyetlerin yaratılmamış olduğu bilgisine ulaşırız, ama bunu kanıtlayamayız. Ya da Tanrı'dan çıkan feyzin mahiyeti hakkında bir bilgi edinebiliriz, fakat bunu açıklayamayız. Ya da kader ve kaza sorunuyla ilgili bir bilgiye ulaşan sufi bunu kanıtlayamaz. Böyle örnekleri çoğaltmak mümkündür. Konevî aynı durumu filozofların bilgileri hakkında düşünür. Örneğin sudurla ilgili pek çok sorun kabullere dayanır. Bunlar hakkında kesin bir kanıt getirmek mümkün olmadığı gibi böyle bir şey de beklenemez. Sudur sisteminde akılların sayısı niçin ondur? Bunun açıklaması yoktur. Nitekim filozoflar da bunun farkındadır, hatta İbnü'l-Arabî'nin açıklamalarına baktığımızda bazı kimselerin bunu felsefenin ayrıcalığı olarak gördüğünü söyleyebiliriz. İbnü'l-Arabî benzer bir "ayrıcalığı" tasavvuf için istemektedir.

Peki Konevî bu konu üzerinde niçin bu kadar önemle durmaktadır? Tasavvufi

[1] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, III:38.

bilgilerin tartışılamaz veya açıklanamaz olduğunu veya bütünüyle kanıtsız olduklarını mı düşünmektedir? Konevî böyle düşünmez. Ona göre tasavvufi bilgiler müşahede ve zevke dayansalar bile anlatılabilir ve açıklanabilir bilgilerdir. Üstelik Konevî görüşlerini açıklarken pek çok kanıt saymıştır. Bu bağlamda *tahkik* [metafizik] ilminin ilkelerini "vahiy, selim akıl ve sahih müşahede" kaynaklı sayar. Konevî aklın nihai derecesi saydığı sahih akıl[1] ile vahyin veya müşahedenin bilgileri arasında bir uyum görür.[2] O halde Konevî'nin cedel eleştirisi, tasavvufi bilgi yöntemi hakkındaki güvensizlikten değil, metafizik bilginin doğası hakkındaki anlayışından kaynaklanmış olmalıdır.[3]

Öte yandan tasavvufun bilgi yönteminin anlaşılmasında akıl eleştirisinin önemli bir yeri vardır. Eleştiri aklın sadece düşünme yetenekleriyle hareket ettiği sürece metafizik alandaki yetersizliğinde odaklanır. Akıl bir şeyi bize selbi olarak, başka bir ifadeyle bir şeyin ne olmadığıyla bize söyler.[4] Ardından onun cinsini ve ayırıcı özel-

---

[1] Sahih akıl teriminin anlaşılması için "hasta akıl" derken neyin kastedildiğine bakmak gerekir. İbnü'l-Arabî akıl hastalıklarının imana zarar veren şeyler olduğunu belirtir. Bkz. *Fütûhât-ı Mekkiyye*, IV:70.

[2] Örneğin bir yerde şöyle der: "Her suretin bir ruhu olduğu şeriat ve keşifle sabittir." *Kırk Hadis Şerhi*, s. 32.
Konevî genellikle İbn Sina'yı sahih ve selim aklın bir temsilcisi olarak görür. Bkz. *Yazışmalar*, s. 171. Konevî'nin İbn Sina hakkındaki değerlendirmesinin benzeri İbnü'l-Arabî ile İbn Rüşd arasında görülebilir. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, III:35. Bunun öncesinde İbnü'l-Arabî "akıllı derken nebevi yola uyanları kastederim" der. Bkz. *age*, III:34.

[3] Konevî şöyle der: "Bazı insanlar akli düşünceleriyle Hakkı talep eder. Ehl-i tarîkin [sufiler] bulduğunun doğru olup olmadığına delil arayan, inatçılık etmekle birlikte, balın tatlılığı ve cinsel ilişkinin lezzeti hakkında delil arayan kimseye benzer. Oysa söz konusu bu şey hakkında ancak zevk yoluyla delil bulunabilir. İlahi zâtı akılların teorik güçleriyle bilmeleri mümkün değildir. Çünkü Allah'ı bu güç cihetinden bilmek sadece hayreti arttırır. Allah seçmiş olduğu kullarına kendi celâline yaraşır şekilde kendisini bildirmesi yoluyla bilinebilir. O halde 'Hak (cc) delille bilinir' diye iddia eden kimse sadece soğuk demir döver. İlim [Hakka] perdedir. Burada kastedilen ilim, teorik ilimdir. Allah ehli Hakkı Onun bildirmesiyle bilmişlerdir. Çünkü Hak söz konusu insanların işitmesi ve görmesi olduğu gibi, onların ilimleri de olmuştur. Bu gibi insanlardan fikre dayalı anlayış tasavvur edilmiş olsaydı, Hak onların fikirlerinin de aynı olurdu. Fakat bu müşahede mertebesine ulaşan kimsenin fikir sahibi olması düşünülemez. Tam tersine bu insanlarda tasavvur edilebilecek şey, anlayışla birlikte –herhangi bir tefekkür söz konusu olmaksızın– Hakkın bir çeşit ilhamıdır. Bunun nedeni o insanların sıfatlarının Hakkın sıfatlarında silinmiş olmasıdır. Dolayısıyla anlayışının kaynağı tefekkürü olan kimse ehl-i zevk sayılmaz!" *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, s. 12.

[4] "Akılların kendi fikir ve basiretlerince olan bütün tenzihleri selbi hükümlerdir, bunlar gerçek bilgi [mârifet] ifade etmezler. Bununla beraber bu tenzihler, Hakkın celâlinin gerektirdiği ve kemâl ve kutsiyetinin müstahak olduğu şeyin altındadırlar." *Tasavvuf Metafiziği*, s.

liklerini söyleyerek bilgi verir. Fakat cinsi ve fasılı olan şeyler için geçerli bu yöntem, metafizikte, özellikle Tanrı hakkında yeterli olamaz. Bunun en önemli sebebi, Tanrı'nın bir cinsinin ve faslının olmayışıdır.[1] Bu durumda aklın Onu bir "şey" olarak tanımlaması mümkün değildir. Bunun yerine akıl Tanrı'yı olumsuz niteliklerle niteler. Bu konuda İbnü'l-Arabî filozoflarla hemfikirdir. Bu yönüyle Tanrı'nın selbi nitelikleri ve âlemle ilişkisi olmayan zât hakkındaki düşünceleri ile akılcıların Tanrı hakkındaki ifadeleri aynıdır. Ancak sufiler akıl gücünü eleştirmekle kalmaz, insanın başka bir gücü hakkında da eleştiriler getirirler. Bu güç hayal gücüdür.[2] İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde hayal, son derece geniş bir yer tutar.[3] İbnü'l-Arabî hayal gücünü akıl gücünün tam zıddı bir kuvvet olarak görür: Akıl sürekli soyutlarken ve tenzih ederken hayal gücü bunun tersini yaparak sürekli somutlaştırır ve benzetir [*teşbih*]. Bu durumda akıl gücü ile hayal gücü arasında tam bir karşıtlık ve çatışma ortaya çıkar. İbnü'l-Arabî çatışmanın en iyi örneği olarak Nuh peygamber ile kavmi arasındaki tartışmayı verir. Nuh peygamberin kavmi Tanrı'yı her şeyde ve her şey olarak gören hayal gücünün temsilcisidir. Nuh peygamber ise Tanrı'yı her şeyden farklı bir varlık olarak tanıtır. Gerçek her iki gücün de kısmen bulduğudur: Tanrı aynı anda ve aynı yönden tenzih ve teşbih edilmelidir.

Sufilerin aklın metafizik imkânlarıyla ilgili eleştirisi, eşyanın hakikatini bilmede aklın imkânlarının eleştirisinin bir yansımasıdır. Bu nedenle Konevî'nin akıl eleştirisi daha sistemli bir mahiyettedir. Konevî'nin akıl eleştirisi Müslüman filozofların bilginin gerçekleşme süreci hakkındaki teorilerini bütünüyle hesaba katmaz. Sözgelimi nefsin bilme sürecinde faal akılla bağlantı kurması konusu dikkate alınmamıştır. Konevî akıl ve aklın bilgi kaynakları üzerinde başından beri bilinen eleştirileri yineler. Bu eleştiri sabit bir hakikat olup olmadığı sorunundan hareket ederek "kendinde şey" hakkındaki bilgimizin durumuna kadar pek çok soruna uzanır. Bu konularda Konevî nesnel gerçekliği ve bu gerçeklik hakkındaki bilginin imkânını eleştirir. En çok da algıyı belirleyen etkenler ile duyuların veriler üzerinde durur. İnsanın çevresinde gözlemlediği varlıklar cevher ve arâzlardan oluşur. Cevher bir şeydeki değişmez özellikken, arâzlar o cevhere ilişen ve sürekli değişen özelliklerdir. Duyular a-

---

26.

1 Tanrı hakkında soru edatlarının durumu hakkında bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, II:104.

2 Akıl, duyu ve hayal güçlerinin Tanrı'yı bilmedeki durumlarının değerlendirmeleri hakkında bkz. *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I:261. İbnü'l-Arabî şöyle der: "Akıl ancak bedihi olarak bildiği veya güçlerinden aldığı şeyleri bilebilir."

3 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, II:420.

râzlara ilişir. Duyuların ilişti̇ği ve algıladığı şeyleri tahlil edersek, onların renkler, şekiller vs gibi hiç biri o şeyin mahiyetine karşılık gelmeyen ve daha önemlisi insan algısından bağımsız olmayan arâzlardır. Çünkü algıyı etkileyen en önemli etmen, başta öznenin psikolojik durumları olmak üzere algılanan şeyin dışındaki etmenlerdir. Bu bağlamda Konevî eleştirilerini dile getirirken tam bir sofist gibi konuşur. Eleştiri, algıdan bağımsız "nesnel bir gerçeklik" veya Konevî'nin ifadesiyle "kendiliğinde şey" var mıdır, yok mudur sorununa gelir. Bu sorun çağdaş felsefede de etkisini sürdüren felsefenin en çetrefilli sorunudur. Konevî'nin tavrı, onu bir sofist olmaktan uzaklaştırırken Müslüman düşünürlerinin metafizik tasavvurunu dayandırdıkları "hakikatler sabittir" ilkesine bağlar.

Konevî düşüncesini anlatırken şöyle bir sorudan hareket eder: Algıyı etkileyen iç ve dış bütün şartlardan bağımsız olarak gerçekte idrak edilen bir şey var mıdır? Bir masa varsayalım: Masa boyutlardan, şekillerden renklerden vs oluşur. Bunların hepsi algımızca belirlenen arâzlardır. Bunların ortadan kalktığını varsayarsak geride masa diyebileceğimiz bir şey kalır mı? Ya da söz konusu bütün unsurlar kişiden kişiye duruma ve konuma göre değişen şeyler olduğuna göre onları özneden ve algılayandan bağımsız olarak düşünemeyiz. Konevî şu soruyu sorar: Herkesin algısından bağımsız olarak masa denilebilecek bir şey var mıdır, yok mudur? Bu soru kuşkuculuğun varabileceği son noktadır ve Konevî eleştirisini buraya vardırır. Ancak sorunu şöyle aşar: Masanın bütün özellikleri kişiden kişiye değişebilir veya ortadan kalkabilir. Peki ne kadar değişirse değişsin herkeste masa imgesini oluşturan bir şey var mıdır, yok mudur? Konevî soruya "vardır ya da olmalıdır" diye yanıtlayarak mutlak bir kuşkuculuktan uzaklaşır.[1]

Ancak bu kez sorun yeni bir noktaya ulaşır: Kendinde şeyi nasıl bileceğiz? Bu soru eşyanın nihai hakikatinin –buna Tanrı'yı bilmek ve insanın kendisini bilmesi de dahildir– bilinip bilinemeyeceğini soruşturmaktır. Konevî kendinde şeyin ilahi keşifle bilinebileceğini söyler. Yani "kendinde şey" hakkında ancak keşif yoluyla bilgi edinebiliriz. Aklın araçları bu konuda yetersizdir ve mutlak bir kesinliğe ulaştıramaz. Öyleyse "kendinde şey" hakkında kesin bilgi veren yöntem, metafizikte öncelikli yöntem olmalıdır. Kullandıkları dil ve üsluba karşın Konevî ve takipçilerini temelde sufi yapan bu yaklaşımdır.[2] Çünkü burada sufiler nihai bilginin aklın imkânlarıyla

---

1 Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri*, s. 55.

2 Konevî şöyle der: "Gayb sahalarında fikir ve duyu idrak vasıtalarının kayıtlarından kurtulanlar dolaşabilir. Şirk ve kuşku karanlığı, ilahi isim ve sıfatların kutsiyet hazinelerindeki tecellilerinin tasarruflarını müşahede etmekle ortadan kalkabilir. Bu tarz ilimler [isim ve

elde edilemeyeceğini iddia etmektedirler. Sufiler filozoflar tarafından "aklın ilkeleri" ile "varlığın ilkeleri" arasında kurulan zorunlu bir ilişkiyle açıklanan "zihin" ve "dış dünya" mutabakatı sorununun sadece sufilerin kullandıkları yöntemle elde edilen bilgiyle aşılabileceğini söyleyerek, aklın hiçbir zaman mutlak kesinliğe ulaştıramayacağını iddia ederler.

Tasavvufi yöntemin metafizikte bu şekilde yerleştirilmiş olmasının sonuçları sufilerin eserlerinde gözükür. Bunların en önemlisi, akla karşı sayılan kanıtların başında gelen "tutarsızlık ve çelişkilere" karşı sufilerin tutarlılık iddiasıdır. Bu nokta İbnü'l-Arabî ve Konevî'de olduğu kadar sonraki sufilerde de önemle zikredilmiş ve tasavvufi yöntemin ayırıcı üstünlüğü sayılmıştır. Üstelik Ebû Nasr Serrâc, Kelâbâzî gibi ilk dönem sufileri de aynı görüşü savunmuştur. Serrâc fakihleri çelişki ve tutarsızlıkla eleştirirken sufileri ayrı değerlendirir. Ona göre sufiler doğru bir yönteme sahip oldukları için kendi aralarında herhangi bir görüş ayrılığına düşmezler.[1] Aynı şekilde Kelâbâzî de sufilerin hemen her konuda hemfikir olduklarından söz ederek tasavvufi yöntemin üstünlüğüne dikkat çeker. Ancak bu konu İbnü'l-Arabî ve takipçileri tarafından daha ayrıntılı bir şekilde ele alınarak tasavvufi yöntemin üstünlüğünün kanıtı sayılmıştır. İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin farklı dönemlerden sufileri ve onların metinlerini aynı görüş ekseninde toplamaları ve yorumlamaları, yönteme duyulan güvenden kaynaklanır.

Şarihler Dönemi ve İki Kitabın Serüveni: Fusûsu'l-Hikem ve Miftahu'l-Gayb

Bilimde, düşüncede, sanatta veya herhangi bir alanda olgunluk dönemine ulaşmak gerilemenin habercisidir. Konevî böyle bir öngörüsünü dile getirmiş, marifetlerde bir gerileme olacağını öngörmüştü. "Şarihler dönemi" denilebilecek süreçte ortaya çıkan ürünleri İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin eserleriyle kıyasladığımızda beklenti fiili duruma dönüşür. Bu bağlamda şarih unvanı gerilemenin habercisi sayılabilir. Bu süreçte Konevî'nin etkisi öncellikle bir yazı dilinin ve üslubunun gelişiminde kendisini gösterir. Başta ilk *Fusûsu'l-Hikem* şarihi Müeyyüddin el-Cendi, İbnü'l-Farız şari-

---

sıfatların tecellilerinin tasarruflarını bilmek] öncüller düzenleyerek, tertip ve şüpheler serd ederek gerçekleşmez; bilakis bu gibi ilimler hevaya muhalefet etmek, dünya sevgisini ortadan kaldırmak ve de takvanın hakikatlerini tam olarak yaşamak sayesinde gerçekleşir. Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: '*Allah'tan korkunuz, O size öğretir.*' " *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, s. 12.

[1] Bkz. Serrâc, *el-Lüma*, s. 110.

hi Saidüddin Ferganî[1] İbnü'l-Arabî ve İbnü'l-Farız şarihi Davud el-Kayserî, Sadreddin Konevî şarihi Molla Fenarî, Kutbuddin İznikî vb pek çok sufinin eserlerinde sorunların ele alınış tarzı Konevî'ye çok şey borçludur.

Konevî'nin tesiri iki şekilde gerçekleşmiştir: Birincisi geniş öğrenci halkasıyla oluşturduğu gelenek; ikincisi ise bir yandan kendi eserleri üzerindeki şerhler, öte yandan İbnü'l-Arabî ve İbnü'l-Farız gibi sufilerin eserleri üzerindeki çalışmaların Konevî'yi ve birinci nesil talebelerini otorite haline getirmesi. Konevî bazı öğrencilerini başta İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem*'i ve İbnü'l-Farız'ın şiirleri olmak üzere çeşitli tasavvuf kitaplarını yorumlamaya yönlendirmiştir. İbnü'l-Farız daha az bilinen bir sufidir, ancak Ferganî'nin İbnü'l-Farız'ın kasidesi üzerinde yazdığı şerhin İbnü'l-Farız'ı anlamada önemli etkisi olmuştur. Daha önemlisi İbnü'l-Arabî yorumlarında Konevî'nin dolaylı veya doğrudan etkisidir. Konevî'nin *el-Fükûk*'u ve Konevî'nin yönlendirmesiyle yazılmış Cendi şerhi İbnü'l-Arabî'nin anlaşılmasında büyük katkı sağlamıştır. Cendi eserini Konevî'ye ait görür.[2]

İbnü'l-Arabî sonrasında tasavvuftan konuşmak, iki kitabın etrafında oluşan tasavvuf anlayışından konuşmak demektir: İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem*'i ile Konevî'nin *Miftahu'l-gayb*'ı. Bu dönem içerisinde yazılan başka hiçbir kitap bu ikisi kadar etkili olmadığı gibi bu iki kitap şarihler döneminin odağı haline gelmiştir. Bu nedenle yeni dönemi anlamak, iki kitabın mahiyetini anlamayla ilgilidir. İbnü'l-Arabî'nin öncülüğünde oluşan bilgi anlayışının serüveni iki kitabın serüvenine dönüşmüştür. Bu iki kitabı böyle önemli yapan nedir?

İbnü'l-Arabî'nin eserleri içinde en fazla tartışmaya konu olan kitabı *Fusûsu'l-Hikem*'i iki açıdan ele alabiliriz: Birincisi kitabın sufilerin bilgi ve varlık görüşlerinin zirvesini temsil ettiği inancıdır. İkinci nokta ise, birincinin bir sonucu olarak, eserin tasavvufun seyrini belirlemiş olmasıdır. *Fusûsu'l-Hikem* bir rüyaya dayanır. Rüyada İbnü'l-Arabî Hz. Peygamber'in kendisine bir kitap verdiğini ve onu insanlara ulaştırmasını istediğini belirtir. İbnü'l-Arabî de hiçbir yorum katmadan bir mütercim olarak bu kitabı aktardığını söyler. Böylelikle kitabın rüyada kendisine verildiği tarzda ifade edilmiş olduğunu belirtir. İbnü'l-Arabî olayı şöyle anlatır: "Muharrem ayının son on gününde Şam'da rüyamda Hz. Peygamber'i (s.a.v) gördüm. Elinde bir kitap vardı. Bu *Fusûsu'l-Hikem* kitabıdır, onu al ve yararlanmaları için insanlara ulaştır de-

---

[1] Molla Fenarî genellikle bu ikisini Şarih Ferganî ve Şarih Cendi diye anar ve görüşlerine sıkça atıf yapar. *Misbahü'l-üns*, s. 459.

[2] Müeyyidüddin el-Cendi, *Şerhü Fusûsi'l-Hikem*, nşr. Celaleddin Aştiyani, Meşhed University Press, 1982, s. 10.

di. Ben de "Allah'a, peygamberine ve bizden olan ulu'l-emre itaat etmekle emrolunduk' diyerek, bana belirttiği gibi, o kitabı insanlara ulaştırmaya niyetlendim. Allah'tan bu kitabı insanlara ulaştırırken beni şeytanın musallat olmadığı kullarından eylemesini niyaz ettim. Ben de eserde mütehakkim değil, mütercim olayım."[1]

Hemen belirtmeliyiz ki, İbnü'l-Arabî başka kitaplarında da bu tarz ifadeler kullanır. Sözgelimi *Fütûhât-ı Mekkiyye*'de kitabın yazım ve bölümlenmesinin kendisine ait olmadığını ve *imla-i rabbani* [rabbın yazdırması] dediği bir şekilde yazıldığını belirtir.[2] Bazen "kalbime gelenleri yazdım" gibi ifadeler kullanır ki, bu ifadeler sadece kendisine ait değildir. Konevî de eserlerinin imla-i rabbaniyle yazılmış olduğunu belirttiği gibi başka pek çok sufide benzer ifadeler geçer. Öte yandan rüya yoluyla bilgi almak sufilerce kabul edilen bir olgudur. İbnü'l-Arabî rüya yoluyla bir hadis öğrendiğini veya bir hadisin tashihini Hz. Peygamber'den istediğini çeşitli ifadelerinde belirtir.[3] Başka sufiler de bu yöntemle bilgilere ulaştıklarını dile getirirler. Konevî İbnü'l-Arabî'yle ölümünden sonra defalarca rüyada görüştüğünden söz eder.[4] Sufiler

---

[1] İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 19. Yorumu için bkz. Müeyyidüddin el-Cendi, *Şerhu Fusûsu'l-Hikem*, s. 110.

[2] İbnü'l-Arabî *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'nin 366. babında şöyle der: "Eserlerimdeki bütün ifadelerim, kendi görüşümden değildir. Onlar ilham meleği vasıtasıyla "sır"rıma ilkâ edilen bir nefestir." 33. babta ise şöyle der: "Bu kitapta [*Fütûhât-ı Mekkiyye*] yazdığım veya yazacağım her şey ilahi bir imla ve rabbani ilkâ veya kevnî bir ruhtaki ruhani bir nefesten ibarettir. Bunların hepsi, bağımsız olarak değil, peygamberlerin izinden giderek ve onlara tâbi olarak gerçekleşir." Eserlerinin fihristinde de şöyle der: "Telif ettiğim bütün eserlerimde, müelliflerin amacını ve yolunu izlemedim. Hak'tan bana neredeyse beni 'yakan' birtakım varitler gelirdi, ben de bunlardan yazabildiklerimi yazarım. Böylece bu varitler kasıtlı olmaksızın telif olarak ortaya çıkar. Bazı eserlerimi ise uyku veya mükaşefede Hakkın bana yönelik bir emriyle yazmışımdır." İbnü'l-Arabî'nin önemli eserlerinden *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'nin anlamı da buna işaret eder. Bkz. Afîfî, "İbnü'l-Arabî'nin *el-Futuhâtü'l-Mekkiyye* İsimli Eseri," *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, s. 285. Bunun yanı sıra *Fusûsu'l-Hikem*'in Peygamber tarafından kendisine verildiğini belirtir. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 4. Bu konuda açıklama için bkz. Davud el-Kayserî, *Şerh-i Fusûsu'l-Hikem*, I:140 vd. Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 41.

[3] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I:435.

[4] Konevî şöyle der: "Burada işittiğin sorunu düşün ve bunu daha sonra öğreneceklerine ekle! İfadelerin birbiriyle ilişkisine dikkat et! Tekrar olduğunu zannettiğin şeyden usanma! Tekrar sandığın şeylerde de birtakım sırlar vardır. Anlayışın bildirdiği şeyi tevfik ya bilinen bir vasıta olmadan, ilahi bir keşifle veya inceleme, tecrübe, tetkik gibi vasıtalarla açacaktır; bu inceleme, tetkik ve tecrübe, gerçek iman nurundan ve ilahi fıtratan meydana gelir. Kitabın tertibini de yadırgama! Bu tertip kendi gayretimizle yapılmamıştır: Sorun bu kitabın başında dikkat çekildiği gibidir. Düşüncelerin başını sonuna, sonunu başına ekle ve bunlarda yayılmış özü derle!" Bkz. Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 41.

için rüya yoluyla bilgi almak veya bir bilgiyi doğrulatmak mümkün bir iştir. Rüyaların tasavvufi hayattaki önemi de buradan gelir.

Fusûsu'l-Hikem şerhlerinden anlaşıldığı kadarıyla, İbnü'l-Arabî'nin rüyada ayrıntılı ve belirli bazı ifadeler kullanmış olması nedeniyle sorun kısmen farklılaşır. Bu kez İbnü'l-Arabî herhangi bir hadisi veya özel bir hükmü veya belirli bir konudaki özel bir düşünceyi veya inancı Hz. Peygamber'den öğrenmekten söz etmez. Ortada bir kitap vardır ve İbnü'l-Arabî bu kitabın Hz. Peygamber tarafından verildiğini ve hiçbir müdahalede bulunmadan Peygamber'in kendisine verdiği tarzda insanlara ulaştırdığını söyler.

İlk *Fusûs* şarihi sayılabilecek ve İbnü'l-Arabî yorumculuğunun yönünün belirleyen Konevî'den, Müeyyidüddin el-Cendi, Davud Kayserî, Abdürrezzak Kaşani, Bali Efendi, Abdullah Bosnavi, Avni Konuk'a kadar şarihlerin bu konuda görüş ayrılıkları içindedir. Her şeye rağmen özel bir rüyaya dayanmanın *Fusûsu'l-Hikem*'e belirli bir ayrıcalık kazandırdığı açıktır. Nitekim bu Bali Efendi ve Avni Konuk gibi bazı şarihlerde daha belirgin görülür. Bali Efendi şerhinde kitabın harflerinin, kelimelerinin, nazmının vs belirlenmiş olduğunu ve bunların İbnü'l-Arabî'ye verildiği tarzda aktarıldığını belirtir. Böyle yorumlar en azından Konevî, Kayserî, Cendi ve Kaşani gibi ilk dönem şarihlerde bulunmaz. Ancak bütün şarihlerin hemfikir oldukları nokta şudur: *Fusûsu'l-Hikem* Tanrı hakkında kâmil bilgiyi veren bir kitaptır. Şarihler velayet-nübüvvet görüşleriyle kitabın Peygamber tarafından bir veliye verilmesinin anlamını tespit ederler. Şarihlere göre kitabın Hz. Peygamber'in elinde bulunması, onun içerdiği bilgilerin Hz. Peygamber'e ve onun peygamberliğine ait olması demektir.

Söz konusu rüya kitaba bir ayrıcalık kazandırmış olsa bile onu ayrıcalıklı kılan esas neden bu değildir. Bu durumda soracağımız soru şudur: *Fusûsu'l-Hikem*'i ayrıcalıklı kılan nedir ve onu nasıl bir kitap olarak görmeliyiz? *Fusûsu'l-Hikem* klasik anlamıyla bir tasavvuf kitabı değildir. Bu anlamda o, ilk dönem tasavvuf klasikleriyle aynı içeriğe ve üsluba sahip olmadığı gibi, aynı dönem veya daha sonra yazılmış eserlerle de aynı kapsamda değerlendirilemez. *Fusûsu'l-Hikem* Kur'ân-ı Kerîm'de anlatıldığı tarzıyla peygamberlerin öykülerini ele alır, fakat bir tarih kitabı veya peygamber öykülerinin anlatıldığı bir kitap da değildir. *Fusûsu'l-Hikem* İbnü'l-Arabî'nin diğer eserlerinden de farklıdır. Peki *Fusûsu'l-Hikem* nedir?

Sorunun çözümünde yararlanabileceğimiz ve bu anlamda onun karşılığı sayılabilecek yegâne eser Konevî'nin *Miftahu'l-gayb*'idir. Konevî *Miftahu'l-gayb*'te *ilm-i ilahi* veya *marifetullah* [metafizik] dediği bilimi bilim tasnif kitaplarında saptanan esaslar dahilinde bir ilim olarak temellendirmeyi hedefler. Konevî'nin tasnifiyle değerlendir-

diğimizde *Fusûsu'l-Hikem*'in metafizik kitabı olduğunu söylemek mümkündür ki, kitabı ayrıcalıklı yapan da budur. Kitabın konusu Tanrı'nın varlığı ve Onun âlemle ilişkisidir. Bu ilişki, Konevî'nin ayrıntılı bir şekilde açıkladığı gibi, bütün âlemle genel olarak ve âlemdeki her bir şeyle özel tarzda gerçekleşir. İbnü'l-Arabî bu kitapta varlığın birliği [vahdet-i vücûd] teorisi bağlamında, Tanrı'yı, âlemi, insanı ve Tanrı-âlem ilişkilerini ele alır Öyleyse *Fusûsu'l-Hikem*'i İbnü'l-Arabî sonrası tasavvufunun yönünü belirleyen kitap yapan şey metafizik olmasıdır.

Fusûsu'l-Hikem en çok şerh edilmiş eserlerdendir. Kitabın tarih boyunca etkinliği bu şerhler sayesinde mümkün olmuştur. Farklı coğrafyalarda ve farklı mezheplerdeki insanlar tarafından şerh edilmiş, özellikle Osmanlı döneminde en meşhur ve etkin bilim adamlarının *Fusûsu'l-Hikem*'e şerh yazdıklarını görürüz. *Fusûsu'l-Hikem*'in ortaya çıkarttığı başka bir literatür *Fusûsu'l-Hikem* şerhlerinin mukaddimeleridir. Mukaddimeler tasavvufun temel teorik sorunlarını ele alan ve bir anlamda *Fusûsu'l-Hikem*'e giriş özelliğindeki metinler olarak teorik tasavvuf tarihinde çok önemli bir yer tutmuş, bazen şerhlerden daha çok şöhret kazanmışlardır. Bu bağlamda Cendi'nin *Fusûsu'l-Hikem* şerhinin mukaddimesi türünün ilk örneklerindendir. Davud el-Kayserî'nin veya Abdullah Bosnavi veya çağdaş *Fusûsu'l-Hikem* şarihlerinden Avni Konuk'un *Fusûsu'l-Hikem* mukaddimeleri bu konuda iyi örnektir. Bazı mukaddimeler ise daha kısadır, bunun bir örneği Kaşani'nin mukaddimesidir. Bazen ise bir mukaddimeye yer verilmese de şerh esnasında bazı terimlere veya konulara yer verilerek teorik sorunlar üzerinde durulur, buna örnek olarak da Bali Efendi'nin şerhini verebiliriz. Öte yandan İbnü'l-Arabî takipçileri tarafından yazılmış başka şerhler için de böyle *mukaddimeler* yazılmıştır ki, bunların en meşhur ve önemlilerinden biri Saidüddin Fergani'nin İbn Farız Taiyye'sine yazdığı şerhteki mukaddimesidir.

Fusûsu'l-Hikem çeşitli tartışmalara yol açmış, çeşitli konuları fakih ve kelamcılar tarafından eleştirilmiş, eleştirilere karşı sufiler kitabı ve yazarını savunmuş, böylece başka bir literatür daha oluşmuştur. Bu tarz risalelerin başında vahdet-i vücûd veya vücûd [varlık] risaleleri gelir. Böyle risalelerde kısaca vahdet-i vücûdun anlamı, özellikle yanlış yorumculara karşı İbnü'l-Arabî ve Konevî gibi sufilerin terimle tam olarak neyi kastettikleri üzerinde durulmuş, görüşler genellikle ayet ve hadislerle desteklenmiştir. Vahdet-i vücûd risalelerine bazen bir ayet veya hadis yorumunu esas alan risaleleri de eklemeliyiz. Bu bağlamda ayet ve sure tefsirleri sufilerce revaç bulmuş, ayet tefsirleri ve hadis şerhleri şeklinde başka bir literatür daha ortaya çıkmıştır. Polemiklerde ilgi çeken bir konu Firavun'un imanı sorunudur. Bu konuda çeşitli risaleler yazılmış, İbnü'l-Arabî'nin görüşü anlatılmak istenmiştir. Bunlara sufilerin

Fusûsu'l-Hikem'in teknik terimleriyle ilgili yazdıkları risaleleri ekleyebiliriz. Bunların başında a'yân-ı sâbite risaleleri gelir. A'yân-ı sâbite vahdet-i vücûdun en önemli konusu olduğu kadar vahdet-i vücûd üzerindeki tartışmaların ve ona yönelik eleştirilerin ana noktalarındandır. A'yân-ı sâbiteyle ilgili en önemli sorun *ilim-malum* [bilgi-bilinen] ilişkisidir ve bu konu Cîlî'den itibaren İbnü'l-Arabî'ye yönelik eleştiri konusu olmuştur. Bu eleştirilere karşı risaleler yazıldığı gibi, *Fusûsu'l-Hikem* şerhlerinde de konu işlenmiştir.

Fusûsu'l-Hikem pek çok yeni terimin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bu durum iki açıdan ele alınabilir: Birincisi İbnü'l-Arabî'nin geliştirdiği terimler; ikincisi, önceki tasavvufta bilinen terimlerin yeniden yorumlamasıyla terimlerin kazandığı yeni anlamlardır. Bu durum İbnü'l-Arabî sonrasında sürmüştür. İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin metinlerinde karşılaşılan sorunlardan birisi terimlerdeki bu anlam farklılaşması ve zenginleşmesidir. Örneğin *cem-i himmet* [niyetin toplanması] Hâris b. Esed el-Muhâsibî'den beri bilinen bir terimdir. Terim, niyetin belirli bir noktaya toplanarak insanın kendisini Hakka tam yönlendirmesi demektir ki, huzur terimiyle aynı anlama gelir. Ancak özellikle İbnü'l-Arabî ve Konevî terime daha geniş bir çerçeve kazandırarak aynı anlamı daha derinleştirmişlerdir. Artık *cem-i himmet*, birlik-çokluk terimleri ekseninde, insanın çokluktan birliğe geçişini sağlayan sülûk yöntemini anlatan yeni bir anlam derinliği kazanmıştır. Esas dönüşüm ise ilk tasavvufta daha çok salikin ruh halini anlatan terimlerin İbnü'l-Arabî ve takipçileriyle birlikte varlığı açıklayan terimlere dönüşmesi, daha doğrusu terimlerde böyle bir anlam genişlemesinin gerçekleşmesidir. Sözgelimi *kabz* ve *bast* ilk sufiler için salikin yaşadığı iki haldi. Ancak İbnü'l-Arabî terimlerin bu anlamını korumakla birlikte kabz ve bastı varlığın iki durumu olarak yorumlamıştır. Böyle örnekler çoğaltılabilir. Bu bağlamda Konevî veya Ferganî, Cendi, Kayserî gibi yazarlar terimlerin tanıtılmasına önem vermiş ve kitaplarında kullanılan terimlerle ilgili özel bölümler ayırmışlardır. En önemli örnek Saidüddin Ferganî'nin *Müntehe'l-medarîk* isimli eseridir ki, özellikle *vahdet-i vücûd* terminolojisi bakımından son derece zengindir. Bu kapsamda vahdet-i vücûd terminolojinin en iyi işlendiği metinlerden birisi Abdürrezzak Kaşanî'ye nispet edilen *Letaifü'l-a'lam fi-işarâti ehli'l-ilham* [*Tasavvuf Sözlüğü*] sözlüktür.

Fusûsu'l-Hikem şerhçiliği başka metinlerin şerhlerini etkilemiştir ve oluşan dil ve düşünce tarzı bu metinlerin de İbnü'l-Arabî gözüyle okunmasını sağlamıştır. Bu metinler arasında Mevlânâ'nın *Mesnevi*'si, Şeyh Bedreddin'in *Varidat*'ı veya en çok bilinen terimler kitabı olan Herevî'nin *Menazilü's-sairîn*'i üzerine yazılan şerhleri sayabiliriz. Özellikle Bedreddin'in *Varidat*'ı iyi bir örnektir. Niyazi Mısrî, "*Fusûsu'l-Hikem*

deryasından bir nehirdir" diye niteler onu. İfadenin doğruluğu bir yana, metin üzerinde yapılmış şerhler bakımından İbnü'l-Arabî yorumculuğu bu metinde egemendir. Bu yorum tarzı Mesnevi şerhlerinde de ortaya çıkmış ve özellikle Mesnevi'nin ilk on sekiz beyti üzerindeki şerhler bir anlamda *Fusûsu'l-Hikem* şerhlerindeki mukaddimeler yerini tutmuş ve teorik tasavvufun ikinci derecede önemli metinleri ortaya çıkmıştır.

İkinci Bölüm

METAFİZİĞİ YENİDEN YORUMLAMAK

1. BİLİM OLMA SERÜVENİNDE TASAVVUF: ZAHİTLİK, BATINİ FIKIH VE TEORİK TASAVVUF

Olgunluk Dönemi Araştırmalarının Büyük Sorunu: Adlandırma Güçlüğü

Sufilerin kendilerini ve yöntemlerini tam ifade edebilecek bir isim bulmaları her dönem büyük bir sorun olmuştu. Bağdat, Kûfe gibi merkezlerde sosyal hayatı ve daha önemlisi fıkıh-kelam bilginlerinin öncülüğünde şekillenen bilimleri eleştiren "yün giyen" bir grubun ortaya çıkmasıyla birlikte başlayan tartışmalar farklı bağlamlarda sürekli güncelliğini korumuştur. Sorun bazen "yün giyen"[1] insanların eleştirdiği kesimler tarafından dile getirilirken, bazen İslamın ilk devrinde veya kaynaklarda bulunmayan bir ismin nereden gelmiş olabileceği suçlamasına karşı sufilerin savunmalarında kendini göstermişti. Tasavvufun mahiyetine ilişkin sorunlar temelde "yün giyenler"in eleştirdiği kesimlerden gelen bir karşı eleştiri ve suçlamaydı.

Tasavvuf-sufi adının yaygınlaşmasına rağmen başka isimler kullanılmış, "yün giyenler" birden çok isimle tanınmıştı. İkincil isimlerin önemini yitirerek geride hâkim bir isim kaldığı süreç, "yün giyenler"in belirli bir yönteme, bu yönteme göre üretilen bilgiye sahip bilim ehli ya da en azından klasik deyişle fırka haline geldiklerinin işaretiydi. Artık tasavvuf-sufi diğer isimleri kendine katarak genel ve değişmez bir ada dönüşmüştü. Artık sufi denildiğinde aynı zamanda zâhit, âbid, münzevi, miskin vs gibi yoksulluğu ve ibadete dayalı isimler veya mütevekkil, sâbır gibi halle ilgili isimler anlaşılmaya başlanmıştı.[2] Bir ismin başka pek çok ismin yerini alabilmesi, söz konusu isimlerin anlamlarının bir düşünce ve davranışta birleşmesi demekti. Bu durumda birbirinden bağımsız bireylerden veya küçük gruplardan değil, bütün dönem ve mekânlarda aynı görüşlere ve her şeyden önemlisi aynı yönteme sahip bir gruptan söz etmek mümkün olmuştur. Bu kapsamda sufiler kendilerinden söz ederken kullandıkları ifade dikkate değerdir: *taife* [grup]. Taife genel anlamda sufilere işaret eden bir isimlendirmedir ve bilim tasnif kitaplarında bilimler yerine fırkaların ve grupların sayılması yöntemiyle uyumludur. Sufiler "taifenin görüşü" veya "taife-

---

[1] Tasavvufun hangi kökten türetilmiş olduğuna ilişkin birçok görüş ileri sürülmüştür. Bu bağlamda üzerinde en çok durulan görüşlerden birisi de yün anlamındaki *sûf*'tan türetilen ve yün giymek anlamındaki *tasavvefe* fiilidir. Bkz. Serrâc, *el-Lüma*, s. 25.

[2] Miskin hakkında bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, IV:354.

nin efendisi" gibi ifadeler kullanarak bütün sufilerin bir konudaki düşüncesine veya sufilerin önder saydığı birine atıf yaparlar. Bu ifade en çok, tasavvufun teorik bir çerçeve kazanmasında büyük rolü bulunan *sahv* [ayıklık] ekolünün öncülerinden Cüneyd-i Bağdadî için kullanılır. Kelâbâzî'nin eserini *et-Taaruf li-mezhebi ehli tasavvuf* ["Tasavvuf Ehlinin Mezhebine Giriş"] diye nitelemesi dikkate değerdir. Böyle bir isimlendirmeyle Kelâbâzî, farklı dönem ve mekânlarda yaşayan pek çok insanın aynı görüş ve inanç ekseninde şekillenen bir mezhep altında bir araya gelebileceğini ileri sürer. Her halükârda İbnü'l-Arabî öncesinde sufiler teknik anlamıyla mezhep –çünkü bu ifade itikadi ve ameli mezhebi çağrıştırır– sayılmasa bile bir fırka veya *taife* olarak nitelenebilecek bir gruba dönüşmüştü. Nitekim Fahreddin Razi ve onun öncesinde Gazâlî sufileri hakikate ulaştıran yönteme sahip gruplar arasında saymaya başlamışlardı. Ancak isimlendirme sorunu hiçbir zaman köklü bir şekilde çözülememişti.

Bunun başlıca iki nedeni düşünülebilir: Birincisi tasavvufun insanı ezeli mutluluğa, yani kemâle ulaştırma yöntemiyle bilgi arasında doğrudan ilişkinin kurulamayışıdır. Sorun çeşitli bilimlere mensup alimlerin sufilerin bilim grubu sayılmasına karşı gösterdikleri dirençte ortaya çıkar. Söz konusu kimseler için tasavvuf sadece bir *hal*'dir.[1] Sorun temelde dini otorite sorununun paylaşılmasıyla ve nasları yorum yetkinsinin kimde olacağıyla ilgiliydi. Nitekim benzer bir sorun, fıkıh bilginleriyle hadis bilginleri arasında daha önce ortaya çıkmıştı. Hadisçilerin fıkıh-kelam bilginleriyle yaşadığı sorun[2] sufilerin-tasavvufun yaşadığı sorunun bir benzeriydi. Sorunun ikinci kısmı, sufilerin çelişkili tavırlarından kaynaklanır. Sufiler kendilerini farklı isimlerle adlandırmış, bazen ise hiçbir ad kullanma ihtiyacı duymamış, belirli bir ismin yaygınlaştığı dönemde ise, o isme yönelik eleştirilerle genel geçer bir isimle tanınmak istememişlerdir. Bu tavrın en önemli temsilcilerinden birisi Melamilerdi. Çünkü Melamiler tasavvufun şekli –burada şekli belirli bir bilim adıyla tanınmayı da içerecek ölçüde geniş anlamda yorumlamak mümkündür– aşarak öze odaklanan sürekli bir muhasebe olduğunu düşünerek bir adla, kıyafetle, davranışla tanınmayı

---

[1] Sufiler için hal ilmiyle başka bilimler için tasavvufun hal ilmi olması birbirinden farklı gerekçelerle açıklanabilir. Bu bağlamda bir sufi için tasavvufun hal ilmi olması, onun bilgilerin kesin ve zevk edilebilir bir halde kazandırmasıyla ilgilidir. Buna karşın başka bilimler tasavvufun hal ilmi olması sadece ameli bahislerle ilgilenmesi şeklinde görebilmişlerdir.

[2] Hadisçiler ile fıkıh bilginleri arasındaki çatışmanın bir sonucu, İmam Buhari'nin *Sahih-i Buhari*'yi fıkıh bölümlerine göre tasnifidir. Buhari'nin amacı, hadisçilerini fıkıh bilginlerine muhtaç bırakmadan fıkıh hükümlerini doğrudan hadislerden çıkartabilecekleri bir kitabı derlemekti.

reddetmişlerdi. Aslında *sufi* [yün giyen] ismini kullanmak –bilimlerin adlarını dikkate alırsak– bir ad kullanmamak demekti ve sufi ismi bir eleştiri ve tepkiydi. Bunun en önemli nedenlerinden birisi sufilerin veya bu isimle anılan insanların biçimselliğe gösterdikleri tepkidir. Kurumlaşan tasavvufi hayata karşı biçimsel ve şekli unsurları eleştiren Melamiliğin doğuşu ve gelişimi bunun bir sonucudur. Melamiler kurumsal ve şekli unsurlara karşı tasavvufun ortaya çıkışındaki eleştirel tavrı –ki bu bakımdan yün giymek aslında bir ad değil, tam tersi isimsizlikti– canlandırmak istemişlerdi. Bu durumda sufi adıyla anılmalarını sağlayacak kıyafet ve davranışlardan uzak durmaya çalışmışlardı. Çünkü onlar, sufilerin daha önce eleştirdikleri kurumsal yapılardan ve bilimlerden birisine sahip kimseler haline geldiklerine tanık olmuşlardı. Bu nedenle sufi adıyla bilinenlerin bir kısmı isme tepki göstermişti. İbnü'l-Arabî'yle birlikte ortaya çıkan yeni anlayışta da kısmen bu tavrın yansımaları görülebilir. Ancak bu kez sorun, tasavvufun geleneksel sınırlarını aşan yeni bir bilim anlayışının gelişmesiydi. Özellikle Konevî'de gördüğümüz üzere yeni dönemde ortaya çıkan anlayış tasavvuf ismiyle adlandırılamayacak kadar karmaşıktır. Bu dönemin yazarları da kendilerinden sufiler diye söz etmez ve genellikle "muhakkikler" adı kullanılır. İsimlendirme Konevî'de daha açıktır ve "muhakkik" lakabı sadece tasavvufa özgü değil, bütün bilimlerde, özellikle metafizikte derinleşenlerin ortak adıdır. Tasavvuf adının yeni dönemi ifadedeki yetersizliğinin daha önemli nedeni ise ele aldıkları konularla ilgiliydi.[1] Artık sufilerin hal ve makamlarından hareketle ruhani hayatın sorunları üzerinde odaklanan geleneksel anlamıyla "tasavvuf," felsefe ve kısmen kelamla özdeşleşen varlık, bilgi, Tanrı-âlem ve insan ilişkileri gibi konularla genişleyen yeni anlayışı ifade edemeyecek kadar sınırlı bir isimdi.

Yeni dönem anlayışını nasıl adlandırmak gerekir? Soruyu yanıtlayabilmek için yeni dönemin en önemli ismi İbnü'l-Arabî ve ardından Konevî'nin bilgi anlayışlarına bakmak gerekir. İbnü'l-Arabî'nin bilgi anlayışı ve bilim tasnifi, üslubundan kaynaklanan sorunlar nedeniyle bilim tasnifi kitaplarındaki yapıyla örtüşmez. İbnü'l-Arabî kendine özgü bir üslup ve kavramlarla bilimleri ele almış, kendine özgü bir bilim tasnifi ortaya koymuştur. Bu tasnifte özellikle geleneksel bilim tasnifi kitaplarında bulunması beklenecek nesnel bir anlatım ve terimleştirme yoktur. Bu nedenle yazarın bilim tasnifi görüşünü değerlendirmek güçtür. İbnü'l-Arabî bilgi türlerinden söz ederken rivayet ilimleri, akli ilimler, zevkî [tadarak öğrenilen] ilimler ve sır ilimleri gibi ayrımlar yaparak her birini inceler.[2] Bu ilimler gerçekte İslam bilim geleneğin-

---

1 Bir rical grubu olarak sufiler için bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, VI:141.

2 İbnü'l-Arabî bilim tasnifini şöyle yapar: "İlimler üç kısımdır: Birinci kısım akıl ilmidir. Bu

deki farklı disiplinlerin tasnifidir. Ancak buradaki bilimleri rivayet ilimleri ve akli ilimler diye sınıflamak mümkün olabilirdi. Bu durumda tasavvufun bu iki sınıftan hangisine girdiğini saptamak güçleşirdi. Öte yandan İbnü'l-Arabî farklı bilim mensuplarının çeşitli konular üzerindeki görüşlerden hareketle bilimlerin imkânlarını ve nihai yararlarını ele alır. Fakat kullandığı terminoloji belirsiz iken bazen sembollerle örülmüş bir metin ortaya çıkar. Söz konusu metinde konuşturulanların tam anlamıyla hangi bilime karşılık geldiklerini saptamak başlı başına bir sorundur. Öte yandan İbnü'l-Arabî'nin bilimleri rivayet ilimleri, akli ilimler ve sır ilimleri şeklindeki sınıflamasını sufilerin geleneksel bilim anlayışlarıyla bağdaştırırsak klasik bir sınıflama sayabiliriz. Bu durumda bilimler hakkında söyledikleri yeni sayılmaz. Ancak İbnü'l-Arabî'nin sınıflamada izlediği yöntem, çeşitli bilimlerin bir konu etrafında nasıl sıralandıklarını gösterirken soruna yeni bir boyut kazandırır. Buradaki yöntem daha önce Serrâc'da ya da başka sufilerde görülen bilginin derecelenişiyle bağlantılı olarak yorumlanabilir. Bu bağlamda sufiler tasavvufun bilgi yöntemi üzerinde dururken, bilginin kesinlik derecelerinden söz ederek tasavvufi yönteme yer aramışlardır. Bu bağlamda kullandıkları terimler *ilme'l-yakîn* [bilgi kesinliği], *ayne'l-yakîn* [görme kesinliği] ve *hakka'l-yakîn* [mutlak kesinlik] terimleri farklı bilimlere olduğu kadar bu bilimlerin insana kazandırdığı kesinlik ve itminan duygusuna işaret eder. Sınıflama

---

ilim, insanda zorunluluk hükmüyle gerçekleşen veya delilin yönünü öğrenmek tarzıyla delili incelemekle gerçekleşen ilimlerdir. Bu ilmin kuşkuları da kendi cinsindendir. Bu nedenle nazar [teorik araştırma] hakkında şöyle derler: 'Bir kısmı doğru, bir kısmı yanlış!' İkinci ilim haller ilmidir. Haller ilmi sadece zevk [yaşama, tatma] yoluyla elde edilebilir. Dolayısıyla akılcı kişi, onu tanımlayamaz ve öğrenilmesi için kanıt ortaya koyamaz. Balın tatlılığını, sıbır otunun acılığını ve cinsel ilişkinin hazzını bilmek; aşkı, coşkuyu, arzuyu ve bunlara benzeyen şeyleri bilmek bu kısma girer. Bu gibi ilimler kendileriyle nitelenmeden ve tatmadan öğrenilemeyen ilimlerdir. Sahiplerinde bu ilimlerin taşıdığı kuşkular da kendi cinslerinden olan kuşkulardır. Sözgelişi tatma duyusuna acı safra baskın gelen kimse balı acı hisseder, oysa bal acı değildir. Burada tatma duyusuna temas eden şey sadece safranın acılığıdır. Üçüncü ilim sır ilimleridir. Sır ilmi aklın gücünün üzerindeki ilimdir. Başka bir ifadeyle Ruhu'l-Kuds'ün sırr'a üflediği ilimdir ve peygamber ve veli o ilme tahsis edilmiştir. Sır ilmi ikiye ayrılır: Bir kısmı bu sınıflamadaki birinci tür ilimler gibi, akılla algılanır. Fakat sır ilmini bilen, onu teorik düşünce yoluyla elde etmiş değildir, tam tersine o ilmin mertebesi kendisine onu vermiştir. İkinci tür ise iki kısma ayrılır: Bir kısmı ikinci kısma katılır, fakat bunun hali daha kıymetlidir. İkinci tür rivayet ilimleri türündendir. Bunlar özü gereği doğruluğa ve yanlışlığa konu olan ilimlerdir. Şu var ki, rivayet ilimlerini bildiren kişinin bildirdiği kişinin nezdinde doğru sözlülüğü sabit ve söylediği ve bildirdiği şey hakkındaki masumluğu kesindir. Bu kısma örnek olarak peygamberlerin –Allah hepsine merhamet etsin– Allah'tan aktardığı haberleri, cennet ve içindeki şeyleri bildirmelerini verebiliriz." *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1:74. Ayrıca bkz. İbnü'l-Arabî, *Kitabu'l-fena*, s. 3 vd.

İbnü'l-Arabî'de gördüğümüz bilimlerin dikey sıralanışının farklı bir ifadesidir.[1] Söz konusu sınıflama, farklı terimler kullansalar bile sufilerin *ehl-i zâhir* dedikleri bilim gruplarına karşı kendi bilimlerinin yerini göstermek üzere kullandıkları bir terimleştirmedir. Bu yaklaşım bilginin değil de kesinliğin ve inancın güçlenmesi üzerinde durarak, tasavvufu farklı bir bilgi getirme iddiası taşımadan geleneksel ilimlere bağlayan bir düşünceyi esas alır. İlme'l-yakîn sufilerin *zâhir ehli* dedikleri kesimlerin bilimlerine, ayne'l-yakîn tasavvufi yöntemle bilgiyi kesinleştirmeye çalışanlara ve nihayet hakka'l-yakîn ise sülûkunu tamamlayanların bilgilerinin ulaştığı kesinliğe işaret eder. Bu İbnü'l-Arabî ve ardından Konevî takipçilerinde etkisini sürdüren bir tasniftir.

İbnü'l-Arabî'nin bu tasnifinden daha önemli katkısı ise bir örnek üzerinde bilimlerin nasıl sıralandıklarını gösteren metnidir. Ona göre rivayet ilimleri belirli bir rivayet zinciriyle aktarılan ilimlerdir. Bu ilim öncelikle hadis ilmine işaret etse bile, rivayete yer veren bütün bilimler için veya bir bilimde kullanılan malzeme söz konusu ise bir bilimin bir unsuruna işaret edebilir. Sözgelimi Peygamber bir hadisinde "Ben cenneti gördüm" der. Bu sözün aktarımı rivayet ilimleri kapsamında değerlendirilir. Böyle bir rivayet karşısında dinleyenin tavrı "doğru" veya "yanlış-yalan" olabilir. Bilginin başka bir türü ise zevk ilimleridir. Sözgelimi Hz. Peygamber "Cennette bir yiyecek tattım" diyebilir. Bu durumda tatmanın bilgisi hakkındaki rivayet, "rivayet ilmi" sayılırken tatmanın kendisi zevk ilmidir. Zevk ilmi ifadesi genellikle tasavvufi ilimlerle özdeşleştirilir ve bu yaklaşım tasavvufi bilgilerin aktarılmasında ve öğretilmesindeki en büyük engel sayılır. Oysa İbnü'l-Arabî zevk özelliğini bütün ilimlerde görerek sorunu genelleştirir. Bu yönüyle tasavvufun halleriyle ilgili pek çok tecrübe de zevk ilmi kapsamına girer. Örneğin kabz halinde bir sufinin yaşadığı hali anlatması güçtür veya anlattığı takdirde bunun dinleyen için bir anlamı olamaz. Ancak esas tespit akli ilimlerle ilgili değerlendirmesinde ortaya çıkar. İbnü'l-Arabî,

---

[1] Konevî bu terimleri şöyle açıklar: "Kesin bilgi [*ilme'l-yakîn*] 'bâtın' idrakla meydana gelir; bu idrak doğru düşünceyle olabileceği gibi, keşif ve ilka yoluyla da olabilir. Ayne'l-yakîn, bedenin zâhiri veya surî keşifle ilgili [*taalluk*] kuvvetler vasıtasıyla malûmun müşahedesine bağlıdır; bu durumda idrakin konusu idrak edilen şeyin zâhiri olur. Nitekim ilme'l-yakînin şartı da ilmin konusunun o şeyin ruhu, manası veya hakikatine mutabık misali olmasıdır. Hakka'l-yakîn ise bütünün birliğiyle [*ahadiyet-i cem'*] bir şeyi idrak etmendir. Başka bir ifadeyle zâhiri idrak araçlarını, bâtını hislerini [*meşair ihâta*] eden hakikatle bir şeyi idrak etmektir; bu hakikat kişinin ruhaniliği ile cismaniliğini, çokluk [*kesret*] ile birliğini birleştirir. Bu idrak idrak sahibinin çokluğunun birliğinin bir şeyi idrak etmesidir; söz konusu idrak, idrak sahibinin hakikatinin ihâta ettiği zâhiri, bâtını, ruhani ve cismani şeylerin bilgisini kuşatan bir idraktir." *İlâhî Nefhalar*, s. 180.

"Tanrı vardı, Onunla birlikte başka bir şey yoktu" anlamındaki bir hadisi aktarır ve hadisin akla hitap ettiğini söyler. Bu tespit tasavvufi bilgilerde teorik yönün belirlenmesinde dikkate alınabilecek bir yaklaşımdır.

İbnü'l-Arabî ve ekolünün bilgi ve bilim anlayışlarını sistemli bir şekilde ortaya koyan isim hiç kuşkusuz Konevî'ydi. Konevî İbnü'l-Arabî'de farklı isimlendirmelerle bulabileceğimiz görüş ve düşünceleri bilim tasnifi kitaplarındaki üslupla ele alan yazardır. Bu nedenle dönemin bilgi anlayışını en doğru şekilde yansıtan kişi Konevî olabilir. Konevî *Fusûsu'l-Hikem*'le birlikte dönemin tasavvuf anlayışının en önemli metni olan *Miftahu'l-gayb*'te şöyle der: "İlimlerin bir kısmı asli-ana ilimler bir kısmı feri ilimlerdir." Başka bir ifadesinde şöyle der: "Her ilmin bir konusu, sorunları ve ilkeleri vardır." Bu iki ifade bir bilim tasnifi kitabında bulunabilecek bir ifadedir. Konevî'nin böyle bir konuyla kitabına başlaması yeni dönem tasavvufunu anlamak için yeterlidir. Çünkü sufiler Ebû Nasr es-Serrâc, Kuşeyrî ve Kelâbâzî'nin öncülüğünü yaptığı bir süreçte bilim olabilmenin mücadelesini vermişlerdi. Serrâc'ın daha sonra değineceğimiz tavrı istisna sayılırsa, bunun için de fıkıh ve kelamın otoritesini kabul ederek, bir yönüyle söz konusu bilimlerin çerçevesiyle bu işi yapmaya çalışmışlardı. Konevî ise bir bilim tasnifiyle eserine başlayarak, önceki sufilerde görülemeyecek iddialı bir üslupla soruna giriş yapar.

Genel girişin ardından Konevî bilimlerden, bilimler arası ilişkilerden, bir bilimi bilim yapan zorunlu unsurlar olan konu-sorun ve ilkelerden söz eder. Bütün bunlar yine bilim tasnifi kitaplarında geçen ifadelerdir. Önemli olan Konevî'nin bu tasnifle varmak istediği, bir bilim haline gelmenin önemi ve zorunluluğu olduğu kadar, yeni dönemde bilim olmanın anlamıdır. Öncelikle belirtmeliyiz ki, Konevî'nin tavrı, niyet ve amaçları bakımından tasavvuf tarihindeki ilk teorik eğilimlerdeki niyet ve gerekçeyle benzeşir. Ancak burada konu daha karmaşık ve tasavvufu aşan bir mahiyettedir. Çünkü Konevî ilk dönemde bilimler arasında kendine yer bulmak ve "bilim" sayılmak isteyen tasavvufu bütün bilimlerin merkezine yerleştirmeyi hedeflemektedir. Ancak sorunu daha karmaşıklaştıran Konevî'nin kullandığı isimdir. Konevî tasavvuf veya bu ismin yerine başka bir ad kullanmaz. Bunun yerine ilm-i ilahi veya bazen marifetullah ismini kullanır, onun kuralları olmasının zorunluluğundan söz eder. Bu isimlerin ilki olan ilm-i ilahi Kindî'den Farabi ve İbn Sina'ya kadar metafizik için kullanılan bir addır.[1] Bu yönüyle Konevî yeni bir isim önermiş ve ortaya atmış değil-

[1] İbn Sina şöyle der: "*Metafizik* her bakımdan doğadan farklı bir şeyin ilmidir. Böylelikle bu ilim içindeki en değerli şeyle isimlendirilmiştir. Nitekim bu ilim *ilahi ilim* [ilm-i ilahi] diye de isimlendirilmiştir, çünkü Allah'ı bilmek bu ilmin gayesidir. Çoğunlukla şeyler en değer-

dir. Marifetullah ise Konevî'nin ilm-i ilahiyle eşanlamda kullandığı bir isimdir. Öyleyse sorunu esas karmaşıklaştıran bizzat bu isimlendirmedir. Çünkü sufiler kendi ilimlerini anlatmak için çeşitli isimler kullanmış olsalar bile hiçbir zaman böyle bir isimlendirmeden söz etmemişlerdi. Öte yandan Konevî'nin sorunu ortaya koyma tarzı şaşırtıcıdır. Çünkü Konevî, "Her ilmin bir konusu, sorun ve ilkeleri vardır" dedikten sonra *ilm-i ilahi*nin [metafizik] kaide altına alınıp alınamayacağı sorununu ortaya atar. İşin başında bu yaklaşım hem tasavvuf tarihi bakımından hem bilim tasnifi bakımından sorunlu görünmektedir. Çünkü bu yaklaşım şöyle bir soruyu haklı kılar: Konevî gerçekte ne yapmak ister? Yaptığı iş geleneksel anlamıyla tasavvufa teorik bir çerçeve kazandırma çabası mıdır, yoksa Gazâlî'den sonra belirli ölçüde güç kaybeden metafiziği yeniden inşaya mı çalışmaktadır? Sorunu daha da karmaşıklaştıran şey her iki soruya birden evet deme ihtimalidir.

Konevî geleneksel tasavvufu "müdevven bir ilim," yani konusu, ilkeleri ve sorunları belirlenmiş sistemli bir bilim haline getirmek istemektedir. Çünkü gerekçe olarak saydığı şeyler Serrâc, Kuşeyrî ve Kelâbâzî'yle birlikte şekillenen Sünni tasavvufun ortaya çıkma gerekçeleriyle benzeşir. Bu bağlamda Konevî daha çok "ilham türlerini ayırt eden" bir ilim arayışı içindedir.[1] Konusu, sorun ve ilkeleri belirlenmiş, genel kurallara sahip olma anlamında bilim yok ise bilgide doğru ile yanlışı ayırt etmek mümkün değildir. Bu yaklaşım sufilerin tasavvufu İslam ilimleri arasına yerleştirme amacıyla örtüşür, çünkü onlar da benzer gerekçelerden söz etmişlerdi. Konevî "Allah'ı bilmenin [*marifetullah*] belirli kurallar altına girip giremeyeceğini" bir sorun olarak ortaya atar ve tavrını açıklar. "Allah'ı bilmek" ifadesini nasıl anlamak gerekir? Acaba Konevî tasavvufu marifetullahla mı özdeşleştirmektedir? Bu durumda marifetullah ismini tasavvufla özdeş sayarsak –ki bu tartışılabilir bir şeydir– *ilm-i ilahi* terimini nasıl açıklayacağız? İlm-i ilahinin kullanılmış olması Konevî'nin andığımız ikinci nedenle soruna yaklaştığını gösterir. Bu neden, Gazâlî'den itibaren güç kaybeden metafiziğin yeniden inşasıdır.

---

li anlam, en değerli parça ve gaye konumundaki parçaları yönünden adlandırılırlar. Buna göre *metafizik* adeta yetkinliği, en değerli parçası ve birincil gayesi her yönden doğadan ayrık şeyleri bilmek olan bir ilimdir. Bu durumda isimlendirme bu anlam karşılığında yapılmış ise, aritmetiğin bu ismin anlamında metafizikle ortaklığı yoktur ki, aritmetik metafizik olsun." Burada İbn Sina gayesi nedeniyle metafiziğin böyle isimlendirdiğini söyler. Bu yorum, İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin görüşüyle bazen örtüşürken bazen Tanrı'nın varlığının metafiziğin konusu sayıldığını hatırlarsak tam olarak örtüşmez. Bu durumda sufiler bu ismi gayesi değil, konusu bakımından kullanmış olmalıdır. *Metafizik*, I:4.

[1] Bkz. Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 9 vd.

Öncelikle sufilerin *ilm-i ilahi* [metafizik] ismini kullanmaları üzerinde durmalıyız. Metafizik sözcüğünün sufiler tarafından kullanılması bir sorundur. Benzer bir sorun Sünni tasavvufun oluşum aşamasında fıkıh ilmiyle yaşanmıştı. Sufiler kendi ilimlerini *ilm-i bâtın* veya *fıkh-ı bâtın* olarak yorumlamışlardı. Burada fıkhın anlayış ve bilmek demek olan sözlük anlamından hareketle bilgi yerine fıkhın kullanıldığı görülmektedir. Bu durumda bâtın fıkıh ile bâtın ilmi aynı anlama gelen iki isimlendirmedir ve böylece sufiler tasavvufu zâhir ilmin karşısında bâtın ilim olarak yerleştirmişlerdi. Bu tasnif kendi içinde anlaşılırdır, fakat burada yeni bir durum söz konusudur. Çünkü metafizik böyle bir bölünmeye imkân vermez. İbn Sina'nın sözünü ettiği metafizik ile Konevî'nin ilm-i ilahi adını tercih ettiği metafiziğin ilişkisi, sözgelişi zâhir fıkhı ile bâtın fıkhı arasındaki ilişki gibi midir? İlk dönemde fıkıh-kelam model alınarak yapılan iş bu kez felsefi ilimler model alınarak mı yapılmaktadır? Yanıtlanacak ilk soru, metafiziği herhangi bir nitelemeyle sınırlamanın –örneğin tasavvuf metafiziği veya kelam metafiziği veya felsefi metafizik– imkânıdır: Sufilerin kendi yöntemlerinden elde ettikleri bilgilerle inşa ettiklerini anlatmak üzere "tasavvuf metafiziği" ifadesi kullanılabilir mi?

"Tasavvuf metafiziği" ifadesini kullanmak, ifadenin içerdiği bazı belirsizlik ve sorunlar nedeniyle ön açıklamalara muhtaçtır. İkinci sorun, tasavvuf derken kastedilenin sınırlarının tespitindeki güçlüktür. Tasavvuf İslam ilimleri içinde farklı bir yer işgal eder. Bu itibarla tasavvuf, başlangıçta bir teori ve nazariyat olmaktan çok, zühd ve ahlak hareketi şeklinde ortaya çıkmıştır. Zamanla tasavvuf teorik düzleme doğru gelişmiştir. Sufiler sapkın ve bidatçi diye niteledikleri akımlara karşı gerçek tasavvufun mahiyetinin tespiti bir zorunluluk saymıştı. İlk tasavvuf eserleri bu çerçevede ortaya çıktı.

Tasavvufu bilimler sınıflamasına dahil etmek isteyen ilk sufiler bu ilmin alanını çatısını fıkıh-kelamın oluşturduğu İslam ilim geleneğine göre belirlemişti. Bu alan ahlak ve manevi hayattır. Bazı üslup farklarına rağmen ilk nesildeki tasavvuf anlayışı *fıkh-ı bâtın*, yani dini yükümlülükleri konu edinen fıkıh ilminin karşısında manevi hayatı bu ilkelere göre şekillendiren bâtın fıkhı şeklinde tanımlanan bir tasavvuf anlayışıydı. Bu süreç, İslam ilimleri ve toplumsal hayatındaki çeşitli gelişme ve sorunların etkisi altında farklı aşamalardan geçerek Gazâlî'ye ulaşır. Bu dönemde tasavvuf olgunlaşma dönemine ulaşmaya başlamış, başta İbnü'l-Arabî olmak üzere Konevî, Cendi, Fergani, Kayserî, Fenarî gibi yazarlar tasavvufu teorik düzeyde zenginleştirirken, öte yandan tarikatlar İslam dünyasının hemen her bölgesinde tasavvufun geniş halk kitlelerine yayılmasının aracı olmuştu. Öyleyse tasavvuf tarihinde metafizik dü-

şüncenin gelişimini araştırmak, *fıkh-ı bâtın* şeklindeki bir tasavvuf anlayışından Tanrı'yı, Tanrı-âlem ve özellikle insan ilişkisini, bu bağlamda yaratılışı açıklayan bir yorum olarak metafizik bir anlayışa doğru gelişim seyrini izlemek demektir. *Metafizik dönem* tasavvuf tarihindeki bir dönemin genel adı olarak yorumlanabilir.

İkinci ve daha önemli sorun ise metafiziğin kendisiyle ilgilidir. Özellikle İbn Sina'nın anlayışını dikkate aldığımızda metafizik, kesin bilginin ve kanıtların [*burhanî*] kullanıldığı ilimdir. Öyle ki tikel-özel ilimlerdeki kesinlik bile metafiziğin onların ilkelerini ve yöntemlerini tashihiyle mümkün olabilmiştir. Bundan dolayı metafizik sadece kendisinin değil, diğer bütün bilimlerin kesinliğinin ve doğruluğunun güvencesidir. Bununla birlikte özellikle *memzûc dönem*de [bilimlerin karışma dönemi] metafizik teriminin kullanımında bazı belirsizlikler ortaya çıkmış, bu nedenle tasavvuf metafiziği, kelam metafiziği, felsefi metafizik gibi isimlerle anlatılabilecek özel durumlar ortaya çıkmıştır. Böyle nitelemelerin geleneksel metafizik anlayışıyla büsbütün ilişkisiz olduğu iddia edilemez. Fiili duruma bakıldığında, her bilim grubu kendi yönteminden hareketle metafizik alanda görüşler ileri sürmüştür ve bu görüşler her zaman birbiriyle örtüşmez. Bu nedenle bilimlerden hareketle bu tarz isimlendirmeler mümkün olabilir.

İbn Sina'nın yaklaşımını esas aldığımızda kelam metafiziği, tasavvuf metafiziği veya felsefi metafizik gibi terimler kullanmak doğru değildir. Bu durumu özellikle sufilerin metafizik tasavvuruyla ilişkilendirirsek, İbnü'l-Arabî veya Konevî gibi sufiler böyle bir ayrımı kabul etmezler, metafizik alanın tek ve gerçek bir alan olduğunu düşünürler. Bu alana yönelik farklı yaklaşımlar olabilir. Bilgi kaynağı ve yöntemlerdeki farklılıklar ise sonuçta tasavvurları belirler. Sufiler bakımından *ehl-i nazar* [akılcılar] denilen ve metafizik bahislerde aklın verilerinden yararlananların yanılması ve eksik sonuçlara ulaşması hem kanıtlardan hem izlenen yöntemden kaynaklanır. Bu yönüyle sufilerin metafizik anlayışı, filozofların akıldan hareket eden metafizik anlayışının yeni bir yorumu olduğu kadar bir yönüyle de felsefi düşüncenin eleştirisidir.

Öte yandan bir tasavvuf metafiziğinden söz etmenin tasavvufla ilgili yanıtlanması gereken sorunları vardır. En öncelikli sorun bilginin kaynağıdır. Acaba "özne kaynaklı bir bilgi"den bir bilim çıkabilir mi? Sufilere yönelik eleştirilerde bu sorun üzerinde durulduğu kadar sufilerin kendileri de bu sorunun üzerinde durmuştur. Öznel bir bilgiden hareketle bir metafizik tasavvuru geliştirme sorunu, metafizikte bilginin kaynağı ve metafizikteki kanıtlama yöntemlerinin genel durumu hakkındaki daha genel ve kapsamlı sorunun parçasıdır. Konevî bu bağlamda ilk olarak ilm-i ilahi veya marifetullahın etrafında şekillendiği genel kural ve ilkeler üzerinde durur.

Konevî *Miftahu'l-gayb*'te saydığı ilkeleri "sahih akıl, vahiy ve keşfin" ispatladığını söyler. Bu ifade İslam filozoflarında bile bulunamayacak kesinlikte söylenmiş bir ifadedir ve Konevî'nin niyetini metafizik düşünceyi canlandırmak sayarsak bu anlamıyla da metafizikte kanıtlara çok güç katacak bir yaklaşımdır. Çünkü Konevî akıl kaynaklı kanıtları vahiy ve keşfin teyit ettiğini söyleyerek, kanıtların gücünü üç bilgi kaynağından çıkartır: Birincisi, *sahih* [sağlıklı] olma şartına bağladıkları "akıl"dır. Akıl sufilerin kesin bilgiye ulaştırma, dolayısıyla nefsi yetkinleştirmede, yetersiz saydıkları bir güçtür. Sufilerin eleştirilerinin bir kısmına dikkat çekmiştik. Burada Konevî'nin sahih akıl terimini kullanarak aklın bazı âmiller nedeniyle bozulabileceği düşüncesini ele alacağız. Akıl psikolojik, çevresel ve kültürel etkenler nedeniyle bozulabilir ve insanı yanlış düşünceye sevk edebilir. Sahih akıl bu şartların etkisinden kurtulmuş akıl demektir ve bu anlamıyla da sufilerin bir bilgi aracı saydıkları kalbe dönüşür. Öte yandan İbnü'l-Arabî sahih akılla yakın anlamda bozulmamış *fıtrat* sözcüğünü kullanır. Bu terim de insanın hakikati idrakteki yetersizliğini harici ve dolayısıyla arızi şartlara bağlaması bakımından önemlidir. Konevî de *selim fıtrat* ifadesini kullanır ve İbn Sina'yı "selim fıtrat sahibi" diye över. Selim fıtrat İbn Sina'ya aklın imkânları hakkındaki görüşü kazandırarak onu "sufilerle hemfikir yapmıştır."

Konevî'nin üzerinde durduğu ikinci bilgi kaynağı sufilerin bilgi görüşlerinde [*epistemoloji*] merkezi bir role sahip olan vahiydir. Hatırlanması gereken en önemli şey sufilerin yöntemlerine *ittiba* [peygambere uyma], kendilerine ise *tâbi* [uyan] demiş olmalarıdır.[1] Vahyin metafiziğin kurallarını temellendirmesini iki aşamada ele alabiliriz: Birincisi, metafiziğin konusu Tanrı'nın varlığı, nitelikleri, ikincil olarak da aklimeleki varlıklar ve uhrevi konular vb ise aklın bilgi sınırlarını aşan konularda bilgi vahiyle elde edilebilir. Bu durumda Konevî metafizik bilgiyi vahiy sayesinde elde edilen bilgi saymış olurdu. Ancak Konevî böyle düşünmek yerine vahyin getirdiği bilgiyle aklın kanıtlarını bir saymaktadır. Bu durumda vahiy ile akıl bilgisini, ikisini aynı sayan İbn Rüşd gibi mi görmektedir, yoksa farklı bir yaklaşıma mı sahiptir? İbnü'l-Arabî'nin akıl eleştirisini hatırladığımızda, akıl ile vahyi birbirinin aynı olan iki bilgi kaynağı saymak mümkün değildir.[2] Böyle bir düşünce, tasavvufun bilginin kaynağı hakkındaki iddialarıyla büsbütün çelişirdi. Burada Konevî'nin genel ilkelerle bu ilkelerin yorumlanmasını birbirinden ayırt ettiğini hesaba katabiliriz. Bu durum-

---

[1] Konevî şöyle der: "Herhangi bir itiraza maruz kalmaktan korunmuş başarıya ulaşan kimsenin fikrinin dayandığı şey peygamberlerin getirdikleridir." *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, s. 11

[2] Bu konu kimya-i saadet bölümünde ele alınmıştır. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, VIII:33 vd.

da vahyin aklı teyit ettiği yer, hatta akla bilgi verdiği yer genel ilkeler olmalıdır. Çünkü İbnü'l-Arabî pek çok bahiste filozoflar ile sufiler arasındaki görüş birliğini nebevi kaynağa atıfla açıklar. Bu yaklaşım daha önce Gazâlî'de ahlak bahislerinde dile getirilmişti. Gazâlî ahlak bahislerinde filozofların görüşlerindeki tutarlılığı ve isabeti tescil ederken, bunun akıldan değil nebevi kaynaktan gelmiş olabileceğini ileri sürmüştü. Benzer yaklaşım burada da düşünülebilir. Bu durumda vahiy metafiziğin genel kurallarını veren bilgi kaynağıdır. Akıl ise bu genel ilkeleri bazen doğru bazen ise yanlış yorumlayabilir. Bu durumda metafizik bahislerde aklın vahiy karşısındaki durumu, fıkhî sorunlarda müçtehidin nas ve vahiy karşısındaki durumunun bir benzeri görülebilir. Bu İbnü'l-Arabî'nin İbn Rüşd'le görüşmesinde söyledikleriyle[1] ya da *tâbi* [peygambere uyan sufi] ile akılcının sülûklerini karşılaştırmasından anlaşılabilir. Sufiler aklın bilgi imkânlarına dönük eleştiriler dile getirirken "aklın tavrı" veya "yeteneği" gibi ifadelerle aklın sınırlarını tahlil etmişlerdir.[2] İbnü'l-Arabî duyu güçleri ile aklın ilişkisini ele alırken, duyuların normal durumlarda yanılmayacağını belirtir ve yanılmanın nedeni olarak hakem diye nitelediği aklı gösterir. Böyle yaklaşımlar sufilerin akıl ile vahiy ve keşif arasında bir ayniyet kurmadıklarını göstermek için yeterlidir.

Sorunun başka bir yönü metafizikteki kanıtlama yöntemleri karşısında sufilerin tavrıdır. Acaba metafizikte her konu kanıtlanabilir mi? Daha genel bir yorumla soruna bakarsak, bir şeyi kanıtlamak o şeyin gerçekliğinin yegâne teminatı mıdır? Gazâlî başta olmak üzere, filozofların metafizik tasavvurlarına yönelik eleştirilerde bunun üzerinde çok durulmuştur. Eleştiri sahipleri filozofların başka bilimlerde gösterdik-

---

1 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I:447.

2 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I:254 vd. Konevî'nin açıklamaları sufilerin görüşünü yansıtır: "İnsanlar akli özellikleri ve ilahi haberlerin gereğine göre üç sınıfa ayrılmışlardır: Üst tabaka, orta tabaka ve alt tabaka. Üst tabaka, ulvi şeyleri, kalıcı kemâlleri ve bâkî faziletleri elde etmeye yönelen yüksek himmetlerin sahibi olan kimselerden oluşmaktadır. Onların halleri, özellikle Hakkı bilmek konusunda olmak üzere, eşyanın hakikatlerini bulundukları halde öğrenmeyi talebi gerektirir. Bunlar eşyanın iki kısma ayrıldığını görmüşlerdir: Birincisi, Allah'ın verdiği meleke ve mizaç aletleri vasıtasıyla insanın kendi başına idrak edebileceği kısımdır. İdrak edilen şey düşünce ve fikir gücü itibariyle akılla idrak edilmesi gereken şeylerden ise, insan onu düşüncesi ve fikri vasıtasıyla idrak eder. İkinci kısma örnek olarak Hakkın varlığını, mücerret ruhların ve basit mânâların varlığını bilmeyi verebiliriz. Diğer kısım ise akılların nazar ve düşünceleri ya da mizaci kuvvetleri ve duyumları açısından idrak etmede müstakil olmadıkları kısımdır. Örnek olarak da Hakkın zâtını, şeriat ve akıllar diliyle Ona nispet edilen isim ve sıfatların hakikatlerini bilmeyi verebiliriz." *Yazışmalar*, s. 15.

leri kanıtlama başarısını metafiziğe taşıyamadıklarını ileri sürmüş, hatta Gazâlî'yi hesaba katarsak, doğa bilimlerindeki kanıtlama yöntemlerinin gücünden sağladıkları "otorite"den[1] yararlanarak, metafizik bahislerde bir tür "aldatma"ya yönelmişlerdir. İnsanlar doğa ilimlerindeki kesinliklerini gördükten sonra, filozofların bütün sorunlarda aynı kesinliğe sahip olduklarını zannederek yanılmıştır. Dikkate değer bir nokta İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin tavrıdır. Çünkü onlar filozofların metafizikte kanıtlama sorunlarında yaşanan sorun ile sufilerin yaşadığı sorunun mahiyet bakımdan benzeştiğine dikkat çeker. Buradan çıkan bir sonuç da her sorunun kanıtlanamayacağıdır.[2] Üstelik kanıt bulamamak bir şeyin yanlışlığını göstermez. Bu nedenle metafizik bahislere kanıt getirmede sufiler filozoflarla aynı durumda olduklarını düşünerek filozofları savunmuşlardır.

Konevî'nin aklın yanında vahyi geçirmesi sufilerin metinlerinde kanıtlamalarda sıkça tesadüf edilen bir durumdur. Metafizik konularda dile getirdikleri görüşler aynı zamanda bir "tefsir" veya en azından "işari yorum" sayılabilir. Bu nedenle nasları felsefi görüşlerle bağlantılı olarak yorumladıklarına dair İbnü'l-Arabî geleneğine yönelik eleştiriler dile getirilmiştir. Afifi, İbnü'l-Arabî'nin ayetleri bu amaçla zorlamalı bir teville yorumladığını ileri sürer.[3] Burada vahyin metafizik bahislerde nasıl bir bilgi kaynağı sayıldığına birkaç örnek vererek, sufilerin akli kanıtlarla vahiy arasında nasıl bir ilişki kurduğunu göstermekle yetinelim!

Konevî *Tasavvuf Metafiziği*'nde bazı ilkeler çerçevesinde sufilerin varlık görüşlerini [*ontoloji*] yorumlar. Daha doğrusu ilkelerin, sufilerin bütün görüşlerinin değerlendirileceğini bir ölçüt [*miyar*] olarak görülmesini ister. İlkeler sayıca çok olsa bile ger-

---

1 Bkz. Gazâlî, *Tehafütü'l-felasife*, s. 2.

2 Konevî şöyle der: "Bunun yanı sıra bazı şeyler vardır ki, bunların sahih veya fasitliğine dair itirazı geçersiz kılacak bir burhan düzenlemek [*tertîb*] imkânsızdır; tam tersine her delile hasmın kabul ettiği bir takım itirazlar yöneltilebilir. Bununla beraber, insan ve kendisinin dışındaki pek çok kimse, bu durumun [hakkında burhan getiremediği, ancak doğru olduğunu bildiği bilginin] doğru olduğunda hiç bir kuşku duymaz. İşte bu 'sahih ilim vehbîdir, mükteseb değildir' dediklerinde zevk ehlinin ve mezheplerinin durumudur. Bu insanlar şunu ileri sürerler: Hakkın katından telakki yoluyla elde ettiğimiz ve hakkında nazari burhan getiremediğimiz bilgilerimizde, hiçbir kimse bizi kuşkuya düşüremez. Bu bilgiler hakkında bizde hiçbir tereddüt ve kuşku bulunmamaktadır. Zevk ehlinden buna ortak olanlar bu bilgilerimizde bize muvafakat etmektedirler. Siz ise sadece burhanların öncüllerindeki bozukluğu [halel] idrakte bazılarımızın kusurundan dolayı birbirinize muvafakat etmektesiniz. Bu burhanlar, bu girişte sebebini açıkladığımız gibi, muvafakat mevzusu olan konuların ispatı için getirilmişlerdir." *Yazışmalar*, s. 32.

3 Afifi, *İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 75 vd.

çekte Tanrı-âlem-insan arasındaki benzerliğin ve ilişkinin saptanması ilkesine indirgenebilir. Bu ilişki esas itibariyle kıyasın biçimsel yapısında dile getirilen öncüller ve ara terimle bir sonucun çıkartılmasıyla anlatılabilir. Bu durumda sufilere göre büyük önerme, küçük önerme ve sonuçtan oluşan kıyasın yapısı varlığın yapısını yansıtan bir ayna ve örnektir. Konevî'ye göre Tanrı-âlem arasındaki benzerlik "Bir'den bir çıkar" ilkesine göre ispatlanabilir. Bu ilkenin çeşitli alanlardaki yorumu İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin eserlerinde merkezi bir yer tutar. Sufilerin bazı ayet ve hadislerin yorumundan bu sonuca ulaşmaları dikkate değer. Bu nedenle de Konevî ilkeleri vahyin kanıtladığını düşünür. Sözgelişi Bir'den bir çıkar ilkesinin vahiyden karşılığı, "*Her şey kendi yaratılışına göre amel eder*" ayetidir. Bu ayet Konevî tarafından Bir'den bir çıkar ilkesiyle aynı bağlamda yorumlanır. Öte yandan "hakikatler sabittir"[1] Konevî'nin sürekli gönderme yaptığı bir ilkedir ve söz konusu ilkelerin birincisi genellikle bu ifadeyle özetlenmiştir. Bu ilkenin vahiyden karşılığı, "*Allah katında söz değişmez;*" "*Allah'ın yaratışında çelişki bulamazsın;*" "*Allah'ın sünnetinde başkalaşma bulamazsın*" gibi ayetlerdir. Bütün bunların ötesinde Tanrı-âlem benzerliğini en çok açıklayan ifade bir hadiste geçer ki, bu hadis sufilerin görüşlerinde merkezi bir yerdedir. Hadis "Allah Âdem'i [âlemi] kendi suretine göre yarattı" der. Bu ifade sufilerin Tanrı-âlem arasındaki ilişkileri hakkındaki en önemli kanıtlarıdır. Buna bazen "Allah insanı iki eliyle yarattı" veya "Ona ruhundan üfledi" gibi başka naslar eklenir. Bütün bunlar sufiler tarafından bu ilkelerle aynı anlamda yorumlanır. Bu çerçevede İbnü'l-Arabî'nin vahyin teşbihi –ki Tanrı-âlem ilişkilerine zemin oluşturan olumlu niteliklerle Tanrı'yı nitelemek demektir– gerektirdiğini söylemesi önemlidir. Yani vahyin varlığı, sufilerin varlık ve bilgi görüşlerinin dayanağını oluşturan Tanrı-âlem arasındaki "benzerlikleri" ispatlar. Nitekim metafizik bilginin en önemli araçları olan *umûr-ı âmme*, yani bütün varlıklar arasında müşterek durumlar sufilerin de üzerinde durdukları konuların başında gelmiştir. İbnü'l-Arabî *Fusûsu'l-Hikem*'de,[2] Bali Sofyavî *umûr-ı âmme*'yi "Tanrı ile âlem arasında ortak nitelikler" diye yorumlayarak soruna yeni bir boyut kazandırır. Tanrı hakkındaki bilgiye ancak insan veya âleme izafe edilen niteliklerden ulaşabiliriz. Sözgelimi Tanrı'nın bilgisini veya rahmetini veya herhangi bir niteliğini söz konusu kavramların insanla ilişkisinden hareketle anlayabiliriz. Öyleyse Tanrı ile insan arasında ortak bir dil veya kavram alanı kabul edilmezse metafizik bilgi mümkün olmayacaktır. Sufiler İbn Sina metafiziğinin ana konusu o-

---

[1] İbnü'l-Arabî şöyle der: "Varlıklar değişmez ve hakikatler başkalaşmaz." *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I:57 vd; bu ilkeden hareketle ibadetlerin tasnifi için bkz. *Fütûhât-ı Mekkiyye*, VI:28.

[2] Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 25; Bali Efendi, *Şerhu Fusûsu'l-Hikem*, s. 27.

lan *umûr-ı âmmeyi* "ortak nitelikler" diye tanımlayarak hem akli bilginin alanı genişletmişler hem de soyut bir bilgi ve hükmü daha somut yorumlamışlardır.

Konevî keşiflerin bu ilkeleri kanıtladığını söyler. İbnü'l-Arabî ve Konevî keşfi kanıt olarak kullanmışlardır. Bu bağlamda her iki sufide de keşfe atıflar vardır. Öyleyse sufiler için tasavvufun bilgi yönteminin öznel olması, metafizik bilgi ve her şeyden önemlisi akıl ile bu kaynak arasında bağ kurmada bir engel oluşturmamıştır. Bunun ötesinde sufiler metafiziğin genel ilkelerini akıl, vahiy ve keşif sayarak gerçekte soruna yeni bir yorum getirmişlerdir.

Ancak her şeye rağmen yeni dönemi nasıl adlandırmak gerecektir? Çünkü isim her durumda yönteme gönderme yapacaktır. Sorunun en güç yönlerinden birisi de sufilerin filozof veya felsefe adıyla anılmaya gösterdikleri tepkidir. Başta İbnü'l-Arabî olmak üzere bütün takipçileri filozof adıyla yad edilmeye şiddetle tepki göstermişlerdir.[1] Öyleyse sufileri, en azından keşif yöntemini kabul etmeyen veya riyazet yöntemini esas almayan kimseler anlamında kabul edebileceğimiz filozoflarla bir tutmak

---

[1] İbnü'l-Arabî'nin bu konudaki ifadeleri sorunu en iyi şekilde açıklar: "Ey araştırmacı! Peygamberlerden tevarüs edilmiş bu tür nebevî ilmin bir sorununun filozof, kelamcı vb herhangi ilimdeki bir akılcı tarafından dile getirilmiş olduğunu öğrendiğinde, bu durum seni perdelemesin. Perdelenirsen o bilgiyi ifade eden muhakkik-sufinin de filozof olduğunu iddia edersin. (Sana göre) Filozof bu konuyu dile getirmiş, ifade etmiş ve ona inanmış, sufi de ondan aktarmıştır. Ya da o bilgiyi dile getiren filozof dinsizdir diye o sufiye de 'dinsiz' dersin. Kardeşim, sakın bunu yapma! Bu, hiç bir şey bilmeyenin vereceği bir yargıdır. Filozofun bütün bilgileri geçersiz değildir. Özellikle Hz. Peygamber o bilgiyi dile getirmişse aynı sorun filozofta da doğru olabilir. Bu durum özellikle hikmetler, arzular ve nefsin tuzaklarından ve iç kötülüklerinden kaçınmakla ilgili görüşlerinde böyledir. (Bu konularda) gerçekleri bilmiyorsak, bu belirli sorunda filozofun görüşünü benimsemek ve onu doğru saymak zorundayız. Çünkü peygamber veya bir sahabesi veya İmam Mâlik veya İmam Şâfiî veya Sûfyan es-Sevrî onu söylemiş olabilir. Sufi bu bilgiyi filozoftan işitmiş veya felsefe kitaplarından öğrenmiştir' diye iddia edersen ya cahil ya da yalancısın: Yalan, görmediğin halde 'bunu işitmiş veya öğrenmiştir' demen, bilgisizliğin ise bu konuda doğru ile yanlışı ayırt edemeyişinden kaynaklanır. Filozofun dinsiz olduğu iddiana gelince, bir insanın dinsiz olması söylediği her şeyin geçersiz olduğu anlamına gelmez. Bu durum bütün akıl sahiplerince ilk bakışta anlaşılabilir. Böyle bir sorunda sufiye karşı çıkmakla bilgiden, doğruluktan ve dindarlıktan çıkmış, bilgisiz, yalancı, iftiracı, aklı ve dindarlığı kıt, düşüncesi bozuk sapkın insanların yoluna girmiş oldun.' Başka bir metninde ise aradaki farkı daha çok öne çıkartarak şöyle der: 'Teorik düşünceden hareket eden filozoflar halvet ve riyazet yöntemleriyle elde ettikleri bilgilerde Allah ehline ortak olabilir. Allah ehli, o bilgileri iman sayesinde elde etmişken onlar teorik araştırmayla elde etmiştir. Her ikisi de sonuçta ortaktır. Arkadaşlarımızdan bazıları 'zevk'i (tatma, tecrübe) dikkate alarak bu ikisini ayırt eder ve görünüşte ortak olsalar bile, 'Allah ehlinin idrak ettiği şey filozofların idrak ettiği değildir' der." *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I:57.

doğru değildir. Üstelik böyle bir özdeşleştirme zorunlu da değildir. Çünkü İslam düşüncesindeki ana sorun, Grek düşüncesinde felsefe adıyla anılan pek çok bilimin müstakil bilimler olarak oluşmuş olmasıdır. Öte yandan İslam dünyası birbirinden bağımsız pek çok teorik geleneğe aynı anda tanık olmuştur. Bu bağlamda kelam, tasavvuf ve felsefe birbirine yakın dönemlerde kurulmuş bilimlerdir. Üstelik felsefenin geleneksel olarak içerdiği diğer bilimler de bazen doğrudan filozof adıyla bilinenler tarafından, bazen ise o adla anılmayan kimseler tarafından üretilmiştir. Öyleyse İslam dünyasındaki bilgi faaliyetlerinin kendi özgü gelişim süreçlerini hesaba katmak gerekir. Bu nedenle İbnü'l-Arabî'nin filozof ismine gösterdiği tepki, anlaşılır nedenlere dayanmaktadır.

Çağdaş araştırmalarda yeni dönemde tasavvufun adı bir sorun olmuş ve bu sorun "felsefi tasavvuf" adlandırmasıyla aşılmak istenmiştir. Ancak bu isimlendirmenin de sorunları olduğu açıktır. Öncelikle isimlendirmede felsefenin merkeze alınması bir sorundur. Böyle bir yaklaşım İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin yapmak istediği şeyi tam ifade etmeyecektir. Öte yandan sufiler filozof olarak görülmeye büyük tepki göstermektedirler. Bu tepkinin bir yönü dini bilimler alanından kopmama arzusu olabilir. Çünkü "felsefe yapmak" dini ilimlerden ve naslardan uzaklaşmak demekti. Sorunun ikinci yönü sufilerin yöntemleri hakkındaki bilinçleridir. Sufiler bilgilerinin kalbin arındırılması, ahlakın güzelleştirilmesi vb yöntemleri kullanarak ilham ve keşif yoluyla elde edildiğini ısrarla dile getirirler. Daha doğrusu bu bilgiler bazı sufiler için böyledir.

Yapılması gereken iş kanaatimizce iki aşamalıdır: Birincisi felsefi ilimler içerisinde metafiziği ayrı değerlendirmek, ikinci aşamada ise metafiziği bütün bilimlerin ve disiplinlerin hizmet ettiği bir üst alan olarak görmektir. İbn Sina'nın anlayışıyla soruna baktığımızda, metafiziğin felsefi ilimlerden ayrılması düşünülemez. İbn Sina için metafizik doğa bilimlerine bağlı olsa bile bütün tikel-özel bilimleri düzenleyen genel ilimdi. Ancak fiili duruma bakıldığında sadece sufiler için değil, kelamcılar için de metafizik konular bir bilgi alanıdır. Bu bakımdan "memzuc dönem kelamı" ya da "müteahhirin kelamı" diye nitelenen süreçte kelam ile felsefe arasında yaşanan sorunların benzeri İbnü'l-Arabî ve Konevî'den itibaren tasavvuf ile felsefe arasında yaşanmıştır. Metafiziği bütün bilimlerin kendisine "hizmet ettiği" üst bir ilim sayınca sorun bir ölçüde aşılabilir.

Tasavvuf için kullanılabilecek başka bir isimlendirme nazari veya teorik tasavvuftur. Konevî'nin görüşleri, insanın "nazar," yani teorik gücünün geliştirilmesinin tasavvufun bir hedefi olduğunu gösterir. Her ne kadar Sufiler "nazar" yöntemine eleş-

tiriler getirmiş olsalar bile, bu gücün yetkinliğinin tasavvufun hedeflerinden birisi olmasını değiştirmez.

Şimdi tasavvufun bu sürece hangi aşamalardan geçerek geldiğine bakalım.

Teorik Tasavvufa Giden Süreç: Zühd Döneminde Tasavvuf

Tasavvuf üzerindeki çalışmalar tasavvufun doğuşu ve yaygınlaşmasının –ilk tasavvuf tarihçileri sayılabilecek Serrâc, Kuşeyrî ve Kelâbâzî gibi yazarlar tasavvufun doğuşundan değil yaygınlaşmasından söz ederler, çünkü onlara göre tasavvuf sonradan çıkmış değildir– nedenleri arasında bilimsel faaliyetlerin yol açtığı bıkkınlık ve ümitsizlik duygusunu saymışlardır. Fıkıh-kelam gibi bilimlerin iki yüzyılı aşan tartışmaları Müslümanlar arasında belirli bir yılgınlık ortaya çıkartmıştı. Bu tartışmalar Müslümanların başına kimin geçmesi gerektiği sorunundan –Müslümanlar arasında ilk görüş ayrılığının siyaset olduğu söylenir– Müslümanın kim olduğunun tespitine kadar çeşitli alanlara yayılarak İslam ümmeti içerisindeki bölünmeler ve fırkalaşmalarla paralel gitmişti. Din üzerindeki teorik ve soyut tartışmalar dinin amel, akide ve ihlas üzerindeki vurgusuyla çelişmekteydi. Bu durumda tasavvufun özellikle zühd anlayışının önemli amillerinden birisi sayılan sosyal refah ve servet birikmesinin başka bir alandaki karşılığı ise entelektüel alanda ortaya çıkan birikimdi. Bu birikim, yeni kültür bölgelerinin İslamlaşmasıyla daha etkinleşmiş, antik dönemden miras alınan birikimle yeni bir bilim ve felsefe anlayışı gelişmişti. Bütün bu gelişmelerin Müslümanlar arasında bir yılgınlık ortaya çıkarttığı söylenebilir. İlk önemli sonuç ise zühdün yaygınlaşmasıydı.

İlk zâhitlerin menkıbevi hayatlarına bakıldığında zühdün üç alanda ortaya çıktığı söylenebilir. Birincisi idari görev almaya karşı zâhitlikti. Zâhitler bir yükümlülük almaktan kaçındıkları gibi bazen idari görevde bulunan insanlar bu görevlerini terk ederek zühd yoluna katılmışlardır. Bu yönüyle sufilerin bir kısmı için tasavvuf "sorumlulukların bırakılması" demekti. Bu anlayışın ileri bir aşaması ise evlilik hayatından uzaklaşmaktı. Bir erdem olarak iffetin mahiyetini belirleyen evlenmemek ilkesi, Hıristiyan mistiklerin zahitler üzerindeki etkisiyle açıklanabilir. Bununla birlikte Hz. Peygamber'in sahabesi içinde evlilik ve benzeri yükümlülüklerden uzaklaşmakla ilgili eğilimler olduğunu biliyoruz. Nitekim Hz. Peygamber böyle bir yolu tercih etmek isteyen sahabesini uyararak "nefsinin senin üzerinde hakkı vardır" demiştir. Bu hadis özellikle İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin zühd anlayışında önemli bir yer tutacaktır.

Sorunun ikinci aşaması ise zenginleşmeye ve dünyeviliğe karşı zahitlikti. Zühdün en önemli yönü buydu. Çünkü Ebû Nasr es-Serrâc'ın da belirttiği gibi, sufiler esas itibariyle yün giyen insanlardı ve yün giymek başka her şeyden daha çok fakirliğe işaret etmekteydi. Bu bakımdan zahitliğin en çok zenginlik, mal edinmek gibi konularda ortaya çıkacağı aşikârdır. Sufilerin kendilerini adlandırmak için kullandığı isimler de bu noktaya işaret eder ki, en çok bilinen ikinci isim fakirler veya miskinlerdir. Fakir dünyevi bir şeyi olmayan demek iken miskin daha ileri bir derecesi olarak sadece günlük besine sahip kimsedir. Fakirlik ilk tasavvufun daima yücelttiği bir erdemdir ve "yün giymek" de bunu ifade etmekteydi. Öte yandan sufiler kendilerini anlatmak için *cuiyye* [aç kalanlar] lakabını kullanmışlardır. Sufilerin gurbet, vatanı terk, inzivaya çekilmek gibi anlamlara sahip isimleri de bu anlama işaret eder. Sade bir hayatı esas alan tasavvuf çalışmayı küçümser. Sufilerin makam ve haller üzerindeki görüşlerinde zühd en çok fakirlikle ilgili kavramlarda kendini gösterir. Tevekkül, fakirlik, zenginlik, rıza-teslimiyet gibi kavramlar üzerindeki tartışmalar ve görüş ayrılıkları sufilerin zühd anlayışını yansıtırken, zühd üzerindeki ilk tartışmalar da bu kavramlar üzerinden yapılmıştır. Üzerinde durulan en önemli konu fakirlik ile zenginliğin ilişkisiydi. Daha sonra zühdü eleştiren yeni dönem tasavvufunun kökleri özel bir yorumla zenginliği fakirlikten üstün sayan görüşlere dek uzanır.[1]

---

[1] Zahitliğin temelinde dünyevilik ile manevi olan arasında bir karşıtlığın görülmesiydi. Ancak gerek İbnü'l-Arabî, gerekse Konevî genel anlamda madde ve dünyeviliğe karşı olumlu bir görüş dile getirmişlerdir. Bu bakımdan Konevî'nin bu konudaki görüşleri bellidir. Konevî madde-ruh karşıtlığını "sonraki filozoflara" mal ederek eleştirir. Oysa ruhun kemâli ancak maddeyle ruhun birlikteliğiyle mümkündür. İbnü'l-Arabî daha edebi nitelikteki bir metninde dünya ile insan ilişkisini ana-evlat ilişkisi gibi görürerek yorumlar. Sözgelişi dünyanın hamileliğinden söz eder, çocuğunu doğurmasından söz eder vs. Hepsinden önemlisi dünya evlatlarını yetiştiren ve bu süreçte bütün kötülüklerin kendisine isnat edildiği bir anne gibidir. İbnü'l-Arabî şöyle der: "Hz. Peygamber şöyle der: 'Dünyanın çocukları vardır.' Dünyanın çocukları var ise dünya onların annesidir. Annenin adeti, mürebbiyesi olduğu çocuklarını gözetmektir. Dünya, çocukları üzerinde annelik şefkatine ve ahiret hayatının zararının etkisinden korumak üzere onları gözetme duygusuna sahiptir. Çocuklar ahirete yönelir. Dünya ise çocuklarına ahiret hayırlarını görmekten engeller. Böylelikle hallerini gözetmeleri güçleşir. Dünya ilk yerdir, bize yakındır [*dünya*: yakın], onda var olduk, ondan başkasını görmedik. O halde dünya bize görünendir. Bu yönüyle dünya bizi koruyan ve bize merhamet edendir. Allah'a yaklaştıran amellerimizi dünyada yaptık. Allah'ın şeriatları orada ortaya çıktı. Bütün ilahi isimleri kendinde toplayan yerdir dünya. Cennet nimetleri ve cehennem azapları orada ortaya çıktı. Sağlık ve hastalık, mutluluk ve üzüntü, gizli ve aleni oradadır. Ahirette bulunan her şeyde dünyanın bir benzeri vardır. Orası Allah'a itaat eden güvenilir yerdir. Allah kullarına vermek üzere bir takım emanetleri dünyaya bırakmıştır. Dünyanın çocuklarının hallerini gözetmesini sağlayan şey bu özelliği-

"Fakirlik mi üstündür, zenginlik mi?" sorusu ilk sufilerin görüş ayrılığına düştükleri bir konuydu. İki kavram üzerindeki görüşler sadece iki kavramı tartışmak demek değildi! Diğer bütün kavramlarla ilgili tartışmalar doğrudan ve dolaylı olarak fakirlik-zenginlik kavramlarıyla bağlantılıydı. Başka bir tartışma konusu tevekkül, teslimiyet ve rıza kavramlarının çalışma ve gayretle ilişkisiydi. Bir insan çalışırken tevekkül edebilir mi? Yoksa tevekkül çalışmayı bütünüyle terki mi gerektirir? İnsanın hastalığından şikayeti, tedaviye başvurması ve ilaç kullanması, Allah'ın belirlediği kadere teslimiyetle çelişir mi? İlk sufiler en çok böyle soruların üzerinde durmuşlardı. Her halükârda sufiler fakirlik, teslimiyet, tevekkül, rıza gibi sürekli insanın yoksulluğunu ve Tanrı'nın iradesi karşısında teslimiyeti ifade eden halleri kulluğun bir gereği sayarak tasavvufu böyle kavramlarla özdeşleştirmişlerdi. Sünni tasavvufun te-

---

dir. Dünya kendilerine ulaştırdığı bu emanetlerle onların ne yapacağını gözetler: Acaba, emanete her birisinin konuluş gayesine göre hakkıyla riayet edecekler mi? Emanetlerin bir kısmı çocukların nefislerinin gayelerine uygundur ve dünya onları da gözetler. Acaba bu konuda kendilerine verilen şeylere kendi eliyle Allah'a şükredecekler mi? Bir kısmı gayelerine uygun değildir. Bu durumda da dünya onların hallerini gözetler: Acaba emanetleri rıza ve teslimiyetle kabul edecekler mi? Çünkü onlar Allah'tan gelen birer hediyedir. Birinci tür hakkında, 'İhsan sahibi nimet veren Allah'a hamdolsun' derlerken amaçlarına uymayan durumlar hakkında, 'Her durumda Allah'a hamdolsun' diyerek sevinç ve üzüntüde Allah'a hamd edenlerden olurlar. Allah da emanetleri kuşkudan arınmış temiz ve saf bir halde kendilerine sunar. Dünyanın bazı çocuklarının mizaçları, su için bir arazi ve kendisine konulan şeyler için bir kaba benzer. Bu yerin mizacı suya etki eder. Çünkü su, bütünüyle temiz, asıl bakımından tatlıdır. Söz konusu su, yağmur suyudur. Yeryüzünün bir bölgesinde biriktiğinde –ki arazilerin yapısı farklıdır– güzel mizaçta tat ortaya çıkarken geldiği şekilde temiz ve hoş olarak onu aslı üzerinde korur. Ayrıca mizacına bir tatlılık ve temizlik ekler. Bu sağlıklı temiz sudur. Bir yer suyu acılaştırırken başka bir toprak daha da acılaştırır. Böylelikle söz konusu yerler suyun temiz haline etki eder. Şeriat anneyle değil çocukların davranışlarıyla ilgilidir. Allah Teâlâ, anne ve babaya iyilik yapmayı emretti. Bu konuda başka bir ayet, '*Anne ve babaya öf bile deme, onları azarlama, onlara güzel söz söyle, onlara rahmet kanatlarını ger ve Rabbim onlar beni küçükken terbiye ettiği gibi sen de onlara merhamet et de*' buyurur. Öyleyse Allah bu konularda sadece kullardan ortaya çıkan davranışları bildiği için tavsiyede bulundu. Bu nedenle fiillerinde bu hükümleri gözetmelerini [murakabe] emretmiştir ki, bu sayede onlar da emrettiği şeyleri yerine getirebilirler. Dünya, oğullarına karşı şefkatli, sevecen ve merhametlidir; ahiret aydınlığının onları kendisinden koparmasından endişe eder. Çünkü bu esnada mahal dünyadır ve hüküm ona aittir, ondan ayrılmak uygun değildir. Nitekim insanlar oraya göçtüğünde dünya ahiret diyarına bir itiraz da bulunmaz. Öyleyse dünya, hüküm vermek bakımından ahiretten insaflıdır, çünkü kendi otoritesinin geçtiği yerdedir. Ahiret günü gelip gün onun günü olduğunda ise dünya ahirete karşı çıkmaz ve onunla didişmez. Dünya insanlardan herhangi birinden daha insaflıdır!" İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, VII:282.

mel eserlerinde gözüken eleştirel tavır bu kavramlar üzerinden dile getirilen düşüncelere yönelikken, özellikle de zahitliğe yönelikti. İbnü'l-Arabî döneminde eleştiriler yinelendiği gibi karşıt kavramlar arasındaki ilişki ve irtibatlarla bir uzlaşma sağlanmaya çalışılmıştır.

Zahitliğin üçüncü alanı entelektüel ilgiler alanıydı. İlk zahitlerin teorik konulara ilgisizliği çeşitli nedenlerden kaynaklanmıştır. Bunların başında Ebû Nasr es-Serrâc'ın kısmen değindiği gibi, tasavvufun öncelikle bilim anlamı taşımaması gelir.[1] İlk sufiler kendilerini herhangi bir ilmin müntesipleri olarak görmüyorlardı. Bu yönüyle ilk sufiler için önemli olan şey amel ve ibadetti. Tasavvufun yaygınlaşmasındaki amillerden birisinin İslam ilimleri dahilindeki tartışmalar olması, bunun nedenlerindendir. Bu durum entelektüeller arasında tasavvufun yaygınlaşmasını açıklasa bile, daha önemli olan tasavvufun İslam toplumundaki farklı kesimler arasında yayılmasıydı. Tasavvuf ilim ehli arasında olduğu kadar sanat sahipleri, yöneticiler ya da sıradan insanlar gibi bilgi yapma ehliyetine sahip olmayanlar arasında yaygınlaşmıştı. Bu nedenle gerçekte entelektüel alandaki ilgisizlik aynı zamanda bir yetersizlikten kaynaklanmıştı. İlk sufiler arasında farklı meslek sahipleri, tacirler, çobanlar, köleler vb bilgi yapabilme ehliyetinden yoksun insanlar bulunmaktaydı. Bu bakımdan ilk sufilerin entelektüel alandaki "zahitlikleri" kısmen fiili nedenlerden kaynaklanmıştı.

Sorunun ikinci kısmı da ilk sufilerin tasavvufu bir ilim yöntemi olarak görmemiş olmalarıdır. Nitekim Serrâc tasavvuf adının nasıl ortaya çıktığından söz ederken buna dikkat çekerek, ilk sufilerin herhangi bir bilim adı kullanmadıklarını belirtmiştir. İlk tasavvuf hareketlerinin ortaya çıkışındaki amillerden birisi olarak kabul edilen teorik ve soyut tartışmalar dikkat çekicidir. Tartışmaların ne ölçüde etkili olduklarını saptamak güçtür. Ancak pek çok sufi bilimlerin çeşitli alanlardaki görüşlerine dönük eleştiriler dile getirmiştir. Afifi'nin haklı olarak dikkat çektiği gibi, tasavvuf İslam ilimlerinin çeşitli alanlardaki yaklaşımlarına dönük bir eleştiriyle ortaya çıkmıştı. Eleştiri dinin anlamı, Tanrı-insan ilişkisi, Tanrı'nın bilinmesi, ilahi sevgi, nefsin muhasebesi, zikir vb konularla ilgiliydi. Bu alanlarda sufiler fakihlerin ve kelamcıların dile getirdiği düşünceleri bazen eleştirerek bazen onlara yeni boyutlar katarak ikmale çalışmışlardır. Bu durum zamanla sufilerin ilgi alanlarının yaygınlığının nedenlerinden birisi olacaktı. Çünkü sufiler dini hayatın pek çok yönüyle ilgili eleştiriler dile getirmişlerdi. Serrâc'ın gerekçesinde dile gelen konu böyle açıklanabilir. Çünkü Serrâc sufilerin belirli bir ilimle adlandırılmasındaki güçlüğe dikkat çekerken gerçekte onların tek bir ilme dayandırılamayacak kadar geniş bilimlere sahip ol-

[1] Bkz. Serrâc, *Lüma*, s. 21 vd.

duklarına dikkat çekmişti. Aynı şey hallerle ilgiliydi. Serrâc'a göre bilim yerine bir hal veya makamla adlandırılmaları da mümkün değildir. Çünkü sufiler "bütün iyi hallerin temsilcileri, bütün ilimlerin kaynağı" haline gelmiş kimselerdir. Bu durumda özellikle Serrâc'ın yaklaşımı daha sonra ortaya çıkan geniş literatürü anlamaya yardımcı olacaktır. Çünkü sufiler daha başından beri tefsir, hadis, ahlak gibi alanlarda görüş belirttikleri gibi, özellikle İbnü'l-Arabî'de gördüğümüz üzere fıkıh, kelam ve felsefi bahislerde de kendi görüşlerini dile getirmişlerdir. Bütün bunlar tasavvufun müstakil ve alternatif bir yöntem ve bilim değil, "tamamlayıcı" bir disiplin olarak ortaya çıkmasıyla ilgilidir.

Her halükârda ilk sufiler için kitap yazmak ve görüşlerini bilim disiplini içerisinde dile getirmek, tercih edilen bir yöntem değildi. Bunun en önemli kanıtlarından biri sufilerin kitap yazımı için gerekçe göstermelerinden anlaşılabilir. Kuşeyrî tasavvufun gidişatındaki bozulmayı dile getirirken nesiller arasındaki farka dikkat çekerken Kelâbâzî tasavvufun sorunlarını yazmış olmasına mazeret arar.[1] Ancak şu cümle gerçekte tasavvuf tarihindeki gidişatı en iyi açıklayan cümlelerden birisi sayılabilir: "Önceden adı yoktu kendi vardı, şimdi kendi yok, adı var." Bu cümle tasavvufun amelden "soru-yanıta" döndüğü bir sürecin özetidir. Kelâbâzî tasavvufun kendi dönemindeki durumunu "soru-yanıta" döndüğü dönem diye eleştirir. Böyle bir durumda tasavvuf başladığı amaçtan farklı bir sonuca ulaşmış demektir.

Yöntemin Şekillenmesi: Sünni Tasavvufun Gelişimi

Sufiler bilimsel etkinliklere yönelik eleştiriler dile getirdiklerinde acaba bilimi bütünüyle reddetmiş mi sayılacaklardı? "Yün giymek" ile bilgi öğrenmenin bağlantısı nasıl kurulacaktı?

Hucvirî'nin tasavvuf tarihine en büyük katkısı sufi "fırkalar"dan hareketle tasavvuftaki ekolleri saptamasıydı. Bu yönüyle çağdaş araştırmalarda ilk dönem tasavvuf hareketleri hakkındaki en önemli başvuru kaynaklarından birisi Hucvirî'dir. Hucvirî'nin bu tavrı tasavvufun bilim sınıflamasındaki yerini gösterir.[2] Öncelikle Hucvirî'nin belirttiği gibi, sufilerin bir kısmı bulundukları bölgelerdeki sofistlerle karışmışlardı. *La-edriyye* [bilmiyorumcular], *hisbaniyye* [bana göreciler veya bilgide göreliliği savunanlar], *sofistaiyye* gibi adlarla adlandırılan ve bilginin imkânını reddeden gruplar ile sufiler arasında benzerlikler ortaya çıkmıştı. Benzerliklerin nedenini ise sufile-

[1] Bkz. Kelâbâzî, *et-Taaruf*, s. 48 vd.

[2] Bkz. Hucvirî, *Hakikat Bilgisi*, s. 94.

rin bilginin imkânlarına dönük eleştirileri olabilir. Yapılması gereken ilk iş sufilerin bilginin imkânı hakkındaki düşüncelerini ortaya koymaktı. Bu nedenle Hucvirî'nin eserine "bilginin ispatı" diye başlaması önemli olduğu kadar tasavvufun tavrını yansıtması bakımından Serrâc, Kuşeyrî ve Kelâbâzî gibi sufi yazarların tavrından daha önemli görünür. Sofistler düşünce tarihinde bilginin mümkün olmadığını savunarak görelilik fikrine varan kimseler olarak bilinir. Bilimler –İslam felsefesi, kelam ve şimdi de tasavvuf- sofistliğin reddi olarak gelişmiş ve ortaya çıkmıştır. Hucvirî "bilgi mümkündür" dedikten sonra sufiler ile sofist grupların özdeşleştirilmesini eleştirmiş, sufilerin bilginin mümkün olduğunu savunduklarını dile getirerek, bu düşünceyi tasavvufun bilimler arasında yer almasının gerekçesi yapmıştır. Ancak Hucvirî'nin tavrından önce dikkat çekilmesi gereken bazı konular vardır.

Dünyeviliğin her bakımdan küçümsendiği tasavvufun ilk devresine zühd dönemi denilir. Dönemin yol açtığı en önemli sorun ise tasavvufun mahiyetinin ve dini hükümler alanı olan şeriatla ilişkisinin tespitiydi. Bunun ise iki önemli nedeni vardı: Birincisi sufilerin İslam ilimlerine karşı dile getirdiği doğrudan ve dolaylı eleştirilerdi. Eleştiriler zamanla tasavvufun yeni bir ilim alanı olarak ortaya çıkmasına yol açtığı kadar fıkıh-kelam bilginlerinin tasavvufi hayatın bazı tezahürlerine dönük eleştirileri ortaya çıkmıştı. Bunların başında sufiler arasında yaygınlaşan şeriat-hakikat tartışmaları gelir. Sufilerin aşmak zorunda kaldıkları en önemli sorun, şeriat-hakikat ilişkisiydi ve İslam bilginlerini başka herhangi bir sorun bu kadar ilgilendirmemişti. Şeriat ile hakikat arasında bir ayrım görmek gerçekte bir çatışma için yeterliydi, sonradan ikisinin eşit olduğunu söylense bile durum değişmez. Daha önce sufiler dinin gerçek anlamından ve imanın hakikatinden ya da Hasan-ı Basrî'nin bir ifadesinde geçtiği üzere "gerçek fakihler"den söz etmişlerdi. Sorunun şeriat ve hakikat ilişkileri şeklinde dile getirilmesi büyük bir soruna ve o ölçüde de tepkiye yol açmıştı. Bu sorun aynı zamanda dini yükümlülüklerin bağlayıcılığı sorununa yol açmıştır. Dini yükümlülükler herkes için bağlayıcı mıdır? Tasavvuf zümresine katılan bazı insanların iddia ettiği gibi dini yükümlülükler bir araç mıdır ve bu araç ne zaman işlevini tamamlar?

Sorunun en önemli yönlerinden birisi tevekkül, rıza, teslimiyet gibi tasavvufi ideallerin kendisiyle bağlantılı olduğu çalışmanın sınırlarının belirlenmesiydi. Sufiler arasında çalışmanın tevekkülle çeliştiğini düşünenler bulunduğunu sufilerin eleştirilerinden anlamaktayız. Sorunun daha önemli bir yansıması ise bazı *ilhadî* akımların ortaya çıkmasıydı. Dini emir ve yasakların maksada ulaştıran bir araç sayılarak –bunun mantıksal sonucu maksada ulaşınca aracın ortadan kalkmasıdır– küçümsenmesi

ilk tasavvuf eserlerinde çözülmeye çalışılan en önemli sorundu.[1] Bu sorunlar İslam dünyasında ortaya çıkan mezhepsel ayrışmalarla yakından ilgilidir, bunların başında bâtınilik ile Sünnilik arasındaki çatışmalar gelir. Tasavvufun yeni döneminde aşılmaya çalışılan başlıca sorun buydu.

Dönemin tasavvuf anlayışını görebileceğimiz en önemli eser Ebû Nasr Serrâc'ın *Lüma*'ıdır. Serrâc tasavvufun sorunlarını sistemli ve mukayeseli bir üslupla inceleyen ilk yazardı. Bu bağlamda Serrâc ve diğer yazarların eserlerinden anlaşıldığı kadarıyla, hangi gayeleri hedeflemiş olursa olsun tasavvuf başladığı noktadan farklı bir yere varmıştı. Serrâc'ın eserinde sorunların itirafı görülür, ancak bu sorunlar nasıl aşılacaktı?

Bu soru Serrâc'ın tasavvufi geleneksel ilimlerin tanımıyla bir ilim olarak inşa çabasında yanıtını bulmuştur. Serrâc'ın tasavvufun niçin yün anlamındaki suf'tan türetilen bir kelime olduğuyla ilgili görüşlerini belirtmiştik. Ancak ortaya çıkan sorunlar tasavvufun mahiyetinin saptanmasını zorunlu kılmıştı. Serrâc'ın üzerinde durduğu en önemli sorun bilim için bir alanın tespitiydi: Her bilimin bir alanı olmalıdır. Bu düşüncenin İbn Sina'nın bilgi anlayışındaki karşılığı bilimin konusunu tespittir. Bu yaklaşım sadece tasavvufa bir yer bulma niyeti taşıdığı için önemli değildir, yanı sıra alanları tespit edilen fıkıh-kelam'ın etki alanını sınırlama hedefi taşıdığı için önemli bir adımdır. Tasavvufun "alanı" *ihsan* [Allah'ı görür gibi davranmak] denilen ve dini yükümlülüklerin en iyi şekilde yapılmasını hedefleyen ahlaktır. Serrâc'ın üzerinde durduğu başka bir konu her bilimin kendi alanında yetki sahibi olmasıdır. Bu yaklaşım Kelâbâzî ve Kuşeyrî tarafından izlenecektir. Öyleyse Serrâc tasavvufun alanını belirleyerek söz konusu alandaki yetkinin sufilere ait olduğunu da belirtmiş demekti. Bu yeni durum tasavvufun yeni bir döneme girdiğine işaret ediyordu.

Serrâc fıkıhçıların dini hükümleri kaynaklardan çıkartmasının genel adı olan *istinbat* [hüküm çıkartmak] kavramını sufilerin bilgilerinin üretilmesini anlatmak üzere kullanarak girişimini daha pekiştirir. Bu sufilerin de tıpkı fıkıh ve kelam bilginleri gibi dini kaynaklardan hükümler çıkartabileceğini savunmak demektir. Fakat *istinbat* kullanıldığında ortaya çıkan sorun şuydu: Mezhepler arasında belirli bir ölçüde faklılık gösterse bile fıkıh bilginleri ana hatlarıyla tanımlanmış ve belirlenmiş bir yöntemle *istinbat* yapıyordu. Peki sufiler hangi yöntemle bilgilerini çıkartmaktaydı? Soru tasavvufun karşılaştığı en önemli soru ve aynı zamanda itirazlardan biriydi.

---

[1] Cüneyd-i Bağdadî, *Resail*, s. 236. Cüneyd marifetten söz eden birisinin "marifete ulaşan namazın kendisinden düşeceği bir hale ulaşır" dediğini duymuş. Bunun üzerine, "böyle bir söz söyleyen kimse zina eden veya hırsızlık yapandan daha kötü bir haldedir" demiştir.

Çünkü sufiler bir alana sahip olmak hakkını savunarak bilimler arasında yer bulmuş olsalar bile yöntemleri için aynı şeyi söylemek güçtü. Bu nedenle sufilere yöneltilen en ciddi eleştiriler yönteme dönüktü.

Sufiler yöntem sorunu hakkındaki eleştirileri dikkate alsalar bile buna açık bir yanıt vermemişlerdi. Çünkü sorun ilkine göre daha karmaşık ve bazen de çelişikti. Sufiler ilimlerini bilim disiplini altına almak istemiş olsalar bile tasavvufun tek bir bilime ve yönteme dayandırılmasına istekli değillerdi. Sufiler sözgelimi kavram kullanma hakkını savunmuş olsalar bile bilimlerini ehil olmayanlardan korumaya özen göstermişlerdi. Hatta kavramların kullanılması sufiler için daha çok sembolik bir dilin ve anlatımın geliştirilmesiyle ilgiliydi ve bu sayede sufiler kendi görüşlerini eleştirilerden korumuş olacaktı. Ancak yine de sufiler bir yönteme sahip olduklarını düşünüyorlardı ve bu yöntem ilk bakışta bilgi üretmeye elverişli görünmüyordu, zaten sorun da buradan kaynaklanmaktaydı. Ebû Tâlib el-Mekkî'nin eserinde ayrıntılı bir şekilde gördüğümüz üzere yöntem nefsin arındırılması, ahlakın güzelleştirilmesi, nafile ibadetlerle farzların sağlamlaştırılması, sürekli Kur'ân-ı Kerîm okumak, zikir gibi konularla bir ahlak geliştirme yöntemiydi. Kayserî'nin de dile getirdiği üzere sufiler için hemen her dönemde tasavvufu tasavvuf yapan şey bu yöntemdi.[1]

---

[1] Konevî bu yöntemi şöyle açıklar: "İnsanın kalbinin ve ruhunun temizliği, Hakkın dışındaki ilgi ve arzularının azlığı veya bunların giderilmesi; başta vasıtalar olmak üzere, mümkün sıfat ve özelliklerin azlığı; daha önce işaret edilen eşyaya tevdi edilmiş hüküm ve özelliklerin zararlarından, kalbin ve ruhun pasından kurtulması sebebiyle gerçekleşir ve meydana gelir. Haramlık, mahrumiyet, men ve perdeler gibi şeyler ise bu durumlara karşılık gelen özellik ve sıfatlar nedeniyle gerçekleşir; bunlara örnek olarak imkân hükümlerinin çokluğu, mümkün vasıtaların özellikleri, ilgilerin çokluğu, necâsetin mazhârları olan eşyaya tevdi edilmiş zararlı hüküm ve özelliklerle boyanmak verilebilir." *Kırk Hadis Şerhi*, s. 22.
Ardından temizliğin hangi araçlarda gerçekleşeceğine dikkat çeker: "İnsanın hayal gücünün temizliği, bozuk inançlardan, çirkin düşüncelerden, emel ve kuruntular alanında vb dolaşmaktan sakınmasıyla gerçekleşir. Zihnin temizliği kötü düşüncelerden, gerçek ve anlamdışı vehimlerden kurtulmakla gerçekleşir. Aklının temizliği Hakkı bilmek ve mümkünler üzerine yayılan feyzine eşlik eden garip özellikler, ilim ve sırlara özgü konularda fikirlerin sonuçlarıyla sınırlanmaktan kurtulmakla gerçekleşir. Kalbin temizliği, himmetin dağılmasına ve gayretin gevşemesine sebep olan ilgilere bağlı olan değişkenlikten kalbin kurtulmasıyla gerçekleşir. Nefsin temizliği ise arzularından, hatta bizzat kendisinden kurtulmakla gerçekleşir. Ruhun temizliği Hak'tan ümit edilen üstün hazlardan kurtulmaktır. İnsanî hakikatin temizliği ise üzerinde yaratıldığı cem'iyetteki [her şeyi ihata etmesi] fakirlikten ve Hakkın ezeli ilminde resmedildiği ve taayyün ettiği duruma göre Hak'tan kendisine ulaşan suretini değiştirmekten kurtulmasıdır. İnsanın sırrının temizliği ise bütün isimleri kuşatan [el-Cami'] Mutlak Hakka kavuşmakla ve sınırlayıcı hükümlerin ortadan kalkmasıyla gerçekleşir." *Kırk Hadis Şerhi*, 24; ayrıca bkz. Fergani, *Müntehe'l-medârik*, s. 365.

Böyle bir yöntemin bilimle nasıl bir bağı olabilirdi? Bu sufiler için bir sorun değildi. Daha doğrusu sufiler bu yöntemi aynı zamanda bir bilgi yöntemi olarak görmede tereddüt etmemişlerdi. Örneğin Kuşeyrî'ye göre Allah bu yöntem sayesinde "sufilerin kalplerine bilgiler aktarır." Ona göre Allah "kalplerinin duruluğu, ihlasları ve iyi niyetleri nedeniyle Kur'ân'ın zâhiri ve bâtını anlamını onların kalplerine indirir."[1] İbnü'l-Arabî pek çok vesileyle sufilerin bilgilerini Allah'tan aldıklarına dikkat çeker.[2] Ancak bu yaklaşım sorunu yeterince açıklamaz. Çünkü sorunu böyle açıklamak bilim geleneği içerisinde yer alma talebiyle çelişir. Serrâc'ın sufilerin bilgi yöntemini anlatmak üzere kullandığı *istinbat* belirli bir yöntemle yapılmış olsa bile elde edilen bilgilere dair bilginler arasında görüş ayrılıkları olacaktır. Sufilerin bütün bilgilerini bu yolla elde ettiklerini söylemek istinbat kavramının kendisiyle çelişebilir. Oysa Serrâc istinbatı yaklaşık olarak fakihlerin kullandığı anlamda kabul etmiş, sonuçta ortaya çıkan bilgi ve görüşlerde sufilerin de fakihler gibi yanılmış olabileceğini belirtmişti: Fakihlerin görüş ayrılığına düşmesi meşru olduğu gibi aynı şey sufiler için geçerlidir. Nitekim kendisi sufilerin hatalarından –şathiyat– söz etmiş, bir kısmını savunurken bir kısmında sufilerin yanıldıklarını belirtmiştir.

Sufiler için yöntem öncelikle nefsin arındırılması ve olgunlaştırılmasıydı. Serrâc'ın "sufilerin bilgi alanı" diye belirlediği "ihsan" alanı için sufiler yeterli bir yönteme sahipti. Bu yöntem nafile ibadetlerle nefsin tezkiyesi mücahede, riyazet yöntemleri gibi araçlara dayanmaktaydı. Sorun bu yöntemin aynı zamanda bir bilgi yöntemine dönüşmesinde odaklanmıştı.[3] Sufiler çeşitli bilimler hakkındaki görüşlerini dile getirmeyi sürdürmüş, bu sayede kendi bilgi yöntemlerini ortaya koymaya çalışmışlardı. Sorunun bir yönü, her bilimin bir alanı olması gerektiği için, tasavvufi bilginin sınırlarıydı. Acaba sufiler mevcut bilgi alanlarına nasıl katkı sağlayacaktı? Tasavvuf ilk eleştirilerinde dile getirdiği üzere, bilimlerin yöntemlerini ve bu yöntemle elde edilen bilgileri bütünüyle geride bırakacak alternatif bir bilgi yöntemi mi teklif eder?

Kelâbâzî'de görüldüğü kadarıyla sufiler fıkıh ve kelamın yerini alacak bir bilim getirdiklerini düşünmemişti. Sufilerin yaptıkları iş, söz konusu bilimlerin yorumları-

---

1 Bkz. Kuşeyrî, *Letaif*, s. 40 vd.

2 İbnü'l-Arabî şöyle der: "Cüneyd-i Bağdadî'ye sorulmuş: Ulaştıklarına neyle ulaştın? Yanıtlamış: Bu derecenin altında otuz küsur sene oturmakla. Ebû Yezid Bestamî ise şöyle dermiş: Siz ilminizi ölümlülerden, biz ise ölümsüz Diri'den almaktayız." *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I:73; Müeyyidüddin el-Cendi, *Şerhu Fusûsu'l-Hikem*, s. 118.

3 Tasavvufi yöntemle elde edilen bilgiler hakkındaki bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, II:345.

na yeni yorumlar katmakla sınırlıydı. Sufilerin yaklaşımı, tasavvufun ibadet hayatı hakkındaki görüşleriyle açıklanabilir. İbadetler, inanç ilkeleri, farzlar ve en sonunda nafile ibadetler diye sıralanabilir. Bu sınıflama, tasavvufun İslam ilimleri arasındaki yerini açıklar: Birinci alanı oluşturan akide ve inanç sorunları kelamın alanıyken ibadetler fıkhın alanını oluşturur. Tasavvuf ise iki alanın ardından gelen nafile ibadetler alanıyla ilgilidir.[1] Sufiler ilhadi akımlarla mücadele ederken bu konu üzerinde durmuşlardır. Öyleyse sufilerin birinci ve ikinci alanla ilgili yeni yorumlar getirmeleri beklenemez. Gerçekte bu yaklaşım daha sonra İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin metafizik bilginin mahiyeti hakkındaki değerlendirmelerinde de dikkate alınması gereken bir yaklaşımdır. Çünkü ortaya çıkacak bilginin konusu ve amacı, yöntemden beklentiyi sınırlayacak ve belirleyecektir.

Herkes için bağlayıcı ibadet anlamındaki farz ibadetler karşısında nafile ibadetlerin bağlayıcı olmamasından sufilerin naslar üzerindeki yorumlarına verilen genel ad olarak *işaret* kavramına ulaşmaktayız. İşaret sufilerin sadece naslara getirdikleri yorumları değil, bilimler arasındaki yerlerini anlatan en uygun kavramdı. Çünkü bu sayede sufiler kendilerine İslam ilimleri içerisinde bir yer bulabildikleri gibi, bâtınilik gibi akımlardan ayrışarak Sünni dünyada da yer edinebilmişlerdir. Bu bakımdan tasavvufun zühd döneminden ilk teorik eğilimlere, ardından İbnü'l-Arabî ve takipçilerine kadarki sürecini anlamada işaret kavramının merkezi bir yeri vardır. Göstermek anlamındaki *işaret* sufilerin genel nas yorumlarına verdikleri isimdir. Bu isimlendirme nasıl ortaya çıkmıştır? Sorunun yanıtı ilk dönemde sufilerin yöntemlerinin genel bilgi yöntemleri arasındaki yerinin de yanıtı olacaktır.

Sufilerin metinlerinde "bana işaret etti" veya "kalbime geldi ki" veya "kalbin şahidi dedi ki" gibi ifadeler geçer. Bu bağlamda *varid* [gelen], şahit gibi terimler sufilerin kalp kaynaklı bilgilerini anlatmak için kullandıkları terimlerdir.[2] Bunların bilgi değeri nedir? Serrâc'ın ve onun yolunu izleyenlerin yaklaşımından anlaşıldığı kadarıyla, bu bilgilerin iki alandaki değerini ayırt etmek gerekir: Birincisi tasavvufun bilgi alanına karşılık gelen "ihsan" ya da ahlaki alanındaki değerleridir. Bu alanda sufilerin getirdikleri bilgiler bağlayıcıdır. Yani gönüllü olarak tasavvufa intisap eden salik için şeyhinin öğrettiği tasavvufi bilgi bağlayıcıdır. İkinci alan ise insanların geneli i-

---

1 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 37 vd; *Fütûhât-ı Mekkiyye*, III:49; bu bağlamda sufilerin üzerinde önemle durdukları bir konu da akli yasalar sorunudur. Bu bir yönüyle nafil ibadetlerle de ilgilidir. Akli yasalarla nefsin kemâle ermesi hakkında bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, VII:26. İbnü'l-Arabî farz-nafile ilişkisini aynı zamanda Hak-kul ilişkisi olarak da yorumlar. Bkz. *Fütûhât-ı Mekkiyye*, VII:171.

2 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I:248.

çin böyle bilgilerin değeridir. Bu durumda işaret salik için taşıdığı anlamı yitirerek aslın karşısında fer haline gelir. Bu kez işaret, fıkıh-kelam bilimlerinin ortaya çıkarttığı zâhiri anlamın altında zenginleştirici bir unsura dönüşür. Bu bağlamda işaret nasların yorumunda kullanıldığına göre, doğru bir şekilde anlaşılması tefsir kavramıyla birlikte ele alınmasıyla mümkündür. Tefsir bilginlerin belirli bir yönteme göre naslar üzerindeki yorumlarının genel adıdır. Bu yorum konusuna göre herkes için bir bağlayıcılık taşır. İşaret ise bu genel yorumun ardından gelen bağlayıcı olmayan, dolayısıyla bir kanıta gerek duymayan öznel yorumun adıdır.

İşaret sufilerin naslara getirdikleri öznel yorumlarının adı olsa bile, İbnü'l-Arabî'nin dikkat çektiği gibi, onun belirli bir yönteme dayandığı söylenebilir. İbnü'l-Arabî sufilerin böyle iddiasız bir isimlendirmeyi yeğlemelerinin yegâne sebebinin fıkıh ve kelam bilginleriyle tartışmaya girmeme arzusu olduğunu belirtir.[1] Sufiler tartışmayı istemedikleri için "işaret" diline yönelmiş, kanıt getirme külfetinden kurtulmuşlardır. İbnü'l-Arabî'nin yorum yönteminde üzerinde durduğu unsurlar aynı zamanda işarî tefsirin ilkeleri sayılabilir. İşari yorumun en önemli unsuru dilin tüm imkânlarından yararlanmaktır. Bu yaklaşım tasavvufun genel bilgi yöntemine hâkimdir. Bir kelimenin birden çok anlamının olması, İbnü'l-Arabî'ye göre, ayetlerin zengin anlamlarını ortaya çıkartabilmenin en önemli aracıdır.[2] Sufiler nasları yorumlarken kelimelerin çokanlamlılığı üzerinde durdukları gibi, insan idrak araçlarının farklılığı üzerinde de durmuşlardır. Bu Tirmizî'den itibaren sufilerin dikkat çektikleri bir sorundu. Tirmizî insanın idrak araçlarındaki farklılıklar ile naslarda bu idrak araçları için kullanılan ayrı fiillere dikkat çeker. Nassın her kelimesinin özel anlamının korunması sufilerin sürekli dikkat çektikleri konuların başında gelir. Bu yaklaşım daha sonra İbnü'l-Arabî tarafından sürdürülmüştür. İbnü'l-Arabî kelimelerin olduğu kadar isimlerin ve zamirlerin yerleri, kısaca cümlenin genel yapısından hareketle anlam çıkabileceğini belirtmiştir.[3] Bu bakımdan tasavvufi yorum yönteminin en önemli unsurunun kelimelerin bütün anlamlarını dikkate alarak bir "yorum zenginleştirmesi" olduğu söylenebilir. Bu durumda sufiler kendi bilgilerini kelam ve fıkıh bilginlerince üretilen [*istinbat*] bilgileri tamamlayan ve zenginleştiren bir unsur sayabilmiştir. Bu ise geleneksel İslam ilimleri içerisinde tasavvufun işlevinin tamamlayıcılık ve ikmal olduğunu gösterir.

Her şeye rağmen sufiler kendilerini İslam bilim geleneği içerisinde yerleştirerek

---

[1] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I:250 vd.

[2] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, VII:31.

[3] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, III:330.

zühd döneminin ortaya çıkarttığı sorunları aşmak istemişlerdi. Bunun sonucunda tasavvuf çeşitli konularda teorilerle tanışmış, daha doğrusu yeni dönemin yazarları eliyle "dağınık bilgilerden üretilen ilk ekolleri keşfetmiştir." Bu yönüyle dikkat çeken en önemli yazar Hucvirî'dir. Hucvirî'nin daha önce bilginin imkânı hakkındaki düşüncesini ve bu düşüncenin tasavvufun bilimler arasına dahil olmasındaki önemini dile getirmiştik. Hucvirî'nin en az ilki kadar önemli başka bir katkısı ise tasavvufun tarihini ekolleriyle birlikte yazmış olmasıdır. Bu bağlamda Hucvirî eserini aynı dönemde yazılan tabakat kitaplarından ayıracak şekilde tasavvuf tarihçiliği yapmıştır. Kuşeyrî, Serrâc gibi yazarlar sufilerin hayat hikâyelerinden söz ederken onlar hakkında kısa bilgiler verir, mümkünse çeşitli konulardaki görüşlerini aktarır. Tasavvuf tarihi açısından çok önemli olan tabakat kitapları söz konusu eserlere kaynaklık eder. Ancak Hucvirî'nin tasavvuf tarihçiliğinin kendine özgü bir yöntemi vardır ve bu bakımdan ilk dönem tasavvufunda konuşulan ana sorunları anlamak bakımından en önemli kaynaktır. Hucvirî tasavvuf tarihinde ortaya çıkan ekolleri kurucu isimleriyle birlikte değerlendirir ve sınıflar.

Öyleyse tasavvuf belli başlı şu unsurları tamamlanmış bir halde İbnü'l-Arabî'ye ulaşmıştı: Birincisi, zühd döneminden geçerek, ilk eleştirilerin ardından bilim geleneğine yerleşmek isteyen bir tasavvuf söz konusuydu. İkincisi tasavvuf, tam anlamıyla ifade edilememiş olsa bile bir yönteme ve bu yönteme göre üretilen bilgilere sahipti. Üçüncüsü ise çeşitli konularda fikirlere sahip fırkaların oluştuğu geniş bir yapı ortaya çıkmıştı.

Bir Geleneğin İnşası: Metafiziğin Konusu, Sorunları, İlkeleri

İbnü'l-Arabî dönemi tasavvufu olgunluk dönemine ulaşmış bir tasavvuftu. Bu yönüyle tasavvuf, İslam bilimleriyle özellikle teorik bilimlerle değerlendirildiğinde olgunluk dönemini en geç yaşamış ilim sayılabilir. Bu süreçte sufiler temelde iki geleneğin etkisiyle bilimlerini yeniden yorumlamışlardır. Birincisi, kendilerinden önceki tasavvufi gelenektir. Bu bağlamda hangi anlayışı ortaya koyarsa koysun bütün sufileri aynı gelenek etrafında toplayan şey "tasavvufi yöntem" denilen nefsi arındırma yöntemidir. Bu yöntemin etrafında şekillenen tasavvuf yeni dönemin en önemli kaynağıydı. Bu nedenle yeni dönemi tasavvuf yapan şey de bu yöntemin kendisiydi. Ancak yeni dönem sadece bu yöntem ve bu yöntemle ortaya çıkan ilk tasavvufun sınırlarıyla anlaşılamaz. Çünkü tasavvuf farklı ekollerin etkilerini hesaba katmadan açıklanamayacak bir halde yeni döneme intikal etmişti. Bu ekoller başta fıkıh, hadis, tefsir, dil bilimleri vb gibi din bilimlerinin yanı sıra felsefi bilimlerdi. Bu bağlamda üzerinde durulabilecek iki teorik gelenek felsefe ve kelamdı. Çünkü her iki gelenek bütün tikel bilimlerin merkezinde yer alarak "düzenleyici" bir ilim olma iddiası taşır. Yeni dönemde sufiler bir yandan geleneksel tasavvufun geliştirdiği yöntemi esas alarak *seyr u sülûk* yaparlarken aynı zamanda bu iki geleneğin takipçisi, daha doğrusu bu geleneklerin iddialarının mirasçısı olarak tasavvufun teorik seyrini yeni bir süreçe taşımışlardı. Söz konusu geleneklerin bilim sınıflamasının merkezinde yer alma iddiası metafizikte karşılığını bulur. Bütün bilimler için düzenleyici ve tashih edici işlevi olan üst bilim metafiziktir ve teorik disiplinler güçlerini metafizik tasavvurlarından alırlar. Yeni dönemde sufiler ilimlerini bütün tikel ilimlerin kendisine hizmet ettikleri bir üst ilim olarak kurmak isterken aynı zamanda kısmen kelam, ancak daha çok da filozofların metafizik düşüncelerinin vârisi olmuşlardı. Şimdi bu bilimin kurulmasının bazı sorunları üzerinde duralım.

Konevî, İbn Sina'da olduğu gibi *ilmü ma-ba'de't-tabia* [doğadan sonra gelen şeyin ilmi] ismini kullanmaz. Metafizik *marifetullah*, *ilm-i rabbanî*, *ilm-i ilahi*, bâzen *ilm-i hakaik*, bâzen *tahkik*[1] veya *ilm-i tahkîk* gibi adlarla geçer.[2] Metafizik ilminin mahiyeti-

[1] "Bir şeyi tahkik onun hakikatini idrak demektir." Bkz. Müeyyidüddin el-Cendi, *Şerhu Fusûsu'l-Hikem*, s. 112.

[2] Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 8.

ni açıklarken ve bu bilimin maddeyle ilişkisini açıklarken İbn Sina'ya yaklaşır, hatta onun görüşlerini yineler. Çünkü Konevî'ye göre bilgi ya tanımında ve varlığında maddenin esas alındığı şeylerle ilgili olabilir ya da tanımında ve varlığında maddenin bulunmadığı şeylerle ilgili olabilir.[1] İkinci tür ilim metafizik ilmidir. Bilimler gerçekte metafizik ve diğer bilimler diye ikiye ayrılır. İbnü'l-Arabî bunu kevnî ilim ve rabbani ilim diye ayırmayı tercih etmişti. Kevni ilim içine filozofların tasnifiyle metafiziğin dışındaki bütün ilimler girerken rabbani veya ilahi ilim ise özel olarak Tanrı'yla ilgili ilimdir.[2]

Metafizik için ilm-i ilahi ve marifetullah[3] Konevî'nin tercih ettiği iki isimdir. Terkibin iki boyutu vardır: Birincisi ilim kelimesidir. İlm bir şeyi bilmek anlamına geldiği gibi aynı zamanda bilim demektir. Bu nedenle bilim tasnifiyle ilgilenen yazarlar ikinci tür ilmi ayırt etmek için daha çok "müdevven ilim" terimini kullanmıştır.[4] Bu niteleme Konevî'nin yaklaşımını anlamak için isabetlidir. Öyleyse ilim ve marifet kelimelerinin Konevî'nin metinlerinde her iki anlamıyla birlikte kullanılmış olabileceğine dikkat etmek gerekir.

İlahi iki şekilde anlaşılabilir: Birincisi, Tanrı veya Tanrı'yla ilgili olan demektir. Nitekim İbn Sina terimi böyle yorumlamış ve metafiziğin gayesi bakımından ilahi ilim diye isimlendirildiğine dikkat çekmişti. Konevî'de ise ilm-i ilahi yerine bazen *marifetullah* [Allah'ı bilmek] kullanılır. Marifet ile ilim kelimelerini eşanlamlı saydığımızda, ilahi lafzının Allah'la eşanlamlı olabileceği tarzında bir ilişki kurabiliriz. Bu yorumda metafizik ilminden söz etmek, Allah'a dair ilimden söz etmek demektir. Başka bir açıdan sorun ilahî olanla ilgilidir. Bu ise maddi olmayan varlıklara gönderme yapar. Çünkü Konevî varlık ve var olma tarzlarını anlatırken maddede bulunmak ile maddeden ayrık bulunmak tarzlarından söz etmiş, bunun bilgi sınıflandırmalarını nasıl belirlediğini dile getirmişti. Öte yandan "sınırlı varlık" ile "mutlak varlık" terkibini maddeyle sınırlanmak veya "maddeden soyutlanmak" şeklinde anlayabiliriz. Bu durumda "ilahi" maddeyle sınırlanmayan varlık ve var olma tarzına işaret eder. Maddeyle sınırlanmaksızın var olan şeyler kapsamına akıllar, ruhsal varlıklar, melekler vs girdiği gibi burada en önemli unsur Tanrı'nın varlığıdır. Öyleyse metafizik zorunlu olarak Tanrı'yı ve bir maddeyle var olmayan varlık tarzlarının var oldu-

---

1 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 119 vd.

2 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, II:14 vd.

3 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 9.

4 Muhammed A'lâ b. et-Tehânevî, *Keşşâfû Istılâhâtü'l-fünûn*, İstanbul, Kahraman Yayınları, 1984, I:2.

günu kabul eder.

Her isimlendirmenin kendine özgü gerekçeleri vardır: Öncelikle mârifetullah ile ilm-i ilahiyi eşanlamlı sayabiliriz. İsimlendirme bilginin öznesi değil, konusu ve hedefi bakımdan yapılmış bir isimlendirmedir. İlm-i ilahi Tanrı'yı ve ilahi olanı bilmek demektir ki, ilk ifadede bu daha açıktır. Bu ilme *ilm-i hakaik*, yani hakikatler ilmi denilmesi, İbn Sina'nın metafiziği *doğal ve matematiksel varlığın ilk sebepleri, sebeplerin sebebi, mebdelerin mebdesinin ilmi* isimlendirmesiyle uyumludur.[1] Buna şunu da ekleyebiliriz: Bir şeyin hakikati ifadesi sufiler bakımından tek tek şeylerin Tanrı'nın ezeli ilminde sübut halinde bulundukları durumdur.[2] Bir şeyi bilmek gerçekte ve en nihai olarak ilahi ilimde bulunuş halini bilmek olduğu gibi metafiziğin esas ve temel görevi şeylerin Tanrı'nın ilmindeki bulunuşları hakkında bilgi vermek olmalıdır.[3] Dolayısıyla metafizik bilgi sadece Tanrı hakkında bir bilgi değil, bu bilginin sonucunda eşyanın mahiyet ve hakikatlerine dair nihai bilgiye ulaştıran bir bilgidir. Konevî bu ilmin mensuplarına muhakkikler der. Bu bağlamda metafiziğin başka bir adı da *tahkîk ilmi*'dir ve Konevî tahkîk kâidelerinden söz eder. Konevî'nin bu terimi kullanışında bilgiye ulaşma yöntemini ve bilginin kesinliğini dikkate aldığı bellidir. Çünkü metafizik, varlıklar hakkında gerçek ve kesin bilgiye ulaştıran bir yönteme sahiptir.

Konevî metafiziğin bir ilim olduğundan, onun kendine özgü ilke ve temellerinin olduğundan söz eder. Öyleyse onun bir konusu olmalıdır. Sufilerin metafiziğin konusu hakkındaki görüşlerini anlayabilmek için önce filozofların görüşlerine bakalım. İbn Sina'nın varlık olmak bakımından varlık deyip metafiziğin konusunu sadece varlık olduğunu söylediğini biliyoruz. Bununla birlikte bilimler arası ilişkiler ve Tanrı'nın varlığının kanıtlanması hakkındaki görüşlerini dikkate aldığımızda, onun Tanrı'nın metafiziğin konusu sayılması görüşüne uzak durmadığını da söyleyebiliriz. Bunlardan birisi, doğa ilimlerinden metafiziğe geçerken söylediği, "Doğa ilimlerinde bu ilim hakkında bir şeyin olduğu ima edilmişti" şeklindeki ifadesidir. Ancak daha açık bir ifade İbn Rüşd'de bulunur. İbn Rüşd metafizik şerhinde bir bilimden söz etmenin o ilmin alanındaki varlık türünden söz etmek olduğunu belirtir. Öncelikle ilmin alanını oluşturan bir varlık türü olmalıdır. Fizik öncelikle fiziksel bir varlık; matematik matematiksel bir varlık bulunmasına dayanır. Aynı şey metafizik için geçerlidir. Fizikötesi demek öncelikle herhangi bir şekilde maddede bulunmayan ve varlığı için maddeye gerek duyulmayan şeyden söz etmek demektir. Bu yönüyle me-

---

1 İbn Sina, *Metafizik*, I:13.

2 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, IV:278.

3 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I:252.

tafizik ilmi, öncelikle varlığında ve tanımında herhangi bir şekilde maddenin bulunmadığı ve mutlak bir varlık tarzıyla var olan şeylerin bulunduğunu kabul etmeyi gerektirir.

Bilimden söz etmenin bir varlık türünden söz etmek anlamına gelmesi, sufilerin düşüncesini anlamak bakımından yararlı olabileceği gibi, metafiziğe ilm-i ilahi veya marifetullah denilmesinin nedenini de açıklayabilir. Sufiler her şeyden önce metafizik sözcüğünden aşkın bir varlığı ve o varlıkla ilgili bilgiyi anlamıştır. Dolayısıyla bilginin konusu ile varlık alanının ilişkisi önemlidir. Bir bilimden söz etmek, o şeyle ilgili bir varlık tarzından ve varlık alanından söz etmek demektir.[1] Bilim "var olan" bir şeye ve alana dair belirli bir yöntemle bilgi edinmektir. Bilim varlık alanını ya da tarzını temellendirmediği gibi buna karşılık varlık alanı yoksa onunla ilgili bir bilgiden söz etmek de mümkün değildir. Konevî tam olarak böyle düşünmüştür. Bu genel kabulün metafizikteki yansıması şudur: Öncelikle fizikötesi varlık tarzı dediğimiz bir alan ve varlık bulunmalıdır; Metafizik böyle bir alanı konu edinir ve onunla ilgili bilgi verir.

Konevî bir ifadesinde metafiziğin konusunun *varlık*, başka bir ifadesinde ise Hak veya *Hakkın varlığı* olduğunu belirtir. Metafiziğin konusunun varlık olması Konevî'ye göre "bâzı ilim adamlarının görüşüdür." Burada metafiziğin veya *felsefe-i ula*'nın konusunu varlık oluşu bakımından varlık diye saptayan İbn Sina'ya atıf yaptığı bellidir. Başka bir ifadesinde şöyle der: "Metafiziğin konusu Hakkın varlığıdır." Konevî temelde bu fikri kabul etmiştir. Başka ifadeler kullansa bile her zaman *Hakkın varlığı* metafiziğin ana konusu kalır. Konevî'nin ifadesi İbn Sina'nın görüşüyle çelişir. İbn Sina'ya göre metafiziğin hedefi, Konevî'ye göre metafiziğin konusudur. Bu yönüyle İbn Sina metafiziğinde kökten bir değişim yaşandığını söylemek gerekir. Bunu metafiziğin ontolojiden teolojiye, yani varlık bilimden Tanrı bilime doğru seyri olarak niteleyebiliriz. Konevî'nin düşüncesinin yansımasını Kayserî'de de görmekteyiz. Ona göre metafizikte Tanrı'nın zâtı, isimleri, sıfatları araştırılır. Bu sıfat ve isimlerin araştırılması ise ilahi zâta ulaştırıcı olmaları itibariyledir. Metafiziğin konusu Tanrı'nın zât-ı ahadiyeti, Onun ezeli nitelikleridir. Acaba Konevî nasıl bir akıl yürütmeyle varlık olmak bakımından varlık şeklinde kalıplaştırılan bir konuyu Hakkın varlığı diye

---

[1] Konevî başka bir bağlamdan bu düşünceyi dile getirirken şöyle der: "Bilgi varlığa tâbidir. Başka bir ifadeyle, her nerede varlık var ise ilim de hiçbir şekilde kendisinden ayrılmaksızın onunla beraber vardır. Bilginin farklılaşması mahiyetin varlığı tam veya eksik kabulüne göre değişir. Varlığı en kâmil şekilde kabul eden mahiyette ilim en kâmil şekilde bulunur. Buna karşın ilim eksik kabule göre noksanlaşır. Imkân hükümlerinin vücûb hükümlerine baskın olması da ilmin eksik olmasının nedenidir." *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, s. 18.

sınırlamış ve tanımlamış olabilir? Konevî bu noktada İbn Sina gibi ayrıntılı açıklamalar yapmaz. Ancak daha sonraki eserlerinde gördüğümüz kadarıyla varlık olma bakımından varlık veya başka bir şekilde ifade etmek istersek "mutlak varlık" ifadesini Hak için tam bir isim anlamında olmasa bile kullanır.

Konevî metafiziğin sorunlarının isimlerden ortaya çıkan şeyler olduğunu belirtir: Metafizikte sorunlar "ana-isimler sayesinde açıklanan bu isimlerin konularının hakikatleri, mertebeler, her kısmın hükümlerinin tafsillerinin kendileriyle olan ilişkisi ve bunun yeri; bu nispet ve eserler ile ortaya çıkan vasıflar, özellikler, ferî isimler vb gibi şeylerdir." Burada belirttiği şeylerin ise temelde iki ana konuya dayandırılabileceğini söyler: Bunlar bir yandan Tanrı'nın âlemle irtibatı, öte yandan âlemin Tanrı'yla irtibatıdır. Konevî âlemin iki açıdan, Tanrı'nın ise bir açıdan âlemle ve âlem içindeki varlıklarla bağlantılı olduğunu düşünür. Soruna âlem açısından baktığımızda her iki irtibat metafiziğin sorunudur. Bu yönüyle Konevî metafizik bilgiyi varlıklara yayılan tecelliyi bilmek diye isimlendirir. Bu isimlendirme metafiziğin sorunundan hareketle yapılmış bir isimlendirmedir. İbnü'l-Arabî ise *şekilci* alimlerin Hak ile her varlık arasındaki bu yönü bilemeyişlerine dikkat çeker. Konevî şöyle der: "İnsan için gerçekleşen her ilmin ya Hak veya Hak'tan başkasıyla ilgili olduğu bilinmelidir. İlim Hak'la ilgili olursa bu ya âlemin Hak'la irtibatı açısından Onu bilmektir ya da Hakkın âlemle irtibatı açısından Onu bilmektir; söz konusu irtibat var edenin var edilenle irtibatıdır." Âlemin Tanrı'yla irtibat tarzı olan *özel yön* her bir varlığın Tanrı'yla doğrudan irtibatıdır. Daha geneli ise bütün âlemin ve içindekilerin bir silsile vasıtasıyla Tanrı'dan meydana gelmesidir. Bunun anlamı çokluğun mutlak birlikten varlığını kazanıp var oluş sebebiyle varlık ve bilgi ilişkisini sürdürmesidir. Konevî'ye göre bu da metafiziğin sorunudur. Bu nokta önemlidir. Çünkü Konevî'ye göre muhakkiklerin bilgisi iki şeyle sınırlıdır: Birincisi bir şeyin Tanrı'yla doğrudan irtibatı anlamındaki o şeydeki özel irtibat yönünü bilmek; ikincisi ise vasıtalar yoluyla o şeyin Tanrı'yla irtibatını bilmek. Her halükârda metafizik öncelikle eşyanın ve varlıkların isimler ve sıfatları yoluyla Tanrı'ya bağlanmasının; soruna Tanrı açısından baktığımızda ise Tanrı'nın isim ve sıfatlarının âlemde tecelli ve tezahür edişinin bilgisini verir.

Metafiziğin diğer ilimlerle ilişkisini çeşitli yönlerden ele alabiliriz: Metafizik konusu bakımından bütün ilimlerden üstündür. Her ilmin derecesi ve değeri konusuyla belirlendiğine göre, konusu Tanrı veya mutlak varlık olan metafizik en üstün ilimdir. Ancak üstünlüğün yanı sıra metafizik diğer ilimler için *kuşatıcı* ve *şâmil* bir üst ilimdir. Konevî bunu metafiziğin *konusu açısından ilimleri ihatâsı* diye açıklar. Çünkü bütün ilimler doğrudan veya dolaylı olarak Tanrı'yla ilgili olduklarına göre metafizik

de bütün ilimlerle ilişkilidir. Bu bağlamda Konevî'nin üzerinde durduğu başka bir konu ise Tanrı'yı bilmenin sonuçta her şeyi bilmeyi sağlamasıdır. Tanrı hakkında bilgi edinen kimse bu bilgiyle eşyanın kesin bilgisine ulaşır. Soruna eşyayı bilmek açısından baktığımızda ise Konevî'ye göre kâmil bilgi Tanrı'nın bilgisine ulaştıran bilgidir. Bunun iki sebebi vardır: Birincisi isim-mazhar ilişkisiyle açıklanabilir. İsimler ve sıfatlar yoluyla Tanrı bilgisine ulaşan kimse, zorunlu olarak bu ismin veya sıfatın mazharı ve tecelligâhı olan varlık hakkında da bilgi edinir. İkincisi ise görülür âlemdeki her bir varlık ve olgu, zorunlu olarak ilahi bir asla ve hakikate dayanır. Bir insan sülûk süreciyle ilahi mertebedeki hakikatler hakkında bilgi sahibi olduğunda, bu bilgi aynı zamanda kevnî hakikatlerin bilgisini de içerir. Konevî bu fikrini daha da ileri götürerek, Tanrı hakkında bilgisi olmayan hiç kimsenin eşya hakkında gerçek bir bilgi sahibi olamayacağını belirtir. Konevî'nin bu tavrının felsefi ifadesi ise sebebi bilmenin sonucun bilgisini ifade ettiği şeklinde özetlenebilir: İlk Sebep olan Tanrı hakkındaki bilgi zorunlu olarak sonuç hakkındaki bilgiyi de gerektirecektir.

Metafizik Bilginin Kaynağı: İlahi İsimler Teorisi

İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin bilgi ve varlık anlayışı kapsamlı bir ilahi isimler teorisine dayanır. Aslında bu durum Tanrı'nın varlığının metafiziğin konusu sayılmasının zorunlu bir sonucuydu. Çünkü metafiziğin konusunu Tanrı'nın varlığı olarak belirlemek, konunun ayrılmaz özellikleri olan nitelikleri ikincil konulara dönüştürmeyi gerektirir. Konevî'nin terminolojisinde bunun tam karşılığı ilahi isimlerin metafiziğin ilkeleri, yani bilginin kendilerinden çıkartıldığı kavramlar olmasıdır. Bu yönüyle dönemin bilgi anlayışı Teorinin başından beri tasavvuf tarihinde bilinen ilahi isimlerle doğrudan irtibatı bulunurken teoriye özellikle varlık bahislerini ilgilendiren yeni unsurlar eklenmiştir.

İlahi isimler teorisi sufilerin varlık ve bilgi görüşlerinin en önemli kısmıdır. İlk sufiler "tasavvuf nedir?" sorusuna ısrarla "ahlak" diye yanıtlamışlardı. Tasavvuf, yöntemi ve gayesine en uygun isim olarak ahlak adıyla isimlendirilebilir. İnsanın ahlaki eğitimi, davranışlarının geliştirilmesi tasavvufun temel gayesiydi. Kayserî tasavvufun felsefe ve kelamdan farkını bu özelliğiyle açıklar.[1]

Soru şuydu: İnsanın ahlakı hangi ölçüye göre kemâle erecekti? Sufiler bu soruyu insanın kemâlinin anlamını içerecek şekilde "ilahi ahlâkla" diye yanıtlamıştır. Hadiste "Allah'ın ahlakıyla ahlaklanın" denilir. Sufiler hadisi ilke kabul ederek ilahi ahlakı

[1] Kayserî, *Risâle fi ilm-i tasavvuf*, s. 110.

insanın ulaşması gereken hedef saymışlardı. O halde dini bahisler üzerindeki tartışmalarda yoğunlaşmak yerine Tanrı'yı ve niteliklerini ahlak ideali olarak görmek gerekiyordu: Bir sufi için Tanrı hakkında tartışma yapacağı bir varlık değil, ahlakıyla ahlaklanacağı yüce varlıkdı. Sufilerin bu ameli tavrı onları geleneksel ilimlerin soyut tartışmalarından uzaklaştırdığı gibi, bu yaklaşım bilimlere dönük bir tepki olarak da yorumlanabilir. Sufi için esas sorun ahlak, ahlakın ölçütü de ilahi ahlaktı. Sufilerin hal ve makamlarla ilgili görüşleri büyük ölçüde ilahi ahlak ekseninde geliştirilmiş kavramlardır. Bunun yanı sıra, makam ve hallerin derecelenmesiyle ilgili tartışmalar da ilahi ahlaka göre yapılmıştır. Bu nedenle ilk sufilerin ilahi isimler anlayışı ahlaki içerikle ve salikin yaşadığı hallerle sınırlıdır.

İbnü'l-Arabî ve takipçileri ise tasavvufun geleneksel ilahi isimler görüşünü daha geniş bir çerçeveye taşır. Bu anlayışta da ilahi isimler insanın kendileriyle ahlaklanacağı erdemleri anlatır. Tasavvufun genel yaklaşımına göre bilgi, cömertlik, kudret, rahmet vs gibi nitelikler öncelikle birer ahlak idealidir. Fakat İbnü'l-Arabî bir yandan ilahi olan ile insanın ilişkisini, öte yandan da ahlaklanmanın tarzını farklı ele almıştı. Önce "ilahi ahlak" denilen şeyin mahiyetini tespit gerekir. Vahdet-i vücûdu benimseyen bir düşüncede "ilahi" olanın tespiti mümkün iken, güç olan neyin "ilahi" olanın dışında kaldığını saptamaktır. Bu nedenle İbnü'l-Arabî bütün ahlakın ilahi olduğunu belirtir. Peki "insanın ahlaklanması" derken neyi anlayacağız? Bunun en açık yanıtı ahlaklanmanın kuvveden fiile doğru bir hareket olduğuyla verilebilir. Bu durumda ahlanma kuvve halinde sahip olunan bir şeyin inkişafı ve ortaya çıkmasından ibarettir. Kuvve ve fiil ilişkisi, tasavvufun ahlak görüşündeki en önemli hareket noktasıydı. Aynı zamanda bu ikili herhangi bir şekilde boşluğun bulunmadığı bir varlık anlayışında hareketi açıklayabilmenin yegâne yoluydu. İlahi isimler teorisiyle soruna bakuğımızda, kuvve halinde sahip olduğu niteliklerin bilfiil hale gelmesiyle insan Allah'a benzer.[1] Ancak bu bağlamda dikkate alınması gereken iki ifade, İbnü'l-Arabî'nin "âlemde ilahi olmayan bir nitelik yoktur" sözü ve "âlemde kötü ahlak yoktur" sözüdür. Bu ise ahlakın kullanım yeri üzerinde durmayı gerektirir. İbnü'l-Arabî'ye göre ahlaklanma süreci, insanın sahip olduğu nitelikleri dince belirlenmiş yerlerinde kullanmayla sınırlıdır.[2] Bu sufilerin farklı mistik geleneklerden ayrışarak, kendi yöntemlerini geliştirme süreçlerinde dikkate alınması gereken bir ilkedir. Çünkü bu yaklaşımda insanın bütün imkânları, Allah'a ulaştıran bir araç olarak görülür ve özünde hiçbir şey kötülük taşımaz. Sorun, ahlakın veya insan gücünün kul-

---

1 Bu benzeme gerçekte felsefenin de gayesidir. Bkz. Ibn Sina, *Metafizik*, II:204.

2 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I:425.

lanıldığı yerlerde ortaya çıkabilir. Öyleyse güzel ahlak her gücü yerli yerine yönlendirmek ve kullanmak demektir.

İbnü'l-Arabî ve takipçileri için ilahi isimler metafizik bilginin ilkeleridir. Bu yaklaşım bazı yönleriyle ilk sufilerin görüşleriyle aynı eksende gelişse bile, özellikle Konevî'nin getirdiği kavramlarla yeni bir boyut kazanmıştı. Artık üzerinde durulması gereken, ahlaki bir içerikten metafizik düzeye doğru gelişen ilahi isimler teorisiydi.

Konevî metafizik ilminin konusunu, sorunlarını ve ilkelerini saptarken Farabi ve İbn Sina'dan gelen yöntemi izlemişti. Konevî'ye göre metafiziğin konusu Tanrı'nın varlığıydı [*vücûd-ı Hak*]. Ama Konevî Tanrı'nın varlığını kanıtlamayı metafiziğin amacı görmez, oysa İbn Sina böyle düşünmekteydi. Konevî'ye göre metafiziğin sorunları Tanrı âlem bağlantısıyla ilgilidir. Bunlar birlik çokluk, birlikten çokluğun çıkması gibi sorunlardır. Ancak burada önemli olan metafiziğin ilkeleridir. Bu ilkeler Tanrı'nın varlığı hakkında bilgiyi kendilerinden çıkarttığımız kavramlardır. Konevî bu ilkelerin ilahi isimler olduğunu söylemişti. İlahi isimler bize Tanrı hakkında bilgi verirler ve onlar aynı zamanda varlığın ilkeleridir.[1] Bu nedenle İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin isimler teorisine ayrıntılı bakalım.

İlahi isimler teorisini çeşitli açılardan ele almak mümkündür. Birincisi, isim ve isimlendirilen (müsemma) ilişkisidir. İsim alamet ve işaret demektir. Bir şeyi isimlendirmek, o şey hakkında bir bilgi edinmek veya onun hakkında hüküm vermektir. Sufiler şu sorun üzerinde durmuşlardı: İnsan Tanrı'ya isim verebilir mi? Ya da Tanrı hakkında kullandığımız isimler gerçekte neye karşılık gelir? Sorun insanın Tanrı hakkındaki bilgisinin mahiyetiyle ilgilidir: Tanrı hakkındaki bilginin kaynağı nedir?

İbnü'l-Arabî'ye göre insan aklıyla Tanrı'nın var olduğunu bilir ve olumlu nitelikle sınırlamaksızın Onu "salt iyilik," "salt varlık" ve "bir" olarak niteler. Ardından aklın belirlemesi gereken ikinci konu Tanrı'nın nebi göndermesidir. Peygamber ise aklın selbi [olumsuzlayıcı] yöntemle nitelediği Tanrı'yı olumlu nitelikleriyle tanıtır. İbnü'l-Arabî'nin Tanrı ve nebilik anlayışı bu ilkeye dayanır. Bu bakış açısından ulaşılacak sonuç ise Tanrı'yı ancak kendisinin isimlendirebileceğidir. İnsana kendi isimlerini bildiren Tanrı'dır. Nitekim *Fusûsu'l-Hikem* şarihi Cendi isimlerin *tevkifî* olduğunu, yani vahiyle belirlenmiş olduğunu belirtir.[2] Sufilerin üzerinde durdukları baş-

---

1 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I:347. İbnü'l-Arabî şöyle der: "Allah isimlerinin otoritesi ortaya çıksın diye âlemi yarattı."

2 Konevî şöyle der: "Kimse Hakka isimler vermek veya Ona bir takım fiiller nispet etmek hakkına sahip değildir; sadece Hakkın bu konuda kendisine tasarruf hakkı verdiği kimse bunun dışındadır. Bu tasarruflar ise Hakkın bildirmesiyle, akıl yoluyla değil şeriatla biline-

ka bir konu da delalet sorunudur: Tanrı'nın kendisine verdiği isimler gerçekte isimlendirileni tam olarak gösterirler mi? Konevî'nin genel bilgi anlayışı burada belirleyici olmuştur. Konevî bir şey hakkındaki bilgimizin kendinde şeye [*nefsü'l-emr*] karşılık gelip gelmediğini tartışırken sorunu belirsizliğe bırakmış, en azından kendinde şey hakkında insanın salt akli gücüyle bir şey bilemeyeceğini belirtmişti. Teori bu kez ilahi isimlere uyarlanmıştır: Bir varlığın zihindeki varlığıyla kendindeki varlığının ilişkisini akılla bilemeyeceğimiz gibi bir ismin kendindeki anlamı ile zihindeki anlamının ilişkisini de kesin olarak bilemeyeceğiz. Teoriye göre, bir ismin Allah'a Allah tarafından verildiğini bilsek bile iki durum söz konusudur: Birincisi isim, bizim için kendisine verilmiş bir isimdir. Bunun en önemli göstergesi Allah'ın bir peygamber diliyle bize konuşmuş olmasıdır. Burada "kendini bilen rabbini bilir" hadisini, insan rabbini kendine göre bilir şeklinde anlamak mümkündür. Nitekim sufiler bazı edatlar kullanarak bilginin "kime göre" ve "kimin vasıtasıyla" gerçekleştiğine dikkat çekerler. Sözgelimi insanın Allah'ı bilmesi yeterince açık bir ifade değildir. Bu bilmenin neye göre ve kiminle gerçekleştiğine dikkat çekmek gerekir. Bilginin kemâli, insanın Allah'ı Allah'la bilmesi ve ardından kendini ve her şeyi Allah'la bilmesidir.[1] Öyleyse bilginin öncelikle "insana göre" gerçekleştiğini bilmek gerekir. Bu durumda ortaya çıkan soru şudur: Tanrı'nın bize bildirdiği isimler sadece beşeriyetle ilişkili isimler midir ve bu isimlerden başka ismi var mıdır? İbnü'l-Arabî Tanrı'nın bize bildirdiği isimlerden başka isimleri olduğu gibi daha genel olarak bize bildirilen isimlerin belirli bir anlamda mecazi olduğunu söyler. Öte yandan Konevî *ilah-ı mutekad* [inanılan ilah veya inançtaki ilah] düşüncesini açıklayan "ismin ismi" kavramı üzerinde durmuştur.[2] İsmin ismi Konevî'nin genel bilgi anlayışından çıkan bir kavramdır ve temelde şu sorundan hareket eder: Tanrı kendisini bizim için isimlendirmiş olsa bile, bu isimden bizim anladığımız ile ismin kendindeki anlamının ilişkisi nasıldır? Burada sorun teville ilgilidir.

---

bilir. Allah Teâlâ kendisine sadece ve sadece *esmâ-i hüsnâ* [güzel isimler] nispet etmiştir. Bununla birlikte bütün isimler gerçekte güzel isimlerdir. Şu var ki, Allah bu isimleri 'güzel'in dışındaki bütün niteliklerden arındırmıştır. Allah'ın isim ve sıfatlarının hakikatlerini en yetkin tarzda ve en iyi bilenler peygamberlerdir. Onlar da Hakkı ancak Hakkın kendisini onlara bildirdiği şekilde bilmişlerdir." *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, s. 15.

1 Bkz. İbnü'l-Arabî, *Kitabü'l-a'lam*, s. 4.

2 "İnsanların bildikleri isimler gerçekte isimlendirilenlerini tam tanımlayan gerçek isimler değillerdir. Onlar hakkında en doğru hüküm isimlerin isimleri demektir. İsimler nispetlerin, hallerin ve izâfetlerin isimleridir. Böylece Hak veya halkla ilgili, sıfat diye isimlendirilen şeylerde de durum böyledir." *İlâhî Nefhalar*, s. 96 vd. Ayrıca bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, VI:259.

Konevî sorunu ilahi isimler için dikkate alır ve buradan "ismin ismi" diye nitelediği bir terim üretir.[1] Çünkü bir isimden insanın anladığı, o ismin ilk anlamıyla veya Tanrı'nın kastettiğiyle örtüşmeyebilir. Bu durum çeşitli nedenlerden kaynaklanabilir: Bunların arasında idrak araçları ile bu araçları belirleyip sınırlayan sosyal ve kültürel etmenler sayılabilir. Bütün bunlar ismin anlamını sınırlayabilir ve kendindeki anlamından uzaklaştırabilir. Söz konusu araçlar insanı gerçekten uzaklaştıran perdelere dönüşür. Seyr u sülûk veya riyazet yönteminin hedefi, perdeleri ortadan kaldırarak, zihindeki –ilme'l-yakîn– ile dıştakinin –ayne'l-yakîn veya hakka'l-yakîn– özdeşleştirilmesidir. Öyleyse her isim ancak insan nedeniyle ve insana göre Allah'a verilmiştir. İbnü'l-Arabî bunu özellikle görelilik ilişkileriyle anlatırken belirttiği üzere, "Allah'ı isimlendiren biziz" veya "İlah'ı ilah yapan biziz" gibi ifadelerle anlatır. Bu düşüncenin en ileri aşaması ise "biz olmasaydık sen olmazdın" şeklinde dile getirilir. Çünkü Allah'ın bize bildirilmiş olan bütün isimleri, bize göre verilmiştir ve her şeyden önemlisi rahmet, bilgi, kudret gibi isimler konularıyla birlikte düşünülebilir şeylerdir. Bu durumda meluh olmadan Ilah, merzuk olmadan Rezzak, merhum olmadan Rahim olamaz. Ancak burada İbnü'l-Arabî'nin dikkat çektiği bir konu, görelilik ilişkisinin sınırlarını ve ondan çıkarılacak hükmü doğru anlamak bakımından önemli olduğu kadar özellikle bu tarz düşüncelerini anlattığı şiirlerini anlamak için de önemlidir. İbnü'l-Arabî, "Meluh olmadan ilah yoktur" derken gerçekte neyi kasteder? İbnü'l-Arabî bunu babalık-oğulluk şeklindeki başka bir görelilik ilişkisinde anlatır. Görelilik ilişkisi, iki taraftan her birinin varlık ve hüküm bakımından diğerine bağlı olmasını gerektirir.[2] Biri olmadan diğeri olamayacağı gibi biri hakkında verilecek hüküm diğerini de ilgilendirir. Ancak bu hangi alanla sınırlıdır? İbnü'l-Arabî bu konu üzerinde titizlikle durur. Örneğe baktığımızda, baba olmadan oğul veya oğul olmadan baba olamaz hükmünü verebiliriz. Bu görelilik ilişkisinden çıkan mantıksal bir sonuçtur. Peki oğul yok iken baba da yoktur demek, baba herhangi bir şekilde, örneğin bir insan olarak var olamaz mı demektir? İbnü'l-Arabî burada yok olan şeyin sadece babalık bağı olduğunu söyleyerek, yukarıda aktardığımız ifadelerinin nasıl anlaşılması gerektiğine dikkat çeker. Çünkü "Meluh olmadan ilah yoktur" demek, Mutlak Varlık'ı bu şekilde isimlendirmemizi mümkün kılan bir nitelik yok demektir. Çünkü isimler Bir'den ortaya çıkmaz. Tam tersine isimler ve nitelikler Bir'e isimlerin konularından ve sonuçlarından hareketle verilebilir. Bu, İbnü'l-Arabî'nin "görelilik" ilişkisi hakkındaki görüşlerinin temelidir.

---

[1] Abdürezzak Kaşani, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 53.

[2] Müeyyidüddin el-Cendi, *Şerhu Fusûsu'l-Hikem*, s. 100.

İlahi isimlerle ilgili başka bir sorun zât ve niteliklerinin ilişkisi sorunudur. İlahi isimler teorisi daha önce kelamı derin krize sürükleyen ilahi zât ve nitelikleri teorisinin uzantısıdır. Bu nedenle İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin isimler teorisinin yerinin anlaşılması, bu teorinin ilahi nitelikler ve zât ilişkileri hakkındaki kadim teoriyle irtibatının kurulmasına bağlıdır. Bu bağlamda sufilerin ilahi nitelikler teorisi filozoflara, Mutezileye ve Eş'arî kelamcılarına bir tepki olarak ortaya çıkan tavrın izlerini taşırken aynı zamanda bu ekollerin sorunlarıyla şekillenmişti. İbnü'l-Arabî'nin Tanrı'nın varlığının akılla bilinebileceği hakkındaki görüşünü açıklamış, Tanrı'nın bir peygamber göndereceğini de aklın tespit edebileceğini belirtmiştik. Peygamber de insanların kavramlarıyla Allah'ı tanıtır, Onu olumlu niteliklerle niteler. İbnü'l-Arabî Tanrı hakkında olumlu niteliklerden söz edilmeye başlandığında artık felsefeden ayrılıp teoloji alanına girildiğini düşünür. Çünkü salt aklın Tanrı'nın olumlu niteliklerinden söz etmesi mümkün değildir. Bu nedenle İbnü'l-Arabî artık kelam ekollerinin sorunlarını ele almaya başlar ve ilahi isimler teorisi bu kez geleneksel kelamın sorunlarına eklemlenir. Tanrı'nın nitelikleri hakkında kapsamlı teori geliştiren ekollerin başında Mutezile ve Eş'arî kelamcıları gelir.

İlahi nitelikleri ilk tartışma konusu yapan Mutezilenin *taaddüd-u kudema* [kadim varlıkların çokluğu] endişesi İbnü'l-Arabî'de bir sorun oluşturmaz. Bu nedenle İbnü'l-Arabî Mutezilenin teorisinin çeşitli unsurlarından yararlansa bile esas itibariyle sorunu aynı duyarlılıkla ele almaz, aynı şeyi takipçileri için de geçerlidir. Ona göre esas sorun Eş'arîlerin nitelikler ile zât arasındaki ilişkiler teorisinde ortaya çıkmıştır. Bu nedenle İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin ilahi isimlerle ilgili görüşlerinin önemli bir kısmı Eş'arîlerin isimler ve nitelikler görüşleriyle bağlantılıdır. Bu bağlamda önce sufilerin büyük önem verdikleri "niteliklerin ispatı" sorunu üzerinde durmalıyız. Niteliklerin ispatı İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin en önemli sorunuydu. Sözgelişi İbnü'l-Arabî'nin metafizik düşüncesi ateizmi bir sorun olarak görmezken, ilahi nitelikleri reddetmeyi daha önemli bir sorun saymış, *muattıla* veya *ehl-i ta'tîl*'i [Tanrı'nın niteliklerini reddedenler] ateizmle yakın anlamda kullanmıştır. Öte yandan bu sorunu ele almakla sufiler kelamcıların işlevini yerine getirmeye başlamışlardı.

Konevî ilahi nitelikleri ispatlarken şöyle bir ilkeden hareket eder: "Bir şeyden sadece varlığı açısından bir sonuç meydana gelmez."[1] Bu ifade sudur teorisindeki "Bir'den bir çıkar" ilkesinin farklı bir yorumudur. Ancak burada ilke büsbütün farklı bir bağlamda yorumlanmıştır. Konevî'nin verdiği örnek de vahdet-i vücûd terimini ilk

[1] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, II:40.

kez kimin kullandığıyla ilgili bir takım yanlış anlamalara yol açmıştır.[1] Konevî'ye göre, insanın salt varlığı açısından bir şeyi bilmesi, bir şeyi dilemesi mümkün değildir.[2] Çünkü salt varlığın herhangi bir fiilin gerçekleşmesinde yeterli olduğunu varsaydığımızda, bütün fiiller için de geçerli olması gerekirdi. Sözgelişi herhangi bir niteliğe ya da kabiliyete sahip olmaksızın var olanın bir şeyi bildiğini veya irade ettiğini düşünelim! Bu durumda var olmak aynı zamanda bilmenin ve dilemenin yeter ve gerek şartı olmalıdır. Bu durumda varlık bütün fiillerin yeter şartı olmalıdır. Salt varlıkla var olan, var olma nedeniyle aynı zamanda bilen, irade eden, söyleyen, düşünen vs gibi bütün fiilleri yapabilen olmalıdır. Öte yandan böyle bir varsayım varlıktaki her türlü derecelenmeyi ortadan kaldırır. Çünkü varlığı tek başına yeter ve gerek şart saydığımızda var olan herkesin bilgili, düşünen, irade eden, gören, duyan vs olması bir zorunluluk haline gelir. Oysa âlemde bilen vardır, daha çok bilen vardır, cahil vardır vs. Bütün bu derecelenmeler ancak varlığın dışında başka bir takım durumların dikkate alınmasıyla mümkün olabilir. "Varlıktan sadece varlık –tam bir eşitlik– çıkabilir." Farklılık ve derecelenme ise geçici veya var olan durumlarla ilgilidir. Burada Konevî'nin açıklamaları bütün varlık türleri için geçerlidir. Nitekim verdiği ör-

---

1 Konevî bu görüşünü açıklarken vahdet-i vücûd ifadesini iki kez kullanır. Şöyle der: "İnsanın vahdet-i vücûd gibi bir iken bir şeyi idrak etmesi mümkün değildir." Bkz. Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 22. Bazı çağdaş araştırmalar buradan hareketle vahdet-i vücûd terimini ilk kullananın Konevî olduğunu iddia etmiştir. Oysa Konevî'nin burada kullandığı iki ifade teknik anlamıyla vahdet-i vücûdla ilgili değildir. İfadenin bir benzeri için bkz. Ferganî, *Müntehe'l-medârik*, 417.

2 Konevî şöyle der: "Eşyanın hakikatlerini, daha sonra bahsedeceğimiz ilmî mertebedeki basitlikleri ve mücerretlikleri açısından bilebilmek imkânsızdır. Bunun sebebi herhangi bir şeyi kendi birliğimiz açısından idrakimizin imkânsız olmasıdır. Çünkü o hiç bir şekilde çokluk hükümlerinden soyutlanamaz. Nitekim insan herhangi bir şeyi soyut hakikati ya da sadece kendi varlığı açısından idrak edemez. Bir şeyi idrak etmemiz, ayn'ımızın varlıkla nitelenip hayat ve ilmin bizde bulunması ve bizimle idrak etmek istediğimiz şey arasındaki engellerin ortadan kalmasıyla gerçekleşir. Böylelikle o şey idrak için müsait olur. İşte bu, o şeye dair bilgimizin bağlı olduğu asgari şartlardır ve bu şartlar pek çok şeyden oluşur. Eşyanın hakikatleri, mücerretlikleri makamında, birlik özelliğindedirler ve basittirler. Bir ve basit olanı ise sadece bir ve basit olan idrak edebilir. Dolayısıyla biz eşyanın sadece sıfatlarını ve arâzlarını idrak edebiliriz. Bir şeyi mücerret hakikati açısından asla idrak edemeyiz: Herhangi bir şeyi, ona ait bir sıfat veya hassa veya arâz veya lâzım itibariyle değil de hakikati açısından idrak edebilseydik, o hakikatin benzerini de idrak etmemiz mümkün olurdu. Çünkü hakikatler hakikat olmaları itibariyle birbirlerine benzer. İki benzerden birisi hakkında mümkün olan şey diğeri hakkında da mümkündür. Bunun ardından gelen eşyanın hakikatlerine dair mücmel bilgi ancak bu hakikatlerin sıfat, arâz ve hassalarla taayyün etmelerinden sonra gerçekleşebilir." *Yazışmalar*, s. 41 vd.

nek de insanın varlığıyla niteliklerinin ilişkisine dayanır. Fenarî'de de gördüğümüz üzere, bu yaklaşım Bir'den bir çıkar ilkesiyle ilgilidir. Konevî'nin varmak istediği sonuç ise Tanrı'dan salt varlığı bakımından bir şeyin çıkamayacağıdır. Metafizikte Bir ya da Mutlak dediğimiz Tanrı'yı nitelemediğimiz sürece âlemin Tanrı'dan çıkmasını veya başka fiillerini açıklamak mümkün değildir. Ya bütün varlığa ve varlıktaki fiillere başka bir neden bulacağız ya da Tanrı'yı salt varlık olarak isimlendirmenin ötesine geçerek Ona bir takım nitelikler ekleyeceğiz. Sufiler filozofların Tanrı'yı "mutlak varlık" olarak nitelerken aşırı gittiklerini düşünür. Akıl Tanrı hakkında tenzih ilkesini savunurken gerçekte Tanrı'yı "tenzihte sınırlar." Yapılması gereken Tanrı'yı bu "tenzihten tenzihtir."[1] Filozofları böyle bir tenzih anlayışına düşüren varlık ve mahiyet teorisiydi. Tanrı mutlak anlamda bir ve basit olacağı için Onda aynı anda varlık ve mahiyet düşünülemez. Çünkü Tanrı'nın bir mahiyeti vardır dersek, bu mahiyetin varlıkla ilişkisini kuramayız: Acaba mahiyet varlıktan önce midir, yoksa varlığa mı ilişmiştir? İlişmiş ise sonradan meydana gelmiştir, yani hadistir. Oysa Tanrı kadim varlıktır ve hadislerin bulunacağı bir yer olamaz. Mahiyet varlıkla birlikte ise iki ezeliden mi söz etmek gerekir? Ya da bu mahiyet nasıl vardır? Her şeyden önemlisi Tanrı mahiyet ve varlıktan mı bileşiktir? Birlik aynı zamanda basitlik anlamına gelir. Bu durumda Tanrı'nın bir ve basit olması, Onun varlığının dışında bir mahiyetinin olmaması anlamına gelir. *Fusûsu'l-Hikem*'de görüleceği üzere sufiler bu konuda bazı eleştiriler dile getirerek bu tenzihçi anlayışı eleştirmişlerdir. Eleştirilerin konumuzla ilgili yönü Bir'den bir çıkar ilkesiyle ilgili olanlardır.

Konevî, "Bir şeyden sadece varlığı açısından bir sonuç meydana gelmez" ilkesinden –ki buna Bir'den bir çıkar ilkesinin olumsuz yorumu denebilir– hareketle ilahi nitelikleri kanıtlar. Bu kanıtlama temelde âlemden hareketle Tanrı'nın niteliklerinin temellendirilmesidir. Çünkü ilk ilkeden hareket edersek çokluk açıklanamayacaktır. Oysa âlem vardır ve çokluk gözlenmektedir. Öyleyse çokluğa kaynaklık edecek bir şey olmalıdır. Bunun yanıtı tek başına Varlık değildir. Çünkü varlık çokluğu açıklamak için yeterli değildir. Bunun yanıtı Mutlak Varlık'ın nitelikleridir. Öyleyse ilahi nitelikler bu niteliklerin sonuçlarından, yani âlemden ve çokluktan hareketle ispatlanabilir.

Bu noktaya kadar sufiler ilahi nitelikleri kabul eden Eş'arîlerle birlikte hareket eder. Ardından sufiler yeni durumu, yani olumlu içeriğe sahip olmayan bir kavram olan zât ile niteliklerin ilişkisini ele alır. Bu ilişki öncelikle Mutezilenin *taaddüt-i kudema* [kadimlerin çokluğu] fikrinden hareketle değerlendirilebilir. Mutezile ilahi ni-

---

[1] İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 62.

telikleri kabul ettiğimizde *taaddüt-i kudema*, yani birden çok kadim varlık sorununun ortaya çıkacağını düşünmüş, bu nedenle de nitelikleri reddetmişti. Bu duyarlılık Eş'arîler tarafından paylaşılmasa bile İbnü'l-Arabî bu düşünceye farklı bir yönden hak verir. Bunu ise Tanrı'nın en önemli niteliği olan birlik görüşünde ortaya koyar. Tanrı hakkındaki en nihai yargı Onun varlığıydı. Gerçekte varlık ile birlik aynı anlama gelen iki ifadededir. Bunun nedenlerini daha sonra açıklayacağız. Şimdilik "bir şey vardır" ve "bir şey birdir" derken aynı şeyi kastettiğimizi söylemekle yetinelim. Bu İbnü'l-Arabî'nin olduğu kadar takipçilerinin benimsediği görüştür. Bu yönüyle varlık ve birlik terimlerinin özdeşliği sufilerin üzerinde durduğu önemli bir konudur. Gerçekte İlk İlke'yi [*mebde-i evvel*] Bir veya Varlık olarak isimlendirebilmenin imkânı da buradan kaynaklanır.

İbnü'l-Arabî yalnızca "zât" ile "nitelikleriyle birlikte zât" arasında ayrım görerek, ikinci durumu farklı birlik türüyle karşılar. Bu durumda İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin metinlerinde merkezi yer tutan iki birlik türü ortaya çıkar. Birincisi ahadiyettir [mutlak birlik]. Ahadiyet genellikle zât için kullanılan, daha doğrusu nitelikleri olmaksızın zâtı anlatan bir birlik türüdür.[1] Bu birlik türünü sadece Tanrı için düşünmek zorunlu değildir, çünkü İbnü'l-Arabî bazı ayetlere gönderme yaparak, ahadiyetin yaratılmışlar için de kullanılabileceğini belirtir. Öyleyse ahadiyetin nitelikler olmaksızın sadece herhangi bir zâtı anlatmak için kullanıldığı söylenebilir. Bu yönüyle birlik, herhangi bir olumlu anlama sahip olmadığı kadar sayısal çokluğun karşıtı da değildir. Bu anlamıyla birlik tıpkı varlık gibi salt anlatımı sağlayan bir ifadedir. Bu durumda Tanrı hakkında herhangi bir hüküm vermek de mümkün değildir. Çünkü bu anlamıyla Bir tam bir tenzihi gerektirir. Tenzih ise Bir'in bütün fiillerden soyutlanması demektir.

İbnü'l-Arabî ardından ikinci birlik türünden söz eder. Burada İbnü'l-Arabî bir yandan Mutezilenin nitelikleri ezeli saymayarak Hakkın mutlak birliğini korumadaki duyarlılıklarıyla,[2] öte yandan nitelikleri ezeli sayan Eş'arîlerin düşüncelerini birden dikkate alır. Bu iki düşüncenin birden dikkate alınması ise yeni durumu başka bir birlik türüyle ifade etmeyi gerektirir. Yeni durum artık ahadiyetle ifade edilebile-

---

[1] Kayserî, *Esasü'l-vahdaniyye ve mebne'l-ferdaniyye*, s. 156.

[2] İbnü'l-Arabî, Mutezile görüşünü şöyle eleştirir: "Bir şeyin farklı şeylere ilişmesi, onun zâtında bir olmasına etki etmez. Sözün bölünmesi [fiil, isim, bağlaç veya geçmiş, gelecek ve şimdiki zaman] onun birliğine etki etmez. Bir şeyin zâtî nitelikleri çok olsa bile bu durum o şeyin kendisindeki çokluğu göstermez. Çünkü [akılda ve bilgide] birbirlerinden ayrı bilinseler bile [gerçekte] nitelikler zâtın bütünlüğünden ibarettir." *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I:112. Eş'arîlere dönük başka bir eleştiri için bkz. *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I:463.

cek bir birlik değildir. İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinin bu bölümü Mutezileye hak verir, daha doğrusu onların duyarlılığını paylaşır gibidir. Ancak İbnü'l-Arabî ikinci durumu yine birlik kavramıyla ifade edip, Hakkın zâtının mutlak birliğiyle çelişse bile niteliklerin varlığının temelde birlikle çelişmediğini gösterirken Eş'arîlere hak verir. Bunun için İbnü'l-Arabî'nin kullandığı birlik türü vahdet[1] veya vahdaniyet, bazen de ferdiyettir.[2] Bu birlik türü de gerçekte Tanrı'nın mutlak birliğini zedelemeyecek, fakat ilkinden farklı birlik türüdür. Böylece İbnü'l-Arabî iki birlik türünü ayırt ederek ilahi nitelikleri *taaddüt-i kudema* açmazına düşmeden çözmek ister.

Bu kez ilahi niteliklerin zâtla ilişkisi sorunu ortaya çıkar. İbnü'l-Arabî'nin niteliklerin kabul edilmesiyle ortaya çıkabilecek "kadimlerin çoğalması" sorununu dikkate almadığını belirttik. Bu durum niteliklerin zâtla ilişkisinin hiçbir sorun oluşturmadığı anlamına gelmez. Eş'arîler daha önce nitelikleri "zâtın ne aynı ne ondan başka" sayarak bu ikilemden çıkmak istemişti. Nitelikler zâtın aynı değildir, çünkü zihinde bile olsa zât ile nitelikleri ayırabildiğimize göre nitelikleri zât saymak mümkün değildir. Gerçi bu noktada ortaya çıkan başka bir sorun, niteliklerden soyut olarak düşünüldüğünde zâtın neye işaret ettiğini tespittir. Böyle bir şeyi insan zihni düşünebilir mi? Bu sorun kendinde varlık, salt birlik ya da basitlik gibi salt kavramların yol açtığı sorunun bir parçasıdır. Çünkü zihin kavramları ancak birbiriyle bağlantılı olarak düşünürken bütün ilişkilerden soyutlanmış kavramları düşünmek güçtür. Şimdilik böyle ifadelerin bilinemezliğe işaret eden selbi anlatımlar olmasını söylemekle yetinelim. Bununla birlikte zât ile nitelikleri zihinde bile olsa ayırabiliyorsak, nitelikleri zâttan bir yönüyle ayrı saymak gerekir. Zaten ahadiyet ve vahidiyet şeklindeki iki birlik türü bunu anlatmaktaydı.[3] Ancak her durumda onlar zâtın nitelikleridir ve kendi başlarına varlıkları yoktur. Bu durumda ise birinci aşamada ayırdığımız nitelikleri ikinci aşamada zâta dayandırarak ona ait saymak zorundayız. Acaba zâtta nitelikler nasıl bulunabilir? İnsan söz konusu olduğunda bu nitelikleri zâta ilişen arâzlar olarak görebiliriz. Ezeli zâtın nitelikleri de ezeli olacağı gibi bu niteliklerin basitliğine zarar vermeden onda bulunmaları gerekir. Bu durum ilahi zâtın niteliklerini bir yönüyle zâtın aynı saymayı zorunlu kılar. İşte "zâtın aynı ve zâttan başka" hükmü bu ikilemden kaynaklanır.

---

1 Bu terimin özel olarak ahadiyet ve vahidiyetin kendisinden çıktığı vahdet şeklinde bir tanımı veya birlik türü vardır. Bkz. Ferganî, *Müntehe'l-medarîk*, s. 55.

2 Bu terimler için bkz. Ferganî, *Müntehe'l-medarîk*, s. 58.

3 Konevî şöyle der: "El-Ehad zâtında hiç kimsenin ortağı olmadığı bir ferdin ismidir. El-Vahid ise sıfatlarında ortağı bulunmayan ferdin ismidir." *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, s. 185. Terimler için bkz. Ferganî, *Müntehe'l-medarîk*, s. 38, 39.

Burası İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin Eş'arîlere yakın durduğu noktadır. Bununla birlikte bazı ifadelerinde bu tarz bir çözümün anlamsız –çünkü ne aynı ne başkadır, mantıksal olarak bir çelişkidir– olduğunu belirterek Eş'arîlerin kesin anlamda birliği açıklayamadıklarını söyler.[1] Fakat bu ifade bir eleştiri olmaktan daha çok bir durum tespiti gibi görünür. Çünkü kelamcıları esas açmaza düşüren şey "zorlamalı" bir şekilde Hakkı tenzih talepleridir. İbnü'l-Arabî bütün uğraşlarına rağmen bunu başaramadıklarını belirterek gerçekte tenzihin metafizikteki açmazına dikkat çeker. Öyleyse burada İbnü'l-Arabî'nin dikkat çektiği nokta bir imkânsızlığı dile getirmekten ibarettir. Çünkü mutlak birlik gerçekleştirilebilecek bir ideal değildir! Konevî "bilgi temyizi verir"[2] derken buna dikkat çeker.

İbnü'l-Arabî zât-nitelikler sorununu büsbütün farklı bir aşamaya taşımıştır. Bu İbn Sina'nın imkân ve mahiyet; Mutezilenin *madum* [yok olan] görüşlerini de dikkate alarak, âlemin kadimliği ve tikellerin Tanrı'yla irtibatı başta olmak üzere, metafiziğin temel sorunlarını İbnü'l-Arabî'ye yeniden yorumlayacağı bir zemin kazandırır. Bu bakımdan İbnü'l-Arabî'nin ilahi nitelikler ile zât arasındaki ilişkinin saptanmasıyla ilgili düşüncesi, a'yân-ı sâbite teorisinin önemli bir yönünü oluştururken, ilahi niteliklerin âlemin varlık ilkesi olmalarının nedeni de budur. Bu durumda ilahi nitelikler teorisi âlemin Tanrı'yla ilişkisini açıklayan bir teoriye dönüşür.

İlahi niteliklerin zâtla ve birbirleriyle ilişkisinin başka bir yönü İbnü'l-Arabî ve

---

[1] İbnü'l-Arabî şöyle der: "Sıfatlar Onun zâtının ne aynı ne de ondan başkadır diyenin ifadesi ise gerçekten son derece uzaktır. Bu görüşü benimseyen kimse ilavenin –ki başka demektir– varlığını kesinlikle delillendirmiş, fakat böyle bir isimlendirmeyi inkâr etmiştir. Sonra tanımda başka hakkında şöyle hüküm vermiştir: İki başka şey, birisinin diğerinden zaman-mekân, varlık-yokluk olarak ayrılması mümkün olan şeydir. Fakat konuyu bilen bütün bilginlere göre bu, iki başka hakkında gerçek bir tanım değildir." *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I:109. Konevî Eş'arîlerin nitelikler görüşünü şöyle eleştirir: "İlmin zâttan farklılaşması ise nispi bir farklılıktır, yoksa Eş'arîlerin düşündükleri tarzda, ilmin Hakkın zâtıyla kâim bir sıfat oluşu açısından meydana gelmiş bir farklılık değildir. Çünkü Eş'arîlerin ileri sürdükleri bu görüşü gerçek tevhidi bilen muhakkik kabul etmez. Bunun yanı sıra ilim ile zât arasındaki söz konusu farklılık, ilmin Onun 'zâtının aynı' olduğu anlamına da gelmez. Çünkü bu itibar açısından Hak için zâtından ayrı ve ilim ya da isim, sıfat, nispet veya başka bir şekilde ifade edilen bir nispet düşünülemez. İlmin zâtla aynı olması öyle bir birliktir ki, bunda ilim âlim ve malûmdan farklılaşamaz; dolayısıyla bu vahdette çokluk ve taaddüt de söz konusu olamaz. Burada dile getirilen çokluk gerçek olabileceği gibi itibari çokluk da olabilir." *Yazışmalar*, s. 168.

[2] Konevî varlık ve bilginin durumunu şöyle belirtir: "Birleştirme Varlık'a; ayırım ilme mahsustur. İlmin ayırıcı olması ise ilim-âlim-malûmun birliğini gerektiren mutlak birlik açısından değil, vahdaniyet açısından gerçekleşir. Mutlaklık ise Zât içindir." *Yazışmalar*, s. 175.

ekolünde daha derin izler bıraktı. Bu, söz konusu teorinin başta varlıklar arası ilişkiler olmak üzere büyük âlem-küçük âlem ilişkileri, insanın âlemin bir nüshası ve özeti olması gibi pek çok konuyu içeren önemli bir etkidir. İbnü'l-Arabî bu isimler teorisini İbn Kasi'ye atıfla anmıştır. İbn Kasi'nin İbnü'l-Arabî'nin metinlerinde geçen en önemli görüşü ilahi isimler görüşüdür.

Teoriyi şöyle özetlemek mümkündür: Her ilahi ismin ikili bir anlamı vardır. Bir isim önce kendisiyle ilgili özel bir anlam taşırken, öte yandan bütün isimlerin zâta delalet etmeleri nedeniyle hepsi ortak bir anlam taşır. İbnü'l-Arabî bu düşünceye büyük önem verir ve başka pek çok kanıtla bunu açıklar.[1] Bu isimler teorisi ilahi niteliklerin müstakil varlığının olmayışı ilkesine dayanır. Çünkü bütün isimler ilahi zâtı gösterirler ve hepsi onunla vardır. Öte yandan varlıktaki çeşitlilik ve farklılık da açıklanmalıdır. İbnü'l-Arabî'ye göre âlem ilahi isimlerin bu ikili anlamının bir tezahüründen ibarettir: Âlem bir yandan kendisine öte yandan zâta, dolayısıyla diğer isimlere işaret eden ilahi isimlerin bir tecellisinden ibarettir. Burada önemli olan bu isimler teorisinin varlıktaki her şeye uygulanmasıdır. İbnü'l-Arabî'nin hareket ettiği nokta asıl-fer ilişkisidir. Asıldaki hüküm kendisinden sonra gelen her şeye yayılır. Bu nedenle bir ilahi isim hakkındaki hüküm, varlıktaki herhangi bir şey için geçerlidir. Nasıl bir isim aynı anda hem kendisi hem başka bir isimken –buna fiilen kendisi, kuvve halinde başkası diyebiliriz– âlemdeki her şey de bir yandan kendisi bir yandan diğeri hakkında bir işarettir.

Bu düşünce sufilerin düşüncesinde merkezi bir yer tutan "ismin ikili anlamı" sorununa götürür. İbnü'l-Arabî'nin dikkat çektiği üzere ismin aynı anda ikili bir işlevi vardır. Gerçekte bu durum herhangi bir yargının aynı anda bir şeyi gösterirken bir soyutlama olmasından kaynaklanır. Örneğin A derken A'dan söz ettiğimiz kadar B olmayandan da söz ederiz. İbnü'l-Arabî isimlerle ilgili bu görüşü yorumlarken şöyle düşünür: Her isim bir anlama işaret ederken aynı zamanda başka bir anlamı perdeler. Bu durumda isim bir yandan işaret iken öte yandan perdedir ve bu aynı anda gerçekleşir. Bu durum bir yorum yöntemi olarak İbnü'l-Arabî'nin iman, inançsızlık, sevgi, nefret, vb pek çok konuyu birbiriyle bağlantılı olarak açıklayabildiği bir yönteme işaret eder.

Çünkü göreli bir bilgi anlayışında bütün bu kavramlar gerçek anlamlarını zıtlarıyla birlikte kazanır, ancak her şey gerçekte "iki şeydir." İbnü'l-Arabî kuvve ve fiili aynı şeyin sürekli hali diye açıklar. Fiil kuvve haline baskın gelse bile kuvve hali yine

---

[1] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I:280.

imkan olarak varlıktadır. Bu ikisinin ilişkisi, Konevî tarafından galip gelmek-mağlup olmak terimleriyle anlatılır. Galip ve baskın olan fiil iken mağlup olan kuvve halidir. Kuvve ve fiil ilişkisi, isimler arası ilişkileri açıklamada belirleyici bir rol oynar. Konevî'ye göre ilahi isimlerin bir yandan "perde," başka bir yönden "işaret ve alamet" olması, isimlerin mazharı ve tecelligâhı olan varlıklarda dikkate alınması gereken bir özelliktir. Burada tekrar kuvve ve fiil halinden söz etmek gerekir ki, bunu aynı zamanda birlik ve çokluk hali diye de isimlendirebiliriz. Çünkü ilahi isimler arasındaki tek ilişki birbirlerine işaret etmek değildir: İsimler aynı mazharda buluşabilir ve tek bir varlık farklı isimlerin etkisini taşıyabilir. Bunu şöyle açıklayabiliriz: Bir varlık sözgelimi Tanrı tarafından bilinir. Bu durumda söz konusu şeyin Tanrı'nın bilgisiyle ilgisi vardır. Bilinen şey Allah'ın başka bir niteliği olan irade tarafından irade edilir. Bu durumda başka bir ismin hükmü ortaya çıkar. Sonra kudret bilginin bildiği, iradenin dilediği şeyi var eder.[1] Bu durumda o şey kudretin konusu haline gelir. Böylelikle aynı anda pek çok isim bir varlığa yönelerek onu etkisi altına alabilir. Bütün bu durumlarda her şeyde baskın bir özellik veya isim vardır. Baskın isim veya özellik söz konusu şeyi ayakta tutan ve varlığını sürdüren şeydir. Konevî bunu "çokluğu birliği var etmesi ve ayakta tutması" diye açıklarken bazen bu var edici özelliğe *vech-i has* [özel yön] der. Burada bir şey iki özelliğe sahiptir: Birincisi, onun kuvve halinde sahip olduğu özellikler iken diğeri fiil halinde sahip olduğu özelliklerdir. Öyleyse ilahi isimlerin bu durumu da bir kuvve-fiil ilişkisi olarak açıklanabilir.[2]

Sorunun bir yönü de insanın ilahi isimlerle ilişkisidir. Bu tasavvufun en önemli konularındandır, zaten sufiler ilahi isimleri bu amaçla ele almıştı. Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmak tasavvufun hedefi olduğuna göre, bunun sonucunda ulaşılacak halin açıklanması önemlidir. Sufiler ilk dönemde *fenâ-bekâ* [nefsin niteliklerinin silinip yerine ilahi özelliklerin yerleşmesi] terimiyle ilahi ahlak ile insanın ilişkisini açıklamışlardı. Yani beşeri özellikler ortadan kalkarak yerini ilahi özellikler alır. Birinci du-

---

[1] Konevî ilahi niteliklerin sıralanışını açıklarken şöyle der: "Hakkın bir şeyi bilmesindeki ilmi, yenilenmez ve o şey hakkında herhangi bir hükmü ortaya çıkmaz. Çünkü Hak, hadislerin kendisiyle kaim olmasından münezzehtir; mertebesi de daha önceden bütünüyle bilmediği bir şeye dair ilminin yenilenmesinden mukaddestir. Hakkın yaratması, ezeli ve öncesel ilminden sonra iradesine tâbi kudretiyle gerçekleşir. Bu ezeli ilmin tahsis hükmü, tahsisle mevsuf olan iradeyle zâhirdir." *İlâhî Nefhalar*, s. 25.

[2] Konevî özel yönün silinmesini şöyle açıklar: "Herhangi bir varlık ile Hak arasında hiçbir vasıtanın bulunmadığı bu özel vechin sırrının hükmü ve özelliği, varlıkların çoğuna nispetle, kesret ve imkân hükümlerinde gizlenmiş ve yok olmuştur; bunun sebebi çokluk hükümlerinin birlik ve daha önceden işaret edilen vücûb [zorunluluk] hükümlerine baskın olmasıdır." *Yazışmalar*, s. 172.

rum fenâ terimiyle anlatılırken ikinci durum bekâ terimiyle açıklanır. İbnü'l-Arabî'de ise durum daha geniş bir varlık yorumuna doğru gelişir. Artık söz konusu olan salikin yaşadığı halin açıklanması değildi. Bunun yanı sıra, varlıkların ve bir bütün olarak âlemin ilahi isimlerle ilişkisinin açıklanması gerekirdi. Sorunun önemli yönünü oluşturan ilahi isimlerin bilinme arzusu ve âlemde gerçekleşen her fiildeki öznenin ilahi isimler olması üzerinde duracağız. İlahi isimlerin varlıklarla ilişkisinin iki yönü bulunur: Birinci noktada ilahi isimler varlıkların "varlık ilkesidir." Var olan her şey bir ilahi ismin mazharı olarak var olmaktadır, yani her şeyin varlık ilkesi bir ilahi isimdir. Konevî'nin dile getirdiği üzere, ilahi isimlerin metafiziğin ilkesi olmasının anlamı da gerçekte budur.[1] Ancak burada sorunun bilgi anlayışındaki yansımasını görmekteyiz. Varlık ilkesi olan şey bu kez bir şeyin yükselişi ve miracındaki son gayesi haline gelir.[2] Her şey sonuçta var olmaya başladığı noktaya ulaşır ki, bu bir şe-

---

1 İsmin anlamı hakkında bkz. Müeyyidüddin el-Cendi, *Şerhu Fusûsu'l-Hikem*, s. 63

2 Hakkın inayeti seçmiş olduğu ve ilminde taayyün edişleri tarzında eşyanın hakikatlerini kendilerine bildirmek istediği kulları hakkında hüküm vermişse, bu kişileri ruhani bir miraçla kendisine çeker [*cezb*]. Böylece bu kişi, nefsinin bedeninden soyutlanması [*insilah*] halinde ve akıl ve nefis mertebelerinde tabaka tabaka ulvi mertebelere çıkıncaya kadar yükselirken müşahede eder. Bu çıkışta her nefis ve akılla birleşir [*ittihat*]; bu birleşme bütün sıfatlarından, cüzi hallerinden, imkâna ait çokluk [*kesret*] hükümlerinden her nefsin ve aklın makamında ve o makama göre kişinin nefsi külli nefisle [*nefs-i külli*] birleşene dek kısım kısım soyutlanır. Nefis külli nefisle birleştiğinde ise unsûrî mizaçla kisvelenmek için manevi inişi [*tenezzül*] esnasında ona arız olmuş özellikleri silinir. Sonra nefis miracı kemâle ererse, ilk akılla [*akl-ı evvel*] birleşir [*ittihat*]. Dolayısıyla nefsin akl-ı evvelle birleşmesi kemâle erdiğinde ise diğer kesret ve imkân hükümlerinden temizlenir; bu hükümler nispi mümkünlukleri açısından mahiyetinin lâzımlarıdır. Bu soyutlanma ve temizlenme esnasında bir tek hüküm geride kalır ki, o da tıpkı ilk akıl [*akl-ı evvel*] gibi, kendinde mümkün oluşun makûlluğudur. Bu da ancak vücûb hükümlerinin, imkân hükümlerine daha sonra Allah'ın izniyle işaret edeceğimiz tarzda baskın [*galip*] olmasıyla tamamlanır. Vücûb hükümlerinin imkân hükümlerine baskın gelmesiyle de kişi ile rabbi arasındaki münasebet sâbit olur. Bu mertebede kişi için gerçek yakınlık meydana gelir ki, bu yakınlık vuslat derecelerinin ilkidir. Bunun yanı sıra bu mertebedeki insanın, sahip olduğu zâtî-vücûbî sıfat sayesinde Allah'tan akıl veya nefis veya diğer ulvi ve süfli vasıtalar olmaksızın vasıtasız bilgi alması sahihtir; nitekim akl-ı evvelin Allah'tan bilgi alması bu şekildedir. İşaret edilen gerçek insan, Hak'ta son fena ve silinmek [*istihlak*] halinden önce bazı yakınlık [*kurbiyet*] makamlarında akl-ı evvelden farklılaşır. Şöyle ki: Gerçek insan, kendisinde kalan söz konusu imkân hükmü ve de akıl ve nefislerin her birisinin vücûb hükümlerinin özelliği sayesinde, bir yandan akl-ı evvel ve diğer akıl ve nefisler vasıtasıyla eksiksiz bilgi alır; öte yandan kendi vücûp hükmünden dolayı da arada hiçbir vasıta olmaksızın Allah'tan doğrudan bilgi alır. Bu durumda o ilahi-gerçek insanı makama yerleşir; bu makam büyük hilafet ve diğer yüce mertebelerin üzerinde bulunan makamdır. Bu makamda insan, Hak ile arasındaki söz

yin kendi ismiyle veya kendi hakikatiyle özdeşlemesidir [*tahakkuk*].[1]

Konevî ilahi isim ile şeylerin ilişkisini üç derecede ele alır. Bu derecelenme sufilerin başka bağlamlarda sürekli gönderme yaptıkları ilme'l-yakîn, ayne'l-yakîn ve hakka'l-yakîn terimleriyle dile getirilen sürecin başka bir ifadesidir. Bunların ilki, bir varlığın bir isimle *taalluk* [genel ilgi] tarzındaki ilişkisidir. Bu ilişki gerçekte her varlığın bir ismin kendinde zuhur ettiği mazharı olmasıyla ortaya çıkan zorunlu ilişkidir. Konevî'nin bu ilişki üzerinde ayrıntılı açıklamaları yoktur. Bununla birlikte bu ilişkiyi bir varlık ilişkisi veya diğer iki ilişki biçimine zemin oluşturan kuvve ilişki sayabiliriz. Ya da ilme'l-yakîn, ayne'l-yakîn ve hakka'l-yakîn sınıflamasını dikkate alırsak, onu bir şeyin isim hakkındaki bilgisi diye niteleyebiliriz. Bunun ardından ikinci ilişki tarzı olan *tahalluk* [ahlaklanma] gelir. Burada ahlaklanmanın ikinci derecede sayılması üzerinde durabiliriz. Çünkü ikinci derecede sayılan ahlaklanma ilk sufilere göre tasavvufun amacıydı. Oysa İbnü'l-Arabî ve takipçileri bunu geçilmesi zorunlu bir aşama sayarak sülûke yeni bir hedef saptamışlardı. Üçüncü aşamada ise tahakkuk etmek gelir. Tahakkuk, ilgi ve ahlaklanma düzeyinden sonra gelen nihai haldir. Bunun tam olarak neye karşılık geldiğini açıklamak güçtür. Bu bağlamda nihai hal üzerindeki tartışmalar sürekli bu kavrama yüklenen anlamlarla ilgilidir. Ancak burada sufilerin tahakkuk etmek dedikleri şeyin geleneksel tasavvuf dilindeki tam karşılığı *bekâ*'dır.

Bu konuda İbnü'l-Arabî'nin ilk sufilerin bazı şathiyatlarını eleştirdiği düşünceleri vardır. Bunlardan birincisi insanın sülûkun sonucunda gerçekte neye ulaştığı ve nasıl bir bilgi elde ettiğinin tespitidir. Bir sufi sülûkun sonunda Hakka mı erer? Ene'l-Hak derken bir sufi gerçekte ne demek ister? İbnü'l-Arabî insanın sülûkte kendi hakikatiyle özdeşleştiğini düşünür. Ancak burada kendi hakikati derken neyin kastedildiği önemlidir. Sufilere göre bir şeyin hakikatinin ne anlama geldiğini belirtmiştik. Söz konusu tanım burada başka bir açıdan yorumlanmalıdır. Bir şeyin hakikati, o şeyin ilahi ilimdeki sabit halidir.[2] Eşyanın ilahi ilimde bulunuşları [*sübut*] üzerinde

---

konusu münasebet cihetinden, Hakkın ilminde zikredilen yorumla nakşedilmiş ve resmedilmiş ve de bu ilmi varlıktan harici varlığa zuhûr ve çıkması takdir edilmiş şeyleri idrak eder. *Yazışmalar*, s. 169.

1 Konevî bilginin insanın zâtına dönüşmesinden söz ederken de bu terime atıf yapar: "İlmi sâbit olan insan ilmi zâtı haline gelen kişidir." *İlahi Nefhalar*, s. 33. Fenarî ise şöyle der: "Bir şeyi tam olarak bilmek o şeyle bir olmaya bağlıdır." *Misbahü'l-üns*, s. 219.

2 "Hakkın dışındaki her şeyin hakikati, o şeyin Hakkın ilminde ezeli ve ebedi olarak bir tek süreçte malûm oluşunun suretinin taayyününden ibarettir. Hakkı veya Onun dışındaki bir şeyi kâmil ve sahih anlamda bilmek, ilk taayyünü makamında o şeyin Hakkın ilminde ma-

ve bu bulunuşun Hakkın birliği ve nitelikleriyle ilişkisi üzerinde duracağız. Sülûk bu başlangıç noktasından başlayan yolculuğun [*nüzul*: iniş] geriye doğru kat edilmesi demektir [*urûc*: yükseliş]. Sonuçta insan başladığı noktaya ulaşacağı için ancak ve ancak kendi hakikatiyle özdeşleşir. Buradan İbnü'l-Arabî ilahi isimler teorisinde çok önemli bir yer tutan *rabb-ı has* [özel rab veya özel ilah] terimine ulaşır.

Rabb-ı has her varlığın özel bir rabbi, bir ilahi isminin olması demektir. Her şeyi bir sayan ve çokluğu ortadan kaldıran vahdet-i vücûd anlayışıyla böyle bir düşünce nasıl uzlaşabilir? Sufiler varlıkları ilahi isimlerin mazharı sayarken, her varlığın bir ilahi isme dayanması gerektiğini düşünmüşlerdir. Bu durumda sufilerin üzerinde önemle durduğu bir sorun olan ilahi isimlerin sayısı sonsuzdur, çünkü varlıklar sonsuzdur. Daha doğrusu Hakkın isimleri sonsuz olduğu için varlıklar sonsuzdur. Bu nedenle her ilahi isim, bir varlığın rabbidir ve söz konusu şeyin bilfiil varlığını sürdürmesi özel rabbin yardımıyla mümkündür. Özel rab aynı zamanda bir varlığın Mutlak Varlık hakkındaki bilgisinin sınırını ve tarzını belirler.[1] Herkes sonuçta kendi özel rabbine ibadet eder ve herkesin Tanrı'dan "payı" bu özel rabdir. İbnü'l-Arabî'nin bu konudaki görüşleri, özellikle dinler arası ilişkiler ve görüş ayrılıklarının nedenlerinin anlaşılmasına büyük katkı sağlayacak mahiyettedir.

Üzerinde durulması gereken bir nokta da isimler arası ilişkiler, isimlerin sayısı ve en büyük isimdir. İbnü'l-Arabî isimler arası ilişkilerde İbn Kasi'nin görüşünü esas alarak ona yeni bir boyut kazandırmıştır. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî'nin takipçileri de İbn Kasi'ye sürekli atıf yapmış ve onun isimler teorisini anmışlardır. Teori bütün isimlerin iki anlamı olduğu üzerinde durmaktaydı. Birinci anlamla her isim diğerinden ayrışırken diğer anlamda bütün isimler zâta işaret etmekte ve dolayısıyla ortak anlam taşımaktadır. Bunun pratik sonuçları dua, ibadet ve zikir gibi seyr u sülûk yönteminin temel araçlarında ortaya çıkar. Bu nedenle sufiler sürekli isimler arası ilişkiler üzerinde durmuştur. Sözgelimi Allah'ın isimlerinden eş-Şafi ismiyle dua eden bir insan şifa talep eder. Şifa bu isimde fiilen bulunan anlamdır. Oysa eş-Şafi aynı zamanda başka isimlerin anlamlarını kendinde toplar. Bu nedenle örneğin insan el-Kahhar isminden de şifa talep edebilir veya eş-Şafi ismiyle de beddua edebilir.

---

lûm oluşunun suretini idrak etmekle gerçekleşir. Söz konusu bu tam ve yetkin bilgi, varlıkla kisvelendiği [*telebbüs*] için bir açıdan kendisine arız olan ve farklılığı gerektiren çokluk mertebelerinden terakki edip, kendisi ile bilmeye yöneldiği herhangi bir şey arasında farklılığa neden olan bütün çokluklardan soyutlanan [*insilâh*] kimse için mümkün olabilir." *İlâhî Nefhalar*, s. 171.

[1] Bkz. Kayserî, *Mukaddemat*, s. 61.

Konunun başka bir yönü ise isimler arasındaki üstünlük sorunudur: Acaba ilahi isimlerin bir kısmı diğerinden üstün olabilir mi? Ya da ilahi isimler hüküm çıkartmamızı sağlayacak şekilde sınıflanabilir mi? Bu çeşitli bakımlardan önemlidir. Öncelikle ilahi isimler arasındaki herhangi bir ilişki zorunlu olarak bu isimlerin kendilerinde zuhur ettiği varlıkları etkiler. İlahi isimler arasındaki derecelenme zorunlu olarak varlıkların birbirleriyle aralarındaki ilişkiyi ve derecelenmeyi belirleyecektir. Bundan önemlisi ise "varlığın ilkeleri" olmaları bakımından ilahi isimlerin sıralanışıdır. Bu konu varlıktaki düzen, Tanrı'nın yaratmasının veya sufilerin daha çok kullandığı terimle "varlık vermesi"nin anlamı, âlemdeki gayelilik vb konularla doğrudan ilgilidir. Sufilerin bu konudaki görüşlerinin anlaşılabilmesi için Tanrı'nın yaratma eyleminde, sözgelimi kudret veya bilgi niteliğinin ilk nitelik sayılmasının ortaya çıkartacağı sonuçlar değerlendirilebilir. Kudretin esas alınması Tanrı'nın kadir-i mutlak, yani gücü hiçbir şekilde sınırlandırılmayan varlık olması ilkesinden hareketle bir âlem ve varlık anlayışı ortaya çıkar. Buna karşın bilgiyi esas nitelik alanlar ise başka bir varlık tarzını dile getirir. Kudret esas alındığında âlemde bir nizam fikri kurulamaz. Buna karşın bilgi niteliği esas alındığında Tanrı'nın kudreti bilgisiyle, bilgisi ise yaratılmamış mahiyet tarafından sınırlanır ve bir nizam fikri ortaya çıkar. İbnü'l-Arabî ve takipçileri ilahi niteliklerin başında bilgi niteliğini saymışlardır. Bunun mantıksal sonucu âlemde bir düzenin bulunması, varlığın bilinene göre gerçekleşmesidir. Sıralamada bilginin ilk nitelik sayılması Allah'ın en geniş kapsamlı isminin Alim (Allam, Alîm ve bilgiyle ilgili benzeri isimler) olmasından kaynaklanır. Bu sıralamada hayat niteliği veya el-Hayy ismiyle bilginin yer değiştirdiğini görebiliriz. Ancak bilgi ile hayat arasında kurulan zorunlu ilişkiyle bu iki nitelik özdeşleştirilmiştir. Bu durumda ister hayat ister bilgi denilsin varlıkta bir nizam ve düzen fikri ortaya çıkacaktır.

Sufilerin ilahi isimlerin tasnifinden çıkan en önemli sonuç "bilgi bilinene tâbidir" diye bilinen ilkedir. Bu ilke vahdet-i vücûd anlayışında merkezi bir yer işgal eder ve sufilerin görüşlerine yöneltilen eleştirilerden birisi bu ilkeye yönelik olmuştur. Konevî bilgi yerine bazen varlık tecellisini koyarak sorunu başka bir kavramla anlatmıştır. Her durumda Tanrı yaratma ve varlık eyleminde sadece "bilir." Sufilerin varlık görüşünü en iyi anlatan ifadelerden birisi olan "Tanrı'nın bilmesi yaratmasıdır" ya da "Tanrı'nın yaratması varlık vermekten ibarettir" ifadesi, ilahi nitelikler arasındaki bu sıralanmanın mantıksal sonucudur.

İbnü'l-Arabî ve takipçileri ilahi isimlerin sayıları üzerinde de durmuştur. Bir hadiste "Allah'ın doksan dokuz ismi vardır, onları öğrenen cennete girer" denilir. Ha-

dis İbnü'l-Arabî geleneğinde sıkça atıf yapılan bir ilkeye dönüşmüştür. Allah'ın doksan dokuz isminin olması ne demektir? Konevî, İbn Berrecan, Cendi, Telimsani gibi yazarlar esmâ-i hüsnâ şerhlerinde genellikle bu sayıda isim şerh etmiştir. *Fütûhât-ı Mekkiyye*'de bu isimleri bildiren rivayete yer verilerek isimler sayılmıştır. Bütün bunlar ilk bakışta sufilerin ilahi isimleri doksan dokuz kabul ettiklerini gösterebilir. Ancak İbnü'l-Arabî ilahi isimlerin doksan dokuzla sınırlanmasının sadece öğretim amaçlı bir sınıflama olduğunu belirtir. İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin isimlerin sayısıyla ilgili görüşleri, a'yân-ı sâbite teorisi ışığında anlaşılabilir. A'yân-ı sâbite varlıkların Tanrı'nın bilgisinde sabit hakikatleri olduğu gibi aynı zamanda onlar ilahi niteliklerdir. Her varlık ilahi ilimde bir hakikate sahiptir ve varlığının sürmesi o hakikat sayesinde mümkündür. Bu vahdet-i vücûd düşüncesinin en karmaşık bahislerindendir. İbnü'l-Arabî ilahi nitelikleri a'yân-ı sâbite ile zât arasındaki bağlar saymıştır. Bu ilahi isimlerin sayısının a'yân-ı sâbite kadar olduğu anlamına gelir. Buradan çıkan sonuç ise ilahi isimlerin, dolayısıyla varlıkların sonsuz olmasıdır.

İbnü'l-Arabî ilahi isimlerin sayısıyla ilgili görüşüne hadisten delil getirir. Hz. Peygamber Allah'a "bilgisini kendisine ayırdığı isimler"le dua eder. Bu hadis Allah'ın bütün isimlerini kullarına bildirmediği anlamına gelir.[1] Bununla birlikte İbnü'l-Arabî ve takipçileri isimler arasında sıralama yapmıştır: Alîm, Kadir, Mürid ve Kail gibi bazı isimler ana isimlerdir.[2] Diğer isimler ise bunlardan çıkan *ferî* isimlerdir. Bu tarz isimlendirmeler yakın anlamlı isimlerin ilişkilerinin öğrenilmesinde olduğu kadar isimlerin bir fiildeki ilişkilerini anlamaya da yardımcıdır.[3]

Sufilerin ilahi isimler ekseninde üzerinde durdukları başka bir sorun ise *ism-i a'zâm* [en büyük isim] sorunudur. Bâyezid-i Bistâmî "Allah'ın en büyük ismi hangisidir?" diye soran birini, "Siz küçük ismini söyleyin, ben büyüğünü söylerim" diye yanıtlamıştır.[4] İlahi isimler a'yân-ı sâbiteden hareketle Tanrı'ya verilmiş ise isimler ara-

---

1 Bu bakımdan isimleri tasnifi için bkz. İbnü'l-Arabî, *Kitabu'l-kasemi'l-ilahi*, s. 3 vd; Kayserî, *Mukaddemat*, s. 43; Ferganî, *Müntehe'l-medarîk*, s. 101.

2 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I:278 vd.

3 İsim tasnifi hakkında bkz. Ferganî, *Müntehe'l-medarîk*, s. 73.

4 Konevî şöyle der: "İsim alâmet anlamındaki *simme* kelimesinden türetilmiş olduğu için, delilin medlûle işaret etmesi gibi, isim de isimlendirilenin [*müsemma*] tanımlayıcısıdır [*muarrif*]. Herhangi bir isim diğer isimlere göre müsemma hakkında daha fazla bilgi veriyorsa, o isim eksik tarif içeren isme nispetle büyük kabul edilir. Büyüklük perdeli kimselerin zihinlerinde yerleştiği gibi tesir yönünden değil, tarif yönünden olan bir büyüklüktür; ayrıca tesir yönünden olan büyüklük ise daha önce işaret edilen şeydir. Ebu Yezid'e (r.a.) ism-i a'zâmın ne olduğu sorulunca şöyle yanıtlamıştır: 'Bana küçüğünü gösterin, ben de size büyüğünü söyleyeyim. Allah'ın isimlerinin hepsi büyüktür. Dürüst ol, hangi isme bağlanırsan

sında büyüklük-küçüklük ilişkisi nasıl kurulabilir? Bununla birlikte sufilerin ilahi isimler arasında asıl-fer ilişkisinden hareketle bir derecelenmeden söz ettiklerini biliyoruz. Bu derecelenme fer isimlerin belli isimlere dayandırılmasıyla devam eder. Sonuçta bütün isimler tek bir isme dayandırılarak önce Rahman ve ardından Allah isminde toplanırlar.[1] Allah ismi bütün isimleri kendinde toplayan "cami isimdir" ve bütün isimler için ana isimdir. Cendi'nin ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla, ismin kökeni hakkındaki görüşler sufiler tarafından ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. Benzer görüşler daha önce İbnü'l-Arabî ve Konevî tarafından dile getirilmişti. Dikkate değer husus bütün isimlerin Allah ismine dayandırılmasıyla, a'yân-ı sâbitenin kendi içinde bir derecelenmeyle hakikat-i Muhammediyeye dayandırılmasındaki ilişkidir. Hakikat-i Muhammediye Hz. Peygamber'in hakikatidir ve bu nedenle de bir ayn-i sâbitedir. Ancak varlık tecellisini ilk kabul eden ayn-i sâbite olması nedeniyle de diğer ayn-i sâbitelerden ayrıcalıklı kabul edilmiştir. İbnü'l-Arabî'nin bu konudaki düşüncesi, Hz. Peygamber'in hakikatinin veya ayn-ı sâbitesinin diğer bütün sabit hakikatlerden zamansal değil ontolojik olarak bir öncelik sahibi olmasından hareket eder. Ardından diğer peygamberlerin hakikatleri de benzer şekilde sıralanır. Bu durumda a'yân-ı sâbite de kendi içerisinde ihata-içerilme bakımından derecelenir. Özellikle *Fusûsu'l-Hikem*'in Musa fassında İbnü'l-Arabî bir peygamberin hakikatinin ümmetinin istidatlarını nasıl içerdiğini incelemiştir.[2]

İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin varlık anlayışında mertebe kavramı merkezi bir yer işgal eder. Bunun başlıca iki nedeni vardır: Birincisi İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin varlık anlayışının birlik ilkesine dayanmasıdır. Birlik, varlığın sadece Hakka ait sayılmasını, çokluğun farklı mertebelerde varlığın görünmesi ve tecellisi olmasını gerektirir. Bu yönüyle mertebe bir varlığı çoğaltan, farklı suretlere girdiren, ancak hiçbir şekilde mutlak bir gerçeklik kazandırmayan bir araçtır. Bu bakımdan gerçekte her şey varlığın tecellisindeki mertebe ve vesilelerdir. Öte yandan İbnü'l-Arabî'nin dü-

---

bağlan, o isim seninle birlikte faal olur.' " *Kırk Hadis Şerhi*, s. 89.

[1] Konevî şöyle der: "Allah ismiyle ifade edilen ulûhiyet mertebesi bütün isimlerin özelliklerini, bu isimlerin tafsilî hükümlerini, başlangıçta kendilerinden ortaya çıkıp [*teferru'*], sonradan hükmü onlarda sona eren nispetleri kuşatmaktadır; bu nispetler ile Zât arasında isimlerden herhangi bir vasıta yoktur; nitekim ona, yani ilahi mertebeye nispetle isimlerin dışındaki diğer şeyler ile zât arasında da herhangi bir vasıta yoktur. İşte, insan da böyledir." *Fusûsu'l-Hikem'in Sırları*, s. 20.

[2] İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 218. Açıklaması için bkz. Ekrem Demirli, *Fusûsu'l-Hikem Çeviri ve Şerh*, s. 491.

şüncesi görelilik fikriyle zorunlu bir şekilde bağlantılıdır.[1] Bu bağlantı tek varlığın iki farklı yönünün ilişkileri üzerine kuruludur. Bu anlayışta bir isim veya varlık, tek başına bir anlama sahip değildir: Her şey kendisiyle ilgili bir varlıkla bağlantılıdır ve bir şeyin ismi aynı zamanda iki uca işaret etmelidir.

Sufiler bu ilişkiyi *ilah-meluh*, *razık-merzuk*, *rahim-merhum*, *kadir-makdur*, *ilim-malum* gibi varlıkları birbirlerine bağlı terim çiftleriyle açıklar. Bu nedenle İbnü'l-Arabî'de mertebe, bir ismin veya niteliğin iki ucu arasındakini aynı hüküm ve özellikte bir araya getiren şeydir. Sözgelimi İbnü'l-Arabî İlah'ı Allah'ın bir adı olarak görür. İsmin anılması zorunlu olarak İlah'ın fiilinin konusunu anmayı gerektirir. İbnü'l-Arabî onu "nedenli" olarak niteleyerek aynı kökten türettiği başka bir isimle anar. İsim İlah ise onun edilgeni ve nedenlisi *meluh*'tur. Meluh ilahla aynı kökten türetilen bir isimdir. Bu tarz terimleştirmelerin İbnü'l-Arabî'nin metinlerinde önemli bir yeri vardır. Çünkü burada bir kelimeden üç ayrı terim türetilmektedir. Bu, vahdet-i vücûd anlayışında çok önemli yer tutan varlığın tek, görünüm ve tecellilerinin farklı olduğu hakkındaki teorinin sonucudur. Çünkü İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin varlık anlayışı, müstakil varlıklara imkân verecek veya ikiliği gerektirecek bir anlayışa dayanmaz. Tam tersine görünümleri ne kadar değişse bile varlık tektir. Bu düşünce filozofların "imkân" kavramının tahlilinden ulaştıkları "zorunlu varlık" ve "mümkün varlık" ikiliğini kısmen içerse bile, görelilik ilişkisinin geniş bir yorumuyla ikiliği aşma esasına dayanır. Bu durumda sufiler mümkün ve zorunlu sınıflarını düşünmeksizin varlığı esas alıp zorunlu ve mümkünü bunun iki ucu olarak görseler de daha çok Hak ve halk (yaratılmış, âlem) kavram çiftini kullanırlar. İşte varlığın iki kutbunun (Hak-halk) ilişkisine "mekân" ve zemin oluşturan mertebe anlayışı bu dü-

---

[1] Konevî şöyle der: "Şimdi ve başka zamanlarda zikrettiğim her şeyde, herhangi bir şey için bağımsızlığın [Hak ve halk canibinde] gerçekleşmesinin mutlak anlamda imkânsız olduğunu gördüm; bu konuda, zamana bağlı olanı ve olmayan şeyleri gördüm." *İlâhî Nefhalar*, s. 31.

Başka bir metninde ise Tanrı ile insan arasındaki ilişkinin insan bakımından anlamı üzerinde durur: "Ulûhiyet me'lûhla bağlantılı bir mertebedir, me'lûh da ulûhiyetle bağlantılıdır; görelilik bunu gerektirir. Ayrıca ulûhiyet birdir; şayet bir olmasaydı akıl sahiplerine malûm olan bir takım zararlar ortaya çıkardı. O halde bizim açımızdan talebimizin konusunun 'melûh' yönümüzün Hakkın ulûhiyetiyle ilişkisi ve 'isimler' diye ifade edilen nispetleri ile ulûhiyetin bizdeki hükmünü bilmek olduğu ortaya çıkmıştır. Bu, âlemin yaratıcısıyla ve Onun da âlemle irtibatının tarzını bilmektir. Bu irtibat ise kendi nuruyla –ki Hak'tan bundan başka bir şeyin meydana gelmesi mümkün değildir– boyalanıncaya kadar, mümkünlerin a'yânına yayılan varlık tecellisinin nispetinden başka bir şeyden meydana gelmez." *Tasavvuf Metafiziği*, s. 41.

şüncenin sonucudur.[1] Mertebenin sağladığı ayrımın gerçek bir ayrım olmadığını dikkate alırsak, aynı kök harflerinden türetilmiş varlığın etkin-edilgen iki kutbunun (ilah-meluh gibi) temelde aynı şeyin iki görünümü olduğunu anlarız.

İbnü'l-Arabî bazen mertebe yerine *hazret* veya bazen de *keynûnet* gibi daha çok olmak, görünmek, bulunmak anlamına gelen terimler kullanır. Mertebe kelimesine daha yakın terimler ise mevtın, mazhardır. Her isimle ilgili farklı bir mertebe adı kullanılmıştır. Bu bağlamda İlah-meluh isimlerinin kullanıldığı bir bağlamda bu ikisinin bulunduğu mertebe ve yeri uluhiyet sözcüğüyle anlatırken rab-merbub isimlerinin bulunduğu yeri ve ilişkileri rububiyet sözcüğüyle açıklar. Aynı şey diğer isimler için geçerlidir. Öyleyse mertebeler varlığın iki kutbu arasındaki ilişkinin ortaya çıktığı yeri anlatmak üzere ilahi isimden hareketle türetilen ifadelerdir.

---

[1] Konevî mertebenin gerçekliğinin olmayışına şöyle dikkat çeker: "Mertebenin, sahibinin sureti üzerinde zait bir sureti hariçte zuhûr etmez; fakat mertebe sahibi kendisiyle zuhûr ettiği ve sahibinde de mertebenin hükmü devam ettiği sürece mertebenin eseri kendisiyle zuhûr eden kimseden müşahede edilir. Mertebeyle zuhûr edenin mertebeyle ilişkisi sona erdiğinde, o kişi yönünden mertebeden bir eser zuhûr etmez ve o bu mertebeye sahip olmayan kimseler gibi kalır." *Tasavvuf Metafiziği*, s. 80.

3. TASAVVUFÎ YÖNTEMİN ESASLARI: SUFİLERİN BİLGİ YÖNTEMİ HAKKINDAKİ DÜŞÜNCELERİ

Nazari Güç Karşısında Ameli Güç: İstidlâle Karşı Riyazet ve Kalbi Arındırma

Yeni dönemin en önemli sorunlardan biri tasavvufu felsefeden, riyazeti tümevarım yönteminden, kısacası sufileri filozoflardan ayrıştırmaktı. Bu dönemde tasavvuf başlangıçta fıkıh-kelam geleneğiyle yaşadığı sorunun benzerini bu kez felsefeyle yaşamıştı. Başta İbnü'l-Arabî olmak üzere Konevî, Kayserî, Fenarî gibi yazarlar bu ayrıştırmaya çok önem vermişlerdir. Sorun, tasavvufun yeni dönemde kazandığı sistematik yapıyla ilgiliyken bir yönüyle tasavvufun somut ve açık bir bilgi yönteminin olmayışından kaynaklanan özel durumundan kaynaklanmıştı. Daha doğrusu ilk sufiler aşırılıkların önüne geçmek amacıyla dönemin bilim geleneğine göre tasavvufu bâtınî fıkıh şeklinde kurduklarında nasıl bir sorunla karşılaştılarsa, filozoflarla da benzer bir sorun yaşanmıştı.

Sufilerin önünde iki sorun vardı: Birincisi başından beri tasavvufa yöneltilen en ciddi eleştiri olan öznel yöntemin kurala bağlanmasıydı. Bu sürecin ilk dönemdeki karşılığı, geleneksel bilim anlayışına göre kurumsallaşan tasavvufta işaret teriminin merkezinde yer aldığı bir çözümdü: Sufiler tasavvufu bir ilim olarak savunsalar bile bu ilim ancak tamamlayıcı ve zenginleştirici bir unsur sayılabilirdi. Yeni dönemde sorun ise daha derin ve karmaşıktı. Çünkü sufiler şu iki açmaz arasında kalmıştı: Birincisi, Kayserî'nin ifadesiyle, bilimlerinin "hayal" ve "şiirsel ifadeler" olarak küçümsenmesi;[1] ikincisiyse tasavvufu kurallar altına alarak onun geniş alanını daraltmaktı. Konevî ile Kayserî'nin yaklaşımı arasında ilk bakışta bir farklılık vardır. Konevî ölçüt arayışının gerekliliğini dile getirirken, daha çok tasavvuf içerisindeki bir süreçten söz eder. Konevî'nin ifadelerine bakarsak, ona göre esas sorun, ilham ve keşif bilgisinin kendisine göre değerlendirileceği ölçüt bilim bulmaktı. Bu yönüyle Konevî, en azından Kayserî'de görüldüğü gibi, başka disiplinlerin tasavvufa nasıl baktığını dikkate almaz veya düşüncesini böyle bir kaygıya dayandırmaz. Esas sorun seyr u sülûk

[1] Bkz. Kayserî, *Risâle-fi ilm-i tasavvuf*, s. 111.

sonunda elde edilen bilgilerin değerlendirileceği bir çerçeve bulmaktı.[1]

Ancak ortaya yeni bir sorun çıkmıştı. O da bilim alanındaki ortaklıklar nedeniyle tasavvufun tam anlamıyla teorik bir bilime "indirgenme" tehlikesiydi. Sorunun önemli bir yansıması filozoflar ile sufiler arasındaki üslup ve konu benzerliklerinde kendini gösterir. Konevî sorunu aşmak üzere çeşitli düşünceler dile getirmişti. Ancak Konevî'nin getirdiği çözüm sorunu aşmış sayılamaz. Nitekim İbnü'l-Arabî takipçileri sorun üzerinde durarak, tasavvufi yöntemin kendine özgü niteliklerini dile getirmeyi sürdürmüşlerdir. Çeşitli bilim tasnifi kitapları başta olmak üzere, ayrıştırmanın tam olarak yapılamadığı ve sorunun aşılamadığı görülür. Önemli bir örnek on yedinci yüzyılın bilim tarihçilerinden Katip Çelebi'dir.

Katip Çelebi *Keşfü'z-zunun*'unda tasavvuf ve özellikle Konevî ve takipçileri hakkındaki düşüncelerini iki madde başlığı altında dile getirir. Maddelerden birisi *ilm-i tasavvuf*, yani tasavvuf ilmidir.[2] Burada bazı tasavvufi eserlerden yaptığı alıntılarla tasavvufu tanımlamış, onun *hal ilmi* olması üzerinde duran görüşleri aktarmıştır. İkincisi ise *ilm-i ilahi*, yani metafizik başlığı altında dile getirilen düşüncelerdir. Bu maddede ise *ilm-i ilahi*, "metafizik" tanımlanmış, hakikate ulaşmada izlenen iki yöntemden söz edilmiştir: Birincisi Meşşailere mal edilen tümevarım ve inceleme [*nazar*] yöntemi, ikincisi nefsi arındırmak diye karşılayabileceğimiz tasfiye ve riyazet yöntemidir. Çelebi birinci yöntemin öncüsü olarak Aristoteles'i, ikinci yöntemin öncüsü olarak Sokrates, Eflatun ve Müslüman düşünürlerden ise İşrakîliğin kurucusu Sühreverdî'yi sayar. Bu değerlendirme Sühreverdî'ye dayanır. Nitekim Sühreverdî benzer düşünceleri dile getirerek şöyle der: "Saydığım nurların ilmi ve bu ilmin dayanağını oluşturan şeylerin tamamı ve başka şeyler hakkında güçlü ve celal sahibi Allah'ın yolunu izleyen herkes beni destekler. Bu hikmetin önderi Eflatun'dur. Yine Eflatun'dan önce hakîmlerin atası Hermes'in zamanından onun zamanına kadar geçen Empedokles ve diğerleri gibi büyük filozoflar ve felsefenin önde gelen şahsiyetleri de böyledir. Öncekilerin sözleri semboliktir."[3]

Çelebi ardından başka bir alıntıyla bu yöntemin sonraki dönem takipçileri arasında Anadolu'da Molla Fenarî, Acem illerinde Celaleddin Devvani'yi sayar. İki yazarın şeyhi olarak ise Konevî ve Kutbuddin Şirazî sayılır. Çelebi, Konevî'nin özellikle *Miftahu'l-gayb*'ına yapılan şerhleri aktarırken Kutbuddin İznikî, Ahmed İlahi gibi Konevî'nin önemli takipçilerini ve şarihlerini saymıştır. Bu yönüyle saydığı isimlerden

---

1 Bkz. Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 10.

2 Katip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1:9.

3 Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrak*, s. 20 vd.

daha çok sufiyi aynı gelenekte değerlendirmiş, daha doğrusu Konevî takipçilerini bütünüyle aynı kapsamda görmüş olabilir. *İlm-i ilahi* [metafizik] maddesindeki düşünceler *ilm-i hikmet* [felsefe] başlığı altında daha geniş bir şekilde ele alınmış ve ilm-i ilahide dile getirilen düşüncelerdeki belirsizlikler giderilmiştir. Burada önemli olan tasfiye ve riyazet yöntemi hakkında yapılan açıklama ve alıntılardır. Çelebi riyazet ve tasfiyenin iki şekilde yapılabileceğini aktarır: Riyazet bir dinin belirlediği ölçülere göre yapılırsa, yöntemi izleyenlere "sufi" denilir. Filozofların ya da aklın belirlediği yöntemlere göre yapılması durumunda ise İşrakîlik ortaya çıkar. Öyleyse Çelebi İşrakîlik ile tasavvuf arasında bir ayrım öngörmektedir. Benzer bir ayrımı araştırma ve inceleme yöntemini izleyen akılcılar arasında dile getirmişti. Bu süreçte bir dinin kurallarına bağlı olanlara kelamcı denilirken, böyle bir ilkeye bağlanmayanlar filozoflardır. Yazarın bu ayrımı nereye kadar götürdüğü, özellikle Sühreverdî ile Konevî'yi bu ilkeye göre nasıl değerlendirdiği açık değildir. Belirsizliğin ana nedeni ise dile getirdiği düşüncelerin büyük ölçüde alıntılardan ibaret olmasıdır. Yapılan alıntıları Çelebi'nin görüşleri bile saysak, konuyu tahlil etmeyişi belirsizliğin sürmesine yol açar. Üstelik Konevî ve takipçileri ile özellikle İbnü'l-Arabî arasında açık bir irtibat kurmaması belirsizliği artıran önemli bir sorun olarak görünür.

Çelebi'nin tasavvuf hakkında söyledikleri sufilerin bazı ifadelerinin yinelenmesinden ibarettir. Sufilerin tasavvufu sadece zevk yoluyla öğrenilebilecek hal ilmi olarak niteledikleri ifadeleri vardır. Tasavvufun ortaya çıkış nedenleri arasında da teorik bilim karşıtlığı gösterilir. Bu nedenle özellikle sufi olmayan kimselerin gözünde tasavvuf genellikle bilim karşıtı veya en azından bilimle ilgisiz bir hareket şeklinde algılanmıştı. Çelebi'nin aktardığı ve tasavvufun hal ilmi olduğunu belirten cümleler doğru olmakla birlikte, vardığı veya ima ettiği sonuçlar hâkim tasavvuf geleneğiyle bağdaşmaz. Çelebi tasavvufun hal ilmi olmasını onun bir ilim olmayacağı şeklinde yorumlayabileceğimiz bağlamda söyler. Oysa Serrâc ve Kuşeyrî gibi yazarlar benzer ifadeleri aktarırlar, fakat bundan tamamen başka bir sonuç çıkartırlar. Onlara göre tasavvufun "hal ilmi" olması, tıpkı fıkıh veya kelam veya hadis gibi, kendi özelliği olan bir ilim olması demektir. Her ilimin kendine özgü bir alanı, bu alanda bilgi üretmeye imkân veren yöntemi ve bu yöntemle bilgi üreten alimleri bulunur. Serrâc'a göre sufiler de böyledir. Öyleyse "tasavvuf hal ilmidir" demek onun bir ilim olmadığı anlamına gelmez. Tam tersine, özellikle fıkıh-kelam olmak üzere başka bilimlerin tasavvuf üzerindeki yetkisini dışlayarak kendi alanlarında sufilerin bilim yapma imkânını savunmayı amaçlar. Bu nedenle Çelebi'nin tasavvuf hakkında yaptığı aktarım tasavvufun genel tarihi seyrini doğru yansıtmaz.

Çelebi'nin Konevî'yi tasfiye ve riyazet yöntemini izleyen bir metafizikçi saydığını belirtmiştik. Bu yaklaşım Konevî'nin temel düşüncelerinin doğru bir ifadesi sayılabilir. Konevî kendisini geleneksel anlamıyla bir sufi, ilgi alanını da Serrâc, Kelâbâzî ve Kuşeyrî gibi sufilerde gördüğümüz şekliyle tasavvuf olarak görmez. Konevî kendi alanını ilm-i ilahi ya da marifetullah dediği metafizik sayar. İbnü'l-Arabî gibi sufilere ise genellikle muhakkik der. Bilgi yöntemlerini dikkate almazsak, Konevî ve takipçileri İslam düşüncesinde öncülüğünü İbn Sina'nın yaptığı metafizik düşünce geleneğinin takipçileri kabul edilmelidirler ki, Çelebi de bu görüştedir. Ancak Çelebi'nin İbnü'l-Arabî ile Konevî ve Konevî takipçileri arasındaki ilişkiye herhangi bir şekilde dikkat çekmemesi önemlidir. Konevî ve geleneğini Sühreverdî'ye uzanan İşrakîliğin bir parçası mı sayacağız, yoksa burada farklı bir yol mu izlemek gerekir? Şimdi İbnü'l-Arabî geleneğinin bu soruya verdiği yanıta bakalım!

Yöntemin Ayrışması: Tasavvuf Mistisizm ya da İşrakîlik midir?

Önceki bölümde tasavvufun bilimler sınıflamasına yerleşme çabasından söz etmiş, başlangıçta sufilerin bir bilim sınıfı değil, amel ve davranışlar üzerinde odaklanan bir grup sayıldıklarını belirtmiştik. Tasavvuf uzun süre bir bilim grubu olarak sayılmamıştı. Ancak sufiler erken bir dönemden itibaren hakikate ulaştıran farklı bir yönteme sahip olduklarının bilincindeydiler. Bunun tam olarak hangi dönemde gerçekleştiğini söylemek güçtür. Ancak sonuçta sufiler bir bilgi yöntemine sahip olarak bilim grupları içerisindeki yerlerini almışlardır. Bu yöntem neydi?

Sorunun yanıtı sufiler için açık ve kesin, fakat dışarıdan bakanlar için belirsizdir. Onlar bilginin bir araç olduğunu düşünerek, nefsin olgunlaştırılmasından ve kemâle ulaşmasından söz ederler. Bu durumda nefsin teorik bir uğraşla kemâle ermesi kadar amel ve davranışla da kemâle ermesi mümkündür. Burada sorun sufilerin elde ettikleri teorik bilginin kaynağındadır. Bu bilgiler hangi yöntemle elde edilmektedir? Tasavvufi yöntem denilen şey insana nasıl bir bilgi kazandırmaktadır? Sorunun ikinci yönü ise sufi olmayanlar için tasavvufi yöntemin belirsizliğidir. Eylemle bilgi arasındaki sebep-sonuç bağlantısı anlaşılır olmadığı gibi ortaya çıkan bilgilerin kaynağı da belirsizdir. Tasavvuf metinlerinde, ehli olmayanların sufilerin sözlerini anlayamayacağı belirtilir. Kuşeyrî'den itibaren tasavvufi bilgilerin ehli olmayanlardan sakınılmasından söz edilir ve bu nedenle tasavvufun bir adı da sır ilmidir. Eğer sufilerin bilgi yöntemi varsa, ehli olmayanların anlamayacağı bir şey midir?

İlk dönem tasavvuf eserlerinde bu sorun tasavvufun "tamamlayıcı" ve "zenginleştirici" bir ilim olduğu belirtilerek aşılmak istenmiştir. Bu tasavvufun bütün ilimlerin sonuçlarını uygulayan ameli bir çaba üzerine kurulduğu anlamına gelir. Gerçi Serrâc'ın yaklaşımından anladığımız kadarıyla sufiler kendi bilim alanlarında *istinbat* [hüküm çıkartma] yapmaktaydı. İstinbat yöntem bakımından fıkhın ve kelamın, kısacası zâhir ilimlerin yöntemiyken, tasavvuf söz konusu olduğunda alanı farklıydı. Serrâc'ın tasavvufun bilgi yöntemine en önemli katkısı şu iki noktada olmuştur: Birincisi bir alanın belirlenmesiydi. Bu alan Serrâc tarafından "ihsan" alanı olarak saptanmıştı ve insanın ruhi halleri, manevi hayatı tasavvufun terbiyeyi hedeflediği alandı. Peki bu alanda bilgi hangi yöntemle üretilir? Serrâc *istinbat* derken fıkıhçıların bildiği bir terimi kullanmıştır. Ancak esas sorun İbnü'l-Arabî ve Konevî'de de benzerlerini gördüğümüz başka bir ifadeden kaynaklanır: "Allah bildikleriyle amel ettiklerinde bilmediklerinin bilgisini sufilere verdi." Sufiler bu düşünceyi, yani eylem ile bilgi arasında bir ilişki bulunduğunu ısrarla vurgularlar ve tasavvufi yöntem denilen şey de gerçekte bilgiyi önceleyen davranışla anlaşılabilir. Serrâc da bu görüşte olup istinbat kavramını fıkha karşı tasavvufu savunan tavrı nedeniyle kullanır.

Serrâc sufilerin bilgi üretme yöntemini fakih ve kelamcılarınki gibi *istinbat* diye isimlendirmiş olsa bile bunun yönteme işaret edip etmediği belirsizdir. Çünkü gerek Serrâc, gerek Kuşeyrî'de, sufilerin yöntem hakkındaki görüşleri amel-bilgi sıralamasıyla saptanmışsa. Tasavvufi bilgi yönteminde eylemin ve fiilin bilgiyi öncelemesi anlayışı vardır. Kuşeyrî sufilerin naslar üzerindeki yorumları bağlamında bu soruna değinir ve, "Allah onların kalplerinin duruluğu, ihlasları nedeniyle bu bilgileri kendilerine vermiştir" der. Burada *safiyet* [duruluk] ile tasavvufi yöntemin adı olan tasfiye arasındaki ilişkiye dikkat çekmek gerekir. Tasfiye [arındırma] sufilerin seyr u sülûklerinde izledikleri yöntemin genel adıyken, Kuşeyrî bu yöntem sayesinde salikin bir takım bilgiler elde ettiğini, daha doğrusu Allah'ın salikin kalbine bilgiler aktardığını söyler. Aynı yaklaşımı diğer sufilerde de görebiliriz. Pek çok sufi amel ile bilgi arasında bir nedensellik ilişkisi kurarak bilginin amelin sonucu –tersi değil– olabileceğini belirtir. Burada İbnü'l-Arabî'nin de üzerinde durduğu bazı ayetlere atıf yapılmıştır. Bunların arasında "*Allah onlara furkan verir, onunla doğruyla yanlışı ayırt ederler*" ayetini veya "Bildiklerinizle amel ederseniz, Allah size bilmediklerinizi öğretir" anlamındaki hadisi sayabiliriz. Sufilere göre bu anlamdaki başka pek çok ayet ve hadis amelin bilginin nedeni olabileceğini dile getirir. Sufilerin "bilgi yöntemi" temelde amel ve ibadetlerden oluşan bir riyazetti.

Bilginin eylemden önce gelmesi gerekirken sufiler tersini söyler:

Sufilerin sözünü ettiği yöntem felsefe tarihinde bilinen bir yöntemdir. Katip Çelebi'nin aktardığımız ifadeleri bu konudaki görüşlere işaret eder. Üstelik bu yöntem, Konevî'de de göreceğimiz gibi, insanın izleyebileceği iki yöntemden birisidir. Birincisi gerçeğe teorik güçlerle ulaşmayı hedefler. Bu durumda insan kıyaslar oluşturur, bildiklerinden bilmediklerine ulaşmayı amaçlar. İkinci yöntemde ise nefsin *tezkiye-tasfiye* [arındırma], riyazet gibi yöntemlerle yetkinleştirilmesi hedeflenir. Ulaşılmak istenilen hakikat yerine koyabileceğimiz başka bir isim ebedi mutluluktur.[1] İnsanın farklı yöntemlerle ulaşmak istediği hakikat onu ebedi mutluluğa ulaştıracak şeydir. Öyleyse salt gerçeğe ulaşmak ile ebedi mutluluğu aynı anlamda kullanmak gerekir. İbnü'l-Arabî "bütün hareketler sevgi esaslıdır" derken gerçekte insanın eylemlerinde kendisini mutlu edecek şeyi aramasını kasteder. Sorunu böyle saptayınca sufiler ile diğer hakikat talipleri birbirine daha yaklaşır. Çünkü sorunu şöyle saptamak mümkündür: İnsan teorik çabayla mutluluğa ulaşabileceği gibi yaparak ve amel ederek de ulaşabilir!

Sufilerin yönteminin bilinen bir yöntem olduğunu belirtmiştik. Konevî'ye göre bu yöntem insanın hakikate ulaşmak için izleyebileceği iki yöntemden birisidir.[2] Öte yandan Konevî muhakkik felsefeciler ile sufilerin bilgiye ulaşma veya en azından bilgiyi aktarma yöntemlerinin aynı olduğunu belirtir. Konevî'nin bu konudaki açıklamaları eksiktir ve bir kanaate ulaşmaya imkân vermez. Çünkü görüşünü cedel yöntemini eleştirirken dile getirdiğine göre, sufiler ile filozoflar arasındaki yöntem yakınlığı sözgelişi cedel yönteminin reddiyle sınırlı olabilir. Ancak gerek felsefe eğiti-

---

1 İbn Sina şöyle der: "Teorik ilim, aklın bilfiil hale gelmesiyle nefsin teorik gücünü yetkinleştirmeyi talep ettiğimiz ilimdir. Bu da kendi olmaklığı bakımından amellerimiz ve hallerimiz olmayan şeyler hakkındaki kavram ve önerme bilgisinin oluşmasına bağlıdır. Şu halde teorik ilimdeki gaye, bir amelin niteliği veya onun ilkesi olması bakımından bir amelin ilkesinin niteliği hakkında olmayan bir düşünce ve inancın oluşmasıdır. Pratik ilim ise ilk olarak kendilikleri bakımından amellerimiz olan şeyler hakkında kavram ve önerme bilgisinin oluşmasıyla teorik gücü, ikinci olarak da bu sayede pratik gücün ahlakla yetkinleşmesinin talep edildiği ilimdir." *Metafizik*, I:4.

2 "Basiret ve selim akıl sahipleri için sahih bilginin elde edilmesinin iki yolu olduğu ortaya çıkmıştır: İlki nazar ve istidlalle yapılan burhan yolu; diğeri ise keşf sahibi için bâtınını tasfiye ve Hakka iltica yla gerçekleşen iyan/müşahede yolu. İnsan sülûkünün başlangıcında tek başına bu ikinci yolu gerçekleştiremez. Bu nedenle bilgide kendisinden önce olanlara ve Hakkın yoluna sülûk eden kâmillere uyması [*ittiba*] gerekir. O kâmiller vuslat yoluna dalmışlar, gaye ve amaca ulaşmışlardır. Bunlara örnek olarak resulleri verebiliriz: Allah onları emrinin ve iradesinin tercümanları, ilminin ve inayetinin mazharları yapmıştır. Dolayısıyla onların hallerine, ilimlerine ve makamlarına kâmil anlamda vâris olan kimselere, Allah'ın eşyayı mahiyeti üzere izhâr eden bir nur bahşetmesi umulur." *Yazışmalar*, s. 32.

minde uyulması gereken kurallarla ilgili filozofların değerlendirmesi gerekse başka açıklamaları felsefenin sufilerin izledikleri yöntemi bildiklerini ve kullandıklarını gösterebilir. Öyleyse soruna bu açıdan bakmak gerekir.

Bilim tarihçileri insanın hakikate ulaşmada izlediği yöntemleri ikiyle sınırlar: Birincisi, aklın imkânlarından yararlanan yöntem, diğeri ise nefsin arındırılmasını esas alan yöntemdir. Ardından iki yönteme göre bilim gruplarını başka bir şekilde tasnif etmişlerdir. Aklı esas alanlar vahye uyarlarsa kelam bilgini; vahyi esas almazlarsa, filozof diye isimlendirilirler. Seyr u sülûku bir dine göre yapanlar sufi, böyle yapmayanlar ise İşrakî diye isimlendirilir. Burada bir genelleme olduğu açıktır. Çünkü kelam ile felsefeyi veya İşrakîlik ile tasavvufu bu kadar genel hatlarla ayrıştırmak güç, İslam düşünürleri söz konusu olduğunda imkânsızdır. Çünkü İslam düşünürlerini vahye uyanlar ve uymayanlar veya seyr u sülûku vahyin ilkelerine göre yapanlar ve yapmayanlar diye ayırmak güçtür. Bununla birlikte bu ayrımın sufilerin yönteminin bilim tasnif kitaplarında bilinen bir yöntem olduğunu hatırlatması yararlıdır. O halde salt hakikate ulaşmak için tümevarımı değil, ameli ve davranışı esas alan bir yöntem vardır ve bu yöntemin nefse ezeli mutluluğu kazandıracağı iddia edilmektedir.

Tasavvufun bilgi yönteminin bazı amelleri ve ibadetleri yerine getirmekle sınırlamak bu bağlamda öne çıkar. En iyi örneklerinden biri Ebû Tâlib el-Mekkî'nin eseri olmak üzere tasavvuf kitaplarında yapılması gereken ibadetler, günlük zikirler, virdler, nafile ibadetler, okunması gereken dualar vs sayılır. Bütün bunlar nefsin kemâle ermesinde kullanılan araçlardır. Tasfiye ve tezkiye derken ne kastedildiğini daha iyi anlamak için bu araçlardan kısaca söz etmek gerekir. Tarikatlarla birlikte tasavvufun terbiye yöntemleri daha sistemli olmuş, tarikattan tarikata değişen uygulamalar ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte ana yapı bütün tarikatlarda kendini korumuştur.

Yöntemi iki aşamalı düşünmek mümkündür: Birincisi nefsin kötü ve behimî niteliklerinin giderilmesidir. Sufiler bu süreci belirli yöntemlerle yapılan *tahallî* [Arapça yazımında noktalı h ile: boşaltmak, temizlemek demektir] veya tasfiye terimiyle açıklamışlardır. Tahallî nefsin arındırılması, kötü özelliklerden temizlenmesi demektir. Seyr u sülûk sürecinde şeyhin en önemli görevi, müridin istidat ve eğilimine göre bir yöntemi belirlemektir. İkinci aşamada nefsin kötü özelliklerinin yerine iyi huyların yerleştirilmesi gelir. Bunu ise *tahallî* [Arapça yazımında noktasız h ile: süslemek demektir] sözcüğüyle ifade etmişlerdir. *Tahallî* süslemek demektir ki, kastedilen nefsi güzel huylarla süslemektir. Üçüncü aşamada *tahakkuk* gerçekleşir. Bu süreci fenâ-bekâ kavramlarıyla açıklamak mümkün olduğu gibi, *tahalluk* [ahlaklanma] kavramı üzerinde de durmak gerekir.

Sufiler tasavvufun ahlaklanmak demek olduğunu ısrarla belirtmişlerdir.[1] Hiç kuşkusuz tasavvufu anlatabilecek en uygun ifade onun bir ahlaklanma olduğunu söylemektir. Burada ahlak terimi daha belirli olması için güzel ahlak şeklinde nitelenebilir. Peki ahlak neye göre kazanılacaktır? İbnü'l-Arabî'nin terimleriyle söylersek, insan kuvve halindeki yeteneklerini bilfiil hale geçirirken neyi örnek alacaktır? Sufiler bu soruyu "ilahi ahlakla ahlaklanmak gerekir" diye yanıtlamıştır. Öyleyse seyr u sülûkte örnek, Allah'ın ahlakıdır ve bu ahlaka göre insan nefsini yetkinleştirecektir. Ilahi ahlak İbnü'l-Arabî döneminde daha çok Tanrı-âlem ilişkileri ekseninde varlığı açıklayan ilkeler olarak düşünülse de temelde ilahi isimlerde dile getirilmiştir. Bu yönüyle her bir ilahi isim öncelikle bir ahlaki içeriğe sahiptir. İnsan bu ahlakı kazanmaya çalışarak Allah'a benzemeye çalışır. Bu bağlamda sözgelişi bilgi, merhamet, sabır, bağışlamak vb pek çok huydan söz edebiliriz. Bütün bunlar öncelikle Hakka, mecaz yoluyla da kula ait niteliklerdir. Bu anlamıyla ilahi huyları veya isimleri, Tanrı ile âlem-insan arasında "ortak durumlar" veya "ortak nitelikler" sayabiliriz. Bu metafizik bilgiyi mümkün kılan umûr-ı âmmenin yeniden yorumlanması demektir. Sufiler metafiziğin konusunu Tanrı'nın varlığı, sorunlarını ise Tanrı-âlem irtibatı diye belirlediklerinde, metafizikte bilgi yapmayı mümkün kılan umur-ı amme ya da varlığa varlık olmak bakımından eklenen genel ve ortak durumlara bir karşılık bulmuşlardır. Gerçekte sufilerin metafizik anlayışa, özellikle İbn Sina'nın metafizik anlayışına en çok yaklaştıkları nokta bu umur-ı âmme sorunu olmuştur. Çünkü başta *Fusûsu'l-Hikem* olmak üzere İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin pek çok kitabında bu bahislere yer verilmiştir. Bali Efendi'nin İbn Sina'nın "varlık olmak bakımından varlığa eklenen şeyler" diye gördüğü ve bütün varlıklar arasında ortak olan bu genel şeyleri Tanrı ile âlem arasındaki ortak nitelikler diye tanımlaması dikkate değer. Burada da metafiziğin varlık bilimden teolojiye doğru yöneldiğine tanık olmaktayız.

Bu bağlamda tasavvufun ahlaklanma sürecinde kullandığı bazı araçlardan söz edebiliriz. Örneğin hatırlamak demek olan zikir. Özel anlamında zikir Allah'ın belli bir ismini yinelemek demektir. Sufiler zikrin tarzlarından söz etmiş, tarikatlar zikrin tarzlarına göre sınıflanmıştır. Bunların ötesinde zikir tasavvufun önemli bir yöntemi olarak ortaya çıkmıştır. Sufiler zikrin aşamalarından söz etmişlerdir. Bu aşamaların

---

[1] İbnü'l-Arabî şöyle der: "Sâlik ilahi isimler aracılığıyla makamlarda yolculuk yapan demektir." *Fütûhât-ı Mekkiyye*, V:69. "Bu yol Allah'ın isimleriyle ahlaklanmak esasına dayanır." *Fütûhât-ı Mekkiyye*, VI:213. Başka bir tanımda ise şöyle der: "Tasavvuf, zâhir ve bâtında [içte ve dışta] dini adaba sahip olmaktır. Adab ise güzel ahlaktır. Tasavvuf her şeye o şeyi memnun bırakacak tarzda yaraşan şekilde davranmaktır. Yakaza ehlinden oluncaya kadar buna güç yetiremezsin." *Fütûhât-ı Mekkiyye*, VII:59.

ilki insanın diliyle zikretmesidir. Dille zikretmek diğer aşamalara geçmek için bir araçtır. Ardından zikir kalbe indirilir.[1] Bu durumda kalp zikredileni düşünür, sürekli onunla birlikte olur. Sufilerin zikir hakkındaki düşünceleri tasavvuf metinlerinde geniş yer tutmuştur. Ancak bütün bu görüşler iki kavramla açıklanabilir: gaybet ve huzur. Gaybet ve huzur bağlama göre farklı yorumlanabilen kavramlardandır ve bu yönüyle fenâ-bekâ terimlerinin karşılığı sayılabilirler. Gaybetin olumlu anlamdaki yorumu, insanın kendinden ve âlemden habersiz kalmasıdır. Bu anlamıyla gaybet, zühd yoluyla insanın ulaşmak istediği hedeftir. Bu hedef huzur terimiyle anlatılır. Çünkü bir şeyden habersiz kalan, o şeyin zıddının karşısında bulunduğunun bilincine erer. Kastedilen, dünyevilikten uzaklaşan insanın Hakkın karşısında bulunduğunu bilmesidir. Fakat sufiler gaybet ve huzur terimlerini insanın varlıktaki sürekli halini anlatan iki terim olarak kullanmışlardır. Bu durumda insan ya gaybet veya huzur halindedir. İbnü'l-Arabî insan kelimesinin anlamlarından birisi olan *nisyan* [unutmak] ve ünsiyet kelimelerini böyle yorumlar ve kelimenin kendisinden insanın âlemdeki bu sürekli bulunuşunu çıkartır. Ona göre insan, aynı anda unutan ve hatırlayan, bilmeyen ve bilen, yüz çeviren ve yönelen, yalnızlaşan [*vahşet*] ve ünsiyet edendir. Burada da bir davranışın aynı anda o davranış ve onun zıddını içerdiğinin başka bir yorumu ortaya çıkmaktadır. İnsanın yapması gereken şey gaybet ve huzurun konularını doğru saptamaktır. İnsan kendisi ve dünyevi olandan *gaib olmalı* [uzaklaşmalı], buna karşılık Hakkı müşahede etmeli ve Onun karşısında bulunduğunu bilmelidir. İşte zikir insana bu sürekli hali hatırlatma işlevi görerek gerçekte bütün ibadetlerin ve davranışların temelini oluşturur. Bu anlamıyla her ibadet bir zikirdir. İnsan sürekli zikreden haline geldiğinde ise "Gördüğüm her şeyden önce Allah'ı gördüm"[2] veya "Duyduğum her sesten önce Allah'ı duydum" diyebilir.

Sufilerin "bilgi yöntemi" derken üzerinde durdukları unsurların önemli kısmı nafile ibadetler alanına giren şeylerdir. İlke olarak nafile ibadet, farz ve zorunlu ibadetlerin yerine getirilmesinden sonra yapılan gönüllü ibadetlerdir. Nafile ibadetler sufilere göre insanı Allah'a yaklaştıran en önemli araçlardır. *Kurb-ı feraiz* [farz ibadetlerin kulu Hakka yaklaştırması] ile *kurb-ı nevafil* [nafile ibadetlerin kulu hakka yaklaştırması] terimleri, tasavvufun Tanrı'ya ulaşma yönteminin en önemli aşamalarını anlatır. Birincinin sonucu kulun Allah tarafından sevilmesidir. Bu durumda Allah kulun "duyan kulağı, gören gözü" vs olur. İkincide ise bu kez kul hakkın "idrak" araçları haline gelir. Öyleyse sufilere göre Hakka esas yakınlığı sağlayan şey nafile ve

---

[1] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I:251.

[2] İbnü'l-Arabî, *Kitabu'l-a'lam*, s. 2.

gönüllü ibadetlerdir.

Tasavvufun tezkiye ve tasfiye yöntemiyle ilgili görüşleri üzerinde bu kadar açıklama yeterlidir. İki temel konu vardır: Birincisi İbnü'l-Arabî'nin bilim tarihçilerinin görüşleriyle örtüşen değerlendirmesiyle sufilerin yöntemlerinin dayandığı varlık anlayışıdır. İkincisi *amel*, yani "yapmak" esasına dayalı bir yöntemin nasıl bir bilgi yöntemine dönüştüğünü açıklamak için önemlidir. Çünkü nefsin olgunlaşması, mutluluğa ulaşması gibi kavramlarla sorunu ortaya koymak, durumu kısmen belirsizleştirmektedir. Ancak sufiler sonuç itibariyle yeni bir bilgi getirmektedirler ve bu bilgiyi anlaşılır bir şekilde aktarmaktadırlar. Yapılması gereken sufilerin bilgi yöntemlerinin dayandığı varlık anlayışını ortaya koyarak yöntemi anlamaya çalışmaktır.

İbnü'l-Arabî, Cüneyd-i Bağdadî'nin bir ifadesini konumuzla bağlantılı yorumlamıştır. Cüneyd "Tasavvuf nedir?" diye soran birine "Bizim bu ilmimiz Kur'ân ve sünnetle sınırlıdır" diye yanıtlamıştı.[1] Bu ifadede iki noktaya dikkat etmek gerekir: Birincisi tasavvufun "ilim" diye nitelenmesidir ki, bu yaklaşım Sünni tasavvuf anlayışının şekillenmesiyle sonuçlanacak sürecin önemli aşamasıdır. Tasavvufa "ilim" demek onu belirsizlikten kurtaracak en önemli şarttı. Bu sayede tasavvuf yöntem ve kurallara dayalı bir disipline dönüşür. Sufiler kişisel kabiliyet ve eğilimleri dikkate alarak, "Allah'a giden yollar insanların nefisleri [ya da nefesleri] sayısıncadır"[2] deseler bile sonuçta ortada vazgeçilmez bir yöntem vardır. İbnü'l-Arabî'nin dikkat çektiği ikinci nokta, ifadenin ikinci kısmında dile getirilen ve Cüneyd'den önce veya sonra pek çok sufinin yinelediği "Kur'ân ve sünnetle" sınırlanmışlık şartıdır.

Kur'ân ve sünnetle sınırlanmak! İlk bakışta anlaşılır gibi gözüken ifade belirsiz, bir anlamda işlevsizdir. Çünkü Kur'ân ve sünnet "sınırlıdır" demekle çelişecek kadar geniş anlamlı iki kaynaktır. Üstelik böyle bir yaklaşım, sufilerin baş etmeye çalıştıkları ilhadî ve kısmen de bâtınî yaklaşımları etkisizleştirmekten uzaktır. Çünkü bâtınîler de kendilerini iki kaynakla sınırlayabilir, fakat yorumlarıyla büsbütün farklı sonuçlara ulaşabilirler. Nitekim bu genel ifade daha sonra daralтılarak maksat belirginleştirilmiş, "sınırlamayı" sağlayacak hudutlar ehl-i sünnetin itikadî ve ameli görüşleri diye belirlenmiştir.

Daha şaşırtıcı olan İbnü'l-Arabî'nin bu cümlenin sınırlarını zorlayan yorumudur. Çünkü bu cümle tasavvuf tarihinde pek çok sufi tarafından yaklaşık olarak aynı bağlamda yinelenmiştir. Bu bağlam, ilhadi ve ibahiliğe karşı tasavvufun ameli yönü üzerinde duran ve onu "peygambere uymak" [*ittiba*] diye tanımlamakla sınırlıdır. İb-

---

[1] Benzer bir ifade için bkz. İbnü'l-Arabî, *Risaletü la-yeûlu aleyh*, s. 2.

[2] Bu ifade ve yorumu için bkz. Müeyyidüddin el-Cendi, *Şerhu Fusûsu'l-Hikem*, s. 86.

nü'l-Arabî ise nefsin arındırılmasını esas alan sülûk yöntemini evrensel bir olgu olarak ele alıp evrensellik içerisinde tasavvufun yerini saptamaya çalışır. Bu yaklaşım en azından Cüneyd'in yaklaşımını aşar. Nitekim kendisi de bunun farkındadır ve bu cümleye getirdiği yorumu, "ben bu cümleyi böyle anlıyorum"[1] diye kayıtla zikretme ihtiyacı hisseder. Her halûkârda İbnü'l-Arabî'nin bu cümleyi kendi görüşlerini açıklamak için bir vesile gördüğünü varsayıp onun görüşlerine geçebiliriz.

İbnü'l-Arabî'ye göre Cüneyd'in cümlesinin anlamı şudur: Riyazet, mücahede vb araçları kullanan sülûk yöntemi, nefsi olgunlaştırmak ve ona mutluluk kazandırmak için kullanılan evrensel bir yöntemdir ve her kültürde onu başka şekillerde isimlendirebiliriz. Sözgelişi evrensel olana mistisizm diyebiliriz. İbnü'l-Arabî mistisizmin belli bir kültüre, dine veya geleneğe özgü olmadığını, evrensel bir olgu olduğunu

---

[1] İbnü'l-Arabî şöyle der: "Allah ehli ilahi isimlerin tecellisinde gördükleri şeylerde gördükleriyle yetinirler mi [onunla amel eder mi]? Yoksa Kitap veya sünnetten bir tanık bulana kadar beklemeleri mi gerekir? Cüneyd şöyle der: 'Bu ilmimiz Kitap ve sünnetle bağlanmıştır.' Cüneyd bu ilmin [tasavvuf], o ikisiyle amel etmenin bir sonucu olduğunu kastetmektedir ki, bizim 'tanık' derken kastettiğimiz de odur. Kitap ve sünnet iki güvenilir tanıktır. Allah Teala şöyle buyurur: '*Rabbinden bir tanık üzerinde olan kimse...*' Bu kişi gören kişidir. '*Ondan bir tanık kendisini takip eder.*' Bu ise habere, yani ya Kitap veya sünnete göre amel etmek hakkında belirttiğimiz durumdur ki, o da diğer tanıktır. İki tanık Kitap ve sünnettir. [Müşahede sahibi] bu makam sahibine gösterilen tanıktan ibaret olan rivayete dayanmak yerine, Kur'ân-ı Kerîm ve sünnete göre davranmaya muhtaç kaldık. Çünkü ilki ancak harikuladeyle mümkün olabilirdi. Bu ise mucizeyle delilin veya haberin belirtmesiyle ondan öğrenilmesidir. Arkadaşlarımızdan bu topluluğun ulaştıkları bilgilere, daha önce ezbere bilmedikleri Kur'ân ve sünnetten kanıt getirebildiklerini gördük. Ebu Yezid el-Bestami böyleydi. Sufiye bu hal verilmediği sürece onun görüşünü kabul veya ret şeklinde bir yargı verilemez. Onların durumu ehl-i kitabın durumuna benzer. Ehl-i kitap kendi kitaplarından bir haber aktardıklarında, onu ne yalanlar ne de doğrularız. Hz. Peygamber bize bunu emretmiş ve onu beklemede bırakırız. Tasavvuf yolu hakkındaki bilgime göre, Cüneyd'in sözünden şunu anlıyorum: Cüneyd şeriat yöntemine göre değil, aklın belirlediği yönteme göre halvete çekilip nefslerini eğiten ve terbiye edenlere verilen bilgiler ile halvete çekilip nefslerini dince belirlenmiş yönteme göre terbiye edenlere verilen bilgileri ayırt etmek istedi. Dince belirlenmiş yönteme göre yapılan sülûk, bu esnada ortaya çıkan bilginin insana bir ikram olarak Allah katından olduğuna tanıklık eder. İşte 'bu ilmimiz Kitap ve sünnetle kayıtlıdır' sözünün anlamı budur. Başka bir rivayette [kayıtlıdır yerine] 'çevrilidir' denilir. Yani bu ilmimiz, Hak kaynaklı meşru bir davranışın sonucudur. Böylece Cüneyd, akılcılara, yani hikmet yasalarına göre hareket edenlerde [sülûklerinde] ortaya çıkan bilgiler ile sufilerde ortaya çıkanları ayırt etmek istemiştir. Bilinen birdir, yol farklıdır. Zevk sahibi her iki durumu ayırt eder." *Fütûhât-ı Mekkiyye*, V:52. Aynı ifadenin başka bir yorumu için bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, VII:157. İbnü'l-Arabî aynı görüşü "Allah'a re'y, yani düşünceden hareketle ibadet edilmez" diyerek açıklar. *Fütûhât-ı Mekkiyye*, VII:162.

kabul eder. Bu evrensellik içerisinde tasavvufu tasavvuf yapan ise yöntem ve uygulamalarında temel aldığı kaynaklardır. Daha doğrusu bu evrensel olgu Kur'ân-ı Kerîm ve sünneti temel aldığında artık onun adı tasavvuf olmaktadır. Bu anlamıyla "tasavvuf İslam mistisizmidir" veya "mistisizmin İslamdaki görünümü tasavvuftur" diyebiliriz.

İbnü'l-Arabî bu yaklaşımını *kimya-i saadet* [mutluluk kimyası] başlıklı bölümde ayrıntılı bir şekilde ele alır. İbnü'l-Arabî söz konusu bölümde tasavvuf yöntemini iki farklı sülûk tarzını izleyen iki insandan hareketle karşılaştırmalı bir üslupla ele alır. İki yöntem, aklın belirlediği esaslara göre sülûk yapmak ile dinin belirlediği kurallara göre yapılan sülûktur. Her ikisinin sülûku da miraçtır. Bu yaklaşım akılcılarla sufiler arasında bir amaç birliğinin bulunduğunu gösterir. Bölüm başlığının da gösterdiği gibi amaç kimya-i saadet, yani nefsin belirli bir süreçten geçirilerek mutluluğa ulaştırılmasıdır. İbnü'l-Arabî'nin bu isimlendirmeyi doğabilimlerinden ödünç aldığı bellidir ve bunun için de önce madenlerin "miraçlarından" söz etmiştir. Madenler en nihai kemâl derecesi olan altına dönüşmek isterler. Madenler gibi, varlıktaki her şey belirli bir gayeye varmak ister. Varılmak istenilen gaye bir şeyin kemâlini temsil eder. Her şey kendi kemâline aşıktır ve ona ulaşmak ister. Âlemdeki tüm hareketler kemâle dönüktür ve her şey kendi kemâline özlem duyar. İbnü'l-Arabî'nin sıkça dile getirdiği, her hareketin özlem kaynaklı olması bu demektir. Madenler için kemâl derecesi altın olmakur.[1] Her maden altın olmaya doğru yükselerek kemâlini ve dönüşünü tamamlamak ister. İbnü'l-Arabî'nin dikkat çektiği nokta tasavvufî yöntemle ilgili düşüncelerini anlamak bakımından önemlidir: Altınlık her madende bulunur. Her maden kuvve halinde "altındır" ve sadece var olma sürecinde [*nüzul*: iniş] sürecinde maden bu özelliğini yitirmiştir. Daha doğrusu altınlık bir takım nedenlerle örtünmüş ve gizlenmiştir, ayn-ı sâbite teorisiyle soruna baktığımızda her şeyin kendi altınlığı başka bir şey olabilir, bu nedenle söylenmesi gereken şey her şeyin kendine özgü bir kemâle sahip olmasıdır. Bu gizlenmenin nedenlerini çeşitli aşamalarda ele alır: Birincisi madene doğal âlemde ortaya çıkarken ilişen hastalıklardır. Bazı hastalıklar ise doğada var olduktan sonra maddeye ilişir vs. Bütün bu "hastalıklar"[2] ve arızi durumlar madenin altın olma niteliğini ortadan kaldırır veya perdeler. Miraç madene yeniden altın olma imkânı kazandırır.

---

[1] Bu konuda ayrıntılı açıklamalar için bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, VIII:34 vd; ayrıca bkz. IV:443.

[2] İbnü'l-Arabî, "Oluş yatay hareketten meydana gelir, çünkü o bir hastalık nedeniyle meydana gelir" der. *Fütûhât-ı Mekkiyye*, VII:41.

İbnü'l-Arabî'nin ilm-i kimya dediği bilimden ahlaka geçiş yapmak için yararlandığı açıktır. Nitekim gerçek kimyanın madenleri dönüştürmek olmadığı, yapılması gerekenin kemâle ulaşmak olduğunu söyler. Madenler ya doğadaki çeşitli karışımlar veya başka bir takım arızi nedenlerle bu niteliklerini yitirir. Ancak bu yitirme geçici bir nedenden kaynaklandığı için gerçek bir duruma dönüşmez. Bundan dolayı her maden engelleyici nedenlerin aşılmasıyla tekrar altın olabilir, bunun yolu sülûktur. İbnü'l-Arabî'nin buradan çıkarttığı sonuç şudur: Her nefis [insan] kemâle ulaşabilir. Kemâle ulaşmaktan nefsi engelleyen geçici nedenler olabilir ki, bunlara İbnü'l-Arabî hastalık der. Bu yönüyle *illet* [neden] kelimesinin İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde hastalıkla ilişkisi dikkat çekicidir. Nefsin tezkiye ve tasfiye [arındırma] yöntemleri arızi nedenlerin giderilmesiyle ilgilidir, ancak bu yöntemleri kullanan nefis, kuvve halindeki bilgisini fiilen kazanabilir.[1]

Bu yaklaşım Konevî tarafından metafizik ilkeler arasında sayılan, "bir şey kendisine zıt bir şeye etki edemez"[2] veya "bir şey kendisine zıt bir şey tarafından bilinemez"[3] anlamındaki iki ilkeyle doğrudan bağlantılıdır. Konevî'nin bu ilkelerden hareketle Tanrı-âlem arasındaki bağlantıyı temellendirdiğini biliyoruz. Her varlık önceden veya başlangıçta sahip olduğu mertebeye ulaşacaktır. Bunu kuvve terimiyle açıklamak mümkün olduğu gibi ayn-ı sâbite terimiyle açıklamak da mümkündür.

---

1 Konevî seyr u sülûku açıklarken şöyle der: "Sülûk çeşitli şeyleri ifade eder. Bunlardan birisi Hakkın gaybından ve ilahi birleşme [*tevahhud*] madeninden farklılaşması esnasında her hakikate arız olan durumların izalesidir; bu madende baskınlık, birliğe neden olan şeyin hükmüne aittir. Bu izale esnasında tabaka tabaka, tavır tavır, uğramış olduğu ve seyr ettiği her şeyin özelliği varlıkla beraberdir. Böylece kendisine eşlik eden, bezendiği ve uğramış olduğu her şeyde gizli olan kemâlin artmasıyla, kendi kaynağıyla bütünleşir." *İlâhî Nefhalar*, s. 21.

2 İbnü'l-Arabî aynı ilkeden hareketle "Her şey kendi cinsiyle beslenir" der. Bkz. *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I:264.

3 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I:252.
Aynı ilke sufilerin metinlerinde çok önemli bir yer tutan sevgi ve bağlı kavramlarla ilgili olarak dile getirilir. Bu ilkenin zorunlu sonucu, bir şeyin kendisine zıt bir şeyi sevemeyecegidir. Konevî şöyle der: "Sevilen seveni, kendi kemâlini yansıtmasının sebebi; güzelliğinin saltanatının nüfuzunun ve hükümlerinin yayılmasının mahalli olduğu için sevmiştir. Sevilen ise sevenin aynasıdır; bu aynada tecelligâhın taayyününden önce vahdetinde gizli olan güzelliklerini yansıtmak ister. Çünkü aşırı sevgi ve birleşme onu bundan perdelemekteydi. Sevilen nefsini, itidale yakın bir çeşit uzaklık ve farklılığın gerçekleşmesiyle, bir başka şeyde yansıtmak isteyip, nefsinin güzelliklerini tecelligâhta gördüğünde, bu güzellikleri, bu tecelligâh ve birlik ve yakınlığın perdesi hakkında işaret ettiğimiz bu farklılık olmaksızın gerçekleşmeyecek bir sevgiyle sevmiştir."

İbnü'l-Arabî'nin kuvve halindeki yetkinlik ile fiil halindeki yetkinlik hakkındaki görüşlerini bilgi görüşüyle bağdaştırdığımızda, bazı belirsizlikler ortaya çıkar: Acaba İbnü'l-Arabî "kemâle sahip olmak" derken bir yetenekten mi söz eder? Bu yetenekle birlikte insanın sahip olduğu ve doğuştan getirdiği herhangi bir bilgi var mıdır? Zikrin bir yöntem olarak kullanılması İbnü'l-Arabî'nin bilgi görüşünde başka bazı belirsizliklere yol açar. Çünkü hatırlama anlamındaki zikir unutulan bir şeyin hatırlanması mıdır, yoksa bir bilginin zihne veya kalbe nakşedilmesi midir? Bu bağlamda sufilerin görüşlerini felsefi bir dille izlemenin güçlükleri ortaya çıkar. Çünkü İbnü'l-Arabî insanın yaratılış öncesinden getirdiği bir doğası olduğunu, nefsin kendinde bazı bilgileri taşıdığını kabul eder. Ancak bu bilgiler ne durumdadır ve neyle ilgilidir? Bu soru belirsizdir. Bazen İbnü'l-Arabî bilginin önceselliğini kabul ettiğini gösteren ifadeler kullanır. Öyleyse bilmek hatırlamak ve bilgisizlik unutmak olmalıdır. Ancak bu apriori bilginin mahiyeti hakkında yeterli bir açıklama yoktur.

Her halükârda İbnü'l-Arabî bilgiyi nasıl yorumlarsa yorumlasın sonuçta apriori olarak nitelenebilecek bazı verilerin nefiste bulunduğunu kabul etmektedir. Bunların en önemlisi bir Tanrı inancının insanın fıtratında bulunmasıdır. Bu inanç gerçekte sufilerin bilgi görüşlerinde en önemli nokta olduğu kadar insanın bilgi sürecinde dile getirilen salt hakikat, gerçeğe ulaştıran bilgi gibi ifadelerle anlatılan şey de esas itibariyle Tanrı hakkındaki bilgidir. Çünkü insan ancak bu bilgiyle gerçek hakkındaki arayışını tatmin edebilir ve eşya hakkındaki bilgi de böyle bir süreçte kesinlik kazanacaktır. Dolayısıyla bütün insanların doğuştan bazı bilgilere sahip olabilmesi, aynı zamanda İbnü'l-Arabî'nin belirttiği anlamıyla mistisizmi evrensel bir olgu yapan temel özelliktir.

İbnü'l-Arabî kemâle ulaşma sürecine miraç demişti. Bu süreç İbn Sina'da da gördüğümüz üzere, nefsin belirli bir süreçle olgunlaşmasından ve kemâle ermesinden ibarettir. Dikkate değer husus *miraç* [yükselme] ile *nüzul*un [inme] zıtlığıdır. İbnü'l-Arabî daha önce filozofların dile getirdiği, sudur teorisinin nefsin yetkinleşmesiyle ilgili yönü üzerinde durarak miraç ve nüzul arasındaki ilişkilere dikkat çeker. İbnü'l-Arabî'nin söylediği gibi, bu yöntem makul, yani akılca gerekliliği ve belirli bir ölçüde de araçları saptanabilecek bir yöntemdir. Akıl, Konevî'nin belirttiği gibi, insanın ancak ilişkili olduğu bir şeye ulaşabileceğini veya böyle bir şeyin insana ilişebileceğini düşünür. Kemâl söz konusu olunca, insanın kemâle bir şekilde sahip olması gerekir. Kemâl arızi nedenlerle ortadan kalkmış ise tekrar ortaya çıkartılabilir. Yoksa insan sahip olmadığı bir şeyi kazanamaz veya ona ulaşamaz. İbnü'l-Arabî'nin nefsin kemâlini kuvve halinde bir kemâl olarak kabul ettiğini belirtmiştik. Ancak bu kemâ-

lin zamansal olarak ne zaman gerçekleştiğini anlamak güçtür. Güçlük, kuvve ile fiil ilişkilerinde filozoflar tarafından sürekli tartışılmış bir sorunun anlaşılmasıyla ilgilidir. Ancak İbnü'l-Arabî'nin düşüncesini "bir şeyin hakikati" ifadesinden hareketle anlamaya çalışabiliriz. Bilgi bir şeyin hakikatini bilmekle mümkün olabileceği gibi, mutluluk veren şey de bir şeyin hakikatine ulaşmaktır. İbnü'l-Arabî'nin bilgi anlayışında insanın öğrenmek istediği hakikat tektir. Bu hakikat, hangi kavramla ifade edilirse edilsin, vahdet-i vücûdun dinamik anlayışıyla ifade edecek olursak önce insanın kendisini, ardından rabbi bilmesidir. İnsanın kendini bilmesi, bütün beşeri eylemlerin ana gayesidir. İnsan her neyi bilmek isterse istesin gerçekte öğrenmek istediği kendisi ve kendi hakikatidir.[1] Tasavvufi yöntemin bir bilgi yöntemine dönüşebilmesini buradan hareketle anlayabiliriz. Çünkü bilginin amacı, insanın kendisini bilmesi ise ve bu bilme insanın hakikatini tam bilmeyle gerçekleşecekse, sürecin buna imkân veren araçlardan oluşması gerekir. Bu araçlarla insan kendi hakikatini öğrenebileceği gibi kendisini mutluluğa götürecek nihai bilgiyi de elde eder. Amaç kuvve halindeki yeteneklerin bilfiil hale çıkartılmasından başka bir şey değildir. Bunu sağlayabilecek iki yöntem olan teorik ve pratik yöntemler ise gerçekte birbirini tamamlayan iki yöntemdir.

Peki insanın hakikati nedir?

İlk sufiler bu soruya fenâ-bekâ teorisinden hareketle yanıtlamak istemişlerdir. Bu bağlamda ilk tasavvuf güçlü bir şekilde kelam ve fıkhın etkisini taşımaktaydı. Dolayısıyla soruya verilen yanıt da bu etkiyi gösterir. İlk sufiler için insan öncelikle ilahi olanla karşıt beşeri özelliklere sahip bir varlıktır. İnsanın nefsi vardır, güçleri vardır vs. Yapılması gereken iş bu beşeriliği ve özellikle nefs kavramı etrafında şekillenen kötü nitelikleri terbiye ederek nefsi ilahi özelliklerin yerleştiği bir mahalle dönüştürmektir. Bu şekilde beşerilikten kurtulan insan bekâ haline ulaşabilir.

İlk dönemdeki bütün sufilerin bu anlayışta olup olmadıklarını saptamak güçtür. Çünkü daha sonra İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin yorumlarına bakıldığında sufilerin yeni dönemde görülen bazı düşüncelere sahip olduklarını söylemek mümkündür. Bu bağlamda iki önemli sufi insan hakkındaki görüşleriyle anılmıştı. İlk dönemin en önemli sufilerinden olan ve özellikle *sahv* [ayıklık] esaslı tasavvuf anlayışı bütün dönemleri etkileyen Cüneyd-i Bağdadî bunların birisidir. Cüneyd *misak*[2] kavramıyla

---

[1] Konevî herkes saliktir der: "Hangi yol [*tarîk*] üzere sülûk ederse etsin her salik, amacı Hak olması ve Hak'tan belirli bir saadet elde etmesi şartıyla miraç sahibidir; dolayısıyla bu saliğin sülûkü de bir yükseliştir [*uruc*]." *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, s. 27.

[2] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I:332. Misakı hatırlamak Konevî'nin dikkat çektiği bir hu-

bağlantılı bir tevhit anlayışıyla insan nefsinin ezeli bilgiye ve dolayısıyla varlığa sahip olduğunu belirtmişti. Burada önemli olan Cüneyd'in tevhit anlayışını bu düşünceye dayandırması ve buna bağlı olarak ezeli bir insan fikrine dönük yaklaşımlar getirmesidir. Bu düşünce başka bir sufi, Hallac-ı Mansur tarafından da vurgulanmıştır. Hallac-ı Mansur insanın iki yönü olarak nasut ve lahut yönlerinden söz ederek, ezeli bir insan fikrini daha ileriye taşımıştır. Bu sayede insanın ezeli bir nefse sahip olduğu fikri, ilk dönem tasavvufu ile İbnü'l-Arabî ve takipçileri arasındaki bağlantıyı sağlamıştır.

İbnü'l-Arabî ve takipçileri ise "insanın hakikati nedir?" sorusunu "herhangi bir şeyin hakikati nedir?" sorusuna çevirerek daha karmaşık ve genel bir soruna dönüştürürler. Daha doğrusu insanın hakikati hakkındaki fikrimiz, eşyanın hakikati hakkındaki düşüncemizi belirleyeceği gibi eşyayı bilmek sayesinde insanın kendisini tanıması da böyle mumkün olacaktır. Konevî bir şeyin hakikati derken "o şeyin ilahi ilimdeki taayyünü [belirlenim]" ifadesini anlar. Bu eşya için olduğu kadar insanın kendisi için de söylenebilir. Bir şeyin hakikatini bilmek ise o şeyi ilahi ilimde bilmek demektir. İnsanın kendisini bilmesi ise ilahi ilimdeki haliyle bilmesi demektir. İbnü'l-Arabî Cüneyd'in "tevhit olmadan önceki hale dönmektir" ifadesiyle "kadim hadise bitiştiğinde ondan geri bir şey kalmaz *[fenâ]*" ifadesini bu anlamda yorumlar. Çünkü "olmazdan önceki hal" diye bir mertebeden söz edilmektedir ve Tanrı'nın insandan istediği tevhit ancak o hale ulaşmakla sağlanacaktır. Söz konusu hal, insandan ezeli misakın alındığı haldir. Bunun İbnü'l-Arabî'deki karşılığı ise insanın kuvve halinde sahip olduğu yetkinliklerdir. O hale dönmek veya "yaratılmışın kadime bitişmesi" ise, kuvve halindeki durumun bilfiil hale dönüştürülmesi veya kemâle ulaşmak üzere miracın tamamlanmasıdır.

Öyleyse sufiler riyazet yöntemlerini bilgi yöntemi sayarken yöntemin insana kendisi ve eşya hakkında kesin bilgiyi kazandırabileceği üzerinde dururlar. Yani insan

---

sustur: "Bazıları Hakkın Âdem'in (a.s.) zürriyetinden ahit aldığını hatırlar. Bu ahit, Hakkın onları bazı varlık mertebelerinde ortaya çıkartıp müşahede makamlarının bir kısmında yerleştirmesi ve kendilerine hitap ettiğinde alınmıştır. Hak onlara şöyle hitap etmiştir: "*Ben sizin Rabbiniz değil miyim? Onlar da evet Rabbimizsin demişlerdir.*" (Araf, 172). Allah Teala böyle davrandığımızı bildirmiştir. Zünnun'a (r.a.) bu hitabı hatırlayıp hatırlamadığı sorulduğu vakit şöyle yanıtlamıştır: "Şimdi bile adeta kulaklarımdadır." Böylelikle arada geçmiş olan çeşitli mertebeler, vakitler, vasıtalar, haller ve yaratılışlar bu ahidi perdelememiştir. Âriflerin bir kısmı ise, '*Âdem toprak ve su arasında iken ben peygamberdim*' buyuran Hz. Peygamber efendimiz gibi, sözü edilen *elest misakı*'nın öncesini hatırlarlar." *İlâhî Nefhalar*, s. 295; ayrıca bkz. Ferganî, *Müntehe'l-medârik*, s. 323-5. Ferganî misak kavramından hareketle âlemdeki şeyler arasındaki irtibat hakkında değerlendirme yapar.

kuvve halindeki yeteneklerini bilfiil hale getirebilir. Peki insan bu bilgiye nasıl ulaşacaktır ya da kuvveyi fiile nasıl dönüştürecektir ve ulaştığı bilginin mahiyeti nedir?

Bu soruyu yanıtlamak için İbnü'l-Arabî ve onu izleyen Konevî sudur fikrinden beslenen bir nefs anlayışı ortaya koyar. Bu anlayış, Bir'in veya Mutlak'ın bilinme arzusuyla ilk aklın çıkması, ardından diğer akılların, gök cisimlerinin, nefislerin, görülür âlemin, bu âlem içinde türeyenlerin ortaya çıkmasına varan bir sürece dayanır. Bu süreçte insan nefsi tıpkı diğer var olan şeyler gibi sudur yoluyla var olur.[1] Sudur yoluyla var olma sürecinin dikkatimizi çeken yönü şudur: Sudur Bir'den bir çıkar ilkesine dayanır. Bu ilke sufiler, özellikle Konevî tarafından sıkça kullanılsa bile daha öne çıkanı ilkenin alt sonuçlarıdır. Bunlardan birisi bir şeyden kendisine zıt bir şeyin meydana gelmeyişidir. Yani mükemmel olandan mükemmelin çıkabilir. Sufilerin ve daha önce de filozofların âlemin mükemmelliği hakkındaki düşünceleri böyle ortaya çıkmıştır: Tanrı mükemmel olduğu gibi Ondan çıkan şey de mükemmel olmalıdır.

Bu durumda sorun şurada odaklanır: İnsan Tanrı'dan var olmuş ise onu hangi bakımdan mükemmel ya da tam sayacağız?

İbnü'l-Arabî'nin soruya verdiği yanıt insanın hakikati, başka bir ifadeyle Tanrı'nın bilgisindeki hali bakımından mükemmel olabileceğidir. Bunu insan adına "ilk kemâl" sayabiliriz. Ancak insan bu kemâlden uzaklaşarak duyulur âlemde var olur. Bu yönüyle âlemde var olmak *tekasüf* [yoğunlaşmak] ve terkibe uğramak demektir. Bu sayede insan ilk kemâlde sahip olduğu basitlik ve birlik halini yitirir, daha doğrusu söz konusu hal örtünür ve "perdelenir." Bu durumda ortaya çıkan ilk şey terkibin ve tekasüfün bir kirlenme olmasıdır. Ancak burada İbnü'l-Arabî'nin ve takipçilerinin çözmek zorunda kaldığı başka sorunlar vardır. Birincisi, bu uzaklaşma sürecinde kirlenmeye ve bozulmaya yol açan şeyin mahiyetini tespittir. Çünkü her şey sudur süreciyle ortaya çıkıyorsa hiçbir şeyin kirlenmenin nedeni olmaması gerekir. Konevî kirlenmenin nasıl gerçekleştiğini tahlil eder!

"Bir'den bir çıkar" ilkesi hangi bağlamda geçerlidir? Bunu Konevî'nin ilkeleriyle belirtirsek, "bir şeyden hangi durumda kendisinin aynı çıkabilir?" Konevî'ye göre bir

---

[1] İnsan nefsi veya ruhu bedeninden önce gelir. Konevî bunu bütün muhakkiklerin görüş birliğine vardığı bir sorun olarak yorumlar. "Ruhlar cisimlerden öncedir. Ruhlar âleminin cisimler âleminden önce var olduğunda akıl, şeriat ve keşif bilgileri ittifak etmişlerdir. Allah Teâlâ cisimler âlemini ruhlar âlemi vasıtasıyla yaratmış; onu, Hak'tan varlığını kabul etmede ruhlar âlemine tâbi kıldığı gibi, özellik ve hükümde de ruhlar âlemine tâbi kılmıştır. Cisimler âlemi bir açıdan ruhlar âleminin gölgesi gibidir." *Kırk Hadis Şerhi*, 15.

şeyden kendisinden başka bir şeyin çıkmayışı, o şeyin sadece zâtı bakımından düşünülebilir. Böyle bir durumda bir şeyin zâtı vardır ve başka bir şeyin düşünülmesi söz konusu değildir. Bu durumda "Bir'den ancak bir çıkabilir." Fakat bir şeyin başka bir şeyi meydana getirmesi nedenler vasıtasıyla olabilir. Konevî yaratılışın bu yönü üzerinde durarak, Tanrı'dan mümkünlerin iki şekilde çıkmış olabileceğini söyler: Birincisi Bir'den doğrudan çıkmaktır. Konevî'nin düşüncesinde sorunun bu yönü önemlidir. Çünkü *vech-i has* [özel yön] başta olmak üzere pek çok konuyu buna dayandırır.[1] Ancak ikinci bir tarz daha vardır ki, kirlenmenin esas nedeni odur. Bu ise Bir'den dolaylı olarak çıkmaktır. Öyleyse "kirlenmenin" nedeni vasıtalar ve sebeplerdir.[2] İnsanın kirlenmesi de vasıtalar yoluyla var olmasından kaynaklanır ve vasıtalar ölçüsünde kirlenir. Ancak burada kuvve ve fiilin farklı bir yorumuyla karşılaşırız. Çünkü vasıtalar yoluyla yaratılmışlık ile doğrudan yaratılmışlık aynı anda insanı meydana getiren iki süreçtir. Bu durumda insan iki tür yaratılışı –yaratılmışlık ve yaratılmamışlık– kendinde barındırır. Hallac'ın *nasut* ve *lahut* yönleri dediği şey budur. İbnü'l-Arabî ve takipçileri ise daha çok "birlik" ve "çokluk" kavramlarıyla bu karşıtlığı anlatır: İnsan bir-çoktur. Bu tarz karşıtlıklara İbnü'l-Arabî ve takipçilerinde sıkça rastlanır. Sözgelişi insan bilen-bilmeyendir, insan unutan-hatırlayandır, Hak-halktır vs. Bütün bu ifadelerde doğrudan yaratma –*vech-i has* [özel yön]– vasıtalı yaratmanın karşıtlığıdır.

Ancak kirlenme kelimesinin de doğru tanımlanması gerekir. Çünkü Konevî veya İbnü'l-Arabî gibi sufiler gerçek ve mutlak bir kirlenmeyi kabul edemez. Bu bağlamda Konevî'nin bir hadis üzerindeki açıklamaları son derece önemli görünmektedir. Hadis, temizlik[3] ile rızkın artması arasındaki ilişkiden söz eder.[4] Gerçekte burada

---

1 Bir şeyin vechi o şeyin zâtı ve hakikati demektir. Hak Teâlâ şunu belirtmiştir: Kul her nerede bulunursa veya kul her ne tarafa yönelirse, Hakkın vechi kulun yöneldiği yerdedir. Gerçi akıl, böyle bir şeyi inkâr eder, bunun nedeni Hakkın belirttiği konuda aklın eksikliğidir. *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, s. 185 vd; Vechi-has ve kalb ilişkisi hakkında bkz. Fenarî, *Misbahü'l-üns*, s. 87; Müeyyidüddin el-Cendi, *Şerhu Fusûsu'l-Hikem*, s. 87 vd.

2 "Aslından uzaklaşan her canlı, uzaklaşma ölçüsünde aslına dair bilgisini kaybeder." İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, II:160.

3 "Allah'ın birliğini bilmek temizlenmek demektir." İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, III:123.

4 Konevî şöyle der: "Tahâret ve necâset ikiye ayrılır. Birincisi, yaratılmamış [*gayr-i mec'ûl*] tahâret ve necâsettir. Çalışma ve gayretin bu kısımdaki temizlik ve necâsette bir etkisi yoktur. Bu tarz bir temizliği tavsiye etmenin veya böyle bir necâsetten sakındırmanın herhangi bir faydası yoktur. İkinci kısım ise mevcut-yaratılmış [*mec'ûl*] temizlik ve necâsettir. Emir ve yasaklamaya konu olan tavsiye ve teşvikin faydalı olduğu, çaba ve faaliyetin sonuç verdiği kısım bu ikinci kısımdır."

görünür bir ilişki yoktur. Çünkü rızkın artışıyla temizliğin doğrudan bir ilişkisi kurulamaz. Ancak Konevî daha sonra bu ilişkinin varlığına dikkat çektiği gibi, sorunun metafizik ilkesini açıklar. Temizlik ve onun karşıtı kirlenme iki kısımda değerlendirilir. Birincisi, yaratılmamış-ezeli temizlik, diğeri yaratılmamış-ezeli kirlenmedir. Bu durum imkân ve zorunluluk veya çokluk ve birlik kavramlarıyla anlatılabilir. Çünkü bu karşılaştırmada birlik ile temizlik aynı anlama gelirken buna karşılık çokluk, yokluk ve imkân kirlenmeye işaret eder. Mutlak bir yokluk[1] olamayacağı için mutlak kirlenme de yoktur. Göreli kirlenme ise mümkünün özelliğidir. Buna karşılık birlik, zorunluluk gibi özellikler ise bir şeyin temizliğini anlatır. O halde Konevî bütünüyle olmasa bile vahdet-i vücûd anlayışı çerçevesinde kirlenmeye ve dolaylı olarak kötülüğe bir çözüm bulur.[2] Bu çözüm Bir ile doğrudan var olmayla vasıtalarla var olma arasındaki farkla açıklanabilir. Buradan çıkan mantıksal sonuç ise araya vasıta girdiği ölçüde kirlenmenin gerçekleşeceğidir. İbnü'l-Arabî konuyu açıklarken nefsin gökler ve felekler boyunca bir iniş süreci yaşadığı ve böylelikle saflığını ve basitliğini kaybederek şehadet âlemine ulaştığını belirtir. Öyleyse seyr u sülûk bu süreçte kirlenen nefsin gelinen yolun tersine çıkılmasıyla tekrar arınmasıdır. Bunu fizikten gelen ve sufilerin görüşlerinde merkezi bir yere sahip olan kavramlarla anlatırsak orta noktanın karşısında bulunmak bir şeyin tam temizlik halidir. Buna Konevî *mukabele* [karşılıklı olmak], daha önemlisi de *muhazat* [paralel olmak] der.[3] Bu

---

Konevî hangi kavramı nereye yerleştirdiği hakkında önemli bir metninde şöyle der: "Necaset, şirk, uzaklık ve cehalet, kayıt ve imkân hükmündendir; temizlik, cem, tevhid ve mutlaklık, vücûb ve iman hükmündendir. Helallik tahareti, haramlık ise necaseti izler. Eşitlik sırrı ve hükmü, hakikat olmada aralarında fark bulunmayış açısından hakikatlerin hükmüyle sâbit ve sahih olur; tercih ise sıfatlarda, lazımlarda ve arâzlarda gerçekleşir. Bunlardan hiçbirisinin hükmü hakikatlerin hükmünü güçlendirmez; sıfatlar ise birbirlerini takviye eder." *İlâhî Nefhalar*, s. 195.

1 "Varlığın mukabilinde düşünülen yokluk sadece akılda bulunabilir. Mutlak varlık ise idrak olunamaz. Varlığa mukabil olarak düşünüldüğü mertebede yokluk, varlık için bir ayna gibidir." *Fusûsu'l-Hikem'in Sırları*, 65.

2 "Vasıtaların ve imkânî-kesret hükümlerinin azlığı, tahareti ve ilahi vahdaniyet mertebesiyle münâsebetin sâbit olmasını gerektirir. Söz konusu münâsebet de, daha önce işaret ettiğimiz gibi, ilahi ihsanları tam olarak kabul etmeye neden olur [*istilzam*]. Bu nedenle imkân hükümlerinin çokluğu, güçlü olmaları ve mümkün vasıtaların özellikleri de ilahi ikrâmı eksik kabul etmeyi ve kabul edilen feyzi de ilk-asli mukaddeslik halinden çıkartacak şekilde değiştirmeyi gerektirir. Söz konusu hükümler mevcutların lâzımı olan manevi necâsetlerdir." *Kırk Hadis Şerhi*, 12.

3 "Aynanın paralellik ve parlaklığının doğruluğu, benzerlik makamı ve mutlaklık mertebemdeki dairemin genişliği oranında, bana o ilim yansır; söz konusu mutlaklık makamımda

durumda paralel olmak temizlik demektir. Zıddı ise inhiraf veya sapmadır. Sülûk, sapma halinden tekrar paralellik haline insanı döndürmek demektir. İbnü'l-Arabî'nin bunu anlatmak için kullandığı "tahlil miracı"[1] kirlenmenin nedeni olan tekasüf ve terkibin ortadan kalkmasını anlatır. Bu sayede nefs araya giren vasıtaların etkisinden kurtularak tekrar "bir" haline gelir. Daha doğrusu kuvve halinde kalan veya etkisizleşen bir, çokluğu silerek bilfiil hale gelir.

Tasavvufi Bilginin Sonu: Hayret ya da Başlanılan Yere Dönmek

Sufilerin bilgi ve ahlak görüşü zorunlu olarak hareket kavramı üzerine kurulmuştu. Gerçekte hareketi temellendirmek herhangi bir düşünce için güç bir iştir. Bu güçlük, vahdet-i vücûdu esas alan bir düşüncede daha da zordur. Çünkü hareket belirli bir itidalsizlikten veya boşluktan kaynaklanabilir. Mutlak bir varlık anlayışında boşluk veya itidalsizliğe denk gelecek bir şey olabilir mi? Bu durum sufileri büyük açmazlara sokmuştur. Sorunun en önemli yanlarından birisi insanın özgürlüğü sorunuydu. Mutlak kudret sahibi olan Tanrı karşısında insan nasıl bir kudrete sahip olabilirdi? Bu soru da yanıtlanması zor bir soruydu.

Bâyezid-i Bistâmî, *"Allah'tan geldik, Allah'a gidiyoruz"* ayetinin okunduğunu duymuş. Bunun üzerine "Peki şimdi neredeyiz?" diyerek hareket ile mutlak bir kuşatılmışlık arasındaki açmazı dile getirmiştir. Gerçekte insan nerededir ki, bulunduğu yerden başka bir yere intikal edebilsin? İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin ahlak anlayışı, esas itibariyle kuvve ve fiil ayrımından hareket eder. İnsan kuvve halinde sahip ol-

---

ben, senden ayrı değilim." *İlâhî Nefhalar*, s. 54.

Öte yandan başka bir metinde şöyle der: "Mukabele, benzerlik ve paralellikte de ifade edilenden farklı bir tarzda itidal ve sapma vardır; yansımanın kemâl ve eksikliği, manâ, ruh ve misal olarak, bütün emrin dairesinin merkezi olan orta noktaya yakınlığına göre farklılaşır. Bütün mertebeler işaret edilen merkez ve çevre arasında bulunmaktadır. Buna göre, kimin külli varlık dairesinden olan mertebesinin noktası dairenin merkezinde bulunmaktaysa, onun hakkında paralellik [*muhazat*], doğru benzerlik ve tam itidal sahihtir. Böylece hakikat onda tam olarak yansır ve zuhûr eder. Bu, genişliğinden dolayı kendisinden başka hiçbir varlığın sığdıramadığı Hakkı sığdıran kalbin halidir. Bu noktadan sapan kimsenin ise, bu benzerliğe, asli merkeze ve gerçek itidale yakınlık ve uzaklığı oranına göre suret ve kemâlden payı ortaya çıkar. Bu çevre ve merkez arasında ise bütün âlemlerin mertebeleri, suret, ruh, mana, hal ve mertebeleri açısından ilim-amel, dünya-âhiret, zâhir-bâtın olarak her âlemde, mevtında, yaratılışta, makam ve mevkide taayyün eder." *İlâhî Nefhalar*, s. 61; Müeyyidüddin el-Cendi, *Şerhu Fusûsu'l-Hikem*, s. 67.

[1] Bkz. Fenarî, *Misbahu'l-üns*, s. 500 vd.

duğu yetenekleri kemâle erdirerek ahlaklanır; kemâl fiil halidir. Öyleyse ahlaklanma bir hareket ve intikaldir. Bâyezid-i Bistâmî'nin sorusuyla soruna bakarsak, bu anlayışın o soruyu da yanıtlaması gerekir. İbnü'l-Arabî soruyu aktardıktan sonra şöyle der: "Allah'ın bir isminden geldik, bir ismindeyiz ve başka bir ismine intikal ediyoruz."

"Kendini bilen rabbini bilir" ifadesi İbnü'l-Arabî'nin metinlerinde insanın kendisini ve dolayısıyla rabbini bilmesinin mümkün olup olmadığı sorunu bağlamında da ele alınmıştır. Bu konuda İbnü'l-Arabî'nin iki yaklaşımı vardır: Birincisi, insanın kendini hiçbir zaman bilemeyeceğidir. Bu yaklaşıma göre insan, aşkın ve zıt niteliklere sahip bir varlıktır ve kendini bilebilmesi mümkün değildir. Üstelik yalnızca insan değil, gerçekte âlemdeki herhangi bir şey tam olarak bilinemez. Buradan çıkan sonuç insanın Tanrı'yı hiçbir zaman bilemeyeceğidir. Çünkü Tanrı tıpkı insan gibi birbirine karşıt niteliklerin bir toplamıdır. İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde karşıt niteliklerin toplamı olmak sadece insan ve Tanrı için kullanılan bir niteleme ve ayrıcalıktır. Tanrı'nın en büyük ismi olan Allah *ism-i cami* [toplayıcı isim] iken insan için en çok kullanılan niteleme de *kevn-i cami*, yani zıt özellikleri kendinde barındıran varlıktır. Özellikle *Fusûsu'l-Hikem* ism-i cami ile kevn-i cami'nin ilişkilerini açıklamayı hedefler. Bu özelliğiyle insan Tanrı'yı gerçek anlamda bilebilecek yegâne varlıktır ve Tanrı'nın bilinme arzusu ancak bu sayede gerçekleşebilir. İbnü'l-Arabî bazen birinci görüşü benimsemiştir. Ancak bu tavır, özellikle Tanrı-insan ilişkilerini bir tür "karşıtlık" ilişkisi şeklinde yorumlayan kelam bilginlerinin etkisi altında gelişen ilk dönem tasavvufunda yaygındır. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin bu görüşleri de ilk dönem tasavvufunun etkilerini taşır. Nitekim İbnü'l-Arabî bu düşüncelerini ilk dönem sufilerinden aktardığı görüşlerle destekler. İbnü'l-Arabî'nin sıkça atıf yaptığı bir ifadesinde Hz. Ebû Bekir, "İnsanın Hakkı bilemeyeceğini idrak etmesi bir idraktir" der. Ancak İbnü'l-Arabî bilmenin mümkün olmasından da söz eder. Bu durumda hadisin anlamı, "insan kendini bilebilir, öyleyse rabbini de bilebilir" olmaktadır. İbnü'l-Arabî her iki yorumu birden dikkate almıştır. Bunu ise bir yandan "bilgisizlik," öte yandan "bilginin sonu" anlamına gelen *hayret* sözcüğüne yüklediği çift anlamdan çıkartabiliriz. İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde tasavvufî tecrübenin sonu, Tanrı'nın mükemmelliğini ve paradoksallığını müşahedenin meydana getirdiği hayret makamıdır.

İbnü'l-Arabî'nin hadisten ulaştığı başka bir sonuç bütün tasavvuf tarihinin en önemli kavramlarından birisi sayılabilecek *ilah-ı mutekad* [inanılan ilah veya inançtaki ilah] fikridir. İlah-ı mutekad, insanın Tanrı'yı "kendine göre" ve "kendinden hareketle" bilmesinin bir sonucudur. İnsan kendi değer yargılarıyla zihninde bir Tanrı

tasavvuru oluşturur ve bu tasavvura göre ibadet eder. İbnü'l-Arabî hadiste geçen "onun rabbi" ifadesini bu şekilde yorumlamış ve herkesin sonuçta kendi özel rabbini bilebileceğini söylemiştir. Sufiler insanların Tanrı inançlarındaki farklılıkları bu kavramdan hareketle açıklamışlardır. Bu bağlamda insanın Tanrı tasavvurunu belirleyen pek çok psikolojik, sosyal ve çevresel etmen vardır. Bütün bunlar insanın Tanrı tasavvurunu belirlediği gibi insanlar arasındaki görüş ayrılıklarının kaynağı da budur.

Tanrı karşısında insanların durumu, karanlık odada fili dokunma duyularıyla tanımaya çalışanlara benzer. Birisi için fil ayağıdır, diğeri için hortumudur, diğeri için kuyruğudur vs. Herkes fil hakkında bir kanaate sahip, ancak hiç birinin kanaati fili tek başına anlatmaya yeterli değil. İbnü'l-Arabî'nin bu yaklaşımı hiç kuşkusuz dinler arası ilişkilerde, özellikle farklı inançları anlamada önemlidir. Nitekim İbnü'l-Arabî kavram ve isimlendirmedeki farklılıkları aşarak gerçekte bütün insanların tek Tanrı'ya ibadet ettiğini anlamayı marifetin ve kemâlin gereği sayar. Fakat burada İbnü'l-Arabî'nin tam bir "görelilik" fikrinde olduğunu düşünmek yanlıştır. Çünkü İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde fili bütün olarak görebilenler de vardır ve onlar fili parçalı bir şekilde tanıyanların birbirlerini anlamasını sağlarlar. Fili bütün olarak görebilenler en genel anlamıyla vahyi getiren peygamberler, buna bağlı olarak sufi ariflerdir.

Üzerinde durulması gereken bir konu da bilme sürecidir. Hadiste önce insanın kendini bilmesinden söz edilmiştir. Bu durum gerçekte insanın herhangi bir şeyi bilmede izlediği yöntemdir. İnsan her şeyi kendinden hareketle ve kendine göre bilebilir. Tasavvufun belirlediği yöntemlerle Tanrı'yı bilen ya da Ona ulaşan insan ise bu kez kendisini yeni bir şekilde tanıyacaktır. Bu durumda bilme süreci tersine döner, insan kendisini Tanrı'da bilir. Seyr u sülûkun bu dinamik yapısı, sufilerin "varlıkta mutlak kemâl yoktur" veya İbnü'l-Arabî'nin ifadesiyle "âlemde mutlak itidal yoktur" dediği durumdur. Sülûkun sona ermesini sağlayacak nihai bir kemâl derecesi yoktur. Âlem sürekli bir değişme ve başkalaşma halinde iken insan da sürekli sülûk halindedir. Bu aşamada, bilmek ve ulaşmak istediğimiz Tanrı bu kez insanın kendisini kendisinde tanıyacağı bir aynaya dönüşür. *Fusûsu'l-Hikem*'in başlangıcına dönersek, Tanrı âlemi bir ayna, insanı ise bu aynanın cilası olarak yaratmıştı. Sülûkun sonunda ise Tanrı insan ve âlem için bir ayna haline gelir. İbnü'l-Arabî "mümin müminin aynasıdır" anlamındaki bir hadisi böyle açıklar. Burada kastedilen öncelikle müminlerin birbirleri için ayna haline gelmeleridir. Ancak el-Mümin Tanrı'nın bir ismi olduğuna göre, bu hadis "İnsan Tanrı'nın aynasıdır" veya "Tanrı insanın aynasıdır" anlamına gelir. Bu süreci İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde çok önemli bir yer tutan edat-

larla anlatmak mümkündür. Daha önce insanın seyr u sülûku Tanrı'ya doğru iken artık sülûk Tanrı'yla ve Tanrı'dadır. Bu aşamada ise hadis yeniden şöyle söylenir: Rabbini bilen kendini bilir. İnsan rabbini bilmediği sürece hiçbir zaman kendini bilemeyecektir..

Üçüncü Bölüm

İBNÜ'L-ARABÎ VE TAKİPÇİLERİNDE VARLIK SORUNU: ONTOLOJİDEN TEOLOJİYE METAFİZİĞİN SEYRİ

1. VARLIĞI TANRI OLARAK BULMAK: VECD [BULMAK] VE VÜCÛD [OLMAK] ARASINDA VARLIK

Sufilerin Varlık Görüşü: Bir Kavram, Bir Önerme

İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin varlık anlayışı *vücûd-ı sırf*, *vücûd-ı baht* ve *vücûd-ı mutlak* gibi ifadeleri bulunan "kendisi olmak bakımından varlık Hak'tır" ilkesinden hareket eder. Bu ifadeye çeşitli değişikliklerle İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin metinlerinde sıkça karşılaşırız. Sözgelişi Konevî "kendisinde hiçbir ihtilaf [çokluk] olmayan varlık Hak'tır"[1] derken, Kayserî "kendisi olmak bakımından varlık [*vücûd min haysü hüve hüve*] Hak'tır" der.[2] Öte yandan sufiler bu önermenin temellendirilmesi üzerinde durmuştur. Özellikle Fenarî önermenin gerekçeleri üzerinde ayrıntılı bir şekilde dururken başka bir İbnü'l-Arabî takipçisi Nablusi'nin *Vücûd-ı Hak* [Gerçek Varlık] isimli kitabı bu önerme üzerinde ortaya çıkan tartışmaların yanıtlanmasını hedefler.[3] Bu bakımdan "kendisi olmak bakımından varlık Hak'tır" veya "salt varlık Hak'tır" şeklinde karşılayabileceğimiz "*vücûd min haysü hüve hüve el-Hakku*" önermesi üzerinde durmak gerekir.

Belirtilmesi gereken ilk konu ifadenin sufilere özgü olmadığı ya da onlar tarafından geliştirilmediğidir. İfade İbn Sina tarafından *vücûd min haysu hüve vücûd* [varlık olması bakımından varlık] şeklinde kullanılmıştı. İbn Sina sufiler için yakın kaynaktır. Öyleyse sufilerin bu ifadeye yükledikleri anlamın anlaşılması, İbn Sina'nın metafizik anlayışında ifadeyi nasıl kullanıldığına bakmayı gerektirir.

İbn Sina "varlık olmak bakımından varlık" ifadesini metafizik ilminin konusundan söz ederken kullanır ve tahlilini bu ifadeye dayandırır. Ona göre metafiziğin konusu varlık olmalıdır. Bunun nedenleri üzerinde dururken birkaç noktaya dikkat çeker. Birincisi bir bilimin konusunun kanıtlanmış olmasının gerekliliğidir.[4] Bu dü-

---

1 Bkz. Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 12.
Ancak daha ilginç bir ifadede İbnü'l-Arabî varlığı bir ev, varlıkları ise o evin misafirleri olarak niteler. İbnü'l-Arabî şöyle der: "Varlık tek bir evdir. Evin sahibi de birdir. Yaratılmışlar Allah'ın bu evin içine aldığı kullarıdır. Öyleyse perde nedir? Allah'tan başka bir gören mi var? Allah'tan başkası mı görünür?" *Fütûhât-ı Mekkiyye*, VI:40.

2 Bkz. Kayserî, *Mukaddemat*, s. 30 vd.

3 Bkz. Fenarî, *Misbahü'l-üns*, s. 151 vd.

4 Bkz. İbn Sina, *Metafizik*, I:12.

şünce bir bilimin kendi konusunu kanıtlanamayacağı ilkesine dayanır. Bilim kabul edilmiş konuyu ve onun zorunlu niteliklerini inceler. Bu durumda, başta en üst bilimin hangisi olduğu olmak üzere, bilimler arası ilişkileri belirleyen konunun hangi bilim tarafından kanıtlanmış olacağı sorunu ortaya çıkar. Konu iki şekilde kanıtlanabilir: Birincisi, konunun kendiliğinden var kabul edilmesidir. Bilim o konu ve onun ayrılmaz özelliklerini inceler. İkincisi ise konunun başka bir bilimde kanıtlanmış olmasıdır. Bu durumda bir bilimin konusu başka bilimde kanıtlanır ve ortaya çıkartılır. Bu ise bir bilimin konusunun başka bir bilimin sorunu olduğu anlamına gelir. Bu durum bilimler arası ilişkilerde ve bilimlerin derecelenişinde dikkate alınması gerekli bir unsurdur. Burada hangi bilimin diğerine katkı ve "yarar" sağlayacağı üzerinde durulur. Sözgelişi fizik bilimi hareket ve durağanlık bakımından varlığı inceler. Ancak fiziğin hareketi temellendirmesi beklenemez, çünkü ilke bilimin kendi konusunu kanıtlayamayacağıydı. Öyleyse hareket başka bir disiplin tarafından kanıtlanmalıdır ve hareketi reddeden biri için fizik bilimi anlamsızdır. Bu durumda hareketin varlığının kanıtlanması, başka bir bilimin sorunu olabilir ve söz konusu bilim hareketi kanıtladıktan sonra bu kez fizikin konusu olur. Bu bağlamda bir bilimin kanıtlamak istediği sorununun başka bir bilimin konusuna dönüşmesi gibi durumlar bilimler arası ilişkileri belirleyen ana etmenlerdendir.

Metafizik söz konusu olduğunda dikkate değer ilk husus İbn Sina'nın metafiziği teknik anlamıyla bir "bilim" olarak isimlendirmiş olmasıdır. Yani tıpkı diğer bilimler gibi metafizik de kendine özgü bir konuya ve buna bağlı diğer özelliklere sahiptir. Öyleyse metafiziğin konusu nedir ve bu konuyu hangi bilim kanıtlayacaktır? Metafiziğin konusu başka bir bilimin sorunu olabilir mi? Sorunun yanıtı metafiziğin üzerinde ona konu belirleyecek bir bilimin olup olmadığının soruşturulmasını gerektirir. İbn Sina'ya göre metafizikten üstün ve ona konu belirleyecek bir bilim yoktur. Çünkü konu belirlemek aynı zamanda o bilimin ilke ve yöntemlerini belirlemek demektir. Bunu yapan bilim bilimler arasında en ayrıcalıklı bilim olma liyakati kazanır. Oysa İbn Sina bu ayrıcalığı sadece metafizik için düşünür. Bu durumda metafiziğin konusu ya kendiliğinden varsayılacaktır ya da metafizikte kanıtlanacaktır. İbn Sina'nın bir bilimin kendi konusunu kanıtlayamayacağı hakkındaki görüşü, ikinci durumu imkânsızlaştırır. Çünkü bilim kanıtlanmış bir konu etrafında ortaya çıkabilir. Öte yandan bilim kendi konusunu kanıtlamaya kalkarsa totoloji ortaya çıkabilir. Geride sadece konunun kendiliğinden kabul edilmiş olması kalır. İbn Sina'ya göre hiçbir bilimin kanıtlamasına gerek duymadan kendiliğinde açık ve kanıtlanmış olan tek şey varlık kavramıdır. Kimse kendi varlığından kuşku duyamaz. Böylelikle varlık

kanıta gerek duymayacak şekilde açık ve kesindir. İşte İbn Sina'nın düşüncesinde varlığın bedihiliği ve bu bedihi şeyin bilime konu yapılması böyle açıklanır. Yani kanıta gerek duymayan bir konuya sahipsek metafizik biliminden söz edebiliriz. İbn Sina için böyle bir konu varlıktır ve hiçbir kanıta gerek duymadan kimsenin tereddüt etmediği varlığı bilimin konusu sayabiliriz.

İbn Sina'nın metafizik anlayışında birbiriyle bağlantılı iki temel konu vardır ki, bunların açık etkileri sufilerin metinlerinde görülür. Birincisi, bu anlamdaki varlık teriminden neyin anlaşılması gerektiği, ikincisi böyle bir konunun nasıl bir bilimi ortaya çıkartacağıdır. Çünkü gerçekte bütün bilimler "varlığı" konu edinir ve onun etrafında şekillenir. Bu nedenle metafizikte varlığın konu edinilmesi bir totoloji olabilir. Bu açmazdan çıkmak için İbn Sina'da varlık kavramının iki kullanımını, dolayısıyla iki bilim türünü dikkate almak gerekir. Birincisi, sınırlı ve özel varlık terimidir. Bu herhangi bir şeyde sınırlanmış ve belirli bir varlık tarzıyla var olan varlıktır. Varlığın bu yönü özel veya sınırlı varlık diye nitelenebilir. Bu anlamıyla varlık bilimlerin konusu olduğunda söz konusu bilimler "özel" ya da "tikel" bilimler diye adlandırılır. Bu varlığı bir yönüyle, bir durumda veya bir kategorideyken ele almak demektir. Sözgelişi varlığı hareket ve durağanlığa konu oluşu bakımından ele almak fizik biliminin işidir; ölçülebilir olması yönünden ele almak, bizi matematik bilimine götürür. Örnekler çoğaltılabilir. Böyle bir durumda varlığın belirli yönlerinin bilimlere konu edinildiğini ve bu halde kanıtlanması gereken şeyin o özel yönler (hareket, ölçme vs) olduğu açıktır. Sözgelişi fizik biliminin varlığı için kanıtlanması gereken şey varlık değil, varlığa ilişen "harekettir."

İbn Sina'nın bilim anlayışıyla soruna bakıldığında bütün özel bilimler, özel ve tikel yönlerini ele aldıkları varlığın kendisinin başka bir bilimde ya da başka bir bilim için kanıtlandığı kabulünden hareket ederler. İbn Sina'nın tikel-özel bilimlerden metafiziğe geçtiği yer burasıdır. Çünkü özel durumları dikkate almaksızın varlık metafiziğin konusudur.

Sorun iki yönlüdür: Birincisi, özel ve sınırlı durumlar dikkate alınmaksızın "varlık" teriminin ne için kullanılacağının saptanmasıdır. Sınırlı veya özelin karşıtı "mutlak" veya "salt" terimidir. Tahlil edilmesi gereken "mutlak varlık" veya "salt varlık" teriminin anlamıdır. "Kendisi olmak bakımından varlık" [*vücûd min haysü hüve hüve*] ifadesi, özel bilimlerin ele aldığı sınırlı varlığın karşıtı olarak görülebilir ve bu durumda ulaşacağımız kavram "salt varlık" veya "mutlak varlık"tır. İbn Sina böyle bir kavrama ulaşabileceğimizi düşünür, gerçekte bunu düşünmeye bile gerek duymaz, çünkü en kesin yargı böyle bir varlık bilincine sahip olduğumuzdur. Daha doğrusu

tüm özel bilimler için böyle bir kanıtlama görevi görecek bir üst bilim bulunduğunu belirterek, onun konusunu bütün özel durumlardan soyutlanmış "salt varlık" veya "kendinde varlık" olarak belirler.

Buradan iki sonuç çıkar: Birincisi, bütün varlıkların veya varlık tarzlarının kendinde ortak olduğu "salt varlık" terimidir. Bilimlerden hareketle sorun değerlendirildiğinde ise, bütün bilimlerin bir yönünü ele aldığı varlığın bilimlere konu olan her şey arasında "ortak kavram" olduğunu düşünür. Bu durumda öğrenilmek istenilen şey bütün bilimler, daha doğrusu bilimlere konu olan varlık tarzları arasında ortak bir şeyi araştıran bilimin mahiyetidir. İbn Sina için bu üst bilim metafiziktir.

Peki böyle bir bilime konu olacak salt varlığı kim ispatlayacaktır?

Bilimin kendi konusunu ispatı anlamsız –çünkü varlık bilgiyi öncelemelidir[1]– ise, metafizik adına bu görevi yerine getirecek bir bilim var mıdır? Böyle bir bilim yoktur ve olması da gereksizdir. Çünkü bu anlamıyla varlık, kanıtlanmaya gerek duymayacak kadar açık ve bellidir [*bedihî*]. Öyleyse metafizik, bedihi olarak kabul edilen bir şeyi konu edinebilir. Bunun başka bir anlamı ise bütün bilimlerin dolaylı bir şekilde bedihî bir kabule dayandıklarıdır. Çünkü hepsi, bedihi olan bu varlığın çeşitli durumlardaki görünümlerini konu edinmektedirler. Bu durumda metafiziğin onları temellendirmesi, hepsinin dayandığı "varlık"ı temellendirmesinden ibarettir. İbn Sina önce varlık, ardından onu konu edinen bilim için bir özellik çıkartır. Varlık için söylediği, onun bütün eşya arasında ortak olmasıdır. "Kendinde varlık" diye bir kavrama ulaştığımızda bütün varlıklar arasında ortak bir şeye ulaşmış oluruz. İbn Sina'ya göre bilim konuyu ve onun ilişenlerini araştırmalıdır. İbn Sina'nın anlayışında metafiziğin varlığı çeşitli yönleriyle inceleyen tikel bilimler için kuşatıcı ve üst bilim olması buradan kaynaklanır.

İbn Sina *bedihî* olarak kabul edilen varlığı metafiziğin konusu yaparak, varlığın

---

[1] Konevî başka bir bağlamda varlık ve bilgi ilişkisini şöyle açıklar: "Varlığın olduğu yerde ilim, ondan ayrılmaz. Hangi mahiyet varlığı en kâmil şekilde kabul eder ve imkân hükümleri kendisinde en az ve en zayıf derecede bulunursa, o mahiyetin ilmi, daha sahih ve daha çoktur. Buna örnek olarak ilk aklı ve kâmilleri verebiliriz. Kâmillerdeki mümkün-kesret [çokluk] hükümleri, Hakkın vahdetinde [birlik] ve onun vaciplik hükümlerinde silinmiştir. Onlar, yani kâmiller varlık ve mertebe dairesinin orta noktasında bulunurlar. Bu nokta, manevi-ruhani ve mazhari-misali ve tabiî-mizaci bütün itidal mertebelerini kapsayan ilahi-külli itidal mertebesidir. Bu mertebenin sahibi, vücûb ve imkânın bütün hükümlerini birleştirmiştir. Kâmillerin dışındaki insanlarsa, kâmillere yakınlık ve uzaklıkları oranında bu hükümleri kendilerinde birleştirirler. Bu iki asıl arasında da varlıkların mertebeleri ortaya çıkar, ilimleri de bu şekilde derecelenir." *İlâhî Neſhalar*, s. 148.

ayrılmaz özelliklerini inceleyen bir bilim tasarlar. İşin bu yönü bütün bilimler için üst ve çerçeve bir bilim arayışını anlatır. Öte yandan sorunu bu sınırda tutmak, İbn Sina'nın metafizik anlayışını sınırlayabilir. Çünkü İbn Sina'nın düşüncesinde "salt varlık" ifadesinin başka bir anlamı da, gerçekte varlık ile mahiyet ilişkisinden hareketle, mahiyeti varlığı olan varlık tür ya da türlerinin metafiziğin konusu olmasıdır. Bu durumda özel bilimlerin konusu olamayacak konuların da metafizikte incelenmesi gerekir.

Sufiler Konevî'nin eserleriyle İbn Sina'nın metafizik anlayışına vâris olmuştur. Sorunun bilgi görüşüyle ilgili yönü üzerinde durmuştuk. Şimdi varlık anlayışıyla ilgili yönü üzerinde duracağız. Sufiler "varlık olmak bakımından varlık" ifadesini İbn Sina'da tanık olmadığımız bir şekilde yorumlamışlardır. Onlara göre "varlık olmak bakımından varlık" öncelikle bir varlık türüne işaret etmelidir. Bu ise Hak'tır. Bu durumda sorun yeni bir boyut kazanır. Çünkü İbn Sina aynı ifadeyi sufilerin anladığı şekilde yorumlamamıştı. Ona göre "varlık olmak bakımından varlık" herhangi bir durumla, özellikle kategoride sınırlanmaktan uzak varlığa işaret eder. Bu anlamıyla varlık, bütün var olanlar arasındaki ortak kavramdır. Sufiler ise aynı ifadeyi bir "varlık türü" anlamında yorumlamışlardır. İbn Sina'da bir kavram olan ifade sufilerde bir önermeye ve yargıya dönüşerek yeni bir boyut kazanır. Artık varlık olmak bakımından varlık denildiğinde, bütün varlıklar arasında ortak bir şeyden veya metafiziğin konusundan değil, Haktan söz edeceğiz.

İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin böyle bir sonuca nasıl ulaştığı açık değildir. Çünkü İbn Sina'dan gelen ifade kalıbını değiştirmedikleri gibi ona dönük bir eleştiri de dile getirmiş değillerdir. Üstelik İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin ifadeyi böyle bir önermeye dönüştürmeleri, önemli sonuçlara yol açmıştır. Bu bağlamda vahdet-i vücûda dönük en önemli eleştiriler bu ifade üzerindeki tartışmalardan çıkarken, vahdet-i vücûdun diğer bütün önermeleri bu ifadeden çıkar. Bu nedenle sufilerin bir kavramı anlatan ifadeyi bir hükme nasıl dönüştürdüklerini anlamaya çalışalım!

İlk sufiler vücûd [varlık] kelimesini seyr u sülûklerinde karşılaştıkları veya "buldukları" halleri anlatan bir terim olarak kullanmıştı. Bu anlamda *vecd*, *vücûd*[1] ve insanın kendisini vecde zorlamasını anlatan *tevacûd*, sufilerin insan eylemleri hakkındaki ilk tartışmalarının etkisinde gelişerek sonraki dönemlere taşındı. Bulmak ya da bilmek anlamında birleşen kelimeler felsefenin de etkisiyle zamanla varlık ve var olan anlamındaki vücûd ve mevcutla bağlantılı olarak yeni bir yorum kazanacaktı.

---

[1] Bu konuda bkz. Fergani, *Müntehe'l-medarîk*, s. 45 ve s. 233.

Bununla birlikte ilk sufilerin kelimelere yüklediği *bulma* anlamı, her zaman sufilerin varlık ve var olmak ile bulmak veya bilmek arasında gördükleri ilişkinin bir açıklaması olagelmiştir. Bu yönüyle *vücûd* sufiler için bilmek ve bilinmekle ilgili bir anlam taşımış; sufilerin kendilerini anlatmak için kullandıkları *ehl-i keşf ve'l-vücûd* hem vecd sahibi olan hem de vücûd ehli, başka bir anlatımla Hak ehli anlamına gelmişti. İbnü'l-Arabî ve Konevî'yle birlikte oluşan yeni düşüncenin temsilcileri de varlığın [vücûd] bilgi ve bilmeyle olan irtibatını sürdürdü.[1]

Sufilerin varlık anlayışı merkezinde Tanrı'nın yer aldığı bir Tanrı-âlem yorumu olarak şekillendi. Bu yorum, bir yandan âleme dayalı olarak –ki bu, geniş anlamda âlemi, dar anlamda ise nefsi bilmek yoluyla Tanrı'yı bilmektir– Tanrı hakkında bilgi edinmemizi mümkün kılacak bir sebeplilik ilişkisi çerçevesinde âlemin Tanrı'ya dayanması ve yaratılış sorununu açıklamayı içerir. Öte yandan sorun, Tanrı'nın âlemle ve insanla ilişkisinin hangi çerçevede ve nasıl sürdüğünü açıklayan bir yorum bulma çabasına odaklanmıştı. Sorun önce âlemin nasıl ve niçin var olduğunu açıklarken, buna bağlı olarak Tanrı'nın âlemle ilişkisinin nasıl gerçekleştiğini saptamaya dönüktü. Bu tasavvur "*Varlık olmak bakımından varlık Hak'tır*" önermesinden hareket eder.

"Varlık olmak bakımından varlık" sufilerin filozoflardan miras alarak yorumladıkları bir ifadedir. İfadenin zamanla oluşan bir literatürün ana cümlesi haline gel-

---

[1] Bu durum Kaşani'nin *Tasavvuf Sözlüğü*'nde açıkça görülür. Bkz. *age*, s. 577 vd: *Vücûd* [*Varlık*]: Bir şeyin kendisini veya başkasını kendisinde veya başkasında bulması. Bu noktada 'başkası' bir mahal veya mertebe olabilir. Çeşitli dereceleri vardır: *Vücûd fi't-taayyün-i evvel* [*ilk taayyünde vücûd*]: Birliğin itibarlarını içermesi yönüyle zâtın kendisini kendisinde bulması. *Vücûd fi't-taayyüni's-sâni ve'l-mertebeti's-saniye* [*ikinci taayyün ve ikinci mertebedeki vücûd*]: Hakikatinin, suretinin –er-Rahman isminin zâhiri denilir– ve taayyünlerinin suretlerinin zuhûru açısından zâtın kendisini *bulması*. Bu suretler *ilahi isimler* diye isimlendirilirler. Bununla beraber onun hakikatı birdir ve nispi çokluk kendisine izâfe edilebilir. Zât bu esnada gerçek birlik ve nispi çokluğa sahiptir. *Vücûd ez-zâhir fi'l-meratibi'l-kevniyye* [*kevnî mertebelerde zuhûr eden vücûd*]: Vücûdun [varlık] ruhlar, misal ve his mertebelerinde zuhûru. Bunlardan her birisindeki taayyün, mutlaka, "başka" ve "halk" diye isimlendirilir. Bu mertebelerde "vücûd"un anlamı, varlığın her taayyününün suretinin kendisini ve benzerini ruhlar, misal ve duyusal mertebelerde "mevcut" bulması demektir. *Vücûdu'z-zâhiri* [*zâhiri vücûd*]: Hakkın ez-Zâhir ismiyle mazharların zâtlarında tecellisi. *Vücûdu'l-bâtını* [*bâtını vücûd*]: Her mümkünün hakikatinin bâtını. *Vücûdu'l-âmm* [*Genel Varlık*]: Mümkünlerin üzerine yayılması itibariyle varlık. Bu itibarla vücûd [varlık], "hakikatlerin toplamının sureti" ve "sirayet eden tecelli" diye isimlendirilmiştir. Bkz. Kaşani, *age*, s. 577; bu ifade Ferganî'de aynen böyle geçer: Ferganî, *Müntehe'l-medarîk*, s. 53. Nitekim Ferganî vücûdu [varlık] şöyle tanımlar: "Öyleyse vücûdun anlamı ve hakikati, herhangi bir taayyünün kendi suretini ve benzerini bulmasını sağlayan şeydir." *Age*, s. 54.

mesi, onun sufilerin düşüncesindeki yerini göstermesi bakımından kayda değerdir. Cümle bazen "Varlık birdir, o da Hakkın varlığıdır"[1] ya da "Kendisi olmak bakımından varlık Hak'tır"[2] gibi ifadelerle dile getirilir. Sufilerin bu konudaki görüşlerinin anlaşılması varlık kavramının anlamı gibi bazı hususların tespitine bağlıdır. Aslında bu durum genelde metafiziğin konusu olarak *varlık* kelimesinin içerdiği güçlüklerin bir devamı sayılabilir. Sufiler bu anlamıyla varlığın anlamını açıklamaya çalışırken, onun bütün kategorilerin dışında bir şey olduğuna dikkat çeker.[3] Örneğin Kayserî sufilerin "varlık olmak bakımından varlık" derken neyi kastettiklerini açıklarken, varlığın tümel, tikel, bir, çok gibi nitelemelerin dışında olduğuna dikkat çeker.[4] Kayserî'ye göre "varlık olmak bakımından varlık" derken kastedilen varlık ne cevherdir, ne arâzdır; bu anlamda varlık dışta ve zihindeki varlık da değildir. Sonraki sufiler ise "kendisi olmak bakımından varlık" ile bu varlığın söz konusu kategorilerle sınırlanması demek olan "mevcut olmak" anlamı arasında bir ayrım saptayarak, zihnin doğal ve genel olarak mevcut anlamına yöneldiğini, varlığı ise mevcut olmanın bir türü olarak gördüğüne dikkat çekmiş, buradan kaynaklanan sorunlar üzerinde durmuşlardır. Öyleyse sufilerin varlık görüşlerinin anlaşılması, öncelikle, zihnin doğal bir şekilde yöneldiği bir gerçeklik olarak varlık [*vücûd*] veya var olma [*mevcudiyet, husûl*] ile Tanrı'yı ifade eden bir ifade olarak Varlık arasında zorunlu bir fark görme esasına dayanır.[5]

"Kendisi olmak bakımından" varlığın anlaşılmasındaki güçlüklerden birisi kelimenin herhangi bir şekilde zıddı bulunan kavramlardan olmayışıdır. Varlığın bilinemeyişinin ve tanımlanamayışının sebebi de budur. Sufilere göre varlık, yokluğun

---

1 Konevî en büyük ve yanlış kuşkunun varlığın çoğalmasıyla ilgili kuşku olduğunu söyler. "Şüphelerin ve perdelerin en büyüğü, kendiliğinde sâbit olan a'yân'ın etkilerinden dolayı, bir olan varlıkta gerçekleşen taaddüttür. Böylece zannedilir ki, a'yân varlıkta ve varlıkla zuhûr etmiştir; oysa a'yânın sadece eserleri varlıkta zuhûr etmiştir, onlar zuhûr etmemiştir ve ebedi olarak da etmeyeceklerdir. Çünkü onlar li-zâtihi zuhûru gerektirmezler." *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, s. 107.

2 Kayserî, *Mukaddemat*, s. 29.

3 "Hak, kendisinde hiç bir ihtilaf bulunmayan vücûd-ı mahzdır [mutlak varlık]. O karşılığında çokluk düşünülemeyen gerçek birlikle birdir. Onun kendindeki tahakkuku ve tahkik edilmiş-sahîh ilimdeki tasavvuru, ona zıt bir şeyin tasavvuruna bağlı değildir. Bilakis o nefsi için sâbit ve müsbittir [ispatlayan], müspet [ispatlanan] değildir. Buradaki vahdet [birlik] sözümüz ise tenzîh, tazim ve anlaşılır kılmak içindir, yoksa bu, perdeli zihinlerin anladığı herhangi bir tarzdaki vahdet kavramına delalet etmez." *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, s. 15.

4 Bkz. Kayserî, *el-Mukaddemât*, s. 30 vd.

5 Nablusî, *Gerçek Varlık*, s. 22.

zıddı değildir ve gerçekte yokluk diye bir şey yoktur. Yokluk sadece Varlık'ın kendisinde taayyün ettiği ve kendini gösterdiği bir imkândır. Bu nokta sufilerin varlığın iyilik ve yetkinlik olduğu fikrinden hareketle âlemdeki kötülük[1] olgusunu aşmadaki yaklaşımlarının esasını oluşturur. Varlığın yokluğun zıddı olmayışı ve yokluğun bir gerçeklik olarak kabul edilmeyişi, varlığın yetkinlik ve mutlak iyilik olmasını açıklar. "Varlık olmak bakımından varlık" ifadesi Hakkı ifade ediyorsa, o zaman Hak, herhangi bir şekilde kötülüğün bulaşmadığı ve her türlü eksiklik ve kötülükten münezzeh Mutlak İyi'dir.[2]

Varlık üzerinde ayrıntılı tahlilleri Molla Fenarî'de görmek mümkündür. Fenarî varlık ve onun Hak olması üzerinde ayrıntılı bir şekilde dururken vahdet-i vücûda yönelik eleştirilerin bir kısmını yanıtlamıştır. Bu bakımdan Fenarî'nin konuyla ilgili düşünceleri, varlık bahsi ekseninde sufilerin kelamcılarla ve filozoflarla düşüncelerinin karşılaştırılması bakımından önemli unsurlar içerir. Fenarî bu noktada görüş belirtilenlerin başlıca şu görüşleri dile getirdiklerini belirtir: Birincisi, varlık kendinden ibaret bir varlıkla mevcuttur. Bu görüş muhakkiklerin görüşüdür. İkinci görüş ise Fenarî'nin *ehl-i nazar* dediği kimselerin görüşüdür. Fenarî'nin kastettiği kimseler filozoflar ve kelamcılardır. Fenarî şöyle der: "Ehl-i nazarın bu noktada iki tür düşüncesi vardır: Birincisi *Vacibü'l-vücûd* [Zorunlu Varlık] kendine özgü bir varlıkla vardır. Bu düşünce, Hakkın hakikati kendine özgü varlıktır."[3] Ne zaman var olursa, Mutlak varlık da o zaman var olur. Üçüncü bir görüş ise mutlak varlığın ikincil akledilir olmasıdır. Bu düşünce, daha sonra Nablusi'nin Taftâzânî'nin eleştirilerini dile

---

[1] İbnü'l-Arabî şöyle der: "Yokluk mutlak kötülüktür. Bu gelmiş-geçmiş gerçek bilginlerin görüşüdür. Onlar bu lafzı kullanmış, fakat anlamını açıklayamamıştır. Hak yolunun bir yolcusu karanlık ve aydınlıktaki yolculuktaki uzun bir sohbette bize şöyle dedi: 'İyilik varlıkta, kötülük yokluktadır.' Böylece Hakkın herhangi bir sınırlanma söz konusu olmadan mutlak varlık sahibi olduğunu öğrendik. Hak, hiçbir şekilde kötülüğün bulunmadığı mutlak iyiliktir. Zıddı ise hiçbir iyiliğin bulunmadığı salt kötülük olan mutlak yokluktur. İşte bu, söz konusu bilginlerin 'yokluk mutlak kötülüktür' şeklindeki görüşlerinin anlamıdır." *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I:131.

[2] Gerçekte sufilerin Hak ile Varlık arasında kurdukları ilişki, rahmet ve varlık arasındaki ilişkinin bir sonucu olarak anlaşılabilir. Bu durumda Hakka varlık demek gerçekte ona rahmet sahibi ve iyi demekten ibarettir. Konevî şöyle der: "Rahmet, varlığın ta kendisidir ve Rahman da 'varlık' [vücûd] oluşu açısından Hak'tır." *Fusûsu'l-Hikem'in Sırları*, s. 40.
Başka bir metninde ise şöyle der: "Rahmân diye isimlendirilmesi itibariyle Hakkın Mutlak Varlık olduğunu aklında tut! Nur ismi de hem kendi zuhûru ve hem de başka şeylerin kendisiyle zuhûru itibariyle Mutlak Vücûd'un suretidir." *Tasavvuf Metafiziği*, s. 81 vd.

[3] Fenarî, *Misbahü'l-üns*, s. 151 vd.

getirirken gördüğümüz üzere, kelamcıların görüşlerini yansıtır.[1] Bu şu anlama gelir: Biz varlığı var olanlardan soyutlayarak zihinde kavramsallaştırırız. Yoksa varlık dışta bir şeye işaret etmez. Oysa sufiler böyle düşünmez. Sufiler için varlık kayıtsız anlamda alındığında Hak'tır ve Hakka işaret eder. Öyleyse "varlık olmak bakımından varlık Hak'tır" sufilerin ilk hareket ettikleri noktadır. Bunu İbn Sina'da bir kavrama işaret eden bir ifadenin bir önermeye dönüşmesi olarak görebiliriz. Ancak sufiler sorunun diğer boyutlarıyla da ilgilenmişlerdir. Üzerinde durulması gereken ilk konu zorunlu varlık ve mümkün varlık ilişkisidir.

Felsefi Dilin Tasavvufileşmesi: Zorunlu ve Mümkün, Zengin ve Fakir, Hak ve Halk

İbnü'l-Arabî şarihlerinden Abdurrahman Cami "sufiler Hakkı mutlak varlık sayarak" Tanrı'yı kanıtlama külfetinden kurtulmuştur[2] dese de, özellikle İbnü'l-Arabî'de Tanrı'nın kanıtlanması bir sorundur. Konevî'nin görüşlerinin bir uzantısı olarak Fenarî ve Kayserî'de daha çok varlığın Hak olması ve bunun keyfiyeti üzerinde durulmuştur.

İbnü'l-Arabî Tanrı'nın varlığını aklın kanıtlayabileceği bir şey olarak görür. Bunun sonucunda ise İbnü'l-Arabî'nin sorunu Müslüman filozof veya kelamcılarla benzer kavram ve yöntemlerle incelemiş olması beklenir. Fakat sorunu ahlaki çerçevede ele aldığı yerlerde, İbnü'l-Arabî'nin konu ekseninde üretilmiş kavramları tasavvufi terimlere dönüştürdüğüne ya da her ikisini bir arada kullandığına tanık oluruz. Bu da yeni dönem tasavvufunun önemli sorunlarındandır. İbnü'l-Arabî Tanrı'nın varlığını olduğu kadar birliğini bir sorun olarak görür. Ona göre Kur'ân-ı Kerîm'de esas sorun Tanrı'nın varlığı değil, birliğidir.[3] Buna nitelikleri de eklersek, bütün varlığın ve varlıktaki her eylemin ilkesi olan Tanrı anlayışı, temel konudur. İbnü'l-Arabî'nin her insanın Tanrı inancıyla doğduğu hakkındaki fikri, daha çok bu konuyla birlikte anlaşılabilir. Öte yandan İbnü'l-Arabî kendisinin *muattıla* [Tanrı'yı niteliksiz düşünenler] dediği "deizm" anlayışını bu nedenle eleştirir. Her şeye rağmen İbnü'l-Arabî Tanrı'nın varlığının kanıtlanması sorunu üzerinde belirli bir ölçüde durmuştur. Ancak Tanrı'nın varlığının kanıtlanması görüşü, İslam düşünürlerinin Tanrı'nın varlığının kanıtlanması görüşlerinden farklı değildir. İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin Tanrı'-

---

1 Nablusî, *age*, s. 163 vd.

2 Abdurrahman Cami, *ed-Dürretü'l-fahire*, s. 1.

3 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, VIII:82.

nın kanıtlanmasıyla ilgili özel bir düşünce getirdikleri söylenemez. Çünkü Tanrı'nın varlığını inkâr edilemeyecek bir gerçek sayan sufilerde Tanrı'nın kanıtlanması sorunu, özellikle İbnü'l-Arabî'yi dikkate aldığımızda arızi bir sorundur. Belki burada kanıtlamadan daha çok, fıtraten sahip olunan bir bilginin *izharı* terimini kullanmak onların görüşlerini anlatmak için daha elverişlidir. Bununla birlikte onların geleneksel yönteme kattıkları yeni bir unsur, zorunlu-imkân kavramlarından hareketle geliştirdikleri zengin terminolojiyle birlikte, bu sorundan hareketle Tanrı-insan ilişkileri hakkındaki görüşleridir. Sorunun metafizik anlamından daha çok ahlaki sonuçları sufilerin dikkatini çekmiştir.

Bir metafizik sorun olarak –sufiler için sorun değil, konu– Tanrı'nın varlığını kanıtlamada ilk aşama, herhangi bir hüküm vermeksizin "varlık" kavramını tespittir. Varlık daha önce İbn Sina ve Farabi'de görüldüğü üzere, kimsenin inkâr edemeyeceği kadar ve gerçekte bir kanıta gerek duymayacak şekilde açık ve kesindir. İbn Sina ancak böyle bir şeyin metafiziğin konusu olabileceğini savunmuştu. Bu bağlamda İbn Sina varlık yerine sözgelimi Tanrı'nın veya başka bir şeyin niçin konulamayacağı üzerinde durmuştu.[1] Sufiler varlık kavramını öncelikle İbn Sina gibi düşünmüşlerdir. İbnü'l-Arabî ve Konevî'de gördüğümüz bu yaklaşım Tanrı'nın varlığının kanıtlanması bakımından önemlidir. Fenarî aynı sorun üzerinde dururken, varlık kavramından hareketle Tanrı'nın varlığının nasıl kanıtlandığı üzerinde durur. Burada iki temel kavramın düşüncenin genel gidişatını belirlediğini kabul edebiliriz. Ancak daha önemlisi nedensellik fikrinin kabulüdür. En bedihi kavram olan "varlık"tan hareketle, zorunlu ve mümkün varlık kısımların tasnifi ve bu ikisinin ilişkileri nedenselliğe dayanabilir. Çünkü nedensellik fikrini kabul etmedikçe sadece "varlık" kavramından herhangi bir sonuca varmak mümkün değildir. Herkesin inkâr edemeyeceği şekilde sahip olduğu varlık bizi bir neden fikrine götürür. Çünkü biliriz ki, bazı şeyleri yok saymak zihni bir imkânsızlığa götürmezken bazı şeylerin yok sayılması zihni imkânsızlığa düşürür. Bu nedenle varlık zorunlu ve mümkün olmak üzere ikiye bölünür. Nedensellik fikriyle bir zorunlu fikrine ulaşılması iki kavramla açıklanabilecek bir düşüncedir. Bu yönüyle mümkün varlıktan zorunlu varlığa ulaşmak, nedenler zinciriyle gerçekleşir. Bir mümkünden zorunluya ulaşana kadar kaç neden düşünülebilir? Belki sonsuz neden vardır, hatta nedenlerin bir yerde sona ermediği düşünülebilir mi? Nedensellik fikriyle zorunlu varlık kavramına ulaşmak, nedenlerin sonsuzluğu fikrini reddetmekle mümkün olabilir. Bunun teknik terimi "teselsülün imkânsızlığı"dır. Gerçekten de başta filozoflar olmak üzere kelamcılar ve sufiler te-

[1] İbn Sina, *Metafizik*, I:4.

selsülü imkânsız saymada hemfikirdir. Bunu sorunun birinci aşaması saymak gerekir. İkincisi ise özellikle zorunlu varlıktan hareketle varlığı açıklama çabasında ortaya çıkan bir kavramdır. Bu da zorunludan mümkünün belirli bir farklılaşmayla çıkışını anlatmak üzere geliştirilen totoloji kavramıdır. Bütün düşünürler totolojinin imkânsızlığını kabulde de hemfikirdir. Ancak şimdilik söyleyebileceğimiz, teselsülün çürütülmesi ve totolojinin imkânsızlığı, mümkünden hareketle zorunlunun ispatı ile zorunludan farklı mümkünün var olmasını açıklayabilecek iki temel ilkedir. Sufilerin düşüncesi de sürekli bu iki ilke etrafında döner durur: "teselsül imkânsızdır" ve "totoloji imkânsızdır."

Öyleyse İbnü'l-Arabî varlık kavramından hareketle zorunlu ve mümkün varlık sınıflarını kabul eder ve bunları açıklamak için, zorunluluk ve imkân yerine kullanılan fakirlik-zenginlik [*fakr-gına*] gibi pek çok yeni kavram üretir. İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin burada dilin zenginleştirilmesine ve farklı alanlardaki paralel kavramların bulunmasına katkı sağladığına tanık olmaktayız. Bu sayede sufiler düşüncenin alanını genişletirken aynı zamanda ilk sufilerin ahlaki içerikle sınırladıkları kavramlarla metafizik kavramların ilişkisini kurar. İmkân ve *hudûs* [sonradan yaratılmışlık] kavramlarının yerine, genellikle fakirlik kavramını kullanırken vücûb ve zorunluyu istiğna ve zenginlik kavramlarıyla anlatırlar.[1] Terimlerin anlamları yaklaşık olarak birbirini karşılar. Çünkü imkân kendisi bakımından varlığı ve yokluğu eşit olan demektir. Bu durumda imkân tercih edene [muraccih, Hak] muhtaç olmayı gerektirir. İbnü'l-Arabî'nin buradan çıkarttığı sonuç, imkân için bu özelliğin bir tür fakirlik ve ihtiyaç anlamına dönüşmesidir. Bu durumda mümkün için yoksul ve fakir deyimlerini de kullanabiliriz. Burada tasavvuf ile fakirlik ilişkisi hatırlanabilir. Tasavvuf, insanın mümkün bir varlık olması nedeniyle fakirliği varlıktaki gerçek ve değişmez durum olarak görür ve sufiye bu durumun bilincine ulaşmayı tavsiye eder.

İbnü'l-Arabî bu nitelik üzerinde durmuş, Tanrı-insan ilişkilerini bu kavrama dayandırmıştır. İlk sufiler salikin halleri arasında saydıkları fakirlik ve zenginlikten hangisinin üstün olduğunu tartışırken üzerinde durulan yönlerden birisi fakirliğin beşerî diğerinin ilahi bir nitelik olmasıdır. O zaman tartışılması gereken şey, insan için ilahi bir hal mi üstündür yoksa beşeri bir hal mi üstündür şeklinde olmalıdır. Gerçi İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd düşüncesinde açık ve keskin bir beşeri ilahi ayrımı görülemez. Bu durumda fakirlik veya zenginlikten hangisinin üstün olduğu tartışması ikincil bir sorun olarak kalır. Her durumda İbnü'l-Arabî insan ve âlem için fakirliğin ezeli bir nitelik olduğunu düşünür ve buradan zorunlu varlık'ın zen-

[1] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, III:281.

ginliğini çıkartır. Sözgelimi İbnü'l-Arabî bu niteliğin Tanrı ile âlem veya insan arasındaki tek farklı nitelik olduğunu belirtir. Sözgelimi Ebu Yezid Bestami'den aktardığı bir söz bu noktada önemlidir. Bestami Allah'a, "Rabbim sana nasıl ulaşırım" diye sorar. Allah ise ona, "Bana ait olmayan özelliklerle bana ulaşabilirsin" der.[1] Bu özellikler, insana ve âleme özgü olan fakirlik ve zelilliktir. Bunun anlamı, mümkünün zorunluya imkân özeliğiyle bağlanmasıdır.

İbnü'l-Arabî'nin imkânla yakın anlamda kullandığı başka bir kavram hayaldir. Hayali, zorunlunun ayrılmaz özelliği olan hak-hakikatin karşıtı görebiliriz. İbnü'l-Arabî'nin bu kavramı geniş bir zeminde yorumladığına tanık olmaktayız. Öncelikle hayal insanın iki gücünden birisi olan muhayyile gücüne işaret eder. Bu anlamda hayal, insanın somutlaştırıcı ve teşbih edici gücünün adıyken akıl tenzihin kaynağıdır.[2] İbnü'l-Arabî nebevi bilgiyi akıl ile hayal güçleri arasındaki bu çatışma üzerinde bir hakem olarak yerleştirir. "Âlemdeki her şey vehim ve hayaldir" mısraı İbnü'l-Arabî'nin sıkça atıf yaptığı bir mısradır. Öte yandan hayal aynı zamanda bir varlık mertebesinin adıdır. Bitişik hayal [*muttasil*] ve ayrık hayal [*munfasil*], insanın bir gücüyle dıştaki varlık mertebesi –misal mertebesi– arasındaki ilişkiyi anlatan bir terimleştirmedir.

Hayal kavramını konumuzla nasıl bağdaştırabiliriz?

İbnü'l-Arabî hayalin sözlük anlamından yararlanarak onu imkânla özdeşleştirir. Bu anlam hayalin bir "şey olmak" ile "olmamak" arasındaki ara durumu anlatmasından kaynaklanır. Hayal *huyyile ileyye*, yani "bana öyle geldi" veya "öyle zannettim" ifadesinden türetilmiştir. İbnü'l-Arabî burada şuna dikkat çeker: Her şey "kendisi olmak" ile "olmamak" arasında bir yerde bulunur. Bu çelişki eşyanın genel durumunu anlatır. İbnü'l-Arabî hayalin bu anlamından yararlanarak hayal ile imkân arasında irtibat kurar, daha doğrusu imkânı hayale döndürür. Çünkü imkân tam olarak bu demektir: Bir şey olmak ile olmamak arasındaki ara durum! İmkân kendisi bakımından varlığı ve yokluğu eşit olan şey demektir. Bu da bir şeyin kendisi nedeniyle hiçbir zaman var veya yok olamayacağı anlamına gelir. Ancak imkâna veya mümküne yok da denilemez. Öyleyse mümkünün durumu varlık ile yokluk arasında bulunmaktır. Bu anlamıyla mümkün, kendisi nedeniyle zorunlunun karşıtıdır, onunla mutlak yokluk arasında bulunur.[3]

---

[1] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, VI:249.

[2] İbnü'l-Arabî bu konuda en ayrıntılı tahlilleri *Fusûsu'l-Hikem*'in Nuh fassında yapar. Bkz. *Fusûsu'l-Hikem*, s. 64 vd.

[3] Konevî şöyle der: "Âlem mutlak yokluk değildir ki, hakikati kudretle değişerek, var olan

İbnü'l-Arabî ve takipçileri buradan dinamik bir âlem düşüncesi geliştirmişlerdir. Bu düşünce farklı bağlamlarda pek çok "ara durumu" anlatan ifade ve terimlerden oluşur. İbnü'l-Arabî imkân kavramının "ara durumu" anlatan anlamından hareketle bütün âlemi ve insanı ara durumlarla nitelediği geniş bir "ara kavramlar" terminolojisi geliştirir. Aynı anlamda türettiği başka bir kavram gölgedir. Gölge, kendisi nedeniyle var olmayan, ancak başka bir şeye işaret eden bir ara durumdur. Çünkü gölge sahibi olmadıkça gölgenin varlığından söz edemeyiz. Öyleyse gölge sahibine bir ayet ve delildir. Gölgeyle ilgili başka bir terim seraptır. İbnü'l-Arabî serabın anlamını da hayalle bir sayar ve başka bir edatla ilişkilendirir. Bu edat *ke-enne*, yani "sanki" edatıdır. "Sanki" hayali ve mümkünü anlatan bir ifade olarak âlemdeki her şeyin bulunduğu hali gösteren bir edattır. Âlemdeki her şey "sanki" veya "öyle gibi görünen" bir hayaldir. Öte yandan İbnü'l-Arabî İslam filozoflarının mümkünün iki uç arasında, yani imkânsız ile zorunlu varlık arasında bulunuşundan hareketle pek çok terim geliştirmiştir ki, önemli bir kısmı insanı anlatmak üzere geliştirilmiştir. En çok bilinenlerinden birisi *berzâh*'tır. *Berzâh* iki şeyi birbirine bağlayan köprü demektir ve doğrudan kullanıldığında insana işaret eder. Bu yönüyle İbnü'l-Arabî ve takipçilerinde *berzâh* kavramının merkezi bir yeri vardır. Konevî varlıktaki bütün etki-etkilenmelerin gerek sebebi olarak "ara durum"u teorisinin merkezine yerleştirmiştir. Teoriye göre, mutlak zıtlıklar arasında hiçbir ilişki kurulamayacağı gibi ilişki ancak irtibatı sağlayan ara durumlarla mümkün olabilir. "Ara durumlar" sonsuzdur ve sufilerin her şeyi birbirine bağlayan ve bir şeyi diğer iki şeyin vasıtası haline getiren görelilik ilkesine dayalı evren anlayışında her bir şey iki ayrı şey arasındaki "ara durum"dur. "Sübut" salt yokluk ile dışta var olmak arasında ara bir durum iken mümkün mutlak yokluk ile zorunlu varlık arasında ara bir durumdur.[1] Öte yandan bitkiler madenler

---

bir şeye dönüşmüş olsun. Âlemin ezeli bir varlığı da yoktur; aksi halde âlem, kadim varlığında Hakka benzemiş ve lizâtihi zorunlu varlık olurdu. Dolayısıyla Hak âlem için, âlem de Hak için bir zarf olmamıştır. Şu durum sabit olmuştur: Âlemin mertebesi, kadim-vacip ile mutlak yokluk arasında bulunmaktadır. Daha önce de belirttiğimiz gibi, bu mertebe iki tarafta da sâbit olamaz. O halde geriye sadece şu şık kalmaktadır: Âlem, kendisini bilen Yaradan'ın nefsinde ezeli ve manevi bir tasarımla şekillenmiştir. Âlem, kendisini bilen Yaradan'ın ilmine nispetle mevcût hükmünde, daha önce söz edilen zarflık ve mazrufluğun imkânsızlığından dolayı ise kendi zâtına nispetle yok [*madum*] hükmündedir. Âlemin bu mertebede bulunmasının başka bir nedeni ise, daha önce de belirttiğimiz gibi, hakikatlerin dönüşmesinin imkânsızlığından dolayı Hakkın âleme dair ilminin hal veya sıfat olarak yenilenmesinin ve başkalaşmasının imkânsız olmasıdır."

[1] Konevî sübutu açıklarken "şeylik" kelimesinin çeşitli kullanımlarından hareket eder: "Şeylik şeriata ve tahkike göre iki itibarla ıtlak olunur: Bunlardan birisi varlık şeyliği, diğeri ise

ile hayvanlar arasında ara durumdur. En nihayet insan Tanrı ile âlem arasında ara durumu oluşturur.

Mümkün için kullanılan bütün bu ifadeler sürekli "eksik var olmaya" gönderme yapan terimlerdir. Bunun nedeni, sufilerin sürekli dile getirdikleri üzere hakikatlerde değişmenin olmamasıdır. Bir şey ne ise sürekli odur! Yani mümkün, imkân ve fakirlikten asla kurtulamayacaktır. Buradan hareketle sufiler imkânın, bir kez var olduktan sonra da yok olma ihtimalinin sürekliliği sonucuna ulaşırlar. Gerçekte bu bir ihtimal değil, Tanrı'nın yardımı olmadığı sürece her an gerçekleşebilecek bir durumdur. Bu nedenle âlem veya mümkün her an Tanrı'nın kendisini yaratmasına muhtaçtır. Sufiler buradan "yaratmanın yenilenmesi" veya "sürekli yaratma" anlayışını geliştirmişlerdir. Tanrı-mümkün veya âlem ilişkisi bir kez gerçekleşen bir ilişki değil, sürekli ve her an yenilenen bir ilişki olarak görülür.[1] Buradan çıkan mantıksal sonuç ise imkân, hayal, gölge, serap ve en nihayet *berzâh* gibi kavramlarla anlatılan insanın ve âlemin durumunun her an Zorunlu'ya işaret eden bir ayet olmasıdır. Bu durumda sufiler gerçekte İslam düşünürlerinin Tanrı'yı kanıtlama yöntemlerinden ayrılmadan, bu kanıtlamaya süreklilik kazandırmışlardır. Her an yenilenen ve yeniden yaratılan âlem, Zorunlu'ya işaret eden bir ayettir. Sufilerin Tanrı anlayışı bu sürekllilik üzerine kuruludur.

Ancak yine de sorun tam olarak çözülmüş değildir. Bu bağlamda ele almamız gereken ilk konu zorunlu ve mümkün sınıflarında varlığın ilişkisidir. Çünkü gerçekte sorun varlıktan değil, mahiyetten kaynaklanır. Bu ilişki açığa çıktığı ölçüde, zorunlu ile mümkün arasındaki ilişki ve farklılıklar ortaya çıkacağı gibi, Tanrı'nın zorunlu varlık veya mutlak varlık diye yorumlanmasının sebebini de anlayacağız.

---

sübut şeyliğidir. Varlık şeyliğiyle bir şeyin nefsinde ve başkasında bi-aynihi mevcut olmasını kastederiz. Bu kısım insanların çoğunca bilinir ve tanınır. Sübut şeyliği denilen diğer itibarla şeylik ise, her şeyin Hakkın ilminde ezel ve ebedde bir tek vetirede değişmeksizin ve başkalaşmaksızın bilinen suretinden ibarettir. Bu şey kendi özelliğiyle diğer malûmlardan ayrıdır. Hak onu ve diğerlerinden ayrı oluşunu ezeli olarak bilir." *İlâhî Nefhalar*, s. 24.

1 Konevî şöyle der: "Âlem her anda Hakka muhtaçtır, Hak varlıkla ona imdat eder. Âlemin aynı [hakikati] bu varlıkla baki olur; aksi halde yokluk, varlığının ikinci anında, âlemi talep eder. Bu talep, âlemin mümkün ve bir yönüyle yokluğa bakan nispetinden kaynaklanır. Dolayısıyla her nefeste varlığın bekâsını ve varlığını gerektirecek birlik ve çokluk özelliğindeki 'tercih edici' bir hüküm bulunmalıdır; aksi halde mümkün yok olurdu." *İlâhî Nefhalar*, s. 134.

Mahiyetsiz Varlık ve Varlıksız Mahiyet: Tanrı ve Mümkünde Varlık-Mahiyet İlişkisi

İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin metinlerinde varlık-mahiyet ilişkisi, iki durumda ele alınmıştır. Birincisi Tanrı'da varlık mahiyet ilişkisi iken ikincisi mümkünlerde varlık-mahiyet ilişkisidir. Sufilerin bu soruna ilişkin tavırlarında şöyle bir sorun gözlenir: Sufiler Tanrı'nın zâtından, sıfatlarından ve isimlerinden ayrıntılarıyla söz eder. Bunlar belirli bir anlatım ve tarzına sahip, kendisine özgü terminolojisi olan konulardır. Örneğin zât-sıfatlar ilişkisi, sıfatların kadimliği sorunu, Tanrı'nın isimleri ve bu isimlerin kim tarafından ve nasıl tespit edileceği gibi kelamcıların ve felsefecilerin tartıştıkları konular sufiler tarafından incelenmiştir. Daha önce metafiziğin konu, sorun ve ilkelerinden söz edilirken Tanrı hakkındaki bilgimizin kaynağının ilahi isimler olduğunu belirtmiştik. Sufiler bir yandan böyle kavramlarla Tanrı anlayışını açıklamaya çalışmış ve bu kavramlar ekseninde ortaya çıkan geleneksel sorunlara ve tartışmalara katılmıştı.

Tanrı'da mahiyet ve varlık ilişkisi, zât ve niteliklerin ilişkisi sorununun bir parçasıdır. Bu kez şöyle bir sorun ortaya çıkar: Bir yandan sufiler kelam geleneğinden miras kalan sorunlara ve terminolojiye sahip iken aynı alanda bu kez felsefeden aldıkları zengin bir kavramsal dünyayla yüz yüze gelmişlerdi. Bu durum bir yandan zengin bir terminoloji ortaya çıkartmışken, aynı imkân tasavvuf metinlerini anlamadaki temel güçlüklerden birisine dönüşmüştür. Çünkü farklı kaynaklardan gelen kavram ve konuların birbirine girmesi sufilerin metinlerini güçleştirmiştir.

Varlığın mahiyetle ilişkisini iki aşamada ele almak gerekir. Birincisi Tanrı'da mahiyet ve varlık ilişkisidir. İkincisi ise mümkünlerde mahiyet ve varlık ilişkisidir. Tanrı söz konusu olduğunda da bir vücûd ve bir de mahiyetten söz edebiliriz. Bu mahiyet *Tanrı'nın zâtı*, *hakikati*, *künh-ü zâtı*, *hüviyeti* gibi terimlerle ifade edilir. Tanrı'nın bir de varlığı vardır. Tanrı'nın varlığı ile mahiyeti veya hakikati arasında nasıl bir ilişki vardır? Konevî bu sorunu incelerken iki noktadan hareket eder: Birincisi Tanrı'nın basit ve bir oluşuna hiçbir şekilde zarar vermeyen bir açıklama getirmek; ikincisi Tanrı'nın başka hiçbir şeye bağlı veya muhtaç olduğu vehmine sebep olmamak. Öyleyse Tanrı hakkında varlık ve mahiyeti ve bunların birbirleriyle ilişkisini ele alırken, bir taraftan Tanrı'nın basitlik ve tekliği ispatlanırken, buna bağlı olarak Tanrı'nın kendine yeten ve hiçbir şeye muhtaç olmayan varlık oluşunun saptanması gerekir. Yani sorunun çözümü zorunlu varlık kavramının tahliline dayanmalıydı.

Bilinmesi gereken ilk şey varlığın Tanrı'nın mahiyetine ek bir şey olmadığıdır. Tanrı'da bir mahiyet olduğu, varlığın da ona sonradan iliştiği söylenemez. Çünkü

varlığın Tanrı'nın mahiyetine ek olduğunun düşünülmesi, Onda bir varlık ve bir de mahiyet bulunduğu anlamına gelir. Bu durumda Tanrı mahiyet ve varlıktan bileşik bir varlık olurdu. Oysa Tanrı hakkındaki en açık hükmümüz Onun *basit* ve *tek* olmasıdır. Tanrı hakkında hiçbir anlamda bileşiklik düşünülemeyeceği için varlığın Tanrı'nın hakikatine ilave [*zâit*] olması imkânsızdır. Tanrı'nın varlığının hakikatine zait olduğunu kabul ettiğimizde, bu varlığın nereden kazanıldığı sorunuyla karşılaşırdık. Bu varlık ya kendiliğinde vardır veya varlığı başka bir şeye bağlıdır. Kendiliğinden var ise Tanrı'nın yanında ikinci bir kadim olması gerekir ki, böyle bir şey imkânsızdır, çünkü Tanrı birdir. Veya başka bir şeyden kazanılmış veya Tanrı tarafından yaratılmıştır. Bu ise ya Tanrı'nın varlığının başka bir şeye dayanması veya hadis bir şeyle ilgili olması sonucunu ortaya çıkartır. Tanrı söz konusu olduğunda her iki durum da imkânsızdır ve bunlar *zorunlu varlık* fikriyle çelişir.

Sorunun başka bir yönü *birlik-çokluk* sorunu etrafında odaklanır. Varlık ile hakikat ayrı ise Tanrı'da bir hakikat ve bir de varlık bulunması gerekir. Oysa Tanrı mutlak anlamda bir ve basittir. Öyleyse Tanrı'da varlık veya hakikat diyebileceğimiz şey bir ve aynıdır. Bu yaklaşım Tanrı'nın salt varlık olması hakkında İslam filozoflarının görüşleriyle aynı kapsamda değerlendirilebilir. Ancak sorun bu noktada çözülmüş değildir. Çünkü sufiler şöyle bir yaklaşım geliştirmiş, daha doğrusu Tanrı'yı mutlak varlık saydığımızda şöyle bir sorunla yüzyüze geleceğimize dikkat çekmişlerdir. Tanrı varlık ise ve Onda varlıktan başka bir mahiyet yok ise, o zaman varlığını bildiğimizde Tanrı'yı da bilmiş oluruz; aklın Tanrı hakkındaki bilgisi Onu salt varlık olarak bilmekten ibarettir. Oysa Tanrı hakkındaki bilgimizin sınırlı olduğunu biliyoruz.[1] Varlığın bir yönünü bilip başka bir açıdan bilmememiz söz konusu olamaz.

---

[1] Konevî'nin varlığı bilmek ile mahiyeti bilmek hakkındaki görüşleri dikkate değerdir. Gerçi mahiyet mümkünler için geçerlidir. Ancak buradan hareketle Tanrı'nın hakikatini bilmeye de bir imkân tanır. Konevî şöyle der: "Eşyadan herhangi bir şeyin, belirli bir şey olduğunu ve şeylerin madûm durumlar olmadıkları bilmek, başka bir ifadeyle bu itibarla eşyayı bilmek zor değildir. Zor olan şeyleri ikinci itibarla bilmektir. Bu ikinci itibar şeylerin hakikatlerini bilmektir. Bu, kendisinde hiçbir kuşkunun bulunmadığı, burhan veya onun yerini alan bir delille, gerçek ve tam bilgidir. Bir kimse şöyle iddia edilebilir: "Kendi varlığımı ya da varlığı ya da nefsimi ya da ilmi bilmem, bedihîdir. Bu bilgi apaçık olduğu için târif edilmesi ve hakkında delil getirilmesi imkânsızdır." Bu iddia doğru değildir, çünkü bedihî ve açık olan şey, ilk itibara göre olan birinci bilgidir ve bu konuda herhangi bir tartışma yoktur. Şöyle de diyebilirsin: Bedihî ve açık olan bilgi, varlığı hissetmek ve onun şey olduğunu idrakten ibarettir. Çünkü biraz aklı olan kimse, bu konuda tartışmaz ve kuşkuya kapılmaz. Fakat zor olan bilgi, daha önce söz edilen tarzdaki ikinci bilgidir. Bu ikinci itibarla, şeyin kendi zâtıyla, başkalarından ayrıldığı hakikati açısından bilinmesini kastediyorum, bu tarz

Çünkü varlık bir ve basittir. Onun bir yönden bilinip başka bir yönden bilinmeyişi ise varlığın bileşik bir kavram olması anlamına gelir. Sorunun çözümü Mutlak Varlık'ı olumlu bir ifade olarak değil, selbi [olumsuz] bir ifade ve tanımlama olarak yorumlamaktan geçer. Mutlak Varlık ya da Bir sadece selbi bir ifade olarak kullanılan bir terimdir. Bu anlamda Varlık veya Bir, olumlu bir niteleme değil, selbi bir nitelemedir. Konevî'nin ifade ettiği gibi, "selb ise bilgi ifade etmez."[1] Sufilerin bu noktaki ayrımı genellikle gözden kaçırılır. Nablûsî şöyle der: "Biz Hakka vücûd [varlık] derken *zihne yakınlaştıran* bir ibareyi kastetmekteyiz." Tanrı'da mahiyet ve zât bir ve aynıdır. Fakat Tanrı'nın zâtı ve mahiyeti anlamındaki varlık, belirsiz ve selbi bir nitelemedir. Aksi halde Tanrı'nın varlığının bilinmesi zâtının bilinmesi anlamına gelirdi ki, bu imkânsızdır.

Daha önce de üzerinde durduğumuz gibi esas sorun, İbn Sina'nın bir kavram şeklinde düşünüp metafiziğin konusu yaptığı varlığı Tanrı'ya işaret eden bir ifadeye dönüştürmekti. Bu durumda sufiler Tanrı için Mutlak Varlık ifadesini kullanırlarken sorunun pek çok yönünü yanıtsız bırakmışlardı. Ancak burada sorun yine karşımıza çıkar: *Mutlak Varlık* Tanrı'nın bir ismi veya niteliği sayılabilir mi? Bu durumda isimlerin ve sıfatların Tanrı'nın bildirimiyle belirlendiğini savunanlar Tanrı'nın öyle bir ismi veya sıfatı olmadığını ileri sürebilir. Çünkü rivayetlerde böyle bir isim geçmez. *Fusûsu'l-Hikem* şarihi Cendî, ilahi isimlerin sadece Tanrı tarafından belirlenebileceğine dikkat çeker.[2] Nablûsî de böyle bir probleme dikkat çeker ve sufilerin Varlık lafzını Allah'a isim yapmadıklarını belirtir. Sufiler bu ifadeyi sadece ifadeyi mümkün kılan bir ibare olarak kullanır.

Bu ise şu anlama gelir: İnsanın nihai gerçek hakkındaki bilgisi bir bilinemezlik tarafından öncelenir. Yani insan kendisini ve varlığı aşarak, ilk ilkeye ulaştığında onu ifade edebilecek bir kavrama sahip değildir. Bu durumda insan bütün bilgi sınırlarını aşarak bilinemezlik sınırına ulaşmıştır. Sufilere göre yapılması gereken bu nihai şeyi bir şekilde adlandırmaktır. Ancak verilen ilk adım teknik anlamıyla bir i-

---

bilmenin zor olduğunda kuşku yoktur. Bunun için insanlar bu konuda zorlanmışlar, görüşleri farklılaşmış ve şaşkınlıkları artmıştır. Varlığı, ilmi ve nefsi bilmek –bunların bedihî olduğunu iddia eden kimsenin söylediği gibi– bedihî olsaydı şaşkınlık olmaz, tartışma meydana gelmezdi. Çünkü akıl sahiplerine göre bedihî olan tartışma ve görüş ayrılığının olmadığı şeydir. Bunlar ise böyle değillerdir; o halde bu bilgi kesinlikle bedihî değildir." *Yazışmalar*, s. 184.

1 Gerçi Allah'ın mutlak anlamda bilinemeyeceğini düşündüğümüzde bilmemek bilgi haline gelir. İbnü'l-Arabî, "olumsuzlamayı bilmek Allah'ı bilmektir" der. *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I:259.

2 Müeyyidüddin el-Cendi, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, s. 10 vd.

sim olmadığına dikkat edilmelidir. Bu zihnin sonraki aşamalara intikal edebilmesi için zorunlu olarak esas alması gereken ilk adlandırmadır. İlk ilke için varlık, bir, tayyünsüzlük, gayb, ilke, illet vb gibi ifadeler kullanmak mümkündür. Bütün bunlar sadece başlangıca işaret eden ve herhangi bir içeriği olmayan ifadelerdir. Konevî şöyle der: "Varlık dememiz anlatmak içindir. Yoksa o Hak için gerçek bir isim değildir."[1] Öyleyse sufiler Nablûsî'nin de ifade ettiği gibi, Varlık'ı Tanrı için bir isim saymaz. Bununla beraber Tanrı'nın bâzı isimleri ile *el-Vücûd* arasındaki benzerlikler üzerinde durulur. Tanrı *el-Vücûd* [Varlık] diye bir isminden söz etmese bile, başka isimleri hakkında verdiği bilgilerden Onun *el-Vücûd* olduğu sonucunu çıkartırız. Konevî el-Vücûd'u Tanrı'nın pek çok ismiyle anlatılan ve açıklanan daha geniş bir isim gibi görür. Bu bağlamda Tanrı'nın isimlerinden birisi el-Vâcid ismidir. Konevî bunu istediğini var eden diye tanımlar. el-Vücûd ismine anlamca yakın isimlerin başında *el-Hay* ve *el-Kayyûm* gelir. Bir şeyin hayât sahibi olmasıyla onun var olması arasında zorunlu bir ilişki vardır. İkinci isim ise cevher-arâz kavramlarını çağrıştıran el-Kayyûm ismidir.

Tanrı'da mahiyet varlık ilişkisini ele aldıktan sonra mümkünde mahiyet ve varlık hakkındaki görüşleri ele almamız gerekir. Sorun iki aşamalıdır: Birincisi mümkünde varlık mahiyet ilişkisidir. Mümkün için varlık ve mahiyetin ayrı şeyler olduğu ve varlığının başkasından kazanıldığı imkân kavramının tanımından çıkar. İmkân, var olması ve yok olma imkânı eşit olan demektir. Kavramın anlamı İbnü'l-Arabî'nin *Fütûhât-ı Mekkiyye*'sinin başlangıç cümlesinde dile getirilen "eşyayı yokluktan ve yokluğun yokluğundan var eden Allah'a hamd olsun" ifadesi açıklar.[2] Bu cümle tam anlamıyla imkân tanımıdır. Çünkü yokluk ve yokluğun yokluğu, yani varlık aynı şeye işaret eder. Yokluk mümkünün kendinden kaynaklanan özelliğidir. Ancak yokluğun yokluğu ise mümkünün ikinci özelliği veya durumudur. Bu durumda İbnü'l-Arabî imkânı "yokluk-varlık" diye tanımlamaktadır.

İkinci temel konu ise mahiyetlerin yaratılıp yaratılmadığı sorunudur. Mahiyet ile hakikat aynı anlamda kullanılır. Bununla birlikte sufiler için doğru kavram *ayn*'dır. Konevî sufilerin *ayn* dediği şeyin filozoflar ve kelamcıların *mahiyet* veya *mâlûm-mâdum* dedikleri şey olduğuna dikkat çeker.[3] Ancak burada aynı sorun devam etmek-

---

[1] Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 25.

[2] İbnü'l-Arabî şöyle der: "Hamd, şeyleri bir yokluktan ve yokluğun yokluğundan var eden ve şeylerin varlığını kelimelerinin yönelişine dayandıran Allah'a mahsustur." *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I:15.

[3] Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 25.

tedir: Acaba Konevî böyle derken ayn, mahiyet ve hakikati eşit anlamda mı kullanır, yoksa filozof ve kelamcıların kullandıkları terimin doğru adını mı verir? Bu soru Konevî'nin ifadelerinde belirsizdir. Şimdilik Konevî'nin ifadesini olduğu gibi alıp bu terimleri aynı bağlamda kullanalım. Dolayısıyla *hakikat* veya *mahiyet* veya *mâdum-mâlûm* denilen şey *ayn* olmalıdır. Bir şeyin hakikati o şeyin Tanrı'nın bilgisindeki halidir. Konevî, Nasireddin Tûsî'yle mektuplaşmalarında *mümkün mahiyetler* konusunu ele alır ve şöyle sorar: Mümkün mahiyetler yaratılmış mıdır, yaratılmamış mıdır?

Bu soru İslam filozofları ile kelamcıları arasındaki en önemli tartışma konularından birisidir. Kelamcılar Tanrı'nın dışındaki her şeyi yaratılmış sayarak, kadimlerin çokluğu sorununu aşmak istemişlerdi. Üstelik böyle bir durumda ortaya çıkacak sorunları da önemsememişlerdir. Sözgelimi Tanrı âlemi niçin belirli bir zamanda yaratmıştır? Âlemden önce Tanrı'nın bir fiili var mıydı?[1] Ya da âlemdeki çokluk, kötülük vb sorunlar Bir'den nasıl çıkmıştır? Bütün bu ve benzeri sorunlar kelamcılara göre Tanrı'nın kudretiyle aşılabilecek ve yanıtlanabilecek sorulardı. Onlar mahiyetlerin yaratılmışlığını kabul ettikleri gibi, yaratılmış olduktan sonra da mahiyetlere herhangi bir süreklilik izafe etmemişlerdir. İbnü'l-Arabî'nin düşüncesini derinden etkileyen bu kelam tavrı için temel sorun Tanrı'nın sonsuz kudretinin korunmasıydı. Öte yandan mahiyetlerin yaratılmış olması, Tanrı'nın yaratmasının herhangi bir şekilde sınırlanmaması demekti. Bu durum ise âlemde bir nizam fikrinin temellendirilmesini imkânsızlaştırır. Buna karşın filozoflar için mahiyetlerin ezeli ve yaratılmamış olması bir zorunluluktu. Aksi halde âlemdeki çokluk, türler, kötülük, her şeyden önemlisi âlemdeki nizam fikrini açıklamak mümkün değildir. Bu anlamda filozoflar için sorun varlık ile mahiyet arasındaki ilişkilerde odaklaşmıştı. Tanrı Zorunlu Varlık ise onun yegâne fiili "varlık vermek" olmalıdır. Bu varlık mahiyetlere ilişerek onları imkân halinden çıkartıp var eder. Sufiler İbnü'l-Arabî'den itibaren bu kadim tartışmaya dahil olmuş, iki uç görüş arasında kendilerine bir yer bulmaya çalışmışlardır. Sufiler de ilahi kudreti sınırlayacak bir mahiyet fikrini kabul etmek ile "çokluğu" açıklamanın güçlüğü arasında kalmışlardı.

Yanıtlanması gereken soru şuydu: Mahiyetler ezeli midir?

Konevî aklın mümkün mahiyetler hakkındaki bilgisini ve nihai hükmünü tahlil ederek çeşitli ihtimalleri değerlendirir: Akıl mahiyetlerin yaratılmamış olduğunu iddia edebilir. Mahiyetler yaratılmamış olmakla birlikte herhangi bir varlık sahibi değillerdir. Aksi halde mahiyetler, varlığının zorunluluğu ve varlığının kendisinden ol-

[1] İbnü'l-Arabî Allah ile âlem arasında bir zaman süresi yoktur der. *Kitabu'l-ezel*, s. 7.

masında *Vâcibü'l-vücûd*'la [Zorunlu Varlık] eşitlenirdi. Oysa onlar mümkünlerin mahiyetleridir. Bir şeyin mümkün olması demek, onun varlığını başkasından elde etmesini gerektiren imkân ve ihtiyaç özelliğine sahip olması demektir. Yaratılmamış oldukları halde mümkün mahiyetlerin bir çeşit varlığı olduğunu kabul etmek, onların zâtî özelliklerinden (imkân ve yoksunluk) kurtulmaları anlamına gelir. Hakikatlerde değişme ve başkalaşmanın olmadığı sufi-muhakkiklerin görüş birliğine vardıkları bir ilkedir. Öyleyse mümkün mahiyetler hakkında verilecek hüküm, onların zâtî özelliklerinden farklı ve bu özellikten kendilerini çıkartan bir hüküm olmamalıdır.

Yaratılmamış oldukları halde mümkün mahiyetlerin herhangi bir anlamda varlığa sahip olduğunu varsaysak, bu durumda mümkünlerin Tanrı'dan kazandıkları varlık ile sahip oldukları varlık arasındaki ilişkiyi ayırt etmek gerekirdi. Aynı iseler Konevî'nin sıklıkla değindiği ve imkânsız diye nitelediği *totoloji* meydana gelir ve Tanrı'dan gelen varlığın anlamı kalmaz. Farklı iki varlık olduklarını kabul etsek, bu da imkânsızdır. Çünkü bütün mümkünler arasında müşterek ve tek varlık bulunduğu kabul edilmiştir. Mümkün mahiyetlerin yaratılmamış olduğu kabulünden ise başka bir sonuç daha çıkar: Bütün mümkünlerin zorunluluk halinden imkân haline, ezeli müstağnîlik halinden yaratılmışlık makamına intikal ettiklerini kabul etmek. Bu durumda, mümkünlerin varlık kazanırken kemâlden eksikliğe doğru gittiklerini kabul etmemiz gerekir. Buraya kadar mümkün mahiyetlerin yaratılmamış olduğunu kabul ettiğimizde ortaya çıkacak ihtimalleri ve çelişkileri gördük. Mümkün mahiyetlerin yaratılmış olduğunu kabul etmek aklı çelişkiye düşmekten koruyabilir mi? Böyle bir durumda Hak yok olanların kaynağı ve her birisinin diğerinden farklılaşmasının sebebi olurdu.

Konevî'nin gayesi, salt akılla mümkün mahiyetler hakkında kesin hükme ulaşmanın imkânsızlığını göstermekti. Konevî mümkün mahiyetler üzerinde akıl tarafından verilecek yanıtların çeşitli açılardan çürütülebileceğini düşünür. Ona göre, bu konuda *zevk* yoluyla elde edilen bilgi ise akılla çelişir. Çünkü bu bilgide mümkün mahiyetlerle ilgili iki şey saptanır. Birincisi mahiyetlerin yaratılmamış olmasıdır. Mümkün mahiyetlerin yaratılmamış olması, mümkünün tanımıyla çelişen bir hükümdür. Bu konuda ileri sürülebilecek itirazları Konevî dile getirmişti. İkincisi, mahiyetlerin bir çeşit varlığının bulunmasıdır. Bu ise iki varlık farzetmenin problemlerine yol açar. Konevî aklın bu alanda kesin bir hüküm veremeyeceğini belirttikten sonra kendi görüşünü dile getirir: "Mahiyetler yaratılmamıştır ve bir çeşit varlığa sahiptirler." Başka bir ifadesinde şöyle der: "Keşif sahipleri ve doğru düşünce mensupları, bazılarınca [filozoflar] *mümkün mahiyetler* denilen âlemin hakikatlerinin yaratıl-

mamış olduğunda görüş birliğine varmıştır." "Hakikatler, suretlerinin Hakkın ezeli-zâtî ilminde taayyün etmesi itibariyle *mec'ûl* [yaratılmış] diye nitelenemez."[1]

Öyleyse mahiyetlerin *bir çeşit* varlığı vardır [*sübût*]. Aksini kabul ettiğimizde, Tanrı'nın ilminin o şeye ilişmesini ve onda tesir edişini açıklayamayız. Çünkü iki şey arasında bir *ortaklık* ve *ilişki* olmadan bir şey diğerine etki edemez. Mahiyetlerin bir çeşit varlığı olduğunu kabul edersek onların yaratılmış olduğunu kabul edemeyiz. Çünkü varlıkta esas olan kemâlin gerçekleşmesidir. Yetkin bir şeyin yaratılması, yetkinliğin kendisiyle çelişir. Ayrıca bu durumda mahiyetlerin iki çeşit varlığının bulunduğunu kabul etmemiz gerekirdi. Bu ise ya totolojidir ya da bu iki varlık arasındaki farkı açıklayamayacağımız bir çelişkiyle karşı karşıya geliriz. O halde şu hükmü kabul etmek zorunludur: Mümkün mahiyetlerin kadim Tanrı'nın ilminde bir çeşit varlıkları vardır, dolayısıyla onlar bu bakımdan yaratılmamış ve ezelidir.

Mümkünlerin mahiyetlerinin yaratılmamış olması Konevî'nin varlıklar arasındaki farklılıkları açıklarken başvurduğu temel olgudur. Mümkünler arasındaki farklar onların yaratılmamış istidatlarından kaynaklanır. Çünkü madem Tanrı'dan çıkan şey sadece *varlık tecellisi*dir ve varlık bütün mümkünler arasında eşittir. Bu durumda farklılığın kaynağının varlık olması tasavvur edilemez. Farklılığı meydana getiren ve varlığı çoğaltan şey yaratılmamış istidatlar ve mahiyetlerdir. Konevî bunu, "imkân mertebesi, Haktan taşan varlığı çoğaltır" diye dile getirir. Mümkünde görülen eksikliklerin kaynağı da mümkünler ve onların yaratılmamış mahiyetleridir.

Mümkünde varlık ve mahiyetin ayrı olması ve mümkünün varlığını Zorunlu Varlık'tan kazanması temel ilkedir. Bu ilkenin gerektirdiği başka bir sonuç ise mahiyetlerin yaratılmamış olmasıdır. Bu sorun vahdet-i vücûd anlayışındaki en temel konudur. Vahdet-i vücûd, Varlık'ın birliğiyle istidatlar, kabiliyetler, hakikatler gibi pek çok isimle anlatılan mümkünlerin hakikatlerinin çokluğu arasındaki karşıtlığa dayanır. İbnü'l-Arabî "Tanrı vardı, Onunla birlikte başka bir şey yoktu" derken varlığın birliğine işaret ederken; "Hakikatler vardı, onlarla beraber başka bir şey yoktu" derken de ilahi ilimde sabit hakikatlerinin yaratılmamışlığına işaret eder.

---

[1] Konevî şöyle der: "Hakikatler, malûm oluşları, yoklukları ve suretlerinin Hakkın ezeli-zâtî ilminde taayyün etmesi itibariyle yaratılmış [*mec'ûl*] diye nitelenemezler; çünkü hâdislerin Allah'ın zâtıyla kâim olmaları ve Hakkın başkası için zarf veya mazrûf olması imkânsızdır, bunun yanı sıra basiretlilere gizli olmayan başka bir takım zararlar söz konusu olurdu. Ayrıca bu sebeple hakikatler, 'keşif' ve 'nazar' ehlinden muhakkiklere göre, *ca'l* özelliğiyle nitelenemezler. Çünkü *mec'ûl* mevcud demektir, varlığı olmayan şey *mec'ûl* olamaz." *Tasavvuf Metafiziği*, s. 22.

2. ZORUNLU VE MÜMKÜN İLİŞKİSİ: GÖRELİLİK İLİŞKİSİNİN SONUÇLARI

Metafizik Düşüncenin Krizi: Birlik-Çokluk Sorunu Karşısında Sufiler

Sufilerin varlık görüşünde sudur teorisinin merkezi bir yeri vardır. Gerçi İbnü'l-Arabî'nin metinlerinde sudur hakkında çelişkili ifadeler bulunur. Bunun nedenlerinden birisi İbnü'l-Arabî'nin metinlerindeki üslup farklıkları olabilir. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî bazen sudurun ana ilkesini oluşturan "Bir'den bir çıkar"ı eleştirir, bazen anlaşılmaz bulur, bazen ise geleneksel anlamından farklı bir tarzda yorumlar.[1] Burada İbnü'l-Arabî geleneğindeki iki nitelemenin gerekçelerini anlayabileceğimiz bir üslup kendini gösterir. Söz konusu gelenekte İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin bilgi anlayışı iki ayrı lakapla anlatılmıştır. İbnü'l-Arabî için sufi-hakîm, Konevî için ise hakîm-sufi denilir. Yani İbnü'l-Arabî önce sufi, ardından hakîm veya düşünürdür. Sufi olmak dini bilimlerde uzmanlığı da içerir ve sufi-alim-hakîm terimini İbnü'l-Arabî için kullanmak mümkündür. Bu nedenle İbnü'l-Arabî'nin öncelikli muhatapları da alimler, sufiler vs dini ilimlerde uzman insanlardı. Konevî ise hakîm-sufidir. Onun üslubuna egemen olan şey ise öncelikle hakîmlik, yani felsefe, ardından sufiliktir. Bu ikilem en uygun bir şekilde sudurla ilgili metinlerinde kendini gösterir. Bu nedenle aradaki

---

[1] İbnü'l-Arabî şöyle der: "Tüm yönlerden Bir olandan sadece bir meydana gelir. Bu nitelikte olan var mıdır, yok mudur? İnsaf sahibinin bu konuyu incelemesi gerekir. Eş'arîler yaratmayı kadir olması açısından, mümkünün varlığını yokluğuna tercih etmesini irade eden olması, âlemi ayakta tutmasını bilen olması yönünden Hakka izafe etmiştir. Bir şeyin irade eden olması, kadir olmasının aynı değildir. Dolayısıyla Eş'arîlerin bunun ardından söylediği 'Hak her açıdan birdir' sözleri genel bağlamda geçerli değildir. Nasıl olabilir ki? Onlar zâta ilave ve Ona dayanan nitelikleri kabul eder. Aynı şekilde izafetleri kabul edenler de benzer durumdadır. Hiçbir fırka, bütün yönlerden birliği kanıtlayamamıştır. Her fırka, kendi mezhebinden kaynaklanan bir mecburiyetle, birliği yok saymakla kabul etmek arasında gider gelir. Birliği ispat Ulûhiyettedir. Başka bir ifadeyle 'Allah'tan başka ilah yoktur' ifadesidir. Bu doğrudur ve kanıtlanabilir bir hükümdür. Bârî Teâlâ bilen, diri, kadir olmak vb bir takım niteliklerle nitelendiğinde, bütün bunlar nispet ve izafetlerdir, onların ek bir gerçekliği yoktur. Aksini düşünmek Bârî'nin eksik olduğunu düşünmeye yol açardı. Çünkü ek bir şey sayesinde yetkin olanın özü gereği yetkinliği, kazandığı yetkinlikten eksiktir. Oysa Allah özü gereği yetkindir." Başka bir metninde şöyle der: "Âlemde 'Bir'den bir çıkar' diyenden daha cahilini bilmiyorum. Bununla birlikte bu görüş sahibi nedenselliği de benimser." *Fütûhât-ı Mekkiyye*, V:390.

üslup farklarını böyle değerlendirmek gerekir.

Sufilerin yaratılış teorilerinde esas sorun, Tanrı-âlem arasında ve dolayısıyla bütün varlıklar arasında benzerliği açıklayacak bir yaratılış teorisi geliştirmekti. Bu nedenle benzerliği en elverişli bir şekilde açıklayacak teori sudur ve onun kavramlarıydı. İbnü'l-Arabî'nin metinlerindeki bu belirsiz ve çelişkili ifadelere rağmen Konevî'nin metinlerinde sudur teorisini doğru bir şekilde izlemek mümkündür. Konevî'nin sudur anlayışı, *Tasavvuf Metafiziği*'nde söz ettiği ilkelerden birisinin yorumuyla bağlantılıdır. Bir yaratılış teorisinin aşmak zorunda olduğu ilk sorun totolojidir.

Bu noktada iki temel soruna değinmeliyiz: Birincisi Mutlak ve Bir Varlık'tan çokluk nasıl çıktı? Çokluğun ve farklılığın kaynağını tekleştirmek bir yandan zorunlulukken aynı zamanda büyük bir sorunla karşı karşıya gelmek demektir. Çünkü ezeli ilke Bir'dir. Bu durumda çokluk nereden çıkmıştır? Bir ise bu durumda sorun şudur: Çokluk olarak gözlemlediğimiz her şeyin Bir'le ilişkisi aynı olmalıdır. Bu durumda farklılığın kaynağı Bir değildir. Çünkü sufiler Bir'in hangi anlamda bir olduğu sorunu üzerinde ayrıntılı durmuştur. Burada önemli olan Tanrı'da herhangi bir şekilde farklı bir yönün bulunmasının imkânsızlığıdır. Tanrı veya Bir iki şeyden birine farklı davranamaz veya onlarla farklı ilişkide olmasını gerektirecek bir özelliğe sahip değildir. Çünkü Bir mutlak ve basit varlıktır. Konevî bu durumu "kendisinde ihtilaf olmayan varlık" terimiyle açıklamıştır, terim Kayserî tarafından da aynı anlamda kullanılır. Öyleyse Bir, farklılığın kaynağı olabilecek bir yöne veya nispete sahip değildir. O halde Bir, kendisinden çıkan veya var ettiği her şeyle tek bir ilişkiye sahiptir, hangi terimini kullanırsak kullanalım sonuç değişmeyecektir.

Peki farklılık nereden çıkmaktadır? Bu konu sudur teorisinin en önemli sorunudur. Konevî birinci ve üçüncü ilkede sorun üzerinde durmuştur. İkinci ilke şuydu: "Bir şeyden her yönüyle kendisine zıt bir şey meydana gelmez." Bu cümle, sudur teorisinin kaynak ile kendisinden çıkan arasındaki ilişkileri açıklamada temel yaklaşımını ifade eder. Çünkü sudur, kaynak ile kendisinden çıkan arasındaki ilişki ve benzerlik üzerine dayanır. Öyleyse herhangi bir dış şart veya unsur yok ise bir şeyden ancak kendisi gibi bir şeyin, hatta tam da kendisinin meydana gelmesi zorunluluktur. Bu durumda sudurun temel sorunu benzerliği saptamak değildir. Çünkü benzerlik, hatta ayniyet, tek ilkeyi kabul eden bir düşüncede zaten mevcuttur. Bu noktada sufilerin yaratılışı anlatmak için kullandıkları ve daha önce imkân ve zorunlu kavramlarında gördüğümüz üzere, konuyu zenginleştiren farklı yönlerini öne çıkartan kavramları hatırlamak gerekir. Öte yandan sufilerin geniş bir zeminde ürettikleri ve yorumladıkları kavramlar suduru bir kez olup biten bir yaratma sürecini

açıklamak üzere değil, asıl-fer ilişkisi nedeniyle âlemdeki her türlü çoğalma ve türemeyi açıklamak üzere yorumladıklarını gösterir. Başka bir anlatımla sufiler için sudur, âlemdeki her fiilin gerçekleşme tarzıdır ve her tikel eylemde asıldaki büyük eylem yinelenir. Âlemin Tanrı'ya işaret olması veya ferin asla kamıt olması da bu demektir. Bu noktada sudur mastarının fiil biçimi olarak *sadere-yasduru* [ortaya çıkmak] kelimesi sufilerin metinlerinde geçer. Yanı sıra *yahrucu* [çıkmak] veya *yüsmiru*[1] [meyve vermek] veya *yünticcu* [sonuç vermek] gibi sonuç bildiren ve ürün vermek anlamına gelen kelimeler kullanılır. Bütün bunlar kaynak ile kendisinden çıkan arasındaki ilişkinin sürekliliğine gönderme yapan ifadelerdir.

Konevî ikinci kuralda bir şeyden kendisinden başka bir şeyin çıkamayacağını dile getirmişti. Böyle bir yaklaşım âlemdeki her tür çeşitliği ve çoğalmayı açıklanamaz yapar. Üstelik bir şeyden kendisinin bütünüyle aynı bir şeyin çıkması anlamlı değildir. Çünkü bu bir şeyin yinelenmesi demektir ki, en azından "çıkma" fiilini işlevsizleştirmek olur. Konevî'nin düşüncesinde bu durumun karşılığı *tahsilü'l-hasıl*, yani totolojidir. Bir şeyden "çıkan" onun kendisi ise o zaman bir totoloji vardır veya "çıkma" söz konusu değildir. Bütün yaratma veya sudur teorileri totolojinin imkânsızlığı fikrine dayanmak zorundadır. Yani meydana gelen şey asıl kaynakla her bakımdan anlamda aynı değildir. Ancak farklılığın nasıl gerçekleşeceğini açıklamak güçtür. Çünkü ezeli iki ilke olamayacağına göre, farklılık ve çeşitlenme ancak Bir'in içinde olacaktır.

Konevî iki ilkeden hareket etmiştir: Hakikatlerin sabit olduğunu ve neden-nedenli [*illet-malül*] ilişkisinin sürekliliğini anlatan birinci ilkeydi. İlkenin birinci şıkkı, bir şeyin özü gereği bir hükmü gerektirmesi durumunda varlığı sürdüğü müddetçe o hükmü gerektireceğiydi. Ancak bir şey başka bir şeyi ya da hükmü kendisinin dışında bir nedenle veya şartla meydana getirebilir. Gerçi ilkede bu durum başka bir amaçla söylenmişti. Ancak ilke "nispetler" vasıtasıyla bir şeyi gerektirmek bağlamında yorumlanabilir. Bu nedenle de ilkenin ikinci kısmını, ikinci ve üçüncü ilkelerde belirtilen çokluğa kaynak bulma sorunuyla bağdaştırabiliriz. Öyleyse bir şeyin kendisinden mutlak anlamda kendisinin çıkması –ki bu çıkmamak demektir– özel bir durumda söz konusudur. Bu özel durum, herhangi bir şart veya kayıt düşünülmeksizin, bir şeyin özü gereği bir şeyi gerektirdiği durumla sınırlıdır. Bu durumda "çıkan" ile kendisinden çıkılan kaynak bir ve aynıdır. Ancak ilkenin ikinci şıkkı, bir şeyin bir veya bir takım şartlar veya nispetler nedeniyle bir şeyi var edebileceği belirtilir. Bu durumda ilke birinci durumdan farklı bir şekilde yorumlanabilir. Ancak bu-

[1] Bu terimin kullanımı ve yorumu için bkz. Fenarî, *Misbahü'l-üns*, s. 89.

rada aynı ifadeyi farklılık ve çokluğun kaynağı için kullandığımızda, çokluğun kaynağını bu şart veya nispetlerle bağlantılı olarak yorumlamak gerekir.

Konevî buradan üçüncü ilkeye, bir şeyden kendisinin çıkamayacağına geçerek soruna yeni bir boyut kazandırır. Biz "çıkmak," sudur, yaratmak gibi hangi kelimeyi kullanırsak kullanalım ortaya çıkan ile asıl kaynak arasında belirli bir farklılık bulunmalıdır. Peki bu farklılık nasıl açıklanacaktır? Konevî'nin burada kanıtlama yolunu seçtiğinden söz edemeyiz. Gerçi diğer ilkelerde de benzer bir yol izlenmemişti. Nitekim Konevî eserinin başında bir kanıtlama yöntemini izlemeyeceğini belirtmiş, metafiziğin yöntemlerinden birisinin bu olduğunu iddia etmişti. Özellikle öğrenci için ilkelerin bu şekilde ortaya konulması bir zorunluluktur. Çünkü Konevî'nin de dediği gibi "her şeye delil getirmek imkânsızdır."

Ancak burada durum kısmen farklıdır. Çünkü burada ikinci ile üçüncü ilke arasında çelişki vardır ve Konevî'nin bu çelişkiyi açıklaması beklenir. Konevî hareketin farklılıkla mümkün olabileceğini veya sonuçta farklılaşmayı meydana getireceğini düşünür. Başka bir ifadeyle "hareket bir farklılıktır." Bunu ilkede "bir şeyden bütünüyle kendisi de çıkmaz" şeklinde dile getirmişti. Konevî'nin *tahsilü'l-hasıl* diye ifade ettiği totolojinin imkânsızlığı kabulünden hareket ettiği açıktır. Ancak totoloji niçin imkânsız sayılsın? Gerçekte sorunun yanıtını bulmak mümkün görünmemektedir. Çünkü daha önce teselsülün imkânsızlığında olduğu gibi burada da sorun bir kabul gibi dile getirilmektedir. Ancak yine de bu düşüncenin bir açıklaması olabilir. Öncelikle, hareket kavramının taşıdığı anlama dikkat çekmek gerekir. Sufiler tıpkı İslam filozofları gibi hareketin imkânını kabul etmektedirler. Hareket ise farklı türleri olsa bile bütün eylemlerin en genel adıdır. Bu yönüyle yaratma bir tür hareket sayılır ve âleme hareket veren ilke İlk Muharrik'tir [hareket veren].[1] Hareketin varlığı, belirli bir farklılıkla gerçekleşebilir. Konevî bunu "bir şey kendini var etmez" diye açıklar. Bir'den itibaren ortaya çıkan fiiller aynı zamanda birer çoğalma ve farklılaşma sayılmışlardır. Sufiler birlik türlerinden ve varlık mertebelerinden söz ederken buna dikkat çekmişlerdi. Bu bağlamda taayyün, bilmek, aşk gibi ilk ilke için kullanılan bütün kelimeler bir fiil türüne işaret eder ve her fiil bir hareketi ve dolayısıyla farklılaşmayı anlatır.

---

[1] Konevî şöyle der: "Bütün kuvvetlerin kendisinde eşit olarak taakkul edildiği mutlak ve makûl bir itidalden oluş [tekvin] meydana gelmez; çünkü oluşta, etkenlik-edilgenlik ile belirli bir galiplik-mağlupluğun bulunması gerekir. Bu şeydeki galiplik mizaç suretinin kendisinden meydana geldiği bu şeylerden herhangi birisine ulaşır. Bu hüküm, ruhani mertebede, hissi ve ruhani mertebeler arasında bulunan misali mertebede meydana gelen bütün birleşme tarzlarında geçerlidir.' *İlâhî Nefhalar*, s. 133.

Yine de sorun çözümlenmiş sayılamaz. Sorunun çözümü için başvurmamız gereken kişi İbnü'l-Arabî'dir. İbnü'l-Arabî soruna Konevî kadar teknik yaklaşmasa bile aynı sorunları farklı bir dille çözümler. Öncelikle İbnü'l-Arabî'nin sudur ilkesini eleştirdiği noktalardan birisi çokluğun birlikle ilişkisini açıklamadaki başarısızlığıdır. "Bir'den bir çıkar" demek, "Bir'den çokluk" ve buna bağlı olarak "farklılık çıkmaz" demektir. Nitekim İbnü'l-Arabî ilkeyi bazen bu anlamda yorumlar ve "a'yân-ı sâbite"nin tekilliğinin –a'yân-ı sâbite tek tek şeylerin Tanrı'nın bilgisindeki hakikatleridir– bu ilke vasıtasıyla doğrulandığını belirtir. Bu durumda Bir'den bir çıkar demek gerçekte her şeyin bir olarak çıkması demektir. İbnü'l-Arabî'nin esas dikkat çektiği bu Bir'in kim olduğudur? Bu düşünceyi açıklarken "varlıkta böyle biri var mı, yok mu?" diye sorar. Bu soru önemlidir, çünkü bu kez İbnü'l-Arabî ilkeyi farklı bir bağlamda yorumlamaktadır. Çünkü bu durumda İbnü'l-Arabî ilkeyi bir imkânsızlık şeklinde düşünerek, ilahi nitelikleri temellendireceği bir yönteme dönüştürür. Gerçekte Bir varsa, çokluk yoktur. Buna karşın çokluk var ise –ki bunu en azından farklılık şeklinde kabul edebiliriz– farklılığa bir ilke bulunmalıdır.

İbnü'l-Arabî'nin düşüncesi her şeyin ilahi kaynağa dayandığı fikrinden hareket eder. Bu nokta İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde önemlidir. Çünkü İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin düşüncesi varlığı bir sayıp onun iki yönü üzerinde durur. Bu durumda farklılığın ilahi isimlerde bulunması gerekir. İbnü'l-Arabî'ye göre eşyada görülen farklılık, ilahi isimler arasındaki karşıtlıktan ibarettir. İbnü'l-Arabî ve takipçileri bu görüşlerini anlatmak için genelikle a'yân-ı sâbite teorisi üzerinde durmuşlardır. Ancak burada a'yân-ı sâbitenin ikili yönü tam olarak kesişmektedir. A'yân-ı sâbite bir yandan eşyanın hakikatleri iken öte yandan ilahi isimlerdir.[1] Öyleyse çokluk ve farklılık, a'yân-ı sâbiteden kaynaklanır diyebileceğimiz gibi ilahi isimlerden kaynaklanır da diyebiliriz. Ancak bilinmesi gereken bu çokluğun gerçek çokluk değil, ancak vahidiyet terimiyle anlatılan "göreli çokluk" veya "birliğe dönen çokluk olduğudur."

Sufilerin Yaratılış Teorisi: Tanrı-Âlem Arasında Benzerlik

Yaratma konusu sufiler tarafından pek çok konuyla bağlantılı ele alınır. Bunların başında, yaratmada bir gayelilik bulunup bulunmadığı sorunu gelir. Sufiler yaratılışın bir irade ve gayeyle gerçekleştiğini ısrarla belirtir. Bu gaye Tanrı'nın bilinmek ve kendi niteliklerini görmek için âlemi yaratmasıdır.[2] İbnü'l-Arabî *Fusûsu'l-Hikem*'de

[1] Kayserî, *Mukaddemat*, s. 51.

[2] Müeyyidüddin el-Cendi, *Şerhu Fusûsu'l-Hikem*, s. 132.

konuyu ayrıntılı bir şekilde ele alarak Tanrı bakımından âlemin anlamı üzerinde durmuş, sebep-sebepli ilişkisini Sebep ya da kendi terminolojisiyle meluh karşısında ilah yönünden ele almıştı. Tanrı bilinmek istemiş, kendisini ve niteliklerini bilebileceği bir ayna konumundaki âlemi yaratmıştır.[1] İbnü'l-Arabî şöyle der: "Hak, sayısız güzel isimleri bakımından emrin tümünü içeren 'kuşatıcı bir varlıkta' isimlerini tek tek görmek ve o varlık vasıtasıyla kendi sırrının kendisine görünmesini istedi. Varlıkla nitelenmiş olması nedeniyle 'kendisini görmek istedi' de denilebilir; çünkü bir şeyin kendisini kendisi vasıtasıyla görmesi, ayna gibi başka bir şeyde görmesine benzemez. Aynada kişi, bakılan cismin yansıttığı bir biçimde kendisine görünür. O yer olmadan ve kişi ona bakmadan önce böyle bir suret ortaya çıkamazdı. Bunun için Hak [isimlerini ya da kendisini görmek üzere] bütün âlemi ruhsuz bir beden gibi yarattı. Âlem, tıpkı cilasız bir ayna olarak var oldu."[2] Âlemin Tanrı'nın gayesinin gerçekleşmesinin aracı olması, Tanrı ile âlem arasında görelilik ilişkisi oluşması demektir. Bu durumda âlem, Tanrı'nın kemâllerini yansıtan ve Tanrı'nın bilinmesini sağlayan bir imkândır.[3] Sufilerin metinlerinde geniş yer tutan ilah-meluh, razık-merzuk, kadir-makdur, alim-malum gibi terim çiftleri bu görelilik ilişkisini anlatır. İbnü'l-Arabî bu ilişkiden hareketle sözgelimi "ilahsız meluh, meluhsuz ilah olmaz" ya da "güç yetirilen olmaksızın kadir olmaz" gibi ifadeler kullanır.[4] Sorunun bilgi teorisiyle ilgili yönünü bir yana bırakırsak, bütün bu ifadeler yaratılışı bir gayeyle açıklamanın yol açtığı sonuçlardır. Öyleyse gayelilik sufilerin yaratılış teorilerini anlamak için dikkate alınması gereken ilk kavramdır.

Sufiler yaratılış eylemini anlatmak için pek çok terim ve kelimeyi kullanmıştır. Bu durum onların yaratma teorilerini tek bir kavrama veya düşünceye dayandırmayı güçleştirir. Sözgelişi sufiler zuhur, izhar gibi terimleri kullandıkları gibi kelamcıların kullandığı anlamdan farklı bir şekilde yorumlasalar bile ihtira, halk, ibda, inşa ya da filozofların kullandığı anlamıyla sudur, ismar-semere, huruç, icat gibi terimleri kul-

---

1 Kayserî, *Risâle fi ilm-i tasavvuf*, s. 138.

2 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 168 vd.

3 Kayserî, *Keşfü'l-hicabi rabbi'l-erbab*, s. 96.

4 İbnü'l-Arabî şöyle der: "Görelileri bilen kimse zikrettiğimiz işaretleri anlar ve kesin olarak şunu öğrenir: Çocuğu olmaksızın bir insan baba olamayacağı gibi kubbe de direksiz ayakta duramaz. O halde direk, tutan sebep'tir. O sebebin insan olduğunu kabul etmek istemezsen, onu el-Mâlik'in kudreti de sayabilirsin. Böylelikle göğü ayakta tutan bir tutan'ın bulunmasının şart olduğu ortaya çıkmıştır. Gök bir mülktür ve ona sahip olacak bir malik [sahip] bulunmalıdır. Bir şeyin tutulma sebebi onu tutan demektir. Bir kimse için bir şey var olmuşsa o sebep, var olan o şeyin sahibidir." *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I:21.

lanırlar. Bununla birlikte onların düşüncelerini anlatan en iyi terim zuhur-izhardır. Bu iki kelimeyi anlamlı ve işlevsel kılan ise yaratmayı "varlık vermek" şeklinde yorumlamaktır. Sufiler yaratılış sürecini daha sonra Tanrı-âlem arasındaki bilgi ilişkisinin zemini olacak şekilde düşünmüşlerdir. Mutlak Varlık'tan sadece varlık çıkacağı için Onun yaratması "varlık vermek" olabilir. Bu yorum iki noktaya değinmeyi gerektirir: Birincisi neye varlık verildiğini tespittir. Bu konu mahiyetler sorununa götürür. Mahiyetler ezeliyse –sufiler için bunda tereddüt yoktur– mutlak yokluk ve yoktan yaratmak anlamsızdır. Bu da yaratmayı "varlık vermek" şeklinde yorumlamanın gerektirdiği ikinci sonuçtur. Öyleyse yaratmak "varlık vermek" demektir ve varlık ancak bir şekilde "sabit" olan şeyliğe verilebilir.[1]

Yaratma yerine zuhur veya izhar sözcüklerini kullandığımız yer burasıdır. Bir ya da Mutlak Varlık, bilgisinde "sabit" halde bulunan şeyliklere ya da ezeli mahiyetlere varlık vermekte ve onları dışta izhar etmekte, onlar da bu sayede dışta zuhur etmektedir. Daha sonra yaratma kavramının içini dolduran ve onu anlamlı kılan "varlık verme" fiilinin bilgiyle ya da Tanrı'nın diğer nitelikleriyle ilişkisi üzerinde duracağız. Sufiler İslam filozoflarından Tanrı ile âlem arasındaki ilişkinin bir süreklilik ilişkisi olduğu fikriyle birlikte bu düşünceyi açıklayan geniş bir kavramsal yapı devralmıştı. Bunların başında, sudur ve onunla ilgili kavramlar gelir. Konevî'ye göre yaratılışı bir tür sudur fikriyle açıklamak, pek çok bakımdan zorunludur. Bunların başında, sudurun yaratma ilkesiyle yaratılan arasındaki benzerliği sürdüren bir imkân sağlaması gelir. Yaratılış teorisinin hedefi benzerliğin kurulmasıdır. Sufiler Tanrı ile âlem ve âlem içindeki şeyler arasındaki benzerliğe özellikle büyük âlem-küçük âlem ilişkilerini açıklarken başvurmuşlardır. Bu bağlamda ürün ve sonucun asla göre ortaya çıktığı ve onun tarafından belirlendiği ilkesi sufilerin yaratılış teorilerinde işlenir. Bu da

---

[1] İbnü'l-Arabî bu sorunu iki ilkeyle açıklar: Birincisi, bir hadiste belirtilen "Allah vardı, Onunla birlikte başka bir şey yoktu" ifadesidir. Tek başına bu ilke bir bilgi vermez. Ancak İbnü'l-Arabî bunu ikinci bir ilkeyle sonuç veren bir önermeye dönüştürür: "Hakikatler vardı, başka bir şey yoktu." Kastedilen niteliklerdir. İbnü'l-Arabî şöyle der: "Ravi bir gün meclisinde şöyle söylediğini aktardı: *'Allah var idi ve Onunla birlikte başka bir şey yoktu'* –ki halen öyledir. Var olanların hakikatleri de –ey Peygamber, Allah sana merhamet etsin– böyledir. Bu hakikat bütün hakikatlerden sadece kendisinin önce, onların ise sonra gelmesi yönüyle fazladır. Çünkü bir şeyle beraber olmayanla hiçbir şey beraber değildir. Hakikatler [dışarıya] ilimde bulunduklarından farklı çıksaydı, bu hükümle münezzeh hakikatten ayrılırlardı. Şimdi de hakikatler hükümde ilahi ilimde bulundukları hal üzeredir. O halde şunu deriz: Hakikatler vardı ve onlarla birlikte varlıklarında başka bir şey yoktu. Hakikatler şimdi de tapınkları Ma'bud'un ilminde nasıl idiyseler öyledir." *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I:398 vd.

âlemin Tanrı'dan ilk çıkışını anlatan yaratılışın aynı zamanda âlemin içindeki her tikel yaratma ve türeyişin bir modeli ve örneği olduğu anlamına gelir. Bu yönüyle yaratılış, âlemin başlangıçta Tanrı tarafından meydana getirilişini değil, yanı sıra âlemdeki her türlü çoğalmanın ve sufilerin ifadesiyle *intaç* eyleminin genel örneğini incelemektir.

İbnü'l-Arabî ve takipçilerine göre şu nokta kesin ve açıktır: İlahi âlemdeki yaratılış eylemiyle anlamlar dünyasında öncüllerden hareket ederek bir sonuç çıkartma veya doğal dünyadaki üreme ve çoğalmanın tarzı, benzer bir ilişkiler ağıyla gerçekleşir. Bunu en genel anlamıyla *sudur*, bir şeyden çıkma olarak yorumlayabiliriz. Bu yorumla ilahi âlemdeki yaratmayla anlamlar dünyasında öncüllerden hareketle bir sonuç çıkartmak veya doğal dünyadaki üremeler sufilere göre yaratma eylemini açıklayan sudurun farklı tarzlarıdır. Böylece biz tümdengelim yöntemiyle anlamlar dünyasını [kıyas] veya doğal dünyayı ilahi âlemden anlayabileceğimiz gibi tümevarımsal olarak bu iki alandaki *intaç* eyleminin mahiyetinden de genel yaratılışı anlamamız mümkün, hatta zorunludur. Âlemin bir işaret ve "âlem" olması gerçekte bu demektir. Çünkü sonuçlar ve nedenliler bir asıl ve sebebe göre gerçekleşir. Sufilerin buradan çıkarttığı en önemli sonuç, belirli bir süreçle ortaya çıkan ürün veya yeni bilgi veya yaratılan şeyin sebepte içkin olarak bulunmasıdır. Sebebi bilmenin sonucu bilmek anlamına gelmesi bu demek olduğu gibi bütün bu yorumlar, Ibn Sina'nın "öndeki sonra geleni içerir" diye dile getirdiği düşüncenin açılımından ibarettir.[1] Bu sayede yeni ürün asıla benzer olarak ortaya çıkar.

Sufilerin üzerinde durduğu başka bir konu ise yaratma eyleminin unsurlarıdır. Bu oldukça geniş ve farklı tezahürleri olan bir konudur. Sufiler Tanrı'nın sıfatlarının varlığını buradan hareketle temellendirip yaratılış teorilerinde önemli bir yer vermişlerdir. Bir öncülden[2] sonuç veya doğal hayatta sözgelişi babalık benzeri bir ilkeden bir ürün çıkmayacağı gibi, sadece zâttan söz ederek yaratılışı açıklayamayız.[3] Yaratmayı açıklamak birinci öncülle birlikte ikinci öncül konumundaki niteliklerin bulunmasını zorunlu kılar. İbnü'l-Arabî buradan hareketle *ferdiyet-i selase* [üçün birliği] diye isimlendirdiği kapsamlı bir teori geliştirmiştir.[4]

Sudur teorisinin en önemli unsurlarından birisi Mutlak Bir'den çıkan feyiz ve akışın Onun mükemmelliğinin bir sonucu olmasıydı. Bu nedenle feyiz ve onun sü-

---

1 İbn Sina, *Metafizik*, I:145.

2 Molla Fenarî, *Misbahü'l-üns*, s. 464.

3 "Her etkin baba, her edilgin ana, ürün çocuktur." İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I:400.

4 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, VI:12.

rekliliği üzerinde durmak gerekir. Bir'den çıkan feyzin kesintisizliği düşüncesi sufilerin İslam filozoflarıyla hemfikir oldukları bir konudur. Sufiler sudur ilkesini Tanrı ile âlem arasındaki benzerliği temellendirmek için kullanmıştı. Üzerinde durdukları başka bir nokta da Bir'in sürekli bir feyizle âlemi var etmesidir. Ancak sufiler bu durumu sudur sisteminin özünü oluşturan nedensellik zincirini kırmak için kullanmıştır. Sufiler Tanrı'dan sürekli çıkan bu feyzin âlemin varlığını sürdürmesinin yegâne yolu olduğunu düşünür. Bir an için feyzin kesildiğini varsaysak âlem anında yok olurdu. Âlem bir kez var olduktan sonra da kendi başına varlığını sürdüremez, daima kendisini var edene bağımlı kalacaktır. Bu durum sufilerin sudurun içeriğini kelamcıların nedenselliği reddeden düşünceleriyle doldurdukları anlamına gelir. Gerçekte sufiler sudur fikrini kabul etmekle beraber, sudurun en önemli unsuru olan ve gerçekte onu anlamlı kılan düşünceyi reddederek, nedenselliği vesileciliğe çevirmişlerdi.[1] Bu durumda sudurun kavram ve yapısı benimsenmekle birlikte düşüncenin içeriği kelamcıların cevher-arâz ve vesilecilik fikriyle doldurulmuştu.

Ancak buradan sufilerin "sürekli yaratma" ya da "yaratmanın yenilenmesi" teorisine nasıl geçiş yaptıkları konusu açık değildir. Çünkü sorunun iki aşaması vardır: Birincisi Tanrı'dan çıkan tecellinin sürekliliği ve kesintisizliğidir. Acaba sufiler nedenselliği ortadan kaldırırken, tecellinin sona erebileceğini mi söylemek isterler? Böyle düşündüklerini varsayabileceğimiz bazı unsurlar tasavvuf metinlerinde geçer. Örneğin İbnü'l-Arabî âlemi sahibinden çıkan ve uzayan bir gölge gibi düşünüp gölgenin sahibinde dürülmüş kalabileceğini ya da Tanrı dilerse gölgeyi uzatmayabileceğini belirtir.[2] Ya da Tanrı'nın yaratma eyleminin kendisine göre gerçekleştiği ilkeye atıf yaparken, Tanrı dilerse bu ilkeye göre yaratmayabileceğini belirtir. Böyle metinler İbnü'l-Arabî'de sıklıkla bulunabilir. Ancak bunlar İbnü'l-Arabî'nin düşüncesini tam olarak yansıtmakta mıdır? Sufilerin Tanrı tasavvurları, iradesini hiçbir şeyin sınırlamadığı bir kadir-i mutlak fikrine mi dayanır? Bu noktada İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin metinlerinde çelişkiler bulunur. İbnü'l-Arabî kelamcıları tam da bu noktada eleştirir. Üstelik sufiler kelamcıların kadir-i mutlak Tanrı tasavvurundan kaynaklanan böyle düşünceleri aşmak için felsefeye yaklaşmışlardı. Nitekim Konevî'de bu tavır açıkça görülür. Öyleyse İbnü'l-Arabî'nin böyle ifadelerini olduğu gibi benimse-

---

[1] Bu bağlamda sufilerin görüşlerini anlatırken kullandıkları "akılcıları soruna ısındırmak" ifadesi önemlidir. Sufiler genellikle keşif bilgisi ile akıl bilgisi arasında bir bağ kurarak görüşlerini açıklarlar. Bunun anlamı aklileştirmenin bir vasıta olarak görülmesidir. Sözgelişi sudurla ilgili bir bölümde Fenarî şöyle der: "Vasıtalar hazırlayıcıdır, Allah'tan başka tesir eden yoktur." Fenarî, *Misbahü'l-üns*, s. 93.

[2] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I:400 vd.

mek, onun genel düşüncesini anlamak bakımından yanıltıcı olabilir.

Öte yandan Tanrı'dan çıkan ilk hareketin herhangi bir dış nedeni olmadığına göre, bu tecellinin kesilmesinden de söz edilemez. Çünkü "bir şey özü gereği bir sonucu ya da eylemi gerektirdiğinde, varlığı olduğu sürece o şeyi gerektirir." Burada sufilerin Tanrı'nın bilinmek için âlemi yarattığı anlamındaki bir rivayete dayanmaları da Tanrı'nın eylemini bir noktada durduracak bağlayıcı bir nedensellik olarak yorumlanamaz. Çünkü bu irade ve isteğin kaynağı da Tanrı'ydı. Öyleyse Tanrı sürekli bilinmek isteyecektir. Yani âlem her zaman var olacaktır. Sufilere göre "dolaylı zorunluluk" gayeyle var olmanın gerektirdiği bir sonuçtur. Sufiler burada zamanla ilgili kavramları kullanmak zorunda oluşumuzla bu ilk hareketin zaman dışılığı arasındaki çelişkiye dikkat çekerek, çelişkiyi aşmanın yegâne yolunun kullanılan dilin mecaziliğini kabul etmek olduğuna işaret eder. Tanrı'nın bilinmek için âlemi yaratması şeklinde dile getirdiğimiz düşünce, âlemin yaratılışını veya Tanrı'dan çıkan tecellinin kesintiye uğramasını gerektirecek bir anlamda yorumlanamaz.[1] Nitekim gerek İbnü'l-Arabî, gerek Konevî Tanrı'dan çıkan şeyin her zaman bu tecelli olduğunu ve onun kesintisizliğini vurgular. İbnü'l-Arabî bu durumu yeniden yaratma sorununu ele alırken ürettiği bir kavram ikilisiyle açıklar. Acaba yeniden yaratmaktan söz etmek, Tanrı'dan çıkan tecellinin yenilenmesinden söz etmek anlamına gelir mi? Bu durumda Tanrı her an yeni bir şekilde tecelli ederek âlemi var eder mi diyeceğiz? Bazen böyle ifadeleri kullanırız. Tanrı'nın her nefes yeni bir şekilde tecelli ettiğini söyleriz ve buradaki yenilenmeyi tecelliye izafe ederiz. Üstelik sufiler benzer ifadeleri kullanabilir. Fakat böyle bir düşünce İbnü'l-Arabî'ye göre doğru değildir. Çünkü Bir olan Tanrı'dan her zaman bir çıkar ve bu bir'in değişmesi ve başkalaşması söz konusu değildir. İbnü'l-Arabî bu sorunu yaratmanın sebebinin yenilenmesi ve yaratmanın yenilenmesi şeklinde kavramlaştırır. İbnü'l-Arabî tecellinin yenilenmesinden değil, *tecdid-i halk*'tan [yaratmanın yenilenmesi] söz edebileceğimizi düşünür. Böylece sudurun genel ilkesi olan "Bir'den bir çıkar" ve "bu çıkış veya feyiz kesintisizdir" fikri İbnü'l-Arabî'de geçerliliğini korur.

Öyleyse, yaratılışın yenilenmesinin kaynağını tecellide bulamayız. Yapmamız gereken şey, yaratmanın ilkesi olan a'yân-ı sâbite hakkında sürekli yaratmayı temellendirecek bir teori geliştirmektir ki, İbnü'l-Arabî'nin yaptığı da budur. İbnü'l-Arabî'ye göre a'yân-ı sâbitenin ikili bir doğası vardır. Yeni dönemdeki sufilerin düşüncesinde en önemli sorun a'yân-ı sâbitenin mahiyetinin açıklanması olduğu gibi onlara yönelik eleştiriler de temelde bu konuyla ilgiliydi. Eleştirilerin en önemlisi, İmam Rabba-

[1] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, II:14.

ni tarafından dile getirilmişti. *Vahdet-i şuhud*, yani âlem ile Tanrı arasındaki ikiliğin müşahededе kalktığını savunan teorinin vahdet-i vücûda, yani bu ikiliğin gerçekte aşıldığını savunan teoriye dönük eleştirilerinin ana hedefi a'yân-ı sâbiteydi. İbnü'l-Arabî'nin nazariyesinin temel hareket noktası a'yân-ı sâbite olduğu gibi gerçekte vahdet-i vücûdu bir teoriye dönüştüren şey de a'yân-ı sâbite hakkındaki teorilerdir. Bu kapsamda, geleneksel tasavvufun terimleriyle ifade edersek, sözgelişi ilk sufilerin fenâ-bekâ teorilerinden hareketle de bir vahdet-i vücûd teorisi geliştirmek mümkündü. Bu teori, "Tanrı vardı, Onunla birlikte başka bir şey yoktu" diye bilinen bir hadise sufilerin eklediği "şimdi de öyledir" ifadesinden hareketle Tanrı'nın sürekliliği ve âlemin geçiciliği düşüncesine dayanır. Bu yorumda vahdet-i vücûd, geleneksel anlamıyla bir fenâ teorisine indirgenebilir. Başta İbnü'l-Arabî olmak üzere vahdet-i vücûdun teorisyenlerinde bile böyle ifadeleri görebiliriz. Ancak vahdet-i vücûdun teorik bir zeminde kurulduğu ana metinlere ve konulara baktığımızda ise temel sorunun a'yân-ı sâbite üzerinde odaklandığını görürüz. Bu durumda a'yân-ı sâbiteyi dışarıda bıraktığımız sürece vahdet-i vücûddan söz etmek mümkün olamayacağı gibi buna bağlı olarak yeni dönem sufilerin bilgi ve varlık anlayışları da açıklanamaz. Öyleyse temel konu a'yân-ı sâbitedir.

A'yân-ı sâbite mümkünlerin Tanrı'nın bilgisindeki hakikatleridir. Bu hakikatler Tanrı'nın bilgisinde nasıl bulunabilir? Tanrı'nın bilgisi kadim ise yaratılmış ve çoklukla nitelenmiş şeyleri o bilgiye nasıl yerleştireceğiz? Yeni dönem tasavvufunun en önemli sorunu buydu. Bunu daha çok kullanılan terimlerle ifade edersek birlik-çokluk ilişkisi şeklinde dile getirebileceğimiz gibi metafiziğin sorunları da, bir yandan âlem ile a'yân-ı sâbite, öte yandan a'yân-ı sâbite ile Bir arasındaki ilişki ve irtibatın temellendirilmesiydi. Çünkü Konevî metafiziğin sorunlarını "âlem-Tanrı" irtibatı diye açıklamıştı. Bu irtibat ise âlemin hakikatleri diyebileceğimiz a'yân-ı sâbite ile Tanrı'nın zâtı arasındaki irtibat olduğu gibi bu ilişki açıklandıktan sonra sorun a'yân-ı sâbite ile çokluk ve dış âlemdeki şeyler arasındaki ilişki haline gelir. Öyleyse a'yân-ı sâbite her durumda temel sorun olarak kalır.

İbnü'l-Arabî yaratılmış şeylerin kadim bilgide nasıl bulunduğuyla ilgili sorunları aşmak için şöyle bir düşünce geliştirir: A'yân-ı sâbite kendileri bakımından var değildir. Bu, yaratılmış şeylerin Tanrı'nın bilgisinde bulunması sorununu aşabileceğimiz yegâne yoldur. A'yân-ı sâbiteye var demek bir bilgi tarafından bilinmeleri anlamında var olmaktır. A'yân-ı sâbiteye bilinenler adını vermek buradan kaynaklandığı gibi sufilerin yaratma teorisinin en önemli ilkelerinden birisi sayılan "bilgi bilinene tâbidir" cümlesi de bu kapsamda ortaya çıkar. Bu ise Tanrı'nın bilgisinin mümkün-

lerin hakikatlerini bilmesi demektir. Sufiler yaratmayı bu kez bilmek diye niteleyerek, "Tanrı'nın bilmesi yaratmaktır" veya "Tanrı'nın yaratması bilmesidir" veya "Bilgi sadece izhar eder" gibi ifadeler kullanırlar. Bu nokta İbnü'l-Arabî'nin Tanrı'nın sıfatları görüşünü ele aldığı yerdir. İbnü'l-Arabî'ye göre sıfatlar ile zât arasındaki ikilik sorunu temelde bizim yaratma eylemini anlamamıza bir katkı sağlamaz. Oysa sıfatlar-zât sorunu sıfatları gerekleriyle birlikte düşündüğümüzde yeni bir boyut kazanır. Bu durumda Tanrı'nın bilgisi diye bir şeyden söz etmek Tanrı'nın bildiğiyle ilişkisinden söz etmek anlamına gelir ki, İbnü'l-Arabî'ye göre esas sorun budur. Çünkü bilinenden söz etmedikçe bilgiden söz etmek veya kudret yetirilen şeyden söz etmedikçe kudretten söz etmek anlamsızdır. Aynı şeyi bütün nitelikler için düşünebiliriz. Esas sorun zât ile işlevsiz nitelikleri arasındaki ilişkinin açıklanması değil, bu niteliklerin gerekleriyle zât arasındaki sorunun çözülmesidir. Böylelikle İbnü'l-Arabî kelamın zât ve sıfatlar sorununu "zât" ile "niteliklerin gerekleri" arasındaki soruna taşıyarak, sorunu yeni bir alana çıkartmış, daha doğrusu metafizik düşünceye yeni bir sorun kazandırmıştır.

Tanrı'nın nitelikleri yerine niteliklerin gerekleri olan şeylerden söz etmeye başladığımıza göre, kadim bir nitelik ile onun gereği veya ürünü arasındaki ilişkinin de zorunlu olarak kadim bir ilişki olması gerekir. Bu nokta a'yân-ı sâbitenin en sorunlu konularından biri olsa bile, İslam filozoflarının Tanrı'nın eşyayı bilmesiyle ilgili görüşlerinin de yardımıyla anlaşılmaya daha yakındır. Ancak esas sorun, bu niteliklerin gereklerinin birer "şey" ve "hakikat" olarak görülmesidir. A'yân-ı sâbiteyi kabul etmenin yol açtığı en önemli sorun, bu nokta gibi görünür ve sufilerin bu sorunu bir takım kabullere gönderme yapmaktan başka açıklayabilecekleri bir imkân yoktur.

İbnü'l-Arabî'nin a'yân-ı sâbitenin ikili doğasından hareketle sürekli yaratmayı nasıl temellendirdiğine bakalım. Yeniden yaratma fikrinin kaynağının tecellinin yenilenmesi olamayacağını söylemiştik. O zaman yenilenmenin kaynağı olarak geride a'yân-ı sâbite kalmıştı. İbnü'l-Arabî yenilenmeyi ve yeniden yaratmayı a'yân-ı sâbitenin hallerinin yenilenmesi olarak yorumlar. Bu bağlamda sufiler bir ilkeden hareket eder. Bu da Konevî'nin metafizik yapmamızın temel ilkesi saydığı "hakikatlerdeki süreklilik ve değişmezlik" ilkesidir. Bu ilke gerçekte nesnel gerçekliği reddeden akımlara yönelik olarak sufilerin kelamcılarla özellikle de felsefecilerle aynı tavra sahip olduklarını kanıtlamak için dile getirilmişti. Buna bağlı olarak pek çok konuyla birlikte imkân ve zorunluluk halleri de bu ilkeyle açıklanmıştır. İlkenin imkân bağlamındaki yorumu "bir şey mümkün ise sürekli mümkün kalır" şeklindedir. Gerçi sufiler İslam filozoflarıyla aynı bağlamda dile getirdikleri "başkası nedeniyle zorun-

luluk"tan söz ederler.[1] Ancak bu durum bir kez imkân halinde bulunan şeyin bu özelliğini yitirebilecegi anlamına kesinlikle gelmez. Mümkün her zaman mümkündür. Mümkünün bu özelliği kendi hakikatine kendisi bakımından var olmamak, dolayısıyla kendisi nedeniyle dışta zuhur etmemek özelliğini yüklememiz anlamına gelir. Öyleyse mümkün hakikatler, Tanrı bakımından "sabit" şeyler, kendileri bakımından ise var olmayan [*adem*î] şeylerdir. Bu durum onların her an yeniden yaratılmasını gerekli kılar. İbnü'l-Arabî bu kez yaratma veya tecelli eyleminin nerede gerçekleştiğini de belirtir ve vahdet-i vücûdun temel bir düşüncesini ortaya koyar. Bu da Tanrı'nın sadece kendi bilgisindeki hakikatlere tecelli etmesi şeklinde dile getirilir. Tanrı kendisini niteliklerinde bilmek istemektedir. Bu durumda Tanrı'nın kendi dışındaki bir şeye muhtaç olması tehlikesi ortadan kalkar. Gerçekte tecellinin a'yân-ı sâbiteye olması, âlemi a'yân-ı sâbitenin gölgesi haline getirir. İbnü'l-Arabî'nin yaratmanın yenilenmesi olduğu kadar özellikle benzerlerin yenilenmesi [*teceddüd-i emsal*] dediği bu durum a'yân-ı sâbitenin sürekli yansımasıyla âlemin gölge şeklinde var olmasıdır.[2]

Böylelikle İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin yaratılış teorilerinin her an yenilenen âlem görüşüyle farklı bir sonuca ulaştığı görülür. Bu aynı zamanda vahdet-i vücûdun gerektirdiği bir sonuçtur.

---

[1] Konevî şöyle der: "Hakikati ve mertebesi açısından insan ile Hak arasında hiçbir vasıta yoktur; çünkü insanın hakikati, 'vücûb' ve 'imkân' hükümlerini birleştiren [câmi'] berzâhlık'tan ibarettir Dolayısıyla insan her iki tarafı da [vücûb ve imkân] ihâta etmektedir. İşte, bu nedenle İbnü'l-Arabî insan hakkında şöyle buyurmuştur: 'O ezeli, hâdis insandır ve ebedi-daim yaratılıştır.' İnsan bu açıdan bütün varlıklardan daha önce ve kıdemlidir." *Fusûsu'l-Hikem'in Sırları*, s. 19.

[2] İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 168.

3. VAHDET-İ VÜCÛD ANLAYIŞININ GELİŞİMİ: AŞKINLIK VE İÇKİNLİK ARASINDA TANRI ANLAYIŞI

Varlık, Birlik ve Vech-i Has

Varlık, birlik ve özellikle Konevî'de gördüğümüz üzere *vech-i has* (özel yön) terimlerini anlamak, sufilerin varlık görüşlerini anlatan en uygun terim olan vahdet-i vücûdu anlamada merkezi bir yer tutar. Vech-i has daha çok sufilerin metinlerinde geçtiği için daha az bilinir. Çünkü İbn Sina'nın varlık anlayışına bakarsak, böyle bir kavramı gerektirecek bir anlayış bulamayız. Vech-i has sudur düşüncesine yönelik sufilerin eleştirilerinden ortaya çıkabilecek bir kavramdır.[1] Sudur, Tanrı ile âlem arasında sadece nedensellik zinciriyle bir ilişkiye imkân tanır. Oysa sufilerin sudura dönük en önemli eleştirileri bu noktada kendini gösterir. Konevî sudur teorisinde eksik olan şeyin Bir ile varlıklar arasındaki doğrudan ilişki sorunu olduğunu belirterek bu ilişkiyi sağlayacak bir unsur olarak vech-i has terimini kullanır.[2] Bu nedenle

---

[1] İbnü'l-Arabî sebeple var olan şeyleri halk (yaratılış) âlemi, sebepsiz-doğrudan var olan şeyleri ise emir âlemi diye isimlendirir. Emir ve yaratılış âlemi ya da *nasut* ve *lahut* aynı anda aynı şeyde bulunur. Bkz. *Fütûhât-ı Mekkiyye*, III:212.
Başka bir yerde şöyle der: "Bilmelisin ki varlıkta Allah'a ait bir yönün bulunmadığı hiçbir hal yoktur. Allah o şeyle onun varlığını korur. Bilfiil var olan her şey kendisinde bulunan bu ilahi yönle temizlenir. Şu halde varlıktaki her şey temizdir. Çünkü el-Kuddûs onlara eşlik eder." *Fütûhât-ı Mekkiyye*, V:367.

[2] Konevî şöyle der: "Mevcûtların Allah Teâlâ'yla irtibatı iki açıdan gerçekleşir. Birincisi, tertip ve vasıtalar aracılığıyla olan irtibattır; bunların ilki kalem mertebesi, sonra levh-i mahfuz, Arş, Kürsî, Gökler, Unsurlar, sonra unsurlardan meydana gelen şeyler [müvelledat], en son olarak da yaratılışın ve varlığın nihayeti olan insan türüdür. İkinci irtibat tarzı ise vasıtasız irtibattır. Bu şu anlama gelir: Her varlığın kendisiyle rabbi arasında herhangi bir vasıtanın bulunmadığı cihetten Hak'la bir irtibatı vardır. Bu irtibat, Hakkın zâtî olarak her şeyin zâhir ve bâtınını kuşatması ve onlarla beraber olması cihetidir; nitekim bu durum ayetlerde yer almış ve Hz. Peygamber de buna işaret etmiştir. Bu beraberliğin ayetten delili şu ayetlerdir: *'Nerede olursanız olun, Allah Teâlâ sizinledir.' 'İki kişi bir araya gelirse üçüncüsü, dört kişi bir araya gelirse beşincisi, beş kişinin altıncısı Allah'tır.' 'Biz ona şah damarından daha yakınız.' 'Dikkat ediniz. O her şeyi kuşatmıştır.'* Hak'la vasıtasız irtibat her varlık için sabittir, bununla birlikte İnsanların çoğunluğu bunu bilmez, üstelik Allah'tan vasıtasız bilgi almalarını sağlayacak bu kapı onlara kapalıdır. Bu bağı sadece bazı nebiler, veliler ve muhakkikler bilebilir ve haberdar olabilirler. Onlar bu tarzı, yani vasıtaların bulunmadığı irtibat tar-

vech-i has terimi diğer ikisine göre daha çok sufilere özgüdür. Bu nedenle her üç kavram üzerinde durarak bunların dayandığı varlık anlayışını ortaya koymaya çalışacağız.

Varlık zihindeki en bedihi ve açık, aynı zamanda en basit kavramdır. Basitliğin anlamı varlık kavramının herhangi bir şeyden bileşik olmamasıdır. Konevî "kendisinde ihtilaf olmayan varlık" ifadesini basit varlık'ın karşıtı olarak kullanmıştır. "Kendisinde ihtilaf bulunmayan" varlık Hak'tır. Bu Varlık'ın varlık adını alan şeylerle ilişkisinde ortaya çıkan durumların üzerinde durmalıyız. Bir'den bir çıkar ilkesi sufilerce "varlıktan varlık çıkar" şeklinde yorumlanmıştı. Bu yaratılış sürecinde mutlak varlıktan sadece varlığın çıktığı anlamına gelir.[1] Peki çıkan bu varlık, daha doğrusu tecelli neye yansır? Sorunun yanıtı İbnü'l-Arabî geleneğinde a'yân-ı sâbite teorisiyle verilir. A'yân-ı sâbite bir varlık'ın çeşitli mertebelerde kazandığı görünümlerin kaynağıdır. Bu yönüyle a'yân-ı sâbite farklılık ve çokluğun ilkesidir. Ancak varlık tecellisi, birlik ve özel yön aynı anlamdadır. Varlık tecellisi olmadığı sürece a'yân-ı sâbitenin bilgiden dışarıda var olması mümkün değildir. Bu vazgeçilmez bir ilkedir. Bunun İbn Sina'daki karşılığı imkânın kendisi nedeniyle var olamayışıdır. Aksi halde imkân kavramı ortadan kalkar ve her şey zorunlu haline gelirdi. Oysa imkân zorunlunun var etmesiyle mevcut hale gelebilir. Konevî zorunlu'nun bir şeyi var ederken ona sadece varlık verdiğini –yoktan yaratmak değil– söylemişti. Bu durumda bir şeyi var eden gerçekte varlık tecellisidir. Bu ne anlama gelir?

Sufilerin kavrama yükledikleri anlamı takip bazı güçlükleri barındırır. Güçlüğün başında bir tecelli olarak belirlenen şeyin teorinin başka aşamalarında kazandığı an-

---

zını 'özel vecih'le işitirler. Filozoflar ise bu tarzı inkâr ederek, 'Allah ile mevcûdlar arasında sebepler ve vasıtalar dışında hiç bir münâsebet yoktur' diye iddia ederler. Onlar bu hükumlerinde hatalıdırlar, çunkü kendilerinin bu irtibatı anlayamamaları, böyle bir şeyin olmadığı anlamına gelmez. Bir şeyi bilememek, onun var olmamasını gerektirmez. Filozoflar böyle bir irtibatı bilmeseler de başkaları bunu bilmekte ve müşahede etmektedirler; üstelik bu irtibatın varlığı keşif ve şeriatla sâbittir " *Kırk Hadis Şerhi*, s. 180.

[1] Bu ifade Tanrı'nın eşyayı yaratma sürecindeki eylemini sadece bilmek diye ifade etmek demektir. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Futûhât-ı Mekkiyye*, I:277.
Konevî şöyle der: "Hak bir olan mutlak varlığın sahibidir; Ondan sadece varlık zuhur eder. Hakkın kudretinin nefsinde varlığı olmayan şeye ilişip de o şeyin kendiliğinde mevcut olması mümkün değildir. Çünkü Allah'ın malûmu olan her şey böyledir; başka bir ifadeyle onların kendiliklerinde vücûdu yoktur, tam tersine onlar kendilerini icat edenin ilminde mevcutturlar. Kudretin özelliği kendiliklerinde madûm, Allah'ın ilminde ise mevcut olan madûmları harici varlığa çıkartmaktan ibarettir; böylece ilahi ilimde varlıkları olan bu şeyler kendileri ve benzerleri için taayyün ve zuhûr ederler." *Tasavvuf Metafiziği*, s. 66.

lamları izlemek gelir. Gerçekte Varlık'tan ancak varlık çıkar ve bu çıkma varlık'ın kendisinden kaynaklanır, bir dış nedenin bulunması söz konusu değildir. Varlık tecellisi hakkında bildiğimiz ikinci özellik ise bütün varlıklar arasındaki ilişkinin nedeni sayılan tecellinin birliğidir.[1] Varlık'tan çıkan tecelli her şeyi birbirine bağladığı gibi eşyayı da Tanrı'ya bağlar. Vahdet-i vücûd anlayışının en önemli dayanaklarından biri olan varlık tecellisini daha iyi anlayabilmek için "varlık tecellisi" yerine kullanılan başka kavramları hatırlamalıyız. İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin metinlerinde çeşitli ayetler varlık tecellisiyle yakın anlamda yorumlanmıştır. Bunların başında "*Onu düzenlediğimde, kendisine ruhumdan üfledim*" ayeti gelir. Ayet insanın yaratılışından söz eder ve bedenlerin yaratılışından sonra kendilerine ruh üflenmesini anlatır. Ancak İbnü'l-Arabî varlık tecellisinden söz edilen kimi yerlerde ayete atıf yaparak, insandaki ilahi ruh ile varlık tecellisi arasındaki ilişki üzerinde durur. Varlık tecellisinin ilahi ruhla aynı anlama geldiğini varsayabiliriz. Üflenen ruh'u varlık tecellisiyle aynı anlamda nasıl kullanabiliriz?[2]

Sufiler ruh kelimesinin kök anlamını oluşturan *ravh* veya *rîh* [rüzgâr, rahatlık] ile başka bir kelime arasında bağ kurarak sorunu açıklar. Bu kavram sufilerin metinlerinde merkezi kavramlardan birisine dönüşen nefes'tir. Öyleyse üçüncü bir kavram daha ortaya çıkmaktadır ve üç kavramın arasındaki ilişkiyi tahlil gerekir. Nefes, harf-kelime sembolizmiyle anlatılan pek çok düşüncenin ana kavramıdır. Bu sembolizmde sufiler Tanrı-insan arasındaki insan biçimli bir benzetmenin bütün sonuçlarını yaratılış teorisine uyarlayarak, varoluşu insanın konuşmasına benzetir. Bu durumda nefes, harf, mahreçler ve sonuçta farklı kelimelerin ortaya çıkışı, Bir'den varlıkların çıkışının en iyi örneği haline gelir.[3]

Vahdet-i vücûd anlayışını açıklamada nefes kavramı elverişli bir ifade gibi görünür. Öncelikle nefesin insanın yaşamak için nefes alıp vermesi şeklindeki anlamından hareketle kullanıldığını bilmeyiliz. Bu yönüyle nefes hayatın ve yaşamanın ilkesidir. İbnü'l-Arabî doğrudan bu ilkeye atıfla Tanrı âlem ilişkisini açıklar. Nefes Al-

---

1 Konevî şöyle der: "İlim mertebesinde her şey bizzat diğerinden ayrı olsa bile, ilahi varlık nuru onların çokluklarını birleştirmiş, onları kaynaştırmış, bazısını diğerisi için izhâr etmiştir. Hak onları nefsinde zikretmiştir." *İlâhî Nefhalar*, s. 29.
Konevî yine şöyle der: "Eşya arasındaki görünür bütünlüğün nedeni ve hakikatleri açısından birbirlerinden farklı olmalarına rağmen onların çokluklarını birleştiren illet, varlıktır." *İlâhî Nefhalar*, s. 47.

2 Bu ilişki hakkında bkz. Ferganî, *Müntehe'l-medârik*, s. 373.

3 İbnü'l-Arabî şöyle der: "Varlık bir levha, varlıklar Hakkın kelimeleridir." Bkz. *Fütûhât-ı Mekkiyye*, III:166.

lah'ın isimlerinden en büyüğü olan Rahman ismine izafe edilir. Bu durum İslam düşünürlerinin büyük bir önem atfettikleri iyimser varlık anlayışlarını göstermesi bakımından olduğu kadar, varlık-iyilik-rahmet[1] ilişkilerini açıklamak için de kayda değerdir. Öte yandan varlık ile yokluk arasındaki ilişkileri –ki bu ilişki bir karşıtlık ilişkisi olamaz– nasıl ele alınacağını bu isimlendirme gösterir. Rahman, Hakkın en büyük isimlerinden, sıralama bakımından Allah isminden sonra gelen en kapsayıcı ve geniş anlamlı isimdir.

Bir ismin geniş anlamlı ve ilk isim olmasının İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin düşüncesindeki anlamı açıktır. Bu durum, ilk ve asıl olmanın gereği olarak, bütün varlığa aynı özelliğin yayılması ve nüfuz etmesi demektir. Öyleyse Rahman isminin gereğiyle rahmet bütün varlığa yayılır ve her şeyi kapsar. Sufiler "*rahmetim her şeyi kapsamıştır*" anlamındaki ayeti böyle yorumlamışlardır. Tanrı'nın rahmeti, kötülük veya azap dahil olmak üzere her şeyi kaplamıştır. Bunun açıklaması, var olan her şeyin rahmetle veya rahmete izafe edilen nefesle var olmasıdır. Nefes bir şeye varlık vermekle kalmaz, Rahman'dan çıktığı için ona rahmeti ve iyiliği de taşır. İbnü'l-Arabî'nin "sirayet edici rahmet" dediği durum budur. Rahman'ın Hakkın ikinci büyük olması da anlamlıdır. Çünkü bu ikincilik bir anlamda ikinci taayyün'e karşılık gelir ve Allah'ın âlemi var etmesiyle sonuçlanan taayyünün kaynağıdır. Bu durumda Rahman ismi, âlemin ve var oluşun kaynağı olan isimdir. İbnü'l-Arabî'nin metinlerinde rahmet veya Rahman ismi geçtiğinde mutlaka varlıkla ilgili bir anlam taşır. Çünkü Rahman olmak ile Varlık olmak bir ve aynı şeydir. Bu durumda herhangi bir değere konu olmaksızın her şeye yayılan ve her şeyi var eden Mutlak Varlık'ın tam karşılığı, Rahman ismidir. İbnü'l-Arabî'nin nas yorumlarında da bu durum dikkate alınmalıdır. Bu bağlamda Rahman ve yakın anlamdaki isimler her geçtiğinde, İbnü'l-Arabî varlık ve ona dair bir anlam arar.

Öyleyse nefes ile varlık tecellisinin aynı şey olduğunu söylemiş olduk. Dikkate değer başka bir konu ruh ile nefes, daha doğrusu Nefes-i Rahman ile ruh-ı ilahi arasındaki irtibat ve ilişkidir.[2] Sufilerin Rahman'ın nefesi diye terimleştirdikleri şey üflenen ilahi ruhtur. Bu durumda nefes ile ruh aynı anlamda kullanılmaktadır. Ancak ruh veya ilahi ruh teriminin Bir ile varlıklar arasındaki irtibatı daha iyi açıkladığı

---

[1] İbnü'l-Arabî "Rahmet ilk var olan şeydir" derken bu ilişkiye dikkat çeker. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I:319. Ayrıca nefes-varlık ve Hz. İsa ilişkisi hakkında bkz. *Fütûhât-ı Mekkiyye*, II:33; Ferganî, *Müntehe'l-medârik*, 340.

[2] Nefes-i rahman hakkında bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I:442; Ferganî, *Müntehe'l-medârik*, s. 409; Müeyyidüddin el-Cendi, *Şerhu Fusûsu'l-Hikem*, s. 60.

söylenebilir. Çünkü ilahi ruhun varlıklara ulaşması onları mevcut hale getirdiği kadar, aynı zamanda onların hayatlarının kaynağıdır. Her şey kendisindeki ilahi ruh[1] sayesinde var olur. Bu durumda bir şeyi var eden, varlık tecellisi ya da Rahman'ın nefesi ya da ilahi ruhtur. İbnü'l-Arabî'ye göre bu üç kavram aynı anlama gelmektedir.

Birbiriyle bağlantılı birkaç kavramın ilki ruhun üflendiği şeyin ne olduğudur. Sufilerin varlık görüşü, bilindiği gibi, Tanrı'nın birliğiyle çelişmeden çokluk-birlik ilişkisini açıklamalıdır. Bu nedenle Bir'den başka ezeli bir ilkenin varsayılıp çokluk ve kötülüğün kaynağı olarak görülmesi, birlikle çelişir. Ancak hangi şekilde soruna bakarsak bakalım, çokluk diye bir olgu vardır ve sudur ilkesinden ona kaynak bulmak zordur. Yapılması gereken, çokluğu ya bütünüyle göz ardı edecek veya onu göreli de olsa kabul edecek bir açıklama getirmektir. Çokluğu büsbütün reddetmek mümkün değildir, çünkü fiili durum çokluğu göstermektedir. İbnü'l-Arabî ve takipçileri bunu "çokluk görülür, birlik akledilir" diye ifade eder. Bu durumda yapılması gereken şey, çokluğu birlikle çelişmeden açıklayabilmek veya ona varlıkta bir ilke bulabilmektedir. İbnü'l-Arabî çokluğu birlikle çelişmeden açıklamak üzere, düşüncesinde çok önemli yer verdiği a'yân-ı sâbite fikrini ortaya atar. A'yân-ı sâbite birlikle çelişmeksizin çokluğu açıklayabilecek yegâne yoldur. Çokluk ancak a'yân-ı sâbite [sabit hakikatler] olarak Bir'de temellendirildikten sonra açıklanabilir.

A'yân-ı sâbite öncelikle eşyanın ilahi ilimdeki sabit hakikatleridir. Bu yönüyle a'yân-ı sâbite İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin mertebe görüşünde ilk taayyüne karşılık gelir. Konevî bir şeyin hakikatini tanımlarken "ilahi ilimdeki sabit hakikati" diye tanımlamıştır.[2] Bu durumda a'yân-ı sâbiteye "eşyanın ilahi bilgideki hakikatleri" diyebiliriz.[3] A'yân-ı sâbite hakkında söyleyebileceğimiz ilk şey onların tekilliğidir. Bu özellik, Afifi'nin söylediği gibi, a'yân-ı sâbiteyi Platoncu idealardan ayrıştıran unsur-

---

1 Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, II:33.

2 Konevî bu konuda şöyle der: "Varlıkların ilk derecesi onların gayb ve manâ yönünden Asıl'dan farklı olmayışlarıdır. Bunun sebebi Hz. Peygamber'in (a.s.) hadisinde dile getirilmiş olan açıklama ve hükümdür: *'Allah vardı, O'nunla beraber hiçbir şey yoktu.'* Eşya, ezelde (Haktan) 'başka' değil, 'aynı' oldukları için birliğe neden olan şeyin hükmü, farklılığa neden olan şeyin hükmünden daha güçlü ve baskındır. Bunun ardından Rabbanî seyir, kevnî mertebede ve imkânî kabiliyetlerde gaybdan şehâdete yönelir; bunun sonucunda ise farklılığa neden olan durum, diğerine göre daha güçlü ve daha baskın hale gelmiştir. Böylece kayıtlar, bunların hükümleri, a'yân-ı sâbite ve bunların eserleri, kendisiyle ve kendisinde zuhûr ettikleri şeyde zuhûr etmişlerdir ki; söz konusu varlık Hak'tır." *İlâhî Nefhalar*, s. 20.

3 "Var olanın hakikati onun ayn-ı sâbitesinin ve mahiyetinden ibarettir." *Tasavvuf Metafiziği*, s. 25.

lardandır. Konevî bu bireyselliği salt bir basitlik ve yalınlık olarak ifade ederken, onu harfe benzetir. Harf benzetmesi sufilerin üzerinde çok durdukları harf-kelime ilişkisini anlamak için önemlidir. "Biz söylenmemiş harfler idik" mısraı bu düşünceyi anlatır ve eşyanın ilk taayyün haline gönderme yapar.[1] Harfle birlikte düşünülmesi gereken başka bir kavram, insan nefesiyle harflerin ilişkisini dikkate aldığımızda, harflerin çıkış yeri olan mahreçlerdir. Harfler boğazda belirlenmiş özel yerleriyle diğer harflerden ayrışır. Bu durumda harflerin yerleri ile nefes-harflerin ilişkisini a'yân-ı sâbitenin ilahi ilimdeki yerleriyle bağlantılandırmak mümkündür. Bu benzetme sufilerin metinlerinde sıkça geçer. Gerçi hakkında konuştuğumuz mertebenin birlik mertebesi olduğunu ve bütün ayrım ve çoklukların göreli olduğunu hatırlamalıyız. Bu nedenle harf ile mahrecin bir ve aynı olduğu bir yerden söz etmekteyiz ki, İbnü'l-Arabî'nin bir şeyi o şeyin bulunduğu yerle birlikte isimlendirdiği bağlamlarından birisiyle karşı karşıyayız. Öyleyse üzerinde durulması gereken kavramlardan birisi de harflerin mahreçleridir. Çünkü mahreçler ilahi nefes vasıtasıyla varlıkların ortaya çıkmasını anlatan en uygun örnek olarak verilir.

İnsan nefesi söz konusu olduğunda, harflerin mahreçleri kalpten dudaklara kadar nefesin çıkış yolunda belirlenmiş yerlerdir. Bu yerlerden geçerken nefes özel bir tarz kazanır ve sesin formu nefesin uğradığı yere göre değişir. Bu durum bilinen bir gerçektir. İbnü'l-Arabî ilahi ilimde eşyanın hakikatlerinin benzer bir şekilde bulunduğunu söylemektedir ve bu örnekten ilahi ilimdeki durumu anlamaya geçiş yapmamızı istemektedir. Harf ile mahreci bir bakıma aynı şeydir. Hatta nefesi de ona eklediğimizde üçüncü unsur da bu birliği bozamaz. Çünkü tek başına nefesin veya mah-

---

[1] İbnü'l-Arabî kelime ve varlıklar arasındaki ilişkiyi çeşitli nedenlerden hareketle kurar. Bunların başında Kur'ân-ı Kerîm'de Isa için Allah'ın kelimesi denilmiş olmasıdır. Ruh ve nefes ilişkisinden soruna bakarsak, Isa'nın aynı zamanda Allah'ın ruhu diye isimlendirilmesi de aynı bağlamdadır. İbnü'l-Arabî bir insan için Allah'ın kelimesi denilmiş olmasına dikkatimizi çekerek varlıklar ile kelime arasındaki ilk ilişkiyi kurar. Gerçekte bir insan için söylenmiş olan bütün insanlar için, daha sonra da bütün varlıklar için söylenebilirdir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de *'Bütün ağaçlar kalem olsa, Allah'ın ayetlerini yazamazlardı'* ayeti bu duruma işaret eder. İbnü'l-Arabî'ye göre burada kastedilen ayetler Allah'ın yarattığı şeylerdir. Çünkü Allah'ın tükenmez kelimeleri ancak yaratılmışlar olabilir. Sufiler de yaratılmışların sayısının sınırsızlığı ile ilahi isimlerin sınırsızlığı arasındaki ilişkiye dikkat çekmişlerdir. Ancak bunun kadar önemli başka bir şey eşyanın *kün* sözüyle var edilmesidir. Bu durumda sözle var olan şeyin yine sözle ilgili bir isimle isimlendirilmesi dil bakımından mümkündür. İbnü'l-Arabî bu sözü yaratıcı söz veya mertebenin kelimesi diye isimlendirir. Öyleyse sözle meydana gelen her şey kelime veya söz diye isimlendirilmeye layıktır. Burada söz ile beşeri söz arasındaki ilişkiye de dikkat çekmeliyiz.

recin veya harfin varlığından söz etmek mümkün değildir. Tek başına nefes sadece bir *h* şeklinde ortaya çıkar ki, bu hüviyetin işareti sayılan Hüve harfine atıf yapar. Oysa nefesin mahreçlerden geçerken harfleri var etmesi gerekir. Mahreçler ise nefes olmaksızın bir etkiye sahip değildir. Bu durumda mahreçler a'yân-ı sâbiteye karşılık gelir. Nefes a'yân-ı sâbiteye uğradığında onları dışta "varlık" haline getirir. Bu durumda dıştaki varlıklar nefesin sonucu olarak meydana gelir. Burası İbnü'l-Arabî'nin teorisinde Bir'den bir çıkar ilkesinin son derece ilginç bir şekilde yorumlandığı bahislerdendir. Bu yönüyle ilkenin nasıl yorumlandığına bakmamız gerekir.

Konevî "bir şeyden yalnızca varlığı bakımından bir eser meydana gelmez"[1] der. Bunu ise bütün varlık mertebelerini kuşatacak şekilde genelleştirir. Bu ilkenin sadece Tanrı için değil, her varlık için geçerli olduğunu gösterir. Burada sudur teorisinin tam anlamıyla bir kıyasa dönüştüğü yeni bir yorumuyla karşılaşmaktayız. Kıyasta büyük önerme, küçük önerme ve sonuçtan ibaret olan biçimsel yapı İbnü'l-Arabî ve takipçileri tarafından varlığa uyarlanır. Bu anlamda İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin Tanrı-âlem ilişkilerini anlatan ve bilgi görüşünü olduğu kadar varlık yorumunu da belirleyen ilke, kıyasın biçimsel yapısının varlığa uyarlanmasıdır. Bu ilkeye göre, bir şeyden yalnızca varlığı bakımından bir sonuç veya ürün meydana gelmez demek, bir öncülden sonuç meydana gelmez demektir. Bunun varlıktaki karşılığı "Varlık'tan bir sonuç gelmez" ilkesidir. Oysa İbnü'l-Arabî, "Allah vardı, O'nunla birlikte başka bir şey yoktu" diye bilinen bir hadisle varlık sorununa giriş yapar. Bu durumda tek başına bu ilke, kıyastaki ilk öncül gibi kalır ve var oluşu açıklayamaz. Bu durumda başka bir ilke gerekmektedir. Bu ikinci ilkenin kıyastaki karşılığı, ikinci önermedir. Sözgelişi birinci önerme:

İnsan ölümlüdür!

Bu önermeden bir sonuç çıkmaz. Çünkü bu sadece genel bir tespit yapmaktadır. Bunun karşılığı "varlık olmak bakımından varlık Hak'tır" şeklindeydi. Oysa ikinci bir önerme daha gerekir. O da:

Ali insandır!

Bu durumda ilkinden farklı bir sonuçla karşı karşıya kalırız. Artık tek başına varlıkla sınırlı olan duruma ikinci bir durum daha ekledik ve bu ikinci unsur kıyasa

---

[1] Aynı cümleyi *Nefehat*'ta şöyle açıklar: "Varlığın, herhangi bir mertebe veya kendisini kabul eden bir şey olmaksızın, asla eseri yoktur. Çünkü bu külli açıdan bilinse bile bütün keyfiyetler te'sîrinin keyfiyetini Mutlak Varlık'ta ortaya çıkarmaz. Bu keyfiyetin tesiri, Mutlak Varlıkta istikrara kavuştuğu bir sonuca ulaştığında, keyfiyetin eserinin Mutlak Varlıktan olan payıyla birleşmesinin zuhûru kabul edilir." Bkz. *Ilâhî Nefhalar*, s. 79.

imkân verir. Buradan bir sonuç çıkartabiliriz:

Ali ölümlüdür.

Metafizikte bunun karşılığı ilahi niteliklerdir. Bu durumda "Tanrı mutlak varlıktır" önermesi ile "Tanrı alimdir" önermeleri ortaya çıkar.

İbnü'l-Arabî Eş'arîlerin nitelikler teorisinden kendisini büsbütün uzaklaştıran yeni bir yaklaşım getirmiştir. İbnü'l-Arabî'ye göre büyük önerme varlık iken küçük önerme hakikatlerin sabit olmasıdır. Bunun vahdet-i vücûd düşüncesindeki karşılığı, ilahi niteliklerin temellendirilmesidir. Buradan çıkan sonuç ise âlemin dışta var olmasıdır. Başka bir açıdan konu, çokluğa bir ilke bulma çabası ile mutlak aşkınlık arasındaki dengeyi sağlamayla ilgilidir; sufilere göre aşkınlık aklın Tanrı anlayışının temel özelliğidir. Akıl Tanrı'yı mutlak bir ve münezzeh olarak tanımlayarak Onu çokluğun ilkesi yapmaktadır. İbnü'l-Arabî ve takipçilerine göre akılcı metafizikçiler bir tür agnostik sayılabilir. Çünkü aklın verebileceği nihai hüküm, Tanrı'nın bir olduğu ve Bir'den ancak bir'in çıkabileceğidir. Bir'den bir çıkar demek ise çokluğu açıklamak için yeterli olmadığı gibi, bir yorumda çokluğun birden çıkamayacağı anlamına da gelebilir. Sorunu aşmak için İbnü'l-Arabî eşyanın hakikatlerinin ilahi bilgide ezelde var olduklarını [*sübut*] söyler. Sorunun önemli yanı hakikatlerin ezeli konumlarıdır. Tanrı'nın bilgisini bir mekân ve mertebe gibi düşünürsek, hakikatlerin bilgide bulundukları yerler ezelidir. Buna "konumun ezeliliği" diyebileceğimiz gibi onu mahreçlere veya nefesin çıkış yerlerine de benzetebiliriz. Bu durumda mahreçlerin varlık tecellisindeki karşılığı, ilahi bilgide hakikatlerin ezeli konumlarıdır. Konevî de bu konuya çok önem vermiştir. Onun düşüncesinde mahreçlerinin yerlerinin tam karşılığı, mahiyetlerin yaratılmış olup olmadığı sorunudur. Konevî mahiyetlerin yaratılmadığını söylediği gibi aynı zamanda onların Tanrı'nın bilgisindeki yerlerinin de yaratılmadığını söylemişti. Her hakikatin ilahi ilimde kendisine özgü bir yeri vardır.

Böylesine soyut bir konunun benzetmeyle anlatılması sorunu anlaşılır yaparken aynı zamanda güçleştirir. Kolaylık sorunu anlaşılır yapmanın yegâne yolunun böyle bir benzetmenin gerekliliğinden kaynaklanırken, güçlüğü ise kolaylığın kendisidir. Çünkü bu benzetmeyle hiçbir şekilde dile gelemeyecek bir konu açıklanmak istemektedir. Sufiler böyle durumlarda "anlatmak için seçilen ibare" ifadesine dikkat çekerler.[1] Yani benzetme ve kıyaslar sadece anlatımı mümkün kılmak için yapılmış

[1] Konevî şöyle der: "Vücûd-ı Mutlak'ın iki itibarı vardır: Birincisi sadece vücûd olmasıdır. Bu itibarla vücûd daha önce de işaret edildiği gibi Hakk'tır. Bu vücûdda çokluk, terkip, sıfat, na't, isim, resim, nispet ve hüküm yoktur; tersine o mutlak varlıktır. Varlık sözümüz ise

benzetmeler olarak görülür.

Her şeye rağmen burada şu sonuca ulaştık: Mutlak Varlıktan ancak varlık tecellisi veya ruh veya nefes çıkabilir. Nefesin ulaştığı yerler ve bu yerlerdeki "sabit" hakikatler ezelidir ve yaratılmamıştır. Buradan sabit konumlar veya hakikatler ile varlık tecellisi arasındaki bağ ortaya çıkar. Bu konu ilahi nitelikler, terimin İbnü'l-Arabî'deki tam karşılığıyla "ilahi nispetler" bahsidir. İbnü'l-Arabî'nin Eş'arîlerin kullandığı anlamıyla bir nitelikler fikrine sahip olmadığını söylemiş, bunun çeşitli nedenleri üzerinde durmuştuk.[1] İbnü'l-Arabî ilahi niteliklerin yerine iki şeyi birbirine bağlayan nispetler terimini kullanır. Terimin anlaşılması onun yerine kullandığı başka terimlerle mümkündür. Bunların başında *rakika* [bağ] veya çoğulu olarak *rakaik* [bağlar] gelir. *Rakika* veya bağ dairesel bir varlık anlayışı dikkate alındığında anlaşılabilir.[2]

Rakika ince bağ, bir anlamıyla da ince çizgiler [*hat*] demektir. İbnü'l-Arabî varlığın merkez noktasından çevreye doğru uzayan çizgilerden söz eder.[3] Bu çizgiler ger-

---

anlatmak içindir, yoksa bu onun için gerçek bir isim demek değildir. Bilakis, ismi sıfatının, sıfatı da zâtının aynıdır; kemâli, başkasından değil, kendisinden sâbit olan zâtî vücûdunun aynıdır; hayatı ve ilmi, kudretinin aynıdır; ezeli olarak eşyayı bilmesi, kendisini bilmesinin aynıdır. Başka bir ifadeyle O kendisini kendi ilmiyle bilmiş, eşyayı da kendisini bildiği bilgisiyle bilmiştir." *Tasavvuf Metafiziği*, s. 25 vd.

Ardından Konevî Tanrı'nın birlik ve varlık kavramıyla ifade edilemeyeceğini, Onun her zıddı kendinde barındırmasıyla açıklar: "Farklı şeyler onda birleşir, çoğalan şeyler ondan çıkarlar, fakat onlar onu veya o onları kuşatmaz ya da onlar onu ezeli bâtınlığından çıkartmazlar. O da kendisinden onları çıkartarak izhâr etmez. Her çokluğun aynı olan bir vahdeti, her terkibin aynı olan bir basitliği vardır. Başkası hakkında çelişik olan her şey onun için en kâmil vecih üzere sâbittir. Hak'tan Hak ile olmaksızın bahseden ve her çeşit teşbihi ondan nefyedip, Hakkı kendi meşrep ve anlayışına hasreden kimse dilsiz, sağır ve inatçı bir cahildir. Bu kişi her zıddı zıtlığının kendisinde, hatta onun aynı olarak görünceye kadar cahildir; bununla beraber her zıddın hakikatı ile kendisini ayırt eder. Birliği çokluğunun, basitliği terkibinin, zuhûru bâtınlığının, âhirliği evvelliğinin aynıdır. Vahdet ve vücûd kavramlarına sığmaz; hiç bir şahit onu kuşatamaz, görülen hiç bir şeyde zapt edilemez." *Tasavvuf Metafiziği*, s. 25.

1 Bu konuda bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, II:20.

2 "İş Allah'tan başlar, Ona döner." Müeyyidüddin el-Cendi, *Şerhu Fusûsu'l-Hikem*, s. 139.

3 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, II:295. İbnü'l-Arabî şöyle der: "Noktadan çevreye çıkan her çizgi sahibi için eşittir ve çevredeki bir noktada biter. Nokta ise kendiliğinden çoğalmaz ve ondan çevreye çıkan çizgilerin çokluğuna rağmen artmaz. Şu halde çizgiler çevreden her bir noktanın karşısında bulunur. Çünkü noktanın çevrenin karşısında bulunduğu başka bir noktanın onun karşısında bulunduğu yerden farklı olsaydı, bölünmüş olurdu ve bir olması geçerli olmazdı. Oysa o tektir. Dolayısıyla nokta çokluklarına rağmen onların karşısında ancak kendi biricik zâtıyla bulunmuştur. Böylece çokluk hakikati tek olandan

çekte zât –ki mutlak Bir'e karşılık olarak artık zâtı kullanabiliriz– çevre noktalar arasındaki ilişkiyi sağlayan şeylerdir. Konevî'de vech-i has terimi daha sık geçer. Konevî ayrıca vech-i hassın [özel yön] sufiler ile filozofların ayrıldıkları temel konulardan birisi olduğunu ısrarla belirtir. Özel yön her bir şeyin hakikatinin ezeli konumu ile zât arasındaki özel yön demektir. Konevî bunu anlatmak için çeşitli terimler kullanmıştır. Bunlardan birisi özel yön terimidir. Her varlık ile zât arasında özel bir yön vardır. Bu yön gerçekte İbnü'l-Arabî'nin İbn Kasi'den aktarıp geliştirdiği ilahi isimler teorisinin bir sonucudur. Çünkü ilahi isimler teorisi birlikte çokluk ve çoklukta birlik ilkesinden haraket ederek farklılığı bir postüla saymıştı. Bu durumda her şeyin kendine özgü bir manası olmalıdır. Bu bir zorunluluktur ve bunu kabul etmedikçe hiçbir şeyi açıklamak mümkün değildir. Ancak İbn Kasi bu farklılığın aynı zamanda bir ortaklığı içerdiğini söylemişti. İbnü'l-Arabî ve takipçileri ise sorunu daha farklı tahlil ederek farklılığı belirsizleştirmişlerdir. Çünkü farklılık aynı zamanda ortaklığın bir sonucudur. Bu durumda iki ayn-ı sâbitenin birbiriyle ilişkisi "başkalık ve değil" şeklinde ifade edilebilir. Bunu bir şeyin "A ve A olmayandır" şeklinde tanımlanmasıyla anlatmak mümkündür. Konevî'nin bu kavram üzerinden filozoflarla yaptığı tartışma, daha doğrusu felsefeye yönelttiği eleştiriler önemlidir.

Konevî'ye göre sudur ilkesindeki nedensellik bağının kırılması zorunludur. Bunun çeşitli nedenlerini saysa bile asıl üzerinde durduğu "özel yön"le ilgili konular-

---

ortaya çıkmış, o hakikat ise kendiliğinden çoğalmamıştır. Böylece 'birden bir çıkar' diyenin görüşü geçersizleşmiştir. Merkez noktadan çevredeki tek noktaya çıkan çizgi, her varlık adına Yaradan'ından meydana gelmiş yöndür. Bu *'bir şeyi [var etmek] irade ettiğimizde ona ol deriz, o da olur'* ayetidir. Burada irade, dairenin [merkez] noktasından çevreye çıktığını varsaydığımız o çizgi olduğu gibi, aynı zamanda var etmek üzere o noktayı çevrede belirleyen ilahi yöneliştir. Çünkü o çevre mümkünler dairesinin ta kendisidir. Ortada bulunan ve dairenin noktası için çevreyi belirleyen nokta ise özü gereği zorunlu varlıktır. Varsayılan bu daire ise mümkün cinslerin dairesidir. Bunlar mekânlı cevher, mekânsız cevher, var olanlar ve renklerle sınırlıdır. Sınırlı olmayan ise tür ve şahısların varlığıdır. Bu her noktadan ve her daireden meydana gelen şeydir. Çünkü onda türlerin daireleri, türlerin dairelerinden ise türlerin ve şahısların daireleri oluşur. Bunu biliniz! Asıl, hepsi için ilk noktadır. Bu merkez noktadan çevrede belirlenmiş noktaya ulaşan çizgi, oradan kendisinden oluşan noktalara ve onun dışındaki dairenin yarısına uzar. Bu yarımdan ise yetkin daireler çıkar. Bunun nedeni, özü gereği zorunlu varlık ile mümkün arasındaki farklılıktır. Cinslerin dairesi olan mümkünden yetkin bir daire meydana gelmez. Meydana gelseydi, farklılığı sağlayan özellikte zorunlu varlıkla ortak olurlardı ki, böyle bir şey imkânsızdır. O halde cinslerden yetkin bir daire meydana getirmek imkânsızdır. Böylece mümkünün özü gereği zorunlu varlığın yetkinliğinden eksik olduğu ortaya çıkar. Çünkü son türe ulaşıncaya kadar türlerin türleri olduğu gibi son cinse ulaşıncaya kadar cinslerin de cinsleri vardır."

dır. Bu bağlamda bir kelam bilginin nedenselliğe yönelik eleştirileriyle Konevî'nin eleştirileri farklılık gösterse bile sonuçta vardığı nokta aynıdır. Bu yönüyle "özel yön" kavramından hareketle sudura dönük eleştiriler, Tanrı'nın tikellerle doğrudan ilişkisini kabul etmekten kaynaklanır. Bu konu ise kelamcıların felsefeye yönelik dile getirdikleri en önemli eleştirilerdendir. Ancak ayrım üslupta ve kavramlardadır. Kelamcı için nedenselliğin reddi, Tanrı'nın mutlak kudretinin savunulmasıyla ilişkilidir. Konevî de benzer yaklaşımlara sahiptir. Ancak Konevî'nin nedenselliğin zorunluluğunu reddetmesi, özellikle Nasireddin Tûsî'yle mektuplaşmalarından anlaşıldığı kadarıyla daha çok özel yön kavramıyla bağlantılıdır.

Sudur teorisinin en temel sorunu tikellerin Tanrı'yla doğrudan irtibatını açıklamadaki başarısızlığı, daha doğrusu doğrudan ilişkiye imkân vermeyişidir. Oysa İbnü'l-Arabî ve takipçilerine göre bilinmesi gereken en önemli konu Tanrı'yla tek tek varlıkların ilişkisidir ki, gerçekte vahdet-i vücûd bu demektir. Çünkü vahdet-i vücûd tikellerin Tanrı ilişkisi sorunundan hareketle Tanrı'nın her şeyle birlikte olması, ardından da "şeylerin" ortadan kalkarak gerçek varlığın Hak olarak kalmasından ibarettir. Bu anlayış aynı zamanda Tanrı'nın her bir bireyle doğrudan ilişkisidir ki, Tanrı'nın her yerde olması da bu demektir.[1] Konunun İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin metafizik anlayışında temel sorun olması, anlaşılır bir durumdur. Çünkü Tanrı'nın âlemle arasındaki dolaylı ilişki, suduru benimseyenlerce bilinen ve kabul edilen bir ilişkiydi. Bu ilişki akıl tarafından kabul edilmiş, hatta ispatlanmıştı. Burada bir sorun yoktur. Öte yandan bu nedensellik zincirinin son noktası olarak İlk Sebep ve İlk Muharrik de kanıtlanmıştır. Bunun İbnü'l-Arabî ve takipçilerindeki anlamı, Tanrı'nın –daha doğrusu henüz bir isim veremeyeceğimiz ve sadece olumsuz bir nitemeyle niteleyebileceğimiz bir varlık– varlığının akılca kanıtlanmasıdır. Yeni dönem metafiziği bu kabule dayanarak soruna yeni bir boyut kazandırır.

Peki Tanrı-âlem ve tikeller arasındaki doğrudan ilişki niçin bu kadar önemlidir?

Bu soru İbnü'l-Arabî ve takipçileri için anlamlı bir soru değildir. Daha doğrusu onlara yöneltilecek soru bu değildir. Çünkü sufiler olanı ifade etmeyi hedefler. Gerek vahiy, gerek keşif bilgisi Tanrı ile tikeller arasındaki doğrudan ilişkinin varlığını kanıtlamış, hatta bu ilişkiye dayanmış ise, sudur teorisinin bu ilişkiyi içerecek şekilde yeniden yorumlanması bir zorunluluktur. Sufilerin kendi yöntemlerini "tahkik" diye nitelemeleri gerçekte olan bu durumu tam anlamıyla keşfettiklerini anlatır. Aklın bu gerçeği kavrayamayışı ise sadece sınırlı imkânlarından ya da bir takım şartlan-

[1] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, IV:168.

malarından kaynaklanır.

Konevî çeşitli örneklerle doğrudan ilişkiyi açıklamaya çalışır. Verdiği örneklerin bir kısmı yaratma, bir kısmı vahyin tarzları iken bir kısmı keşiflerle ilgilidir. Sözgelimi Tanrı bazen melekleri vasıta yaparak vahyini gönderirken bazen doğrudan vahiy gönderir. Öte yandan vasıtalar söz konusu olduğunda, vasıtaların sayısı doğrudanlık-dolaylılık ilişkisini güçlendirir veya zayıflatır. Vasıta ve sebeplilik zinciri ne kadar az ise Tanrı ile tikel arasındaki ilişki o kadar yakın ve güçlüdür. Aynı şey yaratma için geçerlidir. Tanrı bazen sebepler vasıtasıyla yaratabileceği gibi bazen vasıta olmaksızın doğrudan yaratmak mümkündür.

Meselenin dikkat çeken noktalarından birisi Konevî'nin özel yön [*vech-i has*] hakkındaki yorumlarında görülür. Konevî bu kavramı sufilerin akli ve sebepliliğe bağlı bilgi edinme yollarının (tümevarım ya da özel olarak mantık) dışında doğrudan bilgi edinmelerinin mümkün olup olmadığı sorununu açıklarken ele alır.[1] Ama özel yönü ispat için verdiği örnekler Konevî'nin düşüncesini anlamayı güçleştirir. Sözgelimi Konevî doğru düşünmede mantık ilminin gerekliliği ya da şiir yazma yöntemini bilmeden şiir yazabilmenin imkânı veya hitabet sanatını bilmeden hatip olabilmek gibi örnekler üzerinden bu kavramı ele alır. Bütün bu örnekler felsefe tarihinde mantık ve ilgili yöntem bilimlerinin gerekliliği hakkındaki tartışmaların uzantılarıdır. Bilimler insan kabiliyetlerinin geliştirilmesini hedeflerken insanın ancak onların yöntemlerini kullanarak başarılı olabileceğini iddia eder. Ancak bazen bu öngörünün açıklayamadığı durumlar olabilir. Sözgelişi aruz bilmek şiir yazmak için gereklidir. Fakat herkes bu bilgiye göre mi şiir yazar? Ya da mantık doğru düşünmenin kurallarını ve yöntemlerini öğretir. Peki, mantık ilmini bilmeden doğru düşünmek mümkün değil midir? Bütün bu konular filozoflar tarafından ele alınmış ve tartışılmıştır. "Talim" ve "tedris"in dışında bir şey öğrenmenin imkânının soruşturulması bu bağlamda dikkate değerdir. Filozoflar özel kabiliyetlerin bu tedris ve talimin dışında kalabileceğini belirterek istisnayı kabul etmişlerdir. Bu da bazı insanların genelin muhtaç olduğu yöntemlerden yararlanmadan bilgiye ulaşabileceği anlamına gelir. Sözgelişi İbn Sina ve Farabi, "Allah tarafından teyit edilen kimse mantık sanatına gerek duymayabilir" der. Konevî sufileri, daha doğrusu onların içinden belirli bir

[1] Konevî şöyle der: "Yaratılış âlemindeki her varlığın Yaradan'ına dönük özel bir vechi vardır. Hak ona tecelli eder ve böylelikle mevcut, başkasının bilemediği Hakka dair bir bilgiyi elde eder. Mevcudun, kendisinin Hakka dönük 'özel vechi' olduğunu ve Hakka dair bu yönden bir bilgi edinebileceğini bilip bilmemesi eşittir. Velilerin derecelerinin farklılıkları ve birbirlerine karşı üstünlükleri, bu özel veche dair bilgilerine göre değişir." *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, s. 81.

azınlığı bu ayrıcalığa sahip kimselerden sayarak, onları mantık öğrenmeden doğru düşünen, aruz bilmeden şiir yazabilen ve hitabet sanatını bilmeden, sahip oldukları özel bir yetenekle veya ilahi inayetle iyi konuşabilen kimseler saymıştır. Ancak burada Konevî ilahi inayet ve özel yetenek sorununa bir açıklık getirerek, konuyu özel yön sorununa taşır. Bilgi görüşü burada doğrudan varlık görüşüne eklenir ve onun parçası haline gelir. Söz konusu insanların bu yöntemlere muhtaç olmayışı, filozofların adını tam koyamadıkları özel bir kabiliyetten değil, "özel yön"den bilgilerini almalarından kaynaklanır. Öte yandan özel yön sadece veliler ve nebiler için değil, herkes için bir imkân olmasıdır. Her varlığın özel bir yönü vardır ve bu özel yönden Tanrı'dan doğrudan bilgi alabilir.

Burada sufileri ayrıcalıklı yapan nedir? Sorunun yanıtı ahlak bahsiyle ilgilidir. Sufiler ahlak bahsinde kuvve ve fiil ayrımından hareketle bir tekamül ve yetkinleşme fikrini kabul etmiştir. İnsan sahip olduğu yetenekleri fiile dönüştürmekle kemâle ve olgunluğa ulaşabilir. Bu durum bütün kabiliyetler için olduğu gibi bu "özel yön" için de geçerlidir. Öyleyse sufilerde özel yönü işlevsel kılan, onun ya ilahi inayet gereğiyle veya ahlaki mücadeleyle bilfiil hale gelmesidir.

Konevî bazı insanlarda bu kabiliyetin ilahi vergi olarak bilfiil halde bulunabileceğini belirterek, muhakkikleri özel tarz yoluyla bilgi edinenler diye görür. Bu durumda "özel yön" bir varlığa özgü olup sadece ona tahsis edilen vehbi bilginin de kaynağıdır. Konevî bu durumu özel yönden elde edilen bilgilere kimsenin ulaşamayacağıyla açıklar. Meselenin bir yönü de vahdet-i vücûd anlayışında Tanrı-insan ve âlem ilişkileriyle ilgilidir. Vahdet-i vücûdun Tanrı'nın tikellerle ilişkisinden hareketle Tanrı-âlem ilişkilerine bir yorum getirdiğini belirtmiştik. Burada Tanrı ve her bir tikel arasındaki ilişkinin bu özel yönden gerçekleşmesine tanık olmaktayız. Tanrı'nın âlemle ilişkisi doğrudan ve dolaylı olmak üzere iki şekilde gerçekleşirken dolaylı yön Tanrı'nın aşkınlığını gerektirir. Özel yön ise Tanrı'nın içkinliğini ifade eder. Tanrı her şeyle özel yönden ilişkilidir; "özel yön" aynı zamanda her şeye ilahi yardımı doğrudan ulaştıran yöndür.

İbnü'l-Arabî her şeyi var eden ve ayakta tutan ilkenin birlik olduğunu söylemişti. Konevî'nin ise özel yönü, doğrudan yardımın eşyaya ulaştığı bir yol olarak nitelediğini gördük. Öyleyse özel yön varlık tecellisiyle veya Nefes-i Rahman'la, her şeyden önemlisi birlikle özdeşleşir. Birlik ve çokluk ilişkisinin metafizik düşüncenin en önemli sorunu olduğunu belirtmiştik. İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin hedefi birlikle çelişmeden çokluğu açıklamaktı. Burada varlık tecellisi, vech-i has ve birlik kavramlarının ilişkisi, daha doğrusu özdeşliği üzerinde duracağız.

Varlık tecellisinin, Bir'den bir çıkar ilkesine göre Mutlak Varlık'tan çıkan tek şey olduğunu, her varlığın Tanrı'yla arasında "özel yön" bulunduğunu ve onun varlık tecellisiyle aynı şey olduğunu söylemiştik. Burada ulaştığımız başka bir kavram "birlik"tir. Özel yön veya varlık tecellisi eşyayı var eder. Bu ikisinin işlevini ayırırsak, eşyayı var eden varlık tecellisi, özel yön ise tecellinin ulaşma yoludur. Ancak Bir ya da Mutlak Varlık ile var olanlar arasındaki ilişkide bir yer ve zaman farkı olamaz. Bu nedenle yön veya mekân taşıdığı şeyle özdeşleşir. İbnü'l-Arabî ve takipçilerinde bu tarz yorumlar sıklıkla görülür. Bu yaklaşım sözgelişi tecelli, tecelli edilen ve tecelli edenin birliği şeklinde ortaya çıkabilir. Bütün bu yaklaşımlarda İbnü'l-Arabî mekân ve mertebe gibi kavramları kendilerinde bulunan şeye bağlayıp ikisini bir saymıştır. Buradan şu sonucu çıkarmak mümkündür: Bir şeyi var eden varlık tecellisidir. Varlık tecellisinin bir şeye ulaştığı yön, o şey ile Bir arasındaki "özel yön"dür. Her ikisinin özdeşliğini dikkate alırsak, bu kez "bir şey özel yönü nedeniyle var olur" diyebiliriz.

Sorulması gereken soru şudur: Bir şeydeki özel yön ile dolaylı yön arasındaki ilişki nasıl açıklanabilir? Öncelikle dolaylı ve doğrudan arasındaki ilişkiye dikkat çekmeliyiz. Çünkü sudur ilkesiyle Tanrı ile âlem arasında iki tarz ilişkinin varlığı saptanmıştı: Birincisi dolaylı ilişkidir, yani sebepler yoluyla varlıkların meydana gelmesi. Ancak İbnü'l-Arabî ve takipçileri zorunlu nedenselliği kabul etmeyerek nedenselliği vesileciliğe çevirmişlerdir. Bu yaklaşım sebeplilik bildiren iki edatın kullanımında görülür. Sufiler zorunluluk anlamı taşıyan *b* [ile] edatı yerine, vesilecilik anlamı taşıyan *inde* [katında, nezdinde] edatını ayırarak sebeplilikten söz ederken ikinciyi kullanmışlardır. Doğrudan ve dolaylı olanın birinci ilişkisi sebeplilik ilişkisinin yorumunda ortaya çıkar. Dolaylı olan ancak vesile olabilir. Gerçek fail doğrudan gelen tecellidir. Bunu daha iyi anlamak için gereken başka bir kavram çifti birlik-çokluktur. Sufiler yaratılışı nefesin boğazdaki mahreçlere uğramasıyla harflerin meydana gelişi örneğiyle açıklamışlardı. Ancak harf-kelime ilişkisi hakkındaki görüşleri üzerinde durmamıştık. Harf basitliği anlatırken kelime bileşik varlık tarzına işaret etmektedir. Acaba bileşiğin yalın unsurları nelerdir ve bileşikliği ayakta tutan, var eden nedir?

Bu soru sufilere göre yanıtlanması kolay, ancak felsefe diliyle anlaşılması güç bir sorudur. Çünkü bu soru nüzul sürecini dikkate alarak nefsin veya her bir varlığın şehadet âleminde ortaya çıkışını anlatarak yanıtlanabilecek bir sorudur. *Nüzul* [iniş] diye görebileceğimiz yaratılış süreci bir *tekasüf*tür [yoğunlaşma]. Yaratma bir anda olup biten bir şey değil, basitlikten yoğunluğa ve bileşikliğe, tekillikten çokluğa doğ-

ru inen sürecin adıdır. Bunun anlamı mevcut olmanın bileşik olmakla aynı anlama gelmesidir. Bunu harf-kelime ilişkisiyle anlayabiliriz. Nefes boğazdaki mahreçlerden geçerken harfler meydana gelir. Bir şeyin ilk basit haline harf denilir. Ardından harfler birleşir ve kelimeler oluşur. Öyleyse ayn-ı sâbite derken öncelikle anlaşılması gereken ilk söyleniştir. Bazen sufiler bunu daha basitleştirerek noktayla ifade ederler. İmam Şiblî "Ben *Ba*'nın altındaki noktayım" derken ya da sufiler bir şeyin noktalık derecesinden söz ederken aynı şeyi kastederler. Bütün bunlar en basit ve yalın hale işaret eden terimlerdir.

Burada cevher-arâz teorisi farklı bir üslup ve amaçla yorumlanmıştır. Bir şeyin harflik hali –ki onun sabit hakikatidir– cevhere karşılık gelirken daha sonra kendisine katışan şeyler arâzdır. Buna sudur sistemindeki doğrudan ve dolaylı ilişki veya var oluş tarzı diyebiliriz. Bir şeyin doğrudan kazandığı varlık, o şey için harf haline işaret ederken diğer harfler vasıtasıyla, daha doğrusu vesilesiyle Bir'den kazandıkları onun arâzlarıdır. Konevî'nin buradan hareketle bir isimler teorisi geliştirdiğine tanık olmaktayız. Daha doğrusu isimler teorisini isimlerin mazharları olan varlıklara uyarlamıştır. İsimler doğrudan kendilerine ait bir anlamla zâtı gösterirken aynı zamanda her isim başka bir ismin anlamını taşır. Bu durumda bir isimde kuvve halinde bütün isimleri ve fiilen ise sadece o ismin kendi özel anlamını [özel yön] görürüz. Bu nokta, harf-kelime ve daha sonra cümle veya sure gibi farklı bileşik yapılarda sufilerin dikkat çektiği süreçleri anlamamız için önemlidir. Çünkü bütün bu süreçlerde harf kök ve ilke olma özelliğini korur. Harf harfe eklenerek kelimeler meydana gelirken bileşik yapılardan başka bileşikler meydana gelir. Öyleyse burada harf inşa edici unsurdur. Bu özellikteki bir şey ise ancak birlik kavramıyla özdeşleşebilir. Her bir şey sayısız unsurun bileşiminden meydana gelir, fakat bir şeyi o şey yapan özellik birliktir. Birlik ile isim ve özel yön aynı anlama gelirken; çokluk, farklılık, bileşiklik aynı anlama gelir.

Peki birlik nedir?

İbnü'l-Arabî, Ebu'l-Utahiyye'nin meşhur bir mısraıyla birliği varlık tecellisi, özel yönle aynı anlamda yorumlar.[1] Mısra şudur:

Her şeyde bir ayet var
Onun/onun bir olduğunu gösterir

Mısra üzerindeki farklı yorumlar tasavvufun gelişim süreçlerini anlamaya yardımcı olabilecek unsurlar içerir. Çünkü İbnü'l-Arabî işaret ettiği mısranın ilk anlamı

[1] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, IV:21 vd; benzer yorum için bkz. V:149.

âlemin ve her bir şeyin Tanrı'ya delil olmasıdır. Her şey ya da her şeyin toplamı anlamında "âlem" –ki alamet demektir– Tanrı'ya gösteren bir ayet ve işarettir. İbnü'l-Arabî, "kendini bilen rabbini bilir" hadisini açıklarken bu düşüncesini dile getirir. Şiirin bu bağlamda yorumlanması herhangi bir güçlük taşımaz. Ancak İbnü'l-Arabî şiire farklı bir şekilde yaklaşır ki, bu yorum daha önemlidir. Bu yoruma göre her şeydeki ayet, Onun bir olduğunu gösteren ayettir. Bir şeyin bir olması ile o şeyin var olması arasında anlam farkının bulunduğunu düşünelim. Âlem, mümkün varlık olarak, Tanrı'nın varlığına delil olabilir. Bu durumda her şeydeki ayet veya işaret, o şeyin mümkün olmasıdır. Bunu kelamcıların diliyle *hudus* [yaratma] delili veya felsefedeki ifadesiyle imkân delili diye ifade edebiliriz. Ancak şiirde delilin birlikle ilgili olduğu söylenmektedir. Bu durumda her şeyin birliğe nasıl işaret olduğunu açıklamak gerekir.

Başından beri tasavvufun en büyük hedefi kişinin tevhide tam ulaşmasını sağlamaktı. İlk bakışta birlik veya birleme anlamındaki tevhit, anlaşılır bir şey olarak gözükmekle birlikte, sufiler onun uzun bir terbiye süreciyle kavranabileceğini belirtmişlerdir. Birliği kavramak niçin bu kadar zor olsun? Sufilerin yaklaşımını çeşitli yönlerden açıklamak mümkündür: Öncelikle sufiler bilginin çeşitli derecelerinden hareketle bir kesinliğe ulaşma sürecinden söz ederler. Bu da, kesinliği ortak bir hedef ve amaç saydığımızda, yöntemleri ayrıştıran şeyin tevhidin dereceleri olduğu anlamına gelir. Bu yönüyle kesinlik üç kısma ayrılır: bilgiden kaynaklanan kesinlik, görmeden kaynaklanan kesinlik ve nihayet hakka'l-yakîn denilen kesinlik.[1] Bu kesinliklerin muhatapları bakımından insanlar, sıradan insanlar, seçkinler ve seçkinlerin seçkinleri olmak üzere üçe ayrılır.[2] Salik veya sufi *tahkik* adlı yöntemle kesinliğe ulaşmaya çalışır. Burada kesinlik dereceleriyle açıkladığımız tevhide ulaşmanın basit-zor durumunu İbnü'l-Arabî ve takipçilerinde görülen "dilin zengin anlamları" bahsiyle de açıklamak mümkündür. İbnü'l-Arabî vahyin dilinin bu kesinlik derecelerini veya buna bağlı olarak anlam zenginliklerini içerdiğini belirtir. Dil iki farklı kesim için aynı anda bir bilgi aracıdır.[3]

İbnü'l-Arabî konuyu çeşitli metinlerinde ele alarak bir ifadenin aynı anda taşıdığı anlam zenginliklerine dikkat çekmişti. Sözgelişi Musa'nın annesi Firavun'dan kaçırmak istediği oğlunu bir sandala koyarak nehre bırakmıştı. İlk bakışta anlaşılan şey

---

1 Bu terimlerin anlamları için bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, VII:71.

2 Benzer bir tasnif için bkz. Ferganî, *Müntehe'l-medarîk*, 48.

3 İmanla ilgili bahislerde keşfin verilerinin durumu hakkında bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, II:174.

bir sandal, nehir ve çocuğun nehre bırakılmasıdır.[1] İbnü'l-Arabî bunu anlamada tüm insanların ortak olduğunu ve aynı şeyi anladıklarını söyler. Seçkinler ise buradan ikinci bir anlam çıkarır: nehrin, sandalın ve çocuğun sembolik anlamı. İkinci anlam ise birinci anlamda içkindir ve onu özel bir yöntemden yararlanarak "söylenende söylenmeyeni" görebilenler elde edibilir. Böyle örnekler çoğaltılabilir. Aynı şey tevhit için geçerlidir. Bir Müslüman için tevhit Tanrı'nın birliğini anlatır ve İslamın kesin ilkesidir. Ancak bu basit anlam üzerinde de mezhepten mezhebe değişen yorumlar ortaya çıkmıştır. Sözgelişi Haricîler "hüküm sahibi Allah'tır" ilkesini tevhidin yorumu sayarken, Mutezile "Tanrı'dan başka ezeli yoktur" diyerek tevhidin mutlak birlik olması üzerinde durmuştu. Eş'arîler ise bu görüşlere itiraz etmiş, tevhidin anlamını niteliklerle birlikte zâtın birliği olarak savunmuştu. Her halükârda İslamın temel inanç ilkesi olsa bile tevhit, anlamı hakkında her zaman hemfikir olunan bir konu değildi.

Sufiler için tevhit, beşeri niteliklerin yerine ilahi niteliklerin yerleştirilmesi sürecini anlatan fenâ-bekâ görüşüyle açıklanabilir. Bir sufinin riyazet ve mücadelerdeki amacı da tevhidin gerçekleştirilmesiydi. Cüneyd-i Bağdadî'nin bir ifadesi, İbnü'l-Arabî'nin andığımız şiire getirdiği yorumu tarihsel süreklilik içerisinde bir zemine yerleştirmeye imkân verir. Cüneyd tevhidi tanımlarken "kişinin kendi ferdaniyetiyle [birlik] özdeşleşmesi" demişti. Acaba insanın ferdaniyeti ne demektir? Sülûk üzerinde sufilerin görüşlerini belirtirken bu sorunun ayrıntısına girmiştik. Ancak burada bu birlik türünün anlamını yinelemek gerekir.

Konevî bilgi görüşünde bir şeyin kendisine benzer bir şeyi bilebileceğini belirtmişti.[2] Başka bir ilkede ise bir şey benzerine etki edebilir der. Her iki ilkeyi aynı

---

[1] Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 220.

[2] "Bir şeyi –o şey ne olur ise olsun– bilmenin gerçekleşmesi ve onu kâmil olarak bilmek, bilinen şey ile bir olmaya [*ittihad*]; bir şeyle bir olmak ise bileni bilinenden ayırt eden her şeyin ortadan kalkmasına bağlıdır. Çünkü varlıktaki her şeyde, kendisi ile başka bir şey arasında farklılık olmaksızın müştereklği gerektiren hakiki-ilahi bir emir vardır. Bunun yanı sıra, bu şeyin bir başkasından ayrılmasını gerektiren özellikler de vardır." *İlâhî Nefhalar*, s. 49. Ayrıca bkz. Ferganî, *Müntehe'l-medârik*, s. 459.

Konevî bu ilkeyle çelişebilecek bir soru ortaya atarak insanın kendisini bilemeyişinin nedenlerini araştırır. Şöyle der: "İnsanın herhangi bir şeyi bilmeyişinin sebebi, o ikisinin vasıf, mertebe özellik ve benzeri şeylerde farklı olmasını sağlayan hükümlerin çokluğudur. İnsan ve bilinen şeyin kendisiyle bir olacağı ve farklılık hükümlerinin ortadan kalkmasını sağlayacak şeyler baskın olduğunda ise bilmek isteyen [*talip*] o şeylerden dilediğini bilir. Bu da ona yönelip, niyetlenmesinden sonradır; bilginin konusu her ne olursa olsun böyledir. İki şey arasında farklılığa neden olan hükümler bütünüyle ortadan kalkarsa mârifet

bağlamda yorumlamak mümkündür. Bu ilkeden şu sonuç çıkar: Bir'i ancak bir bile-

---

kemâle erer ve sahih olur; sadece bir kısmı kalkar ise bu şey onu talep edence bir veya birçok açıdan bilindiği gibi, buna karşın ortaklık ve birleşmeyi gerektiren hükümlerin baskınlığını ortaya çıkartan hükümleri engelleyen açılardan ise bu şeyi bilemez. Şöyle bir iddia ileri sürülebilir: 'Kendisinden ayrı olmadığı halde, bir şeyin kendisini bilmeyişinin sebebi nedir?' Biz de bunu şöyle yanıtlarız: Hakkın tecellisi her şeye sirayet etmiştir; akli veya hissi işaretle Ona işaret edilmemiş ve hiçbir şeyde taayyün etmemiştir. Bu, Hakkın indirdiği kitaplarında zikrettiği 'beraberlik' sırrıdır. Kullarından seçkinler bu sırra muttali olmuşlardır. Dolayısıyla her şey varlığının sebebi olan ve onu ayakta tutan [kıyam] bu sırdan dolayı gayr-ı mütenahidir. Bir isim veya vasıf veya mertebe veya bir başka şeyle sınırlı değildir. Bu şeye, taayyün edip, akli veya hissi işarete konu olması açısından çoğul veya tekil olarak zâtının gerektirdiği bir takım hükümler ve itibarlar katılır; o şey bunları özü gereği gerektirmiş olabileceği gibi, haline veya mertebesine göre, bir veya daha fazla şartla da gerektirmiş olabilir." *İlâhî Nefhalar*, s. 49.

Burada konunun, İbn Sina'nın da ele aldığı meşhur Menon argümanıyla bağlantılı olduğu açıktır. O tartışmada, insanın bir şeyi bilip bilmemesinin mümkün olup olmadığı tartışılmış ve çeşitli delillerden bunun mümkün olamayacağı savunulmuştu. İbn Sina'nın tartışmayı değerlendirme tarzı sufilerin görüşünü anlamak bakımından da önemlidir. İbn Sina tartışmayı şöyle aktarır: "Söylenildiğine göre öğretme ve öğrenimin iptali [mümkün olmadığı] hakkında Sokrates'le tartışan Menon şöyle demiştir: 'Bir bilgiyi talep eden kimse ya bildiğini talep eder ya da bilmediğini talep eder. Bildiğini talep ediyorsa onun talebi, anlamsızdır; bilmediğini talep ediyorsa onu bulduğunda nasıl bilecektir? Bu kimse tıpkı tanımadığı kaçak bir köleyi arayan kişi gibidir ki, onu bulduğunda onu tanıyamaz.' Sokrates, Menon'u çürütmek için ona geometrik bir şeklin açıklamasını göstermeyi üstlenerek bilinmeyen bir şey bilinmiyorken onun bilinenle nasıl yakalanacağını anlatmıştır. Oysa bu mantıkî bir söz değildir. Çünkü Sokrates bunun mümkün olduğunu açıklayarak Menon'un imkânsızlık sonucunu veren kıyasıyla zikrettiği şeyin mümkün olduğu sonucunu veren bir kıyas zikretmiş ve şüpheyi çözememiştir. Platon ise sorunun çözümünü üstlenmiş ve şöyle demiştir: Öğrenme, hatırlamadan ibarettir. Platon'un bununla demeye çalıştığı şudur: Matlup, talepten ve öğrenilmeden önce bilinmektedir; fakat talep edilmesinin nedeni unutulmuş olmasıdır. İnceleme ona ulaştırdığında ise hatırlanır ve bilinir. Bu durumda talep eden kimse daha önce bildiği bir şeyi bilmiş olur. Sanki Platon şüpheyi onaylamış ve ondan kurtulmaya çalışmış, ama bir imkânsızlığa düşmüştür. Fakat bununla birlikte şöyle deriz: Matlubu, bütün yönlerden biliyorsak onu talep edemeyiz ve yine eğer hiçbir yönden bilmiyorsak onu talep edemeyiz. Dolayısıyla matlup bizim için iki yönden bilinendir, bir yönden de bilinmeyendir. Matlup bizim için tasavvurla bilfiil bilinenken tasdikle bilkuvve bilinendir. Onun bizim için bilfiil bilinmeyen olması, özel olması bakımındandır. Bununla birlikte özel olmaması bakımından yine bilfiil bilinendir. Biz 'böyle olan her şey şöyledir' bilgisine herhangi bir talep olmaksızın aklın fıtratıyla veya duyuyla veya başka bir şekilde sahip olmuşsak, bilkuvve pek çok şeyin bilgisini kuşatmışız demektir. Duyuyla o tikellerden bir kısmını herhangi bir talep olmaksızın algıladığımızda bu bilgi o anda birinci bilginin altına bilfiil girer." Geniş bilgi için bkz. İbn Sina, *İkinci Analitikler*, s. 24.

bilir.[1] Bir'i bir'in bilmesi daha önce varlık teorisini dile getirirken söylenen "Bir'den bir çıkar" ilkesinin başka bir yansımasıdır. Çünkü Bir'den bir çıkabileceği gibi Onu yine bir bilebilir. Ya da Bir'in âlemi var etmesinin gayesi bilinmek arzusuysa, Onu ancak bir bilebilecektir.[2] Bu durumda Bir gerçekte bir'i var etmek istemişti. Peki bu bir kimdir veya nedir?

İbnü'l-Arabî'nin "Bir'den bir çıkar" ilkesine getirdiği yorumlardan birisi "Bir'den sürekli bir çıkar," yani var olan her şeyin "bir" olarak varolduğudur. Bu birlik, etkisizleşebilir. Etkisizleşmeyi anlatmak için bazı kavramlar kullanılır: Kirlenme,[3] sapma, taşkınlık, mağlubiyet, kuvve hali, çokluk, *istihlak* [silinme], pürüzlülük, inhiraf ve sapma. Bütün bu kavramlar farklı bağlamlarda kullanılır ve her birinden başka sonuçlara ulaşılır. Sözgelimi kirlenme ve paslanma –birliği varlığın kalbiyle özdeşleştirdiğimizde– kalbin bedende etkisizleşmesi ve kötü duyguların yeri olmasını anlatır. Tasavvufun nefsi arındırma yöntemleri kalbi eski haline döndürmeyi hedefler. Bunun anlamı, kalbin bedene nüfuz edecek şekilde temizlenmesi, başka bir ifadeyle insanın birlik yönünün ortaya çıkmasıdır. Öte yandan sapma gibi kavramlar *muhazat* [paralel olmak], *mukabele* [karşılıklı olmak] ve itidal kavramlarının karşıtıdır.[4] Bunlar ise, varlığı bir daire yeklinde düşündüğümüzde, merkez nokta ile çevredeki noktaların ilişkisine göre söylenmiş ifadelerdir.[5]

Birlik bir şeyi kendisi yapan özelliktir. Öyleyse birlikten konuşmak bir şeyin isminden ve mahiyetinden konuşmaktır. Her şey farklı özelliklerin bir karışımı olsa bile gerçekte kendisini "bir" yapan ana bir özelliğe sahiptir. Bu pek çok ismin anlamını kendisinde toplasa bile isimler teorisi bakımından her ismin kendisine özgü bir

---

[1] İbnü'l-Arabî, "Bir'i bir bilebilir. Sen çift oluşundaki birliğinde Onun birliğini bilebilirsin" der. *Fütûhât-ı Mekkiyye*, V:382.

[2] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, VIII:106.

[3] Konevî şöyle der: "Necâsetin sebebi, imkânî hükümlerin baskınlığı [*galebe*], bu hükümlerin çokluğu [*kesret*], daha önce de işaret edildiği gibi yaratan Hak'la feyzini kabul eden [*kâbil*] arasındaki mümkün vasıtaların özellikleridir." *Kırk Hadis Şerhi*, 13; Müeyyidüddin el-Cendi, *Şerhu Fusûsu'l-Hikem*, s. 323.

[4] Itidal adalet terimiyle ilgilidir. Adalet ise yaratılış ilkesidir. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, VI:269.

[5] Konevî şöyle der: "Vasat noktasında duruşu, hatta celsesi olmayan hiç kimsenin, sahih ilmi olmadığını gördüm; vasat, varlık ve mertebe dairesinin ortası ve Hakkın mertebesine tam paralellik makamıdır. Üstelik bu karşı karşıyalık [mukabele] noktasının dışında olan kimsenin ilminin sahihlik ya da batıllıkta, [varlık] noktada sâbit olanın ilmine nispeti, ortadan sapmasının azlığı ve çokluğu miktarına bağlıdır." *İlâhî Nefhalar*, 37. "Sülûk ve tövbe, sapma halinden itidale dönmektir," Ferganî, *Müntehe'l-medârik*, s. 445; Müeyyidüddin el-Cendi, *Şerhu Fusûsu'l-Hikem*, s. 129.

anlama sahip olması demektir. Böylece bir isim, sözgelimi Rahim, Rahman, Muntakim diye isimlendirilir. Aynı şeyi varlıklar için düşünebiliriz: Her şey onu kendisi yapan bir özelliğe sahiptir. Bu özellik farklılıkları birliğe çevirir ve çokluğu var eder. Çokluğu birliğe çeviren, farklılıkları uzlaştıran özellik birliktir. Bunlar ise bir varlığı var eden ve varlığını sürdüren özelliktir. Oysa daha önce başka iki kavramdan hareket etmiştik. Bunlar ise özel yön [*vech-i has*] ve varlık tecellisiydi. Bu durumda vermemiz gereken hüküm, birliğin de diğer iki kavramla aynı anlama geldiğidir. Çokluğun varlığını sürdüren şey onlara göreli bir birlik kazandıran birliktir. Başka bir birlik türü "çokluğun birliğidir." Bunu açıklamak için sufiler insan-âlem veya bazen sadece insanı örnek verirler. Âlem sonsuz parçalardan meydana gelen bir şey olarak çokluk demektir. İnsan ise çokluğu birliğe çeviren ilke olarak onu "bir" yapar. Bu durumda âlem insanla var olur ve korunur. Öte yandan insan da bir toplamdır ve bu çokluğu ayakta tutan bir birlik olmalıdır. Çokluğun birliği kavramı sufilerin ıstılahlarında önemli bir yer tutmaktaydı.

Öyleyse her şeyde bir birlik vardır ve İbnü'l-Arabî her şeydeki birliği iki şeyin delili olarak görür. Birincisi şiirde geçen "onun" zamirini "şeye" döndürerek o şeyin bir olduğunu göstermesidir. Gerçi bu yorumda totoloji vardır. Çünkü herhangi bir şeyin bir olduğunu gösterecek bir kanıta sahip olması beklenemez. Ancak İbnü'l-Arabî'nin dikkat çektiği başka bir konu var olma ile birlik arasındaki ilişkidir. Bu nedenle ona göre böyle bir saptama bir totoloji değil, varlık ile birlik arasındaki anlam ilişkisine dikkat çekmektir. Bu yaklaşımla şiirin unsurlarını birlik-çokluk ilişkisiyle şöyle açıklamak mümkündür: Her şey vardır. Var olan her şeyde ise bir delil vardır, bu delil o şeyin bir olduğunu gösterir. Burada İbnü'l-Arabî'nin birlik kavramına ulaşması, varlığın ancak birlik sahibi olmakla mümkün olmasıdır. Var olmak aynı zamanda bir birlik nedeniyle var edilmek demektir. Sorunun ilk yorumu budur. İkinci aşamada ise İbnü'l-Arabî Onun zamirini Tanrı'ya dayandırarak şiiri açıklar. Bu durumda şiirin anlamı şudur: Her şeyde Allah'ın bir olduğunu gösteren bir ayet vardır. İbnü'l-Arabî birinci yaklaşımla ikinciyi birleştirdiğinde şöyle bir sonuca ulaşır: Her şeyde Allah'ın birliğini gösteren ayet gerçekte her şeyin birliğidir. Bir'i ancak bir bilebilir. Cüneyd'in ifadesiyle, "bir şey kendi birliğine ulaşmadan Hakkı birleyemeyecektir."

Öyleyse şu sonuca ulaşmış bulunmaktayız: Varlık tecellisi, nefes-i rahman, ilahi ruh, birlik, özel yön aynı anlamda kullanılan kavramlardır.

İyimser Bir Varlık Anlayışının Kaynağı: Varlık, İyilik ve Rahmet

Sufilerin varlık görüşlerini anlamak için varlık, iyilik ve rahmet ilişkisi üzerinde durmalıyız. Bu kavramlar arasındaki ilişkiler sufilerin kötülük, elem, iman-inançsızlık, ahiret azabı vb konulardaki görüşlerini belirleyen "iyimser varlık" anlayışlarının esasını oluşturur. İbnü'l-Arabî'nin ve dolayısıyla takipçilerinin bu bahisteki düşünceleri, öncelikle İslam filozoflarına dayanır. İbn Sina varlığı karşıtı olmayan bir şey sayarak onu salt iyilik ve rahmet olarak yorumlamıştı. Tanrı'ya zorunlu varlık dedikten sonra, varlık ile iyilik arasındaki ilişkiden hareketle de *hayr-ı mahz*, yani "salt iyilik" diye nitelemiştir. Üzerinde durmamız gereken ilk konu Tanrı'nın salt iyilik olmasıdır. İbn Sina imkân kavramının tahlilinden zorunlu ve mümkün varlık sınıflarını tespit ettikten sonra zorunlu adına bir takım nitelikler üzerinde durur. Bunların başında Onun yetkin varlık olması gelir. Zorunlu Varlık varlığını başkasından kazanmış olamaz ve "başkasından kazanılmamış olmak" Zorunlu'ya ait bütün niteliklerde geçerli olmalıdır. Çünkü başkasından kazanılmışlık zorunluluk fikriyle çelişir. Zorunlu her yönden zorunludur. Sözgelimi zorunlu varlık'ın varlığı kendindendir. Başkasından kazanmış olsaydı, varlık kazandığı şey zorunlu olurdu. Ya da başkası nedeniyle var olsaydı, muhtaç olurdu. Böyle durumlar zorunlu ifadesinin mantıksal sonuçlarıdır.

Zorunlu'nun fiil ve nitelikleri de başkasından kaynaklanamaz. Zorunlu, kendisini kendisiyle ve kendisi nedeniyle bilir. Onun kendisini başkası nedeniyle veya başka birinin vasıtasıyla bilmesi zorunluluk tanımıyla çelişir. Öyleyse Bir'i zorunlu varlık saymak, bütün özellik ve hükümlerine yayılan bir hüküm olmalıdır. Buradan birbirine bağlı bazı kavramlar ortaya çıkmaktadır: Birincisi, başkasına muhtaç olmamak anlamındaki istiğna ve zenginlik kavramıdır. İstiğna [zenginlik] veya müstağnilik, yoksul ve muhtacın zıddıdır. Yoksul ve muhtaçlık mümkün varlığın ayrılmaz özelliğidir. Sufiler için mümkünü niteleyen en iyi ifade fakirliktir ve fakirlik âlemin, özelde insanın en ayrılmaz özelliği iken[1] zenginlik Allah'ı niteler.[2] Zorunlu'nun bütün özellik ve fiilleri kendinden kaynaklanmış ve hiç bir şeyini başkasından kazanmamışsa, Onun mutlak anlamda "zengin" olması gerekir. Bu anlamıyla Tanrı hiçbir şekilde başkasına muhtaç olmayan el-Gani'dir [Mutlak zengin]. Öte yandan buradan başka bir kavrama daha ulaşırız: Zenginlik muhtaç olmamak ise böyle bir zengin

---

[1] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, VI:13; Müeyyidüddin el-Cendi, *Şerhu Fusûsu'l-Hikem*, s. 419.

[2] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, VI:14; Ferganî, *Müntehe'l-medârik*, s. 475; Müeyyidüddin el-Cendi, *Şerhu Fusûsu'l-Hikem*, s. 577.

"tam" ve kemâl sahibidir. Kemâl ve tamlık bir şeyin sahip olması gereken tüm özelliklere sahip olmasıdır.[1] Öyleyse Tanrı her şeye özü gereği sahip olduğu için kâmil ve tamdır. İbn Sina'nın dikkat çektiği başka bir kavram iyiliktir. İyilik veya hayır kemâlin ve tamlığın bir sonucu ve gereğidir. Tanrı'nın kemâli tamdır, hatta tamlığın üzerindedir [*fevka't-tam*]. Bu ikinci durumu ilkinden ayırt etmek için mükemmel sözcüğünü kullanabiliriz. Tanrı'ya kâmil demek yetmez, O mükemmeldir.[2]

Burada iki şey ortaya çıkar: Birincisinde Tanrı'ya kâmil dedik, ikinci aşamada ise Onun mükemmel olduğunu söyledik. İyilik ve hayır kavramı ise mükemmellik kavramıyla ortaya çıkar. Çünkü mükemmellik başka bir kavrama, taşmaya [*feyezan*] ulaşmamızı sağlar. Mükemmellik kendinde yetkin olmayı aşarak, başkasını var etmeyi gerektiren kemâlin adıdır. Kemâl bir şeyin sahip olması gereken bütün özelliklere sahip olması demek iken mükemmellik kemâlin taşarak âlemi var etmesini gerektirir. Bu konu İbnü'l-Arabî ve takipçileri tarafından çeşitli yönlerden ele alınmıştır. Birincisi varlığın mümkün ve zorunlu yönlerini saptadıktan sonra, zorunluyu mümkünün sebebi saymak ancak mükemmellik fikriyle açıklanabilir. Çünkü Tanrı sadece kemâl sahibi olsaydı âlemin sebebi olmazdı. Tanrı aynı zamanda mükemmel olduğu için âlemi var etti.

İslam filozofları bunu sudurun gereği olarak "taşma" eylemiyle açıklar. Sufiler de feyiz kavramını kullanmakla birlikte genellikle tecelli ve zuhur kavramını kullanmıştır.[3] Ancak Konevî'nin üzerinde durduğu başka bir kavram, dikkate değerdir. Bu

---

[1] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, IV:446. İbnü'l-Arabî kemâli şöyle tanımlar: "Bir şeyin kemâlinin o şeyi hakikatinden çıkartmayan şey olduğu anlaşıldı. Hakikatinden ve zâtının hak ettiği şeyden çıkaran özellik ise eksikliktir." *Fütûhât-ı Mekkiyye*, V:418; Fergani, *Müntehe'l-medarîk*, s. 60.

[2] Konevî şöyle der: "Hakkın kemâli kendi zâtına bağlıdır; varlığı bilfiildir, bil-kuvve değildir, vacipür, mümkün değildir. Hak bilinen başkalaşma ve hâdislikten münezzehtir." *Tasavvuf Metafiziği*, s. 27.

[3] Konevî şöyle der: "Hak'tan, başkasına ulaşan feyiz, Hakkın en kâmil [mükemmel] oluşunun sonucudur. Her kap, dolmuş olduğu ve dolduktan sonra kendisinden taşan şeyle kemâlini bulduğu gibi, yaratılış feyzi de böyledir. Fakat O zarflık ve mazrufluktan mütealdir. Burada dolma, varlığının vacip oluşu ve başkasına ihtiyaç duymayışı açısından zâtî müstağnilikten ibarettir. Sonra ikinci bir kemâl vardır. Bu da esmâî ve sıfatî kemâldir ve en kâmil oluşunun eserinin gereğince varlığa feyiz veren varlıkla birleşmiştir. Dolayısıyla yaratma onun kemâlinin sonucudur, yoksa yaratması kemâli doğurmaz. Hak kâmil olmuştur ve yaratmıştır, kâmil olmak için yaratmamıştır. İkinci kemâl ise daha önceden ona işaret ettiğim sıfatî-esmâî kemâldir. Bu kemâl, zâtî hallerinin suretlerinde taayyünü açısından Hakkın sıfatlarıdır. Zâtî halleriyle isim ve sıfatları kastediyorum. Hakkın zuhûrlarının ve çeşitlenmelerinin farklılığının sebebi, zâtının içermiş olduğu şe'nlerin hakikatlerinin farklılığı-

kavram tam olarak feyzin karşılığında kullanıldığı "bereket" kavramıdır. Konevî'nin tanımına göre bereket bir şeyin kemâlinin taşmasıdır.[1] Üstelik bu taşmayla başka bir şey veya sonuç meydana gelirken kendisinde eksiklik veya bir artış oluşmaz. Eksiklik ve artışın olmayışı yine "zorunlu" kavramıyla bağlantılıdır. Çünkü zorunlu herhangi bir şekilde ve nedenle, başkasından kemâl kazanamayacağı gibi başkasından dolayı eksikliğe de maruz kalmaz. Bu durumda zorunlu bütün fiillerinde kemâl sahibi olarak kalmalıdır. Konevî bunu anlatmak için güneşten ışınların çıkmasını misal verir. Güneşin sahip olduğu tamlık ve yetkinlik kendine yeterlilik derecesini aşarak, başkasını aydınlatacak bir derecede olduğu için ışınları taşıma yoluyla âlemi aydınlatır. Bu feyezan bereket diye ifade edilir. Öyleyse kemâl, tam ve tamlığın üzerindeki tamlık –mükemmellik– terimleriyle sufiler, tıpkı İslam filozofları gibi, âlem ile Tanrı arasında nedensellik ilişkisini kurmuşlardır. Daha doğrusu İslam filozofları tarafından kurulmuş olan nedenselliği yeni kavramlarla geliştirmişlerdir. Tanrı'nın âlemi yaratmasındaki nedeni açıklamak için sufiler bu düşünceye sıkça başvurmuşlardır. Çünkü herhangi bir şekilde "Tanrı şunun için şunu yaptı" denildiğinde, Tanrı'nın fiilinde bir muhtaçlık ilişkisi kurulma ihtimali vardır. Sufiler ise, tıpkı İslam filozofları gibi, bu sorunu aşmak için "Tanrı mükemmel olduğu için âlemi yarattı veya şunu yaptı" demişlerdir. Bu ifadeler Tanrı'nın herhangi bir şeye muhtaç olmadan âlemi yarattığını anlatmak için zorunludur. Çünkü sufilerin âlemin varlığı için bir gayelilik belirlemiş olmaları, Tanrı âlemi bir sebep için yaratmış mıdır sorusunu yanıtlamayı

---

dır." *İlâhî Nefhalar*, s. 103..

[1] Konevî şöyle der: "Güneşin bereketi, onun ışınlarıdır. Bütün aydınlatıcı varlıkların bereketi de ışınlardır. Ezeli ilahi varlığın bereketi, başkasına izâfe edilme hükmü verilmiş varlıktır. Sürekli tasarruf sahibi olan –kendi ilimlerinden dolayı değil– mûheyyem ruhlar gibi Ruhların bereketi, Arş ve Kürsü gibi basit ve sâbit cisimlerdir. Tasarrufu daimi ruhların bereketi ise Kalem, Levha, Semavi Nefisler, bunların ayrılmaz özellikleri ve değişseler bile bekâyı gerektirmesi açısından bunların cisimleridir. Tasarrufları ve etkileri sonlu ruhların bereketi ise basit, aslî cisimlerden yardım alarak değişken cisimlerde tasarruf etmektir. Müvelledat-ı selasenin [bitki-maden-hayvan] bereketi ise onlardan ortaya çıkan şahıs ve türlerdir. İnsanın bereketi, kendisine izâfe edilmesi belirlenen ve dünya ve âhirette zuhûru kendisine bağlı olan şeydir. Gerçek ilahi-külli insanın bereketi ise kainattan zuhûr eden ve farklı izâfetlerle hakikate nispet olunan şeylerdir. Zâhir bâtının bereketi; malûm ise değersizliğinden dolayı meçhul olmayan bilinmeyenin bereketidir; söz konusu meçhulun bilinmeyişi, onun bilgisini kapsamanın ve bilgi dairesine katmanın imkânsızlığıdır." *İlâhî Nefhalar*, s. 104 vd.

Başka bir yerde şöyle der: "Hak Teala, kâmil olduğu için yaratmıştır, yoksa kâmil olmak için yaratmamıştır. Hakkın yaratması, Onun kemâlinin sonucudur, yoksa kemâli yaratışının sonucu değildir." *İlâhî Nefhalar*, s. 122.

gerektirir. "Bir şey için" ifadesi Tanrı'nın kudretini ve zenginliğini sınırlayabilecek bir ifade olabilir. Bunu aşmak, Zorunlu Varlık'ın fiilini doğru anlamak için temel bir sorundur. Sufiler bu sorunu zât ve niteliklerin kemâlini ayrı görerek aşmak istemişlerdir. Buna göre Hakkın zâtına özgü kemâli her şeyden müstağni olmasını gerektirir. Bu durumda tamlık veya kemâl, bir şeyi var etmemek ve herhangi bir şekilde bir hükmü gerektirmemek demektir. Sufiler bu durumuyla Hakkı, tenzih nitelikleriyle bazen celal nitelikleriyle niteleyerek anlatır. Buna karşılık Hakkın bir de niteliklerine ait kemâl vardır ki, âlemin varlığı bunlarla ilgilidir. Bu niteliklerin kemâli ve tamlığı ise zuhur etmeye bağlıdır. Bu ikinci kemâl âlemin var olmasını sağlar. Ancak her iki kemâl de sonuçta Hakka dayanır.

Üzerinde durmamız gereken ana kavram hayır ve iyilik kavramıdır. İyilik ile varlık ilişkisi kendiliğinden kurulduğu kadar, kemâl ile iyilik arasında da ilişki ve ayniyet kurulabilir. Tanrı'nın salt iyilik ve hayır olması âlemi meydana getirmesinin sebebidir. Bilindiği gibi sufiler Tanrı âlem ilişkilerini açıklarken genellikle sudur teorisini kullandıkları gibi sudurun karşılaştığı sorunları da çözmeye çalışmıştır. Bunların başında Bir ile çokluk arasındaki ilişkiler gelmiştir. Bir'den çokluk nasıl çıkabilir? Gerçekte bütün diğer sorunların kaynağı olan bu sorun üzerinde durmuştuk. Bu kez sorun Mutlak İyi'den çıkan âlemin nasıl olup kaynağı gibi mükemmel olmadığı sorunuydu. Bu soru da sudurun gerektirdiği bir sonuçtu. Çünkü Bir'den bir çıkabileceğine göre İyi'den de iyi çıkabilir.

Âlemdeki eksiklik ve kötülük sudurun en önemli sorunlarından birisidir. Sufiler soruna yaklaşırken, birlik ile çokluk ilişkilerinde olduğuna benzer bir yaklaşım getirmeye çalışmışlardır. Bunların başında kötülük ile iyilik arasında bir karşıtlık ilişkisinin kurulamayacağıdır. Bu yaklaşım daha önce varlık ile yokluk, birlik ile çokluk arasında kurulmuştu. Varlık, birlik ve iyilik gibi olumlu kavramlar asıldır, yokluk, çokluk ve kötülükten ise göreli söz edebiliriz. Öyleyse var olduğuna göre âlem de iyidir. Ancak bu iyiliğin açıklanması gerekir. Acaba bu âlemde kötülük yoktur demek midir? Sorunun başka bir yönü şudur: Tanrı'dan söz ederken, Onu iyi ve kemâl sahibi olarak nitelemekle yetinmemiş, daha ilerisine giderek Onun mükemmel [*fevka't-tam*] olduğunu söylemiştik. Mükemmel ise başkasına varlık veren veya varlığı taşan demekti. Mutlak İyi'den ve Mükemmel'den çıkan âlemin de kaynağı gibi olması gerekmez mi? Bu sorun kaynak ile kendisinden çıkan şeyin ilişkisinin tam bir ayniyet ilişkisi olarak ele alıp almayacağımızla ilgilidir. Sorunun yanıtını Konevî'nin saydığı ikinci ve üçüncü ilkelerde bulabiliriz. Konevî şöyle demişti: "Bir şeyden bütünüyle kendisine zıt bir şey meydana gelmeyeceği gibi bütünüyle aynı olan bir şey

de meydana gelmez." Çünkü bir şeyin bir ürün meydana getirmesinin nedeni bütünüyle o şeyin kendisi ise ürünün farklı olması mümkün değildir. Gerçi böyle yorumlandığında ilke, kaynak ile ürün arasında tam bir ayniyete yol açar. Bu durumda "âlem" diyebileceğimiz bir şey bulamayacağımız gibi yaratma ve varlık vermeden de söz edemeyiz. Konevî tam bir ayniyete yol açan bu durumu aşmak için ilkenin ikinci kısmını söyler: "Bir şeyden bütünüyle kendinin aynı olan bir şey meydana gelmez." Burada düşünceye yön veren ana unsurun totolojinin imkânsızlığı olduğu açıktır. Çünkü bir şeyin kendisini var etmesi bir totolojidir. Öyleyse iki ilkeden şöyle bir sonuç çıkmıştır: Tanrı'dan çıkan şey –hangi fiili kullanırsak kullanalım aynı sonuca ulaşacağız– Ondan bütünüyle farklı olmadığı gibi Onun bütünüyle aynı da değildir. Bunu kemâl-mükemmellik ilişkisiyle anlatırsak, âlemin mükemmel olduğunu söylemek mümkün değildir, çünkü mükemmel olan Tanrı'nın kendisi gibi bir mükemmeli yaratması bir totolojidir. Oysa farklılaşmanın olması gerekir. Âlem mükemmel olsaydı başka âlemlerin ve varlıkların varlık ilkesi olurdu. Bu durumda ikincil yaratıcılar ve sebepler fikri ortaya çıkacaktı. Sufiler ise böyle bir nedenselliği reddetmişlerdir. Yegâne sebep vardır, onun dışındaki her şey vesile olabilir. O halde âlemin mükemmel saymamak, yaratıcı anlamında sebepliliği reddetmek için zorunludur.

Peki âlem kemâl ve iyilikten yoksun mudur? İlkeye göre böyle bir sonuç mümkün değildir.[1] Çünkü böyle bir düşünce âlemin Bir'den-Mükemmel'den farklılığını kabul etmektir. Öyleyse âlemin belirli bir kemâle sahip olması sudurun gereğidir. Âlem mükemmel olmasa bile iyidir. Bu noktada iyiliği "mutlak iyi" ile "kötülük" arasındaki ara bir durum olarak nitelersek, âlemin kemâlini ifade etmiş oluruz.

Sorunu Tanrı bakımından ele alırsak gerçekte Tanrı'dan sadece mükemmel çıkar. Âlem ise mümkündür ve ancak başkasının varlık vermesiyle varlık kazanabilir. İbnü'l-Arabî'nin söylediği gibi "hakikatler değişmez." Buradan sufiler vahdet-i vücûd anlayışında merkezi bir yeri olan "sürekli yaratma" veya yeniden yaratma görüşüne ulaşmıştır. Bu, mümkünün her an yeniden yaratılması demektir. Bu durumda ortaya çıkan şeyi iki şekilde ifade edebiliriz: Varlığın kaynağı olan varlık tecellisi bakımından âlem tamdır. Ancak tecelli mümkün mahiyete ilişkin için, süreklilik kazanarak başka bir şeyi var edemediği için mükemmel değildir. Sufiler ilk durumu anlatmak için "olabilecek âlemlerin en mükemmeli"[2] diye âlemi nitelerken ikinci durumu baş-

---

[1] İbnü'l-Arabî, "Âlemdeki her şey Allah'ı bilenlere ve Allah'ın yaratılmışlardaki sırlarını bilenlere göre dosdoğrudur" der. Bkz. *Fütûhât-ı Mekkiyye*, V:283.

[2] İbnü'l-Arabî buna şöyle atıf yapar: "Allah âlemi son derece kusursuz yaratmış, Ebû Hamîd'in [İmam Gazâlî] imkân hakkında dediği gibi, ondan daha güzeli olmamıştır." *Fütûhât-*

ka terimlerle anlatmışlardır. Kullandıkları kavramların bir kısmı, mutlaklığın iki ucu arasında bulunmayı anlatır. Sözgelişi ışığın varlığın üç derecesindeki durumu bunu anlatan iyi bir örnektir. Işığın mutlaklık ve saf hali, nur diye ifa edilirken buna karşın saf nurun tam karşısında saf karanlık bulunur ki, buna *zulmet* denilir.[1] *Zulmet* varlık ile yokluk ilişkisinde yokluğa karşılık gelir.[2] Nasıl ki saf yokluk diye bir şey düşünülemez, aynı şekilde saf karanlık diye bir şey düşünülemez. Saf ışık ise idrak

---

i Mekkiyye, I:25. Aynı ifadenin farklı bir yorumu için bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, II:294: "Dairenin sonu, başlangıcına komşudur. O özü gereği noktayı [ulaşmak] ister, nokta ise onu istemez. Böylece âlemden yükselenlerin bir sona ulaşması geçerli olduğu gibi âlemin kendisine muhtaç, Allah'ın ise âlemden müstağni olması da geçerli olmuştur. Ortaya çıkmıştır ki, âlemdeki her parça, sonsuza dek ondan yetkini olmayan benzeri bir şeyin varlık sebebi olabilir. Çünkü dairenin çevresi, komşu doğal mekânlarda birbirine bitişik [komşu] noktalardır. İki mekân arasında üçüncü bir mekân veya farzedilen iki nokta veya onlardaki iki mevcut arasında üçüncü bir nokta söz konusu değildir. Çünkü onların arasında mekân yoktur. O halde bir noktadan oluşan çevrenin hükmü ile sonsuza kadar diğer çevrenin hükmü birdir. Âlemde son gerçekleşmiş iken [varacağı] gaye gerçekleşmiş değildir... Böylece İmam Ebû Hamid'in [Gazâlî], 'imkânda bu âlemden daha güzeli yoktur' ifadesi doğrulanmıştır. Çünkü insan-ı kâmilin üzerinde yaratıldığı suretten daha yetkini yoktur. Öyle bir suret olsaydı, âlemde ilahi mertebeden ibaret olan suretten daha yetkin bir şey bulunmuş olurdu."

[1] İmkân anlamında karanlık için bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, VI:278; nur ve varlık ilişkisi için bkz. Kayserî, *Keşfü'l-hicab an-kelami rabbi'l-erbab*, s. 94.

[2] Konevî şöyle der: "Karanlık ne idrak edilir, ne de kendisiyle bir şey idrak olunur. Ziya ise idrak edilir ve kendisiyle idrak gerçekleşir. Bu üçünden [nur, karanlık ve ziya] her birisinin kendisine ait bir değeri vardır. Hakiki nurun değeri öncelik ve asalet açısındandır. Çünkü bu nur, örtülü olan her şeyin açılmasının sebebidir. Karanlığın değeri, hakiki nurun kendisine bitişmesiyle, bu ittisalden önce imkânsız olan nurun idrakinin gerçekleşmesidir. Aydınlığın değeri ise zâtıyla her iki durumu cem etmesi ve bunun da iki şerefe sahip olmayı gerektirmesi açısından sâbittir. Hakiki nurun üç mertebesi daha vardır. Bunlardan birisi mutlak varlığa ortaklıktır. Diğeri mutlak-hakiki ilme ortaklıktır. Üçüncüsü ise zuhûr ve izhâr özelliği olan çokluğa [*cem'*] ait olmasıdır. İlmin varlık ve nurla ayniyet yönü bir açıdan bunlardan her birisinin 'kapalı olanı açma' özelliğine sahip olmasıdır. Kapalı olan şeyin Varlık'la açılması [keşf] şudur: Varlık temelde bir iken, farklı çokluklar kendisine arız olduğu için, farklı kabul derecesindeki madutların varlığı bilinir. Böylece varlık, bu yönüyle, madum mahiyetlerin bilinmesinin sebebi haline gelmektedir, çünkü varlık olmasaydı hiçbir mahiyetin varlığı bilinemezdi. İlim ise madum mahiyetleri varlık keşfinden önce ortaya çıkarır ve varlığı nasıl kabul ettiklerini, bu kabulün bekâ, fena, basitlik ve terkip gibi tâbi özelliklerini bilir. Nur'un açması ise varlığın keşfinden daha sonra olmakla beraber, keşfin makûl olmasında varlık ve ilimle ortaktır. Varlık, ilim ve nur arasında, vahdetleri ve mutlaklıkları açısından idrak edilemez ve görülemez olmaları özellikleriyle herhangi bir ayrım yoktur." *Fusûsu'l-Hikem'in Sırları*, s. 63.

edilemez. İdrakin gerçekleşmesi saf karanlık ile saf ışık arasında ara bir durumda mümkündür. Ara durum *ziya* terimiyle anlatılır. Bu durumda ziya iki unsurun bileşimidir: Birincisi ışık, diğeri karanlıktır. Yani aydınlık mümkün bir şeydir. Mümkünler bir kez var olduklarında artık "başkası nedeniyle zorunlu" olsalar bile, varlıkları başkasını var edecek veya kendi varlıklarına süreklilik kazandıracak şekilde değildir.

Gazâlî sufileri derinden etkileyen bir cümlesinde âlemi "olabilecek âlemlerin en mükemmeli" diye niteler. Gerçi bu düşünce Gazâlî'nin Ebû Tâlib el-Mekkî'den aktardığı bir cümledir. Sufiler cümleyi genellikle tevekkül, rıza teslimiyet kavramlarıyla dile getirdikleri insanın Tanrı'ya tevekkülü bağlamında dile getirmişlerdir. Ancak âlemin iyiliği konusunun ilk ortaya çıkışı, Mutezile kelamcılarının iyilik-kötülük ve Tanrı'nın en iyiyi yapması hakkındaki düşünceleriyle bağlantılıdır. Mutezile bilginleri, Tanrı'nın en iyiyi yapmasını ve kullarının yararının gözetmesini, Onun adil olmasının gereği saymışlardır. Tanrı'nın adaleti ise, Mutezile bilginlerine göre, tevhidle eşanlamda kullanılabilecek en önemli ilkedir. Mutezile kelamının iki konusu Tanrı'nın birliği ve adaletidir. Birinci konu Mutezile bilginlerinin ilahi niteliklerin zâtla ilişkisini ele almalarını gerektirmiş, ilahi niteliklerin kadim olamayacağını ileri sürmüşlerdi. İkincisi ise insan özgürlüğü başta olmak üzere iman ve amel ilişkisi, büyük günahın mahiyeti gibi konulardaki görüşlerini dile getirdikleri bir alandı. Mutezile *aslah alellah* terimi üzerinde de durmuştur. Anlamı Tanrı'nın en iyiyi yapmasının zorunluluğudur. Tanrı kulları için en güzel ve yararlı olanı yapmak zorunda mıdır? Mutezileye göre bunun aksini düşünmek ilah adalet fikriyle çelişir. Eş'arî kelamcıları ile Mutezile arasında bu noktada görüş ayrılıkları olsa bile bütün kelamcılar bu düşünceyle bağlantılı fikirler dile getirmişlerdir. Sufiler ise kelamcıların kendi aralarında yaptıkları tartışmaları dikkate almadan ve Mutezilenin ileri sürdüğü gibi bunun bir zorunluluk olup olmayacağı tartışmasına girmeden Tanrı'nın en iyiyi yapacağını dile getirmişlerdir. Burada tasavvufun hemen her konusunda kendini hissettiren ameli bir tavır gözlemleriz. Çünkü sufiler sorunun teorik bir zeminde tartışılmasından daha çok sonuçları üzerinde durmuşlardır.

İlk sufiler için Tanrı-insan ilişkileri Mabud-kul ilişkileriydi. Bütün konular mutlak kudret sahibi bir Tanrı karşısında yükümlü ve boyun eğen insan eylemleri şeklinde ele alınmıştı. Boyun eğmek teslimiyet demek olduğu kadar Haktan gelen iyi ya da kötü her şeyden razı olmaktır. Sufilerin üzerinde durdukları en önemli kavramlardan birisi *rızadır*. İnsan Tanrı'dan gelen her şeye rıza duygusuyla karşılık vermesi gerektiği gibi Ona tevekkül etmelidir. Ebû Tâlib el-Mekkî tevekkül düşüncesini Tan-

rı'nın onun adına en iyi yapacağına dayandırmıştır. Bu durumda Mekkî, kötülük sorunu başta olmak üzere her şeyi Tanrı'nın bir gayeye ve bilgiye göre yaratmış olması tevekülün en önemli nedeni sayar. Âlemde düzensizlik ve anlamsızlık yoktur. Çünkü her şey bir bilgi ve hikmete göre yaratılmıştır. Buradan hareketle el-Mekkî "âlemin olabilecek âlemlerin en mükemmeli" olduğunu söyler. İbnü'l-Arabî bu cümleyi alarak onu daha genel bir âlem yorumunun merkezine yerleştirir. Bu anlayışta İbnü'l-Arabî başta kötülük sorununu çözümlemek için bir yaklaşım geliştirmeye çalışır. Bu yönüyle sorun, Bir'den bir çıkar veya Mükemmel'den mükemmel çıkar şeklinde dile getirdiğimiz ilkenin bir yansımasından ibarettir.

İbnü'l-Arabî âlemdeki her şeyin iki yönü olduğunu söyler: Birincisi onun var olmasıdır. Bu yönüyle her şey rahmete mazhardır ve iyidir. Çünkü varlık ve buna bağlı olarak var olmak bir iyiliktir. Tanrı'nın âleme en büyük ihsanı, ona varlık vermektir. Sufiler bu düşünceyi anlatmak için mecazlarla dolu ve şiirsel anlatımın öne çıktığı kavramlar ve düşünceler kullanmışlardır.[1]

İbnü'l-Arabî olabilecek âlemlerin en iyisi fikrini dile getirirken kendi yaratma teorisini açıklayan bir kavram geliştirir. Bilindiği gibi İbnü'l-Arabî'nin yaratılış teorisi, sürekli yenilenen ve yaratılan âlem görüşü fikrinde temerküz eder. Bu yönüyle âlemin sürekli yaratıldığı fikri, Eş'arîlerin cevher ve arâz düşüncelerinin yeni bir şekilde yorumlanmasından ibarettir. Ancak İbnü'l-Arabî'nin bu teoriyi âlemin mükemmelliği fikriyle nasıl bağdaştırdığı önemlidir. Acaba yeniden yaratmak veya yaratmanın yenilenmesi âlemin mükemmelliği fikriyle çelişir mi? İbnü'l-Arabî'ye göre böyle bir şey söz konusu değildir. Çünkü âlem olabilecek âlemlerin en iyisidir ve bundan daha iyisi tasavvur edilemez. Üstelik bu durum yaratılan her yeni şey için geçerlidir. Bu durumda İbnü'l-Arabî ikinci bir terimle yaratmanın yenilenmesi görüşüne yeni bir boyut kazandırır. Bu da *teceddüd-i emsal* dediği teoridir. Gerçekte bu düşünce yaratılan şeydeki süreklilik fikrini açıklamak üzere geliştirilmiştir ve özellikle *Fusus*'ta konu ayrıntılı bir şekilde işlenmiştir. İbnü'l-Arabî Belkıs ile Süleyman'ın öyküsünü yorumlarken Belkıs'ın tahtının Süleyman'ın huzuruna getirtilmesinden de söz eder. Konuyla ilgili ayetleri saydıktan sonra tahtın nasıl getirtildiği üzerinde durur. Acaba taht bir yerden bir yere mi taşınmıştı, yoksa bir yanılsama mı vardı? İbnü'l-Arabî'ye

---

[1] Konevî şöyle der: "Perdeli insanlar eksiklik ve kötülük bulunduğu vehmiyle bazı şeylerde Hakkın güzelliğini göremezler. Bunların perdesi açılıp Hakka izâfe edilmeleri sahih olduğunda, Hak onlara kemâl suretini verir; böylece o şeyin celâl ve cemâl tecellisinin mazharı olduğu görülür." *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, s. 90. İbnü'l-Arabî âlem iyidir karşılığında "âlem temizdir" der. Bkz. *Fütûhât-ı Mekkiyye*, III:208.

göre burada bir yer değiştirme söz konusu değildi. Belkıs'ın tahtı bir yerden bir yere aktarılmamıştı. Ancak ortada bir yanılsama veya yanlışlık da yoktu. Çünkü taht aynı tahttı. Peki ne olmuştu? İbnü'l-Arabî bunu yaratılış teorisinin iki yönüne dikkat çekerek açıklar. Bu yönüyle yaratılış teorisi iki kavramı da içine alacak şekilde bir terimleştirmeyle dile getirilir. İbnü'l-Arabî'ye göre burada bir yeniden yaratma vardır. Gerçekte bu durum âlemde her an gerçekleşen şeydir ve İbnü'l-Arabî bu yeniden yaratmayı Tanrı-âlem arasındaki ilişkilerin merkezine yerleştirdiği gibi, âlemde zorunlu ve sürekli bir nedensellik fikrini de bu anlayışla eleştirir. Âlem her an veya her nefes yenilenen arâzlardan oluşur. Burada an yerine genellikle nefes kelimesini kullanır ve her nefes yenilenmekten söz eder. Peki bu sürekli yaratmaya ve yenilenmeye karşı sürekliliği sağlayan şey nedir? Soru, İbnü'l-Arabî'nin daha sonra sofistlere karşı dile getirdiği bir eleştiridir. Çünkü ona göre varlıktaki bu sürekli yenilenme olgusunu doğru anlayanlar sofistlerdir. Sofistler "her şey sürekli değişir ve başkalaşır" diyerek varlıktaki bu genel duruma dikkat çekmişlerdir. Ancak onların başarısızlığı, bu sürekli değişim karşısında değişmeyen şeyin ne olduğunu tespit edememektir. Onlar bu konuda başarısız kalmıştır ve bunu göz ardı etmişlerdir. İbnü'l-Arabî yaratılış teorisinde bunu dikkate alır ve sürekli değişme karşısında sürekliliği sağlayan şeyin ne olduğunu çözmeye çalışır. Bunun için kullandığı kavram ise benzerlerin yenilenmesi veya yaratılması anlamındaki *teceddüd-i emsal* terimidir. *Teceddüd-i emsal* her an yaratılan şeyin sürekliğinin nasıl korunduğunu belirlemek üzere dile getirilmiş bir düşünceydi. Tanrı her an aynı birbirine benzeyen arâzları yaratır ve böylelikle bir şey ne ise o olarak kalır. Burada yaratmada dikkate alınan şey ya da cevher bir şeyin ayn-ı sâbitesi ya da Tanrı'nın bilgisinde sabit olan hakikatidir. İbnü'l-Arabî *teceddüd-i emsal* terimini bu kez sürekli yaratmayla "olabilecek âlemlerin en mükemmeli" fikriyle bağdaştırmak üzere kullanır. Çünkü şöyle bir soru kaçınılmazdır: Âlem sürekli yaratılıyorsa, bu tekamüle doğru bir gidişe mi işaret eder? Âlemin bütünü ya da tek tek olgulardaki sürekli yaratma fikri, âlemin daha eksikten daha mükemmele doğru ilerlemesi anlamına mı gelir? Böyle bir düşünceyi öne sürmek, Tanrı'nın eyleminde bir tekamül olduğunu düşünmek demek olacağı gibi, böyle bir düşünce sudur fikriyle de bağdaştırılamaz. İbnü'l-Arabî'ye göre bir kez yaratılan şey mükemmel olarak yaratılmıştır ve ondan daha mükemmeli yoktur. Öyleyse sürekli yaratılan şey ne olmaktadır? İbnü'l-Arabî'ye göre sürekli yaratılan şey benzerlerin yenilenmesidir. Başka bir şey değil! Âlem her an benzerlerinin yaratılmasıyla varlığını sürdürmektedir. Bu durumda âlemin mükemmelliğini savunan kimselerin varsayımsal olarak dile getirdikleri "daha mükemmel bir âlem yaratılır mıydı?" sorusu, İbnü'l-Arabî'de bilfiil

gerçekleşen bir duruma dönüşür ve yanıtını bulur. Âlem sürekli yaratılmaktadır ve her an binlerce kez yenilenmektedir. Buna rağmen yaratılmış âlemden daha mükemmeli yaratılmamaktadır. Çünkü âlem, olabilecek en mükemmel âlemdir. İbnü'l-Arabî bu düşüncesini "bin tane âlem yaratılsaydı hepsi bu âlem gibi olurdu" diye dile getirir. Öyleyse *teceddüd-i emsal* sürekli benzerlerin yaratılması demektir ve âlemin mükemmelliği fikrini pekiştirmek üzere geliştirilmiş bir düşüncedir.

İbnü'l-Arabî'ye göre Tanrı ile âlem arasındaki en önemli fark Tanrı'nın müstağni ve âlemin muhtaç olmasıdır. Tanrı müstağni olduğu için aynı zamanda mükemmeldir. Mükemmel terimi burada cömert terimiyle yer değiştirir. Çünkü daha önce İbn Sina'da da gördüğümüz üzere mükemmel, başka bir şeye kaynak olmak demektir ve doğrudan taşma ve feyezan terimlerini çağrıştırır. Cömertlik kavramına ulaştığımızda, İbnü'l-Arabî'ye göre âlemin mükemmelliği iki nedenle zorunludur: Birincisi, âlemin ilahi cömertliğin bir sonucu olması; ikincisi, bilgiye göre var olmasıdır. Tanrı âlemi eksiksiz cömertliğinin tezahür etmesi için yarattı.[1] Âlemde bir eksiklik düşünmek, zorunlu olarak cömertlikte bir eksiklik düşünmek anlamlarına gelecektir. İbnü'l-Arabî Tanrı'dan cimrilik ve eksikliği nefyetmek üzere bu anlayışı reddeder ve Tanrı'nın her bakımdan cömert olduğunu vurgular.

Dereceli Bir Varlık Anlayışı: Varlık ve Mertebeleri

İbnü'l-Arabî'nin en önemli görüşlerinden birisi de varlık mertebeleriyle ilgili düşünceleridir. Bazı risaleler ve bunların şerhleriyle İbnü'l-Arabî'nin varlık görüşü kısa ve özet bir anlatımla geniş kitlelere ulaştırılmıştır. Bu bakımdan varlık mertebeleri fikri, İbnü'l-Arabî'nin genel düşünceleri içinde en çok bilinen konuların başında gelmiştir. Bu bağlamda geniş bir literatür ortaya çıkmıştır. Varlık mertebeleri fikri, geçmişte ve günümüzde ilgi çeken bir konu olmayı sürdürmüştür.

Mertebeler fikri sadece varlık konusu değil, bilgi görüşü bakımından da temel bir konudur. Bu düşünce sufilerin daha önce dile getirdikleri bir takım düşüncelerde kısmen ifade edilmiş unsurları taşır. Bunların başında zâhir-bâtın veya şeriat-hakikat gibi kavramlar gelir. Sufiler bu kavramlarla varlığın ikili yönü hakkındaki düşüncelerini dile getirmişlerdir. Hakîm Tirmizî insanın idrak araçlarındaki mertebelerden söz ederek yine bir tür mertebeler fikrini dile getirmişti. Cüneyd-i Bağdadî, Hallac-ı Mansur gibi sufiler de farklı terimlerle mertebeler hakkında bilgiler vermişlerdir. İbnü'l-Arabî önceki sufilerin görüşlerini de dikkate alarak, kapsamlı ve ayrın-

[1] Aynı düşünce için bkz. Ferganî, *Müntehe'l-medarik*, s. 61.

tılı bir düşünce geliştirmiştir. Ona göre Varlık, belirli mertebelerde zuhur ederek kendini gösterir. İnsan hiçbir zaman kendinde varlığı bilemez. İnsan mertebelerde tecelli eden varlığı bir şey olarak görmek zorundadır. Bu durumda varlık mertebelerinden söz etmek, bilginin zorunlu ilkesi haline gelir.

İbnü'l-Arabî varlığın mertebelere göre açılımını iki, bazen üç bazen yedi mertebeyle göre anlatır. Burada İbnü'l-Arabî'nin öncelikle mertebelere ayırmanın göreli olmasına dikkat çeker. Öyleyse sayıları kesin değildir ve bakış açısına göre artabilir. Öte yandan mertebeler konusundaki en önemli sorun mertebelerin gerçek değil, göreli şeyler olmasıdır. Önemli olan mertebelerde zuhur eden Varlık'tır. En fazla kullanılan yedili sıralama şöyledir:

1. *Lâ-taayyün Mertebesi.* İbnü'l-Arabî bu mertebeyi ifade edebilmek için pek çok terim kullanır. Her türlü kayıt ve şarttan münezzeh bu makamsızlık makamında mutlak varlık hiçbir taayyün göstermemiştir. Bu mertebe sadece tenzihle nitelenebilir. Gerçekte bütün mertebeler ikiye ayrıldığında, taayyünsüzlük mertebesi ile taayyün mertebelerinden ibaret olurlar. Bu durumda la-taayyün mertebesi bir mertebe değil, bütün mertebelerde zuhur eden Varlık'ın bir yönünü temsil eder. İbnü'l-Arabî bunu taayyünsüzlük ile taayyününün aynı anda gerçekleşmesi diye dile getirir. İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde mutlaklık ile sınırlanma ve taayyün Varlık'ın iki kutbudur. Bunlar genel olarak Tanrı'nın karşıt anlamlı isimlerinin ifadesinden ibarettir. Bu yönüyle celal isimleri, Tanrı'nın mutlaklık ve bilinemezliğini dile getirirken cemal anlamlı isimleri Onun bilinmesini ve yaratmasını dile getiren isimlerdir. Öyleyse taayyünsüzlük ve taayyün, celal ve cemal terimleştirmesinin başka bir ifadesidir.

2. *Taayyün-i Evvel* [İlk Taayyün]. İbnü'l-Arabî'ye göre Mutlak Varlık'ın farklı mertebelere tecelli etmesi onun zuhura yönelmesiyle gerçekleşmiştir. Mertebeler ilk taayyün denilen bu mertebeyle başlar. Bu mertebe mutlak varlık'ın mutlak birliğini göreli bir çokluk taşıyan birliğe dönüştürmesiyle taayyüne başlamasıdır. İbnü'l-Arabî'nin hakikat-i Muhammediye adını verdiği bu mertebe bütün varlığın ilkesidir.

3. *Taayyün-i Sânî* [İkinci Taayyün]. Bu mertebe, Tanrı'nın bilgisindeki a'yân-ı sâbitenin birbirlerinden ayrıştığı mertebedir. Gerçekte hakikat-i Muhammediye de bir ayn-ı sâbitedir. Fakat o öncelik ve üstünlük bakımından bütün diğerlerinden üstündür. Bu nedenle onun ayrı bir mertebe sayılması gerekmiştir.[1]

4. *Mertebe-i Ervâh* [Ruhlar Mertebesi]. Bu mertebe, bir üst mertebede-ki a'yân-ı

[1] Taayyünler hakkında bkz. Ferganî, *Müntehe'l-medarîk*, s. 62 vd; Müeyyidüddin el-Cendi, *Şerhu Fusûsu'l-Hikem*, s. 585.

sâbitenin dışta var olmaya doğru tenezzül ederek soyut ve basit cevher haline geldiği mertebedir.

5. *Mertebe-i Misal* [Misal Mertebesi]. İbnü'l-Arabî'nin melekût âlemi, berzâh âlemi, misal âlemi ve hayal âlemi gibi isimlerle andığı bu mertebe, bir üst mertebedeki basit ve soyut şeylerin latif ve bileşik cevherler haline gelmesidir. Bu mertebeye misal âlemi denilmesinin sebebi, yukarısındaki ervah âleminde bulunan her ferdin cisimler âleminde bürüneceği suretlerinin mislinin bu âlemde ortaya çıkmasıdır.

6. *Mertebe-i Şehâdet* [Şehadet Mertebesi]. Bu mertebe ise söz konusu mertebelerdeki şeylerin cisim halinde ortaya çıktığı duyulur âlemdir. Bu mertebe duyuyla algılanabilen felekler, unsurlar ve *müvelledât* [madenler, bitkiler, hayvanlar] âlemidir.

7. *Mertebe-i İnsan* [İnsan Mertebesi]. İbnü'l-Arabî varlık mertebelerinin sonuncusunu insanla bitirir. Bu mertebe şehadet âleminde insanın ortaya çıkmasıyla varlık mertebelerinin tamamlanmasıyla zuhur eder. Burada İbnü'l-Arabî'nin öğretisinin bazı özellikleri gözükür. Bunlardan birisi insanın kâmil varlık ve âlemin yaratılış gayesi olmasıdır. Bu gayenin varlığıyla yaratılış tamamlanır. Her mertebe bir ilahi ismin mazharıdır; insan ise Allah isminin mazharıdır. Allah ismi hakikatte nasıl bütün isimler üzerinde bir öncelik sahibi ise taayyün olarak en sonra olmasına rağmen bu mertebe de bütün mertebelerin üstündedir. İbnü'l-Arabî bazen mertebeleri semboller ve benzetmeler yardımıyla anlatır. Ona göre Varlık bir dairedir.[1] Varlığın daire olarak görülmesi, vahdet-i vücûd öğretisinin Tanrı âlem ilişkisini açıklarken en çok dikkat çektiği konuların başında gelir. Çünkü dairesel bir varlık anlayışı Tanrı'nın her an her şeyle beraber olmasını sağlar. Dairenin başlangıcında ilk akıl vardır. Yaratılış insan cinsiyle sona erer ve varlık dairesi tamamlanır. Allah'ın yarattığı her şey dairenin çevresindeki noktalar gibidir. Dairenin ortasındaki noktadan çıkan çizgilerin çemberin her noktasıyla aynı ilişkiye sahip olması gibi Allah'ın bütün varlıklara olan ilişkisi de birdir. Başka bir yönden İbnü'l-Arabî hakikat-i Muhammediyenin hakikat bakımından ilk, âlemde zuhuru bakımından ise son Peygamber hakikati olmasını da bu varlık teorisiyle açıklar. İbnü'l-Arabî varlık mertebelerini açıklamak için iç-dış, su-buz, çekirdek-ağaç, ayna-akis, sanatkâr-eser, harf ve sayı sembolizmini kullanır. Özellikle vahdet-i vücûdu benimseyen sufi şairlerde bu sembolik anlatımlar yaygındır.

---

[1] Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, II:282.

Dördüncü Bölüm

METAFİZİK DÜŞÜNCEDE İNSAN

1. VARLIĞIN GAYESİ OLARAK İNSAN: KUŞATICI VE MÜKEMMEL VARLIĞA DOĞRU VAROLUŞUN YÖNELİMİ

Ünlü kelam bilgini İmam Matüridî şöyle der: "Âlem birbirinden farklı ve birbirine zıt unsurlardan oluşur. Küçük âlem denilen insan bir araya gelmesi ve ayrışması gerekenleri birleştiren ve ayırandır." Burada insan, âlemdeki zıtlıkların ve çelişik unsurların ardında bir anlam dünyası inşa edebilen varlık olarak tanımlanırken gerçekte tüm düşünürlerin dile getirdikleri bir insan fikrini ifade etmiştir. İnsan düşünen, düşündüğünü düşünen ve bu düşünceyi dil sayesinde paylaşabilen ve aktarabilen yegâne varlıktır. "İlgili unsurları bir araya getirmek, gereksiz unsurları ayırmak" bir şeyi "tanımlamak" demektir. Bir şeyi tanımlamak o şeye ait unsurları ait olmayanlardan ayrıştırmakla mümkündür. Bu da tanımın tanımında söylenen *ağyarını mani, efradını cami*, yani kendisine ait olmayan unsurları dışarıda bırakmak ve kendisine ait unsurları toplamak demektir. Öyleyse Matüridî'ye göre insan, tanım yapabilen varlıktır ve insanı "insan" yapan özellik de budur. Müslüman düşünürler insanın eşyayı tanımlayabilen ve eşyanın hakikatlerini bilebilen yegâne varlık olduğunu ilk insan ve ilk peygamber olarak Kur'ân-ı Kerîm'de geçen, Âdem'e ilahi isimlerin öğretilmesiyle bağlantılı ele alırlar. İnsan varlıkta ilahi isimleri bilen yegâne varlıktır ve bu bilgi onu yeryüzünde Allah'ın halifesi yapmıştır. Burada sebep-sonuç ilişkisini tersinden alırsak şöyle diyebiliriz: İnsan Allah'ın yeryüzündeki halifesi ve vekili olduğu için "isimleri bilebilen," bu nedenle de eşyayı adlandırabilen ve onların hakikatlerini bilebilen varlıktır. Her durumda insanı âlemde ayrıştıran ve ona müstesna yer kazandıran temel özellik bu bilme yeteneğidir; bu özellik insana diğer varlıklar üzerinde tesir ve hâkimiyet de kazandırır. Ayette "*yeryüzünde halife olmak*" veya hadisteki ifadesiyle "ilahi surete göre yaratılmış olmak" şeklinde belirtilen bu ayrıcalık sufilerin dilinde başka anlamlar kazanarak zenginleşecektir.

Bu değerlendirme İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin düşüncesinde insan bahsini anlamaya yardımcı olacak ipuçları taşır. Hemen belirtmeliyiz ki, İbnü'l-Arabî'nin insan anlayışı, insanın âlem içindeki müstesna yerini, onun kabiliyetlerini, yeryüzünde Allah'ın halifesi oluşunu ve bütün bunların kaynağı olarak da "ilahi surete" göre yaratılmasını başlangıç noktası alarak, bütün konulardaki düşüncelerinin gayesi ve bütün tikel konular hakkındaki birikimin taşıyıcısı olarak ortaya çıkar. Onun insan düşüncesi, genel düşüncesini anlamak için bize yardımcı olabilecek ve herhangi başka

bir konuyla denk görülebilecek alt konu sayılamaz. İbnü'l-Arabî'nin ele aldığı tüm konular insan düşüncesini anlatmak üzere ele alınmıştır. İnsan onun ve takipçilerinin düşüncesinde önce başlangıç noktasını olduğu kadar düşüncenin nihayetini ve gayesini de oluşturur. Bunun nedeni tasavvufun ana konusunun insan olmasıdır. Gerçi insan bir bilgiye konu olamayacak kadar geniş bir bahistir. Hatta teknik anlamıyla insanın kendi kendini bir bilimde konu edinmesinden söz edilemez. Öte yandan insan bir bilgi konusu olarak ele alınacaksa, onu bir bilime münhasır kılmak da mümkün olamaz. Gerçekten de bütün bilimler ve disiplinler insana dairdir ve insanla ilgilidir. Bununla birlikte tasavvufun burada bir ayrıcalığı söz konusu olabilir. Çünkü başka herhangi bir disipline göre tasavvuf, insanı ve insanla ilgili sorunları daha doğrudan bir yöntemle ele almıştır. Bunun en önemli göstergelerinden birisi tasavvufun adında ortaya çıkar. Tasavvuf başka pek çok ismiyle birlikte en çok *marifetü'n-nefs*, yani "insanı tanımak" adıyla bilinir. Bu nedenle bir sufinin düşüncesinde insanı ele almak, başka herhangi bir düşünürle karşılaştırılamayacak kadar temel ve merkezi bir soruna eğilmek demektir.

İbnü'l-Arabî'nin insan düşüncesini ele alırken üzerinde durulması gereken kavramların başında *kuran-furkan*, yani "toplamak-ayırmak" ya da "genel-özel," cami-fark, ihata eden-edilen gibi insanın âlem içindeki konumunu ve diğer varlıklarla ilişkisini olduğu kadar insan türü içinde de ahlaki ve bilgi durumunu anlatan kavramlar gelir. Öte yandan söz konusu kavramlar eşyanın hakikatlerini bilmek ve onları tanımlamak, isimlendirmek ve düşünceyi kavrama dökmek gibi insana özgü fiillerle doğrudan bağlantılıdır. Hemen belirtmeliyiz ki, toplamak, ihata etmek kemâl ve tamlık anlamı taşır. Bir şeyin ihata edici veya toplayan [*cami*] olduğunu söylemek kemâl ve tamlıktan söz etmektir. Sözgelişi İbnü'l-Arabî üst âlemler ile alt âlemlerin ilişkisini toplayan-toplanan veya ihata eden-edilen ilişkisi şeklinde düşündüğü gibi, bunu asıl-fer ilişkisi kavramlarıyla da dile getirebilir. Her iki durumda da ilişki, kâmil ve tam olanın eksik olanı etkilemesi veya içermesini anlatır. Tam ve kâmil olan etkin ve sebep iken, eksik olan edilgendir. Varlık mertebelerinde de aynı durum geçerlidir. Üst mertebeler toplayıcı ve kuşatıcı mertebeler olduğu için etkinlik ve tesir onlara aittir. Bu düşünce esas itibariyle zuhur ve bâtınlık ilişkisinde ortaya çıkar. Bilindiği gibi, zuhur ve şehadet âleminde ortaya çıkan her şeyin kaynağı bâtın, yani görünmeyen mertebelerdir. "Her zuhur bir bâtınlıktan sonra gerçekleşir" İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin ana ilkelerinden birisidir. Bâtınlık en bâtında bulunan "gayblerin gaybı" mertebesine dereceli bir şekilde ulaşır ki, söz konusu mertebeye İbnü'l-Arabî ve takipçileri *menşeü'l-itibarat*, yani bütün itibarların ve niteliklerin kaynağı der. Bu

mertebe bütün itibarların, gerçek değil göreli bir ayrımla ortaya çıkan ayrışma ve tikelleşmelerin kaynağı olan mutlak birlik mertebesidir. Bütün mertebeler o mertebeye göre "zuhur mertebesi" ve "şehadet mertebesi" sayılır. Zuhur ve şehadet âleminde ortaya çıkan varlıklarla bâtın âlemin ilişkisinde şunu bilmek gerekir: Zuhur eden her şey önceki bir bâtınlıktan zuhur etmişken bunun tersi söylenemez. Bâtınlık mertebesinde bulunan her şeyin zuhur ve şehadet mertebesinde ortaya çıkması, sufilerin ifadesiyle "taayyün etmesi" zorunlu değildir. Bu görüş şehadet âlemi ile bâtınlık âlemleri arasında doğrudan ve mutabık bir örtüşme kurma imkânını ortadan kaldırır. Çünkü şehadet mertebesinde zuhur edenler bâtını mertebeden ortaya çıksalar bile, hiçbir şekilde bâtını mertebeden ayrılmayan ve şehadet âlemine çıkmayan şeyler veya varlık tarzları vardır. Sözgelişi bazı melekler böyledir. Her halükârda bâtın mertebeleri şehadet mertebeleri için kapsayıcı ve kuşatıcı mertebelerdir ve bu durum onların sebep, illet, etkin, ulvi ve kuşatıcı olmalarıyla aynı anlama gelir.

İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde ihata eden-edilen ilişkisinin iki yorumu insan görüşünde merkezi bir yer tutar. Birincisi ilahi isimler arasında kurulan ilişkidir. İbnü'l-Arabî özellikle Endülüslü ünlü sufi İbn Kasi'nin ilahi isimler teorisini genişleterek, daha doğrusu teknik anlamıyla bir teoriye dönüştürerek metafizik anlayışının merkezine yerleştirmiş, takipçileri de aynı düşünceyi sürekli işlemişlerdir. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî ve takipçilerinde ortaya çıkan en önemli konu ilahi isimler ve âlemle bağlantılarıydı. Bunu özellikle Konevî'nin ifadelerinde izlemek mümkündür: Metafiziğin bir konusu vardır. İbn Sina'nın düşündüğünden kısmen farklı olarak konu Hakkın varlığı iken o varlık hakkında bilgi edineceğimiz ilkeler ilahi isimlerdi. Bu durumda ilahi isimler metafiziğin ilkeleridir [*mebadî*]. İlahi isimler sorunundan bu anlamda söz etmiştik. Ancak burada yinelememiz gereken, ilahi isimlerin derecelenmesi ve bir noktaya dayandırılmasıyla ilgili görüşlerdir. İbnü'l-Arabî ilahi isimleri bazen dört, ardından yedi ve sonra doksan dokuz isim olarak sınıflar. İlahi isimlerin sayısının doksan dokuz olması, meşhur bir hadise dayanır. Söz konusu hadiste Hz. Peygamber, "Allah'ın doksan dokuz ismi vardır, onları ezberleyen cennete girer" buyurur. Sufiler bu hadiste dile getirilen düşüncenin bütün unsurları üzerinde ayrıntılı olarak durmuş, isimlerin sayısı, anlamları, bu sayının doksan dokuzla sınırlanması ve her şeyden önemlisi "onları ezberlemek" veya "öğrenmenin" anlamından söz etmişlerdir. Hadiste geçen ezberleme veya öğrenmenin dereceleri ahlakın kemâle erdirilme süreciyle irtibatlandırılmıştır. Onlara göre insanın ilahi isimlerle ilişkisi *ilme'l-yakîn*, *ayne'l-yakîn* ve *hakka'l-yakîn* [bilmek, görmek ve zevk etmek] denilen üç aşamayla açıklanabilir. Sufiler özellikle ilahi isimler üzerine yazılan şerhlerde genellikle

doksan dokuz isim esas alınsa bile bu sayıyı çeşitli tasniflerin bir örneği sayarlar. Bununla birlikte ilahi isimlerin sayısı, varlıkların sayısı gibi sonsuzdur. Daha doğrusu ilahi isimler sonsuzdur ve bu nedenle âlemde ortaya çıkan varlıkların sayısı sonsuzdur. Bu durum varlıklar ile ilahi isimler arasında kurulan zuhur-mazhar ilişkisiyle bağlantılı olduğu kadar, daha genel olarak sorun "Bir'den bir çıkar" ilkesine döner. Bir'den sadece bir çıkacağı için her ismin bir mazharı olmalıdır. Bu durumda varlıklar kadar isim veya isimler kadar varlıktan söz ederiz ve her iki alanda da bir sonsuzluk fikrinden söz ederiz. İbnü'l-Arabî'nin ve takipçilerinin düşüncesinde merkezi bir yer tutan "ilahi genişlik nedeniyle âlemde tekrar olamayacağı" ve her şeyin bir yenilenme halinde olduğu fikri, bu düşüncenin bir sonucudur.

Ancak ilahi isimlerin sayısını sonsuz saymak aynı zamanda bir çokluktan söz etmek demektir. İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin düşüncesinde çokluk göreli, buna karşılık birlik asıldır. Bu durumda çokluğun gerçek bir varlığı olamaz. Çokluk ancak birle var olabilir ve bu durumda onun görünümü haline gelir. Sonsuz sayıdaki isimden ve bu isimlerin mazharları olan varlıktan söz etmek, gerçekte hepsini Bir'in mazharı haline getirmek demektir. Bu durumda soru şudur: Gerçek bir çokluğa sahip olmadıklarına göre ilahi isimlerin hepsini dayandırabileceğimiz bir isim var mıdır? Hiç kuşkusuz bu sorunun yanıtı olumludur ve İbnü'l-Arabî sonsuzluk ile birlik arasında bir karşıtlık ilişkisi kurarak, sonsuzu Bir'e dayandırmıştır. Bu anlamıyla "bir" sayı olmaktan çıkarak, belirsiz ve idrak edilemez bir ilkeye dönüşür. Bu metafizik düşüncenin başlangıç noktasını anlamak için gereklidir. Çünkü düşünme bir noktadan başlamak zorundaysa da metafizik düşüncede başlangıç noktasının sadece bir başlangıç noktası olması yeterlidir. Bu nedenle bir sadece selbi ve olumsuz bir ifade olarak görülmelidir. Nitekim İbnü'l-Arabî de benzer bir yaklaşımla sonsuz anlamların karşılığı olan isimleri tek bir isme dayandırır veya Bir'den sonsuz anlamları çıkartır.

Bütün isimlerin dayandığı isim "Allah" ismidir. Allah bu anlamıyla daha çok *ism-i cami*, yani "toplayıcı isim" diye isimlendirilmiştir. İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin insan görüşünü anlamak için bu kavramın doğru anlaşılması zorunludur. Çünkü ilahi isimler içerisinde "toplayıcı isim" ne ise, varlıklar içinde insan da ona karşılık gelir. Çünkü her isim bir mazhara sahip ise bu tek isim de bir mazhara sahip olmalıdır. Toplayıcı ismin mazharı ise insandır. Bu durumda tek isim hakkındaki tahlil bizi zorunlu olarak insana götüreceği gibi insandan da varacağımız isim toplayıcı isim olmalıdır. Öyleyse şunu sormamız gerekir: Toplayıcı isim ne demektir? Toplayıcı ismin âlemdeki karşıtlıklardan hareketle anlaşılabilecek bir anlamı vardır. Âlem, Ma-

türidî'nin aktardığımız ifadelerinde görüldüğü üzere, farklı ve çelişik unsurlardan oluşan bir bütündür. Bu bağlamda karşıtlıkların bir bütünlüğe ulaşarak varlığını sürdürmesi, sufilerin "bütünlüğün veya toplamın birliği" diye terimleştirdikleri bir düşüncedir. Bu düşünceye göre zıtlıklar bir şeyin varlığını yok edebilecekken o şeyin varlığını sürdürebilmesi, zıtlıkları bir arada tutan üst "birlik" sayesinde gerçekleşir. Âlemdeki karşıtlıklar konusu doğrudan ilahi isimlerdeki karşıtlık sorunuyla ilgili, daha doğrusu onun sonucudur. Bu durumda ilahi isimlerin de bir birliğe ulaşması ve dayandırılması gerekir. İbnü'l-Arabî'nin ilahi isimler teorisinin bütün bu karşıtlıkları tek ilkeye dayandırmak üzerine kurulu olduğunu belirtmiştik. Peki karşıtlıklar Tanrı'da nasıl bulunmaktadır?

İbnü'l-Arabî bunu Tanrı'nın zıtlıkları kendinde barındıran varlık olmasıyla açıklayarak Allah ismini bu anlamda yorumlar. İlk dönemin önemli sufilerinden Sehl b. Abdullah Tüsterî'nin "Allah'ı zıtları kendinde toplamasıyla bildim" cümlesi, İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin sıkça andıkları bir ilke haline gelmiştir. Allah ismi âlemde görülen bütün farklı, tezat ve çelişik şeylerin kaynağıdır. İlahi isimler teorisine göre var olan her şey bir ilahi isimle bağlantılıdır. İbnü'l-Arabî'nin nedensellik fikrini ilahi isimler ile âlem arasındaki ilişkiye dönüştürdüğü açıktır. Her şeyin bir nedeni var ise –ki olmalıdır– aynı zamanda her şeyin dayandığı bir ilahi isim vardır. Böyle bir anlayışta sufiler âlemdeki bütün gerçek nedenleri ilahi isimlere dönüştürerek, tek fail fikrine ulaşmak istemişlerdir. İlahi isimler ile zât arasındaki ilişki nasıldır? İbnü'l-Arabî'nin ilahi zât hakkındaki fikri bazı belirsizlikler içerir. Gerçi belirsizlik sadece ona özgü de değildir. İslam filozofları Bir veya Zorunlu Varlık hakkında ya da kelamcılar ilahi zât hakkında konuşurken, aynı tarzda belirsizliklerle ve sorunlarla karşılaşmıştır. İbnü'l-Arabî'nin düşüncesindeki sorun, felsefenin ve kelamın etkilerini yansıtır. Çünkü İbnü'l-Arabî tenzih üslubuna yöneldiğinde filozofların terimlerini kullanırken aynı anda kelamcıların terimlerini kullanır. Bununla birlikte kelam terminolojisi daha sonra özellikle Molla Fenarî gibi şarihlerde daha açık görülecektir. Her durumda önceki metafizik geleneklerin etkisiyle ilahi zât hakkında belirsiz bir dil ortaya çıkmıştır. İlahi isimler âlemdeki olayların ve varlıkların nedenleri ise onların birbirine zıt varlıkların nedenleri olduklarını kabul etmek gerekir. İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin fiili durumdan hareketle ilahi isimlerdeki farklılık ve zıtlığı temellendirdiklerini kabul etmek gerekir ki, benzer bir yaklaşım kelamcılarda, örneğin Matüridî'de görülür. Özellikle hudus veya hadislik, yani zaman içinde yaratma teorisi Tanrı'nın nitelik sahibi olmasının yanı sıra niteliklerin farklı anlamlara sahip olduğunu kanıtlamak için de kullanılmıştır. Konevî'nin de ilahi isimlerdeki farklılık ve

zıtlıkları temellendirirken benzer bir yöntem kullandığına tanık olmaktayız. İbnü'l-Arabî ve takipçileri "Bir'den bir çıkar" ilkesini ilahi nitelikleri ispatlamak için kullanırken yine fiili durumdan hareket etmişlerdi. Çünkü Bir'den bir çıkar demek gerçekte kaynak ile ürün arasında bir farklılığın ortaya çıkmaması demektir. Bu ise Konevî'nin ifadesiyle *tahsilü'l-hasıl*, yani totoloji demektir ve çıkmak terimiyle çelişiktir. Çünkü çıkmak –ki yerine hangi fiili koyarsak koyalım durum değişmez– bir harekettir ve hareket farklılaşmaktır. Nitekim fiili durum bu farklılıkları gösterir. Âlemde farklılıklar ve göreli bile olsa çokluk gözlediğimize göre, bir'in çokluğa kaynak olabilecek nitelikleri olmalıdır. Öyleyse âlemdeki çokluğun ve farklılıkların kaynağı, ilahi isim ve niteliklerdir. Her halükârda âlemde zıtlıklar vardır ve bunlar tek Ilah'a dayanırlar. Bu durumda ise nedenlerde de bir zıtlığın bulunduğunu kabul etmek gerekir. Peki öyle bir zıtlık Bir'de nasıl bulunabilir?.

Burada ortaya çıkan çelişkiyi şöyle tespit edebiliriz: Birincisi, Tanrı bir ve basittir. Birlik ile basitlik aynı anlama geldiği gibi basitlik birliğin özel bir anlamıdır. "Bir" demek başka bir ilkenin veya denk varlığın bulunmayışı demektir. Bu anlamda bir veya birlik İslamın en temel ilkesi sayılan tevhitle özdeştir. Öyleyse birlik basitlik demektir ve bunun karşılığı bileşikliktir. Bu bileşiklik bir şeyin öncelikle varlık ve mahiyet gibi iki veya daha fazla özelliğin bilemişinden meydana gelmesi demektir. Oysa Tanrı her bakımdan birdir ve onda terkip düşünülemez. Varlık olmak bakımından varlık'ta "ihtilaf ve terkip yoktur" derken sufiler bunu kastederler. Metafizik düşüncede asıl sorun, basitlik anlamındaki birlik ile çokluk arasındaki ilişkinin açıklanmasıdır. Bu anlamda basitlik, Tanrı'nın temel özelliğidir. Fakat basitliğe rağmen birbirine zıt fiil ve varlıkları Tanrı'ya dayandırmamız zorunludur. Aksi halde çokluğa başka bir ilke bulmak gerekirdi ki, bütün Müslüman düşünürler ikinci ilke fikrini reddetmiştir. Öyleyse çokluğun tek ilkesi vardır ve o da Tanrı, daha doğrusu Tanrı'nın nitelikleridir. Tanrı'nın niteliklerinin çokluğun ilkesi olması iki şekilde düşünülebilir: Birincisi çokluk ve farklılığın kaynağı olan nitelikleri kadim saymayarak, Tanrı ile âlem arasında bir ayrım ve zıtlık yerleştirmektir. İkincisi ise nitelikleri de kadim sayarak başka bir yol bulmak. İbnü'l-Arabî Mutezile gibi düşünmez. Mutezile ilahi nitelikleri kadim saydığımızda, ilahi zât ile nitelikler arasında bir ayrım yapamayacağımızı belirterek *taaddüt-i kudema*, yani kadimlerin çokluğu sorununun ortaya çıkacağını belirtmişti. Bu sorundan kurtulmanın tek yolu ise nitelikleri kadim saymamaktı. İbnü'l-Arabî ilahi nitelikleri kadim saymadığımızda Tanrı-âlem irtibatını yine açıklayamayacağımızı söyleyerek soruna yaklaşır. Çünkü nitelikleri kadim saymadığımızda, nitelikler ile âlem arasındaki ilişkiyi kursak bile bu kez âlem, nitelikler ve Tanrı arasındaki ilişkiyi açıklayamayız. Öte yandan Mutezilenin dile getirdiği düşün-

ce de bir bakıma doğrudur. Çünkü tek başına zâttan söz etmek ile niteliklere sahip zâttan söz etmek aynı şeyden söz etmek değildir. Bu durumda konu birlik ise iki durumu ayrı değerlendirmek gerekir. İbnü'l-Arabî bu iki durumu ele alışta iki birlik türünden söz ederek, Tanrı ile âlem arasındaki ilişkileri açıklar. Bunlar sadece zâtla ilgili mutlak birlik ve basitlik anlamındaki ahadiyet ile göreli birlik diyebileceğimiz vahidiyet birlikleridir. İkinci birlik türü "ilahi isimlerin birliği" demektir. İbnü'l-Arabî "çokluktan söz etmek isimlerdeki çokluktan söz etmek iken birlikten söz etmek zâtın birliğinden söz etmektir" derken buna işaret eder. İlahi isimlerin tek zâta dönmesi yine de kolay çözümlenebilecek bir sorun değildir.

Bunun için varlık mertebeleri görüşünde *feyz-i akdes* [en mukaddes feyiz] ve *feyz-i mukaddes* [mukaddes feyiz] terimlerinin önemli bir yer tutuğunu söylemek gerekir. Bu varlık mertebelerini yedili sıralamayla ele alan şarihler tarafından birinci ve ikinci taayyün mertebesiyle açıklanır. Birinci taayyün mertebesi, taayyünsüzlükten ilk taayyünün meydana gelmesidir. İlk taayyün, Bir'de veya Mutlak Varlık'ta içkin ilahi isimlerin –ki bunlara mana veya hakikat demek daha doğrudur– birbirinden ayrışmamış halde ortaya çıkmasıdır. Bu durumda bütün isimlerin birbirlerinin aynı olduğu bir mertebeden söz etmekteyiz. İkinci mertebede ise bu kez anlamlar veya hakikatler birbirlerinden ayrışarak taayyün eder ve yeni bir mertebe olarak isimlendirilir. Şimdi İbnü'l-Arabî tenzih'in gereğiyle belirgin ve taşıyıcı bir zât kavramını kullanmak yerine bütün isimleri birinci mertebeye dayandırarak sorunu aşmak ister. İlk taayyün mertebesi, bütün isimlerin anlamlarını kendinde taşıyan en kuşatıcı mertebedir. Bu mertebenin isim olarak karşılığı Allah ismi, mertebenin adı ise ilahlık veya uluhiyettir. Böylelikle ilahi isimler bir isme dayandırılarak sorun çözülür. Buna karşın zât kelimesini kullanabileceğimiz bütün bu isimlerin kaynağı belirsizdir ve taayyün dışıdır. Gerçekte onu bilebilmek isimleri bilmekle sınırlı olduğu kadar onu bilebilseydik isimlerden söz etmenin anlamı olmayacaktı. Allah ismi, İbnü'l-Arabî'nin "isimlendirilen" [*müsemma*] diye atıf yaptığı ve ilahi isimlerle ilişkisinde zât karşılığında –gerçi bu isim bir anlam taşıdığı için mutlak anlamda bilinmez olan zâta karşılık gelemez– kullanılabilecek bir isimdir. İbnü'l-Arabî'nin ilahi isimler arasında böyle bir isme varmış olması, genel isimler teorisinde büyük öneme haizdir. Çünkü bu sayede ilahi isimler birbiriyle bağlantılı hale geldiği gibi –çünkü hepsi tek ismi göstermede ortaktır ve bu anlamda o ismin görünümlerinden ibarettirler– çokluk da birliğe döner. Bu nedenle İbnü'l-Arabî Allah ismini kuşatıcı ve toplayıcı [*cami*] isim diye niteler. Sözgelişi eş-Şafi ve ed-Darr gibi iki zıt anlamlı isim bir isimde bir araya gelir ya da Hadi ve Mudill isimleri aynı isimde birleşir.

Daha önemli olan İbnü'l-Arabî'nin ilahi isimler teorisinde ulaştığı bu sonucu var-

lığa uygulamasıdır. Gerçekte asıl-fer ilişkisi ekseninde yorumlanan bir varlık anlayışında başka bir sonuç olamazdı. Çünkü şehadet âleminde ortaya çıkan her şey ilahi mertebeden ve ona göre ortaya çıkmışır. Sufiler "Allah insanı kendi suretine göre yarattı" anlamındaki hadisi "Allah âlemi kendi suretine göre yarattı" diye de aktarırlar. Bunun sonucu şudur: İlahi isimler âlemdeki varlıkların sebepleri iken bütün isimlerin kendisinde toplandığı bir varlık da Allah isminin tecellisi olmalıdır. İbnü'l-Arabî'nin ilahi isimler görüşünün bir gereği olarak insan görüşü bu noktada ortaya çıkar. Her ilahi isim varlıktaki bir varlığın nedenidir. Çünkü bir ismin anlamı bir varlıkta ortaya çıkar. Ancak Allah ismi de bir isimdir ve onun da bir mazharı olmalıdır. Burada İbnü'l-Arabî insan fikrine ulaşır ve onun varlıklarla ilişkilerini bütün ilahi isimler ile o isimlerin anlamlarını kendinde toplayan ve bu sayede onları birliğe döndüren Allah isminin ilişkisi gibi yorumlar. *Fusûsu'l-Hikem*'de Âdem'e tahsis edilen hikmetin ilahlık hikmeti olduğu ve bu hikmetin uluhiyet mertebesine işaret ettiği söylenir.

İbnü'l-Arabî'nin ve takipçilerinin düşüncesinde insanın "gaye varlık" olarak nitelediğini biliyoruz. İnsan bütün varlıkların var olma nedenidir ve onun sayesinde varlık gayeye ulaşır. İnsan bütün varlıkların varlık ilkesini içerir. İbnü'l-Arabî'nin ve takipçilerinin bilgi görüşünde bu önemli bir yer tutar. Nitekim insanın âlemdeki iki temel işlevinden birisi budur: Varlığın gayesi ve ontolojik bir ilke olarak insan! Bu anlamıyla insandan söz etmek hakikat-ı insaniyeden [insanın hakikati] söz etmek demektir. Hakikat-i insaniye tüm hakikatleri kendinde toplayan hakikat demektir ve tekil olarak kullanıldığında doğrudan Hz. Peygamber'in hakikatine gönderme yapar. Hakikat-i insaniye esas itibariyle hakikat-i Muhammediyeyle aynı anlamda kullanılır. Buradan insan fikrinin iki temel alanına ulaşmaktayız. Birincisi, varlığın ilkesi ve bütün varlığı kendinde toplayan bir ilke olarak insan, öteki ise bu insan anlayışının zorunlu ilkesi olarak epistemolojik bir ilke olarak insan. Her iki yön birbirini gerektirdiği gibi benzer konuları ele almayı gerektirir. Önce insanın ontolojik yönünü ele alalım!

Ontolojik Bir İlke Olarak İnsan: İbnü'l-Arabî'nin Logos Nazariyesi (Var mıdır?)

İbnü'l-Arabî'nin varlık anlayışı, bilinmek isteyen "gizli hazine"nin kendini tanıtma iradesi fikrini merkezine almıştır. Gerçekte bilinme arzusu, bir şeyin kuvve halindeki yetkinliklerinin sonuçlarını görmesi anlamında, bir şeyin kendisini bilmesi

ve tanıması demektir. Bilinmeyen hazine başka bir varlık veya neden var olmayacağı için kendisinden kaynaklanan bir arzuyla bilinmeye doğru yönelmiş, bunun için âlemi var etmiştir. Âlem içindeki her varlık ve varlık mertebesi gayenin gerçekleşmesinde bir aşamayı gösterse bile nihai gaye insanın varlığıyla kemâle erebilir. İnsan bu bilinme iradesinin gerçekleşmesindeki "gaye varlıktır" ve ilahi irade sadece insan sayesinde gerçekleşebilir. İbnü'l-Arabî buradan hareketle insan için pek çok terim türetmiştir. Sözgelişi insan, bütün âlemi bir ilahi kemâllerin yansıdığı bir ayna olarak düşünüldüğünde, "âlem aynasının cilası" olarak nitelenmiştir. Ya da insan gökleri ayakta tutan direk olarak nitelenir. Çünkü insan var olsun diye yer ve gök var olmuştur. Öte yandan İbnü'l-Arabî'nin varlık anlayışı, zuhur ve yaratılış bakımından son olmak ile hakikat bakımından ilk olmak karşıtlığına dayanır. Bu durum gayenin varlığı öncelemesidir. İnsan âlemde son türeyen ve ortaya çıkan varlık olsa bile Tanrı tarafından ilk düşünülen varlık olmalıdır. "Bilinmek istedim, âlemi yarattım" derken gerçekte kastedilen insandır. İnsan ilk düşünülen şeydir ve ilk iradeyle ortaya çıkan varlıktır. Öyleyse insan varlığı ve hakikati yönüyle bütün varlık türlerini önceler. Bir şeyin hakikati demek o şeyin ilahi ilimdeki taayyünü demektir. Burada bir belirsizlik olduğu açıktır. Çünkü zaman içinde yaratılan bir şeyin ilkesel bile olsa ilahi ilimde bulunması açıklanabilecek bir durum değildir. Böyle bir durumda ya kadim ve ebedi olanı zaman içinde yaratılmışın mahalli yapacağız veya başka bir yol bulacağız! İbnü'l-Arabî'nin bunun için bulduğu çözümün kelamcıların ilahi sıfatlar teorisiyle benzerlikler taşıdığını söylemek gerekir. Ehl-i sünnet kelamcıları Mutezileyle ilahi sıfatlar üzerinde görüş ayrılığına düşmüşlerdi. Mutezile açık bir şekilde Tanrı'da kadim sıfatlar bulunmasını reddetmişti. Onlara göre böyle bir durum zorunlu olarak taaddüt-i kudema, kadim varlıkların çokluğu sonucunu doğuracaktı. Mutezilenin hareket ettiği ilke Tanrı'nın basitliğiydi. Ehl-i sünnet çeşitli nedenlerle ilahi nitelikleri zorunlu görmüş ve onların zâtta bir çokluğa yol açmayacaklarını ileri sürmüştü. Bununla birlikte ortaya çıkan çelişkileri ya kabullerle ya da agnostik bir tavırla aşmaya çalışır. Her halükârda ehl-i sünnet Mutezileyle arasındaki tartışmayı ilahi sıfatları kabul etmenin zorunluluğunu kabul ederek aşmıştı.

Ancak ehl-i sünnet, ilahi sıfatlar teorisinin çıkartabileceği en önemli sorunlardan birisi olan "sıfatların işlevselliği" sorununu farklı bir şekilde çözmek istemiştir. Çünkü Mutezile kelamcıları âlemin ve âlem içindeki herhangi bir şeyin kadimliği sorununu aşmak için ilahi sıfatların kadimliğini de reddetmişti. Çünkü ilahi sıfatlar kadim ise onların gerekleri olan şeyleri yerine getirmeleri de kadim olmalıydı. Sorunun önemli ölçüde Hıristiyanların Mesih İsa'nın doğası hakkındaki görüşlerle bağ-

lantılı olduğu açıktır. Nitekim tartışmanın düğümlendiği noktalardan birisi Mesih İsa'nın doğasıyla da bağlantılı olan Kur'ân-ı Kerîm'in kadimliği sorunuydu. Mutezile kelam sıfatını ezeli saydığımız sürece sorunu aşamayacağımızı belirtmekteydi. Ehl-i sünnet ise böyle bir sorunu dikkate almakla birlikte tam tersine, düşündüğümüzde içine düşülecek sorunlar nedeniyle ilahi sıfatları kadim saymıştı. Bu nedenle ehl-i sünnete göre ilahi nitelikler kadimdir ve bu durum Mutezilenin ileri sürdüğü gibi kadimlerin çokluğu sorununa yol açmaz.

İlahi niteliklerin kadimlerin çokluğuna yol açmadıklarını kabul edelim! Bu kez ilahi niteliklerin sonuçlarının ve fiillerinin kadimliği sorunu ortaya çıkar. Kelam bilginleri bu sorunu fiili durumdan hareketle çözmek istemiştir ve bunun için benimsedikleri yöntem hudus-hadislik kavramına dayanır. *Hudus*, yani zaman içinde yaratılmışlık kelam bilginleri için iki temel konuyu kanıtlamaktaydı: Birincisi zaman içinde meydana gelmek ve her şeyin aynı anda var olmaması, âlemin var olmak için Tanrı'ya muhtaç olması demektir. Âlem içindeki şeylerin zaman içinde yaratılması âlemin bütün olarak kendisinin sebebi olamayacağını ve Tanrı'ya muhtaç olduğunu gösterir. Hadisliğin başka bir yönü ise zaman içinde varlıkların ardışık bir şekilde ortaya çıkmasıyla ilgilidir. Her şey aynı anda mevcut değildir. Âlemde oluş bozuluş bunu gösterir. Varlıkların belirli bir süreçte ortaya çıkması, yani öncelik ve sonralık, hadisliğin temel sonuçlarındandır. Matüridî bu olgudan hareketle ilahi niteliklerin fiilllerinin zaman içinde ortaya çıkabileceğini belirterek ilahi niteliklerdeki farklılıkları açıklar. Bu yaklaşımın tutarlı olduğu açıktır. Çünkü âlemin kadimliği görüşünü ileri sürenler bile tekil şeylerin zaman içinde görülür ve duyulur âlemde ortaya çıktığını kabul eder. Ardından aynı şeylerin belli bir zaman içinde yok olduklarını, yapılarının dağıldığını da kabul ederler. Bu durumda genel anlamıyla âlem diye bir şeyden söz etmek yeterli ölçüde açıklayıcı değildir ve kelamcıların buradaki belirsizliği doğru bir şekilde tespit ettikleri açıktır. Nitekim daha sonra İbnü'l-Arabî ve takipçileri de aynı sorundan hareket edeceklerdir. Kelamcıların dile getirdiği düşünce ikna edici olmakla birlikte, sorunu yeterince derinden kavramadıkları ileri sürülebilir. Daha doğrusu sufilerin gözüyle baktığımızda, kelamcıların sorunu eksik değerlendirdiğini ve terimsel boşluklardan yararlandıkları söylenebilir. Terimsel boşluk, âlemin kadimliğini, sözgelişi yaratmanın ve tekvinin kadimliği şeklinde ele almakla giderilebilir. Bu durumda sorun karmaşık bir mahiyet alır ve kelamcıların ilk soruya verdikleri yanıt gücünü kaybederdi. İbnü'l-Arabî'nin soruna ikinci sorundan hareketle baktığını söylemek gerekir. Bu durumda sorun, eşyanın ilahi ilimdeki yeriyle ilgili olduğu kadar gaye varlık olan insanın ezeliliği sorununa dönüşür. Acaba ilahi

nitelikler ile insanın ilişkisi nedir? İnsan için herhangi bir şekilde kadimlikten veya zorunluluktan söz edebilir miyiz?

İbnü'l-Arabî'ye göre bütün varlıklar ilahi isimlerin tecelli ve taayyün ettiği mazharlardır. Burada dil düzeyinde ortaya çıkan ikilik ve çokluk, müşahedede ortadan kalkar. Müşahedenin verisiyle aklın verisini bir araya getirdiğimizde ise şöyle bir mantıksal sonuç çıkar: Her şey Bir'in farklı görünümüdür. Peki bu şeyler birle nasıl bir ilişki içindedir. İbnü'l-Arabî'ye göre her şey ezelde Tanrı'nın bilgisindedir ve bir şeyin hakikati demek ilahi ilimdeki hali demektir. Bu anlamıyla her şey ezelidir ve ezellilik ilahi ilimde sabit olmakla sınırlıdır. İbnü'l-Arabî iki şeyi ayırt etmiştir. Birincisi, bir şeyi ezeli saymak ile Tanrı için ezel kavramını kullanmanın farkıdır. Bir şey için ezellilik o şeyin Tanrı'nın bilgisindeki varlığıdır ve ezel o şeyin başlangıcı demektir. Bunu varlığın açılması [*iftitahü'l-vücûd*] terimiyle anlatabiliriz. Tanrı için ezel başlangıcının olmayışıdır. İbnü'l-Arabî iki ezel ve kıdem türü hakkındaki yaklaşımını diğer özelliklere de uygulayarak, hâdis [yaratılmış] ile kadim arasında olumsuz ve olumlu hükümlerle ortaya çıkan bir karşıtlık kurar. Bir şeyin Tanrı'nın bilgisinde bulunması anlamındaki ezel ve kadimlik ile o bilginin sahibinin kadimliği en azından ontolojik –ki bunu zât önceliği diye açıklamışlardır– bakımdan farklıdır. Öte yandan Tanrı'nın bilgisindeki bir şeyin o bilgi gibi kadim olması gerekir denilebilir. Aksini düşünmek, kadim ilahi bilginin yaratılmış şeyler için bir mahal olmasını gerektirir ki, böyle bir düşünce kabul edilemez. İbnü'l-Arabî sorunu bu kez varlık ve yokluk arasındaki bir durumla açıklamak ister. Gerçekte bu yaklaşım daha önce Mutezile kelam bilginleri tarafından dile getirilen yokluğun şeyliği görüşüyle benzerlik taşır. Ancak İbnü'l-Arabî düşünceyi daha belirgin kılar. Ona göre, bir şeyin kendisi bakımından yokluğu ile Tanrı nedeniyle ve Tanrı için varlığı ayırt edilmelidir. Bu ifade iki ayrı duruma değil, bir şeyin başlangıç noktasına işaret eden bir saptamadır. Bu yönüyle başlangıç noktasını bir kavramla ifade etmek istersek kullanacağımız terim sübut olabilir ve sübut "bir yönüyle var bir yönüyle yok" diye karşılanabilecek bir terimdir. Bir yanıyla derken kastettiğimiz, Tanrı nedeniyle ve Tanrı için varlık iken, yokluk yönü o şeyin kendisinden kaynaklanır. İbnü'l-Arabî'nin ünlü eseri *Fütûhât-ı Mekkiyye*'nin girişindeki "Eşyayı yokluktan ve yokluğun yokluğundan çıkartan Allah'a hamd olsun" derken işaret ettiği budur. Birinci yokluk bir şeyin kendisi nedeniyle olan yönüdür. Yokluğun yokluğu ise varlık demektir ve Tanrı'nın o şeyi görmesi veya bilmesiyle sahip olduğu varlık halini anlatır. Kastedilen imkân halinden –ki imkân, İslam filozoflarının tanımıyla bir şeyin varlığının ve yokluğunun eşit ölçüde mümkün olması demektir– eşyanın dışta var edilmesidir.

Bu sayede İbnü'l-Arabî iki şeyi tespit eder: Birincisi Tanrı ile âlem arasındaki kadimlik-hadislik sorununda kelamcıların göz ardı ettikleri bir noktanın açıklanmasıydı. Kadim ve zamanüstü Tanrı'nın zaman içinde var olmuşların etkilerinden ve özelliklerinden tenzihi, tevhidin bir gereğidir. Fakat bunu yaparken Tanrı ile âlemi veya hadisi büsbütün ayırmak da tenzih ilkesiyle çelişir. Böyle bir yaklaşım Tanrı hakkındaki bütün bilgilerimizi çıkmaza düşürür. İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin tenzih anlayışı, tenzihi bir sınırlama hali olmaktan çıkartmayı gerektirir. Bu anlamda Tanrı'yı "tenzihten tenzih" gerçekte tenzihin bir gereğidir. Yapılması gereken iş, Mutezilenin dikkat çektiği açmaza düşmezden, ara durumun bulunmasıdır. İbnü'l-Arabî *sübut* terimiyle bu ara durumu bulduğunu düşünür. İkincisi ise kadimlikle ilgili böyle bir noktayı saptarken de Tanrı ile âlem arasındaki muhtaçlık ilişkisinin korunması gerekir. Kelam bilginleri kadar sufilerin de dikkat çektiği sorun budur. Bu durumda bir yönüyle kadim sayılan şeyler yine Tanrı'ya muhtaç hale gelir ve sorun kısmen aşılır. İbnü'l-Arabî sübut terimiyle iki sorunu birden aştığını düşünmektedir. Çünkü âlemin kadimlik yönünü Tanrı'nın onu bilmesi olarak belirledikten sonra bu kadimliği sadece Tanrı tarafından bilinmek ve görülmek diye sınırlamak, âlemin kendiliğinden varlığa sahip olmasını ortadan kaldırır. Üstelik bu sorun esas itibariyle kelamcıların dile getirdiği sıfatlar-zât tartışmasından daha anlamlıdır. Çünkü İbnü'l-Arabî'nin yaklaşımıyla soruna baktığımızda, hem Eş'arî hem Mutezilenin ilahi sıfatlar teorisi sorunu açıklamada yetersiz kaldığını görürüz. Daha doğrusu İbnü'l-Arabî her iki mezhebin yaklaşımını eleştirerek yeni bir düşünce ortaya koymaktadır. Eş'arîler ilahi sıfatların kadimliği ilkesinden hareket ederek zât ile sıfatlar ilişkisini çözmek istemiştir. Bu durumda âlem ile sıfatlar, yaratılmış olan ile kadimin ilişkisi sorunu çözümsüz kalmaktadır. Mutezile ise sıfatlar ile âlemin ilişkisi sorunu çözmekle birlikte kadim zât ile hadis âlem ve nitelikler sorununu çözmüş olmamaktadır. İbnü'l-Arabî'ye göre yapılması gereken, Eş'arîlerin benimsediği görüşün sonuçlarını da dikkate alarak kapsamlı bir teori geliştirmektir. Sadece kadim sayılan ilahi nitelikler ile zâtın ilişkileri değil, ilahi nitelikler ile onların fiilleri ve sonuçları arasındaki ilişkinin de üzerinde durulmalıdır. Nitekim eşyanın kadim bilgideki hakikatleri anlamındaki a'yân-ı sâbite teorisi bu sorunu çözmeyi hedefler.

Âlemin ve özel olarak insanın Tanrı'nın bilgisinde kadim olarak bulunması, Hıristiyan düşünürleri tarafından ileri sürülen bazı görüşleri İbnü'l-Arabî'nin ele alması gerektirir. İşin bu yönü İbnü'l-Arabî'de "şeylerin hakikati" başlığı altında ele alınabilecek bir sorundur. Acaba Tanrı'nın bilgisinde bulunmak, âlemi veya insanı kadim yapar mı? Daha önemlisi, buradan insanın ilahlığı sonucuna ulaşabilir miyiz?

Öncelikle buradan çıkan sonuç yalnızca insanı veya insanlar arasından belli bir kişiyi veya sınıfı değil, bütün âlemi ilgilendirir. İlahi ilimde bulunmak bir ezelilik ifade edecekse, âlem için ve özelde bütün insanlar için böyle bir hüküm geçerli olmalıdır. Bu sufilerin sorunu öncelikle bir metafizik sorun olarak görmeleri demektir ve bir şey hakkında verilen hükmün o şeyin bütün türlerini içermesini gerektirir. İbnü'l-Arabî'nin âlemin kadimliğini anlatırken kullandığı terim, başkası nedeniyle [*bigayrihî*] kadimlik veya zorunluluktur. Ancak belirtmemiz gereken, başkası nedeniyle zorunluluk teriminin ilah-meluh arasındaki zorunlu ilişkinin bir yorumu olarak ortaya çıkmasıdır. Başkası nedeniyle olsa bile âlemi kadim –ki hadisliğin zıddıdır– saydığımızda, her şey kendisi nedeniyle değil, başkası nedeniyle kadim olur. Bunun varlık mertebeleri bakımından anlamı, her şeyin kendisini önceleyen mertebe nedeniyle kadim olmasıdır. Eşya için ilahi ilim mertebesi, ikinci taayyün mertebesi ise bu mertebe kadimdir ve bu kadimliği önceleyen birinci taayyün mertebesi vardır. Ancak hemen belirtmeliyiz ki, İbnü'l-Arabî bu önceliği zamansal kavramlarla anlatmaz. Çünkü bu mertebede zamandan söz edemeyiz. Öyleyse ilk mertebedeki kadimlik ve sonralık, ontolojik kadimliktir ki, İbnü'l-Arabî bunu hakikat bakımından veya zât bakımından öncelik diye açıklar. Peki bu durum her şeyin kadim olduğu sonucunu ortaya çıkarmaz mı?

İbnü'l-Arabî'nin insanın ezeliliği sorununa dönüşen teorisi gerçekte ilahi isimler ve nitelikler teorisidir. İnsan ve âlem bu sorunun bir parçası olarak ele alınmıştır. Sorunun başka bir yönü ise özellikle Hıristiyanların kelime teorisinin ele alınmasını gerektirir. İbnü'l-Arabî insanın hakikatini anlatmak üzere "kelime" terimini kullanmıştır. Bir şeyin kelimesi o şeyin hakikati demektir. *Fusûsu'l-Hikem* peygamberlerin kelimelerindeki hikmetleri inceler. Soruna böyle bakıldığında, ortaya Hıristiyan teoriyle en azından biçimsel ve kavramsal düzeyde benzerlik çıkar. Nitekim Ebu'l-Ala Afifi İbnü'l-Arabî'nin görüşünü başta Hıristiyanların teorileri olmak üzere çeşitli öğretilerle karşılaştırmıştı. Benzerlikleri gereğinden fazla öne çıkartması bir yana Afifi'nin üzerinde durduğu nokta logos nazariyesinin düşüncedeki yerini anlamak bakımından önemini korur. Ona göre bütün felsefi ve dini ekollerde merkezi kavram logos veya ona denk gelen bir kavram olagelmiştir. İlk filozofların âlemde sabit ilke ararken dile getirdikleri düşünceler logosun yerini tuttuğu gibi ardından gelen dini düşüncelerde benzer bir durum vardır. Afifi ardından Yahudilik, Hıristiyanlık ve Hinduizm gibi dinlerde bu kavramın yerini alabilecek kavramlardan söz eder. Ancak esas üzerinde durmak istediği Hıristiyan öğretide kelime nazariyesidir. Bunun iki temel nedeni vardır: Birincisi aktarılanlar arasında sadece Hıristiyanlarınkinin a-

çık ve seçik bir logos teorisi olmasıdır. Bu teori çeşitli kaynaklardan etkilenmiş olsa da, dünyanın yaratılışı, insanın âlemdeki yeri, varlığın gayesi gibi temel sorunları çözümleme iddiasındaki kapsamlı bir teoridir. İkinci neden ise başka teorilere göre Hıristiyan teorinin Müslümanların teorisiyle karşılaştırılabilecek bir mahiyete sahip olmasıdır. Nitekim tarihsel süreç böyle gerçekleşmiştir ve Müslümanlar kendi teorilerinde Hıristiyan teoriyi sürekli dikkate almışlardır. Afifi'nin dikkat çektiği noktalardan birisi de İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinin tarihsel arka planını anlamak için önemlidir. İbnü'l-Arabî'nin düşünceleri söz konusu olduğunda, bazı araştırmalar dış kaynak sorununu fazlaca abartmıştır. Bu özellikle teorik düşünceleri için geçerlidir. Ancak Afifi'nin bu makalede dile getirdiği konular İbnü'l-Arabî'nin yerli kaynaklarını daha çok dikkate almayı gerektirir. Makalenin adı dikkate değerdir: "Müslümanların Logos Nazariyeleri." Böyle bir konunun Hıristiyan düşünceyle özdeşleştirildiğini hesaba katarsak, makale başlığı şaşırtıcı gelebilir. Ancak kavramın anlamını ve düşüncedeki yerini hesaba kattığımızda, böyle bir ad doğal karşılanabilir. Afifi burada kavramın anlamından ve işlevinden hareket etmiştir. Bu durumda farklı ekollerin düşüncelerinde yer verdikleri ana kavram ve konu bir tür logostur. Sorunun kilitlendiği yer ise Tanrı ile âlem arasında ara bir durum veya aracı bir varlığın bulunup bulunmayışıdır. Gerçekte kelime veya logos öğretisi bu sorun üzerindeki tartışmalarda ortaya çıkar. Sözgelimi Mutezile kelamcıları için Tanrı ile âlem arasında böyle bir ara durum *madumun*, yani "yokluğun ya da yok olanın şeyliği" kavramıdır. Yokluğun şeyliği, Mutezilenin eşyada sabit bir hakikat olup olmadığı hakkındaki düşüncelerini geliştirmek üzere kullandıkları bir kavramdır. Aksi halde mutlak anlamda yokluktan yaratılmak, herhangi bir ilkeye göre yaratma fikrini ortadan kaldırır. Mutezile bunu aşmak için "şey" ve "şeylik" kavramını en geniş anlamda kullanarak, yokluğu onun kapsamına sokar. Fakat yokluk halinde nasıl bir ara durumdan söz edebiliriz? Bu sorunu Mutezile *sübut* terimiyle aşmaya çalışır ki, en azından bu terim, İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin düşüncesinde yer etmiştir. Eşya yaratılmazdan önce yoklukta "sabit"ti ve Tanrı sabit mahiyetlere varlık vermiştir. Yaratmanın anlamı budur. Bu düşüncenin İbnü'l-Arabî ve takipçilerine etki ettiği yaygın bir kabuldür. Ancak etkinin Mutezilenin düşüncesinin büsbütün değiştirilmesiyle gerçekleştiğini söylemek gerekir. Nitekim sufiler varlık düşüncelerini geliştirirken Mutezileyi "varlık ile yokluk arasında vasıta" fikrine sahip olmakla eleştirerek, bu düşünceyi eleştirmişlerdir. Her halükârda Mutezilenin yaklaşımı, yaratılış sorununu açıklamada bir ilke bulmanın önemini vurgulaması nedeniyle kelamcıları ve sufileri etkilemiş olmalıdır. Öyleyse Mutezilenin yaratılış teorisinin etrafında döndüğü ana kavram *ma-*

dumun, yani yok olanın şeyliği sorunuydu. Onlara göre yaratılışı önceleyen böyle bir fikre sahip olmaksızın yaratmayı açıklamak mümkün değildir. Mutezilenin belirsiz bir şekilde dile getirdiği "yok olanın şeyliği" terimine İbn Sina metafiziğinden karşılık gelecek kavram, mahiyet ve imkândır. Burada şuna dikkat çekmek gerekir: Gerek İbn Sina gerekse Mutezile kelamcıları farklı gerekçelerle yaratılışta ilahi kudreti sınırlayan bir ilkeye varmak istemişlerdir. Bunun için ileri sürülebilecek şey maddenin veya ona karşılık gelebilecek bir şeyin ezeliliği ya da yaratılmamışlığı olabilirdi. İlahi kudret sadece söz konusu ezeli ilkeyi suretlendiren ve ona biçim kazandırmakla sınırlı olurdu. Ancak ezeli bir madde fikrini kabul etmek, mümkün değildir. Bu durumda ortaya imkân veya mahiyet ile madumun şeyliği diye terimleştirilen Mutezilenin düşüncesi çıkar. Fakat ne İbn Sina ne Mutezile kelamcıları Platoncu anlamıyla idealar fikrine sahipti. Bu bağlamda İbn Sina ideler fikrini şiddetle reddeder. Fakat onun yerine ne konulacaktır? İmkân veya yaratılmamış mahiyetler, Zorunlu Varlık ile mümkün arasındaki ilişkiyi açıklarken ilk başvurulan kavramdır. Bu bağlamda İbn Sina'nın metafizik anlayışı bu kavram üzerinde odaklanır. Eş'arîler ise ilahi nitelikleri kabul ederek, sorunu ilahi kelamın doğası sorununa taşımışlardı. Mutezilede ise "yokluğun şeyliği" âlemin varlığını açıklarken başvurulan ilk kavramdır. Afifi, farklı İslam mezheplerinde logosa denk gelebilecek kavramlardan söz eder. Sözgelimi imam nazariyesi bir logos öğretisi olarak görülebilir vs. Öyleyse burada sorun, zamanlı ile kadimin bağını kuracak bir ilkenin veya ara durumun saptanmasından ibaretti ve aynı sorun sufilerin düşüncesinde de kendini göstermişti. Ancak tasavvuf için sorun sadece bir yaratılış sorunu değildi. Çünkü yaratılış, bitmiş ve gerçekleşmiş bir duruma işaret etmez. Bu nedenle yaratılışı açıklamak için kullanılan bütün kavramlar her an işlevseldir ve geçerliliğini korur. Bunun mantıksal sonucu ise tasavvufun sülûk sürecinin nihayette nereye varacağının tespitidir. Seyr u sülûk insanın varlıktaki başlangıcına dönmesi demektir. Yaratılış anlamında *nüzul*, yani iniş ve taayyün [belirlenme] kelimelerini kullanırsak; *urûc*, yani çıkış ve soyutlanma inişin başladığı yere ulaşmak demektir. Sufilere göre Tanrı-âlem, kadim-hadis ilişkileri önce bir *mebde* ve başlangıç sorunu olarak ortaya çıksa bile en az ilki kadar önemli olarak bir gaye ve sonuç fikrini ele almayı da gerektirmiştir. Sorunun bu yönü başından beri sufilerin üzerinde durdukları ana konuydu. Sufiler kelamcılar ve filozoflar tarafından sürdürülen ilk tartışmalara katılmamış olsalar bile tasavvufun ameli ve ahlaki hayatla ilgili görüşlerinde aynı sorunlarla başka bir noktadan yüzleşmişlerdir. Bu durumda şöyle bir karşılaştırma yapabiliriz: Kelamcılar ve filozoflar daha çok *mebde*, yani kaynak üzerinde durarak, Tanrı-âlem irtibatını ele almaya yönelerek

onunla ilgili sorunları çözmek istemişlerdi. Bu durumda nesnel bir dilin ve yöntemin ortaya çıkması kaçınılmazdı. Sufiler ise gaye, yani seyr u sülûk sonucunda insanın ulaştığı durumu ve Tanrı'yla irtibatını ele alarak sorunun çerçevesini yeni bir alana taşımış oldular. Bu nedenle sufilerin yaklaşımı temelde metafizik bahisleri ahlaki ve ameli gayeleri bakımından ele almak ve yorumlamak demektir. Ancak ister kaynak sorunu isterse de bir gaye sorunu şeklinde ele alınsın, sonuçta karşı karşıya gelinen sorunlar aynı olmuştur. Her iki yöntem de aynı noktada birleşir: Tanrı ile âlem arasındaki irtibatı açıklayacak kadim bir ilkenin bulunması. Öyleyse sufiler için de sorun zamanlı ile kadimin ilişkisini açıklayan bir ara durumun bulunmasıydı. Ancak sorunu âlem gibi genel ve belirsiz bir kavramdan insana taşıyarak şu sorunu anlamak istemişlerdi: İnsan sonuçta neye ulaşır ve Tanrı'ya ermenin anlamı nedir? Bu sorun aynı zamanda tevhidin mahiyetini soruşturmak demektir. Çünkü tevhit, Tanrı'nın birlenmesi demek olduğu kadar bu birliğin tam olarak öğrenilmesi, bütün tasavvufi hayatın ana konusudur. Mebde sorununu ele alan düşünürler, Tanrı'nın birliğiyle çelişmeyen bir varlık anlayışını geliştirmek istemiş iken aynı sorunun bir devamı olarak seyr u sülûkun sonucunda da bu birlikle çelişecek bir sonucun çıkmaması gerekirdi. Daha doğrusu tevhit, mebde ve gayede gerçekleşen ve kabul edilen bir ilke olmalıdır. İlk sufiler fenâ-bekâ kavramları çerçevesinde sorunu ele alarak, beşeriliğin yerini ilahî niteliklerin almasını tevhidin zorunlu sonucu saymışlardı. İnsan "ben varım" dediği sürece tevhit tam gerçekleşmez. İnsan kendisini var edenin hak olduğunu kesin olarak öğrenirse tevhide imanı gerçekleşmiş olur. Ancak bu basit düşünceyi açıklamak için Hallac-ı Mansur, Cüneyd-i Bağdadî gibi sufilerin öncülüğünde gelişen bir ezelilik fikri incelenmiştir.

İbnü'l-Arabî ve takipçileri bir yandan tasavvufun öncelikleriyle belirlenen sorunları ve konuları, öte yandan felsefe ve kelamdan miras aldıkları konuları ve zengin bir terminolojiyi devralmıştı. Bu nedenle sorun daha karmaşık bir hal almıştı. Ancak ağırlıklı olarak üzerinde durulan insanın ezeliliği, daha doğrusu insanın ezeli bir hakikate sahip olup olmadığı sorunuydu.

İbnü'l-Arabî insanın hakikatini "kelime" olarak isimlendirir. Bu anlamda kelime isimlendirmesi, konunun bir logos öğretisiyle doğrudan irtibatını gösterir. İbnü'l-Arabî'de insanın ezeliliği sorununu ele almak bir logos nazariyesini ele almak demektir. İbnü'l-Arabî insanın hakikatine niçin "kelime" der? Söylediği belli başlı gerekçelerden birisi, Tanrı'nın âlemi yaratırken söylediği *kün* [ol] ile yaratılan şey arasındaki dilsel ilişkidir. Her şey "ol" emrinden ibaret olan bir söz'den meydana gelmişse, meydana gelen şeyi kelime veya söz diye isimlendirmek de mümkündür. Bu-

rada kelime isimlendirmesi bir tür mecaz anlamda kullanılmıştır. Öte yandan kelime veya kelam, yara anlamındaki *kelem*'den türetilmiştir. Bu ise etki eden veya etkilenen anlamıyla kelimenin ilişkisini gösterir. İnsanın veya âlemin hakikati de Tanrı'nın iradesinden etkilenendir ve bu da başka bir gerekçe olabilir. İbnü'l-Arabî *kün*, "ol" emri üzerinde ayrıntılı durur ve onu "mertebenin kelimesi" veya "yaratma kelimesi" diye terimleştirir. Hakikat veya varlıklara kelime denilmesinin başka bir nedeni, Kur'ân-ı Kerîm'de böyle bir isimlendirmenin kullanılmasıdır. Kur'ân-ı Kerîm'de yaratılmışlar "sonsuz kelimeler" olarak geçer. İbnü'l-Arabî bu isimlendirmeyi içinde insanın da bulunduğu tüm varlığa teşmil ederek, ayette geçen "*sonsuz kelimeler*" kavramına bütün yaratılmışlar diye bir karşılık bulur. Her şey bir kelimedir ve her şey ol emrinden meydana gelen bir sözdür. Bu iki görüşle bağlantılı olarak üzerinde durulması gereken üçüncü bir neden ise Tanrı ile âlem arasındaki ilişkileri nefes ile kelimeler arasındaki ilişkinin benzeri olarak yorumlamaktır. Bu yaklaşım İbnü'l-Arabî'nin görüşünde merkezi bir konumdadır. Üstelik İbnü'l-Arabî bu sayede başka pek çok görüşünü açıklama imkânı bulur. Bunlardan birisi rahmet ve sevgi esaslı bir varlık anlayışının geliştirilmesidir. Âlemin varlık ilkesi olan nefesin Allah'ın en büyük ismi Rahman ismine izafesi de, varlıklar ile Tanrı arasındaki sevgi ve rahmet ilişkisini açıklamak için yeterlidir. Öte yandan bu yaklaşım göreli çokluğun ardındaki tek hakikati gösterme imkânı da sunar. Çünkü harfler nefes vasıtasıyla ortaya çıktığı gibi sadece itibari bir varlığa sahip olabilirler. Aynı zamanda bütün harfler arasındaki farlılık görelidir ve hepsi bir nefesten var olmuştur. Bu yaklaşım mertebelerde ayrışan ve göreli olarak farklılaşan varlığın gerçekte bir olduğu düşüncesini [*vahdet-i vücûd*] açıklamada İbnü'l-Arabî'ye büyük imkânlar sunar. Mahreçlerde ortaya çıkan nefes, mertebelerde görünen varlığın karşılığıdır. Bu ise vahdet-i vücûd öğretisinin ana ilkelerindendir. İtibari varlığa sahip harflerin bir sürekliliğe sahip olup olamayacağı üzerinde de durmak gerekir. Her harf kendisine sürekli ulaşan nefes sayesinde varlığını sürdürebilir. Nefes olmazsa harfler de ortadan kalkar. Bu ise İbnü'l-Arabî'nin *tecdid-i halk* veya *teceddüd bi'l-emsal*, yani yaratmanın yenilenmesi ve bu yenilenmenin benzerlerle gerçekleşmesi hakkındaki teorisini açıklama imkânı sunar. Buna göre yaratma durgun bir şey değildir. Tam tersine her an yaratma yenilenir. Âlemdeki her bir şey her anda yeniden yaratılmaktadır. Süreklilik yanılgısı veren ise yeni yaratmanın bir öncekine benzer olmasıdır. Böylelikle İbnü'l-Arabî insanın inşa ettiği harfler ve kelimelerle ilişkisini, Tanrı'nın varlıklarıyla ilişkisini açıklayan en uygun örnek olarak görür. Öte yandan bu yaklaşım görülen âlem ile görünmeyen âlem arasındaki bilgi ilişkisinin görünen üzerinden kurulması demek olan "kendini bilen

rabbini bilir" anlamındaki hadisin yorumundan ibarettir. Öyleyse İbnü'l-Arabî'nin kelime teorisi bu benzerliği açıklama ilkesinden hareket etmiştir.

Kelimeler ilahi ilimdeki hakikatler, daha doğrusu birleşik hakikatlerdir. Çünkü onları önceleyen harfler vardır. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî'nin kelime nazariyesinin boyutlarını anlamak için harflerden de söz etmek gerekir. Harfler bir şeyin en yalın hakikati demektir. "Biz söylenmemiş harfler idik" cümlesi eşyanın ilahi ilimdeki en basit hallerine işaret eder. Harfler birleşerek kelimeleri oluşturur. Bunun İbnü'l-Arabî'nin düşüncesindeki karşılığı, tek bir şeyin ilk yalın hakikati demek olan ayn-ı sâbitenin farklı isimlerin etkisini taşımasıdır. En yalın halinde bir harf olan –ki Tanrı için Bir ne ise eşya için harf veya harflik odur– hakikatler bir isim veya onun mazharıdır. Fakat harf, başka isimlerin etkisine açıktır ve böylelikle birden çok isim tek bir ayn-ı sâbiteyi sürekli olarak etkiler. Sufilerin isimlerden "perde" olarak söz etmelerinin ve perdeleri aşmayı hedef olarak belirlemelerinin nedenlerinden biri budur. Bu durum harfin bileşerek kelimeyi meydana getirmesinin karşılığıdır.

İbnü'l-Arabî'ye göre kelimeler eşyanın ilahi ilimdeki ezeli hakikatleridir [*a'yân-ı sâbite*]. A'yân-ı sâbitenin yaratılmamışlığı fikri vahdet-i vücûdun iki temel kabulünden birisidir ki, diğeri "varlık olmak bakımından varlık Haktır" şeklinde kalıplaştırılan bir önermedir. Bunlardan sadece birini almak, Tanrı âlem irtibatını açıklamak için bizi başka sonuçlara götürebilir. Fakat vahdet-i vücûd her iki önermenin birden dikkate alınmasıyla açıklanabilir. Bu durumda "varlık olmak bakımından varlık Haktır" önermesi varlığın kaynağını gösterirken a'yân-ı sâbite hakkındaki teori de varlığın çoğalışına kaynak bularak Bir'den çokluğun nasıl çıktığını açıklamayı hedefler. Böylelikle zaman içinde yaratılmış olan eşya adına kadimle irtibatlarını sağlayacak ezeli bir yön bulmuş olduk. Bu yaklaşım logos teorisinin aşmak istediği sorundu. Çünkü logos teorisi zaman içindeki ile zamanüstü olanın ilişkisini kurar. Peki İbnü'l-Arabî'nin kelime öğretisi bu anlayışa tam karşılık gelir mi? Daha doğrusu bu teori, sözgelişi Hıristiyanların anlayışıyla bir logos teorisi olarak yorumlanabilir mi?

Bu soru Afifî'nin tam olarak yanıtlayamadığı bir sorudur. Afifi aradaki şekil ve üslup benzerliklerini tespit etmekle birlikte, İbnü'l-Arabî'nin düşüncesindeki özgün yanı tespitte yetersiz kalmıştır. Üstelik İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinin temel sorunlarından birisi olan "çok kaynaklılık" sorununu da doğru bir şekilde açıklayamamış, İbnü'l-Arabî'nin tavrının nedenini gözden kaçırmıştır. Oysa İbnü'l-Arabî'nin çok kaynak kullanması, söz konusu kaynaklardan derlenen düşüncelerin çelişkilerden kurtulamamış bir sentezi yaptığı anlamına gelmez. Tam tersine İbnü'l-Arabî'nin birden çok kaynak kullanmış olması birkaç nedenle açıklanabilecek bir tavrı yansıtır.

Her şeyden önemlisi İbnü'l-Arabî birden çok kaynak kullanmakla bir kaynağı izlemediğini ortaya koymuş olmaktadır. Sözgelişi İbnü'l-Arabî sadece Hıristiyan logos teorisini izleyen ve ona karşı veya ona uygun bir teori geliştirmeye çalışan bir düşünür değildir. Üstelik İbnü'l-Arabî başka konularda da gördüğümüz üzere, zaman zaman dine dayalı kaynaklarla felsefi kaynakları aynı bağlamda yorumlayarak bir yandan kelime öğretisinin çeşitli yönlerini anlatan kavramları zenginleştirirken öte yandan tek bir düşünceye bağlı kalmadığını gösterir. Bu tavır İbnü'l-Arabî'nin düşünce tarihindeki yerini anlamada önemli görünmektedir. Ancak bütün bunlardan daha önemlisi İbnü'l-Arabî'nin kendi teorisi hakkındaki kesin inancıdır. Bu kesin inanç, başka bütün kaynakları teoriyi anlatan doğrudan ve dolaylı araçlara dönüştürmede kendini gösterir. Şimdi teorinin ayrıntılarına bakalım!

Kelime teorisinin kime ait olduğunu saptamak önemlidir. Bu saptama, İbnü'l-Arabî'nin teorisini özellikle Hıristiyanların İsa'nın doğası üzerinden dile getirdikleri logos teorisinden ayrıştıran unsurların başında gelir. Acaba İbnü'l-Arabî bir peygamberin veya üst bir ilkenin Tanrı'yla irtibatını mı ele almaktadır, yoksa bütün varlığa teşmil edilecek bir sorun üzerinde mi durmaktadır?

Soruyu şöyle yineleyebiliriz: İlahi ilimde sabit olan ve zaman içindeki ile zamanüstü varlığı irtibatlandıran "kelimeler" veya hakikatler –a'yân-ı sâbite– kime aittir? Aynı sorunun Hıristiyanlık düşüncesindeki yanıtı "İsa'nın kelimesi"dir. İbnü'l-Arabî'nin bu noktadaki görüşleri iki şeyi temellendirmeyi hedefler: Öncelikle tüm varlık hakkında bir teori geliştirerek, sorunu Hıristiyanların ele aldığı düzlemden ayrıştırmak, İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin temel sorunlarındandı. Bunu özellikle İbnü'l-Arabî'nin İsa'nın ilahlığı hakkındaki görüşlerinden anlamaktayız. İbnü'l-Arabî için sorun, Müteal Tanrı inancının yol açtığı sorunları aşmak üzere, Tanrı-âlem arasında çeşitli yönlerde "vasıta" görevi yüklenecek İsa'nın doğasını açıklamakla ilgili değil, bütün olarak Tanrı-âlem ilişkisini açıklayabilecek bir düşünce geliştirmekti. İkincisi ise varılacak hükmün bütün varlığı ilgilendireceğidir. Sözgelişi ulaştığımız "kelime teorisi" nedeniyle herhangi bir şey hakkında "kadim" hükmü verilecekse, bütün diğer şeyler için aynı hükmü vermek gerekecektir. Bu durumda sorun teolojik bir sorun olmaktan çıkarak, Konevî'nin ve daha önce İbn Sina gibi filozofların yorumladığı anlamda bir metafizik soruna dönüşür ve eşyanın hakikatlerini tanımlamayı hedefler. İkinci durumda bir kelime teorisi geliştirmek, "eşyanın mahiyeti nedir?" şeklindeki genel bir sorudan başlayarak "insan kimdir?" sorusuna yanıt vermeyi hedefler.

İbnü'l-Arabî'nin kelime teorisi bütün varlığı ilgilendiren bir teoridir. İbnü'l-Arabî

ve takipçileri metafizik ilminin konusunu Tanrı-âlem irtibatı olarak belirlemişlerdi. Sufiler böyle bir konuyu metafiziğin sorunu olarak yorumlayarak, işin başında Hıristiyanların sorunu ele alışından farklı bir yaklaşım geliştirdiler. Her şey ilahi isimde bir hakikate sahiptir ve varlıklar arasında herhangi bir farklılık veya öncelik-sonralık yoktur. Hakikatler arasında sadece ihata ve konum bakımından farklılık olabilir. Bu bağlamda ayn-ı sâbitenin veya kelimenin ihatalı olup olmaması bir tür öncelik fikrinin zemini olarak yorumlanabilir. İbnü'l-Arabî ve takipçilerine göre, şeylerin ilahi ilimdeki konumları ezelidir ve yaratılmamıştır. Bunu metafizik düşüncede bir ilke sayabiliriz. Çünkü bu sorunu açıklamak için sufiler herhangi bir çabaya girişmemişlerdir. Üstelik Konevî'nin İbn Sina yorumcusu Nasireddin Tûsî'yle yazışmalarından anladığımız üzere sufiler bu sorunda filozofların mahiyetler teorisinden yararlanmaya çalışmıştır. A'yân-ı sâbite arasında öncelikli olanlar fikrini, varlık mertebelerinin birlikten çokluğa doğru bir seyir izlemesiyle temellendirebiliriz. Her halûkârda eşyanın hakikatleri ilahi ilimde yaratılmamıştır ve konumları da belirlenmemiştir. Bu konum sorunu, bilgi görüşünde kısmen üzerinde durduğumuz üzere, Bir ile eşya arasındaki irtibatı belirler. Özellikle dairesel varlık anlayışında bu konu büyük öneme haizdir. Ancak bunların arasında kapsamlı olanları, onlara göre de daha kapsamlı olanları vardır. Bu yönüyle hakikatler arasında bu derecelenme, ilahi isimler arasındaki ilişkinin bir gereği, hatta ta kendisidir. Bu durumun bazı sonuçlarına İbnü'l-Arabî dikkat çeker. Bunlardan birisi, peygamberlerin hakikatlerinin ümmetlerinin hakikatlerini içermesidir. İbnü'l-Arabî peygamberlik sorununda konu üzerinde durur ve peygamberi ümmetin istidatlarının toplamı olarak görür. Söz örneğin Musa Peygamber ile kavminin ilişkisini böyle açıklar ve bu sayede Musa uğruna öldürülen çocukların Musa'da toplanarak bir güç oluşturduklarını belirtir. Ancak bundan daha önemlisi hakikat-i Muhammediyeyle ilgili görüşleridir. Hakikat-i Muhammediye İbnü'l-Arabî'nin tam anlamıyla kelam öğretisine karşılık gelen şeydir, peki bunu nasıl anlamak gerekir?

Hakikat-i Muhammediye "Bir'den bir çıkar" ilkesiyle anlaşılabilir. Peki, Tanrı'nın iradesi ne zaman gerçekleşecektir ve bu âlemde Onun gerçek maksadı nedir? İbnü'l-Arabî Bir'den bir çıkar ilkesinin karşılığı olarak, "Bir'i bir bilir" şeklinde ifade edebileceğimiz bir ilkeden hareket eder. Bir'in bilinme iradesi ve isteği ancak kendisini bilebilecek başka bir 'bir'in varlığıyla fiilen gerçekleşebilir. O bir hakikat-i Muhammediyedir. Ancak bu durum Hıristiyanların ileri sürdüğü üzere, İsa ile diğer insanlar arasındaki ilişkiyi hatırlatmaz mı? Şunu sormak gerekir: Hakikat-i Muhammediyenin mahiyeti nedir? İbnü'l-Arabî'nin bu soruya verdiği yanıt açıktır. Hakikat-i Mu-

hammediye tümel insanlık hakikatidir. Tümel insanlık hakikati ise insan hakikatlerinin toplamına işaret eder. Hakikat-i Muhammediye bütün insanlığı temsil eder. Tümellik konusunun çeşitli yönlerine dikkat çekmek gerekir. Öncelikle tümellik tikellerde bulunan ortak anlam demektir. Ancak Konevî'nin dikkat çektiği üzere, sufiler tümelliği "toplayıcılık" ve "tamlık" fikriyle birlikte düşünerek bireyselliğe ulaşırlar. Bu durumda tümellik her şeyden önce birlik demektir ve bu birlik İbnü'l-Arabî ve takipçilerince ferdiyet kavramıyla anlatılır. *Fusûsu'l-Hikem*'de Hz. Peygamber'in hakikatindeki hikmetin "ferdiyet" hikmeti olması tümellik ile birlik arasındaki ilişkiyi açıklar. Nitekim başka bazı metinlerde bu hikmet küllilik veya insanlık hikmeti olarak aktarılmıştır ki, hepsi aynı anlamdadır.

İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde hakikat-i Muhammediye ile insan türü arasında özdeşlik kurulmasında herhangi bir tereddüt yoktur. Bu durumda İbnü'l-Arabî Hıristiyanların Hz. İsa hakkındaki görüşlerini temelden eleştirmiş demektir. Çünkü İsa'nın doğası hakkındaki görüşlerde Hıristiyanlar İsa ile Tanrı arasındaki bir ilişki, daha doğrusu Baba ile Oğul irtibatı üzerinde konuşmaktadır. Varılan kanaat her ne olursa olsun, sonuçta sadece İsa'ya özgü bir hüküm verilmiş olacaktır. Bu durum Eş'arî kelamcıların ilahi kelamın doğası veya zât ile sıfatlar ilişkisi üzerinde odaklanan görüşlerinin biçimsel olarak benzeri sayılabilir. İbnü'l-Arabî ise teslisi ortaya çıkartan düşünceyi dikkate almakla birlikte, sorunu kapsamlı bir sorunun yanıtını bulmaya dönüştürür. Bu ise Tanrı-âlem irtibatını açıklayacak bir teorinin geliştirilmesidir. Çünkü metafizik düşünce temelde bu sorunu çözmeye odaklanmalıdır. Yoksa tek başına İsa'nın doğası üzerindeki görüşler veya zât-sıfat ilişkileri veya ilahi kelamın mahiyeti üzerindeki görüşler bu irtibatı açıklamak için yeterli değildir.

Öte yandan İbnü'l-Arabî ve takipçileri sülûkun nihayetinin varlığın başlangıcıyla ilişkisine dikkat çekmiştir. Sülûk insanın kendi başlangıcına dönmesi, yani nefsin urûc ve yükselme sürecinde kat edeceği yolun *nüzul* [iniş] sürecinde kat ettiği yolun aynı olmasıdır. Sufilerin başlangıçlar ile sonlar arasında kurduğu zorunlu bağlantılar buradan kaynaklanır. Bu durum varlık hakkındaki düşüncemizin zorunlu olarak bilgi görüşümüzü belirlemesidir. Öyleyse bir şeyin hakikati hakkında konuşmak, olup biten bir durum hakkında konuşmak demek değildir. Tam tersine her an etkin bir şeyden konuşmaktayız ve söz konusu hakikat her şeyden önemlisi bir varlığın varacağı yeri belirler. Bunu sufilerin sıkça kullandıkları bir ifade olarak "sonlar başlangıçta içkindir" şeklinde ifade edebiliriz. Öyleyse başlangıç hakkında konuşmak zorunlu olarak son hakkında konuşmaktır. Hakikat-i Muhammediye hakkında hüküm vermek, her bir insanın seyr u sülûkunun sonunda ulaşacağı yer hakkında ko-

nuşmak demektir.

İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin "kelime" teorisiyle soruna baktığımızda Hıristiyanların teslis hakkındaki görüşlerinin İsa'yla sınırlı tutulması, kelamcıların nitelikler ile zât ilişkisi üzerinde kilitlenen tartışmalarının benzeri sayılabilir. Oysa onlara göre üzerinde durulması gereken, ilahi niteliklerin gerekleriyle niteliklerin ilişkisi olduğu kadar, tesliste ele alınması gereken konu İsa ile Tanrı'nın ilişkisi değil, tüm varlıklar ile Tanrı'nın ilişkisi olmalıydı. Sufilere göre sorunu İsa'yla sınırlayan Hıristiyanlar tüm varlık hakkında hüküm vermeyi mümkün kılan metafizik bir yaklaşımı gözden kaçırmışlardır.

Bununla birlikte İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde hakikat-i Muhammediye ile diğer hakikatler arasındaki ilişkinin açıklanması gerekir. Bu ilişkinin bir mahiyet farklılığı olmadığını belirtmiştik. Nitekim İbnü'l-Arabî bunu pek çok kez dile getirmişti. Hakikat-i Muhammediye bir insana ait bir hakikattir! Oysa sonsuz sayıda hakikatin varlığını biliyoruz ve her şey ilahi bilgide bulunmada ortaktır. Peki bir hakikatin öyle bir önceliğe sahip olmasını gerektiren şey nedir? Bu soruya sufiler Bir'den bir çıkar ilkesiyle olduğu kadar, bazı temel kabullerden hareketle yanıtlamışlardır. Bu bağlamda şu kabulleri sıralayabiliriz: Birincisi, bütün varlıkların ilahi ilimde yaratılmamış bir hakikati vardır. İkincisi bu hakikatler itibari bir konuma ve ihataya sahiptirler. Bu bakımdan hakikatler kendi aralarında nispi ve göreli bir şekilde tasnif edilerek, daha kapsamlı ve ihatalı hakikatlerden söz edebiliriz. Bu iki kabulden çıkan sonuç şudur: Bazı hakikatler diğerlerine göre önceliklidir ve daha kapsamlıdır. İbnü'l-Arabî hakikatleri ihata bakımından ele alırken peygamberlerin hakikatlerinin, onların içinde ise Hz. Peygamber'in hakikatinin en kapsamlı [*cami'*] hakikat olduğunu belirtir. Bunu varlık mertebeleri bakımından ele aldığımızda, tek bir hakikat, bir mertebeye karşılık gelir. Söz konusu mertebe, ilk taayyün mertebesidir. İbnü'l-Arabî bu hakikati anlatmak için çeşitli ifadeler kullanır. Öncelikle bu hakikatin bütün yaratılmışlar ile Bir arasında vasıtadır. Bir'den çıkan varlık tecellisi onun vasıtasıyla diğer hakikatler üzerine yayılır. Öte yandan söz konusu hakikatler bütün bilgilerini hakikat-i Muhammediyeden alırlar. İbnü'l-Arabî'nin düşüncesini bir tür logos anlayışı haline getiren sorunlu nokta da burasıdır. Gerçekte a'yân-ı sâbite içinde bir aynı sâbite olan bir hakikati böyle ayrıcalıklı saydığımızda bir logos teorisine ulaşmış olmaz mıyız? Sufilerin bu konudaki görüşlerini anlamak için genel anlamda sebeplilik hakkındaki görüşlerini ve filozofların sudur teorisine yönelik eleştirilerini ele almalıyız.

Konevî sudur teorisini iki temel noktada eleştirir: Birincisi, sudur sisteminin ic-

bar ettiği "zorunlu" ilişkiler manzumesidir. Böyle bir düşünce gerçekte sudurun temel gerekçesini oluşturur. Sudur esas itibariyle bir nedensellik zinciriyle varlıkların veya çokluğun Bir'den çıkmasıdır. Konevî sudur teorisindeki bu zorunluluk fikrini eleştirir ve onu vesileciliğe dönüştürerek, Tanrı'nın âleme sudur zincirini aşarak da müdahale edebileceğini belirtir. Ancak daha önemlisi, sudur sisteminde ilk aklın işlevine dönük eleştirilerdir. Bu eleştirilerde Konevî'nin sadece İslam filozoflarının sudur teorisini ve onun zorunlu nedenselliğini dikkate almadığını varsayabiliriz. Çünkü filozoflar bunun gerekçelerini söylememiş olsalar bile ilk akıl Bir'den ilk çıkan şeydir ve diğer akıllar ile Bir arasında vasıta işlevi görür. Konevî'nin Tûsî'ye yönelttiği eleştiriler bu düşünceyi vurgular. Öyleyse ilk aklı diğer akıllardan ayıran şey, onun Bir ile diğer akıllar arasında vasıta olmasıdır. Konevî şöyle düşünür: İlk aklı diğer akıllardan ayrı olarak Bir ile çokluk arasında vasıta yapmamızı gerektirecek bir neden var mıdır? Bu soruya bütünüyle olumsuz yanıt vermek güçtür. Nitekim sudur teorisini bir kez kabul ettikten sonra bu soruyu olumlu yanıtlama şıkkı ağır basar. Çünkü Bir'den bir –ilk akıl– çıktığına göre, çıkan ilk şeyi ilk akıl saymamız zorunludur. Ancak Konevî böyle düşünmez. Hemen belirtmeliyiz ki, bu konuda sufilerin metinlerinde bir takım belirsizlikler ortaya çıkar. Belirsizliklerin önemli bir kısmı, terimlerin esnek kullanımından kaynaklanmış görünür. Konevî'nin eleştirilerini ve getirdiği sistemli düşünceyi hesaba katmasaydık, sudur teorileri içinde vahdet-i vücûdun yerini saptamak güçleşirdi.

Konevî ilk aklın Bir ile diğer varlıklar arasında aracı olmasını kabul etmez. Oysa bazı metinlerde Hz. Peygamber'in hakikati ile ilk aklın özdeşleştirildiğine tanık olmaktayız. Sufilerin bu konudaki görüşlerini dayandırdıkları bir hadiste Hz. Peygamber kendisine "Allah ilk neyi yarattı?" diye soran bir sahabeye, "Senin peygamberinin nuru" veya "Senin peygamberinin hakikati;" bir rivayette ise "Aklı yarattı" diye yanıtlamıştı. Nur, hakikat ve akıl, sufilerin farklı yorumları dile getirmesine imkân sağlayan üç terim olsa bile temelde aynı anlamda kullanılabilirler. Bu bakımdan Allah'ın yarattığı ilk şey olan aklı Hz. Peygamber'in hakikati saymamız mümkündür. Bu durumda ilk akıl, hakikat-i Muhammediye ve nur-ı Muhammedi gibi terimlerle anlatılan şey birdir. Nitekim sufiler bunu belirtmişlerdir. O zaman şu soru ortaya çıkar: Acaba Konevî ilk aklın diğer varlıklar ile Bir arasında vasıta olması fikrini eleştirirken, Hz. Peygamber'i Bir ile diğer varlıklar arasında bir aracı kabul etmeyi de mi eleştirmektedir? Sorunun yanıtı sufilerin genel nedensellik teorilerini dikkate alarak verilebilir. Sufiler Bir diye nitelediğimiz Mutlak Varlık ile varlıklar arasında vasıta görevi görecek gerçek sebeplerin bulunmasını kabul etmez. Bu noktada onlar aracı

varlıklar fikrini reddederken, filozoflardan daha çok kelamcılara yakın görüşler ileri sürerler. Zorunlu nedensellik ve aracılık fikri bir kez reddedildikten sonra her şey vesile haline gelir ve bütün varlıktaki yegâne fail olarak Allah kalır. Bu durumda âlem içinde her şey birbirine vesile bağıyla bağlanır.

Konevî'nin ilk aklın sudur sistemindeki yerini eleştirirken dile getirdiği düşünce şudur: Bir'den bir çıkar ilkesiyle hareket edersek, ilk çıkan şeye "varlık tecellisi" dememiz gerekir. İlk akıl ise bütün varlık silsilesinin başı olarak kalır ve mümkünlerden birisi olur. İlk aklın "mümkünlerden birisi" sayılması önemlidir. Çünkü Konevî ilk aklın hangi varlık türünde olduğunu tespitte güçlük bulunduğunu belirtmişti. Acaba o zorunlu mudur, yoksa mümkünlerden biri midir? Konevî'ye göre ilk aklı mümkün kısmında kabul etmek gerekir. Çünkü hakikat-i Muhammediye ile diğer bütün hakikatler aynı türdendir. Onlar hakkında hangi hükmü vereceksek, Hz. Peygamber'in hakikati için de aynı hükmü vermek zorundayız. Peki bu durumda kadim olan nedir? Burada İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin "Bir'den bir çıkar" ilkesinden hareketle dile getirdikleri farklı bir düşünceye ulaşmaktayız. İbnü'l-Arabî varlıkları şöyle sınıflar: Birinci tür, mümkün kısmıdır. Bu kısma, varlığı kendinden olmayan bütün varlıklar girer. İkinci kısım ise zorunlu varlıktır. Bu ise varlığı kendinden olan ve var olmak için herhangi bir nedene muhtaç olmayan varlıktır. Böyle bir varlık sadece Allah'ın varlığı olabilir. İbnü'l-Arabî'nin sözünü ettiği üçüncü bir tür varlık vardır ki, onun anlaşılması güçtür. İbnü'l-Arabî onu iliştiği şeye göre özellik kazanan varlık türü olarak sınıflar. Bu varlık, zorunluda kadim ve zorunlu olarak nitelenirken mümkünde mümkün ve hadis diye nitelenir. Bu kısım *hakikatü'l-hakaik*, yani hakikatler hakikatinin varlığıdır. *Hakikatü'l-hakaik* için İbnü'l-Arabî'nin kullandığı isimler ve nitelikler farklı yaratılış teorilerinin izlerini taşır. Bu kavramla eşanlamda kullanılan terimlerden birisi âlemin ilk ve ezeli maddesi anlamındaki *heyula-kül*'dür. İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde iki ilke veya ezeli bir madde olmadığı açıktır. Bu durumda hakikatler hakikatine heyula kül denilmesini, yaygın bir kavramla bir bilinmezi anlatmak amacıyla açıklayabiliriz. Konevî'nin *heyula* kelimesinden türeterek *hakikatü'l-hakaik'i heyulaniyyü'l-vasf*, yani "herhangi bir niteliğe sahip olmayan şey" diye nitelediğine tanık olmaktayız ki, bu niteleme de sufilerin birlik ve çokluk ilişkisini açıkladıkları varlık anlayışında merkezi önemdedir: Hakikatler hakikati kendiliğinde herhangi bir hükme ve niteliğe sahip değildir. Tam tersine hükmünü ve niteliğini ulaştığı yerden alır. Varlık tecellisinin işlevi sadece "var etmek"tir ve bu yaklaşım sufilerin genel zuhur teorisinin sonucudur. Çünkü zuhur teorisinde ilke, zuhurun mazhara göre gerçekleşmesi ve hükmünü ondan almasıdır. Nitekim İbnü'l-Arabî de ha-

kikatler hakikati için benzer şeyi söylemişti. "Hakikatler hakikati kadimde kadim, hadiste hadistir." Bunu İbn Sina'nın terimleriyle ifade edersek, hakikatler hakikatine karşılık gelen şey her insanın apriori bir şekilde sahip olduğu varlık kavramı olmaktadır. Biz ancak böyle bir varlık kavramından mümkün ve zorunlu kısımlarına ulaşabilmekteyiz. Konevî hakikatler hakikatini "niteliksiz" sayma görüşünden pek çok sonuç çıkartır. Bunlardan birisi, "Tanrı'nın bilmesi, yaratmasıdır" veya "varlık vermesidir" şeklindeki metafizik ilkenin bu düşüncenin bir sonucu olmasıdır. Öyleyse hakikatler hakikatinin heyulani nitelikte [ki bu niteliksiz olmak demektir] olması, aynı zamanda Bir'den bir çıkar ilkesinin bir gereğidir.

Bu bağlamda kullanılan başka terimler sufilerin metinlerinde daha çok işlenmiş terimlerdir. Bunların en önemlisi, Nefes-i Rahman'dır. Bu terim üzerinde ayrıntılı durmuştuk. Başka bir terim ise varlık tecellisi terimidir. Varlık tecellisi Bir'den bir çıkar ilkesiyle Mutlak Varlık'tan tek tecellinin çıkması ilkesiyle açıklanabilir. Bu ilke kendi başına herhangi bir şeyi var veya yok edemez. Çünkü Konevî'nin de belirttiği gibi, heyulaniyyü'l-vasf, daha doğrusu niteliksizdir. Konevî'nin kullandığı başka bir terim vahdet-i vücûdun bazı yönlerini anlamak için önemlidir: genel ve ortak varlık [*el-vücûdu'lâmm ve'l-müştereke*]. Genel ve ortak varlık Konevî'nin ilk aklın sudur sistemindeki yeriyle ilgili eleştirilerinden sonra ortaya çıkan terimdir ve ilk aklın varlık silsilesindeki yerine karşılık gelir. Konevî filozofların ilk akla belirsiz bir aracılık görevi yüklediklerini belirtmiş, onun istisnai konumunu eleştirmişti. Bu eleştiri haklı görünmektedir. Çünkü Konevî şöyle sormuştu: İlk akıl mümkün müdür, değil midir? Mümkün ise onu bütün mümkünlerden ayırt eden özelliği nedir? Niçin ilk akıl mümkün varlıklar ile zorunlu Bir arasında aracı olsun ki? Mümkün değil de zorunlu ise yine bu aracılık anlamsızlaşır. Çünkü Bir ile mümkünler arasında bir aracı gereklidir ve bu aracı ilk akıl ise, bu durumda kadim olan ilk akıl ile mümkünler arasında da bir aracının bulunması gerekir. Aksi halde ilk akıl ile Bir arasında kurduğumuz ilişki anlamını yitirir. Her halükârda sorun Konevî'nin metafiziğin tümel ilkeleri arasında söz ettiği, "Bir şey ancak kendisine benzer bir şeye tesir edebilir, iki şey arasında irtibat yoksa, biri ötekine tesir edemez" ilkesinden kaynaklanmıştır. Sorunu aşmak, daha doğrusu Kadim ile zamanlı-hadis arasında ortak bir nokta bulmak üzere İbnü'l-Arabî hakikatler hakikati dediği bir şeyden söz etmiş, onu "kadimde kadim ve hadiste hadis" diye nitelemiştir. Bu durumda varlık tecellisi bütün varlıklar, daha doğrusu a'yân-ı sâbite ile Bir arasında aracı haline gelir. Konevî'nin hakikatler hakikatinin bu özelliğinden çıkarttığı sonuç ise onun bütün varlıklar arasında ortak olmasıdır. Bu yönüyle varlık tecellisi, genel tecellidir. Yani mevcut ve *madum* [var ol-

mayan] tüm hakikatler üzerine yayılan en genel tecellidir. Madum üzerine yayılması, onları var etmesi demek iken mevcutlara yayılması ise onların varlıklarını sürdürmesini mümkün kılması demektir. Bu varlık tecellisi herhangi bir değer hükmü –kadim veya hadis, iyi veya kötü– taşımadığı gibi herhangi bir şeyi var etmesi de kendinde bir değer taşımaz. Varlık tecellisine Nefes-i Rahman denilerek Rahman ismine bağlanması bu demektir. Rahman herhangi bir ayrım yapmadan her şeyi var eden ve nefesi her şeye ulaştıran isimdir. Bu özellik Konevî'nin varlık tecellisini bütün varlıklar arasında "genel ve ortak varlık tecellisi" diye isimlendirmesine imkan sağlamıştır. Ancak yinelenmesi gereken nokta şudur: Varlık tecellisinin bütün mümkünler ve ilk akılla ilişkisi aynı türden bir ilişkidir. Mümkünleri yokluk halinden varlık haline çıkartan varlık tecellisi veya genel ve ortak varlık olduğu gibi ilk aklı ortaya çıkartan da odur. Öyleyse ilk aklın bir ayrıcalığı söz konusu değildir.

Peki aynı şeyi hakikat-i Muhammediye için söylenebilir mi? Bu, başta velilerin bilgilerini kendisinden aldıkları *mişkatü'n-nebi* [peygamberin kandili] kavramı olmak üzere pek çok konuyla ilgilidir. İbnü'l-Arabî Hz. Peygamber'in hakikatiyle özdeşleştirdiği ilk aklı sadece ihata bakımından öncelikli sayar. Varlık tecellisinin ilk ulaştığı ve üzerine yayıldığı hakikat hakikat-i Muhammediyedir. Sorunu sadece sudur teorisinin kavramlarıyla ifade etmek istersek, Bir'in kendisini bilmesiyle Ondan ilk akıl çıkar diyebilirdik. Bu öncelik, onun bütün hakikatler içerisinde farklı görülmesini gerektiren yegâne özelliktir. Hakikat-i Muhammediye için kullanılan başka isimlerin de üzerinde durmalıyız. Hakikat-i Muhammediye için nur-ı Muhammedi, ilk akıl gibi kavramlar kullanıldığı gibi bazen varlık tecellisiyle de özdeşleştirilmiştir. Böyle bir durum acaba hakikat-i Muhammediyeyi Hıristiyanların yüklediği anlamıyla bir logos öğretisine dönüştürür mü? Öyle görünüyor ki, İbnü'l-Arabî ve takipçileri tutarlı ve sistemli bir düşünceyle soruna bakmaya gayret göstermişlerdir. Düşüncenin esasını ise Tanrı dışında gerçek neden ve aracılık fikrinin reddedilmesi oluşturur. Tek fail Allah ise Onun dışındaki her şey bir vesile olarak yorumlanabilir.

Bununla birlikte başka bir sorun hakikat-i Muhammediyenin varlık tecellisine yüklenen işlevlerle nitelenmesidir. Bu konuda İbnü'l-Arabî'nin düşüncesini anlamak için, sözü edilen mertebenin vahdet veya vahdaniyet [birlik] mertebesi olduğunu hatırlamak gerekir. Bu mertebe çokluğun ancak göreli bir şekilde bulunduğu mertebedir ve bu durum herhangi bir şekilde birliği ortadan kaldırmaz. Bir şeyin iki veya daha fazla isimle isimlendirilmesi birliği ortadan kaldırmaz. A'yân-ı sâbite içinde en ihatalı ve konumu bakımından ilk olan hakikat-i Muhammediye varlık tecellisini ilk alan ve bu tecellinin ulaştığı ilk *ayn*'dır [hakikat]. Burada tecelli ile tecelli edileni bir

saymak mümkün olduğu gibi, tecelliye verilen isimleri tecelligâha vermek de mümkün, hatta zorunludur. Bu nedenle İbnü'l-Arabî hakikat-i Muhammediyeyi farklı isimlerle isimlendirir. Öyleyse hakikat-i Muhammediye de bir insanın hakikatidir ve her şeyden önemlisi bütün insanlığın hakikatinin kendisinde toplandığı insanın hakikatidir.

Hakikat-i Muhammediye ile diğer insanların hakikatleri arasındaki ilişki, insan türünün diğer varlıklarla arasındaki ilişkinin benzeridir. İnsan türü bütün varlıklar ile Allah arasında bir "vesile" olduğu gibi, hakikat-i Muhammediye de insan türü ile Bir arasındaki "vesiledir." Bu sayede Bir'den varlık ve bilgi yardımı varlıklara ulaşır. Sözgelişi hakikat-i Muhammediye bütün varlıkların var olma nedenidir. Ancak bu nedenselliğin de bir vesile şeklinde görülmesi gerekir. Bu durumda her şey hakikat-i Muhammediye vesilesiyle ve onun için var olmuştur diyebiliriz. Vesilecilik İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin Tanrı-âlem ilişkileri düşüncesinde merkezi bir kavramdır ve buradan hareketle insana yüklenen bazı özellikleri ve görevleri anlayabiliriz. Sözgelimi insan âlemin varlık sebebidir, çünkü Tanrı'nın âlemi var etme gayesi ancak insan vasıtasıyla tamamlanır ve kemâle erer. Bu durumda insan bütün âlemin varlığı için sebep olarak görülebilir. İbnü'l-Arabî'nin buradan türettiği başka bir terim ise insanı *masik*, yani gökleri ve yeri ayakta "tutan" terimidir. İnsan, sayesinde bütün göklerin ve yeryüzünün var olduğu ve varlığını sürdürmesini sağlayan sebeptir. Nitekim insan dünya âleminden ayrıldığında artık onun varlığından söz edemeyiz. Gaye ayrıldığı için dünya da yok olur.

İnsanın ontolojik yönüyle ilgili olarak ihata ediciliği üzerinde durulmalıdır. Bunun bir yönünü hakikatler arasındaki görüşlerini ele alırken hakikat-i Muhammediye ile diğer hakikatler arasındaki ilişkide açıkladık. İbnü'l-Arabî benzer bir düşünceyi insan ile diğer varlıklar arasında kurmuştur. İbnü'l-Arabî varlığın gayesinden söz ederken, "Allah bütün niteliklerini bir aynada görmek isteyince insanı yarattı" der. Bütün ilahi niteliklerin kendinde tecelli ettiği bir hakikatin varlığın gayesini oluşturduğu ifade edilir. Ancak insan son ortaya çıkan varlık olsa bile, gaye olması nedeniyle ilk düşünülen varlık olmalıdır. Çünkü gaye varlığı önceler. Bu ise İbnü'l-Arabî ve takipçileri tarafından öncelik-sonralık kategorilerin yorumlanmasıyla iade edilebilir. Önce olan kendisinden sonraki her şeyi kuvve halinde içerir. Bu durum insanın kendisinden sonra gelen bütün varlıkları kuvve ve ilke olarak içermesi demektir. Burada insanın âlemi nasıl içermiş olabileceği sorunu belirsizlikler taşır. Bununla birlikte İbnü'l-Arabî ve takipçileri sorunu ilahi isimler teorisinin bir parçası, daha doğrusu bir yansıması olarak görür ve bunu *tafsil-icmal* [özet] terimlerinin ilişkisiyle

anlatırlar. Bütün varlıklar ilkesel olarak ilk mertebede bulunmuş olmalıdır. Bu mertebe insan adıyla isimlendirildiğine göre onların hepsi aslında insanda kuvve halinde bulunur. Buna icmal mertebesi diyebiliriz. Bu icmallik mertebeler boyunca ayrışır ve terkipler ve bir araya gelme yoluyla varlıklar somutlaşarak ve birbirinden bütünüyle ayrışarak ortaya çıkarlar. İbnü'l-Arabî'nin insan ile âlem arasında kurduğu ilişkinin anlaşılması için bu tafsil sürecinin geriye doğru icmal sürecine döndürülmesi gerekir. Öyleyse insan ilke ve kuvve halinde kendisinden sonra var olan bütün varlıkları içerir. Bunu insanın ontolojik yönü olarak görebiliriz. Ancak esas önemli olan bu teorinin sonuçları ve özellikle epistemolojik sonuçlarıdır.

Epistemolojik Bir İlke Olarak İnsan: Varlığın Sırrı ve Anahtarı

Sufiler varlık ile bilgi arasında neden-nedenli gibi zorunlu bir bağ görerek, varlık anlayışının mutlak bir şekilde bilgi görüşünü belirlediğini düşünmüşlerdir. Bu bağlamda belki başka hiçbir disiplinde bilgi ve varlık ilişkisi tasavvufta olduğu kadar iç içe girmiş ve birbirini belirlemiş değildir. Üzerinde durmamız gereken sufilerin insanın ontolojik hakikati hakkındaki görüşlerinin ortaya çıkardığı sonuçlardır. Daha önce insanın hakikatinden söz ederken, önce ve sonra kategorilerinin ilişkisi nedeniyle insanın ontolojik bakımdan kendinden sonra meydana gelen bütün varlıkları – ki bütün varlıklar insandan sonra gelir– ilke olarak içerdiğinden söz etmiştik. Bunu aynı zamanda insanın gaye varlık olması nedeniyle önceliğiyle açıklamıştık. Buradan çıkan sonuç her şeyin insan nedeniyle var edilmesiydi. Bu düşünce, İbn Sina'nın dile getirdiği üzere önce ve sonra kategorilerinin bir yorumuyla açıklanabilir. Bu düşüncenin epistemolojik sonuçlarından biri ise sufiler tarafından "insan her şeyi kendinden bilir" şeklinde dile getirilmiştir. "İnsan her şeyi bilir" cümlesi belirli bir ölçüde anlaşılır olabilir. Çünkü varlık ile zihin arasında bir irtibat kurulduktan sonra insanın her şeyi bilebilecek bir yetenekte olduğunu düşünmek güç değildir. Fakat sufiler bu ilk cümleyi yeterli görmeyerek, yöntemi de içerecek şekilde, "insan her şeyi *kendinden* bilir" demişlerdir. Bu ne demektir? Öte yandan bu ilkeyle ilgili başka pek çok cümle sufiler tarafından söylenmiştir. Bunların en önemlisi tasavvufun bilgi anlayışını belirlemiş olan "kendini bilen rabbini bilir" anlamındaki hadistir. Hadis tasavvufu gayesi ve yöntemine göre adlandırmayı mümkün kılar. Tasavvuf gayesi Allah'ın varlığını bilmek olan bir ilimdir. Bu anlamıyla tasavvuf *marifetullah*, yani Allah'ı bilmektir. Bu terim tasavvufla aynı anlamda kullanılır. Peki Allah'ı nasıl bileceğiz? Yöntem hiç kuşkusuz görünenden hareketle görünmeyenin bilgisine *[istidlal bi'ş-şahid ale'l-*

gaib] ulaşmak şeklinde daha önce kelamcıların ve filozofların dile getirdikleri yöntemin ta kendisiydi. Öte yandan bu yöntem, Konevî'nin ayrıntılı bir şekilde üzerinde durduğu üzere kıyas demektir. Çünkü kıyas belirli öncüllerden hareketle bilinmeyenin bilgisine ulaşmak demektir. Görünen âlem, bu hadiste insanın "kendisi" sözüyle ifade edilmiştir. Öyleyse insanın kendisini bilmesi, Allah'ı bilmesinin yoludur. Bu durumda tasavvuf, marifetü'n-nefs adını alır ve insanın kendini bilmesini sağlayacak unsurlar üzerinde odaklanır. Peki insanın kendisini bilmesi Tanrı'yı bilmeyi nasıl mümkün kılacaktır?

Sorun insanın hakikati üzerinde görüşlerden kısmen anlaşılmalıdır. İnsanın hakikati, ilahi ilimdeki suretinden ibarettir. İnsan diğer bütün varlıklar gibi ezeli bir hakikate sahiptir ve bu hakikat gerçekte insanın bilebileceği şeydir. İbnü'l-Arabî'nin isimler teorisinin söz konusu şeylik veya hakikat ile ilahi isim arasındaki irtibat üzerinde durduğunu ve bu hakikatin bir yanıyla ilahi isim, diğer yanıyla da varlığın hakikati [*ayn-ı sâbite*] demek olduğunu belirtmiştik. Bu insanın sonuçta kendi ismini bilebileceği anlamına gelir. İnsan sadece Tanrı'yı kendinden bilmez. Bunun yanı sıra ve gerçekte bunun sonucu olarak her şeyi kendinden bilir. Bu bilgi görüşünün en karmaşık yanlarından birisi gibi görünür. Acaba insan her şeyi kendinden hareketle nasıl bilebilecektir? Sorunun bir yönü insanın bütün evreni kendisine göre bilmesidir. Bu yaklaşım anlaşılır bir şeydir ve İbnü'l-Arabî'nin bu konuda yeterli ölçüde açımlamalar yapmıştır. Fakat konu bununla sınırlı görünmemektedir. Bu noktada insanın âlem içindeki yerini anlatan bir kavramın açıklayıcı olduğunu düşünebiliriz. Bu kavram, İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin bilgi görüşünü en iyi aktaran kavramların başında gelen aynadır. Bu bağlamda Tanrı'nın bilinmek istemesiyle başlayan taayyün sürecinde âlem bir aynadır. Aynanın cilası, insandır. Bunun nedenleri üzerinde durmuştuk. Ancak burada dikkate değer soru şudur: Bu aynada kendisini gören kimdir? Sorunun ilk yanıtı Tanrı'nın kendisini böyle bir aynada görmesidir. Çünkü "bilinmek isteyen gizli hazine" öncelikle Tanrı'nın kendisidir. Bu durumda insan, Tanrı'nın kendisini ve kemâllerini görmesini sağlayan bir vasıta, daha doğrusu aynayı işlevsel hale getiren vasıta varlıktır. Âlem ile insanı iki ayrı şey sayarsak, insanı Tanrı ile âlem arasında aracı bir varlık sayabiliriz. Buradan ise "Tanrı kendini insan vasıtasıyla gördü" sonucunu çıkartırız. İbnü'l-Arabî ve takipçileri insanı *berzâh*, yani iki âlemi birbirine bağlayan köprü olarak görmüştür. İnsan sadece Tanrı'nın kendisini kendisinde gördüğü bir ayna değildir, aynı zamanda bütün varlıkları kendisinde gördüğü bir aynadır. Öte yandan varlıklar da kendilerini insan aynasında görür ve her şeyden önemlisi insan kendisini böyle bir aynada görür. Burada ortaya çıkan

kavram *miratü'l-âlem*, yani âlemin aynasıdır. İnsan âlemi gösteren bir aynadır.

Âlemin aynası insanın âlem içindeki konumunu gösteren bir benzetme olduğu gibi, insanın âlemdeki her şeyi nasıl bildiğini de açıklar. İnsan her şeyi gösteren bir aynadır ve bu ayna vasıtasıyla her şeyi kendinde görür veya her şey insanda görünür. İbnü'l-Arabî bu düşüncesini bilinen bir hikâyeyle açıklar: Bir hükümdar iki ressamı yarıştırır. Ressamlardan birisi bir resim yaparken öteki bir yüzeyi parlatır. Hükümdar sanatçılardan birinin yaptığı resmi çok beğenir. Ötekinin ise bir şey yapmadığını, sadece yüzeyi parlattığını görür. Fakat perde kaldırıldığında ilkinin yaptığı resim duvara yansır ve görünür. Bu hikâye genellikle akıl-keşf yöntemi ilişkilerini anlatmak üzere sufiler tarafından çeşitli vesilelerle yinelenmiştir. İbnü'l-Arabî hikâyeyi insanın her şeyi nasıl bildiğini anlatan bir örnek olarak görür ve şöyle bir sonuç çıkartır: İnsan kalbini parlatırsa, onu bütün âlemin kendisinde görüldüğü bir aynaya dönüştürür. Ancak ayna benzetmesinin sufilerin bilgi görüşünün bazı yönlerini belirsizleştirdiğini ifade etmek gerekir. Bunların başında aynanın bilgi görüşündeki pasif rolüdür. Gerçi ayna bir takım özellikleriyle kendisine yansıyan suretler üzerinde etkindir. Nitekim aynanın fiziksel özellikleri ve konumu kendisine yansıyan şeyi belirler. Fakat her durumda ayna kendisine yansıyan görüntüleri göstermekle sınırlı bir işleve sahiptir. Bu da sufilerin insanın her şeyi kendinden bilmesiyle ilgili görüşlerini anlatmak için yeterli değildir. Çünkü İbnü'l-Arabî bu yaklaşımla insan aynasına yansıyan şeylerin de insanın kendinde barındırdığı hakikatler olduğunu söyler ve bunun dışındaki bütün aynaları geçici ve arızi aynalar sayar. Bu Tanrı'nın insana ayna olmasına kadar devam eden bir süreçtir.

İnsanı her şeyi nasıl bilebilmektedir? Bu soruyu yanıtlamak güç olsa da bazı yaklaşımlar getirilebilir. Örneğin bir şeyi bilmek derken neyi kastediyoruz? Bir şeyi bilmek o şeyin hakikatini bilmektir. Bu durumda soru bir şeyin hakikati nedire dönüşür. Daha önce Konevî'nin bu konudaki tanımında hareketle, bir şeyin hakikatinin o şeyin Tanrı'nın bilgisinde taayyün eden sureti olduğunu belirtmiştik. Öyleyse bilmekten söz ederken, nihaî anlamda Tanrı'nın bilgisindeki bir hakikati bilmekten söz etmekteyiz. Hakikat teriminin duyulur âlemde kazandığı anlamlardan birisinin birlik olduğunu belirtmiştik. Bu durumda bir şeyin hakikatini bilmek ile o şeyin birliğini bilmek aynı anlama gelen iki ifadedir. Peki bir şeyin birliği ve buna karşılık çokluğu ne demektir? İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin düşüncesi, göreli çokluktan birliğe doğru bir süreçte birliğe ve hakikate ulaşmayı öngörür. Seyr u sülûk bu sürecin adıdır. Sülûk iki kavramla bağlantılıdır: Birincisi *nüzul* [iniş] kavramıdır. Nüzul niçin sülûk yapmak gerekir sorusunun yanıtını verir. Sülûk yapmak zorunludur, çünkü

nüzul sürecinde nefs kirlenmiş ve sahip olduğu bilgiyi unutmuştur. İniş sürecinin, nefsin basitliğini yitirdiği bir tekasüf ve bileşikleşme süreci olduğunu hatırlamak gerekir. Yoğunlaşma veya bileşik olma sonucunda gerçekleşen kirlenme, farklı eserlerin etkisinde kalmak nedeniyle bir şeyin birliğini etkisizleştirmesidir. Bu durumda *nüzul* kirlenme, iniş, düşüş, tekasüf, çoğalma gibi anlamlar kazanır. Sülûk ise sürecin geriye döndürülmesiyle söz konusu etkilerden kurtulmanın adıdır. Bunu terkibin çözülmesi diye de ifade edebiliriz. Bu süreç *urûc*, yani inişle kat edilen yolun dönülmesinden ibarettir. Bu süreçte ne olur?

İbnü'l-Arabî ve takipçileri her şeyin hakikatinin ve birliğinin bu süreçte tekrar etkinleştiğini söyleyerek sülûkun mahiyetini açıklarlar. Sülûkun sonunda gerçekleşen şey birliğin yeniden etkinleşmesidir. Daha doğrusu kuvve halindeki birlik bilfiil hale gelir. Bunu birliğin çokluğa baskın gelmesi şeklinde de açıklayabiliriz. Esas itibariyle varlık hakkındaki görüşlerinden de çıkardığımız gibi, gerçekte birlik olmaksızın çokluk var olamaz. Bunu cevher-arâz ilişkisiyle açıklarsak, cevhersiz arâz var olamaz. Çünkü sülûk bir bilinçlenme halidir ve varlıktaki perdeleri aşarak her şeyde aynı hali görme derecesine ulaşmak demektir. Öte yandan nüzul-uruc [iniş-yükseliş] sürecinin kuvve halinin fiil hale gelmesi şeklinde açıklanması mümkündür. Kuvve halindeki birlik fiil hale gelerek etkinleşir. İnsan bu süreci aştığında kendi hakikatini tam ve kesin bir yolla tanır. Sufilerin iddiası budur. Çünkü bilgisizlik, kirlenmişlik haliydi ve bu süreçle kirlenme ortadan kalkarak hakikate ulaşılmıştır. Fakat sufiler kendini bilmeyi bir yöntem sayarak buradan Tanrı ve eşya hakkında da bilgi edinileceğini ileri sürmüşlerdir. Peki insan kendisini bilmekten Tanrı'nın ve dolayısıyla diğer eşyanın bilgisine nasıl ulaşacaktır?

Ebu'l-Utahiyye'nin şu mısrası sufiler arasında çok meşhurdur:

Her şeyde bir ayet var
Onun/onun bir olduğunu gösteren.

İbnü'l-Arabî bu mısraı birkaç şekilde yorumlar. Bunlardan birisi geleneksel tasavvufun, hatta kelamın bakış açısıyla uyumlu görülebilecek bir yorumdur. Bu yoruma göre her şey Tanrı'yı gösteren bir alamet ve ayettir. Bu, görünenin görünmeyene delil ve ayet olması hakkındaki yöntemin ta kendisidir. Bu anlamda her şey Allah'ı gösteren bir ayettir. "Âlem" de alamet demektir ve bu yorumla bağlantılıdır. Ancak İbnü'l-Arabî burada "onun" zamirini şeye dayandırarak her şeyin kendi birliğini gösterdiği yorumunu getirir. "Şey" adını almak bir olmak demektir. Öyleyse her şey doğrudan kendisine ve bir olduğuna işaret ve ayettir. Bu yorum tasavvufun bilgi gö-

rüşünün en ileri düzeyi sayılabilir. Çünkü bu yorumda bilgi bütünüyle insandan başlamakta ve insanda bitmektedir. Artık her şey kendine ayettir ve her şey kendini kendinden bilmektedir. Bu bilgi ise ona başka her şeyin bilgisini vermektedir. İbnü'l-Arabî'nin gerçek düşüncesi bu olmalıdır ve aynı zamanda vahdet-i vücûdu başka bir düşünceden ayırt eden şey de budur: Her şey birdir! İbnü'l-Arabî bu genel saptamadan bilgi görüşünü çıkartır. Ona göre bu bilgi insanın her şeyi kendisine göre bileceği ilkesine dayanır. İnsan göreli çokluğu aşarak her şeydeki birlik yönünü görür. Burada önem kazanan başka bir kavram ise her şeydeki "Hakkın yüzü" [*vech-i Hak*] kavramıdır. Hakkın yüzü veya vech-i has ile birlik aynı anlamda kullanılan kavramlardır. Bu durumda bir şeyin kendi birliğinin farkına varması veya perdeleri ve göreli çokluğu etkisizleştirerek [*fenâ*] bu birliği etkinleştirmesi sülûkun gayesini oluşturur. Buradan İbnü'l-Arabî insanın önce Hakkı, ardından eşyayı bildiği sonucunu çıkartır. "Hakkın yüzü" veya "birlik" ile ilahi isimlerin ilişkisi üzerinde durmamız gerekir. İbnü'l-Arabî'nin ilahi isimler teorisinde, her varlığın bir ilahi isme dayandığını belirtmiş, ilahi isimlerin sonsuzluğu nedeniyle varlıkların sonsuz olduğunu söylemiştik. Her ilahi ismin bir şeydeki bulunuşu, o şeyde "baskın yön", "birlik" ve "Hakkın yüzü" denilen şeydir. İnsan kendi birlik yönünü ortaya çıkardığında, Hakkın yüzünü ortaya çıkartmış ve kendisine hâkim ismi de bilmiş olur. Hakkı da bu isim dolayısıyla ve bu isimle bilmektedir. Ancak diğer varlıkları nasıl bilmektedir?

Bilmeyi iki şekilde anlamak mümkündür: Birincisi, bir şeyi Hakka bağlayan isim yoluyla bilmek, diğeri bu bilginin bir sonucu olarak o şeyin hakikatini bilmektir. Birinci bilginin nasıl gerçekleştiği hakkında iki şey söylenmelidir. Birincisi, ilahi isimler arası ilişkiler nedeniyle, kendi ismini bilen herkes başka bir varlığı Hakka bağlayan ismi de bilmektedir. Çünkü her isim anlam bakımından ötekini de içermektedir. Buna bağlı olarak, kendi birliğini bilen herkes başka bir varlığın Hak'la irtibatını da bilir. Bu durumda bilmeyi metafizik bilgiyle sınırlarsak, özel anlamda bu irtibatı bilmekten söz etmiş olabiliriz. Nitekim Konevî metafizik bilginin sorunlarını bu irtibatı bilmek olarak belirlemişti. Bu durumda kendi birliğini bilen kimse, kendisini Hakka bağlayan yönün ilahi isim olduğunu bilmiştir. Ancak Konevî bu konuyla ilgili iki nokta üzerinde durmuştu:

Birincisi, Hak ile âlem irtibatının iki açıdan ele alınmasıydı. Birincisi, Tanrı bakımından bu irtibat tek tarz bir irtibattır. Çünkü Tanrı'nın bütün eşyayla olan irtibatı tek yönlüdür. Bunun nedeni Tanrı'nın birlik ve basitliğidir. Birlik ve basitlik Tanrı'da farklı yönlerin düşünülmesini imkânsızlaştırır. Bu durumda Tanrı her yönden bir ve basit olduğu için âlemle irtibatı tek tarzlı bir irtibattır. Bunu bir dairenin merkez

noktasıyla çevredeki noktaların ilişkisiyle açıklayabiliriz. Merkezdeki nokta, çevredeki tüm noktalara eşit mesafededir ve hepsiyle ilişkisi aynı tarzdır. Bunun çeşitli sonuçları üzerinde ilgili bölümlerde durmuştuk. Buna karşılık âlemin ve âlemdeki tikellerin Tanrı'yla irtibatı iki tarzlıdır. Bunu sudur sisteminin kavramlarıyla ifade etmek istersek, âlem hem nedensellik yoluyla ve zinciriyle hem doğrudan Tanrı'yla bağlantılıdır. Bu iki yolun varlığı, bilginin buna göre gerçekleşmesini gerektirir. Bir şeyin Hak'la irtibatını bilmek, iki tarzdan kendisini Hakka bağlayan yönü bilmek demektir. Birincisi birlik yönü veya Hakkın vechi [yüz] gibi isimlerle anlattığımız yöndü. Ancak ikincisi nedenler yoluyla bir şeyin Hakka bağlanmasıydı. Öyleyse bilgi, nedenleri ve özel yönün bilgisini içermelidir. Buradan İbnü'l-Arabî bir şey ile herhangi bir şey arasındaki irtibatı ele alır ve sorunu metafizik bir zeminde görür. Çünkü birinci irtibat bir şeyin kendisine özgüdür. Bu yönüyle özel yön ancak o şey tarafından bilinebilir. Ancak bu yönden hareket ederek, başka bir varlıkta da özel yön bulunabileceğini bilebiliriz. Fakat bu yönden o şeyin ne tür bir bilgi aldığı ve Tanrı'yla nasıl bir irtibat içinde bulunduğunu bilemeyiz. Nitekim İbnü'l-Arabî istişarenin gerekliliğini buna dayandırır. İstişare herkesin varlıkta özel bir bilgiye sahip olması ilkesinden hareket eder ve bu sayede herkes başkasının bilmediğini bilir. Bu İbn Kasi'nin nebiler arasında kurduğu üstünlük ilişkinin bir yorumu gibidir. İbn Kasi her peygamberin bir yönden ötekinden üstün ve farklı olduğunu dile getirmişti. Bu ilkenin buradaki yansıması ise herkesin özel bir yöne sahip olduğu ve bu yönün ancak o kimse tarafından bilinebileceğidir. Örneğin Konevî peygamberlerin bile bu yönü bilemeyeceğini dile getirir. İkincisi ise nedenler yoluyla irtibattı. Buradan bütün varlıklar için genel ilkeler konusuna girmek gerekir.

Tanrı'nın En Büyük Delili: Tanrı'yı İnsanda ve İnsanın Dünyasıyla Bilmek

İnsanın epistemolojik bir ilke haline gelmesinin en önemli yanı, onun Tanrı'nın bilinmesinde delil olarak görülmesidir. Sufiler insan Tanrı'ya en büyük delildir der. Bunun iki anlamı vardır: Birincisi insanın Tanrı'yı bilmek için kendisini delil olarak görmesidir. Bunu "kendini bilen rabbini bilir" hadisinden söz ederken açıklamıştık. Sufiler *afak*, yani dış dünya ile *enfüs*, yani insanın iç dünyası arasında ilişki kurarak, esas delilin insanın kendi içinde bulmasını vurgularlar. Sorunun ikinci yanı başka bir insanın Allah'a delil olması, yani âlemdeki tikeller içerisinde insanın da bir delil sayılması, fakat diğer varlıklardan üstün olduğu gibi öteki delillerden de üstün ol-

masıdır. İkinci düşünce birinci düşüncenin yorumundan ibarettir. Çünkü başka bir insanın delil olması insanın kendisini en iyi bir insanda bilebilecek olmasından kaynaklanır. Her insan ötekinin aynasıdır ve bir insan kendini ancak bir aynada bilebilir. Bu nedenle İbnü'l-Arabî insan ve fiillerini Tanrı'yı bilmeyi sağlayan delil sayarak, kelamcıların ve filozofların âlem eksenli görüşlerini özel bir noktaya uyarlar. Artık İbnü'l-Arabî ve takipçileri için ana konu "âlem" derken sözünü ettiğimiz şeyi belirginleştirmek ve somutlaştırmaktır. Âlem hakkındaki bütün hükümlerimizi taşıyabilecek bir varlık olmalıdır ki, o da insandır. Bu durumda "görünenden görünmeyenin bilgisine ulaşmak" şeklinde dile getirebileceğimiz kıyas yöntemi insandan ve onun inşa ettiği dünyadan hareketle Tanrı'yı bilmek haline gelir.

İbnü'l-Arabî insanı "Allah'a en açık delil" diye niteler. Bunun en önemli nedeni, insanın ilahi surete göre yaratılmış olmasıdır. İlahi surete göre yaratılmış olmak, Tanrı'ya benzer olmak demektir ve bu durum bilgi edinmeyi mümkün kılan yegâne araçtır. Buna bağlı olarak insanın dünyası, onun fiilleri, davranışları ve inşa ettiği âlem Tanrı için bir delildir. Bu bağlamda erkek ve kadın ilişkisi üzerinde de durmak gerekir. Sufiler erkek ve kadının bilme sürecindeki yeri ve birbirleri için taşıdıkları anlam üzerinde de durmuşlardır. Özellikle İbnü'l-Arabî bu konu üzerinde ayrıntılı bir şekilde durmuş, insanın kendinden ve daha genel olarak "insan"dan hareketle Tanrı'yı bilmesini, bir insanda Tanrı'yı bilmenin anlamı şeklinde tahlil etmiştir. Gerçekte bir insanda Tanrı'yı bilmek ne demektir? Kur'ân-ı Kerîm Âdem ve Havva'dan söz eder ve onları insan türünün kendilerinden yaratıldığı ilk insanlar olarak niteler. İbnü'l-Arabî'nin Âdem hakkındaki görüşleri, onun ilk insan olması nedeniyle bütün insanlık hakkındaki hükümlerin bir taşıyıcısı olan birisinden söz etme amacı taşır. Âdem hakkında vereceğimiz her hüküm, bütün insanlığa teşmil edilebilecek mahiyettedir. Sözgelişi İbnü'l-Arabî Âdem'in günah işlemesi, sonra tövbe etmesi, yaratılışındaki özellikler, ilk günah ve ilk tövbe sorunu gibi konularda görüşlerini dile getirmiştir.

Üzerinde durulacak ilk konu Âdem'in yeryüzünde halife olarak yaratılmış olmasıdır. Halife olmak bir tür vekalettir. İnsan kimin vekilidir ve ne için vekil olmuştur? İbnü'l-Arabî'ye göre insan yeryüzünde Hakkın vekilidir ve vekaletin konusu, Hakkın hükümlerini uygulanmasıdır. Ancak sorunun bu yönü üzerinde dursa bile buradan, vekaletin konusunun genel bilgi görüşüyle bağlantılı olarak ele alınması anlamını çıkartır. Gerçekte diğer bütün vekalet türleri bu ilk asli vekaletin yansımasından ibarettir. Bu durumda insanın Hakka vekil ve halife olması, Onun bilinmesine aracı ve vasıtası olması demektir. Böyle bir yaklaşım bazı sorunları öne çıkartır. Bunlardan

birincisi, insan hangi özelliğiyle vasıta olacaktır sorusudur. İkinci bir soru şudur: İnsan kimin Hakkı bilmesinde vasıta olacaktır? İbnü'l-Arabî bu soruları farklı bakımlardan ele alarak yanıtlar. Öncelikle bilgi sorunu başka pek çok konuyla ilgilidir. Bunların başında Hakkın âleme yardımı gelir. İbnü'l-Arabî bu yardımı anlatmak için *imdad* veya *meded* [yardım] terimlerini kullanır. Uzatmak veya uzamak anlamındaki bu terim, gölgeden ibaret olan âlemin varlığının Haktan kazanılmış olmasına işaret eder. İbnü'l-Arabî bununla Haktan âleme ulaşan tecelliyi kasteder ve her iki terim insanın halife olmasıyla doğrudan bağlantılıdır. Haktan âleme ulaşan yardım önce insana, ardından diğer varlıklara ulaşır. Sufilerin çok kullandıkları sudur fikrine, özellikle Bir'den bir çıkar ilkesine göre, Haktan âleme ulaşan ve "tecelli" diyebileceğimiz yardım, Bir'den çıkması yönüyle sadece bir tecellidir. Bu tecelli herhangi bir niteliğe sahip değildir ve herhangi bir değer taşımaz. Ancak tecelli ulaştığı mazhara göre adlandırılır ve örneğin bilgi veya varlık yardımı veya rızık adını alır. İnsanın Hakka halife ve vekil olmasını, Hak ile âlem arasında bir aracılık ve vasıta olarak görmek mümkündür. Buradan İbnü'l-Arabî insan için âlemin gayesi veya âlemi ayakta tutan sebep gibi terimler geliştirir. Bu bağlamda dikkate değer terimlerden birisi de *aynü'l-Hak*, "Hakkın gözü" deyimidir. Hakkın gözü *kurb-ı nevafil* [nafile ibadetlerle Hakka yaklaşmak] ve *kurb-ı ferâiz* [farz ibadetlerle Hakka yaklaşmak] terimleriyle doğrudan bağlantılıdır. İnsan farz ve nafile ibadetlerle Hakka yaklaştıkça, Hak onun gören gözü, duyan kulağı, yürüyen ayağı olur. Böyle bir kul için Hak vasıta haline gelir. Bu durum sufilerin ilk dönemden itibaren üzerinde durdukları fenâ-bekâ düşüncelerinin bir yorumundan ibarettir. İlk sufilere göre fenâ ve bekâ kulun beşeri varlığından, daha doğrusu varlık ve güç vehminden kurtularak Hak'la var olduğunun bilincine ulaşmasıdır. Birinci aşama, yani vehmin ortadan kaldırılması *fenâ* dedikleri şeydir. İkinci aşamada ise Hak kulun özelliklerinin yerini alır. Artık kul Hak'la görür, Hak'la duyar vs. Ancak İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde ana sorun kulun Hak için ne anlama geldiğidir. İbnü'l-Arabî ve takipçileri kulun da Hakkın gözü, duyması haline gelebileceği bir halden söz eder. Bu durumda Hak ve halk kelimeleri arasında bir yer değiştirme ortaya çıkar. Bunu zâhir ve bâtının yer değiştirmesi olarak da ifade edebiliriz. Kul Hakkın nitelikleriyle gözükürken gözüken kuldur, Hak ise bâtındır. Ardından Hak kulun nitelikleriyle gözükürken kul gizlenir ve bâtın kalır, Hak ize zuhur eder ve zâhirdir. Bu durumda Hak eşyayı kul vasıtasıyla görür ve kul Hakkın gözü olur. Hakkın eşyayı insan vasıtasıyla görmesi, onlara insan vasıtasıyla ve insan için yardım ulaştırması ve bekâlarını sağlaması demektir. Meselenin bir yönünü insanın "gaye varlık" olmasıyla açıklamıştık. İnsan varlığın gayesi oldu-

ğuna göre, bütün eşya ancak gaye nedeniyle varlığını sürdürebilir. Başka bir yönü ise insanın varlıkların Hakkı sayesinde bildikleri bir vasıta olmasıdır. Burada da insan Hakka vekildir.

Bir başka konu da insanın inşa ettiği beşerî âlemin Hak'la bağlantısıdır. Bu insanın Tanrı'ya en açık delil olmasının hangi alanlarda izleneceğini göstermesi bakımından önemlidir. Çünkü insan ilâhi surete göre yaratılmış olduğuna göre, onun inşa ettiği dünya da Tanrı'nın yaratmasına benzeyecektir. İnsan bir bütün olarak Tanrı'nın delili iken, fiil ve davranışları da Tanrı'nın fiillerinin ve niteliklerinin anlaşılmasını sağlar. Beşeri âlem derken kastettiğimiz, biyolojik-psikolojik özellikleriyle insan, erkek ve kadın ve bunların ilişkileri, üreme ve bu süreçte baba-anne-çocuk ilişkileri gibi hususlardır. İbnü'l-Arabî bu alanı insanın uluhiyet âlemini anlayabileceği bir örnek sayarak, insanın Tanrı'ya en büyük delil olmasını böyle açıklar. İnsanın inşa ettiği alan ise bir yandan düşünce ve bilgi dünyasıyla entelektüel hayat, öte yandan özellikle yönetim sorunu başta olmak üzere toplumsal hayat girer ki, İbnü'l-Arabî bunlara genellikle manalar âlemi diyecektir. Bu ikisi İbnü'l-Arabî'nin Tanrı'nın bilgisine ulaştıran bir yol olarak "insanın" kendini bileceği alanlardır. İnsan bu iki alanda "kendini" bilerek, Tanrı'yı bilebilir. Bunların ayrıntısına girmezden önce şu sorudan başlamak gerekir: İnsanın kendi dünyası veya inşa ettiği âlem ile Tanrı'yı bilmek arasında nasıl bir geçiş mümkündür?

İbnü'l-Arabî şöyle bir ilkeye sıkça gönderme yapar: "Fer ve sonuç asla göre ortaya çıkar." Bu ilke sudur düşüncesinin mantıksal bir sonucudur. Çünkü âlem ve âlemin içindeki her şey bir sonuçtur. Sonucun bir ilk örneğe göre gerçekleşmesi zorunludur. İbnü'l-Arabî'nin yaratma anlamında kullandığı kavramlardan birisi *ihtira*, yani örneksiz yaratmaktır ve bu sadece Tanrı'ya özgüdür. İnsan bir örneğe göre bir şey var edebilir ve bütün örnekleri aslı ise ilahi âlemdir. Tanrı'nın delillerinden birisi insanın zıt özellikleri barındıran bir varlık olmasıdır. Bu, insanın *kevn-i cami*, yani toplayıcı varlık olması demektir. İnsan toplayıcı varlıktır, yani âlemde dağınık haldeki özellikler onda aynı anda bulunur. İnsan varlığıyla Tanrı'nın varlığına delil iken, üremesiyle de ilahlık âleminden âlemin çıkmasının delili ve açıklayıcısıdır. Bu noktada "nikâh" veya cinsel birleşme ve ilgili kavramlar sufilerin varlık ve mertebeleri fikrini anlatmak için sürekli atıf yaptıkları kavramların başında gelir. "Mertebeler arası ilişkiler bir nikâh ilişkisidir" fikri, mertebeler arasındaki nedensellik ilişkilerinin sonucudur. Bu yönüyle üreme ve çoğalmada İbnü'l-Arabî'nin dikkatini en çok çeken, baba-anne-çocuk üçlemesinin ilahlık âleminden âlemin çıkmasını açıklayan örnek olmasıdır. Bu yönüyle ilahlık âleminden âlemin nasıl ortaya çıktığını anlayabileceği-

miz en iyi örnek baba-anne-çocuk üçlemesidir. Baba zât, anne ayn-ı sâbite veya nitelik, çocuk ise duyulur âleminde meydana gelen şeyin karşılığıdır. Üstelik burada yapısal olarak tek bir şey var iken, göreli olarak üç unsur söz konusudur. Duyulur âlemde ise üç unsur söz konusudur. Baba, anne ve çocuk birbirinden ayrı varlıklardır. Ancak bir fiilin gerçekleşmesi sürecinde soruna baktığımızda bunlardan hiç birisi müstakil bir role sahibi değildir. Konevî "Bir şeyden yalnızca varlığı yönünden bir şey meydana gelmez" diyerek bir ilke olarak bu düşünceyi dile getirmişti. İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin "Bir'den bir çıkar" ilkesini ilahi niteliklerin varlığını ispatlamak için yorumladıklarını belirtmiştik. Tek başına baba veya anneden bir sonucun meydana gelmeyişi, aynı ilkeyi açıklayan bir örnek olarak yorumlanır ve ilahlık âleminde sonucun meydana gelişini açıklamayı hedefler. Sonuç, ebeveynin nikâh veya cinsel ilişki gibi belirli bir şekilde birleşmesinden sonra meydana gelebilir. Sadece zât veya varlığın karşılığı olan baba'dan bir sonuç çıkmaz veya sadece anneden bir sonuç meydana gelmez. Öte yandan ortaya çıkan ürün ile ebeveynin ilişkisi de ilahlık âlemi ile âlemin ilişkisini açıklayan bir örnektir. İbnü'l-Arabî ortaya çıkan ürünün, yani çocuğun ebeveyne benzediğini belirtir ki, bu zorunludur. Bunun nedeni, çocuğun ebeveynin kendilerinden doğmuş olmasıdır, bu tam anlamıyla bir sudur ilişkisidir. "Çocuk babanın sırrıdır" anlamındaki hadis tam da bu benzerliği anlatır. İnsanın ürettiği herhangi bir şeydeki yapı da ilahlık âleminden bir ürünün nasıl ortaya çıktığını açıklar. Bunun için İbnü'l-Arabî en çok anlamlar dünyasında bir bilgi üretmenin yapısını örnek verir. Anlamlar dünyasında çocuk veya ürün gibi yeni bir bilgi üretmek öncüller düzenlemekle gerçekleşir. Babanın yerini büyük önerme, annenin yerini küçük önerme ve nihayet ürünün yerini sonuç alır. Aradaki bağ ve nispet ise –birinci örnekteki cinsel ilişkiye karşılık gelir– iki öncülde de yinelenen terimdir. Ortaya çıkan ürün, önermeler tarafından içerilmiştir ve bu ortaya çıkma bir tür sudur'dur. Öyleyse yaratmayı anlayabileceğimiz en iyi iki örnek, doğum ve kıyasta sonuç çıkartmaktır.

Böylelikle İbnü'l-Arabî biyolojik veya doğal âlemdeki üreme ile anlamlar dünyası arasında bir benzerlik kurarak her ikisini de birlikten çokluğun nasıl çıktığını anlayabileceğimiz bir örneğe dönüştürür. Öte yandan benzer bir ilişki insanın güçleri arasındaki ilişkide kurulabilir. İnsanın öncelikle madde ve bu maddeyi yöneten ruh olmak üzere ikili bir yapısı vardır. İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin düşüncesinde bu ikili yapının ilişkileri, yani ruh-beden ilişkileri İslam filozof ve kelamcılarının birikimlerini dikkate alarak, Hak-âlem arasındaki ilişkiyi açıklayan bir model olarak tahlil edilmiştir. İbnü'l-Arabî şunun üzerinde durur: İnsan dıştan bir beden olarak

görülür, fakat yapıyı ayakta tutan, onu yöneten ruh görülmez. Bu durum gerçekte âlem ile Hakkın ilişkisini anlamak bakımından önemlidir. Hak âlem görünürken onda bâtındır, fakat âlemi ayakta tutan ve onu fiilen var eden Haktır. Ruh bedenden ayrıldığında beden yok olur ve ölüm denilen şey gerçekleşir. Bunun âlem ve Hak ilişkisindeki karşılığı ise Hakkın varlık tecellisinin kesintiye uğramasıdır. Hakkın varlık yardımı bir an için kesintiye uğrasaydı, âlem yok olur ve "ölüm" denilen şey gerçekleşirdi. Bundan daha önemli bir benzerlik ise ruh ve beden arasındaki ilişkilerden ortaya çıkar. İbnü'l-Arabî ve takipçileri iki şey arasında bir bağlantı olmaksızın bir etkileşimden söz edemeyeceğimizi belirtir. Bu, bir şeyin diğerini bilmesi için aralarında bağlantının zorunlu olması demektir. Konevî bilgi için geçerli olan durumun esas itibariyle bütün ilişkiler için geçerli olacağını belirterek sorunu genelleştirir. Bu âlemdeki bütün ilişkilerin bağlantılarla mümkün olabilmesi demektir. Bu düşünce sufiler tarafından ilahi isimler teorisiyle açıklanabilecek bir konudur. Öyle ki, âlemdeki bütün benzerlikleri başka bir şekilde açıklamanın imkânı yoktur. Bu durumda ilahi isimler ortak anlamlarını kendilerine kazandıran ilahi zât nedeniyle birbiriyle bağlantılı oldukları gibi âlemdeki bütün varlıklar da birbirleriyle bağlantılıdır. Sorunun güç taraflarından birisi ruh ile beden arasındaki ortak irtibat noktasının tespitidir. Konevî bu ortak noktanın ruhun güçleriyle açıklanabileceğini düşünür. Öne çıkan kavram, mizaç kavramıdır. Mizaç beden ile ruh arasındaki ara bölgedir. Mizaç bir yanıyla bedene ve bir yanıyla ruha bağlıdır. Hayvani ruh veya nefis de aynı özelliğe sahiptir. Sufiler hayvani nefsin iki ucu, yani beden ile ruh veya *nefs-i natıka*yı [düşünen nefs] birbirine bağlayan ara bölge olduğunu belirterek sorunu açıklar. Bu durumda ruh güçlerini kullanarak bedeni yönetir ve yönlendirir [*tedbir*]. Bu, *Tedbirat-ı İlahiyye* başta olmak üzere İbnü'l-Arabî'nin kitaplarındaki ana konudur. Bu durumda özel anlamda ruh dediğimiz şeyin hayvani ruh olmaması gerekir. Daha doğrusu hayvani ruh ile bedeni yöneten ruhu ayırt etmek gerekir. Ruhun kullandığı güçlerin bir kısmı, gelişme ve büyümeyle ilgili güçlerdir. Bu güçler nefsin veya ruhun nebati güçleridir. İkinci tür güçleri ise nefsin hareket ve yer değiştirme gücüdür. Bu güç ise hayvani güçler olarak isimlendirilir. Bu iki güçte insan, bitkilerle ve hayvanlarla ortaktır. Ardından insana özgü düşünme gücü gelir ki, insanı insan yapan özellik odur.

Bu bağlamda İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin özel olarak üzerinde durdukları bazı noktalar vardır: Birincisi, insanın âlemin diğer parçalarıyla ilişkisini insanın bu yapısıyla açıklamalarıdır. İnsan bütün âlemin bir toplamı ve ona ek bir şeydir. Bu bağlamda nüsha-i âlem, insan için kullanılan kavramlardandır. İnsanın âlemin bir top-

lamı olması *müvelledat-ı selase*, yani birbirinden türeyen üç sınıfın ana özelliklerini kendinde barındırmasını sağlar. Aynı zamanda buradan bütün âlem içinde genel ve geçerli ilkeleri belirlemek mümkündür. Bu üç sınıf madenleri oluşturan cemadat veya donuklar, sadece gelişme ve büyüme özelliğine sahip bitkiler ile hareket etme ve yer değiştirme özelliğine sahip hayvanlardır. İnsan üç sınıfın özelliklerini kendinde toplayan varlıktır. Bu üç sınıfın özelliklerini ise durağanlık, büyüme ve hareket etme şeklinde sınıflamak mümkündür. İnsan bedeniyle madenler kısmına, nebati nefsiyle bitkilerin kısmına ve hayvani nefsiyle ise hayvanlara benzer. Ancak bütün bu üç sınıfı içermiş olması, insan için yeterli bir ayrıcalık değildir. İnsanı ayrıcalıklı kılan düşünen nefsidir. Sufiler düşünen nefsi anlatmak için pek çok terim kullanmıştır. Bunların başında *hakikat-i insaniye* gelir. *Hakikat-i insaniye* insanı insan yapan temel özelliğidir ve kayıtsız anlamda ruh kelimesi kullanıldığında bu hakikate gönderme yapar. Hakikat-i insaniyeyi iki kısımda düşünmek gerekir: Birincisi, her insanda potansiyel olarak bulunan hakikattir. Her insan kuvve halinde bu hakikate sahiptir. İkinci kısmı ise tam anlamıyla fiili hale gelmesidir. Bu kısımda hakikat-i insaniye bu kez hakikat-i Muhammediye adını alır ve sadece Hz. Peygamber'e özgü olur. Her şeyden önce Hz. Peygamber'in hakikati de bir insan hakikatidir ve bu sayede peygamber bir insandır. Onu ayrıcalıklı kılan bütün imkânların kendisinde fiil hale gelmiş olmasıdır. Öte yandan bu hakikate, incelik, gizlilik anlamına gelen latife'den hareketle latife-i insaniye denilir. İnsan hakikatinin böyle isimlendirilmiş olması ise onun önce beden içinde, ardından da nefsin güçleri arasındaki gizliliğine işaret eder. Bu anlamıyla latiflik bâtınlıkla aynı anlama gelir. bu bağlamda başka bir neden ise latife ve rakika arasındaki anlam ilişkisidir. İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin varlık anlayışı merkez noktadaki bir ile çevredeki sonsuz sayıdaki nokta arasındaki sürekli ilişkiler görüşüne dayalıdır. İbnü'l-Arabî merkezden çevreye doğrudan ve dolaylı olarak sürekli yardım aktığını belirtmiş, bu yardımın sürekliliğini anlatmak için ise onu bir bağ olarak yorumlayarak *rakika* veya *rabıta* diye isimlendirmişti. İnsan için *rakika* onun latifesi ve hakikati demektir.

İbnü'l-Arabî ve takipçileri büyük âlem ve küçük âlem ilişkilerini açıklamak için insanın bu yapısından yararlanmıştır. Sufilere göre âlemdeki her şey arasında bir bağ vardır. Bu düşünce İbn Sina'nın söylediği "âlemde göreli olmayan bir şey yoktur" ilkesinin bir yorumundan ibarettir. Fakat sufiler için bunu açıklayabileceğimiz yegâne imkân ilahi isimler arasındaki ilişkilerdi. Buradan hareketle sufiler insanı küçük bir âlem olarak isimlendirmiş ve âlemde bulunan her bir şeyin ilke bakımından insan tarafından içerildiğini düşünmüşlerdi. İnsan âlemi içeriyorsa, o zaman ona ve-

rilecek en uygun isim *kevn-i cami*, yani "toplayıcı varlık" olmalıdır. Bu yönüyle insanın âlemdeki müstesna konumunu anlatmak üzere toplamak, ihata etmek, içermek, icmal etmek gibi terimler insana atıfla sıkça kullanılır. İbnü'l-Arabî özellikle namaz ibadetinde olmak üzere bunun üzerinde durur ve namazın bir hareketler bütünü olarak kuşatıcı bir ibadet olduğunu belirtir. Ayetlerde de belirtildiği üzere her varlık Allah'ı kendine özgü dille tesbih eder ve Onu över. İbnü'l-Arabî'ye göre namaz bütün türeyenlerin ibadetlerindeki özelliklerini kendinde toplayan birleştirici, kuşatıcı ibadettir ve kuşatıcı varlığa tahsis edilmiştir. Namazda ayakta durma madenlerin özelliği olan duruşu, rükuya gitme hayvanların yatay hareketini ve secdeye gitme ise bitkilerin köklerinin aşağı doğru gelişmesini temsil eder. Bu sayede insan âlemdeki her bir cinsin hareketlerini bir ibadette birleştirerek hepsinin ibadet ve tespihini tek bir ibadetle yerine getirir. Öyleyse namaz, birleştirici ve bütünleştirici bir ibadet olarak toplayıcı varlığa tahsis edilmiştir.

İbnü'l-Arabî hükümdarlık ve tedbir, yani yönetim sorunu üzerinde durmuştur. Hükümdarlık ruh beden ilişkilerini anlamak bakımından olduğu kadar Tanrı-âlem ilişkilerini anlamak bakımından da önemli bir örnektir. Bu yönüyle hükümdarlık, İbnü'l-Arabî'ye göre, rablığın [*rububiyet*] anlaşılmasının en önemli aracıdır. "Kendini bilen rabbini bilir" cümlesi, "beşeri hükümdarlığı bilen ilahi hükümdarlığı da bilir" şeklinde yorumlanabilir ki, İbnü'l-Arabî'nin varmak istediği sonuç budur. Bu nedenle hükümdarlık Allah'ın en büyük kanıtlarından birisi sayılmıştır. İnsanın Hakkın yeryüzündeki halifesi ve vekili olması da bir yönetici ve hükümdar olarak Tanrı'yı anlamasını ve bilmesini sağlar. Bu bağlamda toplum düzeniyle toplumsal bir varlık olan insanın ahlakı arasındaki ahenk önemlidir. İbnü'l-Arabî "insan memleketi" veya "insan mülkü" deyimi ile genel hükümdarlık arasındaki ilişkilere büyük âlem küçük âlem ilişkileri açısından bakar. Bunun için hükümdar, vezirler, askerler, vergi tahsildarları, yönetilenler gibi sınıflardan söz eder ve bütün bunların insan memleketindeki karşılıklarını bulur. Gerçekte sufiler yorum yöntemlerinde sürekli bu yaklaşımdaydılar. Örneğin Kuşeyrî benzer bir yöntemle ganimet sorunlarını yorumlar ve küçük savaş olan düşmanlarla savaşmak ile büyük savaş olan nefisle savaşmak sonucunda elde edilen ganimetler arasında ilişki kurar. Bütün bunlar sufilerin insan ve insanın inşa ettiği ürünler ile ilahi âlem arasındaki ilişkileri gösteren kanıtlar bulurlar.

Bununla birlikte Allah'a en büyük delil insanın kendisidir. Bunu iki açıdan ele almak mümkündür. Daha doğrusu insanın Allah hakkındaki bilgisini iki tür bilgi şeklinde görmek mümkündür. Bu iki tarz bilgiyi erkek ve kadın için ayrı ele almak ge-

rekir. İbnü'l-Arabî ilk yaratılan insan Âdem'in bir erkek olması ile kadının erkekten sonra –kadın anlamındaki *nisa* gecikmek, sonra olmak demektir– ve onun bir parçasından yaratılışı hakkındaki rivayetleri, Tanrı'nın iki tür bilgisi hakkındaki düşüncesini açıklamak için yorumlar. Gerçi İbnü'l-Arabî'de kadın konusu başlı başına üzerinde durulması gereken konulardandır. Ancak şimdilik İbnü'l-Arabî'nin kadının erkekten yaratılması hakkındaki geleneksel görüşleri kabulüdür. İnsan varlığını Tanrı'dan kazanmıştır. Bunu anlatmak için kullanılan terimler değişse bile esas itibariyle bağlantı bellidir: Tanrı ile ilk insanın yaratılışı arasında herhangi vasıta yoktur. Gerçi sufiler burada insan derken özel anlamda latife-i insaniye diye ifade ettikleri ruhunu ve hakikatini kastederler. Nitekim bu yönün dışındaki bütün unsurları bakımından insan, nedensellik zinciri sonucunda var olmuştur. İnsanın hakikat bakımından varlığı ile âlemde ortaya çıkan son varlık olması arasındaki karşıtlığa değinmiştik. İbnü'l-Arabî insanın hakikatinin Tanrı tarafından doğrudan ve vasıtasız yaratılmasını "iki elle yaratılmış olmak" diye açıklar. Beşer kelimesi de Tanrı'nın insanı yaratmasındaki vasıtasızlığa işaret eder. İnsan Tanrı'dan doğrudan var olmakla bütün varlıklar arasında ayrıcalıklı bir yer edinmiştir. Peki bu yer nedir? Öncelikle doğrudan yaratılmış olmak Âdem için geçerlidir. İbnü'l-Arabî bedensel varlığının doğrudan yaratıldığı tek kişi olarak Âdem'i sayar. İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde Âdem hem bir peygamber hem sudur teorisi gereğince insan türünün örneğidir [*insan-ı kül*]. Âdem hakkında verdiğimiz bütün yargılar zorunlu olarak her insan ferdi için geçerli olmalıdır. Âdem Tanrı'dan var olmuşsa, Tanrı-Âdem ilişkisi asıl-fer ilişkisi haline gelir. Asıl Hak, Âdem ise ferdir. İbnü'l-Arabî ve takipçileri varlıktaki hareketi açıklarken, her şeyin aslına duyduğu özlemi hareketin ilkesi yapmışlardır. Bu asıl her bir şey için kemâl demektir ve her şey kemâlsizlikten kemâle doğru hareket eder. Bu durumda insanın kendisinden var olduğu asla, yani Tanrı'ya doğru mecburen yönelmesi gerekir. Bu düşüncenin İbnü'l-Arabî'nin varlık anlayışında merkezi bir yer işgal ettiğini görmüştük. Örneğin bu durumun en önemli yansımalarından biri, Tanrı inancının insanda fıtrî olarak bulunmasıdır. İnsandaki asıl veya kemâl düşüncesiyle bu kemâlin tam karşılığı olan Tanrı'da bulunma veya Tanrı'ya dönme fikrinin özdeşleştiğine tanık olmaktayız. Buradan insan Tanrı hakkında bir bilgi edinir. Bu bilgi bir parçanın kendi aslını asıl olması bakımından bilmesiyle sınırlıdır. Bu durumda Âdem bir aslının bulunduğunu bilir, fakat asıl olmanın mahiyetini bilemez. Gerçekte bu tür bilgi, âlemin Tanrı'ya delil olması yoluyla Tanrı'nın bilinmesinden ibarettir. Asıl-fer ilişkisini anlatmak üzere sebep-sonuç terimlerini de kullanabiliriz. Öyleyse insanın, daha doğrusu erkeğin Tanrı'dan var olduğunu bilmesi, Onu bir sebep ve il-

ke olarak bilmesi demektir. Bunu aynı zamanda bir varlık bilgisi olarak görebiliriz. Bu durumda erkeğin Tanrı'yı var olarak bilmesi veya kendi sebebi ve aslı olarak bilmesi, aklın ona kazandırdığı bir bilgidir.

Peki Tanrı'yı bu kadar bilmek insanın nefsinin kemâle ermesi için yeterli midir? Daha doğrusu Tanrı hakkındaki bilgimiz bununla mı sınırlıdır? Sufiler özellikle *cela* [Tanrı'nın kendisini kendisinde bilmesi] ve *isticla* [kendisini dışta bir ayna vasıtasıyla bilmesi] terimleriyle dile getirdiği iki tecelli tarzını anlatırken, bilgi ve varlık mertebelerinin kemâle ermesinden söz ederler. Varlık ve bilgi mertebesinin kemâle ermesi gerçekte yaratılışın gayesidir. Âlem bu iki mertebenin kemâle ermesi için var olmuştur. Sorunun birinci yönü, Mutlak Varlık'ın sonsuz mertebelerdeki tecellileriyle taayyünüdür. Konunun bilgiyle ilgisini ise bu mertebelerin Tanrı'nın bilinme arzusuyla ortaya çıkmasıdır. Bu durumda varlığın bilginin gereğiyle taayyün mertebelerinde taayyün etmesi, bu ifadenin anlamıdır. Bu kemâlin başka bir yönü ise isimler ve zât ilişkisiyle ilgilidir. Burada sufilerin kelamcıların yoktan yaratma düşüncelerinden ayrışıkları ölçüde yaratmanın bir nedeni olması fikrini açıklamada güçlük yaşadıkları aşikârdır. Daha doğrusu "Tanrı âlemi niçin var etti?" sorusu yoktan yaratmayı reddeden bütün düşünceler için güç bir sorundur. Ancak ele aldığımız konuyu da bununla irtibatlandırabiliriz. Bu durumda insanın Tanrı hakkındaki bilgisinin kemâle ermesinden söz edebilir ve bunun ancak varlık mertebelerinin ortaya çıkmasıyla mümkün olduğunu söylemek gerekir. Bu durumda ortaya çıkan soru şudur: Erkek bir fer ve sonuç olduğu durumda asıl hakkında bir bilgi edinebilir mi? Parça bütünü nasıl bilebilir? Soru İbnü'l-Arabî'ye göre anlamlıdır ve özellikle Konevî'nin aktardığımız bilgi görüşüyle soruna baktığımızda daha da önem kazanır. Konevî bir şeyin ancak benzerini bilebileceğini söylemişti. Yani parça benzeri olan bir parçayı, fer kendisi gibi bir feri bilebilir. Oysa burada Âdem'in –ki o parça ve ferdir- kendisinden geldiği bütünü bilebildiğini söyledik. Bu durumda sorunu yeniden ele almak gerekir. İbnü'l-Arabî'nin görüşlerinden anladığımız kadarıyla, Âdem'in ilk bilgisi, "parçanın bir kaynağı olmalıdır" bilgisiyle sınırlıdır ve dolayısıyla böyle bir bilgi ve hüküm eksiktir. Çünkü parça henüz "asıl olmak" veya "sebep olmak" durumu hakkında bir bilgiye ve tasavvura sahip değildir. Bu durumda parçada aranması gereken şey asıl hakkında bir tasavvuru mümkün kılacak bir özelliktir. Tanrı'ya göre parça konumundaki erkek "asıl olma" halini tecrübe edebilir mi? Bu soru söz konusu bilgi görüşü kapsamında önemlidir ve insanın Tanrı hakkındaki bilgisini, böyle bir bu soruya vereceğimiz olumlu veya olumsuz yanıt belirleyecektir. İbnü'l-Arabî'ye göre sorunun yanıtı olumludur. Bunun temel nedeni ise bilginin kemâle ermesi hakkındaki

iradenin Tanrı'nın iradesi olmasıdır. Bilinmek isteyen Tanrı olduğu ve bu bilgi ancak insan vasıtasıyla gerçekleşebileceği için, insanın hem parça olmayı hem asıl ve ilke olmayı tecrübe etmesi gerekir. Bu ise erkek için kadının anlamı ve bilgi sürecindeki yerini ortaya çıkartır. Erkek, kendisinden çıkan kadında 'asıl ve ilke olma' tecrübesini yaşar. Kadın ondan çıkmıştır ve onun bir parçasıdır. Kadın vasıtasıyla erkek aynı anda iki tür bilgiye sahiptir: Birincisi kendisi bir bütünden çıkmıştır ve var olmuştur. Bu özellik, kendisine gerçekte parça olma bilinci kazandırırken parçanın bilebileceği yegâne bilgi ise bir aslının olmasıdır. Bu bilgi esas itibariyle aklın mümkün âlemin bir sebebi olabileceği hakkındaki yargısından ibarettir. Fakat bu esnada asıl hakkında herhangi bir bilgiye sahip değildir. Buna karşılık kendisinden bir kadının çıkmış olması nedeniyle ise bu kez ikinci bir bilgi kazanır ve ilk bilgisi kemâle erer. Bu bilgi, "kendini bilen rabbini bilir" hadisini daha önce kelam veya felsefe gibi herhangi bir gelenekte karşılığını bulamayacağımız yorumudur. Öyleyse erkek kendi varlığıyla "parçanın bir sebebi ve aslı olmalıdır" bilgisini elde ederken, kadının kendisinden var olmasıyla ise asıl hakkında bir bilgi edinerek Tanrı hakkındaki bilgisini kemâle erdirir. Yani erkeğin Tanrı hakkındaki bilgisi ancak hemcinsi olan birisini tanımakla kemâle erer. Bu, "İnsan Tanrı'ya en açık delildir" görüşünü anlamanın en önemli imkânını sunar. Çünkü erkek türü Tanrı hakkındaki bilgisini ancak bir insandan elde edebilmiştir. Öte yandan aslın parçaya dönük ilgisini ve sevgisini, yani kadın erkek arasındaki sevgiyi bu sayede anlamak mümkündür ki, bu yaklaşım sufilerin özellikle Hıristiyan zahitlerinden ayrıştığı önemli konulardandır. Çünkü erkek bir asıl ve ilke olarak kendinden çıkan parçayı sever ve ona kavuşmak ister. Bunun tam gerçekleşmesi ancak cinsel ilişkiyle mümkündür ve bu nedenle cinsel ilişki varoluşsal bir anlam kazanır. Sufilerin düşüncesinde "asli vatan" sevgisi düşüncesi buradan ortaya çıkar. Her parça kendi aslına özlem duyar ve ona kavuşmak ister. Fakat erkek bir parça olarak aslını özlediğini tecrübe etmiş iken bu kez Tanrı'nın da kendisine özlem duyduğunu ve ona kavuşmak istediğini öğrenmiştir. Çünkü kendisi, bir parçası olan kadını özlemekte ve ona kavuşmak istemektedir. Sufiler, "Ben kullarımı onların beni özlemesinden daha çok özlüyorum" anlamındaki kutsi bir hadisi aslın parçaya dönük ilgisinin bir kanıtı olarak aktarırlar.

Peki erkek Tanrı hakkındaki bilgisini kadın vasıtasıyla ikmal ediyor ise kadın Tanrı hakkındaki bilgisini nasıl kemâle erdirecektir? Bu soru İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde anlamlıdır ve esas itibariyle bu noktadan hareketle bazı eleştiriler yöneltmek de mümkündür. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî'nin metafizik bir düşünceye biyolojik bir farklılığı nasıl dayandırdığına eğilmek gerekir. İbnü'l-Arabî'nin düşüncesi

çokluğu göreli sayarak birliği esas alma fikrine dayanır. Bu kez bir tür içindeki cinsiyet farklılığına böyle bir değer atfetmek nasıl açıklanabilir? İbnü'l-Arabî'nin sudur kavramlarını kullanarak âlemin ortaya çıkışını anlatmaya başladığı andan itibaren erillikten ve dişilikten söz ettiğini biliyoruz. Bu bağlamda ilk akıldan sonra nefs veya levha terimlerini kullanır. Nefs ve akıl karşıtlığı bir türdeki erillik-dişilik karşıtlığının üst ilkesidir. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî dişilik ile erillik ilişkisini etkenlik ve edilgenlik ilişkisi şeklinde düşünmüştür. Bu durumda sorun daha karmaşıklaşır ve ikisi arasında yer değiştirmeler ortaya çıkar. Bu "yer değiştirmeler," yani etken olanın edilgene veya edilgenin etkene dönüşmesi, İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde sıkça tanık olduğumuz bir durumdur. Bu yer değiştirmeleri en genel anlamıyla zâhirden bâtına ve bâtından zâhire sürekli bir akış şeklinde yorumlayabiliriz. Bu yorumda etkinlik erillikle özdeşleşirken edilgenlik dişilikle özdeşleşmiştir. Yer değiştirmeleri dikkate aldığımızda, İbnü'l-Arabî'nin bütün olarak âlemi Tanrı karşısında edilgen ve dişi yapıdığını söylemeliyiz. Bu durumda mutlak anlamda dişilikten konuşmak âlemden söz etmek demek iken, erillik Tanrı'nın yaratıcı fiiline işaret eder. İbnü'l-Arabî'nin "Âlemde erkek yoktur" cümlesi bu anlama gelir. Bu yorumda bütün varlıklar etkiye konu olan ve bu etkinin sonucunda meydana gelen şeylerdir. Öte yandan dişilik ayrışmanın ve taayyünün bir ifadesidir. İbnü'l-Arabî bu konuda, "Havva ayrıştırır, Âdem birleştirir" der. Daha genel anlamda soruna bakarsak, varlık tecellisini erilliği temsil ederken bu tecelliyi ayrıştıran a'yân-ı sâbite dişiliği ve edilgenliği temsil eder. Bu bakımdan İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde erillik ve dişilik etkenlik ve edilgenlik sınıflarına karşılık gelir. Öte yandan bu iki kategori arasındaki ilişki, bir zorunluluk ilişkisidir ve birisi olmadan diğerinden söz edilemez. Konevî bu tarz ilişkileri "iki şeyin varlık ve takdir bakımından bağlılığı" diye açıklar. İbnü'l-Arabî sorunu genelleştirerek pek çok kavram çiftinden söz eder ve bunların ilişkisini bir zorunluluk ilişkisi olarak yorumlar. Öyleyse erillik ve dişilik metafizikte etkinlik ve edilgenlik kategorilerinin karşılığı olarak görülmüştür.

Tekrar konumuza dönersek, şu soruyu sormak anlamlıdır: Kadının Tanrı hakkındaki bilgisi kâmil bir bilgi olabilir mi? İbnü'l-Arabî'nin erkekler gibi kadınların da kâmillerinden söz ettiğini bilmekteyiz. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in "kadınlardan Asiye ve Meryem kemâle ermiştir" anlamındaki bir hadisine sıkça atıf yapar. Öte yandan İbnü'l-Arabî Fatıma b. Müsenna'dan bilgi öğrendiğini ve hizmetinde bulunduğunu belirtir. Başka sufilerin kadınların kemâle ulaşabilecekleri hakkındaki görüşlerini aktarır. Bir sufi kemâle erenlerden söz ederken *rical*, yani adamlar sözcüğü yerine, dişi ve erkek için ortak kullanılan *nefs* sözcüğünü kullanmasını kemâle erkek

ve kadınların ulaşabilmesiyle açıklar. Öyleyse kadın da kemâle erebilir ve kâmil kadınlardan söz edebiliriz. Bu anlamda sufilerin sözünü ettiği "adamlar" kadın ve erkek sınıflarını içerir. Peki kadının Tanrı hakkındaki bilgisi nasıl kemâle erecektir?

Asıl fer ilişkisiyle soruna baktığımızda, İbnü'l-Arabî'ye göre kadın için asıl, erkektir ve asıl olarak erkeği bilebilecektir. Bu bakımdan kadın, erkeği gördüğünde kendi aslı ve kökü hakkında bir bilgi edinir. Fakat işi bu sınırda bırakmak, kadının bilgisini eksik bırakmak demektir. İbnü'l-Arabî sorunu aşmak için başka bir yorum geliştirir. Buna göre dişilik, genel bir kategoridir. Kadın asıl ve sebep hakkındaki bilgisini erkek vasıtasıyla öğrenirken Tanrı'yı dolaylı olarak tanır. Fakat varlıktaki ilk ilke nedir? Soruya vereceğimiz yanıt konuyu başka bir yere taşıyacaktır. İbnü'l-Arabî çeşitli ihtimaller üzerinde durur ve zât, kudret, illet gibi terimlerle ilk ilke'yi isimlendirir. Bütün bunlar ilk ilkenin dişiliğini gösteren isimlerdir. Bu durumda İbnü'l-Arabî "ontolojik dişilik" diyebileceğimiz bir kavrama ulaşır. Ardından bu ontolojik dişilik ile kadının dişiliği arasında bir irtibat kurarak bu sayede kadının dişiliği bildiğini söyler. Kadın bir dişi olarak "ilahi dişilik" hakkında bir tasavvura sahiptir ve bu sayede Tanrı hakkındaki bilgisi kemâle erer. İbnü'l-Arabî böylelikle her iki tür için de bilginin kemâle erebileceğini kabul eder. Öyleyse kadının asıl hakkındaki bilgisi, doğurganlığın kaynağı olmasıyla gerçekleşir ve burada ilahi dişilik ile kadının dişiliği "etkenlik" kategorisinde birleşir.

Sorunun dikkate değer yönlerinden birisi kadın ve erkek arasındaki ilişkiyle Tanrı ve insan veya daha genel anlamda âlem arasındaki ilişkiyi açıklayışıdır. Bu sufilerin çok önem verdikleri, ölüm korkusunu aşan vuslat fikrinin temelini oluşturur. İbnü'l-Arabî'ye göre, varlıktaki hareketin nedeni parçanın bütüne duyduğu özlem ve arzudur. Bütün hareketler bu bakımdan bir arzuya dayanır. Gerçekte bu düşünce her hareketin bir tür itidalsizlik durumundan ortaya çıkmasından kaynaklanır. Mutlak itidal halinde hareket olamayacağı gibi, mutlak itidal diye bir şey de yoktur. Âlem sürekli bir devinim ve harekettedir. İbnü'l-Arabî âlemin bu genel durumunu âlem içindeki bütün bireyler için öngörmüştür. Âlemdeki her şey hareket halindedir ve bu hareketin nedeni de özlem ve sevgidir. İbnü'l-Arabî bu görüşünü anlatmak için Musa'nın ölümden kaçmasını örnek verir. Musa kazayla birisini öldürmüş, cezalandırılma korkusuyla kaçmıştı. İbnü'l-Arabî burada görünür olan ile görünmeyen arasında bir karşıtlık bulunduğunu belirtir ki, bu karşıtlık, varlık anlayışının esasını oluşturan iyimserliğini anlamak için göz önünde bulundurulması gereken temel ilkedir. Musa'nın kaçması görünüşte ölüm korkusundan kaynaklanmıştı. Fakat ölüm ve korku gerçekte olumsuz kavramlardır ve tıpkı yokluk gibi olumsuz olanın ilke

haline gelmemesi gerekir. Bu nedenle İbnü'l-Arabî korkunun perdelediği sevgiyi ortaya çıkarır ve hareketteki temel nedenin sevgi olabileceğini belirtir. Sevgi hayata ve yaşamaya duyulan sevgidir ve böyle bir sevgi insanı harekete geçirebilir. Bu basit yaklaşım, İbnü'l-Arabî'ye bütün varlığa uyarlayabileceği bir çerçeve kazandırır. Öyleyse âlemdeki tüm hareketler sevgi kaynaklıdır. Bu düşünce daha önce İslam filozofları tarafından dile getirilmişti. Burada İbnü'l-Arabî'nin yaptığı şey, İslam filozoflarının bu genel görüşlerini özel örneklere uyarlamak, her şeyden önemlisi bundan Tanrı-insan ilişkileri için bir irtibat noktası ortaya koymaktır.

Hareketin kaynağı olan özlem birbiriyle bağlantılı iki şekilde açıklanabilir: Birincisi, bir şeyin kendi aslına duyduğu özlemdir. Her şey aslına dönmek ister. Buradan sufiler vatan, asli vatan [*vatan-ı asli*] ve vatanı sevmek gibi kavramlar geliştirerek insanın aslına dönme arzusu üzerinde dururlar. İbnü'l-Arabî "vatan sevgisi imandandır" anlamında bir hadise atıf yapar. Bu hadis gerçekte insanda Tanrı inancıyla birlikte bütün insani değerlerin fıtrî olarak bulunmasıyla aynı bağlamda yorumlanabilecek bir anlam taşır. Öte yandan vatan-ı asli her şeyin kendi kemâline dönme arzusudur ki, bu düşünce İbnü'l-Arabî'deki esas kavrama bizi ulaştırır. Her şey gerçekte kendi kemâline aşıktır ve her şey kendi kemâline ulaşmak üzere hareket eder. Bu durum kadın ve erkek için ayrı yorumlanmalıdır. Erkek kendisinden kopmuş ve ayrılmış parçayla bütünleşerek asıl hakkındaki bilgisini tamamlar ve bilgisini kemâle erdirmek ister. Kadın ise aslı olan erkeğe dönme arzusuyla Tanrı hakkındaki bilgisini tamamlamak ister. Bu sayede her biri kendi kemâline aşıktır ve birbirleri vasıtasıyla varmak istedikleri yer kendi kemâlleridir.

Kadın ile erkeğin bu özlemi cinsel ilişkiyle gerçekleşir. Bu sayede her biri ötekinde bir tür fenâ duygusu yaşayarak erkek parçanın kendisine dönme arzusunu, kadın ise parçanın asla katılma arzusunu tecrübe eder. Fenâ kulun beşeri varlığından soyutlanması demektir. Bu soyutlanma bekânın olabilmesi için zorunludur. Peki burada fenâ ve bekâ neye karşılık gelmektedir? Fenâ sufilere göre beşeri varlıktan değil, varlık sahibi olma iddiasından uzaklaşmaktır. Çünkü sülûk sonucunda gerçekte olmayan bir bilgi veya tecrübe meydana gelmeyecektir. *Bekâ* hali gerçekteki durumun bilincine varmaktır. Gerçekte olan, fenâ-bekâ terimleriyle baktığımızda, kulun varsayımsal bir varlığa sahip olmasıdır. Her ne kadar kul "ben" iddiasında bulunsa bile onu var eden ve ayakta tutan Allah'tır. Sülûk insana bu bilginin kesin bir inanca dönüşerek gerçek bilgiye ulaşma imkânı verir. Bu durumda kul "ben varım" iddiasından uzaklaşarak, Allah'la varım veya daha ileri düzeyde ise sadece "Allah vardır" hükmüne ulaşır. Öyleyse fenâ bir yanılgının kavranmasıdır. Bunun vuslat halindeki

karılığı nedir? Öyle anlaşılıyor ki, burada söz konusu olan tamlık ile eksiklik arasındaki karşıtlıktır. Erkek için soruna baktığımızda, bu ilişkiden önce erkeğin durumu sülûke başlamadan önce salikin durumunun bir benzeridir. Salik bu esnada "ben varım" hükmüne sahip iken erkek de tamlık iddiasındadır. Aynı şey kadın için geçerlidir. İbnü'l-Arabî'ye göre, tam ve kâmil olanın arzu duyması mümkün değildir. Arzu ve istek ancak eksik olandan meydana gelebilir. Bu düşüncenin özellikle Tanrı'nın sevmesi, özlem duyması gibi konularla ilgisi üzerinde durmuştuk. Ancak burada yinelememiz gereken şudur: Varlıkta kemâl ve tamlık bulunduğu sürece hareketten söz etmek mümkün olmayacaktır. Buna karşılık hareket bulunduğu sürece tamlık ve kemâl olmayacaktır. Salikin kemâli fenâ halinden sonra bekâ haliyle gerçekleşir. Parça bütüne kavuşarak kendi kemâline ulaşır. Kemâli açıklayan bir örnek olarak erkek-kadın ilişkisine baktığımızda ise, erkeğin kemâli ancak kadınla ve kadının kemâli ancak erkekle tamamlanır. Bu aynı zamanda Tanrı ile âlem ve insan arasındaki sevgi ilişkisini de gösterir. İnsan Tanrı'ya kavuşma arzusu içinde olduğu gibi Tanrı da insanın kendisine kavuşmasını ister ve arzular. Bu parçanın kendisine katılmasına duyduğu özlemdir. Parçanın asla katılması sadece gerçeğe dayanmayan mevhum iddiasından uzaklaşmakla mümkün olabilir. Bunu fenâ terimiyle ifade ettik. Fenâ sonucunda parça [cüzi varlık] "ben" ve sahiplik iddiasından kurtularak asla döner ve özlemi sona erer [vuslat hali]. Acaba insan "ben" iddiasından ne zaman kurtulabilir? Hangi şekilde ifade edersek edelim "ben varım" iddiası, insanın hakikatinin dile getirdiği bir iddiadır. Böyle bir iddia, İbnü'l-Arabî'ye göre, insanın ilahi varlığa ortaklık iddiası demektir ve bunun nedeni de ilahi surete göre yaratılmış olmaktır. Burada bir paradoks ortaya çıkmaktadır: Bir yandan en büyük günah olan şirk veya ortaklık, öte yandan bunun kaynağı ise Allah'ın insana böyle bir imkân vermiş olmasıdır. İbnü'l-Arabî göreli olan ile gerçek durumun karşıtlığından hareketle sorunu çözümler. Gerçekte Mutlak Varlık'ın karşısında her türlü çokluk bir vehim ve yanılgı olduğu kadar insanın "ben" iddiası da bir yanılgıdır ve yanılgının aşılması gerekir. Yanılgı için kullanılan vehim veya mevhum varlık terimiyle bağlantılı başka bir terim hayaldir. Hayali varlık ile gerçek varlık arasındaki karşıtlık, fenâya erme sürecinde ortadan kalkan varlık ile onun yerini alan gerçek varlığın karşıtlığını anlatır. Âlem bir hayaldir ve hayal mertebesi anlamındaki misal mertebesinin âlemle bağlantılıdır. Misal mertebesi her şeyin bir sembol ve resim olarak bulunduğu yerdir. Mertebelerle insanın ilişkisi vardır ve insanda bu mertebeye karşılık gelen şey rüya âlemidir. Bu durumda "her şey bir hayalden ibarettir" cümlesi ile "her şey rüyadır" cümlesi aynı anlama gelir ve İbnü'l-Arabî'nin parça-bütün ilişkileri hakkındaki görüşlerinin mer-

kezine yerleşir. Her şey bir rüyaysa insan ancak rüyadan uyandığında gerçeği bilecektir. Rüya parçanın bütünden ayrı müstakil varlığı olduğu vehminden ibarettir. Bu rüyadan nasıl uyanabiliriz? İbnü'l-Arabî'ye göre, uykudan uyanmanın veya hayali olanın gerçeğe çevrilmesinin iki yolu vardır: Birincisi ahlaklanma yoluyla rüyadan uyanmadır. Buna sufiler "nefsin ölümü" derler. Ancak gerçek anlamda uyanma ise ölümle gerçekleşir. Ölümle rüya biter ve âlem gerçek ifadesini bulur. Öyleyse parçanın bütüne ve asla kavuşması ya manevi ölüm ya da bedenden ruhun ayrılmasıyla gerçek ölümle mümkün olabilir Sufilerin ölümü "vuslat gecesi" olarak nitelemeleri, insan davranışlarının ana nedeni olan bu özlemin ancak ölümle sona ermesinden kaynaklanır. Bu sayede insan asli vatanına, yani Tanrı'ya kavuşur ve bütün yanılgı ve vehimler ortadan kalkar.

Parçanın bütüne kavuşmasıyla kemâle ermesinin birinci yolunu oluşturan insanın "manevi olarak ölmesi" ahlakını yetkinleştirmesiyle mümkün olabilir. Bu durumda İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin düşüncesinde insanla ilgili temel başka bir konuya, ahlaki bir varlık olarak insana değinmeliyiz.

Ahlaki Bir Varlık Olarak İnsan: Mecburen "Özgür" Varlık

İnsanın hayali varlığından uzaklaşarak kendisi ve âlem hakkında doğru bilgiye ulaşabilmesi, ahlakını geliştirmesiyle mümkündür. İlk zühd hareketlerinin ardından tasavvuf İslam bilimleri içerisinde bir meşruiyet ararken ahlakın kemâle erdirilmesini alan olarak belirlemişti. Tasavvufun özdeşleştirilebileceği tek alan ahlaktır ve bu durum hiç değişmemiştir. Öte yandan tasavvufun ahlakla özdeşleşmesi bütün sufileri aynı tanım altında birleştirir. Sufiyi sufi yapan özellik, ahlak konusundaki tavrı ve onu geliştirmek için izlediği yöntemdir. Bu bağlamda yöntem içinde bazı değişiklikler ve farklı uygulamalar söz konusu olsa bile, tasavvuf başından beri özünü katı bir riyazet ve ibadet hayatının oluşturduğu yöntem geliştirmiş ve korumuştur. Esas itibariyle tasavvufun yeni dönemdeki gayesi ve bu gayeye ulaştıran yöntemi de değişmemiştir. Örneğin Davud Kayserî sufilerin metafizik bahislere ve üsluba yönelmesiyle kelamcılar ve felsefecilerin aynı konuları ele alması arasında ortaya çıkan sorunlara ilişkin şunu belirtmişti: Sufiler bu sorunları insanın Allah'a nasıl ulaşacağını açıklamak üzere ele almışlardır. Kayserî'ye göre tasavvufun önceliği her zaman ahlaktır ve başka konuları bu amaca ulaşmada vasıta oldukları ölçüde ele alır.

Ahlak sorununda temel bir konu, insanın özgürlüğü sorunudur. Çünkü iyi ve kötü ahlaktan söz etmek ve insanın ahlakını güzelleştirmesi gereğini belirtmek an-

cak özgürlükle mümkün olabilir. Acaba vahdet-i vücûd anlayışıyla soruna baktığımızda insan özgürlüğünden söz edebilir miyiz? Bu yanıtlanması zor bir sorudur. Üstelik bu güçlük sadece sufiler için değil, onların dışında da bütün teorik gelenekler ve ekoller için geçerlidir. Nitekim başta kelam ekolleri arasındaki görüş ayrılıklarında olmak üzere, insan özgürlüğü sorununun yol açtığı sorunlara tanık olmaktayız. İbnü'l-Arabî ve takipçileri kelamcıları ve filozofları da derinden etkileyen soruna çeşitli açıklamalar getirmeye çalışmışlardır. Öncelikle belirtmeliyiz ki, burada yeni dönemde tasavvuftaki dönüşümün izlerini bu sorun üzerinde görmek mümkündür. Sözgelişi Serrâc, Kelâbâzî ve Kuşeyrî gibi yazarların temsil ettiği tasavvuf anlayışında kader veya benzeri bir konu bir kelam sorunu olarak görülür ve kelamcılara bırakılırdı. Onlara göre sufilerin bu konudaki görüşleri ehl-i sünnet kelamcılarının, özellikle Eş'arîlerin belirttiği görüştür. Bu da sufilerin özellikle Mutezileyi reddederek Eş'arîlerin kesb teorisini kabul etmeleri demektir. Bu yaklaşım bütün kelamî konular için geçerlidir. Ancak yeni dönemde İbnü'l-Arabî'nin görüşlerinde Eş'arîler bir otorite sayılmamışlardır. Bütün ekoller sufiler için eşit ölçüde "kaynak" sayılmıştır. Bu nedenle İbnü'l-Arabî'nin özgürlük hakkındaki fikirleri çeşitli kelam ve felsefe ekollerinin etkilerini olduğu kadar onların sorunlarını da yansıtır.

İbnü'l-Arabî kader meselesini açıklamanın güçlüğüne işaret eder ve insanların bu konuda yöneldikleri iki ana tavırdan söz eder. Bu tavırlar fiilleri Allah'a izafe etmek ile fiilleri insana nispet etme tavırlarıdır. Birinci tavır, katı bir cebriliği savunanların görüşü iken ikinci yaklaşım Mutezileye aittir. Ancak kesb teorisi ile Eş'arîlerin bu iki görüş arasında bulunduğunu kabul edebiliriz. Peki burada nasıl hareket etmek gerekir? Öncelikle vahdet-i vücûdu esas alan bir düşüncede özgürlükten söz edebileceğimiz bir varlık anlayışı ortaya koymak beklenemez. Çünkü vahdet-i vücûd, hakikatin tek ve onun da Hak olduğu fikrinden hareket ederek, son tahlilde bütün farklılıkları ve çokluğu birliğe icrayı hedefler. Öte yandan bu varlık anlayışı, İbnü'l-Arabî'nin ifadesiyle, "müstakil varlık" fikrini kabul etmez. Bu nedenle İbnü'l-Arabî'de açık bir özgürlük anlayışından söz etmek mümkün değildir. Fakat burada İbnü'l-Arabî soruna iki açıdan bakmaktadır: Birincisi metafizik veya salt varlık anlayışının gerektirdiği yaklaşımdır. Bu yaklaşımda gerçek farklılıklardan söz etmek mümkün olmadığı gibi özgürlükten söz etmek de mümkün değildir. Ancak İbnü'l-Arabî'nin bu yaklaşımı dengeleyen ikinci yaklaşımında ise insanın sorumlulukları ortaya çıkar. Peki bunu nasıl açıklayabiliriz?

İbnü'l-Arabî ve takipçileri başka pek çok konuda olduğu gibi, fiilî durumdan hareketle soruna bakar. Yani insanın yükümlü tutulması, bunun için peygamber gön-

derilmesi, vahyin gelmesi, emir ve yasaklar belirlenmesi, bazı fiillerin insanlara izafe edilmesi ortadadır. Tanrı'nın fiilinde anlamsızlık yok ise –ki Onun fiilleri abesten münezzehtir– bütün bunların bir anlamı olmalıdır. Bunun yanı sıra gözlem de fiillerin insana ait olduğunu gösterir. Dış dünyada ise insanın fail olduğunu görürüz ve fiillerinden dolayı ona bir takım hükümler dayandırılır. Bu durum insanlardan fiilleri tamamen olumsuzlamayı engeller. Peki bu fiillerde Tanrı nerededir? Bu sorunu yanıtlamak için şöyle bir yöntemi izlemek gerekir: Öncelikle insanın bir varlığı var mıdır diye sormalıyız. Ya da Haktan başkasına ait bir varlık olabilir mi? Bu soruya İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde kesin yanıt vermek güçtür. Daha doğrusu belirli bir varlık sahibi olsa bile insanın veya Tanrı'nın dışındaki şeylerin varlıklarının nasıl bir gerçekliğe sahip olduğunu tespit güçtür. Çünkü İbnü'l-Arabî İslam filozoflarının mümkün-zorunlu ve kelamcıların hadis-kadim terimlerini kullanmış olsa bile, sonuçta bunları belirli bir ölçüde değiştirmiş ve vahdet-i vücûd bağlamında yorumlamıştı. Bu durumda örneğin İbn Sina için mümkün varlık zorunlu varlık'tan varlığını kazanmış olan bir "varlık"tır. Ya da kelamcılar için hadis, zaman içinde meydana gelmiş ve yaratılmış varlıktır. Fakat Kaşani'nin de belirttiği gibi, sufiler bu konuda farklı bir yöntem izlemişlerdi. Onlar herhangi bir şekilde zorunlu ve mümkün sınıflarına ayırmadan, varlığı esas sayarak, imkân veya hadis ile kadim-zorunlu'yu varlığın iki kutbu olarak düşünmüşlerdi. Böyle bir yaklaşım ilk iki yaklaşımdan büsbütün ilgisiz değilse bile yine de arada farklar vardır. Bu farkların başında İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin dile getirdiği düşüncenin ortaya çıkardığı karşılıklı ilişkiler sorunudur. Varlığı esas alıp mümkün ve zorunlu kısımlarını onun iki tarzı saydığımızda, mümkün ile zorunlu arasındaki ilişkiler iki ayrı varlığın ilişkisi değil, bir şeyin iki görünümünün ilişkileri haline gelir. Buradan hareketle İbnü'l-Arabî "âlemde bağımsızlık yoktur, iki taraf da müstakil değildir" gibi düşünceler dile getirmiştir. Bu da âlemdeki bütün fiilleri açıklamada ortaya bir güçlük çıkartır.

Bu durumda sorulması gereken soru şudur: Tanrı özgür müdür? Tanrı'nın özgürlüğü sorunu, daha önce kelamcılar ve filozoflar gibi sufiler tarafından da ele alınmış güç bir sorundur. Kelam bilginleri *kadir-i mutlak*, yani dilediği her şeye güç yetirebilen bir Tanrı tasavvurunu savunarak Tanrı'nın iradesinin sınırlanabileceğini reddetmiş, mutlak kudreti tenzihin ve tevhidin eşanlamlısı saymışlardır. Buna karşın İslam filozoflarının âlemdeki nizam ve sebeplilik bulunduğu fikri, belirli bir ölçüde ilahi iradenin sınırlanması demekti. En azından kelamcılar için filozoflar Tanrı'nın iradeli olduğunu reddeden kimselerdir. Sorunu en teknik şekilde tahlil eden kimse Konevî'ydi. Konevî Tanrı'nın iradesi sorununu ele alırken, daha çok kelamcılara dö-

nük bir eleştiri olacak şekilde, bir saptama dile getirir: İster irade sahibi ister zorunlu olsun, Tanrı hakkında vereceğimiz her hüküm, insanın değer yargılarından çıkar. Kelamcılara göre irade sahibi olduğunda Tanrı daha yetkin iken filozoflar zorunluluğu yetkinliğin sonucu saymıştır. Konevî ise her durumda bu hükmün insanın değer yargısından kaynaklandığını belirtir.

Peki Konevî ne düşünmektedir? Öncelikle belirtmeliyiz ki, sorun Tanrı'dan çıkan fiilin doğasıyla ilgilidir. Konevî ilk fiilin Tanrı'nın kendisinden kaynaklandığını ve bir şeyin özü gereği kendinden çıkan fiilin zorunlu olarak o şey var oldukça devam edeceğini belirtmişti. Tanrı'nın ilk bilinme arzusundan kaynaklanan fiili sürekli olarak var olacaktır. Bu durum Tanrı'nın bir ve basît olmasıyla ilgilidir. Tanrı mutlak anlamda bir olduğu için, dıştan kendisini bir fiile zorlayacak bir varlık veya gerekçe olamaz. Konevî'nin çıkarttığı sonuç ise Tanrı'dan her zaman bir'in çıkacağıdır. Bu, sudur fikrinin temel ilkesi olan "Bir'den bir çıkar"ın oldukça teknik ve maharetle işlenmiş bir yorumudur. Bir'den her zaman tek bir şey çıkar ve o da varlık tecellisidir. Peki bu varlık tecellisi dilediği şeyi dilediği şekilde yaratmaya kadir midir? Konevî ve daha önce de İbnü'l-Arabî bu soruya iki ayrı yanıt vermiştir: Birinci yanıt, Tanrı'nın her şeye güç yetiren olduğunu ilkesel olarak kabul etmekle kelamcılara yaklaşır. Ancak bu yanıt işlevsizdir. Çünkü Tanrı'nın dilediği şekilde var etmediği ve kudretinin belirli bir hikmet ve bilgiyle gerçekleşmiş olduğu açıktır. Bu durumda sufiler ikinci yanıtı dile getirirler. Tanrı'nın kudreti, sınırlanmıştır. Ancak bu sınırlanmanın mahiyeti nedir? Konevî'ye göre bu sınırlanma Tanrı'nın bilgisiyle sınırlanma demektir. İbnü'l-Arabî ve takipçileri görelilik ilişkisini pek çok konuya uygulayarak, İbn Sina'nın söylediği üzere, "Âlemde göreli olmayan bir şey yoktur" ilkesinin sonuçlarını Tanrı-âlem ilişkilerinde ortaya koymuşlardır. Özgürlüğü mümkün kılacak bir varlık anlayışına ulaşmak güçtür.

Öyleyse irade bir varlığın kemâlinin gereği değildir. Tam tersine yetkinlik ve kemâl, basitliğin ve birliğin gereği olarak zorunluluğu gerektirir. Sorunun ilk aşaması budur. İkinci konu ise böyle bir varlık anlayışında insan özgürlüğünün temellendirilmesidir. İbnü'l-Arabî'nin pragmatist denebilecek bir özgürlük anlayışına sahip olduğuna kısmen değinmiştik. Buna bağlı olarak İbnü'l-Arabî'nin düşüncesi Eş'arîlerin ve Mutezilenin görüşünün bazı noktalarda uzlaştırılması sayılabilir. Örneğin İbnü'l-Arabî Mutezilenin insan fiillerinde insanın katkısı olduğu düşüncesini doğru bulur. Fakat bunun sınırı nedir? Eş'arîlerin kulun fiillerinde Allah'ın yaratmasını öne çıkartan görüşlerinin de doğruluk payı vardır. Bu durumda İbnü'l-Arabî her iki görüşün haklı taraflarını vurgular. Bazı ifadelerinde iki düşünceyi iki ayrı müşahede gibi yo-

rumlar. Örneğin sebepleri görenler fiilleri kullara nispet ederler der. Öyleyse her iki düşüncenin de belirli gerekçeleri olduğunu söylemek gerekir. İbnü'l-Arabî'nin başka bazı düşünceleri belirli bir ölçüde özgürlüğü kabul etmesini gerektirir. Peygamberlerin gönderilmesi özgürlüğün bir gereğidir. Fakat bu özgürlüğün sınırı nedir? İbnü'l-Arabî iman konusunun Allah'ın takdirine bağlı olduğunu söyler. Ardından başka pek çok sorunun Allah'ın takdirine kaldığını söyler. İbnü'l-Arabî'nin özgürlük konusundaki en belirsiz görüşleri, istidat ve a'yân-ı sâbite hakkındaki görüşlerinde ortaya çıkar. Bu bağlamda istidat konusu irade sorunuyla tam örtüşen bir konu değildir. Bununla birlikte İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde istidatların veya a'yân-ı sâbitenin insan özgürlüğüyle ilgili görüşleri yanlış anlamalara yol açmıştır. Bu yanlış anlamalar, örneğin Afifî'nin çalışmasında olduğu gibi, *Fusûsu'l-Hikem* şarihlerinden Avni Konuk'un şerhinde görülebilir. Avni Konuk a'yân-ı sâbite hakkındaki açıklamalardan sonra insanın kendi seçimini kendisi yaptığını belirterek, kişinin ayn-ı sâbitesi ile özgürlük sorununu aynı bağlamda ele alır. Bu durumda vardığı sonuç ise Mutezilenin özgürlük anlayışına yakın bir düşüncedir. Acaba soruna böyle yaklaşmak mümkün müdür? Öyle görünüyor ki, burada İbnü'l-Arabî'nin bazı ifadeleri böyle anlaşılmaya imkân vermektedir. Örneğin İbnü'l-Arabî bir şiirinde "yükümlü kimdir?" diye sorar. Bütün bunlar insanın özürlüğüne bakarken Cebriliğin dile getirdiği düşüncelerdir. Daha doğrusu özgürlüğü kabul etmenin önündeki en büyük güçlük zaten ilahi niteliklerin tesir alanının sınırlandırılmasındaki güçlüktür. İbnü'l-Arabî için tek başına ilahi niteliklerden söz etmenin anlamı olmadığını, bunun yerine a'yân-ı sâbiteden söz etmek gerektiğini belirtmiştik. Öyleyse bu yorumda a'yân-ı sâbitenin işlevi ilahi niteliklerin işlevinin yerini alır. İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde özgürlüğü imkânsız yapan a'yân-ı sâbite düşüncesidir. Öyleyse sadece a'yân-ı sâbiteden söz ederek özgürlük sorunu açıklanamaz. Bu durumda İbnü'l-Arabî mertebelerle sınırlanan ve farklılaşan varlık anlayışından konuya yaklaşır. Mertebeler fikrinin ortaya çıkardığı göreli varlık alanı, insan özgürlüğünü açıklayabileceğimiz tek imkân olarak görünmektedir. İbnü'l-Arabî buradan hareketle "insan seçime mecburdur" şeklinde ifade edilen paradoksal bir sonuca ulaşır.

İnsan için mutlak özgürlükten söz edilmese de sonuçta yükümlülüğü anlamlı kılacak bir özgürlüğü kabul ettik. Bu durumda insan davranışları ve ahlakı hakkında başka sorunlar ortaya çıkar. Acaba insanın ahlakı ne zaman iyi olarak nitelenir? Bu sorun tasavvufun daha çok üzerinde durduğu bir sorundur. İlk sufiler "Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmak" anlamındaki bir hadisi esas alarak, tasavvufun yöntemini ve gayesini bu ilkeye göre yorumlamışlardı. Kâmil insandan söz etmek, ahlakını ilahi ah-

laka göre tashih etmiş insandan söz etmek demektir. Tasavvufun temel ahlak ilkeleri Allah'ın nitelikleriyle bağlantılıdır. Sözgelimi cömertlik, kerem, bağışlamak, merhametli olmak gibi bütün özellikler temelde Allah'a ait ahlaktır ve insan bunlarla ahlaklanmayla kemâle erebilir. İlahi ahlakın kaynağı ilahi isimlerdir. İbnü'l-Arabî ve takipçileriyle birlikte ilahi isimlerle insan ve âlem irtibatı farklı bir mahiyet kazanmış olsa bile ilk sufiler için bu ilişki bir benzeme ve ahlaklanma ilişkisiyle sınırlıydı. Bu konuyu açıklamak için öne çıkan iki kavram fenâ-bekâ kavramlarıydı. Tasavvufun riyazet ve mücahede yöntemini izlemekle insanın ulaştığı hali anlatan fenâ ile bu halin sonucunda Tanrı'nın kula ihsanını anlatan bekâ kavramıyla anlatılan düşünceler beşerilik ile ilahilik arasında bir karşıtlık öngörerek, beşeriliğin ilahi olanla yer değiştirmesini esas almıştı. Bu bağlamda fenâ terimi insanın beşerilik özelliklerinden kurtulmasını anlatırken, bekâ, söz konusu özelliklerin yerini ilahi isimlerden öğrenilen ilahi ahlakın almasıdır. Böylelikle Tanrı âlem-insan ilişkisi "ahlaklanma"yla sınırlıydı. Tanrı'ya yaklaşmak, Onun ahlakıyla ahlaklanmak demektir.

İbnü'l-Arabî ve takipçileri tasavvufu tasavvuf yapan riyazet ve mücahedenin esası sayılan bu ahlak anlayışını sürdürmekle birlikte özellikle ilahi isimlerden kaynaklanan daha derin ve karmaşık bir teori ekseninde düşüncelerini anlatmışlardı. Bu düşünceye göre, âlemdeki her varlık, fiil veya ahlak, ilahi isimlerin tezahür ve görünümlerinden ibaretti. Bu konu vahdet-i vücûd anlayışını benimseyen sufilere pek çok eleştirinin yöneltilmesine yol açan çetin sorunlarından birisini oluşturan iyilik-kötülük kavramlarının tahlilini içeren pek çok konuyla bağlantılıdır. Âlemde gözüken her varlık veya fiil ve ahlak Tanrı'nın isimlerinin bir tecellisiyse, bu durumda iyilikten, kötülükten ve daha önemlisi sorumluluktan nasıl söz edebiliriz. İbnü'l-Arabî bu sorunları ele alır ve vahdet-i vücûd anlayışının sınırları dahilinde yanıtlar. En önemli sorun insanın yükümlülüğüyle irtibatıdır. Ahlaklanmaktan söz etmek, insanın mevcut ahlaki durumunu iyileştirmek ve bulunduğu halden yükselmek, yani kötü veya değersiz olandan değerli ve üstün olana doğru seyr u sülûk etmektir. Ancak İbnü'l-Arabî bütün ahlakın ilahi ahlak olduğunu söylemektedir. İnsan hangi ahlakı bırakarak hangisine doğru gidecektir?

İnsanın ahlakının iki aşamada değerlendirilmesi gerekir: Birincisi bir insandan çıkması bakımından ahlak, öteki ise ilahi isme dayanması bakımından ahlak. Bu yaklaşım başka bir sorunu çözmeyi hedeflemişti. Bu da suduru esas alan varlık anlayışlarında büyük bir sorun oluşturan kötülük sorunuydu. Kötülük sorunu bilgi-eylem ilişkisi başta olmak üzere ilahi adalet, Tanrı'nın mükemmelliği gibi sorunlarla ilgiliydi. Sufiler kötülük sorununu ele alırken ilahi isimler görüşünden yararlanmış-

lardı. Üzerinde durulan ilk sorun "kötülük" denilen şeyin mahiyetidir. Bir şey ne zaman kötüdür ve "kötü" hükmünün kaynağı nedir? İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin varlık ve onunla ilgili kavramları asıl, buna karşın yokluk ve ilgili kavramları göreli saydıklarını ve bunların arasında bir karşıtlık ilişkisi kurmadıklarını bilmekteyiz. İbnü'l-Arabî ve takipçileri varlığı yokluğun karşılığı saymazlar. Varlık ile yokluk arasında kurulan ilişki, kötülük ve iyilik arasında kurulacak ilişkinin tam olarak aynıdır. İbnü'l-Arabî'ye göre kötülük yokluk demektir ve yokluktan söz ettiğimiz ölçüde kötülükten söz edebiliriz. Sorunun ilk aşaması budur. Buradan vardığımız sonuç şudur: Gerçekte mutlak bir yokluk olamayacağı gibi kötülük varlıktaki asli ve gerçek bir durum değildir. Gerçi böyle bir yaklaşım ilkesel olarak varlıktan kötülüğü reddetse bile âlemde yaşanan hastalık, eksiklik, kemâlsizlik gibi durumları açıklamada başarısızdır. Bütün bunların "kötülük" olduğunu reddedersek, bu kez tasavvufun insanın sülûku ve nefsinin arındırılması gibi konulardaki düşüncelerini ve iddiaları da reddetmek gerekir. Çünkü kemâl talebi bir itidalsizlik ve eksikliğin tespiti demektir ki, bu da bir tür "kötülük" veya İbnü'l-Arabî'nin düşüncesiyle "varlık eksikliğidir." Öyleyse ilkesel olarak "kötülük yoktur" demek, âlemdeki her türlü kötülük ve eksikliği reddetmek midir? İbnü'l-Arabî böyle düşünmez. Bunun yerine, özellikle insan davranışları söz konusu olduğunda, "kötü" hükmünün kaynağını araştırır. Ona göre kötülüğün üç kaynağı vardır, bunlar birbiriyle bağlantılı olarak dörde çıkartılabilir veya ikiye indirilebilir: Birincisi insanın mizacıyla ilişkisi nedeniyle bir şeyin iyilik veya kötülüğünden söz etmektir. Bazı besinler bazı mizaçlara uygundur ve bu nedenle iyidirler. Oysa aynı besinler başka bazı mizaçlara uygun değildir ve kötüdürler. İbnü'l-Arabî iyilik ve kötülük yargısının kaynağını tespit ederken, insanın mizacı ve alışkanlıkları unsuruna büyük önem vermiş, hatta ona merkezi bir rol yüklemiştir. Diğer unsurlar bu etmeni dikkate almak zorundadır ve ona göre ortaya çıkmaktadırlar. Bu yönüyle ikinci bir etmen olan örfü ve toplumsal alışkanlıkları mizacın bir alt bölümü saymak mümkündür. Bu durumda iyilik veya kötülük hükmünün kaynağı, toplumsal alışkanlık ve adetlerdir. Bir topluma göre iyi olan başka bir topluma göre kötü olabilir. İyilik ve kötülüğü belirleyen üçüncü kaynak *Şari*, yani Allah ve peygamberidir. Bir şey tek başına Şari'nin belirlemesiyle de kötü veya iyi olabilir. Şari iyi veya kötü hükmünü verirken söz konusu şeyde herhangi bir özelliği dikkate alır mı? Bu konu Mutezile ile Sünni kelamcılar arasında tartışma konusudur. Mutezile Şari'nin yasakladığı şeyleri kulla ilgili bir takım zararlar nedeniyle yasakladığını belirtirken Eş'arîler böyle bir zorunluluğun olmadığını düşünür. İbnü'l-Arabî bazen Mutezilenin görüşüne hak vermiştir. Örneğin sufilerin eşya hakkındaki bilgi-

lerinden söz ederken bir şeyin doğasını hissederek o şeyin helal veya haram olduğunu bilebildiklerini söylerken Mutezileye yaklaşır. Öte yandan bu düşüncenin arka planını oluşturan *aslah alellah*, yani Tanrı'nın insanlar için en iyi olanı yapma zorunluluğu ilkesini kabul eder. İbnü'l-Arabî'ye göre de Tanrı kullarının yararını düşünür ve onlar için en iyi olanı yapar. Bununla birlikte bazı yönlerde Eş'arîlere yaklaşır. Bunların başında, ibadetlerdeki ana sebebin Şari'nin otoritesine uymak olarak görülmesi gelir. Emre uymak, zarar veya fayda taşımanın ötesinde Şari'nin emrine uymak nedeniyle değerlidir. Şari herhangi bir zarar veya faydası esas almadan salt kendi emrine itaati dikkate almıştır. Öyleyse İbnü'l-Arabî'ye göre din veya şeriat kötülüğün üçüncü kaynağıdır.

Bütün bunlar bir şeye iyi veya kötü dememizin kaynağıdır. Ancak yine de sorun çözülmemektedir. Çünkü bir fiili ve ahlakı Tanrı'yla ilişkisinde kötü diye nitelemek mümkün değildir. Kötülük insanın mizacı, örfü ve Şari'nin insan için belirlediği alanla sınırlıdır. Bir davranış ancak insan dünyasında kötü olabilir. Gerçekte kötülük olamaz. Peki fiil ve ahlak hangi anlamda Tanrı'ya aittir? Bu sorun daha önce kulların fiilleri ve özgürlük sorununun bir devamıdır. İbnü'l-Arabî o sorunu Eş'arî ile Mutezile arasında bir tavır benimseyerek aşmak istediği gibi bu kez de aynı şekilde hareket eder. Bunun için başvurduğu yöntem ise iki irade tarzını anlatan iki fiille soruna yaklaşımdır. Tanrı'nın iradesini anlatan iki fiil vardır. Birincisi, bir fiilin "salt var olma" durumunu anlatan iradedir ki, *meşiyet* kavramıyla ifade edilir. Meşiyet bir şeyin sadece var olmasını irade etmek demektir. Bu anlamda meşiyet *kün*, "ol" sözüyle dile getirilen iradeyi anlatır. Allah yokluk halindeki şeyleri dışta bu iradesiyle izhar eder. Bu iradeye göre her şeyin Tanrı karşısındaki durumu birdir. İbnü'l-Arabî'nin ikinci iradeyi anlattığı terim seçim veya belirlemeyi gerektiren bir iradedir. Bu ise seçilen şeyler hakkında bir değer hükmü vermeyi gerektiren iradededir. Dilde bu iki irade tarzını ayırt eden dilsel gerçek bir ayrım bulunmaz. Bu nedenle İbnü'l-Arabî'nin bu konudaki görüşleri sıklıkla birbirine karıştırılır. Acaba bir şeyde varlık ile değer alanını ayırt etmek mümkün müdür?

İbnü'l-Arabî bu ayrımın mümkün, hatta zorunlu olduğunu düşünür. Konunun birbiriyle bağlantılı iki yanı vardır. Birincisi İbnü'l-Arabî değer alanını üç kaynağa dayandırarak varlıkta kötülüğe yer vermemişti. İyilik ve kötülük insanla ilgili göreli şeylerdir. Bu yönüyle insan ile değerlerin ilişkisi sorunu pek çok konuda ortaya çıkar. Sözgelimi yönler ve bunların taşıdığı değer insan vasıtasıyla ortaya çıkar. İnsan olmadıkça alt-üst, aşağı-yukarı, sağ-sol gibi yönler olamayacağı gibi bunlara dayandırılan değerler de olmayacaktır. Öyleyse Tanrı'nın eşyayı yaratmasında bir değer

hükmünden söz edilemez ve Onun fiili herhangi bir şekilde iyi veya kötü diye nitelenemez. Tanrı'nın yaptığından sorumlu tutulmaması bu demektir. Konevî'nin ifadesiyle bu durum "varlık tecellisinin niteliksizliği" demektir. Meselenin başka bir yönü de var olmanın varlık ile Hak arasında meydana getirdiği irtibattır. İbnü'l-Arabî ve takipçileri'ne göre, var olmak ve yaratma, var eden ile var edilen arasındaki sürekli bir ilişkiye işaret eder. Bu ilişki varlık tecellisiyle gerçekleşir. Çünkü bir "şeyi" yokluktan varlığa çıkartan, varlık tecellisidir ve varlık tecellisi o şeyde bulunan Hakka ait yöndür, yani *vech-i has* [özel yön] veya *vechü'l-Hak*'dır [Hakkın yüzü]. Varlık tecellisi her şeydedir ve her şey doğrudan bir yolla Tanrı'ya bu tecelli sayesinde bağlanır. Bu nokta üzerindeki görüşleri sufilerin bir takım eleştirilere maruz kalmasına yol açmıştır. Acaba bir sufi her şeyde, en değersiz varlıkta bile Hakkı görmekten söz ederken ne demek ister?

Bu sorun vahdet-i vücûdun bazı yönlerine, özellikle Hakkın eşyayla beraberliğine değinmeyi gerektirir. Burada ortaya çıkan kavram ise vech-i has veya varlık tecellisidir. İki kavramın bağlantılı, daha doğrusu eşanlamlı olduğunu belirtmiştik. Hak bir şeyliği var ettiğinde, o şey kendisini dışta var eden ve meşiyetin gereği olan "varlık tecellisi"yle Hakka bağlanır. Aynı zamanda bu sayede Hakkı gösteren bir ayet ve işaret haline gelir. Bu durumda iyi veya kötü her şey Tanrı'yı gösteren bir ayettir ve her şeyde ilahi bir yön bulunur. Bunun aksini düşünmek, insanın değer dünyası nedeniyle, varlığın bir kısmını Tanrı'dan uzaklaştırmak anlamına gelir ki, İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin en karşı çıkacağı düşünce bu olurdu. Oysa İbnü'l-Arabî ve takipçileri insanın sahip olduğu bütün kabiliyetleri geliştirmeyi hedefleyen bir ahlak anlayışı geliştirmiştir. Bu anlayışa göre gerçekte "âlemdeki tüm ahlak" ilahi ahlaktır ve her bir varlıkta tecelli eden bir ilahi isimdir. Peki "ahlaklanmak" niçin vardır? dersek, bunun yanıtı açıktır: Ahlaklanma, kendiliğinde herhangi bir değer taşımayan ve fıtraten sahip olunan özelliklere uygun yer göstermektir.

İbnü'l-Arabî ve takipçileri rahmet-gazap terimlerini de kullanırlar. Rahmet varlığın karşılığında kullanılmışken gazap kötülüğe karşı gelir. Sufilerin varlık anlayışı rahmetin her şeyi önceliği fikrinden hareket ederken gazabın, yani kötülüğün bile rahmet tarafından öncelendiği ve kuşatıldığında görüş birliğine varılmıştır. Ancak bir şeyde Hakka ait bir yön görmek veya onu Hakkın bir mazharı görmek, o şeyi iyi görmek demek midir? İbnü'l-Arabî belirttiğimiz terimle bu iki alanı birbirinden ayırt ederek, Tanrı'nın varlık verdiği şeyin örfe, insanın mizacına ve Şari'nin iradesine – meşiyetine değil- uygun olup olmayışına göre kötü veya günah diye nitelenebileceğini söyler. Böylelikle irade, bir şey var olduktan sonra varlık kazanan ve ortaya çıkan

ikincil bir durumdur. Velilik ile nebilik arasındaki ilişkilerden söz ederken belirteceğimiz üzere, nebiliğin bu ikinci alanla ilgili olduğunu hatırlamalıyız.

Öte yandan meşiyet gereği olanı, var olmayla ve fıtri [yaratılıştan gelenle] olanla özdeşleştirebiliriz. Bunu daha geniş anlamda yorumlarsak, İbnü'l-Arabî'nin rahmet hakkındaki düşüncesi onun varlık düşüncesinin bir sonucudur. Bu düşüncede varlığın karşılık geldiği iki terim vardır ki, gerçekte her ikisi de aynı anlamdadır. Öncelikle varlık, iyilik ve hayır demektir. Bu düşünce İslam filozofları tarafından da bilinmekteydi ve Vücûd-ı Mutlak ile Hayr-ı Mahz Tanrı için kullanılan aynı anlamdaki iki isimlendirme veya nitelemedir. Buna karşılık yokluk kötülüktür. Mutlak anlamda bir yokluk imkânsız olduğu gibi aynı gerekçeyle mutlak kötülük de imkânsızdır. İbnü'l-Arabî'ye göre varlıktan söz etmek, iyilikten ve rahmetten söz etmektir. Âlemin "mümkün âlemlerin en mükemmeli" olduğu fikrinin bu düşünceyle ilişkisini açıklamıştık. Burada İbnü'l-Arabî'nin sorunu ahiretle ilgili bir konu olarak nasıl ele aldığı görülebilir. İbnü'l-Arabî'nin cehennem, bedbahtlık, bedbahtların cehennemdeki durumu, acı-azap, nimet hakkındaki görüşleri çeşitli eleştirilere maruz kalmıştır. Bu eleştiriler, İbnü'l-Arabî'nin cehennemin ve azabın sonluluğu ve herkesin sonuçta nimete ve mutluluğa ulaşmaları hakkındaki görüşlerine yönelik olduğu kadar özel olarak, örneğin Firavun'un iman edip etmediği hakkındaki görüşleri polemik oluşturan konulardandı.

İbnü'l-Arabî'nin varlık ile iyilik ve rahmet arasındaki ilişkilerle ilgili düşünceleri bir teori olmanın yanı sıra, kendi karakterini anlatan düşüncelerdir. Bu yönüyle İbnü'l-Arabî kendisini bütün varlıklara merhamet duyan "merhametli kullar" arasında sayar. İbnü'l-Arabî'nin metinlerine bakıldığında, onun iyimserliği, insana ve tüm varolanlara karşı iyimserliği görülür. Fakat İbnü'l-Arabî'nin cehennem ve bedbahtlar hakkındaki düşüncesi, onun kişisel iyimserliğini ve merhametini aşarak, metafizik düşüncesinin ortaya çıkardığı bir sonuca dönüşür. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî rahmetin her şeye nüfuz ettiğini düşünür ve bunun içine ateş, azap, cehennemi de katar. Peki rahmetin cehennem ve ateşe sirayeti ne demektir? Rahmet ve azap çelişen kavramlar değil midir? Bu durum iki şekilde açıklanabilir. Daha doğrusu İbnü'l-Arabî'nin kötülük hakkındaki yaklaşımı bu bölüm için de geçerlidir. İbnü'l-Arabî bir şeyin var olması ile onun "kötü" diye nitelenmesi arasında ayrım yaparak, birinciyi ilahi meşiyete bağlarken ikinciyi değerlerin kaynağı olan örf, alışkanlık ve şeriata bağlamıştı. Buradan ise değerlerle ilgili bir tür görelilik fikri geliştirmişti. İbnü'l-Arabî aynı düşünceyi bedbahtlık, cehennem ve azabın içinde bulunduğu uhrevî konular için düşünür.

Bir şeyin varolması kendiliğinde bir rahmet ve iyilikse, azaba dönük ilk rahmet, onun var edilmesi olmalıdır. Aynı şekilde cehenneme dönük ilk rahmet de onun var edilmesidir vs. Ancak var edilmiş olmak bir şeyin kendisine dönük bir rahmet iken azap görenler için bu durum ne anlama gelir? İbnü'l-Arabî burada genel görüşleriyle tutarlı hareket ederek nedensellik eleştirisinden hareketle bir açıklama getirir. Hatırlanacağı üzere sufiler İslam filozoflarının nedensellik fikrini eleştirdikten sonra neden ile nedenli arasındaki bağı zorunlu sayan bu düşünceye karşı bu bağı mümkün sayan vesilecilik fikrini savunmuşlardı. Bu düşünce cehennem ve içerdiği azaplar için de geçerlidir. Bu durumda acaba ateşin varlığı bedbahtların çektiği azabın nedeni midir? İbnü'l-Arabî dünya hayatında da bu soruya olumlu yanıt vermez ve ateşi bir sebep olarak saymaz. Ateş herhangi bir şekilde sebep olarak nitelenemez. Nitekim sufiler keramet ve harikuladeyi açıklarken ateşin kendiliğinde yakıcı olmadığından söz ederek, Eş'arîliğin vesilecilik fikrine yaklaşmışlardı. Burada farklı olan şey İbnü'l-Arabî'nin dünya hayatıyla ahiret hayatı arasında kurduğu süreklilik ilişkisidir. Bu durumda cehennemde de acının kaynağı, ateş veya cehennem değil, insanın mizaca yatkın olmayan bir şeyi bulmuş ve hissetmiş olmasıdır. Bu düşünce sufiler tarafından çeşitli şekillerde açıklanmıştır. Ancak İbnü'l-Arabî niçin böyle bir akıl yürütmektedir? Elemin varlığı ateş veya cehennem kabul edilmiş olsa ne olurdu? Aşılmak istenilen düşünce nedensellik ise, yine de bir zorunluluğa düşmezden vesilecilikle onu açıklayarak şöyle diyebilirdi: Elemin kaynağı ateş ve cehennemdir, fakat ateş ve cehennem bu eleme Allah'ın kendilerinde yarattığı bir özellikle eleme yol açmaktadırlar. İbnü'l-Arabî niçin böyle bir yöntem yerine daha güç açıklanabilecek bir yolu benimsemektedir? İbnü'l-Arabî şöyle sorar: Acaba insan ateşten acı duymayacak bir mizaçta olsaydı ateş ona acı verebilir miydi? Sorunun yanıtı açık bir şekilde hayırdır. İnsan acıya yatkın bir mizaca sahip olsaydı, ateşte acı duyması söz konusu olmazdı. Nitekim kötü kokuya alışan bir mizaç için kötü koku haz kaynağıdır. Ya da ateşi çıkmış bir hasta için ateş veya sıcaklık, elem veren bir şey değildir. İbnü'l-Arabî benzer örneklerle mizaç ile elem ilişkisini açıklar. O zaman şöyle düşünmek mümkün müdür: Acaba insanın mizacı ateşe yatkın bir hale gelebilir mi? İbnü'l-Arabî'ye göre böyle bir şey mümkündür. Gerçekten de mizaç içinde bulunduğu durumun etkisiyle zaman içinde değişim yaşayarak içinde bulunduğu şartlara uyum sağlayabilir. Bu durumda rahmetin ateşi ve cehennemi içermiş olması bedbahtların acıdan kurtulmasına yol açar. İbnü'l-Arabî'ye göre bedbahtların cehennem içinde yaşayacakları hal böyle açıklanabilir. Yoksa cehennem ateşi bitmeyecek veya başkalaşmayacaktır. Mizaç ondan haz alacak bir özellik kazanacaktır. Öyleyse İbnü'l-Arabî'nin kötülüğü

ve acıyı mizaca bağlamasının sonucu budur. Peki buna rağmen yine de kullara azabın edilmesi ilahi rahmetle çelişmez mi? İbnü'l-Arabî burada bir çelişki görmez. Ona göre azabın varlığı terbiyenin bir gereğidir. Meşakkatli ibadetler dünya hayatında insanı yetkinleştirir ve hazırlarken bazı mizaçlar için bu hazırlama süreci cehennemde gerçekleşir. Böylelikle ateş ile azap, doktorun nahoş bir ilaçla hastayı tedavi etmesine benzer. Bununla birlikte İbnü'l-Arabî cehennemin bir gün bitebileceğini ve bütünüyle rahmete dönüşebileceğini de imkân olarak kabul eder. Bunu ise başka bir düşüncesiyle irtibatlandırarak açıklar: İmkân dünyasında zorunlu bir şey yok ise cehennemin ebedi olmasını veya cehennem içinde azabın sürekli olmasını gerektirecek bir zorunluluk da yoktur. Böylelikle İbnü'l-Arabî cehennemin ebediliği fikrini, azabın mizaca bağlı olmasıyla aştığı kadar cehennemin de bütünüyle rahmete dönmesiyle açıklar.

İnsanın kemâle ermesi sufilerin düşüncelerinde merkezi bir yeri olan velilik konusunu ortaya çıkartır. Velilik insanın kemâliyle ortaya çıkan bir kavramdır ve gerçekte veli insan-ı kâmile karşılık gelir. Ancak tasavvuf tarihinde velayet sorunu, daha önce ortaya çıkan şeriat-hakikat veya zâhir ve bâtın ilişkilerinin bir devamı olarak başka sorunlara yol açmıştır. Bu yönüyle velayet sorununun yol açtığı en önemli tartışma konusu, velilik ve nebilik ilişkileri olmuştur. Bir velinin nebiyle ilişkisi nasıl olacaktır? Daha doğrusu velayetin nebilik ve resullükle ilişkileri nasıl yorumlanacaktır? Şimdi bu konularda İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin görüşlerine bakalım.

İnsan-ı Kâmil Düşüncesinin Sonuçları: Risalet-Nübüvvet ve Velilik İlişkileri

İnsan bilgi imkânlarıyla Tanrı'nın varlığı bilgisine ulaşabiliyor ve Tanrı'nın bilinmesi tasavvufun gayesini oluşturuyorsa peygamber niçin gereklidir? Bu soru İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde insanın bilgi imkânlarıyla yanıtı bulunabilecek bir sorudur. İbnü'-Arabî insan aklının Tanrı'yı bilebileceğini belirtmişti. Gerçi bu noktada fıtraten bir bilgiye sahip olmak ile onun akıl yoluyla kazanılması arasında çelişki vardır. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî Tanrı'nın varlığının bazen akılla bilinebileceğini, bazen fıtraten bu bilgiye sahip olduğumuzu belirtir. Bununla birlikte ahlak görüşünde de merkezi bir yer tutan kuvve-fiil ilişkisiyle soruna bakıldığında bu çelişkinin aşılması mümkündür. Anlaşıldığı kadarıyla fıtrat ile akıl ve daha sonra Konevî'de gördüğümüz üzere açık keşif aynı hükümde birleşmektedir. Varlığı zorunlu olan Bir Tanrı vardır ve insan bu bilgiye ulaşmadan kemâle eremez.

Ancak esas sorun şudur: İnsanın ulaştığı bilginin mahiyeti nedir? Bu sorun daha önce felsefe ve kelamı uğraştırdığı gibi İbnü'l-Arabî ve takipçilerini de uğraştırmıştır. İbn Sina'nın soruya verdiği yanıt, "varlık olmak bakımından varlık" şeklinde dile getirdiği salt varlığı metafiziğin konusu sayarak, Tanrı'nın varlığını kanıtlamaktı. Bu, metafizik bilginin Tanrı'nın varlığını kanıtlamayı hedeflediği anlamına gelir. Metafizik bilgiden söz etmek, İbn Sina'ya göre, Tanrı'nın varlığını bilmekle sınırlıdır. Ancak sonuçta elde edilen bilgi nasıl bir bilgidir? İbn Sina için bu bilgi,Tanrı'yı "varlığı ve mahiyeti aynı olan varlık" şeklinde bilmektir. Bu bilgi aynı zamanda Tanrı'nın mükemmel varlık olması bilgisini de içerir. Gerçi İbn Sina zorunlu kavramının ortaya çıkardığı bazı yönlerden hareketle bir takım nitelikler tespit etmiştir. Fakat bu nitelikler sufilerin ifadesiyle *selbi*, yani olumsuzlayıcı ifadelerdir. Oysa Konevî'nin de belirttiği gibi, selb ve olumsuzlama, bilgi ifade etmez. İbnü'l-Arabî filozofların Tanrı hakkındaki genel yaklaşımlarını "selbi Tanrı tasavvuru" ana başlığı altında değerlendirir. Bu yönüyle "selbi Tanrı tasavvuru" sahipleri çeşitli kısımlarda değerlendirilebilir. Birincisi ve en ileri düzeyini temsil edenler deistlerdir. İbnü'l-Arabî deistleri *muattıla* ve ya "tatil ehli" diye anar. Bu isim Tanrı'nın niteliklerini yok sayma ve dolayısıyla Tanrı'yı işlevsizleştirmeye işaret eder. Tanrı'yı etkisizleştirmek, vahdet-i vücûdun aşmak istediği en önemli teolojik sorundur. Bu bağlamda vahdet-i vücûdun tam karşısına *muattıla*'yı yerleştirmek gerektiği gibi, bu durum tenzih ve teşbih karşıtlığı olarak da yorumlanabilir. Çünkü aklın deizme varmasının temel nedeni Bir ile çokluk, mutlak ile sınırlı ve en nihayette Tanrı ile madde arasındaki karşıtlık fikridir. Bütün bunlar hangi ismi kullanırsak kullanalım Tanrı'nın veya Bir'in tenzih edilmesini gerektirir. Deizm tenzihin en ileri derecesi sayılabilir ve İbnü'l-Arabî bu tenzihin karşısına teşbih ilkesinden hareket eden vahdet-i vücûdu yerleştirmektedir. İbnü'l-Arabî'nin Tanrı tasavvurunun en önemli yanı bu görüşe yönelik eleştireler olduğu gibi kendisini kelamcılara yaklaştıran nokta da burasıdır. Nitekim kelam bilginleri nitelikleri olmaksızın Tanrı anlayışının doğru bir anlayış olamayacağını belirtmişlerdir. Hatta İbnü'l-Arabî kelamın teşbih hakkındaki görülerini yeterli bulmayarak onları tevil yöntemiyle mutlak tenzihe sapanlar diye niteler.

İbnü'l-Arabî'nin selbi Tanrı tasavvurları ekseninde dile getirdiği eleştiriye filozoflar da girer. Ancak onun metinlerinde filozoflar derken kastedilenler belirsizdir. Daha da önemlisi, İbnü'l-Arabî'nin salt aklın imkânları hakkındaki değerlendirmeleriyle soruna bakmasıdır. Bu eleştirel tavır Konevî tarafından ayrıntılı ve sistemli bir dille anlatılır. Buna göre esas itibariyle aklın Tanrı'nın bilinmesi hakkındaki imkânları sınırlıdır ve sadece selbi bir bilgi vermekle yetinir. Bu durumda filozoflar, bilgide

aklı esasa alan kimseler oldukları için akla yönelik eleştiriler belirli bir derecelenmeyle bütün filozoflara yönelik eleştiriye dönüşür. Burada İslam filozoflarını ayırt etmemiz için bir neden yoktur ve bütün filozoflar, metafizik bahislerde yegâne bilgi kaynağı olarak aklı kullandıkları sürece aynı kapsama girerler. Kelamcıların da bir yönüyle selbi Tanrı tasavvuru sahibi sayılması dikkate değerdir. Sufilerin felsefe ve kelam arasındaki yerini anlamak bakımından bu tavır önemli görünmektedir. Çünkü sufiler İslam filozoflarını tenzih eksenli görüşleri nedeniyle eleştirirken kelama yaklaşırlar. Fakat bu kez kelamcıları, tenzih esaslı bir Tanrı anlayışı nedeniyle eleştirirler. Bu durumda sufilerin her iki kesime dönük eleştirileri kendi Tanrı tasavvurlarını anlamak bakımından dikkate değerdir. Kelam esas itibariyle tenzih esaslı bir Tanrı anlayışını reddetmek zorundadır. Bu yönüyle Tanrı'nın tikellerle ilişkisi sorununda temerküz eden görüşleriyle kelamcılar sufilerin dile getirdikleri eleştirileri öncelikle kendileri dile getirmiş ve filozofları eleştirmişlerdi. Nitekim Matüridî, kelamcıların görüşlerini önemli ölçüde yansıtan bir yaklaşımla, Tanrı'nın niteliklerinin niçin olması gerektiğini belirtir. Bu bağlamda Matüridî âlemden, yani görünenden hareketle görünmeyene ulaşmak [tümevarım] tarzındaki yöntemini kullanırken, esas itibariyle iki şey üzerinde durur: Birincisi, görünenden hareketle görünmeyen hakkında elde edilen bilginin niteliğidir. Matüridî'nin de söylediği gibi, görünmeyen hakkındaki yegâne bilgimiz görünenden elde edilebilir. Görünen üzerinde akıl yürüterek görünmeyenin bilgisine ulaşırız. Ancak bu bilgi nasıl bir bilgidir? Matüridî bir takım görüşleri dile getirir. Birincisi, görünene benzer bir görünmeyen fikrine varılmış olmasıdır. Bu yaklaşım özellikle İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin görüşlerine yakındır. Çünkü sufiler görünen ile görünmeyen arasındaki irtibatı benzerlik ilişkisi olarak görmüşlerdi. Başka bir bilgi tarzı ise görünen ile görünmeyen arasında karşıtlık kurmak esasına dayanır. Bu durumda görünmeyen, yani Tanrı görünenin niteliklerinin zıddına sahiptir. Daha doğrusu nitelikler kavramsal olarak bir ortaklığı anlatsa bile, niteliklerin sahibini bilmediğimiz için Tanrı'da ve mümkünde bunların bulunuşu birbirine zıttır. Kendisini bilmediğimiz halde niteliklerin iki varlıkta birbirine zıt olarak bulunduğu hükmünü vermemiz ise mümkün veya hâdis varlık ile Yaradan arasındaki karşıtlıktan kaynaklanır. Hangi yaklaşımı benimsersek benimseyelim, Tanrı hakkındaki bilgimizi kesinleştirecek bir bilgi kaynağı olarak vahiy zorunludur. Bu durumda sufiler kelamcılarla aynı gerekçelerden hareketle bir peygamberin gerekliği fikrine ulaşırlar. Çünkü biz Tanrı'yı var olarak bilsek bile, nitelikleriyle birlikte ancak kendisinin bildirmesiyle bilebiliriz.

Risalet ve nebilik temelde birbiriyle bağlantılı bazı konularla ilişkilidir. Birincisi,

Tanrı'nın selbi ve sübuti nitelikleri hakkında bilgiyi getiren peygamberdir. Tanrı bize kendisini bildirmemiş olsaydı Onu tanıyamayazdık. İbnü'l-Arabî'nin bu konudaki yaklaşımı bazı sorunlar taşır. Öncelikle şu soruyu sormak gerekir? Peygamber insanların bilmediği bir bilgiyi mi getirir? Peygamber veya vahiy ya teolojik ya ahlaki ya da dini hükümler hakkında bilgi getirir. Bütün bu alanlar bir peygamber olsa da olmasa da insanın bilgi sahibi olduğu alanlardır. Bu bakımdan İbnü'l-Arabî insanın iki bilgi gücü hakkındaki görüşlerden bilginin niteliği hakkında bir sonuç çıkartır. İnsan aklıyla eşyayı temyiz eder ve ayırıcı özellikleriyle tanımlar. Bununla birlikte akıl, bilgi verilerini duyu güçlerinden alır. İbnü'l-Arabî'nin akıl eleştirisi onun sürekli soyutlayıcı bir işlevle bilgilerini elde etmesinden hareket eder. Bu yönüyle aklın bilgi edinme tarzı İbnü'l-Arabî'nin *tenzih*, yani soyutlama başlığı altında dile getirdiği bilgileri meydana çıkartır. Tenzih esas itibariyle bir tanıma ulaşmak üzere hükmün bir parçasıdır. İkinci tur bilgi insanın hayal gücüyle ulaştığı bilgilerdir. Bu gücün temel özelliği duyulara bağlı olması ve her şeyi bir sembolle bilmesidir. İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde hayal ve ona bağlı olarak misal âlemi merkezi bir yer tutar. Hayalle ilgili pek çok kavram İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin metinlerinde yer tutar. Bu bağlamda hayal âlemi, misal âlemi, gölge, simsime diyarı, insanın bakiyesinden yaratılmış yer, serap gibi pek çok kavram hayal âlemi ve insanın hayal gücüyle ilgili kavramlardır. Hayal gücünün verilerini ise teşbih kavramı altında toplayabiliriz. Bu bakımdan bilgide ulaştığımız iki temel kavram, tenzih ve teşbihtir. Bu iki kavramın birbiriyle irtibatı ve ilişkileri, İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde doğru bilginin mahiyetini ortaya koyacaktır. Bu bağlamda peygamberin varlığını akıl yoluyla veya fıtraten bildiğimiz Tanrı hakkında getirdiği bilgiler iki sınıfta değerlendirilebilir. Birincisi tenzih başlığı altında dile getirilen hükümlerle Tanrı'nın tanıtılmasıdır. Bu bağlamda Tanrı hakkında vereceğimiz en keskin hüküm, "Onun benzeri yoktur" şeklinde olabilir. Bu durumda peygamber Tanrı hakkında aklın vermiş olduğu hükmu onaylar. Bu bağlamda tenzih hükümleri, vahiylerde önemli bir yer tutar ve Tanrı'yı hak etmediği özelliklerle niteleyenler bazen kafir, bazen şirk koşmakla eleştirilir. Öyleyse tenzih hükümlerinde peygamber yeni bir bilgi getirmez. Peki Tanrı'nın herhangi bir benzeri yoksa, insan ile Tanrı arasında nasıl bir irtibat olabilir? Bu irtibat insanın hayal gücünün kabul edebileceği özelliklerle Tanrı'yı tanıtmakla kurulabilir. Bu durumda Tanrı'nın tenzih ilkesini vurgulayan nitelikleri teşbih esasına dayanan niteliklerle dengelenir. Peygamber bu tür bilgiler de getirmiştir ve vahiy teşbihe de yer verir. Bu bağlamda vahiy Tanrı'ya merhamet etmek, sevinmek, alay etmek, gelmek vs gibi yaratılmışlara ait nitelikleri ve fiilleri izafe eder ve Onu yaratılmışların nitelikle-

riyle tanıtır. Şu halde insanın iki gücüyle, akıl ve hayal güçleriyle ulaştığı hükümler vahiyde yer alır ve farklı örnekler kullanmış olsa bile esas itibariyle vahiy yeni bir bilgi getirmez.

Öyleyse peygamberin getirdiği bilginin yeniliği nerededir? Peygamber akıl ve hayal güçleri arsındaki bir "hakem" olarak görülmelidir. İnsanın iki gücüyle Tanrı hakkında verdiği ve kesin bir uzlaşmaya vardıramadığı hükümlerini doğru bir çerçeveye yerleştirecek yegâne imkân peygamberliktir. Bu sayede peygamber insanın tüm güçlerine hakkını vererek, aynı anda tenzih ve teşbih ederek, Tanrı hakkında insana doğru bilgiyi verir. Bu bağlamda peygamber insana Tanrı'yı kendi kavramlarıyla ve düşünceleriyle açıklamak zorundadır. Bu peygamberin bir insan olmasının gerektirdiği bir durumdur. İbnü'l-Arabî peygamberin kendi kavminin dilini kullanması üzerinde önemle durur ve bunun için Arapçayı genel bir yorum çerçevesi olarak görür. Bu konuda sufilerin yorum yöntemlerinde dilin bütün imkânlarını kullanma ilkesinden hareket eder. İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin özellikle kelamcıların tevil anlayışına yönelik eleştirileri de bu noktada odaklanır. İbnü'l-Arabî'ye göre kelamcılar, Kur'ân-ı Kerîm'de Tanrı'yı nitelemek için kullanılan bütün fiilleri tevil ederek sonuçta kendi yorumlarını vahyin yerine koymuşlardır. Tanrı'nın yaratılmışların nitelikleriyle anılması başlı başına büyük bir sorundur. Ancak kelamcılara göre sorun lafızları tevil ederek aşılabilir. Ancak tenzih tavrını öne çıkartan bu yaklaşım, peygamberin insanın her iki gücüne de hakkını vermek ilkesindeki tavrını yansıtmaz. Yapılması gereken şey tenzih ile teşbihin dengelenmesidir. Tenzih ve teşbih hükümlerini bir arada en doğru anlatan ifade, "*Onun benzeri bir şey yoktur, O duyan ve görendir*" ayetidir. Burada İbnü'l-Arabî insanın her iki gücünün hükmünü bir araya getirebileceği bir ifade olarak bu ayeti yorumlar: Allah aynı anda hem tenzih edilmelidir hem teşbih edilmelidir. "*Benzeri yoktur*" tenzih demekken "*duyandır ve görendir*" ifadesi teşbihe işaret eder. Böyle bir ayet, insan güçleri ve değer yargıları arasında hakem olarak yerleşir ve Tanrı hakkında doğru bilgiyi insana kazandırır. Bu sorunun teolojik ve Tanrı'nın bilinmesi hakkındaki durumudur. İbnü'l-Arabî'ye göre aynı anda "yaratılmışlara benzeyen ve yaratılmışların özelliklerinden münezzeh olan" bir Tanrı'ya yaklaşmak da peygamber tarafından bildirilecek ilkelere uymakla mümkün olabilir. İnsanın kemâlinin kendisine bağlı olduğu "Tanrı'ya nasıl yaklaşılacağı" sorunu, Tanrı'nın aynı anda müteal ve içkin bir varlık olmasından kaynaklanır. Bu da nebiliğin velilikle ilişkisi başta olmak üzere başka sorunlara eğilmeyi gerektirir.

Peygamberlik ile nebilik ve velilik ilişkileri de İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin karşılaştığı büyük sorunlar arasında yer alır. Başından beri tasavvufun en büyük sorunu

tasavvufi hayatı kontrol altına alabilecek genel ilkelerin bulunmasıydı. Sufiler bu ilkeleri araştırırken en çok Kur'ân ve sünnetten söz etmişlerdi. Bu bağlamda tasavvufi bilginin denetçisi olarak "iki şahit" kavramı ilk dönemden itibaren sıkça kullanılan bir ifadeydi ve doğrudan Kur'ân ve sünnete işaret etmekteydi. Ancak zamanla genel ifadenin yol açtığı sorunlar tasavvufu bu kez bilim disiplini altına girmeye mecbur etmişti. Her halükârda tasavvûf sünnete uymayı [*ittiba*] bir ilke olarak korumuştur. "Sünni tasavvuf" denilen bu süreçte, tasavvuf öznel yöntemini denetleyecek ilkeleri ehl-i sünnetin akide ve amel alanındaki ilkeleri olarak belirlemiş, şeriat-hakikat ilişkilerini belirli bir ölçüde düzene kavuşmuştu. Ancak sufilerin bazı ifadeleri ilk sorunları daha büyütmüş ve yeni sorunlar ortaya çıkartmıştı. Üstelik İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin bazı görüşleri de bu sorunları büyütmüştü. Bunların başında velilik ve nebilik ilişkileri hakkındaki görüşler gelmekteydi. Bu konunun bir yönü dini hükümlerin amaçlarıyla ilgiliydi. Dini hükümlerin amacı insanı Hakka ulaştırmak ise, Hakka eren insan bu hükümlerden muaf olabilir mi? Bu yaklaşım ilk dönem tasavvufunda büyük sorunlara yol açan ibahilik tavrını anlatır. Bu kez sorun velilik ile nebilik ilişkilerinin tespitindeydi. Acaba nebi ve resul bir aracıysa, veli nebinin bilgi kaynağına ortak olabilir mi? Buna bağlı olarak veli herhangi bir aşamada nebiden müstağni kalabilir mi? Öte yandan velilik de nebilik gibi belirli bir statü ve makam mıdır? Böyle sorular İbnu'l-Arabî ve takipçileri tarafından yanıtlanmaya çalışılmıştır.

İbnü'l-Arabî'nin ilk olarak sorunun ilahi isimlerle ilgisi üzerine durur. Âlemde ortaya çıkan her şey bir ilahi isme dayanır ve gerçekliğini ondan kazanır. Buna nebilik ve resullük de dahildir. Öyleyse nebilik ve resullüğün hakikatini anlamak için sorulması gereken soru şudur: Nebilik ve resullük hangi ilahi isme dayanır? İbnü'l-Arabî Tanrı'nın bu isimlere kaynaklık eden bir isminin bulunmadığını belirterek, nebilik ve resullüğün ontolojik dayanağını zayıflatır. Bu durumda ortaya çıkan sonuç, nebilik ve resullüğün dünya hayatıyla ilgili olmasıdır. Dünya hayatı bittiğinde görev de biter. Peki velilik nasıldır? Velilik başından beri tasavvufta ortaya çıkan ana konulardandır ve sufiler veliliğin anlamını öncelikle kavram anlamından hareketle tespite çalışmışlardır. Bu yönüyle üzerinde durulan ilk anlam dost anlamıdır. Veli Hakka yaklaşan kimsedir ve bu sayede onun dostu ve sevdiği olmuştur. İlk dönemin önemli sufilerinden Abdülcabbar Nifferî veli kelimesinin kökünün *vela-yeli*, yani izlemek ve yakın olmak anlamından geldiğini söyleyerek, bu görüşü güçlendirir. İbnü'l-Arabî bu görüşleri kabul etmiştir. İbnü'l-Arabî'nin velayet düşüncesi, daha derin bir tahlile dayanır. Bunun için ilk bakılması gereken şey ilahi isimlerdir. Acaba veli ismine karşılık gelebilecek bir ilahi isim var mıdır? Bu sorunun yanıtı olumlu-

dur. Allah'ın isimlerinden birisi el-Veli ismidir ve hangi anlamda yorumlanırsa yorumlansın el-Veli ile veli arasında bir anlam ilişkisi olmalıdır. Bu durumda velilik Allah'ın isimlerinden birisine dayanmaktadır ve ilahi isimlerin kadimliğini dikkate alırsak velayetin sürekli olduğu sonucunu çıkartabiliriz. Böyle bir durumda ortaya çıkan sonuç şudur: Velilik resullük ve nebilikten daha üstün ve önceliklidir. Böyle bir yaklaşımın ortaya çıkartacağı sorunlar bellidir. Bunların başında veli ile nebinin ilişkisi gelir. İbnü'l-Arabî bu sorunu aşmak için veliliği asıl nebiliği ve resullüğü ise bu aslın feri sayarak bir yaklaşım geliştirir. Öncelikle belirtmemiz gereken şey, veliliğin bütün nebilerde bulunan ve onların nebi olmalarını sağlayan özelliktir. Her nebi velidir ve veliliğin nebilikten üstünlüğünden söz etmek, bir nebinin kendi velilik yönünün nebiliğinden üstünlüğünden söz etmek demektir. İbnü'l-Arabî nebilerin velilik yönleri üzerinde ayrıntılı durmuştur. Ancak burada şu sorun belirsizdir ve esas itibariyle İbnü'l-Arabî'nin düşüncesine yöneltilen eleştiriler buradan kaynaklanmaktadır. Nebilik ve resullük Allah'ın seçimine bağlıdır. Allah'ın seçimini herhangi bir şey belirleyebilir mi ya da etkileyebilir mi? İbnü'l-Arabî'nin soruya verdiği ilk yanıt kelamcıların verdiği yanıttır. Allah kulları arasından dilediğini nebi olarak seçer ve görevlendirir. Nitekim ilgili ayetler de bunu pekiştirir. Bu durumda velilik ile nebilik arasında kurulan ilişki belirsizleşmektedir. Öte yandan bu düşüncenin başka sorunları vardır. Bunlardan birisi veliliğin mutlak anlamda nebiliğin bilgisine uymasının zorunluluğudur. İbnü'l-Arabî'nin bu görüşünü açıklarken başvurduğu yöntem, pragmatik bir yaklaşım sayılabilir. Öte yandan bu konudaki görüşlerinde çelişkiler de görülebilir. Sözgelişi veliler arasında aynı kaynaktan bilgi almaktan söz edilir. Nebilerin bilgi kaynağından bilgi almakta ortaklık şeklindeki ifadeler de vardır. Burada sufilerin İslam filozoflarının nefsin güçleri ve kemâle ermesiyle ilgili düşüncelerinin velilik ve nebilik bahislerinde etkili olduğu düşünülebilir. Bu durumda nebilik her ne kadar bir seçim ve belirleme işi olsa bile veliliğin burada belirleyici bir rol oynadığı aşikârdır. Nitekim İbnü'l-Arabî ilgili ayetlerden bu bağlamda yorumlar çıkartır.

İbnü'l-Arabî bir nebideki velilik ve nebilik ilişkisiyle velilik ve nebilik üstünlüğünü sorununu ele alarak, nebinin velilik yönünün kendi nebiliğinden üstün olduğu sonucunu çıkartmıştır. Bu ne demektir? Tanrı hakkındaki bilgiyle ilgisi nedir? Nebiler ile veliler ayrı tür bilgilere mi ulaşır? Bu soruya hangi türde yanıt verirsek verelim, şeriat ile hakikat arasında bir tezat ortaya çıksa bile nebi ile veli arasında bir tezat ortaya çıkmaz. Çünkü sonunun yanıtı olumsuz ise şeriatın bilgisiyle hakikatin bilgisi arasında bir farklılıktan söz edebiliriz. Fakat nebi de bir veli olduğu için aynı bilgiye onun da ulaşması gerekir. Bu durumda nebi iki bilgiye sahip kimse demek-

tir: Birincisi veli olması nedeniyle elde ettiği bilgi iken, öteki nebi olması nedeniyle kendisine verilen bilgidir. Her durumda nebi iki bilgiye de sahip olmalıdır. Bu durumda şu soruyu sormak gerekir: Nebinin iki tür bilgisi arasında nasıl bir ilişki vardır. İbnü'l-Arabî için şeriat ve hakikat ilişkileri öncelikle bu konuda ele alınmalıdır. Bu durumda karşımıza derin bir dil tahlili ve buna bağlı olarak sufilerin yorum yöntemleri çıkar. İbnü'l-Arabî'ye göre nebide iki tür bilgiden söz edebiliriz. Bunlar bir peygamber olarak kendisine verilen ve insanların dünya hayatındaki yükümlülükleriyle ilgili emir ve yasaklar ile veli olarak kendisine ait olan ilimlerdir. Bu görüşünü teyit için Hz. Peygamber'in, "Benim Allah'la bir vaktim vardır ki, hiçbir melek veya nebi onda ortak olamaz" diye buyurduğuna benzer bazı hadisler aktarır. Öte yandan sufiler hadis aktarımında başından beri genelden özele doğru bir yol izlendiğini belirtirler. Ebu Hureyre'den aktarılan bir ifadesinde "Bana verilen ilmin bir kısmını aktardım, bir kısmını aktarsaydım boğazım kesilirdi" demektedir. Burada İbnü'l-Arabî Hz. Peygamber'in insanların idrak tarzlarına göre konuşmakla yükümlü olmasına dikkat çekerek soruna başka bir noktaya taşır. Bu başından beri bâtıni diye suçlanan bazı kimselerce ileri sürülmüştür ve zâhirin ötesinde bir bâtının bulunduğu böyle ispatlanmak istenmiştir. Bu durumda sorulması gereken şey şudur: Zâhirden ötede bir bâtın var mıdır? Var ise onun bilgisine nasıl ulaşabiliriz? İbnü'l-Arabî soruya ilk bâtıniler gibi, olumlu yanıt verir, fakat o bilgiye ulaşmak için izlediği yöntemle onlardan ayrılır. Bunu şöyle açıklamak mümkündür:

İbnü'l-Arabî'ye göre her veli Allah hakkında kendisine özgü bir bilgiye ulaşır. Bu bilgi, onun istidadının gerektirdiği bir bilgidir. Nebinin bilgisi ise iki kısımda ele alınmalıdır: Birinci kısımda nebi, insanların yükümlü olduğu ve Allah'a nasıl yaklaşacaklarını bildiren yükümlülükler alanıyla ilgilidir. Bu kısımda nebi, insanların anladığı bir dili kullanır. Ancak nebinin kullandığı dilin kendisi zâhir ve bâtını içerir. Bu nokta sufilerin yorum yöntemlerine dikkatimizi çeker. Bunu hikmetin iki türünden söz ederek açıklamak mümkündür. Hikmetin veya marifetin birinci türü, söylenmiş hikmettir. Bu hikmet, lafza dökülen ve aktarılan hikmettir. Bu yönüyle söylenen hikmet, peygamberin vahiy yoluyla bütün insanlara ulaştırdığı bilgileri içerir. Fakat bu söylenen hikmet içinde içkin olarak bulunan ikinci bir hikmet türü daha vardır ki, o da. Buna İbnü'l-Arabî söylenmemiş veya hakkında susulmuş hikmet der. İbnü'l-Arabî'nin nebideki iki tür bilginin ilişkisini açıklarken başvurduğu yöntem bu iki hikmet türünü yorumlamaktan ibarettir. İbnü'l-Arabî'nin yorum yöntemi şu ilkeden hareket eder: "Lafız sıradan ve seçkin insanları bir araya getirir." Bu basit ifade, aslında velilik nebilik ilişkisi olduğu kadar buna bağlı olarak şeriat-hakikat ilişkileri-

nin de nasıl çözümlenebileceğini anlatan bir yöntemdir. Bunu şöyle bir örnekle açıklamak mümkündür: Hz. Peygamber bir kutsi hadiste Allah'ın şöyle dediğini belirtir: "Hasta oldum beni ziyaret etmedin." Kul yanıtlar: "Rabbim! Ben seni nasıl ziyaret edebilirim ki?" Allah "Falan kulum hastaydı, onu ziyaret etseydin beni onun yanında bulurdun." Buna benzer başka rivayetler vardır. İbnü'l-Arabî bu hadisi yorumlayarak iki hikmet türünün bir hadisten hasıl çıkartılacağını söyler. Hadiste dile getirilen hikmet açıkça söylenmiş olandır: Bir hasta kulu ziyaret etmek, Allah'ı memnun ve razı eden bir davranıştır. Bu yönüyle hadis ahlaki bir davranışı öğütlemektedir ve İbnü'l-Arabî'nin "söylenmiş hikmet" dediği budur. Ancak hadisin lafzında söylenmemiş bir hikmet daha içkin olarak bulunmaktadır: hadiste dile getirilen "Onu ziyaret etseydin, beni onun nezdinde bulacaktın" ifadesi. Bir hasta ziyaretinde Allah nasıl bulunabilir. Burada iki ihtimal vardır: birincisi, hastanın nezdinde bulunan kimsenin Hak olmasıdır. Bu yorumu mümkün kılacak şey, bir ayette söylendiği gibi, "*Üç kişi yoktur ki dördüncüsü O olmasın.*" Sufiler bu ve benzeri ayetlerden "Hakkın eşyayla beraberliği" diye terimleştirebileceğimiz bir düşünce çıkartmışlardır. Vahdet-i vücûdla anlatılmak istenilen şey, Hakkın her an eşyayla beraberliğidir. Öyleyse Hak eşyayla beraber olduğu gibi bir kuluyla da beraberdir ve hasta ziyaretine giden kişi hastanın yanında Hakkı bulacaktır. Buna benzer başka bir yorum ise bir ayetin yorumundan çıkartılmıştır. Ayette Allah "*susamış insanın su zannettiği serap*" ifadesini kullanır. Bu ayet zâhiri bakımından bakıldığında, boş inançlar ve hayaller peşinde koşan kimselerin sonuçta karşılaşacakları cezalandırılmaktan söz etmektedir.

İbnü'l-Arabî böyle bir yoruma elverişli ayetten genel bir varlık durumu çıkartarak sorunu teşmil eder. İnsanın serap peşinde koşması ve sonuçta Hakkı serabın kendisinde bulması, Hakkı aramanın bir ifadesi sayılmalıdır. İnsanın yanılgı olarak su zannettiği şey Hak olarak ortaya çıkar. Gerçekte ayetin yorumu ile yukarıda aktardığımız hadisin yorumu birbirini teyit eder. Her ikisinde de -ister bilerek ister bir yanılgı olarak- peşinden gidilen şeyde Hakkın bulunması zikredilmiştir. Üstelik her iki yorum da ayetin zâhirinin doğrudan gerektirdiği yorumlar olmamakla birlikte zâhir yorumla da çelişmez. Bu bağlamda serap ile Hakkın ilişkisi, rüya ile tabirin veya bir gölge olan âlem ile Hakkın ilişkisidir. İbnü'l-Arabî'nin zâhirde bulduğu bâtın anlamlarından ilki budur. İkinci ise bu anlama yakın olan, kişinin kendisini Hak olarak bulmasıdır. Bu anlam ilkine göre daha ileri bir yorumdur. Çünkü ilkini başka ayetlerin de yardımıyla Hakkın eşyayla beraberliğinin bir yansıması olarak Hakkın hastayla beraberliği şeklinde düşünmek mümkün iken bu yorumda Hak ziyaret edenin kendisi olmaktadır. Burada yorumu mümkün kılan başka bir durum söz konu-

sudur ki, onu vahdet-i vücûdun genel varlık anlayışı şeklinde görebiliriz. Dil böyle bir yoruma imkân vermiş olsa bile yorumu mümkün kılan teorinin kendisidir.

Böylelikle İbnü'l-Arabî iki hikmet türünden söz eder ve bunların lafız içinde nasıl bir araya geldiklerini ortaya koyar. Bu yorumu İbnü'l-Arabî'nin sıkça kullandığı kavramlardan birisi olarak lafzın veya ibarenin açılması, *fütuhu'l-ibare* terimiyle açıklamak mümkündür. Peki bu açılmanın ilkesi nedir? İbnü'l-Arabî'nin burada hareket ettiği ilk ilke, ilahi kelamın doğası diyebileceğimiz vahyin çokanlamlılığı ilkesidir. Gerçekte sufiler başından beri yorum yöntemlerinde bu düşünceyi kullanmışlardı. Tanrı Arap dilinden bir kelimeyi kullandığında bu kelimeden o dilde anlaşılması mümkün bütün anlamlar çıkartılabilir. Sorun sadece lafızlarla sınırlı değildir. Ayette kelimelerin sıralanışı, kullanılan kelimelerin bablan, edatlar, isim veya fiil cümlesi olup olmaması, ilahi isimlerin sıralanışı, zamirler gibi bütün unsurlar ayetin yorumunda dikkate alınmalıdır. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî'nin böyle bir yorum yöntemini savunurken kelamcılara yönelttiği eleştiriler önemlidir. Bütün bunlar nebinin getirdiği vahiyde veliliğin bilgisini bulmanın araçlarıdır ve bu sayede şeriat ile hakikat arasındaki bağ sağlanır.

İbnü'l-Arabî bir nebinin kişiliğinde nebilik ve velilik ilişkisini tahlil ettikten sonra nebinin bağlayıcı statüsünü genelleştirmiştir. Bu bağlamda nebilerin bilgi almadaki işlevleri önemlidir. Nebiler yalnızca vahiy getirmekle yükümlü değildirler, ayrıca velilere ulaşan bütün yardımlarda da aracıdırlar. Burada öne çıkan kavram *mişkat*'tır. Mişkat kandil veya kandilin bulunduğu yer anlamına gelir. İbnü'l-Arabî için bu terim öncelikle Hz. Peygamber'in hakikatine gönderme yapar ve bütün nebilerin ve velilerin bilgilerini aldıkları kandile işaret eder. Fakat bütün bunlara rağmen İbnü'l-Arabî önce Hz. Peygamber, ardından diğer nebileri velilerin bilgilerini alışında aracı haline getirerek velilerin nebilere bağlılığını sürdürür. Bu görüşünü anlatırken isr, kadem, meşreb gibi kavramlar öne çıkar. Daha önce *isr* kelimesinden söz etmiş ve velinin nebinin isrinde [izinde] olmasının bazı sonuçların dikkat çekmiştik. Örneğin veli bilgisini nebiden alsa bile ondan daha çok bilgi elde edebilir. Çünkü izde olan kişi, İbnü'l-Arabî'nin ifadesiyle, "ayak izlerini görmektedir. Fakat izi bırakan onları göremez." Bu basit açıklamanın derin bir sembolik anlamı vardır. Burada yinelemek gereken, toprak üzerinde bırakılan izlerin de ancak dil yoluyla izlenebileceği ve bu izlerin "dile getirilmemiş hikmet" kapsamında olabileceğidir. İbnü'l-Arabî *isr* [iz], *kadem* [ayak] ve benzeri kavramlarla dile getirdiği *tâbilik-metbuluk* [uyan-uyulan] ilişkisini başka amaçlarla kullanır. Burada onun kastı, velinin fazladan bir bilgiye sahip olmaması değildir. Anlatmak istediği şey, velinin her durumda bir nebinin kan-

dilinden bilgisini almak zorunda kalmasıdır.

Konuyu tasavvufi bilginin gerçekte bir yorum ve tefsirden ibaret olabileceği hakkındaki bir değerlendirmeyle bitirebiliriz: İbnü'l-Arabî tasavvufi bilginin mahiyetini ele alırken, Cüneyd-i Bağdadî'nin bir görüşüne atıf yapar. Sufilerin "efendisi" Bağdadî, "Tasavvuf nedir?" sorusunu, "Bu ilmimiz Kitap ve sünnetle sınırlı bir ilimdir" diye yanıtlamıştı. Yani sufilerin bütün bilgileri Kur'ân'a ve sünnete uymalıdır. Bu noktada bağlayıcı çerçeve Kitap ve sünnettir. İbnü'l-Arabî bu ifadeye büyük önem verir ve sonuçta veli-nebi ilişkilerini de anlayabileceğimiz bir bağlamda yorumlar. Ona göre burada Cüneyd'in ifadesi genelleştirilerek, mistisizmler içerisinde tasavvufun yerinin ne olduğunun sorusuna yanıt haline getirilmelidir. Bu durumda tasavvufu ayırt eden şey sadece ve sadece Kur'ân ve sünnete uymak, bir nebiye bağlanmak demektir. Öyleyse tasavvuf için veli veya insan-ı kâmilden söz etmek ancak Hz. Peygamber'in belirlediği yönteme göre kemâle eren insandan söz etmek demektir.

SONUÇ

Bir yöntemin güvenilirliğinin en önemli göstergesi, hiç kuşkusuz ki, farklı dönem ve mekânlarda kendisini kullanan insanları aynı düşünce ve sonuç etrafında toplayabilmesidir. Gazâlî felsefenin metafizik alandaki başarısızlığından hareketle, "filozofların tutarsızlıklarını" istidlal [tümevarım] yönteminin başarısızlığının kanıtı olarak kullanması bu düşüncenin bir sonucudur. Yöntem hakkındaki böyle bir bilincin bir nazariye etrafında ekolleşmenin en güçlü şartlarından birisi olduğu açıktır. Tasavvuf söz konusu olduğunda bu durum, İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin belirli bir nazariye etrafında toplanabilmesinde müşahede edilir. İbnü'l-Arabî tasavvuf tarihinde hiçbir mutasavvıfla karşılaştırılamayacak ölçüde geniş bir etkiye sahip olmuştur. Bunun temel nedeni, uzun yıllar boyunca insanların kendisini izleyebilecekleri bir nazariye ortaya koyabilmiş olmasıdır. Vahdet-i vücûd denilen bu nazariye aynı zamanda sufilerin insanı kesin bilgiye ulaştıran yöntemin doğruluğunun kanıtıdır.

Vahdet-i vücûd başta felsefe ve kelam olmak üzere çeşitli nazari ekollerin düşüncelerinin ve tartışmalarının izlerini taşıyan bir düşüncedir. Bu yönüyle vahdet-i vücûd ve o eksende dile getirilen düşünceler, Müslüman toplumun çeviriler vasıtasıyla aşina olduğu bir dünyayı önce filozoflar, ardından farklı ekolleriyle kelamcılar ve nihayet daha çok pratik amaçlarla bu konuları ele alan sufilerin eliyle dönüştürme ve yorumlamada sarf edilen büyük bir entelektüel gayretin yansıdığı bir "ayna" olarak görülebilir. İbnü'l-Arabî ve takipçileri kendilerinden önce filozofların ve kelamcıların sürdürdüğü tartışmalara katılmış, en nihayette bütün bu tartışmaları "varlığın birliği" diye ifade edebilecek bir kavramın temsil ettiği bir düşüncede tasavvufi tecrübenin ışığında yorumlamıştır.

Nazari tasavvufun genel İslam düşüncesine en önemli katkısı sayılabilecek vahdet-i vücûd üzerinde günümüzde pek çok tartışma yapılmaktadır. Tartışmaların bir bölümü, kısmen İbnü'l-Arabî'ye ve takipçilerine yöneltilen eleştirilerin etkisinde şekillenerek vahdet-i vücûdu bir tür "yanlış kavramlaştırma" olarak suçlama eğilimi taşır. Bazı araştırmalar ise konunun modern dönemlerde daha belirgin bir anlam kazanan bazı Panteist anlayışlarla ilişkisine veya farkına dikkat çekerek, felsefeyle tasavvufun irtibatı üzerinde odaklanmıştır. Konunun lehinde görüş belirtenler vahdet-i vücûdu tevhidin bir yorumu olarak görmüş, ardından geleneksel tasavvufun anlayışlarıyla vahdet-i vücûd arasındaki irtibatları tespite çalışmıştır. Aleyhte görüş belirtenler ise vahdet-i vücûd anlayışını en iyimser ölçülerde bile felsefe ve kelamdan alı-

nan bazı düşüncelerin serbest ve bağlamından kopartılmış bir yorumu, her şeyden önemlisi de bu uğurda nasların serbestçe yorumlandığı bir *muharref tefekkür* eylemi olarak görmüştür. Bütün bu düşünceler temelde öznel bir tecrübenin imkânları sorunu üzerinde durmuşlardır. Gerçekte bir sufinin kişisel tecrübe alanı ne ölçüde dile getirilebilir ve dile getirilen bu düşünceler hangi ölçüde bağlayıcı bir değer veya nazariye ortaya koyabilir? Sorun geçmişte olduğu kadar günümüzde de önemini koruyan bir tartışmadır. Bu tartışmalarda konuyu sürekli dış kaynaklarla irtibatlandırma eğilimi vardır. Bu yaklaşıma göre vahdet-i vücûd veya benzer nazari düşünceler söz konusu olduğunda, tasavvufi tecrübe diye dikkate almamız gereken bir şey yoktur. Çünkü bu süreçte tasavvufi olan sadece bir meşrulaştırma aracından ibarettir. Bu "dış kaynak" sorunu, günümüzde özellikle oryantalist bakış açısıyla şekillenen İslamiyat araştırmalarının en önemli sorunlarından biri, daha doğrusu bu araştırmaların doğruya ulaşmasının önündeki en büyük engellerdendir. Gerçekte bir düşüncenin kaynaklarıyla birlikte değerlendirilmesi, bilimsel yöntemin bir gereği olduğu kadar bilginin kümülatif yönünü dikkate aldığımızda kaçınılmaz bir durumdur. Bu nedenle bir bilginin kaynağı sorunu, bilimsel bir araştırmanın ayrılmaz bir parçasıdır. Ancak İslam araştırmaları söz konusu olduğunda, bu ölçüde açık ve nesnel bir durum, içinden çıkılmaz bir soruna ve engele dönüştürülebilmiştir. Bunun nedenlerinin başında ise oryantalist çalışmaların İslamın bilim, sanat ve düşüncesine bakışlarındaki önyargılar gelir. Oryantalist bakış açısı, Müslümanların özgün bir üretim yapmış olabilecekleri gerçeğini hiçbir zaman kabullenmiş görünmemektedir. İslam bütün alanlarında en çok bir "taşıyıcı," genellikle de kötü bir taşıyıcı olabilir! Bu suçlama genellikle felsefe ve kelam gibi teorik bilimlere yöneltilirken, kamu alanıyla ilgili konularda fıkıh veya İslam sanatı gibi alanlar da bu bakış açısından kaynaklanan haksız yargılardan nasibini almıştır. Tasavvuf söz konusu olduğunda ise sorun daha karmaşık bir hal alır. Çünkü tasavvuf bir yandan başta fıkıh-kelam bilginlerinin baskısı ve eleştirileri altında gelişirken öte yandan en çok bidat başlığı altında dile getirilen pek çok suçlamanın muhatabı olmuştu. Bu durumda tasavvuf için "dış kaynak" sorunu farklı bir seyir izlemiş ve klasik dönemde ortaya çıkmış bir eleştiriydi. Sufiler çeşitli vesilelerle böyle suçlamalara yanıt vermeye çalışmışlardır. Konumuza dönersek, vahdet-i vücûd pek çok araştırmacı için yabancı kaynak etkisinin en öne çıktığı konuların başında gelir. Vahdet-i vücûd ve dolayısıyla İbnü'l-Arabî ve takipçilerini savunan insanlar ise tasavvufu Hz. Peygamber'den itibaren başlayan geleneğin bir devamı sayar ve tasavvufu çelişkilerden arınmış bir yapı olarak ortaya koymaya çalışır. Bu yaklaşım İbnü'l-Arabî ve Konevî gibi sufilerin bakış açısıyla örtüşür. Çünkü

onlar da sürekli bu tutarlı yapıya atıf yapmış ve sufilerin kendi içlerinde çelişkisiz görüşlere ulaştıklarını iddia ederek, bu durumu tasavvufi yöntemin güvenilirlilik kanıtı saymışlardır. Bunu sağlamak için İbnü'l-Arabî ve takipçileri ilk dönem sufilerinden alıntılar yapmışlar, onların düşünceleri ile kendi düşünceleri arasında pek çok bakımdan tam bir uyum görmüşlerdir. Bu bağlamda bu gelenekteki herhangi bir sufi için Cüneyd-i Bağdadî ile İbnü'l-Arabî arasında görüş ayrılığı söz konusu değildir.

Ancak sorunun tatminkâr bir yanıtının verilemediği çok açıktır. Örneğin İbnü'l-Arabî'nin bakış açısıyla, Hakîm Tirmizî'nin velayet görüşüyle İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin velayet görüşü aynı bağlamda değerlendirilebilir. Fakat İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin düşüncelerini göz ardı edersek, Hakîm Tirmizî'den İbnü'l-Arabî'nin çıkarttığı kapsamda bir velayet teorisi çıkartmak mümkün müdür? Bu soru üzerinde önemle durulması gereken bir sorudur. Çünkü burada şöyle bir yanılgıya kapılmak mümkündür: Bütün sufiler aynı tecrübeye ve buna bağlı olarak aynı bilgiye sahiptir. Oysa kitabın başlangıcında dile getirdiğimiz üzere zamanlar, mekânlar arasındaki farkları göz ardı etmek mümkün olmadığı gibi yazarlar arasındaki farkların tespiti de önemlidir. Nitekim İbnü'l-Arabî'nin tavrında bu durum belirgindir. Bu bağlamda soruna vahdet-i vücûd açısından baktığımızda da benzer bir durumla karşılaşmaktayız. İbnü'l-Arabî ve takipçileri vahdet-i vücûdla ilgili düşüncelerini geniş bir literatürden yararlanarak ortaya koymuş, pek çok kaynağa atıf yapmış, ayet ve hadisleri yorumlamış, önceki sufilerin görüşlerine bir "selef otoritesi" şeklinde atıf yapmışlardır. Ancak delil olarak ortaya konulan bütün bu kaynaklara vahdet-i vücûda göre ele almak zorunlu mudur? Kanaatimce böyle bir zorunluluk yoktur. Bütün bu deliller farklı bir gözle okunabilir ve yorumlanabilir. Üstelik İbnü'l-Arabî dönemini dışarıda bırakırsak, gerçekte vahdet-i vücûddan söz etmek mümkün olamayacağı gibi; İslam bilimleri ile tasavvuf arasındaki sorunlar ve çatışmalar daha asgari ölçüde gerçekleşecekti. Bu bağlamda ilk dönem tasavvufunda ortaya çıkan bir kavram açıklayıcı olacaktır. Bu kavram özellikle Sünni tasavvufun oluşum sürecinde sıkça atıf yapılan *şathiyat* kavramıdır. Şathiyat temelde tasavvuf ile fıkıh-kelam eksenli din anlayışı arasındaki uzlaşmayı açıklayabilecek bir kavramdır. Burada şathiyat uzlaşmayı zorlayabilecek sufilerin bazı sözlerini ve iddialı ifadelerini anlatmak üzere kullanılmıştır. Çünkü bazı sufiler yaşadıkları manevi coşkunun etkisi altında aşırı sözler söylerler. Gerçekte bu sözler bir bilinçsizlik halinde söylenmiştir ve herhangi bir bağlayıcılığı yoktur. Çünkü esas olan *sahv* [ayıklık] halidir ve *sekr* [sarhoşluk] arızi bir durumdur. Bu nedenle şathiyat kapsamında görülen sözler gerçek tasavvufu temsil etmeyen ifadeler olarak mahkum edilmiş, bazı durumlarda ise şerh edilerek uzlaşmayı te-

yit eden deliller olarak yorumlanmışlardır. Bu bağlamda şathiyat ile işaret terimi, Sünni tasavvufun oluşum sürecinde bir yandan kendine alan ararken öte yandan iddiasından vazgeçtiğini gösteren iki terimdir. İşaret sufilerin fıkıh-kelam bilginlerinin yetkisini kabul ettiklerini anlatan ve iddiasız tasavvufi yorumun adı iken şathiyat bu bilimlerin anlayışlarıyla bağdaşmayan veya onları zorlayan tasavvufi ifadelerin adıdır. Sünni tasavvuf bu iki kavramla dışarıda bıraktıkları ve benimsedikleriyle fıkıh kelam geleneğiyle uzlaşmayı hedeflemiştir. İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin yeni bir yorum getirecekleri bu şathiyat ifadeleri, vahdet-i vücûdun ilk dönem tasavvufunda kendine yakın bulacağı düşünceleri anlatmaktaydı ve bunlar *şathiyat* nitelemesiyle hâkim anlayıştan dışlanmıştı. İbnü'l-Arabî ve takipçileri olmasaydı, tasavvuf ile diğer İslami bilimler arasında bir çatışma da olmayacaktı. Çünkü tasavvufu "işaret" kavramının anlattığı iddiasızlıktan kendi yöntemi olan müstakil bir ilim anlayışına yükselten İbnü'l-Arabî ve takipçileriydi. Üstelik onlar konuyu tasavvufun geleneksel olarak talip olduğu fıkh-ı bâtın alanından metafizik alana taşıyarak, bütün bilimler için düzenleyici ilkeler koyan bir anlayış geliştirmişlerdi. Bu nedenle vahdet-i vücûd üzerinden soruna bakarsak, önceki tasavvufu bu nazariyeyle yorumlamak, "ibtidai" yönelimlerin güçlü bir nazariye ışığı altında yeniden yorumlanması demektir. Bu durumda İbnü'l-Arabî ve takipçileri sadece kendilerinden sonraki tasavvufu etkilemekle kalmamışlar, aynı zamanda kendilerinden önceki tasavvufun nasıl yorumlanacağını da göstermişlerdir. Artık vahdet-i vücûd anlayışıyla Cüneyd-i Bağdadî'nin misak anlayışı ya da Tirmizî'nin velayet düşüncesi veya Sehl b. Abdullah Tüsterî'nin Tanrı'nın zıtları birleştirmesiyle ilgili görüşü kapsamlı bir teoriye dönüşmüştür. Öyleyse şu yargıyı vurgulamak gerekir: İbnü'l-Arabî ve takipçilerini dışarıda bıraksaydık, vahdet-i vücûd diye bir şeyden söz edemeyecek ve ortaya çıkan bütün temayüller geleneksel tasavvufun fenâ-bekâ teorisiyle geçici bir hal olarak yorumlanabilecekti.

Kavramın kökeni üzerindeki görüşler, vahdet-i vücûdu İbnü'l-Arabî geleneğindeki bir gerilemenin ve yozlaşmanın sonucu sayma eğilimi taşır. Bazı eleştirilerin bu düşüncelerde etkin olduğu aşikârdır. Bu eleştirileri ise iki kısma ayırmak mümkündür: Birincisi sufilerin *ehl-i nazar* dediği kelam, bir ölçüde felsefecilerden gelen eleştirilerdir. Eleştirilerin önemli bir kısmı *Fusûsu'l-Hikem* başta olmak üzere İbnü'l-Arabî'nin bazı eserlerindeki görüşlerine yönelikti. Bu eleştirilerin yaygınlaşmasında ise İbn Teymiyye'nin etkisi olduğu söylenebilir. İbn Teymiyye'nin önemli bir kısmı uygulamadan kaynaklanan eleştirilerini bir yana bırakırsak, esas itibariyle sufileri Tanrı'nın rububuyeti ile ilahlığını ayırt edememekle suçladığını biliyoruz. Ona göre sufiler Tanrı'nın meşiyeti ve genel rablığını esas alarak, dini yükümlülükleri ilgilendiren

ilahlığını ihmal etmişlerdir. Sufiler şeriatı ve yükümlüğü ihmal ederek, Hakkın âlemle genel ilişkisini öne çıkartmışlardır. Doğrusu bu eleştirinin haklı yanları olabilir, fakat İbnü'l-Arabî'nin gözüyle bakıldığında esas ihmal edilen şeyin Tanrı'nın meşiyeti ve genel rablık yönü olduğunu söylemek gerekir. Üstelik İbnü'l-Arabî ikinci yönü ısrarla vurgular ve buradan ortaya çıkabilecek sorunları aşmaya çalışır. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî'nin yaklaşımında iki şeyi ayırt etmek gerekir: Birincisi, genel durum saptamalarıdır. İbnü'l-Arabî Tanrı, insan ve âlem ilişkilerinde bazı temel kanaatlere ulaşmıştır ve bunları esas alarak görüşlerini dile getirmeye çalışmıştır. Bunların başında, Tanrı'nın bütün âlemin mutlak rabbi olması, bilinmek için âlemi yaratması, her insana şah damarından daha yakın olması gibi düşünceleri gelir. İbnü'l-Arabî buradan hareketle kimsenin Tanrı'yı inkâr edemeyeceğini ve herkesin sonuçta Ona ibadet edeceğini ortaya koyar. Bu nokta, İbnü'l-Arabî'nin üslubunun metafizik bir dil aldığı, başka bir ifadeyle bir davranışı davranış olması bakımından ele aldığı yerdir. Ancak bunun ardından İbnü'l-Arabî'de değerler alanı ortaya çıkar. Bu alanda ise İbnü'l-Arabî'nin bu genel durum tespitinden sonra değer yargıları ortaya çıkar ki, İbnü'l-Arabî'ye dönük eleştiriler bu ikinci alanı ihmal etmiştir. Hiç kuşkusuz birinci alan ikinciyi önceler. Fakat İbnü'l-Arabî'nin ikinci alanı ihmal ettiği sonucunu çıkartmak yanlıştır.

Öte yandan başta Abdülkerim el-Cili'nin eleştirileri olmak üzere Alaü'd-devle Simnani ve ardından İmam Rabbani tarafından tasavvuf içerisinde süren bir eleştiri geleneğini de unutmamalıyız. Özellikle tasavvuf çevrelerinde belirli bir dönemde İmam Rabbani'nin eleştirilerinin İbnü'l-Arabî geleneğinin etkisini bir ölçüde zayıflattığını söylemek gerekir. İmam Rabbani'nin eleştirisi temelde a'yân-ı sâbite teorisine dönüktür ki, gerçekte vahdet-i vücûd ancak bu noktadan eleştirilebilirdi. Çünkü vahdet-i vücûdu bir nazariye, yani pek çok tikel konuyu açıklayan bir çerçeve haline getiren, a'yân-ı sâbite teorisiydi. Bu nedenle İmam Rabbani de esas sorunun a'yân-ı sâbite sorunu olduğunu belirtir. Daha önce Cili ve Simnani'nin eleştirileri de yaklaşık olarak aynı soruna dayandırılabilir. Sözgelimi Simnani Hakka Mutlak Varlık demenin yanlışlığını belirtmişti. Cili'nin bilinen en önemli eleştirisi ise bilgi-bilinen ilişkisidir. Bu ilişki İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde olduğu kadar genel anlamda vahdet-i vücûd anlayışında merkezi bir yer işgal eder. Bu itibarla vahdet-i vücûd anlayışında bilginin bilinene tâbi olması ilkesi esastır. Bu nedenle Cili'nin eleştirilerini de aynı kapsamda değerlendirmek mümkündür.

Öte yandan başka bir eleştiri ise kelamcılar tarafından dile getirilmiştir ki, bunların başında Taftâzânî'nin eleştirileri gelir. Taftâzânî'nin eleştirileri özellikle varlık

kavramının yorumunda odaklaşır. Ona göre sufilerin Tanrı için kullandıkları mutlak varlık sadece zihindeki bir kavramdır. Bunun dışta bir şey olarak görülmesi ve buradan hareketle de kendisine bir anlam yüklenmesi doğru değildir. Bu eleştirinin Simnani'nin eleştirisiyle benzeştiği söylenebilir. Nablusi bu eleştirileri yanıtlamak için bir kitap yazmış ve vahdet-i vücûdu savunmuştur.

Vahdet-i vücûd konusunda geçmişte ve günümüzde temel sorun kavramın dayandığı düşüncenin değil de kendisinin araştırılmasından kaynaklanır. Kavramın ilk kez kim tarafından kullanıldığı sorusu çağdaş araştırmalarda en çok üzerinde durulan sorudur. Oysa sorulması gereken esas soru şudur: İbnü'l-Arabî'nin ele aldığı bütün sorunları kendisine atıfla açıklayabildiği genel bir çerçevesi var mıdır, yok mudur? *Fusûsu'l-Hikem* belirli bir ana fikir ekseninde önceki peygamberlerin getirdiği vahiy bilgisiyle toplumlarının bu bilgiye verdikleri yanıtları yorumlayan bir kitaptır. Kitabın konusu Tanrı'nın varlığı ve Ona dair bilgimizin durumu, bunu ortaya koyarken hareket ettiği şey ise aklın ve hayal gücünün Tanrı hakkındaki bilgilerinin değerlendirilmesidir. Bunun teknik anlamda karşılığı tenzih ve teşbih terimleridir. İbnü'l-Arabî Tanrı hakkındaki bilgimizin tenzih ile teşbih arasında bulunması gerektiğini belirterek, bilgiyi paradoksal bir çerçeveye dönüştürür. Çünkü insan bir şeyi aynı anda tenzih ve teşbih edemez. Oysa İbnü'l-Arabî'ye göre Tanrı hakkındaki bilgimizin özelliği, bu paradoksallıktır ve tikel güçlerimizin sınırlılığına bilgiyi indirgememenin yegâne yolu budur. Öyleyse İbnü'l-Arabî'nin bir referans çerçevesi var diyeceksek, bu öncelikle Tanrı hakkındaki bilgimizin durumu olan "tenzih ve teşbih arasında durmak" olmalıdır. Tanrı hakkındaki bilginin böyle bir paradoksallıkla ifade edilmesi ne demektir? Burada İbnü'l-Arabî ve ardından takipçileri başta ilahi isimler teorisi olmak üzere pek çok konuyu ele almışlar, her şeyden önemlisi varlık hakkında genel bir nazariye geliştirmişlerdir. İşte vahdet-i vücûd diye ifade edilen şey bu düşünceden ortaya çıkmıştı.

Vahdet-i vücûd en basit şu şekilde tanımlanabilir: Varlığı mümkün ve zorunlu kısımlarına ayırmazdan varlığı bir sayarak, mümkün ve zorunluyu onun iki kısmı saymak. Vahdet-i vücûdun en doğru tanımı budur. Bu tanım kavrama dönük eleştirileri de anlamayı mümkün kılar. Bu tanım vahdet-i vücûdu ilişkili olduğu çeşitli düşüncelerden ayrıştırmayı mümkün kılar. Çünkü zihinde bedihi bir kavram olarak varlığı alarak buradan hareketle zorunlu ve mümkün varlıkları tespit etmek, İslam filozoflarının metafizik düşüncesidir. Ya da hudus delilinden hareketle bir yaratıcı fikrine ulaşmak kelamcıların Tanrı'yı kanıtlama düşüncelerini anlatır. Ancak burada bu düşüncelerle bağlantılı olmakla birlikte konu daha farklı bir noktaya taşınmıştır.

O da zorunlu varlık veya mümkün varlık ayrımına düşmezden önce, varlığı bir şey olarak görüp zorunlu ve mümkunü bunun iki kutbu olarak örme ilkesine dayanır. Bu düşünce esas itibariyle görelilik kavramıyla varlığın yönlerini birbirine bağlarken, aynı zamanda tecelli kavramıyla varlığın sürekli görünümlerinden hareketle son derece zengin bir terimleştirme ortaya çıkartır.

Sorunun başka bir yönü bu ekolün İslam düşünce tarihinde yeridir. İslam dünyası aynı anda üç ayrı ekolün varlığına tanıklık etmiştir. Bunların etkileri birbirine göreli olarak zaman içinde değişiklik gösterse bile esas itibariyle filozoflar, kelamcılar ve sufiler birbirine yakın dönemlerde ortaya çıkmış, bu bilimler olgunluk dönemlerine ulaşmıştır. Öte yandan ekoller arasında çatışmalar yaşandığı da bir gerçektir. Pek çok modern araştırma, İslam felsefesinin bu süreçte çatışmayı kaybeden taraf olarak görür. Bunu bir yazarın diliyle söylersek, felsefe veya burhani düşünce bazen tasavvuf ve bazen de kelam karşısında "kurban" edilmiştir. Bunun başlıca nedeni olarak ise Gazâlî'nin felsefe özellikle de metafizik eleştirisi gelir. Pek çok kişi için Gazâlî'nin felsefeye yönelik tavrı İslam dünyasında felsefenin gerilemesine, hatta yok almasına yol açmış, bunun yerini ise tam olarak tanımlanamayan bir skolastik düşünce almıştır. Buna ek olarak İslam felsefe geleneği belirli bir süre Endülüs'te sürmüş, ancak İbn Rüşd'den sonra o da sona ermiştir. Bütün bunlar günümüzde sürekli tartışılan konular arasında yer alır ve İbn Sina, Farabi ve İbn Rüşd'le İslam felsefesinin altın dönemini yaşadığı kabul edilir. İbnü'l-Arabî ve takipçileri özellikle metafizik düşüncenin başka bir kanalla devam ettiğini ve İbn Sina'nın ürettiği pek çok kavramın yeni bir gözle yorumlandığını göstermiştir. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin öncülüğünde oluşan anlayış İbn Sina geleneği olmaksızın açıklanamaz. Bu bağlamda on dördüncü yüzyılda Konevî daha önce İbn Sina tarafından ortaya konulan metafizik anlayışı yeniden canlandırmaya çalışmıştır. Bu bağlamda o düşüncede yer alan pek çok tartışma, pek çok kavram yeniden yorumlanmış, yeni kavramlar üretilmiştir. Bu nedenle bu dönemi, yöntemden sarf-ı nazar ederek, metafizik düşüncenin devam ettiği bir dönem olarak görmek zorunludur. Öte yandan bu düşünce başka herhangi bir düşünceyle karşılaştırılamayacak ölçüde de etkisini farklı dönemlerde ve mekânlarda sürdürmüştür. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî ve takipçileri derken, geniş bir coğrafyada ve dönemde oluşan bir düşünce ve düşüncenin temsilcilerinden söz ettiğimizi unutmamalıyız. Bu nedenle ekol üzerindeki çalışmaların büyük bir önem taşıdığı çok açıktır. Bu ekol üzerindeki çalışmalar Selçuklu-Osmanlı araştırmalarında da belirleyici bir role sahiptir. Çünkü bu gelenekte ortaya çıkan tasavvuf anlayışı en çok Selçuklu-Osmanlı düşünce hayatını etkilemiştir.

SÖZLÜK

Elinizdeki kitapta veya İbnü'l-Arabî metinlerinde sık kullanılan bazı terimleri şöyle açıklayabiliriz. Okuyucuya kolaylık olsun diye bağlantılı terimleri aynı başlık altında topladık.

Abd, ibadet, ubudet-ubudiyyet (kulluk), mabud (ibadet edilen): Abd kul demektir. İbnü'l-Arabî kulları, kendi iradesiyle Allah'a ibadet edenler ve zorunlu olarak Allah'a ibadet edenler diye ikiye ayırır. Bu ayrım ahlakın ve dinin kaynağı hakkındaki görüşlerini anlamak için önemlidir. İbnü'l-Arabî'ye göre yaratılmış her şey zorunlu olarak bir rabbe itaat eder. Bu itaat ister gönüllü ister zorunlulukla yapılsın ibadet diye isimlendirilir. Vahiyde bunun karşılığı her şeyin Allah'a tespih etmesidir. Fakat din bu zorunlu ibadetin gönüllü ve iradi olarak yapılmasını ister. Bu durumda kul zaten zorunlu olarak yerine getirdiği boyun eğme fiilini iradi olarak da kabullenir. Mabud ise ibadet edilendir.

Adalet, itidal, tesviye, tasfiye, cilalama, birleştirme, ittisal, uçlar, taraf, mukabele, tekabül, inhiraf, muhazat, muzahat: Bu terimler, başta bilgi ve ahlak görüşü olmak üzere İbnü'l-Arabî'nin çeşitli görüşlerini anlatmak üzere kullandığı terimlerdir. Adalet, bir şeyin yerli yerinde olması demektir ve karşıtı zülüm'dür. İbnü'l-Arabî yaratılışın mükemmelliğini anlatırken her şeyin yerli yerinde olması üzerinde durur ve adalet kavramına ulaşır. Yaratılmış her şeyde bir adalet ve denge vardır. İtidal bir şeyin ortada ve dengede bulunma halidir. Ahlakta itidal, ifrat ve tefrite kaçmadan davranışların aklın ve örfün benimseyeceği ölçüyle yapılmasıdır. Öte yandan itidal, insanın yaratılışındaki dengeyi olduğu kadar ruh ve beden ilişkisindeki dengeyi açıklamak üzere kullanılır. İtidal bir idealdir, fakat mutlak itidal mümkün değildir. Yoksa hareket ortadan kalkar. Aynı anlamda kullanılan başka bir terim ise düzenlemek, eşitlemek anlamındaki tesviye'dir. Sufilerin kalplerini arındırması ise kötülük ve şehvetlerden onları arındırarak saflaştırması demektir. Bu da bir tür itidal ve denge arayışı demektir. Fiziksel bir nesnenin cilalanması, kenarlarının düzeltilmesi de aynı anlama gelir. Böyle örneklerle sufiler ruhsal durumları fiziksel olanlara kıyasla açıklamak isterler. Bir şeydeki farklı unsurların birliğe kavuşması anlamında birleştirme veya tevahhud terimi de aynı anlamda kullanılır. Nefsin kemale ermesini anlatan ittisal veya vuslat ve kavuşma da nefsin dengeye kavuşmasıdır. Buna karşılık bir şey merkez noktadan uçlara veya uçlardan bir tarafa kaçabilir. Bu durum, inhiraf veya sapma olarak nitelenir. Kalbin kirlenmesi de bir tür sapma ve inhiraftır. Sapmanın karşıtı ise mukabele, yani karşı karşıya olmak veya tekabül, yani karşı gelmek ve Konevî'de sıkça gördüğümüz üzere muhazat, yani hizada bulunmak ve paralel olmaktır. Sözgelişi cisimler ışığın tam karşısında bulunursa, ışığı doğrudan alırlar. Konum algıyı belirler. Paralel olmak benzemek anlamındaki *mudahat* terimine ulaştırır. Bütün bunlar İbnü'l-Arabî ve takipçilerinde sıkça geçen kavramlardandır.

Âdem, Havva, ilk insan, tüm akıl (akl-ı küll), tüm nefs veya tümel nefs (nefs-i külliye), akıl, doğa (tabiat), tüm doğa (tabiat-ı külliye), erillik, dişilik (unûset): Âdem, ilk insan ve ilk peygamberdir. Allah'ın kendisine ilahi isimleri ve eşyanın hakikatlerini öğrettiği ve bu nedenle yeryüzünde halife ve vekil yaptığı ilk insan ve ilk peygamberdir. İbnü'l-Arabî'de Âdem, insan türünü anlatan tümel bir kavramdır. Bu yönüyle Âdem'le ilgili hususlar, ona dair verilen bilgiler, yüklenen sorumluluklar vs her insanın bil kuvve haldeki yeteneklerine gönderme yapar. Bu bağlamda Âdem'in cennette yaratılması, Havva'nın bir şekilde ondan yaratılması, ilk günah, ardından tövbe, cennetten çıkarılması, yeryüzünde halife olmak, ilahi surete göre yaratılmış olmak, rabbini bilebilecek bir güce sahip olmak vs. her insanın bilfiil hale getirebileceği yetenekleri anlatan genel ifadelerdir. Bu durum gerçekte İbnü'l-Arabî'nin bir türün ilk örneğiyle diğer bireyleri arasında kurduğu ilişkiyle açıklanabilir. Bir türdeki ilk örnek, sonraki bütün bireylere özelliğini veren ilkedir. İlke ve ilk olmak budur. İbnü'l-Arabî'de Âdem'le ilgili bütün tanımlamalar, açıklamalar, insan türü hakkında yapılan açıklamalar sayılabilir. Bunun için İbnü'l-Arabî ayetleri ve hadisleri bu genel çerçevede yorumlar. Sözgelişi ilk günah ve ardından ilk tövbenin sirayet ediciliği üzerinde durarak, gerçekte Hıristiyanların ahlaki anlamda ilk günah olarak yorumladıkları fiilin ilk tövbeyle birlikte ortadan kalktığına dikkat çeker ve bu günah gibi tövbenin herkes için geçerli olduğunu (sirayet) belirtir. Âdem ile Havva arasındaki irtibatı açıklarken, gerçekte erkek ve kadın arasındaki ilişkinin bir örneği olarak yorumlar ve bir türün iki temsilcisinin birbirleri için taşıdıkları imkanları bilgi görüşüyle bağlantılı olarak ele alır. Âdem'in birinci kat gökte yer alması da bir türün temsilcisi olmasıyla bağlantılıdır. Bununla birlikte İbnü'l-Arabî'de Âdem ilk insan anlamında da kullanılır. Sözgelişi Davud peygamber'de vücûdî hikmet (varlık hikmeti) bahsini ele alırken Âdem'in yeryüzünde halife olmasıyla Davud'un halifeliği karşılaştırılır. Orada İbnü'l-Arabî doğrudan Âdem'e gönderme yapar. Âdem bir anne ve baba olmaksızın yaratılışıyla da zikredilir. Âdem topraktan yaratılmıştır ve bu durum başka vesilelerle diğer insanlar ile Âdem ve topraktan yaratılan diğer nesneler arasında irtibat kurma imkanı verir. Sözgelişi Âdem'in toprağının kalıntısından yaratılmış hurma ağacı, insanın halasıdır. Âdem insanların babasıdır. Baba olmak, İbnü'l-Arabî'de sıkça geçen kavramlardan birisidir. Bu bağlamda babalık ve annelik, etkenlik ve edilgenlik kategorilerini anlatır. Ardından bu babalık, dereceli bir şekilde Hz. Peygamber'in baba olmasıyla sonuçlanır. İbnü'l-Arabî'ye göre Âdem bedenlerin, Hz. Peygamber ruhların babasıdır. Bu karşıtlık, Hz. Peygamber'in beden yönüyle son, hakikat bakımından ise ilk peygamber ve ilk varlık olmasıyla ilgilidir. İlk olan kendisinden sonra gelen her şeyin sebebi ve 'babasıdır.' Öte yandan Âdem akla karşılık gelirken Havva çoğalmanın nedeni olan nefse karşılık gelir ve tüm nefs (nefs-i kül) diye isimlendirilir. Başka bir adı ise tüm doğa anlamında tabiat-ı kül'dür. Erillik etkenlik demektir ve Âdem'le ifade edilir. Dişilik ise edilgenliktir ve Havva'da karşılığını bulur. İbnü'l-Arabî "Âlemde erkek yoktur" diyerek her şeyin rab karşısında edilgenliğini belirtir.

Âlem, masiva, âlemin cilası, ağyar, imkan âlemi, kevn-fesad âlemi (oluş ve bozuluş), karanlık âlem, yazı ve tedvin âlemi, mükevvenat (var edilenler), mevcudat (varlıklar): Âlem alamet, işaret, belirti anlamına gelir. Bu anlamıyla âlem Allah'ın dışındaki her şeydir. Âlem yaratılmış şeylerin toplamıdır ve mümkün kısmındaki şeylerdir. Sufiler için âlem, Allah'ın kemallerinin bir yansımasıdır. Bu anlamıyla âlem işaret olduğu kadar bir aynadır da. İnsanın âlemle ilişkisi aynanın cilalanması örneğiyle açıklanabilir. Bu durumda insan âlemin cilası diye nitelenir. İnsan âlemin varlık sebebidir. İbnü'l-Arabî ve takipçileri, kelamcıların ve filozofların 'âlem' üst başlığı altında yaptıkları tartışma ve tahlilleri özel olarak insana uyarlayarak düşüncelerini insan üzerinde odaklamışlardır. "Kendini bilen rabbini bilir" anlamındaki bir ifadeyi gerçekte "Âlemi bilen Allah'ı bilir" şeklindeki daha genel bir ilkenin ve yöntemin özel yorumu saymak gerekir. Öte yandan âlem ile aynı anlamda masiva, yani Allah'ın dışındaki şeyler, Allah'tan başkaları anlamında ağyar, âlemin mümkün olmasını belirten imkan âlemi, Allah'ın takdir ettiği ve yazdığı şeylerin gerçekleştiği yer anlamında yazı âlemi, oluş ve bozuluşun gerçekleştiği yer anlamında kevn ve fesad âlemi, karanlık âlem anlamında zulmet âlemi, 'ol' sözüyle var edilenler anlamında mükevvenat veya kainat, ve varlığını başkasından kazananlar anlamında mevcutlar da denilir.

Allah, ism-i cami, ilahlık, uluhet-uluhiyet (ilahlık), cem' (toplama, birleştirme), kevn-i cami (kuşatıcı varlık), ihata, rab, rububiyet (rablık): Allah toplayıcı isim, yani zıt anlamlı isimleri kendinde barındıran kuşatıcı isim demektir. Bu İbnü'l-Arabî'de parça ve bütün ilişkisiyle anlaşılabilecek bir konudur. İbnü'l-Arabî'nin ilahi isimler teorisi, çokluğu isimlerde düşünerek zatın birliği ile bu çokluğun ilişkisi üzerinde kurulmuştur. Zat karşısında müstakil varlıkları bulunmayan isimlerin çokluğundan söz edilemez. Ancak mutlak birlik karşısında çokluğu başka bir açıklama imkanı yoktur. Çokluk ancak ilahi isimlerde olabilir ve ilahi isimler Bir'in farklı görünümlerinden ibarettir. Bir, paradoksal bir şekilde, sonsuz kemallerin bilemişimidir. Gerçi birliğin anlamlarından birisi basitliktir ve basitlik bileşiklikle çelişir. Fakat İbnü'l-Arabî mutlak anlam bir birlikten söz ettiğimiz sürece hiçbir şeyi açıklayamayacağımızı, daha doğrusu hiçbir şekilde Tanrı hakkında konuşamayacağımızı belirterek, birliğin farklı derecelerinden söz eder. Bu durumda ortaya çıkan şey, sonsuz kemallerin çeşitli şekillerde isimlendirilmesidir. Tanrı'daki kemallerin farklı şekillerde isimlendirilmesi, esas itibarıyla Tanrı ile âlem arasındaki ilişkinin bir sonucudur. Tanrı'nın birbirinden farklı isimlerinin ve niteliklerinin olmasını âlemdeki çokluktan ve farklılıktan çıkartabiliriz. Bu, İbnü'l-Arabî'nin kelamcılarla ortak kanaate sahip olduğu bir sorundur. Çünkü biz Tanrı'da farklı niteliklerin bulunduğunu kabul etmezsek âlemdeki çokluğu ve farklılığı açıklayamayız ve Tanrı âlem ilişkisini açıklayamayız. Sufilerin Bir'den bir çıkar ilkesini 'Yoktan yok çıkar' anlamında negatif bir bağlamda yorumladıkları yer burasıdır. Bir ile birlikte başka nitelikleri dikkate almazsak âlemin varlığını açıklayamayız. Öte yandan ilahi nitelikler kendi aralarında derecelenmiş ve en nihayetinde Allah ismine ulaşmıştır. Sufiler bu isim hakkında pek çok görüş ileri sürmüştür. Bu bağlamda ismin kökeni, anla-

mı, zikirde bu ismin kullanılması, diğer isimlerle ilişkisi gibi konular üzerinde sürekli durulmuştur. İbnü'l-Arabî bir yerde bu kuşatıcı ismin başka dillerdeki bazı isimlerin Arapça'daki karşılığı olduğunu söyler. Farsça'da Huda, Türkçe'de Tanrı, Frenklerin Creator dedikleri, Arapça'da Allah ismidir vs. Allah ismi hakkındaki en önemli açıklama, bu ismin zıt anlamlı isimleri kendinde barındıran bir isim olmasıdır (cami isim). Allah kelimesi türetilmiş kabul edilirse, aynı kökten ilah, ilahlik ve uluhiyet terimleri de türetilir. Aynı konuyla ilgili başka bir terim *kevn-i cami*, yani toplayıcı varlıkdır ki, insan demektir. Allah ile yakın anlamlı bir isim Rab'dır. Rab kullarını ve âlemi terbiye eden demektir. Allah'ın bu yönüne rablık denilir.

Ayn-ı Sabite veya çoğulu a'yân-ı sâbite, eşyanın hakikatleri, suver-i ilmiyye (bilgideki suretler), ilm-i hakaik, muhakkik, tahkik: Eşyanın ilimde sabit hakikatleri. İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin düşüncesinde en önemli yer tutan konu, a'yân-ı sâbite'dir (sabit hakikatler). Bu kavram, eşyanın hakikati nedir sorusuna verilen yanıtla ortaya çıkar. Sufiler için bir şeyin hakikati, ilahi ilimdeki halidir. Bu anlamda her şey bir ayn'a, yani hakikate sahiptir. Metafizik bu anlamıyla ilm-i hakaik, yani hakikatler ilmi diye isimlendirilir. Metafizikçi sufi, muhakkik, yani eşyanın hakikatini tasavvufi yöntemle idrak etmek isteyen insan, tasavvufi yöntemin kendisi ise tahkik diye adlandırılır. Öte yandan dikkate değer kavramlardan birisi suver-i ilmiye, yani ilmi suretlerdir. Burada suret veya çoğulu olan suver (suretler) hakikat anlamında kullanılır ve ilahi ilimde sabit hakikatler demektir.

Beden, heykel, nefs, ruh, latife-i insaniyye, nefs-i natıka, kalb, sadr, lüb, lübbü'l-lüb, sır, rav': Bunlar insanın en dıştan içe doğru yapısını anlatan terimlerdir. Beden insanın görünen kısmıdır. Bu kısmın itidal üzere yaratılmasının ardından ona ruh üflenir. Buradaki ardışıklık sorunu İslam filozofları kadar sufileri de uğraştırmıştır. Ruh daha çok bedenin karşıtı anlamında kullanılır. Bununla bu ruhun güçleri olan hayvani ve nebati ruhlar için genellikle nefs adı da kullanılır. Nefsin en ileri kemal derecesi ise natık, yani düşünen nefs diye ifade edilir. Sufiler bu nefs için daha çok *latife-i insaniyye* terimini kullanır. *Latife-i insaniyye*, yani insanın hakikatiyle birlikte kullanılan başka bir kavram kalptir. Kalp insanın ruhunun idrak güçlerinin bedene en yakın olanı ve en genelinin adıdır. Bunun yanı sıra *sadr*, yani kalbi de ihata eden güç, ardından daha özel bir idrak gücü olan sır, lüb ve lübbü'l-lüb gelir. İbnü'l-Arabî aynı anlamda *rav'* terimini de kullanır ki, sır demektir.

Cemal-celal: Allah'ın niteliklerini sınıflarken kullanılan bir kalıp. Güzellik anlamındaki cemal Allah'ın rahmetini, merhametini ve âlemle ilgisini anlatan isimlerin genel adıdır Buna karşılık heybet ve yücelik anlamındaki celal ise Allah'ın münezzeh ve müteal yönünü anlatan isimlerinin genel adıdır.

Eşya: Şeyler; şeyin çoğulu. Kelime İbnü'l-Arabî'ye göre dilemek anlamındaki *şae* [istedi, dilledi] fiilinden türetilmiştir. Bu durumda eşya Allah tarafından var edilmek istenilen her şeydir.

Ezel, ebede, zaman, dehr, hadislik, kadimlik (hudus ve kidem): Bunlar zamanla ilgili terimlerdir. Ezel bir şeyin başlangıcı demektir. Allah için ezel başlangıcının olmayışıdır. Ebed ise sonsuzluktur. Zaman ise hareketle ve feleklerin varlığıyla ortaya çıkar. Allah zamanüstü iken kendisinin de bir tür zamanı vardır. Bu zaman Dehr ismiyle anlatılır. Eşya zaman içinde var olmuştur ve bu nedenle hadis, yani sonradan var olan diye isimlendirilirken Allah zamanüstü olduğu için kadim diye nitelenir.

Fas: Fas yüzük kaşı demektir. Terimsel anlamıyla ise bir şeyin hakikati, ana fikri ve aslı anlamına gelir. İbnü'l-Arabî'nin en önemli kitaplarından birisi olan *Fusûsu'l-Hikem* hikmetlerin kaşlarını, yani hakikatlerini anlatır. Bu eserinde İbnü'l-Arabî insan-ı kamilin ideal örnekleri olan peygamberlerin hakikatlerinde tecelli eden ilahi hakikatleri ele alır.

Fena-beka, mahv ve ispat: Beşeri niteliklerin silinmesi, ilahi niteliklerin onların yerini alması. Diğer iki ifade de aynı anlama gelir.

Görelik, izafet (izafet türleri), ilah-meluh, kadir-makdur, razık-merzuk: Bunlar ilah ve ilahın kulu anlamında meluh, güç yetiren ve güç yetirdiği anlamında makdur rızık veren ve rızık verilen anlamında merzuk terimleridir ki, İbnü'l-Arabî böyle pek çok göreli terim üretmiştir. Görelilik ilişkisi, bir şeyin başka bir şeyle tamamlanmasıyla ortaya çıkan bir ilişkidir. Sözgelişi babalıktan söz edebilmemiz için oğul bulunmalıdır. İyilik ile kötülük arasındaki ilişkiyi bir görelilik ilişkisi sayarsak, iyilikten söz etmek zorunlu olarak kötülükten söz etmeyi gerektirir. Görelilik ilişkisi, bir tür karşıtlık ve zıtlık ilişkisi olarak görülebileceği gibi, bir neden-sonuç ilişkisi olarak görülerek her şeyin birbirine bağlanmasını da sağlar.

Hakikat, hak, vech, yüz: İbnü'l-Arabî hak terimini bir şeyin hakkı veya sadece hak şeklinde kullanır. Hak Allah'ın isimlerinden birisidir. Sufilerin varlık anlayışlarının merkezinde 'Kendisi olmak bakımından varlık, Hak'tır' önermesi bulunur. Hak aynı zamanda gerçek demektir ve gerçek ile Hak arasında ilişki açıktır. Hak, güç ve kudret ile de ilişkilidir. Bu yorum, sadık ve doğru kelimesiyle hak arasındaki ilişkiden de ortaya çıkar. her ikisi de güç ve kudret anlamlarına gelir. İbnü'l-Arabî hak terimini kullanırken bir şeyin hakkı, ardından hakikati terimlerini sıkça kullanır. Bu yorumda hak, bir şeyin imkan haliyle bir şeyin talep ettiği şey demektir. İbnü'l-Arabî yaratılıştan söz derken bir şeye yaratılışını vermek ifadesini kullanır ve bununla her şeyi gereği üzere ve hak ettiği şekilde yaratmayı kasteder. Hakikat bir şeyin hakikati anlamında kullanılmıştır. Bir şeyin hakikati o şeyin ilahi ilimdeki suretidir. Bu anlamda hakikat, mahiyet, hüviyet aynı anlamdadır.

Harf, kelime, cümle, ayet: Bunlar Allah-âlem ilişkisini insan ile konuştuğu kelimelerin ilişkisi şeklinde gören bir düşünceyi anlatmak üzere kullanılmışur. Harf bir şeyin ilk yalın halidir. Bu anlamıyla varlıklar için en yalın hal, ayn-ı sabite hali, yani ilahi ilimdeki halleridir. Harfler bileşerek kelimeleri, onlar bileşerek cümleleri oluşturur. Bu ise farklı unsurların insanda bileşmesi demektir. Fakat ana unsur olarak harf her zaman varlığını korur. İb-

nü'l-Arabî bir şeyin hakikati anlamında kelime terimini sıkça kullanır.

Hayal, misal, berzâh, uyku, tabir, gölge (zıll), serap: Gerçek varlığın karşılığında âlemi anlatmak üzere kullanılan kavramlar. Hayal öncelikle insanın tikelleri algıladığı ve eşya arasındaki benzerlikleri kavrayan gücünün adıdır. Bu anlamıyla hayal aklın karşısındaki güçtür. Ancak hayal aynı zamanda misal âlemine karşılık gelir. Bu âlem, duyulur âlemden bir önceki âlemdir ve her şey orada bir simge halinde bulunur. Sözgelişi bilgi süt şeklinde görülür vs. Bu âlem rüyayla ilgilidir. Rüyalar belirli bir yöntemle tabir edilir ve gerçek anlamına ulaşılır. İnsanlar rüyalarında bu âleme ulaşırlar ve duyulur dünyadaki varlıkları semboller olarak görürler. Hayal ile gölge ve serap da imkan âlemini anlatan ifadelerdir. Çünkü bunların hepsi bir yanıyla var, bir yanıyla da yok olan şeylerdir. Mümkün de bu demektir.

İsim, zat, ismin ismi (ismü'l-ism): İsim işaret anlamındaki sime kelimesinden türetilmiştir. Kelimenin iki anlamı vardır: Birincisi yüceliktir. Bu anlamıyla isimlendirmek veya isim vermek yüceltmek ve yükseğe çıkartmak demektir. Öteki anlam ise alamet ve işaret anlamından türetilmiştir. Gerçekte isimde her iki anlamı birden dikkate almak İbnü'l-Arabî'nin düşüncesini anlamak için daha doğrudur. Çünkü isimler bir yanıyla yükseklik ve sümüvv-sema ile ilişkili iken aynı anda alamet ile ilgilidir. Bu bağlamda *sümüvv* [yükseklik] veya sema kelimesi de sembolik olarak akılla irtibatı vardır. Öte yandan isimler sorunu bilgi görüşü bakımından da çok önemli yönleriyle ele alınmıştır. İsmi kim verir? Allah'a bir isim verilebilir mi? İbnü'l-Arabî birbiriyle uzlaşmaz gibi görünen ekollerin duyarlılıklarını anlamak için büyük bir çaba harcamıştır. Bunu özellikle konuyu tahlil ederken getirdiği açıklamalarda anlamak mümkündür. İsmin ismi, insan zihnindeki isim ile kendiliğinde ismin farkını anlatır.

İlham, vahiy, ilka, telakki: Bunlar çeşitli ilham türleridir. İlham sufilerin tasavvufi bilgiyi ayırt etmek için kullandıkları bir ifadededir ve çeşitli türlerinden söz etmişlerdir. Bu bağlamda melek ilhamı iyiliği tavsiye eder, şeytan ilhamı ise insanı kötülüğe sevk ederken, nefs kaynaklı ilham herhangi bir değer yargısı olmaksızın insanı arzusuna yöneltir. Vahiy peygambere gelen ilhamın adıdır. Fakat sufiler vahyi sözlük anlamıyla bütün ilham türleri için kullanırlar. Aynı anlamda ilka, yani aktarmak ve bunu almak anlamında telakki kullanılır.

İmkan, vücûb, zorunluluk, fakirlik, zenginlik: Bir şeyin var olma ve yok ihtimalinin eşit olması. Olabilirlik. İmkan âlemi bütün âlem, mümkün ise kendi başına var olamayan, ancak başka biri tarafından var edilen şey demektir. Mümkünü var eden ise yokluğuna karşılık var olmasını tercih eden anlamında *muraccih* diye nitelenir. En genel anlamıyla muraccih Allah'tır. Çünkü bütün mümkünleri yokluktan varlığa çıkartan, varlığı yokluğa tercih eden O'dur. Bu anlamıyla mümkünün karşısında varlığı zorunlu olan bulunur. Varlığı zorunlu olan ise başkası nedeniyle zorunlu ve kendisi nedeniyle zorunlu diye iki kısma ayrılır. Birincisi fiilen var olan iken –sözgelişi insan başkası nedeniyle zorunludur– ikincisi

Hakka işaret eder. İbnü'l-Arabî mümkünün tanımından yoksulluğu çıkartır ve geleneksel tasavvufun fakirlik-zenginlik terimlerini mümkün ve Zorunlu için kullanır. Âlem her zaman yoksul iken Allah zengin ve muhtaç olmayandır [*müstağni*].

İlah-ı mutekad (inanılan ilah), ilah fi'l-itikadat (inançlardaki ilah), ilah fi'z-zunûn (zanlardaki ilah), ilah-ı meşru veya ilah fi'ş-şer (şeriattaki ilah): İnançtaki ilah veya inanılan ilah. Kavram, İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin Tanrı anlayışlarında üzerinde durdukları en önemli düşünceyi anlatır ve esas itibarıyla Konevî'nin akıl eleştirilerinin ilahiyat bahsine taşınmasından ibarettir. Nasıl ki algılarımız nesneleri farklı algılıyor, aynı şekilde insan Tanrı'yı da kendi kabiliyetlerine ve idrak güçlerine göre farklı şekillerde algılar. Dinler ve inançlar tarihi incelendiğinde görüleceği üzere bu bir olgudur. İbnü'l-Arabî'nin bu kavramın zıddı olarak kullandığı bir kavram ise ilah-i meşru, yani şeriatın tanıttığı ilah anlayışıdır. İnsan yaratılıştan getirdiği ilah anlayışı geliştirerek şeriatın belirttiği ilah anlayışa göre düzeltmelidir.

İnsan, insanü'l-ayn (göz bebeği), ünsiyet-vahşet, gaye varlık, maksat, masik (tutan), direk: İnsan Allah'ın yeryüzünde halifesi olarak yarattığı varlıktır. İbnü'l-Arabi insanın Allah'ın halifesi olarak yaratılmasıyla ilahi surete göre yaratılmış olması arasında irtibat kurarak bu ikisini sebep-sonuç bağıyla birbirine bağlar. İlahi surete yaratılmış olmak, her şeyden önce insanın kuşatıcı varlık olmasını sağlar. Bu yönüyle insan bütün yaratıklardan ayrılarak Tanrı'yı kamil anlamda bilen yegane varlık haline gelir. İbnü'l-Arabi ilahi suretin mahiyeti üzerinde dururken, celal ve cemal diye sınıflanan ilahi niteliklerden hareketle tanım yapmak ister. İlahi suretten söz etmek, celal ve cemal veya rahmet ve gazap gibi farklı türdeki niteliklerden söz etmektir. Öyleyse ilahi surete göre yaratılmış olmak, böyle karşıt niteliklere sahip olmak, aynı zamanda o nitelikleri birleştirmektir. Bu durumda insanın üstünlüğü, karşıt niteliklerin iki yönünü teşkil ettiği üst bir hakikate sahip olmasıyla ilgilidir. İnsan bir toplamdır ve bütün toplamlar gibi bu anlamıyla insan bir'dir. İbnü'l-Arabi'nin buradan çıkarttığı sonuç, insan kelimesinin sözlük anlamıyla bu karşıtlığı bulabilmemizdir. İnsan iki kökten türetilmiştir. Birinci anlamıyla insan kelimesi, unutmak anlamındaki nisyandan türetilmiştir. Bu İbnü'l-Arabi bu anlamıyla insanı unutan, yalnızlaşan (vahşet), kendine kapanan vs. gibi geniş anlamıyla yorumlar. Burada nisyan kelimesinin çok geniş bir yorumuyla karşı karşıyayızdır ve bir kelimenin pek çok anlam kazandığı ve onları yüklendiği bir durum söz konusudur. Öte yandan insan sevmek, intibak etmek, benimsemek ve ünsiyet etmek anlamındaki ünsiyetten türetilmiştir. İbnü'l-Arabî'nin dikkat çektiği başka bir anlam ise, göz bebeği anlamındaki insanü'l-ayn ile insan ilişkisinin. İnsan âlemde âlemin göz bebeği gibidir. Bu yönüyle insan âlemi ayakta tutan neden ve onun maksadı ve direğidir.

İnsan-ı kamil, veli-velayet, tevelli, nebi, şeriat nebiliği, bildirme nebiliği, risalet, resul: Bunlar İbnü'l-Arabî'nin insan-ı kamil görüşüyle bağlantılı terimlerdir. İnsan-ı kamil bütün kabili-

yetlerini bilfiil haline getirmiş kimsedir. Bu sayede insana veli denilir. Gerçekte velilik, Allah'ın kullarıyla ilişkisinin en genel adıdır ve herkes kuvve halinde veli sayılabilir. Veli dost olmak anlamındaki velayet'ten türetilmiştir. Özel anlamda kullanıldığında ise, kamil insan demektir. Tevelli ise dost edinmek, Hakkın kullarının işlerini yürütmesi demektir. Allah velilerden kendisine dostlar seçer. Bu seçim bazen bir vahiy bildirmek amacı taşıyabilir. Bu durumda velilik nebiliğe dönüşür. Oysa nebilik mutlaka Allah'ın seçimine bağlıdır. Hiçbir kamil insan kendi imkanıyla nebi olamaz. Nebilik genel anlamda haber vermek demektir ve bu kısım nebiliğin birinci sınıfını oluşturur. Nebiler ise kendi aralarında bağlayıcı bir vahiy getirip getirmemede derecelenir. Sadece kendisi için vahiy getiren nebidir. Böyle bir nebi, genellikle başka bir peygamberin vahyini pekiştirmek ve açıklamak üzere gelir. Bağlayıcı bir vahiy alan ise resuldür. Bu anlamıyla risalet resullük demektir ve nebilik kısmının en üst kısmını oluşturur.

Kabz-bast: Bunlar geleneksel tasavvufun salikin hallerini anlatmak için kullandığı bazı terimlerdir. Kabz daralma içe kapanma demek iken bast açılma ve yayılmadır. Salik bilmediği bir nedenle içe kapanır, ardından yine bilmediği bir nedenle neşelenir. İbnü'l-Arabî ise buradan daha genel bir varlık durumu çıkartarak, kabzı ve bastı varlığın her nefes yaratılması ve yok olması anlamında kullanır. Bu durumda varlık, Allah'ın iki ismi, Kabız ve Basıt isimlerinin tecellisiyle her an yok olur ve var edilir. Bu anlamda kullanılan başka terimler ise retk ve fetk (dürülme ve parçalanma), fetih (açılma), fıtrat (parçalanma) gibi terimlerdir.

Kuran-furkan, cem'-fark: Kuran bir görüşe göre okumak, bir görüşe ise toplamak anlamındaki karae'den türetilmiştir. Her iki yorum toplamak anlamında birleşir ve İbnü'l-Arabî daha çok bu görüşü benimser. Kuran toplayıcı, ihata edici ve kuşatıcı bilgiyi getiren vahiydir. Bu anlamıyla Kuran vahyi aynı zamanda nebiler arasında da bir kemale işaret eder. Kast edilen kemal Allah hakkındaki bilginin ifadesindedir. Bu bilgi, tenzih ile teşbih arasında durmak demektir. Allah hakkındaki en kamil bilgi, aynı anda Onu tenzih ve teşbih etmek şeklindeki paradoksallıktır. Bu bilginin tek yönü, yani teşbih veya tek aşına tenzih ise farka ve furkana işaret eder. Kuran ile furkan arasındaki bu karşıtlık aynı zamanda geleneksel tasavvufun cem ve fark terimleriyle dile getirdiği karşıtlığın ta kendisidir. Cem' âlem ile Hak arasındaki birlik yönünü görmek iken fark ayrımı ve farklılığı görmektir. Buradan İbnü'l-Arabî'nin ulaştığı başka bir kavram ise kevn-i cami, yani kuşatıcı varlıktır. Kuşatıcı varlık insandır.

Kül, külli, cüz, cüzî, asıl, fer: Tüm, tümel, parça ve tikel, kök ve dal. Bütün bunlar Tanrı-âlem ilişkisi başta olmak üzere âlemdeki bütünlük ve parça ilişkisini anlatan terimlerdir.

Melek, Mele-i a'la (yüce melekler topluluğu), yakın melekler (mukarrabîn melekler): İbnü'l-Arabî melekleri pek çok türe ayırır ve özellikle insan melek ilişkilerini tahlil eder. Ona göre insana amade kılınan melekler âlemin güçleri anlamındaki meleklerdir.

Mertebe, hazret, mevtın: Bunlar Mutlak Varlık ile sınırlı varlığın (mukayyed) ilişkisini anlatmak üzere ortaya çıkan kavramlardır. Mutlak Varlık kendinden kaynaklanan bir zorunlulukla sınırlanmıştır. Bu sınırlanmanın gerçekleştiği yere mertebe denilir. Bu yönüyle İbnü'l-Arabî ve takipçilerinde mertebeler fikri genellikle varlık konusunun önemli konuları arasında yer alır. Mertebe öncelikle sıralama anlamı taşır. Her mertebenin belirli bir yeri olduğu gibi bir hükmü ve sonucu da vardır. Bu durum bir konunun farklı açılardan ele alınmasına imkan verir. Mertebelerin sayısı belirsiz olsa bile ikili mertebelerden çok sayıdaki mertebelere kadar uzanır. Fakat daha sonra İbnü'l-Arabî takipçileri arasında beşli ve yedili tasnif edilmiş mertebeler fikri yaygınlaşmıştır. Hazret ise huzur teriminden türetilmiştir. Huzur, bulunmak hazır olmak demektir. Bu anlamıyla hazret, Mutlak Varlık'ın bulunduğu yer veya bir mertebede bulunması demektir. İbnü'l-Arabî ve takipçilerinde bazen huzur yerine keynunet, yani oluş ve bulunuş terimi de kullanır. Mevtın vatan kelimesinden türetilmiş ve mertebeyle eşanlamda kullanılmıştır. Vatan ve özellikle vatan-ı aslî, yani aslî vatan terimi, İbnü'l-Arabî ve takipçilerinde eşyanın ilahî ilimdeki hakikatleri demek olan a'yân-ı sâbite için kullanılır.

Müşahede-meşhed, şuhud, rüyet, meraya veya ayna, basar, basiret: Müşahede görmek demektir. Mastar bir şeyin karşılıklı olmasını gösterir. Sufiler aynı anlamda iyan ve muayene terimlerini de kullanır. Şuhud da aynı anlamdadır. Meşhed ise müşahedenin gerçekleştiği yer ve zaman demektir. Bazen şuhud ile vücûd, yani varlık arasında bir karşıtlık kurulur ve mutlak birliğin ancak müşahede için geçerli olabileceğini, gerçekte ise birlik olamayacağı söylenir. Öte yandan sufiler mutlak birliğin görülebileceği, fakat dile getirilemeyeceğine dikkat çekmişlerdir. Rüyet de görmek demektir. Görme baş gözüyle [*basar*] olabileceği gibi iç gözüyle de olabilir. Bu anlamda basiret genellikle iç gözü veya kalp gözü anlamında kullanılır.

Nefes, Nefes-i Rahman, varlık tecellisi, genel varlık tecellisi, her şey üzerine yayılan nur, ilk akıl, hakikat-i muhammediyye: Nefes her şeyin varlık ilkesidir. Nefes Rahman isminden çıkar ve var olacak her şeyin üzerine yayılır. Nefes, varlık tecellisi diye de isimlendirilir. Çünkü Mutlak Varlık'tan çıkmıştır ve her şeyi var etmiştir. Konevî bu tecellinin niteliksiz olduğunu belirtir ve bu anlamda heyulaniyyü'l-vasf, yani niteliksiz tecelli ifadesini kullanır. Aynı zamanda bütün varlıklar arasında ortak olduğu için genel ve ortak tecelli diye isimlendirilir ki, vahdet-i vücûdu kabul eden sufilerin görüşlerinde bu terim çok önemli bir yer tutar. Yokluk yerine karanlık anlamında zulmeti kullanırsak, varlık tecellisi nur ve ışık terimiyle anlatılır. Bu durumda her şeye yayılan nur veya ışık, Nefes-i Rahmanî ile özdeşleşir. Mutlak Varlık'tan çıkan şey olduğu için, bazen ilk akıl ve aynı anlamda Hakikat-i muhammediyye ile özdeşleşir ki, bunun nedenleri üzerinde ilgili bölümlerde durulmuştu.

Nefsü'l-emr, gerçekte, tahkikte: Kendinde şey veya kendiliğinde şey demektir. Bu ifade özellikle Konevî'nin akıl eleştirisinde çok önemli yer tutar. Kendinde şey hakkında bilgimizin

olup olamayacağı sorunu, aklın gerçekte neyi bildiği sorunuyla ilgilidir. Konevî, sufilerin kendinde şey hakkında bilginin mümkün olduğu, fakat bunun akıl ve onun araçlarıyla gerçekleşemeyeceğini belirtir. İlah-ı mutekad, yani inançtaki ilah görüşü başta olmak üzere, bilgideki görelilikler ve bu göreliliğin müşahede yöntemiyle aşılması bu kavramla ilgilidir.

Nispet, itibar, sıfat, na't: İbnü'l-Arabî ve takipçilerinde nitelik ile yakın anlamda kullanılan terimler. Nispet bir şeye ait olmak, ilgili olmak demektir. Bu anlamda nispet iki şeyi birbirine bağlayan münasebet ve ilişki demektir. İtibar da kendinde şeyin karşıtı olarak bir şeyin kişiye ve duruma bağlı olan halini anlatır. Bu anlamıyla itibar, görelilik demektir. Nitelik anlamındaki sıfat veya na't ise, bir şeyin niteliği demektir. İbnü'l-Arabî ve takipçileri, zat ile nitelikleri sorununu zat ile niteliklerin gerekleri (ayn-ı sabite) sorununa dönüştürerek ele almışlardır. Bu durumda nitelik anlamını yitirerek ayn-ı sabite ile zat arasındaki ilişki ve nispete bırakmıştır.

Nur-ziya-zulmet, güneş, ay ve dünya: İbnü'l-Arabî'nin varlık anlayışı farklı kaynaklardan gelen terimler de kullanır. Gerçi bu terimler genellikle ayetlerde ve hadislerde de geçmiş ve İbnü'l-Arabî'nin öncelikle buradan hareketle böyle terimler kullandığını bilmeliyiz. Nur saf ışık demektir. İbnü'l-Arabî ve takipçileri saf halde herhangi bir şeyin idrak edilemeyeceğini söyler. Bu durumda algı, ancak ışığın safiktan çıkmasıyla mümkündür. Bu ize ziya terimiyle anlatılır. Ziya karanlıkla karışı ışık demektir. Işığın karşısında ise karanlık bulunur. İbnü'l-Arabî bu üç terimi saf ışık kaynağı olan güneşe, ışığını güneşten alan aya ve karanlığı temsil eden dünyaya benzetir.

Rahmet, gazap, sirayet edici rahmet, gazabın göreliliği, cennet, cehennem ve ebedilik: Bunlar İbnü'l-Arabî'nin önce âlemin var olması, ardından âlemdeki sürekli yaratma, yokluk ve yok etme, iyilik ve kötülük sorunu, cennet ve cehennemin ebedi olup olmasıyla ilgili sürekli kullanılan kavramlardır. İbnü'l-Arabî'de rahmet İslam filozoflarında olduğu gibi varlık ve iyilik kavramlarıyla birlikte değerlendirilir. Bu bağlamda Rahman, Rahim gibi Allah'ın rahmetine atıf yapan isimler sürekli yaratmak, varlık vermek gibi anlamlar taşır. Nefes-i Rahman, yani Rahman'dan çıkan nefes, âlemin varlık nedenidir ve her şey bu nefes ile var olmuştur. Rahmetin zıddı gazap terimiyle ifade edilmiştir. Bu bağlamda gazap ile yakın anlamda kullanılan başka kavramlar Allah'ın intikamına, varlığı yok etmesine işaret ettiği gibi, açılma ve yayılmanın zıddı olarak çekilme, daralma, içi kapanma, dürülme gibi anlamlar da kazanır. Bu durum, İbnü'l-Arabî'nin bir şeyi bir varlık durumu olarak yorumlamak ile ona ahlaki bir değer yükleme arasında bir derece farkı eklemesine imkan vermiştir. Rahmetin sonucu varlığın Mutlak Varlık'tan yayılması (bast), ortaya çıkması ve uzaması (imtidad ve meded), açılması (fetih), yarılması (infitar veya fıtrat, bu anlamda Allah âlemi bir çekirdekten yarıp çıkartan anlamında el-Fatır'dır), suret verilmesi (tasvir), düzenlenmesi (tesviye), çoğalma ve çiftlerin var edilmesi (şefiyyet) gibi sürekli ya-

ratmak, var etmekle ilgili durumlardır. Bu anlamıyla rahmet ile cömertlik ve kemal arasında da bir ayniyet vardır. Allah'ın rahmetinden söz etmek, Onun kereminden, cûd'undan (karşılıksız cömertlik), imtinan (karşılıksız ihsan), verici olmasından söz etmektir. Buna karşılık gazap, kahır, izzet, birlik, istiğna, çekmek (kabz), ifna (yok etmek), istihlak (yok etme, silme), imha (silme) gibi kavramlar varlıktan çekip almaya, yok etmeye işaret eden isimlerdir. İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde önemli yer tutan kavramlardan birisi de sirayet edicilik ve yayılma diye karşılanabilecek *sarî* kavramıdır. Gerçekte sirayet sudur düşüncesinin gerektirdiği sonuçlardan birisidir. Bir çekirdekteki unsurların ağacın bütün parçalarında ortaya çıkması gibi, ilk olan her şey İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde bütün unsurlara ulaşma özelliğine sahiptir. Bunun birinci sonucu, âlemdeki ilk hareketin nedenini rahmet ve sevgi olarak belirlediğimize göre, âlemdeki bütün hareketlerde sevgi ve merhametin bulunmasıdır. İbnü'l-Arabî'nin iyimser varlık anlayışı buradan çıkar. Bu iyimserlik, gazap veya kötülük denilen şeyde bile bir iyilik bulmak demektir. Bir şey var ise iyilik sonucunda var olmuş demektir. Öte yandan bu yaklaşım, kötülük ve eksiklik denilen şeylerin de göreli olarak var olmasını gerektirir. İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde bu sorunun en önemli yansımalarından birisi cennet ve cehennemin sürekliliği konusunda ortaya çıkar. Rahmet her şeye yayılmışsa cehennem de ondan payını almalıdır ki, var olmak rahmetin bir sonucudur. Bu, sonsuz bir azabın olmayışı ve azabın sonuçta rahmete dönüşmesi demektir.. Bununla birlikte İbnü'l-Arabî'nin bu görüşünü bir umut ve Allah'a karşı hüsnü zan şeklinde dile getirdiğini unutmamak gerekir.

Sağ (yemin), sol (şimal), arka (vera), ön (emam), üst (fevk) ve aşağı (taht): İbnü'l-Arabî'ye göre yönler insana bağlı olan ve onunu değer anlayışıyla yorumlanmış şeylerdir.

Sema ve Arz (gök ve yer), göklere vahyedilen emir, göklerin imarcıları: Sema ve arz, doğa âleminin iki yönünü, üst ve aşağı, ya da ulvi ve süfli yönleri için kullanılır. Gök, gökler, göklerin mamur edenleri, göklere vahyedilen emir gibi terimler ve konular İbnü'l-Arabî'nin metinlerinde sık geçer. Bu bağlamda her göğe emrin vahyedilmesiyle ilgili ayetin yorumu İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerinde merkezi bir yer tutar.

Sebep, illet, vesile, anne-baba, önce, sonra, ulvi, süfli, üst-alt: Sebep ve sebeplilik konusu tasavvuf metinlerinde değişik bağlamlarda geçer. Konevî filozofların âlemde zorunlu nedensellik bulunduğu fikrini eleştirir ve onun yerine vesilecilik diyebileceğimiz bir düşünceyi savunur. İllet ile sebep genellikle aynı anlamda kullanılır. Ancak İbnü'l-Arabî'nin yorum yöntemi kelimenin ikincil anlamlarıyla da soruna yaklaşmaya imkan verir. Bu durumda illet hastalık demek iken illetli anlamındaki malul ise hasta olan demektir. Hastalık mümkün varlığın durumudur. Buna karşılık sahihlik ve sağlamlık Hakka aittir. İbnü'l-Arabî sebep ve ilgili kavramları bazen anne-baba, üst-alt gibi kavramlarla da anlatır. Bu yorumda ilke, üst ve önce olanın sebep, sonra gelen ve aşağıda bulunanın sonuç ve nedenli olmasıdır.

Taalluk, tahalluk ve tahakkuk, ilme'l-yakin, ayne'l-yakin, hakka'l-yakîn: İnsanın ilahi isimler karşısındaki tavrını dile getiren üç aşama. Birinci genel ilgi anlamına gelir. Bu seviye, bilginin kesinliği sıralamasında ilme'l-yakin, yani bilgi kesinliği diye isimlendirilir. İkincisi ilahi isimlerle ve ahlak ile ahlaklanmaktır. Bu ise fena teorisinde dile getirildiği üzere beşeri özelliklerin ortadan kalkmasıyla gerçekleşir. Ayne'l-yakin, yani görme kesinliği denilen seviye buna işaret eder. Üçüncüsü ise tahakkuk, yani bir şeyin kendisi haline gelmek demektir. Bu ise hakka'l-yakin, yani bir şeyi o şey haline gelerek öğrenmek demektir.

Tenzih, teşbih, tespih, takdis: Tenzih, soyutlamak, yüceltmek demektir. Bu anlamıyla tespih ve takdis de tenzih sayılır. Allah'ın isimlerinin önemli bir kısmı bu anlamdaki isimlerdir. Tenzih insan aklının Allah hakkındaki hükümlerinin genel adıdır. Buna karşılık teşbih benzetmek, somutlaştırmak demektir. Hayal gücünün Allah hakkındaki hükümleri ise bu kısma girer.

Tevekkül-sabır-rıza-teslimiyet: Sufilerin salikin Allah karşısındaki durumunu anlatmak üzere kullandıkları bazı terimler. Tevekkül insanın kendi irade ve gücünü bırakarak işlerini Allah'a bırakması demektir. Sabır başına gelenleri şikayet etmeksizin kabullenmesidir. İbnü'l-Arabî bu anlamıyla sabrı ve tevekkülü ilk dönem sufilerle irtibatlandırır ve eleştirir. Ona göre sabretmek için sıkıntıdan şikayet etmemek şart değildir. Tam tersine sözgelişi hasta bir insan hastalığa sabredebilir ve bu esnada tedavi olabilir. Teslimiyet de aynı anlamda kullanılan bir kavramdır. Bu kavramların dikkate değer yönlerden birisi, olabilecek âlemlerin en mükemmeli fikrine buradan hareketle ulaşılabilmesidir.

Tecdid, teceddüd, tecdit-i halk ve teceddüd bi'l-emsal: Yenileme, yenilenme, yaratılışı yenilemek ve benzerlerle yenilenme. Bu kavramlar İbnü'l-Arabî'nin özellikle Eşarilerin cevher-araz düşüncelerinin açık etkilerini taşıyan yaratılış teorisinin ana kavramları arasındadır. Âlem her an yeniden yaratılan arazlardan oluşur. Bunun için öne çıkan kavramlardan birisi tecdittir ve yaratılışın her an yenilenmesine işaret eder. Bir kez var olduktan sonra âlem süreklilik kazanmaz. Âlem her an Allah'a muhtaçtır ve Allah onu her nefes yeniden yaratır. Kast edilen arazların yenilenmesidir. Teceddüt ise terimin edilgen hali olarak yenilenme demektir. Yenilenme benzerlerle gerçekleşir ve bu durum âlemde bir süreklilik bulunması yanılgısına yol açar.

Tecelli, isticla, taayyün, teşahhus (somutlaşma), nüzul-tenezzül (inme, iniş), takayyut, zuhur, izhar, sudur, ismar, semere, intaç, tevlid, müvelledat: Bunlar Mutlak Varlık'ın sınırlanmaya doğru yönelmesini anlatan birbiriyle bağlantılı çeşitli terimlerdir. Tecelli, görünmek, ortaya çıkmak anlamındaki cela'dan türetilmiştir. Bu kökten cela ve başka bir kalıptaki tarzı olan isticla, Mutlak Varlık'ın kendisinde ve dıştaki tecellilerini anlatır. Birincisi Mutlak Varlık'ın kendisi için kendisiyle tecellisi iken isticla dıştaki tecellisi demektir. Tecelli ile belirlenme anlamındaki taayyün eşanlamlı terimlerdir. Aynı anlamda başka bir terim ise takayyut, yani sınırlanmadır. Kayıtlanmak ve sınırlanmak, mutlaklığın tam olarak

zıddıdır. Bu süreçte Mutlak Varlık, zuhur eder, yani ortaya çıkar. Zuhur kelimesinin başka bir kullanımı ise izhardır. İzhar bir şeyi ortaya çıkartmaktır. Vahdet-i vücûdu benimseyen sufiler izhar etmek ile zuhur etmeyi bazı durumlarda eşanlamda kullanır. Çünkü zuhur eden Hak gerçekte mümkün varlıkları âlemde izhar ederek 'zuhur etmektedir.' Zuhur ve izharda gerçekte gözüken Hakkın kendisidir. Bütün bu terimler sudur teorisinin terimleridir. Konevî'nin zuhur ve izhar yerine sudur teorisinin kavramlarını daha çok kullandığına tanık olmaktayız. Sudur ortaya çıkmak demektir ve bunun yerine aynı anlamda bazen huruc ve ihraç, çıkartmak terimi de kullanılır. Kastedilen mümkünlerin okluktan varlığa çıkartılmasıdır. Zuhur-izhar kalıbındaki başka bir ikili ise semere-ismar'dır. Terimin anlamı meyve vermek veya meyve çıkartmaktır. Tanrı-âlem ilişkisini, asıl-fer, kök-dal ve ağaç-meyve ilişkisi şeklinde yorumlamak böyle bir terimi kullanma imkanı verir. Daha çok mantık terimleriyle Tanrı-âlem ilişkisini anlatmak için ise *intaç*, yani sonuç çıkartmak terimi kullanılır. Bu durum, kıyasta iki öncülden bir sonucun meydana gelmesi demektir. Tevlit ise üreme ve doğurma demektir. Aynı kökten türetilmiş müvelledat ise birbirinden türeyen şeylerdir. İbnü'l-Arabî'nin âlem anlayışında *müvelledat-ı selase* [türeyen üç şey], yani madenler, bitkiler ve hayvanların sıralanması sıkça geçer ve bunların irtibatları üzerinde durulur.

Vahdet, ahadiyet, vahdaniyet, ferdiyet, vitriyyet, ferdiyet-i selase (üçün birliği), teslis (üçleme): Birlik anlamında birleşen çeşitli kelimeler. İbnü'l-Arabî'nin metinlerinde birlik ve onunla ilgili terimler önemli bir yer tutar. Vahdet genel anlamda birlik demektir. Bu bağlamda vahdet-i sevaiyye, yani eşit birlik, birliğin iki yönü arasındaki birlik mastarıdır. Birliğin birinci kutbu ahadiyet, yani mutlak birliktir. Bu birlik, herhangi bir nitelik ve çokluk düşünmeden bir şeyin birliğidir. İkinci tür birlik ise niteliklerin birliği anlamındaki vahdet, vahdaniyet, vahidiyet, vitriyet terimleriyle anlatılan birlik türüdür. Bu birlik türü, gerçek bir çokluğa yol açmadan, niteliklerle birlikte zatın düşünülmesi demektir. Bu anlamdaki başka bir terim ise ferd veya ferdiyettir. Bu da bir birlik türüdür ve karşıtı teslis terimidir. Teslis üçleme demektir. Ancak İbnü'l-Arabî ve takipçileri, bu üçlemenin -gerçek değil- itibari ve göreli çokluk olduğunu dile getirerek, teslisi reddeder ve onun yerine çokluğun birliği anlamındaki ferdiyeti yerleştirirler.

Vahdet-i vücûd, maiyet-i zatiyye, Hakkın her şey ile beraber olması: Varlığın birliği diye karşıladığımız vahdet-i vücûd, varlığı mümkün ve zorunlu kısımlarına tasnif etmezden dikkate alarak, mümkün ve zorunluyu onun iki kısmı görme ilkesine dayanır. Vahdet-i vücûd bu anlamıyla Hakkın eşya ile beraber olması anlamını kazınır. Gerçekte vahdet-i vücûd üzerindeki açıklamalar en çok bu konuyla ilgilidir ve tenzihe karşı teşbihi dile getirme üzerinde durur.

Vech-i has (özel yön), vech (yön, yüz), bir şeyin yüzü, merkez, çevre, daire, rakika (ince bağ): Bütün terimler içerisinde yeni dönemindeki tasavvufun en merkezi kavramların başında

vech-i has, yani özel yön kavramı gelir. İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin geleneksel metafiziğe en önemli katkısı, bu kavram üzerinden dile getirdikleri düşüncelerdir. Bu düşünce Allah ile âlem arasında dolaylı ve doğrudan irtibatı kabul etme esasına dayanır. Dolaylı irtibat, nedenler yoluyla her şeyin Allah'a bağlanmasıdır. Bu düşünce sudur teorisinin dile getirdiği düşüncedir. Sufiler ise dolaylı yol gibi doğrudan yolla da Allah ile âlem ve her bir şey arasında bağ bulunduğunu belirtir. Bunu merkez nokta ile çevredeki noktaların bağıyla açıklar. Bir daire şeklinde düşünülen varlıkta merkez nokta Bir'e karşılık gelir. Bir'den hem doğrudan karşısında bulunan noktalara hem de dolaylı yolla yardım ulaşır. Bu yardımın ulaşma yolu, yani doğrudan yol, rakika, ince bağ terimiyle anlatılır. Yönün kendisi ise özel yön, yani vech-i hastır. Her şeyi gerçekte var eden bu yönden aldığı yardımdır. Bu nedenle özel yön bir şeyin kendisiyle ve hakikatiyle özdeşleşir ve bir şeyin vechi, yani yüzü o şeyin hakikati demek olur.

Vücûdi-burhani: Varlık kanıtı. Deliller sınıflamasındaki en üstün delildir. Kavramın zıddı ise bir zihne bağlı olmak anlamında itibari ve göreli olmaktır.

Vücûd, vücûd-ı mutlak, vücûd-ı sırf, vücûd-ı baht, vücûd-ı mukayyed: Bunlar İbnü'l-Arabî'nin metinlerinde varlık ile ilgili geçen terimlerdir. Vücûd varlık demektir. Daha sonra sufiler varlık ile mevcudu ayırt etmek üzere ikinciyi var olan ve kendisine varlık verilen anlamında mevcut terimiyle ifade etmişlerdir. İlk sufiler için vücûd öncelikle vecd ve tevacüd terimiyle bağlantılıdır. Vecd bulmak, tevacüd ise bulmak için gayret göstermek demektir. Vücûd buradan hareketle bulunan şeydir. Terimsel anlamıyla ise dışta var olmak ve mevcut olmaktır. Bu anlamıyla sübut ve tahakkuk terimin ikincil anlamlarıdır. Vücûd-ı mutlak, yani herhangi bir durum ve yerde düşünmeksizin kayıtsız anlamda varlık, Hak için kullanılır. Vahdet-i vücûdu benimseyen sufiler Hakka bu anlamıyla Mutlak Varlık demiştir ve bundan dolayı eleştirilmişlerdir. Vücûd-ı sırf ve vücûd-ı baht da mutlak varlık anlamında kullanılan terimlerdir. Hepsi Hakka işaret eder. Buna karşılık vücûd-ı mukayyed sınırlı varlıktır. Belirli bir var olma biçimiyle sınırlanmış olan mümkündür. Bu iki varlığın veya var olma tarzının ilişkisi, birlik çokluk ilişkisidir ve vahdet-i vücûdun çözmeye çalıştığı en önemli sorundur.

KAYNAKÇA

Abdülgani b. İsmail b. Abdülgani ed-Dımaşki Nablusi, *Gerçek Varlık: Vahdet-i Vücûdun Müdafaası*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, İz Yayıncılık, 2003.

Abdürezzak Kaşani, *Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, 2008.

Afîfî, "İbnü'l-Arabî'nin *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye* İsimli Eseri," *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*.

Davud Kayserî, *Nihayetü'l-beyan fi-dirayeti'z-zaman* (*Resail* içinde).

Ebû Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Ali İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, İstanbul 1987.

Ebu Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Ali İbnü'l-Arabî, *Kitabu'l-fenâ* (*Kitabü'l-fenâ fi'l-müşahede*) çev. Mahmut Kanık, İstanbul, İz Yayıncılık, 2004.

Ebû Ali Hüseyin b. Abdillah b. Ali Belhi İbn Sina, *Metafizik*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2004.

Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhim el-Buhari Kelâbâzî, et-Taarruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf, Taha Abdülbaki Surur, thk. Abdülhalim Mahmûd, Kahire, Neşrü't-Türasi's-Sufi, 1960.

Ebu Hamid Huccetülislam Muhammed b. Muhammed Gazzali, Tehafütü'l-felasife, Filozofların tutarsızlığı, çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sağıroğlu, İstanbul, Klasik, 2005.

Ebu Nasr Abdullah b. Ali et-Tusi Serrâc, *Lüma: İslam Tasavvufu: Tasavvufla İlgili Sorular-Cevaplar*, çev. Hasan Kamil Yılmaz, İstanbul, Altınoluk Yayınları, 1996.

Ebu Osman Saidüddin Muhammed b. Ahmed Kasani Fergani, *Münteha'l-medarîk şerhi'l-kasideti't-taiyye*, 1293, İstanbul; Mekteb-i Sanayi Matbaası.

Ebu Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergah Yayınları, 1983.

Ebü'l-Berekat Nureddin Abdurrahman b. Ahmed b. Muhammed Cami, ed-Dürretü'l-fahire [fi tahkik mezhebi's-sufiyye ve'l-mütekellimin ve'l-hükemai'l-mütekaddimin], yay. haz. N. L. Heer, A. Musevi Bihbehani, Tahran: Müessese-i Motaleat-ı İslami Danişgah-ı Mc Gill Şube-i Tahran, 1980/1358.

Ebü'l-Fütuh Şehabeddin Yahya b. Habeş b. Emircek Sühreverdi, Hikmetü'l-işrak, trc. Seyyid Cafer Seccadi, Tahran 1980.

Ebü'l-Hasan Data Gencbahş Ali b. Osman b. Ali Hucvirî, *Hakikat Bilgisi* (*Keşfü'l-mahcûb*), haz. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergah Yayınları, 1982.

Ebü'l-Kâsım el-Hazzaz Cüneyd b. Muhammed Cüneyd-i Bağdadî, Resailü'l-Cüneyd, tahkik Cemâl Receb Seydibi. Dımaşk : Dârü'l-ikra, 2005/1425.

Ebü'l-Kasım Zeynülislam Abdülkerim b. Hevazin Kuşeyri, Kuşeyri risalesi: tasavvuf ilmine dair, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergah Yayınları, 1981.

Ebü'l-Kâsım Zeynülislam Abdülkerim b. Hevazin Kuşeyri, Letaifü'l-işarat tefsir sufi kamil li'l-Kur'âni'l-Kerim, thk. İbrâhim, Besyuni, Kahire, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Amme li'l-Kitâb, 1981.

Ekrem Demirli, *Fusûsu'l-Hikem*, çeviri ve şerh, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2008.

Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Katib Çelebi, *Keşfü'z-zünun an esami'l-kütüb ve'l-fünun*, tsh. M. Şerefettin Yaltkaya, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1941

İbnü'l-Arabî, *et-Tedbiratü'l-ilahiyye fi ıslahi memleketi'l-insaniyye*,

İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, Litera yayıncılık, İstanbul 2006-

Şemseddin Muhammed b. Hamza b. Muhammed Molla Fenarî, Misbahü'l-üns, Tahran 1406.

Muhammed A'lâ b. et-Tehânevî, *Keşşâfü Istılâhâtü'l-fünûn*, İstanbul, Kahraman Yayınları, 1984

Muhammed b. Abdülcabbar en-Nifferi, *Kitabu'l-Mevakıf*, tah. Arthur John Arberry, Kahire, 1935

Muhammed b. Ali b. Atıyye el-Harisi Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kutü'l-kulub* (*Kalplerin Azığı*), çev. Muharrem Tan, İstanbul : Umran Yayınları, 1999.

Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevi*, Ankara 1988.

Müeyyidüddin el-Cendi, *Şerhü Fusûsi'l-Hikem*, nşr. Celaleddin Aştiyani, Meşhed University Press, 1982.

Müeyyidüddin Cendi, *Şerhu Fusûsu'l-Hikem*, tah. Seyyid Celaleddin Aştiyani, Meşhed 1361.

Sadreddin Konevî, *Fusûsu'l-Hikem'in Sırları [el-fükuk fi esrarı müstenidati hikemi'l-fusus]*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, İz Yayıncılık, 2002.

Sadreddin Konevî, *İlâhî Nefhalar*, en-Nefehatü'l-ilahiyye, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, İz Yayıncılık, 2002.

Sadreddin Konevî, *Kırk Hadis Şerhi, Şerh-i hadis-i erbain*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, İz Yayıncılık, 2002.

Sadreddin Muhammed b. İshak b. Muhammed Sadreddin Konevî, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, İz Yayıncılık, 2002.

Sadreddin Muhammed b. İshak b. Muhammed Sadreddin Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri* [l'cazü'l-beyan fi te'vili ümmi'l-kur'an], çev. Ekrem Demirli, İstanbul, İz Yayıncılık, 2002.

Sadreddin Muhammed b. İshak b. Muhammed Sadreddin Konevî, *Yazışmalar* [el-Müraselat], çev. Ekrem Demirli, İstanbul, İz Yayıncılık, 2002.

Sadreddin Muhammed b. İshak b. Muhammed Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği* [*Miftahı gaybi'l-cem ve'l-vücûd*], çev. Ekrem Demirli, İstanbul, İz Yayıncılık, 2002.

Sadreddin Muhammed b. İshak b. Muhammed Sadreddin Konevî, Vahdet-i Vücûd ve Esasları=en-Nusus fi tahkiki tavri'l-mahsus, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, İz Yayıncılık, 2002.

Suad el-Hakîm, *İbnü'l Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2005.

Şemseddin Muhammed b. Hamza b. Muhammed Molla Fenarî, *Misbahü'l-üns, Müessese-i Payidar-ı İslâm*, 1406.

Şerefeddin Davud b. Mahmud b. Muhammed Davud-i Kayserî, Resail-i Kayserî: et-Tevhid ve'n-nübüvve ve'l-velaye; Esasü'l-vahdaniyye [ve menbaü'l-ferdaniyye; *Nihayetü'l-beyan fi dirayeti'z-zaman*, tashih Celaleddin Aştiyani, Tahran, Müessese-i Pijuhişha-i Hikmet ve Felsefe, ₺381.

Şerefeddin Davud b. Mahmud b. Muhammed Davud-i Kayserî, Resail-i Kayserî: et-Tevhid

ve'n-nübüvve ve'l-velaye; Esasü'l-vahdaniyye, 1381.

Şerefüddin Davud b. Mahmûd b. Muhammed Davud-i Kayserî, *Mukaddemat; Matla'u hususi'l-hikem fi meani Fususi'l-hikem*, thk. Turan Koç, Hasan Şahin, Seyfullah Sevim, Kayserî, Kayserî Büyükşehir Belediyesi, 1997.

Yazıcıoğlu Mehmed Efendi, *Muhammediye*, haz. Amil Çelebioğlu, Ankara, Milli Eğitim Bakanlığı, 1996.

DİZİN

a'yân-ı sâbite, 39, 69, 87, 133, 140, 141, 194, 199, 200, 201, 204, 207, 248, 254, 255, 256, 258, 261, 262, 280, 288, 311
âbid, 68, 91
Âdem, Hz., 22, 28, 30, 38, 41, 103, 159, 237, 244, 270, 277, 278, 280
afak, 269
Ahadiyet, 131, 132, 243
ahlak, 24
ahlaklanmak, 135, 151, 288, 289, 292
Ahmed İlahi, 145
akıl eleştirisi, 76, 79, 80, 100
akılcılar, 75, 99, 146
akıllar, 21, 65, 101, 119
akli ilimler, 93, 95
alt âlem, 21, 238
ân-ı dâim, 27
Aristoteles, 77, 78, 145
asabiyet, 62
asabiyet-umran, 64
ashâb-ı kulûb, 68
Asiye, Hz., 280
aslah alellah, 229, 291
asli vatan, 279, 282, 284
asr-ı saadet, 46
ateizm, 73, 128
ayna, 24, 35, 39, 40, 103, 156, 162, 165, 195, 234, 245, 263, 265, 266, 270
ayne'l-yakîn, 94, 95, 127, 137, 239
aynullah, 26
ayrık hayal, 180

baba-anne-çocuk üçlemesi, 272
Bağdat, 59, 91
bağlayıcı şeriat, 36
Bakıllani, Muhammed bin Tayyib bin Muhammed bin Cafer, 8
basitlik, 34, 130, 132, 160, 183, 208, 216, 228, 242, 243, 268
baskın yön, 268
bâtıni, 31, 32, 42, 58, 114, 144, 153, 174, 239, 302
Bâyezid-i Bistâmî, 68, 140, 163, 164
bekâ, 25, 135, 137, 150, 152, 158, 200, 219, 228, 252, 271, 282, 283, 289, 310
bereket, 225
berzâh, 24, 45, 181, 182, 202, 234, 265
bilim tasnifi, 85, 91, 93, 96, 97, 119, 145, 150
birlik-çokluk, 87, 184, 190, 200, 216, 222
bitişik hayal, 180
Bosnavi, Abdullah, 85, 86
Bursa, 9
Bursevî, İsmail Hakkı, 11
büyük âlem (makrokozmos), 35, 45, 69, 134, 196, 275, 276

Cami, Abdurrahman, 177
camiu'l-ezdat, 43
cedel, 72, 77, 78, 79, 149
cem-i himmet, 44, 87
Cendi, Müeyyidüddin el-, 7, 11, 12, 13, 76, 82, 83, 85, 86, 87, 98, 125, 140, 141
cevâmiu'l-kelim, 57, 58
cevher-arâz teorileri, 69, 72, 75, 80, 175, 186, 198, 217, 230, 267
Cili, Abdülkerim el-, 87, 311
Cüneyd-i Bağdadî, 64, 68, 69, 92, 153, 158, 219, 232, 252, 305, 309, 310
Cüveynî, Ebü'l-Muzaffer Alâuddîn Atâ

Melik bin Bahâiddîn Muhammed el-, 8, 61

çokluk, 35, 191, 207, 240

dairesel varlık, 31, 33, 256
dehr, 22, 25, 27, 33, 34
deizm, 73, 177, 296
derecelenme (tefadûliyet), 30, 35, 37, 38, 50, 51, 66, 124, 129, 137, 139, 141, 239, 256
Devvanî, Celâleddîn, 145
dişilik, 280, 281
doğa bilimleri, 40, 41, 70, 102, 105, 120, 155
döngüsellik, 32, 33
duyulur âlem, 24, 160, 234, 246, 266, 273

Ebû Bekir, Hz., 57, 164
Ebu'l-Utahiyye, 217, 267
ebu'l-vakt, 26
Eflatun (bkz. Platon), 145
Efrad (Tekler), 22
ehl-i beyt, 76, 77
ehl-i keşf ve'l-vücûd, 174
ehl-i nazar, 75, 99, 176, 310
ehl-i sünnet, 64, 70, 74, 153, 245, 246, 285, 300
ehl-i zâhir, 65, 95
elest misakı, 69, 159
Empedokles, 145
Endülüs, 9, 10, 35, 68, 72, 76, 239, 313
enfüs, 269
erillik, 280
Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali el-, 8, 19, 20, 61, 71, 74, 128, 229, 248, 257, 291
Eş'arîler, 27, 69, 74, 131, 132, 133, 190, 219, 248, 251, 285, 290
ezeli ilke, 18, 191, 251

Fahreddin Irakî, 11
fakirlik, 26, 107, 108, 179, 180, 182, 223
Farabi, Ebû Nasr Muhammed el-, 8, 96, 125, 178, 214, 313
Fatiha Tefsiri, 59, 60
felekler, 21, 22, 24, 25, 28, 30, 34, 41, 162, 234
felsefe-i ula, 121
felsefi tasavvuf, 105
fenâ, 25, 135, 150, 152, 158, 159, 200, 219, 252, 268, 271, 282, 283, 289, 310
ferdiyet-i selase, 197
Fergani, Saidüddin, 7, 11, 12, 13, 76, 83, 86, 87, 98
Feridüddin Attâr, 7
fetret dönemi, 37
fevka't-tam, 224, 226
feyezan, 224, 225, 232
feyz-i akdes, 243
feyz-i mukaddes, 243
fikh-ı bâtın, 98, 99, 310
fıkıh, 9, 13, 45, 64, 69, 70, 91, 92, 96, 98, 106, 110, 111, 112, 114, 116, 118, 144, 146, 158, 308, 309, 310
fitrat, 100, 157, 178, 292, 295, 298
filozof, 20, 65, 104, 105, 150, 176, 177, 178, 186, 187, 195, 212, 265, 270, 273, 285, 286, 307, 312, 313
Firavun, 86, 218, 293
furkan, 38, 43, 44, 148, 238
Fusûsu'l-Hikem, 12, 13, 36, 38, 43, 44, 59, 60, 82, 83, 85, 86, 87, 88, 96, 103, 125, 130, 141, 151, 164, 165, 185, 194, 244, 249, 257, 288, 310, 312
Fusûsu'l-Hikem'in Sırları, 59
Fükûk (el-), 60, 83
Fütûhât-ı Mekkiyye, 13, 50, 56, 58, 69, 84, 140, 186, 247
fütuhu'l-ibare, 304

gayb, 23, 41, 81, 186, 238
gaybet, 152
gaye varlık, 39, 244, 245, 246, 264, 271
gayelilik, 30, 139, 194, 195, 225
Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed bin Muhammed bin Ahmed el-, 18, 19, 34, 45, 65, 71, 77, 92, 97, 98, 101, 102, 229, 307, 313
gerçek varlık, 169, 283
Geylânî, Abdülkadir-i, 68
gök cisimleri, 21, 160
görelilik, 111, 127, 142, 165, 181, 195, 287, 293, 313
Grek, 7, 41, 105

hakikat-i insaniye, 31, 244, 275
hakikat-i Muhammediye, 31, 39, 58, 141, 233, 234, 244, 256, 257, 258, 259, 260, 262, 263, 275
hakikatü'l-hakaik, 39, 260
hakka'l-yakîn, 55, 94, 95, 127, 137, 218, 239, 326
Hakkın gözü, 26, 271
Hakkın yüzü, 268, 292
Hallac-ı Mansur, Ebu el-Muğis el-Hüseyn ibn Mansur el-, 7, 68, 69, 159, 161, 232, 252
harf-kelime, 205, 208, 216, 217
Haricîler, 219
Harrâz, Ebû Said el-, 68
Hasan-ı Basrî, 68, 111
hatem (son), 40, 53, 55
hatmü'l-velaye, 53, 55
hatmü'l-veli, 55, 58, 59
hatmü'n-nebi, 31
hayal, 65, 80, 144, 180, 181, 182, 283, 284, 298, 299, 303, 312
hayal âlemi, 27, 234, 298
hayalî varlık, 283
hayr-ı mahz, 223, 293
hayvani nefs, 274, 275
Herevi, Hace Abdullah el-Ensari-el, 12, 87
Hermes, 145
heyula-kül, 260
heyulaniyyü'l-vasf, 260, 261
Hıristiyan, 106, 245, 248, 249, 250, 254, 255, 256, 257, 258, 262, 279
Hinduizm, 249
hisbaniyye, 110
Hucvirî, Ali bin Osman Bin Alî el-Cullâbî el-, 13, 27, 50, 53, 63, 110, 111, 117
hudûs, 18, 71, 179
husûl, 175
huzur, 87, 152
hükümdarlık, 276

Irak, 62

ibahilik, 63, 300
Ibn Berrecân, 68
İbn Fariz, 12
İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed b. Ebu Bekr Muhammed b. Hasan, 61, 62, 63, 64
İbn Hazm, Ebû Muhammad Alî ibn Ahmed ibn Saîd, 76
İbn Kasi, 35, 36, 37, 52, 69, 134, 138, 212, 239, 269
Ibn Meserre, 68
İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed ibn Ahmed ibn Muhammed, 100, 101, 120, 313
İbn Sina, Ebu Ali el-Hüseyin ibn Abdullah ibn Sina el-Belhi, 8, 12, 13, 33, 40, 41, 49, 69, 75, 96, 97, 98, 99, 100, 103, 105, 112, 118, 119, 120, 121, 125, 133, 147, 149, 151, 157, 169, 170, 171, 172, 173, 177, 178, 185, 197, 203,

204, 214, 220, 223, 224, 232, 239, 251, 255, 256, 261, 264, 275, 286, 287, 296, 313
İbnü'l-Arîf, 68
ibnü'l-vakt, 7, 25, 26, 27
İbrahim, Hz., 32
iftitahü'l-vücûd, 247
ihlas, 68, 106, 114, 148
ihsan, 70, 112, 114, 115, 148
ihtira, 195, 272
iki şahit, 300
İlah, 127, 142, 143, 195, 242
ilah-ı mutekad, 74, 126, 164
ilahi ahlak, 123, 124, 135, 151, 289, 292
İlahi isimler, 34, 35, 36, 53, 54, 76, 107, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 143, 151, 183, 185, 194, 208, 212, 237, 239, 240, 241, 243, 244, 247, 249, 256, 263, 268, 274, 275, 289, 300, 304, 312
ilahi ruh, 205, 206, 222
ilahi zaman, 30
ilahi zât, 35, 36, 79, 121, 128, 132, 134, 241, 242, 274
ilahlık âlemi, 272, 273
ilhadilik, 63, 111
ilim-malum, 87, 142
ilk akıl, 32, 39, 136, 160, 234, 259, 260, 261, 262, 280
ilk ilke, 130, 131, 185, 186, 193, 281, 304
ilk muharrik, 193, 213
İlk Sebep, 123, 213
illet-malûl, 192
ilme'l-yakîn, 94, 95, 127, 137
ilm-i bâtın, 98
ilm-i hakaik, 118, 120
ilm-i hikmet, 146
ilm-i ilahi (ilahî ilim, ilahiyat), 17, 39, 42, 47, 85, 96, 97, 98, 99, 118, 119, 120, 121, 137, 140, 145, 146, 147, 159, 189, 196, 207, 208, 210, 245, 246, 247, 249, 254, 255, 256, 258, 265
ilm-i rabbanî, 118
ilm-i tahkîk, 118
ilm-i tasavvuf, 145
ilmü ma-ba'de't-tabia, 118
İmam Rabbani, Ahmed el-Farukî el-Sirhindi, 200, 311
İmam Şafiî, Ebû Abdullah Muhammed bin İdris el-, 104
imla-i rabbani, 84
inhiraf, 163, 221
insan-ı kâmil, 24, 53, 228, 295, 305
intaç, 197
irade, 20, 25, 67, 74, 108, 129, 135, 194, 198, 199, 244, 245, 253, 256, 279, 286, 287, 288, 291, 292
İran, 62
İsa, Hz., 29, 32, 36, 37, 54, 208, 245, 255, 256, 257, 258
isimler teorisi, 35, 36, 37, 39, 69, 123, 124, 125, 128, 134, 138, 212, 217
isim-mazhar, 123
İslam dünyası, 7, 10, 59, 60, 64, 98, 105, 112, 313
ism-i a'zâm, 140
ism-i cami, 164, 240
ispatî, 73
isr (iz), 29, 50, 304
isticla, 278
istidat, 40, 141, 150, 189, 256, 288
istidlal bi'ş-şahid ale'l-gaib, 265
istiğna, 179, 223
istihlak, 136, 221
istinbat, 73, 112, 114, 116, 148
istişare, 269
işarî yorum, 102, 116
İşrakîlik, 145, 146, 147, 150

itidal, 43, 156, 163, 172, 193, 221, 281, 290
ittiba, 26, 50, 100, 149, 153, 300

Kâbe, 56
kader, 20, 78, 108, 285
kadir-i mutlak, 139, 198, 286
Kalem, 39, 203, 225
Kaşani, Abdürezzak, 11, 85, 86, 87, 286
Katip Çelebi (Mustafa bin Abdullah), 145, 149
Kayseri, 9
Kayserî, Davud, 7, 11, 12, 13, 17, 21, 76, 83, 85, 86, 87, 98, 113, 121, 123, 144, 169, 175, 177, 191, 284
Kelâbâzî, Ebû Bekr Muhammed bin İshak, 13, 48, 50, 70, 74, 76, 82, 92, 96, 97, 106, 110, 111, 112, 114, 147, 285
kelam, 9, 12, 13, 17, 19, 34, 45, 61, 62, 64, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 91, 93, 96, 98, 99, 105, 106, 110, 111, 112, 114, 115, 116, 118, 123, 128, 144, 146, 148, 150, 158, 183, 187, 201, 229, 241, 246, 251, 252, 253, 256, 257, 267, 279, 285, 296, 297, 304, 307, 308, 309, 310, 313
kelamcı, 8, 9, 19, 20, 61, 62, 64, 65, 68, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 86, 92, 104, 105, 109, 116, 128, 133, 146, 148, 150, 164, 176, 177, 178, 183, 186, 187, 195, 198, 201, 213, 218, 229, 237, 241, 245, 246, 247, 248, 250, 251, 257, 258, 260, 265, 270, 273, 278, 284, 285, 286, 287, 290, 296, 297, 299, 301, 304, 307, 310, 311, 312, 313
kelime nazariyesi, 249, 254
Kemâl, 17, 23, 24, 27, 30, 31, 32, 33, 38, 40, 42, 44, 47, 53, 55, 59, 60, 79, 92, 107, 115, 123, 126, 136, 147, 150, 155, 156, 157, 159, 160, 163, 165, 188, 189, 195, 215, 220, 224, 225, 226, 227, 230, 238, 245, 263, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 287, 290, 295, 299, 301, 305
kendinde şey, 80, 81, 126
kenz-i mahfi, 31
keramet, 27, 294
kesb, 285
kesif âlem, 24
keşf, 100, 104, 149, 218, 228, 266
Keşfü'z-zunun, 145
kevn-i cami, 44, 164, 272, 276
kevnî ilim, 119
keynûnet, 143
kimya-i saadet, 155
Kindî, Ebû-Yûsuf Ya'kûb ibn İshâk el-, 96
klasik tasavvuf, 12, 68
Konevî, Sadreddin (Ebû'l-Meâlî Muhammed b. İshak b. Yusuf), 7, 9, 10, 11, 12, 13, 18, 24, 25, 26, 30, 31, 32, 34, 35, 37, 38, 39, 45, 46, 47, 48, 50, 51, 52, 53, 55, 56, 59, 60, 65, 66, 68, 69, 70, 72, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 93, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 107, 113, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 132, 133, 135, 136, 137, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 169, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 196, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 207, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 217, 219, 221, 224, 225, 226, 228, 230, 239, 241, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 265, 266, 268, 269, 273, 274, 278, 280, 286, 287, 292, 295, 296, 308, 313
Konuk, Avni, 85, 86, 288
Konya, 9, 10, 60
Kûfe, 91

Kur'ân-ı Kerîm, 20, 43, 47, 49, 52, 63, 69, 71, 74, 85, 113, 114, 153, 154, 155, 177, 208, 237, 246, 253, 270, 299, 300, 305
kurb-ı feraiz, 26, 152, 271
kurb-ı nevafil, 26, 152, 271
kuşatıcılık, 38, 43
Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin el-, 13, 45, 48, 50, 68, 96, 97, 106, 110, 111, 112, 114, 117, 146, 147, 148, 276, 285
Kutbuddin İznikî, Muhammed bin Muhammed Rumî, 83, 145
Kutbuddin Şirazî, Mahmûd bin Mesûd bin Muslih el-Fârisî eş-, 145
kuvve-fiil, 135, 295
küçük âlem (mikrokozmos), 35, 45, 69, 134, 196, 237, 275, 276
künh-ü zât, 183

La-edriyye, 110
Lâ-taayyün Mertebesi, 233
latîfe-i insaniye, 275, 277
Letaifü'l-a'lam fi-işarâti ehli'l-ilham [*Tasavvuf Sözlüğü*], 87
levha, 205, 225, 280
Logos, 244, 249, 250, 251, 252, 254, 255, 258, 262
Lûma, 112

madum, 74, 133, 181, 228, 250, 251, 261
madumat, 69
mahiyet, 19, 34, 69, 74, 78, 115, 120, 124, 125, 130, 133, 139, 172, 173, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 196, 210, 227, 246, 250, 251, 255, 256, 257
Makasidü'l-Felasife, 77
Malatya, 9, 10
marifet, 46, 47, 49, 52, 55, 59, 60, 61, 82, 112, 119, 165, 302
marifetullah, 67, 85, 96, 97, 99, 118, 119, 121, 147, 264
marifetü'n-nefs, 238, 265
masik, 263
Matüridî, Ebû Mansur Muhammed b. el-, 237, 241, 246, 297
Mebahis-i meşrıkiyye, 62
mebde, 56, 251, 252
mebde-i evvel, 131
Mecdüddin İshak (Sadreddin Konevî'nin babası), 10
Mehdi, 60
Mekke, 56
Mekkî, Ebû Tâlib el-, 13, 24, 113, 150, 229, 230
Melamiler, 92, 93
meluh, 127, 142, 143, 195, 249
Menazilü's-sairîn, 12, 87
menşeü'l-itibarat, 238
Mertebe-i Ervâh, 233
Mertebe-i İnsan, 234
Mertebe-i Misal, 234
Mertebe-i Şehâdet, 234
Meryem, Hz., 280
Mesnevi, 87
meşiyet, 291, 292, 293, 310
Meşşailer, 145
metafizik, 13, 17, 19, 20, 40, 41, 46, 47, 61, 64, 70, 73, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 86, 93, 96, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 115, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 125, 128, 130, 133, 136, 145, 146, 147, 151, 156, 162, 169, 170, 171, 172, 173, 178, 179, 190, 200, 201, 210, 213, 215, 239, 240, 241, 242, 249, 251, 252, 255, 256, 257, 258, 261, 268, 269, 279, 280, 284, 285, 293, 296, 297, 307, 310, 311, 312, 313
mevcudiyet, 175
Mevlânâ, Celâleddin Rûmî, 7, 87

Miftahu'l-gayb, 12, 13, 76, 83, 85, 96, 100, 145
miraç, 17, 136, 155, 157, 158, 159
miratü'l-âlem, 266
misak, 158, 159, 310
misal mertebesi, 180, 234, 283
Misbahü'l-üns, 13, 38
mistisizm, 147, 154, 157, 305
mişkat, 29, 304
mişkatü'n-nebi, 262
mizaç, 48, 274, 290, 294, 295
mizan, 43
Molla Fenarî, Şemseddin Muhammed bin Hamza bin Muhammed İbnu'l- Fenarî er-Rumî, 7, 11, 13, 76, 83, 98, 130, 144, 145, 169, 176, 177, 178, 241
muattıla, 73, 128, 177, 296
muhakkik sufiler, 45, 68, 75, 104, 188
muhakkikler, 46, 68, 75, 76, 77, 78, 93, 120, 122, 147, 149, 160, 176, 189, 203, 215
Muhammed, Hz., 24, 29, 30, 31, 32, 33, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 46, 48, 52, 53, 55, 57, 58, 60, 71, 83, 84, 85, 95, 106, 140, 141, 239, 244, 257, 258, 259, 260, 262, 275, 280, 302, 303, 304, 308
Muhammedî makam, 57, 58
Muhâsibî, Hâris bin Esed el-, 68, 87
muhazat, 162, 163, 221
mukabele, 162, 221
Mukaddime, 61
Munkiz (el-), 71
Musa, Hz., 23, 29, 32, 39, 141, 218, 256, 281
Mutezile, 19, 69, 74, 75, 128, 130, 131, 133, 219, 229, 245, 246, 247, 248, 250, 251, 285, 287, 288, 290, 291
mutlak itidal, 165, 281
mutlak iyi, 176, 226, 227
mutlak varlık, 18, 119, 122, 127, 130, 138, 171, 176, 177, 182, 184, 185, 196, 204, 206, 211, 216, 233, 243, 259, 261, 278, 283, 311, 312
Mutlak varlık, 162
mükemmellik, 17, 24, 224, 225, 227
mumkün mahiyetler, 187, 188
Müntehe'l-medarîk, 12, 13, 31, 87, 174, 232
Mürsiye, 9
müsemma, 125, 140, 243
Müsenna, Fatıma b., 280
müstakil varlık, 142, 285
müşahede, 27, 28, 31, 51, 57, 60, 68, 71, 79, 81, 136, 143, 149, 152, 159, 204, 287, 307
müteal Tanrı, 255, 299
mütekaddimin kelam, 61
müvelledat-ı selase, 225, 275

Nablusi, Abdülgani, 169, 176, 312
namaz, 21, 112, 276
Nasireddin Tûsî, Ebû Cafer Muhammed bin Hasan, 17, 75, 77, 78, 187, 213, 256, 259
nebati nefs, 275
nedensellik, 21, 33, 76, 148, 178, 198, 199, 203, 212, 213, 225, 231, 241, 259, 269, 272, 277, 294
nefes, 59, 199, 205, 206, 207, 208, 209, 211, 222, 231, 253
Nefes-i Rahman, 206, 215, 261, 262
nefs, 51, 69, 70, 80, 100, 106, 109, 113, 114, 118, 135, 145, 147, 149, 150, 151, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 162, 163, 174, 216, 221, 257, 267, 274, 275, 278, 280, 290, 301
nefs-i natıka (düşünen nefs), 274
nefsin ölümü, 284
Niffer, Muhammed b. Abdülcabbar b. el-

Hasan en-, 54, 68, 300
nikâh, 21, 272, 273
nisyan, 152
Nuh, Hz., 44, 73, 80, 180
nur-ı Muhammedî, 39, 259, 262
nübüvvet, 28, 48, 50, 53, 54, 62, 85.
nüsha-i âlem, 274
nüzul, 138, 155, 157, 216, 251, 257, 266, 267

Oniki İmam, 76
Osman, Hz., 57

Ömer, Hz., 57
özel yön, 33, 122, 135, 161, 203; 204, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 222, 269, 292
özgürlük, 20, 285, 287, 288, 291

perde (hicab), 27, 28, 48, 49, 66, 113, 127, 134, 135, 155, 160, 169, 175, 254, 267, 268, 282
peygamberlik, 30, 56, 78, 256, 299
Platon, 220
Platoncu idealar, 207, 251

rabbani ilim, 119
rabb-ı has, 138
rabıta, 275
rakika (ince bağ), 211, 275
Razi, Fahreddin, 62, 92
Resail, 12, 13, 17, 112
rical, 22, 93, 280
riyazet, 40, 50, 65, 104, 114, 127, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 154, 159, 219, 284, 289
rububiyet, 143, 276
ruhani varlıklar, 29
ruh-ı ilahi, 206
rüya, 11, 57, 58, 60, 83, 84, 85, 284, 303
rüya âlemi, 283

saff-ı evvel, 63
safiyet, 148
sahabe, 27, 47, 49, 50, 77, 104, 106, 259
sahibu'l-vakt, 26
sahibu'z-zaman, 26
sahih akıl, 79, 100
sahv, 92, 158, 309
sekr, 309
selim fıtrat, 100
Serrâc, Ebû Nasr es-, 9, 13, 50, 62, 70, 72, 82, 94, 96, 97, 106, 107, 109, 110, 111, 112, 114, 115, 117, 146, 147, 148, 285
seyr u sülûk, 12, 26, 63, 118, 127, 138, 144, 148, 150, 151, 156, 162, 165, 166, 173, 251, 252, 257, 266, 289
Sıddîk, 57
sıfatların işlevselliği, 245
sınırlı varlık, 18, 119, 171
sır ilimleri, 93, 94, 147
Simnani, Alaü'd-devle, 311, 312
Sinan, Halid b., 37
sofist, 27, 81, 110, 111, 231
sofistlik, 63, 111
Sofyavî, Bali (Efendi), 85, 86, 103, 151
Sokrates, 145, 220
son nebi, 40, 42, 44, 46, 52
son vahiy, 30, 44
son veli, 52
sonsuz kelimeler, 253
söylenmiş hikmet, 52, 302, 303
sudur, 21, 24, 33, 39, 42, 69, 78, 128, 157, 160, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 203, 207, 209, 212, 213, 216, 217, 224, 226, 227, 231, 258, 259, 260, 261, 262, 269, 271, 272, 273, 277, 280, 287, 289

sufi, 7, 9, 11, 12, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 38, 39, 40, 41, 42, 44, 45, 46, 48, 49, 50, 53, 54, 55, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 73, 74, 76, 77, 78, 80, 81, 82, 83, 84, 86, 87, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 120, 121, 123, 124, 125, 126, 128, 130, 131, 134, 135, 137, 138, 139, 140, 142, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 169, 171, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 188, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 210, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 229, 230, 232, 234, 237, 238, 239, 241, 242, 244, 246, 249, 250, 251, 252, 254, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 264, 266, 267, 269, 270, 271, 272, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 292, 294, 295, 297, 299, 300, 302, 304, 305, 307, 308, 309, 310, 312

sûbut, 39, 120, 137, 181, 182, 210, 247, 248, 250, 298

Sühreverdî, Ebu'l-Fütûh Şahabeddin Yahya bin Habeş bin Emîrek Sühreverdî Maktûl, 145, 146, 147

Sülemî, Ebû Abdurrahman es-, 68

sülûk, 32, 87, 95, 101, 123, 137, 138, 149, 154, 155, 156, 158, 163, 165, 219, 221, 251, 257, 267, 268, 282, 290

sünnet, 49, 52, 153, 154, 155, 300, 305

Sünni tasavvuf, 64, 97, 98, 108, 110, 153, 300, 309, 310

sünni tavır, 77

Sünnilik, 58, 76, 112

sürekli yaratma, 27, 182, 198, 199, 201, 227, 231

süreksizlik, 27

Şam, 9, 10, 60, 83

şarihler, 11, 12, 36, 55, 76, 85, 86, 145, 177, 241, 243, 288

şarihler dönemi, 60, 82, 83

şathiyat, 114, 137, 309, 310

şehadet mertebesi, 234, 239

şeriat-hakikat, 63, 64, 68, 111, 232, 295, 300, 301, 302, 304

Şeyh Bedreddin Simavi, 45, 87

Şia, 76, 77

Şiblî, Ebû Bekir eş-, 68, 217

Şiilik, 77

taaddüt-i kudema, 19, 130, 131, 132, 242, 245

taalluk, 95, 137

Taaruf li-mezhebi ehli tasavvuf, 92

taayyün-i Evvel, 233

taayyün-i Sânî, 233

tâbilik-metbuluk, 304

tafsil-icmal, 263

Taftâzânî, Mes'ûd bin Ömer bin Abdullah et-, 176, 311

tahakkuk, 48, 59, 137, 150

tahalli, 150

tahalluk, 137, 150

tahlil miracı, 163

tahsilü'l-hasıl, 192, 193, 242

taife, 91, 92

taklit, 45, 72, 77

takrir, 77, 78

Tanrı-âlem, 17, 20, 21, 28, 65, 69, 75, 86, 93, 99, 103, 151, 156, 174, 191, 196, 209, 213, 215, 231, 242, 251, 255, 257,

263, 287
Tanrı-insan, 25, 26, 109, 164, 178, 179, 205, 215, 229, 282
Tanrı-zaman, 33
tasavvuf, 9, 10, 11, 12, 13, 17, 25, 26, 27, 33, 45, 46, 49, 50, 51, 52, 53, 61, 62, 63, 64, 65, 67, 68, 70, 71, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 83, 85, 86, 87, 88, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 104, 105, 106, 107, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 123, 124, 135, 137, 144, 145, 146, 147, 148, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 158, 159, 164, 165, 177, 179, 183, 198, 200, 217, 218, 221, 229, 238, 251, 252, 264, 265, 267, 284, 285, 288, 289, 290, 295, 299, 300, 305, 307, 308, 309, 310, 311, 313
Tasavvuf Metafiziği, 12, 102, 191
tasavvuf pragmatizmi, 65
tasavvufi yöntem, 9, 82, 95, 114, 118, 145, 147, 148, 155, 158
tasfiye, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 153, 156
tatil, 73, 296
tecdid-i halk, 28, 199, 253
tecedddüd-i emsal, 28, 202, 230, 231, 232
tecelligâh, 25, 34, 123, 135, 156, 263
tedahül, 64
tedbir, 274, 276
Tedbirat-ı İlahiyye, 274
Tehafütü'l-felasife, 19, 66, 77, 102
tekasüf, 160, 163, 216, 267
Telimsani, Afifüddin, 140
tenzih, 43, 44, 47, 57, 73, 80, 130, 131, 133, 180, 226, 233, 241, 243, 248, 286, 296, 297, 298, 299, 312
teslis, 257, 258
teşbih, 43, 44, 47, 80, 103, 180, 296, 298, 299, 312
tevacüd, 173
tevekkül, 20, 62, 68, 107, 108, 111, 229
tevhit, 19, 25, 51, 69, 159, 218, 219, 242, 252
tevil, 22, 23, 72, 73, 75, 102, 126, 296, 299
Teymiyye, Ebu'l-Abbas Takıyyuddîn Ahmed bin Abdülhalîm bin Mecdiddîn bin Abdüsselâm bin, 310
tezkiye, 114, 149, 150, 153, 156
Tirmizî, Hakîm (Ebu İsa Muhammed bin İsa ibni'd-Dahhak), 53, 68, 116, 232, 309, 310
toplayıcılık, 38, 257
totoloji, 170, 171, 179, 188, 189, 191, 192, 193, 222, 227, 242
tövbe, 26, 221, 270
tûl-i emel, 26
tümellik, 257
Tüsterî, Sehl b. Abdullah, 43, 68, 241, 310

umran-bedavet, 61
umûr-ı âmme, 103, 151
urûc, 138, 251, 257, 267

ünsiyet, 29, 152
üst âlem, 21, 238

vahdet-i şuhud, 200
vahdet-i vücûd, 12, 33, 34, 65, 75, 86, 87, 124, 128, 129, 138, 139, 140, 142, 158, 162, 163, 173, 176, 179, 189, 200, 202, 203, 205, 210, 213, 215, 227, 234, 253, 254, 259, 261, 268, 285, 286, 289, 292, 296, 304, 307, 308, 309, 310, 311, 312
vahiy, 33, 36, 38, 43, 44, 65, 66, 67, 79, 100, 101, 102, 103, 104, 125, 213, 214, 297, 298, 299, 302, 304, 312
Varidat, 87
varlık tecellisi, 139, 141, 189, 204, 205,

206, 207, 210, 211, 215, 216, 217, 222, 227, 258, 260, 261, 262, 274, 280, 287, 292
Vasiyetname, 52, 59, 60
vecd, 169, 173, 174
vech-i has, 33, 135, 161, 203, 212, 214, 215, 222, 268, 292
vekil, 31, 42, 237, 270, 271, 272, 276
velayet, 28, 50, 52, 53, 54, 55, 59, 62, 63, 85, 295, 300, 309
vesilecilik, 198, 216, 259, 263, 294
vuslat gecesi, 284
vücûd, 173, 174, 175, 176, 183, 185, 210, 211
vücûd-ı baht, 169
Vücûd-ı Hak, 169
vücûd-ı mutlak, 169
vücûd-ı sırf, 169

Yahudilik, 249
yaratılış teorileri, 27, 191, 195, 196, 197, 202, 260
Yaratma, 194, 196, 197, 216, 250
yokluğun şeyliği, 247, 250, 251
yokluğun yokluğu, 186, 247

zâhir ehli, 45, 63, 64, 95
zâhit, 68, 91, 106
zaman-vakit-hal, 25
zât-ı ahadiyet, 121
zevkî ilimler, 93
zikir, 109, 113, 138, 150, 151, 152, 157
zıya, 228, 229
zorunlu varlık, 28, 142, 176, 177, 178, 179, 181, 182, 183, 184, 187, 188, 189 212, 223, 226, 241, 251, 260, 286, 313
zuhur mertebesi, 239
zuhur-izhar, 196
zulmet, 228
zühd, 26, 62, 68, 98, 106, 107, 111, 115, 117, 152
Zünnûn el-Mısrî, 68, 87

İSLAM METAFİZİĞİNDE TANRI ve İNSAN

Ekrem Demirli

Bu gelenek üzerinde söylenmesi gereken ve kendilerine gösterilen ilgide ihmal edilen bir yön, geleneğin teorik kaynaklarıdır. Başka bir ifadeyle bu geleneğin nasıl bir teorik zeminde ele alınması gerektiği sorunu, çağımızdaki araştırmaların en büyük sorunudur. İbnü'l-Arabî ve takipçileri, İslam düşüncesinin takipçileridir ve bu düşünce göz ardı edilerek onların düşüncelerinin anlaşılması hiçbir şekilde mümkün olamayacaktır. Bu nedenle İbnü'l-Arabî'yi anlamak, Farabi, İbn Sina gibi İslam filozofları veya Eşari, Bakillani, Cüveyni gibi kelamcıları dikkate almadan mümkün olmadığı gibi söz konusu düşünürler tarafından ortaya konulan düşünceler de İbnü'l-Arabî ve ekolünde yeni bir çehre kazanarak gelişmelerini sürdürmüşlerdir. İslam düşüncesinin gelişim evreleriyle ilgili oryantalist bakış açısıyla meseleye bakmak, bu irtibatları kurmayı imkânsızlaştıracaktır. Halbuki bu ekol, bize İslam düşüncesinin 'donuklaştığı' ve hatta 'bittiği' denilen bir tarihten uzun süre sonra bile, değer ve düşünce üretimini sürdürdüğünü göstermişlerdir. Bir giriş ve üç bölüm olarak tasarlanan çalışmamız, bu büyük geleneğin temel düşünceleri ve özellikle kaynakları ile ilişkisi hakkındaki bir tahlili amaçlamaktadır.

www.kabalci.com.tr

ISBN 975-997-162-3

9 789759 971625

15 TL

www.kabalciyayinevi.com