FUSÛSU'L-HİKEM

İbnü'l-Arabî

FUSÛSU'L-HİKEM

İbnü'l-Arabî

çeviri ve şerh

Ekrem Demirli







KABALCI

FUSÛSU'L-HİKEM

İbnü'l-Arabî

Klasik anlamıyla bir tasavvuf kitabı olmayan *Fusûsu'l-Hikem*, Batılıların teozofi, İslam filozoflarının ise *ilm-i ilahi* veya *marifetullah* dedikleri bir disiplini temellendirmeyi hedefleyen orijinal bir yapıttır. *Fusûsu'l-Hikem*'in Arabî'nin öğrencisi Sadreddin Konevî'nin kullandığı anlamda bir metafizik kitabı olduğunu, Tanrı'nın varlığını, O'nun âlemle ilişkisini konu edindiğini söyleyebiliriz.

Fusûsu'l-Hikem düşünce tarihimizde en çok şerh edilmiş eserlerden birisidir. Onun tarih içindeki etkinliği öncelikle bu şerhler sayesinde mümkün olmuştur. Farklı fikrî coğrafyalara mensup kişilerce şerh edilmiş, dahası *Fusûsu'l-Hikem* şerhi yazmak bir düşünsel ustalık ölçüsü olmuştur.

Fusûsu'l-Hikem çeşitli tartışmalara yol açmıştır. Kimi zaman fakih ve kelamcılar tarafından eleştirilmiş, bu eleştirilere sûfilerce çeşitli cevaplar verilmiş ve böylece farklı bir literatür oluşmuştur.

İslam düşünce tarihinin en önemli entelektüel geleneklerinden birisinin kurucusu olan İbnü'l-Arabî'nin başyapıtı *Fusûsu'l-Hikem*, şimdi yepyeni bir çeviri ve şerhle okurun karşısında. Bu yeni çevride Arabî'nin çetrefil metninin çok daha kolay nüfuz edilebilir olduğunu göreceksiniz. Gerek bölüm sonlarındaki notlar, gerekse kitabın ikinci kısmını oluşturan şerhin rehberliğinde Arabî'nin karmaşık gibi görünen düşünsel sisteminin düğüm noktaları çözülüyor. Ekrem Demirli yalnızca metni şerh etmekle kalmıyor, belli başlı *Fusûs* yorumcularının görüşlerine de yer vererek, geçmişte bu metnin nasıl algılandığını aktarıyor.

www.kabalci.com.tr

ISBN 975-997-072-4

9 789759 970727

40.00 YTL

İBNÜ'L-ARABÎ

FUSÛSU'L-HİKEM

KABALCI YAYINEVİ: 273

ŞARK KLASİKLERİ DİZİSİ: 6

İbnü'l-Arabî (tam adı Ebû Bekir Muhammed b. Ali. Lakabı Mürsiye'li Muhyiddin İbn Arabî el-Hatemî es-Sûfî el-Fâkih ez-Zâhirî), Endülüs'ün güneydoğusundaki Mürsiye (Murcia) şehrinde hicri 17 Ramazan 560 senesinde doğmuştur. Endülüs'te dindarlığı ile meşhur ve bazı üyeleri sûfi olan bir Arap ailesine mensuptur. Dinî eğitimini önce Lizbon'da, daha sonra kendi zamanında Endülüs'teki en büyük tasavvuf merkezlerinden olan İşbiliyye'de (Sevilla) tamamlamıştır. İbnü'l-Arabî, bu şehirde yaklaşık otuz sene kalmış ve tasavvufa yönelmesinde azımsanmayacak etkisi olan İşbiliyye pirlerinden dersler almıştır.

İbnü'l-Arabî, ömrünün bu döneminde İşbiliyye'yi yurt edinmiş olsa da, bazen âlimleri ziyaret etmek bazen de gezmek için Endülüs'ün diğer şehirlerine yolculuklar yapar, sonra tekrar memleketine dönerdi. Genç yaşında Kurtuba'ya (Córdoba) gitmiş, filozof İbn Rüşd ile karşılaşmıştır. 598 senesinde Endülüs ve beldelerinden ayrılmış, hac görevini yerine getirmek için Doğu'ya gitmiş, bir daha da geri dönmemiştir.

Aynı yıl Mısır'a gitmiş, fakat Mısırlıların, ondan hoşnut olmayışlarından dolayı burada uzun süre kalamamıştır. Hatta bazı kimseler ona suikasta yeltenmişlerdir. Mısır'dan ayrılınca, Kudüs, Mekke, Hicaz, Bağdat ve Anadolu'nun bazı şehirleri başta olmak üzere, Doğu'nun çeşitli şehirlerini dolaşmıştır. Sonra Şam'a yerleşmiş, H. 638 senesinin Rebiu'l-âhir ayının 28'inde burada vefat etmiş, Kasiyun Dağı'na defnedilmiştir.

İbnü'l-Arabî, sadece tasavvufun değil, aynı zamanda bütün İslam bilimleri arasındaki en üretken yazarlardan birisidir. Kitaplarının sayısının bazı tasniflere göre beş yüzü geçtiği söylenir. Bununla birlikte temel eserlerini şöyle sıralayabiliriz: *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, *Fusûsu'l-Hikem*, *İnşâü'd-Devair*, *Ukletü'l-Müstevfiz*, *Tercümanü'l-Eşvak*, *Tenezzülatü'l-Musuliyye*, *Müsameratü'l-Ahyar ve Muhadaratü'l-Ebrar*.

İbnü'l-Arabî
Fusûsu'l-Hikem
© Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1999

Birinci Basım: Temmuz 2006

Kapak Düzeni: Gökmen Ekincioğlu

Yayıma Hazırlayan: Ergun Kocabıyık

KABALCI YAYINEVİ
Himaye-i Etfal Sok. 8-B Cağaloğlu 34110 İSTANBUL
Tel: (0212) 526 85 86 Faks: (0212) 513 63 05
www.kabalciyayinevi.com yayinevi@kabalci.com.tr
online satış: www.kabalci.com.tr

KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI
Cataloging-in-Publication Data (CIP)
İbnü'l-Arabî
Fusûsu'l-Hikem
1. Tasavvuf 2. İslam 3. Teozofi

ISBN 975-997-072-4

Baskı ve cilt: Yaylacık Matbaası, Tel. (0212) 567 80 03
Litros Yolu Fatih Sanayi Sitesi, No. 12/197-203 Topkapı-İSTANBUL

İBNÜ'L-ARABÎ

FUSÛSU'L-HİKEM

çeviri ve şerh
Ekrem Demirli

İÇİNDEKİLER

BİR TASAVVUF KLASİĞİ OLARAK *FUSÛSU'L-HİKEM*, 11

GİRİŞ, 19
[*Fusûsu'l-Hikem*'in İbnü'l-Arabî'ye Verilmesi], 19

I. FAS
ÂDEM KELİMESİNDEKİ İLAHLIK HİKMETİ, 25
[Varlıkta Gayelilik ve İnsan], 25 ◉ [İnsan: Âlemin Varlık ve Süreklilik Sebebi], 26 ◉ [Tümel Durumlar], 27 ◉ [Tanrı-Âlem İlişkisi], 29 ◉

II. FAS
ŞİT KELİMESİNDEKİ HİBE HİKMETİ, 45
[İkramlar], 45 ◉ [Yetenekleri Bilmek], 46 ◉ [Kader Sırrını Bilenler], 47 ◉ [Hakkın İhsanları], 48 ◉ [Velilik ve Nebilik İlişkisi], 49 ◉ [İsimlerden Kaynaklanan İkramlar], 50 ◉ [Tecellide Tekerrür Yoktur], 51 ◉ [Şit Peygamberin Adı ve İlahi İkramlarla İlgisi], 52 ◉ [Herkes Kendisini Görür], 52 ◉ [İmkân ve Yetenek], 53 ◉ [Son Çocuk], 53 ◉

III. FAS
NUH KELİMESİNDEKİ TENZİH HİKMETİ, 62
[Tenzihin Anlamı], 62 ◉ [Hz. Nuh'un Davetindeki Eksiklik], 64 ◉ [Furkan ve Kur'ân: Ayırma ve Toplama], 64 [Tenzihte Teşbih ve Teşbihte Tenzih], 65 ◉ [Allah'a Davet Etmenin Anlamı ve İnanılan İlah], 65 ◉ [Hayret ve Mertebeleri], 67 ◉ [Hz. Nuh'un Kavmine Bedduasının Yorumu], 67 ◉

IV. FAS
İDRİS KELİMESİNDEKİ TAKDİS HİKMETİ, 73
[Yükseklik: Mekân ve Mertebe Yüksekliği], 73 ◉ [Mertebe Üstünlüğü], 73 ◉ [İnsanın Üstünlüğü], 73 ◉ [Allah'ın Üstün Olması], 74 ◉ [Bir ve Sayıların İlişkisi], 75 ◉ [Bir ve Çok İlişkisine Örnekler], 76 ◉ [İsimler ve Zat İlişkisi: Ebü'l-Kâsım'ın İsimler Teorisi], 77 ◉

V. FAS
İBRAHİM KELİMESİNDEKİ SEVGİ HİKMETİ, 80
[Allah'a Dost Olmanın Anlamı], 80 ◉ [İlah-İlah Sahibi İlişkisi], 81 ◉ [Herkesin Bilinen Bir Makamı Vardır], 82 ◉

VI. FAS
İSHAK KELİMESİNDEKİ DOĞRULUK HİKMETİ, 85
[Uyku Hayal Mertebesidir], 85 ◉ [Rüyada Süt İçmek], 87 ◉ [Hayal Gücü ve Himmetle Yaratma], 88 ◉ [Arifin Ene'l-Hak İddiası], 89 ◉

VII. FAS
İSMAİL KELİMESİNDEKİ YÜCELİK HİKMETİ, 92
[Özel Rab], 92 ◉ [Özel Rablar Arasındaki İlişki], 93 ◉

VIII. FAS
YAKUB KELİMESİNDEKİ RUHANİLİK HİKMETİ, 97
[Din nedir?], 97 ◈ [Ruhbanlık], 98 ◈ [Din Karşılık Vermek Demektir], 98 ◈ [Din Âdet, Dönmek Demektir], 99 ◈ [Tebliğin Anlamı], 100 ◈ [Peygamber Doktor Gibidir], 101 ◈

IX. FAS
YUSUF KELİMESİNDEKİ NURANİLİK HİKMETİ, 104
[Rüya Vahyin Bir Parçasıdır], 104 ◈ [İnsanlar Uykudadır, Ölünce Uyanırlar], 104 ◈ [Hz. Yusuf'un Gördüğü Rüya], 105 ◈ [Hz. Peygamber'in Âlem Yorumu], 106 [Her Şey Hayaldir], 108 ◈ [Zatın Birliği ve Niteliklerin Birliği], 109 ◈

X. FAS
HÛD KELİMESİNDEKİ MUTLAK BİRLİK HİKMETİ, 112
[Özel Rab], 112 ◈ [Mutlak Birlik Hikmeti Ayaklar İlminden Bilinir], 113 ◈ [Peygamberleri Müşahede], 115 ◈ [Tenzih ve Teşbih], 116 ◈ [Takva Nedir?], 118 ◈ [İnanılan İlah], 118 ◈

XI. FAS
SALİH KELİMESİNDEKİ AÇILIŞ HİKMETİ, 123
[Birlik ve Çokluk], 123 ◈ [Varlığın Yapısı, Mantığın Yapısı], 124 ◈ [Salih Peygamber ve Üçleme İlişkisi], 125 ◈

XII. FAS
ŞUAYB KELİMESİNDEKİ KALP HİKMETİ, 128
[Tasavvufi Bilginin Aracı Olan Kalbin Genişliği], 128 ◈ [Hakkın Suretten Surete Girmesi], 128 ◈ [İki Tecelli: Gayb ve Şahadet Tecellisi], 129 ◈ [İnançtaki İlah], 131 ◈ [Kalp ve Şuayb Peygamberin İlişkisi], 132 ◈ [Nefsi Bilmek Rabbi Bilmek], 133 ◈ [Yaratmanın Yenilenmesi: Eşariler ve Sofistler], 134 ◈

XIII. FAS
LÛT KELİMESİNDEKİ GÜÇ HİKMETİ, 138
[Güç ve Mülk], 138 ◈ [İnsan Zayıf Varlıktır], 138 ◈ [Tasarruf ve Tasarrufun Terki], 139 ◈ [Peygamber ve Âlemde Tasarruf], 141 ◈

XIV. FAS
ÜZEYR KELİMESİNDEKİ KADER HİKMETİ, 144
[Kaza ve Kader], 144 ◈ [Peygamberler Arasındaki Üstünlük İlişkisi], 144 ◈ [Peygamberlerin Bilgisi], 145 ◈ Velilik ve Nebilik Konusu, 147

XV. FAS
İSA KELİMESİNDEKİ ÜSTÜNLÜK HİKMETİ, 151
[Ruhlar Etkindir], 151 ◈ [Hz. İsa ve Ümmeti], 153 ◈ [İsa Hakkında Ortaya Çıkan Görüş Ayrılıkları], 154 ◈ [Nefes ve Ruh], 156 ◈ [Üstünlük/Bildirme Hikmetinin Anlamı], 158 ◈

XVI. FAS
SÜLEYMAN KELİMESİNDEKİ RAHMET HİKMETİ, 164
[Süleyman'ın Mektubu], 164 ◈ [Süleyman'a Verilen Gücün Özelliği], 164 ◈ [Zorunluluk ve İhsan Rahmeti], 166 ◈ [Her Şey Canlıdır], 167 ◈ [Belkıs'ın Siyaset Yeteneği], 167

[Belkıs'ın Tahtının Taşınması], 168 [Süleyman ve Davud], 169 [Belkıs'ın Tahtı], 169 [Âlem Hayal İçinde Hayaldir], 172

XVII. FAS
DAVUD KELİMESİNDEKİ VARLIK HİKMETİ, 174
[Nebilik ve Resullük], 174 [Davud'a Verilen Nimet], 175 [Allah'ın Halifesi Olmak, Peygamberin Halifesi Olmak], 176 [Meşiyet ve İrade], 178

XVIII. FAS
YUNUS KELİMESİNDEKİ NEFES HİKMETİ, 182
[Kula Şefkat Cihattan Üstündür], 182 [Kısas Talebi Bir Günahtır], 182 [İnsanın Kendisi Değil, Davranışları Kötü Olabilir], 183 [Herkes Nimete Kavuşacaktır], 184

XIX. FAS
EYYÛB KELİMESİNDEKİ BİLİNMEZLİK HİKMETİ, 187
[Her Şey Canlıdır], 187 [İtidale Ulaşılamaz, Yaklaşılır], 188 [Âlemden Daha İyisi Yoktur], 189 [Sabrın Anlamı], 189

XX. FAS
YAHYA KELİMESİNDEKİ CELAL HİKMETİ, 192
[Yahya Adı ve İsimlerde Başlangıç], 192 [Yahya ve İsa], 192

XXI. FAS
ZEKERİYA KELİMESİNDEKİ SAHİPLİK HİKMETİ, 195
[Rahmet Her Şeyi Kuşatmıştır], 195 [İlahi İsimler Arası İlişkiler], 197

XXII. FAS
İLYAS KELİMESİNDEKİ ÜNSİYET HİKMETİ, 200
[Aklın Tanrı Hakkındaki Bilgisi], 200 [Hayvanlık Mertebesi], 204

XXIII. FAS
LOKMAN KELİMESİNDEKİ İHSAN HİKMETİ, 207
[Sözle ve Susarak Anlatılan Hikmet], 207

XXIV. FAS
HARUN KELİMESİNDEKİ ÖNDERLİK HİKMETİ, 211
[Rahmet Âlemi ve Şefkat], 211 [Hevâ ya da Arzu Gücü], 214

XXV. FAS
MUSA KELİMESİNDEKİ ULVİLİK HİKMETİ, 218
[Tümel ruh, Tikel ruh], 218 [Nâsut ve Lahût], 219 [Firavun'un Musa'yı Bulması], 221 [Kıptînin Öldürülmesi ve Allah'ın Musa'yı Sınaması], 222 [Hareket Sevgiden Kaynaklanır], 223 [Musa'nın Medyen'e Gitmesi ve Ücretsiz İş Yapması], 225 [Musa ve Hızır'ın Ayrılması], 226 [Halifelik ve Peygamberlik], 227 [Tanrı'nın Mahiyeti Bilinebilir mi?], 227 [Musa'nın Mucizesi ve Sihirbazlar], 229 [Firavun'un İmanı], 231 [Can Çekişme Anında İnanmak], 231 [Allah'ın Musa ile Konuşması], 232

XXVI. FAS
HALİD KELİMESİNDEKİ ULULUK HİKMETİ, 234

XXVII. FAS
MUHAMMED KELİMESİNDEKİ TEKLİK HİKMETİ, 235
[Teklik ve Hz. Muhammed], 235 ❧ [Parça Bütün İlişkisi], 236 ❧ [Tanrı, Erkek ve Kadın], 238 ❧ [Kadın ve Gecikme İlişkisi], 238 ❧ [Kadının Önemi], 240 ❧ [Namaz], 242 ❧ [Başka Bir Yorumla Namaz], 245 ❧

FUSÛSU'L-HİKEM ŞERHİ, 249

GİRİŞ
FUSUSU'L-HİKEM: BİR RÜYANIN KİTABI, 251

ÂDEM FASSI'INDA YARATMAK, 265

ŞİT FASSI'NDA HİBE, 287

NUH FASSI'NDA TENZİH VE TEŞBİH, 301

İDRİS FASSI'YLA İLGİLİ AÇIKLAMALAR, 310

İBRAHİM FASSI'NDA İLAHİ SEVGİ, 317

İSHAK FASSI'YLA İLGİLİ AÇIKLAMALAR, 321

İSMAİL FASSI'YLA İLGİLİ AÇIKLAMALAR, 329

YAKUB FASSI'YLA İLGİLİ AÇIKLAMALAR, 349

YUSUF FASSI'YLA İLGİLİ AÇIKLAMALAR, 365

HÛD FASSI'YLA İLGİLİ AÇIKLAMALAR, 375

SALİH FASSI'NDA YARATILIŞ, 383

ŞUAYB FASSI'YLA İLGİLİ AÇIKLAMALAR, 391

LÛT FASSI'NDA GÜÇ, 402

ÜZEYR FASSI'NDA KADER, 406

İSA FASSI'YLA İLGİLİ AÇIKLAMALAR, 417

SÜLEYMAN FASSI'NDA RAHMET, 423

DAVUD FASSI'NDA VARLIK, 431

YUNUS FASSI'YLA İLGİLİ AÇIKLAMALAR, 440

EYYÛB FASSI'NDA BİLİNMEZLİK, 450

YAHYA FASSI'NDA CELAL, 456

ZEKERİYA FASSI'NDA SAHİPLİK/DAYANIKLILIK, 458

İLYAS FASSI'NDA ÜNSİYET, 465
LOKMAN FASSI'NDA İHSAN, 478
HARUN FASSI'YLA İLGİLİ AÇIKLAMALAR, 483
MUSA FASSI'NDA YÜCELİK, 491
HALİD FASSI'YLA İLGİLİ AÇIKLAMALAR, 510
MUHAMMED FASSI'NDA TEKLİK (BİRLİK), 512
DİZİN, 531

BİR TASAVVUF KLASİĞİ OLARAK FUSÛSU'L-HİKEM

İslam düşünce tarihinin en önemli entelektüel geleneklerinden birisi, İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî'nin öncülüğünde teşekkül etmiş olan Ekberîliktir. Ekberîlik adının tam anlamıyla neye karşılık geldiği ve böyle bir adlandırmanın ne zaman ortaya çıktığı sorunu bir yana, bu gelenek *muhakkikler* denilen ve yeni bir metafizik anlayışı ve tanımı ortaya koyan bir grup mutasavvıfın fikirlerinin temsilcisidir. Muhakkikler, 'varlığın birliği' öğretisi çerçevesinde yeni bir tasavvuf anlayışını geliştirmişler ve genellikle ilk dönem tasavvuf eserlerinde ele alınan konularla ilgilenmemişlerdir. Bu geleneğin etrafında teşekkül ettiği temel kitap, *Fusûsu'l-Hikem* olmuştur. *Fusûsu'l-Hikem*'i iki açıdan ele alabiliriz: Birincisi kitap, sûfilerin bilgi ve varlık görüşlerinin zirvesidir. İkincisi bir şerh geleneğinin merkezini oluşturur ve sonraki tasavvufun seyrini büyük ölçüde belirlemiştir.

Fusûsu'l-Hikem bir rüyaya dayanır. Bu rüyada İbnü'l-Arabî Hz. Peygamber'in kendisine bir kitap verdiğini ve onu insanlara ulaştırmasını istediğini belirtir. İbnü'l-Arabî de hiçbir yorum katmadan bu kitabı aktardığını söyler.

Hemen belirtmeliyiz ki, İbnü'l-Arabî, başka kitaplarında da bu tür iddialarda bulunur. Söz gelişi *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de kitabın yazım ve tasnifinin kendisine ait olmadığını ve *imlâ-i rabbanî* diye isimlendirdiği bir şekilde yazıldığını belirtir. Bazen de "kalbime gelenleri yazdım" gibi ifadeler kullanır. Benzeri ifadelerin yalnızca kendisine ait olmadığını da görmekteyiz; Sadreddin Konevî, eserlerinin *imlâ-i rabbanî* ile yazılmış olduğunu belirttiği gibi başka pek çok sûfi de buna benzer iddialarda bulunur. Öte yandan rüya, sûfilerce kabul edilen bir bilgi edinme yoludur. İbnü'l-Arabî rüyada bir hadis öğrendiğini veya bir hadisin tashihini Hz. Peygamber'den istediğini çeşitli yerlerde belirtir. Konevî, İbnü'l-Arabî'yle ölümünden sonra defalarca rüyada görüştüğünden söz eder. Şu halde sûfiler için rüya yoluyla bilgi almak veya bir bilgiyi doğrulatmak geçerli bir yöntemdir.

Özel koşullardaki bir rüyaya dayanması'nın *Fusûsu'l-Hikem*'e belirli bir kutsiyet ve ayrıcalık kazandırdığı açıktır. Nitekim bu husus Bâlî Efendi ve Avni Konuk'un şerhleri gibi bazı şerhlerde görünür. Bununla birlikte bu gibi yorumların en azından Konevî, Kayserî, Cendî ve Kâşânî gibi ilk dönem şarihlerinde bulunmadığını belirtmeliyiz. Ancak bütün şarihlerin hemfikir oldukları nokta şudur: *Fusûsu'l-Hikem* Hz. Peygamber'in Tanrı hakkındaki bilgisinin niteliğini anlatır. Şarihler, velayet-nübüv-

vet, özellikle de epistemolojik bir ilke olarak tasavvur edilen Hakîkat-i Muhammediyye hakkındaki görüşleriyle bu kitabın Hz. Peygamber tarafından bir veliye verilmesinin anlamını ortaya koyarlar. Şarihlere göre kitabın Hz. Peygamber'in elinde bulunması, onun içerdiği bilgilerin Hz. Peygamber'e ve onun peygamberliğine ait olması demektir.

Fusûsu'l-Hikem, önceki peygamberlerin ve getirdikleri dinlerin yerel ve göreceliğine karşın değişmez ve mutlak bilgiyi içeren İslam vahyinin –ki İbnü'l-Arabî'ye göre bu nedenle İslamın kitabının adının Kur'ân, yani 'toplayıcı'dır– gözüyle değerlendirildiği bir kitaptır.

Fusûsu'l-Hikem'i ayrıcalıklı kılan özelliği nedir ve onu nasıl bir kitap olarak niteleyebiliriz? *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*, İbnü'l-Arabî'nin diğer eserlerinden de farklıdır. İbnü'l-Arabî, onda pratik tasavvufun sorunlarını ele almadığı gibi, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye* ve diğer bazı eserlerinde yaptığı gibi fıkhî meseleleri arz edip onları tasavvufi açıdan yorumlamaz.

Pekiyi *Fusûsu'l-Hikem* nedir? Bu sorunun çözümünde yararlanabileceğimiz en uygun isim Konevî'dir. *Fusûsu'l-Hikem*'i anlamamıza yardımcı olabilecek ve bu anlamda onun mukabili sayılabilecek yegâne eser, Konevî'nin en önemli ve bütün görüşleri için temel kitap olan *Miftâhu'l-Gayb*'dır. *Miftâhu'l-Gayb*, bize *Fusûsu'l-Hikem*'i hangi bağlama yerleştireceğimiz ve ona nasıl yaklaşacağımız hakkındaki en doğru verileri sağlayan kitaptır.

Konevî, *Miftâhu'l-Gayb*'de tasavvufi eserlerde alışık olmadığımız bir yöntemle *ilm-i ilahi* veya *marifetullah* diye isimlendirdiği bir ilmi temellendirmeyi hedefler. *İlm-i ilahi* veya *marifetullah* Tanrı'yı bilmekten ziyade Tanrı hakkındaki bilginin veya onunla ilgili ilmin adıdır.

Bu yönüyle *ilm-i ilahi* İslam felsefe literatüründe bilinegelen metafiziğin başka bir adıdır ki, bu ad Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd gibi Müslüman filozoflarda da böyle geçer. Konevî metafizik adını kullanmaz, bunun yerine *ilm-i ilahi* veya *marifetullah* veya *ilm-i tahkik* veya kısaca *tahkik* der. Metafizikçiye işaret etmek için de genellikle *muhakkik* adını kullanır. Kullanılan terimlerin hepsi bir şekilde bu ilmin yöntemine ve özellikle de kesin ve değişmez bilgi kazandırmasına işaret eden sözlerdir ki, bu da Hz. Peygamber'in Tanrı hakkında getirdiği bilginin sonucudur. Konevî'ye göre metafiziğin konusu, Tanrı'nın varlığıdır. Ardından metafiziğin sorununu da Tanrı-âlem ilişkisi olarak ortaya koyar. İlkeleri ise Tanrı'nın isimleridir.

Fusûsu'l-Hikem'i Konevî'nin tanım ve tasnifiyle değerlendirdiğimizde, onun Konevî'nin kullandığı anlamda bir metafizik kitabı olduğunu söylemek mümkündür ve kitabı ayrıcalıklı yapan da budur. Kitabın konusu Tanrı'nın varlığı ve O'nun âlemle ilişkisidir. Bu ilişki, Konevî'nin ayrıntılı bir şekilde açıkladığı gibi, bütün âlemle ve âlemdeki her bir şeyle irtibat ve ilişkidir. İbnü'l-Arabî, bu kitapta varlığın birliği teorisi bağlamında, Tanrı'yı, âlemi, insanı ve Tanrı-âlem ilişkilerini ele alır. Varlığın birliği, herhangi bir şey olarak veya herhangi bir durumda veya şartta veya adla varlığı veya var olanı düşünmezden önce, kendinde varlığı, bütün şart ve kayıtlardan bağımsız varlığı dikkate almamız esasına dayanır. Bu anlamda varlık, Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya ve daha sonra İslam felsefesinde ve teorik kelamda gördüğümüz metafiziğin konusunu teşkil eden "varlık olmak bakımından varlık" deyiminin İbnü'l-Arabî gözüyle yorumlanmasıdır. İbnü'l-Arabî "varlık olmak bakımından varlık, Haktır" ilkesini kabul ettikten sonra, birlik-çokluk ilişkileri bağlamında düşünce tarihinin geleneksel sorunlarını başka bir görüş açısıyla ele alır. Her şey Tek Varlık'ın çeşitli mertebelerdeki tecelli ve zuhurundan başka bir şey değildir. Bu durumda âlem içindeki her şey (duyulur nesneler, makul anlamlar, ruhsal varlıklar, felekler, melekler, harfler, kelimeler vs) ilahi tecellinin yansımalarına dönüşür ve hepsi tek Varlık'a dayandıkları için birbirleriyle ilişkilidirler.

İbnü'l-Arabî'nin varlık görüşü, biçimsel yapısında onlardan yararlanmış olsa bile, bir yandan Müslüman filozofların sudûr görüşünün öte yandan kelamcıların özellikle de Eşarilerin cevher-araz görüşünün eleştirisi olarak tezahür eder. İbnü'l-Arabî iki ayrı gerekçeyle iki ayrı ekolü eleştirir: Felsefeyi veya aklı eleştirisinde İbnü'l-Arabî, Tanrı'yı salt olumsuzlamayla tanımlayıp hiçbir zaman olumlu nitelikle tarif edemeyişlerinden hareket eder. İbnü'l-Arabî'nin Yeni-Platonculuk gibi kadim felsefe ve kültürleri eleştirdiği ana konu budur. İbnü'l-Arabî'ye göre akıl Tanrı hakkındaki hükmünü "salt bir olumsuzlama", kendi ifadesiyle "selbî hüküm" olarak verebilir. Bu durum Yeni Platoncu sudûr anlayışının Bir'in mahiyeti hakkındaki büsbütün olumsuz ve aşkın niteliğini vurgulayan yargılarında tebarüz eder. İbnü'l-Arabî, bu yargıları kısmen kabul eder, hatta bazen onları da aşarak aşkınlığı daha keskin bir anlatımla dile getirir. Ancak bir şeyi sadece aşkınlık özelliğiyle tanımlamak onu gerçekte tanımsız bırakmaktır. Oysa o şeyin olumlu niteliklerinden söz etmek ve bu anlamda Tanrı hakkında hüküm vermek gerekir. İbnü'l-Arabî'ye göre aklın başarısız kaldığı bu yönü din ve vahiy tamamlar ve Tanrı'yı bize kendisiyle ilişki kurmamızı mümkün kılan Tanrı-âlem arasındaki "benzerlik" nitelikleriyle tanıtır. Bu durum İbnü'l-Arabî'nin bilgi görüşü açısından çok önemli olduğu gibi *Fusûsu'l-Hikem*'deki

en temel fikirlerden birisidir.

Kelamcıları ise parçacı düşünmekle ve düşüncelerinin sonuçlarını görmemekle eleştirir. İbnü'l-Arabî'ye göre Eşari kelamcıların kabul etmekten çekindikleri cevher-araz görüşünün gerektirdiği sonuç ise, bütün âlemin her an yeniden yaratıldığı *tecdid-i halk* fikridir ve bu fikrin kabul edilmesi tek gerçek hakîkatin Tanrı olması anlamına gelecekti.

İbnü'l-Arabî, bu iki eleştiriden hareketle kendi düşüncesini temellendirir: Tanrı hakkındaki hükümlerimiz salt selbî hükümler olmamalıdır. Tanrı, vahiy ve dolaylı olarak da ilham, keşif vb tasavvufi tecrübeler vasıtasıyla bize kendisini bildiren olumlu nitelikleri olan bir Tanrı'dır. O, irade sahibidir, bilendir, kudret sahibidir vs. Böylelikle İbnü'l-Arabî, salt bir aşkınlığı –ki bunu genellikle tenzih terimiyle anlatır ve aklın Tanrı hakkındaki hükmü diye tanımlar– bir içkinlik ile dengeler ve bunu da teşbih diye niteler ve akla karşı vehim gücünün Tanrı hakkındaki hükmü diye görür. Bu durumda İbnü'l-Arabî, Tanrı'nın aynı anda münezzeh ve müşebbeh olduğunu belirtir. İbnü'l-Arabî'ye göre Hz. Peygamber'den önce hiçbir peygamberin ifade edemediği bilgi, tenzih ile teşbih arasındaki bu dengedir ve Tanrı hakkındaki bilginin kemali bu dengeyi sağlamaktır.

Mutlak Varlık, kendisinden kaynaklanan bir iradeyle bilinmek istemiş ve çeşitli varlık mertebelerinde tecelli ve zuhur etmiştir. Bu noktada Tanrı'yı veya Mutlak Varlık'ı merkezine yerleştiren düşünce zorunlu olarak başka bir kavrama ulaşır ki, o da genelde âlem, özelde ise insandır. Başka herhangi bir düşünce geleneğinde bulunamayacak derecede, İbnü'l-Arabî ve ardından gelen sûfi düşünürler varlık hakkındaki genel bir teoriden zorunlu olarak insana ulaşmışlar ve insanı bu varlık silsilesinin nihai gayesi ve hedefi saymışlardır. Bu konunun ayrıntısı bir yana, İbnü'l-Arabî'nin varlık merkezli düşüncesinin aynı zamanda bir insan felsefesi olduğunu görmekteyiz. Bu durum, *Fusûsu'l-Hikem* kitabının ana konusunun Varlık veya Tanrı ya da dolaylı olarak insan-ı kâmil olmasında cisimleşmiştir. Bu terimlerden hangisini esas alırsak alalım zorunlu olarak diğerine ulaşırız.

Fusûsu'l-Hikem'in konusunun Tanrı'nın varlığı veya salt varlık; ilkelerinin ilahi isimler; sorununun ise Tanrı âlem veya özelde insan ilişkilerinin belirlenmesi olduğu görmekteyiz. İsimler Tanrı hakkında bilgiden söz edebilmemizin yegâne yoludur. Biz Tanrı'yı ancak isimlerle bilebiliriz ve isimlerin isimlendirilenle ve bilenle ilişkileri İbnü'l-Arabî'nin üzerinde durduğu çok önemli bir konudur. Öte yandan isimlerden söz etmek, başka bir anlamda, a'yân-ı sâbiteden söz etmektir. Bu nokta vahdet-i vücûdun en teknik konularından birisidir ve belki İbnü'l-Arabî'ye yönelik eleştirilerin

temelini oluşturan ilk önermenin zorunlu neticesidir.

İlahi isimler, Tanrı hakkındaki bilgimizin kaynağı olduğu gibi, Tanrı'nın her türlü fiil ve etkinliği de bu isimler sayesinde mümkündür. Şu halde isimler, Tanrı bakımından her türlü yaratma ve eylemin; bize göre ise bilginin kaynağıdır. Öte yandan ilahi isimler mümkün varlıkların varlık ilkeleridir ve her varlık bir ilahi isme dayanır. Her şey ilahi bir isme dayanır ve o isim onun Tanrı hakkındaki bilgisinin nihayetidir. İbnü'l-Arabî'nin peygamberlerin Tanrı hakkındaki bilgilerini ilahi isimlerle ilişkili olarak yorumlamasının nedeni budur ve yine bu nedenle zâhir ve mazhar arasındaki ayniyetten hareket ederek insan da epistemolojik bir ilkeye dönüşür.

Şu halde *Fusûsu'l-Hikem*'in bir rüyaya dayanması kitaba belirli bir kutsiyet kazandırmış olsa bile, onu temel bir eser, özellikle İbnü'l-Arabî sonrası tasavvufunun gelişme yönünü belirleyen bir kitap yapan şey, bir metafizik olmasıdır.

Fusûsu'l-Hikem, düşünce tarihimizde en çok şerh edilmiş eserlerden birisidir. Onun tarih içindeki etkinliği öncelikle bu şerhler sayesinde mümkün olmuştur. Bu bağlamda farklı coğrafyalarda ve farklı mezheplerdeki insanlar tarafından şerh edilmiş, özellikle Osmanlı dönemine dikkat ettiğimizde en meşhur ve etkin ilim adamlarının *Fusûsu'l-Hikem* şerhi yazdıklarını görürüz.

Fusûsu'l-Hikem'in ortaya çıkarttığı başka bir literatür alanı da *Fusûsu'l-Hikem* şerhlerinin mukaddimeleridir. Bu mukaddimeler, tasavvufun en temel teorik sorunlarını ele alan ve bir anlamda *Fusûsu'l-Hikem*'e giriş özelliğindeki risaleler olarak teorik tasavvuf tarihinde çok önemli bir yer tutmuş ve bazen şerhlerden çok şöhret kazanmışlardır. Bu bağlamda Cendî'nin *Fusûsu'l-Hikem* şerhinin mukaddimesi, türünün ilk örneklerinden birisidir. Davud Kayserî'nin veya Abdullah Bosnavî veya çağdaş *Fusûsu'l-Hikem* şarihlerinden Avni Konuk'un *Fusûsu'l-Hikem* mukaddimeleri bu konuya iyi birer örnektir. Bazen bu mukaddimeler birkaç sayfalık yer tutar ki bunun bir örneği Kâşânî'nin mukaddimesidir. Bazen bir mukaddimeye yer verilmese de şerh esnasında bazı terimlere veya konulara yer verilerek teorik sorunlar üzerinde durulur, buna örnek olarak da Bâlî Efendi'nin şerhini verebiliriz.

Fusûsu'l-Hikem çeşitli tartışmalara yol açmış, bu bağlamda dönem dönem çeşitli konuları fakih ve kelamcılar tarafından eleştirilmiş, bu eleştirilere karşı sûfiler tarafından cevaplar verilmiş ve böylece başka bir literatür alanı daha oluşmuştur. Bu tarz risalelerin başında vahdet-i vücûd veya vücûd hakkındaki risaleler gelir. Bu gibi risalelerde kısaca vahdet-i vücûdun anlamı, özellikle yanlış yorumculara karşı İbnü'l-Arabî gibi sûfilerin bu terimle tam olarak neyi kastettikleri üzerinde durul-

muş ve bu görüşler genellikle ayet ve hadislerle desteklenmiştir.

Bunlara sûfilerin *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 gibi vahdet-i vücûd üzerindeki tartışmaların ve ona yönelik eleştirilerin ana noktalarından birisidir. Bu bağlamda a'yân-ı sâbite ile ilgili en önemli sorun *ilim-malum* ilişkisidir ve bu konu Cîlî'den itibaren İbnü'l-Arabî'ye yönelik bir eleştiri konusu olagelmiştir. Bu eleştirilere karşı risaleler yazıldığı gibi, *Fusûsu'l-Hikem* şerhlerinde de konu işlenmiştir.

Fusûsu'l-Hikem tasavvufta pek çok yeni terimin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bu durum iki açıdan ele alınabilir: Birincisi İbnü'l-Arabî'nin geliştirdiği terimler; ikincisi ise en azından ilki kadar önemli olan İbnü'l-Arabî'nin önceki tasavvufta bilinegelen terimleri yeniden yorumlamasıyla terimlerin kazandığı yeni anlamlardır. İbnü'l-Arabî ve bu gelenekteki metinlerde karşılaşılan sorunlardan birisi terimlerdeki bu anlam farklılaşması ve değişmeleridir. Bu bağlamda Konevî veya Fergânî, Cendî, Kayserî gibi yazarlar terimlerin tanıtılmasına önem vermişler ve kitaplarında kullanılan terimlerle ilgili özel bölümler ayırmışlardır. Bu kapsamda en önemli örnek Saidüddin Fergânî'nin *Müntehe'l-Medarik* isimli eseridir ki, özellikle vahdet-i vücûd terminolojisi bakımından son derece zengindir. Bu kapsamda vahdet-i vücûd terminolojinin en iyi işlendiği metinlerden birisi olarak Kâşânî'ye nispet edilen *Letâifü'l-a'lâm*'ı (*Tasavvuf Sözlüğü*) zikretmeliyiz.

Öte yandan *Fusûsü'l-Hikem* şerhçiliği başka metinlerin şerhlerini etkilemiştir ve oluşan dil ve düşünce tarzı bu metinleri de İbnü'l-Arabî gözüyle okunmasını sağlamıştır. Bu gibi metinler arasında *Mesnevi*, Şeyh Bedreddin'in *Vâridât*'ı veya Herevî'nin *Menâzil*'inin şerhlerini verebiliriz. Bunlar arasında özellikle *Vâridât* iyi bir örnektir. Niyazi Mısrî bu eseri nitelerken "*Fusûs* deryasından bir nehirdir" der. Bu ifadenin doğruluğu bir yana, metin üzerinde yapılmış şerhlere bakıldığında İbnü'l-Arabî yorumculuğunun bu metinde egemen olduğunu görmekteyiz. Bu bağlamda iki örnek verebiliriz: Bunlardan birisi Bedreddin'i ve eserini savunma amacıyla kitabını yazan Abdullah İlahi, diğeri ise bu eserin sapkın bir kitap olduğu fikrini savunan Nureddinzâde Muslihiddin Efendi'nin kısa şerhidir. Amaçları ve düşünceleri farklı her iki metnin ortak noktası, *Vâridât*'ı İbnü'l-Arabî ve özellikle de *Fusûsu'l-Hikem*'e göre yorumlama niyetidir. Bu yorum tarzı, *Mesnevi* şerhlerinde de ortaya çıkmış ve özellikle *Mesnevi*'nin ilk onsekiz beyiti üzerindeki şerhler bir anlamda *Fusûsu'l-Hikem* şerhlerindeki mukaddimeler yerini tutmuş ve teorik tasavvufun ikinci derecede önemli metinleri ortaya çıkmıştır. Bunlara örnek olarak Rusûhî Efendi

ve Bursevî gibi şarihlerin eserlerini verebiliriz.

Böylelikle şu neticeye ulaşmış bulunmaktayız: *Fusûsu'l-Hikem* Ekberî gelenekte temel başvuru kitabı olarak görülmüş, bunun nedeni ise kitabın bu geleneğin yorumladığı anlamda bir metafizik kitabı olmasından kaynaklanmıştır. Bu özelliğiyle *Fusûsu'l-Hikem*, söz konusu gelenekteki düşüncenin yönünü ve doğrultusunu belirlemiş, meydana getirdiği tartışma ve literatürle de sürekli olarak bu gelenekte etkinliğini sürdürmüştür.

Ekrem Demirli

Haziran 2006

demirliekrem@yahoo.com

GİRİŞ

[*FUSÛSU'L-HİKEM*'İN İBNÜ'L-ARABÎ'YE VERİLMESİ]

Rahman ve Rahim Allah'ın adıyla [başlarım].

Ümmetlerin farklılığı nedeniyle dinler ve mezhepler[1] farklı farklı da olsa, hikmetleri[2] en kadim makamdan[3] tek ve en yakın yolla[4] *kelime*lerin[5] kalplerine indiren Allah'a hamd olsun![6] Allah'ın salat[7] ve rahmeti, cömertlik ve ikram hazinelerinden[8] himmetlere[9] en doğru sözle yardım eden Hz. Muhammed'in ve onun ailesinin üzerine olsun.

[Hicrî] 627 senesi Muharrem ayının son on günü[nde bir gün] Şam'da gösterilen bir rüyada Hz. Peygamber'i (s.a.v.) gördüm.[10] Elinde bir kitap vardı.[11] Bana "Bu, *Fusûsu'l-Hikem* [Hikmetlerin Kaşları*] kitabıdır, onu al ve yararlanmaları için insanlara ulaştır" diye emretti. Ben de "Bize emredildiği gibi, Allah'a, Peygamber'ine ve içimizden olan yöneticilere itaat ederiz ve sözlerini dinleriz"[12] dedim. Böylece amacı tam olarak anladım, niyetimi temizledim, herhangi bir ekleme ve çıkarma yapmaksızın Allah'ın elçisinin belirttiği tarzda bu kitabı insanlara ulaştırmak için kastımı arındırdım.

Bu kitabı insanlara ulaştırırken ve diğer bütün hallerde beni Şeytan'ın musallat olmadığı kulları arasına katmasını Allah'tan niyaz ederim. Parmaklarımın yazdığı, dilimin söylediği ve kalbimin sığdırdığı her şeyde bana korunmuşluk yardımıyla münezzehlik makamından gelen [Şeytan'ın araya girmediği] aktarımını ve *rav*'daki[13] ruhani üflemesini tahsis etmesini dilerim. Bu işi yaparken kendince yorumlayan birisi değil, yalnızca bir tercüman olayım. Kitabı okuyan kalp ve müşahede sahibi insanlar, onun nefsani amaçlardan uzak olan mukaddeslik makamından geldiğine tam olarak kanaat getirsin. [Çünkü] nefsani amaçlarda gerçekle yanlış birbirine karışmıştır.

Duamı işittiğinde yakarışıma kulak vermesini Cenab-ı Haktan niyaz ederim. Böylece yalnızca bana aktarılanı aktarayım, yalnızca bana indirilmiş şeyleri bu satırlara

---

* Kaş: Yüzük taşı.

yazabileyim. [Ama ben] ne resulüm[Ω] ne peygamber.[14] Ben yalnızca bir vâris ve ahiretimin bekçisiyim:

Allah'ı Dinle
[Anlamazsan] dön Allah'a [yine]
Söylediklerimi işitince
öğren iyice
Ayrıştır kapalı sözü anlayış gücüyle
ve sonra onu toparla gerisin geriye
Ardından aktar isteyene
Seni saran bu rahmeti engelleme
Yay onu herkese

Allah tarafından desteklenip yardım alanlar arasına katılmayı, tertemiz Muhammedî şeriatla sınırlanarak kayıt altına girenlerden olmayı ümit ederim. Allah bizi Muhammed'in ümmetinden yaptığı gibi, ona uyanların arasına katsın.

Sahip'in[15] kuluna aktardığı ilk şey, Âdem kelimesindeki ilahlık hikmetidir.

Ω Resul: Başkalarını bağlayan şeriat getiren kişi.

NOTLAR:

1 'Dinler ve mezhepler' diye çevirdiğimiz kelimeler, *mille* ve *nihal*'dir. Bunlar özellikle mezhepler tarihindeki bir literatürün ismidir. *Mille* 'din', *nihal* ise 'mezhep' ve 'inanç' demektir. Burada İbnü'l-Arabî yorumcuları arasında dikkat çeken ilk husus, dinler için asli kaynaktaki birlik ile biçimdeki farklılıktır. Din ve mezhepler arasındaki farklılık aynı zamanda peygamberlerin farklılığıdır; çünkü İbnü'l-Arabî, peygamberleri ümmetlerinin yeteneği (istidat) olarak görür. Daha doğrusu ümmetler ile peygamberlerin getirdiği vahiy arasında doğrudan bir ilişki kurar. Ümmetler birbirinden farklıdır; dolayısıyla peygamberlerin getirdiği dinler de birbirinden farklıdır. Ancak bilginin kaynağında bu farklılık ortadan kalkar ve mutlak birlik ortaya çıkar. Bu durum, İbnü'l-Arabî'nin bilgi görüşünde önemli bir konudur. İbnü'l-Arabî birlik-çokluk sorunu bağlamında birliği kaynakla, yani Tanrı'dan çıkan tecelliyle ilişkilendirir. Çokluk ise yeteneklerden kaynaklanır. Yetenekler, tek olan tecelliyi kendilerine göre değiştirir. Mazharın ya da yeteneğin tecellide etkin olması ve onu çoğaltması, İbnü'l-Arabî'nin teorisinde kaçınılmaz bir durumdur. Abdürrezzak Kâşânî (ölm. 1329), bu ifadenin varsayımsal bir sorunun cevabı olduğunu belirtir; çünkü cümle kaynaktaki birliği dile getirirken, 'Öyleyse niçin dinler farklı farklıdır?' sorusunun cevabını da verir: 'Ümmetlerin farklılığından dolayı'.

2 'Hikmet', şeylerin hakikatlerini bulundukları hale göre bilmek demektir. Bulundukları hale göre bilmek ise eşyanın kökenine ve gerçek konumuna gönderme yapar. Eşya ise köken olarak Tanrı'nın bilgisinde bulunur. Bu yönüyle hikmet, eşyayı Tanrı'nın bilgisindeki haliyle bilmek demektir ki, gerçek bilgiye böyle ulaşılabilir. *Fusûsu'l-Hikem* şarihi Davud Kayserî (ölm. 1350) söz konusu cümlede 'hikmet' denilip 'marifet' ya da 'bilgi' denilmeyişine dikkat çekmiştir. Bunun sebebi olarak da 'hikmet' kelimesinin 'marifet' ve 'bilgi'nin yanı sıra eylemi de içerecek şekilde daha genel bir anlamda kullanılıyor oluşunu göstermiştir. Hikmet, eşyayı bulunduğu hale göre bilmek demek olduğu kadar, bu bilginin gerektirdiği davranışı yerine getirmek anlamına da gelir. Başka bir ifadeyle, peygamberlerin hakikatlerine ve kalplerine indirilmiş olan hikmet, onların aynı anda hem bilgiye sahip olmalarını hem de bu bilgiye uygun davranmalarını gerektirir. Marifet, hakikatleri bulundukları hale göre idrak etmek; bilgi ise hakikatleri ve onların ayrılmaz özelliklerini idrak etmek demektir. Bazı sûfiler, Kayserî'nin marifet ile bilgi arasında gördüğü farkı özenle korumuş ve kendi bilgilerine daha çok 'marifet' ismini vermeyi tercih etmişlerdir. Bu bağlamda Kayserî, marifetin unutulmuş bir şeyi hatırlayıp öğrenme anlamına geldiğine dikkat çeker. Bu yönüyle insanın bilgisine marifet denilebilirken, unutmuşlukla malul olmayan tanrısal bilgiye hiçbir şekilde marifet denilemez. Her durumda hikmet belirli bir davranışı gerektirdiği için, hem bilgiden hem de marifetten daha üstündür ve peygamberler bu anlamda el-Hakîm isminin mazharıdır.

3 En kadim makamla kastedilen, *mutlak birlik* makamıdır.

4 Hikmetler "tek ve en yakın yolla" indirilmiştir. Metinde geçen kelime *emem* kelimesidir. Yolun doğruluğunu anlatmak için yaygın olarak kullanılan kelime *müstakim* olmasına karşın, İbnü'l-Arabî *emem* kelimesini tercih etmiştir. Kâşânî, *emem* kelimesinin 'yakınlık' anlamına

geldiğine dikkat çekerek, terkibin tam olarak 'doğru yol' anlamına geldiğini belirtir. 'Yakınlık' ile 'doğru yol' arasındaki ilişki açıktır: En yakın yol, dosdoğru olan yoldur.

5 Kelime [çoğ. *kelim*], İbnü'l-Arabî'nin terminolojisindeki temel kavramlardan birisidir; ilk anlamı, Tanrı'nın bilgisindeki 'sabit hakikat' demektir. Kavramın genel bağlamı, insanın nefesi ile harfler arasındaki ilişkinin bir benzerinin bütün varlığın kaynağı olan Rahman'ın Nefesi ile yaratılmış varlıklar arasında kurulmasına dayanır. İnsan, nefesiyle harfleri ve onların bileşimiyle de kelimeleri meydana getirir. Kelimeler, nefesin hançeredeki belirli boğumlara temas etmesiyle dışta 'şey' haline gelen varlıklardır. İbnü'l-Arabî, Tanrı'nın eşyayı yaratmasını örneklemenin en iyi yolunun nefes ile kelimeler arasındaki ilişki olduğunu düşünür. Ona göre varlıklar Rahman'ın Nefesi vasıtasıyla ortaya çıkmıştır. Bütün yaratılmışlar Tanrı'nın kelimesidir. Bu yüzden Rahman'ın Nefesi vasıtasıyla dış varlıkta ortaya çıkan şeylere 'kelime' adını verir. İbnü'l-Arabî yorumcularından Abdürrezzak Kâşânî, kelime ve varlık ilişkisi hakkında çeşitli ayetlerden kanıtlar gösterir. Bunların başında Hz. İsa'nın 'Allah'ın kelimesi' (4:171) olarak nitelenmesi gelir. Allah bütün yaratılmışları kendi tükenmez kelimeleri (31:27) olarak isimlendirir.

Üzerinde durulması gereken başka bir husus ise İbnü'l-Arabî'nin yorum yöntemidir. İbnü'l-Arabî öncesinde sûfiler ve bilginler, Kur'ân-ı Kerim'in çeşitli anlam derecelerine sahip olduğunu biliyordu. Bu anlam dereceleri bir hadiste dile getirilmiştir. Hz. Peygamber "Kur'ân'ın bir zâhirî, bir bâtınî, bir *hadd* [sınır], bir *matla'* [doğuş yeri] anlamı vardır" der. Genellikle bu ifade Kur'ân-ı Kerim'in, sûfiler açısından ise buna ilave olarak hadislerin yorumu için kullanılmıştır. İbnü'l-Arabî'nin bu yorum yöntemi, insan dahil bütün varlıkların tıpkı ayet veya hadis gibi çeşitli anlam derecelerine sahip olması ilkesine dayanır. Bunun iki temel sonucunu belirtmek gerekir: Birincisi, bu derecelerin çeşitli varlık mertebelerinde bulunma anlamına gelmesidir. Bu durumda, bir yorum çeşitliliğini ifade eden 'anlam dereceleri', sûfilere göre –ki kastettiğimiz özellikle İbnü'l-Arabî'nin fikrî geleneğini takip eden sûfilerdir– bir varlığın genellikle beşli ya da yedili taksimlerle ele alınan varlık mertebelerinde bulunması anlamına gelir. Bu yönüyle bir ayetin ya da kelimenin zâhirî anlamı, o şeyin dış varlıktaki haline; bâtınî anlamı ruhlar mertebesindeki haline, haddi ya da matlaı ise o şeyin ilk sübût (sabitlik, değişmezlik) hali olan ayn-ı sâbite mertebesindeki haline işaret eder. Bundan çıkan başka bir sonuç ise insanın idrak araçlarındaki çeşitliliktir. Başka bir anlatımla sûfiler, önce naslarda (ayet ve hadisler), ardından bütün varlıklarda gördükleri bu anlam derinliğinden insanın idrak araçlarının zenginliği ve çeşitliliği hakkında başka bir sonuç çıkartmışlardır. Bu durumda duyular, akıl vb gibi idrak araçlarının yanı sıra, kalp, sır, sırrın sırrı vb gibi farklı anlam ve hakikat derecelerini kavramayı sağlayan algı araçlarından söz etme imkânı bulmuşlardır.

6 'Hamd', övülen varlığın yetkinliğini ortaya çıkartmak demektir. Bu tanım, *Fusûsu'l-Hikem* şarihlerinden Abdurrahman Câmî'nin (ölm. 1492) tanımıdır ve yaklaşık olarak bütün şerhlerde benzer tanımı bulabiliriz. Hamdin türleri, şarihlerin üzerinde durduğu hususlardan birisi olmuştur. Kayserî, hamd türlerini şöyle sınıflar: 1) *Sözle hamd.* Peygamberlerin diliyle kullarına bildirmiş olduğu birtakım sözlerle Tanrı'yı övmek. 2) *Fiille hamd.* Bedensel ibadetleri ve iyilikleri yerine getirerek Allah'a hamd etmek. Bunun nedeni, hamdin insana olduğu gibi her organına da gerekli olmasıdır. Böyle bir hamd, ancak o organlarla ilgili ibadetlerin yerine getirilmesiyle mümkün olabilir. 3) *Hal ile hamd.* Ruh ve kalbin durumuna göre olan

hamd. Örnek olarak bilgi ve eylemle ilgili yetkinlikleri kazanmakla, ilahi huylarla ahlaklanmakla gerçekleşir; çünkü bütün insanlara ilahi huylarla ahlaklanmaları emredilmiştir. 4) *Hakiki hamd.* Hakkın kendisine hamd etmesi. Bu hamd, mazharın kendisinden farklı olmayışı bakımından Allah'ın o mazharlarda kendisini övmesi demektir.

7 'Salat' (namaz, dua), öznesine göre anlam kazanan kelimelerden birisidir; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât-ı Mekkiyye*'nin altıncı *sifr*'inde bu meseleyi ayrıntılı bir şekilde ele alır. Kur'ân-ı Kerim'de bu kelime Allah'a, meleklerine ve insanlara atfedilerek kullanılmıştır. Bu kelime Tanrı için kullanıldığında 'Allah'ın kullarına merhamet etmesi' demektir; melekler için kullanıldığında, onların kullar için bağışlanma talebinde bulunmaları demektir; müminler ve peygamber için ise genel olarak duadır. Bu dua, Peygamber açısından insanlara şefaat etmek, diğer insanlar açısından ise dua etmek demektir. Bununla birlikte İbnü'l-Arabî, 'salat' kelimesini iki farklı şekilde kullanır. Birincisi Tanrı için de 'namaz kılmak' anlamına gelmesidir. Bu bağlamda miraçta Hz. Peygamber'e söylenen "Dur! Rabbin namaz kılıyor!" anlamındaki bir hadise sıkça atıf yapar. Öte yandan İbnü'l-Arabî, 'salat'ı sözlük anlamından hareketle '(yarışta) ikinci gelen' anlamında kullanır. Bununla Varlıkta Tanrı'dan sonra gelen insanı kasteder. 'Salat' bu yorumuyla, *Fusûsu'l-Hikem*'in son bölümü olan Muhammed Fassı'nda ele alınır.

8 'Cömertlik hazineleri', Kayserî'nin yorumuna göre, Allah'ın isimleri demektir. 'En doğru söz' herhangi bir yanlışlık ve sapmanın bulunmadığı en adil ve sadık söz demektir. Burada Peygamber'in hakikatiyle diğer peygamberlerin hakikatlerinin ilişkisi hakkında bir ima vardır. Bilindiği gibi, İbnü'l-Arabî'nin insân-ı kâmil öğretisi, Peygamber'in ontolojik ve epistemolojik işlevini ortaya koyan bir teoridir. Burada, her peygamberin hakikatinde zuhur eden hakikatleri ele almadan önce nebilik teorisinin bir yönüne veciz bir şekilde imada bulunmaktadır. Bütün peygamberler, gerçekte Hz. Peygamber'in vekilleridir. Onlar, Tanrı hakkındaki bilgilerini Hz. Peygamber'in hakikatinden alırlar ki, bu hakikat kandil diye isimlendirilir. Bu yönüyle Hz. Peygamber bütün veli ve nebilerin Tanrı hakkındaki bilgilerini aldıkları bir kandil olması gibi, kendisinden sonra gelen herkes de bilgisini onun kandilinden alır. Başka bir ifadeyle Hz. Peygamber'in hakikati, bütün hakikatler ile ilahi zat arasında bir vasıtadır. İlahi zatın her şeye dönük bilgi ve varlık yardımı, bu vasıtadan kendilerine ulaşır. Hakikatlerin ilahi zat ile ilişkisindeki bu tek hakikatin rolü, özellikle Sadreddin Konevî'de (ölm. 1274) ayrıntılı bir şekilde gördüğümüz "Bir'i bir bilir" ilkesinin bir yorumudur. Hz. Peygamber'in bu müstesna konumu ise onun ontolojik olarak ilk varlık olmasıdır. Böylece, Hz. Peygamber tarihsel varlığından önce vardır ve –türde *ilk* olmanın taşıdığı anlamla– kendisinden sonra var olan bütün varlıkların varlık ilkesidir.

9 'Himmet', kastetmek ve niyetlenmek anlamındaki *hemme* kelimesinden türetilmiş bir mastardır. Bu anlamıyla kelime, *Fusûsu'l-Hikem*'de sıkça geçer. 'Cem-i himmet' ise 'niyetin ve insanın bütün güçlerinin bir noktada yoğunlaştırılması' demektir. Tasavvuf terminolojisinde himmet, hal bakımından olgunluk veya başka bir şeyi elde etmek için kalbin bütün ruhani güç ve kuvvetiyle Hakka yönelmesi demektir.

10 İbnü'l-Arabî, Şam'da gördüğü bu rüyayı mübeşşire diye niteler. 'Mübeşşire', 'doğru/müjdeleyici rüya' demektir.

[11] Şarihler, 'elde tutmak' ifadesi üzerinde dururlar ve başka bağlamlarda geçen "Tanrı'nın eli" ifadesiyle ilişkilendirerek ona özel bir anlam verirler. Bir şeyi elde tutmak, ona sahip ve hâkim olmak demektir. Tanrı'nın elinden söz ettiğimizde, O'nun mülküne sahip bir hükümdar olduğundan söz etmiş oluruz. Hz. Peygamber'in bir kitabı elinde tutmuş olması ise o kitabın içerdiği bilgi ve hikmetlere sahip ve onlarda tasarruf sahibi olması demektir.

[12] *Allah'a peygamberine ve sizden olan emir sahiplerine [yetki sahipleri, yöneticiler] itaat ediniz* (4:59) anlamındaki ayete gönderme vardır.

[13] *Rav'* ya da *ruv'*, 'nefs', özel olarak nefsin kalbe dönük kısmıdır. Bu yönüyle *sadr* diye de isimlendirilir. Hakîm Tirmizî'nin (ölm. y. 932) açıklamasına göre *sadr*, içinde kalbin bulunduğu yerdir.

[14] İbnü'l-Arabî, velilik ile peygamberlik sınırlarını açık ve net bir şekilde ayırmıştır. Bununla birlikte bazen suçlamalara maruz kalmıştır. "Ben ne peygamberim ne de resul" diyerek muhtemel eleştirilerin önüne geçmek ister. Başka eserlerinde de bu gibi kayıtlar bulunur. Örneğin *el-Fütûhât-ı Mekkiyye*'nin girişinde, kendi inancının Ehl-i Sünnet bilginlerinin tespit ettiği inanç ilkelerine uygun olduğunu özel olarak belirttiği bir bölüm vardır. Bu tür açıklamalar, metin içinde sıkça tekrarlanır. İbnü'l-Arabî, konuya aşina olmayan okuyucusuna, anlamadığı görüşler karşısında reddetme ve suçlayıcı bir tavır takınma yerine, çekimser kalmayı önerir. Şarihler, İbnü'l-Arabî'nin şiirde geçen "Allah'tan dinle, dön Allah'a" mısraını da böyle yorumlamışlardır.

[15] Metinde geçen kelime 'Mâlik'tir. Bazı yorumcular kelimenin 'Hak anlamına geldiğini belirtir. Bu yorumda kelime, Allah'ın el-Mâlik ismine gönderme yapar ve kitabı elinde tutan Peygamber yalnızca bir aracı olarak yorumlanır. Ancak, kelimenin Hz. Peygamber'e gönderme yapması da mümkündür.

I. FAS

ÂDEM KELİMESİNDEKİ İLAHLIK HİKMETİ[1]

[VARLIKTA GAYELİLİK VE İNSAN]

Hak, sayısız güzel isimleri bakımından[2] emrin[3] tümünü içeren 'kuşatıcı bir varlıkta'[4] isimlerini tek tek[5] görmek[6] ve o varlık vasıtasıyla kendi sırrının[7] kendisine görünmesini istedi.[8] Varlık ile nitelenmiş olması nedeniyle 'kendisini görmek istedi' de denilebilir; çünkü bir şeyin kendisini kendisi vasıtasıyla görmesi, ayna gibi başka bir şeyde görmesine benzemez. Aynada kişi kendisini, bakılan cismin yansıttığı biçimde görür. 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* gibi oldu.

İlahi hüküm şunu gerektirir: Hak bir yeri düzenlediğinde[9] o yer, Haktan gelen bir ruh kabul eder. Bu kabul, o şeye "ruh üflemek" [21:91] diye ifade edilir. [Gerçekte] kabul, düzenlenmiş o surette, sürekli ve daimî tecelli akışını alma yeteneğinin ortaya çıkmasıdır. Bu akış sürekli ve kesintisizdir. O halde geride yalnızca [tecelliyi] kabul eden vardır ve o da Hakkın en mukaddes akışından meydana gelmiştir.[10] Öyleyse [var olması emredilmiş] şey, başlangıcı ve bitişi itibariyle, bütünüyle O'ndan meydana gelmiştir. *Emrin bütünü* O'ndan başladığı gibi [yine] *O'na döner* [3:109, 2:210].

İlahi emir, âlem aynasının cilalanmasını gerektirdi. Âdem, bu aynanın cilası ve bu suretin ruhu oldu.[11] Melekler, [sûfilerin] terminolojisinde 'büyük âlem' denilen bu âlemin suretinin güçlerindendir.[12] Bu yüzden âlemin sureti karşısında melekler, insanın yaratılışındaki ruhsal ve duyusal güçlere benzer. [Gerek âlemde, gerekse insanda bulunan] bu güçler, kendileriyle perdelendikleri için kendilerinden daha üstün bir şeyi göremezler. Güçlerden her biri, Allah katındaki her yüce rütbe ve üstün konum için ehliyet sahibi olduğunu iddia eder. Bunun nedeni, Allah'ın onlara ihsan ettiği toplayıcılık özelliğidir. Bu toplayıcılığın bir kısmı ilahi mertebeye, bir kısmı hakikatlerin hakikatine ve bu nitelikleri taşıyan yaratılışta ise ulvisiyle süflisiyle âle-

---

* Cilasız ayna: O devrin aynaları parlatılmış, cilalanmış gümüş veya çelik yüzeylerdi. Aynanın parlaklığını yitirmesi ise kararması veya paslanması demekti.

min bütün kabiliyetlerini içeren tümel doğanın gerektirdiği şeye döner.[13]

Bu durum, aklın fikir[14] gücüyle bilemeyeceği işlerdendir. Böyle bir konuyu algılamak, Allah'ın öğretmesine bağlıdır. Âlemin, kendi ruhlarını kabul eden suretlerinin aslı buradan bilinir.

Bu zikredilen [toplayıcı varlık], 'insan' ve 'halife' diye isimlendirildi. İnsan olması, yaratılışının genelliği ve bütün hakikatleri içermesinden kaynaklanır. Hak karşısında insan, göz için görmeyi sağlayan göz bebeği [*insanü'l-ayn*] gibidir. Bu nedenle 'insan'[15] diye isimlendirilmiştir; çünkü Allah, onun vasıtasıyla yaratıklarına bakar ve onlara merhamet eder. Bu nedenle 'ezelî-sonradan olmuş' insan, ebedî-sürekli yaratılmış, toplayıcı-ayıran kelimedir [hakikat]. Âlemin fiilî varlığı onun varlığıyla tamamlanmıştır.[16]

[İNSAN: ÂLEMİN VARLIK VE SÜREKLİLİK SEBEBİ]

Öyleyse âlemde insan, yüzükteki kaş gibidir. Kaş, padişahın hazinelerine vurduğu mühür ve nişandır.* Allah, insanı bu nedenle 'halife' diye isimlendirdi. Mühür hazineleri nasıl korursa, Allah da insan vasıtasıyla âlemi korur. Hükümdarın mührü hazineler üzerinde bulunduğu sürece, hiç kimse onun izni olmaksızın hazineleri açmaya yeltenemez. Allah, mülkü [olan âlemi] koruması için insanı halife yaptı. Bu 'kâmil insan', âlemde bulunduğu sürece âlem korunur.

Bakınız! İnsan, dünya hazinesinden ayrılıp çıksaydı, Hakkın o hazinede gizleyeceği bir şey kalmaz, âlemde bulunan şeyler ortaya çıkar, birbirlerine karışır, hayat ahirete göçerdi. İnsan, ahiret hazinesi üzerinde de ebedî bir mühürdür. Tanrı'nın suretindeki[17] her isim, insanın yaratılışında ortaya çıkmıştır. Böylece insanın yaratılışı, bu varlık[18] sayesinde kuşatıcılık ve toplayıcılık rütbesini elde etmiş, Allah insan sayesinde meleklerine karşı kesin kanıt getirebilmiştir.

Şimdi dikkat et! Allah sana başkasıyla öğüt veriyor. Kime kızıldığına ve niçin kızıldığına bak! Çünkü melekler bu halifenin yaratılışının gereğini anlayamamışlardır. Bununla birlikte Hakkın mertebesinin layık olduğu ibadeti de bilememişlerdir; çünkü herkes, Haktan ancak kendi zatının gerektirdiği şeyi bilebilir.[19] Melekler, Â-

---

* Yüzük uzun süre mühür olarak kullanılmıştır; yüzüğünü vermek imzasını kullanma yetkisini vermekti. Abdurrahman Câmî 'fas' kelimesinin anlamlarından birisinin 'iki kemiğin birleşme yeri' olduğunu söyler

dem'in toplayıcılığına sahip değildi. Onlar, kendilerine özgü ilahi isimlerin dışındaki isimleri bilememiş, Hakkı yalnızca kendilerine özgü bu isimlerle tenzih ve tespih etmişlerdir. Halbuki, Allah'ın bilgisinin kendilerine ulaşmadığı isimleri olduğunu anlayamamış, dolayısıyla bu isimlerle Hakkı takdis edememiş, Âdem'in yaptığı gibi Hakkı tenzih edememişlerdir.[20]

Sözünü ettiğimiz durum meleklere egemen olmuş ve [kendilerine özgü] yaratılışları bakımından şöyle demişlerdir: *Yeryüzünde bozgunculuk yapacak birisini mi yaratacaksın* [2:30]. Bu söz, [gerekçe yaptıkları] çekişmeden başka bir şey değildi ve o da [Âdem'den değil] kendilerinden kaynaklanmıştır. Dolayısıyla Âdem hakkında söyledikleri şey, Hak karşısında içinde bulundukları durumun aynısıydı. Meleklerin yaratılışları bunu gerektirmeseydi, farkında olmadıkları halde, Âdem hakkında söylediklerini söylemezlerdi. Kendilerini bilselerdi, kuşkusuz [Âdem'in yaratılış hikmetini] bilirlerdi; bilselerdi [bu yanlışa düşmekten] korunurlardı.[21]

Melekler [Âdem'i] suçlamakla kalmadı. Bunun yanı sıra, yerine getirdikleri tespih ve takdisi de iddialarına kattılar.[22] Halbuki Âdem meleklerin bilmediği ilahi isimleri biliyordu. Dolayısıyla melekler, o isimleri bilmedikleri için Rablerini Âdem'in yaptığı gibi tenzih ve tespih edememişlerdir.

Hak, kendi katında bulunan şeylerden haberdar olmamız ve Allah karşısında [gereken] saygıyı öğrenmemiz için, [meleklerle arasında] meydana gelen olayı bize bildirdi ki, biz de kendisiyle özdeşleştiğimiz ve içerdiğimiz şeyi [kendimize] sınırlayarak iddiada bulunmayalım! Bir iddiaya kalkışıp onu hal olarak bize ait olmayan ya da hakkında bilgimizin bulunmadığı şeylere nasıl genelleştirebiliriz ki? Allah'ın bu bildirimi, O'nun saygılı, güvenilir ve [kendisine] halife olan kullarına saygıyı öğrettiği şeylerdendir.[23]

[TÜMEL DURUMLAR]

Sonra hikmet konusuna dönüp şöyle deriz: Tümel durumlar[24] dışta bir varlığa sahip olmasalar bile, zihinde akledilir ve bilinir olarak mevcuttur. Dolayısıyla onlar, dış varlıktan gizlenmiştir ve sürekli bu durumdadırlar. Dış varlığa sahip her şeyde ise tümel durumların hükmü ve etkisi vardır. Hatta tümel durumlar dıştaki varlıkların aynıdır, onlardan başka değillerdir. 'Onlardan' derken dıştaki şeylerin somut varlıklarını kastetmekteyim.

Tümel durumlar, sürekli akledilirdir; akledilir olmaları yönünden gizli, [aynı ol-

dukları] dış varlıklar bakımından ise görünürdürler. Bütün dış varlıklar, akıldan kaldırılmaları ve akledilir olmalarını ortadan kaldıracak şekilde dışta var olmaları mümkün olmayan bu tümel durumlara dayanır. Bu dış varlık, belli bir zamanda var olan bir şey olabileceği gibi zaman dışı da olabilir. Zamanlı ve zamansız bir şeyin bu akledilir tümel durumla ilişkisi aynıdır. Şu var ki, bu tümel duruma dış varlıklardan bir hüküm, dış varlıkların hakikatlerinin gereğine göre döner. Sözgelimi, bilginin bilene, canlılığın canlıya dönmesi gibi. O halde, canlılık akledilir bir hakikat, bilgi de canlılıktan farklı akledilir başka bir hakikat olduğu gibi canlılık da bilgiden farklıdır.

Hak için şu hükmü veririz: "O'nun bilgisi ve hayatı vardır; dolayısıyla diri ve bilendir." Melek için de "onun hayatı ve bilgisi vardır" deriz. Melek de canlı ve bilendir. İnsan için "bilgisi ve hayatı vardır" deriz. İnsan da bilen ve canlıdır. Bütün bu durumlarda bilginin hakikati bir olduğu gibi hayatın hakikati de birdir. Öte yandan, bilgi ve hayat ile bilen ve canlı arasında kurulan ilişki de tek bir ilişkidir.

Hakkın bilgisi için 'kadim bilgi' deriz. İnsanın bilgisi hakkında ise 'sonradan olmuş bilgi' deriz. Tamlamanın bu akledilir hakikatte meydana getirdiği etkiye bakınız! Akledilirler ile dış varlıklar arasındaki bu irtibata bakınız! Bilgi, kendisiyle fiilen var olduğu kimseye 'bilen' denilmesini sağlamakla onda etkindir. Buna karşın bilgiyle nitelenen de bilgiye kadim varlıktayken 'kadim', sonradan meydana gelmiş varlıktayken 'sonradan olmuş bilgi' denilmesini sağlamakla bilgi üzerinde hüküm sahibidir: Hem bilgi hem de bilgiyle nitelenen şey, bir yandan hükmeden, öte yandan hükmedilen haline gelmiştir.

Akledilir-tümel durumların dışta varlıklarının bulunmayıp hükümlerinin mevcut olduğu açıktır. Nitekim onlar dış varlıkla ilişkilendirildiklerinde bir yargıya konu olurlar. Böylece dış varlıklardayken [verilen] yargıyı kabul ederler, [fakat] ayrışmayı ve bölünmeyi kabul etmezler; çünkü tümel durumların bölünmesi ve ayrışması imkânsızdır. Tümel durumlar, kendileriyle nitelenen her şeyde özü gereği bulunurlar. Örneğin [tümel durum olan] 'insanlık', bu türden her özel insanda bulunur; şahısların çoğalmasıyla çoğalmaz ve akledilir olmayı sürdürür.

Dış varlığı olan ile dış varlığı olmayan arasında 'irtibat' sabit olduğuna göre –ki [dış varlığı olmayan derken kastettiğimiz] tümel durumlar var olmayan nispetlerdir– varlıkların birbirleriyle irtibatı daha iyi öğrenilebilir; çünkü her durumda onların arasında birleştirici vardır ki, o da [dış] varlıktır. Halbuki önceki durumda [tümel durumlar ile dışta var olan şeyler arasında] birleştirici yoktu.[25] Birleştirici yok iken irtibat bulunduğuna göre, birleştirici var iken irtibatın bulunması daha güçlü ve daha gerçektir.

[TANRI-ÂLEM İLİŞKİSİ]

Sonradan var olanın [hâdis] sonradanlığı ve kendiliğindeki olabilirliği nedeniyle, onu var edecek birisine muhtaç olduğu kesindir. Öyleyse sonradan var olan şeyin varlığı başkasından kaynaklanır. Dolayısıyla sonradan var olan ile kendisini var eden arasında muhtaçlık ilişkisi vardır. Sonradan var olanın kendisine dayandığı varlık ise özü gereği Zorunlu Varlık olmalıdır. O, kendi varlığında [başkasına] muhtaç olmayandır. Zorunlu Varlık, özü gereği, bu sonradan olmuşa varlık vermiş, böylece sonradan olan kendisiyle ilişkilendirilmiştir.

Zorunlu Varlık sonradan var olanı özü gereği gerektirmiştir [onu var etmiştir]. Bu durumda sonradan var olan da Zorunlu Varlık nedeniyle zorunluluk kazanmıştır. Sonradan var olan, kendisinden ortaya çıktığı varlığa dayandığına göre, zatından kaynaklanan zorunluluğun dışında isim ve nitelik gibi kendisine ait her şeyde O'nun suretine göre olmalıdır. Zattan kaynaklanan zorunluluk ise sonradan olanda bulunamaz. Sonradan olan [sebebi nedeniyle] 'zorunlu varlık' olsa bile, onun zorunluluğu kendisinden değil, başkasından kaynaklanır.[26]

Sonra bilmelisin ki, burada ifade ettiğimiz gibi sonradan olan,[27] Zorunlu Varlık'ın suretine göre ortaya çıktığına göre, Allah Teâlâ kendisini bilmede bizi sonradan olana yönlendirmiş, ayetlerini bize onda gösterdiğini belirtmiştir. Biz de kendimiz vasıtasıyla O'nun varlığına hükmettik. Hakkı hangi nitelikle nitelemişsek, biz o niteliğin kendisiydik. Zatına özgü zorunluluk bunun dışındadır.[28] Hakkı kendimiz vasıtasıyla ve kendimizden bildiğimize göre, kendimizle ilişkilendirdiğimiz her şeyi O'nunla ilişkilendirdik. Tercümanların diliyle ilahi haberler bunu bize bildirmiştir. Böyle olunca Hak kendisini bize göre nitelemiştir. Bu nedenle biz O'nu görürken kendimizi görürüz. Hak da bizi görürken, kendini görür.[29]

Tür ve şahıs itibariyle çok olduğumuzdan kuşku duymayız. Hepimizi birleştiren tek hakikatte olsak bile, kesin olarak biliyoruz ki, bir ayırıcı vardır. Onun sayesinde şahıslar birbirinden ayrışır. Bu ayırıcı olmasaydı, birde çokluk bulunmazdı. Hak da kendisini nitelediği şeylerle her bakımdan bizi nitelemiş olsa bile, zorunlu olarak [Hak ile âlem arasında] bir ayırıcı şarttır. Bu da, var olmada Kendisine muhtaç olmamız ve varlığımızın O'na dayanmasıdır. Bunun nedeni, bizim mümkün; Hakkın ise böyle bir muhtaçlıktan arınmış olmasıdır. Böylece Hak için, başlangıcı olmamak anlamındaki ezel ve kadimlik geçerli olmuştur. Varlığın yokluktan açılması, bu başlangıca aittir. Hak, el-Evvel [İlk] olmakla beraber, 'başlangıç olmak' O'nun niteliği olamaz. Bu durum nedeniyle O'na [aynı zamanda] el-Âhir [Son] denildi. Hakkın

başlangıç olması sınırlı varlığın başlangıcı olsaydı, sınırlanmış varlık için el-Âhir olması geçerli kabul edilemezdi. Zira mümkün için son yoktur, mümkünler sonsuzdur. Dolayısıyla onlar için son söz konusu değildir.

Bütün varlık bizim niteliğimiz yapıldıktan sonra O'na döndüğü için, Hak el-Âhir [Son] oldu. Hak ilk olduğu yönden el-Âhir [Son]; son olduğu yönden el-Evvel'dir [İlk].

Bilmelisin ki, Hak kendisini zâhir ve bâtın diye niteledi. Bu nedenle, görünmeyen yönümüzle bâtını, görünen yönümüzle de zâhiri idrak edelim diye, âlemi de 'gayb âlemi' ve 'şahadet âlemi' olarak yarattı. Allah kendisini hoşnut olma ve öfkelenme özellikleriyle nitelemiş, âlemi de korku ve ümit sahibi olarak yaratmış. Böylece âlem, O'nun öfkesinden korkar ve hoşnutluğunu ümit eder. Allah, kendisini cemal ve celal sahibi olarak nitelemiş, bizi de heybet ve ünsiyet özelliğinde yaratmış. Allah'ın kendisini nitelediği ve isimlendirdiği her şeyde durum böyledir.[30] Bu iki [karşıt] niteliği "iki el" [38:75] diye ifade etti. Bu 'iki el', Haktan insan-ı kâmilin yaratılışına yönelmiştir; çünkü insan-ı kâmil, âlemin hakikatlerini ve tekillerini kendinde toplayandır. O halde âlem görünen, halife ise görünmeyendir. Bu nedenle hükümdar perdelenmiştir.[31]

Allah kendisini karanlık perdelerle –ki onlar doğal cisimlerdir– ve nûranî perdelerle –ki bunlar da latif ruhlardır– nitelemiştir. Âlem [Hakkın suretine göre var olduğu için], kesiflik ve latiflik arasında bulunur. Âlem, bizzat kendisine perdedir. Dolayısıyla Hakkın kendisini idrak ettiği gibi Hakkı idrak edemez.[32] O halde âlem, kalkmayacak bir perde içindedir. Bununla beraber, kendisine muhtaç olmakla, Yaratan'ından farklı olduğunu bilir. Âlemin Hakkın varlığına ait zorunluluk niteliğinden bir payı yoktur. Dolayısıyla asla onu idrak edemez. Bu yüzden Hak bu hakikat yönünden herhangi bir zevk ve görme yoluyla bilinmemeye devam eder; çünkü sonradan yaratılmışın bu konuda bir tecrübesi yoktur.[33]

Allah, Âdem'in [yaratılışında] iki elini yalnızca Âdem'i şereflendirmek için birleştirdi. Bu nedenle İblis'e şöyle dedi: *İki elimle yarattığıma secde etmekten seni alıkoyan nedir?* [38:75]. İki el ile yaratılmış olmak, Âdem'in iki sureti –âlemin suretini ve Hakkın suretini– kendinde toplamasının ta kendisidir. Bu iki el, Hakkın elidir. İblis, âlemin bir parçasıdır ve bu toplayıcılık [özelliği] onun için gerçekleşmemiştir. Bu nedenle, [İblis veya başka birisi değil, bu toplayıcılığa sahip olan] Âdem halife oldu. Âdem, halife olduğu işte kendisini halife yapanın [Hak] suretine göre var olmasaydı, halife olamazdı. Halifesi olduğu kimselerin istekleri[ni karşılayacak şey] Âdem'de bulunmasaydı –çünkü onlar [varlık ve bekâlarında] insana dayanır, dolayısıyla in-

san-ı kâmil, onların muhtaç olduğu her şeyi karşılamalıdır– onların halifesi olamazdı.[34]

Öyleyse halifelik, ancak insan-ı kâmil için geçerli olabilir. Bunun için Allah, onun görünür suretini [cisim] âlemin hakikatlerinden ve suretlerinden, görünmeyen suretini ise kendi suretine göre var etti. Bu nedenle insan hakkında "Onun görmesi ve işitmesi [duyuları] oldum" demiştir. 'Onun kulağı ve gözü oldum' dememiştir.[35] Böylece Allah, görünür ve görünmez sureti ayırt etmiştir. Aynı şekilde Hak, [insanın duyuları haline geldiği gibi] âlemdeki her varlıkta o varlığın hakikatinin istediği şeye göre bulunur. Fakat hiçbir şey, Halife'ye ait olan özelliklerin toplamına sahip değildir. Dolayısıyla insan onu [halifelik mertebesi], ancak toplam sayesinde elde etmiştir.

Hak sureti itibariyle varlıklara nüfuz etmemiş olsaydı, âlem var olmayacaktı.[36] Aynı şekilde, bu akledilir-tümel hakikatler olmasaydı, dış varlıklarda da herhangi bir hüküm ortaya çıkmayacaktı. Bu gerçek dolayısıyla âlemin var olmada Hakka muhtaçlığı ortaya çıkmıştır.

Muhtaçtır hepsi, hiçbiri doygun değil[37]
İşte sözüm! Açıktır, kapalı değil
Zikredersen Zengin'i, o muhtaç olmazı
Duyarsın sözümün özündeki âvâzı
Her şey her şeye bağlı, ayrılmaz birbirinden
Yalnızca söylediklerimi alın, alın benden

Âdem'in yaratılışını, yani görünür suretinin hikmetini öğrendiğin gibi Âdem'in ruhunun, başka bir ifadeyle bâtınî suretinin yaratılışını da öğrendin. O halde Âdem, 'Hak-halk'tır [Yaratan-yaratılmış].[38] Onun mertebesinin yaratılışını da öğrenmiş oldun. Söz konusu yaratılış, Âdem'in sayesinde halifeliği hak ettiği toplamdır.

Âdem, bu insan türünün kendisinden yaratıldığı tek nefstir. Bu durum, Hakkın şu ifadesinde belirtilmiştir: *Ey insanlar! Sizi tek bir nefsten yaratan, ondan eşini yaratan, bu ikisinden de pek çok erkek ve kadını yaratan Rabbinizden 'sakının'* [4:1]. *Rabbinizden sakının*, görünen yönünüzü Rabbiniz için siper edinin demektir.[39] Çünkü iş [insanın vereceği yargı], kınama ve övgüdür. Bu nedenle siz kınamanın gerektiği durumlarda kendinizi O'na siper ediniz, O'nu ise övgüde kendinize siper ediniz. Böyle yaparsanız, [gerçeği] bilen ve [Hak karşısında] saygılı insanlar olursunuz.

Allah Âdem'i [halifeyi] kendisine yerleştirdiği şeylerden haberdar kılmış ve onu

iki tutuşu arasına yerleştirmiştir: Birinci tutuşta[40] âlem, diğerinde ise Âdem ve oğulları vardır. Onların buradaki mertebelerini de açıklamıştır.

[İbnü'l-Arabî] şöyle demiştir: Allah bu en büyük baba-imama yerleştirdiği şeyleri bana sırrımda bildirince, bu kitapta bütün öğrendiklerimi değil, yalnızca bana tanımlanmış hususları koydum; çünkü bana bildirilen şeyleri herhangi bir kitap sığdıramayacağı gibi hali hazırda mevcut âlem de onları sığdıramaz.

Hz. Peygamber'in bana tanımladığı şekliyle, bu kitaba koyduğumuz hususlardan gördüklerim şunlardı:

Âdem Kelimesindeki İlahlık [İlahiyye] Hikmeti, ki o bu bölümdür.

Şit Kelimesindeki Hibe [Nefsiyye] Hikmeti.

Nuh Kelimesindeki Tenzih [Subbuhiyye] Hikmeti.

İdris Kelimesindeki Takdis [Kuddûsiyye] Hikmeti.

İbrahim Kelimesindeki Sevgi [Müheyyeme] Hikmeti.

İshak Kelimesindeki Doğruluk [Hakkıyye] Hikmeti.

İsmail Kelimesindeki Yücelik [Âliyye] Hikmeti.

Yakub Kelimesindeki Ruhanilik [Ruhiyye] Hikmeti.

Yusuf Kelimesindeki Nuranilik [Nuriyye] Hikmeti.

Hûd Kelimesindeki Mutlak Birklik [Ahadiyye] Hikmeti.

Salih Kelimesindeki Açılış [Fatihiyye] Hikmeti.

Şuayb Kelimesindeki Kalp [Kalbiyye] Hikmeti.

Lût Kelimesindeki Güç [Melkiyye] Hikmeti.

Üzeyr Kelimesindeki Kader [Kaderiyye] Hikmeti.

İsa Kelimesindeki Üstünlük [Nebviyye] Hikmeti.

Süleyman Kelimesindeki Rahmet [Rahmaniyye] Hikmeti.

Davud Kelimesindeki Varlık [Vücudiyye] Hikmeti.

Yunus Kelimesindeki Nefes [Nefesiyye] Hikmeti.

Eyyûb Kelimesindeki Bilinmezlik [Gaybiyye] Hikmeti.

Yahya Kelimesindeki Celal [Celaliyye] Hikmeti.

Zekeriya Kelimesindeki Sahiplik [Mâlikiyye] Hikmeti.

İlyas Kelimesindeki Ünsiyet [İnâsiyye] Hikmeti.

Lokman Kelimesindeki İhsan [İhsaniyye] Hikmeti.

Harun Kelimesindeki Önderlik [İmamiyye] Hikmeti.

Musa Kelimesindeki Ulvilik [Ulviyye] Hikmeti.

Halid Kelimesindeki Ululuk [Samediyye] Hikmeti.

Muhamed Kelimesindeki Teklik [Ferdiyye] Hikmeti.

Her hikmetin fassı, ait olduğu Kelimedir. Bu hikmetlerden bu kitapta zikretmekle yetindiklerim, Ümmü'l-Kitap'ta sabit olanlardır. Böylece bana bildirilene uydum ve bana tanımlananla yetindim. Buna bir şey ilave etmek istesem de güç yetiremedim; çünkü mertebe buna engeldir.

Allah başarıya erdirendir, O'ndan başka Rab yoktur.

NOTLAR:

[1] Metinde başlıklar bir peygamber ismine nispet takısı olan 'y' harfinin eklenmesiyle yapılmıştır. Örneğin bu bölümün başlığı 'Âdemiyye Kelimesi' şeklindedir. Çeviride bütün başlıkları isim tamlaması yapacağız. Bu nedenle başlığı 'Âdem Kelimesindeki İlahlık Hikmeti' şeklinde çevirdik.

'İlahilik' ya da 'ilahlık', Tanrı'nın âlemle ilişkili olduğunu ifade eden bir isimdir. Bu yönüyle 'ilahlık', âlemle ilişkinin kaynağı ve sebebi olan bütün isimleri ve onların hakikatlerini içerir. İlah olması bakımından Mutlak Zat'ın ismi Allah, bu mertebe de ilahlık mertebesidir. 'Allah' ismi bir yandan bütün isimlerin tabi olduğu en genel ve kuşatıcı isim, diğer yandan Tanrı-âlem ilişkisini gerektiren ilahlık mertebesinin sahibidir.

Davud Kayserî, ilahlık hikmetinin Âdem'e verilmesinin nedeni olarak, Âdem'in yeryüzünde halife olmak üzere yaratılmasını gösterir. Bu yönüyle Âdem'in mertebesi, âlemin bütün mertebelerini kendinde birleştirerek bütün isimleri kendinde toplayan 'ilahi mertebe' (ilahlık mertebesi) için tam bir ayna haline gelir. Bu ayna, Tanrı'nın bütün isimlerinin zuhur etmesi için elverişli ve kabiliyetli bir aynadır. Başka bir varlık için böyle bir imkân yoktur. Bu nedenle Tanrı'nın bütün özellik ve isimlerini ifade eden bir isim olarak 'ilahlık hikmeti', Âdem'e verilmiştir.

Bu isimlendirme 'aynaya yansıyan' bakımından bir isimlendirmedir. Aynanın kendisi bakımdan ise konu, Âdem'in Allah'ın halifesi olması ve Tanrı'nın suretine göre yaratılmasıdır. Böylece Âdem fassı, genelde âlemin özelde ise insanın varlık sebebi ve Tanrı bakımından taşıdığı anlamın saptanmasıyla ilgilidir.

Davud Kayserî, 'Âdem' kelimesinin insanlık türünün kaynağı ve varlık ilkesi olan 'tümel ruh' olduğuna dikkat çeker. Bu yönüyle fastaki konular, diğer faslardan kısmen farklı olarak, doğrudan bütün insan türüyle ilgilidir. Bu yönüyle ilk fas 'insanlık hakikatinde tecelli eden ilahlık hakikati' şeklinde yorumlanabilir.

[2] "Sayısız güzel isimleri bakımından" ifadesi Tanrı'nın âlemle irtibatlı olduğu isimlere atıf yapar. Buna karşın Tanrı âlemlere ihtiyaç duymaz. Bu bakımdan yaratmak veya bilinmek isteğinden söz etmek mümkün değildir. Âlemi var etmekten söz etmek, belirli isimleri vasıtasıyla Tanrı'nın âlemlerle ilişkisinden söz etmek demektir. Zat'ın mutlaklığı ile isimler yönünden sınırlılık ve âlemle ilişki, Mutlak Varlık'ın iki yönüdür.

[3] 'Emir' kelimesi çok anlamlı kelimelerden birisidir. İbnü'l-Arabî'de 'emir', öncelikle kelimenin ilk anlamı olan 'ilahi emir'dir. Bu yönüyle emir, iradî emir ve tekvinî emir diye ikiye ayrılır. İradî emir, Tanrı'nın yapmak ya da yapmamakla ilgili bir hitabıdır. Bu emir, kulların kendisine cevap verişine göre uygulanır ya da uygulanmaz. Tekvinî emir –ya da Tanrı'daki kaynağı bakımından meşiyet [istek] emri ise– Tanrı'nın bir şeyi var etmesiyle ilgili emirdir. Bu emrin uygulanması zorunludur; çünkü Tanrı'nın bu emrine kimse direnemez.

'Emir' kelimesini 'bir şeyi emretmek' biçimiyle dikkate aldığımızda, 'emir' ile 'emredilen' bir ve aynı şey haline gelir. Bundan sonra İbnü'l-Arabî, 'emir' kelimesini somutlaştırır ve bazen şey, bazen durum ve iş anlamında kullanır. Emir kelimesinin en genel anlamı, yaratma ve zuhura karşılık gelmesidir. Kelimedeki bu anlam genişliği, bütün âlemin *kün,* yani 'ol' emrinin bir sonucu olmasından kaynaklanır. Başka bir ifadeyle İbnü'l-Arabî, yaratmanın

ve zuhurun kaynağı olan ilk ilahi emri, yaratılan şey veya yaratma eylemi anlamında yorumlar. Bir mastarın bu tarz anlam genişlemesi, İbnü'l-Arabî'de sıkça gördüğümüz durumlardandır.

4 *Kevn-i câmî* kuşatıcı ya da toplayıcı oluş demektir. Kevn'i, 'emir' veya daha yaygın bir örnek olarak 'halk' kelimesindeki –ki yaratmak ve yaratılan anlamında kullanılır– duruma baktığımızda, 'var olan şey' biçiminde yorumlamak daha doğrudur. O zaman anlam, 'toplayıcı varlık' olur. 'Toplayıcı varlık'la kastedilen, bütün varlık mertebelerini, başka bir yorumla Tanrı'nın celal ve cemal niteliklerini kendinde toplayan yegâne varlık olan insandır.

5 Metindeki ifade *min haysü esmaihi'l-hüsna, a'yânuha* şeklindedir. İbnü'l-Arabî metinlerinde *a'yân* çokanlamlı kelimelerden birisidir. *A'yân* ya da tekili *ayn*, bir şeyin kendisi, hakikati ya da dış varlığı ve taayyünü gibi anlamlar kazanabilir. İbnü'l-Arabî bir şeyin ilahi ilimdeki hakikatine *ayn-ı sâbite* der. Bazen de *a'yân* kelimesiyle bir varlığın niteliklerini kasteder. Buradaki *a'yân* ve *ayn*'ı, *Fusûsu'l-Hikem* şarihlerinden Avni Konuk (ölm. 1938) olduğu gibi kullanmıştır. Abdurrahman Câmî, *a'yân* ve *ayn* kelimesini 'nitelikleri tek tek bilmek ve Zatı bilmek' diye yorumlamış. Doğrusu bu yorum olsa gerek.

6 "Güzel isimleri bakımından ... isimlerini tek tek görmek", şu anlama gelir. Tanrı'nın isimlerlerinin iki yönü vardır. Birincisi Zat bakımından isimler; ikincisi ise Zat'a işaret edişlerinden bağımsız olarak ilahi isimler. Bu ikinci yönüyle ilahi isimler, yalnızca kendilerine özgü bir anlam taşır. İsimleri kendileri bakımından tek tek görmek ya da bilmek, onlara Zat'a delil oluşları bakımından değil, kendilikleri bakımından bakmak demektir. Bu durumda isimler, Câmî'nin söylediği gibi, tek tek bilinmiş olur. Diğer bakış ise Zat'ı göstermeleri bakımından isimlere bakmaktır. İsimlerin gösterdiği Zat tek olduğu gibi bu yönüyle isimler de birdir. İbnü'l-Arabî bu karşıt durumu Tanrı'nın *ahadiyyu'l-ayn* ve *küll bi's-sıfat* olmasıyla açıklar. Bunun anlamı, zatı ya da kendisi bakımından tek, nitelikleri bakımından ise görece çok olmak demektir.

7 "Kendi sırrının kendisine görünmesi", şarihler tarafından genellikle Hakkın sırrı olarak yorumlanır. Bu sır, kendi mutlak birliğinde gizli ve içkin olarak bulunan isimler ve hakikatlerdir. Bu yönüyle ifade tam olarak "Bilinmez bir hazineydim, bilinmek istedim" hadisinde geçen 'hazine'ye tekabül eder.

8 Bu cümle, şart edatı *lemma* [ne zaman ki] ile başlayan uzun bir cümledir. Ancak anlaşılırlığı sağlamak için cümleyi böldük. Cümledeki şartın ('ne zaman ki ..... istedi') cevabı, 'âlemi ruhsuz bir beden gibi yarattı' ifadesidir. Bununla birlikte İbnü'l-Arabî, bu gibi edatları her zaman şart edatı olarak kullanmaz. Bazen bir yazım tarzı ve tercihi olarak, cevabı olmayan cümleler kurar. Ancak daha önemli bir nokta, Kayserî'nin dikkat çektiği gibi, böyle ifadelerin mecazi bir anlatım olmasıdır; çünkü bu ifade, Tanrı'nın eylemi hakkında bazı hususlara dikkat çeker. Şöyle ki: Allah herhangi bir seçim ve ön düşünme olmaksızın fiil işler. Sadreddin Konevî bunu Tanrı'nın fiillerinin 'her bakımdan tek' olması şeklinde ifade etmiştir. Biz bu fiili açıklamaya başladığımızda ise onu çeşitli aşamalara böleriz, şart cümleleri kurar, öncelik sonralık ilişkisine göre sıralarız. Gerçekte bütün bunlar, teşbih içerikli hükümlerdir. Tanrı için teşbih ya da bunun zıddı tenzih söz konusu olduğunda, İbnü'l-Arabî'nin yaklaşımı bütün olarak tenzihi ya da teşbihi reddetmek veya benimsemek yerine, bunların ikisini birden dikkate alma esasına dayanır.

9 'Düzenleme' (tesviye) kelimesi, genellikle yaratma eyleminin bir niteliği ve aşaması olarak kullanılır. Tanrı'nın bir şeyi yaratması, o şeyi kendilerinden yaratacağı unsurların belli bir kıvam ve dengeye sahip olmasını gerektirir. Bu açıdan unsurların her birisinin olması gereken yerde ve ölçüde belirlenmesine 'düzenleme' denir.

10 Kastedilen şey, ayn-ı sâbite ile onun ilahi tecelliyi kabul etmesidir. A'yân-ı sâbite, Tanrı'nın isimlerinin suretleridir. Bu yönüyle onlar *suver-i ilmiyye*, 'bilgisel suretler' diye isimlendirilir ve mümkün varlıkların Tanrı'nın bilgisindeki hakikatleridir. Burada 'bilgisel suretler' ya da a'yân-ı sâbitenin iki aşamalı varlığı dile getirilmektedir. Birincisi *feyz-i akdes*'ten, yani 'en mukaddes akış'tan, Davud Kayserî'nin tanımıyla 'her türlü çokluktan uzak akış'tan meydana gelir. Bu ilk tecelli sayesinde, Tanrı'nın mutlak birliği içinde silinmiş ve birbirinden ayrışmamış haldeki isimler, Tanrı'nın bilgisinde birbirinden ayrışarak tek tek isimler veya bunların suretleri olan *a'yân-ı sâbite* halinde var olur (taayyün). İkinci aşamada ise tek tek taayyün etmiş bu şeylerin dış âlemde eserlerini açığa vurmalarını sağlayan 'mukaddes akış', yani *feyz-i mukaddes* gelir. Özetle birinci tecelli, Hakkın bilinmek isteğiyle harekete geçen ve Zatından kaynaklanan tecelllisidir. İkinci tecelli ise a'yân-ı sâbitenin dışta var olmasını sağlayan isimlere ait tecellidir.

11 Büyük âlem ile küçük âlem arasında bir benzerlik kurularak yorum yapılmaktadır: Nasıl ki, bir beden yaratıldığında ona ruh üflemek gerekmişse, âlem de ruhsuz bir beden şeklinde yaratıldığında ona da bir ruh üflemek gerekmiştir. İbnü'l-Arabî'nin bedene ruh üflenmesi ve beden-ruh konusundaki görüşü, İbn Sînâ'nın (ölm. 1037) nefs-beden konusundaki görüşüyle uyumludur. Bilindiği gibi İbn Sînâ'ya göre, nefsin bedene ilişmesi bedenin hazır hale gelmesiyle gerçekleşir. İbnü'l-Arabî'nin yetenek (istidat) dediği şey, işte o hazırlanma ve yatkınlığın gerçekleşmesidir.

12 "Melekler ... âlemin suretinin güçlerindendir." Benzer ifade, bir İbnü'l-Arabî yorumcusu sayabileceğimiz Şeyh Bedreddin'in *Vâridât*'ında da geçer ki, bu ifadesi eleştirilere ve tartışmalara konu olmuştur. Böyle bir yorum melekleri bütünüyle güçlere indirmek anlamına gelir mi, gelmez mi? Belirtmek gerekir ki, İbnü'l-Arabî'nin kastettiği meleklerin bir kısmıdır. Söz konusu olan Âdem'in yaratılışı ve onun meleklerle ilişkisi bağlamında ayette zikredilen meleklerdir. İbnü'l-Arabî onları 'yeryüzü ve unsurlardan oluşmuş âlemle ilgili melekler' olarak görür ve onları âlemin güçleri sayar. Âdem'e secde eden melekler bunlardır. Secdenin anlamı ise Âdem'in onlardan üstünlüğünü kabul etmeleridir. İbnü'l-Arabî bu meleklerin dışında da bazı meleklerden söz eder. Örneğin *müheymen* ya da *kerrubiyyûn* meleklerinden söz ettiği gibi Allah'ın Arş'ının etrafında dönen melekler ya da kullarının hiç bilmediği melekler vardır. Bu gibi melekler insandan tartışmasız bir şekilde üstündür. Dolayısıyla ifadeyi meleklerin bütünüyle doğal güçlere indirgendiği şeklinde yorumlamamak gerekir. Nitekim Kayserî, buna dikkat çekerek kastedilenlerin yalnızca âlemin güçleri olan ve insanın emrine hazır melekler diye yorumlar. Bu durumda ceberut âlemindeki melekler, soyut nefsler bu kısma girmez. Bu iki kısım ise altında pek çok melek türünü barındırır.

13 Cümlede kastedilen şudur: Gerek âlemin güçleri anlamındaki meleklerde, gerekse insanın akıl, arzu vb güçlerinde bulunup bu sayede iddia sahibi olmalarını sağlayan kuşatıcılık, esasta üç şeyi içerir: Birincisi, ilahi mertebedir; her varlığın bu mertebeden bir payı vardır; bu pay, varlıkların bu mertebeye dönük bir yönlerinin olmasıyla izah edilmiştir ki, dairesel

varlık tasavvurunda merkezî noktaya bakan çevre noktalar bunun örneğidir. İkinci unsur, her mümkünün doğası ve mahiyetidir. Üçüncüsü ise 'hakikatlerin hakikati'ne dönmesidir. Hakikatlerin hakikati, İbnü'l-Arabî'de önemli terimlerinden birisidir. Bu konuda bkz. Suad el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, "Hakikatlerin Hakikati" maddesi, çev. Ekrem Demirli, Kabalcı, 2005.

[14] 'Fikir gücü' ifadesine dikkat çekmek gerekir. İbnü'l-Arabî, aklın çeşitli güçleri bakımından farklı yeteneklere sahip olduğunu belirtir. Fikir gücü, duyu verilerinden hareketle aklın sonuç çıkarma yeteneğidir. Bu bakımdan aklın bilgi imkânları sınırlıdır. Buna karşın aklın 'alıcı' ve 'algılayıcı' gücü geniş imkânlara sahiptir. Akıl, fikir gücüyle ulaşamayacağı pek çok şeyi 'anlama' gücü sayesinde algılayabilir. Bu örnekte gördüğümüz gibi, sûfilerin akıl eleştirilerinde 'eleştirinin yönü'nün dikkate alınması gerekir.

[15] Davud Kayserî, 'insan' kelimesinin iki kökten türetilmiş olabileceğini söyler. Birincisi *ünsiyet* kelimesi, diğeri ise 'unutmak' anlamındaki *nisyan* kelimesidir. Ünsiyet, insanın yaratılışının genelliğine ve bütün varlıkların onunla ilişkili olmasına işaret eder. İnsanın yaratılışı bütün hakikatleri içermeyip âlemdeki dağınık hakikatlerin benzerleri onda bulunmasaydı, hiçbir şey insan ile *ünsiyet* etmez ve ona yakınlık duymazdı. Bu yorumda 'ünsiyet' ve 'vahşet' terimleri 'benzeşmek' ve 'zıtlaşmak' anlamında kullanılır. İki terimin başka bir karşılığı ise 'ülfet' (alışma, kaynaşma) ile 'münaferet' (birbirini itmek, uzaklaştırmak) terimleridir. Bu yaklaşımın esası, bir özellik bakımından birbirine yakın ve benzer şeylerin uzlaşacağı, birbirini iten ve zıt olan şeylerin ise herhangi bir bakımdan benzeşmediğidir. İnsan bütün varlıkların kendisiyle yakınlaşıp kaynaştığı varlıktır; çünkü her varlık, kendisinden bir parçayı veya kendi hakikatini insanda bulur: İnsan, mümkün varlıkların hakikatleri anlamındaki isim ve sıfatların tümünün kendisinde bir araya geldiği yegâne varlıktır.

Aynı sonuca kelimenin 'nisyan', yani 'unutmak' anlamından türetilmesiyle de ulaşılabilir. Bu anlamda unutmak, bir şeyi bırakıp başka bir şeye geçmek demektir. İnsan, *Hak her gün bir iştedir* (55:29) ayetinin hükmüne konu olması nedeniyle, bir şeyle ilgilenir, onu bırakır sonra başka bir şeye geçer. Bu durum, bir yandan Hakkın zıddı bir özelliktir. Ancak insanın sürekli şeylerle ilgilenebilmesi de onun kuşatıcı varlık olmasından kaynaklanır. Böylece her iki yorum da insanın kuşatıcı varlık oluşunu doğrular. İbnü'l-Arabî'ye göre 'insan'ın kaynağı, göz bebeği ve yuvarlağı anlamındaki *insanü'l-ayn* kelimesidir. *Kurb-i nevâfil* (nafile ibadetlerle Allah'a yaklaşmak) ve *kurb-i ferâiz* (farz ibadetlerle Allah'a yaklaşmak) şeklinde terimleştirilmiş bir yakınlık sürecinde Hakkın ve insanın karşılıklı olarak birbirlerinin araçları haline geldiğini biliyoruz. Bu süreçte insan Hakkın kendisiyle gördüğü gözü, kendisiyle duyduğu kulağı vb olur. Burada ise bu niteleme daha ileriye taşınarak 'göz bebeği' şeklinde ifade edilmiştir.

Dikkat edilirse, Âdem fassı sürekli olarak görmek, ayna, göz gibi terimlerin ekseninde gelişir. Göz bebeği bir yandan görmeyle ve aynayla ilgiliyken diğer yandan –insanın âlemdeki yerini hatırladığımızda– insanın gaye ve hedef varlık olmasıyla ilgilidir; çünkü göz bebeği olmaksızın göz işlevsiz kaldığı gibi insan olmaksızın âlem işlevsiz ve paslı bir aynadır. İnsan gaye varlık olduğu için, bütün varlıklar onun vasıtasıyla var olmuş, Tanrı insan vasıtasıyla onlara bakmış ve merhamet etmiştir. Merhamet özel anlamıyla her zaman varlık vermek ve yaratmakla ilgilidir.

İnsan, ikili bir hakikate sahiptir. Bu mesele, kadimlik-hâdislik sorunu bağlamında ele alınmıştır ve bir yönüyle birlik-çokluk sorununun tezahürüdür. Filozofların özellikle âlem ve oluş üzerinde yaptıkları tartışmayı İbnü'l-Arabî biraz daha özel bir üslupla, insan üzerinde sürdürür ve onu ne tek başına hâdis, ne de kadim diye nitelemenin doğru olmadığını belirtir. İnsanın hâdisliği [sonradan var olma], onun dıştaki varlığıyla ilgilidir. Bu yönüyle âlem veya insan için hâdis varlık, başka bir ifadeyle 'dışta yok iken sonradan var olmuş' deriz. Ancak İbnü'l-Arabî 'sonradan var olmak' ifadesindeki içkin anlama dikkat çeker: Bir şey sonradan var olmuşsa, onun daha önce herhangi bir şekilde varlığından söz edemez miyiz? İbnü'l-Arabî buradan şeylerin Tanrı'nın bilgisindeki varlıklarına geçer. Bilgide bulunma bakımından her şey kadim ve ezelîdir. Ancak, Mutezile'nin Tanrı'yla birlikte başka kadim varlıkların olamayacağı meselesi (*taaddüd-i kudema*) hakkındaki duyarlılığını dikkate aldığımızda, İbnü'l-Arabî'nin Tanrı'nın bilgisinde bulunuşu temellendirirken titiz bir terimleştirmeye yöneldiğini görürüz. Bu terimleştirme, *sübût* (sabitlik, değişmezlik) ifadesiyle dile getirilir. Sübût, yokluk ile dışta var olmak arasındaki ara durumdur. Bu anlamda sübût, yalnızca Tanrı tarafından bilinmiş olmaya verilen bir isimdir ve özellikle naslarda bu durum 'şeylik' olarak dile getirilir. İnsan bu yönüyle ezelîdir.

Kayserî'nin dikkat çektiği bir hususu daha zikretmeliyiz: Eşya hakkında kullandığımız 'ezelîlik' ifadesiyle eşyayı var eden Tanrı için kullandığımız ezelîlik aynı anlama mı gelir: Kesinlikle hayır! Bu fark, İbnü'l-Arabî'de 'ezel' teriminin olumsuz ve olumlu içerik taşımasıyla açıklanır. Şeyler hakkında ezel olumlu, kendi ifadesiyle 'ispatî' bir anlam taşırken, Tanrı hakkında ezelîlik, olumsuzlayıcı, yani 'selbî' bir anlam taşır. Başka bir ifadeyle ezelîlik eşya için ilahi ilimdeki başlangıca işaret eder. Tanrı için ise ezel, varlığının yokluktan başlaması anlamında ilk olmayı dışlayan bir anlam taşır. Metinde insan için ebedi ve daimî denilmesi de ezelîliğin bir gereğidir. İnsan, bu özelliklerinin yanı sıra bütün mertebeler ve varlıklar için ayırıcı bir kelime ya da hakikattir.

[16] İbnü'l-Arabî'de insan pek çok isim ve nitelikle tanımlanır. Bunlardan bir kısmı burada zikredilmiştir. Bu bağlamda başka bazı isimlerini hatırlayabiliriz ki, bunların önemli bir kısmını kitabın sonraki bölümlerinde göreceğiz. Bütün bu isimlendirmeler, insanın ontolojik ve epistemolojik işlevi bakımından kendisine verilmiş isimlerdir.

[17] Tanrı için suret sözcüğünün kullanımı, sûfiler tarafından tartışılmıştır. Bazı hadislerde suret 'Allah' ya da 'Rahman' ismiyle ilişkilendirilmiştir ve İbnü'l-Arabî bu hadisleri bilgi görüşünün odağına yerleştirmiştir. Âdem Fassı, bu hadisler ile Tanrı'nın halifesi olmak arasında kurulan anlam ilişkisi etrafında şekillenir. Abdülgânî Nablûsî (ölm. 1731), suret kelimesinin hangi anlamda kullanıbaliceğini ayrıntılı bir tahlille ele almış ve bu konuda sûfilere yönelik eleştirileri cevaplamıştır. Bu konuda bkz. Abdülgânî en-Nablûsî, *Gerçek Varlık. Vahdet-i Vücûd'un Müdafaası*, çev. Ekrem Demirli, İz, 2003.

[18] Burada kastedilen, insanın dıştaki varlığıdır.

[19] Bu cümle, İbnü'l-Arabî'nin bilgi ve varlık düşüncesini en iyi özetleyen ifade sayılabilir. Bazen bunu farklı şekillerde ifade eder. Ama her zaman anlam, insanın kendisini bilmesi ve kendisini görmesine döner. O zaman sorun şurada düğümlenir: İnsanın ya da herhangi bir şeyin kendisini bilmesi ne anlama gelir? Bu soru, İbnü'l-Arabî bakımından son derece önemlidir ve özellikle "Kendini bilmek ile Rabb'i bilmek" arasında kurulan ilişkide bu sorun

tahlil edilir. Özetle, İbnü'l-Arabî'ye göre bir şey, mahiyet ve hakikatiyle tanımlanır. Bir şeyin hakikati, o şeyi kendisi yapan ayrılmaz özelliğidir. Bu durumda, şeylerin hakikatini tespit etmek gerekir. Bir şeyin hakikati, onun Tanrı'nın bilgisindeki suretidir. Başka bir ifadeyle, herhangi bir şeyin hakikatini araştırmak bizi doğrudan Tanrı'nın bilgisine ve şeylerin oradaki değişmez hallerine götürür. Bu ise a'yân-ı sâbite diye isimlendirilen hakikatlerin ne olduğunu tespit etmek demektir. A'yân-ı sâbite, ikili doğaya sahip hakikatlerdir. Bunlar bir yandan Tanrı'nın isimleri, öte yandan şeylerin hakikatleridir. Ancak bu ikilik, gerçek değil, göreli ve zihinsel bir ayrımdır. Gerçekte ise onlar Tanrı'nın isimleridir; çünkü Tanrı'nın bilgisi dediğimiz yer, ilk taayyün mertebesidir ve bu mertebede söz konusu olabilecek çokluk ancak isimlerdeki göreli çokluktur. O halde a'yân-ı sâbite, gerçekte ilahi isimler demektir. İbnü'l-Arabî bu noktadan kalkarak özel bir terim üretir. O da her varlığın 'özel rabbi' diye isimlendirdiği ve tek tek şeylerin Tanrı ile irtibatlarını sağlayan özel isimlerdir. Aslında her bir şey, Tanrı için yeni bir isim demektir. Bunu başka bir şekilde ifade edersek, Tanrı'nın isimleri adedince şeylerden söz edebiliriz. Bu özel isimler, şeylerin hakikati olmakla kalmaz, aynı zamanda onların başlangıç ve bitim noktası da bu isimlerdir. İbnü'l-Arabî, 'nüzul' ve 'uruc' diye isimlendirdiği iniş ve çıkış süreçlerini bu isimlerden ve bu isimlere dönük bir süreç şeklinde yorumlar. Tikel varlık bakımından bu süreç, kendi aslından çıkıp tekrar ona dönmesidir. Tanrı bakımından ise tek bir isminin eserinin zuhur edip yine ismine dönmesi demektir. O zaman bir şeyin Tanrı'yı ancak kendisinden bilmesi, kendi özel ismini bilmesi anlamına gelir. İbnü'l-Arabî "Herkes kendini görür ve kendini bilir" derken buna işaret etmiştir.

[20] Söz konusu olan meleklerin özel bir melek türü olduğunu belirtmiştik (bkz. s. 36, dipnot 12). İbnü'l-Arabî, bu mesele üzerinde özenle durur ve insan türünün bütün meleklerden üstün olmadığına dikkat çeker. İnsanın dışındaki her varlık, özel bir isim türüne mensuptur. İnsan ise karşıt isimlerin mazharı olduğu için kuşatıcı varlıktır. Ancak insanın bu özelliğini bilmek, ancak kendisi gibi olan kimseye özgü bir bilgidir; çünkü her varlık, kendisini kuşatıcı bir varlık ve her türlü mertebeye layık diye görür. Nitekim fassın başında buna dikkat çekilmişti. Bu durum, daha önce belirttiğimiz gibi, varlıkların bilgi düzeyinde kendi yetenek ve sınırlarını aşamadıkları ve kendileriyle sınırlı olduklarıyla ilgilidir. İbnü'l-Arabî, bu durumu melekler için olduğu kadar insan türünün güçleri için de dikkate alır ve söz gelişi insanın bilgi güçlerini bu şekilde eleştirir.

[21] Melekler Âdem'in bozgunculuk yapacağını söyleyerek itiraz etmişlerdi. Halbuki kendileri böyle söylemekle, emre itaatsizlik yapmışlardır. Davud Kayserî, bu davranışın söz konusu meleklerin insanın üstünlüğünü ve kadrini bilen melekler olmadığına kanıt olduğunu söyler. Fassın başında meleklerle güçler arasında kurulan ilişkiyi dikkate aldığımızda söz konusu olanın, insanın bütün güç ve melekeleri karşısında âlemin güç ve melekeleri olan yeryüzü melekleri olduğuna dikkat çeker.

[22] Melekler, Âdem'i eleştirdikten sonra, Allah'a *Biz seni tespih ve takdis ediyoruz* (2:30) demişlerdi.

[23] Melekler, kendi fiillerinden hareketle bir genelleme yapmıştır. Bu durumda önce sahip oldukları özellikleri kendilerine ait görmek, sonra da onu genelleyerek bilgi sahibi olmadıkları başka isimler ve Âdem hakkında yargıda bulunmakla yanılmışlardır. Fassın başından bu-

raya kadar ise insanın sahip olduğu özellikler zikredilmişti. Fakat bu özellikler, insana özü gereği ait olan özellikler değil, bir vergidir. İkincisi, insan bunları genelleştirerek bilgisi olmadığı konularda herhangi bir hüküm vermemelidir. İnsan hakkında bütün olarak böyle bir davranış şart olduğu gibi, tek tek bütün güçleri için de bu zorunludur. Söz gelimi, her bir güç ve algı aracı kendisini esas sayıp hükmünü başka alanlara yaygınlaştırmaktan sakınmalıdır. Abdurrahman Câmî, İbnü'l-Arabî'nin bu ifadelerinin, yetkinlikleri kendisine ait görmekle insanın kapılacağı benlik ve büyüklenme duygusuna karşı bir uyarı olduğuna dikkat çeker.

24 Tümeller, dışta var olmayan ama insanın zihninde gerçeklikleri bulunan şeylerdir. Söz gelimi *insanlık* idesi gibi. *İnsanlık* dışta bir gerçek olarak bulunmaz, ama tek tek insanlarda bulunur. Bir tümelin bütün insanlarda bulunması ise onda bir çoğalma veya artışa sebep olmaz. Şarihlerin söz konusu meselenin burada ele alınması hususundaki ortak yorumu şudur: Tanrı-insan ilişkisini temellendirecek şekilde tümellerin-tikellerin ilişkisinin tespit edilmesi gerekir. Başka bir anlatımla, önce tümel durumlarla dış varlıkların ilişkisi ortaya konulmuş, daha sonra bütün varlıklar arasındaki ilişkiler tespit edilmiş, en sonunda ise Tanrı-âlem ilişkisi bu ilişkilerle benzeştirilerek saptanmıştır.

25 İbnü'l-Arabî, tümel durumlarla başlayıp önce dışta varlıkları bulunmayan, yalnızca zihinde akledilir olarak bulunan tümel durumlarla varlıkların irtibatını temellendirir. Ardından bütün var olanların birbiriyle irtibatının mümkün olduğu şeklinde bir çıkarsama yapar. Bunu da bütün varlıkların birbiriyle irtibatını sağlayacak ortak bir varlık paydasında müşterek olmalarına dayandırır. Daha sonra Tanrı ile varlıkların irtibatına geçiş yapar. Dolayısıyla tümel durumlarla önce var olanların irtibatı, ardından varlıkların birbiriyle irtibatı, esasta Tanrı ile âlem irtibatını sağlayan bir bakış açısını temellendirmeye dönük olarak ortaya konulmaktadır. Bütün bu irtibatlar ise şeylerin birbirini ve ondan hareketle de Tanrı'yı ve ilahi âlemi anlamamızı sağlar.

26 Tanrı âlem irtibatına geçiş yaptıktan sonra, İbnü'l-Arabî, İslam felsefe ve kelamında incelenmiş olan mümkün ve zorunlu varlık ilişkisini özetle ortaya koymuştur. Ancak bu özlü anlatımda pek çok teori iç içe geçmiştir. Birincisi, sonradan olmuş ile varlığı zorunlu olan arasındaki ilişkinin temellendirilmesidir. Bu ilişki, 'hâdislik delili' diye bilinen yaratma delilinden tümevarımla Zorunlu Varlık'a ulaşma esasına dayanır. Bu yöntemin İbnü'l-Arabî'nin Tanrı'nın kanıtlanması hakkındaki görüşlerini tam yansıtıp yansıtmadığı açık değildir; çünkü başka vesilelerle bildiğimiz gibi, İbnü'l-Arabî yaratılmış ile Yaratan ikiliğine dayanan bu ilişki tarzı yerine, Varlık'ı esas alır ve bu Varlığın iki kutbundan söz eder. Ancak yine de burada böyle bir kanıtlama yöntemini aktarmıştır.

'Sonradan yaratılmış' ile 'varlığı zorunlu' arasındaki ilişki, öncelikle birincinin ikinciye muhtaç olmasıyla ilgilidir. Zorunlu Varlık, sonradan yaratılmışa varlık verdiğinde ise yaratılan şey bütün niteliklerinde Zorunlu Varlık'a benzemiş olur. Bunun tek istisnası, varlığın zorunluluğudur; çünkü bu özellik yalnızca Zorunlu Varlık'a aittir ve herhangi bir şekilde başkasına ait olamaz. Nitekim imkân da sonradan olanın ayrılmaz özelliğidir ve bu özellikten ayrılması düşünülemez.

Dikkate değer bir nokta, yaratmayla veya varlık vermeyle iki varlık arasında bir ilişkinin ortaya çıktığını kabul etmektir. Burada İbnü'l-Arabî'nin düşüncesini anlamak için bize

yardımcı olabilecek iki delilden söz ettiğini görmekteyiz. Birincisi, Zorunlu Varlık'ın başka herhangi bir neden olmaksızın sonradan olanı var etmiş olmasıdır. Bunun için kullandığı ifade "'Zorunlu Varlık'ın sonradan olana varlık vermesi"dir ki, bu ifade özellikle vahdet-i vücûd anlayışı bakımından çok önemlidir. İkincisi ise bu ifadeyle birlikte yaratmak veya onunla ilişkili bir kelime kullanmak yerine zuhur kelimesini kullanmasıdır. 'Zuhur', 'sudûr' kelimesinin eş anlamlısıdır ve sûfiler bu gibi terimleri sıklıkla birbiri yerine kullanırlar. Bu bağlamda bazen 'ortaya çıkmak', 'ürün vermek', 'belirlemek' (*yuayyinü* veya *yeteayyenü*) gibi kelimeler de kullanılır. Bu yönüyle İbnü'l-Arabî 'var olmayı' veya kelamcıların 'yaratma' dediği şeyi, 'bir şeyden çıkmak', 'bir şeyden zuhur veya sudûr etmek' anlamında yorumlar. Kendisinden çıkılan şeyde herhangi bir çokluk veya başka bir dış neden veya durum olmadığına göre, ortaya çıkan şeyin aslına benzer olması zorunludur.

O halde İbnü'l-Arabî, bizzat yaratmayı Tanrı ile âlem arasındaki benzerliğin temel kanıtı sayar. Bu meselenin ayrıntısına açıklamalar bölümünde temas edeceğiz. Bu benzerlik nedeniyle İbnü'l-Arabî, sonradan olanın 'başkası nedeniyle' zorunlu varlık haline geldiğini belirtir. Bu ifade, fassın başında insan hakkında söylediği 'ezelî-hâdis varlık' ifadesinin bir açıklamasıdır. Daha doğrusu, insan hakkındaki yargının arka planı bütün mümkün şeyler için geçerli olan böyle bir duruma dayanır. Buradaki sebep ise özellikle Sadreddin Konevî'nin açık bir şekilde dile getirdiği gibi, neden ile nedenliler arasındaki ilişkidir. Konevî, "Bir şey özü gereği bir şeyin var olmasını gerektirirse, zatı devam ettiği sürece onu gerektirmeyi sürdürür" der ve bu ifadeyi metafiziğin temel ilkesi sayar. Tanrı âlemi veya mümkün varlıkları özü gereği var ettiğine göre, bunun sürekli ve kesintisiz olması tanımın gereğidir. O halde mümkün bir kez var olduktan sonra, artık *başkası nedeniyle* ezelî olmuştur.

[27] Davud Kayserî, kastedilenin insân-ı kâmil olduğunu belirtir. Ancak, zamiri genel anlamda imkâna ve mümküne, özel anlamda ise insana göndermek daha yerinde görünmektedir; çünkü insan, mümkün bir varlıktır. İmkân ve zorunlu irtibatı hakkındaki bir tahlil, insan hakkındaki değerlendirmelerimizin de arkaplanını teşkil eder.

[28] Önce Zorunlu Varlık ile mümkün arasındaki irtibat ortaya konuldu. Bu irtibat, mümkünün Zorunlu Varlık'ın suretine göre var olması ve –zatından kaynaklanan zorunluluğun dışında– bütün niteliklerinde kendisine benzemesiydi; çünkü İbnü'l-Arabî'nin terminolojisinde bir şeyi var etmek, o şeyi kendine benzer yapmak demektir ve bunun dışında bır şey söz konusu olamaz. Bu zemin tesis edildikten sonra, bu kez meselenin epistemolojik boyutu dile getirilir. O da Tanrı'nın bilinmesinde mümkün âlemin kanıt olması sorunudur. Kuşkusuz bu süreç, birincisi kadar basit ifade edilebilecek bir sorun değildir. Bu noktada ortaya çıkan ilk sorun, İbnü'l-Arabî'nin "Kendimiz vasıtasıyla O'nu bildik" derken kastedilen şeyin anlamıdır. Acaba bu akıl yürütme sonucunda oluşan bilgi, Tanrı hakkında olumsuzlayıcı bir bilgi mi verecektir, yoksa olumlu bir bilgi mi verecektir? Buna bağlı olarak, birtakım kavramların ortak olduğunu kabul edelim. Söz gelimi bilgi ya da birlik kavramının ne anlama geldiğini biliyoruz. Acaba bu kavramı insanla ve Tanrı'yla ilişkilendirirken aynı şeyden mi söz ederiz? Yoksa onun Tanrı'yla ilişkilendirilişi bizim tarafımızdan bilinemez bir durum mudur? Bunlar, İbnü'l-Arabî tarafından sürekli ele alındığı gibi sonraki sûfilerin de en çok ele aldıkları konulardır.

[29] İbnü'l-Arabî, burada tekrar görme konusuna dönerek, fassın başında zikrettiği *ayna* benzetmesine atıf yapıyor. Daha doğrusu, aynanın anlamı ve işlevi daha açık bir şekilde ortaya çıkıyor. Bu konu, İbnü'l-Arabî'nin genel bilgi görüşünde önemli bir yer tutar ve bir yönüyle konu 'inanılan ilah' (*ilah-ı mutekad*) diye terimleştirdiği konuyla ilgilidir.

Öncelikle, Tanrı hakkındaki bilgimizi 'biz'den elde etmekten başka imkânımız yoktur. Bu 'biz' özel olarak nefsimiz, genel olarak âlemdir. Özel anlamda 'biz', "Kendisini bilen Rabbini bilir" hadisinde dile getirilmişken genel anlamda 'biz', 'görünenden görünmeyene ulaşma' şeklinde kalıplaştırılmış bir düşünceyle İslam tarihindeki bütün teorik akımların Tanrı'nın varlığını kanıtlamadaki yöntemi olmuştur. Başka bir ifadeyle sûfilerin daha baskın bir şekilde dile getirdikleri "Kendini bilen Rabbini bilir" cümlesi, 'Görünenden görünmeyene ulaşma' yönteminin alt anlamıdır.

Ancak bu ifadenin birkaç yorumu olduğunu belirtmeliyiz: Bu yorumlar, farklı tasavvuf anlayışlarına bağlanabileceği gibi bazen İbnü'l-Arabî bu yorumlardan bir arada bahseder. Kelamcıların Tanrı-âlem görüşünü esas alan sûfilere göre hadis, beşerilik ile Tanrı arasında bir zıtlık ilişkisi görmeye dayanır. İlk dönem sûfilerin fenâ-bekâ teorisi bu karşıtlığa dayanır. İlk sûfilerin züht üzerinde ısrarla durup onu tasavvufun esası saymaları, birinci zıtlığa bağlı olarak, maddi âlem ile manevi âlem arasında görülen karşıtlıktan beslenmiştir. Hadisin başka bir yorumu ise bilinemezliktir. İnsan kendisini veya âlemi tam olarak bilemeyeceği için, zorunlu olarak Tanrı'yı hiçbir zaman bilemeyecektir. Burada sûfiler –ki İbnü'l-Arabî bu yorumu pek çok bakımdan benimsemiş görünür– aşkın ve Mutlak Tanrı'nın bilinmesi bir yana, bizzat insanın bilinmesinin imkânsızlığına dikkat çeker. Bu yönüyle hadis, 'idrak edememeyi idrak etmek bir idraktir' veya 'acizliği bilmekten başka kendisini bilmeye imkân bırakmayan Allah'ı tenzih ederim' gibi bilinemezliği dile getiren cümlelerle açıklanır. Üçüncüsü ise klasik fenâ teorisinden farklı olarak, nefsin hakikatini bilmenin aynı anda Tanrı'nın hakikatini bilmek anlamına geldiğini kabul eden yorumdur. İbnü'l-Arabî'nin esasta bu görüşte olduğu anlaşılmaktadır. Bu yorumu, ilahi isimler teorisinde ayrıntılı bir şekilde temellendiren ve âlem-Tanrı ilişkisini isimler-zat ilişkisine dönüştüren kişi, bizzat İbnü'l-Arabî, ardından Sadreddin Konevî olmuştur.

O halde insanın kendisini bilmesi, gerçekte Tanrı'yı bilmesi demektir ve Tanrı da insanda kendisini bilir. Nitekim Davud Kayserî, İbnü'l-Arabî'nin cümlesini böyle yorumlamaktadır.

[30] Özellikler muhtaçlık-zenginlik ikilemine göre dile getirilmiştir. Tanrı kendisini öfke ve rıza özelliğiyle nitelemiş, âlemi ise ümit ve korku özelliğiyle nitelemiştir. Böylece insan sürekli olarak Tanrı'nın razı olmasını ümit eder, gazabından korku duyar. Fakat aynı zamanda insan öfkelenme ve razı olma özelliğine de sahiptir. Nitekim insan Rabb'inden razı olur. Diğer niteliklerde de durum böyledir. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin dile getirdiği karşıtlık, Tanrı ile âlem arasındaki muhtaçlık ilişkini dile getirme esasına dayanır.

[31] İbnü'l-Arabî, insan ve insanın âlem içindeki müstesna konumunu ortaya koymuştur. İnsan hakkında söylenen bütün ayırıcı özellikler, onun iki el ile yaratılmış olmasından kaynaklanır. İki el, İbnü'l-Arabî'nin belirttiği gibi, cemal-celal gibi karşıt nitelikleri anlatır. Halbuki insanın dışındaki her şey, tek bir isim türünün mazharıydı. İnsanı halife yapan şey, onun karşıt niteliklerin mazharı olabilmesidir. Bu yönüyle insân-ı kâmilin bütün zamanlardaki

tek örneği olan Hz. Peygamber, Allah isminin mazharıdır. Bu, insan türününün yüceltilebileceği son noktadır; çünkü Allah ismi, ilahlık mertebesini temsil ettiği gibi bütün karşıt isim ve nitelikler onda birleşir. Bu durum, daha sonra temas edeceğimiz üzere, Tanrı'nın bilinemezliğinin de sebebidir; çünkü insan, özellikle de akıl ve duyu araçlarıyla karşıt nitelikleri bir şeyde toplayamaz ve böyle bir şeyi kabul edemez. Sehl b. Abdullah, "Allah'ı zıtları kendinde toplaması özelliğiyle bildim" derken buna işaret eder. İbnü'l-Arabî, bu özelliğin insanda da bulunduğuna dikkat çeker. O halde insanın hakikatini bilmek de mümkün olmayacaktır. İbnü'l-Arabî'nin "Kendini bilen Rabbini bilir" hadisiyle ilgili bilinemezci yorumu buradan kaynaklanır. Meleklerin veya Şeytan'ın insanı bilmedeki başarısızlıkları da bu karşıtlığa sahip olmamaktan kaynaklanır. Her varlık bir şeyi ancak kendisinden hareketle bilebilir. Bu nedenle, karşıt niteliklere sahip olan kimse, insanı bilebilir. "Allah'ı ancak Allah bilir" ya da "insân-ı kâmili insân-ı kâmil bilir" gibi ifadeler bu çerçevede anlamını kazanır.

[32] Bu ifade iki şekilde yorumlanmıştır: Birinci yorum 'Âlem, kendisini idrak ettiği gibi Hakkı idrak edemez' şeklindedir; çünkü hiçbir şey başkasını kendisini idrak ettiği gibi idrak edemez. Bunun nedeni, her şeyin başkasını ancak kendisinden hareketle ve kendisine göre idrak edebilmesidir. İkinci yorum ise 'âlemin Hakkı Hak gibi idrak edemeyeceği' biçimindedir.

[33] İbnü'l-Arabî burada tekrar bilgi görüşüne dönüyor ve bir şeyi bilmenin ancak o şeye dair bir özelliğe sahip olmak anlamına geldiğine işaret ediyor. İnsan, Tanrı hakkında ortak olduğu özellikleri bilebilir; hiçbir zaman kendisinde bulunmayan bir özellikle Tanrı'yı bilmesi söz konusu olamaz. Bu özellik ise Tanrı'nın kendisinden kaynaklanan zorunluluğudur. O halde, hiçbir zaman Tanrı'yı Tanrı'nın kendisini bildiği gibi bilmek mümkün değildir. O halde bilginin imkânı kabul edilse bile, hiçbir zaman bu bilme mutlak bir bilme olmayacaktır.

[34] Böylece toplayıcılık özelliğinde iki durum ortaya çıkmaktadır: Birincisi Âdem Rahman'ın suretine göre var olmuştur. Bu, onun Hakkın halifesi olmasını sağlayan özelliktir; çünkü halife, kendisini halife yapanın özelliğinde olmalıdır. İkincisi ise üzerlerine halife olduğu kimselerin özelliğine de sahip olmalıdır. Bu da insanın ikinci özelliğidir. Bu yönüyle insan bir yönüyle Allah'a bir yönüyle âleme benzer. İbnü'l-Arabî, buradan hareketle insanı 'berzah varlık' diye niteler ve 'berzah' terimine düşünce dünyasında çok önemli bir yer ayırır. Berzah, iki ayrı şeyin kesiştiği ara bölge veya varlıktır. Bu ara bölge her iki şeyin özelliğini kendinde toplar ve onların birbiriyle irtibatını sağlar. İnsan âlemin Hak ile irtibatını temin eden ve bu sayede Hakkın yardımının âleme ulaşmasını sağlayan ara varlıktır. Nitekim bu durumu İbnü'l-Arabî insanı 'Hak-halk' diye niteleyerek açıklayacaktır.

[35] *Kurb-i nevâfil* ve *kurb-i ferâiz* (nafile ibadetlerle meydana gelen yakınlık, farz ibadetlerle meydana gelen yakınlık) konusuna atıf yapılmaktadır. Bu iki yakınlık sonucunda Tanrı ve insan birbirlerinin idrak araçları haline gelir. Sûfilerin "Allah ile gördüm, Allah ile duydum, Allah ile bildim veya Allah'tan öğrendim" demelerinin nedeni bu yakınlıktır. Allah da kulunu bu mertebede kendi gözü diye niteler. Burada İbnü'l-Arabî, güçler ile organlar arasında bir karşıtlık kurmaktadır ve Allah'ın bu yakınlıkta insanın güçleri haline geldiğine dikkat çekmektedir. Ancak başka bazı yerlerde, duyulur şeylerin bir yanılsama olduğunu söyleye-

rek, güçler yerine bu kez organlardan bahseder. Dolayısıyla bu ifadenin her durumda geçerli olduğunu düşünmemek gerekir.

[36] Burada tekrar insanın âlemin varlık ve bekâ sebebi olmasına temas edilmektedir. Tanrı'nın sureti bakımından âleme sirayet etmesi, suretine göre var ettiği insanın âlemde bulunması demektir. Bu sayede insan âlemin var olmasını sağladığı gibi aynı zamanda onun varlığını sürdürmesi de insanın kendisinde bulunmasına bağlıdır.

[37] Bu cümle, İbnü'l-Arabî'nin 'ilah-ilah sahibi' ilişkisini, görelilik ve tamlama ilişkisi olarak görmesiyle ilgilidir. İbnü'l-Arabî, âlemin varlık sebebini Tanrı'nın bilinme arzusu saymıştı. Bu arzu, Tanrı'nın âlemle ilgili bir maksadının olduğu ve bir yönüyle bu maksadın gerçekleşmesine ihtiyaç duyduğu anlamına gelir. Böylece İbnü'l-Arabî, 'mümkün-zorunlu' ilişkisinde daha önce dile getirilmemiş bir düşünceyi dile getirmiş olmaktadır. O da Tanrı'nın belirli bir ilişki tarzıyla âleme muhtaç olmasıdır. Bu ilişki, görelilik ilişkisinin gerektirdiği bir sonuçtur ve İbnü'l-Arabî, meseleyi sürekli olarak görelilik ilişkisine atıf yaparak açıklar. Ancak daha sonra genişçe temas edeceğimiz üzere kastedilen şeyin belirli bir ilişki yönüyle gerçekleşen ihtiyaç olduğunu belirtir.

[38] Davud Kayserî, insanın Hak olmasını, onun âlemi terbiye etmesi ve onu yönetmesi, bunun yanı sıra ilahi özelliklerle ahlaklanmasıyla ilişkilendirir. Halk olması ise kendi asli mertebesi ve Hakka kul olması bakımındandır.

[39] İnsanın değer yargıları kınama ve beğenme, ya da yerme ve övmeyle sınırlıdır. Burada, İbnü'l-Arabî'nin başka bahislerde dile getirdiği bir duruma dikkat çekilmektedir. İnsan kendisine ulaşan bütün iyilikleri Tanrı'ya dayandırmalıdır. Kötülükler de Haktan gelmiş olsa bile, saygının gereği olarak onların insana dayandırılması gerekir. İbnü'l-Arabî'ye göre takvanın anlamı budur. Bu yorum, 'takva' kelimesinin sözlük anlamıyla desteklenmiştir. 'Takva', bir şeyi siper edinerek başka bir şeyden korunmak demektir. İnsan kendisini öne çıkartarak [siper yaparak] kötülüğün Tanrı'ya dayandırılmasından O'nu korur. İyiliğin ise Tanrı'yı öne çıkartarak, kendisine dayandırılmasının önüne geçer. Burada edebe atıf yapılması, bu durumun yalnızca bir yorumla böyle olduğuna işaret eder. Öte yandan zuhur ve bâtınlık arasındaki ilişki de böyle yorumlanır. İnsan zuhur edince Rab bâtın kalır [görünmez]. Rab zuhur ettiğinde ise kul bâtın kalır. Tasavvuf terminolojisinde bunun anlamı, kulun 'fenâ ve silinme' halidir.

[40] 'Kabza', tutmak ve kabz etmek demektir. Burada kastedilen ise tutulan şeydir. İki kabza, etkin ve bu etkiyi kabul eden nitelikleri ifade eden Allah'ın iki eli yerinde kullanılmıştır. Bunlardan birisinde âlem, diğerinde ise Âdem ve oğulları bulunur. Âlemin bulunduğu el edilgen ve etkiyi kabul eden; diğer el ise etkin eldir.

II. FAS
[ŞİT[1] KELİMESİNDEKİ HİBE HİKMETİ]

[İKRAMLAR]

Bilmelisin ki, *kevn*'de [oluş, âlem][2] kulların vasıtasıyla veya vasıtaları olmaksızın gerçekleşen ikramlar ve ilahi bağışlar iki kısımdır. Birincisi, Zat'tan kaynaklanan ikramlar; diğeri ise isimlerden kaynaklanan ikramlardır. Bunlar, zevk sahiplerine göre birbirinden farklılaşır. Başka bir tasnifle, bu ikramların bir kısmı belirli bir dileğin karşılığında gerçekleşirken, bir kısmı belirsiz bir dileğin karşılığında veya herhangi bir dilek olmaksızın meydana gelir. Söz konusu olan, Zat'tan kaynaklanan ikramlar olabileceği gibi isimlerden kaynaklanan ikramlar da olabilir.[3] Belirli bir isteğin karşılığında gerçekleşen ikrama örnek olarak şu ifadeyi verebiliriz: 'Rabbim! Bana şunu ver.' Böylece kişi, yalnızca düşündüğü belirli bir şeyi ister. Belirli olmayana örnek olarak ise şöyle diyen kimsenin durumunu verebiliriz: 'Allah'ım! Bana kesif ve latif her parçama ait yararlı bulduğun şeyi ver.' Kişi, burada herhangi bir şeyi belirlemez.

İstek sahipleri iki kısımdır: Birinci kısım, kendisini isteğe doğal acelenin sevk ettiği sınıftır; çünkü *İnsan aceleci yaratılmıştır* [21:37]. Diğer sınıf ise Allah katında ancak istekten sonra ulaşabilecek birtakım şeylerin bulunduğunun takdir edildiğini öğrenmenin duaya sevk ettiği kısımdır. Bunun üzerine kul, "Haktan dilediğimiz şey belki böyle gerçekleşir" diye düşünür. Kulun dileği, işin kendiliğinde bulunduğu olabilirlik halinde bir ihtiyat ve tedbir haline gelir. Bu kul, Allah'ın ilminde neyin bulunduğunu bilmediği gibi yeteneğinin kabul düzeyinde neyi verdiğini de bilmez; çünkü her zaman biriminde [an] şahsın yeteneğine vakıf olmak, en güç işlerden birisidir.[4] Bundan dolayı yetenek istemeyi gerektirmeseydi, istemezdi. yeteneklerinin neyi gerektirdiğini bilmeyen huzur sahiplerinin yapabileceği nihai iş, içinde bulundukları durumda onu bilmektir; çünkü onlar huzurları nedeniyle, Hakkın o zamanda kendilerine verdiği şeyi bilir ve Hakkın verdiğini de ancak yetenek vasıtasıyla kabul ederler.

[YETENEKLERİ BİLMEK]

Söz konusu insanlar iki sınıftır: Birinci sınıf kabul [ettikleri şeylerden] yeteneklerini bilir. İkinci sınıf ise yeteneklerinden [hareketle] kabul ettikleri şeyi bilir. Bu ikinci şık, yeteneği bilmede olabilecek en yetkin durumdur. Bu sınıftan acele ederek veya mümkün bir varlık olduğu için değil de Allah'ın *Bana dua edin size karşılık vereyim* [2:186, 40:60] emrine bağlanarak dua edenler, 'sırf kul' olan kimselerdir.[5] Sırf kul, duasında belirli veya belirsiz bir amaç taşımaz. Onun amacı, yalnızca Efendi'sinin emrine bağlanmaktır. İçinde bulunduğu hal, [Haktan bir şey] istemeyi gerektirirse, kulluğun gereği olarak ister; işini [Allah'a] havale etmeyi ve susmayı gerektirirse de susar.

Hz. Eyyûb peygamber ve başka bazı kimseler, belaya maruz kalmış, fakat Allah'ın onları kendisiyle sınadığı sıkıntıların kaldırılmasını istememişlerdir. Ardından içinde bulundukları hal, başka bir zamanda belanın kaldırılmasını istemelerini gerektirmiş, [bunun üzerine dua etmişler] Allah da onlardan belayı kaldırmıştır.[6]

İstenilen şeyin gerçekleşmesindeki acele veya gecikme, o konuda Allah katında belirlenmiş kaderden kaynaklanır. İstek [belirlenmiş] vakte uyarsa, ona hızla karşılık verilir. Bu vakit dünyada veya ahirette gecikirse, isteğe karşılık vermek de gecikir. Başka bir ifadeyle istenilen şeyin gerçekleşme vakti de gecikir. Yoksa, Allah'ın [dua eden kişiye] 'buyur' demesinden ibaret olan karşılık verme gecikmez. Bunu anla![7]

İkincisi ise 'bir kısmı isteğe bağlı değildir' dediğimiz kısımdır. 'İstek' derken onu sözle ifadeyi kastediyorum; çünkü gerçekte [istenilen şeyin meydana gelmesi için] mutlaka bir istek gereklidir: Bu istek ise ya sözle veya halle veya yetenekle yapılır. Tıpkı istekte olduğu gibi, mutlak övgü de ancak sözde gerçekleşebilir.[8] Anlamdaki övgü ise içinde bulunulan hal tarafından sınırlanmıştır. O halde seni Allah'ı övmeye sevk eden şey, bir fiil veya tenzih ismiyle övgüyü sınırlayan şeydir. Kulun yeteneği, sahibinin farkında olmadığı şeydir. Halbuki kul, içinde bulunduğu durumun farkındadır; çünkü kişi, kendisini [dua etmeye] sevk edeni bilir ki, o da içinde bulunulan haldir. O halde yetenek, en gizli duadır. Bu insanları Haktan [bir şey] istemekten alıkoyan şey, Allah'ın kendileri hakkında ezelî bir takdirinin olduğunu bilmektir. Böylece, bu takdirden gelecek şeyleri [kabul etmek için] yerlerini hazırlarlar. Bu esnada onlar, amaç ve gayelerinden habersizdir.

Bunların bir kısmı, bütün hallerinde Allah'ın kendisi hakkındaki bilgisinin dışta var olmadan önce [Tanrı'nın bilgisindeki] sabitlik halinde bulunduğu duruma göre

olduğunu bilir. Bu kısımdaki insanlar, şunu bilir: Hakkın ona verdiği şey, kendi hakikatinin Hakka verdiği bilgidir.[9] O hakikat, [ilahi ilimde] sabitlik halinde bulunduğu durumda kendisi hakkında Hakka bilgi vermişti. Böylece kişi, Allah'ın kendisi hakkındaki bilgisinin nereden gerçekleştiğini anlar.

[KADER SIRRINI BİLENLER]

Allah ehli içinde bu sınıftan daha üstün ve daha açık keşif sahibi hiçbir sınıf yoktur. Onlar, kader sırrını öğrenen kimselerdir.

Onlar da iki sınıftır: Bir kısmı, kaderi kabaca ve özet olarak bilir. Bir kısmı ise ayrıntılı olarak bilir. Ayrıntılı olarak bilenler, kabaca ve özet olarak bilenlerden daha tam ve üstündür. Çünkü kaderi ayrıntılı bilen kişi, Allah'ın bilgisinde kendisi hakkında [belirlenmiş] şeyi ya Allah'ın bildirmesiyle ya da ayn-ı sâbitesini ona göstermesiyle öğrenmiştir. Allah, kulun hakikatinin verdiği bilgiyi kula bildirmiş veya sabit hakikatini ve sonsuz hallerin o hakikat üzerinde değişmesini kula göstermiştir. Bu bilme, [özet bilmeden] daha üstündür; çünkü bu durumda kişinin bilgisi, Allah'ın onu bilmesi gibidir; çünkü bilgi aynı kaynaktan [Tanrı'nın bilgisinde sabit hakikatten] alınmıştır.[10] Şu var ki, kul bakımından bu durum, kendisi hakkında takdir edilmiş bir inayettir. Bu inayet de kişinin sabit hakikatinin halleri arasındadır. Keşif sahibi, Allah kendisini buna, yani hakikatinin hallerine vâkıf kıldığında onu da öğrenir; çünkü Hak, kendisine sabit hakikatinin hallerini öğrettiğinde –ki dıştaki varlığı o hakikate göre meydana gelir[11]– kulun gücü, Hakkın yokluk hallerinde bu sabit hakikatleri nasıl bildiğini öğrenmeye yetmez; çünkü söz konusu hakikatler, suretleri olmayan niteliklerdir.[12]

Bu kadarıyla[13] deriz ki: Bu eşitlik nedeniyle[14] bilgi ifade etmede Allah'ın inayeti, kul için öne geçmiştir. Bu nedenle Allah, *ta ki bilelim* [47:31] dedi.[15] Ayette belirtilen durum, [gerçek sûfilerden] farklı meşrepteki insanların zannettiği gibi değil, anlamı kesinleşmiş bir yargıdır.[16]

Bu bağlamda [Hakkı] tenzih edenin yapabileceği son iş, bilgideki sonradanlığı [bilginin bilinene] ilişmesine ait saymaktır. O da bu meselede aklına dayanarak söz söyleyen için en üstün yorumdur. Bu kişi, ilim sıfatını Tanrı'nın zatına ilave sayıp ilmin bilinene ilişmesini Zat için değil, bilgi için kabul etmiştir. Böylece keşif ve vücûd[17] sahibi, Allah ehlinden ayrılır.[18]

[HAKKIN İHSANLARI]

Sonra vergilere dönüp deriz ki: Vergiler ya Zat'a ya da isimlere nispet edilir.[19] Zat'tan kaynaklanan ihsan, hibe ve vergiler ancak ilahi bir tecelliden meydana gelebilir. Zat'tan olan tecelli ise ancak tecelli edilenin yeteneğine göre olabilir. Bundan başka bir şeyin olması mümkün değildir. O halde tecelli edilen şey, yalnızca kendi suretini Hakkın aynasında görmüştür, yoksa Hakkı görmemiştir. Zaten suretini ancak kendisinde gördüğünü bildiği durumda, Hakkı görmesi de mümkün değildir. Bu durumda Hak, gören kişi için bir ayna gibidir. Kişi sureti aynada görünce, suretleri veya kendi suretini ancak onda gördüğünü bildiği halde aynayı göremez.

Allah bu ayna örneğini zat tecellisi için bir misal olarak ortaya koymuştur. Böylece tecelli edilen, Hakkı görmediğini bilir. Görme ve tecelliye bundan daha yakın ve benzer bir örnek yoktur. Aynada bir sureti gördüğünde, aynanın cismini de görmeyi bir dene! Kesinlikle göremezsin. Hatta aynalardaki görüntülerde durumun böyle olduğunu algılayan bazı insanlar, görülen suretin görenin gözü ile ayna arasında [perde] olduğu fikrine varmıştır [Bu nedenle aynanın görülmesi mümkün olmaz].[20]

Tecelli ve görme hakkındaki bu bilgi, bilinebilecek en yüce bilgidir. Durum söylediğimiz gibi ve bizim düşündüğümüz gibidir. Bu konuyu *Fütûhât-ı Mekkiyye*'de açıklamıştık.

Bunu tadarak öğrendiğinde ise artık zevk yoluyla gayeye ulaşmışsın demektir. Ulaştığın gaye, ardında herhangi bir yaratılmış için ulaşılacak hedefin bulunmadığı gayedir. Dolayısıyla kendini bu basamaklardan daha yukarıya çıkmaya zorlama ve ona ulaşmaya tamah etme! Onun ardında kesinlikle bir şey yoktur. Ondan sonra olan, yalnızca 'sırf yokluk'tur. O halde Hak, kendini görmen için senin aynandır. Sen de, isimlerini görmede ve bu isimlerin hükümlerinin –ki isimler O'nun aynısıdır– ortaya çıkışında Hakkın aynasısın.

Böylece iş karışmış[21] ve belirsizleşmiştir: Bir kısmımız, bilgisinin mahiyeti hakkında bilgisiz kalmış ve şöyle demiştir: "İdrake ulaşmaktan acizlik, idraktir." Bir kısmımız [neyi bildiğini] anlamış ve böyle bir şey söylememiştir. Bu, sözün en üstünüdür. Bilgisi bu kişiye [ilk ifade olduğu gibi] acizliği değil, susmayı vermiştir.[22] Böyle bir kişi ise Allah'ı bilen en üstün insandır.

Bu bilgi, yalnızca 'peygamberlerin sonuncusu' ve 'velilerin sonuncusu'na[23] ait olabilir. Nebi ve resullerden bu bilgiye ulaşan kişi, ancak son peygamberin kandilinden ona ulaşabilirken velilerden ona ulaşacak kişi de ancak 'son veli'nin kandilinden bu bilgiyi elde edebilir. Hatta peygamberler bile zikretmiş olduğumuz bilgiyi ancak

son velinin kandilinden görebilir; çünkü resullük ve nebilik –ki hüküm koyma peygamberliğini kastediyorum– kesilmiştir. Velilik ise asla kesilmez. O halde peygamberlik göreviyle gönderilenler, veli olmaları bakımından zikretmiş olduğumuz durumu velilerin sonuncusunun kandilinden görebilir. Peygamberler böyle ise onların aşağısında bulunan veliler nasıl görebilir ki?

Velilerin sonuncusu, hükümde peygamberlerin sonuncusunun getirmiş olduğu dinî hükme uysa bile, bu durum, onun makamına zarar vermez ve vardığımız görüşle çelişmez; çünkü o, bir açıdan daha düşük olabileceği gibi bir açıdan daha üstün olabilir.

Vardığımız bu görüşü destekleyen kanıtlar, şeriatımızın zâhirî hükümlerinde görünmüştür. Bu da Hz. Ömer'in Bedir esirleriyle ilgili verdiği hükümdeki üstünlüğünde ve hurmanın aşılanması olayında ortaya çıkmıştır.[24] Kâmil kişinin her şeyde ve her mertebede önde olması gerekmez. [Allah ehli olan] adamların önceliğe bakışları, Allah'ı bilme konusundadır. Onların hedefi budur. Var olan şeylerde gerçekleşen hadiselere gelince, onların düşüncelerinin bunlarla ilgisi yoktur. Artık zikrettiğimiz şeyi iyice öğren!

[VELİLİK VE NEBİLİK İLİŞKİSİ]

Peygamberimiz, peygamberliği tek bir kerpicin eksik olduğu bir duvara benzetti. Peygamberimiz, o eksik kerpiçti. Şu var ki Peygamber, onu söylediği gibi tek kerpiç olarak görmemişti.[25] Velilerin sonuncusunun da bu rüyayı görmesi gerekir. Velilerin sonuncusu, rüyada Peygamber'e gösterilmiş şeyi ve duvardaki [eksik] iki kerpicin yerini görür. Kerpiçlerden birisi altın, diğeri gümüştendi. Başka bir ifadeyle velilerin sonuncusu, duvarı eksik bırakan iki kerpici altın ve gümüşten iki kerpiç olarak görür. Dolayısıyla, kendisini o iki kerpicin yerine yerleştirilmiş olarak görmelidir. Bu durumda velilerin sonuncusu, o iki kerpiç olur ve duvar tamamlanır. Velilerin sonuncusunun [duvardaki] kerpici iki tane görmesinin nedeni, dışta peygamberlerinin sonuncusunun şeriatına uymasıdır. Bu uyma ve zâhirde kendisine uyduğu hükümler, [duvardaki] gümüş kerpicin yeriyle [ifade edilir]. Nitekim son veli, zâhirde peygambere uyduğu hükümleri[n bilgisini] bâtında Allah'tan almaktadır. [Velinin bir kerpiç yerine iki kerpiç görmesinin sebebine dönersek] çünkü son veli, bir şeyi gerçekte bulunduğu haline göre bilir. Öyleyse kerpiç meselesini de öyle görmesi gerekir. Son Veli, bâtında altından olan kerpiç yerindedir; çünkü o, Peygambere bunu

vahyeden meleğin aldığı kaynaktan almıştır.[26]

İşaret ettiğim şeyi anladıysan, her şey hakkında yararlı bilgiyi öğrendin demektir.

O halde Âdem'den son peygambere kadar her nebi, topraktan yaratılışı gecikmiş olsa bile, son peygamberin [bilgi] kandilinden alır; çünkü Hz. Peygamber, [bedeni var olmasa bile] hakikatiyle mevcuttur. Bu durum, Hz. Peygamber'in "Âdem henüz suyla toprak arasındayken, ben peygamberdim" hadisinin anlamıdır. Onun dışındaki peygamberler, ancak [peygamber olarak] gönderildiklerinde peygamber olmuştu. Velilerin sonuncusu da Âdem henüz su ve toprak arasındayken veliydi. Diğer veliler ise el-Veli ve el-Hamid diye isimlendirilmesi bakımından Allah'ın ahlakıyla ahlaklanırken veliliğin şartlarını gerçekleştirdikten sonra veli olabilirler. Son peygamberin veliliği bakımından son veli karşısındaki durumu, diğer peygamber ve resullerin son peygamberin karşısındaki durumuna benzer; çünkü son peygamber, [aynı zamanda] veli, resul ve nebidir. Velilerin sonuncusu ise veli, vâris, mertebeleri gören, asıldan [bilgi] alan kimsedir. O, peygamberlerin sonuncusu, cemaatin önderi, şefaat kapısını açmada Âdem oğlunun efendisi olan Muhammed'in (a.s.) güzelliklerinden bir güzelliktir. [Şefaat kapısını açmakla] Hz. Peygamber, genel olan şeyi özelleştirmiştir.[27]

Bu özel halde, ilahi isimleri önceleme söz konusudur; çünkü er-Rahman, belaya uğramış insanlar için el-Muntakim isminin katında ancak şefaatçilerin şefaatinden sonra şefaat eder. Böylece Muhammed (a.s.) bu özel makamda efendiliği kazanmıştır. Mertebe ve makamları anlayan kimse, böyle bir sözü kabul etmede güçlük çekmez.

[İSİMLERDEN KAYNAKLANAN İKRAMLAR]

İlahi isimlerden kaynaklanan ikramlara gelince, bilmelisin ki, Allah'ın yaratıklarına ikramı, onlara dönük bir rahmettir. Bütün ikramlar isimlerden kaynaklanır. Bu rahmet ya saf rahmettir ya da karışık rahmettir. Saf rahmete örnek olarak, dünyada haz veren ve Kıyamet Günü saf olacak temiz rızıkları verebiliriz. Bu kısımdaki rahmeti er-Rahman ismi verir. Dolayısıyla o, Rahman isminden kaynaklanan bir ikramdır. İkinci kısma örnek olarak, içildikten sonra şifa veren acı ilacın içimini verebiliriz. O da ilahi bir ikramdır; çünkü ilahi ikram sözü, [ilahi] isimlerin perdelerinden bir perdenin aracılığı olmadan kullanılabilecek bir ifade değildir.[28]

Allah, bazen kula er-Rahman ismi vasıtasıyla verir. Bu durumda verilen şey, o esnada doğaya yatkın olmayan veya maksada ulaştırmayan vb şeylerle karışmış ol-

maktan uzaktır. Bazen Allah, el-Vasi [Genişleten] eliyle verir ve genelleştirir. Bazen el-Hakîm ismiyle verir. Bu durumda, o vakte en uygun olanı dikkate alır. Bazen el-Vehhab eliyle verir. Bu durumda Allah, nimetlendirmek için verir. el-Vahib ismi söz konusu olduğunda, bu vermenin karşılığında verilende şükür veya amel gibi bir bedeli gerektiren yükümlülük yoktur. Bazen, el-Cabbar isminin eliyle verir ve mertebeye ve onun hak ettiği şeye bakar. Bazen el-Ğaffar isminin eliyle verir ve [ikramın verildiği] yere ve yerin bulunduğu duruma bakar: İkramın ulaştığı yer [ya da kişi], cezalandırmayı hak edecek durumda ise onu cezalandırılmaya karşı örter; cezalandırmayı hak edecek bir durumda değilse, cezalandırmayı hak edecek bir hale düşmesin diye örter.[29] İkinci durumdaki kişi korunmuş, itina gösterilmiş, sakınılmış[30] vb isimlerle isimlendirilir.

[TECELLİDE TEKERRÜR YOKTUR]

[Bütün bu isimler vasıtasıyla] veren, katında bulunan şeyleri hazinelerinde saklaması bakımından Allah'tır. Allah, sakladığı şeyi o duruma özgü özel bir ismin vasıtasıyla bilinen bir ölçüye göre çıkartır. Böylece el-Adl [Âdil] ve benzeri isimlerin vasıtasıyla, *her şeye yaratılışını verir* [20:50].

Allah'ın isimleri sonsuzdur; çünkü isimler ancak kendilerinden var olan şeylerle bilinir. Onlardan oluşan şeyler ise sonsuzdur. Gerçi ilahi isimler, belirli asıllara döndürülebilir. Bu asıllar, isimlerin anaları veya isimlerin mertebeleridir. Gerçekte ise 'Tanrı'nın isimleri' diye ifade edilen nispet ve tamlamaları kabul eden tek hakikatten başka bir şey yoktur.[31]

Hakikat, zuhur eden sonsuz isimlerden her birisinin bir hakikate sahip olmasını gerektirir. Her isim sahip olduğu bu hakikat vasıtasıyla başka bir isimden farklılaşır. Bir ismin diğerlerinden farklılaşmasını sağlayan hakikat, kendisinde [isimler arasında] ortaklığın gerçekleştiği anlam değil, ismin bizzat kendisidir. Nitekim aynı durum ihsanlarda geçerlidir. Bütün ihsanlar aynı kaynaktan olsa bile, her bir vergi ve ihsan, bireysel varlığıyla birbirinden ayrılır. Herhangi bir ihsanın öteki ihsan olmadığı bellidir. İhsanların birbirinden farklı olmasının sebebi ise [dayandıkları] isimlerin birbirinden farklı olmasıdır. Genişliğinden dolayı ilahi mertebede tekrarlanan herhangi bir şey yoktur. İşte bu, itimat edilen gerçektir.

[ŞİT PEYGAMBERİN ADI VE İLAHİ İKRAMLARLA İLGİSİ]

Bu bilgi, Şit'in bilgisiydi.[32] Onun ruhu, bu ilimden söz eden bütün ruhlara yardım eder. Bunun tek istisnası, Son Veli'nin ruhudur; çünkü ona yardım, herhangi bir ruhtan değil, ancak Allah'tan gelir. [Onun herhangi bir ruhtan yardım alması bir yana] tam tersine bütün ruhlara yardım, onun ruhundan ulaşır. Bununla birlikte Son Veli, [dört] unsurdan oluşmuş bedeninin bileşimi esnasında kendiliğinden bunu anlayamaz. O halde Son Veli, bir bakımdan unsurdan oluşmuş bileşik [bedeni] yönünden bunu bilmese bile, hakikati ve mertebesi bakımından bütün bunları bilir. O halde Son Veli, 'bilen-bilmeyen'dir. Böylece [kendisine dayanılan] asıl [Hak], el-Celil ve el-Cemil, ez-Zâhir ve el-Bâtın, el-Evvel el-Âhir gibi zıt isimlerle nitelenmeyi kabul ettiği gibi Son Veli de zıt özelliklerle nitelenebilendir. Dolayısıyla o, O'nun aynıdır, O'ndan başkası değildir. Böylece [tıpkı Hak gibi] bilir-bilmez, anlar-anlamaz, görür-görmez.[33]

Bu ilim nedeniyle [Şit peygamber] Şit adıyla isimlendirildi. İsmin anlamı, 'Allah vergisi' demektir. Farklı türleri ve tarzlarıyla, ikramların anahtarı onun elindedir. Allah Âdem'e ilk olarak Şit'i verdi: Allah onu Âdem'e, ancak Âdem'in kendisinden verdi; çünkü çocuk babasının sırrıdır. Dolayısıyla, ondan çıkmış ve ona dönmüştür. [Bilgiyi] Allah'tan öğrenen kimse için, [kendisine Şit verildiğinde] Âdem'e yabancı birisi gelmemişti.

Oluştaki her ikram, böyle gerçekleşir: Hiç kimsede Allah'tan bir şey bulunmaz. Farklı ve çeşitli suretler alsa bile, hiç kimsede kendinden [olmayan] başka bir şey yoktur.

Allah ehlinin arasından tek tek kişiler dışında, herkes bu durumu ve işin böyle gerçekleştiğini bilemez. Bunu bilen birisini gördüğünde, ona itimat et; çünkü o kişi, Allah ehlinin geneli içinden seçkinlerin seçkinlerinin özüdür.

[HERKES KENDİSİNİ GÖRÜR]

Sahip olmadığı ve kendisinde bulunmayan ilahi bilgileri ona aktaran ve bahşeden bir sureti gören kişiyi düşünelim! Söz konusu suret, o kişinin kendisinden başkası değil, onun ta kendisidir.[34] Bundan dolayı böyle bir müşahede sahibi, –başka bir şeyi değil– bilgisinin meyvesini kendi nefsinin ağacından devşirmiştir.[35] Bu durum, karşısına konulmuş cilalı cisimde insandan yansıyan surete benzer. Ne var ki

mertebe veya yer –ki insan bu yerde nefsinin suretinin bilgi aktardığını görmüştür– bir açıdan o mertebenin hakikati nedeniyle değişir. Nitekim büyük bir cisim küçük aynada küçük görülürken uzun aynada uzun, hareketli aynada ise hareketli görünür. Bazen ayna özel bir mertebeden suretin aksini [büyük cismin küçük aynada küçük görünmesi] verirken bazen suretten ortaya çıkan şeyin aynısını verir. Bu durumda sağ yön aynaya bakan kişinin sağının karşısında bulunurken bazen sağ solun karşısında bulunur.[36] Bu, aynalardaki yaygın durumdur ve genel hale benzer. Âdet aşıldığında, sağ sağın karşısında bulunur ve yansıma ortaya çıkar.[37]

Bunlar, aynalara benzettiğimiz tecellinin gerçekleştiği mertebenin hakikatinin verileridir. Yeteneğini bilen kişi, onun [neyi] kabul ettiğini de bilir. Neyi kabul ettiğini bilen ise yeteneğini, kabul gerçekleştikten sonra bilebilir. Bununla birlikte, onu kabaca ve genel olarak bilir.

[İMKÂN VE YETENEK]

Allah'ın dilediğini yapan olduğu sabit olunca, akılları zayıf bazı kelamcılar [ehl-i nazar], Allah'ın hikmetle ve işin kendiliğinde bulunduğu durumla çelişen şeyi yapmasını mümkün görmüştür. Bu nedenle bazı akılcılar, imkânı reddederek doğrudan ve dolaylı zorunluluğu [kendisi ve başkası nedeniyle] kabul etmiştir. Muhakkik* ise imkânı kabul eder ve onun mertebesini bilir.[38] Mümkünün de mahiyetini ve nereden 'mümkün' olduğunu kabul eder ve bilir. Mümkün, başkası nedeniyle zorunlu olandır. Ona kendisi adına 'zorunluluk' gerektiren 'başka' adını vermenin nereden geçerli olduğunu bilir. Bu ayrıntıyı ise özel olarak Allah'ı bilenler anlayabilir.

[SON ÇOCUK]

Bu insan türünden doğan son kişi, 'Şit kademi'[39] üzerindedir ve Şit'in sırlarının taşıyıcısıdır. Ondan sonra insan türünde doğacak kişi yoktur. Bundan dolayı o, çocukların sonuncusudur.[40] Onunla beraber kız kardeşi doğar. Ondan evvel çıkar ve kendisi, başı onun iki ayağının yanında olduğu halde kız kardeşinden sonra doğar.

---

* Muhakkik: Tasavvufta marifet ve keşif yoluyla varlıkların, meselelerin hakikatini bilme seviyesine erişen kişi.

Bu çocuk Çin'de doğar. Dili de doğduğu ülkenin dilidir. [Bu dönemde] erkek ve kadında kısırlık yayılır. Gebelikle sonuçlanmayan cinsel birleşmeler artar. Bu son çocuk, onları Allah'a davet eder, ama kendisine karşılık verilmez. Allah onu ve devrinin müminlerinin canını aldığında ise geride kalanlar hayvanlar gibi kalır. Onlar ne helal bilir ne haram bilir. Akıldan ve şeriattan soyut salt şehvet olarak, doğalarına göre davranırlar. Artık onların üzerine kıyamet kopar.[41]

NOTLAR:

1 İbnü'l-Arabî, Şit peygamberin adını Şis diye okur ve ismin İbranice kökenini dikkate alarak, 'Allah'ın hibesi ve ihsanı' diye yorumlar. Benzer bir durum, 'nefes' (YŞì) kelimesinde de söz konusudur. Nefes, 'nefesi bırakmak, üflemek' demektir. Kastedilen ise Rahman'ın Nefesidir. Rahman ismi, İbnü'l-Arabî'nin metinlerinde geçtiğinde mutlaka varlıkla ilgili bir anlam taşır; çünkü rahmet ile varlık İbnü'l-Arabî'ye göre aynı anlama gelir ve bütün rahmet, dolayısıyla varlık Rahman isminden ortaya çıkar. Bu isimden rahmetin çıkması ise 'nefes' diye ifade edilmiştir.

Rahman ismiyle nefesin ilişkisi bir hadiste dile getirilmiştir ve bu hadisin İbnü'l-Arabî düşüncesinde çok önemli bir yeri vardır. Hz. Peygamber "Rahman'ın nefesinin Yemen yönünden geldiğini hissediyorum" demiştir. Bu hadisle ilgili olarak İbnü'l-Arabî, öncelikle Rahman ve nefes ilişkisi üzerinde durur. Nefes, hayatın sebebi olan havanın dışa çıkartılmasıdır. Bu sayede canlı rahatlar ve huzur bulur. Abdurrahman Câmî'ye göre, bu hikmetin Şit'e verilmesinin nedeni, onun kaynaktan meydana gelen akış ve vergiler hakkında bilgi sahibi olan ilk kişi olmasıdır. Câmî'nin yaklaşımı, peygamberler bakımından meselenin yorumudur. Davud Kayserî ise Şit peygamberin isminden hareketle bir yorum getirir ki, konuya daha uygun görünmektedir. 'Şit' İbranice 'Allah'ın hibesi ve bağışı' demektir. Bu yönüyle Şit, Allah'ın Âdem'e kendi oğullarının bedeli olarak verdiği ilk hibedir. Bu nedenle ikram ve ihsanlar onun hikmetine tahsis edilmiştir. Ancak, kitabın kendi bütünlüğü içinde bakıldığında, zaten birinci fastan sonra geniş anlamıyla ihsan konusunun geleceği açıktır; çünkü birinci fasta İbnü'l-Arabî, ilahlık ve onun âlemle irtibatını açıklamıştı. Ilahlıktan sonra üzerinde durulacak konu ise Ilah'ın âleme dönük ihsan ve ikramları olacaktır.

2 *Kevn*, oluş demektir ve İbnü'l-Arabî tarafından bazen âlem bazen ise oluş şeklinde kullanılır. Ancak daha sonra göreceğimiz gibi, bizzat Hakkın zuhur eden varlığından söz ederken de *kevn* kelimesini Hakkla ilişkilendirecektir. Davud Kayserî, *kevn*'in âlemin yaratılış yönü olduğunu söyler. Bu anlamda oluş, kevn ve fesat, başka bir ifadeyle, oluş ve bozuluşa konu olan âlemin yönüdür. Aynı zamanda kevn, bu anlamıyla, âlemin hakikati ve bâtınını ifade etmez. İsimlendirmenin kaynağı ise *Bir şeyi [var etmek] istediğimizde, ona sözümüz ol'dur, o da olur* (16:40) ayetinde geçen "olmak" veya "yaratmak" anlamındaki *kün*'dür.

3 Buradı kastedilen şey, Tanrı'dan âleme dönük olarak ortaya çıkan her türlü bağış ve ikramdır. Davud Kayserî, bunları açıklarken şöyle der: Zati ikramlar, kaynak bakımdan Zat'tan gelen ikramlardır. İbnü'l-Arabî'nin düşüncesine göre, Tanrı'nın zatı bakımdan herhangi bir şeyle ilişkili olması veya ona tecelli etmesi mümkün değildir. Bu yönüyle Zat'la ilgili denilen ikramlar da belirli bir isim veya nitelik yönünden ortaya çıkar. Bununla birlikte bu gibi ikramlar yalnızca isimlerden kaynaklanan ikramlardan ayrı sayılmıştır. İsimlerden kaynaklanan ikramlar ise kaynağında herhangi bir sıfatın olduğu ikramlardır. Zat'tan kaynaklanan ikramların birinci aşaması, Zat'tan Zat'a dönük olarak gerçekleşir ki, bu süreç 'en mukaddes akış', feyz-i akdes diye isimlendirilmiştir. Bu akış sonucunda, a'yân-ı sâbite ve yetenekler ortaya çıkar. İbnü'l-Arabî'nin Âdem fassında "Kabul eden ancak onun en mukaddes akışından var olur" derken kastettiği buydu. Bu yönüyle Zat'tan kaynaklanan ilk akışla isimler birbirinden ayrışmış olarak ortaya çıkar. O halde Zat'tan kaynaklanan ikramın

ilk konusu, bizzat Zat'ın kendisi ve O'nun isimleridir. İbnü'l-Arabî, bu durumu "Hak rahmet eden ve rahmet edilendir" diyerek açıklar. Bunun anlamı, Tanrı'nın rahmetinin ilk konusunun bizzat kendisi olmasıdır. İkinci aşamada ise bu a'yân-ı sâbiteden dıştaki tümel doğalara yönelik olarak gerçekleşen akıştır. İbnü'l-Arabî, tümel doğaların önce var olduğunu, ardından şahısların ve tikellerin var olduğunu söyler. Şahıs ve tikellerin var olması ise üçüncü aşamadır. Böylece Kayserî'nin ifadesiyle, İbnü'l-Arabî'de varlığın ortaya çıkışını anlatan akış terimiyle ikram ve bağış eş anlamlı kelimeler olarak birbirini açıklar.

Kayserî'nin dikkat çektiği başka bir husus ise zattan kaynaklanan ikramların hangi isimler aracılığıyla ortaya çıktığıdır. Bu isimler, Allah, er-Rahman, Rab gibi zat isimleridir. Böylece isimlerin zat, sıfat ve fiil isimleri diye tasnif edilmesinin başka bir sebebini görmüş oluyoruz.

4 İbnü'l-Arabî, Yakub ve Üzeyr faslarında yetenekleri bilmek meselesini ayrıntılı olarak ele almıştır. Özellikle bu bilginin nebilik bilgisi ve velilik bilgisiyle ilişkisi üzerinde durarak, Hz. Peygamber'in "Beni Hud suresi yaşlandırdı" ifadesinin yeteneği bilmekle ilgisini kuracaktır.

5 İbnü'l-Arabî 'sırf kul'un karşıtı olarak 'ücretli kul' deyimini kullanır. Bu kul, bir menfaat karşılığında dua eden ve kulluğunu yerine getiren kişidir.

6 Bu mesele, rıza-şükür konusuyla ilgilidir. İlk dönem tasavvufunda bu konular tartışılmış, hangisinin üstün olduğu ele alınmış, tevekkülün onlarla ilişkisi üzerinde durulmuştur. İbnü'l-Arabî, önceki sûfilerin bu konudaki görüşlerini eleştirir; çünkü önceki sûfiler, tevekkül nedeniyle Tanrı'dan gelen her şeye rıza göstermeyi esas saymıştı. Bu nedenle başa gelen belanın kaldırılması için dua edilip edilemeyeceği tartışılmış, kullara şikayet etmek bir yana, belalardan dolayı Allah'a bile şikayet edilemeyeceği ileri sürülmüştür. İbnü'l-Arabî, ilkesel olarak kadere razı olmak ile takdir edilmiş şeye razı olmayı ayırt eder: İnsanın bir kaderi vardır ve bu kaderden razı olmak, dindarlığın ve tasavvufun esasıdır. Ancak bunun anlamı, insanın karşılaştığı her türlü sıkıntıyı sabırla benimsemesi ve kabullenmesi değildir; çünkü bazen insanın farkına varamadığı ilahi irade, insanın o belanın kaldırılmasını istemesini gerektirebilir. Bu durumda insanın Tanrı'dan belayı kaldırmasını ve yerine afiyet vermesini istemesi kullukla çelişmez ve bu bir saygısızlık değildir. Aslında bu durum, İbnü'l-Arabî'nin züht hakkındaki tavrıyla da birleştirildiğinde, geleneksel tasavvufu eleştirdiği ana konulardan birisi sayılabilir. Burada ise meselenin isimlerdeki farklılıkla ilgisi üzerinde durmaktadır.

7 Bir ayette *Ben kullarıma yakınım, dua edenin duasına karşılık veririm, bana dua ediniz* (2:186) buyrulmuştur. İbnü'l-Arabî'nin burada belirttiği görüşleri, bu ayetin bir yorumu sayılabilir. İbnü'l-Arabî bir yandan a'yân-ı sâbiteyi ve onların dileklerini esas alarak duanın gerçekleşip gerçekleşmeyişinde işi a'yân-ı sâbiteye havale ederken, başka bir yönden bu ayetin kelime anlamını da geçerli kılacak bir yorum getirir. Bu yorum, karşılık vermek ile isteğin gereğini yerine getirmeyi ayırt etme esasına dayanır. Allah'ın ayette kastettiği genel karşılık vermek, duanın gereğinin yerine getirilmesi değil, yalnızca kuluna karşılık vermektir. Bu durum İbnü'l-Arabî'nin ifadesiyle Allah'ın kulunun nidası karşılığında 'buyur' demesidir. Ancak dileğin gereğinin yerine getirilmesi ise başka bir durumdur. Burada esas faktör, a'yân-ı sâbitedir; çünkü insan hal diliyle bir şeyler isteyebileceği gibi sözle de bir şeyler isteyebilir.

A'yân-ı sâbite ise bunlardan daha güçlü bir istek dile getirir. İbnü'l-Arabî bunu "a'yân-ı sâbite en gizli duadır" diyerek açıklar. Aynı zamanda a'yân-ı sâbite en güçlü duadır. O halde kulun duası, a'yân-ı sâbite tarafından dile getirildiğinde buna karşılık verilir.

8 Burada 'mutlak', Abdurrahman Câmî'nin belirttiği gibi, genel anlamına gelir. Bunu şöyle açıklamak mümkündür: İnsan Tanrı'dan içinde bulunduğu duruma göre bir şeyi ister. İnsanın içinde bulunduğu durum, isteğin yöneldiği ismi belirler. Bu durumda istek, sınırlanmış ve özel bir istektir. Söz gelimi hasta bir insan Allah'tan şifa diler; çünkü içinde bulunduğu hastalık onun şifa istemesini gerektirir ve buna kendisini zorlar. Bu durumda hasta, genel anlamlı bir isimle –Allah ismi gibi– dua etse bile gerçekte eş-Şâfi ismine dua etmiştir. Aynı durum Allah'a yönelik övgüde geçerlidir. Dolayısıyla mutlak anlamda övgü sözle dile getirilebilir. Yoksa, insanın içinde bulunduğu durum onun mutlak bir övgüyü dile getirmesini engeller. Bu konunun bir yönü de isimler arası ilişkiler konusuyla ilgilidir ki ona daha sonra temas edeceğiz.

9 "Bilgi bilinene tabidir," İbnü'l-Arabî'nin metinlerinde sıkça geçen bir ifadedir. Burada ifadenin farklı bir tarzı zikredilmiştir. Bilgi Tanrı'nın bilgisi, bilinen ise ayn-ı sâbitedir. Ayn-ı sâbite, kendisi hakkındaki bilgiyi Hakka verir. Hak da onun verdiği bilgiye göre o şeyi bilir. Bilgi-bilinen ilişkisi, zuhur eden ve mazhar ilişkisi gibidir. Başka bir anlatımla İbnü'l-Arabî'nin 'tecelli veya zuhur mazhara ve tecelligâha bağlıdır ve ona göre gerçekleşir' şeklindeki fikri, 'bilgi bilinene tabidir' fikrinin başka bir ifadesidir.

10 Tanrı'nın ilahi ilimde sabit hakikate önce bilgisi ilişir. Bu bilgi, o şeyi bulunduğu hal üzere bilir. Daha doğru bir ifadeyle sabit hakikat kendisi hakkında Tanrı'ya bilgi verir. Dolayısıyla bilginin kaynağı ayn-ı sâbite olmaktadır. İbnü'l-Arabî, kader sırrını öğrenmedeki kaynağın ayn-ı sâbite olduğunu hatırlatarak kaynaktaki birliğe dikkat çekmektedir. Allah kulu hakkındaki bilgiyi ayn-ı sâbiteden aldığı gibi kul da Allah'tan kendisi hakkında takdir edilmiş şeyin bilgisini öğrenmek ister. Allah ise kendi ayn-ı sâbitesini göstermekle ona bu bilgiyi verir. O halde her iki bilgi de aynı kaynaktan alınmıştır. Şu var ki, Allah'ın bu bilgiyi ayn-ı sâbiteden almasıyla kulun alması bir değildir; çünkü kul için bu durum ilahi bir ihsan ve iyiliktir. Yoksa kulun kendiliğinden bu bilgiye ulaşması söz konusu değildir.

11 Bu ifade hakkında şerhlerde yeterli bir açıklama yok, ancak kastedilen şeyin dış varlığın bu hakikate göre var olması olduğu anlaşılmaktadır. Burada ayn-ı sâbitenin yaratmadaki işlevi ortaya çıkar. İbnü'l-Arabî bu durumu "Hiçbir şey Tanrı'nın bilgisinde sabit olduğu halden farklı bir şekilde dışta var olmaz" diyerek dile getirir.

12 Bu açıklama, ayn-ı sâbiteyi öğrenmenin bir inayet olduğu hakkındaki ifadenin sebebidir. İbnü'l-Arabî, bu görüşünü temellendirirken ayn-ı sâbitenin yokluk halinde Allah'ın bilgisinin kendisine nasıl ilişkin olduğunu öğrenmenin mümkün olmayışıyla delil getirir. Ayn-ı sâbite nispetlerdir ve nispet var olan değil, var olmayan bir şeydir.

13 Çünkü Hakkın a'yân-ı sâbite hakkındaki bilgisi kulun bilgisini önceler. Bu yorum, Abdurrahman Câmî'ye aittir. Bu durumda ifade, bilginin bilinene tabi olması konusunda genel bir çerçeve olarak ortaya konulmuştur.

14 Cümlede kastedilen şey, bilginin kaynağının ayn-ı sâbite olması yüzünden kulun Hakka denk olmasıdır. Ancak yine de İbnü'l-Arabî'nin belirttiği gibi, kulun ayn-ı sâbite hakkında

bilgi almasıyla Hakkın bilgi alması bir değildir. Bu nedenle kulun bilgisi, Allah'ın bir inayeti diye isimlendirilmişti.

15 Bu ayet (47:31) bilgi-bilinen ilişkisinde İbnü'l-Arabî'nin sürekli atıf yaptığı bir ayettir. Tanrı'nın bir şeyi bilmemesi mümkün müdür ki, "bilelim" demiştir. İbnü'l-Arabî yorumcuları bunu bilginin iki derecesiyle açıklar. Birinci derece bilginin özet halidir. Bu tarz bilgi, en mukaddes akış (feyz-i akdes) tecellisine döner. İkinci bilgi ise Tanrı'nın özet bilgisinin ayrıntılı hale gelmesiyle gerçekleşir. Bu ise varlık mertebelerinin taayyün etmesiyle Tanrı'nın isimleri hakkındaki bilgisinin fiilen gerçekleşmesidir. Burada Tanrı'nın bilgisinde herhangi bir değişme ve başkalaşmanın olmayacağı açıktır. Bir yönüyle bu durum, "Bilinmek istedim, âlemi yarattım, onunla bilineyim" ifadesinde belirtilen iki farklı bilinme-bilme tarzıdır. Ancak özel anlamda ayetin a'yân-ı sâbite ile ilgili olduğu kesindir. Allah, mümkünlerin hakikatlerini bilgisinde ezelî olarak bulundukları duruma göre bilir. Bu bilme, onların kendisine verdikleri bilgidir. Başka bir ifadeyle Tanrı onları belirlemiş ve yaratmış, onlar da kendisine bilgi vermiş değildir. Böyle bir şey olsaydı, zorunlu olarak bir totoloji ortaya çıkardı. A'yân-ı sâbitenin yaratılmamışlığı İbnü'l-Arabî'nin teorisinin en belirgin yönlerinden birisidir. Bu bilmenin tarzı nedeniyle, sûfiler "Tanrı'nın yaratması bilmesidir" derler. Bu ifadeyi ve sûfilerin varlık anlayışındaki yerini daha sonra ele alacağız.

16 "Meşrebi farklı" olanlar ifadesi akılcılara gönderme yapar. Abdurrahman Câmî, kastedilenlerin kelamcılar olduğunu söyler. İfadenin devamı Câmî'nin görüşünü desteklemektedir.

17 'Keşif ve vecd sahipleri' (*ehl-i keşf ve'l-vücûd*) muhakkik sûfiler için kullanılan bir deyimdir. Burada 'vücûd' kelimesi, 'varlık' değil, 'vecd' anlamına gelir.

18 İbnü'l-Arabî, sıfatları Zat'a ilave durumlar sayan kelamcıları eleştirir. Onlar bu gibi ayetlerde ortaya çıkan sorunu bilgiyi kadim, ama onun yaratılmışa ilişmesini hâdis sayarak aşmıştır. İbnü'l-Arabî, tenzihin yapabileceği nihai işin bu olduğunu söyler. Ancak böyle bir yorum tarzı, İbnü'l-Arabî'ye göre geçerli ve yeterli değildir.

19 İbnü'l-Arabî, tekrar baştaki meseleye dönerek ihsanların gerçekte a'yân-ı sâbiteden kaynaklanmasını açıklamaktadır.

20 Âdem fassında insanın ve âlemin Tanrı'nın bir aynası olması üzerinde durulmuştu. Burada ise Tanrı âlem ve insan için bir ayna haline gelir. Aslında bu durum, İbnü'l-Arabî'nin nafile ibadetlerle ve farz ibadetlerle Allah'a yaklaşma hakkındaki teorisinin başka bir görünümüdür. Bu yaklaşmaların sonunda kul ve Tanrı birbirleri için 'araç' haline gelir. Birinci durumda kul Hakkın kendisiyle ve kendisinde kendisini gördüğü bir aynadır. İkinci durumda ise kul kendisini Tanrı'da görür. Kul kendisini gördüğünde Tanrı'yı göremez; çünkü Tanrı bir ayna gibidir. Bu yorum, geleneksel tasavvufun fenâ teorisinden farklıdır.

21 "Çünkü Hak kendisini kulun aynasında gördüğü gibi kul da kendisini Hakkın aynasında görmektedir" (Davud Kayserî).

22 Burada İbnü'l-Arabî, bilmeyi ve bu bilmenin gerektirdiği susmayı, acizliği itirafa üstün saymaktadır.

23 'Hâtem' İbnü'l-Arabî'nin peygamberliğin ve veliliğin sonu için kullandığı bir terimdir. 'Hatm' ile peygamberlik ve nebilik kelmesi tamlama yapılınca 'hâtem' şekline girer ve veliler veya nebiler kelimesine eklenir. Burada mühür anlamı yerine son veya sonuncusu demeyi tercih ettik.

[24] İbnü'l-Arabî iki olaya gönderme yaparak, insân-ı kâmilin üstünlüğünün her durumda üstünlüğü gerektirmediğini açıklar. Birinci olay, Bedir esirleri hakkında Hz. Ömer'in verdiği kararın doğruluğuyla ilgilidir. Bedir Savaşı'ndan sonra esirlerin ne yapılacağı tartışılırken, kısmen akraba ilişkilerinin de etkisiyle Hz. Peygamber ve sahabe, Allah'ın hükmünü beklemeden bağışlamayı yeğlemişti. Hz. Ömer buna karşı çıkmış ve ayet de Ömer'in görüşü yönünde gelmişti. İkinci olay ise hurmaların aşılanması olayıdır. Hz. Peygamber yaygın uygulamadan farklı bir öneri sunmuş, insanlar da Peygamber'in tavsiyelerini uygulamıştı. Sonuçta bu tavsiye, mahsülün azalmasına yol açmıştı. Hz. Peygamber de "Ben dünya işlerinizi sizin kadar bilmem" diyerek tavsiyesinin yanlış olduğunu itiraf etmişti. İbnü'l-Arabî bu iki olaya gönderme yaparak kemalin ne anlama geldiğine dikkat çeker.

[25] Hz. Peygamber, peygamberliği rüyasında bir duvar şeklinde görmüştü. Bu duvar, kerpiçten yapılmıştı ve yalnızca bir kerpiç eksikti. Bu eksik kerpiç, Hz. Peygamber'in kendisiydi ve onunla duvar tamamlandı. Dolayısıyla peygamberlik de sona ermiş oldu. Ancak İbnü'l-Arabî, Hz. Peygamber'in rüyasında gördüğü eksik kerpicin bir tane olmadığını belirtir. Hz. Peygamber, peygamber olmanın gereği olarak tek kerpiçten söz etmiştir. Ancak gerçekte görülen iki kerpiçtir.

[26] Davud Kayserî, kerpicin altın veya gümüş olması hususunda şu açıklamayı yapar: Gümüş kerpiç peygamberi ve peygamberliği temsil eder; çünkü gümüş bir yandan beyazlığı bir yandan siyahlığı içerir. Beyazlık, Hakka ait aydınlığı ifade ederken siyahlık yaratılmışlıkla ilgili karanlık ve karanlık perdeler demektir. Peygamberlik, (gerçekte Allah'ın onunla ilgili bir ismi olmadığı için) yaratılmışlığa özgü bir niteliktir. Dolayısıyla onun formu da tikellerine uygun olmalıdır. Altın ise siyah ve beyazın bir karışımı olmadığı ve gümüşten daha üstün olduğu için veliliğin simgesi olmuştur.

[27] Bu bölümde İbnü'l-Arabî, velilik ve nebilik ilişkisini açıklamaktadır. Bunun konuyla ilgisi, Şit peygamberin hakikatinde tecelli eden ikramlar konusunun velilik bilgisiyle ilgili olmasıdır. İbnü'l-Arabî, Şit peygamberle Âdem peygamber arasındaki ilk olma ve ardından gelme tarzındaki bir ilişkiyi, peygamber ve veli arasında kurmaktadır. Fassın devamında bir şeye olan ikramların o şeyin kendisinden olmasıyla ikramlar meselesini başka bir boyuta taşıyacaktır. Böylece veliliğin peygamberliğin bir uzantısı olduğu, aynı zamanda peygamberliğin veliliği de içerdiği konusuna ulaşacaktır. İbnü'l-Arabî'de peygamblikle ilgili iki kavram vardır: Birincisi nebi, diğeri ise resuldur. Nebi, başkası için bağlayıcı olmayan bir hüküm getiren kimse demektir. Bu yönüyle nebi öncelikle kendisi için Allah'tan bir hüküm alır. Bununla birlikte nebi, kendisinden önceki başka bir şeriatın hükmüne uyar. Bu yönüyle nebi ismini bazen teknik anlamının dışında kullanabilir; çünkü nebinin öncelikli anlamı, haber bildiren demektir. Resul ise hem kendisini hem de başkasını bağlayıcı bir yasa getiren kimse demektir. Bu yönüyle bütün resuller aynı zamanda nebidir; nebiler ise resul değildir. Ancak İbnü'l-Arabî'nin üzerinde durduğu başka bir husus, her nebi ve resulun aynı zamanda veli olmasıdır. Bu yönüyle velilik nebi, resul ve veliler arasında ortak bir durumdur. Öte yandan İbnü'l-Arabî, resuller ve nebiler arasında bir hiyerarşik ilişki kurduğu gibi veliler arasında da böyle bir ilişki kurar. Bütün peygamberler, son peygamberin kandilinden bilgisini alır. Aynı şekilde son veli de bütün velilerin kandilinden bilgi aldığı kimsedir. Son

veli ise Hz. Peygamber'in kandilinden bilgi alır. Şu halde son veli ile önceki peygamberlerin Hz. Peygamber karşısındaki durumu birdir.

28 Perde diye karşıladığımız kelime *sedene*'dir. Kelimenin anlamı 'bekçi, muhafız'dır. İbnü'l-Arabî, isimlerin Zat için veya kendi aralarında birer 'bekçi' olduğunu düşünür. Bu anlamda isimler, ikili bir işleve sahiptir. İsim bir alâmet ve belirti ise o zaman Zat'ı ve isimlendirileni gösterir. Ancak isim bir bekçi ve perde ise o zaman da isimlendirilen üzerinde bir perde olur. Perde olması, onun yalnızca kendisiyle ilgili bir bilgi vermesi bakımındandır.

29 El-Ğaffar ismi Allah'ın bağışlama ve merhamet isimlerinden birisidir. İbnü'l-Arabî, bu ismin anlamından hareketle bir yorum getirmektedir. 'Gufran', terimsel olarak bağışlamak anlamına gelse bile, sözlük anlamı bakımından 'örtmek, gizlemek' demektir. Bu durumda bu iki anlamın dikkate alınarak ismin yorumlanması gerekir: Acaba Tanrı bir kuluna mağfiret ederken gerçekte ne yapmaktadır? İbnü'l-Arabî'ye göre bunun anlamı, kulunu azaba maruz kalmaktan ya da azaba maruz kalacak bir durumdan gizlemek ve örtmek demektir. Burada bir ismin diğer bir isme perde olması söz konusudur; çünkü Haktan tecelliler sonsuz bir şekilde âleme ulaşır. O zaman insan, bir ismin gereği olan bir durumdan ancak başka bir ismin bekçi ve koruyucu olması durumunda kurtulması söz konusudur. Bu yönüyle mağfiret isimlerinin anlamı, kulun takvayla ilişkisine benzer. Kul da takva eylemiyle Hakkı kötülük yargısından sakınır.

30 Birinci durum müminlerin, ikinci durum peygamberlerin ve seçkin velilerin halidir. Allah bir mümin cezalandırmayı hak edecek bir durumdaysa, cezalandırmanın kendisine ulaşmasından onu gizler. Öte yandan böyle bir halde değilse, bu kez cezalandırmayı hak edecek bir hale düşmekten kendisini sakınır. Bu ise peygamberler söz konusu ise ismet (korunmuşluk), veliler söz konusu olduğunda ise muhafaza diye isimlendirilir.

31 Bir önceki paragrafta İbnü'l-Arabî, tek tecellinin isimler vasıtasıyla ayrışmasını ve çoğalmasını dile getirmişti; burada ise bu çoğalmanın şonsuza ulaştığını belirtir. Bunu ise isimlerin sonsuz olmasıyla açıklar. İsimlerin sonsuz olması, onlardan var olan şeylerin sonsuz olmasıyla açıklabileceği gibi bunun tersi de söylenebilir. Ancak her durumda bu isimler vasıtasıyla veren Allah'tır.

32 İlahi ikram ve vergilerin kendilerine dayandığı isimlerin bilgisi, Şit peygamberin bilgisiydi.

33 Kendisine dayanılan asıl, Haktır. Hak, zıt özellikleri kendinde toplayandır. Bu yönüyle Allah el-Celil ve el-Cemil gibi isimlerle isimlendirilir. Bu isimlerin ilki Allah'ın kullarıyla ve âlemle ilişkisinin olmayışını ve bilinemeyişini gerektiren celal isimlerine atıf yapar. el-Cemil ise Allah'ın âlemle ilişkisine ve bilinebilirliğine atıf yapar. O halde Allah, bu isimlendirmeye göre, bir yandan bilinen bir yandan bilinmeyendir. Mutlak velilik makamının mazharı olan velinin en temel özelliği ise Allah'ın bütün isimleriyle ahlaklanmak ve özdeşleşmektir. O zaman veli de zıt isimlerle isimlenebilir ve zıt özellikleri aynı anda kendisinde taşıyabilir. Burada İbnü'l-Arabî'nin hakikat bakımından var olmak ile tarihsel bir varlık olarak var olmak arasında bir tezat görmektedir. Birinci durumuyla son veli, bütün velilerin bilgilerinin kaynağı iken ikinci durumuyla bunun farkında olmayabilir.

34 İlahi ikramlardan görmenin değerlendirilişine geçmektedir. İbnü'l-Arabî'ye göre bir insan ancak kendisini görür ve kendisini bilebilir. Ancak burada üzerinde durulması gereken şey 'kendisi' ifadesinin anlamı ve genişliğidir. Başka vesilelerle de temas ettiğimiz gibi, İbnü'l-

Arabî bakımından bir şeyin kendisi o şeyin hakikati, hakikati ise ilahi ilimdeki suretidir. Söz konusu suretin bir yönüyle ilahi isim olduğunu belirtmiştik. O zaman, buradaki ifade ile "Kendi nefsini bilen Rabbini bilir" hadisi aynı anlama gelmektedir.

[35] Sûfiler peygamberlerin ruhlarıyla görüştüklerinden ve onlardan bilgi aldıklarından söz ederler. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem* kitabını Hz. Peygamber'den aldığını belirtmişti. Acaba bu gibi durumlarla bu ilke nasıl uzlaştırılabilir? Yoksa İbnü'l-Arabî de Hz. Peygamber'i gördüğünde gerçekte 'kendisini' mi görmüştü? *Fusûsu'l-Hikem* şarihlerinden Abdurrahman Câmî bu soruyu sorar ve 'kendini görmenin' görmeyle ilişkisine yeni bir boyut getirir. Ona göre, bu gibi durumlarda söz konusu ruhların görüldüğü kesindir. Ancak alınan bilgi veya görmenin tarzı vb gören kişinin yeteneğinin içeriğine göre belirlenir.

[36] Abdurrahman Câmî aynaların bu farklı durumlarının aynaların özellikleri ve sayılarıyla izah eder.

[37] Abdurrahman Câmî, burada âdet ve âdetin aşılmasıyla aynaların genel olarak insanın karşısında bulunmasıyla istisnai olarak başın üstünde veya başka bir yerde veya sayısal olarak birden fazla olması gibi durumları örnek verir. Ancak İbnü'l-Arabî'nin buradaki amacının aynalarla ilgili bilgi vermek olmadığı ve görmede insan ile bilgi kaynağı arasındaki ilişkiyi açıklamak istediği bellidir.

[38] Buradan İbnü'l-Arabî, yetenek ile imkân arasında ilişki kurmaktadır. Bu terimlerin yaratmada anlamlı olabilmesi Tanrı'nın hikmet sahibi olmasına bağlıdır. Tanrı'nın mutlak fail ve dilediğini yapan olduğunu kabul eder ve bu mutlaklığı hikmetle desteklemezsek, o zaman yetenek ve imkân kavramı anlamsız hale gelir. O halde İbnü'l-Arabî'nin ilk hareket noktası, Tanrı'nın hikmet sahibi olmasını tespittir. Bu durum, Tanrı'nın eylemlerinin anlamsızlıktan münezzeh ve bir hikmete göre gerçekleşmesini kabul etmek demektir. Bu hikmet nedir? İbnü'l-Arabî'ye göre bunun anlamı, yaratma eyleminin bir şeyin hakikatinin talep ettiği ve gerektirdiği şeyi ortaya çıkartmaktan ibaret olmasıdır. Bu durumda şeyler ezelî yetenekleriyle Tanrı'dan dışta var olmayı ister. Tanrı da onları ezelî yeteneklerinin gerektirdiği duruma göre dışta var eder. Bu fasta bütün ikramlar ele alındığına göre, bütün ikram türlerinin yeteneğe uygun olması ilahi hikmetin gereğidir. Terime getirdiği farklı yorumu bir yana bırakırsak, bu yönüyle İbnü'l-Arabî'nin, imkânı kabul eden İslam filozoflarına daha yakın olduğu ve kelamcılara karşı daha eleştirel davrandığını söylemek mümkündür.

[39] 'Kadem' ayak demektir. Bu ifade, sûfiler tarafından özellikle de İbnü'l-Arabî tarafından 'bir peygamberin özelliğine ve tavrına sahip olmak' diye terimleştirilmiş bir düşünceye gönderme yapar.

[40] Bu kez İbnü'l-Arabî, daha önce peygamberler ve veliler için kullandığı 'hâtem' (son) kelimesini çocuklar kelimesiyle tamlama yapmıştır: 'son çocuk', ya da 'çocukların sonuncusu', *hâtemü'l-evlad*.

[41] Bu bölüm, *Fusûsu'l-Hikem* şarihleri tarafından kolaylıkla açıklanamayan bir bahistir. Açıklamalar bölümünde bu konuya temas edeceğiz.

III. FAS

NUH KELİMESİNDEKİ TENZİH HİKMETİ

[TENZİHİN ANLAMI]

Allah seni kendisinden bir ruhla desteklesin; bilmelisin ki, hakikatleri bilenlere göre, Tanrı katında tenzih, sınırlama ve daraltmanın ta kendisidir. Dolayısıyla [Hakkı] tenzih eden kişi ya cahildir ya da saygısız.[1]

Fakat bu cahil ya da saygısızlar, 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, halbuki ziyandadır. O, [kitabın] bir kısmına inanan ve bir kısmını inkâr eden kimseye benzer. Bu insan bilir ki, ilahi şeriatlar Hakka dair söyledikleri şeyleri sıradan insanlar için sözden anlaşılan ilk anlamla söylemişlerdir. Seçkinler söz konusu olduğunda ise hangi dil olursa olsun, dildeki kullanıma göre sözü bütün yorumlarına göre söylenmiştir;[2] çünkü Hakkın yaratılmış her şeyde bir zuhuru vardır: Dolayısıyla Hak, her anlamda görünen olduğu gibi [aynı zamanda] her anlayıştan gizli kalandır. Hakkın gizli kalmadığı tek anlayış, 'Âlem Hakkın sureti ve hüviyetidir'[3] diyen insanın anlayışıdır: [Bu yorumda görünen] ez-Zâhir [zuhur eden] ismidir. Aynı zamanda Hak, anlam bakımından, ortaya çıkan her şeyin ruhudur. Bu durumda Hak el-Bâtın'dır [gizlenen]. Hakkın âlemin görünen suretleri karşısındaki durumu, bedeni idare eden ruhun beden karşısındaki durumu gibidir.

İnsanın tanımında onun dışı [zâhir] ve içi [bâtın] alınır. Tanımlanan her şeyde durum böyledir. Hak ise bütün tanımlarla tanımlanandır. Âlemin suretleri, tüketilemez ve kuşatılamaz. Âlemdeki bütün suretlerin tanımları ancak her bir şeyin suretinden meydana gelen şey kadarıyla bilinebilir. Bu nedenle Hakkın tanımı bilinemez; çünkü O'nun tanımı, ancak her suretin tanımının bilinmesiyle mümkün olabilir. Bu ise gerçekleşmesi imkânsız bir durumdur. O halde Hakkın tanımı imkânsızdır.

Aynı şey, Hakkı [yaratıklara] teşbih edip tenzih etmeyen için de söz konusudur. O da Hakkı sınırlamış, tanımlamış, [ama] O'nu bilmemiştir.

Allah'ı bilmesinde tenzih ve teşbihi iki nitelikle özet olarak birleştiren kimse ise Hakkı ayrıntılı olarak değil özet olarak bilmiş demektir. Bu bilmenin 'özet' olmasının nedeni, âlemdeki suretleri kuşatmanın imkânsızlığı nedeniyle ayrıntılı bilmenin imkânsızlığıdır. Bu nedenle Hz. Peygamber, Hakkı bilmeyi nefsi bilmeye bağlamış ve şöyle buyurmuştur: "Nefsini bilen Rabbini bilir." Allah da şöyle buyurur: *Ayetlerimizi onlara ufuklarda* –ufuk dışta kalan kısımdır– *ve nefslerinde* –o da sensin– *göstereceğiz*. Böylece *onun hak olduğu* bakan kişiye *görünecek* [41:53]. Bunu görmek, senin O'nun sureti ve O'nun senin ruhun olması bakımından mümkündür. Bundan dolayı O'nun için sen, sana ait cisimlik formu gibisin. Buna karşın senin için O, bedenini yöneten ruh gibidir.

Tanım, senin dışını ve içini kapsar; çünkü yöneten ruh ayrıldığında, geride kalan suret artık insan değildir. Ona 'insanın sureti' denilebilir. Böyle bir suret ile tahta, taş gibi başka bir suret arasında fark yoktur. [Kendisinden ruhun ayrıldığı] böyle bir surete 'insan' adı gerçek değil, mecazi anlamda verilebilir. Âlemin suretlerinden Hakkın ayrılması mümkün değildir. O halde Allah için ilahlığın tanımı, mecazi değil gerçek bir tanımdır. Nitekim canlıyken insanın tanımı da böyledir. İnsanın suretinin dışı [beden], diliyle ruhunu ve onu yöneten nefsini över. Aynı şekilde Allah, âlemin suretinin de Kendisini övmesini sağlamıştır. Fakat biz, onların Hakkı övmelerini anlamayız; çünkü âlemdeki bütün suretleri kuşatamayız.

O halde hepsi Hakkın Hakkı öven dilleridir. Bu nedenle şöyle buyurmuştur: *Hamd âlemlerin Rabbi Allah'adır* [1:1], yani övgünün sonuçları O'na döner. Şu halde Hak, hem öven ve hem de övülendir.

Olursun sınırlayan benimsersen tenzihi
Sınırlarsın yine benimsersen teşbihi
Kabul edersen ikisini birden, doğru yoldasın
Olursun bilgide hem önder hem efendi
Eş koşandır ikici
Birleyense Tekçi[4]
İkici ysen sakın teşbihten
Tekçi ysen sakın tenzihten
Sen O değilsin, O'sun belki de
Mutlak ve sınırlanmış görürsün O'nu işlerde

[HZ. NUH'UN DAVETİNDEKİ EKSİKLİK]

Allah şöyle buyurur: *O'nun benzeri yoktur* [42:11]; bu ayette Allah [kendisini] tenzih etmiştir. *O işiten ve görendir* [42:11]; burada ise benzetme yapmıştır. Allah, *O'nun benzeri yoktur,* diyerek benzetme yapmış ve ikilemiştir; *O işiten ve görendir*, diyerek tekrar tenzih etmiş ve birlemiştir.

Nuh (a.s.) kavmi için iki davet tarzını birleştirmiş olsaydı, davetine olumlu cevap verilirdi. Halbuki Nuh, kavmini önce açıkça, sonra gizlice çağırmış,[5] sonunda onlara şöyle demiştir: *Rabbinizden bağışlanma dileyiniz. O çok bağışlayıcıdır* [71:10].[6] Sonra da [kavminin çağrısına olumlu cevap vermeyişlerinden şikayet ederken] şöyle demiştir: *Kavmimi gece ve gündüz davet ettim, onlar ise çağrıma kaçmaktan başka karşılık vermediler* [71:5-6]. Kur'an-ı Kerîm [Nuh'un diliyle] şöyle der: *Rabbim! Ben kavmimi gece ve gündüz davet ettim. Fakat çağrım yalnızca onların kaçmalarını artırdı* [71:5-6]. Nuh peygamber, yaptığı çağrıyı kavminin duymazlıktan geldiğini söylemiştir; çünkü onlar, aksi halde Nuh'un çağrısına olumlu yanıt vermek zorunda kalacaklarını biliyorlardı.

[FURKAN VE KUR'ÂN: AYIRMA VE TOPLAMA]

Allah'ı bilenler, Nuh peygamberin kınama üslubuyla [gerçekte] kavmine yönelik övgüsünü anlamışlardır. Bunun yanı sıra onlar, kavminin Nuh'un çağrısına o çağrıdaki ayrım[7] nedeniyle olumlu cevap vermediğini bilir. Gerçek ise ayırma değil, toplamaktır. 'Toplama' [*kur'ân*] makamına yerleştirilmiş kimse, toplama ayrımı içerse bile, ayrıma kulak vermez. Toplamak, ayrımı içerir, halbuki ayrım toplamayı içermez. Bu nedenle toplama [özelliği], ancak Hz. Muhammed'e ve insanlar için çıkartılmış en hayırlı ümmet olan bu ümmete tahsis edildi. Bu nedenle *O'nun benzeri gibi yoktur* [42:11] ayeti, tek bir durumda, ayrımı ve toplamayı birleştirdi. Nuh Peygamber böyle bir ayet getirseydi, kavmi çağrısına olumlu karşılık verirdi; çünkü Allah, tek bir ayette, hatta ayetin yarısında [Hakkı yaratıklara] teşbih etmiş ve tenzih etmiştir. Nuh ise akıl ve ruhanilikleri –ki bunlar görünmezdir– yönünden kavmini 'gece', beden ve dış duyuları yönünden 'gündüz' davet etmiştir.[8] Halbuki davetinde *O'nun benzeri gibi yoktur* ifadesinde olduğu gibi bu iki tarzı birleştirmemiştir. Çağrıdaki bu ayrım nedeniyle de kavminin nefsleri uzaklaşmış, Nuh da onların kaçmasını pekiştirmiştir.

Ardından Nuh, [yaptığı işten söz ederken] kavmini yalnızca gizlenmeye[9] çağırdığını söylemiştir [71:4]. Başka bir ifadeyle Nuh, göstermek ve keşfettirmek için kavmi-

ni davet etmiş değildi. Onlar da Nuh'un davetindeki gayesini anlamıştı. Bu nedenle, *parmaklarını kulaklarına tıkamış ve elbiseleriyle örtünmüşlerdi* [71:7]. Bütün bunlar, Nuh'un kavmini çağırdığı 'örtünme' eyleminin görünümleridir. Böylece kavmi, 'buyur' diyerek değil, eylemleriyle Nuh'un davetine karşılık vermişti.

[TENZİHTE TEŞBİH VE TEŞBİHTE TENZİH]

O'nun benzeri gibi yoktur[10] ifadesinde bir yandan benzerin ispatı öte yandan reddedilmesi söz konusudur. Bu nedenle Hz. Peygamber, "Bana *cevamiü'l-kelim* [bütün hakikatleri toplama özelliği] verildi" demiştir.[11] Hz. Muhammed (a.s.) kavmini gece ve gündüz davet etmedi. Tam tersine o, gündüz içinde gecede ve gece içinde gündüzde davet etti.

Hz. Nuh, [davetindeki] hikmet hakkında kavmine şöyle dedi: *Göğü üzerinize yağmur yağdırıcı olarak gönderir* [71:11]. Bunlar, anlamlarda bulunan ve teorik değerlendirmeyle elde edilen akli bilgilerdir. *O size mallarınızla yardım eder* [71:12]. Başka bir ifadeyle, 'O'na yönelmenizi sağlayan şeylerle'[12] size yardım eder. Sizi kendisine yönlendirdiğinde ise hakikatinizi O'nda görürsünüz. O'nu gördüğünü zanneden kimse arif değilken, kendini gördüğünü anlayan kişi gerçeği bilen ariftir. Bu nedenle insanlar bilen ve bilmeyen diye ikiye ayrılmıştır.

Ve oğlu [71:21].[13] Bu da teorik düşüncelerin meydana getirdiği üründür.[14] Gerçeğin bilinmesi, görmeye bağlıdır ve o, düşüncenin sonuçlarıyla [bilinmekten] uzaktır. Onların yaptığı ticaretin kazancı yalnızca *hüsran olmuştur* [71:21]. Böylece mülkleri sandıkları şeyler kaybolup gitmiştir.

Söz konusu mülk, Muhammedîler hakkında *Size emanet ettiği şeylerden başkası için harcayın* [57:7] şeklinde ifade edilmişken Nuh hakkında, *Benden başkasını vekil edinmeyiniz* [17:2] ayetinde ifade edilmiştir. Böylece ayet mülkü onlar için, vekilliği ise Allah için tespit etmiştir. Bu mülk onlara emanet edilmiştir. *Mülk Allah'ındır* [35:13] ve Allah onların vekilidir. Dolayısıyla mülk, onlara aittir. Bu ise halife olmaktan kaynaklanan bir sahipliktir. Bu nedenle Hak, Hakîm Tirmizî'nin belirttiği gibi, *mülkün sahibi* [62:1] olmuştur.

[ALLAH'A DAVET ETMENİN ANLAMI VE İNANILAN İLAH]

Büyük bir tuzak kurdular [71:22]. Allah'a davet etmek, davet edilene karşı bir tuzak-

tır; çünkü davet edilen kişi, başlangıçtan yoksun değildi ki, sona davet edilsin. *Basiretle, Allah'a davet ederim* [12:08]. İşte bu, tuzağın ta kendisidir. Böylece bütün hükmün Allah'a ait olduğuna dikkat çekmiştir. Nuh Peygamber, kavmini hile yaparak davet ettiği gibi, kavmi de hile yaparak bu davete karşılık verdi.

Muhammedî geldi ve [buradan şunu] anladı: Allah'a davet, O'nun hüviyeti yönünden değil, isimleri bakımından yapılabilir. Ardından şöyle dedi: *Takva sahipleri o gün Rahman'a topluca getirilir* [19:85]. Ayette bitiş ifade eden edat [ila, *-a*] getirilmiş ve edat isme [Rahman] bitiştirilmiştir. Buradan ise âlemin bir ilahi ismin kuşatıcılığı altında bulunduğunu ve bu ismin onların takva sahibi olmalarını gerektirdiğini öğrenmiş oluyoruz.[15]

Nuh'un kavmi kendi tuzakları hakkında şöyle demiştir: *Sakın ilahlarınızı bırakmayınız. Ne Vedd'i ne Süvâ'ı, ne Yeğûs'u ne Yeûk'u ne de Nesr'i* [71:23]. Taptıkları ilahları terk etselerdi, terk ettikleri ölçüde Haktan bilgisiz kalacaklardı; çünkü Hakkın ibadet edilen her şeyde bir yüzü[16] vardır ki, bunu bilen bilir, bilmeyen bilmez.

Muhammedî için bu durum şu ayette dile getirilmiştir: *Rabbin kendisinden başkasına ibadet etmemenize hükmetti* [12:40]. Ayetteki 'kaza', hükmetmek demektir. Arif, hem kime ibadet edildiğini bilir hem de söz konusu şeyin hangi surette ortaya çıkıp kendisine ibadet edilmeye yol açtığını bilir. Bunun yanı sıra arif, [ibadet edilen şeylerdeki] 'ayrım' ve 'çokluk'un duyulur bedendeki organlar ve ruhsal suretteki manevi güçler gibi olduğunu bilir. O halde neye ibadet edilmişse edilsin [aslında] Allah'tan başkasına ibadet edilmemiştir.

[İbadet edilenlerin] en düşüğü, kendisinde ilahlığın bulunduğu tahayyül edilen bir şeydir. İbadet edilen şeylere dair böyle bir tahayyül olmasaydı, taşa veya başka bir şeye tapılmazdı. Bu nedenle Allah şöyle buyurur: *De ki: Onları isimlendirin* [13:33]. Söz konusu şeylere tapan kimseler taptıkları şeyleri isimlendirmiş olsalardı, onlara "taş", "ağaç" ve "yıldız" diyeceklerdi. Halbuki onlara 'Kime ibadet ettiniz?' diye sorulsa, hiç kuşkusuz, "ilaha" derler, "Allah'a" veya "İlah'a" demezlerdi.

[İbadet edenlerin] en yücesi ise [tapılan şeyde] ilahlık tahayyül etmeyip 'bu, saygı gösterilmesi gerekli ilahi bir tecelligâhtır' der ve onunla kendini sınırlamaz. En düşük tahayyül sahibi ise şöyle der: Biz taptığımız şeylere yalnızca bizi Allah'a yaklaştırsınlar diye ibadet ediyoruz. En üstün bilgin ise şöyle der: *İlahınız tek bir ilahtır* [16:22]. Nerede görünürse, *O'na teslim olunuz* [39:54]. *Secde edenleri müjdele* [9:112]. Onlar, doğalarının ateşi sönmüş kimselerdir. Böylece doğa değil, ilah derler.

[HAYRET VE MERTEBELERİ]

Onlar [Nuh'un kavmi] pek çok kişiyi saptırdılar [71:24]. Başka bir ifadeyle, Bir'i nitelikler ve yönlerle zikretmede pek çok kimseyi hayrete düşürmüşlerdir. Kendileri nedeniyle *zalimlerin ise yalnızca şaşırmaları artar* [71:24]. [Onlar] *kitabın mirasçısı olarak seçilmiş kimselerdir* [35:32].

Bu grup, üç gruptan ilkidir[17] ve seçilmişler sınıfını [daha sonra zikredeceği sınıflardan] öne almış ve ortadakilerin önüne geçirmiştir. Muhammedî'nin hayreti ise böyle değildir. [Hz. Peygamber şöyle der]: "Allah'ım! Sen'de hayretimi artır." [Hayreti anlatan başka bir ayet ise şudur:] *Ne zaman onlara aydınlık verse yürürler. Karanlık çökünce çakılıp kalırlar* [2:20].

Hayret sahibi dairesel bir yolda yürür. Dairesel yolda yürüyüş, bir merkezin çevresindedir ve ondan ayrılmaz. Doğrusal yolda giden ise sapar, yöneldiği şeyin dışına çıkar; tahayyül ettiği şeyi arar, gayesi hayaline ulaşmaktır. Dolayısıyla '-den' ile '-e' [bir gayeden başlamak ve bir gayeye varmak ve yönelmek] ve bu ikisinin arasında bulunan şeyler, bu yol sahibine ait durumlardır.

Dairesel yolda yürüyenin ise ne bir başlangıcı vardır ne varacağı bir son. Dolayısıyla '-den' onu bağlamaz ve '-e' de onu etkisi altına alamaz. En tam varlık onundur, hikmet ve hakikatleri toplama özelliği ona verilmiştir.

Günahları yüzünden [tufanda boğuldular] [71:25]. Bunlar, Nuh kavmini sürükleyen davranışlarıdır. Böylece "Allah'ı bilme deryası"nda boğulmuşlardır. İşte bu, hayretin ta kendisidir. Bu nedenle onlar, Muhammedîler için suyun ta kendisi olan 'ateşe atıldılar.' [Ateş ve su benzerliği hakkında Allah] *Denizler tutuşturulduğunda* [81:6] buyurur. Ayette geçen *süccirat*, 'tandırı yaktım' anlamında kullanılan *secertü et-tennure* ifadesinden gelir.

Onlar Allah'tan başka yardımcı bulamaz [2:107]. Allah onların yardımcılarının ta kendisiydi. Bu nedenle sonsuza dek O'nda yok olmuşlardır. Onları sahile çıkartsaydı –ki kastedilen, doğa sahilidir– onları bu yüksek dereceden aşağı indirmiş olurdu. Bununla beraber [doğa ve bulundukları yüksek menziller] hepsi Allah'a ait, O'na bağlı, hatta Allah'tır. Yine de yüksek mertebeden düşmüş olurlardı.

[HZ. NUH'UN KAVMİNE BEDDUASININ YORUMU]

Nuh 'Rabbim' dedi, 'ilahım' demedi.' Rab, sabittir. Halbuki ilah, isimlerle çeşitle-

nir. Dolayısıyla *ilah, her gün bir iştedir* [55:29]. Nuh, 'Rab' derken değişmenin sürekliliğini kastetmiştir; çünkü ancak bu geçerli olabilir. *Yeryüzü üstünde kâfirlerden hiç kimseyi bırakma* [71:26]. Burada, yeryüzünün içinde kalmaları için kavmine 'beddua' eder. Muhammedî ise [şöyle der]: 'Bir ip sarkıtsaydınız Allah'ın üzerine düşerdi' ve *göklerde ve yerde olan her şey Allah'ındır* [2:284]. Sen yeryüzünün içine (toprağa) gömüldüğünde, onun içinde bulunursun ve yeryüzü senin zarfın olur. *Sizi ona döndüreceğiz ve bir kez daha sizi ondan [topraktan] çıkartacağız* [71:17-18, 20:55]. Bunun nedeni, yönlerin farklılığıdır. Kâfirler, gizlenmek için *elbiselerine bürünmüş ve parmaklarını kulaklarına tıkamış* [71:7] kimselerdir. Çünkü Nuh, onları mağfiret bulmaları için çağırmıştı ve 'mağfiret' örtmek demektir. Ayette *hiç kimse* demesinin nedeni, [Allah'a] davet genel olduğu gibi bunun yararının da herkesi kapsamasını sağlamaktır.

Onları bırakırsan, kullarını saptırırlar [71:27]. Onları kendi hallerine bırakır ve terk edersen, kullarını şaşkınlığa düşürür ve onları kulluktan kendilerinde bulunan 'rablik sırlarına' çıkartırlar. Böylece onlar, kendi hallerinde kul iken, kendilerine 'rab' diye bakarlar. Bu durumda onlar 'rab-kullar'dır.

[Çünkü onlar] *ancak fâcir [günahkâr]*[18] *ve kâfir doğururlar* [71:27]. 'Doğurmak', meydana getirmek ve ortaya çıkartmak demektir. 'Fâcir', örtülü şeyi ortaya çıkaran demek iken, 'kâfir' gözüken şeyi ortaya çıktıktan sonra örten demektir. Onlar gizleneni açığa çıkartır, ardından onu tekrar örterler. Böylece bakan kişi, hayrete düşer. Artık ne fâcirin fiilindeki amacını ne kâfirin fiilindeki amacını bilebilir. Şahıs ise tek kişidir.

[Nuh dedi ki] *Rabbim bana mağfiret et* [71:28], yani beni ve bana ait şeyleri gizle ki, değerim ve makamım bilinmesin. *Allah'ı hakkıyla takdir edemediler* [22:74] ayetinde buyurduğun gibi, senin de kıymetin bilinmemiştir. *Ana-babama da mağfiret et* [71:28]; çünkü ben, onların sonucuyum. Ana-babam, akıl ve doğadır.[19] *Evime girene de mağfiret et* [71:28]; ev, kalptir. *İman ederek girene* [71:28], yani kalbimde bulunan ilahi haberleri doğrulayarak oraya girene de mağfiret et. Söz konusu şey, nefslerinin kendilerine söylediği şeydir. [Ayrıca] *erkek müminlere ve kadın müminlere de mağfiret et* [71:28]; erkek müminler akıllar, kadın müminler ise nefslerdir.

Zalimlerin ise helakini artır [71:28]. 'Zalim', [karanlık anlamındaki] *zulumat* kelimesinden türetilmiştir. Onlar, karanlık perdeler ardında gizlenen ve saklanan bilinmeyen ve tanınmayanlardır. Böylece Hakkın yüzünü kendi dışlarında gördükleri için, kendi nefslerini bilemezler.

[Allah] Muhammedîler hakkında ise şöyle buyurur: *O'nun yüzü hariç, her şey yok olacaktır* [28:88]. [Nuh kavmiyle ilgili olarak ayette geçen] *tebar*, helak demektir.

Hz. Nuh'un sırlarını öğrenmek isteyen bir insanın Nuh feleğine yükselmesi gerekir. Bu konu, bizim *et-Tenezzulâtü'l-Mûsiliyye* isimli eserimizde açıklanmıştı.

Allah doğruyu söyler.

NOTLAR:

[1] 'Cahil' ile kastedilen, gerçeği bilmeyen kimsedir. 'Saygısız' ise şeriatları bildiği halde tenzihi benimser ve tenzihten başka bir şeyi kabul etmez. Halbuki tenzih sınırlamanın ta kendisidir.

[2] Bu konu, İbnü'l-Arabî'nin yorum yöntemini özetler. İbnü'l-Arabî'ye göre nasların yorumu, herhangi bir metnin yorumuna benzemez. Nassın yorumunda göz önünde bulundurulması gereken ilk husus, nassı söyleyenin Tanrı olmasıdır. Tanrı bir ayette konuştuğunda bundan neyi anlayabiliriz? İbnü'l-Arabî'ye göre ayetin anlamı öncelikle dille belirlenir. Ancak ayet çeşitli anlamlara gelen kelimelerden oluşmuşsa, o kelimelerin bütün anlamları Tanrı tarafından kastedilmiş olmalıdır. Bu durumda İbnü'l-Arabî, "Her ayetin zâhirî, bâtını, haddi, matlaı vardır" anlamındaki hadisi, Tanrı'nın bir kelimeden anlaşılan bütün anlamları kastetmiş olması gerektiği şeklinde yorumlar.

[3] Şerhlerde bu cümleyle ilgili bir açıklama yok. Ancak genel bağlamdan çıkan şey 'Âlem Hakkın sureti, Hak ise âlemin hüviyetidir' şeklinde olsa gerek.

[4] Burada 'tek' ve 'iki' anlamında kullanılan kelimeler, Tanrı ile âlem ilişkisini yorumlayışa göre iki tür tavra işaret eder: İki, Tanrı ile birlikte âlemi kabul etmek anlamına gelirken, teklik Tanrı karşısında âlemin varlığını yok saymak demektir. Bu yönüyle İbnü'l-Arabî, İslam akidesinin esası olan tevhidin mutlak anlamının Tanrı karşısında herhangi bir başka şeyi kabul etmemek şeklinde yorumlar. Bunun dışındaki her yorum ise kademeli olarak eş koşmayı içerir.

[5] Burada gizlice ve açıkça yine iki çağrı tarzına atıf yapmaktadır ki, bunlar tenzih ve teşbihtir. İbnü'l-Arabî Nuh peygamberin bunları ayırdığına dikkat çeker. Halbuki yapılması gereken şey, onları aynı anda yapmak, daha doğru bir ifadeyle, tenzihte teşbih teşbihte tenzih yapmaktır. İbnü'l-Arabî bunu Hz. Peygamber'in davet tarzından söz ederken 'gündüz içinde gecede, gece içinde gündüzde' davet etmek ifadesiyle belirtir.

[6] Burada 'istiğfar etme'nin İbnü'l-Arabî'nin terminolojisindeki özel anlamını hatırlamalıyız. Yaygın anlamıyla 'istiğfar', günahların bağışlanmasını istemek demektir. İbnü'l-Arabî'de ise daha önceki fasta geçtiği gibi, örtmeyle ilgili bir anlam taşır. Kulun Allah'tan kendisini örtmesini istemesi, cezalandırılmayı gerektiren yerde kendisini bulundurmamasını ve gizlemesini istemesi demekti. Allah kulunu bazen cezalandırmadan gizlerken bazen de herhangi bir şekilde cezayı hak edecek yerde bulundurmaktan sakınır.

[7] Bu bölüm iki temel terimin ekseninde kurulmuştur: 'ayrım ve farklılık' anlamına gelen *furkan* ile 'toplamak ve birleştirmek' anlamına gelen *kur'ân*. Kur'ân, Hz. Peygamber'e verilen kitabın adıdır. İbnü'l-Arabî'ye göre kelimenin anlamı toplamak anlamındaki *karaa* kelimesinden gelir ve Hz. Muhammed'in kuşatıcılığına ve toplayıcılığına işaret eder. Burada toplayıcılık ne anlama gelir? Bu sorunun cevabı, fassın başından itibaren devam eden ana konudur. O da tenzih ve teşbihtir. Nuh'un davetinin ve Hz. Peygamber'in önceki bütün peygamberlerin davetinin içerdiği ayrım, tek başına tenzihin bilgisiydi. Kur'ân ise tenzih ve teşbihi aynı anda kabul etmektir. Dolayısıyla metindeki toplamak ve ayırmayı, tenzih ve teşbih hükümlerini toplamak ve ayırmak şeklinde anlamak gerekir.

[8] Burada İbnü'l-Arabî, Nuh peygamberin daveti uğruna sürekli gayret ettiğini anlatan, *kavmimi gece ve gündüz davet ettim* ifadesini iki ayrı davet tarzı olarak yorumlamaktadır. Gece davet etmek, bilinmezlik ve tenzihe işaret eder ki, bunun muhatabı akıl ve ruhtur. Gündüz davet etmek ise bilinmek ve izhar etmek demektir ki bu tarz davetin muhatabı ise duyulardır.

[9] 'Mağfiret' kelimesinin bilinen anlamı günahların bağışlanması ve örtülmesidir. İbnü'l-Arabî ise 'örtme' anlamından hareket ederek ona yeni bir yorum getirmektedir. Bu yorumda Nuh peygamber kavmini 'gizlenmeleri' için davet etmektedir.

[10] Bu ayette iki benzetme edatı geçmesine karşın genellikle ayetin meali tek benzetmeyle verilir. Bu durumda anlam 'O'nun benzeri yoktur' şeklindedir. İbnü'l-Arabî ise ayette geçen 'kef' harfini zait harf yerine benzetme edatı sayar. Bu durumda ayette iki benzetme yapılmış olmaktadır.

[11] Bir ayet aynı anda tenzihi ve teşbihi içerebiliyorsa ve bu ayet Hz. Muhammed'e tahsis edilmiş Kur'ân'da yer alıyorsa, hadis ile ayet arasındaki ilişki ortaya çıkar. Hz. Peygamber'in peygamberler arasındaki ayrıcalığını gösteren bu hadis, İbnü'l-Arabî tarafından zıt hakikatleri toplayabilme özelliği olarak yorumlanmıştır.

[12] 'Mal' kelimesi yönelmek ve meyletmek anlamına gelir. Mal, insanın kalbinin yöneldiği ve meylettiği şey demektir.

[13] Burada Nuh suresindeki daha uzun bir ayet özetlenmiştir. Ayette Nuh Peygamber *Rabbim! Onlar bana asi oldu ve malı ve oğlunun yalnızca zararını artırdığı kimseye uydular* (71:21) demiştir.

[14] İbnü'l-Arabî'ye göre ayette 'mal' ve 'oğul' ile kastedilen ilimler ve kıyaslardan elde edilen sonuçlardır.

[15] Gerçekte Allah her şeyin hüviyeti ise Allah'a davet etmenin anlamı nedir? Allah'a davet etmekten söz etmek, bir totoloji midir? Vahdet-i vücûdu benimseyen bir öğretide bu mesele bir sorun olduğu gibi sûfilerin de bu konu hakkında özellikle fenâ ve sekr halinde söyledikleri sözleri biliyoruz. Örneğin Bâyezîd Bestâmî bir hocanın "Allah'tan geldik ve Allah'a gidiyoruz" dediğini duyduğunda şaşırmış ve "Şimdi neredeyiz ki, O'na gidelim" diye tepki göstermiştir. Bâyezîd'in bu ifadesi İbnü'l-Arabî'nin 'başlangıçtan yoksun kalmamak' şeklinde ifade ettiği düşüncedir. Ancak İbnü'l-Arabî bu kanaatte değildir ve Bâyezîd'in düşüncesinin eksik olduğunu belirtir. Bâyezîd'in düşüncesindeki eksiklik, aynı zamanda bu konudaki genel görüşlerin eksikliğidir. İbnü'l-Arabî'ye göre bu eksiklik, isimler arasındaki ilişkiyi bilememekten kaynaklanır. İntikal bir isimden diğerinedir. Dolayısıyla davet de bir isimden diğerine yapılır. Yoksa, fassın başında belirttiği gibi Allah'ın âlemin suretlerinden ayrılması mümkün değildir. Âlem Hakkın sureti olduğu gibi aynı zamanda âlemin bâtını da Hakkın bâtınıdır.

[16] İbnü'l-Arabî'ye göre bir şeyin yüzü, o şeyin hakikati demektir. Bu anlamda *O'nun yüzü dışında her şey helak olacaktır* [28:88] ayetinin yorumlarından birisi, bir şeyin hakikatinin dışındaki bütün yönlerinin yok olacağıdır. Bu anlamda ayet, fenâ-bekâ teorisiyle yorumlanmış olur. Ancak buradaki özel kullanımda 'Haktan başka her şeyde bulunan şey' demektir. Bu anlamda yüz, öncelikle Hakkın eşyayla beraberliğine gönderme yapar. Allah her şeyle bera-

berdir. Bu beraberlik, Âdem fassından hatırladığımız gibi, her şeye üflenmiş olan ruh ile gerçekleşir.

[17] İbnü'l-Arabî'nin sözünü ettiği 'kitabın mirasçısı seçilmişler' içindeki üç grubun kimlerden oluştuğu Fâtır suresinde belirtilmiştir: nefslerine zulmedenler, orta yolcular, hayırlarda ileri geçenler (35:32).

[18] 'Fâcir' İbnü'l-Arabî'de izhar eden, ortaya çıkartan demektir.

[19] Bu, İbnü'l-Arabî'nin nefs görüşüyle ilgili bir konudur. Bu konuda sûfiler, büyük ölçüde İslam filozoflarının nefs ve nefsin bedenle ilişkisi görüşünü benimsemiştir. Ancak Davud Kayserî, burada akıl ve doğa derken kastedilen şeyin teorik akıl değil, Âdem ve Havva'nın görülür âlemdeki yansıması olan ruh ve nefs olduğunu belirtir.

IV. FAS
İDRİS KELİMESİNDEKİ TAKDİS HİKMETİ

[YÜKSEKLİK: MEKÂN VE MERTEBE YÜKSEKLİĞİ]

Yükseklik, iki tarzda düşünülebilir: mekân ve mertebe yüksekliği. Mekân yüksekliği, *onu yüce bir mekâna yükselttik* [19: 57] ayetinde işaret edilen yükseklikliktir. Mekânların en yükseği, felekler değirmeninin üzerinde döndüğü mekândır; kastedilen yer, Güneş feleğidir. İdris'in ruhunun makamı oradadır. Onun altında yedi felek, üstünde yedi felek bulunur. Kendisi ise onbeşincidir.

Güneş feleğinin üzerindeki felekler şunlardır: Ahmer, yani Merih feleği, Müşteri feleği, Zuhal feleği, Menziller feleği, Atlas feleği, Burçlar feleği, Kürsü feleği, Arş feleği. Altındaki felekler ise şunlardır: Zühre feleği, Utarit (Katip) feleği, Ay feleği, Esir küresi, Hava küresi, Su küresi ve Toprak küresi. Güneş feleği, feleklerin kutbu olması yönüyle mekân bakımından üstündür.

[MERTEBE ÜSTÜNLÜĞÜ]

Mertebe üstünlüğü bize, yani Muhammed ümmetine aittir. Allah, *Siz üstünsünüz* [47:35] ve bu yükseklikte *Allah sizinle beraberdir* [47:35] buyurdu. Allah, mertebeden değil, mekânda bulunmaktan münezzehtir.

Aramızdan amel sahiplerinin nefsleri ürkünce, beraberlikten sonra, *Sizi amellerinizle baş başa bırakmayacak* [47:35] ifadesini getirdi. Amel mekânı, bilgi ise mertebeyi ister. Allah, bizim için iki yüksekliği bir araya getirdi: amel sayesinde mekân, bilgi sayesinde mertebe yüksekliğini. Sonra beraberliğini ortaklıktan tenzih ederek, *En yüce Rabbinin ismini* bu manevi ortaklıktan [eş anlamlılık] *tespih et* [87:1] dedi.

[INSANIN ÜSTÜNLÜĞÜ]

İnsanın varlıkların en üstünü olması, şaşılacak işlerdendir. 'İnsan' derken insan-ı kâmili kastediyorum; çünkü insanın üstünlüğü dolaylı olabilir. Bu da ya mekâna veya mertebeye uymasıdır ki, mertebe durak demektir; dolayısıyla insanın yüksekliği,

kendisinden kaynaklanmaz. Bununla birlikte insan, hem mekân hem de mertebe yüksekliği bakımından üstündür. Yükseklik de zaten bu iki şeye aittir. Mekân yüksekliği, *Rahman Arş üstüne istiva etti* [20:5] ifadesinde belirtilen durumdur. Arş, mekânların en yükseğidir. Mertebe yüksekliği ise, *O'nun yüzünden başka her şey helak olacaktır* [28:88], *işin hepsi O'na döner* [11:123], *Allah'la beraber başka ilah mı?* [27:60] ayetlerinde dile getirilen yükseklikliktir.

Allah, *Onu yüksek bir mekâna yükselttik* [19:57] buyurup yüksekliği mekânın bir niteliği yaptı. *Rabbin meleklere ben yeryüzünde bir halife yaratacağım demiştir* [2:30]. Bu ise mertebe üstünlüğüdür. Melekler hakkında, *Büyüklendin mi, yoksa yücelerden mi oldun* [38:75] dediğinde ise yüksekliği meleklere ait kıldı. Bu üstünlük melek olmaktan kaynaklansaydı, bütün melekler ona dahil olurdu. Tanımda ortak olsalar bile, bütün melekler bu üstünlüğe dahil olmadığına göre, kastedilen üstünlüğün Allah katındaki mertebe üstünlüğü olduğunu anlamak gerek.

İnsanların arasındaki yöneticilerin yöneticilikten kaynaklanan üstünlükleri insan olmaktan kaynaklanan bir üstünlük olsaydı, bu üstünlüğün her insana ait olması gerekirdi. Üstünlük genel olmadığına göre, onun mertebe üstünlüğü olduğunu anlamalıyız.

[ALLAH'IN ÜSTÜN OLMASI]

Allah'ın güzel isimlerinden birisi de el-Alî'dir [Yüce, Üstün]. Kendisinden başkası yokken, Allah kime karşı Yüce'dir? Allah, özü gereği Yüce'dir. Ya da başkası yokken, kimden üstündür? Şu halde, O'nun yüksekliği, kendisinden kaynaklanır. Allah, varlık bakımından var olanların aynıdır. Bu yorumla, 'sonradan var olanlar' denilen şeyler özü gereği yücedir. Onlar, O'ndan başkası değildir.

Hak, göreli bir üstünlük olmaksızın Yüce'dir; çünkü sürekli 'yok' olan hakikatler, [dış] varlıktan bir koku duymamıştır.[1] Onlar, var olanların büründüğü suretler çoğalsa bile kendi hallerinde bulunur. Hepsindeki hakikat ise tektir. O halde çokluk isimlerdedir. İsimler, nispetler [bağ]; nispetler ise 'var olmayan şeyler'dir [*umûr-i ademiyye*]. Tek hakikat vardır ki, o da Zat'tır. Dolayısıyla Hak, göreli olarak değil, özü gereği Yüce'dir. Bu nedenle âlemde göreli bir yükseklik yoktur; varlık yönleri arasında dereceli bir üstünlük vardır. Bu durumda görelilik üstünlüğü pek çok yön bakımından tek hakikattedir. Bu nedenle, onun hakkında "O'dur, O değildir", "sendir, sen değildir" diye yargıda bulunuruz.

Ebû Said el-Harrâz (r.a.) –ki o Hakkın yetkin bir mazharı ve dillerinden bir dildir– şöyle der: "Allah, zıtları toplaması özelliğiyle bilinebilir. O, İlk'tir, Son'dur; Zâhir'dir, Bâtın'dır." Allah, gözüken şeyin aynı olduğu gibi gözükme esnasında gizli kalan şeyin de aynıdır. Kendisinden başka O'nu gören olmadığı gibi O'na gizli kalan bir şey de yoktur. Allah, kendisi nedeniyle görünen ve kendisine gizli kalandır. Allah, 'Ebû Said el-Harrâz' diye ve başka yaratıkların isimleriyle isimlendirilendir. ez-Zâhir 'ben' dediğinde, el-Bâtın 'hayır' der. el-Bâtın 'ben' dediğinde, ez-Zâhir 'hayır' der. Bütün zıtlarda durum böyledir. Konuşan birdir ve o da dinleyenin aynıdır. Hz. Peygamber şöyle buyurur: "Nefslerinin kendilerine söylediği şeyler." Nefs (aynı anda) konuşan, konuştuğunu duyan ve kendisinin kendisine söylediğini bilen bir şeydir. Bütün bu durumlarda hakikat birdir, hükümler değişir. Bu durumun bilinmemesi mümkün değildir; çünkü her insan, kendi tecrübesinden bunu bilir. İnsan ise Hakkın suretidir.

[BİR VE SAYILARIN İLİŞKİSİ]

Böylece işler birbirine karışmış[2] ve sayılar, bilinen sayı mertebelerinde 1 vasıtasıyla ortaya çıkmıştır; 1, diğer sayıları var etmiş, sayılar ise 1'i ayrıntılandırmıştır. Sayı ise ancak sayılan şey vasıtasıyla ortaya çıkmıştır.

Sayılanın bir kısmı yoktur, bir kısmı vardır. Bir şey duyu bakımından yokken, akıl bakımından mevcut olabilir.[3] Dolayısıyla sayı ve sayılanın bulunması zorunluyken sayıyı meydana getiren 1'in bulunması da zorunludur. Böylece sayı, 1 sebebiyle meydana gelir. Her sayı mertebesi 9, 10 gibi tek bir hakikattir, yoksa [yalnızca] bir toplam değildir ve tek tek sayıların toplamının ismi onlardan ayrılmaz. Bu mertebeler en küçüğe veya sonsuza kadar gidebilir; çünkü 2 tek bir hakikattir, 3 tek hakikattir. Tek olsa bile bu mertebelerin vardığı yere kadar böyle devam eder. Onlardan tek bir hakikat bile diğerlerinin aynı değildir. Şu halde toplam onları tutar ve onun sayılardan olduğunu söyleriz ve toplam vasıtasıyla diğerleri hakkında hüküm veririz. Bu değerlendirmede yirmi mertebe[4] ortaya çıkmış, sonra mertebelere bileşiklik katılmıştır. Böylece özü gereği bir mertebede olumsuzlanan şeyi [başka bir mertebede] olumlamayı sürdürürsün

Sayılar hakkındaki açıklamaları ve sayıların olumsuzlanmasının olumlanması demek olduğunu bilen kimse, tenzih edilen Hakkın teşbih edilen yaratılmış olduğunu anlar. Bununla birlikte yaratılmış, Yaratan'dan ayrışmıştır. Bundan dolayı yaratan

[bir bakıma] yaratılmış, yaratılmış ise Yaratan'dır. Bunların hepsi aynı hakikattendir. Hayır! Hepsi aynı hakikattir. O tek hakikat ise 'çok hakikat'tir.

[BİR VE ÇOK İLİŞKİSİNE ÖRNEKLER]

Ne gördüğüne bak! [İbrahim'in oğlu] *babacığım sana emredilen şeyi yap, dedi* [37:102]. Çocuk, babasının aynıdır.[5] Dolayısıyla Hz. İbrahim [rüyada] kendinden başkasını boğazladığını görmedi. *Onun bedeli büyük bir kurbandır* [37:107]. Böylece insan suretinde görünen kimse, koç suretiyle ortaya çıkmıştır. Daha doğrusu bizzat baba olan kişi, çocuk olarak ortaya çıktı.

[Sayı ve sayılan ilişkisindeki birliği gösteren başka bir örnek şu ayettir] *ondan eşini yarattı* [4:1]. Dolayısıyla Âdem, kendisinden başkasıyla birleşmediği gibi [Âdem'e verilen] eş ve çocuk da Âdem'in bizzat kendisindendi. Ortaya çıkan durum, sayıca birdir.

[Başka bir örneğe geçersek] doğa kimdir? Ondan ortaya çıkan nedir? Biz, doğanın kendisinden ortaya çıkan şey nedeniyle eksildiğini veya ortaya çıkan şeyin yok olmasıyla [tekrar doğaya dönmesiyle] arttığını görmedik. Ortaya çıkan şey doğadan başka olmadığı gibi doğa da ortaya çıkan şeyin aynı değildir. Bu durumun nedeni, doğa hakkında hüküm verişte suretlerin farklılığıdır. Böylece 'bu soğuk ve kuru', 'şu sıcak ve kurudur' diye yargıda bulunuruz. Doğa [verilen örnekte], kuruluğu kendinde topladı, ondan başkasını ise kendisinden uzaklaştırdı. Burada, [hükmü kendinde] toplayan doğadır. Daha doğru bir ifadeyle, doğal varlıktır.

Doğa âlemi, tek bir aynadaki suretlerdir. Hayır! Doğa âlemi, farklı aynalardaki tek bir surettir.

Burada, bakış açısının farklılaşması nedeniyle yalnızca hayret[6] vardır. Bizim söylediğimizi anlayan ise hayrete düşmez.[7] Bilgisi çok olsa bile[8] hayretin olmayışı [idrak] aracı[nın] özelliğinden kaynaklanır. Araç ise ayn-ı sâbitenin ta kendisidir.[9] Hak o [a'yân-ı sâbite anlamındaki] araçta, tecelligâhta çeşitlenir. Bu durumda, O'nun hakkındaki hükümler çeşitlenir. Böylece Hak, her hükmü kabul eder. O'nun hakkında hüküm veren ise tecelli ettiği tek hakikattir ve bundan başka bir şey de yoktur:

Bak, bu bakımdan halktır[10] *Hak*
Bu bakımdansa değil, dikkatli bak.
Basiretin[11] *uğramaz hüsrana, anlarsan sözümü*

Bilirsin O'nu bir tek, açarsan gözünü
Birleştir ve ayır, çünkü hakikat Tek'tir[12]
O; bâki olmayan, geride iz bırakmayan Çok'tur

Özü gereği Yüce, bütün varlık durumlarını ve yokluk nispetlerini kuşatmasını sağlayan yetkinliğin sahibidir. Öyle ki, hiçbir şey O'nun dışında kalmaz. Bunlar örf, akıl veya şeriat bakımından iyi sayılabilecek şeyler olabileceği gibi kötülenmiş şeyler de olabilir. Böyle bir yetkinlik, özel anlamda Allah denilen Zat'ındır. Allah denilen Zat'ın dışındakiler ise ya O'nun bir tecelligâhı ya da O'ndaki bir surettir. O'nun bir tecelligâhı ise tecelligâhlar arasında dereceli üstünlük gerçekleşir ki, bu zorunludur. Başka bir ifadeyle tecelli edilen şeyler arasında üstünlük farkı vardır. O'nda bulunan bir suretse eğer, söz konusu suret, Zat'a özgü yetkinliğin aynıdır; çünkü o, kendisinde zuhur eden şeyin aynıdır. Bu durumda Allah denilen Zat için sabit olan özellik, o suret için de sabittir ve suret "O'dur veya O değildir" diye bir yargıya varılamaz.

[İSİMLER VE ZAT İLİŞKİSİ: EBÛ'L-KÂSIM'IN İSİMLER TEORİSİ]

Ebû'l-Kâsım b. Kasî[13] *Hal'ü'n-Na'leyn* [*Ayakkabıları Çıkarmak*] adlı eserindeki "Her bir ilahi isim, bütün ilahi isimlerle isimlenmiş ve onlarla nitelenmiştir" ifadesiyle buna işaret etmiştir. Bunun açıklaması şudur: Her bir ilahi isim Zat'a ve kendisi için konulduğu anlama işaret eder. Başka bir ifadeyle her isim bir yandan Zat'ı, öte yandan ismin hakikatinin talep ettiği anlamı gösterir. Bütün isimler, Zat'a delil olmaları bakımından birdir. er-Rab, el-Hâlık, el-Musavvir gibi yalnızca kendisine ait anlama işaret etmesi bakımından ise her isim diğer isimlerden ayrılır. Böylece isim Zat'a işaret etmesi bakımından isimlendirilen; kendisine özgü anlam –ki o isim bu anlam için konulmuştur– bakımından ise isimlendirilenden başkadır.

[Allah'ın ismi olan] el-Alî'nin [Yüce] söz ettiğimiz şey olduğunu anlayınca, buradaki yüceliğin mekân veya mertebe yüksekliği olmadığını da anlamalısın; çünkü mertebe yüksekliği sultan, hâkimler, vezirler, kadılar ve kendisinde o göreve ehliyet bulunsa da bulunmasa da yöneticilere aittir. Niteliklerle olan yükseklik ise böyle değildir; çünkü insanların en bilgilisi, insanların en cahili olsa bile, yönetme yetkisine sahip bir insanın hükmü altına girebilir. Bundan dolayı söz konusu insan, dolaylı olarak mertebe bakımından yüksektir; yoksa kendiliğinde yüksek değildir. Görevinden azledildiğinde ise yüksekliği kaybolur; bilgiliyse durum böyle değildir.

NOTLAR:

1 'A'yân-ı sâbite dış varlığın kokusunu duymamıştır' vahdet-i vücûdu benimseyen sûfilerin ana fikirlerinden birisidir. Burada bu ilkeye gönderme vardır. A'yân-ı sâbite 'mümkün varlıklar'ın Tanrı'nın bilgisindeki hakikatleridir. Bu hakikatler, ilahi ilimde sabittir ve böyle kalmaya devam ederler; çünkü hakikatlerde başkalaşma ve değişme olmaz. Başka bir ifadeyle, yaratma ve var etme süreci, bu hakikatlerin Tanrı'nın bilgisinden ayrılıp dışta var olmasıyla gerçekleşmez. Tersine, Mutlak Varlık'tan varlık tecellisi Tanrı'nın bilgisindeki bu sabit hakikatlerde gerçekleşir ve bunların suretleri dışta var olur. Daha sonra temas edeceğimiz 'yeniden yaratma' ve 'örneklerin yenilenmesi' gibi terimler İbnü'l-Arabî'nin a'yân-ı sâbite teorisinin çeşitli yönlerini açıklayacaktır.

2 Sayı ve sayılan ilişkisi İbnü'l-Arabî'nin birlik-çokluk ya da Hak-halk, Tanrı-âlem ilişkisini anlatmak için baş vurduğu en önemli örneklerin başında gelir. İbnü'l-Arabî'nin en az sayılar kadar önem verdiği başka bir örnek ise elif harfiyle diğer harflerin ilişkisidir. Bu yönüyle harflerle sayılar İbnü'l-Arabî için yaratılışı açıklayacak en iyi iki, hatta tek örnektir; çünkü İbnü'l-Arabî bu ikisini aynı şey saymaktadır. Burada 1 sayısıyla diğer sayılar arasındaki ilişki üzerinde durulmaktadır. Öncelikle vurguladığı husus ise 1 sayısının diğer bütün sayıları var ettiği gibi 1'in de diğer sayılarla ortaya çıkmasıdır. Bu yönüyle 1, sayılarla ortaya çıkması bakımından tümel durumlara benzer. İbnü'l-Arabî'nin başka görüşlerinden bildiğimiz kadarıyla, bu anlamda 1 sayı bile sayılmayabilir. Ancak burada daha önemli olan sorun 2, 3, 4 derken gerçekte neyi kastettiğimizdir. Acaba 3 sayısı, söz gelişi üçtane 1'den mi oluşur yoksa müstakil bir sayı mıdır. İbn Sînâ'nın sayı görüşünün burada dikkate alındığı anlaşılmaktadır (Bkz. İbn Sînâ, *Metafizik* [*Kitâbu'ş-Şifâ*], c. I, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, Litera, 2004, s. 92-112). İbnü'l-Arabî'ye göre de 3'ü 3 yapan bir toplam vardır.

3 Bu düşüncenin İbnü'l-Arabî bakımından başka bir yönü, bazı varlıkların varlığın çeşitli mertebelerinde sınırlı kalmasıdır. Varlığın mertebelerini sınıflarken İbnü'l-Arabî, bir şeyin bütün varlık mertebelerinde bulunup bulunmayışını bu ilkeden hareketle ele alır. Bu anlamda salt ruh olan şeyler, söz gelişi ruhlar mertebesinde bulunur, başka mertebelerde bulunmaz. İnsan ise bütün varlık mertebelerinde bulunur. Varlık mertebelerinde bulunuş derecesi, farklı ilahi isimlerle ilişkili olmak anlamına da gelir ki, varlıklar arasındaki derecelenmede bu durum dikkate alınır.

4 Davud Kayserî'nin isimlendirmesiyle bu mertebeler "Sayıları var eden 1, sonra 9'a kadar diğer sayılar, sonra 10'dan 90'a kadar dokuz sayı mertebesi, daha sonra yüz ve binli basamaklardır. Böylece yirmi basamak meydana gelir. Bundan sonrası ise bileşik olarak var olur.

5 Bu ifade daha önce "Çocuk babasının sırrıdır" şeklinde geçen hadisin başka bir yorumudur. Bu hadisten, Şit fassında Şit peygamberin babasının sırlarının taşıyıcısı olarak doğmasını anlatırken söz edilmiştir. İbnü'l-Arabî, bu hadise ve bu hadisten türettiği çeşitli düşüncelere sıkça yer verir. Bütün bunlar birlik ve çokluk ilişkisini açıkladığı örneklerdir.

6 Hayret, İbnü'l-Arabî'de insanın gerçeğin mutlaklığı ve kuşatılamazlığı karşısında insanın tepkisinin genel adıdır. İbnü'l-Arabî, hayreti bu yönüyle nihai mertebe olarak görür.

[7] Yani tek bir hakikatin farklı suretlerde, farklı mazhar ve mertebelerde ortaya çıktığını ve göründüğünü bilen kimse hayrete düşmez; çünkü hayretin kaynağı, birlik ile çokluğun ilişkisini kuramamaktan kaynaklanır. Böylece İbnü'l-Arabî tekrar ayna ve aynadaki suret ile birlik çokluk ilişkisini açıklama bahsine dönmektedir.

[8] Davud Kayserî, bu ifadenin iki şekilde anlaşılabileceğini belirtir: Birinci yorumda "olsa bile" diye karşıladığımız şart edatı, şart edatı olarak değil, mübalağa anlamında kabul edilir. Bu durumda cümlenin anlamı, 'Söylediğimiz kimse hayrete düşmez. Bununla birlikte o kişi, Hakkın yönleri hakkında geniş bilgi sahibi olabilir' şeklindedir. Burada hayretin olmayışı, yerin etkisinden kaynaklanır. İkinci durumda ise anlam şöyledir: 'Hayret bilginin artışında meydana gelse bile, bu şaşırma ancak yerin etkisinden kaynaklanır.' Burada bilginin artmasıyla hayretin artmasını dile getiren bir hadis ve ayete gönderme vardır. Hz. Peygamber "Allah'ım! Benim sendeki hayretimi artır" dediği gibi ayette *Rabbim Bilgimi artır* demesi emredilmiştir. Böylece bilginin artmasıyla hayretin gerçekleşmesi aynı şey olduğu gibi İbnü'l-Arabî bu tür hayreti bilgisizlikten kaynaklanan hayret ve şaşkınlıktan ayırt eder.

[9] İbnü'l-Arabî daha sonra, *Herkesin bilinen bir makamı vardır* anlamındaki bir ayeti yorumlarken bundan söz edecektir. Ancak burada hayretin olup olmayışının ayn-ı sâbiteden kaynaklandığına temas etmektedir.

[10] 'Halk' kelimesinin iki anlamı olduğunu hatırlamalıyız; birincisi 'yaratmak' anlamındaki bir mastardır, ikincisi ise 'yaratılmış şey' anlamına gelir. Bu anlamda halk, 'âlem', başka bir ifadeyle 'Allah'tan başka her şey'dir. Vahdet-i vücûd anlayışında bunun anlamı, Mutlak Varlık'ın iki yönünden birisi olmasıdır. Bu iki yön Hak ve halktır. Bunun bilgi bakımından karşılığı ise tenzih ve teşbihtir ki, teşbihten söz etmek halktan söz etmek demektir.

[11] Davud Kayserî'nin tanımıyla 'basiret' kalp gözü demektir. Kayserî, Hz. Peygamber'in "Gözlerim uyur, kalbim ise uyumaz" derken bu gözlere işaret ettiğine dikkat çeker.

[12] Burada birleştirmek ve ayırmak, beraberlik mertebesinde yaratılmış ile Hakkı bir saymak demektir.

[13] Ebû'l-Kâsım b. Kasî, Endülüslü sûfilerdendir. İbnü'l-Arabî, onu özellikle isimler görüşüyle zikreder ve kendisinden sonraki bütün şârihler de isimler teorisi söz konusu olduğunda İbn Kasî'ye atıf yapar.

V. FAS

İBRAHİM KELİMESİNDEKİ SEVGİ HİKMETİ

[ALLAH'A DOST OLMANIN ANLAMI]

[İbrahim'in] Halil[1] diye isimlendirilmesinin sebebi, ilahi Zat'ın nitelendiği bütün sıfatlara Hz. Halil İbrahim'in zatının nüfuz etmesi ve onları kendinde barındırmasıdır. Şair şöyle der:

Ruhun yolunu tuttun benden
Halil'e halil denmesi bundan

Renk renkliye yayılır ve böylece araz, cevherinin bulunduğu yerde meydana gelir. Bu durum mekân ile mekânda yerleşik şey ilişkisi gibi değildir.

[İbrahim'in 'halil' diye isimlendirilmesinin başka bir nedeni ise] Hakkın İbrahim'in suretinin varlığına yayılmasıdır. Bunlardan her bir yargı geçerlidir; çünkü her hükmün kendisiyle ortaya çıktığı ve onu aşamadığı bir yeri vardır. Dikkat ediniz! Hak, yaratılmışların sıfatlarıyla ortaya çıkar. Nitekim bu durumu [bize] bildirmiştir. Hak, eksik ve yerilmiş özelliklerle görünür. Halk başından sonuna kadar, Hakkın sıfatlarıyla görünür. Hakkın bütün sıfatları âlem için değişmez olduğu kadar sonradan var olanların nitelikleri de Hak için değişmez. Allah'a hamd olsun. Öven ve övülen herkesten övgünün sonuçları Hakka döner. *Emrin bütünü O'na döner* [11:123]. Bu ifade kınanan ve övülen her şeyi kapsamıştır; övülen ve kınanandan başka bir şey de yoktur.

Bir şey diğer bir şeye nüfuz ettiğinde, onda örtülmüş demektir. Nüfuz eden –özne– nüfuz ettiği şeyde perdelenmiştir. Nüfuz edilen, görünen şey; özne ise örtülmüş ve gizli olandır. Örtülen, görünen şey için gıda gibidir. Bu durum yüne işleyip onu şişirip genleştiren suya benzer. Görünen Hak ise halk Hakta gizlenmiş demektir. Bu durumda âlem, Hakkın bütün isimleridir. Görünen âlem ise Hak âlemde gizlenmiştir. Bu durumda Hak âlemin gözü, eli, ayağı ve bütün güç ve melekeleri haline gelir. Nitekim sahih bir hadiste bunun böyle olduğu bildirilmiştir.[2]

[İLAH-İLAH SAHİBİ İLİŞKİSİ]

Zat söz konusu nispetlerden[3] soyutlanmış olsaydı, ilah olamazdı. Bu nispetleri ise varlığımız meydana getirdi. Dolayısıyla biz, ilah sahibi olmakla O'nu ilah yaptık. Biz bilinene kadar, O bilinmez. Allah'ı en iyi bilen kimse olan Hz. Peygamber bir hadiste şöyle buyurur: "Nefsini bilen rabbini bilir."

Bazı filozoflar ve Ebû Hamid [el-Gazâlî] âleme bakmadan Allah'ın bilinebileceğini iddia etmiştir. Bu düşünce yanlıştır. Evet, [âleme bakmadan] Kadîm ve ezelî bir Zat['ın var olduğu] bilinebilir; fakat ilah sahibi bilinmeden O'nun ilah olduğu bilinemez. Bundan dolayı ilah sahibi, İlah'a bir kanıttır. İkinci durumda ise keşif şu bilgiyi verir: Hak, kendisine ve ilahlığına delilin ta kendisidir. Âlem de Hakkın varlıkların sabit hakikatlerine [a'yân-ı sâbite] tecellisinden ibarettir ki, bu tecelli olmasaydı mümkünler var olmayacaktı. Hak a'yân-ı sâbitenin hakikatlerine ve hallerine göre suretten surete girer ve tasavvur edilir.

Bu öğrenme, kendimizden[4] O'nu ilahımız olarak bildikten sonra gerçekleşir. Ardından, başka bir keşif gelir ve suretlerimizi Hakta sana gösterir. Böylece Hakta birbirimize görünürüz ve birbirimizi biliriz, birbirimizden farklılaşırız. İçimizden bazıları, kendimizden gerçekleşen bizimle ilgili bu bilginin Hakta gerçekleştiğinin farkındadır, bazı kimselerse kendimiz hakkındaki bu bilginin nerede gerçekleştiğini bilmez. Cahillerden olmaktan Allah'a sığınırım!

Her iki keşfe göre de kendimiz hakkındaki yargı bizim vasıtamızla verilir. Daha doğru bir ifadeyle, kendimiz hakkında kendimiz vasıtasıyla hüküm veren biziz. Fakat bu hükmü Hakta veririz. Bu nedenle Allah şöyle buyurur: *Kesin kanıt Allah'a aittir* [6:149]. Burada kastedilen, perdeli kimselere karşı kanıttır. Onlar Hakka 'Bize gayelerimize uymayan şekilde neden şöyle böyle yaptın' diyen kimselerdir. Böylece onlara işin gerçeği gösterilir.

Bu gerçek, ariflerin dünya hayatında gördükleri şeydir. Arifler, Hakkın yaptığını iddia ettikleri şeyi kendilerine yapanın Hak olmadığını ve söz konusu şeyin kendilerinden kaynaklandığını görür; çünkü Hak, onları ancak kendiliklerinde bulundukları duruma göre bilir. Bunu öğrendiklerindeyse kanıtları yıkılır ve kesin kanıt yalnızca Allah'a ait kalır.

'[Hidayet insana bağlıysa o zaman] *dileseydi hepinizi hidayete ulaştırırdı* [6:149] ayetinin ne anlamı vardır?' diye bir soru sorulabilir. Buna şöyle yanıt veririz: *Dileseydi* ayeti imkânsızlıktan kaynaklanan bir imkânsızlığı bildirir. Allah'ın dilediği şey, ancak işin gerçekte bulunduğu durumdur; fakat mümkünün hakikati, aklın kanıtının

verdiği yargıya göre, bir şeyi ve o şeyin zıddını kabul edebilir. Akledilir iki yargıdan hangisi gerçekleşmişse, mümkünün [Tanrı'nın bilgisinde] sabit bulunduğu durum odur.

Sizi hidayet ulaştırırdı, '[dileseydi] açıklardı' demektir. Allah, kendiliğinde bulunduğu duruma göre gerçeği algılaması için âlemdeki her mümkünün kalp gözünü açmış değildir. Bu nedenle onların bir kısmı [kendiliğinde gerçeği] bilen, bir kısmıysa bilmeyendir. Dolayısıyla dilememiş, bu nedenle hepsini hidayete ulaştırmamış ve bunu istememiştir.

Dileseydi ifadesi de böyledir. 'Acaba diler mi?' Bu olmayacak bir şeydir. O halde Hakkın iradesi tek şeyle ilgilidir. O da bilgiye bağlıdır. Bilgi ise bilinene bağlıdır. Bilinen, sen ve hallerindir. Dolayısıyla, bilginin bilinende etkisi yoktur. Aksine bilinenin bilgide bir etkisi vardır. Bilinen, kendiliğinde bulunduğu durumu bilene verir.

Tanrı'nın hitabı, muhatapların yatkın olduğu hale ve teorik düşüncenin verisine göre gelmiştir, keşfin verisine göre değil. Bu nedenle müminler çok, keşif sahibi arifler azdır.[5]

[HERKESİN BİLİNEN BİR MAKAMI VARDIR]

Her birisinin bilinen bir makamı vardır [37:164]. Burada kastedilen, [Tanrı'nın bilgisindeki] sabitlik halinde kendisiyle olduğun ve onunla dış varlığında ortaya çıktığın şeydir. Bu durum, senin bir varlık sahibi olduğun kabul edilirse böyledir. Varlığın – sana değil– Hakka ait olduğu kabul edilirse Hakkın varlığında yargı sana aittir. Senin var olduğun kabul edilirse bu durumda yargı sana aittir.

Hüküm sahibi Hak ise Hakka ait şey, yalnızca sana varlık bahşetmekten ibarettir ve [bu durumda bile] senin hakkında verilen yargı sana aittir. Dolayısıyla sen, yalnızca kendini öv ve kendini kına! Hakka hamd etmenin tek sebebi, sana varlık bahşetmesidir; çünkü varlık bahşetmek sana değil, O'na aittir.

Bundan dolayı sen, yargılarla O'nun gıdasısın. O ise varlıkla senin gıdandır. Böylece senin üzerine belirlenen şey, Hakkın üzerine de belirlenmiştir.

O halde emir, Haktan sana ve senden O'na dönüktür. Şu var ki, sen 'sorumlu' diye isimlendirildin. Hakkın seni sorumlu yapmasının nedeni, senin hal dilinle ve üzerinde bulunduğun durumla 'beni sorumlu yap' demiş olmandır. Hak ise sorumlu diye isimlendirilmez.

Hak över beni, ben de O'nu
Hak tapar bana, ben de O'na
Kabul ederim gelince bir hal
Bakınca dışarı, iner inkârî bir şal
O bilir beni, bende ise hep inkâr
Bilirim O'nu, görürüm aşikâr
Nasıl olur da duymaz bana ihtiyaç
İzni veren, mutlu eden ben; bana muhtaç
İşte bundandır, Hak benim mucidim
Bileyim ki, ben de O'nu icat edeyim
İşbu anlamı hadis bana verdi
Hak maksadın bende tamama erdi

Halîl, 'halîl' adını almasını sağlayan mertebenin sahibi olduğu için, ziyafet vermeyi âdet ve alışkanlık edindi. İbn Meserre el-Cebelî de onu rızık dağıtma işinde büyük melek Mikâil'e ortak saymıştır.

Rızıklananlar gıdayla beslenir. Rızık, rızıklananın zatına yayılır, öyle ki onda bulunan her şeye nüfuz eder; çünkü gıda, beslenenin bütün parçalarına yayılır, halbuki gerçekte parça yoktur. Hal böyleyken, Hakkın zatının zuhur ettiği ve 'isimler' denilen ilahi makamlarla İbrahim'in nitelenmesi şarttır.

Bundandır ki, biz Hak içiniz
Delillerimiz sabit; biz, bizim içiniz
O'nun için yok ki benden başkası
Hem O'nun içiniz hem kendimiz içiniz
Bende var iki yüz : biri O biri Ben
'Ben' demek yok oysa Hakta, benim buna neden
Fakat Hakkın zuhuru benim varlığımda
Hak bizimle zuhurda, kap olduk ona

Allah doğruyu söyler, doğru yola eriştirir.

NOTLAR:

[1] 'Halil' dost ve yakın demektir. İbnü'l-Arabî ise kelimenin 'bir şeye nüfuz etmek ve yayılmak' anlamına gelen köküne gider ve onu 'iki kişinin birbirlerinin nitelikleriyle nitelenmesi, birbirlerine nüfuz etmesi' anlamında yorumlar.

[2] İşaret edilen hadis, kul ile Allah arasındaki yakınlığı belirten bir hadistir. Hz. Peygamber kutsi bir hadiste Allah'ın şöyle buyurduğunu bildirir: "Kulum bana kendisine farz kıldığım ibadetlerden daha sevimli bir şeyle yaklaşmadı. Kulum, ben onu sevinceye kadar farz ibadetlerle bakana yaklaşmayı sürdürür. Onu sevince tutan eli, yürüdüğü ayağı, kendisiyle gördüğü gözü olurum." Buradan sûfiler, kulun Tanrı'nın idrak aracı olmasıyla Tanrı'nın kulun idrak araçları veya güçleri –ki İbnü'l-Arabî ikisinden de söz eder– olması üzerinde durmuştur. Bu yönüyle *kurb-i nevâfil* ve *kurb-i ferâiz*, fenâ ve bekâ terimleriyle aynı kapsamda yorumlanır. Burada bu düşüncenin başka bir yönüne temas edilmektedir. O da Tanrı görünürken kulun silinmesi, kul görünürken Tanrı'nın bâtın kalmasıdır. Bu yönüyle Tanrı ile kul arasındaki ilişki karşılıklıdır.

[3] İbnü'l-Arabî sıfatlar yerine nispet ifadesini kullanmayı tercih eder. Bunun çeşitli nedenleri vardır, ancak konumuz bakımından en önemlisi, nispetin iki şey arasında bir bağ ve ilişki olmasıdır. Bu durumda sıfat salt kendiliğinde bir nitelik olarak düşünülebilirken nispet iki şeyin varlığından söz etmeyi gerektirir.

[4] İlah sahibi olmamız nedeniyle bir ilahımız olduğunu biliriz; 'kendimizden bilmek' budur.

[5] Bu ifade, keşif bilgisiyle şeriat bilgisi arasındaki ilişkinin bir yönüne işaret etmektedir. Bu ilişki, aynı zamanda peygamber ve velinin ilişkisine de ışık tutar. Allah'ın kullarına yönelik hitabı, onların yeteneğine ve yatkınlığına göre gerçekleşir. Ancak keşif bazen bu hitaptan farklı olabilir. Ancak bu farklılığı, başka ifadelerinden bildiğimiz kadarıyla bir zıtlık ilişkisi olarak görmez; çünkü böyle bir yorum şeriatla hakikat arasında zıtlığı savunmak demek olur ki, yaklaşık olarak bütün dönemlerde tasavvuf bunu reddetmiştir. İbnü'l-Arabî'ye göre mesele nasların genel ifadesiyle hakiki yorumları arasındaki anlam dereceleri ilişkisidir.

VI. FAS

İSHAK KELİMESİNDEKİ DOĞRULUK[1] HİKMETİ

Fidyesi midir bir peygamberin koç kurbanı?[2]
Nerede o acı meleme, nerede insan feryadı?
İnayet etti de Allah ya bize ya ona, o koçu yüceltti
Yüceliğin ölçüsünü acep nasıl bir terazide tarttı?
Develer kıymetçe ağırdır buna kuşku yoktu
Ama kurbanlıkça değeri koçtan daha düşük oldu
Bir koç bilmem ki bakmadan cılız bedenine
Nasıl da oluverdi vekil, Rahman'ın halifesine?
Var bir düzen anlasana bu fidye işinde
Artmakta kazançlar, zararlarsa eksilmede
Daha üstün yaratık yoktur donuktan öte
Sonra gelir bitkiler kendi ölçüsünce
Sonrakiler duyu sahibidir; hepsi de ariftir
Kesin kanıt gerekmez ona keşif yoluyla bilir
Âdem dediklerine gelince eksik olmaz boynundan
bir boyunduruk ki mamül akıldan, fikirden, imandan
Sehl ve bizim gibiler düşünüyoruz böyle işte
İhsan mertebesine ermişiz hepimiz de
Gördüğüm gerçeği gören kişi
Söylediğimi görür açıkta ve gizlide
Sözüme muhalif söze sakın itibar etme
Kıraç toprağa boş yere tohum serpme
Sağır, dilsiz bunların hepsi; vermedi mi onlardan haber
Kur'ân ayetlerinde o Masum Peygamber

[UYKU HAYAL MERTEBESİDİR]

Allah seni ve bizi desteklesin! İbrahim Halil (a.s.) oğluna şöyle dedi: *Ben rüyamda*

kendimi seni boğazlarken gördüm [37:102]. Uyku, hayal mertebesidir. İbrahim ise rüyasını tabir etmedi. Koç, rüyada İbrahim'in oğlunun şeklinde görünmüş, İbrahim de rüyasını [tabir etmesi gerekirken] doğruladı. Bu nedenle Allah, İbrahim'in yanılgısından oğlunu büyük bir kurban vasıtasıyla kurtardı. Büyük kurban, Hz. İbrahim'in rüyasının Allah katındaki tabiriydi ve İbrahim bunun farkında değildi; çünkü hayaldeki tecelli, Hakkın o suret ile neyi kastettiğini açıklayan başka bir bilginin varlığına gerek duyar. Hz. Peygamber, yaptığı rüya tabiri hakkında Ebû Bekir'e "bir bölümünü doğru, bir bölümünü yanlış tabir ettin" demiştir. Hz. Ebû Bekir yanlış ve doğru yaptığı yeri sormuş ama Peygamber buna cevap vermemiştir.

Allah, Hz. İbrahim'e nida ederken *İbrahim, sen rüyanı tasdik ettin* [37:105] dedi. Halbuki "rüyanda gördüğün kişinin oğlun olduğu konusunda doğru söyledin" demedi; çünkü Hz. İbrahim, rüyasını tabir etmek yerine gördüğü şeyin zâhirî anlamını dikkate aldı. Rüya ise tabir gerektirir. Bu nedenle [Mısır'daki] hükümdar, [rüyasını anlattığı kişilerden değerlendirme isterken] şöyle demişti: *Rüya tabircisiyseniz* [12:43].

Tabir, görülen şeyin suretinden başka bir şeye 'geçmek' demektir. Hükümdarın rüyasında gördüğü [semiz ve zayıf] inekler, bolluk ve kıtlık seneleriydi. Hz. İbrahim rüyası hakkında doğru söylüyor olsaydı, hiç kuşkusuz çocuğunu keserdi [kesmesi gerekirdi]. İbrahim, [gördüğü şeyin] oğlunun aynı olması anlamında rüyasını onayladı. Halbuki gördüğü şey, Allah katında oğlunun suretinde büyük bir kurbandı. Böylece İbrahim'in zihninde öyle geçtiği için onu feda etti. Yoksa o gerçekte Allah katında bir kurban değildi. Duyu, kurbanı ve hayalin suretlerini İbrahim'in oğlu diye biçimlendirmişti. İbrahim hayalinde koçu görmüş olsaydı, onu oğlu veya başka bir şey diye yorumlayacaktı.

Sonra şöyle demiştir: *Bu apaçık bir imtihandır* [37:106], yani apaçık ve bariz bir sınanmadır. Başka bir ifadeyle şunu öğrenmekle ilgili bir sınanmadır: [Sınanan kişi] rüya mertebesinin gerektirdiği tabiri biliyor mu, bilmiyor mu? Çünkü İbrahim, hayal mertebesinin tabir gerektirdiğini biliyordu. Halbuki gafil davranmış ve mertebeye hakkını vermemiş, bu nedenle rüyasını olduğu gibi kabul etmişti.

Benzer bir şeyi, *el-Müsned*'in yazarı İmam Takî b. Muhalled yapmıştır. İmam, bir hadiste Hz. Peygamber'in "Beni rüyasında gören, uyanıkken görmüş gibidir; çünkü Şeytan benim suretime giremez" dediğini duymuş, ardından Hz. Peygamber'i rüyasında görmüş; rüyada Hz. Peygamber, Takî'ye süt içirmiş; Takî b. Muhalled de [uyandığında] rüyasını olduğu şekliyle kabul edip geğirmiş ve süt kusmuştu. Rüyasını tabir etseydi, süt bilgi olacaktı. Allah [sütü] içtiği ölçüde onu bilgiden mahrum bıraktı.

[RÜYADA SÜT İÇMEK]

Bakınız! Hz. Peygamber'e rüyasında bir bardak süt verilmiş ve bu konuda şöyle demiştir: "'Parmaklarımdan taşıncaya kadar içtim, kalanını Ömer'e verdim. Ey Allah'ın peygamberi! Bu rüyanın tabiri nedir?' diye sorulmuş, o da '[rüyada görülen süt] Bilgidir' demiştir." Hz. Peygamber, rüyanın mertebesini ve onun gereği olan tabiri bildiği için, gördüğü şeyi süt olarak bırakmamıştı [bilgi olarak tabir etmişti].

Duyularla algılanan Peygamber'in bedeninin Medine'de gömülü olduğu malumdur. Hiçbir insan, kendisinden ya da başkasından Peygamber'in ruhunun ve hakikatinin suretini görmemiştir. Bütün ruhlar böyledir.[3] Rüyada görüldüğünde ise peygamberin ruhu –kendisinden hiçbir şey eksilmeksizin öldüğü haliyle– bedeninin suretiyle bedenleşir. Rüyada görülen, [Medine'de] gömülü bedene benzeyen bedensel suretteki ruhu bakımından Muhammed'dir.

Şeytan'ın Peygamber'in bedeninin şekline girmesi mümkün değildir. Bu durum rüyasında Peygamber'i gören kişiye Allah'ın bir ihsanıdır.[4] Dolayısıyla bir insan bu suretle Peygamber'i rüyasında görürse, Peygamber'in kendisine emrettiği veya yasakladığı ya da bildirdiği bütün şeyleri peygamberden alır. Bu durum, nas veya zâhir veya kapalı ifade vb gibi kendisine karşılık gelen söze göre, dünya hayatında hükümleri Peygamber'den almasına benzer. Peygamber rüyayı gören kimseye bir şey verirse, verdiği şey, tabir edilmesi gereken şeylerdendir. [Görülen şey] duyuda hayalde [rüyada] olduğu gibi çıkarsa, bu rüya, tabiri olmayan rüyadır. İşte Hz. İbrahim ve Takîyyüddin bu kadarına ve böyle bir rüyaya dayanmıştı.

Rüyanın iki yönü[5] vardır. Allah İbrahim'e yaptığı ve söylediği şeylerde peygamberlik makamının gereği olan saygıyı öğretince, şunu anladık: Akli kanıtın reddedeceği tarzda Hakkı gördüğümüzde, bu sureti ya görenin durumu veya rüyanın görüldüğü mekân veya her ikisini birden dikkate alarak "meşru Hakka"[6] uygun bir şekilde tabir etmeliyiz. Bununla birlikte Hakkı gördüğümüz sureti aklın delili reddetmeseydi, gördüğümüz sureti kabul ederdik. Nitekim Allah'ı ahirette göreceğiz. Her iki görme gerçekte eşittir.[7]

Bir olan Rahman'ın her mertebede
vardır bir gizli bir de açık sureti
'Hak budur' dersen, doğrudur gözün
'Başka bir şeydir' dersen, tabir olur sözün
Birinde varken diğerinde olmamak değil O'nun hükmü

Hak ile halka götürmektir niyeti çünkü
Hak, gözlere ettiğinde tecelli, akıllar
reddeder, kesindir onlara göre kanıtlar
Oysa doğru düşünceler, akılların tecelli evinde
Görür O'nun tecellisini hayal denilenin yerinde

Ebû Yezîd el-Bestâmî şöyle der: "Arş ve Arş'ın içerdiği her şey yüz bin katıyla birlikte arifin kalbinin bir köşesinde bulunsaydı, arif onun farkına bile varamazdı."

İşte bu, Ebû Yezîd'in cisimler âlemindeki genişliğidir. Ben de şöyle derim: Varlığı sonsuz [ama] kendilerini var eden tek hakikat karşısında varlığının bitimli olduğu var sayılan şeyler arifin kalbinin bir köşesine yerleştirilseydi, arif onun farkına bile varmazdı; çünkü kalbin Hakkı sığdırdığı kesindir. Bununla beraber kalp, dolmak ve tatmin olmakla nitelenmemiştir. Şayet dolmuş olsaydı kanardı.

Ebû Yezîd böyle söylemiş. Biz de şu mısralarımızla buna dikkat çektik.

Kendi nefsinde yaratan eşyayı
Yarattığını sensin kuşatan
Var edersin kendinde, varlığı sonsuz olanı
Sensin öyleyse genişleten ve daraltan
Yarattığın her şey girseydi kalbime
Parıldayan aydınlığı aşikar olmazdı yine de
Hakkı sığdıran bir şey halka dar gelir mi
Ey dinleyenler! Bu nasıl bir iştir. Akıl sır erer mi

[HAYAL GÜCÜ VE HİMMETLE YARATMA]

İnsan, hayal gücüyle yalnızca hayal gücünde var olabilecek şeyleri yaratır. Bu, yaygın durumdur. Arif ise himmet gücüyle dışta varlığı olan şeyi yaratır. Fakat himmet, yarattığı şeyi korumayı sürdürür. Onu korumak, başka bir ifadeyle yaratılan bu şeyin korunması himmete ağır gelmez.

Arif, yarattığı şeyi korumayı ihmal ederse, o şey yok olur. Şu var ki arif, bütün mertebeleri elde etmişse mutlak anlamda [bütün mertebelerden] habersiz kalmaz. Tam tersine o arifin bir mertebeyi müşahede etmesi gerekir. Dolayısıyla arif, bu kuşatıcılığa sahipken, yaratacağı şeyi himmetiyle yaratırsa, yaratılan o şey, kendi suretiyle her mertebede ortaya çıkar ve suretler birbirini korur hale gelir. Arif, bir mer-

tebenin veya mertebelerin farkında olmasa, [zaten] herhangi bir [başka] mertebenin farkındadır ve yaratmış olduğu sureti o mertebede korumaktadır. Arifin habersiz kalmadığı bu tek mertebede koruduğu suret sayesinde [yaratılmış o şeyin diğer varlık mertebelerinde bulunan] bütün suretleri de korunmuş olur; çünkü farkında olmamak, ne sıradan insanlarda ne de seçkinlerde, [bütün mertebeleri kuşatacak şekilde] genelleşmez.

[ARİFİN ENE'L-HAK İDDİASI]

Burada öyle bir sırrı açıkladım ki, Allah ehli, böyle bir sırrın açıklanmasına karşı duyarlıdır. Bu sır, onların "Ben Hakkım" iddialarını çürütür. Şöyle ki: Hak hiçbir şeyden habersiz kalmaz. Kulun ise bir şeyle ilgilenirken başka bir şeyin farkında olmaması kaçınılmazdır. Yarattığı şeyi koruması bakımından arifin "Ben Hakkım" demeye hakkı vardır. Fakat [himmetiyle dışta] yarattığı şeyi Hakkın koruduğu gibi koruyamaz. Bunların arasındaki farkı daha önce açıklamıştık.

Belirli bir suretin ve onun mertebesinin farkında olmadığında arif Haktan farklılaşır ve farklılaşması da kaçınılmazdır. Bununla birlikte, [himmetiyle yarattığı şeyin farklı varlık mertebelerindeki] suretlerden tek bir sureti kendisinden farkında olduğu mertebede korumasıyla da [diğer mertebelerdeki] bütün suretler korunmuş olur. Bu tarz koruma, kapsama yoluyla korumadır. Hakkın yarattığı şeyi koruması böyle değildir. Aksine Hak, bizzat her bir sureti korur.

Bu mesele, ben ya da bildiğim kadarıyla benden başka birisinin kitabında yazmadığı bir konudur. Ben ise onu yalnızca bu kitapta yazdım. Dolayısıyla bu konu zamanın bulunmazı ve biriciğidir. Siz de bundan habersiz kalmayın! [Himmet ile var edilen] suret karşısında o sureti koruyacak bilincin kaldığı bu mertebe, *Biz kitapta hiçbir şeyi ihmal etmedik* [6:38] diye buyurulan kitap gibidir. O, gerçekleşeni ve gerçekleşmeyeni kendinde toplayandır.

Söylediğimiz şeyi, gerçekte *kur'ân* [toplayıcı] olan kimse anlayabilir; çünkü kendisinden sakınan için Allah bir *furkan* [ayırt etme yetisi] yaratır.[8] Bu ise kulun Rabbinden ayrışmasını sağlayan konuda zikrettiğimiz[9] furkan gibidir. Söz konusu furkan en üstün furkandır.

Bir vakit gelir ki kul, kuşkusuz rab olur
Bir vakit gelir ki kul, iftirasız kul olur
Genişler Hak sayesinde kul iken

Zor bir hayattadır Rab iken
Kul iken görür kendi nefsini
Hiç şüphe yok genişler emelleri
Rab iken görür ki bir şeyler istiyor kendisinden
bütün yaratıklar, mülk ile melekût âleminden
Oysa aciz, istekleri karşılamaktan özü gereği
Bir bölük arifi ağlar görürsün bundan dolayı
Rabbin kulu ol! Olma sakın O'nun kulunun rabbi!
Yoksa bu edepsizlik tamamen yakıp yok eder seni

NOTLAR:

1 Bu fasta İbrahim peygamberin oğluyla ilgili rüyasından hareketle rüya tabiri ve rüyaların doğruluğu, gerçekliği sorunu ele alınmaktadır.

2 Davud Kayserî, fidye ile öldürülen kimse arasında bir ölçü ve ilişki olması gerektiğinden hareketle buradaki mısraın şaşırma anlamı bildiren bir üslupla geldiğini belirtir.

3 Davud Kayserî, kastedilen şeyin bedenden ayrılan ruhun görülmesi olduğunu belirtir.

4 Bu anlamda bir hadis vardır. Hz. Peygamber "Kim beni ölümümden sonra görürse, gerçekte görmüş gibidir; çünkü Şeytan benim suretime giremez" buyurur. Bu hadis sûfilerin özenle üzerinde durdukları bir hadistir; çünkü Hz. Peygamber'i rüyada görmek ve ondan bilgi almak, sûfiler tarafından kabul edilen bir şeydir. Nitekim bizzat *Fusûsu'l-Hikem* böyle bir rüyanın sonucudur. Sadreddin Konevî bu hadisi yorumlarken bazı hususlara dikkat çeker: Bunlardan birincisi, Hz. Peygamber'in hadisteki ifadelerini birebir alma esasına dayanır. Hz. Peygamber "benim suretime Şeytan giremez" dediğine göre, kastedilen herhangi bir surette Peygamber'in görülmesi değil, bizzat Hz. Peygamber'in kendi suretine Şeytan'ın giremeyeceğidir. Bu suret ise Peygamber'i fiziksel ve ruhsal yönleriyle tarif eden şemail kitaplarında anlatıldığı şekliyle Hz. Peygamber'in suretidir. Bu yorum, şemail-i şerifin çoğaltılıp evlerde saklanmasının nedenlerinden birisi sayılabilir. Bir insan şemailde nitelenmiş şekliyle Hz. Peygamber'i görmüşse, gerçekte onu görmüş gibidir. Ancak bundan başka bir surette görmüşse, o zaman görülen rüya insanın Peygamber'le ilişkisinin bir kanıtı olarak yorumlanır. Konevî, buna bazı örnekler verir. Geniş bilgi için bkz. Sadreddin Konevî, *Kırk Hadis Şerhi*, çev. Ekrem Demirli, İz, 2002, s. 167-170.

5 Bazı rüyaların tabiri gerektirmesi, bazı rüyaların ise bunu gerektirmeyişi.

6 Meşru Hak, 'inanca bağlı Hakkın karşıtı olarak İbnü'l-Arabî'de geçen bir ifadedir. Terim hakkında bkz. Suad el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, "İnanılan İlah" maddesi.

7 Acaba Tanrı görülebilir mi? Ahirette Tanrı'nın görüleceği Ehl-i Sünnet itikadında kabul edilmiştir. Sûfiler de bu görüştedir. Ancak dünyada Tanrı'yı görmek konusu açık değildir. Burada İbnü'l-Arabî, Tanrı'nın çeşitli suretlerde görünmesinden söz etmektedir. Bir insan rüyasında Tanrı'yı görmüşse, onu ya kişinin durumunu ya da rüya görülen mekânın ya da her ikisinin birden hesaba katılmasıyla yorumlanması gerekir.

8 *Allah'tan sakınırsanız, o size bir furkan verir* [8:29] ayetine gönderme vardır. Takvanın bir şey vasıtasıyla bir şeyden sakınmak olduğunu belirtmiştik. Tanrı'dan takva etmek iki şekilde olabilir: İnsan kötülüğü kendisiyle ilişkilendirerek Tanrı hakkında kötü yargıda bulunmaktan O'nu sakınmış olur ya da iyilikleri Tanrı'yla ilişkilendirerek kendisini iyiliğin kaynağı olarak görmez. Bu da takvanın ikinci anlamıdır. Her durumda takva sahibi olan kimseye Allah bir furkan verir. Bu furkanın ayırt etme yetisi olarak yorumlandığı anlaşılmaktadır.

9 Tanrı ile kul arasındaki temel ayrım kulun aciz olması, Tanrı'nın ise özü gereği yetkin ve hiçbir şeye muhtaç olmayışıdır.

VII. FAS

İSMAİL KELİMESİNDEKİ YÜCELİK HİKMETİ

[ÖZEL RAB]

Bilmelisin ki, 'Allah' diye isimlendirilen şey, zatı itibariyle mutlak bir, sıfatları bakımından 'bütün'dür. Her varlığın Allah'tan payı, kendi 'özel rabbi'dir. Bütünün ona ait olması imkânsızdır. Fakat Hakkın mutlak birliğinde kimsenin bir payı yoktur. Bir kimse için ondan bir pay, başka bir kimse için başka bir pay [olduğu] söylenemez; çünkü mutlak birlik bölünme kabul etmez. Bundan dolayı Hakkın mutlak birliği, bilkuvve bütünün toplamı demektir. Mutlu, Rabbinin katında razı olunan kimsedir. Kendi özel rabbinin katında razı olunmayan kimse ise yoktur; çünkü her rab, kendi rabliğini rabbi olduğu kimsenin üzerinde sürdürür. Dolayısıyla herkes, kendi isminin katında razı olunan, bu nedenle de mutludur. Bu nedenle Sehl [b. Abdullah et-Tüsterî] şöyle demiştir: "Rabliğin bir sırrı vardır." Ardından her bir varlığa hitap ederek "O sır sensin. Bu sır ortaya çıksaydı, rablik ortadan kalkardı" diye ekler.

"Çıksaydı" ifadesindeki şart edatı, bir imkânsızlığa bağlı olarak imkânsızlık bildirir. Söz konusu sır ortaya çıkmaz, dolayısıyla rablik bâtıl olmaz; çünkü her varlık, ancak Rabbi sayesinde var olabilir. Varlık, sürekli mevcuttur. Dolayısıyla rablik asla yok olmaz.

Razı olunan herkes sevgilidir. Sevgilinin yaptığı her şey ise sevimlidir. Şu halde [varlıktaki] her şey beğenilmiştir; çünkü var olan şeylerin bir fiili yoktur. Her şeydeki fiil, o varlığın [özel] rabbine aittir. O varlık, kendisine bir fiilin atfedilmesi nedeniyle tatmin olmuştur. Böylece her varlık, Rabbinin fiillerinin kendisinde ve kendisinden ortaya çıkması nedeniyle memnundur; bu fiilleri de memnun etmiştir. Çünkü kendi fiili ve sanatından memnun herhangi bir insan, fiiline ve sanatına gerekli hakkı verirse, *her şeye hakkını ve yaratılışını vermiş* [20:59] demektir, yani her şeye yaratılışını verdiğini açıklamış olur. Böyle bir insan [yaptığı işte] eksiklik ve fazlalık kabul etmez.

[ÖZEL RABLAR ARASINDAKİ İLİŞKİ]

İsmail de zikrettiğimiz hususu öğrenmesi nedeniyle, Rabbinin katında beğenilmiş kimseydi. Aynı şekilde, her varlık kendi rabbinin katında beğenilmiştir.

Bir varlık, açıkladığımız tarzda kendi rabbinin nezdinde beğenildi diye başka bir kulun rabbinin katında da beğenilmesi gerekmez; çünkü her isim, kendi rabliğini 'bir'den değil, 'bütün'den aldı. 'Bütün'den ise ancak kendisine uygun bir hüküm ortaya çıkmıştır ve ortaya çıkan şey kulun rabbidir. Hiç kimse, O'nun mutlak birliği yönünden rabliğini almamıştır.

Bu nedenle Allah ehli 'mutlak birlik'te tecelliyi imkânsız sayar; çünkü sen O'na kendinle bakarsan, bu durumda O, kendine bakandır. Dolayısıyla Hak, sürekli kendisine kendisiyle bakar. O'na kendinle bakarsan, senden dolayı birlik ortadan kalkar. O'na kendinle ve O'nunla bakarsan, yine mutlak birlik ortadan kalkar; çünkü 'bakarsan' ifadesindeki ikinci şahıs zamiri, bakılanın aynısı değildir. O halde bakan ve bakılan gibi iki durumu gerektiren bir bağın bulunması zorunludur. Böylece Hak kendisini ancak kendisiyle görse bile mutlak birlik ortadan kalkar. Bundan dolayı Hakkın bu nitelikte bakan ve bakılan olduğu malumdur. Beğenilen bir insan, yaptığı bütün fiilleri beğenilmeksizin mutlak anlamda beğenilmiş sayılmaz.

Hak, kendisini *Rabbi katında hoşnut olunan* [20:54] diye nitelemekle İsmail (a.s.) kendisinin dışındaki varlıklardan üstün oldu. *Ey nefs! Rabbine dön* [89: 27-28] denilen tatmin olmuş her nefs de bunun gibidir. Hak, tatmin olmuş nefse ancak kendisini çağıran rabbine dönmeyi emretti. Böyle olunca nefs de rabbini 'bütün'den öğrendi. *Razı olmuş ve kendisinden razı olunmuş halde* [89:28].

Kullarımın arasına gir [89:29]. Başka bir ifadeyle, bu makamın onlara ait olması bakımından kullarımın arasına gir. Burada zikredilen kullar, rabbini bilen, onunla yetinen ve hakikat bir olsa bile, kendi rabbinden başka rabbe bakmayan her kuldur. Bunun böyle olması kaçınılmazdır.

Cennetime gir [89:30]. Söz konusu cennet,[1] kendisiyle örtündüğüm şeydir. Benim [Hak] cennetim senden [insan] başka bir şey değildir; çünkü sen kendinle beni örtüyorsun. Nasıl ki sen ancak benim sayemde [var] oluyorsun, ben de ancak senin vasıtanla bilinirim. O halde seni bilen, beni bilmiştir. Ben bilinmezsem, sen de bilinmezsin.

O'nun cennetine girdiğinde [gerçekte] kendi nefsine girdin demektir. Böylece kendi nefsini başka bir bilgiyle tanırsın. Bu yeni bilgi, nefsin hakkındaki bilgin vasıtasıyla rabbini tanıdığındaki bilginden başkadır. Böylece, iki bilgi sahibi olursun: Bi-

rincisi, kendin bakımından rabbini bilmen, diğeri ise kendin bakımından değil, rabbin bakımından rabbini bilmendir.

Kulsun ve rabsin
Rabsin, sendedir çünkü kulu olduğun isim
Rabsin ve kulsun
Kulusun hitapta sözü olan kimsenin[2]
Herkesin bir inancı var bağlandığı
Reddeder onu başka inancın bağlısı

Allah kullarından razıdır. Dolayısıyla onlar, razı olunmuş kimselerdir. Kullar da Allah'tan razıdır, dolayısıyla Allah da razı olunandır. Böylece iki mertebe, benzerlerin zıtlığı gibi birbirinin zıddı oldu. Benzerler zıttır. İki benzer bir araya gelmez; çünkü birbirinden ayrışmazlar. Halbuki yalnızca ayrışmış olan vardır, dolayısıyla benzer yoktur. O halde varlıkta benzer olmadığı gibi varlıkta [birbirine] zıt da yoktur; çünkü varlık tek hakikattir. Bir şey ise kendisine zıt olamaz.

Fânidir Haktan gayrısı; olmaz mevcut bâki
Ne 'ulaşılacak' var, ne de bir 'uzaktaki'
Apaçık kanıt bunu gösterdi; öyleyse
O'nu görürüm, gördüm mü iki gözümle

Bu Rabbinden korkan içindir [98:8].[3] Bunun nedeni, onun ayrımı biliyor olmasıdır. Bunu bize kanıtlayan şey, bilgilinin getirmiş olduğu şeyi varlıktaki şahısların bilmeyişidir. Kullar arasında ayrım gerçekleştiği gibi [onların özel] rableri arasında da ayrım gerçekleşmiştir. Ayrım gerçekleşmemiş olsaydı, tek bir ilahi isim, bütün yönlerinden diğerinin yorumlandığı şekilde yorumlanırdı. el-Muiz [Yücelten] ismi el-Müzil [Küçülten] isminin yorumuyla yorumlanmaz vb. Fakat el-Muiz mutlak birlik bakımından el-Müzil'dir. Nitekim her ismin Zat'a delil ve kendisi bakımından kendi zatına delil olduğu hükmüne varılır.

İsimlendirilen birdir. O halde el-Muiz isimlendirileni yönünden el-Müzil'dir; halbuki kendisi ve hakikati yönünden el-Müzil değildir; çünkü isimlerin her birisindeki anlam diğerinden ayrıdır.

Hakka bakma
Onu âlemden ayırarak
Âleme bakma

Onu Haktan gayrı sanarak
Tenzih ve teşbih et
Ol doğruluk makamında
İster ikisini bir say
İster ayır
Elde et hepsini, çünkü bunlar
öncelik hakkını açığa çıkarır
Ne bâki kıl ne de yok et
Fâni değilsin, olmazsın bâki!
Fâni sayma, görme bâki!
Gelmez sana vahiy başkasının suretinde
Başkası olarak bilmezsin onu istesen de

Övgü, tehdidin değil, vaadin doğrulanmasına bağlıdır. İlahi mertebe, özü gereği övülmüş övgüyü ister. Böylece vaadin doğruluğuyla Zat övülür. Yoksa tehdidin doğruluğu nedeniyle övülmez. Tam tersine [günahı] bağışlamasının doğruluğu nedeniyle [Allah övülür]. *Allah'ın peygamberlerine olan vaadini bozacağını zannetme* [14:48]. Burada Allah "tehdidini" dememiştir. Aksine, tehdidi bulunmakla birlikte *Onların günahlarını siler* [46:16] buyurur.

Allah verdiği söze bağlı kalmasıyla kulu İsmail'i övmüştür. Allah hakkında imkân ortadan kalkmıştır; çünkü imkân tercih ediciyi gerektirir.

Yalnız sözünün eri kalmıştır geride
Hak tehdidinin izi yok görünürde
Girseler de bedbahtlık diyarına
Farklı bir nimet içindedirler orada
Bu nimet, başkadır ebedi cennetliklerin nimetinden
ama ikisi de bir değil mi
Aradaki fark tecelliden değil mi
Tatlılık dediler azaba sebeptir buna tadı
Ona kabuk gibidir bu, kabuksa korur özü

NOTLAR:

[1] 'Cennet' kelimesinin sözlük anlamı, 'gizlenmek, örtünmek' demektir. İbnü'l-Arabî, burada cennetin sözlük anlamına gönderme yaptığı gibi Musa fassında bu konu üzerinde daha ayrıntılı bir şekilde durulacaktır.

[2] Davud Kayserî "hitapta sözü olan" ifadesiyle, ruhlar âleminde *Ben sizin Rabbiniz değil miyim?* [7:172] ifadesiyle Allah'ın kullarına sorduğu soruya atıf olduğunu belirtir. Burada insanın bir yönüyle Rab, bir yönüyle ise kul olduğu belirtilmektedir. İnsanın Rab olması, kendisinde bulunan özel Rab bakımındandır. Bir yönüyle özel Rab insanın hakikati ve kimliği demektir. Kul olması ise insanın kendisinde bulunan bu Rabbin kulu olmasıdır. Şiirin devamındaysa inanılan tanrı (*ilaḥ-ı mutekad*) meselesinin bir yönüne temas edilmektedir. Buna göre herkesin kendi rabbi hakkında bir inancı ve bu inanca göre rabbine verdiği bir sözü vardır. Başka bir inanç ve söz sahibi ise onu ihlal eder ve yanlış bulur. Bu konu da İbnü'l-Arabî'nin genel din ve inanç anlayışından bildiğimiz bir husustur.

[3] Yukarıda sözü edilen ayet burada tamamlanmaktadır. Ayetin tamamı şöyledir: *Allah onlardan, onlar Allah'tan razı olmuştur. Bu [rıza], Rabbinden korkan kimse içindir* [98:8].

VIII. FAS

YAKUB KELİMESİNDEKİ RUHANİLİK HİKMETİ

[DİN NEDİR?]

Din iki kısımdır: [Birincisi] Allah'ın, Allah'ın bildirdiğinin ve Allah'ın bildirdiğinin bildirdiğinin katındaki din; [ikincisi] ise yaratıkların nezdindeki dindir. Allah, bu ikinci dini de geçerli saymıştır.

Allah katındaki din, Allah'ın seçtiği ve yaratıkların dinine karşı yüksek paye verdiği dindir. Bu bağlamda Allah şöyle buyurur: *Bu dini İbrahim kendi oğullarına vasiyet ettiği gibi Yakub da [oğullarına] vasiyet etti ve "Oğullarım, Allah sizin için bu dini seçti, başka dinlerden sakının yalnız Müslüman olarak can verin" dedi* [2:132]. Başka bir ifadeyle Allah'a boyun eğerek ölünüz.

Ayette din, belirlilik ve tanınma bildiren harf-i tarifle zikredildi. Buradaki din, bilinen ve tanınan dindir. Şu ayette dile getirilen din odur: *Allah katında din İslamdır* [3:19]. İslam, 'boyun eğmek' demektir. O halde din, 'boyun eğmen' demektir. Allah katından olan, boyun eğilen 'şeriat'tır. O halde din boyun eğmektir. Yasa [namus] ise Allah'ın şeriat yaptığı hükümdür. Allah'ın hüküm yaptığı şeye boyun eğme özelliği kazanan kişi, dini yerine getiren ve onu fiilen var eden kimsedir. Başka bir ifadeyle, namazı kıldığı gibi, dini inşa eden kimsedir. O halde kul, dini inşa eden, Hak ise hükümleri koyandır. Boyun eğmek senin fiilindir. Dolayısıyla din de senin fiilindendir. Sen, ancak kendinden olan şey vasıtasıyla mutlu oldun.[1] Senin adına mutluluğu sağlayan şey kendi fiilin, ilahi isimleri var kılan da O'nun fiilleridir. Söz konusu fiiller, sensin ve onlar, sonradan var olmuş şeylerdir. Allah eserleri nedeniyle 'ilah' diye isimlendirildi, sen de eserlerin nedeniyle 'mutlu' diye isimlendirildin. Böylece Allah, dini fiilen var edip sana şeriat yaptığı şeye boyun eğdiğinde, seni kendi gibi saydı.

Allah'ın dikkate aldığı insanların katındaki dini açıkladıktan sonra, Allah izin verirse bu meselede yararlı hususları daha fazla açacağım.

[RUHBANLIK]

O halde din bütünüyle Allah'a ait olduğu gibi [aynı zamanda] bütünü sendendir. [Bu durumda] asıl anlamıyla olmanın dışında, din O'ndan değildir.

Allah *[Hıristiyanlar] bir ruhbanlık ortaya çıkardılar* [57:27] buyurdu. Bunlar, insanların nezdinde tanınan bir peygamberin örfte bilinen bir yöntemle [mucize gibi] getirmediği hikmet kanunlarıdır[2] [*nevâmis-i hikemiyye*]. Söz konusu kanunlarda tezahür eden hikmet ve yarar ilahi yasanın konulmasındaki hikmete uyarsa, Allah onları kendi katından yasa yaptığı şeriat gibi geçerli sayar.

Allah o hükümleri onlara farz kılmamıştır [57:28]. Allah, farkında olmadıkları bir yönden, o insanların kalpleriyle kendisi arasında inayet ve rahmet kapısını açınca, yasa saydıkları şeye saygı duymayı onların kalplerine yerleştirdi. Onlar, bu yasayla ilahi bildirimle bilinen peygamberlik yolunun dışındaki bir yolla Allah'ı razı etmek isterler. Allah şöyle buyurdu: *Onlara gerektiği gibi riayet etmediler* [57:28]. Başka bir ifadeyle, bu hükümleri yasa yapan ve artık benim de onları farz kıldığım insanlar, bu yasalara gerektiği gibi riayet etmediler.

Yalnızca Allah'ı razı etmek istediler. Onlar böyle inanmıştı. [Allah şöyle buyurur]: *İçlerinden* yasalara *iman edenlere ödüllerini verdik*. Bu ibadetin farz kılındığı insanların *çoğu fâsıktır* [57:28]. Başka bir ifadeyle, o hükümlere uymaktan ve onların hakkını yerine getirmekten uzak kimselerdir. Bu hükümlere uymayan kimse ise onları yasa yapana [Hak] uymamış ve onu razı etmemiş demektir.[3]

[DİN KARŞILIK VERMEK DEMEKTİR]

Fakat emir[4] boyun eğmeyi gerektirir. Bunu şöyle açıklayabiliriz: Sorumlu [insan] ya emre uyarak boyun eğer veya karşı çıkar. Durumu açık olduğu için itaatkâr-uyan kişiden söz etmeye gerek yoktur. Karşı çıkan ise kendisini hükmü altına almış itaatsizliğiyle Allah katından iki şeyi ister: ya itaatsizliğini silmesini ve bağışlamasını ya da kendisini cezalandırmasını. Bunlardan birisi zorunludur; çünkü emir, kendiliğinde gerçekleşmiştir.[5] O halde, Hakkın fiillerinde ve bulunduğu durumda kula boyun eğmesi her durumda geçerlidir. Bundan dolayı hal, etki edendir.[6]

Buradan din, karşılık vermek [ceza] olmuştur. Başka bir ifadeyle din [kişiyi] mutlu eden ve etmeyen şey ile [yaptığı davranışa] karşılık vermektir. Kulu mutlu eden karşılık, *Allah onlardan razı olmuş, onlar da ondan razı olmuştur* [119:5] ayetinde

dile getirilir. *Sizden haksızlık yapanlara büyük bir azap tattırırız* [19:25] ayetinde belirtilen ise mutluluk vermeyen şe·le karşılık vermektir. *Onların günahlarını affederiz* [16:46]; bu da cez. lır. Böylece dinin 'karşılık vermek' olduğu anlaşılmıştır.

Din, karşılık vermek ve aynı zamanda teslim olmak anlamına geldiği gibi teslim olmak da boyun eğmenin ta kendisidir. Bu tanıma göre insan, [kendisini] mutlu eden ve etmeyen şeye boyun eğmiştir ki, o da karşılık demektir.

[DİN ÂDET, DÖNMEK DEMEKTİR]

Bu konuda zâhirî anlatım dili budur. İşin özü ve gerçeği ise şudur: Ceza,[7] Hakkın varlık aynasındaki bir tecellidir. Dolayısıyla Haktan mümkünlere 'dönen' şey, onların zatlarının kendi halleri hakkında verdikleri şeydir; çünkü onların her hallerinde bir suretleri vardır. Mümkünlerin hallerinin başkalaşması nedeniyle suretleri de başkalaştığı gibi [Haktan gelen] tecelli de halin başkalaşması nedeniyle farklılaşmış, dolayısıyla tecellinin eseri, kula kulun bulunduğu hale göre gelmiştir. O halde kula iyiliği kendisinden başkası vermediği gibi onu mutsuz eden şeyi de kendisinden başkası kula vermemiştir. Tam tersine, kendisine nimet ve acı veren kuldur. O halde kul, kendisini kınamalı ve kendisini övmelidir. Kullarını bilmede kesin delil Allah'a aittir; çünkü bilgi bilinene tabidir.[8]

Bu konuda belirttiğimiz sırdan daha üstün bir açıklama tarzı şudur: Mümkünler, asılları olan yoklukta sabittir. Varlık ise mümkünlerin kendiliklerinde ve hakikatlerinde bulundukları hallerin suretleriyle [zuhur eden] Hakkın varlığıdır. Böylece haz alanın, acı çekenin ve her bir halin 'akabinde'[9] olan şeyin kim ve ne olduğunu öğrendin.[10] Ayrıca hallerden her birisini takip edenin ve böylece *ukubet* ve *ıkab* diye isimlendirilenin ne olduğunu da anlamış oldun. Cezalandırma [*ukubet*], iyilik ve kötülükte mümkündür. Şu var ki, örf iyilikte onu ödül, kötülükte ise cezalandırma diye isimlendirdi. Böylece din, âdet [dönmek, avdet etmek] diye isimlendirilmiş veya yorumlanmıştır; çünkü kulun halinin gerektirdiği ve talep ettiği şey, kendisine 'dönmüş'tür.

[Din kelimesinin âdet anlamında kullanıldığına örnek olarak] şair "senin dinin gibi" der. Burada âdeti kasteder. O halde din, âdet demektir. Âdet, bir işin kendi haline dönmesi demektir. Buradaki böyle değildir; çünkü [bu yorumla] âdet, tekrar demektir. Fakat âdet, akledilir bir hakikattir [tümel bir durumdur] ve suretlerde benzerlik mevcuttur [tekrar değil]. Biliyoruz ki, insan olma bakımından Ali, Meh-

met'in aynıdır. Halbuki burada insanlık [hakikati] tekrarlanmamıştır. İnsanlık tekrarlansaydı, çoğalmış olurdu. Halbuki insanlık, tek bir hakikattir. Bir ise kendiliğinde çoğalmaz. Biliyoruz ki, Ali şahıs olması bakımından Ömer'in aynıdır. Ancak Ali'nin şahsı Ömer'inki değildir. Bununla birlikte, şahsiyet olması bakımından şahsiyet ikisinde de gerçekleşmiştir. Halbuki duyu bakımından şöyle diyoruz: Bu benzerlik nedeniyle insanlık tekrarlanmıştır. Doğru yargıda ise tekrarlanmadığını söyleriz. O halde bir açıdan tekrarlanma söz konusuyken bir açıdan yoktur. Aynı şekilde, bir bakıma karşılık vardır, bir bakıma yoktur; çünkü karşılık da mümkünde mümkünün hallerinden birisidir.

Bu konu[11] meseleyi bilenlerin ihmal ettiği bir husustur. Başka bir ifadeyle, gereken tarzda onu incelememişlerdir; yoksa bilmiyor değillerdir. Söz konusu mesele, yaratıklarda hüküm sahibi olan 'kader sırrı'ndandır.[12]

[TEBLİĞİN ANLAMI]

Doktor hakkında 'doğanın hizmetkârı' denildiği gibi peygamber ve vârisleri [veliler] için de genel anlamda[13] 'ilahi emrin hizmetkârı' denilir. Onlar gerçekte, mümkünlerin hallerinin hizmetkârlarıdır. Onların hizmeti ise [mümkünlerin] hakikatlerinin [Tanrı'nın bilgisinde] sabitlik halinde bulunduğu halleri arasındadır. Bunun ne kadar tuhaf olduğuna bakınız!

Kastedilen hizmetkâr ya hali veya sözüyle hizmet edilenin belirlediği hallerin sınırında durur; çünkü doktora 'doğanın hizmetkârı' denilmesi, doğaya yardımcı olma amacıyla hareket etmesi şartına bağlıdır; çünkü doğa hastanın bedenine özel bir mizaç vermiştir ki, bu mizaç nedeniyle kişi hasta diye isimlendirilir. Doktor doğaya [mutlak anlamda] hizmet ederek yardım etseydi, hastalığın niceliği artardı. Doktor sağlığı amaçlayarak, bu [hasta] mizaçtan başka bir mizaç inşa etmek suretiyle onu tedavi eder. Bu bakımdan sağlık da doğanın bir parçasıdır. O halde doktor, doğanın hizmetkârı değildir. Doktorun doğanın hizmetkârı olması, hastanın bedeninin düzelmesi ve hastalık halinin değişmesinin doğa sayesinde gerçekleşmesinden kaynaklanır. Şu halde doktor, genel olmayan –çünkü bu gibi işler genel değildir– özel bir yönden doğa uğrunda gayret eder ve çalışır. O halde doktor bir hizmetkârdır, ama [her bakımdan] doğanın hizmetkârı değildir. İşte Hakkın iradesine hizmet ederken peygamber ve vârisler de böyledir.

Hak, yükümlü kimselerin hallerinde iki tarz hükme sahiptir: Kuldan emir, Hak-

kın iradesinin gerektirdiği duruma göre gerçekleşir. Hakkın iradesi ise o şey hakkındaki ilahi bilginin gerektirdiği duruma göre o şeye ilişir. Hakkın bilgisi ise bilinenin kendi zatından Hakka verdiği şeye göre ona ilişmiştir. Bundan dolayı söz konusu şey, kendi suretiyle ortaya çıkmıştır. Peygamber ve vârisi, iradeyle ortaya çıkan ilahi emrin hizmetkârıdır, [mutlak anlamda] iradenin hizmetkârı değillerdir. Peygamber, yükümlünün mutluluğunu isteyerek kendisine onu [Hakkın emrini] getirmiştir. Bundan dolayı peygamber, ilahi iradeye hizmet etseydi, nasihat etmezdi. [Nasihat ettiğine göre] nasihat etmesi onunla, yani [ilahi] iradeyle gerçekleşmiştir.

[PEYGAMBER DOKTOR GİBİDİR]

Peygamber ve vâris [veli], nefsler için uhrevi doktorlar gibidir ve emir aldığında Allah'ın emrine boyun eğerler. Peygamber, Allah'ın emrine ve iradesine bakar. Allah'ın iradesine aykırı bir şeyi emrettiğini görür ve Allah'ın irade ettiğinden başka bir şey ise olmaz. Bu nedenle de o emir olmuştur. Allah emri dilemiştir ve o da gerçekleşmiştir. Allah, emredilene emredilmiş bir şeyin gerçekleşmesini ister ve o kişiden istenilen emir gerçekleşmezse, bu [tavır, emre] itaatsizlik ve günah diye isimlendirilir.

Peygamber tebliğcidir. Bu nedenle Hz. Peygamber içinde *Sana emredildiği gibi dosdoğru ol* ayeti bulunan *Hûd suresi ve benzerleri beni ihtiyarlattı* demiştir. Başka bir ifadeyle, *Dosdoğru ol* [11:112] ayeti, Peygamber'i ihtiyarlatmıştır; çünkü peygamber şunu bilmiyordu: Aldığı emir iradeye uygun olup gerçekleşecek bir emir miydi? Yoksa ilahi iradeye aykırı ve gerçekleşmeyecek bir emir miydi?

Hiç kimse, irade edilen şey gerçekleşmeden önce iradenin hükmünü bilemez. Allah'ın iç gözünü açıp mümkünün ilahi ilimdeki halini gösterdiği kimse ise gerçekleşmeden önce bunu bilebilir. Bu kişi, mümkünlerin hakikatlerini Tanrı'nın bilgisinde bulundukları hal üzere bilir, böylece gördüğüyle o esnada hüküm verir.

Bu durum, bazı bireyler için bazı vakitlerde gerçekleşir. Allah [Hz. Peygamber adına] şöyle buyurur: *[Rabbimin] bana ve size ne yapacağını bilmem* [9:46]. Hz. Peygamber, perde bulunduğunu dile getirmiştir. Kastedilen ise yalnızca özel bir durumu öğrenmeyle ilgili perdedir.

NOTLAR:

[1] Din insanın fiili olduğuna göre, insanın mutlu ya da mutsuz olması bizzat insanın kendi fiilinin bir sonucudur.

[2] Kastedilen şey, peygamberin Allah katından getirmediği, fakat insanların geliştirdikleri âdet ve alışkanlıklardır. Örfte bilinen bir yolla derken kastedilen ise peygamberin peygamberliğini ilan ederek iddiasını kanıtlamak üzere mucize getirmesidir.

[3] İbnü'l-Arabî, yasa karşısında insanın durumunu ele alırken bir anlamda dinin anlamı olan boyun eğmekten uzak bir yoruma gittiği anlaşılmaktadır. Halbuki insan her durumda boyun eğer. Bu nedenle İbnü'l-Arabî böyle bir yanlış anlamanın önüne geçmek için gelecek paragrafta boyun eğmenin mahiyetini ele almaktadır.

[4] Burada 'emir' kelimesi emretmek anlamındaki emir değildir. Davud Kayserî, kastedilenin "emrin irade niteliğinden kaynaklanan emir olmadığını" söyleyerek açıklar. Kastedilen genel anlamda varlıktaki durumdur. İnsan bütün eylemleriyle boyun eğmenin dışında değildir. Ardından İbnü'l-Arabî her iki şıkkı ele alır: Birinci durumda insan yasaya uyar. İbnü'l-Arabî bunun üzerinde durmaz; çünkü burada durum açıktır. İkincisinde ise emre karşı çıkar. Tanrı'nın yasa yaptığı bir şeye karşı çıkmakla insan gerçekte boyun eğmenin dışına çıkmaz. Yalnızca isimler değişir. İkinci durumda boyun eğdiği isimler, onun el-Afuvv, el-Gafur gibi isimlere boyun eğmesini ve sığınmasını sağlayan isimlerdir. Böylece insan her durumda boyun eğer. Öte yandan Tanrı da insanın eylemi karşısında boyun eğer. Burada insanla kastedilen onun ayn-ı sâbitesi ve bu hakikatin gereğidir.

[5] Yani kulun bir şekilde boyun eğeceği ve fiilinin sonucuna göre bir karşılığı hak edeceği kesinleşmiş bir hükümdür.

[6] Bu cümle 'bilgi bilinene tabidir ve bilinen kendi durumu hakkındaki Tanrı'ya bilgi verir' cümlesinin başka bir biçimidir. Burada hal istidadın ve ezelî hakikatin halidir.

[7] *Fusûsu'l-Hikem* şarihlerinden Davud Kayserî ve Abdurrahman Câmî, cümlede geçen zamiri 'ceza' diye yorumlamaktadır. Bu durumda ceza, Hakkın varlık aynasında tecelli eden ve yansıyan bir şey olmaktadır. Metnin devamında gördüğümüz gibi, aynada yansımayla 'ceza', dine dönme anlamı kazanmaktadır.

[8] Burada kader meselesi ayn-ı sâbite görüşüyle izah edilmektedir. Ancak ayn-ı sâbitenin ezelî mahiyetler ve bir yönüyle de ilahi sıfatlar olduğunu unutursak, Mutezile'nin insanın özgürlüğü fikrini de aşan yanlış bir özgürlük fikrini İbnü'l-Arabî'ye izafe etmiş olabiliriz. Bu nedenle meselenin İbnü'l-Arabî'nin genel görüşüyle irtibatlı olarak değerlendirilmesi gerekir.

[9] İbnü'l-Arabî, cezalandırma anlamına gelen *ukubet* kelimesinin kök anlamına giderek başka bir yorum getirmektedir. *Ukubet*, cezada olduğu gibi fiili takip eden ve onun sonucu olan şeydir. Bu anlamda *ukubet*, 'ceza' anlamına geldiği gibi aynı zamanda iyilik karşılığında kullanılan sevabı da içerir. Her ikisi de insanın davranış diliyle talep ettiği şeyin kula dönmesinden ibarettir. Burada Allah yalnızca insanın diliyle veya haliyle ya da istidadıyla talep ettiği ve kendisini zorladığı şeyi kula vermektedir.

[10] Vahdet-i vücûdun insan fiilleriyle ilgili nihai yorumu budur. Bütün bu eylemlerde asıl fail Allah'tır.

[11] Abdurrahman Câmî'ye göre, kastedilen şey, cezanın mümkünün hakikatinin gerektirdiği hallerden birisi olmasıdır.

[12] Cezayı mümkünün hakikatinin gerektirdiği hallerden birisi saydıktan sonra, bu kez peygamberliğin ve tebliğin anlamına geçmektedir. Bazı şarihler burada bir konu değişmesi olduğunu düşünmüştür. Halbuki konu devam etmektedir ve buradaki yorumlar dinin ceza ve dönmek anlamının açıklanmasıyla ilgili görüşlerin devamıdır.

[13] Abdurrahman Câmî'ye göre, yaygın kabule işaret edilmektedir.

IX. FAS

YUSUF KELİMESİNDEKİ NURANİLİK HİKMETİ

[RÜYA VAHYİN BİR PARÇASIDIR]

Bu nuranilik hikmeti,[1] [Yusuf peygamberin hakikatinin] nurunun hayal mertebesine yayılmasından ibarettir. Hayal mertebesi [Allah'ın] ilgisine mazhar olan [Peygamber] için ilahi vahyin başlangıcıdır. Hz. Ayşe şöyle der: "Allah'ın peygamberine gelen ilk vahiy, doğru rüyaydı. Gördüğü her rüya, tıpkı sabah aydınlığı gibi çıkardı." Bunun anlamı, Peygamber'in gördüğü rüyada herhangi bir bilinmezliğin bulunmamasıdır. Hz. Ayşe'nin bilgisi de buraya ulaşmıştır.

Hz. Peygamber'de bu rüya döneminin süresi altı aydı. Ardından kendisine [vahiy getiren] melek geldi.

Hz. Peygamber "İnsanlar uykudadır, öldüklerinde uyanırlar" demiştir. Uyku esnasında görülen her şey, haller farklılaşsa bile bu kapsama girer. Böylece onun bu sözü altı ay geçerli oldu. Hatta onun dünyadaki bütün ömrü böyleydi: O, uyku içinde uykuydu.

Bu kabilden gelen her şey, 'hayal âlemi' diye isimlendirilen şeydir; bu nedenle de tabir edilir. Başka bir ifadeyle rüyanın tabir edilmesinin nedeni, gerçekte falan tarzda olan bir şeyin [rüyada] başka bir tarzda görünmüş olmasıdır. Tabirci –tabiri doğruysa– uyuyanın gördüğü suretten gerçekteki duruma geçer. Söz gelişi bilgi rüyada süt suretinde görünebilir; böylece tevilde süt suretinden bilgiye geçilir ve [rüya] tevil edilmiş olur. Başka bir ifadeyle tabirci şöyle der: Rüyada görülen bu süt, gerçekte bilgiye işaret eder.

[İNSANLAR UYKUDADIR, ÖLÜNCE UYANIRLAR]

"İnsanlar uykudadır, öldüklerinde uyanırlar." Uyku halinde görülen her şey rüya, gelen her şey 'hayal âlemi' denilen şeydir. Bu nedenle de tabir edilir.

Hz. Peygamber'e vahiy geldiğinde, alışık olunan duyulur şeylerden çekip alınır, yanında bulunanlardan habersiz kalır ve onların farkında olmazdı. Vahiy bittiğinde ise geri döndürülürdü. Dolayısıyla Hz. Peygamber [kendisine vahiy getiren] meleği

ancak hayal mertebesinde algılardı. Şu var ki o [bu esnada] 'uyuyan' diye isimlendirilmez. Melek bir adam şeklinde göründüğünde, bu durum da hayal mertebesinden meydana gelirdi; çünkü o, bir adam değil yalnızca insan şekline girmiş bir melekti. Onu gören arif, gördüğü sureti tabir eder ve [tabirin anlamı olan] onun gerçek suretine ulaşır. Böylece "Bu Cebrail'dir, size dininizi öğretmek için gelmiştir"[2] der.

Bununla birlikte Hz. Peygamber yanında bulunan arkadaşlarına "O adamı geri döndürünüz" demiş ve onu kendilerine göründüğü suret nedeniyle 'adam' diye isimlendirmiştir. Sonra "Bu Cebrail'dir" demiş ve tahayyül edilen bu adamın suretinin kendisinde göründüğü sureti dikkate almıştır. O halde Peygamber her iki ifadesinde de doğru söylemektedir: Duyusal düzeyde onun adam diye isimlendirilmesi doğru olduğu gibi Cebrail olması nedeniyle de [söylediği] doğrudur; çünkü o, hiç kuşkusuz Cebrail'di.

[HZ. YUSUF'UN GÖRDÜĞÜ RÜYA]

Yusuf (a.s.) dedi ki: *Ben onbir yıldızı, ayı ve güneşi bana secde ederken gördüm* [12:4]. Böylece Yusuf, kardeşlerini yıldızlar, baba ve halasını ise güneş ve ay suretinde gördü. Onları böyle görmek, Yusuf bakımından [bilinmektedir]. Görülenler bakımından böyle olsaydı, kardeşlerinin yıldızlar, babasının ve halasının ise güneş ve ay suretinde görünmesi onlar tarafından istenilmiş [ve onlar tarafından bilinmiş] olurdu. Yusuf'un gördüğü [rüya] hakkında onların bilgisi olmayınca, Yusuf'un algısı hayal gücünde gerçekleşmiş demektir.

Rüyasını anlatınca [babası] Yakub meseleyi anlamış ve şöyle demiştir: *Ey oğlum! Rüyanı kardeşlerine anlatma, yoksa sana tuzak kurarlar* [12:4]. Sonra oğullarını böyle bir tuzak [kurmak]tan tenzih ederek tuzağı Şeytan'la ilişkilendirmiştir. Şeytan, tuzağın ta kendisidir. Yakub şöyle demiştir: *Şeytan insan için apaçık bir düşmandır* [12:5]; yani düşmanlığı görünen kimsedir.

Yusuf hikâyenin sonunda şöyle demiştir: *Bu, önceki rüyamın yorumudur. Rabbim onu gerçek çıkarttı* [12:100]. Başka bir ifadeyle 'Allah daha önce hayal suretindeki rüyamı duyulur düzlemde ortaya çıkarttı.' Hz. Peygamber bir hadisinde "İnsanlar uykudadır, öldüklerinde uyanırlar" demişti. Yusuf'un *Rabbim rüyamı gerçek çıkartmıştır* [12:100] demesi, uykusunda bir rüya görüp [yine rüyasında] uyanıp rüyasını tabir eden kimsenin durumuna benzer. Halbuki o, halen uyuduğunun farkında değildir. Uyandığında ise 'şöyle bir rüya gördüm, sonra sanki uyanmışım da o rüyamı şöyle

tevil etmişim' der. Bu durum, Yusuf'un haline benzer.

[HZ. PEYGAMBER'İN ÂLEM YORUMU]

Şimdi bakınız! Hz. Muhammed ile Hz. Yusuf'un algılayışı arasında ne kadar fark vardır! Hikâyesinin sonunda Yusuf, *Bu, önceki rüyamın yorumudur, Rabbim onu gerçek çıkarttı* [12:100] dedi. Başka bir ifadeyle rüyamı duyusal olarak ortaya çıkarttı [dedi]. Halbuki [rüyasında] gördüğü şey de duyulur bir şeydi; çünkü hayal, her zaman duyulur olan şeyi verir ve bundan başkasını veremez.

Hz. Muhammed'in (a.s.) vârislerinin bilgisinin ne kadar üstün olduğuna dikkat ediniz! Bu mertebe hakkındaki sözü –Allah izin verirse– senin de öğreneceğin şekilde 'Muhammedî Yusuf'[3] diliyle açıklayacağım:

"Haktan başkası" denilen veya 'âlem' diye isimlendirilen şeyin Hak karşısındaki durumu, şahsa göre gölge gibidir. Âlem, Allah'ın gölgesidir ve gölge, varlığın âlemle ilişkilendirilmesinin ta kendisidir; çünkü gölge hiç kuşkusuz duyuda mevcuttur. Fakat gölgenin kendisinde ortaya çıktığı şey varsa, gölge duyuda mevcut olabilir. Gölgenin kendisinde ortaya çıktığı şeyi yok saydığında, gölge akledilir olur ve duyuda mevcut olmaz. Aksine gölgenin kendisiyle ilişkilendirildiği şahsın zatında bilkuvve bulunur. 'Âlem' diye isimlendirilen bu ilahi gölgenin ortaya çıktığı yer, mümkünlerin zatlarıdır. Gölge, söz konusu zatlar üzerine gölge uzar. Böylece gölgeyi bu zatın varlığının kendisine yansıması ölçüsünde algılarsın. Fakat Hakkın en-Nur ismi sayesinde algı gerçekleşir ve bu gölge mümkünlerin zatları üzerine bilinmeyen bir gizlilik tarzında uzar.

Bakınız! Gölgeler siyaha çalar. Bu durum, onlardaki gizliliğe işaret eder. Bunun nedeni ise gölgeler ile gölgeleri oldukları bireyler arasındaki karşılıklı ilişkinin uzaklığıdır. Şahıs beyaz ise gölgesi de öyledir. Dikkat ediniz! Dağlar gözden uzaksa siyah görünür. Halbuki [bu esnada] gerçekte duyunun algıladığından başka bir renktedirler. Bunun [görüntü ve gerçeklik arasındaki bu zıtlığın] biricik nedeni uzaklıktır. Başka bir örnek, göğün maviliğidir. Bunlar, aydınlık olmayan cisimlerde uzaklığın duyuda meydana getirdiği durumlardır [algı yanılgılarıdır].

Mümkünlerin hakikatleri de [tıpkı aydınlık olmayan cisimler gibi] aydınlık değildir. Bunun nedeni, onların yok olmasıdır. [Tanrı'nın bilgisinde] sabit olma özelliğiyle nitelenseler bile yine de [dışta] var olma [özelliği] ile nitelenmiş değillerdir; çünkü varlık ışıktır. Şu da var ki uzaklık, aydınlık cisimleri duyuda [olduklarından]

küçük gösterir. Bu küçültme de uzaklığın [cisimleri algılamadaki] başka bir etkisidir. Böylece duyu, cisimleri küçük hacimli algılar. Halbuki algılanan şey, gerçekte bu hacimden büyüktür ve nicelik olarak daha çoktur. Sözgelimi, aklın kanıtıyla güneşin yeryüzünün 160 katı büyüklüğünde olduğu bilinir. Bu büyüklüğüne rağmen güneş [uzaklık nedeniyle] bir kalkan kadar algılanır. Bu da uzaklığın bir etkisidir.

O halde âlemi gölgeyi bildiğimiz kadar biliriz; Hakkı ise gölgenin çıktığı şahsı bilmediğimiz ölçüde bilemeyiz. Gölgenin onun gölgesi olması bakımından o şahıs [gölge sahibi] bilinir; buna karşın kendisinden uzayıp çıktığı kimsenin suretinin o gölgenin zatında bilinmeyişi bakımından [gölgesi âlem olan] Hak da bilinemez. Bu nedenle 'Hak bir bakımdan tarafımızdan bilinir, bir bakımdan ise bilinmez' deriz.

Hakkın gölgeyi nasıl uzattığına bakmaz mısın? Dileseydi, onu durağan bırakırdı [25:45]. Başka bir ifadeyle, gölgeyi çıktığı şahısta bilkuvve [halde] tutardı. Bunun anlamı şudur: Hak gölge ortaya çıkacak şekilde mümkünlere tecelli etmeseydi, gölge de varlıkta ortaya çıkmayan mümkünler gibi kalırdı.

Sonra güneşi gölgeye delil yaptık [25:45]. Bu, daha önce belirttiğimiz gibi Allah'ın en-Nur ismidir ve duyu da ona tanıklık eder; çünkü gölgeler, ışık olmadığı için bir varlığa sahip değildir. *Sonra gölgeyi kolaylıkla kendimize çekeriz* [25:46]. Allah, gölgeyi kendi gölgesi olduğu için kendisine çekmiştir. Dolayısıyla her şey, O'ndan ortaya çıkmış ve yine O'na dönecektir. Bundan dolayı çıkan O'dur, O'ndan başkası değildir.

Algıladığımız her şey, mümkünlerin zatlarında Hakkın varlığıdır. Her şey, Hakkın hüviyeti bakımından O'nun varlığıdır; suretlerin değişmesi yönünden ise mümkünlerin zatlarıdır. Farklı suretler kazanması nedeniyle gölge 'gölge' ismini yitirmediği gibi âlem de farklı suretler kazanması bakımından 'âlem' veya 'Haktan başkası' ismini yitirmez. Dolayısıyla gölgenin [her durumda] gölge olmasının salt birliği bakımından, o Haktır; çünkü Hak, bir ve mutlak Tek'tir. Suretlerin çokluğu bakımından ise âlemdir.

Artık sana açıkladığımız hususu iyice düşün ve incele!

Gerçek açıkladığımız gibi olunca [bilmelisin ki]: Âlem hayal ürünüdür; gerçek bir varlığa sahip değildir. Hayalin anlamı da budur. Başka bir anlatımla hayal, gerçekte öyle değilken, âlemin –Hakkın varlığının dışında– kendi başına varlığını sürdüren ilave bir şey gibi görünmesidir. Duyu düzleminde gölgeyi görmez misin? Gölge kendisinden çıktığı şahsa bitişiktir ve bu bitişikliğin kopması mümkün değildir; çünkü bir şeyin kendi zatından ayrılması mümkün değildir.

Artık, kendi hakikatini bil: Sen kimsin ve hüviyetin nedir? Hak ile ilişkin nedir? Hangi yönünle Haksın, hangi yönünle âlemsin, [Haktan] başkasın, farklısın vb? Bu sözlere benzeyen başka sözler de kullanılabilir. Bu konuda bilginler derece derecedir: Bilen vardır, daha iyi bilen vardır.

Küçük-büyük, duru-daha duru her özel gölge karşısında Tanrı, gören varlıktan perdelenmesi bakımından camdaki ışık gibidir. Bu ışık, camın rengiyle renklenir. Gerçekte ise rengi yoktur. Fakat ışığı camın rengini almış görürsün. İşte bu, Rabbin karşısında senin hakikatin hakkında [sana verilmiş] bir örnektir. Camın yeşilliği nedeniyle [cama vuran] 'ışık yeşildir' dersen, doğru söylersin ki bu durumda kanıtın duyudur. 'Yeşil değildir' ya da kanıtın nedeniyle 'renkli değildir' dersen yine doğru söylemiş olursun. Bu durumda kanıtın doğru-teorik düşüncenin verisidir.

İşte bu, gölgeden uzayan bir ışıktır ve o camın kendisidir. Dolayısıyla, duruluğu nedeniyle, ışık kaynaklı gölgedir. İçimizden Hak ile özdeşleşen kimsede de "Hakkın sureti" başkasındakinden daha fazla görünür.[4] Hak, bazı kimselerin görmesi, işitmesi ve bütün organları olur. Bunun kanıtı ise şeriatın Haktan bildirerek verdiği haberdir.[5] Bununla beraber gölgenin dış varlığı mevcuttur; çünkü [konuyla ilgili hadiste geçen] "onun işitmesi" kelimesindeki zamir, kendisine döner. Diğer kullar ise böyle değildir. Dolayısıyla bu kulun Hakkın varlığına nispeti, diğer kulların Hakkın varlığına nispetinden daha yakındır.

[HER ŞEY HAYALDİR]

Durum ortaya koyduğumuz gibi olunca, bilmelisin ki kendin ve algılayıp hakkında 'ben değilim' dediğin her şey, bir hayaldir. Öyleyse bütün varlık, hayal içinde hayaldir. Gerçek Varlık, isimleri bakımından değil, yalnızca zatı ve hakikati bakımından Allah'tır; çünkü Hakkın isimleri, iki şeyi gösterir: Birincisi, Hakkın aynıdır. Diğeri ise ismin sayesinde diğer isimlerden ayrıştığı ve kendisini gösterdiği şeydir. Böylece bir ismin hangi açıdan diğer isimle aynı, hangi açıdan ondan başka olduğu ortaya çıktı. Bir ismin diğeriyle aynı olması itibariyle, [her isim] Haktır. [Yoksa] el-Gafur [bağışlayan, örten] isminin ez-Zâhir [zuhur eden] ve el-Bâtın [gizli kalan] ismiyle ya da el-Evvel'in [İlk] el-Âhir [Son] ismiyle ne ilişkisi olabilir ki?

Dolayısıyla bir ismin O'nunla aynı olması yönüyle isim Haktır. O'ndan başka olması yönüyle ise burada ele aldığımız 'tahayyül edilen Haktır. Kendisine kendisinden başka kanıt bulunmayan ve varlığı [oluşu, *kevn*[6]] ancak kendi zatıyla sabit olan

Mutlak Hakkı tenzih ederim.

O halde 'oluş'taki her şey, mutlak birliği gösterirken hayaldeki her şey çokluğu gösterir. Çokluğu dikkate alan kimse âlem, ilahi isimler ve âlemin isimleriyle beraberdir; birliği esas alan kimse ise âlemlere muhtaç olmayan zatı bakımından Tanrı'yla beraberdir.

Tanrı'nın zatı âlemlere muhtaç olmadığı gibi bu durum, aynı zamanda isimlerine de muhtaç olmaması demektir; çünkü zata ait isimler, zata delalet ettiği gibi başka isimlendirilenlere de delalet eder. [Bu ikinci anlam] onların eserlerini dışta gerçekleştirir.[7]

[ZATIN BİRLİĞİ VE NİTELİKLERİN BİRLİĞİ]

De ki: Allah birdir [112:1]. Allah'ın mutlak birliği, kendisinden kaynaklanır. es-Samed'dir [hiçbir şeye muhtaç olmayan]. Bu ise kendisine dayanmamız bakımındandır. *Doğurmadı* [112:3]. Bu durum, O'nun hüviyeti ve bizim bakımımızdandır. *Doğurulmadı* [112:3]. Bu da kendisi bakımdandır. *Kimse O'nun dengi değildir* [112:3]. Bu ise O'nun niteliğidir.

Allah, zatını birlemiş ve şöyle buyurmuştur: Allah mutlak birdir. Çokluk, bizce bilinen nitelikleriyle ortaya çıkmıştır. Biz doğururuz, doğuruluruz, O'na dayanırız, birbirimizle yeterli hale geliriz. Mutlak Bir ise bu niteliklerden münezzehtir. Dolayısıyla Hakın bize ihtiyacı olmadığı gibi isimlere de ihtiyacı yoktur. Bu surede [belirtilenlerden] başka Hakka ait nispet yoktur.[8] Bu sure, İhlas suresidir ve Hakkın nitelikleri hakkında inmiştir. O halde, bizim [var olmamızı] talep eden ilahi isimler bakımından Allah'ın mutlak birliği, çokluğun birliğidir. Bize ve isimlere ihtiyaç duymayışı bakımından Allah'ın mutlak birliği ise *ahadiyyetü'l-ayn*, yani ayniyet birliğidir [özdeşlik]. Her ikisi de, Allah'a el-Ahad ismini verir, bunu bilmelisin.

Hakkın gölgeleri var edip onların sağdan-soldan eğilerek ve kayarak meydana gelmesinin yegâne sebebi, sana ve O'na delil olmasıdır. Bu delil sayesinde sen, kim olduğunu ve O'nunla ilişkini ve O'nun senle ilişkisinin mahiyetini öğrenirsin. Bunun yanı sıra, Allah'tan başka her şeyin nereden ya da hangi ilahi hakikatten dolayı mutlak yoksunlukla Allah'a; birbirlerine muhtaç olmaları bakımından ise göreli yoksunlukla birbirlerine muhtaçlık özelliğiyle nitelendiğini öğrenirsin. Aynı zamanda, Hakkın hangi hakikat bakımından insanlara ve âlemlere muhtaç olmama özelliğiyle nitelendiğini; başka bir açıdan âlemdeki şeylerin birbirlerine muhtaç olmama özelli-

ğiyle nitelenmesinin nereden kaynaklandığını öğrenirsin. Bu yön, âlemdeki şeylerin birbirlerine muhtaç olduğu yönün aynı değildir; çünkü âlem hiç kuşkusuz özü gereği sebeplere muhtaçtır.

Âlem için sebeplerin en büyüğü, Hakkın sebep olmasıdır. Âlemin muhtaç olduğu Haktaki sebeplilik ise ilahi isimlerdir. İlahi isimler, âlemin kendisi gibi bir varlıkta ya da [doğrudan] Hakkın kendisinde muhtaç olduğu her isimdir. O halde, [isimlere olan] bu muhtaçlık, başkasına değil gerçekte Allah'a aittir. Bu nedenle Allah şöyle buyurur: *Ey İnsanlar! Siz Allah'a muhtaçsınız. Allah ise hiçbir şeye muhtaç olmayan Övülen'dir* [35:15].

Birbirimize muhtaç olmak bakımından, yoksunluk sahibi olduğumuz bellidir. O halde bizim isimlerimiz, Allah'ın isimleridir; çünkü hiç kuşkusuz, muhtaçlık O'nadır. Varlıklarımız ise gerçekte O'nun gölgesidir.

Hak, bizim hüviyetimizdir, [başka bir bakımdan ise] hüviyetimiz değildir.

Kuşkusuz sana yolu açtık, dikkat ediniz!

NOTLAR:

1 Abdurrahman Câmî'ye göre, nuranilik hikmetiyle kastedilen şey, misal âlemiyle ilgili bilgi ve marifetlerdir; çünkü misal âlemi, nurani bir âlemdir. Bu hikmetin Yusuf peygambere tahsis edilmesinin nedeni ise onun Allah'ın nurani suretlerle neyi kastettiğini bilen birisi olmasıydı. Ondan sonra bu gibi şeyleri bilen herkes, başka bir ifadeyle tabirciliği bilen herkes bilgisini onun ruhaniyetinden alır.

2 Cebrail, Hz. Peygamber'e çeşitli şekillerde gelirdi. Bunlardan birisinde, orada bulunanların göreceği şekilde, sahabeden birisinin şekline girmesiydi. Fakat Hz. Peygamber sonunda "Bu Cebrail'dir ve sizi dininizi öğretmek için gelmiştir" diyerek onların içlerinden birisi zannettiği kişinin Cebrail olduğunu bildirmiştir. İbnü'l-Arabî o olaya ve Hz. Peygamber'in hayal mertebesinde görülen bir şahsı gerçek kimliğiyle tanımlamasına atıf yapmaktadır.

3 "Muhammedî Yusuf", Hz. Muhammed'e mensup Yusuf demektir. İbnü'l-Arabî Muhammed ümmeti içindeki velilerin önceki toplumların peygamberleriyle aynı derecede olduğuyla ilgili bir hadisi zikreder. Bununla birlikte saygının gereği olarak velilerin o peygamberlerin kademi ve izinde olduklarını söyler. Bir veli herhangi bir peygamberin izinde ya da ayağında olsa bile, bilgisini yine de Hz. Muhammed'den alır. Bu durum, bütün peygamberlerin bilgisini gerçekte Hz. Peygamber'in kandilinden alması gerçeğiyle örtüşür. Bu yönüyle bir veli izinde yürüdüğü peygambere nispet edilerek söz gelimi İsevi ya da Musevi ya da Yusufî diye isimlendirilir. Bu niteleme onun bilgisinin türüne ve meşrebine gönderme yapar. Ancak bilgisini Hz. Muhammed'den aldığı için aynı zamanda ve asılda Muhammedî'dir. Böylece İseviyyü'l-meşrep Muhammedî velilerle karşılaşırız. Burada ise meşrebi bakımından Yusuf, bilgisini aldığı kaynak bakımından Muhammedî bir gözle Hz. Yusuf'un rüyasının yorumunu dinleyeceğiz.

4 İbnü'l-Arabî'nin seyr ü sulûk sayesinde insanlar arasındaki farkı açıkladığı örneklerden birisi budur. Bir camın duruluk oranı onun ışığı yansıtma derecesiyle ilgili olduğu gibi kalbini tam olarak arındıran kişiye Tanrı'nın tecellisi kirlenmeden gelir.

5 İbnü'l-Arabî, kutsi bir hadise atıf yapmaktadır. O hadiste, Allah şöyle buyurur: "Kulum bana kendisine farz kıldığım ibadetlerle bana yaklaşır."

6 Burada iki kelime geçer ki İbnü'l-Arabî bunları daha çok yaratılmışlarla ilgili kullanır. Birincisi, 'oluş' diye çevirdiğimiz *kevn*, diğeri ise 'sabit olmak'tır. Bu durum İbnü'l-Arabî'nin kelimeleri kullanmadaki serbestliğinin bir tarzı sayılabilir. Şarihler burada 'oluş' derken varlığın, 'kendisiyle sabit olması' derken de zatıyla sabit olmasının kastedildiğini belirtirler. Bu durumda cümlenin anlamı, 'varlığı kendisinden olan' anlamına gelir ki, bu ifade İbnü'l-Arabî'de sıkça geçer.

7 Yorum Davud Kayserî ve Abdurrahman Câmî'ye aittir. Burada İbnü'l-Arabî'nin tekrar isimler ve Zat ilişkisi görüşüne döndüğünü görmekteyiz. İsimler bir yandan Zat'a işaret ederken aynı zamanda başka anlamlara işaret eder. Bu durum, isimlerin bir bakıma Zat'ın aynı, bir bakıma ondan başka olmalarının anlamıdır. Bu ikinci anlamlarıyla isimler kendi eserlerini dışta meydana getirmek ister.

8 Yani İhlas suresinden başka Hakkın selbî (olumsuzlayıcı) ve sübûtî (olumlu) niteliklerini özet ve veciz bir şekilde toplayan bir sure yoktur.

X. FAS

HÛD KELİMESİNDEKİ MUTLAK BİRLİK[1] HİKMETİ

Bir doğru yol var ki Allah'a giden
Açıktadır genel içinde, değil gizliden
Büyükte ve küçüktedir, bilende ve bilmeyendedir
Allah'ın aynı zâhirdir
Bu sebeptendir ki Allah'ın rahmeti
Görünür her şeyde, olsun ya da olmasın bir kıymeti

[ÖZEL RAB]

Hiç bir canlı [dabbe] yoktur ki, Allah onun perçeminden tutmuş olmasın. Benim rabbim, doğru yoldadır [11:56]. Yürüyen her şey [canlı], Rabbin doğru yolunda yürür. Dolayısıyla her hangi bir şeyin bu bakımdan kızılan ya da yoldan çıkmış kimselerden olması söz konusu değildir. Hakkın öfkesi geçici bir şey olduğu gibi yoldan çıkmak da geçici bir şeydir. [Yine de] Varılacak yer, her şeyi kuşatan ve her şeyi önceleyen rahmettir.

Hakkın dışındaki her şey, *dabbe*'dir [canlı, hareketli]; çünkü her şey, bir ruh sahibidir. Hiç bir şey kendi kendine hareket etmez, ancak başkası sayesinde hareket eder. Dolayısıyla her şey, doğru yol üzerine olan şeye [rabbe] uyarak hareket eder; çünkü bir şey, ancak üzerinde yürümekle yol olabilir.

Boyun eğmişse âlem sana
Hak da boyun eğmiştir sana
Hak itaat ederse sana
yaratılmışlar uymayabilir bazen buna[2]
Onun hakkındaki hükmümüzü iyice incele
çünkü söylediğim gerçek bütünüyle
Oluşta hiç bir şey yok ki
bir dili olduğunu görmeyesin[3]
Gözün gördüğü her yaratılmış

Hakkın aynıdır bilesin
Fakat bırakılmıştır Hak ona
Suretlerinin hak oluşu sebeptir buna

Bilmelisin ki, Allah ehli için meydana gelen tatmaya bağlı ilahi ilimler, kendilerinden meydana geldikleri güçlerin farklılığına göre değişir. Bununla birlikte hepsi tek bir hakikate döner; çünkü Allah [kutsi bir hadiste] şöyle buyurur: "Ben [bana yaklaşan kulumun] kendisiyle duyduğu kulağı, kendisiyle gördüğü gözü, kendisiyle tuttuğu eli, kendisiyle yürüdüğü ayağı olurum." Allah hüviyetinin kulunun organları olduğunu bildirmiştir. Söz konusu organlar gerçekte kulun aynısıdır. O halde hüviyet tek, organlar ise farklı farklıdır.

Her organın tadılarak elde edilen bu ilimlerden kendine özgü bir bilgisi vardır. Bu ilimler, kaynak itibariyle tek, organların farklılığıyla değişen ilimlerdir. Bu durum, kaynaklarının farklılığı nedeniyle tadı farklılaşmış tek bir hakikat olan suya benzer: Bazı sular tatlı ve içilebilir, bazıları ise acıdır. Halbuki su, tatları değişse bile bütün hallerde kendi hakikatini yitirmeyen tek bir şeydir.

[MUTLAK BİRLİK HİKMETİ AYAKLAR İLMİNDEN BİLİNİR]

Bu hikmet[4], 'ayaklar' ilmindendir. Bu ise kitaplarının gereğini yerine getirenlerin yiyeceklerinden söz ederken belirttiği *ayaklarının altından* [5:66] ifadesinde belirtilmiştir. Çünkü yol –ki [ayette geçen] sırat demektir– üzerinde yürümek ve gitmek içindir. Yürümek ise ancak ayaklarla olabilir. Doğru yol üzerindeki kimsenin perçemleri[5] elinde tutmasıyla ilgili bu müşahedede sonuç verecek ilim, yalnızca 'zevk ilimleri' arasından bu özel ilim dalıdır [ayaklar ilmi].[6]

Günahkârları sevk eder [19:86:]. Onlar, batı rüzgârı ile kendilerini sevk ettiği makamı hak edenlerdir. Söz konusu rüzgâr, onları kendilerinden uzaklaştırmıştır. Hak, onları perçemlerinden tutarken rüzgâr –ki rüzgâr, kendisine göre yaşadıkları arzularıdır– onları cehenneme sevk eder.

Cehennem, uzaklık demektir ki, onlar böyle bir uzaklığın [olacağını] vehmediyorlardı. Halbuki Allah, onları bu mekâna sevk edince, yakınlığın ta kendisinde bulunurlar. Bu durumda uzaklık kaybolur ve cehennem denilen şey onların hakkında ortadan kalkar. Böylece onlar, kazanım yönünden yakınlık nimetini elde ederler. Çünkü onlar, günahkârlardır.

Allah tadılan ve haz duyulan makamı onlara ihsanından kaynaklanarak vermiş

değildir. Onlar, yaptıkları işlerden hakikatlerinin hak edişine göre bu makamı almışlardır. Onlar, amelleri için çalışırken, Rabbin dosdoğru yolu üzerinde bulunuyorlardı. Çünkü onların perçemleri, bu niteliğe sahip kimsenin elindedir. Dolayısıyla tam yakınlık mertebesine varıncaya kadar, kendi iradeleriyle yürümemişler, zorla yürümüşlerdir.

Biz ona sizden daha yakınız, fakat siz görmezsiniz [56:85]. *Biz ona şah damarından daha yakınız* [50:16]. Ölü, görür; çünkü onun perdesi açılmıştır. Bu durumda onun gözü keskindir. Burada Allah, herhangi bir ölüyü diğerinden, başka bir ifadeyle, kendisine yakın olmada mutluyu mutsuzdan ayırmadı.

Biz ona şahdamarından daha yakınız [50:16]. Burada Allah herhangi bir insanı ayırt etmedi. O halde, kulun Allah'a yakınlığı ilahi haberde açıkça belirtilmiştir. Hakkın hüviyetinin kulun organ ve güçlerinin aynı olmasından daha üstün bir yakınlık yoktur. Kul, bu organ ve güçlerden başka bir şey değildir.

Kul, hayali yaratıkta görülen Haktır. Bu durumda müminler ile keşif ve vecd ehline göre halk [yaratılmış] akledilir, Hak ise görülen ve duyumsanandır. Bu iki sınıfın dışındakilere göre ise Hak akledilir, halk ise görülendir. Onlar acı ve tuzlu su gibidirler. Birinci grup tatlı ve içene haz veren su gibidir. O halde insanlar iki kısımdır; bir kısmı hem kendisini hem de varacağı yeri bildiği bir yolda yürür. Bu yol, o kişi hakkında dosdoğru yoldur. Bir kısmı ise ne kendisini ne de sonunu bilmediği bir yol üzerinde yürür. Söz konusu yol, birinci sınıfın bildiği yolun aynısıdır. O halde arif, Allah'a basiretle çağırır. Arif olmayan ise Allah'a [başkasını] taklit ederek ve bilgisizce çağırır.

Bu ise 'aşağıların aşağısı'ndan gelen özel bir bilgidir; çünkü ayaklar insanın alt tarafıdır. İnsanın en alt tarafı altıdır ki, o da [üzerinde yürünülen] yoldur. Hakkın yolun kendisi olduğunu bilen kimse, işi bulunduğu hal üzere bilir; çünkü ancak O'nda –şanı yüce– yürür ve yolculuk edersin. Çünkü O'ndan başka bilinen yoktur. O, varlıkla aynı olduğu gibi yürüyen ve sefer edenle de aynıdır. Dolayısıyla O'ndan başka bilen yoktur.

Pekiyi sen kimsin? Artık, kendi hakikatini ve yolunu bil! Eğer anladıysan, tercümanın diliyle gerçek sana açıklandı. Bu dil, Hakkın dilidir ve onu ancak anlayışı Hak olan kimse anlayabilir; çünkü Hakkın pek çok nispetleri ve farklı yönleri vardır.

Dikkat ediniz! [Bunun farkında olmayan] Ad kavmi –ki Hûd'un kavmiydi– *Bu bize yağmur getirecek bir buluttur* [46:24] demişti. Böylece Allah hakkında iyi zanda bulundular. Allah ise kulunun kendisine karşı beslediği zannına göre davranır. Allah

da onlara bu sözden örnek verdi ve onlara yakınlıkta istediklerinden daha tam ve üstün olan şeyin [geldiğini] bildirdi. Çünkü gelen bulut onlara yağmur yağdırsa, yağmur suyu toprağın payıdır ve tohumlar sulanır. Dolayısıyla onlar yağmurun sonucuna ancak sonradan ulaşabilir.

Allah onlara şöyle dedi: *O, hemen istediğiniz rüzgârdır, onda acı bir azap vardır* [46:24]. Böylece rüzgârı, içerdiği rahatlığın işareti yaptı; çünkü bu rüzgâr ile Allah onları karanlık bedenlerden, belirsiz yollardan ve karanlık perdelerden [duyulan acıdan] rahata çıkartır. Bu rüzgârda bir azap [tat] vardır. Başka bir ifadeyle, onda tattıklarında haz alacakları bir durum vardır. Şu var ki o, alışık oldukları şeyden ayırdığı için onları korkutmuştu.

Böylece azap, Hûd kavmine temas etti. Bundan dolayı iş, zannettikleri şeyden kendilerine daha yakın oldu. Rüzgâr *Rabbinin emriyle her şeyi alt üst etti. Meskenlerinden başka bir şey görünmediği halde sabahladılar* [36:25]. Görünen meskenler, Haktan gelen ruhlarının imar ettiği bedenlerdir. Böyle olunca, bu özel bağın Hakka ait olması ortadan kalkmış, bedenlerinde kalan hayat ise Hak yönünden onlara tahsis edilmiş, hayat olmuştur. Ciltler, eller, ayaklar, kamçıların uçları ve uyluklar bu hayat sayesinde konuşur. Bütün bunlar, ilahi haberlerde dile getirilmiştir.

Şu var ki Allah, kendini kıskançlık [özelliği] ile nitelemiştir. Bu kıskançlıktan dolayı, aşırılıkları[7] [*fevahiş*] yasaklamıştır. Fuhuş, ortaya çıkan şey demektir. Bu bağlamda, gizli kalan şeyin ortaya çıkması [*fuhş*] ise kimin adına ortaya çıkmışsa ona aittir.

Allah 'fahiş şeyleri' yasaklamıştır. Başka bir ifadeyle, zikrettiğimiz şeyin gerçeğinin öğrenilmesini engellemiştir. Bu gerçek, O'nun şeylerin aynı olduğu gerçeğidir. Bu nedenle Allah, kıskançlık [nedeniyle ve 'başka' vasıtasıyla][8] bu gerçeği örttü. Allah'ın o [gerçeği kendisiyle örttüğü vasıta] sensin ve 'başka' [anlamındaki *gayr*'dan] türetilmiştir. Şu halde başka, 'duyma Zeyd'in duymasıdır' derken, arif ise 'duyma Hakkın aynıdır' der. Aynı şey, diğer güç ve kuvvetler için geçerlidir.

Şu halde herkes, Hakkı bilemez. Böylece [Allah'ı bilmede] insanlar, derece derece olmuş, mertebeler ayrışmış, üstün olan ve olmayan belli olmuştur.

[PEYGAMBERLERİ MÜŞAHEDE]

586'da Kurtuba'daydım. Bir müşahededе, Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar bütün peygamber ve elçilerin beşeri varlıkları bana gösterilmiş ve tanıtılmıştı. Bütün

peygamberler içinden yalnızca Hûd benimle konuştu. Hûd peygamber, bana toplanma sebeplerini bildirdi. Onu şişman bir adam olarak gördüm. Yakışıklıydı, tatlı dilliydi, işleri bilen ve kavrayan birisiydi. İşleri keşfettiği hakkındaki delilim, *Hiçbir canlı yoktur ki Allah onun perçeminden tutmuş olmasın, Rabbim dosdoğru yol üzerinedir* [11:56] ayetindeki ifadesidir. Yaratıklar için bundan daha büyük bir müjde olabilir mi?

İhsanı ve lütfunun sonucu olarak Allah, Hûd'un bu ifadesini Kur'ân'da bize ulaştırdı. Sonra, hepsini kendinde toplayan[9] Hz. Muhammed, Allah'tan aktardığı bir bilgiyle, Hûd'un bu ifadesini tamamladı. Hz. Peygamber kutsi bir hadiste, Hakkın [kulun] duyma, görme [güçlerinin], ayağın, elin ve dilin aynı olduğunu bildirmiştir. Başka bir ifadeyle Hak, duyuların aynıdır. Ruhani güçler ise [Hakkın aynı olmada] duyulardan daha yakındır. Böylece Hz. Peygamber, tanımı bilinmeyen daha yakın yerine, tanımlanmış olan daha uzak ile yetindi.

Hakkın Hûd'un kavmine söylediği sözlerini bize aktarması bir müjde olduğu gibi Hz. Peygamber'in Allah'ın ifadesini bize aktarması da bir müjdedir. Böylece bilgi, kendilerine bilgi verilenlerin gönüllerinde yetkinleşmiştir. *Ayetlerimizi yalnızca kâfirler inkâr eder* [29:47]; çünkü gerçeği bilseler bile içlerindeki çekemezlik, hırs ve haksızlık duygusu nedeniyle onu örterler.

[TENZİH VE TEŞBİH]

Allah katından bize indirilmiş ayetlerde veya Allah hakkında ve O'nunla ilgili bize ulaştırılmış bütün bilgilerde yalnızca sınırlama [anlamının] bulunduğunu gördük. Söz konusu ayetler, tenzih anlamı taşıyan ifadeler olabileceği gibi bu anlamı taşımayan ifadeler de olabilir.

[Bu bilgilerin] birincisi, "üstünde ve altında hava bulunmayan" Amâ'dır.[10] Hak, yaratıklarını yaratmazdan önce bu Amâ'da idi. Sonra Arş üstüne karar kıldığını bildirmiştir. Bu da bir sınırlamadır. Sonra yakın semaya indiğini zikretmiştir, o da bir sınırlamadır. Sonra gökte bulunduğunu veya yeryüzünde olduğunu ya da her nerede bulunursak bulunalım bizimle beraber olduğunu bildirmiştir. En sonunda bizim aynımız olduğunu bildirmiştir. Biz sınırlanmış varlıklarız; dolayısıyla Hak da kendisini ancak 'sınır' ile nitelemiştir.

O'nun benzeri gibi [ke-mislihi] yoktur [42:11]. Ayette geçen benzetme harfini [*kef*] sıfat değil de ilave bir harf sayarsak, *O'nun benzeri yoktur* ifadesi de bir sınırlamadır. [Çünkü] sınırlanandan farklılaşan şey, sınırlanmışın aynısı olmamakla sınırlanmış

demektir. O halde, sınırlanmadan çıkmak [mutlaklık] da bir tür sınırlanmadır. Anlayan kimse [bilir ki] sınırsız olan da sınırsızlıkla sınırlanmıştır.

Ayette geçen benzetme harfini [*kef*] sıfata ait sayarsak, yine O'nu sınırlamış oluruz. *Onun benzeri yoktur,* ifadesini benzerin olmadığı anlamında alırsak, [ayet ve hadislerde bize bildirilen] geçerli bilgi ve anlayışla, Hakkın şeylerin aynı olduğunu kesin olarak öğreniriz. Şeyler ise sınırları farklı olsa bile sınırlanmıştır. O halde Hak, sınırlanmış her şeyin sınırıyla sınırlanmıştır. Dolayısıyla bir şey sınırlandığında, o sınır Hakkın da sınırıdır. Hak, yaratılmış ve [örneksiz] var edilmişler diye isimlendirilen şeylere yayılmıştır.

Durum böyle olmasaydı, varlık olamazdı. O halde Hak, varlığın aynıdır. Dolayısıyla Hak, zatıyla *her şeyi koruyandır* [11:57] ve bir şeyi korumak kendisine ağır gelmez. Allah'ın bütün şeyleri koruması, [koruduğu] şeyin suretinin kendi suretinden başka olmasından kendi suretini korumak demektir. Ancak, bu geçerli olabilir.

Dolayısıyla Hak görende gören, görülende ise görülendir. Âlem ise O'nun suretidir. O, yönettiği âlemin ruhudur. Dolayısıyla âlem, 'büyük insan' demektir.

Hak bütün oluştur
Bir'dir O, Bir
Oluş[11] *O'nun varlığıyla durur ayakta*
Demedim ki 'beslenir' diye boşuna
Oluşum O'na gıdadır
Benzerliğim O'nadır
Öyleyse bir bakıma
sığınıyorum ben O'ndan O'na[12]

Bu sıkıntıdan dolayı Hak nefes vermiş, nefesi de Rahman ismine nispet etmiştir; çünkü Allah, ilahi nispetlerin istediği şeye nefes vasıtasıyla merhamet eder. İlahi nispetler, 'Hakkın zâhirî' olduğunu söylediğimiz –çünkü [onlarda] zuhur eden Haktır– âlemin suretlerinin var olmasını istemiştir. [Aynı zamanda] Hak, âlemin suretlerinin bâtınıdır; çünkü [o suretlerde] bâtın kalan O'dur. Hak, Evveldir [İlk]; çünkü âlemin suretleri yok iken, O var idi. Âhirdir [Son]; çünkü âlemin suretleri ortaya çıktığında o suretlerin aynı olmuştur.

O halde Âhir Zâhir'in Bâtın ise Evvel'in aynıdır. *Allah, her şeyi bilendir* [57:3]; çünkü O, kendisini bilendir.

Allah suretleri nefeste var ettiğinde ve 'isimler' denilen nispetlerin otoritesi ortaya

çıktığında, âlem için ilahi nispetler geçerli olmuş; böylece bütün âlem Allah'a bağlanmıştır. Allah şöyle buyurur: Bugün sizin nispetlerinizi aşağı indireceğim ve kendi nispetlerimi yükselteceğim. Başka bir ifadeyle, sizi kendinize mensup olmaktan alıp bana mensup olmaya döndüreceğim.

[TAKVA NEDİR?]

Takva sahipleri nerededir? Başka bir anlatımla, Allah'ı siper edinenler nerededir. Hak, onların zâhirleri, yani görünür suretlerinin aynıdır. Takva sahibi, insanların en büyüğü, en gerçeği ve hepsinin arasında en güçlüsüdür. Bazen takva sahibi, kendi suretini Hakkın siperi yapan kimse olabilir;[13] çünkü Hakkın hüviyeti, kulun güçleridir. Böylece kul denilen şey, gözlemde, Hak denilen şeyin siperi olur, bilen bilmeyenden ayrılır: *Bilenlerle bilmeyenler bir olur mu? Yalnızca derin akıl sahipleri öğüt alır?* [39:9]. Onlar bir şeyin özüne, başka bir ifadeyle, o şeyden amaçlanan yöne bakan kimselerdir.

Eksik yapan ciddi çalışanı geçmediği gibi, ücretle iş yapan da kulu geçemez. Hak, bir bakımdan yaratıkların siperi olduğu gibi, kul da bir bakımdan Hakkın siperidir. O zaman oluş hakkında istediğini söyleyebilirsin: Dilersen onun halk [yaratılmış], dilersen Hak, dilersen Hak ve halk, dilersen her bakımdan Hak olmadığı gibi her bakımdan halk da değildir dersin. Dilersen bu konuda hayreti de dile getirebilirsin. Hiç kuşkusuz mertebeleri belirlemekle, araştırma konuları belli olmuştur.

Sınırlama olmasaydı, peygamberler Hakkın suretten surete gireceğini bildirmeyeceği gibi O'nu suretleri kendi nefsinden çıkartmakla da nitelemezlerdi.

Göz yalnızca O'na baktı
Hüküm ancak O'na verildi
O'na aitiz ve O'nun önündeyiz
Her durumda biz O'nun katındayız

[İNANILAN İLAH]

Bu nedenle [Hak], inkâr edilir ve bilinir, tenzih edilir ve nitelenir. Hakkı Haktan ve Hakta gören kimse ariftir. Hakkı Haktan ve Hakta [ama] kendi gözüyle gören kişi ise arif olmayan insandır. Hakkı Haktan ya da Hakta görmeyip, kendi gözüyle gör-

meyi bekleyen ise cahilin ta kendisidir.

Her şahsın Rabbi hakkında bir inancı olmalıdır. Bu inanç vasıtasıyla Hakka döner ve Hakkı onda arar. Hak o inançta göründüğünde kul O'nu kabul eder; başka bir surette tecelli ettiğinde ise inkâr eder ve O'ndan uzaklaşır. Böyle bir insan içinden Hakka saygılı davrandığını zannettiği halde, [gerçekte Hakkı bazı suretlerde inkâr etme davranışıyla] saygısızlık yapmıştır. Öyleyse herkes kendi zihninde yarattığı ilaha inanır. İnançlardaki ilah ise yaratmaya bağlıdır. Dolayısıyla herkes, kendisini ve zihninde yarattığı şeyi görmüştür.

Dikkat ediniz! İnsanların Allah'ı bilmedeki mertebeleri, Kıyamet Günü O'nu görme mertebelerinin aynıdır. Bunun böyle olmasını sağlayan sebebi açıklamış olduk.

Öyleyse [ey insan]! Belirli bir inançla sınırlı kalıp diğerlerini inkâr etmekten sakın! Böyle bir şey yaparsan, pek çok iyiliği yitirirsin. Bütün inanç biçimlerinin bir heyulası haline gel; çünkü Allah, belirli bir inancın sınırlayamayacağı kadar büyük ve yücedir. Çünkü Allah şöyle buyurur: *Nereye dönerseniz, Allah'ın yüzü oradadır* [2:115]. Allah, herhangi bir yeri zikretmemiş ve Allah'ın yüzünün her yerde olduğunu söylemiştir. Bir şeyin yüzü, o şeyin hakikati demektir. Böylece Allah, dünya hayatındaki geçici şeylerin böyle bir şeyi akılda tutmalarını engellemesin diye, ariflerin kalplerini uyarmıştır; çünkü kul, hangi nefeste can vereceğini bilmez. Allah, onun canını gaflet halinde alabilir. Böyle bir kul, [söz konusu gerçeğin farkında olan] bilinç halinde can veren kimseyle denk değildir.

Bununla birlikte yetkin kul, [Hakkın her yerde bulunmasıyla ilgili] bu gerçeği bilse de bedende ve sınırlı halde bulunurken namazda Mescid-i Haram'a [Kâbe] doğru yönelmelidir . O kul, namazı esnasında Allah'ın kıblesinde bulunduğuna inanır. Söz konusu olan, *Nereye dönerseniz Allah'ın yüzü oradadır* ayetinde belirtilen 'Hakkın yüzü'nün bir kısmıdır. Öyleyse Mescid-i Haram yönü, 'her yönün' bir parçasıdır. Dolayısıyla Allah'ın yüzü oradadır.

Fakat Hakkın yüzünün yalnızca orada bulunduğunu söyleme! Tam tersine, idrak ettiğin yerde dur ve Mescid-i Haram tarafına yönelirken saygılı ol! Yüzü, bu özel yerde sınırlamayarak saygıya riayet et! Tam tersine orası da herhangi bir kimsenin yöneldiği [Hakkın yüzünün bulunduğu] yönlerden birisidir.

Allah'ın her yönde bulunduğu bizzat Allah tarafından bildirilmiştir. İnançların dışında ise herhangi bir şey yoktur. O halde herkes [bütün inanç sahipleri] isabetli olduğu gibi isabet eden herkes ödüllendirilir. Ödüllendirilen herkes ise mutludur.

Ahiret hayatında belirli bir süre mutsuz olsa bile bütün mutlulardan memnun olunmuştur. [Belirli bir süre acı çekmeye şöyle bir örnek verilebilir] Hakkın iyiliğine mazhar olmuş insanlar bile dünya hayatında hasta olabilir ve acı çekebilir. Bununla birlikte söz konusu insanların Hakkın ehli ve mutlular olduklarını biliriz. Dolayısıyla Allah'ın bazı kulları ahiret hayatında cehennem diye isimlendirilen yerde bu acılara maruz kalabilir. Bununla beraber işin gerçeğini öğrenen bilginlerden hiç kimse, söz konusu kimseler için cehennem diyarında kendilerine özgü bir nimet olmadığını düşünmez. Bu nimet ya çektikleri bir acının ortadan kalkmasıyla gerçekleşir –ki bu durumda azap, kendilerinden kalkar ve böylece o acıyı çekmeleri, onların nimeti haline gelir– ya da cennet ehlinin cennetteki nimetleri gibi, müstakil bir nimetleri olur.

Allah, en iyisini bilir!

NOTLAR:

[1] Mutlak birlik, 'ahadiyet' kelimesinin karşılığıdır. İbnü'l-Arabî'de birlik türleri çoktur. Bu bağlamda vahdet ya da vahidiyet ve bu bunun ismi vahit, ahadiyet-ahad, ferd-ferdiyet, vitr gibi kelimeler doğrudan bir anlamına geldiği gibi bütünün birliği, çokluğun birliği gibi terimler de vardır. Bunun yanı sıra birlik varlıktaki asıl ve genel durumdur. Bu anlamda itidal, temizlik, duruluk birlik anlamına gelirken inhiraf, sapma, meyil, kalbin kirlenmesi vb ifadeler çoklukla ilgilidir.

[2] Burada İbnü'l-Arabî, içlem-kaplam ilişkisiyle isimler arası ilişkiler görüşünün bir yönüne temas etmektedir. Şöyle ki: Herkes kendi doğru yolunda gider. Bu doğru yol gerçekte herkesin rabbinin bulunduğu yoldur. Bu anlamda doğru yolda gitmek özel isimle ilişkilendirilen bir eylemdir. Yolların birbiriyle ilişkisi isimlerin birbiriyle ilişkisi demektir. Her isim bir yandan kendi özel anlamına başka bir açıdan ise zata delalet eder. Bu durumda ismin diğer isimlerle ortak olduğu anlamda doğru yolda olması, bütün isimlerle aynı yolda olması anlamına gelir. Öte yandan kendisine özgü anlamıyla doğru yolda olmak ise yalnızca kendi türündeki doğru yolda olmaktır. Meselenin itaat etmekle ilgisi de buradan kurulmaktadır: Bir insanın özel Rabbine itaat etmesi ya da *kurb-i nevâfil* sonucunda özel Rabbinin kendisine itaat etmesi, aynı zamanda başka isimlerin de kendisine itaat etmesi anlamına gelir. Ancak özel rabbe özgü anlam ve hakikat yönünden ise diğer isimler, dolayısıyla yaratıklar kendisine itaat etmek zorunda değildir.

[3] İnsan düşünen canlı diye tanımlanır. Burada *nutk* kelimesi 'düşünmek' anlamına geldiği gibi aynı zamanda 'konuşmak' demektir. İbnü'l-Arabî, başka bağlamlarda göreceğimiz gibi, varlıklar içinde cemadat-nebatat ve hayvanat diye bir sınıflandırma yapar. Bunlar birbirlerinden türeyerek var olan şeylerdir. Cemadat cansız şeylerdir; ancak İbnü'l-Arabî'nin varlığın birliği öğretisinde cansız diye nitelenebilecek bir şey yoktur; çünkü her şey el-Hay'ın mazharıdır. Hayat ise varlıkla özdeştir. Bu anlamda hayatın bir şeyde bulunmasıyla o şeyin var olması aynı anlama gelir. Dolayısıyla bir şey varsa, mutlaka hayat sahibi olarak vardır. Bu durumda her şey bir ruh taşır. Ancak İbnü'l-Arabî, gözün algısı nedeniyle bazı şeylerde hayatın kuvve halinde ve durağan olarak kaldığına dikkat çeker. Bu durumda harekete göre varlıkları sınıflarız. O zaman cansız diye düşündüğümüz şeyler gerçekte cansız değil, donuk olan şeyler anlamına gelir. Burada ise düşüncesinin başka bir yönün temas etmektedir. O da hayat sahibi olmakla birlikte her şeyin nutk sahibi olmasıdır.

[4] Yani Hûd peygamberin hakikatine tahsis edilmiş hikmet. Bu hikmet, bütün yaratıkların perçemlerinden tutan kimsenin mutlak birliğini görme ve müşahede etme hikmetidir. Böylece özel Rablerden, rablerin Rabbinin mutlak birliğine geçiş yapmayı ve onu müşahede etmeyi kasteder.

[5] Fassın başında geçen Hakkın her varlığın perçeminden tutması ve aynı zamanda Rabbin doğru yolda olması arasındaki ilişkiye atıf yapılmaktadır.

[6] Bu ilim türlerini İbnü'l-Arabî *el-Fütûhât-ı Mekkiyye*'de ayrıntılı bir şekilde açıklar. Bu bağlamda ilimlerin farklı türleri, farklı insan türleriyle ilişkisini gösterir. İbnü'l-Arabî yüz ilmi, ayaklar ilmi, koku ilmi vb pek çok ilim türünden ve bunların elde ediliş yolundan söz eder.

[7] *Fuhş* kelimesi her türlü kötülüğün genel adıdır. Ancak İbnü'l-Arabî, burada kelimenin kök anlamından hareketle onu 'ortaya çıkmak' anlamıyla ilişkilendirmiştir. Bu durumda kelime 'göstermek ve ortaya koymak' anlamına gelir. Bu özel bağlamda ise burada dile getirilen özel durumun izhar edilmesi Allah'ın yasakladığı bir şey olarak nitelenmektedir.

[8] Bu kez İbnü'l-Arabî, kıskançlık anlamına gelen gayretin kök anlamından başka bir anlama geçiş yapmaktadır. O da gayr, yani başkası demektir. Bu durumda kıskanmak ile başkası arasında bir nesep ilişkisi vardır. Bu bağlamda ortaya çıkan benzerlik, kıskançlık nedeniyle yasaklamak ile başkası vasıtasıyla örtme ve gizleme ilişkisidir.

[9] "Bana cevamiü'l-kelim özelliği verildi" hadisine atıf. Burada belirtilen şey, bütün hakikatlerin ya da önceki ve sonraki nesillere verilmiş bütün ilimlerin Hz. Peygamber'e tahsis edilmiş olmasıdır.

[10] *Amâ*, 'ince bulut' anlamına gelen bir kelimedir. Hz. Peygamber bir sahabenin "Allah, âlemi yaratmazdan önce neredeydi?" diye sorduğu soruya "Amâ'da idi" diye karşılık vermiştir. Ancak burada kastedilen *amâ*'nın bulut olmadığını belirtmiş ve böylece teşbihi dışlayarak "altında ve üstünde hava bulunmayan Amâ'da idi" diye nitelemiştir. Burada *amâ* kelimesinin belirsizlik ifade ettiği açıktır. Bu yönüyle Amâ mertebesi, niteliklerin birbirinden ayrışmadan bulunduğu ilk taayyün mertebesinin karşılığı sayılmıştır.

[11] Burada İbnü'l-Arabî varlık yerine *kevn* kelimesini kullanmaktadır. 'Oluş' diye çevirdiğimiz kelime metnin genel bağlamına göre 'varlığım' şeklinde de karşılanabilir..

[12] İbnü'l-Arabî, Allah'ın âlemi var etmesini ve onu ayakta tutmasını, bu kez beslenme benzetmesiyle açıklar. Beslenme veya gıdalanma, çok somut bir benzetme kalıbı sayılabilir. Ancak İbnü'l-Arabî bu benzetmeyle temelde iki şeyi yapmak ister: Birincisi, beslenmenin bir şeyin güç ve kuvvet kazandığı şey, dolayısıyla varlığını sürdürmesinin yegâne yolu olmasıdır. Bu anlamda Allah'ın bir şeye varlık vermesi, onu beslemesi ve ona gıda olacak şeyi vermesi demektir. Öte yandan beslemek ve gıda benzetmesiyle İbnü'l-Arabî, benzerlik ve ilişki düşüncesini de ortaya koyar. İbnü'l-Arabî'ye göre bir şey ancak kendi türünden ve cinsinden bir şeyle beslenebilir. Her türün gıdası o türün kendi cinsinden olmalıdır. Bu benzetmeyi örneğin bilme için düşündüğümüzde, bir şeyin ancak kendi türünden bir şeyi bilebileceğini söyleyebiliriz. Öyleyse Tanrı'nın eşya için gıda olacak şeyi vermesi, aynı zamanda iki varlık arasındaki benzerliğin de kanıtıdır. Meselenin başka bir yönü ise insanın Tanrı için gıda olmasıdır. Nitekim İbnü'l-Arabî bunu da belirtmiştir. Benzetmenin bu yönü 'ilah-ilah sahibi' ilişkisiyle ilgilidir.

[13] Takvanın bu iki anlamı, yani 'Hakkın siper olması' ve 'Hakka siper olmak', iyilik ve kötülük yargısının Tanrı ve insanla ilişkilendirilmesinde ortaya çıkar. Takva geleneksel anlamından farklı olarak İbnü'l-Arabî tarafından kelimenin fiil anlamından hareketle yorumlanmıştır. Takva, kelime anlamıyla 'bir şey vasıtasıyla korunmak, sakınmak' demektir. Bu yönüyle takva, ibadet ve ameller vasıtasıyla insanın kendisini ateşten korumasıdır. Ancak İbnü'l-Arabî, kelimeyi 'Tanrı vasıtasıyla korunmak' şekline taşıyarak ontolojik bir içerik kazandırmaktadır. Bu yönüyle takva, zuhur ve bâtınlık terimlerinin dile getirdiği varlıktaki en genel ilişkinin adı haline gelir. Tanrı zuhur ederse yaratıklar bâtın kalır, şeyler zuhur ederse bu kez Tanrı bâtın kalır; ancak her iki durumda da ilişki etkin ve edilgen olarak sürer.

XI. FAS

SALİH KELİMESİNDEKİ AÇILIŞ[1] HİKMETİ

Mucizelerden bir mucizedir binekler[2]
Sebeptir buna farklı farklı mezhepler
Binicilerden kimi hakkını verir mucizelere
Kimisi bineklerle geçer çöllerin ötesine
Mucize sahipleridir görenler
Çölleri aşanlarsa uzaktakiler[3]
İkisine de Haktan gelir
gaybın fetihleri her yönden

[BİRLİK VE ÇOKLUK]

Bilinmelidir ki [yaratma işi anlamında] iş, gerçekte tekliğe [ferdiyet][4] dayandığı gibi üçleme de ona aittir. Bu anlamda birlik, üç ve onun katlarındandır. Üç, tek sayıların ilkidir. Âlem de bu [ferdiyet anlamındaki tekliğin sahibi] ilahi mertebeden meydana geldi. Nitekim Allah, *Bir şeyi [var etmek] isteyince, ona sözümüz 'ol' demekten ibarettir ki, o da hemen olur* [16:40] buyurur.

Bu [üçlü]; irade, söz ve zattır. Zat, onun dilemesi –ki dilemek, Zat'ın bir şeyin oluşumunu belirlemeye yöneliş nispetidir– ve o şeye yönelmesi esnasındaki 'ol' [*kün*] sözü olmasaydı, [var edilmek istenilen] söz konusu şey var olmazdı.

Üçlünün birliği, [meydana gelen] o şeyde de ortaya çıkmıştır. Söz konusu şeyin kendi bakımından oluşumu ve varlıkla nitelenmesi, [kendisinde ortaya çıkan] bu üçlü birlik sayesinde geçerli olabilmiştir. [Var olan o şeyde] üçlü birlik, onun 'şey olması', [ol sözünü] 'duyması' ve kendisini var eden yaratıcının 'emrine bağlanması'dır. Böylece [ilahi mertebedeki] üç şey, [oluş mertebesindeki] üç şeyin karşısında bulundu. Bu üç şey, var edenin zatının karşısında var olanın yoklukta sabit zatı, var edenin iradesi karşısında var olanın [ol sözünü] duyması, [var edenin] *ol* sözü karşısında ise [var edilenin] *ol* emrine bağlanmasıdır. Böylece var edilen şey, var oldu ve *var olma* kendisine nispet edildi. Bundan dolayı söz konusu şeyde bu söz esnasında *olma* gücü bulunmasaydı, o şey [var] olmazdı. Şu halde, bu şeyi yok iken, oluşma

emri vesilesiyle onu var eden şey, bizzat o şeyin kendisidir.

Öte yandan Hak, bir şeyin oluşunun o şeyin kendisine ait olduğunu, Hakka ait olmadığını ortaya koydu. Bu bağlamda Hakka ait olan şey, özellikle [var olmayı] emretmektir. Nitekim Hak, kendisi hakkında bilgi verirken, *Bir şeyi [var etmek] istediğimizde, ona sözümüz ol [kün] demekten ibarettir. O da hemen olur* [16:40] buyurur. Böylece Allah, oluşmayı Allah'ın emri dolayısıyla bizzat şeyin kendisiyle bağlantılı kılınmıştır ve Allah doğru sözlüdür.

Bu ise gerçekte anlaşılır bir durumdur; çünkü korkulan ve karşı çıkılamayan bir âmir, kölesine "ayağa kalk" diye emreder. Köle de efendisinin emrine uyarak ayağa kalkar. Kölenin ayağa kalkmasında efendinin etkisi, "ayağa kalk" demekle sınırlıdır. Kalkmak, efendinin değil kölenin eylemidir. O halde yaratmanın esası üçlüye, başka bir ifadeyle her iki taraftan da üç şeye dayanır. İki taraf derken, Yaratan ve yaratılmış yönlerini kastetmekteyim.

Bu durum, kanıtlarla anlamları var etmeye yayılmıştır. Başka bir ifadeyle kanıt, belirli bir düzende ve belirli bir şarttaki üç şeyin bileşimiyle oluşmalıdır; ancak böyle olduğunda zorunlu bir sonuç çıkartabilir.

Bunu şöyle izah edebiliriz: Akıldan hareket eden kişi, kanıtını iki öncülden oluşturur: Her öncül, iki terim içerir: Bu durumda dört olur ve bu dörtten birisi onları birbirine bağlamak için iki öncülde tekrarlanır. Bu bağlanma, [canlılar arasında doğum için] cinsel birleşmeye benzer. Böylece, terimlerden birisi ikisinde de tekrarlandığı için, ancak üç olurlar. Bu diziliş belirli bir tarzda gerçekleştiğinde, amaçlanan şey meydana gelir. Söz konusu tarz, sayesinde üçlemenin geçerli olduğu o tek terimin tekrarlanmasıyla, öncüllerden birisinin diğerine bağlanmasıdır. Özel şart ise [öncüldeki] yargının nedenden genel veya ona eşit olmasıdır. Bu durumda, şart geçerli olur. Böyle olmazsa, doğru olmayan bir sonuç verir.

Bu yanlış sonuç çıkartma, âlemde [bilginler arasında] mevcuttur. Buna örnek olarak, fiilleri Haktan soyutlayarak yalnızca kula[5] veya [kuldan soyutlayarak] yaratmanın bütünüyle Hakka izafe edilmesini verebiliriz. Halbuki Hak yaratmayı kendisine *ol* denilen şeye izafe etmiştir.

[VARLIĞIN YAPISI, MANTIĞIN YAPISI]

Bunun örneği şudur: Biz âlemin bir sebebinin bulunduğuna kanıt getirmek istediğimizde şöyle bir önerme kurarız:

—Sonradan olan her şeyin bir sebebi vardır.

Bu önermede 'sebep' ve 'sonradan olan' terimleri bulunur. Ardından ikinci bir önerme kurarız:

—Âlem 'sonradan olmuş'tur.

Bu öncülde ise 'sonradan [olan]' terimi tekrarlandı. Üçüncü terim olan âlem ise şu sonucu çıkartmamızı sağlar:

—O halde âlemin bir sebebi vardır.

Böylece ilk öncülde zikredilen şey, sonuçta ortaya çıkmıştır ki, o da sebeptir. Bundan dolayı özel tarz, 'sonradan olan' [teriminin] tekrarı; özel şart ise nedenin genelliğidir; çünkü neden, sonradan olanın varlığının sebebidir. Bu sebep, yani yargı, âlemin Allah'tan meydana gelişinden daha geneldir.

Böylece, sonradan meydana gelen her şeyin bir sebebi olduğuna hükmederiz. Bu sebep, hükümle eşit olabileceği gibi yargı ondan daha genel de olabilir. Böylece sonradan meydana gelen, bu yargının hükmü altına girer ve netice de doğru olur.

Şu halde, kanıtlardan elde edilen sonuçlarda dahi, *üçlü yapı* kesinlikle açıktır. Dolayısıyla var oluşun esası, üçlemedir.

[SALİH PEYGAMBER VE ÜÇLEME İLİŞKİSİ]

Bu nedenle Salih peygamberin hikmeti,[6] Allah'ın kavmini cezalandırmayı – yalansız bir vaat olarak– üç gün ertelemesinde ortaya çıktı. Üç gün olduğu için de, bu tehdit doğru sonuç verdi: Söz konusu tehdit, Allah'ın onları yok etmek üzere gönderdiği çığlıktır. Bu çığlık sonucunda, evlerinde yok oldular.

Üç günün ilkinde, toplumun yüzleri sararmış, ikinci gün kızarmış, üçüncü günde ise kararmıştır. Üç gün tamamlandığında, [yok olmaları için] yatkınlık gerçekleşmiş ve içlerinde bozulma ortaya çıkmıştır. Bu ortaya çıkma, [ayette] *yok oluş* diye isimlendirilen şeydir.

Bedbahtların yüzlerinin sararması,[7] mutluların yüzlerinin aydınlanmasının karşılığındadır. Allah şöyle buyurur: *Yüzler vardır, o gün aydınlıktır* [80:38]. Ayette geçen kelime [*isfar*], *süfûr* kelimesinden türetilmiştir ki, 'ortaya çıkmak', 'görünmek' demektir. İlk günde gerçekleşen sararma, Salih peygamberin kavmi içindeki bedbahtlığın belirtisinin ortaya çıkmasıydı. Sonra onların yüzlerinde meydana gelen kızarmanın karşılığında, ayette [mutlular hakkındaki] *gülerler* ifadesi geçmiştir. Gülme, yüzlerin kızarmasına yol açan sebeplerden birisidir. Başka bir ifadeyle kızarma mut-

lularda [sevinçten] yanakların kızarmasıdır.

Allah, bedbahtların derilerinin kararark başkalaşmasının karşılığında *mestebşire* [sevinçli, müjdelenmiş] ifadesini kullanmıştır. Bu ise siyahlığın bedbahtların derisindeki etkisi gibi, sevincin onların derilerindeki etkisidir. Bu nedenle iki grup hakkında da *müjde* demiştir. Başka bir ifadeyle, onlara derilerine etki eden bir söz söylenir. Bu sözün etkisiyle deri daha önce sahip olmadığı renge döner. Allah mutlular hakkında şöyle der: *Rableri onları kendi katından bir rahmet ve hoşnutluk ile müjdeler* [9:21]. Bedbahtlar hakkında ise şöyle der: *Onları acı bir azap ile müjdele* [3:21].

Her grubun derisinde içlerinde meydana gelen bu sözün izi görünür. Şu halde, onların dışlarında içlerinde yerleşik olan anlayışın hükmü ortaya çıkmıştır. Başka bir ifadeyle, daha önce yaratma kendilerinden ortaya çıktığı gibi, aynı zamanda onlarda kendilerinden başkası da etki etmemiştir. Böylece, insanlar üzerinde Allah adına kesin kanıt sabit olmuştur.

Kim bu hikmeti anlar ve onu kendisinden onaylarsa, başkasına bağlanmayı bırakır. Bilir ki, ona iyiliği ve kötülüğü veren bizzat kendisidir. İyilik derken o kişinin gayesine uygun, doğasına ve mizacına yatkın şeyi kastettiğim gibi kötülük ile de amacına uygun olmayan, doğasına ve mizacına yatkın olmayan şeyi kastetmekteyim.

Bu müşahede sahibi, kendileri dile getirmese bile, bütün varlıklar adına mazeretler getirir. Bilir ki, onda meydana gelen her şey, o şeyin kendisinden meydana gelmiştir. Nitekim daha önce bu meseleyi bilginin bilinene tabi olduğundan söz ederken belirtmiştik. Böyle bir insana amacına uygun olmayan bir şey geldiğinde şöyle der: "Ellerin bağladı, ağzın üfledi."[8]

Allah hakkı söyler ve doğru yola ulaştırır.

NOTLAR:

1 Fassın adı Fütûhiyye Hikmeti'dir. İbnü'l-Arabî'de *feth* ya da *fütûh* tabiri çeşitli amaçlarla kullanılır. Bunların ilki ve en önemlisi, 'varlığın açılması'dır. Bu yönüyle Allah'ın yaratıcılığını anlatan isimlerinden birisi el-Fatih'tir. İbnü'l-Arabî, bu kelimeden 'anahtar' anlamına gelen *miftah* tabirini de çıkartır. Miftah, çeşitli anlamlarda kullanılsa bile özel anlamda insan, genel anlamda ise ilahi isimlerdir. Bu fasta İbnü'l-Arabî, Salih peygamberin kıssasında geçen ve ümmetine verilen cezayı anlatan üç kelimesiyle varlığın açılışındaki üçleme ilişkisi üzerinde durulacaktır.

2 Abdurrahman Câmî'ye göre, 'binekler' kelimesiyle kastedilen şey, sâliklerin bedenleri ve hayvani nefsleridir; çünkü bedenler düşünen nefslerin binekleridir. Bu bedenlerin her birisinde sâliklerin derece ve mertebelerini gösteren belirtiler vardır. Söz konusu belirtiler, aynı zamanda sahiplerine tecelli edecek ilahi isimleri de gösterir.

3 Burada kastedilen kullardır.

4 Abdurrahman Câmî, ferdiyeti şöyle tanımlar: "Bölünme özelliğinde olduğu halde iki eşit parçaya bölünmeyen ilk sayı." Bu sayı 3'tür ve 3'ten yukarı doğru devam eder. Bir sayı ya iki eşit parçaya bölünür veya birbirinden farklı parçalara bölünür. Eşit parçaya bölünen sayı iki yarımdan veya üç parçadan veya dört çeyrekten oluşabilir. Dolayısıyla böyle bir sayı çift olabilir. Farklı parçalar söz konusuysa, o zaman tektir (3 sayısı 2 ve 1'in toplamıdır).

5 Mutezile mezhebinin yaptığı gibi. İbnü'l-Arabî, burada bir yandan Mutezile mezhebini öte yandan Cebriliği ya da kısmen Eşariliği eleştirmektedir. Her iki mezhep de kulların fiillerini ele alırken yanlış sonuçlara varmıştır. Bu noktada İbnü'l-Arabî'nin Eşairiliğe daha yakın olması beklenir. Bilindiği gibi, Sünni tasavvufun oluşumuyla birlikte ilk sûfilerin Ehl-i Sünnet inanç esaslarını tasavvufun bir parçası saymıştır. Ancak İbnü'l-Arabî'nin bu konuda her iki görüşü de eleştirdiğini görmekteyiz. Üstelik bazı yerlerde Eşariliğe ve özellikle de daha cebri yaklaşımları eleştirdiğini görmekteyiz. Bunun nedeni söz konusu üçlü yapıyla fiilleri açıklama fikridir.

6 Doğrusu, şerhlerde bu bağlantının nasıl kurulduğu hakkında herhangi bir açıklama yoktur. Şarihler İbnü'l-Arabî'nin zikrettiği ifadeyi tekrarlamışlardır. Ancak diğer faslara göre bu fasta kurulan ilişki daha belirsiz görünmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla İbnü'l-Arabî, varlıktaki üçlemeyle, bir tehdidin üç gün şartına bağlanıp bu sürede toplumun yaşadığı üç ayrı hali o tehdidin kesinliğinin bir kanıtı saymaktadır.

7 İbnü'l-Arabî iki ayeti karşılaştırmaktadır. Birincisi mutluların durumunu bildiren bir ayet iken ikincisi ise bedbahtların ve Salih peygamberin kavminin durumunu açıklar.

8 Bu bir deyimdir. *Fusûsu'l-Hikem* şarihi Avni Konuk, deyimi açıklarken onun söylenme sebebini şöyle aktarır: Adamın biri denize düşmüş. Denizden çıkmak isteyince, bir tuluma üflemiş ve ağzını bağlamış. Fakat yeterince sağlam bağlamamış. Tuluma binip denizin ortasına geldiğinde, tulumun gevşek bağlanmış ağzı açılmış ve havası kaçmış, suya batmış. Bu deyim bu nedenle söylenmiştir: Üfleyen sen, ağzını bağlayan da sensin. O zaman kendinden başkasına kızmaya hakkın yoktur. Bkz. Avni Konuk, *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. II, s. 348.

XII. FAS

ŞUAYB KELİMESİNDEKİ KALP HİKMETİ

[TASAVVUFİ BİLGİNİN ARACI OLAN KALBİN GENİŞLİĞİ]

Kalp, daha doğrusu Allah'ı bilenin kalbi, Allah'ın rahmetindendir ve o rahmetten daha geniştir; çünkü kalp, Hakkı sığdırmıştır. Halbuki Hakkın rahmeti, Hakkı sığdıramaz.

Bu, öznel yorumla genelin dilidir; çünkü Hak merhamet edendir, edilen değildir. Dolayısıyla rahmetin Hakta herhangi bir hükmü yoktur.

[Konuyu açıklamada] özelin diline gelince, [şöyle deriz]: Allah, kendisini *nefes* [sahibi olmakla] nitelemiştir ki, nefes, 'nefes alıp vermek' anlamından gelir. İlahi isimler, isimlendirilenin aynıdır. İsimlendirilen ise Hakkın kendisidir. İsimler, O'na verdikleri hakikatleri talep eder. İsimlerin talep ettiği hakikatler ise âlemden ibarettir. Böyle olunca ilahlık ilah sahibini, terbiye eden (Rab) terbiye edileni ister. Aksi halde [ilah sahibi ya da terbiye edilen olmaksızın] ismin dış varlığı olamaz. İsmin tayyünü, var olma ve değerlendirme bakımından ancak ona bağlıdır.

Hak, zatı bakımından âlemlere muhtaç değildir. Rablik ise böyle bir özelliğe sahip değildir. Böylece iş, rabliğin talebi ile zatın hak ettiği âleme muhtaç olmayış arasında kaldı. Bununla birlikte rablik, hakikatinde ve nitelenişinde bu zatın aynıdır.

[Zuhur etme ya da bâtın kalma anlamındaki] iş, nispetlerin hükmü[1] nedeniyle çeliştiğinde, bir rivayette Hakkın kendisini kullarına karşı şefkat sahibi olmakla nitelediği zikredilmiştir. Hakkın Rahman ismine nispet edilen nefes vasıtasıyla rablikten teneffüs etmesi [darlığını açması], âlemin var edilmesiyle gerçekleşti. Âlemin var edilmesini kendi hakikatiyle rablik ve onun yanı sıra bütün ilahi isimler istemiştir. Bu bakımdan Hakkın rahmetinin her şeyi kuşattığı sabit olmuştur. Dolayısıyla Hakkın rahmeti, Hakkı da sığdırır. Öyleyse ilahi rahmet, kalpten daha geniş ya da ona denktir. Kalbin genişliği ise daha önce zikredilmişti.

[HAKKIN SURETTEN SURETE GİRMESİ]

Sahih bir hadiste, Hakkın tecelli ederken başka başka suretlere gireceği belirtilir.

Bunun yanı sıra Hakkı kalp sığdırdığında, O'nunla beraber başka bir yaratılmışı barındıramaz. Bu durumda kalp, âdeta Hak ile dolmuş gibidir. Bunun anlamı şudur: Kalp, kendisine tecelli ederken Hakka baktığında O'nunla beraber başka bir şeye bakamaz. Arifin kalbinin genişliği, Ebû Yezîd el-Bestâmî'nin söylediği kadardır: "Arş ve içerdiği her şeyin yüz binlerce katı arifin kalbinin bir kenarında bulunsaydı, arif onların farkına bile varamazdı." Cüneyd-i Bağdadî ise bu anlamda şöyle demiştir: "Sonradan olan ezelî olana bitiştiğinde, geride bir izi kalmaz." Ezelî varlığı sığdıran bir kalp, *sonradan olan*ın farkına nasıl varabilir ki?

Hakkın tecellisi suretlerde çeşitlendiği gibi, zorunlu olarak kalp de ilahi tecellinin gerçekleştiği suretlere göre genişler ve daralır. Bir şey, tecellinin gerçekleştiği surete fazla gelmez; çünkü arifin ya da insan-ı kâmilin kalbi, yüzükteki kaş gibidir ve kaş yüzüğe büyük gelmez. Tam tersine kaş yüzük kadardır ve yüzük yuvarlak ise kendisi de yuvarlaktır. Yüzük dörtgen ya da altıgen ya da sekizgen vb gibi bir şekle sahip ise kaş da aynı şekildedir; çünkü kaşın yüzükteki yeri, yüzüğün şekline göredir.

Bu[rada belirttiğimiz] durum, sûfilerin işaret ettiği 'Hak kulun yeteneği ölçüsünde tecelli eder' görüşünün aksinedir. Gerçek böyle değildir. Kul, Hak için kendisinde Hakkın kula tecelli ettiği suret ölçüsünde zuhur eder.

[İKİ TECELLİ: GAYB VE ŞAHADET TECELLİSİ]

Bu meseleyi şöyle ortaya koyabiliriz: Allah'ın iki tecellisi vardır: Birisi 'gayb tecellisi), diğeri ise 'şahadet tecellisi'.[2] Gayb tecellisinde kalbin sahip olduğu yeteneği [kula] verir. Bu tecelli, zattan kaynaklanan tecellidir ve gayb [bilinmezlik] onun hakikatidir. Gayb tecellisi, Hakkın *O* [hüve] diyerek kendisinden bildirmekle hak ettiği hüviyettir. Bu hüviyet [O'luk], daima Hak için sabittir.

Kalp için bu yetenek meydana geldiğinde, kendisinde görülür [âlemde] şahadet tecellisi gerçekleşir. Böylece kalp onu görür ve daha önce belirttiğimiz gibi kendisine tecelli ettiği şeyin suretiyle ortaya çıkar. O halde Hak, *Her şeye yaratılışını vermiştir* [20:50] ayetiyle kalbe istidadını vermiş, sonra da kuluyla arasındaki perdeyi kaldırmıştır. Böylece kul, inancının suretinde Hakkı görmüştür. Hakkı inancının suretinde görmüştür. Hak da kulun inancının aynıdır. Dolayısıyla kalp ve göz, yalnızca Hakka dair inançlarının suretini görebilir. İnançtaki Hak, mümin kulun kalbinin suretini barındırdığı Haktır. O, kalbe tecelli eden ve kalbin de kendisini tanıdığı Hak-

tır. Bundan dolayı göz, inançtaki Haktan başkasını görmez.[3]

İnançlardaki çeşitlenme malumdur: [Bir inançta] Hakkı sınırlayan kimse, sınırladığı inancın dışındaki surette O'nu inkâr ederken tecelli ettiğinde kendisini sınırladığı surette ise O'nu kabul eder. Hakkı [herhangi bir inanç formunda] sınırlamayan kimse ise halden hale girdiği bütün suretlerde O'nu kabul eder ve Hakkın tecelli ettiği sonsuz suretlerin değerini O'na verir. [Suretlerdeki sonsuzluğun nedenine dönersek] Tecelli suretlerinin bir sonu olmadığı gibi Allah'ı bilmenin arifte nihayete varacağı bir sonu da yoktur. Arif, her zamanda Allah hakkındaki bilginin artışını isteyen kimsedir: Rabbim! Benim bilgimi artır, Rabbim! Benim bilgimi artır, Rabbim! Benim bilgimi artır.[4]

O halde iş, [Hak yönünden tecelli, kul yönünden bilme olarak] iki taraf arasında da sonsuzdur. Bu durum, Hak ve halk [ayrımı] kabul edildiğinde böyledir. "Ben kulun kendisiyle yürüdüğü ayağı, tuttuğu eli, konuştuğu dili olurum" vb güçler ve onların bulunduğu yer olan organları dile getiren kutsi hadise baktığında ise ayırt etmezsin ve şöyle dersin: Varlık bütünüyle Haktır ya da halktır. Bundan dolayı varlık, bir yönden halk, bir yönden ise Haktır. Hakikat ise tektir. Tecelli edenin sureti o tecelliyi kabul edenin suretinin aynıdır. Başka bir ifadeyle, tecelli eden ve kendisine tecelli edilen aynıdır.

Hem hüviyeti hem de güzel isimlerinin hakikatlerinde âleme nispet edilişi bakımından Hakkın işinin bilinmezliğine bakınız!

Yok aslında bir şey
O'dur taayyün etmiş her şey
Onu genelleştiren, özelleştirdi
Özelleştiren genelleştirdi
Tek bir hakikatten yok ki başkası
Nûr, karanlığının ta kendisi
Bundan habersiz olan kimse
Kendi nefsinde sıkıntısını bulur
Bizim söylediğimizi ancak
Himmet sahibi kul bilir

[İNANÇTAKİ İLAH]

Bunda kalbi olan kimse için öğüt vardır [50:37]; çünkü kalp, türlü suret ve niteliklerde şekilden şekle girer. Hak [ayette] *akıl sahibi için* dememiştir. Zira akıl, sınırlamadır[5] ve işi tek bir nitelikte sınırlar. Halbuki hakikat, kendiliğinde sınırlanmaya direnir. Bundan dolayı [ayette belirtilen] bu husus, akıl sahibi için bir nasihat ve öğüt değildir.

Söz konusu akılcılar, birbirini kâfir sayan ve lanetleyen [sınırlı] inanç sahipleridir. Halbuki onlara yardım edecek kimse de yoktur; çünkü inanan bir insanın ilahı, başka bir inananın ilahında her hangi bir etkiye sahip değildir. Böylece inanç sahibi, inandığı ilahı savunur. Başka bir ifadeyle, ilahı hakkında inandığı durumu savunur ve [inandığı ilaha] yardım eder. İnancındaki bu ilah ise kendisine yardım etmez. Dolayısıyla bir insanın inandığı ilah, onunla çatışan hasmının inancında bir etkiye sahip değildir. Aynı şekilde, [birinci kişiyle] tartışan kimseye de inandığı ilahtan bir yardım gelmez. O halde [sınırlı inanç sahipleri olan] *o insanlara yardım eden yoktur* [3:22].

[Ayette] Allah, inançlardaki ilahların tek başına inanç sahiplerine yardım etmeyeceğini belirtti. Yardım edilen kimseler tüm inanç sahipleri olduğu gibi yardım eden de [inanılan ilahların] toplamıdır.

Hak, arifin nezdinde, inkâr edilemeyecek şekilde bilinendir. Dünyada bilinenin ehli olan insanlar, ahirette de öyle olacaktır.[6] Bu nedenle Allah [zikredilen ayette], *kalbi olan kimse için* dedi. Böylece arif, kendisini şekilden şekle sokması sayesinde, Hakkın suretten surete girdiğini bilir. Dolayısıyla arif, kendisinden kendisini [ya da Hakkın nefsini][7] bilir. Arifin nefsi ise Hakkın hüviyetinden başka bir şey değildir. Olan ya da olacak herhangi bir varlık, Hakkın hüviyetinden başka olamaz. Aksine her şey, hüviyetin aynıdır. Şu halde O, şu surette bilen, tanıyan ve kabul edilen olduğu gibi [aynı zamanda o suretteki Hakkı] bilmeyen, tanımayan kimsedir. Aynı zamanda O, şu diğer surette inkâr edilendir.

İşe bu, [Hak ve âlemin] birliği halindeki tecelli ve müşahededen Hakkı bilen insanın payıdır. Dolayısıyla bu, *kalbi olan kimse için* ifadesinin anlamıdır. Hak, kalbi şekilden şekle sokmakla çeşitlenir.

Müminler, Haktan getirdikleri haberlerde peygamber ve elçileri *taklit eden* taklitçilerdir. Yoksa onlar, akılcıları ve gelen haberleri [ayet ve hadisleri] akli kanıtlarına göre yorumlayan kimseleri taklit etmezler. Peygamberleri taklit eden bu kimseler, [*kalbi olan kimse için* denilen ayetin devamında gelen] *ya da kulak veren* [50:37] ayetiyle

kastedilen kimselerdir. Onlar, peygamberlerin dilleriyle gelen ilahi haberlere *kulak veren* kimselerdir.

Söz konusu kimse, yani *kulak veren*, 'tanıktır.' Burada ise hayal mertebesine ve onu kullanmaya dikkat çekilir. Bu ise Hz. Peygamber'in ihsan[8] hakkında söylediği "Allah'a sanki O'nu görüyormuş gibi ibadet etmendir" ifadesidir. [Başka bir hadiste ise] "Allah namaz kılanın kıblesindedir" denilmiştir. İşte bunun için kulak veren kişi, [aynı zamanda] *tanık*tır.

Teorik düşünce sahibini taklit ederek kendisini sınırlayan kimse, [peygambere] *kulak veren* değildir; çünkü *kulak veren*, belirttiğimiz şeyi görmelidir. Zikrettiğimiz şeyi gören değilse, ayette kastedilen kimse değildir. Bu durumda onlar, ayette *uyanlar uyduklarından ayrıldığında* [2:166] buyrulan kimselerdir. Peygamberler ise kendilerine uyan kimselerden uzaklaşmaz.

Dostum! Sana bu kalp hikmeti hakkında zikrettiğimiz hususları iyice araştır.

[KALP VE ŞUAYB PEYGAMBERİN İLİŞKİSİ]

Bu hikmetin Şuayb peygambere tahsis edilmesine gelince, bunun nedeni, [kalbin] içerdiği bölünmüşlüktür. Başka bir ifadeyle, kalbin şubelerinin sınırsız olmasıdır; çünkü her inanç, bir şubedir. Bundan dolayı onlar, yani inançlar bütünüyle şubelerden [oluşur]. Perde açıldığında ise [Hak] herkese inancına göre görünür. Bazen ise [Hak] insanın inandığından farklı bir hükme sahip olarak ortaya çıkar. Bu durum, *Allah'tan ummadıkları şeyler kendilerine göründü* [39:47] ayetinde dile getirilmiştir.

Bu gibi insanların çoğu, Mutezile mezhebinden olan birisiyle aynı hükme sahiptir. Bir mutezilî, sözgelimi tövbe etmeden öldüğünde Allah'ın tehdidinin günahkâra işleyeceğine inanır.[9] Böyle bir inanca sahip insan, ölür ve rahmete erer ve Allah'ı günahları örten ve merhamet edici olarak bulur; çünkü Allah katında cezalandırılmayacağı hakkında bir hüküm takdir edilmiştir. Böylece Allah'tan ummadığı bir şey, kendisine görünür.

Hüviyettekine gelince, bazı kullar, inançlarında Allah'ın şöyle şöyle olduğu hakkında kesin kanaat getirir. Perde kalktığında ise inandığı şeyin suretini görür. O suret, Haktır ve böylece ona inanır. İnanç çözülür, artık inanma ortadan kalkar, görme vasıtasıyla inanç artık bilgiye döner. Gözün keskinleşmesinden sonra ise karanlıktaki görmeye benzemez. Bazı kullara ise suretlerdeki tecellinin değişmesiyle, [perde ortadan kalktığındaki] görme esnasında inandığı şeyin aksi görünür; çünkü tecelli

tekerrür etmez. Böylece tecelli, onun hakkında doğrulanır ve 'Allah'tan kendisine' perdelenmeden önce Hakkın hüviyetiyle ilgili *ummadığı şeyler görünür* [39:47].

Ölümden sonra Allah hakkındaki bilgilerdeki yükselişin tarzını, *et-Tecelliyat* isimli kitabımızda belirtmiştik. O meseleyi, bir keşifte kendileriyle bir araya gelip bu konuda bilmedikleri bilgileri öğrettiğimiz [sûfiler] topluluğundan bazı kimselerden söz ederken ele almıştık.

[Allah hakkındaki bilgilerde yükselişle ilgili] en garip işlerden birisi, insanın sürekli yükselme halinde olduğu halde bunun farkında olmayışıdır. Bunu fark edemeyişinin nedeni ise [aradaki] perdenin inceliği, hassaslığı, *benzerler verildi* [2:25] ayetinde olduğu gibi suretlerin benzeşmesidir. [Gerçekte] hiçbir perde diğerinin aynı değildir. Arife göre iki benzer, gerçekte farklı olan iki benzerdir. Kesin bilgiye ulaşmış kişi ise çokluğu birde görür. Bu durum –hakikatleri farklı ve çok olsa bile– ilahi isimlerin gösterdikleri şeyin tek hakikat olduğunu bilmesine benzer. O halde söz konusu olan, kendiliği bakımından tek olan bir şeydeki akledilir çokluktur.

Böylece tecellide tek bir hakikatteki çokluk görülür hale gelir. Nitekim madde, her suretin tanımında alınır. Madde, suretlerin çokluğu ve başkalaşmasıyla birlikte, gerçekte kendisinin maddesi olduğu tek bir cevhere döner.

[NEFSİ BİLMEK RABBİ BİLMEK]

Nefsini böyle[10] bilen kimse, hiç kuşkusuz Rabbini bilmiş demektir; çünkü insan, kendisini yaratanın suretindedir. Hatta o, yaratıcısının hüviyeti ve hakikatidir. Bu nedenle peygamber ve sûfilerden *ilahi olanların*[11] dışında hiçbir bilgin nefsin ve hakikatinin bilgisine ulaşamamıştır. Nefs ve mahiyetinden söz edişte akılcı ve teorik düşünceden hareket eden filozof ve kelamcılara gelince, onların arasından hiç kimse, nefsin hakikatinin bilgisine ulaşamadığı gibi teorik düşünce de bu bilgiyi kesinlikle onlara vermez. Nefsin hakikatini teorik düşünce bakımından öğrenmek isteyen kimse, yerinde şişer durur ve ateşsiz odunu üfler. Böyle insanlar, *iyi işler yaptıklarını zannettikleri halde, dünya hayatlarındaki çabalarının beyhude olduğu kimselerdir* [18:104]. Bir şeyi kendine özgü yoldan başka bir yoldan elde etmek isteyen kimse, onun bilgisine asla ulaşamaz. Allah, âlem ve onun *her nefeste yeni bir yaratılışla* değişmesi hakkında ne güzel söylemiştir! Bir grup için, *Onlar yeniden yaratma hakkında kuşku içindedir* [50:15] buyurur. Dolayısıyla onlar, her nefeste yaratmanın yenilendiğini bilemez.

[YARATMANIN YENİLENMESİ: EŞARİLER VE SOFİSTLER]

Eşariler, bazı varlıklarda yaratmanın yenilenmesinin bilgisine ulaşmıştır. Sözünü ettiğimiz şey, [iki anda bâki kalmayan anlamındaki] *araz*'dır. Sofistler ise âlemin bütünü hakkında bu gerçeği öğrenmiştir. Yine de bütün akılcılar, onları bilgisiz ilan etmiştir. [Gerçeği kısmen saptasalar bile] her iki grup da yanılmıştır: Sofistlerin hatası, bütün âlemin değiştiğine dair düşüncelerinin yanında, bu sureti [âlemin suretini] taşıyan yegâne cevherin varlığını öğrenemeyişlerinden kaynaklanmıştır. Bu suretler, ancak söz konusu cevher ile var olduğu gibi aynı zamanda onun sayesinde bilinebilirler.[12] Bunu kabul etselerdi, bilgide kesinlik derecesini elde etmiş olurlardı.

Eşariler ise bütün âlemin arazların toplamı olduğunu anlayamadı. Dolayısıyla âlem, her an değişir; çünkü araz, iki zamanda sürekli kalmaz. Bu durum onların şeyleri tanımlayışlarında ortaya çıkar; çünkü onlar bir şeyi tanımlarken o şeyin arazlar[dan ibaret olduğu] tanımdan ortaya çıkar. Bir şeyin tanımında zikredilen arazlar, kendi başına fiilen var olmuş bu cevherin aynısı ve hakikatidir. Araz olması bakımından ise kendi başına var olamaz.

[Onların yorumuyla] kendi başına fiilen var olamayan şeylerin toplamından kendi başına fiilen var olan bir şey [âlem] meydana gelmiştir. Örneğin özü gereği fiilen var olan cevherin tanımında doğal mekânda bulunmayı zikredişlerini verebiliriz. Cevherin arazları kabul etmesi de cevher için zatî bir tanımdır. Arazları kabul etmesi de cevher için özünden kaynaklanan bir tanımdır. Hiç kuşkusuz, [bir arazı] *kabul etmek* bir arazdır; çünkü araz, tek başına fiilen var olamayacağı için, ancak bir kabul edicide bulunabilir. O halde kabul etmek, cevher için zatî bir özelliktir.

Yerleşme ise yerleşende bulunabilecek bir arazdır. Dolayısıyla o da kendi başına fiilen var olamaz. Yerleşme ve [yerleşme arazını] kabul, tanımlanmış cevhere ilave durumlar değildir; çünkü zata ait tanımlar, tanımlananın zatı ve hüviyetidir. Böylece [Eşarilerin yaklaşımıyla] iki zamanda sürekliliği olmayan şey [araz], iki ya da daha uzun zamanda sürekliliği olan şeye [cevher] dönüştüğü gibi kendi başına fiilen var olmayan şey de kendi başına fiilen var olan şeye dönüşmüştür. Onlar, içlerinde bulundukları [çelişkili] durumun farkında değillerdir. İşte bunlar, yeniden yaratmadan kuşku içinde olan kimselerdir. Keşif ehli ise Allah'ın her nefeste tecelli ettiğini ve tecellinin tekerrür etmediğini görür. Aynı zamanda, her tecellinin yeni bir yaratma getirip başka bir yaratmayı götürdüğünü gözlerler.

O halde, yaratılışın birisinin gitmesi, diğer tecellinin verdiği şey nedeniyle tecellide *fenâ ve bekâ*nın[13] ta kendisidir.

NOTLAR:

[1] Nispetler, ilahi niteliklerdir. Bunların arasındaki çelişki, bir kısmının zuhuru bir kısmının ise bâtınlığı gerektirmesidir. Bu durumda isimler ya da İbnü'l-Arabî'nin kullandığı terimle nispetler arasındaki çelişki varlıktaki bütün çelişki ve çatışmaların, başka bir yönüyle de farklılaşmaların kaynağıdır.

[2] Bu iki tecelli, *feyz-i akdes* ve *feyz-i mukaddes*, başka bir ifadeyle 'en mukaddes akış' ile 'mukaddes akış' diye isimlendirdiği iki tecellinin başka bir ismidir. Birinci tecelli yetenekleri verir cümlesi, daha önce Âdem fassında belirttiği gibi, yeteneğin bu ilk tecelliden var olmasıdır. Burada şöyle bir paradoks vardır: Tecelli yeteneğe göre gerçekleşir, ama yetenek de tecelliden meydana gelir. İbnü'l-Arabî bu çelişkiyi tecellileri ikiye ayırarak aşar: Birinci tecelli bilinmezlik ve belirsizlik mertebesinden Mutlak Varlık'ın kendisinden kaynaklanan bir nedenle gerçekleşir. Bu ilk tecelli *feyz-i akdes*'tir. İbnü'l-Arabî bazen bunu *cela* diye de isimlendirebilir. Bu tecelli Mutlak Varlık'ta silinmiş olan yetenekleri ayrıştırır. Böylece Varlık Mertebelerinde zuhur başlamış olur. Bundan sonraki tecelli ise bu yeteneklerin ya da sabit hakikatlerin dışta var olmasını sağlar. Ancak bu ikinci aşamada tecelli yeteneklere göre gerçekleşir ve onlara bağlıdır. Bunu ise bazı ifadelerinde *isticla* diye ifade eder. Böylece *cela* ve *isticla*nın yetkinliğine ulaşması –ki bu ancak âlem, özelde ise insanın varlığıyla gerçekleşir– İbnü'l-Arabî'ye göre varlığın gayesidir. Bu fasta ise ayn-ı sâbitenin yerine kalp konulmaktadır. Bu nokta, İbnü'l-Arabî'nin geleneksel tasavvuftaki tecelli-kalp ilişkisini eleştirdiği ve tersine çevirdiği bir noktadır. Tasavvuf, sûfinin yeteneğinin kendisine gelen tecelliyi belirlediğini söyler. Bu görüş, İbnü'l-Arabî tarafından da sıkça dile getirilir. Nitekim bilgi bilinen ilişkisinin bir yönü bu konuyla ilgilidir ve orada İbnü'l-Arabî, geleneksel tasavvuftan bilinen bir ilkeyi metafizik alanda uygulamaktadır. Böyle bir yorumla İbnü'l-Arabî, geleneksel tasavvufun kulun 'vaktin oğlu' olması ve kendisine gelen hallere göre şekillenmesi görüşünü ters çevirerek tecellinin kalbe göre şekillendiğini ve sonuçta Hakkın inanç suretlerine girdiğini belirtir.

[3] Burada İbnü'l-Arabî tekrar anafikrine dönmektedir. İnsan hiçbir zaman kendiliğinde bir şeyi göremez. Hakkı kendi hakikatinde görmek ise daha da imkânsız bir durumdur. İnsanın Hakkı görmesi, onu belirli bir surete sahip kılmasıyla mümkün olabilir. Bu durumda ise insan ancak kendisinin suret verdiği bir şeyi görmektedir. Bu cümle *Fusûsu'l-Hikem*'de sıkça tekrarlanır.

[4] "Allah'ım Benim sendeki bilgimi artır" anlamındaki hadise atıf yapılmaktadır. İbnü'l-Arabî, daha önce gördüğümüz gibi, bilginin artmasıyla hayretin artışını ilişkilendirir. Bunu ise burada zikrettiğimiz hadis ile "Allah'ım! Sendeki hayretimi artır" anlamındaki başka bir hadisi eş anlamda sayarak yapar. Allah hakkında bilginin artmasıyla, hayretin artması aynı anlama gelir.

[5] 'Akıl' kelime anlamıyla 'sınırlamak', 'bağlamak' demektir. İbnü'l-Arabî aklın bu anlamına işaret etmektedir.

[6] Allah'ı farklı suretlerde tecelli etmesine rağmen bilen arifler, ahirette de farklı suretlere girdiğinde Allah'ı tanıyan kimseler olacaktır. Burada İbnü'l-Arabî, sınırlı inanç sahipleriyle sınırsız ve mutlak inanç sahiplerini karşılaştırmaktadır.

7 Abdurrahman Câmî, arif Hakkı kendisinden bilmiştir diye yorumlamaktadır. Bu yorum doğru gibi görünmektedir, ancak o zaman metnin devamında arifin nefsiyle Hakkın hüviyeti arasında kurulan ilişki anlamsız olmaktadır ya da Câmî'nin yorumunda olduğu gibi Hakkın nefsi Hakkın hüviyetidir demek mümkün olabilir. Her durumda anlam, "Kendini bilen Rabbini bilir" hadisinin bir yorumu olmaktadır.

8 İman, İslam ve ihsan dindarlığın üç aşaması sayılır. Bu üç aşama, Cebrail tarafından Hz. Peygamber'e sorulan sorularda belirtilmiştir ve Cebrail hadisi diye bilinen meşhur bir hadistir. Hadisi şöyle özetlemek mümkündür: Hz. Peygamber sahabesiyle birlikte otururken, tanınmayan ve üzerinde yolculuk izleri bulunmayan bir insan çıkagelmiş; bilgi öğrenmek isteyen bir talebe gibi Hz. Peygamber'in karşısına oturmuş ve ona önce "İman nedir?" diye sormuş. Hz. Peygamber "Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, Ahiret Günü'ne ve iyilik ve kötülüğün Allah'tan olduğuna inanmaktır" demiş. "İslam nedir" diye sorunca ise "Benim Allah'ın peygamberi olduğuma tanıklık etmek, namaz kılmak, oruç tutmak, zekât vermek ve gücü yetenler için hacca gitmektir" demiştir. Ardından "İhsan nedir?" diye sormuş. Hz. Peygamber "Allah'ı görürcesine ibadet etmektir, sen O'nu görmesen bile O seni görür" demiştir. Bazı sûfiler bu hadisteki üç ayrı şeyin üç ayrı bilimin alanını teşkil ettiğini belirtmiştir. İman kelam ve akaid ilminin, ibadet alanını teşkil eden islam fıkıh ilminin alanını teşkil etmiştir. Üçüncü olarak zikredilen ihsan ise tasavvufun alanını teşkil eder.

9 Mutezile cennet ve cehennem, başka bir ifadeyle ödül ve cezanın Tanrı tarafından kulun davranışlarına bağlandığını ve bunun değişmeyecek bir hüküm olduğunu iddia eder. Bu yönüyle bir insan tövbe etmeksizin günahkâr öldüğünde, onun cezalandırılması ilahi adaletin gereğidir. İbnü'l-Arabî ise bu konuda Mutezile mezhebinin yanıldığını söyler ve onların görüşünü inanılan ilahın bir tarzı sayar.

10 Kastedilen, insanın kendisini tek bir hakikat ve bu hakikatin sahip olduğu görülür ve akledilir bir çokluk olarak görmesidir. Bu durumda insan tam olarak Hakkın suretine benzemiş olur; çünkü Hak, tek hakikat ile göreli ve akledilir bir çokluğun sahibidir.

11 Burada ilahi olanlar diye çevirdiğimiz kelime, ilahiyyun kelimesidir. Bu kelime, farklı şekillerde felsefi metinlerde geçer ve tam olarak karşılığı metafizikçi filozof demektir. Nitekim İbn Sînâ'da *müteellih* şeklinde geçer. Burada felsefenin gayesini –İslam filozoflarının belirttiği anlamda– Tanrı'ya benzemek filozofa böyle bir isim vermeyi mümkün kılmaktadır. Öte yandan metafizik ilm-i ilahi ya da yalnızca ilahiyyat diye isimlendirilir. Burada ise metafiziğin hedefinden hareketle bir tanımlama yapılmaktadır. Her durumda, ilm-i ilahi ile kastedilen metafizik, *ilahiyyun* ya da *müteellih* ile kastedilen ise metafizikçidir. İbnü'l-Arabî ise gerçek metafizikçilerin ve gerçek hakîmlerin ancak peygamberler ve onların vârisleri arasından çıkabileceğini belirtir. Bunu derken İbnü'l-Arabî, bilginin kaynağı bakımından teorik akıldan hareket eden filozof ismini bu kimseler için kullanmaya kesinlikle izin vermez. Söylemek istediği husus, gerçek anlamda Tanrı'yı bilmenin ancak peygamberlerin getirdiği bilgi vasıtasıyla olabileceğidir.

12 Burada İbnü'l-Arabî, bu suretler o cevher vasıtasıyla var olur ve bilinir hale gelir diyerek, Sofistlerin bilinemezliğini reddetmiş olmaktadır. Daha doğrusu, onların varlıkta sabit bir cevheri bilemedikleri için bilgiyi inkâr edişlerini kendileri bakımından makul, ama gerçek-

liği bakımından ise eksik saymaktadır. Varlıkta bilginin imkânı, sabit hakikatin ya da cevherin bulunmasıyla ilgilidir.

[13] Burada geleneksel tasavvufun fenâ-bekâ kavramları ontolojik bir içeriğe taşınmaktadır. Geleneksel tasavvufta fenâ ve bekâ, birbirini takip eden iki haldir. Fenâ, öncelikle ve özellikle kulun beşeri özelliklerinin gitmesi ve silinmesi demektir. Bekâ ise silinen bu özelliklerin yerini Hakka ait özelliklerin alması demektir. Bu ise eşzamanlı gerçekleşir. İbnü'l-Arabî'de ise fenâ ve bekâ, bütünüyle arazlardan oluşan ve iki anda bâki kalmayan varlığın ardışık olarak kaybolması ve yeniden yaratılmasıdır. O halde kulun fenâ ve bekâ tecrübesi şeklinde yaşadığı şey, gerçekte varlıktaki genel bir durumdur ve kişinin ruh dünyasındaki süreç, varlıktaki durumun bir aksi ve yansımasından ibarettir. Başka bir anlatımla, fenâ ve bekâ, kişi tasavvuf yolunda sülûk etse de etmese de zaten varlıkta sürekli gerçekleşen iki süreçtir. Bu yönüyle fenâ ve bekâ, yaratmanın tarzıdır.

XIII. FAS

LÛT KELİMESİNDEKİ GÜÇ HİKMETİ

[GÜÇ VE MÜLK]

Melk, 'şiddet' ve 'güç', [aynı kökten türetilmiş hükümdar anlamındaki] *melik* ise 'güçlü kimse' demektir. Hamur iyi yoğrulduğunda, *meliktü el-acne* [hamuru kuvvetli bir şekilde yoğurdum] denir.

Şair Kays b. el-Hatîm mızrağının vuruşunu betimlerken şöyle der:

> *Onunla güçlendirdim avucumu, akıttım düşmanın kanını*
> *Altında duran kimse, görür onun ardını*

Bunun anlamı, onunla, yani mızrakla elimi güçlendirdim demektir. Bu, ayet-i kerimede Lût peygamberin *Keşke size karşı gücüm olsaydı ya da şiddetli bir güce sığınsaydım* [11:80] sözü şeklinde geçer. Hz. Peygamber, "Allah kardeşim Lût'a merhamet etsin! O güçlü bir dayanağa sığınmıştı" buyurmuştur. Böylece Hz. Peygamber, Lût'un güç ve kudret sahibi olması bakımından Allah'la beraber olduğuna dikkat çekti.

[İNSAN ZAYIF VARLIKTIR]

Lût'un *güçlü dayanak* [11:80] derken kastettiği şey 'kabile'; *keşke size karşı gücüm olsaydı* [11:80] derken kastettiği ise 'karşı koyabilme gücü'dür. Burada güç, özellikle insanın himmetidir. Hz. Peygamber bu vakitten, yani Lût'un *ya da güçlü bir dayanağa dayansaydım* [11:80] dediği andan itibaren her peygamberin kavmine karşı korunduğunu belirtmiştir. Her peygamberin geniş ailesi, onu kavmine karşı himaye etmişti. Örnek olarak Hz. Peygamber için amcası Ebû Talib'i verebiliriz.

Lût peygamber, *keşke [size karşı] gücüm olsaydı* [11:80] demiştir; çünkü o, Allah Teâlâ'nın *O sizi bir zayıflıktan yarattı* [30:54] dediğini biliyordu. Başka bir ifadeyle, insan asıl itibariyle zayıf yaratılmıştır. Ardından zayıflıktan sonra [insan için] bir güç yarattı. Böylece güç, yaratma yoluyla insana ilişmiştir. O halde söz konusu olan, geçici bir güçtür. *Güçten sonra da bir zayıflık ve yaşlılık yarattı* [30:54]. Burada yaratma,

yaşlılıkla ilgilidir. Zayıflık ise insanın asıl yaratılışına dönmesidir. Zayıflık ise *sizi bir zayıflıktan yarattı* [30:54] ayetinde [belirtilen durumdur].

Böylece Allah, insanı kendisinden yarattığı hale döndürdü. Bir ayette şöyle buyurur: *İnsan bilgiden sonra bir şey öğrenmesin diye ömrünün en kötü dönemine döndürülür* [22:5]. Allah, insanın ilk zayıflığına döndürüleceğini bildirmiştir. Yaşlılık, güçsüzlükte çocukluk gibidir. Hiçbir peygamber, kırk yaşını doldurmadan peygamber olarak gönderilmemiştir. Kırk yaş, insanın [gücünün] eksilmeye ve zayıflamaya başladığı bir yaştır. Bu nedenle Lût, *keşke size karşı gücüm olsaydı* [11:80] demiştir. Bununla beraber Lût, [gerçekte] etkin bir himmet istemiştir.

Şöyle bir soru sorabilirsin: Onu etkin himmet sahibi olmaktan alıkoyan şey neydi? Halbuki etkin himmet, [peygamberlere] uyan sâliklerde bile mevcuttur. Söz konusu himmetin peygamberlerde bulunması, daha yaraşır bir şey değil midir?

Buna şöyle yanıt veririz: Haklısın! Fakat, bu konuda başka bir bilgin eksiktir. Şöyle ki: Marifet himmete etkin olma [tasarruf] imkânı vermez. Bundan dolayı arifin marifeti yükseldikçe, işlerini himmet vasıtasıyla yapması azalır. Bu da iki şeyden kaynaklanır: Birincisi arifin kulluk makamıyla özdeşleşmesi ve doğal yaratılış yönüne bakmasıdır. Diğeri ise etkin olan ile etkide bulunulanın birliğidir. Bu birlik nedeniyle arif, himmetini kime yönlendireceğini bilemez. Bu da onu [himmet vasıtasıyla] etkide bulunmaktan alı koyar. Bu müşahede halinde arif, kendisiyle çekişen kimsenin hakikatinin [ilahi ilimdeki] sabitlik ve yokluk halindeki durumundan ayrılmadığını görür. O halde her şey, sübût halindeki özelliğiyle dış varlığa çıkmıştır. Hiç bir şey, kendi hakikatini aşamaz ve yolunu değiştiremez.[1]

Bunun [yani bir arife itirazın] 'çatışma' diye isimlendirilmesi, insanların gözlerinin üzerinde bulunan perdenin ortaya çıkarttığı geçici bir durumdur. Nitekim Allah, onlar hakkında *onların çoğu bilmez* buyurur. *Onlar, dünya hayatının görünen tarafını bilir, ahiretten ise habersizdirler* [30:6-7]. Gaflet, 'ters yüz edilen' anlamındaki *maklub* demektir; çünkü gaflet, onların *kalplerimiz örtülüdür* [4:100] demelerinden kaynaklanır. Başka bir ifadeyle kalplerimizin üzerindeki örtü ile kastedilen, gerçeği bulunduğu hal üzere algılamaktan kalbi alı koyan kilitlerdir. Bu ve benzeri şeyler, arifi âlemde tasarruf etmekten alı koyar.

[TASARRUF VE TASARRUFUN TERKİ]

Şeyh Ebû Abdullah b. el-Kâid, Şeyh Ebû's-Suud b. eş-Şibl'e sormuş: "Niçin tasar-

ruf* etmiyorsun?" Ebû's-Suud yanıt vermiş: "Benim adıma dilediği gibi tasarruf etsin diye, tasarrufu Hakka bıraktım." Bu ifadesiyle Şiblî *O'nu vekil edinin* [73:9] diye emreden ayete işaret etmektedir. Vekil, [vekaletini aldığı kimse adına] yetki kullanan demektir. Kul, özellikle Allah'ın şöyle söylediğini duyduktan sonra [tasarrufu Allah'a bırakmalıdır]: *Allah'ın sizi halifeleri yaptığı şeyden harcayın* [57:7].

Ebû's-Suud ve arifler, sahip oldukları şeyin kendilerine ait olmadığını, insanın onda [başkasının vekili anlamında] halife olduğunu anlamıştı. Allah, insanı halife ve sahip yaptığı o mülk hakkında kendisine şöyle emretmiştir: Sahip olduğun şeyde beni vekil edin. Ebû's-Suud da Allah'ın emrine uymuş ve O'nu vekil edinmiştir. Bu gerçeği müşahede eden bir insanda onu etkin kılacak bir himmet kalabilir mi? Himmet, ancak bir toplanmışlık halinde etki edebilir.[2] Himmet sahibi, yoğunlaştığı şeyin dışındaki şeylere kendinde yer bırakmamalıdır. İşte [arifin elde ettiği] bu marifet, arifi bu yoğunlaşmadan ayırır. Bundan dolayı tam marifet sahibi olan arif, mutlak acizlik ve eksiklikle ortaya çıkar.

Bir abdal, Şeyh Abdürrezzak'a şöyle demiş: "Ebû Medyen'e selamımı söyledikten sonra sor: 'Ebû Medyen! Biz senin makamını arzularız, sen ise bizim makamımızı arzulamazsın. Buna rağmen, niçin eşya bize direnç göstermiyor da sana direnç gösteriyor?'" Halbuki o [eşyanın kendisine boyun eğmesini sağlayacak] bu ve başka makamlara ermişti. Biz ise ona kıyasla daha zayıf ve aciziz. Her şeye rağmen, abdalın Ebû Medyen'e söyledikleri de bu bağlama girer.

Hz. Peygamber, bu makamdayken Allah'ın emriyle şöyle der: *Rabbimin bana ve size ne yapacağını bilmem. Yalnızca bana bildirilene uyarım* [6:50]. Peygamber, kendisine gelen vahyin hükmüne bağlıdır ve bundan başka bir bilgiye sahip değildir. Ona tasarruf etmesi vahyedilirse tasarruf[3] eder, tasarruf etmesi yasaklanırsa, tasarrufu bırakır. Bir peygamber tasarruf etmek ile etmemek arasında serbest bırakılırsa, bilgisi eksik değilse, tasarrufu bırakmayı yeğler.

Ebû's-Suud kendisine inanan arkadaşlarına şöyle demiştir: "Allah onbeş seneden beri bana [himmet gücüyle] tasarruf izni verdi. Ben ise nezaket olsun diye tasarrufu terk ettim."

Bu, bir cüret[4] ifadesidir. Biz, tasarrufu [Şibli'nin dediği gibi] nezaket gereği terk etmedik. Nezaket gereği terk etmek, [insanın kendisi adına tasarruf etmesi için

---

* Tasarruf: Keramet göstermek, olağandışı yollardan bir iş yapmak, manevi gücüyle insanlar veya eşya üzerinde etkide bulunmak, onları yönlendirmek.

Hakkı] yeğlemek ve tercih etmek demektir. Biz tasarrufu bilginin yetkinliğinden dolayı terk ettik; çünkü marifet, [tasarruf edip etmemede] serbest bırakıldığımızda, tasarrufta bulunmayı gerektirmez.

[PEYGAMBER VE ÂLEMDE TASARRUF]

Arif, âlemde himmet gücüyle tasarruf ederse, bu durum Allah'ın emretmiş olmasından ve –kendi iradesiyle değil– [Hakkın] zorlamasından kaynaklanır. Kuşkusuz, peygamberlik makamı, getirmiş olduğu peygamberliği [Allah katından bu görevi] kabul etmek, tasarrufta bulunmayı gerektirir. Böylece, Allah'ın dininin baskın gelmesi için, ümmeti ve kavminin nezdinde peygamberi doğrulayan şey peygamberde gözükmelidir. Veli ise böyle değildir.

Bununla beraber peygamber [iddiasını doğrulayan] mucize göstermeyi istemez; çünkü peygamber kavmine karşı şefkatlidir. Dolayısıyla onların aleyhlerindeki kanıtın abartılı bir şekilde ortaya çıkmasını istemez. Kanıtın güçlü bir şekilde ortaya çıkması, kavmini yok eder. Böylece peygamber, mucize verilmesini istemeyerek kavmini korumuş olur. Öte yandan peygamber kesin olarak şunu bilir: Mucize [aciz bırakan şey] topluluk içinde ortaya çıktığında, bir kısmı o esnada inanır, bir kısmı mucizeyi anlamakla birlikte inkâr edip çekemezlik, büyüklük ve kibir duygusuyla onu doğrulamaz. Bir kısmı ise mucizeyi sihir ve büyü sayar. Bundan dolayı peygamberler, [mucize karşısında toplum içindeki] bu ayrışmayı ve yalnızca Allah'ın kalbini iman nuruyla aydınlattığı kimselerin iman edeceğini gördüklerinde, [şunu anlamışlardır]: Bir şahıs, iman denilen bu nur vasıtasıyla bakmadığı sürece, mucizenin ona bir yararı dokunmaz.

Bu nedenle gören herkeste ya da onların kalplerinde etkisi genel olmadığı için, [peygamberlerin] himmetleri mucize istemekten geri durmuştur. Nitekim Allah peygamberlerin en yetkini, yaratıkların en bilgilisi ve hali bakımından en dürüstü olan Peygamber'imize şöyle hitap etmiştir: *Sen sevdiklerini doğru yola ulaştıramazsın, fakat Allah dilediğine hidayet eder* [28:56].

Allah'ın peygamberinden daha yetkin ya da himmeti daha üstün ve güçlü kimse yoktur. Himmetin bir etkisi varsa –ki olmalıdır– onun himmeti amcası Ebû Talib'in Müslüman olmasını sağlardı. İşte zikrettiğimiz ayet de onun hakkında inmiştir.

Bu nedenle Allah, Hz. Peygamber'e 'görevin yalnızca bildirmektir' buyurdu. Başka bir ayette ise *Onlara hidayet etmek sana düşmez, fakat Allah dilediklerine hidayet e-*

der [2:272] buyurur. Kasas suresinde ise şu ifadeyi eklemiştir: *Allah, hidayete ulaşacakları en iyi bilendir* [28:56]. Başka bir ifadeyle, Allah [ilahi ilimde] sabit hakikatleriyle hidayete ulaşacakları hakkında kendisine bilgi verenleri en iyi bilendir. Böylece Allah, bilginin bilinene tabi olduğunu ortaya koydu. [İlahi ilimdeki] Sabitlik ve [dışta] yokluğu halinde, mümin olan kimse, varlığında da bu şekilde ortaya çıkar. Allah, [sübût halinde] o şeyin dışta böyle olacağını o şeyin kendisinden öğrenmiştir. Bu nedenle *O, hidayete ulaşanları en iyi bilendir* [28:56] buyurdu.

Böyle bir şeyi söyleyince, başka bir ayette, şöyle buyurdu: *Benim nezdimde hüküm değişmez* [50:29]; çünkü yaratıklarım hakkındaki hükmüm onlar hakkındaki bilgime göredir. *Ben ise kullarıma zulüm etmem* [50:29]; yani onları bedbaht yapan imansızlığı haklarında belirleyip sonra güçlerinde olmayan bir şeyi yerine getirmelerini istemiş değilim. Tam tersine, onları bilerek kendilerine davrandık. Onları ise bulundukları hale göre, haklarında bize verdikleri bilgiye göre bildik. Bir zulüm varsa, zalim olan kendileridir.

Bu nedenle Allah *Onlar kendilerine zulmedenlerdir* [7:160] buyurur. Dolayısıyla Allah, onlara haksızlık yapmış değildir. Aynı şekilde [Allah], onlara zatımızın söylememizi gerektirdiği şeyi söyledik. Zatımız ise şunu söyleyip bunu söylememe özelliğiyle tarafımızdan bilinir. O halde biz, ancak söyleyeceğimizi bildiğimiz şeyi söyledik. Dolayısıyla söz, bizden [yine] bizedir. Onlara düşen ise duymuşken, emre bağlanmak ya da bağlanmamaktır.

Her şey bizden ve onlardandır
Sorumluluk bizden ve onlardan
Onlar bizden değilseler de
Biz onlardanız yine de

Dostum! Bu Lût peygamberin hakikatindeki hikmeti iyice öğren! Çünkü o bilginin özüdür.

Artık sır göründü sana
Durum açıklanmış oldu
Tek denilen Biricik Zat
Çift içinde içkin oldu

NOTLAR:

[1] Hiçbir şey ilahi ilimde sabit hakikatini aşamayacağı gibi aynı zamanda hiçbir şey kendisinde yürüyeceği ve takip edeceği yolu da değiştiremez. Öyleyse ilahi ilimdeki sabit hakikatleri müşahede eden arif ya da peygamber, bu nedenle insanları mazur görür ve tasarrufu terk eder.

[2] Burada belirtilen şey, tasavvufta cem-i himmet diye bilinen bir kavramdır. Cem-i himmet ya da himmetin bir nokdada toplanması, insanın niyetlendiği şeye bütün gücünü vermesi ve yoğunlaştırması demektir. Bu anlamıyla cem-i himmet, Hâris b. Esed el-Muhâsibî'nin kullandığı ana kavramlardan birisidir. Ondan sonra tasavvufta bu terim sürekli olarak ihlasın bir yorumu olarak görülmüştür; çünkü ihlas, insanın niyetini her türlü başka amaçtan soyutlaması demektir. Ancak böyle olduğunda niyet ya da himmet sonuç verebilir. Sadreddin Konevî, himmetin toplanmışlığını birlik ve itidal terimleriyle karşılar. Bir şey ancak bir iken etkin olabilir ve "Bir'i bir bilebilir" şeklinde dile getirdiği düşüncesi, bu konuyla ilgilidir.

[3] Tasarruf insanın her türlü eylemi anlamına geldiği gibi burada kastedilen şeyin özellikle kerametler olduğunu belirtmeliyiz. Veliler Allah'ın özel ihsanlarına sahip kimselerdir. Bununla birlikte onlar, sırf tevekkülün bir yorumu gereği ve Şibli'nin ifadesiyle 'nezaket' gereği tasarruf etmeyi terk etmişlerdir.

[4] Başka bir metinde ise 'cüret/nazlanma' (*idlal*) yerine 'horluk ve tevazu' (izlal) geçer.

XIV. FAS
ÜZEYR KELİMESİNDEKİ KADER HİKMETİ

[KAZA VE KADER]

Bilinmelidir ki, kaza Allah'ın eşyadaki hükmüdür. Allah'ın şeylerdeki hükmü ise o eşyayı ve onların durumunu bilmesine bağlıdır. Bu bilgiyi ise –gerçekte bulundukları duruma göre– bilinenler Allah'a vermiştir. Kader ise [ilahi ilimdeki bulunuşlarına] herhangi bir ilave olmaksızın eşyanın bulundukları durumun [dışta var olmak üzere] zamanlamasını yapmaktır.

O halde kaza ya da eşya hakkında verilen hüküm, eşyanın kendisine göre verilmiştir. Bu ise *kalbi olan ya da gördüğü halde kulak veren* [50:37] kimse için kader sırrının ta kendisidir. Böylece *Allah için yetkin kanıt sabit olmuştur* [6:149]. Gerçekte hüküm veren kişi, zatının gerektirdiği şekilde hakkında hüküm verdiği meseleye uyar. Hükme konu olan şey ise bulunduğu durum itibariyle hakkında belirli bir şekilde hüküm veren kimsede hüküm sahibidir. O halde her hâkim, verdiği hüküm nedeniyle hükme konu olur.

Bu meseleyi iyice öğren! Çünkü kader, ancak çok açık olduğu için bilinmemiş, dolayısıyla anlaşılmamış, onu araştırma ve öğrenme ısrarı ise artmıştır.

[PEYGAMBERLER ARASINDAKİ ÜSTÜNLÜK İLİŞKİSİ]

Bilmelisin ki, peygamberler peygamber olmaları bakımından –veli ve arif olmaları bakımından değil– ümmetlerinin bulunduğu duruma göre mertebe mertebedir. Bu nedenle peygamber olarak getirdikleri bilgi –ne bir fazla ne bir eksik– o peygamberin ümmetinin gereksinim duyduğu kadardır. Ümmetler, birbirlerine göre, derece derecedir. Bazı ümmetler, bazılarından daha üstündür. Ümmetler derece derece olduğu için, peygamberler de peygamberlik bilgisinde derece derecedir. Bu durum *Biz o peygamberlerin bir kısmını diğerlerine üstün kıldık* [2:253] ayetinin gereğidir. Bunun yanı sıra peygamberler, zatlarından kaynaklanan bilgi ve hükümlerde ise istidatlarına göre derece derecedir. Bu ise *Bazı peygamberleri bazısından üstün yaptık* [2:253] ayetinde dile getirilmiştir.

Allah, yaratıkları hakkında şöyle buyurur: *Allah bir kısmınızı bir kısmınızdan rızıkta daha üstün yaptı* [11:55]. Rızkın bir kısmı ruhsaldır. Örnek olarak bilgileri verebiliriz. Bir kısmı ise besinler gibi, maddi rızıklardır. Allah, rızkı ancak bilinen bir ölçüye göre indirir. Bu ölçü, yaratıkların talep ettiği hak ediştir; çünkü *Allah her şeye yaratılışını vermiştir* [20:50]. Böylece Allah, dilediği ölçüde rızkı indirir. O'nun dilediği ise bildiği ve sayesinde hüküm verdiği şeydir ve daha önce ifade ettiğimiz gibi Allah, bilinenin kendisine verdiği şeyi de bilir.

O halde vakti belirlemek, gerçekte bilinene ait bir durumdur. Kaza bilgiye, irade ve meşiyet ise kadere bağlıdır. Kader sırrı, bilinmesi en güç işlerden birisidir. Allah onu yalnızca 'tam marifet' sahibi kıldığı kullarına öğretir. Kader sırrını bilmek, bilgi sahibine tam bir rahatlık verdiği gibi, aynı zamanda sahibine şiddetli bir acı da verir. O halde kaderi bilmek, sahibine iki zıt şeyi birden verir ve bu sır nedeniyle Hak, kendisini öfkelenme ve razı olma özelliğiyle nitelemiş, kader sırrından dolayı ilahi isimler, birbirlerine zıt olmuştur. Kader, mutlak ve sınırlı varlıkta hüküm sahibidir. Bu gerçekten daha tam bir şey olamayacağı gibi geçişli ve geçişsiz hükmünün yaygınlığı nedeniyle de ondan daha güçlü ve büyük bir şey de yoktur.

[PEYGAMBERLERİN BİLGİSİ]

Peygamberler bilgilerini özel-ilahi vahiy yoluyla aldıkları için, kalpleri teorik düşünceden arınmıştır; çünkü onlar, aklın fikir gücü bakımından gerçekleri bulundukları hallerine göre algılamadaki eksikliğini bilir. Dolayısıyla [onlar bilir ki] yetkin bilgi, yalnızca Hakkın tecelli edip kalp ve baş gözlerinden örtüyü kaldırmasına bağlıdır. Bu durumda kişi, kadim-hâdis, yokluk-varlık, imkânsız-zorunlu ve mümkünleriyle şeyleri kendiliklerinde ve hakikatlerinde bulundukları hale göre algılar.

Üzeyr'in istediği şey, özel yönteme göre [gerçekleşecek bir bilgi] olduğu için, azarlanmıştır. Nitekim bir rivayette böyle geçer. Bizim burada dile getirdiğimiz keşfi isteseydi, belki de bu konuda azarlanmayacaktı. Onun kalbinin saflığının kanıtı, bazı yorumlara göre *Allah ölümünden sonra bunu nasıl diriltiyor* [2:259] demesidir. Bize göre ise Üzeyr'in bu ifadesindeki durumu, Hz. İbrahim'in, *Rabbim! Bana göster, ölüleri nasıl diriltiyorsun* [2:260] ifadesindeki durumu gibidir.

Bu soru fiilen bir cevabı gerektirmiştir. Hak, bu cevabı *Allah onu yüz sene öldürmüş, sonra diriltmiştir* [2:259] ifadesiyle verdi. Sonra ona *Kemiklere bak, onlara nasıl et giydiriyoruz* [2:259] demiştir. [Bu cevapla] Üzeyr, cisimlerin [yerden] nasıl bittiğini

gözüyle görmüştür. Böylece Allah, ona [tekrar dirilme anlamında] işin niteliğini gösterdi.

Üzeyr peygamber, yokluktaki sabitliklerinde eşyanın [hakikatlerini] öğrenmeye bağlı kaderi öğrenmek istemiştir. Böyle bir bilgi ise yalnızca Allah'a özgü bilgilerden olduğu için ona verilmedi. Bu anlamdaki kader sırrını Allah'tan başkası bilemez; çünkü o, 'ilk anahtarlar'dır. Başka bir ifadeyle Allah'tan başka kimsenin kendilerini bilmediği bilinmezliğin anahtarlarıdır. Bazen Allah, dilediği kullarını kaderle ilgili bazı durumların bilgisine ulaştırabilir.

Bilmelisin ki, onlar [anahtarlar] yalnızca 'açış' durumunda 'anahtarlar' diye isimlendirildi. Açış hali, yaratmanın şeylere ilişme vaktidir. Başka bir ifadeyle bu hal, kudretin konusuna ilişme halidir. Allah'tan başka bir kimsenin ise bu konuda bilgisi yoktur. Dolayısıyla onda tecelli ya da keşif gerçekleşmez. [Bu konuda] güç ve fiil, özel olarak Allah'a aittir; çünkü sınırlanmayan mutlak varlık, Allah'a aittir.

Allah'ın Üzeyr'i kader konusundaki sorusu nedeniyle azarladığını gördüğümüzde, onun bu tarz bilgiye ulaşmak istediğini anladık. Böylece Üzeyr, kudretin konusuyla ilgili bir gücünün olmasını istemiştir. Bu ise ancak mutlak varlığın sahibi için gerekebilir. O halde Üzeyr, zevk bakımından yaratıklarda gerçekleşmesi mümkün olmayan bir şeyi [öğrenmek] istemiştir; çünkü bir şeyin nasıl gerçekleştiği, ancak tadılarak algılanabilir.

Rivayete göre, Allah Üzeyr'e şunu bildirmiştir: '[Kader sırrını öğrenmekle ilgili] bu isteğinden vazgeçmezsen, adını peygamberlik divanından silerim.' Başka bir ifadeyle, sana bilgileri ulaştırmada 'bildirme'[1] yolunu kaldırıp bilgileri tecelli yoluyla veririm. Tecelli ise senin yeteneğine göre gerçekleşebilir ki, söz konusu yetenek, zevk algısının kendisiyle gerçekleştiği şeydir. O halde, ancak yeteneğine göre algılayabileceğini bilmelisin.

[Allah Üzeyr'e âdeta şöyle der] istediğin bu işe bak! Onu görmezsen, onu isteyen yeteneğin sende bulunmadığını anla! Dolayısıyla, onu bilmek, ilahi zatın özelliklerinden birisidir. Kuşkusuz, Allah'ın her şeye hakkını verdiğini biliyorsun. Bu özel yeteneği sana vermediğine göre, o senin yaratılışına ait değildir. Senin yaratılışın olsaydı, hiç kuşkusuz *her şeye yaratılışını verdiğini* [20:50] bildiren Hak, onu sana verirdi. Bunları öğrendiğinde ise böyle bir istekten kendi kendine vazgeçersin ve bu konuda Allah'ın yasaklamasına gerek duymazsın.

Bu ise Allah'ın Üzeyr'e olan ihsanıdır. Bunu bilen bilir, bilmeyen bilmez.

[VELİLİK VE NEBİLİK KONUSU]

Velilik, en kuşatıcı genel felektir ve bu nedenle de kesilmemiştir. 'Genel peygamberlik'[2] ona aittir. Yasa getiren peygamberlik ve resullük [elçilik] ise sona ermiştir ve Hz. Muhammed'le kesildi. Artık ondan sonra herhangi bir nebi ve resul yoktur. Başka bir ifadeyle, kendisini bağlayan bir yasa alan ya da önceki bir peygamberin getirdiği yasaya uyması emredilen bir nebi veya herkesi bağlayan yasa getiren resul[3] gelmeyecektir.

Bu hadis, Allah'ın velilerinin ortaya çıkmasını engellemiştir; çünkü hadis, [nebi ve resule özgü] tam ve yetkin kulluk tecrübesinin bittiği anlamına gelir. Dolayısıyla artık kula peygamberliğe özgü isim verilmez; çünkü kul, öncelikle efendisine isimde ortak olmak ister –ki efendi Allah'tır. Allah ise nebi veya resul diye isimlendirilmemiş, veli diye isimlendirilmiştir. Allah şöyle buyurur: *Allah iman edenlerin velisidir* [2:258]. Başka bir ayette ise şöyle buyurur: *O veli ve hamiddir* [42:28]. Veli adı ise dünya ve ahirette, Allah'ın kulları üzerinde kalıcı ve süreklidir. Dolayısıyla nebilik ve resullüğün kesilmesiyle, Hakkın dışında yalnızca kullara özgü [çünkü nebi ve resul ismi kullara özgü idi] bir isim kalmadı.

Ne var ki Allah kullarına lütfetmiş ve onlar için genel nebiliği geride bırakmıştır. Genel nebilik, kendisinde herhangi bir şekilde yasa koymanın bulunmadığı peygamberliktir. Ayrıca kulları için hükümleri belirlemede, içtihat alanında hüküm koymayı geride bırakmıştır. Onlar adına vârisliği belirtmiş ve "Âlimler peygamberlerin vârisleridir" buyurmuştur. Bu konudaki yegâne miras, hükümler alanında içtihat edip onu yasa haline getirmiş olmalarıdır.

Bir peygamberin hüküm koymanın dışında bir şey söylediğini gördüğünde, [bilmelisin ki] bu durum, onun veli ve arif olması yönünden kaynaklanır. Bir peygamberin 'bilen' [veli ve arif] olması bakımından makamı, peygamber veya hüküm koyan ya da şeriat sahibi olması bakımındanki makamından daha yetkin ve tamdır. Allah ehlinden herhangi birisinin "Velilik peygamberlikten daha üstündür" dediğini duyduğunda veya böyle bir söz sana aktarıldığında, [bilmelisin ki] bunu söyleyen kişi yalnızca belirttiğimiz anlamı kastetmiştir. Şöyle de diyebilir: "Veli nebi ve resulden daha üstündür." Bu durumda da tek bir şahısta bulunan velilik ve peygamberliği kasteder. Bir peygamberin velilik yönü, nebi ve resul olma yönünden daha tamdır. Yoksa bu ifade, kendisine uyan bir velinin peygamberden daha üstün olduğu anlamına gelmez; çünkü uyan, hiçbir zaman, uyduğu konuda uyduğu kimseye yetişemez. Eğer ona yetişseydi, o zaman kendisine uymazdı. Anlayınız! O halde, ya-

sa getiren peygamberin ve nebinin dayanağı, velilik ve bilgidir. Allah'ın peygamberine –başka bir şeyi değil– bilginin artmasını istemeyi emrettiğini görmüyor musun? Bu bağlamda, Allah peygamberine şöyle emreder: *De ki: Rabbim bilgimi artır* [50:114].

Bunun açıklaması şudur: Bilindiği gibi, şeriat belirli amelleri [yapmak] veya belirli davranışları yasaklamak şeklinde bir yükümlülük demektir. Uygulama alanı ise dünya hayatıdır ve [Hz. Muhammed'le birlikte] bitmiştir. Velilik ise böyle değildir; çünkü velilik kesilseydi, tıpkı resullük gibi, kendisi olmak bakımından kesilmiş olurdu. Kendisi olmak bakımından kesilseydi, geride ismi kalmazdı. Veli ismi ise Allah için ebedi bir isimdir. Kullar için ise velilik ismi bağlanma, ahlaklanma ve özdeşleşme anlamıyla geçerli olabilir.

Öyleyse Allah'ın Üzeyr'e, "Kaderin mahiyetini sorma isteğine son vermezsen, adını peygamberlik divanından silerim" demesi, bundan sonra gerçek sana [peygamberlerdeki gibi bildirme yoluyla değil] tecelli vasıtasıyla gelir demektir. Bu durumda peygamber ve nebi adı düşer, velilik ise kalır. Şu var ki genel bağlam, ifadenin tehdit yerine geçtiğini gösterir. Bu nedenle kendisinde bu halin söz konusu ifadeyle bir araya geldiği kimse, ifadenin velilik mertebelerinin bazı özelliklerinin bu dünyada kesileceği tehdidini içerdiğini anlar; çünkü nebilik ve resullük, veliliğin içerdiği mertebelerden özel mertebelerdir. Buradan, onun resullük ya da hüküm getiren nebiliğin bulunmadığı veliden üstün olduğu anlaşılır.

Nebilik mertebesinin gerektirdiği başka bir halin kendisinde [bu ifadeyle] bir araya geldiği kişi ise ifadeyi tehdit değil, bir ödül vaadi sayar; çünkü Üzeyr peygamberin duası, kabul edilmiştir, çünkü nebi, 'özel veli' demektir.

Metnin bağlamından şu da öğrenilir: Velilikte bu ayrıcalığın sahibi olması bakımından nebi, Allah'ın ondan [meydana gelmesini] sevmediği bir işi yapamaz ya da gerçekleşemeyeceğini bildiği bir davranışta bulunamaz. O halde bu haller herhangi bir kimsede [söz konusu ifadeyle] bir araya gelip yerleştiğinde, 'adını peygamberlik divanından silerim' sözündeki ilahi hitap o kişide vaat yerine geçer ve [peygamberlik divanından silindikten sonra] kalan mertebenin yüksekliğini gösteren bir habere dönüşür. Söz konusu mertebe, ahiret hayatında nebi ve resuller için kalan mertebedir. Orası, insanlar cennete veya cehenneme girdikten sonra, Allah'ın yaratıklarından herhangi birisinin kendisine göre yaşayacağı şeriatın bulunacağı bir yer değildir.

Burada iki diyara –cennet ve cehenneme– girmekle sınırladık; çünkü Kıyamet Günü [peygamber tebliğinin ulaşmadığı kimseler olan] fetret ehli, küçük çocuklar ve deliler için bir şeriat olacaktır. Böylece onlar, günahkârlar için cezalandırma ve adaletin yerine getirilmesi, cennet ehlinde ise ödül ve karşılığın verilmesi için tek bir

alanda toplanacaktır. Onlar, insanlardan uzak bir alanda toplanınca, en erdemlilerinden birisi onlara peygamber olarak gönderilir. Ateş, onlara gösterilir ve o gün peygamber olarak gönderilmiş bu peygamber ateşi getirip kendilerine şöyle der: 'Ben size gönderilmiş gerçek bir peygamberim.' Bir kısmı bu peygamberi tasdik eder, bir kısmı ise yalanlar.

Ardından peygamber onlara şöyle der: 'Kendinizi bu ateşe atınız! Emrime olumlu cevap veren kimse kurtulur ve cennete girer. Bana karşı gelen ve emrime aykırı davranan ise cehenneme girer ve yok olur.' Bunun üzerine peygamberin emrine uyup kendisini ateşe atan kimse, mutlu olur, amelinin karşılığında ödüle ulaşır, ateşi serin ve esenlikli bulur. Peygamberin emrine karşı gelen ise cezalandırmayı hak eder, böylece cehenneme girer; Allah tarafından kulları arasında adaletinin gerçekleşmesi için peygamberin emrine aykırı davranışıyla ateşe yerleşir.

O gün topuk topuktan uzaklaşır [68:42] ayeti de bu konuyla ilgilidir. Kastedilen, ahiretteki büyük ve önemli bir iştir. *Onlar secdeye çağrılır* [68:42]. Bu ise bir teklif ve hüküm koymadır. İçlerinden bir kısmı secde etmeyi başarır, bir kısmı ise başaramaz. Onlar, haklarında Allah'ın *Secdeye çağrılırlar, fakat bunu yapamazlar* [68:42] dedikleridir. Nitekim Ebû Cehil vb kulların bir kısmı da dünya hayatında Allah'ın emrine bağlanmamıştı.

İşte bu, Kıyamet Günü cennet ve cehenneme girmezden önce, ahirette şeriattan kalan kısımdır. Bu nedenle onu '[cennet ve cehenneme] girmek' ile sınırladık.

Allah'a hamd olsun!

NOTLAR:

[1] Kastedilen peygamberlere bilgilerin ulaştırıldığı vahiy ve bildirme yoludur. Burada tecelli, keşif yolu anlamındadır.

[2] Genel ya da mutlak peygamberlik, bir görevle sınırlı ve bağlı olmayan peygamberlik demektir.

[3] Nebi ve resul arasında İbnü'l-Arabî'nin teknik bir ayrımı vardır. Nebi, yalnızca kendisini bağlayan bir vahiy alan kimse demektir. Bu yönüyle nebi, başkasına tebliğini ulaştırmak zoruna değildir. Resul ise başkasına şeriat getiren kimse demektir. Bunun bir ileri aşaması ise davet ve tebliğin kılıçla ve güçle desteklenmesidir.

XV. FAS

İSA KELİMESİNDEKİ ÜSTÜNLÜK[1] HİKMETİ

Cebrail'in üflemesinden ya da Meryem'in suyundan
Oluşmuş insan suretinde bir toprak parçasından
Zindan denilen doğadan
kurtulmuş kişide ruh oluştu
Bundandır ki onda kalışı uzadı
Eksiği yok fazlası var geçmiştir bin yıl aradan
Allah'tan bir ruhtur, değil başkasından
Bundandır ölüleri diriltip kuş yapması çamurdan
Ta ki sahih oldu bağlar rabbiyle arasında
Onunla vardır etkisi yücelerde ve aşağılarda
Allah onu temiz kıldı bedence
Dönüştürdü bir misale var oluşça

[RUHLAR ETKİNDİR]

Bilinmelidir ki, ruhların özelliklerinden birisi, temas ettikleri şeyin canlanması ve canlılığın her yerine yayılmasıdır. Bunun için [İsrailoğulları için buzağıdan put yapan] Samirî, elçinin ayak izinden bir tutam almıştı, ki söz konusu elçi bir ruh olan Cebrail'di. Samirî [ruhlarla ilgili] bu gerçeği biliyordu. Gelen elçinin Cebrail olduğunu anlayınca, değdiği şeyde canlılığın yayılacağının farkındaydı. Bu nedenle ayak izinden parmaklarının ucuyla veya –farklı bir okunuşa göre– avuç dolusu bir tutam aldı. Tutamı buzağıya atınca, buzağı böğürdü; çünkü ineklerin sesi böğürtüdür. Samirî putu başka bir biçimde yapmış olsaydı, o surete ait ses onunla ilişkilendirilirdi. Bu seslere örnek olarak, devenin bağırtısı ya da koyunların melemesini veya insanın konuşmasını ve söz söylemesini verebiliriz.

Eşyaya yayılmış bu miktardaki canlılık 'lâhût' diye isimlendirilir. Nâsut ise o ruhun bulunduğu yerdir. Nâsut, kendisinde fiilen var olan şey nedeniyle 'ruh' diye isimlendirilir.

Güvenilir Ruh –ki o Cebrail'dir– yakışıklı bir insan şeklinde görününce Meryem, onun kendisiyle cinsel ilişkiye girmek isteyen bir insan olduğunu zannetti. Böyle bir işin uygun olmadığını bildiğinden, kendisini bu insandan kurtarması için, toplanmış bir niyetle[2] Allah'a sığındı. Bunun üzerine [niyetinin toplanmışlığı nedeniyle] Meryem için Allah karşısında tam bir huzur meydana geldi. O da manevi ruhtur.

Cebrail Meryem'e bu haldeyken [ruh] üfleseydi, annesinin [daralma] halinden dolayı İsa son derece çirkin doğardı. Öyle ki, yaratılışının çirkinliği nedeniyle kimse [kendisine] bakamazdı. Cebrail Meryem'e, *Ben Rabbinin elçisiyim, tertemiz bir evlat vermek için sana geldim* [19:19] deyince, Hz. Meryem, [içinde bulunduğu] daralma halinden çıkmış, gönlü açılmıştır. O esnada, Cebrail İsa'yı Meryem'e üfledi.

Cebrail, Hz. Peygamber Allah'ın kelamını ümmetine aktarması gibi, Allah'ın kelimesini Meryem'e aktaran bir elçiydi. Bu durum, *[Isa] Allah'ın kelimesidir, onu kendisinden bir ruh olarak Meryem'e aktardı* [4:171] ayetinde dile getirilir. Böylece şehvet, Hz. Meryem'e yayıldı. İsa'nın bedeni, Meryem'in gerçek suyundan ve Cebrail yönünden ise hayali bir sudan yaratıldı. Hayali su, o üflemenin yaşlığına yayılmış sudûr; çünkü canlı cisimde üfleme, cismin içerdiği su unsuru nedeniyle, yaştır. Böylece İsa'nın bedeni, hayali bir su ile gerçek bir su [karışımın]dan oluşmuş, annesinden ve Cebrail'in bir insan biçiminde görünmesinden dolayı insan biçiminde ortaya çıkmıştır. İnsan türünde yaratılma, ancak bu alışılmış tarzda olabilirdi.

İsa, ölüleri diriltecek şekilde ortaya çıktı; çünkü o, ilahi bir ruhtur. Bu durumda diriltme Allah'a, üfleme İsa'ya aitti. Nitekim [İsa'nın doğumunda] üfleme Cebrail'e, [üflemenin taşıdığı] kelime ise Allah'a aitti. Annesinin suretinden ortaya çıktığı gibi Cebrail'in üflemesinden meydana gelmesi yönünden Hz. İsa'nın ölüleri diriltmesi, gerçek bir diriltmeydi. Başka bir bakımdan, üfleme İsa'dan ve diriltme Allah'a ait olduğu için, ölüleri diriltmesi hayalî bir diriltmeydi. İsa, gerçek [Meryem] ve hayalî [Cebrail'e ait] sudan yaratıldığı için, yaratılış özelliği nedeniyle gerçek ve hayalî yaratmayı kendisinde toplamıştır. Bir bakımdan, gerçek diriltme ona nispet edilebileceği gibi başka bir bakımdan hayal yoluyla yaratma da nispet edilebilir. Öyleyse, gerçek yönünden İsa hakkında 'ölüleri diriltir' denildiği gibi hayal yolundan da 'ona üfler ve Allah'ın izniyle kuş olur' denilir.

Bu yorumda ayette geçen [*izniyle üfler* ifadesindeki] *izniyle* [3:49] kelimesi 'üfleme'ye değil, 'olur' ifadesine bağlıdır. Ancak, 'izniyle' ifadesi 'üfler' kelimesine de bağlanabilir. Bu durumda anlam, [Allah'ın izniyle üfler ve] görülen-bedensel suretiyle kuş olur. Aynı şekilde, *şaşı ve körleri de iyileştirirdi* [5:110] gibi ifadeler veya İsa'ya ve Allah'ın iznine ya da 'iznimle' ya da 'Allah'ın izniyle' gibi kinaye yoluyla söylenmiş

bütün eylemler Hz. İsa'yla ilişkilendirilir.

'İzniyle', 'üfler' kelimesine bağlıysa, üfleyen kişi, üfleme izni verilmiş kimse olduğu gibi üfleyenden meydana gelen kuş da Allah'ın izniyle meydana gelmiş olur. Üfleme izinden kaynaklanmazsa, bu durumda kuşun oluşması Allah'ın izniyle gerçekleşen bir oluşmadır. Bu esnada, izniyle kelimesinin bağlı olduğu sebep [kuş] 'olur' kelimesidir.

Burada bir hayal ve gerçeklik bulunmasaydı, aynı suret, bu iki farklı yönü kabul etmezdi. Halbuki her iki yön de kendisine aittir; çünkü Hz. İsa'nın yaratılışı, bunu gerektirir.

[HZ. İSA VE ÜMMETİ]

İsa, alçak gönüllülük özelliğiyle var olmuştur. Böylece, ümmeti için [Müslümanlara] *aşağılanmış olarak cizye vermeleri* [9:29] yasa yapıldı. Bir Hıristiyanın yüzüne vurulduğunda, vurana diğer yüzünü çevirir. Kendisine tokat atana karşı çıkmadığı gibi ondan kısas da talep etmez. Bu alçak gönüllülük, İsa'ya annesinden gelir; çünkü kadına ait olan aşağıda olmaktır. Dolayısıyla alçak gönüllülük kadına aittir; çünkü kadın hüküm yönünden ve duyusal olarak erkeğin altındadır.

İsa'daki diriltme ve körleri iyileştirme gücü, insan biçimindeki Cebrail'in üflemesinden meydana gelmişti. Bu nedenle İsa da insan biçimindeyken ölüleri diriltirdi. Cebrail, insan biçiminde değil de hayvan, bitki, donuk gibi unsurlardan oluşmuş herhangi bir biçimde gelseydi, Hz. İsa, Cebrail'in göründüğü o biçime girmezden ve onda görünmezden diriltemezdi.

Cebrail [dört] unsurdan[3] oluşmamış nûrânî bedeniyle gelseydi –ki Cebrail doğasının dışına çıkmaz– Hz. İsa annesi yönünden sahip olduğu insan şekline değil, [Cebrail'e ait] ışık şekline girdiğinde ölüleri diriltebilirdi. Ölüleri dirilttiğinde ise İsa'ya, 'o, o değildir' denilir, onu görenler hayrete düşerdi. Nitekim akıllı bir kişi, bir insanın ölüleri dirilttiğini görürse, teorik düşüncesi bakımından hayrete düşer. Konuşacak şekilde diriltme –yalnızca canlandırma değil– ilahi özelliklerden birisidir. [Diriltmeyi] gören kimse, ilahi etki sayesinde [dirilten] sureti insan şeklinde gördüğünde hayrete düşer.

Bu nedenle Hz. İsa hakkında bazıları 'hulûl' [Allah İsa'ya yerleşmiştir] ve ölüleri diriltmesi sebebiyle de 'O, Allah'tır' kanaatine vardı. Bunun için böyle diyen insanlar kâfir sayıldı. Küfür[4] 'örtmek' demektir; çünkü onlar [gerçekte] ölüyü dirilten Allah'ı

Hz. İsa'nın insan suretiyle örtmüştür. Allah, *Allah Meryem'in oğlu Mesih'tir diyenler kâfir olmuştur* [5:17] der. Onlar, ifadelerinin bütününde hata ve küfrü birleştirmiştir. Hata, onların *O Allah'tır* ya da *Meryem'in oğludur* demelerinden kaynaklanmadı. [Onların hatası] Meryem'in oğlu diyerek –ki İsa kuşkusuz Meryem'in oğludur– bu sözlerinin içeriğiyle ölüyü diriltmesi bakımından Allah'tan insan suretine dönmeleridir.

Onların ilahlığı insan suretiyle ilişkili saydıkları ve onun suretiyle aynı kabul ettikleri zannedilir, halbuki böyle yapmadılar. Onlar, Tanrı'nın hüviyeti işin başında insan suretiyle ilişkilendirmişlerdir. İnsani suret ise Meryem'in oğludur [İsa]. Böylece suret ile hükmü ayırt ettiler.. Yoksa, sureti hükmün aynısı yapmamışlardır. Nitekim Cebrail, insan suretindeydi ve o esnada üfleme yoktu. İnsan suretine girdikten sonra üflemiştir. Böylece suret ve üfleme ayrılmıştır. Üfleme ise suretten meydana gelmişti. Suret vardı, fakat üfleme yoktu. O halde, üfleme suretin zati tanımından kaynaklanmaz.

[İSA HAKKINDA ORTAYA ÇIKAN GÖRÜŞ AYRILIKLARI]

Din bilginleri arasında Hz. İsa'nın mahiyeti hakkında görüş ayrılığı meydana gelmiştir. İnsani sureti bakımından İsa'ya bakan kişi, onun Meryem'in oğlu olduğunu söyler. İnsani surette görünüşü bakımından kendisine bakan ise onu Cebrail'e benzetir. İsa'da görülen ölüleri diriltme özelliği bakımından ona bakan ise ruhanilik yönünden onu Allah'la ilişkilendirmiş ve ona Allah'ın ruhu demiştir. Başka bir ifadeyle, üflediği kimsede canlılık O'nun vasıtasıyla ortaya çıkar. [Bütün bu görüşlere göre] bazen Hak kendisinde hayali olarak bulunurken bazen melek [Cebrail], bazen de insanlık İsa'da hayali olarak bulunur. Böylece İsa, [onu] gören herkeste egemen zanna göre bir şeydir: İsa, Allah'ın kelimesidir, Allah'ın ruhudur ve Allah'ın kuludur. Böyle bir özellik, duyusal surette var olanlarda İsa'dan başkasında yoktur. Her şahıs, insan suretine ruhunu üfleyene değil, kendi bedensel babasına benzetilir. Allah, *onu düzenlediğimde* [15:29] ayetinde belirttiği gibi, insanın bedenini düzenlediğinde ona ruhundan üfler. Böylece ruh, varlığında ve hakikatinde Allah'a ait sayılmıştır.

İsa ise böyle değildir. İsa'nın bedeninin ve insani suretinin düzenlenmesi, ruh üflemeye dahildir [onunla gerçekleşmiştir]. İsa'dan başka varlıklar ise daha önce belirttiğimiz gibi, böyle değildir. Bütün varlıklar, Allah'ın tükenmez kelimeleridir; çünkü hepsi, *ol* sözünden meydana gelmiştir ve *ol,* Allah'ın kelimesidir.

[Kelime hangi bakımdan Allah'la ilişkilendirilir diye sorulursa,] kendiliğinde bulunduğu durum bakımından kelime O'na nispet edilebilir mi? Bu takdirde, kelimenin mahiyeti bilinemez. Yoksa Hak, *ol* diyen bir varlığın suretine mi yerleşir? Bu durumda ol sözü, Hakkın kendisine inip göründüğü surete ait olur.

Ariflerin bir kısmı bir görüşe, bir kısmı, başka görüşlere varmıştır. Bazıları ise bu meselede hayrete düşer ve [işin mahiyetini] bilmez. Bu konu, yalnızca zevk yoluyla bilinebilecek bir meseledir. Nitekim Ebû Yezîd öldürmüş olduğu bir karıncaya üflemiş, karınca da canlanmış, bu esnada Ebû Yezîd kimin üflediğini anlamış, bu nedenle üflemiştir. Ebû Yezîd, İsa meşrebindeydi.

Bilgi vasıtasıyla manevi diriltmeye gelince, burada söz konusu olan, yüce-nurani ilahi hayattır. Allah onun hakkında şöyle der: *Ölü olup da kendisini dirilttiğimiz ve kendisine bir nur yarattığımız kimse. O, bu nur ile insanlar arasında yürür* [6:122]. Allah'ı bilmeyle ilgili özel bir konuda ölü bir nefsi bilgiyle canlandıran kimse, ona bu bilgiyle hayat vermiştir. Bu bilgi de o kişi için insanlar, başka bir ifadeyle, biçimde benzeri olanlar arasında kendisiyle yürüdüğü bir nur haline gelir.

Olmasaydık biz, O olmasaydı
[Varlıkta] olan şeyler de olmazdı
Bundandır ki, Hakka ibadet ederiz
Allah ise kuşkusuz bizim Mevla'mız
Biz O'nun aynıyız, bunu bil
İnsan dediğinde
Perdelenme insanla sakın
Sana kanıt vermiş kesin
Hak ol, halk ol
Olursun Allah ile Rahman
Yaratıklarını besle ondan
Olursun Rahat, huzur ve esenlik içinde
Onunla verdik bizde zuhur edeni ona
O da verdi bize
İş bölünmüş oldu
Onunla bizim aramızda
Onu bilen diriltti
Kalbimle bize hayat verdiğinde

Biz de onda olanlar idik
Varlıklar idik, zamanlar idik
Her daim değildi bu bizde
Lakin vâki olurdu vakti geldikçe

[NEFES VE RUH]

Ruhsal üflemenin unsurdan oluşan bedenle eşzamanlı gerçekleştiği hakkındaki görüşümüzü destekleyen bir şey, Hakkın kendisini er-Rahman ismiyle ilişkilendirilen nefesle nitelemesidir. Bir şey bir özellikle nitelendiğinde, özelliğin gerektirdiği bütün sonuçlar niteliğe uymalıdır. Nefesin sahibinde neleri gerektirdiğini öğrenmiş olmalısın. Bu nedenle Hakkın nefesi, âlemin suretlerini kabul etti. Nefes, söz konusu suretler için maddesel cevher gibidir ve o doğadan başka bir şey değildir. Unsurlar ise doğanın suretleridir. Unsurların üzerinde bulunan ve onlardan türeyen şeyler de doğanın suretlerindendir. Onlar, yedi göğün üzerinde bulunan yüce ruhlardır. Yedi göğün ruhları ve varlıkları ise unsurlardan oluşur; çünkü onlar, kendilerinden doğmuş unsurların dumanından meydana gelmiştir. Her gökten oluşan her melek, o dumandan oluşmuştur. Öyleyse onlar, unsur kaynaklı, üzerlerinde bulunanlar ise doğa kaynaklı şeylerdir.

Bu nedenle Allah onları, yani Yüce Topluluğu didişme özelliğiyle nitelemiştir; çünkü doğa, birbirine zıttır. İlahi isimlerdeki –ki onlar bağlardır– karşıtlığı da nefes sağlamıştır.

Bakınız! Bu özelliğin [doğa ve unsurlar] dışında olan Zat'ın âlemlere muhtaç olmadığı nasıl zikredilmiştir? Bunun için âlem, kendisini var edenin suretine göre ortaya çıkmıştır ki, onu var eden ilahi nefestir.

Nefes, içerdiği sıcaklık sayesinde yükselirken, soğukluğu ve nemi sayesinde ise aşağı iner; kuruluğu sayesinde ise sabitlenir ve hareket etmez. O halde tortunun [aşağı] toplanması, soğukluk ve nemden kaynaklanır. Bakınız! Doktor insana ilaç içirmek istediğinde, [abdest bozduğu] leğenine bakar. Leğendeki suyun aşağı çöktüğünü gördüğünde, [hastalığın] olgunluğun tamamlandığını anlar ve tedavi hızlansın diye ona ilaç içirir. Su, yalnızca doğal soğukluğu ve yaşlığı nedeniyle aşağı çöker.

Hak, bu insanın hamurunu iki elle yoğurdu. Bunlar, her ikisi de sağ el olsa bile, birbirine zıttır. Dolayısıyla, yalnızca iki el olsalar bile, bunların arasındaki fark, açıktır; çünkü doğada ancak ona uygun şey etkin olabilir ve doğa [birbirine zıt unsur-

lardan oluşan] zıt bir şeydir. Böyle olunca, yoğurma iki el ile gerçekleşmiştir.

Allah insanı iki eliyle var edince, onu *beşer* diye isimlendirdi. Bunun nedeni, kendisine tamlama yapılmış iki el ile bu mertebeye layık bir şekilde ona temas etmiş olmasıdır. Allah bunu insan türüne olan inayetinden yapmıştır. Ardından, insana secde etmeye direnen kimseye şöyle demiştir: *İki elimle yarattığıma secde etmekten seni alıkoyan nedir, büyüklendin mi?* [38:75]; yani kendin gibi olan –unsurdan olması bakımından– birisine büyüklendin mi? Yoksa [varlıkları] unsurdan oluşmayan *yüce varlıklardan mı oldun?* [38:75]. Halbuki böyle değilsin.

Allah 'yüce' derken, doğal olsa bile nur kaynaklı yaratılışında unsur bulunmaktan özü gereği arınmış varlıkları kasteder. Bundan dolayı insan, unsurlardan oluşmuş türlerden yalnızca topraktan yaratılmasıyla üstündür. O halde insan, [yaratılışına iki el] temas etmeksizin unsurlardan yaratılmış bütün türlerden daha üstündür. İnsan, mertebe bakımından yersel ve göksel meleklerden daha üstündür. Yüce melekler ise Hakkın bildirmesiyle, bu insan türünden daha üstündür.

İlahi nefesi öğrenmek isteyen kimse, âlemi öğrenmelidir; çünkü kendini bilen, kendisinden ortaya çıktığı Rabbini de bilir. Başka bir ifadeyle, âlem Rahman'ın nefesinde ortaya çıktı. Söz konusu nefes ile Allah, ilahi isimlerin ürünlerinin ortaya çıkmayışı nedeniyle duydukları sıkıntıyı gidermiştir. Böylece Allah kendi nefesinde var ettiği şeyle [âlem] kendisine iyilikte bulunmuştur. Bundan dolayı nefese ait ilk sonuç, bu ilahi mertebede gerçekleşti. Sonra iş, son var olana nefes üflemeye varıncaya kadar, aşağı doğru inmeyi sürdürdü.

Nefes içinde her şey
karanlık içindeki aydınlık gibi
Kesin kanıtla bilgi, günün sonunda
Uyuyan kimseye özgü
O kimse, benim dediğimi
nefsi gösteren bir rüya olarak görür
'Abese'yi okurken onu
bütün tasalardan huzura erdirir
Hak, ateş aramak için gelen kişiye
etmiştir tecelli
O, onu ateş olarak gördü, halbuki
hükümdarlar ve kölelerde ışık idi

Anladınsa bu sözümü
Bilirsin başarısız olduğunu
Bundan başka bir şeyi arasaydı Musa
Elbet onda görür, yüz çevirmezdi asla

[ÜSTÜNLÜK/BİLDİRME HİKMETİNİN ANLAMI]

İsa'nın Kelimesine [hakikatine] gelince, onun [İsa'ya ait olmasının nedeni], Hakkın İsa'nın hakikati karşısında *ta ki bilelim* [31:47] –ki bilir– makamında bulunmuş olmasıdır. Allah, o hakikatle ilişkilendirilen şeyden acaba o Hak mıdır, değil midir diye soru sordu. Bununla beraber, daha önce bu işin gerçekleşip gerçekleşmediğini biliyordu. Bunun üzerine Allah İsa'ya, *İnsanlara beni ve annemi Allah'tan ayrı olarak ilah edinin sen mi dedin* [5:116] diye sordu. Soruya cevap vermek, saygının gereğidir; çünkü Hak, kendisine bu makamda ve bu şekilde tecelli ettiğine göre, hikmet birlik gözüyle ayrımda[5] cevap vermeyi gerektirmiş ve şöyle demiştir: Tenzihi önceleyerek *seni tenzih ederim* [5:116].

Burada, yüz yüze olmayı ve karşılıklı konuşmayı gerektiren ikinci şahıs zamirini kullandı.

Sen olmaksızın, kendim olmam yönünden *benim hakkım değildir, gerçek olmayan bir şeyi söylemem* [5:116]. Başka bir ifadeyle, zatımın ya da hüviyetimin gerektirmediği bir şeyi söylemek bana yaraşmaz. *Böyle deseydim, kuşkusuz sen onu bilirdin* [5:116]; çünkü söyleyen sensin ve bir şeyi söyleyen kimse, hiç kuşkusuz ne söylediğini bilir. Sen, benim kendisiyle konuştuğum dilsin. Nitekim Hz. Peygamber, kutsi bir hadiste bunu bize bildirip şöyle demiştir: "Ben onun kendisiyle konuştuğu dili olurum." Allah kendi hüviyetini, konuşanın dili yapmış ve sözü kuluna nispet etmiştir.

Erdemli kul cevabını şu sözüyle tamamladı: *Sen içimde olanı bilirsin* [5:116]. Konuşan, Haktır. *Ben ise ondakini bilmem* [5:116]. Böylece bilmeyi, söyleyen ve bir etki sahibi olması bakımından değil, hüviyeti bakımından İsa'dan uzaklaştırdı. Burada açıklamayı pekiştirmek ve ona dayanmak için ayrı zamir getirdi; çünkü gaybı, Allah'tan başkası bilemez.

İsa, önce ayırdı ve [ardından] birleştirdi, birledi ve çoğalttı, genişletti ve daralttı, sonra cevabı tamamlamak üzere şöyle dedi: *Ben onlara yalnızca bana söylememi emrettiğin şeyi söyledim* [5:116].[6] Burada, önce kendisinin o olmadığına işaret ederek olumsuzladı [ben demedim]. Sonra, soru soran karşısında saygıyı gözeterek, sözünü

olumlu yaptı. İsa bunu yapmasaydı, hakikatleri bilgisizlikle nitelenmiş olurdu ki, onu böyle bir şeyden tenzih ederiz! Bunun üzerine *yalnızca söylememi emrettiğin şeyi söyledim* dedi. Sen benim dilimle konuşan olduğun gibi aynı zamanda benim dilimsin.

Şu ilahi-ruhsal irfana bakınız! Ne kadar latif ve incedir!

[Benim onlara söylediğim] *Allah'a ibadet ediniz* [5:117]. Burada, Allah ismini zikretti. Bunun nedeni, ibadet edenlerin ve şeriatların farklılığıdır. Bunun için belirli-özel bir ismi tahsis etmeyip bütünü kendinde toplayan ismi zikretti. Sonra şöyle demiştir: *Benim ve sizin Rabbiniz* [5:117]. Allah'ın isminin rablik yönüyle herhangi bir varlığa nispet edilmesinin başka bir varlığa nispet edilmesinin aynı olmadığı bilinir. Bu nedenle sözünü *benim ve sizin Rabbiniz* diyerek iki zamirle, birinci tekil ve ikinci çoğul şahıs zamiriyle ayırdı.

Yalnızca bana emrettiğini [onlara söyledim] [5:117]. Burada ise kendisini 'emredilen' olarak ortaya koymuştur. Bu ise onun kulluğundan başka bir şey değildir; çünkü emir, yapmasa bile yalnızca emre bağlanması beklenen kimseye verilebilir. Emir mertebelerin hükmüne göre indiği için, herhangi bir mertebede gözüken herkes, o mertebenin hakikatinin gereğiyle boyanmıştır. O halde, emredilmişlik mertebesinin bütün emredilenlerde gözüken bir hükmü olduğu gibi emredici mertebenin de bütün emredenlerde ortaya çıkan bir hükmü vardır.

Söz gelişi Hak *namaz kılınız* [2:43] der. Burada Hak, [ibadeti] emredendir. Yükümlü ise emredilendir. Kul şöyle der: *Rabbim! Beni bağışla!* [7:151]. Bu kez kul emreden, Hak ise emredilendir. Hak emir verirken kuldan neyi isterse, kul kendi emriyle Haktan aynı şeyi ister. Bu nedenle bütün dualar, gecikse bile makbuldür ve bu durum kaçınılmazdır. Nitekim namaz kılmakla sorumlu bazı kimseler de o vakitte namaz kılmaz. Böylece emre bağlanmayı erteler ve imkân bulursa başka bir vakitte kılar. Dolayısıyla kasıtlı bile olsa karşılık kaçınılmazdır.

İsa şöyle demiştir: *Ben onların üzerinde tanıktım* [5:117]. Burada Hz. İsa, *benim Rabbim ve sizin Rabbiniz* [5:117] dediğindeki gibi onlarla birlikte kendini de zikretmedi. *İçlerinde bulunduğum sürece* [5:117] dedi; çünkü peygamberler içlerinde bulundukları sürece ümmetlerinin tanıklarıdır. *Beni öldürdüğünde* [5:117]. Beni kendi katına yükseltip onları benden beni onlardan perdelediğinde ise *artık sen onların üzerinde gözetmendin* [5:117]. Benim maddemin dışında, onların maddelerinde gözetmendin; çünkü sen, onların gözleriydin ve göz gözlemeyi sağlar. İnsanın kendisini görmesi, Hakkın onu görmesi demektir.

Burada Hz. İsa, Allah'ın er-Rakîb ismini zikretti; çünkü o, müşahedeyi Hakka ait saymış, kendisiyle Rabbini ayırmak istemiştir. Böylece bilinir ki, onu kendisi yapan şey kulluk olduğu gibi Hak da onun rabbi olduğu için Haktır. Bu nedenle Hz. İsa kendisinin tanık, Hakkın ise gözetmen [rakîb] olduğunu söylemiştir. Ardından onları kendisinin önüne almış ve *Onların üzerinde tanıktım, içlerinde bulunduğum süre* [5:117] demiştir. Burada saygının gereği olarak onları önce zikretmiş ve onları tercih etmiştir. *Er-Rakîb aleyhim [Sen gözetmendin onların üzerinde]* ayetinde ise Hakkın karşısında onları geride bırakmıştır; çünkü Rab, mertebe bakımından önce olmayı hak eder.

İsa, er-Rakîb [gözeten] Hakkın eş-Şehîd [tanık] diye de bir isme sahip olduğunu bildirdi. Halbuki İsa, *onların üzerinde tanıktım* ifadesinde bu ismi kendisine nispet etmişti. Başka bir ayette, *sen her şeye tanıksın* buyrulur. Burada, geneli kapsaması için 'her' ile belirsizlerin belirsizi olduğu için 'şey' kelimesi zikredildi. eş-Şehîd isminin Allah'a ait olduğunu bildirdi. Hak, görülen her şey üzerinde o şeyin hakikatinin gerektirdiği şekilde eş-Şehîd, yani tanıktır.

Hz. İsa *İçlerinde bulunduğum sürece onların üzerinde ben tanıktım* ifadesini söylerken, Hakkın kendi kavminin üzerinde tanık olduğuna dikkat çekmiştir. O halde bu, İsa'nın maddesindeki Hakkın tanıklığıdır. Nitekim Hakkın kulun duyması, görmesi ve dili olduğu da sabittir.

Sonra Hz. İsa, İsevi ve Muhammedî [Hz. İsa'ya ve Hz. Muhammed'e ait kabul edilen] bir söz söyledi. Sözün İsevi olması, Allah'ın bildirmesiyle İsa'nın sözü olmasından kaynaklanır. Hz. Muhammed'le ilişkilendirilmesi ise gerçekleştiği mekânda Hz. Muhammed'den meydana gelmesiyle ilgilidir. Böylece Hz. Muhammed gün doğana kadar başka bir ayete geçmeden o ayeti tekrarlayarak tam bir gece geçirmiştir.

[Bu ifade şudur] *Onlara azap edersen, onlar senin kullarındır. Mağfiret edersen sen, aziz ve hakîmsin* [5:118]. 'Onlar' üçüncü çoğul şahıs zamiri olduğu gibi 'o' zamiri de üçüncü şahıs [gaip zamir] tekil zamiridir. Daha önce *onlar ki kâfir olmuşlardır* demişti. Böylece [üçüncü tekil şahıs zamiriyle gösterilen] gayb, hazır[7] ve görünen derken kastedileni gizleyen örtü olmuştur.

İsa şöyle demiştir: *Onlara azap edersen.* Burada üçüncü çoğul şahıs zamiri olan (gaib zamir) 'onlar' zamiri gelmiştir. Bu ise onların içinde bulunduğu Haktan perdelenmenin ta kendisidir. İsa ise Hak ile 'huzur' haline gelmezden önce, onlara Allah'ı hatırlatmıştır. Huzur sahibi olduklarında ise maya hamura etki eder ve onu mayalar.

Onlar senin kullarındır. Burada, onların üzerinde bulunduğu birleme nedeniyle

hitabı teklemiştir ve kulların horluğundan daha büyük bir horluk yoktur; çünkü onların kendilerinde bir etkileri yoktur. Onlar, efendilerinin kendileri hakkındaki iradesine bağlıdır ve efendilerinin [hükmü konusunda] bir ortağı yoktur; çünkü Hz. İsa *senin kulların* dedi ve tekil yaptı. 'Azap' derken kastedilen, onların zelil ve hor edilmesidir. Halbuki kul oldukları için, onlardan daha zelil yoktur. Dolayısıyla zatları, zelil olmalarını gerektirir. O halde, onları sen [Hak] zelil etme! Çünkü kul oldukları için, onları içinde bulundukları halden daha zelil yapamazsın.

*Onlara mağfiret** *edersen.* Emrine karşı çıktıkları için müstahak oldukları azaba maruz kalmaktan onları gizlersin. Başka bir ifadeyle, onlar için kendilerini bu azaptan perdeleyen ve uzak tutan bir örtü yaratırsın. *Sen azizsin* [5:117], yani korusu sakınılmış olansın. Bu ismi Hak kullarından herhangi birisine verirse, Hak el-Muiz [izzet veren], bu ismin verildiği kimse de 'aziz' [sakınılmış] diye isimlendirilir. Söz konusu kişi, el-Muntakim [intikam alan] ve el-Muazzib [azap eden] isimlerinin istediği intikam ve azaptan korunmuş ve sakınılmış demektir. Açıklamayı pekiştirmek ve *Sen gaybleri en iyi bilensin* [5:116] ile *Sen onlar üzerinde gözetmendin* [5:117] ayetlerinin aynı bağlama girmesi için, *fasl* ve *imad* üslubunu[8] kullandı. Ayrıca, *Kuşkusuz sen [inneke ente] aziz ve hakîmsin* [5:118] ayetini de [bu edebî sanata ve üsluba göre] getirdi.

Bu ifade, Rabbine dua ederken peygamberin bir isteği ve ısrarıydı. Peygamber onu sabah vaktine kadar tam bir gece tekrarlamıştır. Duanın başında Hakkın cevabını duysaydı, dileğini tekrarlamazdı. Böylece kulların azabı hak etmelerini sağlayan davranışlar ayrıntılı bir şekilde Hakka sunulmuş oldu. Başka bir ifadeyle Hz. İsa, meseleyi Hakka tek tek ve ayrıntıyla sunarak şöyle der: *Azap edersen, onlar seni kullarındır. Bağışlarsan, sen aziz ve hakîmsin* [5:117]. Bu sunumda Hakkın öncelenmesini ve O'nun katını yeğlemeyi gerektiren bir durum görseydi, hiç kuşkusuz, kavmine dua değil, beddua ederdi. Bunun yerine Hz. İsa, ayetin gereğine göre kavminin hak ettiği Allah'a teslimiyet ve O'nun bağışlamasına yönelmeyi zikretti.

Bir rivayette şöyle bildirilir: Hak kulun duasındaki sesini severse, ona cevap vermeyi geciktirir. Böylece, kulun duasını tekrarlamasını sağlar. Bunu ise kendisinden yüz çevirdiği için değil, sesini duymayı istediği için yapar. Bu nedenle, İsa duasında el-Hakîm ismini getirmiştir. el-Hakîm, eşyayı yerli yerine koyan ve kendi hakikatlerinin nitelikleriyle gerektirdikleri ve talep ettiği yerlerden yüz çevirmeyen demektir. O halde el-Hakîm, tertibi ve sıralamayı bilen demektir.

---

* Mağfiret: Örtmek, gizlemek.

Hz. Peygamber, Allah'tan öğrendiği büyük bir bilgiye göre, bu ayeti sürekli okurdu. Bundan dolayı ayeti ancak böyle okuyan kişi okumalıdır; yoksa susmak daha iyidir. Allah, bir kulunun bir şeyi söylemesini sağlarsa, olumlu cevap vermeyi ve ihtiyacını gidermeyi dilemeksizin ona bu imkânı vermez. Dolayısıyla hiç kimse, yapmaya muvaffak kılındığı bir işin içeriğinin gecikmesini istemez. İnsan bütün hallerinde Hz. Peygamber'in bu ayete ısrarla devam ettiği gibi devam etmelidir. En sonunda kulağıyla veya duymasıyla –Allah sana nasıl duyurursa veya nasıl isterse– kendisine karşılık verildiğini duyar. Dilin isteğine karşılık seni ödüllendirirse, onu sana kulağınla duyurur. Kalben ve hakikatinle [yaptığın duaya] karşılık verirse, duyma gücünle [sana olumlu cevap verdiğini] duyurur.

NOTLAR:

1 Hz. İsa'nın hakikatinde bulunan üstünlük hikmeti iki anlamda yorumlanmıştır: Birinci anlamda kelime, 'yükseklik' demektir. Yükseklik, Hz. İsa'nın Allah'ın katına yükseltilmesine işaret eder. Bu durum, öldürülmek istendiğinde Allah'ın onu koruması ve kendi katına yükseltmesine işaret eder. İkinci anlam ise 'bildirmek, haber vermek' anlamından türetilmesidir. Bu anlamda kelime 'nebi' isminin mastarıdır. Bu durumda haber vermek ve bildirmek, Hz. İsa'nın çocukluğundayken annesinin masumiyetini ve kendisinin Allah'ın kelimesi olduğunu insanlara bildirmesine işaret eder. Her iki yorum da ayetlerde geçer.

2 Cem-i himmet konusuna daha önce belittiğimiz gibi niyetin tek bir amaca yönlendirilmesi demektir.

3 Anâsır-ı erbaa ve erkân-ı erbaa. Dört unsur.

4 Burada İbnü'l-Arabî kelimenin kök anlamından hareketle bir değerlendirme yapmaktadır. 'Küfr' kelimesi teolojik anlamıyla inkâr etmek ve kabul etmemek demektir. Ancak İbnü'l-Arabî kelimenin kök anlamına döndüğünde, küfrün bir şeyi örtmek demek olduğunu söyler. Bu anlamda kâfir, 'ziraat ve ekin işiyle ilgilenen' demektir. Başka bir ifadeyle, dini esasları kabul etmeyen kâfir ile çiftçilik yapan ziraatçı aynı şeyi yapmaktadır. Onları bir araya getiren ise örtme fiilidir.

5 'Cem' Hak ile İsa'nın bir olması ve kulluğun ortadan kalktığı dereceye işaret ederken, 'ayrım' ya da 'tefrika' ise sen-ben ikiliğinin ortaya çıktığı ayrım makamıdır.

6 Ayetin anlamı böyle olsa bile, burada İbnü'l-Arabî Arapçadaki cümlenin sıralanışını dikkate alarak bir yorum olmaktadır. Âyetin o yapıyı dikkate aldığımızda anlamı şudur: 'Ben onlara demedim, ancak senin bana emrettiğini (dedim).'

7 Gaybet ve huzur iki tasavvufi terimdir. Birincisi kulun fenâ halinde kendisini yitirmesi ve kendisinden geçmesine işaret eder. Huzur ise kulun tekrar kendine ve âleme dönmesidir. Başka bir yönüyle ise gaybet gaflet ve bilgisizlik anlamına gelir. Huzur ise kulun Allah'a döndüğü bilinç halidir. Burada gaip zamir ile gaybet hali arasındaki ilişkiye temas edilmektedir.

8 Fasl ve imad, Arap dilcilerinden iki ayrı grubun kullandığı ebedi edebi üsluplardı. Küfeliler fasl, Basralılar ise imad demekle son yargıya işaret ederler. Başka bir açıdan fasl, fasîh ve açık söz demektir.

XVI. FAS

SÜLEYMAN KELİMESİNDEKİ RAHMET HİKMETİ

[SÜLEYMAN'IN MEKTUBU]

O yani mektup, *Süleyman'dandır ve o,* yani onun içeriği, *Rahman ve Rahim Allah'ın adıyla*'dır [27:30].

Bazı insanlar, Süleyman'ın kendi ismini Allah'ın isminin önüne geçirdiğini düşünmüştür. Halbuki işin doğrusu böyle değildi. Onlar, bu konuda Süleyman'ın (a.s.) Rabbi hakkındaki bilgisiyle bağdaşmayacak şekilde ileri geri konuşmuşlardır. Belkıs mektup hakkında *Bana saygın bir mektup gönderildi* [27:29], başka bir ifadeyle 'saygı duyulacak bir mektup gönderildi' dediği halde, onların söylediği nasıl doğru olabilir ki?

Onları böyle düşünmeye iten şey, belki de Kisra'nın Hz. Peygamber'in mektubunu yırtıp atması olmuştu. Kisra, onun mektubunu tam olarak okuyup içeriğini öğrenmeden yırtmamıştı. Belkıs da mektubun içeriğini öğrenmemiş olsaydı, aynı şeyi yapabilirdi. Öyleyse gönderenine duyulan saygı nedeniyle, bir mektubu yakılmaktan koruyan şey, gönderenin ismini Allah'ın isminden önce ya da sonra zikretmesi değildi.

[SÜLEYMAN'A VERİLEN GÜCÜN ÖZELLİĞİ]

Süleyman [mektubunda] iki rahmetten söz etmiştir: zorunluluk rahmeti ve ihsan rahmeti. Bunlar[ın karşılığı olan isimler], Rahman ve Rahimdir. Hak, Rahman ismiyle ihsan ederken, Rahim ile de [varlığa rahmet etmeyi kendisine] zorunlu kıldı. Bu zorunluluk, gerçekte ihsandan kaynaklanır. Bundan dolayı Rahim ismi Rahman'da içkindir. Hak kendisine rahmeti yazmıştır. Bunun nedeni, belirttiği amelleri –ki onları yapan kuldur– yaptığında, kul adına Allah üzerinde bir hakkın olmasını sağlamaktır. Allah o rahmeti kendisine zorunlu kılmıştır ve o rahmet sayesinde kul zorunlu rahmeti hak eder. Kullardan bu durumda olan kişi, amel edenin kim olduğunu bilir.

Ameller, insanın sekiz organına bölünmüştür. Hak bu organlardan her birisinin

hüviyeti olduğunu bildirmiştir. Dolayısıyla amel eden Haktan başkası değildir. Suret ise kula aittir. Hüviyet onda, yani onun isminde içkindir, bu kadar; çünkü Hak, zuhur eden ve halk [yaratılmış] diye isimlendirilen şeyin aynıdır. Bu zuhur nedeniyle ve olmayıp sonradan var olduğu için, ez-Zâhir [zuhur eden] ve el-Âhir [son] isimleri kula ait olmuştur. Zuhurun kula dayanması ve amelin ondan meydana çıkması bakımından ise el-Bâtın ve el-Evvel ismi kula ait olmuştur. Bundan dolayı, yaratılmışı gördüğünde el-Evvel, el-Âhir, ez-Zâhir ve el-Bâtın'ı da görmüşsün demektir.

[İki rahmetle ilgili] bu bilgi, Süleyman'ın habersiz olmadığı bir bilgiydi. Aksine bu bilgi, kendisinden sonra kimseye yaraşmayan, başka bir ifadeyle, şahadet âleminde hiç kimsenin kendisiyle ortaya çıkmayacağı mülk[1] kapsamına girer.

Hz. Muhammed'e Süleyman'a verilen şeylerin hepsi verilmiş, fakat onunla ortaya çıkmamıştır. Allah, geceleyin kendisini öldürmek [başka bir rivayette saptırmak] için gelen ifriti yakalama gücünü Peygamber'e vermişti. Hz. Peygamber de sabah olunca Medine'nin çocukları kendisiyle oynasın diye, onu tutup mescidin duvarlarından birisine bağlamak istemişti. Ardından, Süleyman'ın duasını hatırlamış [bu niyetinden vazgeçmiş], Allah da ifriti başarısız bir şekilde geri çevirmiştir. Hz. Peygamber, kendisine verilen güçle ortaya çıkmamış, Süleyman ise onunla ortaya çıkmıştır.

[Süleyman'ın duasında geçen] *mülk* [38:35] sözüne gelince, Süleyman, ifadeyi genellemedi. Buradan, onun belli bir mülkü istediğini anladık. Onun Allah'ın verdiği mülkün her parçasına ortak kılındığını gördük. Böylece onun bu mülkün toplamına, ifrit olayına baktığımızda ise yalnızca verilen mülk ile ortaya çıkmaya tahsis edildiğini anladık. Hem toplamına hem de onunla zuhur etmeye tahsis edilmiş de olabilir.

Hz. Peygamber ifrit olayında "Allah bana onu yakalama gücü verdi" demeseydi, ifriti yakalamaya niyetlenince Allah'ın kendisine Süleyman'ın duasını hatırlattığını, böylece Allah'ın kendisine ifriti yakalama gücü vermeyeceğini anlamıştır, derdik. Halbuki Allah, ifriti başarısız olarak geri döndürmüştür. Hz. Peygamber, "Allah bana onu yakalama gücü verdi" dediğine göre, buradan, Allah'ın Hz. Peygamber'e ifriti etkisi altına alma gücü verdiğini anladık. Ardından Allah kendisine hatırlatmış, Hz. Peygamber de Süleyman peygamberin duasını hatırlayıp ona karşı saygılı davranmıştır. Buradan şunu anladık: Süleyman'dan sonra herhangi bir yaratığa yaraşmayan şey, bu güçle halk arasında görünmektir.

[ZORUNLULUK VE İHSAN RAHMETİ]

Bu meseledeki amacımız, iki rahmetten söz etmek ve onlara dikkat çekmekten başka bir şey değildir. Söz konusu iki rahmet, Süleyman'ın Arapça karşılıkları er-Rahman ve er-Rahim olan iki isimde zikrettiği rahmetlerdir. Böylece zorunluluk rahmetini sınırlamış, ihsan rahmetini ise *Benim rahmetim her şeyi kuşatmıştır* [7:156] ayetinde genelleştirmiştir. [Ayetteki] 'Her şey'e ilahi isimler, başka bir ifadeyle, nispetlerin hakikatleri de girer. Allah, nispetlere bizim vasıtamızla ihsanda bulundu. O halde biz, ilahi isimlere ve rabbanî nispetlere dönük ihsan rahmetinin sonucuyuz.

Allah, bizim kendimiz için ortaya çıkmamız nedeniyle, bu rahmeti kendisine zorunlu kıldı. Bu rahmeti yalnızca kendisinden dolayı kendisine zorunlu kıldığını öğrenelim diye bize hüviyetimiz olduğunu bildirdi. O halde rahmet, onun dışına çıkmamıştır. Zaten, kendisinden başka kimse yok iken, kime ihsanda bulunacaktı ki?

Şu var ki, yaratılmışların bilgilerdeki derecelenişinin ortaya çıkıp –hakikat bir olsa bile– 'şu adam bundan daha bilgilidir' denilebilmesi için, meselenin ayrıntılandırılarak ifade edilmesi zorunludur. Bunun anlamı, bilginin iradeden daha kapsamlı olması demektir. Bundan dolayı bu, ilahi niteliklerdeki derecelenmedir; ya da iradenin kudretin kapsamından daha fazla, üstün ve yetkin olması demektir. Aynı durum, Hakkın işitmesi ve görmesi gibi niteliklerde geçerlidir. Bütün ilahi isimler, birbirlerine göre, karşılıklı bir derecelenmeye sahiptir.

Bunun yanı sıra, hakikat bir olsa bile, 'falan kişi, falancadan daha bilgilidir' denilmesini sağlayacak şekilde yaratıklardaki derecelenme de böyledir. Herhangi bir ismi önceleyip onu bütün ilahi isimlerle isimlendirebilir ve niteleyebileceğin gibi aynı şekilde yaratıklarda ortaya çıkan şeylerde de üstünlüğe yol açan her şeye dair bir ehliyet vardır. Bundan dolayı, âlemin her bir parçası, âlemin toplamıdır, başka bir ifadeyle, bütün âlemde dağınık haldeki hakikatleri kabul edicidir. Dolayısıyla 'Zeyd bilgide Ömer'den daha aşağıdadır' sözümüz, Hakkın hüviyetinin Zeyd ve Ömer'in aynı olup Ömer'de daha yetkin ve Zeyd'dekinden daha bilgili olmasına zarar vermez. Nitekim Haktan başka bir şey olmadıkları halde, ilahi isimler de kendi aralarında böyle derecelenir. Dolayısıyla bilen olması bakımından Hak, irade eden ya da güç yetiren olması bakımından Haktan daha geniş bir anlama sahiptir. Bununla birlikte her iki durumda da Hak, kendisinden başka değildir.

Dostum! Burada Hakkı bilip orada bilmezlik yapma; ya da burada olumlayıp orada olumsuzlama! Şu var ki, Hakkın kendisi [hakkında bir niteliği veya durumu] olumladığı bir yönle onu olumlayabilir, olumsuzladığı bir yönden olumsuzlayabilir-

sin. Bu durum, Allah hakkında olumsuzlama ve olumlamayı birleştiren tek bir ayette dile getirilmiştir. Allah şöyle buyurur: *O'nun benzeri yoktur* [42:11]. Burada olumsuzlamıştır. *O işiten ve görendir* [42:11]. Burada ise gören ve duyan bütün canlıları kapsayacak bir nitelikle kendisini olumlamıştır.

[HER ŞEY CANLIDIR]

Aslında her şey canlıdır. Şu var ki bu durum, dünya hayatında bazı insanlarca algılanamaz. Ancak ahirette bütün insanlara gözükür; çünkü orası canlılık diyarıdır. Aslında dünya da böyledir. Fakat âlemin hakikatlerinden algıladıkları miktara göre, Allah'ın kulları arasında farklılığın ve üstünlüğün ortaya çıkması için, her şeydeki canlılık onların [algısından] perdelenmiştir. Kimin algısı daha genel ise bu özelliği olmayana oranla Hak onda daha çok gözükmüştür.

Dolayısıyla derecelenmeyle perdelenip şöyle bir iddiada bulunma: 'Yaratılmış olan, Hakkın hüviyetidir' diyen kimsenin bu yargısı doğru değildir; çünkü ilahi isimlerdeki derecelenmeyi sana açıkladık. Sen de o isimlerin Hak olup onların gösterdiği ve kendileriyle isimlenenin yalnızca Allah olduğundan kuşku duymamalısın.

Süleyman peygamber, bazı kimselerin iddia ettiği gibi, kendi ismini Allah'ın isminin önüne nasıl geçirebilir ki? Halbuki o da rahmetin var ettiği şeylerden birisidir. Dolayısıyla, rahmet edilenin [kendilerine] dayanması geçerli olsun diye, Rahman ve Rahim'in öne geçmesi zorunludur. Söz konusu kimselerin iddia ettiği şey, gerçeklere aykırıdır. Başka bir ifadeyle, geride kalmayı hak etmiş olanı öne alıp önde olmayı hak etmiş kimseyi bunu hak ettiği yerde geriye bırakmak, gerçeklere aykırıdır.

[BELKIS'IN SİYASET YETENEĞİ]

Kendisine mektup gönderen insanın adını zikretmeyişi, Belkıs'ın hikmet sahibi olmasından ve bilgisinin yüksekliğinden kaynaklanır. Bunu yapmasının yegâne nedeni, kendilerinin bilmediği birtakım yollardan kimi işlerle bağlantısının bulunduğunu taraftarlarına bildirmektir. Bu ise Hakkın kendi mülkündeki yönetiminin özelliğidir; çünkü hükümdara ulaşan bilgilendirme yolu bilinmezse, devlet adamları yaptıkları işlerde kendi adlarına korkarlar. Bu nedenle de yalnızca bilgisi hükümdara ulaştığında başlarına bela gelmeyecek işleri yaparlar. Hükümdarın bilgilenme yolunu öğrendiklerinde ise haberi ulaştıran kimseyle ilişkiye girer, ona büyük rüşvet-

ler verirler. Böylece dilediklerini yapar ve yaptıklarının bilgisi hükümdarlarına ulaşmaz. O halde Belkıs'ın siyasi bir tavır olarak *Bana [bir mektup] gönderildi* [27:29] deyip mektup gönderenin adını vermeyişi, ülkesindeki kimseler ve seçkin yöneticiler arasında kendisinden korkulmasını sağlamıştır. Bu sayede de onların önüne geçmeyi hak etmiştir.

[BELKIS'IN TAHTININ TAŞINMASI]

[Belkıs'ın tahtının getirilmesi olayına gelirsek] bilgili bir insanın eşyanın yönetim sırlarını ve özelliklerini bilen herhangi bir cinden üstünlüğü, zamansal ölçüyle bilinir; çünkü bakışın sahibine dönmesi, oturanın ayağa kalkmasından daha hızlıdır;[2] çünkü gözün algıladığı şeye doğru hareketi, cismin herhangi bir şeye yönelik hareketinden daha hızlıdır. Gören ve görülen arasındaki mesafeye rağmen gözün hareket süresi, gördüğü şeye ilişme süresiyle aynıdır. Bu yönüyle gözü açma süresi onun sabit yıldızlar feleğine ilişme süresiyle eşitken, aynı zamanda bakışın tekrar kendisine dönme süresi, algılama süresiyle aynıdır. İnsanın bulunduğu yerden kalkması ise böyle değildir, başka bir ifadeyle bu hızda değildir. Öyleyse Asıf b. Berhaya, cinden daha yetkin iş yapmıştı. Dolayısıyla, Asıf'ın sözünü söyleme süresiyle fiilinin gerçekleşme süresi aynıydı. Süleyman da tam o zamanda Belkıs'ın tahtının yanında yerleşik olarak bulunduğunu görmüştü. Tahtın Süleyman'ın yanına yerleştirilmiş olmasının nedeni, yer değiştirme olmaksızın bulunduğu yerden tahtı gördüğünü zannetmemesini sağlamaktır.

Gerçi bize göre aynı zamanda yer değiştirme yoktur. Söz konusu olan, Allah'ın öğrettiklerinin dışında kimsenin farkında olmadığı yönden, yok etme ve var etmedir. Bu ise *Onlar yeniden yaratma hakkında kuşku içindedir* [50:15] ayetinde dile getirilir. Onlar gördükleri şeyi görmedikleri bir vakit geçirmemişlerdir.

Durum belirttiğimiz gibidir. O halde, Belkıs'ın tahtının bulunduğu yerden yok olma zamanı Süleyman'ın yanında bulunma zamanıydı ve bu durum, her nefes yaratmanın yenilenme sayesinde gerçekleşmişti. Hiç kimsenin bu miktar hakkında bilgisi yoktur. Tam tersine insan, her nefeste olmayıp 'sonra' olduğunu fark edemez. Buradaki 'sonra' edatının aralık gerektirdiğini düşünme. Böyle bir şey, doğru değildir. Araplara göre sonra edatı, belli yerlerde nedensellik mertebesinin önceliğini bildirir. Nitekim şair şöyle demiştir:

Rüdeynî'nin itmesi gibi sonra hareket etti

Burada [neden olan] hareketlendirme zamanı, hiç kuşkusuz, [nedenlinin] hareket etme zamanıdır. Bu iki hareket arasında sonra edatı gelmiştir ve arada bir süre yoktur. Her nefeste 'yaratmanın yenilenmesi' de böyledir. Yokluk zamanı, benzerin var olma zamanıdır. Bu durum Eşarilere göre, arazların yenilenmesine benzer; çünkü Belkıs'ın tahtının [Süleyman'ın yanında] bulunması meselesi, daha önce onun hikâyesi hakkında zikrettiğimiz hususu anlayan kimselerin dışındakilere göre, en sorunlu konulardan birisidir. Bundan dolayı, bu konuda Asıf'a ait üstünlük, yalnızca yenilenmenin Süleyman'ın meclisinde gerçekleşmiş olmasından kaynaklanır.

[SÜLEYMAN VE DAVUD]

Söylediğimiz [yeniden yaratma] meselesini anlayan kimse [bilir ki]: Taht bir mesafe kat etmemiştir, yeryüzü onun [ulaşması] için düzlenmemiştir veya [taht] yeryüzünü aşmamıştır. Bu ise orada bulunanların gönüllerinde Süleyman'ın Belkıs ve taraftarlarından daha saygın olmasını sağlamak için Süleyman'ın taraftarlarından birisinin aracılığıyla gerçekleşmişti. Bunun nedeni, *Davud'a Süleyman'ı verdik* [38:30] ayetinde geçtiği gibi, Süleyman'ın Allah'ın Davud'a bir ihsanı olmasıdır. Hibe, hak ediş ya da karşılık olarak değil, ihsan tarzında verilen bir ikramdır. Bu yönüyle Süleyman, bol nimet, yetkin kanıt ve [inkârcılar için] son vuruştu.

Süleyman'ın bilgisine gelince, onun bilgisi, [yani verdiği hüküm, babası Davud'un verdiği] hükmün zıddı olsa bile, *Onu Süleyman'a bildirdik* [21:79] ayetinde dile getirildi. *Allah, hepsine bilgi ve hüküm vermiştir* [21:79]. Bundan dolayı Davud'un ilmi, Allah'ın vermiş olduğu bir ilimdi. Bu meselede Süleyman'ın ilmi ise Allah'ın ilmiydi; çünkü o doğrudan hüküm verendi. Böyle olunca Süleyman doğru sözlülük makamında Hakkın tercümanı oldu. Tıpkı bu olaydaki gibi, Allah'ın kendi başına üstlenmesi ya da peygamberine vahyetmesi durumunda bir konuda verdiği hükme ulaşan müçtehit iki ödül alır. Bu belirli hükümde yanılan müçtehit ise içtihadı bir bilgi ve hüküm olsa da bir ödül alır. Böylece bu Muhammed ümmetine hüküm bakımından Süleyman ve Davud peygamberlerin mertebesi verilmiştir. Dolayısıyla ondan daha faziletli bir ümmet yoktur.

[BELKIS'IN TAHTI]

Belkıs, aradaki uzun mesafeyi ve o müddet zarfında kendi yanına taşınmasının

imkânsızlığını biliyorken tahtını görünce, *Sanki benim tahtım* [27:42] demiştir. Bu ifadeyle Belkıs, 'benzerlerin yenilenmesi' hakkında söylediğimiz şeyi doğrular. Taht, o tahttır ve iş gerçektir. Nitekim varlığının yenilenme zamanında insan önceki zamandaki insanın aynısıdır.

[Süleyman'ın Belkıs'a yönelik olarak söylediği] saray hakkındaki uyarısı, Süleyman'ın bilgisinin yetkinliğini gösterir. Süleyman Belkıs'a *saraya gir* [27:44] dedi. Saray, camdan olup beyaz ve şeffaftı. Belkıs, onu görünce, bir dalga, yani su zannetti. Bunun üzerine, su elbisesine temas etmesin diye *ayaklarını açtı* [27:42]. Böylece Süleyman, gördüğü tahtının da böyle bir şey olduğuna Belkıs'ın dikkatini çekti. Bu ise insafın son noktasıdır; çünkü Süleyman Belkıs'a *sanki odur* [27:42] deyişindeki haklılığını bildirmiş oldu. Belkıs *Rabbim! Ben kendime haksızlık ettim; Süleyman ile beraber Müslüman oldum* [27:44] dedi, yani Süleyman'ın Müslüman olduğu gibi Müslüman oldum. *Âlemlerin Rabbi Allah'a teslim oldum* [27:44]. Böylece Belkıs, Süleyman'a değil, yalnızca âlemlerin Rabbi Allah'a boyun eğmiştir ki, Süleyman da âlemin içinden birisidir. O halde Belkıs, peygamberlerin Allah hakkındaki inançlarında sınırlı kalmayışları gibi, boyun eğişinde [Rabbi] sınırlamamıştır. Firavun ise bunun aksine hareket etti; çünkü o, *Musa ve Harun'un Rabbi[ne iman ettim]* [7:122] demişti. Gerçi Firavun da bir açıdan Belkıs'ın [Hakka] boyun eğişine katılır. Ama yine de onun kadar güçlü değildi. Belkıs, Allah'a boyun eğmede Firavun'dan daha ince anlayışlıydı.

Firavun, *İsrailoğullarının iman ettiğine iman ettim* [10:90] derken, içinde bulunduğu halin etkisi altındaydı. Bu nedenle [imanı hakkındaki ifadesini Musa ve Harun'un Rabbi diyerek] daraltmıştı. Onun inancını sınırlamasının nedeni, sihirbazların Allah'a iman ederken *Musa ve Harun'un Rabbi* dediğini duymasıydı. Halbuki Belkıs'ın Allah'a teslimiyeti, *Süleyman ile beraber* demesi nedeniyle, Süleyman'ın teslim olması gibiydi. Böylece o da Süleyman'a uymuştu. Bundan dolayı bir inanç ortaya çıktığında, mutlaka bir inanan onun peşinden gider. Nitekim bizim doğru yolda olmamız da [daha önce] Rabbin o yolda bulunmuş olmasından kaynaklanır; çünkü Rab, bizim perçemimizden tutmuştur ve bizim o yoldan ayrılmamız imkânsızdır. O halde biz 'içerme' yoluyla O'nunlayız, halbuki O açık ifadesiyle bizimledir; çünkü Hak *Nerede olursanız olun, Allah sizinledir* [57:4] buyurur. Hak bizim alınlarımızı tutmuş olmakla biz O'nunla beraberiz. Hak, kendi yolunda bizimle her nereye yürürse yürüsün, kendisiyle baş başadır. Bundan dolayı âlemdeki herkes, doğru yoldadır. Doğru yol, Rabbin yoludur. Belkıs, bunu Süleyman'dan öğrenmiş ve *Âlemlerin Rabbi Allah'a [teslim oldum* (27:44)] demiş, herhangi bir âlemin Rabbi diye özelleştirmemiştir.

Süleyman'a tahsis edip sayesinde herkesten üstün olduğu ve Allah'ın başkasına

nasip etmediği 'amade kılma', bunun Süleyman'ın emriyle gerçekleşmesiydi; çünkü Allah *Biz ona rüzgârı amade kıldık, onun emriyle eserdi* [38:36] buyurur. Burada kastedilen, salt amade kılma olması değildi; çünkü Allah, herhangi bir özelleştirme yapmaksızın hepimiz hakkında *Göklerde ve yerdeki şeyleri size amade kıldı* [45:13] buyurdu. Kuşkusuz Allah rüzgârların, yıldızların vb şeylerin Süleyman'a amade kılındığını zikretmiştir. Fakat bu amade kılmanın, bizim 'emrimizden' değil, *Allah'ın emrinden* [45:13] kaynaklandığı zikredilmiştir. O halde, durumu anladıysan, Süleyman'a yalnızca herhangi bir toplanmışlık ya da himmet olmaksızın yalnızca emretmesinin yeterli olması tahsis edilmiştir.

Bunu söylememizin nedeni, şudur: Biz, 'toplanmışlık' makamında bulunduklarında, âlemin cisimlerinin nefslerin himmetlerinin etkisi altında kaldıklarını biliyoruz. Tasavvuf yolundaki tecrübelerimizde bunu böyle gözledik. Süleyman ise emrine amade kılmak istediği şeye yalnızca emri söylüyor ve himmet ya da [niyet ya da güçlerin] toplanması söz konusu olmuyordu.

Allah, kendisinden bir ruh ile seni ve bizi desteklesin; bilmelisin ki, böyle bir vergi herhangi bir kul adına gerçekleştiğinde, bu durum onun ahiretindeki mülkünü eksiltmediği gibi bundan dolayı hesaba da çekilmez. Bununla beraber Süleyman onu Rabbinden istemişti. Yolun zevki, başkası için saklanan ve istediğinde ise ahirette hesaba çekilmesine yol açacak şeyleri dünyada Süleyman'a vermeyi gerektirdi. Böylece Allah ona *Bu bizim ikramımızdır* [38:39] demiş, fakat 'sana ya da senden başkasına olan ikram' dememiştir. *Sen de ihsan et* [38:39], yani ver, *ya da hesapsızca tut* [38:39].

Bu yol hakkındaki tecrübemizden böyle bir şey istemenin Rabbin emrinden olduğunu anladık. İstek ilahi emirden kaynaklanırsa, onu isteyen kimsenin isteği karşısında tam bir ödülü olur. Barî Teâlâ kendisinden istendiğinde dilerse isteyenin ihtiyacını karşılar, dilerse karşılamaz; çünkü kul, Rabbinden istediği şeyde Rabbinin emrine bağlanmak şeklinde üzerine farz olan emri yerine getirmiştir. Kul, Rabbinin emri olmaksızın bunu kendiliğinden isteseydi, hiç kuşkusuz Allah onu bundan dolayı hesaba çekerdi.

Bu durum, Allah'tan istenilen bütün işlerde geçerlidir. Nitekim Allah peygamberi Hz. Muhammed'e *De ki: Rabbim! bilgimi artır* [20:114] diye emretti. Hz. Peygamber, Rabbinin emrine bağlanmış ve sürekli bilgisinin artmasını istemişti. Hatta [miraçta] kendisine içmesi için süt ikram edildiğinde, onu bilgi diye yorumlamıştır. Hz. Peygamber uykusunda kendisine bir bardak süt ikram edildiğini ve onu içtiğini, kalanını ise Ömer b. el-Hattab'a verdiğini görmüş. Sahabe, "Rüyanın yorumu nedir?" diye

sorunca, "[Rüyada görülen süt] bilgidir" diye yanıt vermişti. Miraç yolculuğu esnasında, melek süt bulunan bir bardak ile içinde şarap bulunan bir bardağı sunmuş, o ise sütü içmişti. Bunun üzerine melek, kendisine şöyle demiş: "Fıtratı tercih ettin, Allah da senin vasıtanla ümmetine doğruluk versin." O halde, süt her nerede görünse, bilginin simgesidir. Başka bir ifadeyle süt, Cebrail'in Meryem'e yakışıklı bir adam suretinde görünmesi örneğindeki gibi, süt biçiminde kendini göstermiş 'bilgi' demektir.

[ÂLEM HAYAL İÇİNDE HAYALDİR]

Hz. Peygamber, "İnsanlar uykudadır, öldüklerinde uyanırlar" buyurdu. Bundan dolayı, insanın dünya hayatında görmüş olduğu her şey, uyuyan insanın gördüğü rüya gibidir ki, o da hayaldir. O zaman bu rüyanın tevil edilmesi gerekir.

Âlem bir hayal, kuşku yok buna
O da Haktır aslında
Kişi bunu anlamışsa
Haizdir yolun sırlarına

Hz: Peygamber'e süt sunulduğunda, "Allah'ım! Onu bizim adımıza mübarek yap, bize daha fazlasını ver" derdi; çünkü sütü bilginin simgesi olarak görüyordu ve [zikredilen ayette] kendisine bilginin fazlasını istemesi emredilmişti. Sütten başka bir şey sunulduğunda ise "Allah'ım onu bizim için mübarek yap, bizi ondan daha hayırlısıyla doyur" derdi. O halde, Allah bir insana verdiği şeyleri kendisi emrettiği için istemesi karşılığında vermişse, verdiği nimet nedeniyle ahirette o kişiyi hesaba çekmez; emrinden kaynaklanmayan bir istek karşılığında birisine bir şey vermişse, o kişinin durumu Allah'a kalmıştır: Dilerse hesaba çeker, dilerse hesaba çekmez. Özellikle bilgi söz konusu olduğunda, bilgiden dolayı hesaba çekmeyeceğini Allah'tan umarım; çünkü Allah'ın peygamberine bilginin fazlasını istemeyi emretmesi, ümmetine emretmesi demektir. Allah şöyle buyurur: *Sizin için Allah'ın peygamberinde en güzel örnek vardır* [33:21]. [Gerçekleri] Allah'tan öğrenen kimse için, bilginin artmasını istemekten daha güzel hangi örneklik söz konusu olabilir ki?

Süleyman'ın makamı hakkında tam bir açıklama yapsaydık, öğrenmekten korkacağın şeyleri görürdün; çünkü bu yolun bilginlerinin büyük kısmı, Süleyman'ın hali ve mertebesinden bilgisizdir. Halbuki iş, onların zannettiği gibi değildir.

NOTLAR:

[1] Süleyman peygamberin *Allah'ım bana öyle bir mülk ver ki, benden sonra kimseye verilmesin* [38:35] duasına atıf.

[2] Süleyman peygamberin yanında bulunan cinler *Yerinden kalkmadan onu sana getirebiliriz* [27:39] dedikleri halde, bilgili bir insan *Ben onu gözünü açıp kapatmadan sana getiririm* [27:40] demiştir.

XVII. FAS
DAVUD KELİMESİNDEKİ VARLIK HİKMETİ

[NEBİLİK VE RESULLÜK]

Bilmelisin ki, nebilik ve resullük insan çabasının bir katkısının bulunmadığı ilahi birer vergidir. Burada, şeriat getiren nebiliği kastetmekteyim. Nitekim bu bakımdan onlara yönelik ikramlar da karşılık değil, ihsandır ve bu ikramlardan dolayı onlardan bir karşılık istenmez. Başka bir ifadeyle, Hakkın onlara [bu görevleri] vermesi, kendilerini nimetlendirme ve onlara ihsan tarzındadır. Allah şöyle buyurur: *Ona Yakub'u ve İshak'ı verdik* [6:84]. Kastedilen Halil İbrahim'dir. Eyyûb hakkında ise şöyle buyurur: *Ona ailesini ve kendileriyle beraber bir o kadarını verdik* [38:43]. Musa hakkında ise şöyle buyurur: *Ona rahmetimizden kardeşi Harun'u peygamber olarak verdik* [19:53]. Bu gibi ayetler zikredilebilir. Bundan dolayı onları başlangıçta dost edinen kimse, onların hallerinin genelinde ve çoğunluğunda da dost edinendir. Bu ise Hakkın el-Vehhab isminden başkası değildir.

Allah Davud hakkında şöyle der: *Davud'a katımızdan ihsan verdik* [34:10]. Burada kendisinden istenilen bir karşılık bu iyiliğe bitişmediği gibi, Allah Davud'a vermiş olduğu ihsanın bir karşılık olduğunu da bildirmemiştir. Allah yaptığı bu işe karşı bir şükür istediğinde ise onu Davud'un ailesinden istemiş, Davud'u onların içinde zikretmemiştir. Bunun nedeni, Davud'a ihsan edilen iyilikler karşılığında ailesinin şükretmesidir. Şu halde söz konusu iyilik, Davud hakkında ihsan, lütuf ve bağış iken Davud'un ailesi hakkında ise bedel istediği için böyle değildir. Bu arada Allah *Ey Davud ailesi, şükür yapınız, kullarımdan şükredenler pek azdır* [13:34] buyurur. Bununla beraber nebiler, kendilerine ihsan ve lütfettiği iyilikler karşılığında Allah'a şükretmiştir. Bu durum, Allah'ın kendilerinden bunu istemesiyle gerçekleşmemiş, tam tersine gönüllerinden bunu yapmışlardı. Nitekim Allah gelmiş geçmiş günahlarını bağışladığı halde Hz. Peygamber, ayakları şişinceye kadar gece namazı kılardı. Günahlarının bağışlanması kendisine hatırlatıldığında şöyle demiştir: "Şükreden bir kul olmayayım mı?" Allah, Nuh hakkında şöyle demiştir: *O şükreden bir kuldu* [17:3]. *Allah'ın şükreden kulları ise pek azdır* [34:13].

[DAVUD'A VERİLEN NİMET]

Allah'ın Davud'u nimetlendirdiği ilk nimet, bitişik harflerin bulunmadığı bir ismi ona vermesidir. Böylece yalnızca bu isim sayesinde bize öğreterek, onu âlemden kesip almıştır. Bu ismin harfleri *elif*, *dal* ve *vav*'dır. Hz. Muhammed ise bitişme ve ayrışma harfleriyle isimlendirilmiştir. Böylece onu [bir yandan] âleme bağlamış ve aynı zamanda âlemden ayırmıştır. Böylece, isminde iki hali onun için birleştirdiği gibi Davud için de anlam bakımından iki durumu birleştirmiştir. Burada kastettiğimiz, ismiyle buna dikkat çekmektir. Böylece onun için bütün bakımlardan iş tamamlanmıştır. Aynı durum, Hz. Peygamber'in 'Ahmed' isminde geçerlidir. Bu durum, Allah'ın hikmetindendir.

Allah, kendisine verdiği nimetlerden söz ederken, dağların Davud ile beraber tespih ettiğini dile getirdi. Dağlar, yaptıkları amel Davud'un olsun diye onun [Hakkı] tespihinden dolayı tespih ederdi. Kuşlar da öyleydi. Allah ona güç vermiş ve kendisini güç sahibi olmakla nitelemiştir. Ona hikmeti ve hitabı ayırma [özelliği] verdi. Allah'ın Davud'a tahsis ettiği en büyük nimet ve en üstün mertebe ise onun halife olduğuna hükmetmesiydi. Allah, içlerinde halifeler bulunsa bile, insan türünden başka hiç kimse için bunu yapmadı. Allah şöyle buyurur: *Ey Davud! Biz seni yeryüzünde halife yaptık. Artık insanlar arasında adalet ile hüküm ver ve arzuna uyma* [38:26]; yani benden bir vahiy olmaksızın aklına gelen şeye uyma. *Yoksa seni Allah yolundan saptırır* [38:26]; başka bir ifadeyle, peygamberlerime vahyettiğim yoldan seni saptırır.

Allah, ona karşı nezaket göstermiş ve şöyle demiştir: *Allah yolundan saptıranlar için hesap gününü unutmaları nedeniyle şiddetli bir azap vardır* [38:26]. Halbuki Davud'a 'yolumdan saparsan senin için şiddetli bir azap vardır' dememiştir.

Gerçi Âdem'in de halifeliği hakkında nas bulunduğu iddia edilerek, [bu durumun Davud peygambere özgü olmadığı] söylenebilir. Buna yanıt olarak şöyle deriz: Orada halifelik Davud hakkında belirtildiği tarzda hükme bağlanmamıştır. Allah, meleklerine *Yeryüzünde bir halife yaratacağım* [2:30] demiş, [ama] 'Ben Âdem'i yeryüzünde halife yapacağım' dememiştir. Böyle deseydi, Davud hakkında söylediği *Seni halife yapacağım* [38:26] gibi [yine] olmazdı; çünkü buradaki kesindir ve Âdem'deki durum öyle değildir. Bundan sonra Âdem'in hikâyede zikredilmesi de onun hakkında nas bulunan halife olduğunu göstermez. Bundan dolayı bir haber verdiğinde, Hakkın kullarından verdiği haberlere aklını vermelisin! Aynı durum *Seni insanlara imam yapacağım* [2:124] dediğinde Halil İbrahim için geçerlidir. Burada Allah, 'halife'

demedi. Gerçi biz burada imamlığın halifelik anlamına geldiğini biliyoruz, fakat onun aynısı değildir; çünkü onu en özel isimleriyle zikretmemiştir ki, o da halifeliktir.

[ALLAH'IN HALİFESİ OLMAK, PEYGAMBERİN HALİFESİ OLMAK]

Davud'a tahsis edilmiş halifeliğin bir özelliği ise Allah'ın onu 'hüküm halifesi' yapmış olmasıdır. Bu ise ancak Allah'tan olabilir. Allah, Davud'a *İnsanlar arasında adaletle hükmet* [38:26] demiştir. Âdem'in halifeliği ise bu mertebeden olmayabilirdi. Bu durumda onun halifeliği, [bir varsayım olarak] önceki birisine halifelik olabilirdi. Yoksa yaratıklarında ilahi hükmü uygulamak sayesinde Allah'ın vekili olmazdı. Fakat Âdem Allah'ın vekili olmasıyla gerçekleşmişti. Oysa biz, yalnızca Âdem'in halifeliği hakkında nassın bulunup bulunmaması ve açıkça dile getirilmiş olup olmamasından söz ediyoruz. Allah'ın yeryüzünde halifeliklerini Allah'tan alan birtakım halifeleri vardır ki, onlar peygamberlerdir. Bugün halifelik, peygamberlerdendir, yoksa Allah'tan değildir; çünkü onlar, ancak peygamberin kendileri için yasa yaptığı şeyle hüküm verir ve onun dışına çıkmazlar.

Burada yalnızca bizim gibi insanların bildiği bir sır vardır. Bu sır, kendisiyle hüküm verdikleri peygamberin şeriatının dikkate alınmasındadır. Peygamber'in halifesi, hükmü, kendisinden aktarma şeklinde ya da aslı yine Peygamber'den aktarılmış olan içtihat sayesinde alan kimsedir.

Aramızda hükmü doğrudan Allah'tan alan kimseler de vardır. Böyle bir insan, bizzat o hüküm sayesinde halifeliği Allah'tan almış olur. Bu durumda hüküm kaynağı, Peygamber'in vahyi aldığı kaynağın aynısı olur. Bu durumda o, hükümde muhalefet etmesi söz konusu olmayacağı için görünürde [peygambere] uyar. Bu duruma örnek olarak, [yeryüzüne] inip hüküm verdiğinde Hz. İsa'yı verebiliriz. Başka bir örnek, *Onlar Allah'ın hidayet ettiği kimselerdir ve onların hidayetlerine uyulur* [6:90] ayetinde Hz. Peygamber'dir.

Allah'a halife olan kişi bilgisinin kaynağı bakımından seçilmiş, [peygambere uyması nedeniyle de tabi] olandır. Allah'tan aldığı hükümde böyle bir insan, Hz. Peygamber'in önceki peygamberlerin şeriatlarından onayladığı şeyler karşısındaki durumuna benzer. Biz de önceki başka bir peygamberin şeriatı olması bakımından değil, Hz. Peygamber'in onaylamış olması bakımından kendisine uyduk. 'Allah'a halife olan kimsenin aldığı da peygamberin [Allah'tan] aldığı şeyin aynısıdır. Böyle bir ha-

life hakkında keşif diliyle 'Allah'ın halifesi', zâhir diliyle ise 'peygamberin halifesi' deriz. Bu nedenle, Hz. Peygamber vefat etmiş ve kendisinden sonra kimseyi halife olarak belirlememiştir. Bunun nedeni, ümmeti içinde şeriatın belirlediği yasaya uymakla birlikte halifeliğini doğrudan Allah'tan alan kimselerin bulunduğunu bilmesiydi. Hz. Peygamber, bunu bildiği için, halifeliği sınırlamamıştır.

Öyleyse Allah'ın yaratıkları içinde halifeleri vardır. Onlar, Hz. Peygamber'in ve peygamberlerin kaynağından aldıkları şeyleri [aynı kaynaktan] alır. Bununla birlikte söz konusu halifeler, bu konuda önde olanın [peygamberin] üstünlüğünü bilir; çünkü peygamber, daha fazlasını alır. Bu halife ise peygamber söz konusu olsaydı kabul edebileceği daha fazlasını kabul edemezdi. Dolayısıyla böyle bir halifeye bilgi ve hükümde özellikle peygamber için şeriat yapılmış şey verilir. O halde, bu halife, görünürde uyandır, [peygambere] muhalif değildir.

Peygamberler ise böyle değildir. Bakınız! Yahudiler, günümüzde peygamber karşısındaki halifenin durumu hakkında belirttiğimiz gibi, Hz. İsa'nın Hz. Musa'ya ilave bir şey getirmediğini zannedince, ona inanmış ve kendisini onaylamıştı. Musa'nın hükümlerine ilave hükümler getirdiğinde ya da peygamber olarak Musa'nın koyduğu bir hükmü geçersizleştirdiğinde ise buna tahammül edememişlerdi; çünkü İsa, onların kendisi hakkındaki inançlarına aykırı davranmıştı. Yahudiler ise gerçeği anlayamamış, onu öldürmek istemiş, bu nedenle Allah'ın Hz. İsa ve Yahudilerden bize aktardığı olaylar meydana gelmiştir. Dolayısıyla [halife olan kişi, yani İsa] aynı zamanda bir peygamber olunca, daha fazlasını alabilmiştir. Bu fazlalık ise ya daha önce ortaya konmuş bir hükmün eksilmesi ya da bir hükmün eklenmesi şeklindedir.

Şu var ki, eksiltme hiç kuşkusuz, hükmün artışıdır. Bugün halifelik, böyle bir yetkiye sahip değildir. Günümüzdeki halifelik, yalnızca içtihat vasıtasıyla artırır ve eksiltir, fakat Hz. Muhammed'in getirmiş olduğu şeriata ilave bir şey getirmez. Bazen halife, herhangi bir hükümde Peygamberin sünnetine aykırı bir davranış ortaya koyabilir ve onun içtihadın bir parçası olduğu zannedilir. Halbuki gerçek öyle değildir. Burada söz konusu olan, o hadisin bu imama göre keşif bakımından Hz. Peygamber'den aktarılmamış olmayışıdır. Peygamberin o hadisi söylediği kesin olsaydı, hiç kuşkusuz, onunla hüküm verirdi. Söz konusu hadisteki yol, güvenilir bir insandan başka güvenilir bir kişiye aktarım tarzında olsa bile, zannından ya da anlamca aktarımdan korunmamıştır.

Böyle bir hadise ters düşen hüküm vermek, günümüzde [Allah'ın] halifeden kaynaklanabileceği gibi aynı şekilde İsa'dan da kaynaklanabilir. Hz. İsa, indiğinde yerleşik içtihatların büyük kısmını ortadan kaldıracak ve bunların ortadan kalkma-

sıyla da Hz. Peygamber'in uyguladığı gerçek şeriat açıklanacaktır. Bu durum, özellikle imamların hükümleri tek bir olayda çeliştiğinde böyledir. Halbuki biz, o olay hakkında kesin olarak biliriz ki, vahiy gelseydi hiç kuşkusuz [imamların verdiği] o yorumlardan birisiyle inerdi. Dolayısıyla söz konusu hüküm, ilahi hükümdür. Onun dışındakiler ise Hak kendilerini onaylamış olsa bile [çünkü içtihat da şeriat tarafından meşru sayılmıştır], söz konusu hüküm bir onay hükmüdür. Onun geçerli bir hüküm olmasının nedeni, bu ümmetten güçlüğün kaldırılması ve hükümde bir genişliğin sağlanmasıdır.

Hz. Peygamber "İki halifeye biat edildiğinde, birisini öldürünüz" buyurur. Kastedilen, kılıç maharetiyle gerçekleşen devlet başkanlığıdır. Biat edilen iki başkan görüş birliğinde bile olsa, manevi halifeliğin aksine onlardan birisinin öldürülmesi gerekir. Manevi halifelikte ise öldürme yoktur. Öldürme, yalnızca devlet başkanlığı söz konusu olduğunda zikredilmiştir. Devlet başkanı bu makamın [Allah'a halife olma makamının] sahibi değildir. Söz konusu halife, adaletli olduğunda, Allah'ın peygamberinin halifesidir. Bu hüküm, [kendisine dayanılan] esasın hükmünden kaynaklanır. Söz konusu asıl, iki ilahın varlığının zannedilmesidir. *Gökte ve yerde Allah'tan başka ilahlar bulunsaydı, bozulurlardı* [21:22]. Onlar uzlaşsa bile, gök ve yerin düzeni bozulurdu; çünkü biliriz ki, o iki ilah bir hükümde görüş ayrılığına düşünce, onlardan birisinin hükmü geçerli olur. Bu durumda hükmü geçen, gerçekte ilah olandır. Hükmü geçmeyen ise ilah değildir.

[MEŞİYET VE İRADE]

Günümüzde âlemde uygulanan her hükmün Allah'ın hükmü olduğunu öğrendik. Bu hüküm, 'şeriat' diye isimlendirilen zâhirdeki hükme ters düşebilir; çünkü gerçekte yalnızca Allah'ın hükmü uygulanabilir. Âlemde gerçekleşen her emir, yerleşik şeriatın hükmüne göre değil, Hakkın meşiyetine göre gerçekleşir. Bununla beraber, şeriatın onayı da meşiyetin bir parçasıdır. Bu nedenle onun onaylanması, özel olarak geçerlidir; çünkü meşiyetin ondaki payı yalnızca onaylamadır, yoksa, getirdiği şeyle amel etmek değil.

O halde, meşiyetin otoritesi büyüktür. Bunun için, Ebû Talib[1] onu 'Zatın Arşı' saydı; çünkü o, özü gereği hükmü gerektirir. Bugün, âlemde infaz edilen her hüküm, şeriat diye isimlendirilmiş hükümle görünüşte çelişse bile, Allah'ın hükmüdür. Gerçi, şeriatın hükmünün tespiti de meşiyettendir. Bu nedenle, hükmü bilhassa ye-

rine getirilir. Varlıkta meşiyetin dışında bir şey gerçekleşmez ve hiçbir şey meşiyetin dışına çıkmaz; çünkü ilahi emir 'günah' diye isimlendirilmekle meşiyete aykırı olsa bile, o yalnızca dolaylı emirdir, tekvinî emir değildir. Bundan dolayı hiç kimse, yaptığı işinde meşiyet yönünden Allah'a karşı gelmemiştir. Meşiyet emri, fiilin kendisini var etmeye dönüktür, yoksa, fiilin elinde gerçekleştiği kimseye dönük değildir. Dolayısıyla öyle bir fiilin [var] olmaması imkânsızdır. Fakat bu özel yerde bazen 'ilahi emre aykırılık' diye isimlendirilir. Bazen ise ilahi emre uygunluk diye isimlendirilir. Bundan dolayı iyi ve kötü yargısı, [meşiyet yönünden değil] gerçekleşen şeye göre verilir.

Durum belirttiğimiz gibi olunca, yaratıkların [sonunda] varacağı yer, farklı türleriyle hep mutluluk oldu. Bu husus, [naslarda] rahmetin her şeyi kuşatması ve Hakkın gazabını geçmesi şeklinde ifade edildi. Öne geçen, [hükmü itibariyle] öndedir. Sonra gelen [gazap], bir insan hakkında hüküm verdiğinde, ardından önde giden [rahmet] onun hakkında hüküm verir.[2] Böylece rahmet, o kimseye ulaşır; çünkü rahmetten başka bir şey öne geçmemiştir.

İşte, kendisine ulaşanda hüküm sahibi olmak için, Allah'ın rahmetinin gazabını geçmiş olmasının anlamı budur; çünkü rahmet sonda durmuştur ve herkes sona doğru yürür. Öyleyse herkesin rahmete ulaşması, kaçınılmazdır. Başka bir ifadeyle rahmete ulaşmak ve gazaptan ayrılmak zorunludur. Böylece kendisine ulaşan herkeste hüküm veren, o kişinin halinin gereğine göre rahmet olacaktır.

Anlayış sahibi, dediklerimizi gözler
Kıt ise anlayışı alsın onu bizden
Yalnızca zikrettiğimizin gerçekleşmesi bundan
İtimat et ona; bizim gibi hal sahibi ol bu hususta
Ondan bize, size okuduğumuz var
Bizden size, bizden size verdiğimiz var

[Davud peygamber için] demirin yumuşatılması ise, ateşin demiri yumuşatması gibi, korkutma ve tehdidin yumuşattığı kasvetli ve katı kalplere işaret eder. Taştan daha katı kalpleri yumuşatmak ise [ateşin demiri yumuşatmasından] daha güçtür; çünkü ateş taşı parçalar ve rengini değiştirir, fakat yumuşatamaz. Allah, Hz. Davud için yalnızca koruyucu kalkanlar yapsın diye demiri yumuşatmıştır. Böylece onun dikkatini bir şeyden ancak o şeyin kendi türünden olan bir şeyle sakınılabileceğine çekmiştir; çünkü kalkan vasıtasıyla kılıçtan, bıçaktan, oktan, kargıdan korunulur; başka bir ifadeyle, demir demire siper yapılır. Bu durum Muhammedî şeriatta,

"Senden sana sığınırım" ifadesiyle zikredilmiştir. Anlayınız!

İşte, demirin yumuşatılmasının ruhu ve anlamı budur. Allah, intikam alan ve merhamet edendir. Allah, razı olacağı işlere kulunu muvaffak kılandır.

NOTLAR:

[1] Ebû Tâlib el-Mekkî (ölm. 1006), ilk dönem sûfilerin büyüklerinden birisidir. Onun *Kûtü'l-Kulûb* (*Kalplerin Azığı*) adlı eseri İbnü'l-Arabî'nin sıkça atıf yaptığı ve gerek *Fütûhât*'ta ve gerekse diğer eserlerinde sıkça zikrettiği isimlerden birisidir.

[2] Burada Abdurrahman Câmî söz gelişi el-Muntakim isminin cezalandıracağı bir kimseyi ilahi rahmetin öne geçerek bağışlamasını örnek olarak verir.

XVIII. FAS
YUNUS KELİMESİNDEKİ NEFES HİKMETİ

[KULA ŞEFKAT CİHATTAN ÜSTÜNDÜR]

Bilmelisin ki, Allah ruh, beden ve nefs bakımından yetkin olan insanı, kendi suretine göre yarattı. Bundan dolayı bu yapının düzenini, O'ndan başkası bozma hakkına sahip değildir. Allah ise ya eliyle –ki ancak bu olabilir– ya da emriyle bunu yapar. Allah'ın emri olmaksızın insanın yaratılış düzenini bozan kimse, zulmetmiş ve insan hakkında Allah'ın [belirlediği] sınırı aşmış, Allah'ın imar edilmesini emrettiği şeyin tahribi uğrunda çalışmış demektir.

Allah'ın kullarına şefkat, Allah yolunda gayretkeş olmaktan daha çok gözetilmesi gerekli bir iştir. Davud, Beyt-i Makdis'i [Mukaddes Ev] yapmak istemiş, onu defalarca yaptığı halde tamamlar tamamlamaz her defasında ev yıkılmış; bu durumu Allah'a şikayet etmiş; Allah ise kendisine "Benim evim kan döken bir insanın eliyle payidar olmaz" diye bildirmiştir. Davud Peygamber "Rabbim! O kanlar senin yolunda dökülmedi mi?" diye sorunca Allah şöyle cevap vermiş: "Evet! Fakat onlar benim kullarım değil miydi?" Bunun üzerine Davud şöyle demiş: "Allah'ım! Onun yapımını benim soyumdan birisinin eliyle gerçekleştir." Allah da kendisine "Oğlun Süleyman onu yapacak" diye bildirmiş.

Bu öykünün amacı, insanın varlığını gözetmenin ve onu korumanın yok etmekten üstün olduğuna dikkat çekmektir. Allah düşmanlarına bakınız! Allah, canlarını korumak için, onlar hakkında cizye vermeyi ve onlarla barış yapmayı farz kılmış ve şöyle demiştir: *Barışa yanaşırlarsa, sen de onlara kanatlarını aç ve Allah'a tevekkül et* [8:61].

[KISAS TALEBİ BİR GÜNAHTIR]

Kısas cezasının hükme bağlanışına bakınız! [Kısastan vazgeçmesi şartıyla] kan sahibi için fidye almak ya da [bedelsiz] bağışlamak nasıl hükme bağlanmıştır? Kan sahibi kısasta ısrar ederse, o zaman ölüm cezası uygulanır. Bakınız! Kan sahipleri bir topluluk ise ve aralarından yalnızca bir kişi diyete razı olur ya da bağışlarsa, diğer

kan sahipleri öldürmekten başka bir çözüme razı olmasalar bile, Şari' [yasa koyucu] affedeni dikkate almış ve onu bağışlamayana tercih etmiştir. Böyle bir durumda, suçlu kısas edilerek öldürülmez.

Dikkat ediniz! Hz. Peygamber [bir olay vesilesiyle] ip[1] sahibinin öldürüldüğü bir olayda, kısas cezası olarak bir insanı öldürmenin tıpkı katilin davranışı gibi suç olduğunu söylemiştir. Bakınız! Allah, *Bir günahın cezası kendisi gibi bir günahtır* [26:40] diye buyurmuş ve kısası günah saymıştır. Başka bir ifadeyle insan, kendisi meşru olmakla birlikte, bu davranışı nedeniyle günah işler. *Kim [suçluyu] bağışlar ve barışa giderse, onun ödülü Allah'adır* [26:40]; çünkü [suçlu bile olsa] o insan, Allah'ın suretine göre yaratılmıştır. Bir insanı bağışlayan ve öldürmeyen kimsenin ödülünü o insanın suretine göre yaratıldığı zat verir; çünkü O, kendisini yarattığı için söz konusu insan üzerinde daha çok hak sahibidir. ez-Zâhir ismiyle zuhur eden şey, yalnızca O'nun varlığıyla ortaya çıkmıştır. O halde insanı gözeten kimse, hiç kuşkusuz, Hakkı gözetmiş demektir.

[İNSANIN KENDİSİ DEĞİL, DAVRANIŞLARI KÖTÜ OLABİLİR]

İnsan, özü gereği kötülenmez, yalnızca ondan ortaya çıkan davranış kötülenir. İnsanın davranışı ise onun kendisi değildir. Biz ise insanın kendisinden söz etmekteyiz. Fiil ise Allah'ındır. Bununla beraber [fiilin] kötülenen kısmı kötülenir, övülen kısmı övülür. [İnsanın] gaye[sine uymayışı] yönünden bir şeyi kötülemek ise Allah katında kötülenmiştir. Dolayısıyla ancak şeriatın kötülediği kötülenir. Şeriat bir şeyi kötü görmüşse, Allah'ın bildiği ya da bildirdiği insanın bildiği bir hikmet nedeniyle kötülemiştir. Nitekim Allah kısası insan türünü korumak ve bu tür hakkında Allah'ın koyduğu sınırları aşan kimseyi caydırmak için bir yarar nedeniyle hükme bağlamıştır. *Sizin için kısasta hayat vardır, ey akıl sahipleri* [2:179]. Onlar, Allah tarafından ya da akılla belirlenmiş yasaları öğrenmiş ve gerçeğin özünü bilen kimselerdir.

Allah Teâlâ'nın insanın varlığını gözettiğini ve onun varlığını sürdürmesini sağladığını anlayınca, sen de onu gözetirsin. Böyle yaparsan, mutluluğu elde edersin; çünkü insan yaşadığı sürece, uğruna yaratılmış olduğu yetkinlik özelliklerini elde etmesi umulur. Bu yaratılışın yok olması için çalışan ise hiç kuşkusuz, insanın uğruna yaratıldığı yetkinliğe erişmesini engellemek için çalışmış demektir. Hz. Peygamber şu hadiste ne güzel buyurdu: "Size düşmanlarla cihat etmekten, onların boyunlarını vurmaktan daha üstün bir ameli bildireyim mi? Bu amel, Allah'ı zikretmektir."

İnsan yaratılışının değerini ve kıymetini, yalnızca istenildiği tarzda Allah'ı zikreden kimse bilebilir; çünkü Allah, kendisini zikredenle oturur. Oturan ise zikreden tarafından görülür. Zikreden kişi kendisiyle oturan Hakkı görmediği sürece, gerçek anlamda zikreden değildir; çünkü Allah'ı zikretmek, kulun bütün parçalarına yayılır. Fakat Allah'ı yalnızca diliyle zikreden için bu durum söz konusu olamaz; çünkü Hak, yalnızca dille zikredildiği vakit, yalnızca dilin konuğu olur. Böylece dil, gören olması bakımından insanın –ki gören şey gözdür– görmediği yönden [kendisiyle oturan] Hakkı görür. Gafillerin yaptığı zikirlerde bu sırrı aklında tut!

Gafil insandan zikri yapan şey [parça, söz gelişi dil], hiç kuşkusuz o esnada bilinç sahibidir. Bu durumda zikredilen Hak da onunla oturur ve zikri yapan organ, kendisiyle oturan kimseyi görür. Gafil insan ise gafleti bakımından zikreden sayılmaz. Hak da gafille oturmaz. Bundan dolayı insan çoktur, tek bir hakikat değildir. Hak ise hakikati itibariyle tek, isimleri itibariyle ise çoktur. İnsan da parçaları itibariyle çoktur. Bir parçanın zikrinden ortaya çıkan durum, başka bir parçanın zikretmesinden ortaya çıkmaz. Öyleyse Hak, insanda zikreden parçayla oturur. Diğer yönü ise bu esnada, zikirden gafil kalmak özeliğiyle nitelenmiştir. İnsanda kendisiyle zikrettiği bir parçanın bulunup Hakkın o parçayla oturması ve bu sayede o parçanın inayetiyle diğer parçaların korunması kaçınılmazdır.

[HERKES NİMETE KAVUŞACAKTIR]

Allah'ın ölüm denilen[2] şeyle bu yaratılışı yıkması, yok etme değil, yalnızca [oluştuğu parçaları] ayrıştırmadır. Böylece insanı kendisine alır. Bundan amaç, yalnızca Hakkın insanı kendisine almasıdır. *Bütün iş O'na döner* [11:123]. Hak, insanı kendisine aldığında, göçtüğü yerin cinsinden –bu binekten başka– bir binek hazırlar. İnsanın intikal ettiği âlem, mutlak dengenin varlığı nedeniyle, sürekli kalıcılık diyarıdır. Dolayısıyla orada asla ölmez, başka bir ifadeyle parçaları ayrışmaz.

Cehennemliklere gelince, onların varacağı yer de nimettir. Fakat onların nimeti, ateşte gerçekleşir; çünkü cezalandırma süresi bitince, ateşin içindekiler hakkında serin ve esenlik verici olması kaçınılmazdır. Cehennemdekilerin nimeti de budur. Öyleyse cehennemliklerin cezalarının tamamlanmasından sonra nimete kavuşmaları, ateşe atıldığında Allah'ın dostu İbrahim peygamberin [ateşte] nimet görmesine benzer; çünkü İbrahim (a.s.), ateşin kendisine yaklaşan canlılara acı veren bir şey olduğu hakkındaki ön bilgisi nedeniyle, ateşi gördüğünde azap duymuştu. Allah'ın ateşte

ve ateşten dolayı kendi hakkında neyi amaçladığını anlamamıştı. Bu acıların varlığından sonra ateş, rengi değişmeden, İbrahim hakkında serin ve esenlik verici olarak ortaya çıktı. Söz konusu suret, insanların gözlerinde ateş olan şeydi. Tek bir şey, onu görenlerin gözlerinde türlü türlü oldu.

Ateşin bu durumunda, tecelli edişinde Hak için bir örnek vardır. Dilersen 'Allah tıpkı bu durum gibi tecelli eder' diyebileceğin gibi 'Kendisine bakışta âlem tecellideki Hak gibidir' de diyebilirsin. Allah, kendisini görenin mizacına göre, bakanın gözünde türden türe girer ya da tecellinin çeşitlenmesi nedeniyle bakanın mizacı çeşitlenir. Bütün bunlar, gerçekler bakımından, verilebilecek yargılardır.

Her ölü ya da öldürülmüş kişi öldüğünde ya da öldürüldüğünde Allah'a dönmeseydi, Allah kimsenin ölümüne hükmetmez ya da ölümü bir yasa yapmazdı. Her şey, O'nun hükmü altındadır: Dolayısıyla Hakkın herhangi bir şeyi kaçırması mümkün değildir. Allah, kulunu zayi etmeyeceğini bildiği için, [insan hakkında] ölüm ve öldürülmeye hüküm verdi: İnsan Hakka dönecektir; çünkü Allah *Her şey O'na döner* [11:123] demiştir, yani tasarruf onda gerçekleşir. Tasarruf eden Allah'tır.

O'nun aynı olmayan bir şey, kendisinden çıkmaz. Tam tersine Hakkın hüviyeti, kendisinden çıkan şeyin hüviyetinin aynıdır.

İşte bu, *Her şey O'na döner* ayeti hakkında keşfin insana verdiği bilgidir.

NOTLAR:

[1] *Nis'a* 'uzun ip' anlamına gelen bir kelimedir. Burada İbnü'l-Arabî, yukarıda temas ettiği kısas meselesiyle ilgili görüşünü hadisten bir kanıtla desteklemektedir. Adamın birisi öldürülmüş, velisi ise ona ait ipi başka birisinde bulmuş ve yakınını onun öldürdüğünü söyleyerek kısas talep etmişti. Hz. Peygamber ise böyle bir amaçla bir insanı öldürmenin iyi bir davranış olmadığına dikkat çekmiştir.

[2] Yukarıda İbnü'l-Arabî Allah'ın insana ve insanın yaratılışına verdiği değeri zikretti. Bu kez bir soru var sayarak meselenin başka bir yönüne dikkat çekmektedir. Bu soruyu şöyle kalıplaştırabiliriz: Madem Allah insana bu kadar değer vermektedir, niçin ölümle onu yok etmektedir? Bu varsayımsal soruya İbnü'l-Arabî, ölümün anlamını açıklayarak cevap verir.

XIX. FAS
EYYÛB KELİMESİNDEKİ BİLİNMEZLİK HİKMETİ

[HER ŞEY CANLIDIR]

Bilmelisin ki, hayat sırrı suya yayılmıştır. Su, [diğer] unsur ve esasların aslıdır. Bunun için Allah, *Her şeyi sudan canlı yarattı* [21:30]. Var olan her şey canlıdır; çünkü her şey, Allah'ı tespih eder ve över. Fakat bu tespih ve övgü, keşif vasıtasıyla olmaksızın algılanamaz. Yalnızca canlı tespih edebilir. Bundan dolayı her şey diridir ve her şeyin aslı sudur.

[Ayette bildirildiğine göre] Arş'ın su üzerinde bulunduğunu görmez misin? Arş, sudan oluştu ve onun üzerinde yüzdü. Su ise Arş'ı altından destekler. [Su-Arş ilişkisine benzer bir şekilde] Allah da insanı kul olarak yarattığı halde insan rabbine karşı büyüklenmiş, ona karşı üstünlük taslamıştır. Buna rağmen Allah, kendisini bilmeyen kulun büyüklük [taslamasına rağmen], onu altından destekler. Bu durum, Hz. Peygamber'in "Bir ip sarkıtsaydınız, Allah'ın üzerine düşerdi" hadisinin anlamıdır. Hz. Peygamber, bu hadisle alt yönün Allah'la bağının *Üzerlerindeki Rablerinden korkarlar* [16:50] ve *O kulları üzerinde hüküm sahibidir* [6:18] ayetlerinde işaret edilen üst yönün O'nunla bağı gibi olduğuna dikkat çekti. Öyleyse üst ve alt [yönler], Allah'a aittir. Bu nedenle altı yön, ancak insanla ortaya çıkabildi. İnsan ise Rahman'ın suretine göre var oldu.

Allah'tan başka 'yediren' yoktur. Allah bir grup hakkında *Onlar Tevrat'ı ve İncil'i uygulasalardı* [5:66] demiştir. Sonra ifadesini belirsizleştirmiş ve genellemiş, ardından şöyle buyurmuştur: *Onlara Rablerinden inen şeyleri* [5:66]. 'Onlara Rablerinden inen şeyler' ifadesine, bir peygamber ya da ilham sahibi kimsenin diliyle indirilmiş her şey girer. Ardından eklemiş: *[Bütün bunları yapsalardı] üzerlerinden ve ayaklarının altından [Rablerinin onlara indirdiği ve gönderdiği şeyleri] yerlerdi* [5:66]. Allah, kendisiyle ilişkilendirilen üst yönden [kullarını] yediren olduğu gibi tercümanı olan Hz. Peygamber'in diliyle kendisiyle ilişkili kıldığı alt yönden de [kullarını] yedirendir.

Arş su üstünde olmasaydı, onun varlığı korunamazdı; çünkü canlının hayatı, ancak hayat vasıtasıyla korunabilir. Dikkat ediniz! Bir canlı bilinen ölümle öldüğünde, parçaları dağılır ve güçleri bu özel yapıdan yok olup gider. Allah, Eyyûb'a şöyle de-

di: *Ayağını yere vur, işte sana yıkanılacak ve içilecek soğuk su!* [38:42]; başka bir ifadeyle, serin bir su. Eyyûb peygamberde o esnada acının harareti vardı. Allah ise onu suyun serinliğiyle teskin etti.

[İTİDALE ULAŞILAMAZ, YAKLAŞILIR]

Bu nedenle tıbbın tedavi yöntemi, [bedendeki] fazlayı eksiltmek, eksikliği artırmak şeklinde oldu. Amaç, dengenin aranmasıdır. Dengeye ise [ulaşılamaz] yalnızca yaklaşılır. Ona, yani 'dengeye ulaşılamaz' dedik; çünkü hakikatler ve müşahede, her nefeste oluşun yenilendiğinin bilgisini verir. Oluş ise doğadaki bir sapmadan gerçekleşebilir. Doğadaki bu sapma, 'meyil' ve 'kokuşma' diye isimlendirilirken, Hakta 'irade' diye isimlendirilir. Söz konusu irade başkasına değil, özellikle irade edilen bir şeye yönelmek demektir. Denge, her şeyde eşitliğin bulunmasını sağlar. Böyle bir şey ise gerçekleşmiş değildir. Bu nedenle, 'itidale' ulaşamayacağın bildirildi.

Peygamberler Allah'ı razı olmak ve öfkelenmek vb gibi karşıt anlamlı niteliklerle nitelemiştir. Razı olmak, öfkelenmeyi ortadan kaldırdığı gibi öfkelenmek de razı olmayı ortadan kaldırır. İtidal ise razı olmak ve öfkelenmenin denkliğidir. Bundan dolayı birisinden razıyken ona öfkelenmek mümkün değildir. Dolayısıyla onun hakkında iki hükümden birisiyle nitelenmek gerekir ki, bu da bir meyildir. Bir insana karşı öfke varken ondan razı olunamaz. O halde razı olan kimse de, razı olduğu kimse hakkında iki hükümden birisiyle nitelenmiştir ki, bu da 'meyil' demektir.

Bu açıklamayı, kendi zannınca, Allah'ın cehennemliklere sürekli ve sonsuza kadar azap edeceğini düşünenler için yaptık. [Bu zan sahibine göre], Allah'ın onlardan razı olması söz konusu değildir ve böylece amaç gerçekleşmiş olur. Halbuki bizim ifade ettiğimiz gibi, ateşte bulunsalar bile cehennemliklerin sonu acılarının ortadan kalkması olacaksa, bu, razı olmaktır. Acıların sona ermesiyle azap da biter; çünkü anladıysan, acı öfkenin aynıdır. Öfkelenen, hiç kuşkusuz, acı çekmiştir. Dolayısıyla öfkelenen kimse, sırf çektiği acıdan kurtulmak için, öfkelendiği kimseye acı vererek intikam almaya çalışır. Böylece kendisindeki öfke [acı], öfke duyulan kimseye geçer.

Hakkı âlemden ayırdığında ise bu tarzdaki bir nitelikten mutlak anlamda münezzeh ve uzak olur. Hak âlemin hüviyeti olduğu için âlemin hepsi O'ndan ve O'nda zuhur etmiştir. Bu durum, *Her şey O'na döner* [11:123] ayetinin anlamıdır. Bu da hakikat ve keşif yoluyladır. Artık sen de [kendisini görmesen bile] 'perdeli' ve 'örtülü' olarak O'na ibadet ve tevekkül et.

[ÂLEMDEN DAHA İYİSİ YOKTUR]

Bu âlemden daha güzel bir [şeyin var olması] mümkün değildir; çünkü âlem Rahman'ın suretine göre yaratıldı. Allah onu böyle var etmiştir. Başka bir ifadeyle, insan doğal suretinin varlığıyla ortaya çıktığı gibi Allah da varlığını âlemin ortaya çıkmasıyla göstermiştir. O halde biz, Allah'ın zuhur etmiş suretiyiz. O'nun hüviyeti ise bu suretin ruhu ve yöneticisidir. Yönetme ancak âlemin içinde gerçekleştiği gibi yine onun kendisinden meydana gelmiştir. Şu halde *O*, anlam bakımından *İlk*, suret bakımından ise *Son*'dur. O, hüküm ve hallerin başkalaşmasıyla *Zuhur Eden*, yönetimiyle de *Gizli kalandır* [57:3]. O, her şeyi bilen ve güç yetirendir.

Allah her şeyi düşünce vasıtasıyla değil görerek bilir. Bu nedenle de her şeyi görendir. Aynı şekilde, fikir gücünden kaynaklanmayan 'zevkler ilmi' de böyledir [görmeye dayanır]. Söz konusu ilim, doğru bilgidir ve onun dışındakiler yalnızca sezgi ve tahmindir; kesinlikle bilgi değildir.

[Allah'ın kendisine gösterdiği] o su, Eyyûb'a (a.s.) susuzluk acısını gidermek için bir içecek oldu. Bu acı, yorgunluktan ve Şeytan'ın [uzaklık] kendisine dokundurduğu acıdan kaynaklanmıştı. Başka bir ifadeyle, bulundukları hal üzere hakikatleri algılamaktan uzaklık hali Eyyûb'a azabı tattırdı. Su sayesinde hakikatleri algılayabilmek için onlara yaklaştı. Bu bağlamda, görülen her şey aradaki mesafe uzak olsa bile göze yakındır; çünkü göz, görülen şeye bitişir. Öyle olmasaydı, onu göremezdi, ya da görülen şey göze bitişir. Öyleyse görme, göz ile görülen şey arasındaki yakınlıktır. Bu nedenle Eyyûb, temasta Şeytan'a [uzaklık] işaret etti. Böylece yakınlığına rağmen teması Şeytan'a izafe etmiş ve şöyle demiştir: Benden uzak olan, bendeki hükmü nedeniyle [aynı zamanda] yakın olandır.

Uzaklık ve yakınlığın iki göreli durum olduğunu biliyorsun. Dolayısıyla bunlar, hükümleri uzak ve yakındakinde bulunmakla birlikte, dışta varlıkları olmayan iki nispettir.

[SABRIN ANLAMI]

Bilmelisiṇ ki, Allah'ın bizim için bir ibret ve hal diliyle konuşan yazılı bir kitap yaptığı Eyyûb'da bir sırrı vardır. Bu ümmet, içerdiği şeyi öğrenmek için o kitabı okur ve o sırrın sahibine katılır. Bu durum, bu ümmetin üstünlüğünü ifade eden bir kanıttır. Allah, kendisinden belanın kaldırılması için dua etmesine rağmen,

Eyyûb'un sabrını övdü. Buradan şunu öğrendik: Bir kul, kendisinden sıkıntıyı kaldırması için Hakka dua ettiğinde bu dua onun sabrına bir zarar vermediği gibi bu durumda da kul yine sabreden o güzel kuldur. Nitekim Allah [çektiği acının kaldırılmasını isteyen Eyyûb hakkında] "O evvab idi", yani "sebeplere değil, Allah'a yönelen kişiydi" demiştir. Hak fiilini bir sebep vesilesiyle yapar; çünkü kul sebebe dayanmıştır. Bir şeyi ortadan kaldıran sebepler çoktur. Gerçek sebebin kaynağı ise tektir. Bundan dolayı, kulun bu acıyı bir sebep ile ortadan kaldırabilecek tek hakikate dönmesi, Tanrı'nın bilgisinde sabit duruma yaraşmayan özel sebebe yönelmesinden daha üstündür. Bu durumda kişi, 'Allah duama karşılık vermedi' der. Halbuki o, Allah'a dua etmemiştir: Yalnızca, ne zamanın ne de vaktin gerektirdiği özel bir sebebe yönelmiştir.

Eyyûb bir peygamber olduğu için Allah'ın hikmetine göre davranmıştır; çünkü o, sabrın ne olduğunu biliyordu. Sabır, sûfi gurubuna göre, nefsi şikayetten alıkoymaktır. Bize göre ise sabrın tanımı bu değildir. Sabır, nefsi Allah'a değil, Allah'tan başkasına şikayet etmekten alıkoymaktır. Böylece bu grubun bakışları, şikayet edenin şikayet etmesiyle kazaya rıza göstermeye zarar verdiğini düşünmekle perdelendi. Halbuki gerçek böyle değildir; çünkü kazadan razı olmak, Allah'a ya da başkasına şikayet etmekle zedelenmez. Takdir edilen şeyden razı olmak ise böyle bir şikayetle zedelenir. Bize takdir edilen şeyden razı olmamız gerektiği söylenmedi. Zarar veren, kaza değil, takdir edilen şeydir.

İşte Eyyûb, zararı kaldırması için nefsi Allah'a şikayetten alıkoymanın [geleneksel anlamıyla sabır tanımı] ilahi kahra karşı koymak anlamına geldiğini anladı. Böyle bir sabır anlayışı, şahsın bilgisizliğidir; çünkü Allah, acı duyacağı şeyle onu sınamış, o ise acı veren durumu gidermesi için dua etmemiştir. Muhakkike göre, kulun dua etmesi ve Allah'tan bu sıkıntıyı kendisinden kaldırmasını istemesi gerekir. Keşif sahibi arife göre böyle yapmak, gerçekte Allah katından [acı veren şeyin] giderilmesi demektir; çünkü Allah, kendisini acı duyma özelliğiyle nitelemiş ve *Allah'a ve peygamberine acı verenler* [33:57] demiştir. Kendisinden ya da bilmediğin ilahi bir makamdan gafil iken, Allah'ın seni bir belayla denemesinden daha büyük hangi acı olabilir? O makamı bilseydin, şikayetini ona yöneltir ve böylece senden o acıyı kaldırır, senin hakkında ise hakikatin olan muhtaçlık geçerli olurdu. Böylece, senden belayı kaldırmasını istemen sayesinde Haktan da acı kalkar; çünkü sen, onun görünür suretisin. Bir arif acıktığı için ağlamış. Bu alanda zevki olmayan bir kimse kendisini azarlayınca arif şöyle cevap vermiştir: 'Allah beni sırf ağlayayım diye acıktırdı.' Bunun anlamı, belayı kaldırması için dua edeyim diye bana bela verdi demektir. Bu durum,

benim sabırlı olmama bir zarar vermez.

Böylece, sabrın nefsi Allah'tan başkasına şikayetten alıkoymak olduğunu anladık. Burada 'başkası' derken Allah'ın yönlerinden özel bir yönü [özel bir ismi] kastetmekteyim. Kuşkusuz Allah yönlerinden özel bir yönü belirlemiştir. Söz konusu yön, 'hüviyet yönü' diye isimlendirilmiştir. Böylece insan, 'sebepler' diye isimlendirilen diğer yönlerden değil, bu özel yönden belanın kaldırılması için dua eder. Sebepler ise işin kendiliğindeki ayrıntısı bakımından O'ndan başka değildir.

O halde arif, zararın kaldırılması için Hakkın hüviyetinden dilekte bulunmasının bütün sebeplerin özel bir yönden 'Hakkın aynı' olmasından perdelemediği kimsedir. Bu yolu takip etmek, Allah'ın kulu ediplerden başkası için zorunlu değildir. Onlar, Allah'ın sırları üzerindeki emanetçilerdir; çünkü Allah'ın birtakım emanetçileri vardır ki, onları Allah'tan başkası bilemez. Onlar ise birbirlerini tanır.

Sana nasihatimizi yaptık. Sen de buna göre davran ve [belayı kaldırmasını sebeplerden değil] yalnızca Allah'tan iste!

XX. FAS

YAHYA KELİMESİNDEKİ CELAL HİKMETİ

[YAHYA ADI VE İSİMLERDE BAŞLANGIÇ]

Celal hikmeti, isimlerdeki başlangıç hikmetidir. Allah onu Yahya ['yaşar'] diye isimlendirdi. Başka bir ifadeyle, Zekeriya'nın adı onun vasıtasıyla 'yaşar' ve hayat bulur. Daha önce kimseyi böyle isimlendirmemişti. Yahya, geride anılmasını sağlayan bir çocuk bırakan bir kimsenin adını yaşatma niteliğiyle böyle bir adı kendinde topladı.

Allah onu Yahya diye isimlendirdi. Onun adı, tatmaya dayalı bilgi gibi, Yahya oldu. Âdem'in yad edilmesi Şit ile, Nuh'unki ise [oğlu] Sam ile hayat bulduğu gibi diğer peygamberlerin durumu da böyledir. Fakat Allah, Yahya'dan önce hiç kimse için özel ismiyle bu niteliği bir araya getirmedi.[1] Bunun tek istisnası, bir lütuf ve ihsan olarak Zekeriya için yapıldı. Zekeriya *Bana senin katından bir dost ver* [19:5] demişti. Böylece Hakkı oğlunu zikretmeden önce zikretti. Nitekim [Firavun'un karısı] Asiye de *senin katında cennette bir ev* [66:11] derken, komşuyu [senin nezdinde, yani Hak] evden önce zikretmişti. Allah da Zekeriya'nın ihtiyacını gidermekle kendisine ikramda bulunmuş ve onu kendi niteliğiyle isimlendirmiştir. Böylece oğlunun adı, peygamberi Zekeriya'nın dileğinin bir hatırası oldu; çünkü Zekeriya, kendinden sonraya Allah'ın zikrinin ve yâdının kalmasını tercih etmişti ve çocuk, babasının sırrıdır. Zekeriya duasında şöyle der: *Bana ve Yakub ailesine vâris olsun* [19:6]. Söz konusu kimselere vâris olunacak tek husus ise Allah'ı zikretmek ve O'nu çağırmaktı.

[YAHYA VE İSA]

Allah doğduğu, öldüğü ve canlı olarak [hayat] diriltileceği günde kendisine selam vermekle onu müjdeledi. Burada hayat niteliğini zikretmiştir. O da Allah'ın ismidir ve Allah kendisine selamını bildirmiştir. Allah'ın sözü doğrudur, dolayısıyla kesindir. Gerçi Ruh'un [Hz. İsa] *Doğduğum gün, öldüğüm gün ve canlı olarak diriltileceğim gün bana selam olsun* [19:33] sözü, [Hak ile] bir olmada daha yetkin bir ifadedir. Yahya'nın sözü ise bir olmada ve inançta daha üstün olduğu gibi tevillere de kapıyı

daha çok kapatır; çünkü İsa'da doğal âdetin aşıldığı husus [mucize], konuşmaydı. Allah'ın onu konuşturduğu o vakitte aklı yetkinliğe ulaşmış ve olgunlaşmıştı. Konuşma gücüne sahip bir insanın –herhangi bir halde– söylediği şeyin doğru olması zorunlu değildir. Yahya'da olduğu gibi, hakkında tanıklık yapılan kimsenin durumu ise farklıdır.

O halde İsa'nın kendisine selam vermesiyle karşılaştırıldığında, Hakkın Yahya'ya selam vermesi, kendisine yönelik ilahi inayette meydana gelen karışıklıktan daha uzaktır. Bununla beraber durum kanıtı, o esnada Yahya'nın Allah'a yakınlığına ve doğru sözlü olduğuna delildir; çünkü Hz. İsa, beşikte annesinin masum olduğuna kanıt olma hususunda konuştu. Bu [İsa'nın tanıklığı], tanıklardan birisidir. Diğer tanık ise kuru daldı. Dal, döllenme olmaksızın yaş bir meyve verdi. Hurma dalının bu şekilde meyve vermesi, Meryem'in bir erkekle örfte bilinen cinsel ilişkiye girmeksizin Hz. İsa'yı doğurmasına benzer. Bir peygamber 'benim mucizem, şu duvarın konuşmasıdır' dese ve duvar konuşup konuşmasında 'sen yalancısın, peygamber değilsin' deseydi, mucize geçerli olur ve bu mucize sayesinde onun Allah'ın peygamberi olduğu kesinleşir, duvarın ne söylediğine bakılmazdı. Beşikteyken annesinin kendisine işaret etmesiyle Hz. İsa'nın sözünde böyle bir ihtimal bulunduğu için, Allah'ın Yahya'ya selam vermesi belirsizlikten daha uzak olmuştur.

O halde burada kanıtlamanın amacı, hakkında 'Allah'ın oğlu' denilen birisinin Allah'ın kulu olduğunu kanıtlamaktı ve salt konuşmayla kanıtlama tamamlanmıştı. O, peygamberliği kabul eden başka bir gruba göre ise Allah'ın kuludur.

Akli düşünceye göre geride tek bir ihtimal kalmıştır; o da onun beşikte söylediği bütün işlerde doğru söyleyip söylemediğinin gelecekte ortaya çıkmasıdır.

İşaret ettiğimiz hususu iyice incele!

NOTLAR:

[1] Burada İbnü'l-Arabî, Yahya isminin özel ad olmasından ve anlamından hareketle bir tespit yapmaktadır. Her çocuk, babasının isminin yad edilmesini sağlar. Bu yönüyle her çocuk, babasının ismini yaşatır ve bu anlamda her çocuk *yahya*'dır. Fakat özel olarak Zekeriya peygamberin adının yad edilmesini sağlayan oğlu ise Yahya diye isimlendirilmiştir. Burada 'nitelikle özel adın bir kişide toplanması' derken kastedilen bu durumdur. Bu yönüyle Yahya bir ilktir. İlk olması bakımından ise durumu herhangi bir öncesel tecrübeye dayanmayan zevke dayalı ilimlere benzer. Başka bir ifadeyle Yahya peygamberdeki bu ilk oluş, zevke dayalı ilimlerin mahiyetini anlamak bakımından da bir örnek oluşturur.

XXI. FAS

ZEKERİYA KELİMESİNDEKİ SAHİPLİK HİKMETİ

[RAHMET HER ŞEYİ KUŞATMIŞTIR]

Bilmelisin ki, Allah'ın rahmeti, her şeyi hüküm ve varlık bakımından kapsar. Gazap bile Allah'ın ona olan rahmetinden meydana geldi. Hakkın rahmeti gazabını geçmiştir. Başka bir ifadeyle, rahmetin Hakka nispet edilmesi, gazabın O'na nispet edilmesinden öncedir. Her hakikatin [*ayn*] Allah'tan [kendisine vermesini] istediği bir varlığı olduğu için, Hakkın rahmeti bütün hakikatleri kuşattı; çünkü Allah, merhametiyle o hakikatin dışta var olmakla ilgili isteğini kabul etmiş, böylece onu var etmiştir. Bu nedenle, Allah'ın rahmetinin her şeyi varlık ve hüküm bakımından kuşattığını söyledik. Bu bağlamda ilahi isimler, eşya kapsamındadır ve onlar da tek hakikate döner. O halde, Allah'ın rahmetinin kuşattığı ilk şey, rahmeti rahmet ile var eden bu tek hakikatin şeyliğidir. Bu durumda rahmetin kuşattığı ilk şey, onun bizzat kendisi, ardından işaret edilen şeylik, bunun ardından da dünyada ve ahirette araz, cevher, yalın veya bileşik olarak sonsuza dek var edilen var olanların şeyliğidir.

Rahmette bir gayenin gerçekleşmesi veya doğaya uygunluk dikkate alınmaz. İlahi rahmet, doğaya yatkın olan ve olmayan şeyleri varlık itibariyle kuşatır. *Fütûhât-ı Mekkiyye*'de tesirin varlığa değil yok olana ait olabileceğini belirtmiştik.[1] Tesir mevcuda ait olsaydı, yine de yok olan şeyin [nispet] hükmüyle olabilirdi.

Bu bilgi, bilinmeyen bir ilimdir ve nadir meselelerden birisidir. Hakikatini ise yalnızca hayal sahipleri bilebilir. Bu ilim, onlarda zevk yoluyla gerçekleşir. Vehmin tesir etmediği kimseler, bu meseleyi anlamaktan uzaktır.

Allah'ın rahmeti yayılmıştır var olanlara
İşlemiştir hakikatlere, zatlara
Rahmetin üstün mertebesi, anladıysan eğer
Üstündür düşüncelerle öğrenilemeyecek kadar

Rahmetin zikrettiği her şey, kuşkusuz mutlu olduğu gibi rahmetin zikretmediği bir şey de yoktur. Rahmetin şeyleri zikretmesi, onları var etmesinin ta kendisidir. O halde var olan her şey, merhamet edilendir.

Dostum! Acı çeken varlıkları görmekle ya da inancına göre bulundukları kimse-

den ayrılmayacak olan ahiret acıları nedeniyle, söylediğimiz durumu görmekten perdelenme! Öncelikle, rahmetin genel olarak var etmede bulunduğunu bil. Bu arada kendilerine merhamet etmekle Allah acıları var etmiştir.

Bunu öğrenince şunu da bilmelisin ki, rahmetin iki tarzda etkisi vardır: Birincisi doğrudan tesirdir. Bu anlamda tesir, rahmetin bütün hakikatleri dışta mevcut olarak var etmesidir. Burada, gayeye yatkın olup olmamaya bakılmaz. Bu rahmet, dışta var olmazdan önce her hakikatin kendisine bakar. Hatta söz konusu hakikatin [ezelî ilimdeki] sabit durumuna bakar. Bunun için rahmet, inançlarda yaratılmış Hakkı sabit hakikatler içinde sabit bir hakikat [ayn-ı sâbite] olarak gördü ve var etmek üzere ona da merhamet etti. Bundan dolayı biz merhamet edilenlerin var edilmesiyle ilgili olarak, kendisine merhamet ettikten sonra 'inançta yaratılmış rabbin' merhamet edilen ilk şey olduğunu söyledik.

Rahmetin bir de dileğe bağlı etkisi vardır. Perdeli insanlar, Hakkın kendi inançlarında onlara merhamet etmesini ister. Keşf ehli ise Allah'ın rahmetinin onlarla fiilen var olmasını ister. Bunu ise Allah ismiyle talep eder ve 'Ey Allah! Bize merhamet et' derler. Allah'ın onlara merhamet etmesi, rahmetin kendileriyle fiilen var olmasından başka bir şey değildir. Dolayısıyla etki rahmetindir; çünkü hüküm, gerçekte yer ile fiilen var olan anlama aittir. O halde gerçekte rahmet eden o yerde bulunan anlamdır. Dolayısıyla Allah, kendilerine ilgi gösterdiği kullarına ancak [onlarda fiilen var olan] rahmet [niteliği] ile merhamet eder. Rahmet kendileriyle fiilen var olduğunda ise onun etkisini zevk yoluyla [kendilerinde] bulurlar. Kuşkusuz rahmet kimi zikretmişse, ona Allah merhamet etmiştir.

Rahmet mastarının öznesi, rahim ya da Rahim'dir [merhamet eden]. Tesir, yaratılmışlıkla nitelenmez; çünkü o, anlamların özü gereği ortaya çıkan bir durumdur. Halleri ise ne vardır ne de yoktur. Başka bir ifadeyle, hallerin dışta varlıkları yoktur; çünkü onlar nispetlerdir ve etkileri yönüyle ise yok sayılamazlar; çünkü bilginin kendisiyle fiilen var olduğu kimseye 'bilen' denilir. Bilgi, bir haldir. O halde, bilgiyle nitelenmiş bir bilen zat, bilginin ya da zatın aynısı olmadığı gibi, ortada bilgi ve bu bilginin kendisiyle fiilen var olduğu zattan başka bir şey yoktur. Onun 'bilen' olması ise bu anlamla nitelenmesi nedeniyle, bu zata ait bir haldir. Bu sayede, bilginin ona nispeti gerçekleşmiştir. Böylece o, 'bilen' diye isimlendirilen kimsedir.

Rahmet, gerçekte [kendisiyle fiilen var olduğu] rahim yönünden meydana gelmiş bir ilişkidir ve o bir etkiyi ve hükmü gerektirir. Bu hüküm, 'merhamet edici' olmaktır. Merhamet edilende bu hükmü var eden, söz konusu şeye merhamet etmek için değil, kendisiyle var olduğu kimseye merhamet için var etmiştir. Allah, sonradan ya-

ratılmışlar için bir yer değildir. Dolayısıyla Allah, kendisinde rahmetin yaratılması için bir yer de değildir. Allah rahmet edendir, rahmet eden ise ancak rahmetin kendisinde var olmasıyla rahmet eden olabilir. Şu halde Hakkın rahmetin kendisi olduğu sabittir. Bu durumu tatmayan [zevk yoluyla bilmeyen] ve bu konuda tecrübesi olmayan kimse, O'nun rahmetin kendisi olması ya da sıfatının aynısı olması yargısını kavrayamaz. Bunun üzerine 'sıfatı ne O'dur ne de O'ndan başkadır' diye yargı verir.*

Böyle bir insana göre Hakkın sıfatları, ne Haktır ne de O'ndan başkadır; çünkü o, nitelikleri ortadan kaldırmayı başaramadığı gibi onları Hakkın aynısı yapmayı da başaramaz ve bu ifadeye döner. Bu da güzel bir ifadedir. Başka bir ifade ise gerçeğe daha uygundur ve kuşkuları ortadan daha iyi kaldırır: O da nitelikleri sahiplerinin zatıyla var olarak dış varlıklarını reddetmektir. Onlar, kendileriyle nitelenen zat ile kendi akledilir varlıkları arasındaki birtakım bağ ve tamlamalardır.

[İLAHİ İSİMLER ARASI İLİŞKİLER]

Rahmet, toplayıcı olsa bile her ilahi isme göre değişir. Bu nedenle Allah'tan her bir ilahi ismiyle merhamet etmesi istenilir. O halde Allah'ın rahmeti, [her şeyin tamlama yapıldığı zat] her şeyi kapsayan şeydir.

Rahmetin pek çok alt kısmı vardır ki, bunların sayısı ilahi isimlerin çoğalmasıyla çoğalır. Rahmet, dua edenin 'Rabbim, merhamet et' sözünde bu ilahi özel isme ya da diğer isimlere nispetle genel değildir. Buna, el-Muntakim ismi de dahildir ve dua eden kişi 'Ey Muntakim! Merhamet et' der; çünkü ilahi isimler, kendileriyle isimlendirilmiş zatı gösterdiği gibi aynı zamanda kendi hakikatleriyle farklı anlamları da gösterir. Böylece insan, başka isimlerden ayrışmasını ve farklılaşmasını sağlayan anlamıyla değil, yalnızca o isimle isimlendirilmiş zatı göstermesi yönünden el-Muntakim ismiyle merhamet isteyebilir; çünkü bir isim, zata delil oluşu bakımından başka bir isimden ayrışmaz. Başka bir isimden yalnızca kendisi nedeniyle ayrışır; çünkü hangi sözle olursa olsun, terimleştirilen şey, başkasından farklı kendine özgü bir hakikattir.

Bütün ilahi isimler tek bir hakikati göstermek için konulmuş ise de her bir ismin kendisine özgü bir etkisi vardır. Bunun için Ebû'l-Kâsım b. Kasî, ilahi isimler hak-

* Eşarilere gönderme yapılıyor. Eşariler, sıfatlar-Zat ikilemini aşmak için böyle bir ifade geliştirmişlerdi. İbnü'l-Arabî bunu eleştirmektedir.

kında "Her ilahi isim, tekil olarak bütün ilahi isimlerin isimlendirilenidir" demiştir. Bir ismi önce zikredersen, onu bütün isimlerle nitelemiş olursun. Bunun nedeni, bütün isimlerin tek bir hakikate delalet etmesidir. Bununla beraber, o hakikate verilen isimler çoktur ve hakikatleri, yani söz konusu isimlerin hakikatleri farklı farklıdır.

Rahmete iki şekilde ulaşılır: Birincisi zorunluluk yoludur: Bu yol, *Rahmeti takva sahiplerine ve zekât verenlere yazacağım* [7:156] ayetinde belirtilmiştir. Allah bu rahmeti bilgi ya da eylemle ilgili bir nitelikle sınırlamamıştır. Rahmete ulaşılan diğer yol ise 'ilahi ihsan' yoludur. Bu amele herhangi bir amel bitişmez. Bu da *Rahmetim her şeyi kuşatmıştır* [7:156] ayetinde dile getirilen rahmettir. *Allah senin gelmiş ve geçmiş günahlarını bağışlamıştır* [48:2] ifadesi de bu rahmetten söylendiği gibi 'Dilediğini yap, kuşkusuz senin yaptıklarını bağışladım' ifadesi de bu rahmettendir. Bunu bilmelisin!

NOTLAR:

[1] Burada İbnü'l-Arabî, Âdem fassında temas ettiği genel durumlar meselesine atıf yapmaktadır. Genel durumlar veya genel şeyler, birlik, çokluk, insanlık vb gibi zihinde akledilir olarak bulunan şeylerdir. Bunlar, dışta var olmaz. Ancak dışta var olan şeylerde meydana gelen etki bunlardan meydana gelir. Abdurrahman Câmî bu meseleyi örneklendirirken hükümdarın salatanat mertebesiyle ilişkisini verir. Hükümdar var olan bir şey olarak etki edemez. Ancak ona zihinsel bir gerçekliği olan saltanat mertebesi eklendiğinde etki edebilir. Öyleyse etki var olan şeye değil, var olmayan şeylere aittir. Bu yönüyle ifade Sadreddin Konevî'nin bir ilke olarak tespit ettiği "Bir şeyden sırf varlığı bakımından bir sonuç çımkaz" cümlesiyle aynı bağlama oturur.

XXII. FAS
İLYAS KELİMESİNDEKİ ÜNSİYET HİKMETİ

[AKLIN TANRI HAKKINDAKİ BİLGİSİ]

İlyas, Hz. Nuh'dan önce peygamber olan İdris'tir. Allah, onu yüce bir yere yükseltmiştir. İdris, feleklerin kalbi olan güneşe yerleşmişti. Sonra, Ba'lebekke köyüne gönderildi. Ba'l, bir put adıdır, *bek* ise o köyün hükümdarıdır. 'Ba'l' diye isimlendirilen bu put, hükümdara aitti. İlyas'a –ki o İdris'tir– Lübnan denilen dağın parçalanması, ateşten bir at şeklinde gösterildi. Lübnan, ihtiyaç anlamına gelen *lübane* kelimesinden türetilmiş bir isimdir. Böylece İdris'in bütün araçları, ateştendi. Atı görünce, onun üzerine bindi ve kendisinden şehvet düştü. Böylece şehvetsiz akıl oldu ve nefsani gayelerle ilgili herhangi bir amacı kalmadı.

Hak [şehvetsiz sırf akıl haline gelmiş] İdris'te münezzeh [bir varlık] olarak bilinmiş, böylece İdris Allah'a dair bilginin yarısını elde etmişti; çünkü akıl, bilgileri teorik araştırmasından alması bakımından soyutlanırsa, Allah'a dair bilgisi teşbih [benzetme] değil, tenzihe [farklılaştırma] dayanır. Allah akla tecelli ederek tam bilgi verdiğinde ise bilgi yetkinleşir, bir yerde tenzih eder, bir yerde teşbih eder. Böylece Hakkın doğal ve unsurlardan oluşmuş suretlere nüfuz edişini görür. Gördüğü her suretin Hakkın aynı olarak görür.

Allah katından gelmiş tüm şeriatlar, bu tam bilgiyi getirdiği gibi aynı zamanda bütün hayaller de [hayal gücü] bu bilgiyi verir. Bu nedenle hayal gücü, bu yaratılışta akıldan daha güçlüdür; çünkü akıllı insan, aklıyla son noktaya ulaşmış olsa bile, hayal gücünün etkisinden ve aklettiği şeyde bir tasavvur sahibi olmaktan yoksun kalamaz. Öyleyse hayal, insanın bedensel kâmil yaratılışındaki en büyük hükümdar olduğu gibi indirilmiş şeriatlar da onun [verisini] getirmiştir. Böylece şeriatlar [aynı anda] teşbih ve tenzih etmiştir. Şeriatlar, hayal vasıtasıyla tenzihte teşbih etmiş, teşbihte ise akıl vasıtasıyla tenzih etmiştir. Böylece hepsi hepsiyle irtibatlı oldu.

Tenzihin teşbihten ayrılması ya da teşbihin tenzihten yoksun kalması mümkün değildir. Allah şöyle buyurur: *O'nun benzeri [gibi olan, kef harfi] bir şey yoktur* [42:11]. Burada Allah tenzih etmiş ve teşbih etmiştir. *O işiten ve görendir* [42:11]. Burada ise teşbih etmiştir. Bu ayet, tenzihi dile getiren indirilmiş en büyük ayet olduğu gibi aynı zamanda [ayette geçen] *kef* harfiyle de teşbihten yoksun değildir. Allah kendisini

en iyi bilendir ve kendisi hakkında ancak belirttiğimiz şeyi dile getirmiştir [tenzih ve teşbihi birden]. Sonra şöyle buyurdu: *İzzet sahibi rabbin onların nitelemesinden münezzehtir* [37:180]. Allah'ı yalnızca akıllarının verisine göre nitelemişlerdir. Allah, tenzihle kendisini sınırladıklarında –ki bunun nedeni aklın öyle bir şeyi algılamadaki eksikliğidir– öyle bir tenzihten kendisini tenzih etmiştir.

Bütün şeriatlar, hayallerin verdiği yargıyı getirdi. Dolayısıyla Hak, kendisinde zuhur ettiği bir nitelikten yoksun olmamıştır. Şeriatlar aynı zamanda bunu dile getirmiştir. Ümmetler de buna göre davranmış, Hak onlara tecelli vermiş ve ümmetler de vârislik yoluyla peygamberlere katılmışlardır. Böylece onlar da Allah'ın peygamberlerinin dile getirdiği şeyleri dile getirmiştir. *Allah resullüğünü kime vereceğini en iyi bilendir* [6:124].

'Allah en iyi bilir' ifadesinin yorumu vardır. Bu ifade, Allah'ın peygamberlerine haber vermesi şeklinde yorumlanabileceği gibi resullüğünü kime vereceğini en iyi bilmek şeklinde de yorumlanabilir. Her iki yorum da doğrudur. Bu nedenle tenzihte teşbihi, teşbihte tenzihi dile getirdik.

Bu durum sabit olduktan sonra, tenkit edenin ve inananın gözüne örtüleri ve perdeleri çekiyor ve kapatıyoruz: Gerçi onların ikisi de, Hakkın tecelli ettiği suretlerdendir. Fakat, suretlerin istidadının birbirlerine karşı üstünlüğü ve herhangi bir surette tecelli edenin o suretin istidadına göre tecelli ettiği ortaya çıksın diye, bize örtmek emredildi. Böylece hakikat ve ayrılmaz özelliklerinin gerektirdiği şeyi tecelli edene nispet eder. Bunun böyle olması zorunludur. Bu duruma örnek olarak, uykusunda Hakkı gören kişiyi verebiliriz. Bu kimsenin Hakkı gördüğü inkâr edilemez ve gördüğü hiç kuşkusuz Haktır. Ardından o suretin ayrılmaz özellikleri ve uykusunda kendisinde göründüğü hakikatler ona uyar. Bundan sonra ise gördüğü suretten akla göre tenzihin gerektirdiği başka bir şeye geçiş yapar [tabir]. O rüyayı tabir eden kişi keşf ve iman sahibi ise yalnızca tenzihe geçmez; tam tersine tenzihteki hakkını ona verdiği gibi kendisinde ortaya çıktığı şeydeki hakkını da ona verir. O halde Allah, işareti anlayan kimse için gerçekte bir ibaredir.[1]

Bu meselenin anafikri şudur: Var olan şeyler, etkin ve edilgin olmak üzere ikiye ayrılır. Bunlar iki ibaredir. Her şekilde, her duruma göre ve her mertebede etkin olan, Allah'tır. Edilgen ise her durumda ve halde âlemdir. Bundan dolayı [sana] bir vârit gelince, her şeyi o şeye uygun aslına katmalısın; çünkü her vârit, bir aslın dalıdır. Bu durum, ilahi sevginin kulun nafile ibadetlerinden meydana gelmesine benzer. O halde bu, etkin ile edilgin arasındaki bir üründür. Nitekim Hakkın kulun işitmesi, görmesi ve diğer güçleri olması da bu sevginin sonucudur. İşte bu, yerleşik

bir etkidir ve –şayet müminsen– şeriatta sabit olduğuna göre inkâr edilemez.

Selim akıl sahibine gelince o, ya doğal tecelligâhta bir tecelli sahibidir ve böylece belirttiğimiz hususu bilir, ya da mümin ve Müslümandır ve belirttiğimiz şeye inanır. Nitekim sahih hadiste böyle belirtilmiştir. Hayal hükümdarı, Hakkın kendisinde geldiği bu sureti tahlil eden aklın yargısında etkindir; çünkü akıl, ona iman etmiştir. Mümin olmayan kişi ise hayal ile hayal üzerinde hüküm verir. Kısır teorik düşüncesiyle Allah hakkında bu tecellinin rüyada verdiği şeyi imkânsız saydığını zanneder. Halbuki hayal, bu hükmü verirken aklı terk etmez. Fakat akıl, bunun farkında değildir.

[Aklın Allah hakkında imkânsız saydığı] bu gibi durumlardan birisi, *Bana dua edin ki, size karşılık vereyim* [40:60] ayetidir. Allah şöyle buyurur: *Kullarım beni sana sorarlar. De ki: Ben onlara çok yakınım, dua edenin duasını kabul ederim* [2:186]. Dua eden olmaksızın, duaya karşılık verilemez. Bununla beraber dua eden, kabul edenin aynıdır. Bundan dolayı suretlerin farklılığında çelişki yoktur. Her ikisi de iki surettir. Bu suretlerin hepsi, söz gelişi, Zeyd'in uzuvları gibidir. Zeyd'in şahsiyet olarak tek bir hakikat olduğu bilinir. Onun eli, ayağı veya başı veya gözü veya kaşı değildir. Bu yönüyle Zeyd, bir ve çoktur: Suretleri itibariyle çok, hakikati itibariyle ise birdir. Başka bir örnek insanlıktır; çünkü biz Ömer'in Halit veya Câfer veya başka bir insan olmadığından kuşku duymayız. Bu tek hakikatin [insanlık] şahısları, varlık itibariyle sonsuzdur. Bundan dolayı bu [tümel] hakikat, hakikati itibariyle bir, [onun tekilleri olan] suretleri ve şahısları itibariyle ise çoktur.

İman etmişsen şunu kesin olarak öğrenmişsindir: Hak, Kıyamet Günü'nde bir surette tecelli edip o surette tanınacak, başka bir surette tecelli ettiğinde ise inkâr edilecektir. Sonra, ilk suretten başka bir surete geçecek, onda tanınacaktır. Hak, bütün suretlerde tecelli edendir. Buradan anlaşılır ki, bir suret diğerinin aynı değildir. Sanki tek hakikat ayna makamında bulunmuştur. Bu aynaya bakan birisi, kendi inancındaki sureti gördüğünde onu tanır ve onaylar. Aynada kendi suretini ve başkasının suretini gördüğü gibi, başka bir insanın inancındaki sureti gördüğünde ise onu inkâr eder. Öyleyse ayna tek hakikattir; görülen suretler ise çoktur. Bütün bu suretlerden hiç birisi aynada değildir.

Bununla beraber aynanın bir açıdan suretlerde etkisi varken başka bir açıdan yoktur. Aynanın suretlerdeki tesiri, sureti küçük, büyük, uzun, kısa, geniş vb gibi değişik suretlerde ve ölçülerde yansıtmasıdır. O halde, aynanın tesiri ölçülerdedir ki, o da suretlerle ilgilidir. Aynanın bu tarz başkalıkları vermesi, görülen şeylerin ölçülerindeki farklılıktır.

Bu aynalardan her hangi birisine bak, [ama] bütüne bakma. Söz konusu bakış, zat olması bakımından [O'na] bakmandır. Hak, âlemlere muhtaç değildir. İlahi isimler bakımından ise, Hak aynalara benzer. Hangi ilahi isimde sen ya da başka birisi kendine bakarsa, o ilahi ismin hakikati kendisine bakan kişiye görünür. Eğer anladıysan, durum böyledir.

Böyle olunca, artık üzülme ve korkma! Çünkü Allah, yılanı öldürme konusunda bile olsa, cesareti sever. Yılan, senin nefsindir. Yılan, sureti ve hakikati yönüyle özü gereği yılandır. Bir şey, kendisi tarafından öldürülmez. Suret, duyu düzeyinde yok edilse bile, tanım tarafından korunur ve hayal onu yok etmez. Bu durum, zatlar hakkında bir güvence, korunma ve dokunulmazlık olmuştur; çünkü sen tanımları ortadan kaldıramazsın. Bundan daha büyük bir dokunulmazlık olabilir mi? Sen hayal gücünle onu öldürdüğünü zannedersin. Akıl ve hayal gücüne göre ise suret tanımda bulunmayı sürdürür. Bunun kanıtı, *Attığında sen atmadın, fakat Allah attı* [8:17] ayetidir.[2] Göz, duyu düzeyinde atma eyleminin kendisine ait olduğu Hz. Muhammed'in bedenini görür. Bu beden, Allah'ın başta kendisinden atma eylemini olumsuzladığı surettir. Sonra ifadenin ortasında *attığında* diyerek attığını kabul etti. Sonra ara cümle girerek, atanın Muhammed'in bedeninde Allah olduğunu belirtti. Buna inanmak zorunludur.

Bu etkine bakınız! Hakkı Muhammedî surete indirmiş, Hak da bunu kullarına bildirmiştir. Aramızdan birisi bunu bildirmiş değildir. Tam tersine kendisi hakkında bunu bildiren, Allah'tır. Allah'ın verdiği haber ise doğrudur ve söylediğini tam olarak anlasan da anlamasan da ona inanmak farzdır. O halde ya bilensin ya da teslim olan ve iman edensin!

Salt düşünce yeteneği bakımından aklın zayıflığının bir kanıtı şudur: Akıl, nedenin nedeni olduğu bir şeyin nedenlisi olamayacağı yargısını verir. Bu yargı, aklın bedihî bir yargısıdır. Tecelli ilminde ise şu vardır: Neden nedeni olduğu şeyin nedenlisi olabilir. Aklın verdiği yargı, teorik düşünce düzeyinde doğrudur. Onun bu konuda yapabileceği son şey, gerçeğin teorik kanıtının verisine aykırı olduğunu gördüğünde şunu söylemektir: Bu çoklukta bir olduğu kesinleştikten sonra hakikat, bir nedenlinin nedeni olması yönünden, aynı anda nedenlisinin nedenlisi olamaz. Kendisinin suretlerde yer değiştirmesine göre, hüküm de yer değiştirir. Böylece [neden olmaktan çıktığı yönden] nedenlisinin nedenlisi olur ve nedenlisi onun nedeni haline gelir.

Gerçeği bulunduğu hal üzere görmüş ve teorik değerlendirmesiyle sınırlı kalmamışsa, aklın verebileceği nihai yargı budur.

Nedensellikte durum böyle ise daralmanın dışında düşüncenin genişlediği alanlarda durumun nasıl olacağını zannedersin? Peygamberlerden daha akıllı kimse yoktur. Onlar, ilahi mertebe hakkında bunu bildirmişlerdir. Böylece onlar, aklın kabul ettiğini kabul etmiş, aklın tek başına algılayamayacağı ve aklın kesin bir şekilde imkânsız görmeyerek, Haktan gelen bir tecelli [sayesinde] onayladığı şeyleri buna eklemişlerdir. Akıl tecelliden mahrum kalarak kendisiyle baş başa kaldığında, gördüğü şeyde hayrete düşer. Böyle bir kişi rabbine kul ise akıl rabbe döndürülür; teorik düşüncenin kulu ise Hakkı aklın hükmüne döndürür. Bu durum, insan dünyadaki ahiret yaratılışından perdeli olarak bu dünya yaratılışıyla kaldığı sürece sürer; çünkü arifler, burada hükümlerin üzerlerinde uygulanması nedeniyle görünüşte dünya suretinde olarak ortaya çıkarlar. Allah ise onları derunlarında ahiret yaratılışına geçirmiştir ki, bu kaçınılmazdır. Onlar, görünüşte Allah'ın iç gözlerini açıp gerçeği algılayan kimselerin dışındaki kimselerce tanınmazlar. Allah'ı bilen her arif, ilahi tecelli bakımından ahiret yaratılışı üzerinde bulunur. O dünyasında haşredilmiş, kabrinde yeniden diriltilmiştir. Böylece arif, sizin görmediğinizi görür ve müşahede etmediğiniz şeyleri müşahede eder. Bu durum, Allah'ın bu konuda ki bazı kullarına olan inayetidir.

[HAYVANLIK MERTEBESİ]

[Daha önce belirttiğimiz gibi] Allah bu İdris-İlyas'ı iki defa yarattı. İlyas, Nuh'tan önce peygamberdi ve sonra ilahi kata yükseltilip tekrar peygamber olarak indirildi. Allah'ın onun adına iki mertebeyi birleştirdi. İşte bu özellikteki İdris-İlyas peygambere özgü hikmeti hakkıyla öğrenmek isteyen bir insan, aklının etkisinden şehvetinin [arzu gücü] etkisine inmelidir. Böylece, salt anlamda 'hayvan' haline gelir. Bu durumda, kendisine insanların ve cinlerin dışındaki bütün canlılara görünen şeyler açılır. Bu sayede kendi hayvanlığıyla tam olarak özdeşleştiğini görür.

Bir insanın bu mertebeye ulaşmasının iki belirtisi vardır: Birincisi, bu keşiftir. Böylece kabrinde azap çekeni ve nimetleneni gördüğü gibi ölüyü diri, susanı konuşan, duranı yürür görür. İkinci ana belirti ise susmaktır. Gördüğü şeyi ifade etmek istese bile, artık konuşmaya gücü yetmez. Bu iki özellik ortaya çıktığında, insan kendi hayvanlığıyla özdeşleşmiş demektir.

[Kabir halleriyle ilgili] bu keşfin kendisinde gerçekleştiği bir talebemiz vardı. Ne var ki o, susma hali gerçekleşmediği için kendi hayvanlığıyla özdeşleşmemişti. Allah

beni bu makama yerleştirdiğinde, kendi hayvanlığımla tam ve tümel olarak özdeşleştim. Görüyordum ve gördüklerimi anlatmak istiyordum, fakat başaramıyordum. Bu esnada konuşamayan dilsizlerle kendimi ayırt edemiyordum. Talebemiz de zikrettiğimiz bu makama ulaştığında, doğal maddenin dışında saf akıl haline geçti. Böylece doğa suretlerinde gözüken şeylerin asıllarını gözlemiş, bu hükmün doğal suretlerde nereden ortaya çıktığını zevke dayalı bir bilgiyle öğrenmişti.

Bu mertebeye ulaşmış kimseye, doğanın Rahman'ın nefesinin aynı olduğu keşf olunursa, ona *çok hayır verilmiştir* [2:229]. Bizim zikrettiğimiz hususla sınırlı kalırsa, bu da aklına hâkim olan bilgi olarak ona yeter. Artık o da ariflere katılsın ve böylece *Onları siz değil, Allah öldürmüştür* [8:17] ayetinin anlamını zevk yoluyla anlasın. Onları, kılıç, kılıcı kullanan ve bu suretlerin ardında olan öldürmüştür. Bütün bunlarla atma ve öldürme gerçekleşmiştir. Böylece işleri, asılları ve görünümleriyle birlikte gözler ve tam bir insan haline gelir. Nefsi de müşahede ederse, tamlıkla beraber yetkin olur. Bu durumda Allah'ın gördüğü her şeyin aynı; görenin görülenin aynı olduğunu fark eder.

Bu kadarı yeterlidir, başarıya erdiren ve hidayet verendir.

NOTLAR:

[1] Avni Konuk Arapçadaki metne bir cümle ekleyerek "Allah, uluhiyet mertebesinden ibarettir" diye yorumlamaktadır. Şerhlerde böyle bir izah ya da ekleme söz konusu değildir. Üstelik Avni Konuk bu yorum hakkında herhangi bir kayıt da düşmemiştir. Gerçi İbnü'l-Arabî'nin söz gelimi *Fütûhât*'ta Avni Konuk'un belirttiği tarzda açıklamaları vardır, fakat burada durum kısmen farklı görünmektedir. Şöyle ki: Bu bölümde akıl-hayal ilişksi ele alınmaktadır. Şarihler de genellikle akıl ve vehmin akıl ve hayal üzerindeki etkisi üzerinde dururlar. Sonuçta vardıkları nokta Allah kelimesinin bir lafız ve ibare olduğudur. Herkes bundan kendisine göre ve Tanrı hakkındaki bilgisine göre bir anlam çıkartır. Burada 'ibare' kelimesiyle 'tabir' kelimesinin aynı kökten geldiğini hatırlatmak gerek.

[2] Bu ayette Arapça dizilişe göre anlam şöyledir: *Sen atmadın, attığında. Fakat Allah attı.* İbnü'l-Arabî bu dizilişe göre yorum yapmaktadır. Burada birinci ifade, Hz. Muhammed'den fiilin olumsuzlanmasıdır. Bunu Allah "Atmadın" diyerek zikreder. Ardından ise "attığında" diyerek bu kez daha önce olumsuzladığı fiili Hz. Muhammed'e isnat etmiştir.

XXIII. FAS
LOKMAN KELİMESİNDEKİ İHSAN HİKMETİ

Rızık dilerse Hak
Besindir bütün varlık O'na
Rızıklandırmak isterse
Olur dilediği tarzda bir gıda
Hakkın meşiyetidir iradesi
Bunu deyiniz; Hakkın dilediğidir meşiyeti
İrade ettiği kâh fazlalık kâh eksiklik
Meşiyetinin dışında yok bir fazlalık
Fark bu ikisinin arasında
Araştır bak; ikisi de birdir aslında

[SÖZLE VE SUSARAK ANLATILAN HİKMET]

Allah şöyle buyurur: *Lokman'a hikmet verdik* [31:12]. [Başka bir ayette ise şöyle denilmiştir] *Kime hikmet verilmişse, ona büyük bir iyilik verilmiştir* [2:229]. Öyleyse Allah'ın kendisi hakkındaki tanıklığına göre Lokman, büyük bir iyiliğin sahibidir.

Hikmet, bazen söylenir, bazen ise susulan bir şey olur. Örnek olarak, Lokman'ın oğluna söylediği *Evladım! Tohum miktarınca bir şey bir çölde ya da göklerde veya yerde bulunsa, Allah onu getirir* [31:6] tavsiyesi verilebilir. Buradaki, dile getirilen hikmettir. Bu hikmet, Allah'ı o iyiliği getiren saymaktır. Allah da kitabında bunu ortaya koymuş, sözü söyleyenine iade etmemiştir. Susulan ve ancak durum kanıtıyla anlaşılan hikmete örnek ise Lokman'ın söz konusu tohumun getirildiği kimse hakkında susmasıdır. Lokman onu söylememiştir. Başka bir anlatımla, oğluna 'Allah onu sana' ya da 'başkasına getirir' dememiştir. Böylece getirmeyi genel zikretmiş, göklerde –şayet gökteyse– ya da yerde –ki yerdeyse– getirilen şeyi bir uyarı yapmıştır. Bunun nedeni, bakan kişinin şu gerçeği görmesini sağlamaktır: *Göklerde ve yerde olan Allah'tır* [6:3]. Şu halde Lokman, konuştuğu ve hakkında sustuğu şeyle şuna dikkat çekmiştir: Hak, bilinen her şeyin aynıdır; çünkü bilinen [ifadesi], 'şey'den daha geneldir. Bun-

dan dolayı o, bilinmezlerin bilinmezidir.

Ardından Lokman hikmeti tamamlamış ve yaratılış onda yetkin olsun diye hakkını tam olarak vermiştir: Bunun için *Allah latiftir* [31:16] demiştir. Her hangi bir şekilde isimlendirilmiş ve tanımlanmış bir şeyde Hakkın o şeyin aynı olması, O'nun lütuf ve latifliğindendir. Böylece o şey için yalnızca terim ve alışkanlık üzere isminin gösterdiği şey söylenir ve 'şu göktür, yerdir, ağaçtır, taştır, hayvandır, melektir, rızıktır, yiyecektir' vs denilir. Her şeyden ve her şeydeki hakikat ise birdir. Nitekim Eşariler de 'bütün âlem cevheri itibariyle benzerdir' der. Bundan dolayı âlem, tek bir cevherdir. Eşarilerin ifadesi, bizim 'Hakikat birdir' ifademizin aynısıdır.

Sonra, âlem arazlarla farklılaşır. Bu da bizim şu ifademizin aynısıdır: Hakikat, suretler ve nispetler sayesinde değişir ve farklılaşır, böylece birbirinden ayrışır. Artık 'bu, mizacı veya sureti veya arazı –ne denilirse denilsin– bakımından şu diğer şeyden farklıdır; cevheri bakımından ise onun aynıdır' deriz. Bunun için, bütün suret ve mizaçların tanımında cevher esas alınır. Böyle olunca biz deriz ki: Cevher Haktan başka bir şey değildir. Kelamcı da cevherin isimlendirileni Hak olsa bile, onun keşif ve tecelli ehlinin [bu ismi] kullandığı anlamda Hak olmadığını zanneder. Bu ise Hakkın latif olmasının hikmetidir.

Lokman Hakkı 'habîr [her şeyden haberdar]' diye niteledi, yani haber alma yoluyla [her şeyi] bilendir. Bu ise *Sizi deneyeceğiz, ta ki bilelim* [47:31] ayetinde belirtildiği gibidir. Söz konusu olan, zevkler ilmidir. Böylece Hak, kendiliğinde gerçeği bilmekle beraber, kendisini bilgi alan diye niteledi. Hakkın kendisi hakkında verdiği bir yargıyı inkâr edemeyiz. Böylece Allah, [bir şeyi deneyerek öğrenmek anlamında] zevk [tatma] bilgisiyle salt bilgiyi ayırt etmiştir. Zevk ilmi, güçlerle sınırlıdır. Allah, "Ben kulumun işitme gücü olurum" hadisinde kulunun güçleri olduğunu bildirmiştir. Duyma, kulun güçlerinden birisidir. 'Görme gücü olurum.' Bu da kulun güçlerinden birisidir. 'Dili olurum.' Bu ise kulun organlarından birisidir. 'Ayağı ve eli olurum.' Böylece Allah, yalnızca güçleri zikretmekle yetinmeyip, organları da buna katmıştır. Kulun bu güç ve organlardan başka bir şeyi yoktur. O halde kul denilen şey, Haktır. Yoksa kulun kendisi, efendi değildir; çünkü nispetler, özü gereği birbirlerinden farklıdır. Yoksa [bu nispetlerin kendisine] nispet edilen zat, ayrışmaz; çünkü bütün nispetlerde var olan onun aynıdır. Bundan dolayı O, birtakım nispetler, izafetler ve nitelikler sahibi olan tek hakikattir.

Lokman'ın oğluna öğrettiği hikmeti tamamlaması, bu ayette zikrettiği iki isimle gerçekleşir. Bunlar Allah'ın kendisini isimlendirdiği el-Latif ve el-Habîr isimleridir. Bunu oluşa –ki varlık demektir– saysaydı ve böylece *kâne* [idi, oluş bakımından şöy-

leydi] deseydi, hiç kuşkusuz, hikmet bakımından daha yetkin ve mübalağalı olurdu.[1] Allah, Lokman'ın sözünü anlamıyla aktardı ve ona hiçbir şey eklemedi. Gerçi Lokman'ın *Allah, habîr ve latiftir* [31:16] sözü Allah'ın sözüdür; çünkü Allah, Lokman [hikmeti] tamamlamak üzere konuşsaydı, böyle tamamlayacağını biliyordu.

Bir hardal tohumu bile olsa [31:16] ifadesine gelince, kastedilen, herhangi bir kimse için gıda olan şeydir. Bu ifade *Kim miskal [zerre] kadar bir iyilik yaparsa onu görür, kim miskal kadar kötülük yaparsa onu görür* [99:7] ayetinde geçen 'miskal'dir. Hardal, beslenen en küçük şeyken hardal tohumu da en küçük gıdadır. Daha küçük bir şey olsaydı, onu söylerdi. Nitekim bir ayette, *Allah sivrisinek veya daha üzerindeki şeylerden örnek getirmekten utanmaz* [2:26] buyurur.

Sivrisinekten daha büyük şeyler olduğu bilinince, *onun üzerindeki şey* [2:26] denilmiştir. *Onun üzerinde* derken kastedilen, küçüklükte onun üzerinde olan şey demektir. Bu da Allah'ın ifadesidir. Zilal suresindeki miskal de Allah'ın sözüdür. Bunu bilmelisin! Biz Allah Teâlâ'nın zerrenin ölçüsünde sınırlı kalmadığını biliyoruz. Burada ondan daha küçük şeyler vardır; çünkü Allah, bunu yalnızca mübalağa niyetiyle zikretmiştir. Allah en iyisini bilir!

Lokman'ın oğlunun adını küçültmesine gelince, ismin küçültülmesi [oğulcuğum] merhamet bildirir. Bu nedenle, yerine getirdiğinde mutluluk elde edeceği şeyleri oğluna tavsiye etmiştir.

Oğluna, *Sakın Allah'a şirk koşma, şirk büyük bir zulümdur* [31:13] diye tavsiyede bulunmasının hikmetine gelince, zulmedilen, makamdır; çünkü Hak, onu bölünmeyle nitelemiştir. O tek hakikattir. O'na ancak aynısı şirk koşabilir ki, bu bilgisizliğin son noktasıdır. Bunun sebebi şudur: Kendiliğinde gerçeği bilmeyen ya da tek bir hakikat farklı suretlere girdiğinde o şeyin hakikati hakkında bilgisi olmayıp bu farklılığın tek hakikatte gerçekleştiğini bilmeyen kimse, sureti o makamda diğerine ortak koşar. Böylece her suret için o makamdan bir parça sayar. Bir ortağa ortaklığın gerçekleştiği şeyden ayrılan pay, ortak olan diğer şeyin aynı olmadığı malumdur; çünkü o pay, diğerine aittir.

O halde, gerçekte ortak yoktur; çünkü [ortaklardan] her birisi, aralarında ortaklık olduğu söylenen şeyden kendi payına sahiptir. Bu sebebi ise yaygın ortaklıktır. Yaygınlık olsa bile, onlardan birisinin tasarruf etmesi, yaygınlığı ortadan kaldırır. *İster Allah ister Rahman deyin* [17:110].

Meselenin özü budur.

NOTLAR:

1 Yani Lokman *Allah latif ve habîr*'dir yerine, *kanellahu habîren latifen* deseydi anlam farklı olurdu. Burada İbnü'l-Arabî'nin Arapçadaki edatları ve yardımcı fiilleri kullanışına ilginç bir örnek görmekteyiz. *Kane* 'oldu, idi' anlamına gelen bir yardımcı fiildir. Genellikle isim cümlesine geldiğinde geçmiş anlam olsa bile süreklilik bildiren bir anlam verir. Fakat İbnü'l-Arabî kelime anlamıyla *kane*'nin oluş ve varlıkla ilişkisini kurarak aynı zamanda isme varlıkla ilgili bir anlam kazandırdığına dikkat çeker. Örneğimizde durum, 'Allah varlık ve oluş bakımından latif ve haberdardır' şeklindedir.

XXIV. FAS
HARUN KELİMESİNDEKİ ÖNDERLİK HİKMETİ

[RAHMET ÂLEMİ VE ŞEFKAT]

Bilinmelidir ki, [Musa için] Harun'un varlığı, rahmet âlemindendir. Allah, *Biz Musa'ya rahmetimizden kardeşi Harun'u peygamber olarak verdik* [19:53] buyurur. Harun'un peygamberliği, rahmet âlemindendi; çünkü Musa peygamberlik bakımından Harun'dan daha büyük, Harun da yaşça Musa'dan büyüktü. Harun'un peygamberliği, rahmet mertebesinden olduğu için, kardeşi Musa'ya, *Ey annemin oğlu!* [20:94] diye hitap etti; çünkü merhamet, babadan daha çok annede yoğundur. Annede merhamet bulunmasaydı, evladını terbiye ederken sabredemezdi.

Sonra [Harun Musa'ya] şöyle dedi: *Sakalımı, saçımı tutma, düşmanları bana güldürme* [20:94]. Bütün bunlar, rahmetin esintileridir. Musa'nın kızgınlığının sebebi elinden attığı levhalara bakma metanetini gösteremeyişiydi. Onlara dikkatli bir şekilde bakabilseydi, hiç kuşkusuz, onlarda rehberlik ve rahmet bulacaktı. Oradaki rehberlik, Musa'yı kızdıran ve Harun'un ise kendisini uzak tuttuğu durumun açıklamasıydı. Harun ise kardeşine merhamet göstermişti. Bu nedenle yaşça büyük olmasına rağmen, insanların gözünün önünde kardeşinin sakalından tutmamıştı. Harun'un bu davranışı, Musa'ya bir şefkatti; çünkü Harun'un peygamberliği, Allah'ın rahmetindendi. Dolayısıyla ondan ancak böyle bir davranış ortaya çıkabilirdi.

Harun Musa'ya şöyle demişti: *Ben 'İsrailoğullarıyla benim aramı ayırdın' demenden korktum* [20:94]. Böylece, beni onların bölünmesinin sebebi yapardın [diye endişe ettim]; çünkü buzağıya tapmak, onlar arasında bölünmeye yol açtı. Bu yüzden İsrailoğullarının bir kısmı, Samirî'ye uyup onu taklit ederek buzağıya tapmış, bir kısmı ise Musa dönüp bu konuyu kendilerine soruncaya kadar buzağıya tapmaktan geri durmuştu. Harun ise topluluk arasında ortaya çıkan bölünmeyi Musa'nın kendisiyle ilişkilendirmesinden korkmuştu. Fakat Musa, gerçeği Harun'dan daha iyi biliyordu. Başka bir ifadeyle Musa, Allah'ın kendisinden başkasına ibadet edilemeyeceğine hükmettiğini bildiği için buzağıya tapanların [gerçekte] neye taptıklarını biliyordu. Allah bir yargı vermişse mutlaka gerçekleşir.

O halde Musa'nın kardeşi Harun'a kızgınlığı, [buzağıya tapma] işini inkâr etmesi ve [Tanrı'yı bilmede] geniş olmayışında odaklaşmıştı; çünkü arif insan, Hakkı her

şeyde gören, hatta arif O'nu her şeyin aynı diye gören kimsedir. Musa, yaşça küçük olsa bile, Harun'u bilgiyle terbiye etmekteydi. Bu nedenle Harun söylediklerini söylediğinde, Samirî'ye döndü ve *Ey Samirî, ne yapmak istiyorsun* [20:95] diye sordu, yani bilhassa bu buzağı suretine yönelmenin ve insanların sevdikleri şeylerden bu sureti yapıp onların kalplerini mal [sevgisinden] çekmenin sebebi nedir? Nitekim Hz. İsa İsrailoğullarına şöyle demişti: "Ey İsrail oğulları! Her insanın kalbi, malının olduğu yerdedir. Mallarınızı gökte kabul ediniz ki, kalpleriniz de gökte olsun." Malın 'mal' diye isimlendirilmesinin yegâne sebebi, kalpleri boyun eğerek kendisine 'meyl' ettirebilmesidir. Mal, kendisine duyulan ihtiyaçtan dolayı kalplerde yüceltilen ve arzulanan en büyük şeydir.

Suretler, kalıcı değildir. Musa, aceleyle buzağıyı yakmasaydı, onun sureti de hemen yok olacaktı. Musa ise ilahi mertebe hakkındaki gayretin etkisi altına girerek, hemen o sureti yakmış, küllerini nehre savurmuştu. Sonra da Samirî'ye dönüp, *İlahına bak* [20:97] dedi. Böylece Musa, o suretin de ilahi tecelligâhlardan birisi olduğunu bildiği için, uyarı ve öğretmek maksadıyla o sureti 'ilah' diye isimlendirdi. *Onu yakacağım* [20:97]; çünkü insanın hayvanlık yönünün hayvanın hayvanlık yönünde etkisi vardır; çünkü Allah, onu insana amade kıldı. Samirî'nin yaptığı buzağı ise hayvan olmadığına göre insanın etkisine daha fazla boyun eğmiştir; çünkü hayvandan başka şeylerin [cansızlar*] bir iradesi olmaması bir yana, onlar, bir direnç göstermeksizin, kendisinde etki edenin hükmüne bağlıdır. Hayvan [canlı] ise irade ve amaç sahibidir. Böylece bazı etkilere karşı direnci olabilir. Canlıda bu karşı koymayı gösterebilecek bir güç bulunursa, insanın isteğine karşı direnir. Böyle bir güç yok ya da hayvanın iradesi insanın kendisinden istediği şeye tesadüfen uymuşsa, insanın isteğine hor ve küçülmüş bir şekilde boyun eğer. Nitekim insan da Allah'ın kendisinden daha üstün yaptığı kimsenin emrine boyun eğer. Bu boyun eğmenin nedeni ise bazı durumlarda ücret adını alan bir mal ve para beklentisidir. Allah şöyle buyurur: *Birbirinizi hizmetçi edinin diye bir kısmınızı diğerinin üzerine yükselttik* [43:32].

O halde insan, kendisi gibi başka bir insana 'insanlığı' yönünden değil, yalnızca canlılığı yönünden boyun eğer; çünkü iki benzer, birbirinin zıddıdır. Böylece konum bakımından daha üstün olan, malıyla veya makamıyla diğerini insanlığı yönünden emri altına alırken emir altına giren de ya korkarak ya da bir şey umarak hayvanlığı yönünden –insanlığı yönünden değil– onun emri altına girer. Dolayısıyla

* İbnü'l-Arabî 'cansızlar' yerine 'donuklar' terimini kullanır; çünkü ona göre her şey canlıdır.

ona benzeri olan kimse boyun eğmemiştir. Birbirlerinin benzerleri oldukları için hayvanlar arasındaki karmaşayı görmez misin? O halde iki benzer birbirinin zıddıdır. Bu nedenle Allah, *Bir kısmınızı diğerinin üstüne yükseltti* [43:32] buyurdu. O halde bir kısmı diğeriyle aynı derecede değildir. Böylece dereceler nedeniyle 'boyun eğdirme' gerçekleşmiştir.

Boyun eğdirme ikiye ayrılır: Birincisi, boyun eğdirilen kimsede otorite sahibi olan insanın istekli bir şekilde boyun eğdirmesidir. Buna örnek olarak, insan olmada benzer olsalar bile, efendinin köleye boyun eğdirmesini verebiliriz. Başka bir örnek ise insan olmada benzer olsalar bile, hükümdarın yönettiği kimseleri boyun eğdirmesini verebiliriz. Hükümdar, derece üstünlüğü bakımından yönettiği insanları kendisine boyun eğdirir. Diğer kısım ise hal vasıtasıyla boyun eğdirmektir. Örnek olarak, yönetim işlerini yürüten hükümdarı yönetilenlerin boyun eğdirmesidir. Bu boyun eğdirmenin konusu, hükümdarın onları savunması, onları koruması, düşmanlarıyla savaşması, mallarını ve canlarını korumasıdır. Bütün bunlar, yönetilenlerin hal [konum] ile hükümdara boyun eğdirmesidir.[1] Onlar bu davranışla hükümdarlarına boyun eğdirir. Gerçekte ise bu [hükümdarlık] 'mertebenin boyun eğdirmesi' diye isimlendirilir. O halde, mertebe [hükümdarlık mertebesi] hükümdar üzerinde etkin olmuştur.

Hükümdarların bir kısmı, kendisi için çalışır. Bazıları ise gerçeği bilir ve bulunduğu mertebe bakımından yönettiği insanlara 'boyun eğme' konumunda olduğunu bilir. Böylece, yönettiği kimselerin kıymetini ve hakkını kabul eder. Bu nedenle Allah, böyle bir hükümdarı gerçeği kendiliğinde bulunduğu hale göre bilen bilginlerin ücretini verir. Bundan dolayı böyle bir hükümdarın ödülü, Allah'ın kullarının işlerinde bulunması yönüyle Allah'a aittir.

O halde bütün âlem, kendisine 'boyun eğdirilen' adının verilemeyeceği kimseye [Allah] boyun eğmiştir. Allah şöyle buyurur: *O her gün bir iştedir* [55:29].

Musa'nın yaptığı gibi Harun'un buzağıyı yok ederek buzağıya tapanlara sözünü geçiremeyişi, her surette Allah'a ibadet edilsin diye, Allah'ın varlıkta ortaya çıkan bir hikmetiydi. Söz konusu suret, daha sonra ortadan kalksa bile, kendisine tapanın nezdinde ilahlık kisvesi kazandıktan sonra ortadan kalkmıştır. Bu nedenle her tür, ya 'ilah edinme' ya da 'boyun eğdirme' ibadeti olmak üzere, ibadet etmiştir [ya da kendisine ibadet edilmiştir]. Dolayısıyla, düşünen kimse bunun zorunlu olduğunu bilir. Âlemdeki herhangi bir şeye ibadet edenin nezdinde yükseklik ve onun kalbinde derece üstünlüğü kazanmadan ibadet edilmedi. Bu nedenle Hak, bizim için kendisini 'dereceleri yükselten' diye isimlendirdi, [dereceler pek çok olduğu için] 'dere-

ceyi yükselten' demedi. Böylece tek bir hakikat içinde dereceler çoğaldı; çünkü Allah, farklı pek çok derecede yalnızca kendisine ibadet edilmesine hükmetti. Her derece, kendisine ibadet edilen ilahi bir görünüm verir.

[HEVÂ YA DA ARZU GÜCÜ]

Bu bağlamda ibadet edilen şeyler içinde [ilahlığın] en büyük ve üstün tecelligâhı ise hevâdır [arzu gücü]. Allah şöyle buyurur: *Hevâsını ilah edineni gördün mü?* [45:23]. Hevâ, ibadet edilen şeylerin en büyüğüdür; çünkü her şeye ancak hevâ sayesinde ibadet edilir. Hevâ ise ancak kendi özüne ibadet eder. Bu meyanda şu mısraı şöyledim:

Hevânın kendi sebebi olmasıdır hevânın hakkı
Hevâya ibadet edilmezdi kalpte hevâ olmasaydı

Allah'ın şeyler hakkındaki bilgisinin ne kadar yetkin olduğuna dikkat ediniz! Hevâsına ibadet edip onu ilah edinen kimse hakkındaki sözünü nasıl tamamlamıştır: *Allah o insanı bir bilgi üzerinde saptırdı [dalalet]* [45:23]. Dalalet, 'hayret' demektir. Bu nedenle hevâsına ibadet eden insan, kendisine ibadet ettiği işte hevâsına uyduğu için, ibadet ettiği şahıslarda gerçekte yalnızca hevâsına ibadet ettiğini görmüştür. Hatta Allah'a ibadet etmesi de hevâdan kaynaklanır; çünkü ilahi katta onun bir arzusu olmasaydı –ki bu sevilmeyi istemektir– Allah'a ibadet etmez ve O'nu başkasına tercih etmezdi. Aynı şekilde, âlemdeki suretlerden herhangi birisine ibadet eden ve onu ilah edinen herkes, o sureti ancak hevâ nedeniyle ilah edinmiştir. O halde ibadet eden kimse, sürekli olarak kendi hevâsının [arzu gücü] otoritesi altındadır.

İbadet eden insanların nezdinde ibadet edilenler de türlü türlüdür. Bir şeye ibadet eden her insan, başka bir şeye ibadet eden kimseyi kâfir sayar. Biraz uyanık olan ise hevânın birliği, hatta salt birliği nedeniyle burada hayrete düşer; çünkü hevâ, bütün ibadetlerde tek bir hakikattir. *Allah onu saptırmıştır* [45:23]. Başka bir ifadeyle, bir bilgiye sahip olarak onu hayrete düşürmüştür. Bu hayret, ibadet eden herkesin ancak kendi hevâsına ibadet ettiği ve –şeriatça belirlenmiş emre uysa da uymasa da– onu ibadete sevk eden şeyin ancak kendi hevâsı olduğunu bilmekten kaynaklanır.

Yetkin arif, ibadet edilen her şeyi, Hakkın bir tecelligâhı olarak gören kimsedir. Bu nedenle onlar, taptıkları her şeyi ilah diye isimlendirmiştir. Bununla beraber onların taş, ağaç hayvan ya da insan ya da gezegen ya da melek gibi kendi özel adı var-

dır ve bunlar o şeylerin bireysel isimleridir. İlahlık bir mertebedir. Bu mertebe ibadet eden insana kendisinin ibadet edilenin mertebesi olduğunu zannettirir. Gerçekte ise ibadet edilen şey, Hakkın bir tecelligâhıdır. Söz konusu şeye kendisini adayan bu insan, bu özel tecelligâhta Allah'a tapar.

Bu nedenle bilgili insanların bir kısmı bilmez gibi davranarak *Onlara yalnızca bizi Allah'a yaklaştırsın diye ibadet ediyoruz* [39:3] demiştir. Bununla beraber, onları ilahlar diye isimlendirmiş, *İlahları tek bir ilah mı yapalım, bu tuhaf bir iştir* [38:5] demişlerdir. Dolayısıyla onları inkâr etmemiş, tersine [ilahların teke indirilmesi hakkında] bundan dolayı şaşmışlardır; çünkü onlar suretlerin çokluğunu ve ilahlığı onlarla ilişkilendirmeyi benimsemişlerdi. Peygamber geldi ve onları tek bir ilaha davet etti. Söz konusu tek ilah, kendilerinin tanıklığıyla bilinen ama görülmeyen ilahtır. Onlar, *Biz taptığımız ilahlara yalnızca bizi Allah'a daha çok yaklaştırsınlar diye ibadet ediyoruz* [39:3] derken tek ilahın kendilerince geçerli olduğunu ve O'nu kabul ettiklerini dile getirmişlerdir; çünkü ilahlara tapan insanlar, taptıkları suretlerin taş olduğunu biliyordu. Bu nedenle Allah, *Onları [taptığımız ilahları] isimlendirin* [13:33] diyerek karşı kanıt getirmiştir. Bundan dolayı, taptıkları ilahları ancak kendileri için gerçek isim olarak bildikleri şeylerle isimlendirebilirlerdi.

Gerçeği bilen arifler ise tapılan suretleri görünüşte inkâr ederler; çünkü onların bilgideki mertebesi, içinde bulundukları vaktin hükmüne göre kendisine inandıkları peygamberin hükmüne uymayı gerektirir. Söz konusu peygambere inanmakla onlar, müminler diye isimlendirilmiştir. Şu halde onlar, 'vaktin kulları'dır. Bununla beraber arifler, bu suretlerin dış varlıklarına ibadet edilmediğini bilir. İnsanlar, tecellinin otoritesi nedeniyle, bu suretlerde Allah'a tapmıştır. Ariflerin bu otoriteye kendilerinden aşina oldukları gibi tecelli eden hakkında bilgisi olmayan inkârcı ise onu bilemez. Peygamber, nebi ve onların vârisi gibi yetkin arif ise bilgisini gizler. Bu nedenle, insanlara o suretlerden yüz çevirmelerini emreder; çünkü vaktin peygamberi onlardan yüz çevirmiştir. Böylece *De ki: Allah'ı seviyorsanız, bana uyun ki, Allah da sizi sevsin* [3:31] ayetinde belirtildiği gibi Allah'ın kendilerini sevmesini arzulayarak peygambere uyarlar. Peygamber, kendisine yönelinen ve bütün olarak bilinen, fakat görülmeyen ilaha davet etmiştir. *Gözler O'nu göremez*, fakat *O gözleri görür* [6:103]. Bunun nedeni Hakkın latifliği ve eşyanın varlıklarına sirayet etmesidir. Dolayısıyla gözler, bedenlerini ve görünür suretlerini yöneten ruhlarını algılayamadığı gibi O'nu algılayamaz. *O latif ve habîrdir* [6:103].

Habîr kelimesinin kökü olan *hıbra*, zevk; zevk ise tecelli demektir. Tecelli ise suretlerde gerçekleşir. Suretler kaçınılmazdır.

Şu halde anlarsan hevâsıyla onu gören kimsenin O'na ibadet etmesi gerekir. Doğru yola ulaştırmak Allah'ın işidir.

NOTLAR:

[1] Burada İbnü'l-Arabî, hükümdar ile yönetilenler arasındaki ilişkiyi karşılıklı sorumluluklar düzeyinde ele almaktadır. Buna göre hükümdar, derece ve konum bakımından kendilerinden üstün olduğu halkını emrine boyun eğdirir. Burada derece ve mevki bir karşıtlık oluşturmaktadır. Bu karşıtlık, İbnü'l-Arabî'nin özenle üzerinde durduğu boyun eğdirmenin iki zıt şey arasında gerçekleşmesiyle ilgili düşüncesini açıklayabilecek bir nitelikte olmalıdır. Hükümdarın halkını insan olmaları bakımından boyun eğdirmesi mümkün değildir; çünkü birbirinin benzeri olan iki şey, birbirine boyun eğdiremez. Burada başka bir zıtlık bulunmalıdır. O da derece üstünlüğüdür. Hükümdar ve halkın dereceleri birbirine zıt olduğu için boyun eğdirme gerçekleşmiştir. Öte yandan halk da hükümdara başka bir bakımdan boyun eğdirir. Bu da bulunduğu konum ve hal diliyle hükümdardan talepleridir. Halk bunu doğrudan dile getirmiş ve iradeli bir eylem sahibi değilse bile yine de yönetim işinini mantığı ve mahiyeti, halkın hükümdara bazı şeyleri zorla kabul ettirdiği anlamına gelir. Bu da hükümdarın yönettiği insanların mallarını canlarını, ırzlarını korumak yükümlülüğünde olmasıdır ki, aslında hükümdarın derece üstünlüğünü sağlayan şey de budur. Burada İbnü'l-Arabî'nin görelilik ilişkisinin başka bir yönününü işlevselleştirdiğini görmekteyiz.

XXV. FAS

MUSA KELİMESİNDEKİ ULVİLİK HİKMETİ

[TÜMEL RUH, TİKEL RUH]

Musa'dan dolayı çocukların öldürülmesindeki hikmet, onun uğruna öldürülen her çocuğun hayatının Musa'ya yardım olarak dönmesidir; çünkü çocuklardan her birisi, "Musa'dır" diye öldürülmüştü ve ortada bir bilgisizlik yoktu. Dolayısıyla öldürülenin hayatının Musa'ya dönmesi gerekir. Başka bir ifadeyle, kendisinden dolayı öldürülen her çocuğun hayatı Musa'ya dönmeliydi. Çocukların hayatı, nefsani arzuların kirletmediği fıtrat [ilk yaratılış] üzerinde bulunan tertemiz hayattır. Hatta o, *bela* [evet] fıtratı üzerinde kalmış hayattır. Böylece Musa, "Musa'dır" diye öldürülmüş bütün çocukların hayatının toplamı oldu. Bu nedenle, öldürülmüş çocuklar için hazır hale gelmiş ve çocukların ruhlarının yeteneklerinin ait olduğu her şey [isim], Musa'da bulunmuştu. Bu, daha önce kimse adına gerçekleşmemiş ve yalnızca Musa'ya tahsis edilmiş ilahi bir ayrıcalıktı.

Musa'nın hikmetleri çoktur. Allah izin verirse, bu bölümde onların içinden Allah'ın aklıma getirdiği kadarını yazacağım. Öldürülen çocuklar ile Musa'nın ilişkisi, bu bölümde ilk söz edeceğimiz konudur.

Bu sayede Hz. Musa, pek çok ruhun toplamı ve etkin güçlerin bileşimi olarak doğdu; çünkü küçük, büyükte etkindir. Dikkat ediniz! Çocuk, bir özellik nedeniyle büyükte etkindir. Büyük insan, üstün konumundan çocuğun seviyesine iner, onunla şakalaşır, onunla çocukça konuşur ve çocuğun aklıyla kendisine davranır. Bu durumda yetişkin, farkında olmadan çocuğa boyun eğmiştir. Sonra onun terbiyesiyle, korunmasıyla, ihtiyaçlarının karşılanmasıyla ve gönlü daralmasın diye onu ısındırmakla ilgilenir. Bütün bunlar, küçüğün büyükteki etkileridir ve çocukluk makamının gücünden kaynaklanır; çünkü küçüğün Rabbiyle tanışıklığı yenidir. Onun oluşumu yeni, büyüğünki ise daha eskidir. Allah katına daha yakın olan kimse, Allah katından daha uzak olan kimseye boyun eğdirir. Örnek olarak, hükümdarlara yakın kimselerin uzak olan kimselere boyun eğdirmesini verebiliriz. Hz. Peygamber, yağmur yağdığında yağmura çıkar, başına yağması için başını açar ve şöyle derdi: "O Rabbinin katından yeni gelmektedir."

Hz. Peygamber'in Allah hakkındaki bilgisinin ne kadar yüce, üstün ve ne kadar

duru olduğuna bakınız! Kuşkusuz yağmur, Rabbine yakınlığı sayesinde, insanlığın en erdemlisini kendisine boyun eğdirmişti. Bu yönüyle yağmur, Hz. Peygamber'e vahiy getiren elçi gibiydi.

Yağmur peygamberi hal diliyle kendisine çağırmış, o da yağmurun Rabbinin katından getirdiği şey kendisine temas etsin diye, yağmura çıkmıştı. Yağmurun değmesiyle Hz. Peygamber adına gerçekleşecek ilahi yarar gerçekleşmeseydi, Hz. Peygamber yağmura çıkmazdı. İşte bu, Allah'ın her şeyi kendisinden canlı yaptığı 'suyun elçiliği'dir.

[NÂSUT VE LAHÛT]

Hz. Musa'nın kayığa bindirilip kayığın nehre salıverilmesinin hikmetine gelince; kayık, Musa'nın bedenidir. Nehir ise bu beden vasıtasıyla elde ettiği ilimlerin simgesidir. Bedene söz konusu bilgileri teorik-düşünce gücü, duyusal ve hayali güçleri kazandırmıştır. Bu ve benzeri güçlerin insan nefsinde bulunması, unsurlardan oluşmuş bedenin var olmasına bağlıdır. Nefs bedende meydana gelip onu yönetmesi ve onda etki etmesi kendisine emredildiğinde, Allah bu güçleri nefsin aletleri olarak yarattı. Bu aletler, sayesinde bu sandalı [beden] –ki Hakkın sekineti [dinginlik] ondadır– yönetmeyle ilgili Hakkın isteğine ulaşılır.

Bu nedenle Musa, bu güçler sayesinde çeşitli bilgi dallarını öğrenebilsin diye sandalla nehre atıldı. Böylece Allah ona şunu öğretmiş oldu: Bedeni yöneten hükümdar ruh olsa bile, yine de onu ancak kendisi vasıtasıyla yönetir. Böylece bu bedende –ki işaret ve hikmetler diliyle beden 'nâsut'[1] diye ifade edilir– oluşan güçler ruha eşlik etmiştir.

Allah da âlemi ancak âlemin kendisiyle 'ya da suretiyle' yönetir. Dolayısıyla, Allah âlemi ancak âlemle yönetmiştir. Bu durum, çocuğun babasının yaratılışına ya da nedenlilerin nedenlerin, şartlıların şartların, sonuçların sebeplerin varlığına, delillendirilen şeylerin delillere, incelenen şeylerin hakikatlere bağlı olmasına benzer. Bütün bunlar, âlemdendir ve Hakkın âlemdeki yönetim tarzı budur. Şu halde Allah, âlemi ancak âlemle yönetir.

'Ya da suretiyle' –ki âlemin suretini kastediyoruz– deyişimize gelince; burada, Hakkın kendileriyle isimlendiği ve nitelendiği güzel isimleri ve yüce nitelikleri kastetmekteyim. Hakkın kendisiyle isimlenip bilgisinin bize ulaştığı her ismin anlam ve ruhunu âlemde bulduk. Dolayısıyla âlem de ancak âlemin suretiyle yönetilmiştir. Bu

nedenle zat, sıfatlar ve fiillerden oluşan ilahi mertebenin niteliklerini toplayan bir program olan Âdem hakkında Allah şöyle demiştir: "Allah Âdem'i kendi suretine göre yarattı." Onun sureti, 'ilahi mertebe'den başka bir şey değildir. Böylece Allah bu değerli özette –ki o insan-ı kâmildir– bütün ilahi isimleri ve kendisinden ayrık büyük âlemde ortaya çıkan hakikatleri var etmiş, onu âlemin ruhu yapmıştır. Böylece suretinin yetkinliği nedeniyle ulvi ve süfli [yukarı ve aşağı bütün âlem] kendisine boyun eğmiştir. Âlemdeki her şey Hakkı tespih ettiği gibi aynı şekilde âlemdeki her şey bu insana amade kılınmıştır. Bunun nedeni, onun hakikatinin gereğidir. Allah şöyle buyurur: *Göklerde ve yerdeki her şeyi size amade kıldı* [45:13]. O halde âlemde bulunan her şey, insana boyun eğmiştir.

Bunu bilen bilir –ki bilen insan-ı kâmildir– bilmeyen bilmez. Bilmeyen, hayvan insandır.

Musa'nın sandala konulmasının ve sandalın nehre atılmasının görünüşü, yok oluştu. İşin iç yüzünde bu davranış, Musa'nın öldürülmekten kurtuluşuydu. Nefsler bilgi sayesinde bilgisizlikten kurtulduğu gibi Musa da [su sayesinde] hayat buldu. Nitekim Allah şöyle buyurur: *Ölü olan kimse* [6:122]; yani bilgisizlikle ölmüş kimse. *Hayat verdiğimiz kimse gibi midir?* [6:122]; yani bilgiyle hayat verdiğimiz kimse gibi midir? *Ona sayesinde insanlar içinde gezeceği bir nur verdik* [6:122]; söz konusu nur, doğru yola rehberliktir.

Ölü ise karanlıklarda bulunan kimse gibidir [6:122]; karanlıklar, sapkınlık demektir. *Oradan çıkamayacaktır* [6:122]; yani hiçbir zaman doğru yolu bulamayacaktır; çünkü işin kendiliğinde duracağı bir sınırı yoktur. Şu halde hidayete ermek, insanın hayrete ulaşmasıdır. Hayrete ulaştığında ise ulaşılabilecek şeyin hayret, hayretin sıkıntı ve hareket, hareketin ise hayat olduğunu anlar. Dolayısıyla durağanlık yoktur. Durağanlık yok ise ölüm de yoktur. Var oluş vardır. Öyleyse yokluk, söz konusu değildir.

Yeryüzünün canlılığını ve hareketini sağlayan suda da durum bilgideki gibidir. Allah yeryüzünün hareketliliğini *hareketlendi* [22:5] ayetiyle ifade etmişken [yağmurla] hamile kalmasını ise *arttı* ifadesiyle, doğurmasını ise *her çiftten güzel ürünler verdi* ayetiyle dile getirmiştir. Yeryüzü, kendisine benzer şeyi, başka bir ifadeyle doğal olarak benzerini meydana getirir. Böylece çift olma –ki ikileşmek demektir– kendisinden doğan ve ondan ortaya çıkan şey nedeniyle yeryüzüne ait olmuştur.

Hakkın varlığı da böyledir. Çokluk ve isimlerin çokluğu, ondan ortaya çıkan âlem ile Hak için sabitti. Âlem, yaratılışıyla ilahi isimlerin hakikatlerini ister. Böylece âlem ve yaratıcısının varlığıyla birlikte 'çokluğun birliği' gerçekleşti. Halbuki daha

önce, zatı bakımından özdeşlik birliğiyle birdi. Bunun bir benzeri, zatı bakımından tek, kendisini taşıyan ve onda ortaya çıkan suretleri itibariyle ise çok olan maddesel cevherdir. Hak da kendisinden ortaya çıkan tecelli suretleri karşısında böyledir. Böylece Hak, akledilir birliğine rağmen, âlemin suretlerinin tecelligâhıdır. Allah'ın dilediği kullarına öğrettiği bu ilahi öğretimin ne kadar güzel olduğuna bakınız!

[FİRAVUN'UN MUSA'YI BULMASI]

Firavun'un ailesi, nehirde bir ağaç altında Musa'yı bulduğunda, Firavun onu *Musa* diye isimlendirdi. *Mu*, Kıptîce 'su', *sa* ise 'ağaç' demekti. Firavun, Musa'yı bulduğu durumla isimlendirdi; çünkü nehirde sürüklenen sandık, ağaç altında durmuştu.

Firavun onu öldürmek istemiş, karısı ise Firavun'a *O benim için ve senin için bir göz aydınlığıdır* [28:9] demişti. Kadın, Firavun'a söylediklerini söylerken Allah tarafından konuşturulmuştu; çünkü Allah o kadını yetkinlik için yaratmıştı. Nitekim Hz. Peygamber, Firavun'un eşi ve İmran kızı Meryem'in erkeklere özgü yetkinliklerine tanıklık ederken böyle demişti.

Firavun'un karısının gözleri, daha önce belirttiğimiz gibi, kendisi için gerçekleşen yetkinlikle Musa sayesinde aydınlandı. Öte yandan Musa, boğulurken Allah'ın kendisine ihsan ettiği iman nedeniyle Firavun için de göz aydınlığı olmuştu. Böylece Allah, kendisinde herhangi bir kir bulunmaksızın, temiz ve arınmış bir halde Firavun'un canını aldı; çünkü Allah, herhangi bir günah işlemeden, iman ettiği esnada canını almıştı. Müslüman olmak ise önceki günahları siler. Allah, onu dilediklerine olan inayetini gösteren bir ayet [mucize] yapmıştır ki, kimse Allah'ın rahmetinden ümit kesmesin; *Allah'ın rahmetinden yalnızca kâfir bir topluluk ümit kesebilir* [12:87]. Firavun, Allah'tan ümit kesenlerden [kâfirlerden] olsaydı iman etmeye koşmazdı.

Böylece Musa, Firavun'un eşinin *O benim ve senin için göz aydınlığıdır, belki bize yarar sağlar* [28:12] diye dile getirdiği şekilde, onların göz aydınlığı olmuş, kendilerine yarar sağlamıştı; çünkü Allah, onun sayesinde o ikisine fayda vermişti. Bununla beraber Firavun ve karısı, Musa'nın Firavun'un hükümdarlığının ve ailesinin kendi vasıtasıyla yok olacağı bir peygamber olduğunun farkına varamamıştı.

Allah onu Firavun'dan kurtardığında, *Musa'nın annesi rahatladı* [28:10], yani kalbine saplanmış tasadan kurtuldu.

Sonra öz annesinin memesine yönelinceye kadar, Allah Musa'ya süt anneleri yasakladı. Allah Musa sayesinde mutluluğunu yetkinleştirmesi için, öz annesi onu em-

zirdi. Aynı durum, şeriatların bilgisi için geçerlidir. Allah şöyle buyurur: *Sizden her biriniz için bir şeriat ve yöntem belirledik* [5:48]. Yöntem [*minhac*], yol demektir. [Yöntem] anlamındaki *minhac* [*min ha-cae*], 'o yoldan geldi' demektir. Öyleyse bu ifade, kendisinden geldiği asla gönderme yapar. Dolayısıyla onun gıdasıdır. Nitekim ağacın dalı da ancak kendi kökünden beslenir.

Bir şeriatta yasaklanmış şey, başka bir şeriatta helal olabilir. Kastedilen, biçimde haram ve helalliktir. Gerçekte ise helal olan şey, geçmiştekinin aynı değildir; çünkü oluş, yeniden yaratmadır ve [varlıkta] tekrar yoktur. Bu nedenle dikkatini çektik.

Musa hakkında bu durum, süt annelerin ona yasaklanması şeklinde ifade edildi. Öz anne ise gerçekte çocuğu doğuran değil, onu emzirendir; çünkü doğuran anne, çocuğu emanet olarak taşır. Böylece çocuk annenin karnında oluşmuş ve annenin bir iradesi olmaksızın annesinin kanından beslenmişti. Bu durumda annesinin onun üzerinde bir iyiliği yoktur. Anne karnındaki çocuğun, kendisiyle beslenip kadından çıkmasını sağlayan şey, içerde kalsaydı annenin hastalanmasına ve ölmesine yol açardı. Öyleyse burada bu kanla beslenip annesini zarardan koruduğu için çocuğun annesine bir iyiliğinden söz edebiliriz. Söz konusu zarar, o kanı kendisinde tutup dışarı atmasaydı ve bebeği onunla beslenmeseydi annenin karşılaşacağı zarardır.

Süt anne ise böyle değildir; çünkü emziren anne, çocuğun yaşamasını ve hayatta kalmasını amaçlar. Allah ise Musa için süt anneliği onu doğuran annenin yapmasını sağlamış, annesinden başka bir kadının onun üzerinde iyiliği olmamıştır. Böylece Allah, çocuğunu terbiye etmekle annesinin gözünün aydınlanmasını ve odasında oğlunun gelişimini gözlemesini sağlamıştır. *Üzülmesin* [20:40]. Allah, onu sandala atmanın yol açtığı tasadan kurtarmıştır. Böylece kendisinden çıkmasa bile, doğanın karanlığını Allah'ın verdiği ilahi ilimle parçalamıştır.

[KIPTÎNİN ÖLDÜRÜLMESİ VE ALLAH'IN MUSA'YI SINAMASI]

Allah Musa'yı birtakım sınamalardan geçirmiştir. Başka bir ifadeyle, sınandığı durumlarda sabrı tam olarak öğrensin diye, Allah onu pek çok yerde denemiştir. Allah'ın Musa'yı sınadığı ilk olay, Kıptîyi öldürmekti. Musa farkında olmasa bile, Allah ona bunu ilham etmiş ve gönlünden ona bildirmişti. Fakat Rabbinin bu konudaki emri gelinceye kadar onu öldürmekle içinde bir sıkıntı duymamıştı; çünkü peygamber, farkında olmadığı yönden derunu korunmuş kimsedir. Sonunda [yaptığı iş] kendisine bildirilir.

Bu nedenle Hızır Musa'ya çocuğu öldürmeyi göstermiş, Musa ise Hızır'ın onu öldürmesini yadırgamış, halbuki Kıptîyi öldürdüğünü hatırlamamıştı. Hızır ise *Ben bu işi kendiliğimden yapmadım* [18:82] demiş, farkında olmasa bile, gerçekte [Kıptînin öldürülmesinde] hareketinde masum olduğunu bildirmezden önce Musa'nın dikkatini kendi konumuna çekmiştir.

Hızır Musa'ya geminin parçalanmasını da göstermişti. Bu olayın görünüşü bir yok oluş, iç yüzü ve gerçeği ise bir zorbanın elinden kurtuluştu. Hızır bu olayı, Musa'nın içine konularak nehre bırakıldığı sandalın benzeri yapmıştı. Nitekim Musa'nın sandala konulmasının görünüşü yok oluş, iç yüzü ise kurtuluştu. Annesi, yalnızca Firavun zorbasının katliamından oğlunu kurtarmak için Musa'yı sandala koyup nehre bırakmıştı. Annesi, farkında olmadığı yönden Allah'ın kendisine ilham ettiği bilgi eşliğinde çocuğunu gözlüyor, böylece içinden çocuğunu emzirdiğini hissediyordu. Çocuğu hakkında endişelenince, onu [bir sandala koyup] nehre bıraktı. Çünkü 'göz görmezse gönül katlanır.' Artık anne, Musa için gözüyle gördüğü gibi endişe duymamış, Allah'a karşı olan iyi zannı nedeniyle belki Allah'ın onu kendisine döndürebileceğine inanmış, bu inanç ile yaşamıştır.

Ümit, korku ve ümitsizliğin zıddıdır. Bu nedenle, [oğlu hakkında] kendisine ilham edildiğinde, "belki Firavun ve Kıptîlerin vasıtasıyla yok olacağı peygamberdir" demiştir. Musa'nın öz annesi, bu zan ve hayalle yaşamıştır. Halbuki o, [ona göre zan olan şey] gerçekte bilgiydi.

[HAREKET SEVGİDEN KAYNAKLANIR]

Musa [Kıptîyi öldürdüğü için] arandığında, görünüşte firar etmek için kaçmıştı. Halbuki bu davranışı gerçekte kurtuluşa duyduğu sevgisiydi; çünkü hareket, her zaman sevgi kaynaklıdır. Hareketi gören kişi ise başka sebeplerle hareket hakkında perdelenir. Halbuki o sebepler, [hareketin gerçek sebebi] değildir. Şöyle ki, asıl olan âlemin yokluktan –ki yoklukta âlem durağandı– varlığa hareket etmesidir. Bu nedenle, işin durağanlıktan harekete geçmek [şeklinde] olduğu söylenir. Âlemin var olmasıyla sonuçlanan hareket, bir sevgi hareketiydi. Hz. Peygamber bu duruma "Ben gizli bir hazineydim, bilinmek istedim" hadisiyle dikkat çekmiştir. Bu sevgi olmasaydı, âlem dışta zuhur etmezdi. O halde âlemin yokluktan varlığa hareketi, onu var edenin bunu istemesinden kaynaklanmış bir hareketti. Ayrıca âlem, [ilahi ilimde] sabitlik halinde gördüğü gibi [dışta] var olarak da kendi varlığını görmek ister.

O halde, âlemin [Tanrı'nın bilgisindeki] sabitlik yokluğundan [dış] varlığa doğru hareketi, her bakımdan, başka bir ifadeyle hem Hak hem de âlemin kendisi bakımından sevgiden kaynaklanan bir hareketti; çünkü yetkinlik, özü gereği sevilendir.

Hakkın âlemlere muhtaç olmayışı bakımından kendisini bilmesi, kendisine özgüdür. Artık geriye, var olduklarında *a'yan*, yani âlemdeki varlıklardan meydana gelen bilmeyle bilgi mertebesinin tamamlanması kalmıştır. Böylece, yetkinlik hâdis ve kadim bilgiyle [sonradan ve ezelî] ortaya çıkar. Bilgi mertebesi iki yönle yetkinleştiği gibi varlık mertebeleri de iki yönle yetkinleşir; çünkü varlığın bir kısmı ezelî, bir kısmı sonradandır. Ezelî olan, Hakkın kendisinden dolayı olan varlığıdır. Sonradan olan ise Hakkın âlemin suretleriyle sabit olan varlığıdır. Bu durum, 'hâdislik' [sonradanlık] diye isimlendirilir; çünkü onun bir kısmı bir kısmına görünmüştür.* Böyle olunca Hak, âlemin suretleriyle kendisine görünür. O halde varlık, yetkinleşmiş oldu ve âlemin hareketi yetkinliğe ulaşma sevgisinden kaynaklandı.

Dikkat ediniz! Âlem, ilahi isimlerin eserlerinin âlem denilen bir şeyde ortaya çıkmayışı nedeniyle duydukları sıkıntıyı nasıl gidermiştir. Bu sayede oluşan rahatlık, âlem için sevilen bir şey oldu ve ona da ancak ulvi ve süflisiyle 'suret kazanmış dış varlık' sayesinde ulaşabilmiştir. O halde hareketin sevgiden dolayı olduğu kesindir. Bundan dolayı, oluşta [âlemde] sevgi kaynaklı olmayan herhangi bir hareket yoktur. İnsanların bir kısmı bunu bilirken bir kısmını ise içinde bulunduğu durumu ve nefsi etkisi altına alması nedeniyle 'en yakın sebep' perdeler.

O halde, Kıptînin öldürülüşünün neticesinde Musa'ya görünen şey korkuydu. Korku da öldürülmekten kurtulma duygusunu içermekteydi. Bundan dolayı korktuğunda kaçtı. Gerçekte ise Firavun'dan ve kendisine yapacağı şeyden 'kurtulmak istediği için' kaçmıştı. Musa, o esnada kendisine görünen en yakın sebebi –ki o insan için bedeninin suretidir– zikretti. Kurtuluşu sevmek, bedenin kendisini yöneten ruhu içermesi gibi, o korku duygusunda içkindi.

Peygamberlerin dili, zâhir dilidir ve hitaplarının genel olması için bu dille konuşur ve duyan-bilen insanın anlayışını esas alırlar. Dolayısıyla peygamberler, yalnızca geneli dikkate alırlar; çünkü onlar anlayış sahiplerinin seviyesini bilir. Nitekim Hz. Peygamber, bu seviyeye iyilikler söz konusu olduğunda dikkat çekmiş ve şöyle buyurmuştur: "Ben bir insana mal veririm, başkasını ise ondan daha çok severim ve

---

* *Hadese* [oldu, meydana geldi] ile *zahere* [ortaya çıktı, göründü] arasındaki anlam ilişkisine dikkat çekilmektedir.

Allah'ın onu ateşe atmasından korkarım." Hz. Peygamber, tamahkârlık ve doğanın kendisine baskın geldiği zayıf akıllı ve düşünceliyi dikkate almıştır. Aynı şekilde, peygamberlerin getirdiği bütün ilimler üzerinde en düşük algı elbisesi bulunur. Bunun amacı, derinliğe sahip olmayan kimsenin de o elbisenin sınırlarında durup bu elbisenin ne güzel olduğunu söylemesi ve onu derecenin sonu diye görmesini sağlamaktır. Hikmetlerin incilerini araştıran ince anlayış sahibi ise kendi seviyesinin gereği, 'Bu elbise hükümdardandır' der. Elbisenin değerine, türüne bakar ve giydirildiği kimsenin değerini buradan anlar, bu konulara aşina olmayan bir insanın öğrenemeyeceği bilgileri elde eder.

Peygamberler, nebiler ve vârisleri, âlemde ve ümmetleri içinde böyle insanlar bulunduğunu bildiği için, [bilgilerini] ifade ederken zâhir dilini esas almışlardır. Zâhir dili, seçkinlerin ve sıradan insanların ortak olduğu dildir. Seçkin, o dilden sıradan insanın anladığının yanı sıra, seçkin adını almasını geçerli kılacak şekilde daha fazlasını anlar ve bu ilave bilgisiyle avamdan ayrışır. Bilgileri tebliğ edenler de bununla yetinir.

İşte, Hz. Musa'nın *Sizden korktuğumda kaçtım* [26:21] demesinin hikmeti budur [zâhir diliyle konuşma alışkanlığı]. Halbuki 'kurtuluşu ve esenliği sevdiğim için kaçtım' demedi.

[MUSA'NIN MEDYEN'E GİTMESİ VE ÜCRETSİZ İŞ YAPMASI]

Musa Medyen şehrine gelmiş ve orada iki cariyeyle karşılaşmış, herhangi bir ücret almaksızın *onlar için kuyudan su çekmişti* [28:24]. *Sonra* –ilahi– *gölgeye çekilmiş* ve şöyle demiş: *Rabbim! Bana indireceğin iyiliğe muhtacım* [28:24]. Böylece yaptığı sulama işini, Allah'ın kendisine indireceği iyilik saymış ve kendisini, nezdinde bulunan iyilikte Allah'a muhtaç olmakla nitelemiştir.

Hızır, ona duvarın herhangi bir ücret almadan onarımını gösterdi. Musa ise onu bu konuda azarlamış, Hızır da ücret almadan kadınlar için su çekmesini ve Musa'nın hatırlamadığı başka birtakım şeyleri kendisine hatırlatmıştı. Hızır, Musa'dan susmasını ve Allah kendi durumlarını bildirinceye kadar itiraz etmemesini istemişti. Musa'nın yaptığı iş hakkında bilgisinin olmadığı buradan anlaşılır; çünkü o konuda bilgisi olsaydı, benzer bir durumu Hızır'da görünce yadırgamazdı. O Hızır, Allah'ın Musa'ya karşı lehinde tanıklık edip akladığı ve dürüst olarak nitelediği birisiydi. Bununla beraber Musa, Allah'ın emrini unuttuğumuzda bizim için bir rahmet olsun

diye, Hızır'ın aklandığını ve kendisine uymada söz verdiği koşulları unutup gaflete düştü. Musa bunu biliyor olsaydı, Hızır kendisine *Bilgice kuşatamadığın şey* [18:68] demezdi. Başka bir ifadeyle, sen benim bilmediğim bir bilgiye sahip olduğun gibi, ben de senin zevk yoluyla elde etmediğin bir bilgiye sahibim. Artık insaflı ol!

[MUSA VE HIZIR'IN AYRILMASI]

Hızır'ın Musa'dan ayrılmasının hikmetine gelince; Allah peygamber hakkında şöyle der: *Peygamber size ne verirse onu alın, neyi yasaklarsa ondan uzak durun* [59:7]. Peygamberliğin ve peygamberin değerini takdir edebilen Allah'ı bilenler, bu sözün sınırında durmuştur. Hızır, Musa'nın Allah'ın peygamberi olduğunu biliyordu. Böylece peygamber karşısındaki saygının gereğini tam olarak yerine getirmek için ondan ortaya çıkacak tavrı gözlemeye başladı. Bu esnada Musa Hızır'a şöyle dedi: *Sana bundan sonra başka bir şey sorarsam, artık benimle arkadaşlık etme* [18:76]. Böylece Musa Hızır'a [soru sorarsa] kendisiyle arkadaşlık yapmamayı emretti. Üçüncü itiraz meydana gelince, Hızır *Bu benimle senin arandaki ayrılıştır* [18:78] dedi. Musa ise ona 'yapma' demediği gibi onunla arkadaşlığını sürdürmek de istemedi; çünkü Musa, bulunduğu mertebenin değerini biliyordu. Söz konusu mertebe, Hızır'a kendisiyle arkadaşlık etmeyi yasaklamıştı. Bunun üzerine Musa sustu ve ayrılık gerçekleşti.

Bilgide bu iki adamın yetkinliğine ve Allah karşısında saygıya hakkını verişlerine dikkat ediniz! Hızır'ın "Ben bana Allah'ın bana öğrettiği ve senin bilmediğin bir bilgiye sahip olduğum gibi sen de Allah'ın sana öğrettiği ve benim bilmediğimi bir bilgiye sahipsin" derken Musa'ya karşı insafına bakınız! Hızır'ın Musa hakkındaki bu beyanı *Bilgin olmadığı bir konuya nasıl sabredeceksin* [18:68] derken yol açtığı yaranın tedavisiydi. Bununla beraber Hızır Musa'nın peygamberliğe bağlı olan mertebesinin yüksekliğini biliyordu ve bu mertebe Hızır'da yoktu.

Bu durum, Muhammed ümmeti içinde hurma ağaçlarının budanması olayında ortaya çıkmıştı. [Hz. Peygamber'in önerisinin yanlış sonuç vermesi üzerine] Hz. Peygamber sahabesine "Siz dünya işlerinizi benden daha iyi bilirsiniz" demişti. Bir şeyi bilmenin onu bilmemekten daha iyi olduğuna kuşku yoktur. Bu nedenle Allah, kendisini 'her şeyi biliyor olma' özelliğiyle övmüştür. Hz. Peygamber de bu ifadesiyle arkadaşlarının dünyevi yararlarını daha iyi bildiklerini itiraf etti. Hz. Peygamber'in bir zevk ve tecrübe işi olan o konularda bir bilgisi yoktu. O, daha önemli işlerle meşgul olduğu için, bu konuyu öğrenmekle ilgilenmemişti.

Böylece, kullandığında kendisinden yarar sağlayacağın büyük bir saygıyı öğretmiş oldum.

[HALİFELİK VE PEYGAMBERLİK]

Musa'nın *Rabbim bana hüküm verdi* [26:21] demesine gelince; burada verilen hükümle hilafeti kastetmektedir. *Beni peygamberlerden kıldı* [26:21]. Burada ise peygamberliği kastetmektedir. Her peygamber halife değildir. Halife, kılıç [güç], azletme ve yönetim yetkisine sahip kimsedir. Peygamber ise böyle değildir. Peygamberin görevi, getirdiği şeyi [insanlara] ulaştırmaktan ibarettir. Bu uğurda savaşır ve peygamberliğini kılıçla korursa, bu durumda 'halife-peygamber'dir. Bundan dolayı her nebi resul olmadığı gibi her resul de halife değildir. Başka bir ifadeyle, her resule yönetim ve yönetiminde hükümranlık hakkı verilmemiştir.

[TANRI'NIN MAHİYETİ BİLİNEBİLİR Mİ?]

Firavun'un Tanrı'nın mahiyetinden soru sormasına gelince; bu soru, bilgisizlikten kaynaklanan bir soru değil, soruşturma maksadı taşıyan bir soruydu. Böylece Firavun, Musa'nın Rabbinden gelen bir peygamber olduğu iddiası karşısında bu konuda vereceği cevabı duymak istemişti. Firavun, peygamberlerin bilgideki derecesini biliyordu. Böylece vereceği cevapla Musa'nın peygamberlik iddiasındaki doğruluğuna akıl yürütecekti. Firavun, orada bulunanlardan dolayı, bir şaşırtmaca sorusu sordu. Böylece onlara, farkında olmadıkları yönden, sorusunda içinden fark ettiği şeyi bildirmiş oldu.

Musa soruya gerçeği bilenler gibi cevap verince, Firavun –konumunu korumak için– Musa'nın sorusuna cevap vermediğini iddia etti. Böylece orada bulunanların nezdinde –anlayışlarının eksikliği nedeniyle– Firavun'un Musa'dan daha bilgili olduğu ortaya çıktı. Musa cevapta söylenmesi uygun sözü söylemişti, fakat bu cevap görünüşte sorulan sorunun cevabı değildi. Firavun ise sorduğu soruya Musa'nın ancak böyle cevap verebileceğini biliyordu. Bunun üzerine taraftarlarına *Size gönderilmiş peygamber delinin*[2] *teki* [26:27] demiştir. Başka bir ifadeyle, 'sorduğum sorunun cevabı kendisinden gizlenmiş birisidir'; çünkü onun bilinmesi, kesinlikle düşünülemez. O halde [Firavun'un sorduğu] soru geçerlidir; çünkü mahiyetten soru sormak, bilinmek istenen şeyin hakikatini sormak demektir ve öğrenilmek istenilen şeyin

kendiliğinde bir hakikate sahip olması kaçınılmazdır.

Tanımların cins ve fasıldan oluştuğunu savunanlara gelince; bu tanım, ortaklığın bulunduğu her şeydedir. Cinsi olmayanın ise başkasının sahip olmadığı bir hakikate sahip olması gerekir. O halde [mahiyet hakkında] soru, Allah ehlinin mezhebine ve doğru bilgi, selim akıl sahiplerine göre geçerli bir sorudur. Böyle bir soruya verilecek cevap ise ancak Musa'nın verdiği cevap olabilir.

Burada büyük bir sır vardır: Musa, zat tanımından soru soran kimseye, [zattan cevap vermek yerine] fiil ile cevap verdi. Böylece zat tanımını, zat ile ortaya çıkan âlemin suretlerinin ya da kendisinde ortaya çıkan âlemin suretlerinin aynı yaptı. Böylece *Âlemlerin Rabbi nedir* [26:23] şeklindeki soruya verdiği cevabında âdeta şöyle der: Âlemlerin Rabbi, yücesiyle –ki göktür– aşağısıyla –ki yerdir– âlemlerin suretlerinin kendisinde ortaya çıktığı şeydir –*Eğer inanıyorsanız* [26:24]– ya da onlarla ortaya çıkan kimsedir.

Firavun taraftarlarına *O delidir* [68:51] demişti. 'Deli' kelimesinin anlamı hakkında belirttiğimiz gibi, Firavun ilahi ilimdeki derecesini öğrensin diye, Musa açıklamasını sürdürdü; çünkü Musa, Firavun'un kendi derecesini bildiğinin farkındaydı. Bunun üzerine şöyle dedi: *Doğunun ve batının Rabbi* [26:28]. Böylece ortaya çıkan ve gizli kalanları dile getirmiş oldu. O, zâhir ve bâtındır. *İkisi arasındakilerin rabbidir* [26:28]. Bu da *O, her şeyi bilir* ve *eğer düşünüyor (akıl) iseniz* [26:28] ifadesidir. Bunun anlamı, sınırlayanlardansanız demektir; çünkü akıl sınırlar. O halde birinci cevap iman edenlere verilmiş cevaptır. Onlar, keşf ve vücûd ehlidir. Böylece ona *eğer inanıyorsanız* demiştir, yani, keşf ve vecd ehli iseniz, müşahede ve vecdlerinizde kesin olarak öğrendiğiniz şeyi size bildirdim. Bu sınıftan değil ve akıl, sınırlama ve daraltma ehli iseniz, o zaman ikinci cevapta size cevap verdim. Hak, akıllarınızın kanıtlarındadır.

Musa, Firavun onun erdem ve doğru sözlülüğünü öğrensin diye, iki yönü dikkate alarak yanıt verdi. Musa, Firavun'un bunu daha önceden bildiğini –ya da şimdi biliyordu– anlamıştı; çünkü o, mahiyetten soru sormuştu. Buradan Musa, Firavun'un 'nedir' soru edatıyla eskilerin terminolojisine göre soru sormadığını anlamış ve bu nedenle soruya cevap vermişti. Bundan başka bir şey anlasaydı, hiç kuşkusuz sorduğu soru nedeniyle Firavun'u suçlardı.

Hz. Musa, hakkında soru sorulan şeyi 'âlemin aynı' yapınca, Firavun ona bu dille hitap etti. Halbuki topluluk [olanın bitenin] farkında değildi. Firavun Musa'ya *Benden başkasını ilah edinirsen, seni hapsedilenlerden [mescûnîn] yapacağım* [26:29] dedi. *Sicn*[3] [hapis] kelimesinde bulunan *sin* harfi [köke] ilave harflerden birisidir. [Bu harf düşünce geride kalan kelime] 'ben elbette seni örterim' [demektir]; çünkü sen, ver-

diğin cevapla benim sana böyle bir söz söylememi teyit ettin.

Sen [Musa], bana şöyle diyebilirsin: 'Ey Firavun! Sen tehdit ettiğine göre, bilgisizsin. Gerçek birdir. Sen nasıl ayırırsın?' Firavun buna şöyle cevap verir: 'Birdir, fakat hakikatin mertebeleri ayrılmıştır. Yoksa hakikat ayrışmış değildir. Hakikat, kendiliğinde bölünmemiştir. Ey Musa! Benim şimdiki mertebem, fiilen sende hüküm sahibi olmaktır. Ben hakikat itibariyle senim, mertebe bakımından ise senden başkayım.'

Hz. Musa bunu anlayınca, Firavun'a 'Buna güç yetiremezsin' diyerek ona hakkını verdi. Halbuki bulundukları mertebe, Firavun'un Musa üzerinde kudret ve etkisini izhar etmesine tanıktır; çünkü Hak, görünürde Firavun'un mertebesindedir. Onun için bu mecliste Hz. Musa'nın göründüğü mertebe üzerinde hükümrandır.

[MUSA'NIN MUCİZESİ VE SİHİRBAZLAR]

Firavun'un kendisine egemen olmasını engellemek için ona *Sana açık bir şey getirecek olursam* [26:30] dedi. Böylece Firavun'un *Doğru sözlülerden isen, onu getir* [26:31] demekten başka söyleyecek bir sözü kalmadı. Firavun, kendi kavminin zayıf akıllıları nezdinde insafsız gözükmemiş oldu. Aksi halde, onlar onun hakkında kuşkuya kapılırdı. Onlar, Firavun'un küçümsediği bir topluluktu ve bundan dolayı kendisine itaat etmişlerdi. *Hiç kuşkusuz onlar fâsık [yoldan çıkmış] bir kavimdi* [21:74]. Başka bir ifadeyle, zâhir diliyle, Firavun'un iddia ettiği şeyin inkâr edilmesiyle ilgili aklın yargısının dışındaydılar. Zira akıl için bir sınır vardır. Keşif ve kesin inanç sahipleri o sınırı aştığında, [akılcı] onun sınırında durur. İşte bunun için Hz. Musa, inananların, özellikle de akıl sahibinin kabul edebileceği bir cevabı getirdi.

[Firavun kendisinden mucize isteyince] *Musa asâsını yere attı* [26:32]. Asâ, Musa'nın davetine olumlu karşılık vermekten uzak duruşunda Firavun'un Musa'ya karşı gelme [isyan][4] davranışının suretiydi. *Asâ, ansızın bir yılan* [26:32] olarak göründü. [Bunun simgesel anlamına gelirsek] günah olan isyankârlık itaate, yani iyiliğe dönüştü. Nitekim Allah *Allah onların günahlarını iyiliğe çevirir* [25:70] buyurur. Kastedilen hükümdeki değişmedir. Burada hüküm, tek cevherde farklılaşan hakikat olarak ortaya çıktı. Öyleyse Musa'nın attığı şey, asâ olduğu gibi, aynı zamanda yılan ve görünüşte bir ejderdi. Bundan dolayı asâ, yılan olması bakımından benzeri olan yılanları, asâ olması bakımından benzeri olan asâları yalayıp yuttu. Böylece Musa'nın Firavun'un kanıtlarına karşı kanıtı asâlar, yılanlar ve ipler şeklinde ortaya çıktı. Sihirbaz-

ların ipleri vardı, Musa'nın ise ipi yoktu. Bu ipler, küçük ipliklerdi. [Bunun işaret diliyle yorumu şudur:] Sihirbazların Musa'nın karşısındaki değeri, yalçın dağlar karşısındaki ipler kadardı.[5]

Sihirbazlar bunu görünce, Musa'nın bilgideki derecesini ve gördüklerinin insan gücünün dışında bir şey olduğunu hemen anladılar. Gördükleri insanın yapabileceği bir şey olsaydı bile, böyle bir şey ancak tahayyül ve belirsizlikten arınmış kesin bilgi bakımından üstün bir insandan meydana gelebilirdi. Bunun üzerine, sihirbazlar *âlemlerin rabbine, Musa ve Harun'un rabbine* [7:122] iman ettiler. Başka bir ifadeyle, Musa ve Harun'un insanları davet ettikleri Rabbe inandılar; çünkü onlar, topluluğun Musa'nın Firavun'u davet etmediğini bildiklerinin farkındaydı.

Firavun, kabul edilen yasaya göre zalim olsa bile, hükümranlık konumunda bulunuyordu. Bu anlamda o, vaktin sahibi, kılıç vasıtasıyla hükümdardı. Bu nedenle *Ben sizin en büyük Rabbinizim* [79:24] demişti, yani hepsi belirli bir ilişkiyle 'rab' olsalar bile, ben onlardan daha üstün rabbim; çünkü bana zâhirde sizde hükümran olma özelliği verildi.

Sihirbazlar Firavun'un söyledikleri sözlerde haklı olduğunu bildikleri için, onun sözlerini inkâr etmediler ve bu konudaki sözünü onaylayıp şöyle dediler: *Sen yalnızca bu dünya hayatında hükmedebilirsin. O halde, vereceğin hükmü ver* [20:72]. Burada hükümranlık senindir. Böylece Firavun'un *Ben sizin en yüce Rabbinizim* sözü geçerli oldu. Her ne kadar o Hakkın aynı olsa bile, suret Firavun'a aitti.

Firavun, sihirbazların ellerini ve ayaklarını kesti ve bâtıl görünümündeki gerçekle onları astı; [sihirbazlar] mertebelere ancak bu öldürülmeyle ulaşabilirdi; çünkü sebeplerin ortadan kaldırılması mümkün değildir. A'yân-ı sabite, onları gerektirmiştir ve sabitlik halinde bulundukları hale göre dış varlıkta ortaya çıkarlar. Allah'ın kelimeleri için değişme söz konusu değildir. Allah'ın kelimeleri, varlıkların hakikatinden başka bir şey değildir. Böylece varlıklara [ilahi ilimde] sabitlikleri bakımından ezelîlik atfedilirken [dıştaki] varlıkları ve ortaya çıkışları bakımından hâdislik [sonradanlık] atfedilir. Nitekim [bir şeyin hem hâdis hem ezelî olmasını anlamak için] 'bugün bize bir insan ya da konuk geldi [hadese]' dersin. Misafirin o gün size gelmiş olması, daha önce var olmadığı anlamına gelmez. Bu nedenle Allah, yüce kelamında, yani kelamının kadimliğiyle beraber gelişi hakkında şöyle der: *Onlara Rablerinden hadis bir söz gelse onu oynayarak dinlerler* [21:2]. Başka bir ayette ise *Onlara Rahman'dan bir zikir gelse, ondan yüz çevirirler* [26:5] buyurur. Rahman ise yalnızca rahmet getirir. Rahmetten yüz çeviren, yüzünü azaba çevirmiş demektir ki, azap rahmetin olmayışıdır.

[FİRAVUN'UN İMANI]

Azabımızı gördükten sonra inanmaları onlara fayda vermedi. Bu Allah'ın kullarında uygulanan sünnetidir [40:85] ayetine gelince; bunun istisnası, 'Yunus'un kavmi'dir. Bu durum, ayette geçen Yunus'un kavmi şeklindeki istisna nedeniyle inanmanın ahirette onlara fayda vermeyeceğini göstermez. Allah, bu esnada iman etmenin onlardan dünyadaki azabı kaldırmayacağını kastetmiştir. Bu nedenle Firavun, iman etmiş olmasına rağmen, dünya hayatında cezalandırılmıştır. Bu durum, o saatte ahirete göçmenin gerçekleşeceğine kesin olarak inanan için geçerlidir. Durum kanıtı, Firavun'un intikalin gerçekleşeceği hakkında kesin bir inançta olmadığını gösterir; çünkü o, müminlerin kuru bir yolda yürüdüğünü görmüştü. O yol, Musa'nın asasıyla denize vurmasıyla ortaya çıkmıştı. Dolayısıyla Firavun, can çekişen bir insan gibi, inandığı esnada yok olacağına kesin olarak kanaat getirmemişti ki, [iman ederken] can çekişenlerle birlikte değerlendirilsin.

Firavun, kurtulacağına kesin inanarak, İsrailoğullarının iman ettiği Allah'a iman etti. Bundan dolayı, inandığı gibiydi, fakat istediği surette değildi. Allah da onu ahiret azabından kurtardığı gibi bedenini de *Ardındakilere ayet olman için bedenini kurtaracağız* [12:92] ayetinde belirtildiği gibi kurtarmıştır; çünkü Firavun bedeniyle kaybolsaydı, kavmi onun gizlendiğini düşünebilirdi. Bu nedenle, Firavun olduğu bilinsin diye, tanınan bedeniyle insanlara göründü. Böylece Firavun, hem beden hem de mana bakımından kurtuldu.

Bir insanın ahiret hayatında azap göreceği kesinleşmiş olsaydı, acı azabı görünceye kadar, başka bir ifadeyle ahiretteki azabı tadıncaya kadar her türlü mucize kendisine getirilse bile yine de inanmazdı. Böyle olmadığına göre, Firavun bu sınıfın dışına çıkmıştır. Bu durum, Kur'ân'ın getirdiği zâhir anlamdır.

Bütün bunların ardından şöyle deriz: Firavun'un durumu Allah'a kalmıştır. İnsanların genelinin gönüllerinde Firavun'un bedbaht olduğu yerleşmiştir. Fakat onların bu konuda nastan bir dayanakları yoktur. Onun taraftarlarına gelince, onların burada ele alamayacağımız başka hükümleri vardır.

[CAN ÇEKİŞME ANINDA İNANMAK]

Bilmelisin ki, Allah bir insanın canını mümin olmadan almaz. Başka bir ifadeyle ilahi haberlerin getirdiği şeyleri doğrulamadan canını almaz. Bu nedenle, ansızın ve

gaflet anındaki ölümler çirkin görülür. Ansızın ölüm, içeri giren nefesin çıkıp çıkan nefesin içeri girmeyişidir. Ansızın ölüm budur. Bu ölüm, can çekişmeden başka bir şeydir. İnsan farkında değilken, arkadan boynunun vurulmasıyla öldürülme de böyledir. Böyle bir durumda insan, o esnadaki iman ya da inkâr haline göre canını verir. Bu nedenle Hz. Peygamber "Yaşadığı hale göre diriltilir" buyurdu. Nitekim canını da yaşadığı durumuna göre vermişti. Can çekişen ise mutlaka [ölümü] gözler. Dolayısıyla öyle bir insan, 'oradakine' iman eder. Dolayısıyla o da ancak olduğu hale göre canını verir; çünkü 'oldu' anlamındaki *kane* varlık bildirir. Onunla birlikte zaman ancak hal karinesiyle yürür. Böylece ansızın ölümün tanımında belirttiğimiz gibi, ölümde can çekişen kâfir ile ansızın öldürülmüş ya da ölmüş kâfir ayırt edilir.

[ALLAH'IN MUSA İLE KONUŞMASI]

[Allah'ın Musa ile] ateş suretinde konuşması ve tecelli etmesinin hikmetine gelince; ateş Musa'nın aradığı şeydi. Hak, kendisine yönelsin ve yüzünü dönmesin diye, ona aradığı şeyin suretinde tecelli etti; çünkü aradığından başka bir şeyin suretinde ona tecelli etseydi, himmeti özel gayesi üzerinde toplanmış olacağı için, tecelliden yüz çevirirdi. Yüz çevirseydi, ameli kendisine döner ve Hak da kendisinden yüz çevirirdi. Halbuki Musa, seçilmiş yakın kimsedir. O halde Hakkın Musa'ya –bilmediği halde– kendi amacında tecelli etmiş olması, Musa'nın Rabbine yakınlığından kaynaklanmıştı. [Bu durumu şu mısrada dile getirdik]

İhtiyacı olarak görmüştü onu
Musa'nın ateşi misal buna
İlah'tı O, fakat bilmiyordu ki bunu Musa

NOTLAR:

[1] 'Nâsut' tabiri Hallac tarafından kullanılmıştır ve insanın ikili doğasını anlatmak için 'nâsut' ve 'lâhût' iki farklı alana işaret eder.

[2] Deli, 'mecnun' kelimesinin karşılığıdır. Mecnun, İbnü'l-Arabî terminolojisinde 'örtülmüş' demektir.

[3] Burada İbnü'l-Arabî'nin yorum yöntemi bakımından çok önemli bir örnekle karşılaşmaktayız. İbnü'l-Arabî kelimelerin başına gelen kimi edatları ve harfleri farklı anlamlarda yorumluyordu. Söz gelimi, 'O'nun benzeri yoktur' anlamındaki bir ayette geçen benzetme kelimelerini ve harfini geleneksel yorumdan farklı bir şekilde yorumlamış ve benzetme harfi olan *kef* harfinin ilave harf sayılıp sayılmayışına göre farklı anlam vermişti. Burada ise bir kelimede harfin durumunu ele almıştır. S-c-n kökü, 'hapsetmek' demektir ve 'hapis' anlamındaki *siccîn* de buradan gelir. İbnü'l-Arabî S harfinin genellikle ilave harflerden olduğunu söyler. Bu durumda ilave bir harften vaz geçerek esas köke indiğimizde karşılaştığımız kelime c-n köküdür. O zaman anlam, 'gizlemek, örtmek' anlamındaki *cenne* olur. Burada dikkate değer bir husus ise Firavun'un Musa'ya yönelik söylediği kelimeler arasındaki ilişkidir. Daha önce Firavun Musa'ya 'sen delinin tekisin' yani mecnûnsun demişti. Burada ise *mescûnin* demiştir. İbnü'l-Arabî bu iki kelimenin aynı şey olduğunu söylemektedir.

[4] Burada ise 'asâ' ile isyan anlamındaki *asy* arasında bir ilişki kurulmaktadır.

[5] Burada İbnü'l-Arabî, *habl* ve *cebel* kelimeleri arasında bir kelime oyunu yapmaktadır. *Habl* 'küçük iplik' demektir. *Cebel* ise 'dağ' demektir.

XXVI. FAS

HALİD KELİMESİNDEKİ ULULUK HİKMETİ

Halid b. Sinan iddiasıyla berzah âleminden haber veren peygamberliği ortaya koydu; çünkü o, berzahtaki şeyleri yalnızca ölümden sonra bildirmek iddiasında bulundu. Bunun için, mezarının açılmasını ve kendisine soru sorulmasını istedi. Mezarı açıldığında ise berzah âlemindeki durumun dünya hayatındaki durum gibi olduğunu bildirdi. Halid'in amacı, hepsine rahmet olsun diye, bütün âlemin dünya yaşarken peygamberlerin bildirdiği şeylere inanmasını sağlamaktı; çünkü Halid, peygamberliğinin Hz. Muhammed'in peygamberliğine yakın olmasıyla şereflenmiş, Allah'ın Hz. Peygamber'i bütün âlemlere rahmet olarak gönderdiğini öğrenmişti.

Halid, [başkası için bağlayıcı şeriat getiren anlamında] bir resul değildi. [Ama] Hz. Muhammed'in peygamberliğinde bulunan rahmetten bolca bir pay elde etmek istemişti. Ona tebliğ etmesi emredilmedi. Halbuki o, tebliğ ederek berzaha ulaşmak istedi. Böylece, yaratıkların hakkında bilgi bakımından daha güçlü olmak istemişti.

Kavmi Halid'i yitirmiştir. Hz. Peygamber, kavmini ziyana uğramış olmakla nitelememiş, tam tersine isteğini yerine getirmedikleri için, peygamberlerini yitirmiş olmakla nitelemiştir. Acaba Allah, kendisine umut etmenin sevabını ulaştırmış mıdır? Hiç kuşkusuz ve tereddütsüz, ona temenni etme ödülü verilmiştir.

Kuşku ve tartışma ise istenilen şeyin ücretindedir. Acaba [ücret] temenninin gerçekleşmesi ve gerçekleşmeyişinde bir midir? Çünkü şeriat, pek çok yerde bu iki durumda ücretin denkliğini destekleyen ifadeler zikreder. Örnek olarak namaza gelip cemaati kaçıran kimsenin durumunu verebiliriz. Bu durumdaki kişi, cemaatte bulunanın sevabını alır. Başka bir örnek ise yoksul olmasına rağmen zengin insanların ve servet sahiplerinin yaptıkları iyilikleri yapmayı temenni eden insanın durumunu verebiliriz. Böyle bir insan da onların sevabını alır. Fakat söz konusu ücret, o insanların niyetleri karşılığında aldıkları ücret midir, [yoksa] amellerindeki ücret midir? Halbuki zenginler, davranış ve niyeti bir araya getirmiştir.

Hz. Peygamber, bunlardan ikisi ya da birisi hakkında bir yargı vermemiştir. Görülen, bunların denk olmadığıdır. Bu nedenle Halid b. Sinan, iki durumu birleştirmesi geçerli olsun diye, tebliğini ulaştırmak istemiştir. Böylece iki ücrete kavuşabilir.

Allah en iyisini bilir.

XXVII. FAS
MUHAMMED KELİMESİNDEKİ TEKLİK HİKMETİ

[TEKLİK VE HZ. MUHAMMED]

Hz. Muhammed'in hikmeti ferdiyet [teklik] oldu; çünkü Hz. Muhammed, bu insanlık türündeki en yetkin varlıktır. Bu nedenle iş [yaratma ya da zuhur eylemi], onunla başladığı gibi yine onunla bitti. Hz. Muhammed, Âdem henüz toprak ile su arasındayken peygamberdi. Ardından unsurlardan oluşan yaratılışıyla, peygamberlerin sonuncusu oldu.

İlk tek sayı, üçtür. Tek sayılardan bu ilk sayıya eklenen her şey, üç sayısına eklenmekle ortaya çıkar. Böylece Hz. Peygamber, Rabbine en güçlü kanıt olmuştur; çünkü ona, cevâmiü'l-kelim verilmiştir. Cevâmiü'l-kelim, Âdem'e [öğretilmiş] isimlerinin isimlendirileniydi. Dolayısıyla kanıt, üçlü yapısında kanıta benzedi ve bu kanıt özü gereği kanıttır.

Hz. Muhammed'in hakikati, yaratılışı itibariyle üçlü olması nedeniyle ilk tekliği verdiği için, sevgiden –ki sevgi varlıkların [yaratılma] ilkesidir– söz ederken şöyle demiştir: "Bana dünyanızdan üç şey sevdirildi"; çünkü bunda da üç bulunur. Ardından kadını ve güzel kokuyu zikretti, namazı ise göz aydınlığı saydı. Böylece önce kadınları zikretti, sona ise namazı bıraktı; çünkü kadın, dış varlığının ortaya çıkışında erkekten bir parçadır. İnsanın kendisini bilmesi, Rabbini bilmesini önceler. Zira insanın Rabbini bilmesi, kendisini bilmesinin bir sonucudur. Bunun için Hz. Peygamber, "Kendi nefsini bilen, Rabbini bilir" buyurdu. Bu hadisten Allah'ı bilmenin imkânsız sayıldığı ve [Hakkın bilgisine] ulaşılamayacağı sonucunu çıkartabilirsin; çünkü bu sonuç, hadisten çıkartılabilir. Hadiste Hakkın bilinebileceğinin dile getirildiği sonucu da çıkartılabilir.

Birinci yorum, insanın kendini bilemeyeceğini, dolayısıyla Rabbini de bilemeyeceği anlamına gelir. İkinci yorumda ise kendini bilebileceğin, dolayısıyla Rabbini de bilebileceğin anlamına gelir. Böylece Hz. Muhammed, Rabbine en açık kanıt oldu; çünkü âlemdeki her bir parça, [kendisinden var olduğu] aslını gösteren bir kanıttır ki, o da o parçanın rabbidir. Bunu anla!

[PARÇA BÜTÜN İLİŞKİSİ]

Hz. Muhammed'e kadınlar sevdirildi, o da onları sevdi. Bu sevgi, bütünün parçaya ilgi duymasıdır. Böylece Hz. Peygamber, bu ifadesiyle Hak yönünden işin kendiliğindeki durumunu açıklamış oldu. Hak, insanın unsurlardan oluşmuş yaratılışı hakkında şöyle der: *Ona ruhumdan üfledim* [15:29]. Sonra kendisini insana kavuşmaya özlem duymakla nitelemiş ve [kendisine kavuşmak için] özlem duyanlar hakkında şöyle demiştir: "Ey Davud! Ben onlara daha çok özlem duyuyorum." Kastedilenler, Allah'a [kavuşmak için] özlem duyan kimselerdir. Burada söz konusu olan, özel kavuşmadır [ölüm]; çünkü Hz. Peygamber Deccal hadisinde "Herhangi biriniz ölmedikçe Rabbini göremeyecektir" buyurur. Bundan dolayı bu nitelik [Rabbini görmek isteyen] sahibinin özlem duyması kaçınılmazdır.

Hak, kendilerini gördüğü halde, bu yakın kullarına özlem duyar. Onların da kendisini görmesini ister, halbuki [bulunulan] makam, buna imkân vermez. Kendilerini bildiği halde, Hakkın onlara özlem duyması, *ta ki bilelim* [47:31] demesine benzer. Öyleyse Allah, ancak ölüm esnasında gerçekleşebilecek bu özel duruma özlem duyar. Nitekim Allah tereddüt hadisinde –ki bu hadis de aynı bağlamdadır– şöyle der: "Yaptığım hiçbir şeyde mümin kulumun canını alırkenki kadar tereddüt göstermedim. O ölümü sevmez, ben ise onun gecikmesini sevmem. Onun bana kavuşması, zorunludur." Böylece Allah, mümin kulunu müjdelemiş ve ölümü zikretmekle kendisini gamlandırmamak için 'ölümü kaçınılmazdır' dememiştir. Allah'a kavuşmak ise Hz. Peygamber'in "Herhangi biriniz ölmedikçe Rabbini göremeyecektir" buyurduğu gibi ancak ölümle gerçekleşebilir. Bu nedenle Allah "Bana kavuşması kaçınılmazdır" demiştir. O halde Hak, bu ilişkinin varlığına özlem duyar.

Beni görmeyi ister Sevgili
Ben ise daha çok isterim O'nu görmeyi
Nefsler arzu duyar, kader ise engeller
Ben üzüntüden şikayetçiyim, o da şikayetçi

Allah insana kendi ruhundan üflediğini açıklamıştır. Öyleyse Allah, gerçekte yalnızca kendisine özlem duymuştur. Kendi ruhundan meydana geldiği için, Allah'ın insanı kendi suretine göre yaratmış olduğunu görmez misin? İnsanın yapısı bedeninde 'karışımlar' diye isimlendirilen bu dört unsurun bileşiminden oluştuğu için, bedenindeki yaşlık nedeniyle Allah'ın üflemesinden bir tutuşma meydana geldi. Böylece, insanın ruhu yaratılışı nedeniyle ateş halindeydi. Bu nedenle [Allah] Musa ile

ancak ateş suretinde [tecelli ederek] konuşmuş, Musa'nın gereksinimini ateşe bağlamıştır [Musa ateş aramak için gitmişti]. İnsanın yaratılışı doğal olsaydı, onun ruhu hiç kuşkusuz nur olurdu.

Allah'ın insana ruh üflemesi, ruhun Rahman'ın nefesinden olduğuna gönderme yapan üfleme şeklinde ifade edilir; çünkü bu nefes ile –ki üflemedir– insanın dış varlığı ortaya çıkmıştır. Üflenilen şeyin istidadı sayesinde ise [üflemenin sonucundaki] tutuşma nur [ışık] değil ateş oldu. Rahman'ın nefesi ise insanın insan olmasını sağlayan özellikte gizlendi. Sonra insandan kendisine benzeyen ve kadın diye isimlendirdiği bir şahıs türetmiştir. Böylece kadın erkeğin suretine göre ortaya çıktı. Erkek, bir şeyin tıpkı kendisini sevmesi gibi, kadına sevgi duydu; kadın da tıpkı bir şeyin vatanına özlem duyması gibi erkeğe sevgi duydu.

Böylece kadınlar Hz. Peygamber'e sevdirildi; çünkü Allah, kendi suretinde yarattığı kimseyi sevmiş, yüksek kıymetleri, konumları ve doğal yaratılışa göre üstünlüklerine rağmen nurdan yaratılmış meleklerini ona secde ettirdi. İşte [Allah'ın insanı yaratması ve onu sevmesiyle erkekten kadının meydana getirilmesi ile erkeğin onu sevmesi arasındaki] ilişki buradan doğdu. Suretteki benzerlik, ilişkinin en büyüğü, en yücesi ve en yetkinidir; çünkü suret, çifttir [iki olmanın nedenidir]. Başka bir ifadeyle suret, Hakkın varlığını çift yapmıştır. Nitekim kadın da varlığıyla erkeği iki yapmış ve onu çifte dönüştürmüştür. Böylece üç [şey] ortaya çıkmıştır: Hak, erkek ve kadın.

Erkeğin kendisinden geldiği aslı olan Hakkı sevmesi, kadının erkeği sevmesine benzer. Allah kendi suretindeki insanı sevdiği gibi Rabbi erkeğe de [Hz. Peygamber] kadınları sevdirdi. Bundan dolayı, yalnızca kendisinden oluşulan kimse sevilmiştir. Kuşkusuz insan kendisinden oluştuğu kimseyi sevmiştir ki, o da Haktır. Bu nedenle Hz. Peygamber 'sevdirildi' dedi, kendiliğinden sevdiğini söylemedi; çünkü onun sevgisi, kadına olan sevgisinde bile suretine göre var olduğu Rabbiyle ilgiliydi. Hz. Peygamber kadını yalnızca Allah'ın sevdirmesi nedeniyle ilahi ahlakın gereği olarak sevdi.

Erkek kadını sevince, ona kavuşmak, başka bir ifadeyle sevgide bulunan kavuşmanın son noktasına ulaşmak istedi. Unsurlardan oluşmuş yaratılışta ise cinsel ilişkiden daha büyük bir kavuşma yoktu. Bunun için arzu, erkeğin bütün parçalarına yayılır ve yine bunun için cinsel ilişkiden sonra yıkanmak emredildi. Arzunun gerçekleşmesi esnasında kendinden geçmenin bütün bedeni kapsaması gibi temizlik de genel oldu. Allah, kendisinden başkasıyla haz aldığına inandığında kulunu kıskanır. Böylece Allah, erkeği yıkanmayla temizledi. Bunun gayesi, erkeğin kimde kendisin-

den geçtiğini hatırlamasını sağlamaktır; çünkü ancak bu olabilirdi.

[TANRI, ERKEK VE KADIN]

Erkek Hakkı kadında görürse, görmesi edilgende gerçekleştiği gibi, kadının ondan ortaya çıkması yönünden Hakkı kendi nefsinde gördüğünde ise O'nu etkinde görür. Kendisinden oluşmuş şeyin suretini aklına getirmeden Hakkı kendinde gördüğünde, görmesi doğrudan Haktan edilgende gerçekleşir. Bundan dolayı erkeğin Hakkı görmesi kadında tam ve yetkindir. Zira Hakkı etkin ve edilgin olduğu yönden müşahede eder. Kendi nefsindè Hakkı müşahedesi ise yalnızca edilgen olması yönüyledir. Bu nedenle Hz. Peygamber, Hak kendilerinde daha yetkin müşahede edildiği için kadınları sevmiştir; çünkü Hak kesinlikle maddelerden soyutken görülemez; çünkü Allah, özü gereği âlemlere ihtiyaç duymaz. Demek ki, bu bakımdan görme imkânsızdır ve görme ancak bir maddede gerçekleşebilir. O halde Hakkın [bir madde olarak] kadınlarda görülmesi, en yetkin ve tam görmedir.

Kavuşmanın en büyüğü, cinsel birleşmedir. Cinsel birleşme, halifesi yapmak için kendi suretine göre yarattığı kimseye Hakkın yönelmesine benzer. Böylece onda kendisini görür. Bu yönelişle Allah, insanı düzenlemiş, denge vermiş, nefesinden ibaret olan ruhundan üflemiştir. Onun dışı halk [yaratılmış], içi ise Haktır. Bu nedenle ruhu bu bedeni yönetmekle nitelemiştir; çünkü Allah, onun vasıtasıyla *emri gökten* –ki o yüksekliktir– *yere indirir* [32:5]. Yer ise aşağıların aşağısıdır; çünkü yer, yani toprak unsurların en düşüğüdür.

[KADIN VE GECİKME İLİŞKİSİ]

[Hz. Peygamber hadiste] kadınları 'nisa' diye isimlendirdi. Nisa, çoğuldur ve bu kelimenin tekili yoktur. Hz. Peygamber şöyle buyurdu: "Bana dünyanızdan üç şey sevdirildi: Nisa." Burada *mer'e* [dişi] demedi. Böylece 'nisa' demekle kadınların erkeklerden sonra var olmasını gözetti;[1] çünkü nisa, 'gecikme' demektir. Allah şöyle buyurur: *Nesi (geciktirme) inançsızlıkta artıştır* [9:37].[2] 'Gecikmeli satış', geciktirme demektir. Bu nedenle 'nisa' kelimesi zikredildi. Şu halde onları yalnızca mertebe yönüyle ve edilgenlik mahalli oldukları için sevmiştir.

Erkek karşısında kadınlar, Hak karşısında doğa gibidir. Allah doğada iradi yöneliş ve ilahi emir ile âlemin suretlerini açtı. İlahi emir, unsurlardan oluşmuş suretler

âleminde cinsel ilişki, nurani ruhlar âleminde himmet, anlamlarda ise sonuç çıkartmak için öncüller düzenlemek demektir. Bütün bunlar, ilk tekliğin bu yönlerin her bir yönüne nüfuz etmesidir. Öyleyse kadınları kim bu tarzda severse, onun bu sevgisi ilahi sevgidir; kadını kim bilhassa doğal arzu bakımından severse, bu arzunun bilgisinden eksik kalır. Böylece onun sevgisi ruhsuz beden gibi olur. Bu beden gerçekte bir ruh sahibi olabilir. Fakat o, kadınına –ya da dişiye– salt haz duygusuyla yaklaşan kimseye görünmez. Fakat onun kime ait olduğunu bilmez. Böylece, onu isimlendirmediği sürece, başkasının onun hakkında bilmediği şeyi o da kendi nefsinden bilememiştir. Nitekim şair şöyle demiştir:

Benim âşık olduğumu konuşuyor insanlar
Fakat kime âşık olduğumu bilmiyorlar

Aynı şekilde, bu adam haz almayı sevdiği gibi bu nedenle hazzın bulunduğu mahalli de sevmiştir. Söz konusu mahal ise kadındır. Fakat meselenin ruhunu kaçırmıştır. Onu bilseydi, kiminle haz aldığını ve haz alanın kim olduğunu öğrenir ve yetkin bir insan olurdu. Kadın, *Erkeklerin onlar üzerinde bir derecesi vardır* [2:228] ayetine göre erkeklerden aşağı bir derecede bulunur. Bu nedenle surete göre yaratılmış olan [insan], kendisini suretine göre yaratanın [Hak] derecesinden aşağıda olmuştur. Bununla beraber, O'nun suretine göre yaratılmıştır. Yaratanın sayesinde kendi suretine göre yarattığı kimseden ayrıştığı bu tek derece, âlemlerden münezzeh ve ilk etkin olmuştur; çünkü suret [üzerinde yaratılmış olan erkek], [kadının varlığı için] ikinci etkindir. Bundan dolayı onun etkisi Hak gibi birincil olmamıştır. Böylece varlıklar mertebeler nedeniyle farklılaşmıştır. Arif, her hak sahibine hakkını vermiştir. Bu nedenle Hz. Muhammed için kadınları sevmek, Hakkı sevmekten ve Allah'ın *her şeye yaratılışını vermiş olmasından* [20:50] kaynaklanmıştı, ki bir şeye yaratılışını vermek onun hakkını vermek demektir.

Öyleyse Hak her şeye ancak isimlendirileniyle hak ettiği şeyi vermiştir. Başka bir ifadeyle o, hak sahibinin sözü gereği hak ettiği şeydir.

Hz. Peygamber hadiste kadınları önce zikretti; çünkü onlar edilgenlik mahallidir. Nitekim doğa suret, itibariyle kendisinden var olan şeyden öncedir. Doğa, gerçekte Rahman'ın nefesinden başka bir şey değildir; çünkü ulvi-süflî bütün âlemin suretleri doğada açılır. Bunun nedeni, üflemenin özellikle cisimler âleminde maddesel cevhere yayılmış olmasıdır. Nurdan oluşmuş ruhların ve arazların varlığına olan yayılma ise başka bir tarzdır.

[KADININ ÖNEMİ]

Hz. Peygamber (a.s.), bu hadiste dişiliği erkekliğe galip kıldı; çünkü o, kadına önem vermek istedi ve bu nedenle *selas* [dişi için üç] deyip erkek sayılana özgü *selâsetun* demedi. Hadiste [kelime olarak erkek sayılan] güzel koku da zikredildi. Halbuki bu kelime, erkektir. Arapların âdeti, [aynı cümlede erkek ve dişi geçtiğinde] erkekliği dişiliğe hâkim kılmaktır. Arap, 'Fatmalar ve Zeyd çıktılar' [*haracû*: eril çoğul] der, 'çıktılar' [*harac-ne*: dişil çoğul] demez. Erkek bir, kadın çok olsa bile, Araplar erkekliği dişiliğe hâkim kılar. Hz. Peygamber bir Araptı. Buna rağmen, kendisi sevmeyi tercih etmediği halde, ona sevdirilen şeyde anlamı dikkate almıştır. Böyle olunca Allah ona bilmediği şeyi öğretti. Allah'ın onun üzerindeki iyiliği büyüktür.

Bundan dolayı Hz. Peygamber, dişi için kullanılan *selas* [üç] kelimesini erkek için kullanılan *selâse*'ye hâkim kıldı. Öyleyse Hz. Peygamber hakikatleri ne kadar iyi bilmekte ve haklara ne kadar dikkatle uymaktadır! Ardından hadisin sonunu başlangıcın benzeri yapıp, ikisinin arasına erkek bir kelimeyi soktu. Bundan dolayı nisa [kadın] kelimesiyle başladı *salat* [dişi, namaz] ile bitirdi. Bunların ikisi de dişidir. Bu ikisinin arasındaki güzel koku ise bizzat peygamberin varlığı gibidir; çünkü erkek, kendisinden ortaya çıktığı zat ve erkekten ortaya çıkan kadın arasında bulunur. Böylece erkek, iki dişi arasında meydana gelmişti. Bunlardan birisi zat'ın dişiliği, diğeri ise gerçek dişiliktir [kadın]. Nisa gerçek dişi, *salat* [namaz] ise gerçek olmayan dişidir. Güzel koku [*tîb*], bu ikisinin arasında kendisinden var olduğu zat ile kendisinden var olan Havva arasındaki Âdem gibi erkektir. Dilersen o zat, sıfattır dersin. Bu durumda tercih ettiğin kelime yine dişidir; dilersen kudrettir dersin. Bu durumda yine dişidir. Hangi görüşü benimsersen benimse, her durumda dişiliğin önce geldiğini görürsün. Âlemin varlığında Hakkı neden sayan nedenselcilerde de durum böyledir; çünkü neden kelimesi [Arapçada] dişidir.

Hz. Peygamber'in hadiste güzel kokuyu zikredip onu kadınlardan sonra getirmesinin hikmeti şudur: Kadınlarda oluşturma [tekvin, meydana getirme] kokusu vardır. En güzel koku, sevgilinin boynunun [kokusudur]. Diğer örnekler için de aynı şey söylenmiştir. Hz. Peygamber, asalet bakımından kul olarak yaratıldığı için, kesinlikle başını efendiliğe kaldırmadı. Üstelik, sürekli secde eden ve edilgen bir kul olarak kalmayı sürdürdü. Böylece Allah, ondan oluşturduğu şeyi oluşturdu. Allah ona, nefesler âleminde –ki o temiz kokular demektir– etkinlik mertebesi verdi. Ardından, güzel koku kendisine sevdirildi. Bu nedenle onu kadınlardan sonraya koydu. Böylece *dereceleri yükseltendir, Arş'ın sahibidir* [40:15] ayetinde Hakka ait dereceleri

gözetmiştir. Hakkın Arş'ın sahibi olması, er-Rahman ismiyle ona istiva etmesinden [yerleşme, karar kılma] kaynaklanır. [Allah er-Rahman ismiyle onun üzerinde istiva ettiği için] Arş'ın altındaki hiçbir şey bu rahmetten yoksun olamaz. Bu durum *Rahmetim her şeyi kuşattı* [7:156] ayetinde dile getirilmiştir. Arş her şeyi kuşatır. İstiva eden ise Rahman'dır. Şu halde onun hakikatiyle rahmet bütün âleme sirayet eder. Nitekim bu durumu bu kitabın dışındaki kitaplarda ve *Feth-i Mekki*'de [*Fütûhât-ı Mekkiyye*] açıklamıştık.

Hak cinsel birleşmedeki güzel kokuyu Hz. Ayşe'nin masumluğu hakkındaki ayette zikretti. Bundan dolayı *Çirkin şeyler, çirkinlere güzel kokulu olan güzele özgüdür. O, dedikleri şeyden uzaktır* [24:26]. Böylece onların kokularını temiz yaptı; çünkü söz bir nefestir ve o kokunun ta kendisidir. Böylece koku, konuşmada ortaya çıkışına göre, temiz ve çirkin olarak ortaya çıkar. Nefes aslı bakımından ilahi olması nedeniyle bütünüyle temizdir. Bu yönüyle her şey temizdir. Bir şey, övgüye ve kötülemeye konu olması bakımından temiz ve çirkin olabilir. Hz. Peygamber sarımsak hakkında, "kokusunu sevmediğim bir bitki" demiş, [ama] 'kendisini sevmem' dememiştir. Dolayısıyla [bir şeyde] hakikat çirkin görülmez, yalnızca ondan ortaya çıkan şey çirkin veya nahoş görülebilir. Bu nedenle çirkin ve nahoş bulmak ya doğaya ya da gayeye yatkın olmama nedeniyle alışkanlık tarafından belirlenir. Bazen kötülük, şeriat bakımından bir kötülüktür ya da hedeflenen yetkinlikten eksik kalmaktan kaynaklanır. Bu bağlamda, belirttiklerimizin dışında başka bir tür yoktur.

Daha önce ortaya koyduğumuz gibi, iş iyi [aynı zamanda güzel] ve kötü [aynı zamanda çirkin] diye ikiye ayrıldığına göre, Hz. Peygamber'e çirkin değil, yalnızca güzel sevdirildi. Melekleri ise unsurlardan oluşmuş bu âlemdeki kokuşmadan kaynaklanan kötü kokulardan rahatsız olmakla niteledi; çünkü o, kokuşmuş çamurdan, başka bir ifadeyle kokusu başkalaşmış bir çamurdan yaratılmıştır. Bu nedenle melekler o kokuyu özü gereği çirkin bulur. Meleklerin bu durumu, pislik böceğinin gül kokularından rahatsız olmasına benzer. Halbuki gül kokusu, güzel kokulardan birisidir. Buna karşın gül kokusu, pislik böceğine göre, güzel bir koku değildir.

Mana ve sureti bakımından böyle bir mizaca [karışım] sahip herkes, hakikati duymaktan sıkıntı duyarken bâtıl şeyleri duymaktan hoşnut olur. Bu duruma *Bâtıla iman edenler ve Allah'ı inkâr edenler* [6:12] ayetinde işaret edilmiştir. Allah onların hüsrana uğradığını belirterek şöyle demiştir: *Onlar hüsrana uğrayanların ta kendisidir* [6:12]; çünkü temizi kötüden ayırt edemeyen kimse, herhangi bir algıya sahip değildir. Dolayısıyla Allah'ın peygamberine her şeyin yalnızca güzel olanı sevdirildi ki, âlemde güzelden [ve temiz] başka bir şey yoktur.

Âlemde her şeyin yalnızca temiz olanını bilip kötüye hiç aşina olmayan bir mizaç bulunabilir mi, bulunamaz mı? Bizce böyle bir şey olmaz; çünkü, âlemin kendisinden ortaya çıktığı asılda [Hak] böyle bir durum görmedik. O asıl, Haktır. Biliyoruz ki, Hak [bazı şeyleri] sever [bazı şeyleri] nahoş bulur. Kötü nahoş görülen şeyden başkası olmadığı gibi temiz [güzel] de sevilen şey demektir. Âlem Hakkın suretine göre var oldu. İnsan ise iki surete göre var oldu. Dolayısıyla her durumdan yalnızca birisini algılayan bir mizaç yoktur. Tam tersine kötü olduğunu bilmekle beraber, kötüden iyiyi [çirkinden güzeli] algılayan bir mizaç söz konusu olabilir. Bununla birlikte, [iyi diye algıladığı] o şeyin zevk bakımından kötü, zevk olmaksızın ise iyi olduğu bilinir. Böylece bir şeydeki iyiliği görmek, o şeydeki kötülüğü algılamaktan insanı alıkoyar. Böyle bir şey olabilir.

Âlemden, başka bir ifadeyle oluştan kötülüğün bütünüyle kaldırılması ise mümkün olamaz. Allah'ın rahmeti, iyi kötü her şeydedir. Kötü kendiliğinde iyiyken iyi de kötüye göre kötüdür. Bundan dolayı her iyi şey, bir bakıma, herhangi bir kimsenin mizacında kötü olduğu gibi bunun tersi de doğrudur.

[NAMAZ]

Tekliğin tamamlandığı üçüncü şey namazdır. Bu nedenle Hz. Peygamber "Göz aydınlığım namaz oldu" buyurdu; çünkü namaz bir müşahede, başka bir ifadeyle, Allah ile kulu arasındaki karşılıklı konuşmadır. Allah "Beni zikrediniz ki, ben de sizi zikredeyim" buyurur. Namaz, Allah ile kulu arasında ikiye ayrılmıştır: Yarısı Allah'a, yarısı kula aittir. Sahih bir hadiste böyle zikredilmiştir. Allah şöyle buyurur: "Namazı kendim ile kulum arasında ikiye böldüm. Yarısı bana, yarısı kuluma aittir. Kuluma istediği verilecektir."

Kul [namaza başlarken] *Rahman ve Rahim Allah'ın adıyla* [1:1] der. Allah, 'kulum beni zikretti' diye karşılık verir. Kul, *Hamd, âlemlerin rabbi Allah'a aittir* [1:1] der. Allah, 'kulum beni övdü' der. Kul, *Rahman ve Rahimdir* [1:2] der. Allah 'kulum, beni methetti' der. Kul, *din gününün sahibidir* [1:3] der. Allah 'kulum beni yüceltti, işini bana havale etti' der.

Bu bölümün hepsi [Fatiha suresinin birinci bölümü], Allah'a aittir. Ardından kul, *Ancak sana ibadet eder ve ancak senden yardım isteriz* [1:4] der. Allah, 'bu, benim ile kulum arasındadır; kulumun istediği gerçekleşmiştir' der. Böylece Allah, bu ayette ortaklığı gerçekleştirdi. Kul, *Bizi dosdoğru yola hidayet eyle, nimet verdiklerinin yo-*

luna, sapkınların ve gazaba uğrayanlarınkine değil [1:5] der. Allah şöyle buyurur : 'Bunlar, kuluma özgüdür ve kulum için istediği gerçekleşmiştir.'

Namazın [Fatiha suresinin] ilk yarısını Allah kendisine tahsis ettiği gibi bu kısmı da kuluna ayırmıştır. Namazda Fatiha suresini okumanın farz olmasının gerekliliği buradan bilinir. Fatiha'yı okumayan kimse, Allah ile kulu arasında bölünmüş namazı kılmış değildir.

Namaz [Allah ile kul arasındaki] karşılıklı bir konuşma, dolayısıyla bir zikirdir. Hakkı zikreden kimse hiç kuşkusuz Hakla oturmuş, Hak da onunla oturmuştur. Kutsi bir hadiste Allah'ın şöyle buyurduğu rivayet edilir: "Ben, beni zikredenle otururum." Zikrettiği kimseyle karşılıklı oturan bir insanın gözü varsa, oturduğu kişiyi görür. İşte bu [anlamda namaz]; görmek demektir. Gözü yoksa göremez. Buradan namaz kılan kişi, mertebesini görür: Kıldığı namazda Hakkı bu şekilde görecek midir, görmeyecek midir? Hakkı görmezse, 'sanki görüyormuşçasına,' inanarak Allah'a ibadet etmelidir. Bu durumda karşılıklı konuşma esnasında Hakkı kıblesinde tahayyül ederek Hakkın ona gönderdiği şeylere kulak verir.

Namaz kılan kişi insanlara ya da kendisiyle birlikte kılan meleklere imam ise namazda peygamberin derecesine çıkmış demektir ki, bu mertebe Allah'a vekil olmaktır. Bu bağlamda namaz kılan herkes, hiç kuşkusuz, imamdır; çünkü insan namazı yalnız kıldığında bile, bir rivayette belirtildiği gibi, melekler onun ardında namaz kılar. Nitekim bir rivayette bu durum belirtilmiştir. İnsan 'Allah kendisini öveni duydu' dediğinde, kendisine ve arkasında bulunanlara Allah'ın kendisini duyduğunu bildirir. Ardından melekler ve orada bulunanlar 'Rabbimiz övgü sana aittir' der; çünkü Allah kulunun diliyle "Allah kendisini öveni duydu" demiştir.

Namazın mertebesinin yüksekliğine ve sahibini nereye götüreceğine bakınız! Öyleyse namazda [Hakkı] görme derecesine ulaşamayan kimse, namazın nihai hedefine ulaşamadığı gibi namaz o kişi için göz aydınlığı olmamıştır; çünkü böyle bir insan, karşılıklı konuştuğu kimseyi görmemiştir. Haktan namazda kendisine gelen hitabı duymadığında ise [Hakkın hitabına] kulak veren olmamıştır. Namazda [Hakkı] görmediği ve [kendisine gelen şeyleri] duymadığı halde, Rabbinin karşısında bulunduğunun bilincine sahip olmayan kimse, kesinlikle namaz kılmış sayılmadığı gibi aynı zamanda böyle bir insan, [Hakka] tanık olarak [hitabını] dinleyenlerden birisi de değildir.

Namazın dışında, yapıldığı esnada başka davranışları yasaklayan bir ibadet yoktur. Allah'ın zikrinin en büyük olduğu ibadet, namazdır. Namaz birtakım sözler, fiiller içerir. Namaz kılan kâmil insanın hangi özelliklere sahip olması gerektiğini *Fütû-*

hât-ı Mekkiyye'de açıklamıştık.[3] Allah şöyle buyurur: *Namaz kötülükten alıkoyar* [29:45]. Namaz kılan insan, kendisine 'namaz kılan' denildiği sürece, namazdaki fiillerinden başka bir şey yapamaz. *Allah'ın zikri ise en büyüktür* [29:45], yani Allah'ı zikretmenin en büyük [ibadet] sayıldığı yer namazdır. Başka bir ifadeyle, dileğine karşılık verirken Allah'ın kulunu zikretmesi en büyük iştir. Allah'ı övmek, kulun namazda Rabbini zikretmesinden daha büyüktür; çünkü büyüklük Allah'a aittir. Bu nedenle Allah şöyle der: *Allah yaptıklarınızı bilir* [29:45]. Başka bir ayette ise *Gördüğü halde kulak verir* [50:37] buyurur. Kulun kulak vermesi, namazda Allah'ı zikretmesi nedeniyledir.

Buradan şunu öğreniriz: Varlık, akledilir doğrusal bir hareketten meydana geldi. Bu hareket, âlemi yokluktan varlığa taşımıştır. Namaz da [âlemdeki] bütün hareket türlerini içerir: Bunlar, üç hareket türüdür: Birincisi dikey harekettir. Bu hareket, namaz kılanın ayakta durma halidir. İkincisi, yatay harekettir. Bu ise namaz kılanın rükuya eğilme hareketidir. Diğeri ise zikzak harekettir; bu da namaz kılanın secde hareketidir. İnsanın hareketi dikey, canlının hareketi yatay, bitkilerin hareketi ise zikzaklı harekettir. Donuğun kendiliğinden kaynaklanan bir hareketi yoktur. Bir taş hareket ettiğinde, ancak başkası['nın kendisini hareket ettirmesi] nedeniyle hareket eder.

Hz. Peygamber "Gözümün aydınlığı namaz yapıldı" buyurmuş, fiili kendisiyle ilişkilendirmiştir. Hakkın namaz kılana tecelli etmesi, namaz kılana değil Hakka dönen bir durumdur; çünkü bu niteliği zikretmeseydi, kendisine bir tecelli olmaksızın, namaz kılmayı kuluna emredebilirdi. Bu tecelli Hakkın bir ihsanı olduğuna göre, namazda gerçekleşen müşahede de Allah'ın bir ihsanıdır. Böylece Hz. Peygamber "Göz aydınlığım namaz yapıldı" dedi. Kastedilen şey, âşığın gözlerinin kendisiyle aydınlandığı sevgilinin görülmesidir. 'Göz aydınlandı' anlamındaki *kurret* kelimesi, istikrar kelimesinden gelir. Başka bir ifadeyle sevgiliyi görmekle göz [aramayı bırakıp bir noktada] karar kıldı. Dolayısıyla sevgiliyi görünce göz, artık 'bir şeyde' ya da 'bir şeyde olmayan' herhangi bir şeye bakmaz. Namaz kılan insanın namazda bir yöne bakması bu nedenle yasaklandı. Sağa-sola dönmek, Şeytan'ın kulun namazdan çalıp sevgiliyi müşahededen mahrum bıraktığı bir şeydir. Daha doğru bir ifadeyle böyle bir insanın sevgilisi, namaz kılarken yüzüyle kendisine yöneldiği o şeydir.

Bu özel ibadeti yaparken insan, halinin böyle olup olmadığını kendisinden bilir; çünkü insan *mazeretler ortaya atsa bile, kendisi hakkında basiretlidir* [75:14]. Öyleyse insan, kendi içindeki yalanı ve doğruluğu bilir. Bir şey, kendi durumu hakkında bilgisiz olmaz; çünkü onun durumu, kendisi için tadılan [tecrübeye dayalı] bir bilgidir.

[BAŞKA BİR YORUMLA NAMAZ]

Namaz denilen şeyin başka bir taksimi vardır: Allah bize namaz kılmamızı emretmiş sonra kendisinin de 'namaz kıldığını' bildirmiştir. Öyleyse namaz, hem bizim tarafımızdan hem de O'nun tarafından kılınır. 'Namaz kılan'[4] Hak ise el-Âhir ismiyle 'namaz kılar.' Böylece Hak, kulun varlığından sonra gelir. Bu anlamda Hak, kulun teorik düşüncesiyle ya da [başka birisini] taklit ederek kalbinde yarattığı Hakkın aynısıdır ve o 'inanılan ilah'tır. İnanılan Hak, idrak kabiliyetine göre değişir. Nitekim Cüneyd-i Bağdadî, Allah'ı bilmenin anlamı ve arifin kim olduğu sorulduğunda şöyle demiş: "Suyun rengi kabının rengidir." Bu cevap, gerçeği olduğu gibi bildiren doğru bir cevaptır. İşte O, size 'salat eden' Allah'tır.

Namaz kılan biz isek, bu kez el-Âhir ismi bizim olur. Bu durumda biz, O'nda bulunuruz. Nitekim bu ismin kendisine ait olduğu kimsenin de böyle olduğunu belirtmiştik. Böylece, halimize göre O'nun katında bulunuruz. Allah bize ancak kendisine götürdüğümüz şeyin suretine göre bakar; çünkü *musallî* [namaz kılan], yarışta birinciden sonra gelen demektir. Allah, *Herkes kendi namazını ve tesbihini bildi* [24:41] buyurur. Başka bir ifadeyle, Rabbine kulluğunda sonra gelişindeki mertebesini bilir. Onun tesbihi ise yeteneğinin verdiği tenzihtir. Öyleyse her şey, Rabbinin övgüsünü tespih eder. O, kullarını hoş gören ve günahları örtendir.

Bu nedenle, âlemdeki [şeylerin] tek tek tespihleri ayrıntılı olarak bilinemez. Demek ki, *Her şey Rabbinin övgüsünü tespih eder* [17:44] ayetinde geçen 'övgüsünü' kelimesindeki zamirin kula döndüğü bir derece vardır [kul kendi övgüsünü tespih eder ve yüceltir]. Bu yoruma göre, kastedilen şey, her şeyin kendi övgüsünü tespih etmesidir. Öyleyse 'tespihini' kelimesindeki zamir, tespihi yapan kimseye döner. Başka bir ifadeyle kendisi övgüsünü tespih eder. Nitekim inanç sahibinin de yalnızca kendi inancındaki ilahı övdüğünü, nefsini ona bağladığını belirtmiştik. İnsanın amelinden ortaya çıkan şeyler de insanın kendisine döner. Öyleyse insan, ancak kendisini över; çünkü sanatı öven kimse, hiç kuşkusuz, sanatkârı övmüş demektir; çünkü sanatın güzel olup olmayışı, yapanla ilgili bir durumdur. İnançtaki ilah da onun hakkında düşünen insanın ürettiği bir şeydir. Başka bir anlatımla inançtaki ilah, insanın bir ürünüdür. Bu nedenle insanın inandığı şey hakkındaki övgüsü, kendisine dair bir övgüdür. Bu nedenle başkasının inancındaki ilah kötülenir.

İnsan, insaf gösterseydi, böyle yapmazdı. Ne var ki, inançtaki bu özel ilahın sahibi, başkasının Allah hakkındaki inancına karşı çıkarken bu gerçeğin farkında değildir; çünkü o, Cüneyd'in "Suyun rengi kabın rengidir" sözünü anlasaydı, hiç kuş-

kusuz, her inanç sahibine inandığı şeyi teslim eder, her surette ve inanılan here şeyde Allah'ı bilirdi.

Öyleyse [başkasının inancına] itiraz eden kişi, bilgili değil, yalnızca bir zan sahibidir. Bu nedenle Allah, "Ben kulumun bana olan zannındayım" buyurdu. Başka bir ifadeyle, ben kulumun inancındaki surete göre zuhur ederim. Dilerse [inancında] mutlak davranır, dilerse sınırlar.

O halde inançların ilahı tanımlara girer. O, kulun kalbinin kendisini sığdırdığı ilahtır; çünkü Mutlak İlah'ı hiçbir şey sığdıramaz; çünkü Mutlak İlah, şeylerin kendisi ve kendisinin aynıdır. Bir şey için kendisini sığdırdı ya da sığdıramadı denilemez. Bunu anlayınız!

Allah doğruyu söyler ve doğruya ulaştırır.

Allah'a hamd olsun onun başarıya erdirmesiyle kitap tamamlandı. Yegâne olan Allah'a hamd olsun. Salat ve selam, efendimiz Muhammed'e, onun ailesine, arkadaşlarına olsun.

***

[Ferağ Kaydı: Eserin istinsahı, Cemadi'l-âhire ayında sekiz yüz otuz dokuz senesinde tamamlandı. Allah Hz. Muhammed vesilesiyle onun sonunu hayır etsin, amîn!]

NOTLAR:

[1] Çünkü 'nisa' kelimesi, gecikmek anlamındaki *nesie*'den gelir.

[2] Araplar ekonomik nedenlerle ayların tarihleriyle oynar, haram ayları öne alır veya geciktirirdi. Bu durum *nesi* kelimesiyle ifade edilmiştir. İbnü'l-Arabî kadınlar anlamındaki *nisa*'nın da bu kelimeden türemiş olduğuna dikkat çekerek aradaki anlam ilişkisine dikkat çeker.

[3] İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât-ı Mekkiyye* ve başka eserlerinde namaz bahsini sürekli ele aldığı gibi özel olarak bir cildin büyük kısmını namaza tahsis etmiştir.

[4] Burada *salat* kelimesini İbnü'l-Arabî'nin 'namaz kılmak' anlamında kullandığı anlaşılmaktadır. Ancak genel olarak Allah için bu fiil kullanıldığında 'rahmet etmek' anlamı verilir. Nitekim bunun örnekleri İbnü'l-Arabî'nin metinlerinde de geçer.

Fusûsu'l-Hikem Şerhi

Ekrem Demirli

GİRİŞ
FUSÛSU'L-HİKEM: BİR RÜYANIN KİTABI

Fusûsu'l-Hikem bir rüyanın kitabıdır: Hz. Peygamber elindeki bir kitabı İbnü'l-Arabî'ye uzatır ve "Bu *Fusûsu'l-Hikem* kitabıdır, onu al, insanlara ulaştır"[1] der. Peygamber'i rüyada görmek, rüya yoluyla ondan bilgi almak, hadis öğrenmek, bir hadisin doğru olup olmadığını ya da tam olarak hangi anlama işaret ettiğini sormak gibi ifadeler İbnü'l-Arabî'nin metinlerinde geçer. Üstelik, bilgi kaynağında Peygamber'e ortaklık ve Allah'tan doğrudan bilgi alma imkânını dile getirir. Sûfiler, gerçek bilginin Tanrı'dan öğrenilebileceğini ifade ederken 'zâhir ehli'nin bilgisine işaret eden "yaratılmıştan bilgi almak" ile "Ölümsüz Diri'den bilgi almayı"[2] karşılaştırırlar. İbnü'l-Arabî böyle rüyaları keşfin bir türü sayarak nasların yorumunda ya da hadislerin doğruluk ve zayıflığını saptamada sûfilerin diğer bilim mensuplarına karşı bir ayrıcalığı olduğunu kabul eder.[3]

Bu rüyanın *Fusûsu'l-Hikem* tasavvurunda belirleyici bir rol oynadığı ve ona, başka sûfilerin eserleri bir yana, bizzat İbnü'l-Arabî'nin eserleri içinde de ayrıcalıklı bir yer kazandırdığı kesindir.[4] Belki İbnü'l-Arabî de böyle bir gelişmeyi ön görerek, rü-

---

1 Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 20.

2 Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, Litera, 2006, c. I, s. 73. İbnü'l-Arabî şöyle aktarır: "Cüneyd-i Bağdâdî'ye sorulmuş: Ulaştıklarına neyle ulaştın? Yanıtlamış: Bu derecenin altında otuz küsür sene oturmakla. Ebû Yezid Bestamî ise şöyle dermiş: Siz bilginizi ölümlülerden, biz ise ölümsüz Diri'den almaktayız."

3 Bkz. İbnü'l-Arabî, *a.g.y.*, c. I, s. 73 vd.

4 Bu rüya hakkında en ayrıntılı tahliller Müeyyidüdin el-Cendî ve Davud el-Kayserî'de geçer. Bkz. Müeyyidüddin el-Cendî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, ed. Seyyid Celaleddin Aştiyanî, Meşhed University Press, 1982, s. 205 vd. Davud Kayserî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, Daru'l-l'tisam, 1416, s. 142 vd. Cendî, İbnü'l-Arabî'nin ifadelerini Peygamber'in rüyada görülmesinin anlamından hareketle tahlil eder. Kayserî'de dikkat çeken bir ifade ise "İbnü'l-Arabî rüyada gördüğü şeyi kendi tabir ve yorumuyla ortaya koydu" ifadesidir. Burada Kayserî, Yusuf peygamberin *Rabbim benim rüyamı gerçek yaptı* (12:100) anlamındaki ayete gönderme yaparak *Fusûsu'l-Hikem*'in görülen doğru rüyanın bir yorumu olduğuna işaret eder. İbnü'l-Arabî'nin rüya yerine kullandığı *mübeşşire*, bütün şarihlerin görüş birliğiyle 'doğru rüya' anlamına gelir. Öyle ki, mübeşşire için ayrıca 'doğru' nitelemesini kullanmak gereksizdir. Bkz. Abdurrahman Câmî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, Darü'l-kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004, s. 44.

yanın ardından "Ne resulüm ne peygamber. Ben yalnızca bir vâris ve ahiretimin bekçisiyim" diyerek konunun karmaşıklığına dikkat çeker. Bu bakımdan rüya ve İbnü'l-Arabî'nin rüyanın ardından söyledikleri, üzerinde durulması gereken ifadelerdir.

FAS, KELİME, AYNA, GİZLİ HAZİNE

Rüyada dikkat çeken ilk şey Hz. Peygamber'in *Fusûsu'l-Hikem* diye isimlendirdiği bir kitabı 'elinde' tutmasıdır. Şarihler bu durumun üzerinde dururlar: Bazı şarihler isimlendirmeyle isim arasındaki ilişkiye dikkat çeker. *Fuṣûsu'l-Hikem*, 'Hikmetlerin Kaşları' demektir ki, kelimenin ilk çağrışımı 'özet'tir. Ancak 'fas' kelimesinin sözlük anlamından hareketle İbnü'l-Arabî'nin düşüncesi daha iyi anlaşılabilir. Fas[5] bir yüzüğün veya mührün kime ait olduğunu gösteren belirti ve kaş demektir.[6]

İbnü'l-Arabî, fas kelimesini kitabında birkaç kez farklı anlamlarda kullanır. Bir yerde konunun anafikri ve özeti anlamında "meselenin fassı"[7] deyimini kullanır. Başka bir bağlamda fassı 'kaş' anlamında kullanır ve kaşlar ile yüzükler arasındaki ilişkiden söz eder: Fas, dışarıya taşmayacak şekilde yüzüğe tam yerleştirilmiş olmalıdır. Bu yorum, fassın peygamberlerin hakikatlerinde bulunan hikmetleri tam anlamıyla dile getirdiğini gösterdiği gibi her hikmetin sahibi olan peygamberin hakikatiyle de tam olarak örtüştüğünü gösterir.[8] Bunun yanı sıra Kayserî'nin yorumuyla

---

5 *Fusûsu'l-Hikem*, 'hikmetlerin kaşları' anlamına gelir. Fas hakkında açıklamaları, dipnotlarda zikretmiştik. Burada *Fusûsu'l-Hikem* şarihlerinden Bâlî Sofyavî'nin 'kelime'ye verdiği dört anlamı aktaralım: "Birincisi kelime [yani hakikat] anlamına gelmesidir. İkincisi ise, kalp anlamına gelir. Bu yorumda peygamberlerin kalpleri yüzükteki kaş gibi görülür. Üçüncüsü ise, hikmet demektir. Bu durumda fas, peygamberlerin kalplerine nakşedilmiş bilgiler ve hikmetlere işaret eder. Dördüncüsü ise hikmetin özü anlamına gelir. Bkz. Bâlî Sofyavî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, Dersaadet, 1309, s. 12.

6 Davud Kayserî şöyle der: "Varlık mertebeleri dairesel, insan-ı kâmilin kalbi de Tanrı'nın etkisinin yansıdığı bir yer olduğu için, mertebeleri yüzüğün halkasına, kalbi ise yüzüğün kaşına benzetti." Bkz. Davud Kayserî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 142.

7 İbnü'l-Arabî, fas kelimesini *fassu'l-mesele*, 'meselenin anafikri şudur' şeklinde de kullanır. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 201.

8 Hakkın tecellisi suretlerde çeşitlendiği gibi, zorunlu olarak kalp de ilahi tecellinin gerçekleştiği suretlere göre genişler ve daralır. Bir şey, tecellinin gerçekleştiği surete fazla gelmez; çünkü arifin ya da insan-ı kâmilin kalbi, yüzükteki kaş gibidir ve kaş yüzüğe fazla gelmez. Tam tersine kaş yüzük kadardır ve yüzük yuvarlak ise kendisi de yuvarlaktır. Yüzük dört-

meseleye baktığımızda, insan-ı kâmilin kalbi, Tanrı'nın tecelligâhı ve varlık mertebeleri için eksiksiz bir aynadır. Burada birbiriyle bağlantılı bazı kelimeleri hatırlamak gerekir.

Bunların ilki, Tanrı'yı ifade eden simgesel bir ifade olarak 'gizli hazine' deyimidir. Gizli hazine tasavvufî metinlerde sıkça geçen ve bilinmezliğe gönderme yapan bir ifadedir.[9] İbnü'l-Arabî'de hazine yalnızca bu bağlamda geçmez; İbnü'l-Arabî yeryüzünün bir hazine olduğunu söyler ve ardından pek çok hazine türünden, her hazinenin korunmasından ve koruyucularından söz eder.[10] Bu tasavvurda Tanrı'nın bir hükümdar, bütün âlemin ise O'nun mülkü ve memleketi diye görüldüğü açıktır. Hazine, sahibine işaret eden ve kendisini koruyan bir mühürle mühürlenir. Dünya 'hazinesi' üzerinde de sahibini gösteren ve onu koruyan bir mühür vardır. Bu mühür, insandır. *Fusûsu'l-Hikem*'deki ilk fas, insanın âlem hazinesi üzerinde bir fas, başka bir ifadeyle koruyucu bir nişan ve mühür olmasını ele alır. İbnü'l-Arabî bunu 'insanın hazineyi koruması ve sahibine işaret etmesi' şeklinde yorumlar. İnsan âlemden ayrıldığında ise, hazine olan âlem varlığını ve düzenini yitirir.

Konunun bilgiyle ilgili yönü ise yine birinci anlamla ilgilidir. İbnü'l-Arabî'nin bilgi görüşü tek tecellinin çok ve çeşitli yetenekler, kısaca a'yân-ı sâbite nedeniyle farklı görünümler kazanması kabulüne dayanır. Bu nokta öncelikle İbnü'l-Arabî'nin tecelli fikriyle ilgilidir. Sûfiler, 'Bir'den bir çıkar'[11] ilkesinin içerdiği bazı alt ilkeleri düşüncelerini açıklamak için kullanmışlardır. Bunların başında Tanrı'dan çıkan tecellinin tekliği gelir. Tanrı'dan her zaman tek tecelli çıkar ve bu tecelli varlık tecelli-

---

gen ya da altıgen ya da sekizgen vb gibi bir şekle sahip ise kaş da aynı şekildedir; çünkü kaşın yüzükteki yeri, yüzüğün şekline göredir (Şuayb Fassı).

9 *Kenz-i mahfi*, 'gizli hazine' için bkz. Müeyyidüddin el-Cendî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 125; Suad el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, "Gizli Hazine" maddesi, çev. Ekrem Demirli, Kabalcı, 2005.

10 İlahi hazineler, insanın koruyuculuğu (*hizane*), cömertlik hazineleri, hüccet hazineleri, Hakkın hazineleri, hayal hazinesi vs terimleri hakkında bkz. Suad el-Hakîm, *a.g.y.*, ilgili maddeler.

11 İbnü'l-Arabî bu ilkeyle ilgili bazen çelişik ifadeler kullansa bile, sonuçta düşüncesinin öngördüğü zorunlu bir ilke olarak ona yer verir. Ancak Konevî, meseleyi daha teknik bir dille tahlil etmiştir. Bkz. Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, çev. Ekrem Demirli, İz, 2002, s. 23; her iki düşünürün bu ilkeyi yorumlayışları hakkında bkz. Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, İz, 2005, s. 284.

sidir.[12] Tecellinin tek olması, Tanrı'nın mutlak birliğiyle (ahadiyet) ilgilidir. Tanrı herhangi bir şekilde çoklukla ilgili olamayacağı için, O'ndan her zaman tek şey çıkar. Bu tecelli, İbnü'l-Arabî'nin belirttiği gibi, sürekli ve kesintisizdir. Nitekim *Fusûsu'l-Hikem* şarihleri buna dikkat çekmiş ve özellikle tecellinin başlaması hakkındaki ifadelerin mecazi anlatımlar olduğuna dikkat çekerek zaman dışılığa ve sürekliliğe dikkat çekmişlerdir.[13] Söz konusu tecelli 'varlık tecellisi'dir. İbnü'l-Arabî onu daha çok 'nefes' kelimesiyle ifade eder ve Rahman ismiyle ilişkilendirir. Rahman'ın nefesi, bütün âlemin varlık ilkesidir. Konevî'nin isimlendirmesi ise 'genel varlık tecellisi'dir. Her iki terim aynı anlama gelen farklı isimlerdir. Tecellinin varlık tecellisi olması, Tanrı'nın saf varlık olmasıyla ilgilidir. Başka bir ifadeyle Bir'den bir çıktığı gibi aynı zamanda Sırf Varlık'tan yalnızca 'varlık tecellisi' çıkabilir.

Bu husus, yaratma veya sudûrda merkezi bir yer tutar: Yaratan ile yaratılan, bir şeyden çıkan ürün ile kaynak arasındaki benzerlik kaçınılmazdır. Konevî bunu 'bir şeyden kendisine zıt bir şey meydana gelmez'[14] diye dile getirirken İbnü'l-Arabî Âdem Fassı'nda yaratma sonucunda meydana gelen şeyin Yaratan'a benzer ve O'nun suretinde olduğuna dikkat çeker. Başka bir açıdan ise sûfiler delilden delilliye giderken bu ilkeden hareket eder. Delil ya da ortaya çıkan ürün kaynağına benzemeseydi, delilden kaynağa ulaşmak mümkün olmayacaktı. Öyleyse Tanrı, Sırf Varlık'tır ve O'ndan ancak kendisine benzer bir şey çıkabilir ki o da, varlık tecellisidir. Bu tecelliyi ayrıştıran ve farklılaştıran şey ise, tecellinin üzerlerine yayıldığı yeteneklerdir (istidat). İbnü'l-Arabî'de 'fas' ve 'kelime', bu bağlamda ortaya çıkar.

Kelime (hakikat) yerine 'ayna'yı da kullanabiliriz ve anlam 'peygamberin aynasında tecelli eden hikmet' demek olur. Ayna, peygamberin yeteneğidir. Onu kalp olarak da düşünebiliriz. Nitekim şarihler buna dikkat çekmiştir.[15] Tecellideki farklılık, kendisine yansıdığı bu tecelligâha göre değişir. İbnü'l-Arabî'nin düşüncesini anlamak için yeteneklerin 'yaratılmamış-ezeli yetenekler' olduğunu hatırlamalıyız. Onun düşüncesinin en karmaşık bahsi bu olduğu gibi, aynı zamanda bütün düşünceleri zorunlu olarak bu konuya dayanır. Bu yönüyle *Fusûsu'l-Hikem*'deki her konu, kaçınılmaz bir şekilde, 'yaratılmamış yetenek ve mahiyetler' anlamındaki a'yân-ı sâbite-

---

[12] Terim hakkında bkz. Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 23.

[13] Örneğin Âdem Fassı'nın başında yer alan "Hak istediği zaman" gibi ifadelerde geçen şart veya zaman bildiren edatlar mecazidir. Bkz. Davud Kayserî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, c. I, s. 157.

[14] Bkz. Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 14.

[15] Bkz. Davud Kayserî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 142; Bâlî Sofyavî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 13 vd.

nin farklı durumlarının ele alındığı konular içerir.

Peygamberlerin hakikatleri –ki İbnü'l-Arabî'nin kullandığı ifade kelime'dir– kendilerine yansıyan tecellinin değişik biçimlerde görünmesini sağlar. Bu durumda tek bir şey, farklı suretlere girer. O halde eserdeki her bölüm, tek tecellinin yetenek nedeniyle kazandığı farklı bir görünümünün özetidir. Hakikat ise tektir. İbnü'l-Arabî, bu durumu kitabının başlangıcında geçen 'yolun birliğine karşın mezhep ve dinlerin farklılaşması' arasındaki çelişkiden söz ederek belirtir. Başka bir açıdan ise, herkese gelen tecelli İbnü'l-Arabî'nin ifadesiyle *bi't-tariki'l-emem*, yani 'doğru yolun birliği'yle gelir. *Emem*, 'en yakın' demektir.[16] İki şey arasındaki en yakın yol, doğrusal çizgidir. Öyleyse doğru anlamındaki *müstakim* ile *emem*, başka bir ifadeyle 'en yakın' ile 'en doğru' aynı şeydir. *Fusûsu'l-Hikem* şarihleri kastedilenin peygamber ile Tanrı arasındaki doğrusal ilişki ve bağ olduğunda hemfikirdir.

Sûfilerin –ki İbnü'l-Arabî'yle birlikte oluşan ve ana fikirleri vahdet-i vücûd olan bir geleneğin sûfilerini kastediyoruz[17]– fizik ve doğa kaynaklı pek çok terimi ve ke-

---

[16] Bkz. Abdurrahman Câmî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 43. Câmî dilcilerden bir aktarma yaparak kelimeyi 'uzak ile yakın arasındaki orta yol' diye tanımlar. Kayserî ise, sâliklerle konuyu ilişkilendirerek, sûfilerin arasında şöhret bulmuş bir ifade olan 'Allah'a giden yollar sâliklerin sayısı kadardır' ifadesiyle yorumlar. Herkesin yolu doğru olsa bile –ki bu konu özellikle 'özel rab' ve 'inanılan ilah' ile herkesin kendi rabbinden ve yolundan memnun olması şeklinde Hûd Fassı'nda ele alınacaktır– özel anlamda doğruluk *Bizi doğru yola ulaştır* (1:5) ayetinde kastedilen tevhit ve din yoludur. Bkz. Davud Kayserî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 133.

[17] Tasavvuf tarihi araştırmalarında alanın sınırlarının tam olarak tespiti çok önemlidir. Bu yönüyle tasavvuf, farklı dönemlere göre tasnif edilebileceği gibi aynı zamanda İslam bilimleriyle ilişkileri bakımından farklı tasavvuf tarzlarından söz edilebilir. Örneğin ilk dönem tasavvufu, ağırlıklı olarak züht hareketlerinin egemen olduğu bir anlayışı temsil eder. Ardından gelişen ve ilk tasavvuf eserlerinin ortaya çıkmasını sağlayan dönem ise *Sünni tasavvuf* diye isimlendirebileceğimiz bir dönemdir. Bu dönemde ana mesele, tasavvufu fıkıh-kelam ilimlerinin ölçü ve anlayışlarıyla meşru bir ilim haline getirmekti. Bu dönemdeki tasavvuf tasavvuru, *bâtın fıkıh*, yani ibadetlerin biçimsel özellikleriyle ilgilenen fıkhı tamamlayan bir unsur olarak ibadetin niyet, ihlas, Allah korkusu gibi iç özellikleri üzerinde duran bir fıkıh anlayışı şeklinde özetlenebilir. İbnü'l-Arabî ve Konevî ile birlikte tasavvuf, bütün İslami bilimlerle ilişkisinde merkezi bir konum elde etmişti. Onlara göre tasavvuf, tam anlamıyla metafizik denilmesini hak edecek şekilde, bütün ilimlerin nihai amaç ve hedefini temsil eder. Konevî'nin çabasına baktığımızda ise, yeni tasavvuf (metafizik) bütün bilimler için düzenleyici ilkeler koyan bir metafiziktir. İbnü'l-Arabî, bu dönemi bütün bilimlerin tek bir noktaya doğru yetkinleşmesi ve olgunlaşması olarak görür. Üstelik bulunduğu dönemi, önceki asırlar bir yana, bizzat peygamberin dönemiyle karşılaştırarak ele alır. Ona göre yeni

limeyi metafizik düşüncelerini açıklamak için mecazi olarak kullandıklarını hatırlamalıyız. Onlar, Tanrı ile âlem arasındaki bağı doğrudan ve dolaylı olmak üzere iki şekilde tasavvur etmiştir. Birincisi Tanrı'dan her bir varlığa dönük bağdır. Tanrı'nın tikellerle ilişkisi sorunu, bu konu kapsamında ele alınmıştır. Başka bir açıdan, filozofların Tanrı'nın tikelleri bilip bilmemesi hakkındaki görüşleriyle bu özel tarz ilişkinin olup olmadığı hakkındaki tavırları aynı kapsama girer.[18]

Bu bağ, tek tek şeylerin Tanrı ile aracı olmaksızın 'varlık' almasını sağlar. İkinci bağ ise bir nedensellik silsilesiyle şeylerin meydana gelmesidir. Bir silsile yoluyla meydana gelen şeylerin Tanrı ile bağı da ancak silsile yoluyla gerçekleşebilir. Sûfilerin bu konuda dikkat çektiği hususlardan birisi, var olma tarzıyla bilgi ilişkisinin özdeşliğidir. Tanrı'dan her zaman tek bir şey çıkıyorsa ve bu tek şey 'varlık tecellisi' diye isimlendiriliyorsa, o zaman var oluş tarzıyla bilme tarzının aynı olması zorunludur; çünkü bu kabüle göre bir şeye bilgi ya da varlık verirken Tanrı'dan aynı şey çıkmaktadır. Tanrı'dan çıkan tecellinin sonucunun bilgi veya varlık veya başka bir şey olması, tecellinin kendisiyle değil, tecellinin ulaştığı yerin yeteneğiyle ilgili bir durumdur.

İbnü'l-Arabî, buna güneş ışığı ile camların veya yağmur ile toprağın ilişkisini örnek gösterir.[19] Her iki örnekte de tek şey, yansıdığı veya üzerine yağdığı şey nedeniyle farklı sonuçlar verir ve görünüm kazanır. Sûfiler bu durumu dikkate alarak, Tanrı ile âlem arasındaki bağın tarzıyla âlemin Tanrı ile bağ kurma tarzını ayrı ayrı ele almıştır. Âlem bakımından ilişki iki tarzda gerçekleşirken Tanrı bakımından her zaman tek tarzdadır; çünkü Tanrı bütün açılardan bir olduğu gibi O'nun ilişkisi de tek bir yönden olabilir. Mümkün ise bir yandan sebepler yoluyla Tanrı ile bağlantılıyken öte yandan sebepler zincirini aşan doğrudan bir yolla da Tanrı ile bağlantılıdır.

Bu özel irtibat tarzı, Tanrı ile her bir tekil şey arasında var sayılan özel bir yön-

---

dönem, İslam asırları arasında bilgi ve marifet bakımından en zengin ve üretken dönemdir. Bu dönem, tam anlamıyla 'ağacın meyve verdiği döneme karşılık gelir.' Fakat şunu da belirtmeliyiz ki, bütün dönemlerde tasavvufun ortak paydası, 'tasavvufi yöntem' diye isimlendirebileceğimiz kalbi arındırmanın (tasfiye ve tezkiye) insanın teorik ve pratik aklının gelişimini ve yetkinleşmesini sağlayabilecek bir yöntem olarak görülmesidir. Bu yöntem açısından baktığımızda ise, sûfilerin iddiasına göre, bütün tasavvuf homojen bir yapı arz eder.

[18] Bkz. Sadreddin Konevî, *Yazışmalar*, çev. Ekrem Demirli, İz, 2002, s. 72.

[19] Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 108; 'rakika' terimi için bkz. Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, İz, 2004, s. 271.

den gerçekleşir. İbnü'l-Arabî bu özel tarzı *vech-i has*, 'özel yön' diye isimlendirir. Bu terim, tasavvuf terminolojisinde çok önemli bir yer tutar. Konevî'nin açıklamaları, kastedilen şeyin insanın yaratılmamış yönü olduğunu gösterir. Bu anlamda özel yön, yetenek ve yaratılmamış mahiyetle özdeşleşir.[20] Anlaşıldığı kadarıyla Konevî, burada ilişki ile ilişkinin dönük olduğu şeyi birlikte dikkate almaktadır. Başka bir ifadeyle, özel ilişki derken hem yaratılmamış hakikate hem de bu hakikatin konumuna ve mertebesine atıfta bulunur. Bu ilişki, dairesel varlık tasavvurunda merkez nokta ile çevredeki noktaların ilişkisiyle açıklanabilir. Merkez nokta ile çevre noktaların ilişkisi, doğrudan ve dolaylı olmak üzere iki şekilde gerçekleşir. İbnü'l-Arabî, çevredeki her noktanın merkezdeki noktaya bakmasını bu 'özel ilişki yönü' diye görür. Merkez nokta ile çevre noktalar arasında yardımı ulaştıran ve İbnü'l-Arabî'nin 'rakika' dediği ince bağlar bulunur. Bu ince bağlar, çevrenin talebiyle merkez noktanın o talebe verdiği karşılığın taşıyıcısıdır. İbnü'l-Arabî şöyle der:

> *Haktan kalbime rakîkalar [ince bağlar] uzanır*
> *Güneş ışınlarının göze ulaştığı gibi*[21]

İşte fas terimi de böyle bir genel bağlam içinde değerlendirilebilir. Bu durumda fas, her bir peygamberin hakikatinin merkez nokta karşısındaki özel konumuna ve tek tecelliyi ayrıştıran yaratılmamış mahiyetine gönderme yapan bir isimdir.

Fusûsu'l-Hikem'de fas terimi kadar üzerinde durulması gereken kavramlardan birisi de 'kelime'dir. İbnü'l-Arabî'nin kelime görüşü, isim-isimlendirilen ve isimler arası ilişkiler görüşüyle değerlendirilebilecek bir konudur. Bu yönüyle isimler, metafiziğin ilkeleridir. Bunun anlamı, şudur: Sûfilerin metafizik tasavvurunda Tanrı'yı bilmekten söz etmek, isimlerden söz etmek demektir. İbnü'l-Arabî'nin isimler görüşü, Endülüslü ünlü sûfi İbn Kasî'den[22] aktardığı bir ifadeyle özetlenebilir: İbn Kasî

---

[20] Bu konuda bkz. Sadreddin Konevî, *Yazışmalar*, s. 75

[21] Mısra ve yorumu hakkında bkz. Suad el-Hakîm, *a.g.y.*, s. 532.

[22] İbn Kasî Endülüs'ün önemli sûfilerinden birisidir. Onun *Halü'n-Na'leyn* isimli eseri bazı görüşleriyle İbnü'l-Arabî'yi, onun vasıtasıyla da sonraki *Fusûsu'l-Hikem* şarihlerini etkilemiştir. Bu görüşlerin başında, *Fusûsu'l-Hikem*'de de yer alan isimler teorisidir. Neredeyse bütün şarihler, isimler teorisini zikrederken İbn Kasî'yi zikreder ve onun görüşünü tekrarlar. İbnü'l-Arabî, söz konusu esere bir şerh yazmıştır, fakat şerh pek çok noktada İbn Kasî'ye dönük eleştiriler içerir. Şerh ve İbn Kasî hakkında bkz. Ebû'l-Alâ Afîfî, *İslam Düşüncesi Üzerinde Makaleler*, "Ebû'l-Kâsım b. el-Kasî ve *Halu'n-Na'leyn* isimli Eseri", çev. Ekrem Demirli, İz, 2000, s. 301.

her ismin kendine ve Zat'a olmak üzere iki tür anlama ve işarete sahip olduğunu söyler. İkinci yönüyle her isim diğer isimlerin anlamlarını dolaylı olarak içerir. Bu durum, bütün isimlerin bir yandan aynı şeyi (Zat) gösterirken aynı zamanda özel anlamlarına sahip olmasıyla ilgilidir. O zaman her ismin iki tür bilgi taşıdığını söyleyebiliriz. Birinci tür bilgi ismin yalnızca kendisine aittir. Bu bilgide başka herhangi bir isim ortak olmadığı gibi bu özel anlam kazanılmış bir anlam da değildir. Bu yönüyle Mutlak Varlık'ın taayyün etmesi, yaratılmamış bu özel anlamların ortaya çıkması demektir. Her isim, dolaylı olarak başka isimlere işaret eder. Bunun nedeni, 'isimlendirilenin birliği'dir. Başka bir ifadeyle ilahi zat, bütün ilahi isimlerin birbirlerinin anlamını içermesinin şebebidir. Bu ikili yapı, daha sonra göreceğimiz gibi, tek bir şeyin bir 'şey' olarak sınırlanamayışının bir nedenidir. Her şey bir yandan kendisiyken aynı zamanda başkasıyla ilgili bir anlam da taşır. Başka bir ifadeyle mutlaklık ve sınırlılık, her isim için geçerli bir durumdur.

Bu, meselenin bir yönüdür. İkinci aşamada ise, her ismin bir kelime olduğunu biliyoruz. Bu durumda her kelime, ikili bir anlama sahip olacaktır. Bu anlamların birincisi, yalnızca o kelimeye özgüdür. Hiçbir şey bu anlamda kendisine ortak olmadığı gibi gerçekte hiç kimse de onu bilemez. İkinci anlam ise kelimenin bütün kelimelerle ve onların gösterdiği şeyle ilişkisinden ortaya çıkan ortak anlamdır. Bu yönüyle her kelime, diğerleri hakkında bir anlama sahiptir. Böylece İbnü'l-Arabî'nin paradoksal bir sonuca ulaştığını görmekteyiz: Bir şey hem kendisidir hem de başkası hakkında bir kanıttır. Biz bir şeyi öğrendiğimizde, gerçekte o şeyi ve o şeyin dolaylı olarak gösterdiği şeyi öğreniriz. İnsanın kendisini bilmesiyle Rabbini ve dolaylı olarak her şeyi bilmesi arasında kurulan ilişki, böyle bir isimler-kelimeler teorisine dayanır.

Öte yandan her peygamberin hakikatinin ayrıştırdığı şeyin gerçekteki birliği de, *Fusûsu'l-Hikem*'in ana fikirlerindendir; bunu belirtmiştik. Ancak meselenin başka bir yönü, tek tecellinin mutlak bir mazharda yansımasıdır. Başka bir ifadeyle, tek bir mazhar vardır ki, o mazhar hakikati bulunduğu hal üzere yansıtır. Bu mazhar, kitabın sonunda ele alınmış olan Hz. Muhammed'in hakikatidir. Burada İbnü'l-Arabî'nin insan-ı kâmil görüşünün bir yönünü görürüz. Bütün peygamberler kâmil insan oldukları için mutlak hakikati kendiliğindeki duruma en yakın bir halde yansıtabilmişlerdir. Ancak gerçekte her peygamber, vekalet yoluyla kemal ve yetkinlik sahibidir. İbnü'l-Arabî'nin teorisinde insan-ı kâmil bütün dönemlerde ve mekânlarda tek kişidir ki, o da Hz. Peygamber'dir. Onun kemali ve yetkinliği, var olduğunda bireysel kişiliğiyle, bulunmadığında ise vekilleri aracılığıyla ortaya çıkar. Böylece bütün

faslarda Hz. Peygamber bulunur. Bu anlamda *Fusûsu'l-Hikem*'in ana konusu, vekalet ve asalet yoluyla Hz. Peygamber'in hakikatinde tecelli eden Haktır.

Hz. Peygamber'in özel konumu, onun hakikatinin diğer hakikatlerden mertebe bakımından önce gelmesiyle tesis edilir. Burada insan türünün bütün diğer canlı türleriyle ilişkisiyle bir insan hakikatinin diğer insan hakikatleriyle ilişkisi arasında bir benzerlik öngörülmüştür. İnsan tür olarak en son var olsa bile hakikat bakımından bütün varlık türlerinden önce var olmuştur. Hz. Peygamber de bir insan olarak en son ortaya çıkan peygamber olsa bile, ontolojik ve hakikati bakımdan ilk var olandır. Hakikat bakımından öncelik ile dünyaya gelişteki sonralık arasındaki çelişki "Âdem henüz su ve toprak arasındayken ben Peygamber idim" ya da "Allah'ın ilk yarattığı şey benim nurumdu" gibi hadislerde dile getirildiği gibi bu durum, dairesel bir varlık anlayışında başlangıç ve son arasındaki örtüşmenin mantıksal sonucudur.

Hz. Peygamber'in hakikatinin ezeliliği ve tüm hakikatlerden önceliği kadar bütün bireysel varlıkların zaman üstü bir hakikati olduğu fikri, *Fusûsu'l-Hikem*'in ana kabüllerinden birisidir. Bir veli "Âdem henüz su ve toprak arasındayken ben veliydim"[23] der. Böylece tarihsel olarak var olmakla hakikat bakımından varlık kazanmak, iki ayrı durum sayılmıştır. Birincisi bakımından insan tür olarak son iken –ki kastedilen şey, maden, bitki ve canlılardan sonra insanın gelmesidir– ikinci durum bakımından insan ilk var olan hakikat türüdür. Bu ilk hakikatin taayyün etmesiyle yukarıda atıf yaptığımız 'gizli hazine' bilinmeye ve belirlenmeye başlamıştır. O hakikat, gizli hazinenin anahtarıydı.

İbnü'l-Arabî ve daha sonra Konevî, *Gaybın anahtarları O'nun katındadır* ayetinden hareketle isimler ve a'yân-ı sâbite arasında bir ilişki kurarak insanı, özellikle de Peygamber'i *gaybın anahtarı* diye niteler. Konevî şarihlerinden Kutbuddin İznikî, Konevî'nin *Tasavvuf Metafiziği*'ne (*Miftâhu'l-Gayb*) yazdığı şerhe "Allah'ın rahmeti *Miftâhu'l-Gayb* üzerine olsun"[24] diye giriş yapar. Böylece Konevî'nin kitabının adı gerçekte Hz. Peygamber'in bir niteliği sayıldığı gibi aynı kapsamda değerlendirebileceğimiz *Fusûsu'l-Hikem* de Hz. Peygamber'i anlatan bir kitap sayılır. Bu durum bir tür olarak Muhammediye kitaplarının sûfiler bakımından neden önemli olduğunu gösteren bir kanıt olduğu gibi aradaki üslup farklılıklarını bir yana bıraktığımızda

[23] Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 50.

[24] Bkz. Muhammed İznikî, *Şerh-i Miftahi'l-Gayb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Lâlâ İsmail Paşa, 176, varak 1.

İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem*'iyle Konevî'nin *Miftâhu'l-Gayb*'ı ya da Abdülkerim el-Cîlî'nin *İnsan-ı Kâmil*'i veya Muhammed Bîcan Efendi'nin *Muhammediye*'si veya Süleyman Çelebi'nin *Mevlid-i Şerif*'i, insan-ı kâmili –ki insan-ı kâmil tektir ve o da Hz. Peygamber'dir– anlatan aynı kapsamda ama farklı üsluptaki eserler olarak nitelenebilir. İbnü'l-Arabî sonrası tasavvuf, merkezinde insanın –dolayısıyla Hz. Peygamber'in– bulunduğu bir tasavvura dayanır.

İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem*'deki ana fikir tespiti, onun velilik görüşünde olduğu gibi bütün varlıkların isimler vasıtasıyla Tanrı'yla bağlantılı oldukları görüşüyle de anlaşılabilir. Bu yönüyle İbnü'l-Arabî, özellikle *Fütûhât-ı Mekkiyye*'de görüldüğü gibi, geleneksel tasavvufun makam ve hallerini tasnif ederken 'adamları' (*ricâl*) esas alır ve her bir adamın temsil ettiği bilgiyi saptar.[25] Burada öne çıkarttığı kavram, *kadem*'dir. Kadem ya da bunun yerine kullandığı iz (*isr*), bir velinin peygamberlerden birisinin bilgisine ve tavrına vârislik yoluyla sahip olmasıdır. Bazı sûfiler, zühtten söz ederken, bazı sûfiler tevekkülden, bazı sûfiler *sekr*, bazı sûfiler *sahv*'dan vs söz eder. İbnü'l-Arabî'ye göre her hal ve makamın bir adamı vardır ve o adam olmaksızın bu gibi hallerden veya makamlardan söz edemeyiz.

Burada tümeller ile tikeller ve dış varlıklar arasındaki ilişkinin bir yansımasını görmekteyiz. Bu görüş, tümellerin tikellerde var olduğu esasına dayanır. Buna mertebe veya makam ile mertebede bulunan arasındaki ilişkiyi de eklemek gerekir. Sûfiler, mertebe ve mazhar görüşlerini buna dayandırmışlardır. Buna göre kendisinde gözükenden bağımsız bir mazhar olmadığı gibi mertebe demek, varlığın bulunduğu bir durum ya da bizzat varlığın kazandığı bir suret ve görünüm demektir. Mekân veya mertebe, bir şeyi içine alan boş bir yer ve zarf değildir. Bu noktanın anlaşılması, varlığın birliğiyle mertebelerde tecelli eden Varlığın görünümleri arasındaki çelişkinin aşılmasının en önemli unsurudur. Söz gelimi kendiliğinde tevekkül diye bir şey yoktur. Tevekkül, 'adam'ı olan bir makam veya haldir. Bu anlamda makamların kutupları, çeşitli tasniflere göre adamları vardır. Bu adamların Tanrı'yla bağları, bulundukları makam ve hallerin içerdiği bilgiyle ilgili isimler yoluyla gerçekleşir.

Öyleyse *Fusûsu'l-Hikem*, tek bir hakikatin farklı aynalardaki görünümlerini ele alan bir kitaptır. Gerçekte bu durum, varlığın birliği dediğimiz şeyin özünü teşkil eder. Buradan tekrar İbnü'l-Arabî'nin rüyasına dönebiliriz. Rüyada Hz. Peygamber

[25] Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 1, s. 445. İbnü'l-Arabî şöyle der: "Her makamın bir sözü, her bilginin bir adamı, her vâridin [kalbe gelen bilgi] bir hali vardır."

İbnü'l-Arabî'den bu kitabı insanlara ulaştırmasını ister. İbnü'l-Arabî de, "Allah'a peygamberine ve bizden olan yöneticilere itaat etmekle memuruz" diyerek kitabı insanlara ulaştıracağını söyler. İbnü'l-Arabî'nin bundan sonra dile getirdiği unsurlardan birisi, kitabı aktarırken 'mütehakkim' (tahakküm eden) değil, yalnızca bir tercüman olmayı istemesidir. Bu, şarihler tarafından farklı şekillerde yorumlanmıştır. Bâlî Efendi[26] veya Avni Konuk gibi bazı şarihler buradan hareketle *Fusûsu'l-Hikem*'in bütün olarak Peygamber'in verdiği ve İbnü'l-Arabî tarafından yalnızca aktarılmış bir kitap olduğunu söyler.[27] Davud Kayserî, rüyaya dikkat çekerek onu ifade edişi bir tür tabir sayar. Ancak başka şarihler velilik ve nebilik ilişkisine dikkat çekerek bu rüyanın anlamı üzerinde durmuştur.[28]

Fütûhât-ı Mekkiyye'deki rüyayı da buna eklediğimizde[29] İbnü'l-Arabî'nin bu rü-

---

[26] Bâlî Efendi'nin bu rüya sonucunda İbnü'l-Arabî'nin kitabı alması ve aktarması hakkındaki değerlendirmeleri için bkz. Bâlî Sofyavî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 11.

[27] Avni Konuk, Cîlî'nin 'bilgi-bilinen' ilişkisi hakkındaki görüşlerine karşı İbnü'l-Arabî'yi savunurken böyle bir değerlendirme yapar. Ona göre İbnü'l-Arabî'ye bu konuda itiraz etmek, sonuçta Peygamber'le ters düşmek demektir. Bkz. Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, Haz. Mustafa Tahralı ve Selçuk Eraydın, İFAV, c. II, s. 189.

[28] Bkz. Sadreddin Konevî, *Fusûsu'l-Hikem'in Sırları*, çev. Ekrem Demirli, İz, 2002, s. 11.

[29] İbnü'l-Arabî *Fütûhât-ı Mekkiyye*'nin girişinde uzun bir rüya aktarır. Bu rüyayı şöyle özetlemek mümkündür: "Bu girişi yazarken, celâl mertebesinde gerçeklerin misal âleminde, gaybî bir müşahededе kalbî bir keşifle onu gördüm... Sıddîk [Ebû Bekir] mübarek sağ yanında, Faruk [Ömer] en mukaddes sol yanındaydı. Hatem önünde diz çökmüş, ona ünsa [dişi] olayını anlatmaktaydı. Ali de kendi diliyle Hatem'in söylediklerini aktarıyordu. İki Nur Sahibi [Osman] hayâ örtüsüne bürünmüş, kendi işine dönmüştü. En Yüce Efendi,... Hatem'in ardında beni gördü. Yüce Efendi Hatem'e buyurdu: 'Şu senin dengin, oğlun ve dostundur. Önüme, onun için tarfâ ağacından bir minber koy.' Sonra bana işaret etti: 'Muhammed! Minbere çık! Beni peygamber olarak göndereni ve beni medhet! Sende bana karşı sabırsızlanan benden bir nişan var. O nişan, senin zatında hükümrandır. Bana ancak bütünün ile yönelebilirsin. O nişanın [bana] dönmesi kaçınılmazdır; çünkü o, bedbahtlık âleminden değildir....' Hz. Peygamber'in emri üzerine Hatem, bu çok önemli müşahede yerine o minberi koydu. Minberin üzerinde en parlak ışıkla şöyle yazılıydı: 'Bu en temiz Muhammedî makamdır, ona yükselen, ona vâris olur. Allah onu şeriatın saygınlığını korumak için gönderir ve görevlendirir.' Bana o vakitte hikmet vergileri bahşedildi. 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 örtünün yeni benim için yayıldı, onun üzerine oturdum. Artık, kendisini tenzih etmenin ve şerefine saygının gereği, Peygamber'in ayaklarıyla bastığı yere temas etmiyordum. Hz. Peygamber'in Rabbinden müşahede ettiği makam, vârisleri tarafından an-

yayla nebilik karşısında veliliğin yerinden söz ettiğini kabul edebiliriz. Nebilik ve velilik ilişkisi, veliliğin nebiliğe tabi olması ve özellikle *Fütûhat*'ta belirttiği gibi "onun izinden gitmiş olması"[30] ile sınırlıdır. Bununla birlikte, velilik izi takip etmenin verdiği ayrıcalıkla 'iz bırakan' peygambere göre daha fazla bir bilgi edinebilir. Bunu İbnü'l-Arabî arkadan gelenin en azından 'önünde bırakılmış izleri görmesi' diye niteler. Bununla birlikte velilik ve nebilik bilgisi arasındaki bu fark, başka noktalardan ele alınmış ve birtakım tartışmalara yol açacak şekilde görüşler ileri sürülmüştür. Şimdilik belirtmek istediğimiz husus, İbnü'l-Arabî'nin bir veli olarak –ki kendisini Hatmü'l-Veli (Son Veli) olarak isimlendirmese bile şarihler onu böyle görmüştür– bilgisini Hz. Peygamber'in kandilinden alır. Gerçi bütün peygamberler bilgilerini o kandilden almada ortaktır. Ancak bu kandilden bilgi almada mazharın konumu, alınan bilgiyi bulunduğu hal üzere yansıtır. Bu yönüyle tam mazhar olan Hz. Peygamber'in hakikatine yansıyan bilgi, yine tam mazhar olan velinin mazharına ve aynasına yansımıştır. Öyleyse İbnü'l-Arabî bu rüyayla kendi konumuna işaret etmekte ve kendisine hâkim bilginin Hz. Peygamber'in hakikatinin temsil ettiği bilgi olduğuna dikkat çekmektedir. Nitekim kitabın Peygamber'in elinde bulunması, şarihlere göre bu anlama gelir.[31] Bu bilginin ise birbiriyle irtibatlı bazı özelliklerini zikredebiliriz.

Birincisi bu bilgi, Tanrı hakkında tenzih ve teşbih arasında hüküm verme esasına dayanan bir bilgidir. İbnü'l-Arabî'nin peygamberlerin Hz. Peygamber'e kadarki yetkinleşme sürecini 'tenzih ve teşbih dengesi'ne doğru bir yetkinleşme olarak yorumladığını görmekteyiz. Bunun insandaki karşılığı ise, Tanrı hakkındaki bilgide hayal ve akıl güçlerinin birlikte kullanılmasıdır. Bunlar pek çok alt gücü içeren iki genel güçtür ki, İbnü'l-Arabî'nin üzerinde durduğu ana konulardan birisi insanın bütün güçleriyle Tanrı'ya yönelmesidir. *Fütûhât-ı Mekkiyye*'de insanın bütün güçleriyle seyr ü sulûk etmesinden söz eder. Başka bir açıdan seyr ü sulûkun hedefi, insanın dağılmış ve parçalanmış bütünlüğünün yeniden kazandırılmasıdır. İlk dönem sûfilerinden Hâris b. Esed el-Muhâsibî'de gördüğümüz *cem-i himmet*[32] Konevî tara-

---

cak onun elbisesinin ardından görülebilir. Böyle olmasaydı, biz de Peygamber'in keşfettiğini keşfeder, onun bildiğini bilirdik." Rüyanın tamamı için bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. I, s. 17 vd.

[30] Bkz. İbnü'l-Arabî, *a.g.y.*, c. I, s. 18.

[31] Bkz. Abdurrahman Câmî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 44.

[32] Kavram hakkında bkz. Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 568; Suad el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, s. 293.

fından bu anlamda yorumlanmıştır.

Fusûsu'l-Hikem'i, tek hakikatin kazandığı görünümlerdeki seyrini takip etmek diye yorumlayabiliriz. İbnü'l-Arabî, Muhammedî veliliğin sonu olarak, bu aynaların tek tecelli karşısındaki konumları hakkında bilgi sahibidir. Daha doğrusu Hz. Peygamber'in 'kandilin'den aldığı bilgiyi yorumsuz aktarandır. Bu yönüyle peygamberlerden birisinin aynası bilgiyi eksik yansıtmış olabilir. Daha doğrusu bütün peygamberler vekil oldukları için bir bakıma eksik sayılırlar. Her bakımdan yetkinlik, yalnızca Hz. Peygamber'e ve onun ümmetine özgüdür. Nitekim Peygamber'in getirdiği kitabın adı bile bu yetkinliğin bir kanıtıdır. Burada İbnü'l-Arabî görüşünü, bu kez Kur'ân'ın anlamıyla temellendirir. *Kur'ân* kelimesi, yaygın görüşe göre 'okumak' anlamındaki *karaa* kelimesinden türetilmiştir. İbnü'l-Arabî, kelimenin 'toplamak' anlamındaki *karae*'den geldiğini belirtir. Bu durumda Kur'ân, 'toplayıcı kitap' demektir. Bu anlamın ilk çağrıştırdığı şey ise Âdem Fassı'nda göreceğimiz gibi *kevn-i câmî*, 'toplayıcı varlık'tır. Toplayıcı varlık, insan demektir ve bu toplayıcılık esasta birbirine zıt hakikatlerin bir şeyde toplanması ve bir araya gelmesine gönderme yapar. İnsan genel anlamda toplayıcı varlıkken özel anlamda bu isim yalnızca Hz. Peygamber için kullanılabilir. Bu yönüyle Hz. Peygamber'e *cevamiü'l-kelim* özelliği verilmiştir. Bu özellik, Hz. Peygamber'in konuşmasındaki vecizlik diye yorumlanabilir. Bu anlamda hadislerin vecizliği, Kur'ân'ın *icaz*'ının (özlü anlatımının) bir devamı sayılmıştır. İbnü'l-Arabî ise bunu Hz. Peygamber'in varlığında bütün hakikatleri toplamış olması şeklinde yorumlar.

Hz. Peygamber'in toplayıcı, câmî varlık olması, bütün isimlerin anlamlarını ve hakikatlerini kendinde toplayan 'Allah' isminin mazharı olmasıyla ilgilidir. Bu durum, ilahlık ve meluhluk (ilah sahipliği) ilişkisinde ortaya çıkan Allah'ın âlemdeki amacı ve onunla ilişkisi sorununun ana eksenini teşkil eder; çünkü Allah ismi, bütün mertebeleri ve isimlerin hakikatlerini kendinde toplayan mertebenin ismidir ve o mertebe ilahlık mertebesi diye isimlendirilmiştir. Toplayıcılığın başka bir özelliği ise, teklik ve itidal demektir. Burada İbnü'l-Arabî ve özellikle Konevî'de gördüğümüz toplanmışlığın birliği ve bu birliğin sağladığı itidal terimlerini hatırlamalıyız.

İbnü'l-Arabî, *kur'ân* ve *câmî* terimlerini eşanlamlı saydığı gibi bunların karşıtı olarak 'furkan' veya 'tefrika' terimlerini kullanır. Bu ikilik, geleneksel tasavvuftan bilinen cem-fark (birlik ve ayrım) ikiliğinin farklı bir yansımasıdır. İbnü'l-Arabî'nin yaptığı şey, sûfinin iki halini anlatan kavramları bütün varlığa teşmil edecek şekilde geniş anlamda yorumlamaktan ibaretti. Başka bir yönüyle meseleye baktığımızda, ancak cem ve fark varlığın iki kategorisiyken, böyle bir işlev kazanabilir. Fark ve

furkan, Hz. Peygamber'den önceki bütün peygamberleri ve onların risaletlerinin içeriğini bildirir. Hiçbir peygamber yetkin bir varlığa sahip olmadığı için yetkin bir bilgiyi getirme imkânına sahip olmamıştır; çünkü bir şeyin varlığı, o şeyin kazanabileceği bilginin mahiyet ve sınırını da belirler. Bu yönüyle *Fusûsu'l-Hikem*, furkandan Kur'ân'a doğru bir seyir takip eder ve Hz. Peygamber'in vahyinin perspektifiyle önceki vahiyleri değerlendirir. Peygamber'in Tanrı hakkındaki bilgisinin anafikrini oluşturan –ki bunu en genel anlamıyla tenzih ve teşbih arasında bir bilgi olarak görebiliriz– bir kitabın Peygamber tarafından ümmeti içinden bir veliye verilmesi, bu anlama gelir.

Değinmek istediğimiz bir husus da, İbnü'l-Arabî'nin Giriş'in sonunda dile getirdiği "kitabı ulaştırmakla" ilgili ifadeleridir. İbnü'l-Arabî, rüyada "bunu insanlara ulaştır" sözünü bir emir olarak kabul eder ve insanlardan da bu kitabı yaymalarını ister. *Fusûsu'l-Hikem*, bütün tasavvuf tarihinin en önemli kitabı haline gelmiştir. Üzerinde yazılmış onlarca şerh, risalenin de gösterdiği gibi yazıldığı günden beri güncelliğini korumuştur. Bununla birlikte, tasavvuf karşıtlarının ve İbnü'l-Arabî muhaliflerinin engelleme çabaları bir yana, bizzat Konevî'ye nispet edilen bir ifadeyle bu gibi kitapların okunmasına ve görüşlerinin yaygınlaştırılmasına karşı bir tepki olmuştur. Konevî'nin ifadesi *Vasiyetname*'sinde geçer[33] ve başta kendi eserlerindeki kapalı konular olmak üzere İbnü'l-Arabî'nin eserlerindeki kapalı bahislerle ilgilenmek yerine insanlara fıkıh, hadis gibi bilimlerle ilgilenmeyi tavsiye eder. Bu ifadenin Konevî'nin genel tavrıyla uyumlu olduğu söylenebilir; çünkü Konevî, özellikle *Fusûsu'l-Hikem* şerhinde de belirttiği gibi, marifette zirveye ulaşıldığını ve artık bir gerilemenin kaçınılmaz olduğunu belirtir. Bununla birlikte Konevî'nin vasiyetinde ehil olanlarla olmayanları ayırt ettiğine dikkat çekmeliyiz.

Bu yönüyle Konevî'nin ifadeleriyle İbnü'l-Arabî'nin özellikle *Fütûhât-ı Mekkiyye*'deki farklı düzeydeki inanç sahiplerine ilişkin açıklamalarını bir araya getirirsek, kastedileni bir ihtiyat sayabiliriz. Nitekim bizzat İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*'in insanlara ulaştırılmasını bir emir olarak aldığını ve emre uyduğunu dile getirir. Rüyanın sonundaki şiirinde ise, bu kitabı bir rahmet sayarak başkalarına ulaştırmaktan söz eder. Dolayısıyla, bu gibi ifadelerin bağlamını dikkate almak bir zorunluluktur.

---

[33] Bkz. Ekrem Demirli, "Klasik İslam Nazariyatı ve Osmanlı Düşüncesi Arasında Selçuklu Köprüsü: Sadreddin Konevî ve Nazarî Tasavvufun Kuruluşu," *Türklük Araştırmaları Dergisi* (MÜ Fen Edebiyat Fakültesi, 2004), Ek'te Konevî'nin *Vasiyetname*'si, s. 33.

ÂDEM FASSI'INDA YARATMAK

Fusûsu'l-Hikem'de Âdem Fassı'nın özel ve farklı bir durumu vardır. Farklılığın temel nedeni, Âdem'in İbnü'l-Arabî'deki ikili görünümü ve bu ikiliğin ayırt edilmesindeki güçlüktür. Birincisi bir insan ve tarihsel şahsiyet olarak Âdem'dir. Âdem, *Fusûsu'l-Hikem*'in başka bahislerinde gördüğümüz gibi, özellikle yaratılışı yönüyle ele alınır. Söz gelişi, insanların yaratılış türlerinden söz ederken tarihsel Âdem'e gönderme yapar.[1] Âdem Fassı'nda ise "Âdem, bütün insanların kendisinden var olduğu tek nefistir" der. Başka bir vesileyle Âdem'in cennetten çıkarılışına değinir. Söz gelişi velilerin mertebelerinden düşmelerini ve bu düşmenin bir cezalandırma olmadığını, Âdem'in cennetten çıkmasıyla ilişkilendirerek açıklarken tarihsel Âdem'e gönderme yapar[2] ya da Hz. Peygamber'in Son Peygamber ve ontolojik bakımdan ise İlk İnsan olmasıyla ilgili söylediği bir hadisle Âdem'e işaret eder. Buna karşın Âdem, insanlığı temsil eden bir insanlık ideası olarak görünür. *Fusûsu'l-Hikem*'in birinci fassında görülen, bu Âdem'dir. Dolayısıyla bu fas, salt bir peygamberin hakikatinin incelenmesi yerine bütün insanlığın anlamının ele alınması bakımından diğer faslardan ayrılır. Öyleyse fasta ele alınan pek çok konu, tüm insanlığı ilgilendiren ve her bireyin küvve veya fiil halinde ortak olduğu konulardır.

İbnü'l-Arabî'nin böyle bir sonuca ulaşmasını mümkün kılan şey, bizzat Kur'ân-ı

---

1 İbnü'l-Arabî şöyle der: "Bu bölüm beşerî cisimlerin başlangıcına özgüdür ki söz konusu cisimler dört türdür: Âdem'in cismi, Havva'nın cismi, İsa'nın cismi ve Âdemoğullarının cismi. Bu dört cisimden her birisinin yaratılışı, cisimsel ve ruhsal surette aynı olsalar bile nedenlilikte diğerinin yaratılışından ayrıdır." Bkz. *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. I, s. 359 vd.

2 İbnü'l-Arabî, uzun bir bölümde ariflerin bulundukları mertebelerden çeşitli hataları nedeniyle düşmelerinin gerçekte onlara zarar vermeyeceğinden söz ederken Âdem'in cennetten düşmesine değinir. Şöyle der: "İniş, Âdem ve Havva için bir ceza değil, yalnızca İblis için bir cezaydı; çünkü Âdem, vaadin doğruluğu için indirilmişti. Bu vaad, Allah'ın yeryüzünde bir halife yaratacağı vaadiydi. Onun halife olması, Allah'ın kendisine dönüp onu seçmesi ve günahını kabul ederek ve Rabbinden kelimeleri almasıyla gerçekleşir. O halde, Âdem'in günahı itiraf etmesi, 'Ben ondan daha hayırlıyım' şeklindeki İblis'in sözünün karşılığıydı. Böylece Allah, bize Allah katında itirafın yerini ve emrine uymadığımızda onu yol edinelim diye meydana getirdiği mutluluğu bildirmiştir. İblis'in iddiasını ve sözünü ise, günah işlediğimizde benzerinden sakınalım diye, bize bildirmiştir." Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. II, s. 211.

Kerim'deki ayetlerin belirli bir insana mı, yoksa bir tür olarak insana mı gönderme yaptığı hakkındaki belirsizlik sayılabilir. Bu yönüyle Âdem'in varlıklar içindeki yeri, onun cennette yaratılması, kendisinden Havva'nın yaratılması, işlenen bir günah nedeniyle cennetten çıkartılıp yeryüzüne indirilmesi[3] vs pek çok konu bir yandan Âdem'e öte yandan bütün insanlığa ait varoluşsal bir süreci dile getirir. İbnü'l-Arabî'nin genel teorisi için belirleyici nokta ise, daha önemli görünür. O da 'ilkler ve sonlar' arasındaki ilişkilerdir. İbn Sînâ "İlk, sondaki her şeyi kendinde barındırır"[4] der. Sûfilere göre ilkler ve sonlar arasındaki ilişkiyi en iyi anlatan benzetme, çekirdek-ağaç ilişkisidir. Bir çekirdek, kendisinden ortaya çıkacak unsurlarıyla tüm ağacı içerir.

BİR TÜRÜN İLK ÖRNEĞİ OLARAK ÂDEM

Âdem bir türün ilk örneği ve ilk insandır. İbnü'l-Arabî'nin teorisinde ilk, bütün bireylere özelliğini ulaştıran ve onlar için baba yerine geçen şeydir.[5] Başka bir ifadeyle ilk olmak, her bakımdan türün bütün özelliklerini kendinde taşımak, buna bağlı olarak özelliklerini sonraki bireylere yayabilmek demektir. Bu noktada ortaya çıkan terim baba ve onun karşıtı olarak anadır. 'Ulvi baba' ve 'süfli ana'[6] terimleri, İbnü'l-Arabî'de sıkça geçer. Bu yorumda nedensellik bağıyla etkinlik, babalık özelliğiyle, edilgenlik ise annelik özelliğiyle özdeşleştirilir. Baba bir tane olmadığı gibi ana da bir tane değildir. Üstelik babalık ve analık, yer değiştirebilir. Bir mertebede baba olan, diğer bir mertebede ve mertebedekiler için ana olabileceği gibi bütün âlem bu yö-

---

3 Sadreddin Konevî, Âdem'in bilinen cennette yaratılmış olabileceğini birtakım kanıtlarla reddeder. Bkz. Sadreddin Konevî, *Fusûsu'l-Hikem'in Sırları*, s. 117.

4 Bkz. İbn Sînâ, *Metafizik*, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker, Litera, 2004, c. 1, s. 145. Şöyle der: "Öncelik ve sonralık, pek çok anlamda kullanılır. Ama bu anlamlar bir tek şeyde birleşir ki o da şudur: 'Önce olan şey, sonrada bulunmayan bir şeye sahiptir. Sonraya ait olan her şey ise öncede bulunur.' Bu düşünce, başta 'sebebi bilmek sonucu bilmektir' diye bilinen sebeplilik-bilgi ilişkisinde olmak üzere, sudûru kabul eden bir yaratma teorisinde merkezi bir öneme sahiptir. Sûfiler ise, aynı ilkeyi kabul etmiş ve babalık-oğulluk, sebepler-sonuçlar, ulvi şeyler-süfli şeyler gibi farklı kavramlarla buna işaret etmişlerdir."

5 İbnü'l-Arabî'de ilk ve türevleri için bkz. Suad el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, "Evvel-Ahir", "Birinci Baba", "Âlemin Yüce-Büyük Anası", "İlk Akıl", "İlk Anahtarlar", "İlk Hakikatler", "İlk Öğretmen", "İlk Yardımcı" maddeleri.

6 Bunların anlamı ve türleri hakkında bkz. Suad el-Hakîm, *a.g.y.*, 'Ulvi Baba", "Süfli Ana", "Baba", "Babalarımız", "Ana", "Dişi" maddeleri.

nüyle ana sayılabilir. "Âlemde erkek diye bir şey yoktur"[7] ifadesi bu anlama gelir; çünkü bütün âlem Tanrı karşısında edilgenlik mertebesinde bulunur. Nitekim bu yorumuyla dişilik-erkeklik meselesini Muhammed Fassı'nda ele alacaktır.

Baba, türün ilk örneğidir. Baba ile çocuk arasındaki ilişki, bir görelilik ilişkisi olduğu kadar aynı zamanda bu ilişki babanın taşıdığı özellikleri çocuğa aktarmasının aracıdır. Bu düşünce genellikle 'Çocuk babanın sırrıdır' şeklinde bilinen bir ifadeyle açıklanabilir. İbnü'l-Arabî, Şit Fassı'nda bu hadis üzerinde duracak ve Âdem-Şit ilişkisini bu kapsamda değerlendirecektir. Başka bir yönden ise babalığı 'yayılan' bir özellik olarak niteler. Bu özelliğin aktarımı, ana diye nitelediği alıcı güç ile etkin güç yerindeki baba arasındaki bir ilişkiyle gerçekleşir. Ana-babalık sabit ve durağan olmadığı gibi bir yerde baba olan şey başka bir bağlamda ana olabilir. Bu durum İbnü'l-Arabî'nin genel görelilik teorisinin bir yansıması olduğu kadar dairesel varlık anlayışının ortaya çıkarttığı zorunlu bir sonuçtur. İbnü'l-Arabî "Âlemde erkek diye bir şey yoktur" derken, bütün âlemi Tanrı'nın eylemi karşısında edilgenlik derecesine yerleştirir.[8] Bunu kabiliyetlerle ilişkilendirdiğimizde, ayrışmanın ve farklılaşmanın kaynağının kabiliyetler (a'yân-ı sâbite) olduğunu biliyoruz.[9] Öyleyse onlar, varlıktaki dişi kutbu temsil eder; çünkü her türlü ayrışma ve farklılık, kabiliyetlerle ortaya çıkar.

İbnü'l-Arabî, burada doğada bir ürünün veya çocuğun meydana gelmesiyle yaratılış arasında tam bir ahenk ve benzerlik kurar: Bir çocuk veya ürün; baba, anne ve bunların arasındaki belirli bir ilişkiden meydana geldiği gibi, anlamlar veya yaratılış düzeyindeki her sonuç da böyle bir süreçte ortaya çıkar. Bu ilişkinin duyulurlardaki tarzı ana-baba arasındaki cinsel birleşmeyle ürünün doğması; anlamlar dünyasında iki öncülün belirli bir tarzda kullanımıyla bir sonucun çıkartılması (büyük önerme, küçük önerme ve sonuç); yaratılış düzeyinde ise İbnü'l-Arabî'nin *üçün birliği* diye isimlendirdiği zat-sıfat ve bunların arasındaki bağın ilişkisiyle bir şeyin yaratılmasıdır. İbnü'l-Arabî bütün âlem ve mertebeler –bununla anlam dünyası, doğal dünya ve genel olarak varlık mertebelerini kastediyoruz– arasında bir ilişki ve benzerlik kurar. Başka bir ifadeyle İbnü'l-Arabî, aradaki belirli bir bağ nedeniyle bilinenden bi-

---

7 Bkz. Suad el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, s. 159.

8 Bu konu daha ayrıntılı olarak Muhammed Fassı'nda ele alınmıştır.

9 Âdem birleştirir, Havva ayırır. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. I, s. 176.

linmeyeni çıkartmamızı sağlayan kıyasın biçimsel yapısını varlığa uyarlayarak[10] yaratılışı ve türler arasındaki ilişkileri açıklayabileceğimiz bir model olarak yorumlar.

BİLİNMEK İSTEDİM, ÂLEMİ YARATTIM

Âdem Fassı'nda üzerinde durulan ilk konu, âlemin varlık sebebidir. Tanrı-âlem ilişkisi, Tanrı'nın eylemlerinin iradeli olup olmaması bakımından genellikle iki şekilde yorumlana gelmiştir. Birincisi Tanrı'nın kadir-i mutlak (her şeye güç yetiren) olduğundan hareket eden ve İslam düşünce geleneğinde daha çok kelam bilginlerinin savunduğu görüştür. Bu görüşün hareket noktası Tanrı'yı herhangi bir şekilde zorlayabilecek dış veya iç nedenin bulunamayacağı, O'nun dilediği gibi ve dilediği şeyi yapacak güçte olduğunun kanıtlanmasıydı. Âlemin yaratılışından söz ederken bir zorunlu nedensellik bağı veya hikmet aramak, onu zorlayıcı bir neden saymak, Tanrı'nın mutlak kudretiyle çelişir. Bu görüşün karşısında ise Tanrı'nın eylemlerinde bir hikmet ve anlam bulunmasından hareket eden teori vardır. Bu teorinin hareket noktası, Tanrı'nın her şeyi bir bilgi ve hikmete göre yaptığıdır. Buradan ise biz bilsek de bilmesek de, Tanrı'nın eylemlerinde bir amaçtan söz edebileceğimiz sonucu ortaya çıkar. Bu görüşü savunanların üzerinde özenle durdukları bir kelime 'abes' ve 'anlamsızlık' terimleridir: Abesin Tanrı'nın fiillerinden dışlanması, O'nu yüceltmemizin yegâne yoludur.

İbnü'l-Arabî, bölümün başında âlemin yaratılışı hakkında genel bir gayelilik ortaya koyar ve böylece Tanrı'nın eylemlerinde bir hikmet bulunduğunu kabul eder.

Pekiyi, Tanrı âlemi niçin var etti? İbnü'l-Arabî bunu zat ve sıfatlar arasındaki ilişkiyle açıklar. "Bilinmez bir hazineydim, bilinmek istedim; âlemi yarattım ki onunla bilineyim"[11] anlamındaki kutsi hadis, âlemin varlık sebebini açıklayan bir ifade olarak sûfilerin arasında şöhret kazanmıştır. Âlemin varlık sebebi, Tanrı'nın bilinme isteğidir. Burada hareket noktası, bir şeyin kendisini doğrudan ve dolaylı, başka bir ifadeyle kendiliğiyle bilmesi ile 'ayna gibi başka bir yer' vasıtasıyla bilmesi arasındaki

---

[10] Bununla birlikte şarihlerin bir kısmı bu yöntemi yalnızca bir açıklama ve ifade biçimi olarak görmüştür. Onlara göre İbnü'l-Arabî'nin kitaplarında tercih edilen kanıtlarla görüşleri aktarma yöntemi, tamamen anlatmayı kolaylaştırma hedefi taşır. Bilgiler ise, keşifle elde edilmiştir. Bkz. Bâlî Sofyavî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 15.

[11] Hadisin yorumu hakkında bkz. Davud Kayserî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 157; Bâlî Sofyavî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 14.

farktır.[12] Tanrı kendisini biliyordu. Ancak bu bilme, bir şeyin kendisini kendisinde ve doğrudan bilmesi demekti. Âlemin var olması, ikinci bilginin sonucudur. Bu ise Tanrı'nın başka bir şeyde kendisini görmesi ve bilmesi demektir. En genel ifadesiyle âlemin varlık sebebi, bu bilinme arzusudur. İbnü'l-Arabî, bilinme arzusuna önce âlemin, ardından insanın var olma sebebini dayandırır. Bu bağlamda belirtmeliyiz ki, şarihlerin üzerinde durduğu noktalardan birisi, İbnü'l-Arabî'nin kullandığı dilin zorunlu olarak bir mecazîliği içermesidir. Söz gelimi burada 'bilinmek isteyince, âlemi yarattı' diyoruz. Gerçekte Tanrı'nın eyleminde bir şeyi istemek, düşünmek, sonra yapmak gibi aralık ve fasıla bulunamaz. Aradaki aralık yalnızca ontolojik bir önceliktir ki, İbnü'l-Arabî bunu mertebe önceliği şeklinde ifade eder.[13]

Âlemin var olması, ilahi isimlerin eser ve gereklerinin ortaya çıkma isteğinin bir sonucudur. İbnü'l-Arabî şöyle der: "Allah, isimlerinin otoritesi ortaya çıksın diye âlemi yarattı; çünkü güç yetirilen olmaksızın kudret, ihsan edilen olmaksızın cömertlik, rızıklanan olmaksızın rızk vericilik, yardım isteyen olmaksızın yardım etmek, *merhamet edilen* olmaksızın merhamet edici olmak, etkileri olmayan *işlevsiz* hakikatlerdir."[14]

İbnü'l-Arabî, yaratılışı iki aşamada ele alır: Birincisi âlemin var olması, ikincisi insanın bu âlem içindeki yeri ve konumudur. Daha doğru bir ifadeyle, içinde insanın da bulunduğu bütün âlemi tek bir şey sayarak ilahi isimlerin bilinme isteklerinin karşısına âlem-insanın varlığını yerleştirir. İbnü'l-Arabî'nin terminolojisinde âlem, Tanrı'nın dışındaki her şeydir.[15] İsimlerin kendi ürünlerini dışta görmek istemeleriyle âlem ruhsuz bir beden gibi var oldu. İbnü'l-Arabî, âlem ile insan ilişkisini beden ile ruh ilişkisi gibi düşünür. Böylece nedensellik bağlamında yalnızca Tanrı âlem ilişkisini değil, bunun yanı sıra kademe kademe insanın âlem içindeki yerini ve varlık sebebini temellendiren bir yaklaşım getirir. Ruhsuz bir beden olarak yaratılan âlem, Tanrı'nın irade ettiği şey değildi. Bedenin bir ruh kabul etmesi gerekir. İnsan âlemin kabul edeceği ruhtur ve bu sayede bütün âlem Tanrı'yı gösteren bir ayna olarak iş-

---

[12] Bkz. Abdurrahman Câmî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 51. Câmî bilmeyle görmeyi de karşılaştırarak Tanrı'nın ikinci tür bilgisini bir tür görme gibi yorumlar. Bu yorumda Tanrı kendisini biliyordu, ancak istediği şey, kendi kabiliyetlerini görmekti.

[13] Bu konuda bkz. Davud Kayserî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 157.

[14] Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 1, s. 347.

[15] Bkz. Suad el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, "Allah'tan Başkası/Siva" maddesi; ayrıca bkz. Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, "Âlem" maddesi, s. 361.

levsellik kazanabilir.

MELEKLER VE TOPLAYICI VARLIK

Ruhsuz âlemin Tanrı'nın irade ettiği şey olmadığından söz ederken, fasta ara bir bölüm zikredilmiştir. Bu bölümde İbnü'l-Arabî önce meleklerin Âdem'in yaratılışı hakkındaki tartışmalarına değinir. Bahsi geçen melekler, âlemin güçleridir. Şarihler de bu meleklerin yüce melekler olmadığını söyleyerek İbnü'l-Arabî'nin görüşünü açıklarlar. Öte yandan âlem ile insan güçleri arasında bir ilişki kurarak, bu kez insanın güçlerinin de tıpkı melekler gibi olduğuna dikkat çeker. Burası, Âdem Fassı'nın kapalı yerlerinden birisi olduğu gibi şerhler de konu üzerinde yeterli ölçüde durmamıştır. Öyle görünüyor ki, konunun anlaşılması, 'furkan' ve 'kur'ân' terimlerine başvurmakla mümkün olabilir.

İnsanın dışındaki her şey tikel bir ismi temsil eder ve Tanrı hakkında bir tür bilgiyi taşır. Bu bilgi tarzını, furkan kelimesiyle ifade edebiliriz. Melekler söz gelişi Tanrı'yı –kendilerinin de ifade ettiği gibi– yalnızca tespih ediyordu. Tespih, daha sonra Nuh veya İdris fassında göreceğimiz gibi, gerçek hakkındaki bilginin bir kısmına, yani 'furkan'a işaret eder. Âlem içinde insan ise, gerçek hakkındaki bilginin tümüne, yani Kur'ân'a işaret eder. Öyleyse meleklerin Âdem'e itirazı, furkan (ayrım, farklılık) bilgisine sahip şeylerin *toplayıcı*'ya itiraz etmesinden başka bir şey değildi. Başka bir ifadeyle sorun, parçalı bilgiyi temsil eden şeylerin 'toplayıcı varlık'a itirazlarında odaklaşmıştı. Halbuki Tanrı'nın gayesi, 'toplayıcı bir varlık'ta kendini görmekti. İbnü'l-Arabî'nin dikkat çektiği hususlardan birisi ise, her gücün kendisini yeterli görmesidir. Bu durum, daha sonra Hûd Fassı'nda da göreceğimiz gibi, 'rab-ı has' ve 'rabbin doğru yolda olması' konusuyla ilgilidir; çünkü furkan bilgisine sahip olan bir şey de hem konumundan hem de bilgisinden ve halinden memnun olmalıdır. Onun bilgisinin eksikliği, ancak kendisinden daha çok bilgiye, toplayıcı bilgiye sahip olan kimse tarafından bilinebilir.

Meselenin meleklerle ilgili yönü budur. İbnü'l-Arabî, meleklerle insan güçleri arasında kurduğu ilişkiyle sorunu insan güçlerine taşır. Bu durumda sorun âlem karşısındaki insandan insanın güçleri karşısında insanlık hakikati arasındaki bir çatışmaya dönüşür. Bu, İbnü'l-Arabî'nin büyük âlem ile küçük âlem arasında kurduğu ilişkinin bir gereğidir. Âdeta insanın tek tek güçleri kendilerini liyakatli saymakta ve bütünü temsil eden ve insanı insan yapan 'insanlık hakikati'ne itiraz etmektedir. Halbuki insandan amaç da, tek tek o güçler değil, o güçleri insan adı altında topla-

yabilen insanlık hakikatidir. Bu yorum, gerçekte meleklerin Âdem hakkındaki değerlendirmeleriyle ilgili geleneksel anlayışı da etkileyebilecek gibi görünür. Böylece sorun, güçler veya melekler ile Âdem arasındaki bir tartışma ve itirazdan çok, varlığın parçadan bütüne doğru dereceli gelişimini anlatan bir semboller bütünü şeklinde tezahür eder.

BİRLİK VE ÇOKLUK: VARLIK VE İSTİDATLAR

Ayna, İbnü'l-Arabî'nin Tanrı âlem ilişkisini anlatmak için sık kullandığı örneklerin başında gelir. Âlem-Tanrı arasındaki nedensellik ilişkisini en iyi anlatan örnek aynadaki görüntüdür. İbnü'l-Arabî, aynaya atıf yapmakla kalmaz, onun bütün unsurlarını görüşünü anlatmak için işlevselleştirir: Aynanın işlevsel olabilmesi, cilalı olmasına bağlıdır. Dünya ayna ise onun aynası insan olduğu gibi insan aynasının da cilalı veya paslı olmasından söz edebiliriz. Bir şeyin cilalanması ve pastan-kirden arındırılması, riyazetlerle kalbin arındırılmasını ifade eder. Kalp bir aynadır ve bu aynanın görüntüyü yansıtabilmesi için her türlü kirden, pastan arınmış olması gerekir. Pas ve kir, sûfilerin 'dünya ilgileri' dedikleri, kalbin Tanrı'dan başka şeylere ilgi duymasıdır.[16] Tasavvufun hedefi, kalbi saf ve arınmış bir ayna haline getirmektir. Bu sayede ayna, kendisine yansıyan şeyleri gösterir. Aynanın başka bir özelliği, ışığı veya görüntüyü kendi özelliğine göre göstermektir. Bu durumda ayna, sûfilerin genel varlık teorisinde çok önemli yer tutan kabiliyetleri anlatır.

Vahdet-i vücûdu esas alan bir teoride farklılıkların kaynağı en önemli sorundur. Gerçekte bu sorun, sudûrcu yaratılış teorilerinde mutlak birlikten çokluğun ve farklılaşmanın nasıl çıktığıyla ilgili genel sorunun bir parçasıdır. İnsanlık kavramını dikkate aldığımızda, her insan insan olmak bakımından birdir. Farklılık birtakım özelliklerde ortaya çıkabilir. Vahdet-i vücûdun Tanrı-âlem yorumundan meseleye baktığımızda ise, her şey varlığın çeşitli tecelli ve görünümleri olmada ortaktır. O zaman farklılık nasıl açıklanacaktır? Farklılık, bir kabul olarak ortaya konulan yeteneklerin (istidatların) ezeliliği ve yaratılmamışlığı fikriyle açıklanır. Başka bir ifadeyle İbnü'l-Arabî, âlemdeki her şeyin ilahi ilimde sabit bir hakikatinin bulunduğunu ve bu hakikatin ezeli ve yaratılmamış olduğunu bir kabul olarak saptar. Burada herhangi bir kanıtlama arayışı söz konusu değildir ve böyle bir şey mümkün de değildir. Ancak

[16] Bu konuda bkz. Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, s. 162.

İbnü'l-Arabî, mümkünlerin hakikatlerinin Tanrı'nın ilminde bulunuşunun ortaya çıkartabileceği sorunları göz önünde bulundurur ve bu sorunları aşmaya çalışır.

Ortaya çıkabilecek sorunların başında, Tanrı'nın kadim bilgisinin yaratılmış şeyler için bir mekân ve zarf olması gelir. Böyle bir şey, Tanrı'nın mutlak birliğiyle, basit ve kadim varlık olmasıyla çelişir. Yapılması gereken, bu 'bulunuşu' Tanrı'nın birliğiyle ve basitliğiyle çelişmeyen bir terimle ifadelendirmektir. İbnü'l-Arabî, bunun için 'sübût' terimini seçer. Sübût, dışta somut bir şekilde bulunmayla mutlak yokluk arasındaki ara durumdur. Mümkünlerin hakikatleri, kendileri bakımından ve kendileri nedeniyle var olamaz. Böyle bir durumda şeyler, kendilerinin nedeni olurdu ki, bu bir çelişkidir. Ancak onların mutlak olarak 'yokluktan var olması ve meydana gelmesi' de imkânsızdır. Sübût ise bu iki uç arasındaki orta yolun bulunmasıdır. Mümkün hakikatler, Tanrı bakımından vardır ve ezeli olarak görülürler. Bu yönüyle onlar, ilahi ilimde 'sabit hakikatler'dir. A'yân-ı sâbite diye isimlendirilen bu hakikatler, ilahi ilimde bulunup varlık ve yokluk ile nitelenemeyecekleri gibi yaratılmış da değillerdir. Farklı aynaların ışıkları ve görüntüleri değiştirmesi onların özelliklerden kaynaklandığı gibi mümkünlerin yaratılmamış hakikatleri de tek tecelliyi ezeli hakikatleriyle değiştirir.

Aynanın başka bir yönü, konumudur. Buna aynanın ışığı aldığı yönleri de eklemeliyiz. Aynanın konumu görüntüyü belirler ve aynalar arasındaki derecelenme bu konumlara bağlıdır. Aynanın ideal konumu, ışığı tam olarak algılayabileceği bir konumda bulunmasıdır. Bu konum, 'paralel olmak' (*muhazat*) şeklinde ifade edilir. Başka bir ifadesi ise 'mukabele' veya 'müvacehe'dir (karşı karşıya olmak, yüz yüze olmak). Mukabele ya da karşı karşıya bulunmak, aynanın görüntüyü yansıtabilmesinin genel şartıdır. Paralelken ayna kendisine yansıyan ışığı herhangi bir şekilde bozmadan ve özelliğini kaybettirmeden alır. Ayna paralel olma halinden uzaklaştığı ölçüde ise, kendisine yansıyan şeyleri tahrif etmeye ve kendi özelliğinden çıkartmaya başlar. İnsanlar arasındaki bilgi ve marifet derecelenmesinin temel kaynağı bu olduğu gibi bütün olarak âlemde insanın bulunmasının nedeni de budur; çünkü yalnızca insan Tanrı'nın karşısında paralel bir konumda olabilir. Dolayısıyla insan olmaksızın âlemdeki herhangi bir şeyin bu konumda bulunması ve Tanrı'nın tecellisini olduğu gibi gösterebilmesi mümkün değildir. Tümel bir kavram olarak insanlık paralel konumu temsil etse bile, tek tek bütün insanlar aynı özelliğe sahip değildir. Başka bir ifadeyle bilkuvve bir özelliğe sahip olmakla bilfiil o özelliğe varlık kazandırmak ayrı şeylerdir. Seyr ü sulûkun gayesi, insan aynasının kuvve halinden bilfiil olarak paralel bir konuma yerleştirilip Tanrı'nın tecellisini tahrif etmeden yansıtabilmesidir.

Ayna benzetmesiyle ilgili pek çok terimin birbirinin yerine kullanıldığını görmekteyiz: Aynanın pürüzlü ve paslı olması, bazen kir, bazen çokluk, bazen sapma ve inhiraf diye nitelenirken, buna karşın aynanın tezkiye yöntemiyle paralel bir konuma yerleştirilmesi, kirin giderilmesi veya birlik, itidal, tashih, düzeltme gibi terimlerle ifade edilebilir. Bu gibi ifadeler, farklı dönemlerde ve düzeylerde yazılmış tasavvuf metinlerini tek bir ana fikir etrafında toplamaya imkân verir. Öte yandan özellikle İbnü'l-Arabî sonrası tasavvuf metinlerini anlamadaki önemli güçlüklerden birisi, böyle geniş anlamlı kelimelerin kullanılması ve terimlerin yer değiştirmesidir. Söz gelişi *cem-i himmet* terimi önceki dönemlerde niyetin toplanması şeklinde bilinen bir anlama sahiptir. Ancak bu terim, birlik ve çokluk terimlerinin dinamik yorumuyla, kalbin paralel konum kazanması ve içerdiği çokluğun giderilip birlik özelliği kazanması şekline dönüşmüştür.

Aynanın paralel olması, ışığı doğru almasını sağlayacak bir konuma kavuşması anlamına geldiği gibi aynı zamanda bu sayede ayna, kendi varlık sebebini de gerçekleştirmiş olur. Bu nokta, bizi başka bir terime götürür. O da, insanın 'âlemin cilası' olmasıyla paralel olarak âlemin varlık ve süreklilik sebebi olmasıdır. Bu konu, öncelikle "Bir'den bir çıkar" diye bilinen bir ilkeyle ilgilidir. Bu ifadeden ise, "Bir'den bir yardım alır" veya "Bir'i bir bilebilir" gibi ifadeler türetilmiştir.

Vahdet-i vücûdun âlem görüşü, biçimsel yapısı ve kavramsal örgüsü bakımından Tanrı ile âlem arasındaki ilişkiyi süreklilik ilişkisi sayan bir sudûr teorisidir. Bu teori, "Bir'den bir çıkar" ilkesinden hareket ederek, çokluk-birlik ilişkisini açıklar. Bir, kendisinden kaynaklanan bir nedenle kendisini bilmiş, bu bilmenin neticesinde ise, kendisinden ilk akıl meydana gelmiştir. Burada, bazı başka ilkelerin zımnen teoride yer aldığını hatırlamak gerekir. Bunlardan birisi, bilmenin ya da düşünmenin bir şeyi var etmek anlamına gelmesidir. İlkenin bu yönü, Konevî tarafından sürekli işlenir ve bunu bilginin fiili, etkin bilgi olmasıyla açıklar. Fiili bilgi, sonucunu gerektiren ve varlık kazandıran bilgidir. Tanrı'nın bilgisi, sonucunu gerektiren ya da başka bir aracı varlık veya süreç olmaksızın doğrudan bir sonuç meydana getiren etkin bilgidir. Tanrı bir şeyi bildiğinde, o şey başka bir aracıya gerek olmaksızın var olur. Gerçi burada Tanrı'nın nitelikleri devreye girer, ama niteliklerin gerçek varlıklar olmadığını hatırladığımızda, ilkenin işlevsel kaldığını görürüz. İbnü'l-Arabî, cennette insanların dilediklerı şeylere 'ol' demek suretiyle o şeylerin meydana gelişini de bilginin bu özelliğiyle açıklar.

Bu ilkenin içerdiği başka bir alt ilke ise, "Bir'i bir'in bilebileceği" ve "Bir ile bir'in ilişki kurabileceği"dir. Bu husus, özellikle insanın âlem ve Tanrı ile ilişkisinde çok

önemli bir noktadır. Mutlak Bir olan Tanrı'dan ancak bir çıkabilir. Bu tek şey, 'varlık tecellisi'dir ve Tanrı sürekli tecelli edendir. Tecelli, yeteneklerin dışta varlık kazanmasını sağlar. Üstelik Mutlak Bir'den başka bir şey de çıkmaz. Bu durum, güneşten çıkan ışına benzer. Güneş, yalnızca ışık yayar ve başka bir şey kendisinden çıkmaz. Ancak ışığın vurduğu yerdeki adları, işlevleri, görünümü ve özellikleri değişebilir. Öte yandan bir şeyin Bir ile ilişki kurması da onunla aynı özelliğe sahip olmasına bağlıdır. Başka bir ifadeyle "Bir bir'e tecelli eder" ve "Bir'i bir bilebilir". Bu da, ilk ilkenin farklı bir ifade biçimidir. Öyleyse çokluğun birlikle ilişkili olması mümkün değildir. Çokluğun birlikle ilişki kurması, onun da birlik özelliğine sahip olmasıyla mümkün olabilir.

Bunun bir yönü ise, çokluğun varlığını sürdürmesinde ortaya çıkar. Çokluk içerdiği birlik sayesinde varlığını sürdürebilir. Buradan birbiriyle ilişkili çeşitli ifade kalıplarına ulaşırız: Bunların başında 'çokluktaki birlik, birlikteki çokluk' deyimi gelir. Bu ifade, tasavvuf kitaplarında farklı anlamlarda geçer (söz gelişi *halvet der encümen* ya da 'toplum içinde yalnızlık' bu matematiksel ilkenin bir yorumudur.) Bu gibi terimlerle öncelikle topluluk içinde Hak ile beraber olmak anlatılır. Kindî "âlemde birlik ve çokluktan yoksun hiçbir şey yoktur"[17] der. Bu söz, İbnü'l-Arabî'nin görüşüne uygundur; çünkü birlik, bir şeyin var olmasını sağlayan özellik olduğu gibi aynı zamanda o şeyin varlığını sürdürmesini sağlayan özellik de birliktir. Başka bir ifadeyle bir şeyin bilfiil var olması, o şeyin bir olarak var olmasıdır ve bu özelliğini yitirdiğini var saydığımızda o şey hemen yok olur. Bu durum, bütün bireyler için geçerliyken âlemi bir bünye saydığımızda onun için de geçerlidir. Âlem, farklı unsurlardan oluşmuştur. Bunlar, farklı unsurları uzlaştırarak âlemi birliğe çevirecek bir şey vasıtasıyla birlik kazanır. İbnü'l-Arabî'nin teorisine göre insan, âlemi bir yapan şeydir. Bu yorumda birlik, 'cila' ya da 'ruh' kelimesiyle yer değiştirir. Nitekim İbnü'l-Arabî, âlemin cilalanması veya bedenin ruh kazanmasını insanın varlığıyla açıklamıştı. Başka bir yönden ise, insan âlemdeki yegâne 'bir'dir. İbnü'l-Arabî'nin çok sevdiği bir mısra bu durumu şöyle dile getirir:

[17] Bkz. Kindî, *Felsefî Risâleler* içinde "İlk Felsefe Üzerine", çev. Mahmut Kaya, İz, 2002, s. 36; ayrıca bkz. Davud Kayserî, *Resâil* içinde "Risâle fi-Marifeti'l-Muhabbet", tahkik Mehmet Bayraktar, Kayseri Büyük Şehir Belediyesi, 1997, s. 143.

Her şeyde bir ayet vardır
O şeyin bir olduğunu gösterir.[18]

İbnü'l-Arabî, mısraın birbirini gerektiren iki anlama göre yorumlanabileceğini belirtir: İlki, her şeyin Tanrı'ya ait bir ayet ve nişan taşımasıdır. O zaman her şey, bir ayet ve alâmet anlamına gelir ki, vahdet-i vücûdu benimseyen sûfilerin âlemi bütün olarak bir işaret sayması buradan kaynaklanır. Öte yandan mısra, her şeyin varlıkta ve kendiliğindeki durumunu gösteren bir anlamda yorumlanabilir. Bu kez, her şeyin gerçekte bir olduğu anlamını taşır. Nitekim İbnü'l-Arabî, "Tanrı'dan her şey bir olarak çıkar" der.[19] Tanrı'ya kanıt olan şey de, her şeydeki bu birliktir.

Her şeydeki birliğin mahiyeti nedir? Öyle görünüyor ki, burada 'birlik' bir şeyin en temel özelliği olarak biricikliği anlatan bir nitelemedir. Bu niteliğin taşıyıcısı ise, her şeyde bulunan hakikattir. Başka bir ifadeyle her şeyde o şeyi kendisi yapan bir hakikat vardır ve bu hakikat sayesinde bir şey kendisi olmaktadır. Bu durumda birlik bir şeyin kendisi ve hakikati anlamına gelir. Bunu 'mahiyet' diye isimlendirebileceğimiz gibi İbnü'l-Arabî'nin daha çok tercih ettiği ifadelerle 'ilahi sır', 'rabbani latife', 'hakikat', 'ayn-ı sâbite' de diyebiliriz. Böylelikle bir şey, arazlarla ve ayrılmaz özellikleriyle çoğalırken, bütün bu çokluk, kendilerini taşıyan ayn-ı sâbite –ki bir bakıma ilahi isim, bir bakıma mümkünün hakikati demektir– sayesinde birliğe dönüşür. Artık bir 'şey'den ve bireyden söz etme imkânı kazanırız.

Birlik, bir şeyin var olmasını sağladığı gibi varlığını sürdürmesi de birlik sayesin-

---

[18] Ebû'l-Atâhiyye'ye ait bu mısra başka bir yerde akılcıların ve sûfilerin varlık anlayışına göre yorumlanmıştır. Bu yorumda İbnü'l-Arabî şöyle der: "Bu bağlamda akılcı şöyle der:

Her şeyde O'na ait bir ayet vardır
O'nun bir olduğunu gösterir

Tecelli sahibi ise, bu konudaki şu mısramızı terennüm eder:

Her şeyde O'na ait bir ayet var
O'nun aynı olduğunu gösteren

Bu iki kişi arasındaki fark, ifadeleri arasındaki fark kadardır. Bu nedenle varlıkta Allah'tan başkası yoktur ve Allah'ı Allah'tan başkası bilemez. İşte bu gerçek nedeniyle, Ebû Yezid ya da önceki Allah adamlarından başka kimseler 'Ben Allah'ım' ve 'Kendimi tenzih ederim' demişlerdir. Bunlar, onların sözlerinin bir kısmıdır. Her iki gruptan hayrete ulaşanlar, hiç kuşkusuz ermişlerdir." Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. II, s. 328.

[19] İbnü'l-Arabî, *Futûhat-ı Mekkiyye*, c. II, s. 434, Darü'l-Fikr, tarihsiz. Ayrıca bkz. Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, s. 289.

de mümkündür. O zaman birliğin ikili bir işlevi ortaya çıkar: Bir şeyi bilfiil var etmek ve o şeyin varlığını sürdürmesini sağlamak. Birlik her iki işlevini de Bir'den doğrudan yardım alma özelliğine sahip olmakla yerine getirir. Başka bir ifadeyle Bir'in varlık tecellisi –ki bunu İbnü'l-Arabî genellikle 'varlık imdadı' diye ifade eder ve kelimenin 'uzamak' anlamındaki kök anlamına bağlı kalır– her zaman bir tarafından kabul edilebilir. Bir'den varlık tecellisini kabul eden bir ise –ki onun şeyin mahiyet ve hakikati olduğunu belirtmiştik– o şeyin varlığını sürdürmesini sağlar.

Meselenin epistemolojik yönü, Bir'i bir'in bilmesidir. Böylece "Bir'den bir çıkar" düşüncesinin tasavvufta üçüncü bir ifade biçimine ulaştık: Bir'i bir bilebilir. Çokluğun bir'den çıkmasının nedeninin bir'in Bir'i bilmesi olduğuna dikkat çekmiştik. Bu ilkenin varlığın bütün katmanlarında sürdüğünü de İbnü'l-Arabî, mertebeler arası ilişkiler görüşüyle temellendirmişti. "Bir'i bir bilir", bütün varlık düzeylerinde geçerli olan metafizik bir ilkedir. Bunun anlamı nedir? Öncelikle meselenin iki boyutuna dikkat çekmeliyiz: Bir şeyin kendisini bilmesi, bir şeyin Mutlak Bir'i, yani Tanrı'yı bilmesi. Açıklamalardan, ilkenin her iki bilme türünde geçerli olduğunu anlıyoruz. Daha doğrusu, bir şey hem kendisini hem de Mutlak Bir'i ancak 'bir' iken bilebilir.

Sûfilerin bu noktadaki ifadelerini takip etmek bazı güçlüklere yol açar. Bunların temel sebebi, çeşitli terimlerin kullanımındaki serbestliktir. Bir şeyin bir olması, o şeyde bulunan ve onu kendisini yapan temel hakikatin bilfiil hale gelmesi demektir. Bu yönüyle bilkuvvelikten bilfiil haline geçiş süreci, bir şeyin kendisini bilme sürecidir. Bu yönüyle bilginin önündeki engel olarak duran çokluk, dünyevi ilgiler, meşguliyetler vs gibi tasavvufta aşılması gereken her türlü güçlüktür. Bunlar, insanın birliğini temsil eden hakikatinin parçalanmasını ve işlevsiz hale gelmesine yol açar. Halbuki yapılması gereken şey, bu hakikatin insanda etkin olmasıdır. İnsan bu sayede insan haline gelebilir.

ÂLEMİN VARLIK VE SÜREKLİLİK SEBEBİ: İNSAN

İbnü'l-Arabî'ye göre âlemin çokluğunu birliğe döndüren ve onu bir yapan şey, insanın varlığıdır. Bu yönüyle insan, âlemin varlığını sürdürmesinin sebebidir. Buradan İbnü'l-Arabî, insan hakkındaki pek çok terimi türetir. Bunlardan birisi âlemin gaye ve varlık sebebinin insan olmasıdır. Benzer şekilde, insanı "âlemin varlık sebe-

bi" ve "gök kubbenin direği"[20] diye tanımlar. Bütün bunlar, bir şeyin işlevi ve konumuna göre tanımlanmasıdır. İnsan olmadığı sürece âlemin ruhsuz bir beden olduğunu belirtmiştik. O zaman insan, âlemin ruhu ve anlamıdır. Beden ve ruh ilişkisinde söylenebilecek her şey, âlem-insan ilişkisinde de söylenebilir. Ruh olmadığı sürece beden de yoktur ve tek başına beden varken insandan söz edemeyiz ve ona insan diyemeyiz. Aynı şekilde insan olmadan âlem de olmayacaktır. İbnü'l-Arabî insanın ölmesiyle birlikte dünya hayatının sona erip hayatın ahirete göçtüğüne dikkat çeker. Öte yandan ruh bedeni yönetir; insan da âlemi yöneten ve irade eden ilkedir. Böylece işlevi bakımından insan, İbnü'l-Arabî tarafından âlemin varlık sebebi ve ilkesi diye isimlendirilir. *Fütûhât-ı Mekkiyye*'de şöyle der: "Bir şeyin varlık sebebi, o şeyi ayakta tutan sebeptir."[21]

Bu bağlamda üzerinde durmamız gereken başka bir konu, insanın âlemin bütün hakikatlerini kendinde toplamasıdır. Fasta bu durum, insanın halife olmasıyla dile getirilir. İnsanın Allah'ın halifesi olması, 'Tanrı'nın suretine göre' yaratılmış olmasıyla ilgilidir. Tanrı'nın suretine göre yaratılmış olmak ne demektir? İbnü'l-Arabî, bu görüşünü açıklarken bir hadise atıf yapar. Bu hadis, "Tanrı Âdem'i kendi suretine göre yarattı" diye bilinen ünlü bir hadistir. Hadis, şarihler tarafından ayrıntılı bir şekilde işlenmiş olduğu gibi[22] söz gelişi kelamcıların da hadis hakkında tasavvufi yorumla uyuşmayan yorumları vardır. Bu yönüyle hadis üzerindeki yaklaşımlarla, tasavvuf ve kelam bilginlerinin Tanrı tasavvurları arasında önemli farklar tespit etmek mümkündür. Kelamcılar, hadisin söyleniş nedeniyle anlamı arasında bir ilişki bularak, hadisi bağlamıyla sınırlı görmeyi yeğler. Hadis, bir insanın yüzüne vurulması

---

[20] Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 1, s. 362. Şöyle der: "Allah bu insan suretini tıpkı çadır direğinin sureti gibi doğrusal hareket ile ortaya koymuş, onu bu göklerin kubbesinin direği yapmıştır. Allah insan sayesinde gökleri yok olmaktan korur. Bu nedenle insanı direk diye ifade ettik. Bu insan sureti yok olup yeryüzünde nefes alan bir insan kalmadığında, 'gök parçalanır, artık o yok olmuştur.' Çünkü direk yok olmuştur ve direk insandır. İnsanın kendisine göçmesiyle hayat ahirete göç ettiği gibi dünya da insanın ayrılmasıyla yok olur. Buradan insanın Allah'ın âlemdeki maksadı, gerçek halifesi ve ilahi isimlerin zuhur mahalli olduğunu kesin olarak öğrendik. O, âlemin bütün hakikatlerini kendisinde toplar: melek, felek, ruh, cisim, doğa, cansız [donuk] ve canlı."

[21] Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 1, s. 21.

[22] Hadis ve suret kelimesi hakkında bkz. Müeyyidüddin el-Cendî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 149. Cendî suret kelimesinin filozofların kullanımından daha geniş bir anlamda kullanıldığına dikkat çeker.

nedeniyle Hz. Peygamber'in "Allah Âdem'i onun [yüzüne vurulan] suretine göre yarattı" dediğini belirtir. Bir insanı yüceltmenin en iyi yolu, onu biçimsel olarak Peygamber'e benzetmektir. Tanrı'nın bir sureti olabilir mi ki, insan veya başka bir varlık O'na benzesin? Kelamcıların hadis hakkındaki tasavvurları böyle özetlenebilir.

Sûfiler ise hadisin başka bir ifadesini daha kullanır. O hadiste Hz. Peygamber "Tanrı Âdem'i Rahman'ın suretine göre yarattı" buyurur. Burada doğrudan Rahman ismi gelmiştir ki, bu durum, hem suretin kime ait olduğuyla ilgili belirsizliği giderir hem de varlık-rahmet ilişkisi bakımından başka pek çok yorum imkânı ortaya çıkar. İbnü'l-Arabî, her iki hadisi birleştirdiğinde insanın Tanrı'nın suretine göre yaratılmış olmasını bir ilke olarak kabul eder. Tanrı'nın bir suretinin olması, karşıt anlamlı niteliklere sahip olması demektir. Böylece ilahi suret, cemal-celal, kahır-lütuf gibi birbirine zıt özelliklerden oluşur. Bu durum, Tanrı'nın bilinemezliğinin ve kuşatılamazlığının sebebidir. İnsan, bütün varlıklar içinde bu özelliğe sahip yegâne varlıktır. İbnü'l-Arabî'ye göre insanın ilahi surete benzer yaratılmasının öncelikli anlamı budur. Ardından ise, insanın bu özelliğine pek çok şeyi yükleyecektir.

İnsanın Tanrı'nın suretine göre yaratılmış olmasıyla onun âlemde halife olması aynı şeydir. İbnü'l-Arabî, bu durumu insanın "iki el" ile yaratılmış olmasıyla açıklarken melekler ile ilk insanı temsil eden Âdem arasındaki mukayese, tek bir hakikat türüne sahip olmakla karşıt niteliklere sahip olmak arasındaki çelişkinin bir yansıması olarak görülür.

Meselenin bir yönü budur. Öte yandan insanın kendinde ilahi hakikatleri toplaması, onun epistemolojik işlevi bakımından bütün âlemden üstün olmasını sağlar. Bunu İbnü'l-Arabî iki şekilde açıklar: Birincisi insanın âlemde dağınık ve yayılmış haldeki hakikatleri kendinde toplamasıdır. Nitekim fasta önce melekler, ardından insan güçlerinin tek tek insanın bütün varlığıyla ilişkisi bu kapsamda değerlendirilir.[23] Her melek veya insandaki güç, kendisini yetkin görse bile, gerçek yetkinlik ve

[23] Fassın bu bölümünde İbnü'l-Arabî'nin Âdem-melekler ilişkisini çok farklı bir bakış açısıyla ele aldığını görmekteyiz. Yorumun ilk hareket noktası, melekleri âlemin güçleri haline getirmektir. Bu yorum genellikle başka sûfilerde de görülebilir. Ancak daha önemli olan, büyük âlem küçük âlem ilişkisi bağlamında insanın güçlerini de bu meleklere katmasıdır. Bu durumda insan, tek tek bütün güçler karşısında toplayıcı ve bütünleştirici bir varlık olarak ortaya çıkar. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 25; açıklamalar için bkz. Müeyyidüddin el-Cendî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 144 vd; Abdurrahman Câmî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 54. Câmî insanın güçleri derken kastedilen şeyin düşünme, ezberleme, akletme gibi güçler ol-

toplayıcılık, ancak insanın ruh-beden varlığıyla ortaya çıkabilir. İnsanın Tanrı'ya benzemesini ve bütün varlıklardan üstün olmasını sağlayan şey de onun bu özelliğidir.

Öte yandan insanın kendinde topladığı hakikatler, varlıkların ilkeleridir. Başka bir ifadeyle insan, kendi varlığında âlemde yayılmış bütün hakikatleri toplayarak 'bütün âlem' haline gelir.[24] İbnü'l-Arabî'nin 'büyük âlem-küçük âlem' benzetmesinin kaynağı burasıdır. Bu yorum, insanın bilgisinin kaynağı hakkında İbnü'l-Arabî'ye önemli fırsatlar sunar. Bu özelliğiyle insan, âlemdeki her şeyi kendisinden bilir. İnsanın epistemolojik bir ilke olarak tasavvuru, onun ontolojik bakımdan ilk varlık olmasıyla ilgilidir.

Meselenin başka bir yönü ise, nedenlerle nedenliler arasındaki ilişkinin mahiyetidir. İbnü'l-Arabî, Tanrı ile âlem arasında nedensellik ilişkisi kurduğunda bu ilişkinin belirli bir zorunluluk taşıyacağını düşünür. Bu noktanın İslam düşünce tarihinde bilinen yönü, âlemin kadimliği sorunuyla sınırlıdır. Tanrı âlemin herhangi bir anlamda nedeni ise ve bu neden olma durumu kendisinden kaynaklanmışsa, o zaman kadim Zat'ın fiilleri hakkında da bir kıdem fikrine ulaşmamız gerekir. Bu yönüyle kelamcılar, İslam filozoflarını âlemin ezeliliği fikrini benimsemekle suçlamıştır. Ancak İbnü'l-Arabî, tartışmayı daha ileri bir noktaya taşıyarak, neden ve nedenliler arasındaki ilişkinin neden yönünden ortaya çıkan sonuçlarını dikkate alır. Bu yaklaşım, daha önce ağırlıklı olarak nedenli üzerinde yürütülmüş tartışmaya nedenin de dahil edilmesiydi. Bu nokta Tanrı-âlem ilişkisine yepyeni boyutlar kazandırmıştır.

İbnü'l-Arabî, neden ile nedenli ilişkisini bir görelilik ilişkisi gibi yorumlar.[25] Görelilik, tarafların ancak birbirleriyle anlam kazandıkları ve birisi olmadan

---

duğuna dikkat çeker. Davud Kayserî ise, insanın güçleri ile meleklerin âlemin güçleri olması arasındaki ilişki üzerinde durur. Bkz. Davud Kayserî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 167.

[24] Bu konuda bkz. Abdürrezzak Kâşânî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, Kahire, 1987, s. 17. Kâşânî şöyle der: "Varlıktaki her şey insandadır."

[25] 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 mâlik [sahip] bulunmalıdır. Bir şeyin tutulma sebebi onu tutan demektir. Bir kimse için bir şey var olmuşsa, o sebep, var olan o şeyin sahibidir." Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. I, s. 21.

relilik, tarafların ancak birbirleriyle anlam kazandıkları ve birisi olmadan diğerinin varlığından söz edemeyeceğimiz bir ilişki türüdür.[26] Söz gelimi bir baba ile oğlu arasındaki ilişki bir görelilik ilişkisidir. Baba oğulu oğul yaptığı gibi babayı baba yapan da oğulun varlığıdır. Oğulun varlığını yok saydığımızda bağıntı ortadan kalkacağı için zorunlu olarak babalık da ortadan kalkar. Aynı ilişkiyi neden ve nedenliler arasındaki ilişkide düşünebiliriz. Burada kastedilenin 'tam neden'[27] olduğu aşikârdır. Böyle bir neden varsa nedenlisi de bulunmalıdır ve bunların arasında zorunlu bir ilişki olmalıdır.

İbnü'l-Arabî, dikkatini nedenlinin neden için anlamına yoğunlaştırarak, bir sonuç ve ürün olan âlemden hareketle Tanrı'nın eylemini anlamaya ve yorumlamaya çalışır. Âlemin yok olduğunu var saysak, nasıl bir durum ortaya çıkar?

Nedenlinin yokluğunu var saydığımızda, nedenin de yok olması kaçınılmazdır. Görelilik ilişkisi hem nedenliyi hem de nedeni birbirine bağlayan bir ilişkidir. Oğul olmadan baba olmak mümkün olmadığı gibi âlem veya nedenli olmadan da neden olmak mümkün değildir. İbnü'l-Arabî, neden ve nedenli terimlerinin karşısına bazen râzık-merzuk (rızık veren-rızıklanan), kadir-makdur (güç yetiren-güç yetirilen), ilah-meluh (ilah-ilah sahibi), Rab-merbub (Rab-kul) gibi görelilik ilişkisiyle birbirine bağlı şeyleri koyar. Nedenli olmadan neden olmayacağı gibi rızıklanan olmadan da rızık veren olmaz ya da merbub olmaksızın Rabden söz edemeyiz.

Bu ilk bakışta kabul edilmesi güç bir düşünce gibi gelir. Ancak İbnü'l-Arabî, bunu daha açık bir şekilde dile getirir. Verdiği örnek, baba-oğul ilişkisidir. Oğulu var eden baba olduğu gibi babayı baba yapan da oğuldur. Buraya kadar İbnü'l-Arabî, neden ve nedenli hakkındaki genel düşünceyle paralel gider. Ardından şöyle der: Oğul olmaksızın babanın varlığından söz edemeyiz. Bu da göreli bağıntısından çıkan zorunlu bir sonuçtur. Ancak İbnü'l-Arabî, hemen dikkatimizi şu hususa çeker: Oğul olmaksızın baba hangi anlamda yoktur? Bu noktanın anlaşılması, İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde çok önemlidir.

İbnü'l-Arabî, başka örnekler vererek meselenin sınırlarını açık bir şekilde ortaya koyar. Ona göre baba-oğul ilişkisinde oğulun bulunmadığını var saydığımızda baba özel bir yönden varlığını kaybeder ki, bu özel yön kendisini görelilik bağıntısına so-

---

[26] Bu konuda bkz. İbn Sînâ, *Metafizik*, c. I, s. 145 vd.

[27] Bu konuda bkz. Molla Fenârî, *Misbahü'l-Üns*, tahkik Muhammed Hacevî, *İntişarat-ı Mevlâ*, H. 1412, s. 40 vd.

kan yöndür. Bu durumda A şahsının B'nin babası olduğunu varsayıp B'nin yok olmasıyla ortadan kalkan şey, A'nın varlığı değil, yalnızca B sayesinde kazanmış olduğu babalık bağıntısı ve niteliğidir. Bunu Tanrı-âlem ilişkisine uyarladığımızda şöyle bir sonuca ulaşmaktayız. Meluh olan âlemin yokluğunu var saydığımızda nedende, yani Tanrı'da ortadan kalkan şey, yalnızca âlemle girmiş olduğu görelilik ilişkisinin özel bir yönüdür. Bu özel yön, Tanrı'nın ilah olmasıdır. Rızıklanan, güç yetirilen, bilinen, terbiye edilen şeylerle bunların nedenleri olan Rab, Rezzak, Kadir, Alîm gibi isimleri düşünelim. Nedenliler ortadan kalktığında artık Tanrı'da rızık vermek, güç yetirmek, bilmek, terbiye etmek gibi özel bağlar ortadan kalkar. Tanrı'nın zatı veya başka görelilik bağıntıları ortadan kalkmaz.

İnsanın ilahi surete göre yaratılmış olması, Tanrı'nın 'bilinme arzusu'nun gerçekleşmesinin yegâne yoludur. İbnü'l-Arabî "Kendini bilen Rabbini bilir" diye bilinen ünlü hadisi fikrinin esası haline getirir. Bu yönüyle fassın anafikri, Tanrı-insan arasındaki ilişkidir. Bu noktada halife terimi üzerinde durmak gerekir. Halife, siyasal içerikli bir kelime olarak şöhret kazanmıştır. İbnü'l-Arabî'de bu anlam üzerinde durarak insanın Allah'a halife olmasının âlemi yönetmesi ve bütün âlemin kendisine boyun eğmesiyle ilişkilendirir. Ancak insanın halife olmasıyla insanın Tanrı'nın suretine göre yaratılmış olması arasında bir ilişki kurarak, siyasal içerikli kavramı epistemolojik bir zemine çeker. İnsan Tanrı'nın suretine göre var olmuşsa, o zaman yalnızca Tanrı'nın âlemi yönetişindeki halifesi değil, aynı zamanda O'nun bilinmesi ve tanınmasındaki yegâne araçtır. Bu yönüyle halife, sayesinde Tanrı'nın bilindiği bir araç ve vekil haline gelir ki halife kelimesi de bu anlamı içerir.

METAFİZİK BİLGİNİN İLKESİ: TÜMELLER

Pekiyi biz Tanrı'yı hangi şekilde bilebiliriz? Tanrı ile aramızdaki epistemolojik zemin nedir? Sorunun cevabı, İbnü'l-Arabî'nin fasta genel durumlar (tümel durumlar) meselesini niçin ele aldığının cevabını da verir. Bunu iki şekilde anlayabiliriz: Birincisi tümel durumlarla Tanrı, âlem ve insan arasında kurulan ilişkidir. Bu ilişki insanın metafizik yapmasını mümkün kılan şeydir; çünkü biz bilgi kavramının ne olduğunu bildiğimizde bu kavramın insanda, melekte, veya Tanrı'da aynı anlama geldiği hakkında konuşabiliriz. Başka bir yönüyle, Tanrı ile insan arasında böyle bir irtibatın bulunduğunu var saydığımızda metafizik bilgiden söz edebiliriz. Genel durumlar ile biz hem Tanrı hem de insan için önermeler kurabiliriz. Tümel durumlar aynı zamanda İbnü'l-Arabî'nin Tanrı'da nitelikler görüşünü açıkladığı bir modeldir.

İbnü'l-Arabî, kelamcıların sıfat-zat ikileminden ortaya çıkan sorunlardan uzaklaşmak için sıfatları nispetler (bağ, rabıta) olarak görmüştü.[28] Bunları ise *umûr-i ademiyye*, yani dışta var olmayıp bulundukları tikellerle varlık kazanan şeyler diye yorumlamıştı. Tümeller, bize aynı zamanda insanın nitelikleriyle ilişkisi ile Tanrı'nın nitelikleriyle ilişkisini açıklayan bir imkân sunar. Bu yönüyle İbnü'l-Arabî'nin metafizik tasavvuru, İbn Sînâ'nın "varlık olmak bakımından varlık ve onun zati eklentileri"[29] şeklinde belirlediği metafiziğin konusu hakkındaki saptamasına yaklaşır. Ancak İbnü'l-Arabî'nin yapmak istediği tam olarak bu değil gibi görünmektedir; çünkü o, buradan hareketle genel bağlantılar ve benzerlikler üzerinde durup bu bağı temellendirmeyi daha önemli görür. Metafizik yapmamız da bu bağlantıların bulunmasına bağlıdır. Bu noktada *umûr-u müştereke* (bilgi, varlık gibi ortak durumlar) teriminin ne anlama geldiğini *Fusûsu'l-Hikem* şarihi Bâlî Sofyavî'nin eserinde görmekteyiz. Şarih, bunları "Tanrı ile insan arasında ortak nitelikler" diye tanımlar. Bu tanım, İbnü'l-Arabî'nin düşüncesini açıklamak bakımından son derece gerçekçi bir tanımlamadır. Ardından, "Tanrı ile insan ya da âlem arasındaki bağlantı bunlar sayesinde gerçekleşmektedir" der. Tümelleri göz ardı ettiğimizde, Tanrı hakkındaki yargılarımız anlamını yitirir. Öyleyse iki varlık arasındaki irtibat, bu genel durumların varlığına bağlıdır.[30] Nitekim İbnü'l-Arabî, bu genel saptamanın ardından insanı zâhir ve bâtınıyla Tanrı'nın zâhir ve bâtınını gösteren bir kanıt sayar. Bu durumda insan Tanrı'yı kendisinden hareket ederek bilir; çünkü o, Tanrı'nın suretine göre var olmuştur.

İbnü'l-Arabî, zihnî durumlarla dış varlıklar arasındaki ilişkinin zor olsa bile kabul edilebilir bir ilişki olduğuna dikkat çeker. Ancak burada Davud Kayserî'nin de farkına vardığı bir çelişki görülür ve İbnü'l-Arabî'nin bu çelişkiyi nasıl aştığı belirsizdir. O da, zihinsel durumlar ile dış varlıklar arasındaki ilişkide bağlantıyı kuran şeyin bizzat zihnin kendisi olmasıdır. İbnü'l-Arabî, zihnin işlevini göz ardı ederek

---

[28] Gerçi İbnü'l-Arabî'nin tek gerekçesi böyle bir isimlendirmeden uzak kalmak değildir. Bunun yanı sıra, özellikle *ferdiyet-i selâse* diye isimlendirdiği ve zat-sıfat-şeylik üçlüsünün birliğinden oluşan düşüncesi de nispet kelimesini kullanmasını gerektirir; çünkü bir şeyin sırf kendisinden bir sonuç çıkamaz. Başka bir şeyin ona katılması gerekir, o da şeylik ve mahiyettir. Bu durumda nispet, şeylik (ayn-ı sabite) ile Zat arasındaki ilişkiden ibarettir. Öte yandan nispetler sonsuzdur; çünkü ilahi ilimde sabit şeyler sonsuzdur. Böylece Mutlak Varlık, sonsuz isimle ve nitelikle bilinir.

[29] Bkz. İbn Sînâ, *Metafizik*, c. 1, s. 12

[30] Bkz. Bâlî Sofyavî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 27.

zihinde akledilir olarak bulunan tümelleri bir anlamda 'var olan şeyler' diye görür. Böylece onlar ile dış varlıklar arasındaki bağı kurar ve bunu dış varlıkların kendi arasındaki bağın kanıtı sayar. İbnü'l-Arabî bu durumu 'her şeyin birbiriyle bağlantılı olması ve hiçbir şeyin bağımsız olmayışı' şeklinde dile getirir. Aslında bu konu, bütün âlemin bir sebeplilik zinciriyle birbirinin neden veya nedenlisi olmasıyla ilişkilidir. Hiç bir şey, bu zincirin dışında kalamaz.

Burada birbirini tamamlayan iki aşamadan söz edebiliriz: Bunlardan hangisini öncelersek önceleyelim zorunlu olarak diğerine ulaşırız. Birinci aşamada İbnü'l-Arabî, varlıklar arasındaki bağlantıyı ve ilişkiyi tesis eder. Bu durum meselenin varlık yönüdür. Ardından buna bilgi görüşünü dayandırır: Birbirleriyle bağlantılı her şeyin arasında bir benzerlik vardır ve ancak benzer şeyler birbirini bilebilir. Bilmekten söz etmek, varlık yönünden benzerlikten söz etmek demektir.

Önce tümeller ile dış varlıklar, ardından dış varlıklar arasında bağlantı bulunduğu kabul edildikten sonra, İbnü'l-Arabî esas konusuna geçer. O da Tanrı'nın bütün varlıklarla tek tek ilişki içinde olmasıdır. Fasta varılmak istenilen gaye, bu bağı kurmak gibi görünür. Burada bağlantı kelimesi kullanılsa bile, karşılıklı ilişki, bağ, benzerlik, surete göre olmak gibi ifadeler de kullanılabilir. Böylece meselenin başka bir boyutuna ulaşırız. O da, daha sonra Konevî tarafından ayrıntılı bir şekilde ele alınan 'bir metafizik sorunu olarak Tanrı-tikeller ilişkisidir.

Konevî, metafiziğin konusunu, sorun ve ilkelerini saptarken İbn Sînâcı felsefi gelenekten kısmen ayrılarak başka bir yol takip etmişti: Metafiziğin konusu, İbn Sînâ'nın iddia ettiği gibi, varlık olmamalıdır. Tanrı'nın varlığı ve bu varlığın ayrılmaz özellikleri, metafizik ilminin konusu olmalıdır.[31] Öte yandan Tanrı'nın isimleri, Metafiziğin ilkeleridir. Biz Tanrı hakkındaki bilgimizi bu isimler vasıtasıyla elde ederiz ve onlardan hareketle Tanrı'yı biliriz. Tanrı'yı bilmek de isimleri bilmek demektir. Metafiziğin meselesi ise, Tanrı âlem ilişkisidir. Bu ilişki, ilah ile melûh, neden ile nedenli bağıdır.

İbnü'l-Arabî'nin aynı görüşte olduğu anlaşılıyor. Öncelikli sorun, bu ilişkiyi temellendirmek ve buradan hareketle Tanrı insan bağlantısını açıklayabilmektir. Bunun için de ehl-i nazarın (aklı esas alan kelamcı ve filozoflar) yöntemini kullanarak yaratma (*hudus*) kanıtıyla Tanrı âlem ilişkisini tespit eder. Bu ilişki, sonradan olan şeyin bir yaratıcıya muhtaç olması şeklinde bir nedensellik ilişkisidir. Gerçi

[31] Bu konuda bkz. Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, s. 165.

İbnü'l-Arabî'nin böyle bir yöntemi takip etmiş olması, onun genel düşüncesiyle her bakımdan uyumlu sayılamaz. Burada *Fusûsu'l-Hikem* şarihi Câmî'nin dikkat çektiği bir husus göz önünde bulundurulmalıdır. Câmî, bir varlık yorumu olarak vahdet-i vücûda ulaşmamızı sağlayan en temel önermelerden birisi olan 'varlık olmak bakımından varlık Haktır' önermesiyle sûfilerin Tanrı'yı kanıtlama 'zahmetinden' kurtulduğuna dikkat çeker.[32] Gerçekte sûfiler, yaratma kanıtını kullansalar bile, onu genellikle bir anlatım üslubu olarak kullanmışlardır.

Tanrı ile âlem-insan arasında bir bağ vardır ve bu bağ insanın Tanrı'nın halife olmasında zımnen dile getirilir. İbnü'l-Arabî halifenin ve surete göre var olmanın anlamından hareketle insanı, epistemolojik-ontolojik bir ilke olarak varlığın merkezine yerleştirir. İnsanın halife olması, kendisini halife yapanın özelliklerine sahip olmasına bağlıdır.[33] Bunu iki şekilde ele alabiliriz: Birincisi halife yapanın (Tanrı) zıt özellikleri kendinde toplaması bakımından O'na benzemek; ikincisi ise bütün varlıklardan farklı olarak doğrudan Tanrı'ya benzemek. İbnü'l-Arabî her iki durumu birleştirir ve insanın bir yandan bütün zıt özellikleri kendinde toplaması, öte yandan Rabbine doğrudan benzemesiyle halife olmayı hak ettiğini düşünür. Bu hakikatler, âlemde dağınık ve tek tek şeylerde bulunan hakikatlerdir. Söz gelimi el-Hâdi (Hidayet Eden) ismi bir tür varlık sınıfında, el-Mudil (Saptıran) ismi bir varlık sınıfında (söz gelişi melek ve şeytan) tecelli etmiştir. Bu iki zıt isim türünü kendi varlığında barındıran ise insandır. Bu nedenle insan Allah'ın halifesi olabilmiştir. İbnü'l-Arabî bu durumu en iyi açıklayan ifadenin insanın iki el ile yaratılmış olması olduğunu söyler. İki el ile yaratmak, Âdem'in diğer bütün yaratılmışlardan üstün olduğunu gösterir.[34] Bu iki el, aynı anda celal-cemal, lütuf-kahır, dalalet-hidayet gibi farklı isimlere ve hakikatlere gönderme yapar. Nitekim İbnü'l-Arabî, Allah'ın İblis'e karşı Âdem'in üstünlüğüne delil getirirken bu anlamdaki bir ayetten hareket edişine dikkat çeker. O halde halife olan varlık, Tanrı'nın özelliğine göre var olmuştur.

Halife, üzerlerine halife olduğu varlıkların 'beklentilerini' karşılayacak bir durumda olmalıdır. Bu ise, halifenin ya da insanın kendi dışındaki varlıklarla Tanrı arasında aracı olması demektir. İnsan, İbnü'l-Arabî'nin nitelemesiyle berzahî bir varlıktır. Berzah ya da ara-varlık, iki ucun özelliklerini kendinde bulundurmakla iki şey

---

[32] Bkz. Abdurrahman Câmî, *ed-Dürretü'l-Fahire fi-Tahkîki Mezhebi's-Sûfiyye ve'l-Mütekellimîn ve'l-Hükemâ*, Dânışgâh-ı Tahran, 1358, s. 2

[33] Bkz. Abdürrezzak Kâşânî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 27.

[34] Bu konuda bkz. Abdurrahman Câmî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 75.

arasında iletişim görevi görür. Bu yorumla insan, ilahi özellikleri topladığı gibi aynı zamanda âlemdeki her şeyin özelliğini kendisinde barındırır. İnsanın berzah varlık olmasının anlamı budur. Âlemdeki her şey, muhtaç oldukları şeyi ondan ister ve halifenin de bu ihtiyaçları karşılayabilmesi gerekir. İbnü'l-Arabî, insanın âlemin varlık sebebi olmasını buradan hareketle açıkladığı gibi âlemin kalıcılık ve süreklilik sebebi oluşunu da bu ilkeyle açıklar. O zaman insan, varlıktaki her şeyin talebine karşılık verecek ve onu yerine getirecek bir durumda olmalıdır.

Pekiyi insan hangi özelliğiyle bunu sağlayabilir? İbnü'l-Arabî'nin hareket noktası, insanın toplayıcı varlık olmasıdır. Onun toplayıcı varlık olması, tür olarak var olan ilk şey olmasında saklıdır. Türün ilk varlığı, o türün bütün özelliklerini kendinde toplar. Bu durum, bir tür içinde olduğu gibi bütün varlıklar için geçerlidir. Öte yandan insan kelimesinin anlamı da 'ünsiyet' demektir ve ünsiyet, insanın her türlü varlıkla ilişki içinde olması anlamına gelir.[35] İbnü'l-Arabî'nin varlık anlayışının bir sûdur anlayışı olduğunu hatırlamalıyız. Varlık bakımından ilk olan şey, bütün diğer eşeylerin kendisinden çıktığı şeydir. Tanrı tarafından yaratılmış insan zorunlu olarak O'na benzer olduğu gibi insan da kendisinden sonraki varlıklarla bir ilişki içindedir. Bunu, daha önce temas ettiğimiz, ilk olmanın anlamından çıkartabiliriz.

İbnü'l-Arabî insanın halife olması itibarıyla bütün yaratıkların kendisinden olan taleplerini karşılaması gerektiğine dikkat çeker.[36] Bu ise, insanın diğer varlıkların bekâ (varlığı sürdürmek, kalıcılık) sebebi olmasını sağlayan yönüdür. Burada tekrar "Bir'i bir bilebilir" ya da "Bir'den bir yardım alabilir" şeklindeki ilkelere döneceğiz. İnsanın bütün yaratıkların ihtiyaçlarını karşılaması, onlar ile Tanrı arasında aracı varlık olmasından kaynaklanır. Böylece Tanrı'nın yardımını onlara ulaştırır; çünkü insan dağınık ve çokluk halindeki âlemin birlik yönüdür ve bu birlik sayesinde âlem

---

[35] Bkz. Müeyyidüddin el-Cendî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 156, 158. Cendî, 'insan' kelimesinin nereden geldiği hakkında en ayrıntılı açıklamaları yapan şarihtir. Bu açıklamalar, gerçekte insan kelimesinin kökü hakkında bilinen bazı görüşlerin vahdet-i vücûd bakış açısıyla yeniden yorumlanması demektir. Cendî'ye göre insan kelimesi, ünsiyet etmek, benzemek, âşina olmak gibi anlamlar taşır. Burada ünsiyet, insanın bütün hakikatlere benzemesidir. Bu durumda insan, toplayıcı varlık olması bakımından bütün hakikatlere benzerdir. Cendî, benzer bir yorumu *insan'l-ayn* (göz bebeği) için yapar ki bu da İbnü'l-Arabî'ye göre insan için kullanılan isimlerden birisidir. Bkz. Cendî, *a.g.y.*, s. 158. Kâşânî de, insanın ünsiyet özelliğini bütün hakikatleri kendinde toplamasıyla ilişkilendirir. Bkz. Abdürrezzak Kâşânî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 17.

[36] Bkz. Abdurrahman Câmî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 76.

bir şey haline gelebilir. Âlemin dağınık ve çokluk yönü, onun ruhsuz ve bir cisim ya da cilasız ayna olması anlamına geldiği gibi onun birlik yönü de cilalanması ve insanın kendisinde ortaya çıkmasıyla sağlanır.

ŞİT FASSI'NDA HİBE

YETENEK EN GİZLİ DUADIR

Fusûsu'l-Hikem'in ikinci fassı ilahi vergiler ve ihsanlarla ilgili olan Şit peygamberin hikmetini ele alır. İlahi vergilerin bilinmesi, Şit peygamberin hakikatine tahsis edilmiştir.[1]

Şit İbranicede 'hibe', 'Allah'ın ihsanı' anlama geldiğinden hareket eden İbnü'l-Arabî, Şit'i Allah'ın Âdem'e ilk ihsanı sayar. Bu yönüyle Şit, peygamber olarak Âdem'in takipçisidir ve şarihlerin belirttiğine göre Âdem'in iki oğlu Habil ve Kabil'e bedel olarak Allah'ın kendisine bir ihsanıdır.[2] Âdem ile Şit ilişkisini sayıların ilişkisi şeklinde düşünürsek, bunu 1 ile 2 sayısının ilişkisi gibi görebiliriz. 1, bütün sayıların ilkesidir: Tıpkı harfler içinde *elif* gibi, bu anlamda 1 sayı bile sayılmaz. *Elif* de harf sayılmaz, ama bütün harfler *elif*'ten meydana gelir. Harfler *be* harfiyle ya da sayılar 2'iyle başladığı gibi *Fusûsu'l-Hikem*'de peygamberlerdeki ayrışma Şit peygamber ile başlar. İbnü'l-Arabî Şit peygamber ile Âdem ilişkisini baba-oğul ilişkisi gibi düşünür ve babalık-oğulluk ilişkisinin ortaya çıkarttığı sonuçları yorumlar. Bunlara daha sonra temas edeceğiz, ancak şimdilik üzerinde durmak istediğimiz husus, bu hikmetle Şit peygamberin ilişkisidir.[3]

İlk fassın konusu ilahlık hikmetiydi ve bu hikmet, bir hakikat olarak insanlığı temsil eden Âdem'e özgüydü. İlahlık, bütün varlık mertebelerini kendinde toplayan ilahlık mertebesidir. Bu mertebenin karşılığı olan isim ise 'Allah' ismidir. Allah isminin 'toplayıcı isim' (*ism-i câmi'*) olarak nitelenmesi, bu özelliğinden kaynaklanır. Tanrı zatından kaynaklanan bir sebeple bilinmek istemiş, bunun için âlemi ve özel olarak da insanı yaratmıştır. Birinci fassın temel konusu, bu iradenin gerçekleşmesi için Tanrı ile âlem irtibatını tesis etmekti. Bağ kurulduktan sonra ise, Tanrı'nın âleme dönük olarak gerçekleşen tecellileri ele alınır. Bu tecelliler, genel olarak ikram-

---

1 Âdem'e tahsis edilen ilahlık hikmetinden sonra bunun bir gereği olarak yaratma ve hibenin gelmesi ilişkisi hakkında bkz. Abdürrezzak Kâşânî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 33.

2 Bkz. Davud Kayserî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 221. Abdurrahman Câmî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 84.

3 Bkz. Abdürrezzak Kâşânî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 33.

lar, vergiler, bağışlar şeklinde isimlendirilir. *Fusûsu'l-Hikem* şarihlerinin dikkat çektiği gibi, insanın elde ettiği bilgilerden, her türlü kazanca kadar her şey ikram ve hibe ismini almada ortaktır.[4]

İbnü'l-Arabî, önce ikramları kaynak bakımından değerlendirir. Bu yönüyle ikramların bir kısmı zattan kaynaklanır ve zat kaynaklı ikramlar adını alır. Bir kısmı ise, isimlerden kaynaklanır ve 'isim kaynaklı ikramlar' (*esmâî*) diye isimlendirilir. Şarihler, her iki durumda da ikramların isimler vasıtasıyla ortaya çıktığına dikkat çeker; çünkü zat, herhangi bir şekilde âlemle ilişkili olamaz ve bu bakımdan Tanrı hiçbir şeye muhtaç değildir. Kaynak bakımından ikramlar tasnif edildikten sonra, insanla ilişkisi bakımından 'isteğe bağlı olup olmamak' yönüyle değerlendirilir. Bazılarının insana ulaşması, insanın onları istemesine bağlıdır ki istek duadır. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî, dua türlerini değerlendirir. İnsan bir şeyi belirleyerek dua edebileceği gibi bazen genel olarak dua edebilir. Bütün bu ifadeleriyle İbnü'l-Arabî, kuşkusuz meseleyi kader konusuna dayandıracaktır.

Dua, kaderle ilgilidir. Bu bağlamda kaderin değişip değişmeyeceği veya bilinip bilinemeyeceği gibi hususlar sûfilerin eserlerinde ele alınır. İbnü'l-Arabî'nin kader görüşü, onun varlık görüşünde merkezî bir yer tutan yetenekler konusuyla ilgilidir. Bilindiği gibi yeteneklerin varlıktaki yeri, vahdet-i vücûdun en teknik konularından birisidir. Büyük sûfilerden Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, kader için "İlahlığın bir sırrı vardır, ortaya çıksaydı, ilahlık geçersiz olurdu" der.[5] Bu sözün İbnü'l-Arabî'ye göre

---

[4] İkram ve hibelerin anlamı hakkında bkz. Müeyyidüddin el-Cendî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 210; Davud Kayserî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, c. I, s. 221-22; Abdurrahman Câmî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 84. Kayserî kastedilen şeyin, dış varlıkta ortaya çıkan şeyler olduğunu belirtir. Bu anlamda dış varlıkta ortaya çıkan her şey, Nefes-i Rahman vasıtasıyla ortaya çıktığı için Şit kelimesi bizzat şeylerin kaynağı bakımından bir isimlendirme olmaktadır. Nitekim bütün şarihler Şit kelimesindeki nefes (noktalı se) hikmetinin 'nefes', daha doğru bir ifadeyle 'nefesin verilmesi' anlamından geldiğinde hemfikirdir. Öyleyse bu isimlendirme, bütün ikram ve hibelerin kaynağına gönderme yapar. Bunun yanı sıra bütün şarihler, Âdem Fassı'yla Şit Fassı arasındaki ilişkiyi, ilahlık ile onun gereği olarak yaratıcılık özelliği arasındaki ilişkiye dayandırır. Başka bir ifadeyle birinci mertebede ilahtan ve ilahlıktan söz edilmişken ikinci fasta ve mertebede ise, meluhtân, yani ilah sahibinden ve onun ortaya çıkmasından söz edilir. Bkz. Abdurrahman Câmî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 84.

İbnü'l-Arabî şöyle der: "İlah sahibi ilahlığı talep ettiği gibi ilahlık da onu talep eder. Zat ise hiçbir şeye gerek duymaz. Zikrettiğimiz bu bağlayıcı sır [ilahlık ve ilah sahibi arasındaki sır ve bağ] 'ortaya çıksaydı', ilahlık batıl olurdu, [fakat] Zat'ın yetkinliği batıl olmazdı. 'Ortaya çıksaydı' (*zahere*), yok olsaydı ve ayrılsaydı demektir. Nitekim şöyle denilir: *Zaharû ani'l-*

anlamı, zat ile ayan-ı sabite arasındaki ilişkinin mahiyetidir. Bu yönüyle fasta ikramların doğrudan ilgili olduğu yetenekler ve Zat ilişkisi önemli bir yer tutmuştur.

VAHDET-İ VÜCÛD: TEK VARLIK VE SONSUZ YETENEKLER

Vahdet-i vücûd, varlığın birliği ile yeteneklerin çeşitliliği ilkesine dayanır. Bu öğretide üzerinde en fazla durulan konu, bu iki şeyin birbiriyle ilişkisiyken aynı zamanda varlığın birliği görüşüne yönelik eleştiriler de bu noktaya yönelmiştir. İbnü'l-Arabî'nin kader görüşünü anlamak için varlık öğretisinin bu yönü üzerinde kısaca durmalıyız.

İbnü'l-Arabî, Tanrı'yı Mutlak Varlık olarak nitelemişti. Burada varlık kavramının herhangi bir olumlu içerikle değil, sadece bir ifade biçimi olarak kullanıldığını unutmamak gerekir.[6] Her şeye rağmen Mutlak Varlık'ı Hak saymak, sûfilerin varlık teorilerini kelamcıların ve filozofların yaratılış teorilerinden ayırdığı gibi, o teorilerle ortaya çıkan pek çok sorun da yerini başka sorunlara ve kavramlara bırakır.[7] Vahdet-i vücûd, zorunlu ya da mümkün gibi ayrımlara gitmeden varlığın tek bir gerçeklik olarak ele alınmasıdır. Tasavvuf terimlerinin en önemli uzmanlarından Kâşânî, varlığın birliğini böyle tanımlamıştır.[8]

Mutlak Varlık, belirli mertebelerde sınırlanır ve taayyün eder. Mertebeler, İbnü'l-

---

beled, yani 'şehirden ayrıldılar'. Bu ifade, İmam'ın (Sehl b. Abdullah) şu sözüdür: "İlahlığın bir sırrı vardır, ortaya çıksaydı, ilahlık bâtıl olurdu." Bkz. *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. I, s. 110.

6 Bu konuda bkz. Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 25. Konevî şöyle der: "Varlık kelimesini kullanmak, anlatmak içindir." Aynı ifade Ekberî geleneğin temsilcilerinden Abdülganî en-Nablusî tarafından tekrarlanır: "Varlık kelimesini bir şeyi zihne yaklaştırmak ve anlatmak için kullandık." Bkz. Abdülganî en-Nablusî, *Gerçek Varlık*, çev. Ekrem Demirli, İz, 2003, s. 29 vd.

7 Bu konuda bkz. Abdurrahman Câmî, *ed-Dürretü'l-Fahire*, s. 1.

8 Kâşânî şöyle der: "Vahdet-i vücûd, varlığın zorunlu ve mümkün diye bölünmemesi demektir. Varlık bu taifeye göre, filozof ve kelâmcı akılcıların anladığı gibi değildir; çünkü adı geçenlerin çoğu, varlığın bir araz olduğuna inanmaktadırlar; halbuki onların araz zannettikleri varlık, her mevcûdun hakikatini gerçekleştiren şeydir ve böyle bir şey ise, Haktan başkası olamaz. Birlik özelliğiyle nitelenmiş Zat'ın iki itibarı vardır: Birincisi, Zat'ın içermiş olduğu ve kuşattığı hakikatlerin aynı olması itibarıdır; bunlar kendisinden başka değillerdir. Varlık da söz konusu hakikatlerin birisi ve idrak melekeleri için en barizi ve görünenidir. Varlık, bu anlamda Zat'ın aynı olmuştur." Bkz. Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, "Vahdet-i Vücûd" maddesi, s. 583.

Arabî'nin düşüncesinde önemli bir yer tuttuğu gibi sûfiler bu konuya büyük ilgi göstermiştir. Bu yönüyle varlık ve mertebeler hakkında risaleler, Ekberî gelenekte geniş bir literatür oluşturur. Onları önemli yapan ise, yaratılış teorilerinde ortaya çıkan pek çok sorunun mertebeler sayesinde aşılmasıdır. Mertebeler zihnî ayrımlara göre belirlenir ve herhangi bir dış gerçekliğe sahip değillerdir. Sayılarındaki değişkenlik buradan kaynaklanır.

Varlık'ın ilk taayyün ve tenezzül (belirlenme ve iniş) mertebesi, a'yân-ı sâbitedir. Bu mertebe, pek çok bakımdan en önemli mertebe sayılabilir; çünkü diğer mertebeleri de belirleyen konu ve hususlar, birinci mertebeyle ilgilidir. Bunların başında, bu mertebenin Hak ile mümkünlerin hakikatleri arasındaki ilişkinin ve irtibatın gerçekleştiği yer olması gelir. Bu yönüyle ilk mertebe, a'yân-ı sâbite mertebesi diye isimlendirildiği gibi bazen –Hakikat-i Muhammediye'nin önceliği dikkate alınarak– mertebe ikiye bölünmüştür. Bu durumda ilk mertebe, Hakikat-i Muhammediye mertebesi, ikinci mertebe ise a'yân-ı sâbite mertebesi sayılır. Buradaki önceliğin zamansal ve mekânsal olmadığı açıktır. Ancak yine de bu mertebede öncelik-sonralık ilişkisinin akıl tarafından doğru bir şekilde anlaşılamayacağı belirtilir.[9] Bu gibi konularda İbnü'l-Arabî, tıpkı felsefedeki bazı bahislerde olduğu gibi, aklın keşif ve müşahede sahibinin söylediği şeyleri bir postüla olarak kabul etmesi gerektiğini belirtir.

A'yân-ı sâbite aynı anda hem ilahi isimler ve hem de mümkün şeylerin hakikatleri demektir. Aradaki ayrım, yine zihinsel bir ayrımdır. Ancak sorun, baştan beri gerek felsefe ve gerekse kelamın en önemli konusu olan Tanrı âlem irtibatını temellendirmede ortaya çıkmıştır. A'yân-ı sâbite mümkünlerin hakikatleri ise, nasıl olur da mümkün hakikatler kendilerini var eden Tanrı'nın zatında bulunabilir? Tanrı'nın zatı sonradan var olan şeyler için bir yer haline gelmez mi ya da bu hakikatlerin kendisinde bulunması Tanrı'nın mutlak anlamda bir ve basit olmasını ortadan kaldırmaz mı?

Bunlar İbnü'l-Arabî'nin pek çok terim ve ifade biçimi geliştirerek aşmaya çalıştığı sorunlardır.[10]

İbnü'l-Arabî sorunu zat ve sıfatlar ilişkisi gibi görür. Başka bir ifadeyle a'yân-ı sâ-

---

[9] "Bu öncelik keşif tarafından bilinir." Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, Âdem Fassı. Benzer ifade için bkz. Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 11.

[10] İbnü'l-Arabî şöyle der: "İlahi isimler, tek hakikate dönen nispet (bağıntı) ve izafetlerdir. Burada, Allah'a dair bilgisi olmayan kimi akılcıların zannettiği gibi, hakikatlerin Hakta bulunması sebebiyle bir çokluk söz konusu değildir." Bkz. *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. II, s. 18.

biteyi nasıl değerlendirirsek değerlendirelim, buradaki durum kelamcıları uğraştırmış kadim tartışmalardan birisi olan zat ve sıfatlar ilişkisi bağlamında ele alınmalıdır. A'yân-ı sâbitenin bir yönüyle ilahi isim ve sıfatlar olduğunu biliyoruz. İkinci nokta ise, bunların mümkünlerin hakikatleri olmasıdır. Burada özellikle Konevî'den ayrıntılı bir şekilde öğrendiğimiz bazı ilkelerden hareketle konuyu açıklamak mümkündür. Konevî, metafizik alanında cedelci kanıtlama yöntemlerine karşı çıkarak, 'kabullere' dikkat çeker.[11] Bu kabullerden birisi, yaratmanın mahiyetini açıklarken, yaratılan şeyin kadim bir varlığının bulunmasıdır. Bu konu daha önce 'madumun (yok olan) şeyliği' diye Mutezile kelamcıları tarafından kuramlaştırılmıştı.[12] İbnü'l-Arabî ise bir ayetten hareket ederek bu 'şeylik' üzerinde durur. Bu ayet *Bir şeyi irade ettiğimizde ona sözümüz ol'dur, o da olur* ayetidir. Dikkate değer husus, henüz var olmamış bir şeye 'şey' diye hitap edilerek yaratma sürecinde muhatap alınmasıdır. Bu nasıl mümkün olabilir?

İbnü'l-Arabî'nin konuyu açıklarken dikkat çektiği husus, bir şeyin varlık dereceleridir. Bir şey zihinde var olabilir, dışta var olabilir, sözde var olabilir veya yazıda var olabilir.[13] Bazı varlıklar bunların hepsinde birden var olabileceği gibi birinde veya bir kaçında da bulunabilir. O zaman bir şeyin bu varlık düzlemlerinden hangisinde bulunduğunu hesaba katmamız gerekir. Bunu açıklarken bazı örnekler verir. Bir insanın çarşıda bulunduğunu düşünelim. Böyle bir durumda insan evde değildir, ama evde bulunmamak söz gelimi çarşıda bulunmamayı veya başka bir yerde ol-

---

[11] Bkz. Sadreddin Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri*, s. 43; İbnü'l-Arabî de aynı duruma dikkat çekerek şöyle der: "İlahi bir keşif olarak zikrettiğimiz bu bilgileri herhangi bir aklî kanıt anlayamaz. Bu nedenle keşfi söyleyenden keşfi kabul ederek alır. Başka bir ifadeyle akıl, İlk Akıl'a ait üç itibarı bir kanıt olmaksızın söyleyen filozoftan postüla olarak aldığı gibi bunu da keşif sahibinden kabul edilerek alır. Keşif sahibinin bilgisi bir postüla sayılmaya daha layıktır; çünkü filozof, İlk Akıl'daki itibarlardan söz ederken kaynağının teorik düşünce olduğu iddiasında bulunur. Bu nedenle *Uyûnü'l-Mesâil*'de beyaz inci –ki beyaz inci İlk Akıl'dır– bahsinde belirttiğimiz gibi düşünce onun söylediğine katışır. Bizim bu zikrettiğimiz ise, kuşkuya açık değildir; çünkü biz onu teorik bilgi olarak değil [Hak yönünden] bildirim diye zikrettik. Dolayısıyla inkâr edenin söyleyeceği son şey şudur: 'yalan söylüyorsun.' Bu bilgiye inanan da şöyle der: 'doğru söyledin." Bkz. *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. I, s. 120.

[12] İbnü'l-Arabî'nin a'yân-ı sâbite görüşünün Mutezile'nin malum-madum fikriyle ilişkisi hakkında bkz. Ebû'l-Alâ Afîfî, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, s. 259; Suad el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, "Ayn-ı Sâbite/A'yân-ı Sâbite" maddesi.

[13] Bu tasnif özellikle *İnşaü'd-Devair*'de (H. S. Nyberg, Brill, Leiden, 1919) ayrıntılı bir şekilde ele alınır.

mamayı gerektirmez. İbnü'l-Arabî, buradan çeşitli aşama ve mertebelerde bulunmayan bir şeyin mutlak anlamda yok sayılamayacağı sonucunu çıkartır.[14]

Bir şeyin ilk varlık derecesi ilahi ilimdeki varlığıdır. Her şey, Tanrı'nın ilminde bir suret ve hakikat olarak bulunur. Başka ifadeyle bir şeyin hakikati nedir sorusuna sûfilerin cevabı, o şeyin Tanrı'nın bilgisinde bulunan hakikat ve suretidir şeklinde olacaktır.[15] Bu durum, özellikle "kendini bilmek, Rabbini bilmektir" konusunda olmak üzere, şeylerin mahiyetlerini ve hakikatlerini bilmenin anlamı hakkında önemli bilgiler edinmemizi sağlar. Bir şeyin mahiyeti ve hakikati Tanrı'nın ilminde bulunmak ise, bu durumda kaçınılmaz olarak karşılaşacağımız sorun Tanrı'nın yaratılmış şeylerle ilişkisi sorunu olacaktır. İbnü'l-Arabî, bu durumu 'sübût' terimiyle aşar.

Sübût, dışta var olmak ile yok olmak arasındaki ara bir durumdur. Bu durumda şeyler, sadece Tanrı bakımından ve O'nun bilmesi nedeniyle bir varlığa sahiptir ve bu varlık şeylik kelimesiyle ifade edilebilir. İbnü'l-Arabî, bu şeyliği bazen harf-kelime şeklinde dile getirir ki, *Fusûsu'l-Hikem*'deki kelimeler bu konuyla ilgilidir.[16] A'yân-ı sâbiteye kelime ismini vermenin başka bir nedeni, yaratmanın Rahman'ın nefesiyle meydana gelmiş olmasıdır. Bu durumda insan nefesiyle harfleri ve kelimeleri meydana getirdiği gibi Rahman'ın nefesi de varlıkları önce harfler, ardından 'kelimeler', sonra ayetler ve sureler olarak meydana getirir. İbnü'l-Arabî, bütün yaratılışı somut bir örneğe indirerek, onu nefes almak, konuşmak şeklindeki bir süreç şeklinde tasavvur etmiştir. Burada dikkate değer hususlardan birisi, Tanrı'nın kelamını 'yaratma ilkesi' saymaktır. İbnü'l-Arabî'ye göre bunun en açık kanıtı, 'yaratma sözü' anlamındaki *kün* (ol)[17] kelimesidir. Böylece kelamın tecellisi olan Kutsal Kitap ile bütün âlemin bir kitap haline gelmesi, aynı ilkeyle temellendirilir.

Şit Fassı'nda İbnü'l-Arabî, a'yân-ı sâbitenin kendilerine yansıyan şeyleri belirlemesi üzerinde durduğu gibi alt başlıklarda kader sırrı başta olmak üzere çeşitli konulara temas etmiştir.

İbnü'l-Arabî'nin dikkat çektiği başka bir husus ise, bir varlığa verilen ikramın – ya da herhangi bir şeyin– o şeyin bizzat kendisinden kaynaklanmasıdır. Bu konu

---

[14] Bkz. İbnü'l-Arabî, *İnşaü'd-Devair*, s. 13.

[15] Bkz. Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 25.

[16] Bkz. Abdürrezzak Kâşânî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 7.

[17] 'Yaratma' kelimesi hakkında bkz. Suad el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, "Kün" maddesi, s. 438.

"Âdem'e bir ikram olarak verilen şeyin bizzat Âdem'in kendisinden olması"[18] şeklinde dile getirilmiştir ki, bu görüş de zorunlu bir şekilde a'yân-ı sâbite konusuna dayanır. İbnü'l-Arabî'ye göre her türlü ihsan ve iyilik –ki varlık iyiliklerin en büyüğüdür– ihsana mazhar olan şeyin isteğinden kaynaklanır. Burada Tanrı'nın varlıkla ilişkisi 'dua eden' ve 'duaya karşılık veren' şeklinde düşünülür.

Ancak duanın çeşitli aşamaları vardır: Öncelikle dua, yetenek ve ezelî istidat vasıtasıyla dua etmektir. Yetenek konusu, İbnü'l-Arabî'nin bilfiil ve bilkuvve ayrımı görüşünün bir parçasıdır. Ancak bilkuvve halindeki şeyler fiile çıkabileceği gibi kuvve halinde olmak, zorunlu bir şekilde fiil haline çıkmayı istemek demektir. Bunun en genel ifadesi, ilahi isimlerin eserlerini dışta görmeyi istemesi şeklinde dile getirilir. Dışta olmak, gerçekte bilkuvve olan şeyin bilfiil haline gelmesi demektir. Bu durumda Tanrı'nın kuvve halindeki şeyi fiil haline çıkartması, bir şeyin hakikatinde ve kabiliyetinde bulunan şeyi bilfiil hale çıkartması demektir. Daha önce, Tanrı'dan çıkan tek tecellinin anlamından söz ederken buna dikkat çekmiştik. Bu ilişkide mahiyetlerin yaratılmamışlığı belirleyiciyken başka önemli bir husus a'yân-ı sâbitenin ilahi isimlerle özdeşleşmesidir. İbnü'l-Arabî, buradan hareketle, bir şeye verilen şeyin –her ne ise– ancak kendi isteğiyle verildiğini belirtir. Bu durum, insanın ancak kendisini bildiğini ve ancak kendisini gördüğünün başka bir ifadesidir.

İbnü'l-Arabî varlık anlayışının sonucu olarak üç anafikre ulaşır: Birincisi, bilgi görüşünün esasını belirler. Bunu "Bir şey 'kendisini' bilir" şeklinde ifade etmiştik. Bu cümle "Kendisini bilen Rabbini bilir" anlamındaki hadisin farklı bir yorumudur. Ancak İbnü'l-Arabî, hadise bilgi görüşünün gerektirdiği birtakım sonuçları dayandırır. Bunlardan birisi, insanın bir şeyi ancak kendi vasıtasıyla bilmesidir; çünkü insanın bir şeyi bilmesi, kendisiyle o şey arasında bir ilişkinin bulunmasına bağlıdır. Bu durumda ilişki, karşılaştırma ve kıyas yapmayı sağlayan şeydir. Bir şeyi bilmemek ise, insanın o şeyle arasında bir ilişkinin bulunmayışı demektir. Öyleyse insanın bildiği ve bilmediği şeylerden söz etmek, sûfilere göre, ilişki içinde olup olmadığı şeylerden söz etmek demektir. Konevî, bu ilişkiyi bilgi araçlarımızla ilgili olarak ele alır: Göz aşırı büyüklükteki bir şeyi göremeyeceği gibi çok küçük bir şeyi de göremez ya da çok uzak bir şeyi göremeyeceği gibi kendisine çok yakın bir şeyi, söz gelimi bizzat kendisini de göremeyecektir. Kulak, belirli bir ölçünün dışındaki sesleri duyamaz. Akıl, kendi ölçü ve yargılarının dışındaki şeyleri bilemez ve anlayamaz vs. Bütün

[18] Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 52.

bunlarda algı gücü, ilişkili olduğu şeyleri algılayabilir. İbnü'l-Arabî bu durumu bilginin esası sayar ve buradan "Bilmek, ilişkiyi bilmektir" şeklinde başka bir ilke çıkartır. Bütün bu durumlarda İbnü'l-Arabî'nin 'orta terim' vasıtasıyla 'bir bilinenden bilinmeyene ulaşmak' şeklindeki kıyasın biçimsel yapısından hareket ettiği açıktır.

İbnü'l-Arabî, başka bir ilke daha çıkartır. O da 'insanın sadece kendisini görebileceğidir.' Bu ilke, sûfilerin müşahedelerini değerlendirmek bakımından önemlidir. Meselenin en önemli yanı ise, insanın sübjektif bir Tanrı tasavvuruna ulaşmasıdır. İbnü'l-Arabî'nin ilah-ı mutekad (inanılan ilah) diye isimlendirdiği ve belki bütün tasavvuf tarihinin en önemli konusu sayılabilecek Tanrı tasavvurunun kaynağı sorunu, bu ilkeye dayandırılır.

"Herkes kendisini görür," sûfilerin fenâ halinde müşahede ettikleri şeyin onların hakikatlerine tecelli etmesi bakımından Hak olduğu anlamına gelir. İnsan, hiçbir zaman kendiliğinde Hakkı göremez. Başka bir yönden ise, bu durum Mutlak ve Müteal'in dile getirilemezliğine ve bilinemezliğine gönderme yapar. Konevi, "Bilgi ayrımı, müşahede birliği gösterir"[19] der. Bunun anlamı, insanın müşahede esnasında kendisiyle Hakkı bir göreceğidir. Bu görmeyi açıklamaya ve ondan söz etmeye kalkıştığında ise, zorunlu olarak ben-o ayrımına döner. İbnü'l-Arabî'nin şiirlerinde geçen "Kul Rabdır, Rab kuldur" şeklindeki ifadeler de görmeyle bilme ve açıklama arasındaki bu ikilemden kaynaklanır. Çünkü gerçekte bir olarak görülen şey, dile döküldüğünde zorunlu olarak 'ben-sen' ikiliğiyle ifade edilmek zorundadır. Bu bakımdan, tasavvufi tecrübe karşısında dilin yetersizliğinin en çok gözüktüğü alan, sûfilere göre burasıdır. Öyleyse mutlak birlik, hiçbir şekilde ifade edilemeyecektir.

İbnü'l-Arabî'nin ulaştığı üçüncü ilke, "Bir şeye verilen hibe o şeyin kendisinden verilir" cümlesidir. Bunun anlamı, daha önce belirttiğimiz gibi, kuvve halindeki şeyin fiil haline çıkartılmasıdır. Yetenekler, fiil haline çıkarken Tanrı'dan yardım alır. Burada iki kelime üzerinde durmak gerekir. Birincisi yardım, diğeri ise, yetenek kelimesidir. Yardım, Tanrı'nın fail bir neden olarak yeteneklere varlık vermesidir. Daha doğru bir ifadeyle yetenekler, bulundukları halde Fail Tanrı'yı varlık vermek için zorlar. İbnü'l-Arabî, bu süreçte nedenlinin nedeni önceliğini belirtir. Başka bir ifadeyle var olmayan bir şey, sebebinden kendisini dışta var etmesini ister. Halbuki doğal sebeplilikte, sebep her bakımdan sonucundan önce gelmelidir. Yetenek, yara-

[19] Bkz. Sadreddin Konevî, *İlahi Nefhalar*, çev. Ekrem Demirli, İz, 2002, s. 165; cümlenin değerlendirmesi için bkz. Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, s. 264.

tılmamış mahiyet demektir. Burada bir husus daha vardır: İbnü'l-Arabî, "Tanrı vardı ve O'nunla beraber başka bir şey yoktur"[20] anlamındaki bir hadisten hareketle vahdet-i vücûdun bir ilkesine dikkatimizi çeker. Fenâ-bekâ teorisi bakımından sûfiler, bu hadise 'şimdi de öyledir' ifadesini eklemişti. Nitekim bu ifade, sûfiler arasında genellikle bu ikinci ilaveyle birlikte aktarılır. Bunun anlamı, âlemin gerçekte varlık sahibi olmayıp geçici ve dolaylı bir gerçekliğe sahip olduğudur.

Fakat İbnü'l-Arabî'nin bu ifadenin bağlamından çıkarttığı ikinci bir cümle daha vardır ki, o da, Tanrı-âlem yorumumuzun genel çerçevesini oluşturur. İbnü'l-Arabî a'yân-ı sâbiteden söz ederken "Hakikatler vardı ve onlarla beraber başka bir şey yoktu"[21] der. Kastettiği ise mümkünlerin ilahi ilimdeki hakikatleri anlamına gelen a'yân-ı sâbitedir. A'yân-ı sâbite, İbnü'l-Arabî'nin görüşüne göre, ikili bir doğaya sahiptir. Birincisi onların mümkün şeylerin hakikatleri olmasıdır. Bu yorumda a'yân-ı sâbite,

---

[20] İbnü'l-Arabî şöyle der: "Hakikatler nedeniyle gerçekleşen ayrımın dışında, Hak ve âlem arasında akledilebilen bir ayrılık yoktur. O halde Allah vardı ve 'O'nunla beraber başka bir şey yoktu. Şimdi de öyledir ve öyle olmaya devam eder. Onunla beraber bir şey yoktur. Allah'ın bizimle beraberliği, şanının gerektirdiği ve şanına yaraşır tarzdadır. Allah bizimle beraber olmayı kendisine nispet etmemiş olsaydı, akıl O'na beraberlik anlamını yüklem yapmayı gerektirmeyecektir Aynı zamanda selim akıl da, bu beraberlikten âlemin parçalarının birbirleriyle olan beraberliğinden anladığını anlamaz; çünkü Allah 'O'nun benzeri yoktur, nerede olursanız sizinle beraberdir' buyurmuştur: Allah, Hz. Musa ve Hz. Harun'a da 'Ben sizinleyim, işitirim ve görürüm' diye hitap etmiştir." Bkz. *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. II, s. 76.

Başka bir metinde İbnü'l-Arabî, bu ana cümleden hareket ederek âlemin ortaya çıkmasının Tanrı ile ilişkisini açıklar: "Allah vardı ve O'nunla beraber başka bir şey yoktu." Sonra bu rivayete "O şimdi de olduğu gibidir" ifadesi eklenmiştir. Hakka âlemi yaratmaktan dolayı daha önce sabit olmayan bir nitelik dönmemiştir. Allah, âlemi yaratmadan önce kendisi nedeniyle sıfatlarla nitelenmiş, yaratıklarının kendileriyle O'na dua ettikleri isimleriyle isimlenmişti. Allah âlemi var etmek ve kendisine dair bilgisiyle onu bildiği tarzda [yaratılışını] başlatmak isteyince, tenzih tecellilerinin bir tarzıyla bu yüce iradeden tümel hakikate yönelik bir tecelli gerçekleşmiştir. Başka bir ifadeyle, ondan Heba diye isimlendirilen bir hakikat meydana gelmiştir. Heba, içinde istenilen şekil ve suretlerin meydana getirilmesi için binanın harcı ve toprağı gibidir ve o âlemde yaratılmış ilk varlıktır. Allah nuruyla bu Heba'ya tecelli etmiştir. Heba'yı akılcılar bütünün heyulası diye isimlendirmiştir. Bütün âlem, onda bilkuvve ve uygunluk olarak bulunur. Her şey bu Heba'dan kendi güç ve yeteneğince bir şey kabul etmiştir. Bu durum, evin duvarlarının kandilin ışığını kabul etmesine benzer. Işığa yakın olduğu ölçüde aydınlanma artar. Bu Heba içinde akıl diye isimlendirilmiş olan Muhammed'in hakikatinden [hakikat-i Muhammediye] Allah'a daha yakın bir şey bulunmamıştır. Bkz. *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. I, s. 345.

[21] Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. I, s. 23.

tek tek şeylerin yaratılış ilkesi olduğu gibi aynı zamanda onları Tanrı'ya bağlayan şeydir. Tanrı bu hakikatlere tecelli eder ve hakikatlerin gerekleri dışta var olur. İkinci yorumda ise, a'yân-ı sâbite ilahi isimlerdir. Bu durumda Tanrı'nın a'yân-ı sâbiteye tecelli etmesi, kendisiyle kendisine tecelli etmesi demektir. İbnü'l-Arabî, her iki yorumu dikkate alır ve bu nedenle özellikle şiirlerinde kimi belirsizlikler ortaya çıkabilir. Ancak burada kastedilen şey, 'mümkünlerin hakikatleri' anlamındaki a'yân-ı sâbite ile dış varlıklar arsındaki ilişkidir. Bu ilişki, dıştaki şeylerin ancak ilahi ilimde bulundukları hale göre var olmalarıdır. Başka bir anlatımla bir şey, bilkuvve halinde nasılsa, dışta ve fiilde o şey olarak var olacaktır. Bir şeyin yetenek diliyle isteği ve duası, Tanrı'nın –ya da en büyük ismin– kendisini bilfiil varlık olarak ortaya koymasından ibarettir. Tanrı o şeye tecelli ettiğinde ise, söz konusu şey dışta kuvve halindeki durumuna göre var olur. Öyleyse, 'her şey, kendi diliyle istediğini elde eder.' Bu da, İbnü'l-Arabî'nin anafikrinde aynı anlama gelen üçüncü ifadedir.

Bütün iyilik ve ikramlar Tanrı'nın yeteneklere göre tecelli etmesiyle meydana geliyorsa, Şit ile Âdem ilişkisini de böyle yorumlayabiliriz. Aynı zamanda, buradan bütün bilgi ve müşahede türleri için genel bir çerçeve ve ilke çıkartabiliriz. İbnü'l-Arabî, bunu 'insanın kendisini bilmesi ve kendisini müşahede etmesi' şeklinde kalıplaştırmıştı. Nitekim Âdem Fassı'nda benzer bir konu dile getirilmişti. Bir bakıma *Fusûsu'l-Hikem*'in ana teması, ezeli bir hakikat sahibi olması yönüyle bireyin bilgi ve varlıktaki bu belirleyici rolüdür.

Şit peygamber ile Âdem arasındaki ilişki, iyilikle iyiliğe mazhar olan varlığın ilişkisinin genel çerçevesini verir. Âdem'e Şit 'Âdem'in kendisinden' verildi. 'Kendisinden' derken, Âdem ile aynı türden ve aynı bilgilere sahip birisinin verilmesini kastediyoruz. Bu durum, "Çocuk babanın sırrıdır" diye bilinen bir hadisle açıklanır. Çocuk babasının sırrıdır ve Âdem'e verilen şey Âdem'in kendisinden meydana gelmişti. İbnü'l-Arabî bunu "Arifler Âdem'e verilen şeyin Âdem'e yabancı olmadığını bilir" cümlesiyle açıklar. O halde verilen her şey, verilen şeyin hakikatinden meydana gelir ve ondan verilir.

İki hususa dikkat çekmemiz gerekir: Birincisi böyle ifadelerin sûfilerin müşahedelerini bütünüyle sübjektif ve kendilerinde olup biten bir şey haline getirme tehlikesidir. Buradaki sorun, Abdurrahman Câmî'nin değindiği gibi, müşahedede dışta bir şeyin görülüp görülmediğidir. İnsan kendisini görüyorsa, sûfiler müşahedelerin-

de dışta bir şey görmüyor mu? Câmî'nin soruya cevabı 'gördükleri' şeklindedir.[22] Sûfiler müşahedelerinde 'dıştaki' bir şeyi görüyordur. Ancak bir şeyi görmek ve o şeyin bilgi ifade etmesi, kendi algılarına göre ve kendi hakikatlerinde bulunan şeyi ortaya çıkartmak şeklinde gerçekleşmektedir. Başka bir şey söz konusu olamaz.

İkincisi ise, 'kendisi' derken İbnü'l-Arabî'nin kastettiği şeyin anlam derinliğidir. Acaba bir şeyin kendisi neye karşılık gelir? Dört unsurdan oluşmuş bedensel varlığı mı? Yoksa ruhu mu veya her ikisi mi? İbnü'l-Arabî'ye göre bir şeyin kendisi demek, öncelikle o şeyi o şey yapan temel özellik demektir. Bu ise, mahiyet ve hakikat ile özdeştir. Bir şeyin mahiyeti, Tanrı'nın bilgisinde bulunan hakikati demektir. Bir şeyin kendi hakikatini görmesi, kendi hakikatini ilahi ilimde görmesi demektir. Öyleyse her iki yorum da aynı noktada birleşir: İnsanın hakikati, ona ulaşan bütün bilgi ve yardımların kaynağıdır.

İbnü'l-Arabî, ihsanların çeşitliliği ve çokluğu ile kaynağın birliği arasındaki ilişkiye temas eder. Genel olarak birlik ve çokluk, en temel sorunlardan birisidir ve her konu belirli bir şekilde birlik-çokluk sorunuyla ilgilidir. İhsanlar, tek kaynaktan çıkar. Bu kaynak, sonsuz hazinelerin sahibi olan Allah'tır. Allah her şeye o şeyin hakikatinin gerektirdiği duruma göre bu hazineden verir. Burada yetenekler ile kaynak, yani Allah arasındaki ilişkiyi isimler sağlar.

İbnü'l-Arabî'nin isimler teorisinin ayrıntılı bir teori olduğunu hatırlamalıyız. Burada, teorinin iki önemli unsurunu zikreder. Birincisi İbnü'l-Arabî'nin İbn Kasî'den aktardığı düşüncedir. Her ismin kendisine özgü bir hakikati vardır. Bu hakikat ile bir isim başka isimlerden ayrışır ve farklılaşır. Bu görüş, kanıta gerek olmayacak kesinlikteki bir kabul olarak, İbnü'l-Arabî'nin sistemindeki en temel olgudur. İsimler ile a'yân-ı sâbitenin özdeşliğini görmekteyiz; çünkü bu tanım, tam olarak a'yân-ı sâbitenin de tanımıdır. Dolayısıyla çokluk isimlerin ya da a'yân-ı sâbitenin özelliğidir. İkinci durum ise, isimlerin sayılarıyla ilgilidir. İbnü'l-Arabî, isimlerin sonsuz olduğunu söyler. Bunun kanıtı veya gereği ise, var olanların sonsuz olmasıdır. Burada yine a'yân-ı sâbite ile isimlerin özdeşliği sorununa ulaşmaktayız. A'yân-ı sâbite tek tek şeylerin hakikatleri ise, onların da sonsuz olması gerekir. Başka bir ifadeyle de, a'yân-ı sâbite sonsuz olduğu için var olan şeyler de sonsuzdur. Böylece İbnü'l-Arabî, isimlerdeki çokluk ile asıldaki birlik düşüncesini teorisinin odağına yerleştirir. Bunun anlamı, *Fusûsu'l-Hikem*'in başka bahislerinde dile getirdiği gibi, 'Allah'ın zat ba-

[22] Bkz. Abdurrahman Câmî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 112 vd.

kımından tek, isimlerle bütün ya da çok olmasıdır.'[23]

'Bir şeye verilen hibe, o şeyin kendisinden verilir' anafikri, nebilik ve velilik ilişkisinin genel çerçevesini de belirler. Nitekim İbnü'l-Arabî, velilik ve son veli konusunu da bu bağlamda ele alır ve onu nebiliğin içerdiği bir şey olarak yorumlar. Gerçekte bu konu, İbnü'l-Arabî'nin insan görüşünün en önemli hususlarından birisidir. Nitekim *Fusûsu'l-Hikem*'in pek çok yerinde buna değinecektir. Ancak burada meselenin konumuz bakımından önemi, veliliğin nebilikte içkin olarak bulunmasıdır. Bu durumda veli ile peygamberin ilişkisi, bir bakıma Âdem ile Şit'in ilişkisi gibidir. Şit Âdem'e 'yabancı' olmadığı gibi velilik de peygambere ve onun şeriatına 'yabancı' değildir. Öyleyse Şit Fassı, aynı zamanda velilik-nebilik ilişkisini de belirtilen ilkeye göre temellendiren bir fastır.

SON ÇOCUK: BAŞLANGIÇLAR VE SONLAR

İbnü'l-Arabî, "insan türünde doğacak son kişi, Şit'in kademi (ayak, iz) üzerinde ve onun sırlarının taşıyıcısı olarak doğar" der. Bu ifade, ne anlama gelir? Acaba paragrafta kıyamet alâmetlerinden mi söz etmektedir?

Çağdaş *Fusûsu'l-Hikem* yorumcularından Ebû'l-Alâ Afîfî ifadeyi simgesel bir bağlamda yorumlamayı yeğlemiştir. Bu yoruma göre, kastedilen, akıl ve nefs ilişkisidir.[24] Ancak bu yoruma ulaşmayı mümkün kılacak herhangi bir kanıt yoktur. İbnü'l-Arabî, başka bahislerde beden nefs ilişkisini anlatırken bu gibi simgesel ifadeleri kullanır. Ancak bu ifadenin aynı kapsamda değerlendirilmesi bir zorlama olabilir. Gerçi şarihler içinden Abdürrezzak Kâşânî'nin Afîfî'nin yorumunda bir etkisi görülmektedir. Kâşânî, metni belirli bir sembolizm çerçevesinde yorumlasa da, ifadeleri kesin bir sonuca ulaşmaksızın biter. Dolayısıyla tam olarak, Afîfî'nin görüşüyle benzer bir görüş sayılamaz.

Şarihlerin bir kısmına göre konu, kıyamet vakti ve alâmetleriyle ilgilidir.[25] İbnü'l-

---

[23] Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, Hûd Fassı.

[24] Bkz. Ebû'l-Alâ Afîfî, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, çev. Ekrem Demirli, İz, 2000, s. 103. Afîfî'nin görüşlerinin kaynağı bir ölçüde Kâşânî'de bulunabilir. Bkz. Abdürrezzak Kâşânî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 54.

[25] Bkz. Bâlî Sofyavî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 66. Sofyalı Bâlî Efendi, son çocuğun söz ettiği Şit'e ait ilimlere değer verilmeyişi ve ilgi gösterilmeyişiyle kendi döneminde yaşayan insanların

Arabî, Âdem Fassı'nda insanın âlemin varlık ve süreklilik sebebi olduğunu ayrıntılı bir şekilde açıklamıştı. Üzerinde durduğu noktalardan birisi de, insanın dünyadan ayrılmasıyla hayatın bitip insanın bulunduğu yere (ahiret) göçeceğiydi. İbnü'l-Arabî'nin kastettiği şeyin, bütün insanlar değil, insan-ı kâmil olduğunu belirtmiştik; çünkü, yetkinliklerini fiile çıkartmak ya da kuvve halinde bırakmak bakımından insanlar arasında bir ayrım yapıldığını biliyoruz. Bazen insandan söz ederken 'kastettiği şeyin hayvan insan değil, insan-ı kâmil olduğunu' bizzat kendisi dile getirir. Öyleyse insanların bir kısmı hayattayken kıyamet kopacak ve dünya hayatı sona erecektir. Başka bir ifadeyle dünya hayatının sona ermesi, tek tek bütün insan bireylerinin yok olmasına değil, özel olarak insan-ı kâmilin dünyadan ayrılmasına bağlıdır.

Ancak burada kullanılan bir kelimeye temas etmeliyiz. O da, hatem kelimesidir. Hatem, fas (mühür ve kaş) kelimesiyle ilgili olduğu gibi İbnü'l-Arabî'nin bu eserindeki temel kelimelerinden birisidir. Daha önce İbnü'l-Arabî'nin peygamberlerin hateminden ve velilerin hateminden söz ettiğini görmüştük. Bu kez, hatem (mühür ve son) kelimesiyle ilişkilendirilen kelime ise 'çocuk'tur (son çocuk).

Câmî, 'son çocuk' ifadesinin 'son veli' ile karıştırılmaması gerektiğine dikkat çeker; çünkü velilerin sonu, iki kişidir. Genel anlamda velilerin sonu, Hz. İsa'dır. Genel velilik, Hz. İsa'nın ikinci inişiyle ilgilidir ve bu dönemdeki peygamberliği, Hz. Muhammed'in peygamberliğine ve getirmiş olduğu şeriata göre gerçekleşecektir. İbnü'l-Arabî bu konu üzerinde pek çok yerde durmuştur ve özellikle nesih ve Hz. Peygamber'in önceki şeriatlarla ilgisi hususunda bu meseleyi ele almıştır. Özel veliliğin sonu ise, Câmî'nin ifadesiyle İbnü'l-Arabî'dir. Ancak bu konu açık değildir; çünkü İbnü'l-Arabî, bazen böyle bir yoruma imkân verecek şeyler söylediği gibi[26] bazen

---

şeyhlerin sözlerine ilgi göstermeyişini karşılaştırır. Bkz. Bâlî Sofyavî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 66.

[26] İbnü'l-Arabî *Fütûhât-ı Mekkiyye*'nin birkaç yerinde buna dair ifadelerini tekrarlar. Bunlardan birisi, *Fusûsu'l-Hikem*'in Şit Fassı'nda Peygamber'in ve kendisinin gördüğü rüya hakkındaki ifadeleridir. Şöyle der: "Gördüğüm rüya, Hz. Peygamber'den rivayet edilen bir hadisle örtüşmekteydi. Hz. Peygamber, kendisinin peygamberler arasındaki yerini öğretmek için, şöyle buyurdu: 'Peygamberler içindeki durumum, bir duvar yapıp bir tuğla eksik bırakan adamın durumuna benzer. O eksik tuğla benim. Artık, benden sonra ne bir resul ne de nebi vardır.' Böylelikle peygamberlik duvara, peygamberler ise, duvarı ayakta tutan tuğlaya benzetildi ki, nefis bir benzetmedir; çünkü hadiste işaret edilen duvar denilen şey ancak tuğlayla yapılabilir. Dolayısıyla Hz. Peygamber, peygamberlerin sonuncusu oldu. 599'da Mekke'deydim. Rüyamda, Kâbe'yi altın ve gümüş kerpiçlerden yapılı gördüm: bir kısmı al-

Hatem'i tanıdığından, onunla aynı devirde yaşadığından başka bir şahıstan söz eder gibi söz eder. Nitekim *Fütûhât-ı Mekkiyye*'nin girişinde Hatem'den söz ederken üçüncü bir şahıstan söz eder gibi konuşmaktadır. Her şeye rağmen, şarihler İbnü'l-Arabî'yi Hatmü'l-Velaye (veliliğin sonu veya son veli) olarak görmüştür.[27] Bu yönüyle İbnü'l-Arabî'nin 'en büyük şeyh' diye isimlendirilmesiyle onun Son Veli olması arasında bir ilişki kurulabilir.

---

tın bir kısmı gümüştü. Kabe'nin binası tamamlanmış ve hiçbir şey eksik kalmamıştı. Ben de, ona ve güzelliğine bakıyordum. O esnada, Rükn-i Yemanî ile Rükn-i Şamî 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 zatımın 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 birisine 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.'" Bkz. *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. V, tahkik Osman Yahya, Mısır, 1994, s. 68.

İbnü'l-Arabî başka bir metinde ise, bir yandan Hz. İsa'nın inişini ve peygambere uymasını öte yandan Son Veliyle ilişkisini kurar: "Hz. İsa inecek ve aramızda Hz. Muhammed'in şeriatıyla hükmedecektir. Allah Muhammedî şeriatı ona bildirir; çünkü Peygamber, kendisini gönderenden başkasından şeriatı almaz. Melek gelir ve Hz. Muhammed'in getirdiği şeraiti ona bildirir. Melek vahyi ilham yoluyla da bildirebilir. Hz. İsa yaşasaydı Hz. Peygamber'in verecek olduğu hükme göre, eşya hakkında helâl ve haram hükmü verir. Onun gelişiyle müçtehitlerin içtihadı ortadan kalkar. Hz. İsa bu yönden velilerin sonuncusu, yani Hatmü'l-Evliya'dır. Ümmetindeki son velinin (Hatmü'l-Evliya) saygın bir peygamber olması, Hz. Peygamber'in üstünlüğünün gereğiydi. Söz konusu kimse Hz. İsa'dır ve bu Muhammed ümmetinin en faziletlisidir. Muhammedî velayetin de özel bir sonu vardır. O, kendisi bir peygamber olduğu için Hz. İsa'dan aşağıda bulunur. Söz konusu kimse, bizim zamanımızda doğmuştur ve ben de kendisini gördüm. Onunla bir araya geldim, kendisindeki sonluk nişanını gördüm. Binaenaleyh kendisinden sonra gelecek her veli, ona dayanır." Bkz. *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. II, s. 78.

[27] Bkz. Abdurrahman Câmî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 117.

NUH FASSI'NDA TENZİH VE TEŞBİH

TENZİH VE TEŞBİH, AŞKINLIK VE İÇKİNLİK

Nuh Fassı, Tanrı hakkındaki bilgimizle ilgisi bakımından ilk iki fastan kısmen ayrılır. Nuh'un Tanrı'yı tenzih etmeyi esas alan daveti ile ümmetinin vehim ve hayal esaslı Tanrı tasavvuru arasındaki çelişki, İbnü'l-Arabî'nin üzerinde durduğu ana konudur.

Tenzih ve teşbih ne anlama gelir? Tenzih Tanrı'nın yaratılmışlara ait özelliklerden yüceltilmesi ve takdis edilmesidir. Teşbih ise, Tanrı'yı yaratıklara benzer bir şekilde nitelemek ve O'nu bu özelliklere göre tanımlamak demektir. Bu anlamda tenzih ve teşbih, Tanrı hakkındaki yargıların iki türüdür. İnsandaki kaynağı bakımından ise tenzih ve teşbih, akıl gücüyle hayal gücüne dayanır. Akıl sürekli soyutlar ve yüceltir. Buna karşın hayal gücü –ki İbnü'l-Arabî daha çok vehim gücü kelimesini kullanır– sürekli olarak tasvir eder ve biçimlendirir.

İbnü'l-Arabî, Nuh Fassı'nda Nuh kavminin teşbihçi Tanrı anlayışıyla Nuh peygamberin Tanrı'yı tenzih eden yaklaşımını ele alır. Fas, bir yandan İbnü'l-Arabî'nin akıl eleştirisini görmek, öte yandan peygamberler arası üstünlük konusundaki görüşlerini öğrenmek bakımından önemli unsurlar içerir. Bir peygamberin başarısızlığını bizzat davetinden kaynaklanan durumlara dayandırması bakımından İbnü'l-Arabî'nin, peygamberlere yönelik eleştirel bir yaklaşım gösterdiği birkaç yerden biridir bu fas. Nuh peygamberin Tanrı hakkındaki tenzihçi yaklaşımı, gerçekte aklın Tanrı hakkındaki yargısıdır. Akıl, şeyleri belirli özelliklerine göre tasnif edebileceği için, bu özelliklere sahip olmayan Tanrı hakkında verebileceği nihai yargı, O'nun hiçbir şeye benzemediğidir. Tenzih, Tanrı'nın duyulur ve akledilir herhangi bir nitelikle bilinemeyeceğini ve bu tarz tasniflerin altına girmeyeceği anlamına gelir. Bu anlamda Tanrı'nın en temel özelliği, yaratılmışlara benzememektir. Ancak İbnü'l-Arabî, Âdem Fassı'nda âlem ile Tanrı arasındaki benzerliğe dikkat çekmiş ve insanın Tanrı'nın suretine göre yaratılmış olmasını bu benzerliğin zemini saymıştı. Bu yönüyle salt tenzihçi bir tavrı kabul etmek, beklenemez. Bunun için ayrıntılı bir tenzih ve teşbih tahlili yapar.

İbnü'l-Arabî'nin Nuh Fassı'yla ilgili açıklamaları, konuyla ilgili ayetlerden çıkartılmıştır. Bu yönüyle fas, ayetlerin özel bir yöntemle yorumlanmasından ibarettir.

Nuh, Kur'ân-ı Kerîm'de büyük peygamberlerden birisi olarak zikredilir. Kur'ân-ı Kerîm onun insanları Tanrı'ya davet etmesinden, insanların onun davetinden yüz çevirmesine ve bu uğurda yaşanmış dokuz yüz elli seneden söz eder. Sonunda bir gemi yapar, kendisine inananları ve bazı hayvan türlerini gemiye koyar. Büyük tufan, inanmayan herkesi yok eder ve boğar. Bu yönüyle Nuh, insanlığın ikinci babası sayılır. Nitekim İbnü'l-Arabî onu böyle isimlendirir.

PEYGAMBER ÜMMETİN İSTİDADINI GÖSTERİR

Nuh Fassı, diğer faslara göre farklı bir görünüm arz eder. Fas, bir peygamberin davetinin hangi koşullarda başarısız kalabileceğine işaret ettiği gibi peygamberlerin Hz. Peygamber karşısındaki durumlarına da dikkat çeker. Bütün peygamberler, Hz. Peygamber'in vekiliyken aynı zamanda hepsi, Hz. Peygamber'e göre eksiktir. Bu konudaki görüşlerinden İbnü'l-Arabî'nin insan-ı kâmili niçin sadece Hz. Peygamber'e isim yaptığını anlarız. Hz. Peygamber'in insan-ı kâmil olması, birbiriyle bağlantılı pek çok unsur nedeniyle zorunludur. Bu nedenler, önceki peygamberlerin ve davetlerinin mecburen eksik kalmasını gerektirir. Bunların başında, başka vesilelerle de değineceğimiz gibi, öncelikle Hz. Peygamber'in hakikatinin bütün varlıklardan önce gelmesidir. Hiç kuşkusuz, Hz. Peygamber'i en üstün ve en kâmil yapan neden budur. Bunun dışındaki nedenler ise, bu ilk nedenin gerektirdiği alt nedenlerdir.

Hz. Peygamber, zamanın döngüsünü tamamladığı bir dönemde gelmiştir. Son başlangıçla birleştiği için, bu dönem Hz. Peygamber'in dönemi olmalıydı; çünkü dairesel bir varlık anlayışı başladığı şeyle bitmek zorundadır. Hz. Peygamber ilk olduğu gibi aynı zamanda son olmalıdır. Öyleyse Hz. Peygamber'in kâmil olmasının başka bir zorunlu nedeni budur. Döngünün tamamlandığı dönemdeki ümmet de, zorunlu olarak en üstün yeteneğe sahip bir toplum olmalıdır. İbnü'l-Arabî, ümmet ile peygamberler arasındaki bu yetenek ilişkisi üzerinde önemle durur ve peygamberlerin ümmetlerinin toplam yeteneğine sahip olduğuna dikkat çeker. Peygambere verilmiş özellikler ve bilgiler, aynı zamanda onun ümmetine verilmiş demektir. Örnek olarak, *cevamiü'l-kelim*, yani hakikatleri kendinde barındırma özelliğinin Hz. Peygamber'e verilmesini zikredebiliriz. Hz. Peygamber gelmiş geçmiş ümmetlerin bilgisinin kendisine verildiğini söyler. İbnü'l-Arabî, bu hadisi aynı bilgilerin İslam toplumuna verilmiş olmasıyla açıklar. Öyleyse ümmetlerin yetenekleriyle peygamberle-

rin ve getirdikleri davetlerin mahiyetleri birbirine uygun olmalıdır.[1]

İbnü'l-Arabî'nin peygamberlerle ümmetleri arasındaki ilişkilere dair görüşü, onun genel bilgi ve varlık düşünceleriyle uyumludur; çünkü şeyler arasında ilişkiler bulunmadığı sürece irtibatın gerçekleşmesi mümkün değildir. Peygamber ve davetinin, ümmetinin yetenek ve anlayışıyla ilişkili olması, bu düşüncenin bir gereğidir. Konevî bunu "Bir şey, kendisiyle ilişkili olmadığı başka bir şeye etki edemez"[2] diye dile getirir.

Peygamberler arasındaki derecelenme, bilgilerin niteliğiyle ortaya çıkar. Bu dere-

---

[1] İbnü'l-Arabî İslam toplumlarının önceki toplumlardan daha çok ve üstün bilgilere sahip olduğunu iddia eder ve bu düşüncesini bu zaman tasavvuruna dayandırır. Söz gelişi önceki toplumların bilgilerini aktarışlarından söz ederken şöyle der: "Hz. Peygamber'in zuhuru mizan (terazi) ile gerçekleşmiştir. Mizan âlemdeki adalettir ve o itidal sahibidir. Çünkü onun doğası, sıcaklık ve yaşlıktır. Bu nedenle onun zuhuru, ahiret hükmünden olmuştur. Çünkü mizanın hareketi, cennete, cehenneme girmekle ahirete bitişiktir. Bu nedenle bu ümmetteki ilim, önceki ümmetlerdeki ilimlerden daha çoktur. Hz. Muhammed'e de önceki ve sonraki ümmetlerin bilgisi verildi. Çünkü mizanın hakikati bunu gerektirir. Bu ümmet içinde keşif, önceki ümmetlerden daha hızlıdır. Bunun nedeni önceki ümmetlerde soğukluk ve kuruluğun baskın olmasıydı. Onlar zeki ve bilgin kimseler olsa bile, Ümmet-i Muhammed'in devrinde insanların bulunduğu durumun aksine, zeki ve bilginler tek tek belli bireyler idi. Bu ümmetin bütün geçmiş milletlerin bilgilerini tercüme ettiğini görmez misin? Mütercim, söyleyenin lafzının 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. Bu nedenle Hz. Peygamber şu ifadesiyle buna dikkat çekti: 'Ben öncekilerin ilimlerini öğrendim.' Söz konusu kimseler, önceki milletlerdir. Sonra şöyle eklemiş: 'Sonrakilerin ilmini de öğrendim.' Bu ise, öncekilerde bulunmayan ilimlerdir. Başka bir ifadeyle kastedilenler, kıyamete kadar ümmetinin öğreneceği ilimlerdir. Böylelikle Hz. Peygamber, bizim daha önce bulunmayan bilgilere sahip olduğumuzu bildirmiştir. İşte bu, Hz. Peygamber'in bizim lehimizdeki tanıklığıdır ki, bu konuda haklıdır. Dünyada Hz. Peygamber'in ilimdeki efendiliği sabit olduğu gibi 'Musa yaşasaydı, bana uymaktan başka yapacak bir şey bulamazdı' diyerek hükümdeki efendiliği de sabittir. Hz. Peygamber Hz. İsa'nın inmesi ve Müslümanlar içinde Kur'ân-ı Kerîm ile hüküm verişinde de aynı şeyi açıklar. Böylelikle dünyada her yön ve anlam ile Hz. Peygamberin efendiliği geçerli olmuştur. Sonra, Allah şefaat kapısını açmasıyla Kıyamet Günü'nde Hz. Peygamber'in diğer insanlar üzerindeki efendiliğini de tespit etmiştir. Kıyamet Günü şefaat, sadece Hz. Peygamber'e ait olacaktır. Hz. Peygamber, diğer peygamber ve nebilerin şefaat etmeleri için de şefaat edecektir. Evet! O, melekler için de şefaat edecektir. Böylece Allah, onun şefaati vesilesiyle melek, resul, nebi ve mümin gibi şefaat hakkı olan herkese şefaat izni verecektir." Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 1, s. 418.

[2] Bkz. Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 15.

celenmenin hakikatleri yönünden anlamı ise, yeteneklerindeki toplayıcılık ölçüsüdür. Bu yönüyle Nuh Fassı, 'kur'ân' ve 'furkan' terimlerinin etrafında şekillenir. Kur'ân, kuşatıcılık, toplayıcılık anlamına gelirken, furkan ayrım demektir. Kur'ân, aynı zamanda Hz. Peygamber'e verilen kitabın adıdır. Bunun anlamı, Hz. Peygamber'e verilmiş kitabın sadece isminin bile onun bütün peygamberler arasındaki yerine ve konumuna işaret ettiğidir. Peygamberler 'furkan'ı, bilgileri ise ayrımı temsil ederken, Hz. Peygamber 'kur'ân'ı temsil eder. Bu durum Hz. Peygamber'in hakikat bakımından ilk varlık olmasından kaynaklanır. Bu noktada birbiriyle irtibatlı çeşitli terimler kullanır. Bunlardan birisi, *câmi'* (toplayan) ve *kur'ân* (toplamak) arasındaki ilişkidir.

Bilindiği gibi, varlık mertebeleri, bir tasnif tarzıyla yedi mertebeye ayrılır. Mertebelerin sayısı değişse bile, mertebeler arası ilişkiler ve mertebelere yüklenen anlamlar sabittir. İlk mertebe, bütün mertebelerin birbirinden ayrışmamış bir halde bulunduğu mertebeyi temsil eder. İlk taayyün mertebesi, bütün mertebeleri genel bir şekilde içerir. İlk mertebe ile önce kuran, dolaylı olarak Hz. Peygamber ile bütün peygamberler arasında bir ilişki vardır. Bu mertebe, ilahlık mertebesidir. Uluhiyet, daha önce Âdem Fassı'nda gördüğümüz gibi, bütün mertebeleri kendinde toplayan 'kuşatıcı mertebe'dir ve mertebeye ait ilahi isim, 'Allah' ismidir. Allah ismi, bütün isimlerin anlamlarını kendinde toplayan kuşatıcı ve toplayıcı isimdir. Bu anlamda Allah yerine genellikle *ism-i câmi'*, toplayıcı isim teriminin kullanıldığını görürüz. Hz. Peygamber de bu ismin mazharıdır. Öyleyse Allah isminin kuşatıcı isim olmasıyla Hz. Peygamber'in peygamberlerin hakikatlerini toplayıcı ve kuşatıcı varlık olması bir ve aynı şeydir. Her iki durumda da, ilk olan şey kendisinden sonra gelenleri içermektedir.

KUR'ÂN VE FURKAN: TOPLAYICI VE PARÇACI BİLGİ

Nuh Fassı, kur'ân ve furkanın bir karşılaştırması sayılabilir. Bu karşılaştırma, Nuh peygamberin kendisi ya da kavmi hakkında söylediği ifadelerle onların Kur'ân-ı Kerîm'deki karşılıklarını zikretme şeklinde kurulur. Kur'ân'dan aktarılan ifadeler, Nuh peygamberin ifadelerindeki eksikliğin tamamlanmasıdır. Bunun başka bir açıklaması, Nuh peygamberin davetindeki ayrım ve eksiklik ile Hz. Peygamber'in davetindeki toplayıcılık ve yetkinlik şeklinde dile getirebiliriz. Dolayısıyla Nuh Fassı sadece furkan (ayrım) özelliğindeki bir davetin özelliklerini değil, davetin toplayıcılık

özelliğiyle nasıl tamamlanacağını ve ikmal edileceğini ele alır.

Tanrı hakkındaki bilgilerdeki eksiklik veya yetkinlik, tenzih ve teşbih konusundaki tavra bağlıdır. Tenzih özel olarak aklın Tanrı'nın yüceltilmesi hakkındaki genel yargılarıdır. Teşbih ise vehim veya hayal gücünün Tanrı'yı yaratıklarına benzer bir şekilde ele alan yargılarıdır. İbnü'l-Arabî, Nuh peygamber ile toplumunun ilişkisini bu iki gücün Tanrı hakkındaki yargılarının bir çatışması olarak görür. Öyleyse Nuh veya kavmi hakkında bir şey söylemek, tenzih ve teşbih hakkında konuşmak, yargının kaynağı bakımından ise akıl veya hayal güçlerinden söz etmek demektir.

İbnü'l-Arabî öncelikle bir ilke söyler: Bu ilke, Tanrı'nın aynı anda tenzih ve teşbih edilmesi gerektiğini öngörür. Yalnız tenzih yetersiz olduğu gibi tek başına teşbih de gerçeğe uygun değildir. Yapılması gereken, aynı anda ve tek bir yönden tenzih ve teşbih yargılarını Tanrı hakkında verebilmektir. Daha ileri bir düzeyi ise, 'tenzihte teşbihi teşbihte tenzihi' dile getirmektir. Şarihlerin de belirttiği gibi, bu durum 'birlikte çokluğun çoklukta birliğin görülmesi' ve kabul edilmesidir. İbnü'l-Arabî, Nuh peygamberin tenzihçi tutumunu Kur'ân'dan *O'nun benzeri yoktur* (?:?) ifadesiyle ikmal eder. Başka bir ifadeyle Nuh peygamber mutlak bir tenzihi benimserken, Kur'ân tenzih ve teşbihi bir tek ayette dile getirmiştir. O halde karşıtlığın ilki buradadır. Bu durum fasta Nuh peygamberin başarısızlığının böyle bir cümle söylemeyişine dayandırılmasıyla açıklanır. Meselenin sembolik anlatımı ise 'gündüzde gece gecede gündüz' olarak daveti yapmaktır. Halbuki Nuh peygamber davetinden söz ederken, toplumunu 'gece ve gündüz' davet ettiğinden söz etmişti.

Başka bir karşıtlık, hayret hakkındadır. Hayret, yeni dönem sûfilerine göre seyr ü sulûkun son hedefidir. İbnü'l-Arabî, hayretin anlamı üzerinde durarak onun bir şaşırma ve sapma eylemi olmadığını belirtir. Hayret, insani algı araçlarının Mutlak'ın bilgisi karşısında aciz kalmasıdır. Nitekim daha sonra İlyas Fassı'nda hayret mertebesinden ve bu mertebenin temel özelliklerinden söz edecektir. İbnü'l-Arabî'ye göre hayretin temel özelliği susmadır. Bunu Konevî'nin "bilgi ayrımı, müşahede birliği gerektirir" ifadesiyle birleştirdiğimizde, hayret mertebesinin müşahede sonrasında bilgiye dönülmeyen bir mertebe olduğunu görürüz. Bu hayretin sebebi, bilgi konusunun –ki en genel anlamıyla Tanrı'dır– birbirinden zıt ve çelişik özellikleri taşımasından kaynaklanır. Bunun anlamı, bilgi konusunun paradoksal bir şekilde insanın her türlü değer yargılarını ve bilgi araçlarını acizleştirmesi demektir. Bu yönüyle sûfiler 'İdrak edememeyi idrak, idraktir' ya da 'Tanrı'yı zıtları kendinde toplaması özelliğiyle bildim' gibi ifadelerle bu hali dile getirmiştir.

İbnü'l-Arabî'nin yorum yönteminin en iyi örneklerinden birisi, Nuh Fassı'ndaki

ayetleri yorumunda görünür. Bu ayetler, en azından zâhirî bakımından tehdit ve öfke anlamı taşıyan ayetlerdir. İbnü'l-Arabî ise, ayetleri akıl-vehim ilişkisi bağlamında farklı bir şekilde yorumlar. Bunlardan birisi, Nuh peygamberin kavmine yönelik bedduasıdır. İbnü'l-Arabî, bu ayeti beddua olarak yorumlamaz. Ayet, Nuh'un diliyle bir saptama yapmaktadır. Nuh'un kavmi, peygamberlerinin tek ve münezzeh bir Tanrı olarak dile getirdiği Tanrı'yı pek çok nitelik sahibi bir Tanrı tasavvuruna çevirmişti. Bu yönüyle onlar, Nuh peygamberin münezzeh saydığı Tanrı'ya farklı pek çok isim ve nitelik yükleyerek, O'nun daha bilinmesini ve farklı özellikleriyle ortaya çıkmasını sağlamışlardır. Çünkü vehim gücü Tanrı'yı yaratıkların sonsuz özellikleriyle niteleyebildiği için Tanrı'nın farklı isimleri ve nitelikleri hakkında daha çok bilgi ifade etme imkânına sahiptir. Bunu, her bir yaratılmışın Tanrı hakkında bir bilgi taşıması şeklinde ifade etmek mümkündür. Nuh'un kavmi de, tam olarak bunu yapmış ve Tanrı'nın pek çok niteliğini dile getirmişti. Bu durum, Tanrı hakkında daha çok bilgi demekti ve insanları şaşırtmak ya da ayette geçen ifadeyle dalalete düşürmek, bilgideki bu artışa işaret eder. Bunun yanı sıra, ayette zikredilen birkaç isim de Tanrı'nın farklı nitelikleri ve isimleri hakkındaki örneklerden ibaretti.

Buna karşın Tanrı'nın onları 'deryada boğması' tam bir sebep-sonuç ilişkisi olarak görülebilir. *Fusûsu'l-Hikem*'in çeşitli yerlerinde su-hayat-bilgi arasındaki ilişkiyi göreceğiz. Bunların en önemli örneklerden birisi, Musa'nın bir sandalla nehre bırakılmasıdır. İbnü'l-Arabî orada nehri bilgiler ve yaşam yeri olarak yorumlayacaktır. Eyyûb Fassı ise, hayat ile su arasındaki ilişkinin en iyi örneklerinden sayılabilir. İbnü'l-Arabî, suyu hayatın ilkesi ve daha da ileri giderek hayatla özdeşleştirmekle kalmaz, bunun yanı sıra bu kez bilgi ve hayat arasında kurduğu ilişkiyle bilgiyle suyu özdeşleştirir. Bu durumda suda boğulmak, bilgi denizinde boğulmak anlamına geleceği gibi aynı zamanda bu durum, insanlara yaptıklarına göre davranmak anlamına gelir. Bu bakımdan sonuçların sebepler tarafından belirlenmesi veya cezanın ve akıbetin bir şeyin kendinden ortaya çıkması da, İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde sıkça gördüğümüz bir konudur. Bunu en genel ifadesiyle, tecelli eden ile edilen arasındaki ilişki şeklinde görebiliriz. Yakub Fassı'nda ele alacağı din konusunun üç anlamından birisinin ceza ve karşılık olduğunu hatırlamalıyız.

İbnü'l-Arabî, bu yorum yöntemiyle uyumlu olarak bu kez Nuh peygamberin 'bedduasına' gerekçe yaptığı ikinci düşüncesini değerlendirir. Bu da, Nuh peygamberin diliyle "onlar sadece facir doğurur" şeklindeki ifadedir. Bir topluluğun sürekli facir doğurması ne demektir? Bu beddua, peygamberlerin toplumlarıyla ilişkilerinde ender görülebilecek bir ifadededir. Kur'ân-ı Kerîm'de peygamberlerin toplumlarına

sürekli merhamet edip bağışlanmaları için dua ettiklerini görmekteyiz. Öyle görünüyor ki, İbnü'l-Arabî'nin ifadeyi beddua saymaması bu çelişkiden kaynaklanır. Bunun yerine ayette geçen sözleri olduğu gibi alarak lafzî bir yoruma tabi tutmayı yeğler. Nuh peygamber, günahkarı 'facir' kelimesiyle ifade etmişti. Facir, terimsel anlamıyla günahkar olarak çevrilse bile, İbnü'l-Arabî'nin yorum yönteminde 'bir şeyi ortaya çıkartan' demektir. Bu yönüyle kelime, küfür kelimesinin zıddıdır. Küfür, bilindiği gibi, İbnü'l-Arabî'ye göre kelimenin sözlük anlamı olan 'örtmek, gizlemek' anlamına gelir ve bu yönüyle kelime, insanın gerçeği ve Hakkı, yaratıkların suretlerinde gizlemesi eyleminin adıdır. Bu kez, fücur kelimesinin tam tersi bir eylemle gizliyi açığa çıkartmak anlamına geldiğini görmekteyiz. İbnü'l-Arabî, 'fahiş' ya da 'fuhuş' kelimesini de bu anlamda kullanır. Bu da, 'açığa çıkartmak' demektir. Öyleyse inançsızlık, her zaman örtmekle ilgili bir eylem değildir. Bazı durumlarda ise 'açmak ve ortaya çıkartmak' anlamına da gelebilir.

Pekiyi açığa çıkartılan şey nedir? Bunu anlamak için yine hayal gücüne ve onun bilgi imkânlarına dönmek zorundayız. Vehim ya da hayal gücü –ki İbnü'l-Arabî'nin bunları kesin bir şekilde ayırt etmediğini ve genellikle aynı anlamda kullandığını belirtmeliyiz– tikel şeyler hakkındaki bilginin kaynağıdır ve bu gücün Tanrı hakkındaki yargısı, teşbih şeklinde dile getirilmişti. Akıl ise Tanrı'yı tenzih eder. Tenzih ve teşbih kelimelerinin yerine bâtınlık-zuhur kelimelerini de yerleştirebiliriz; çünkü bâtınlık, aynı zamanda bir tenzih ve soyutlanma demektir. Buna karşın zuhur ise, teşbih ve görünür hale gelmek, ortaya çıkmak demektir. Öyleyse vehim gücü teşbih yaparken aynı zamanda ortaya çıkartır ve görünür hale getirir. Tenzih ise, bâtınlaştırır ve görülmez hale getirir. İbnü'l-Arabî, Nuh kavmi, başka bir ifadeyle vehim gücünün hiçbir zaman bu özellikten ayrılmayacağını ve bütün ürünlerinin 'ortaya çıkartma' özelliğinde gerçekleşeceğine dikkat çekmektedir. Öyleyse Nuh peygamberin 'bedduası' sadece vehim gücünün Tanrı hakkındaki yargıları hakkında yapılmış bir saptamadan ibarettir. Gerçekten de vehim gücü, sadece 'açığa çıkartır.' Halbuki bu güç, açığa çıkartılan şeyi aynı zamanda 'gizlemeyi' öğretecek başka bir güçle desteklenmelidir ki, Nuh'un temsil ettiği aklın özelliği de budur.

HAYRET

Nuh Fassı'nda üzerinde durmamız gereken başka bir konu ise, hayrettir. Hayret, ayrıntılı bir bilgi ve varlık görüşüne dayandırılmış yeni dönem tasavvufunda sulûk-

un sonunu temsil eder. Gerçeği arama çabasının hayretle sona ermesi, nasıl açıklanabilir? Böyle bir durum, yöntemdeki bir başarısızlık sayılmaz mı? İbnü'l-Arabî, bu durumu vakıanın kabul edilmesi şeklinde görmektedir. Bunu ise, iki şekilde açıklayabiliriz: birincisi, kendinde şey diye tanımlayabileceğimiz nihai gerçek, herhangi bir kesin forma sahip değildir; çünkü bütün formlar, zihinsel durumlardır ve kendinde şeyin bunlardan birisiyle sınırlı olması beklenemez. İbnü'l-Arabî, Nuh Fassı'nda bu durumu seyr ü sulûkun 'bir şeyden bir yere' doğru olmayacağıyla açıklar; çünkü Tanrı, aklın iddia ettiği gibi, başlangıçta yoktur da sonda ve tenzih edilen yerde vardır denilemez. Tanrı her yerde vardır. İbnü'l-Arabî, bunun için iki ifadeyi zikreder. Birincisi, Tanrı'nın yüce mertebelerde bulunmasıyla birlikte insanın algısına göre 'aşağıda' da bulunabileceğidir. Nitekim İbnü'l-Arabî'nin sıkça gönderme yaptığı hadislerden birisi, "Bir ip sarkıtsaydınız, Allah'ın üzerine düşerdi" demektedir. Bunun anlamı Tanrı'nın aklın 'yücelerdedir' şeklindeki yargısını ters yüz ederek aynı zamanda aşağıda da bulunduğudur; çünkü Tanrı'yı yüceltmek için O'nu yücelerde düşünmek, en azından 'yüksekte olmak' özelliğiyle veya aşağıda bulunmamak özelliğiyle O'nu sınırlamak demektir. İbnü'l-Arabî, "Siz O'nu aradığınız gibi Yüce Topluluk (Mele-i a'la) da O'nu arar" der. Bu da, Tanrı için göklerde ve yücelerde bulunmakla yerde ve aşağılarda bulunmanın aynı anlama gelmesi demektir.[3] Bütün tenzih türleri İbnü'l-Arabî'ye göre sınırlamak demektir. Halbuki mutlak ve müteal kelimesi, sınırlanmayı reddeden demektir.

İkinci aşamada hayret, sürekli bir hareket ve sulûk anlamına gelir. Bu da, son diye bir şeyin olmayışıyla ilgilidir.[4] İbnü'l-Arabî bunu hayretin hayat olmasıyla açıklar.

---

[3] "Doğal bir cisim ancak kendisinden meydana geldiği unsurların bileşimi olan bir şeyden gıdalanabileceği gibi aynı şekilde hiç kimse içinde benzerinin bulunmadığı bir şeyi bilemeyecektir. Baksanıza! Nefs akıldan ancak kendisinde ortak ve benzer olduğu şeyleri kabul eder. Ortak olmadığı şeyleri ise, asla öğrenemez. Hiç kimsede Allah'tan bir şey bulunmaz ve her hangi bir şekilde bu mümkün değildir. Dolayısıyla hiç kimse kendi nefsinden ve düşüncesinde Allah'ı bilemez. Hz. Peygamber şöyle buyurur: 'Allah gözlerden perdeli olduğu gibi akıllardan da perdelenmiştir. Ve yine kuşkusuz Mele-i a'lâ da sizler gibi O'nu talep eder.' Böylece Hz. Peygamber, aklın fikir gücüyle ya da baş gözü gibi basiret gözünün de Allah'ı idrak edemeyeceğini bildirmiştir." Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. I, s. 264.

[4] Tanrı Zâhir, Bâtın, İlk ve Son'dur. Pekiyi sulûk neyi hedefler? İbnü'l-Arabî, bunu bir isimden başka bir isme geçmek şeklinde yorumlar. Bayezid-i Bestami'nin bir sözünü aktarırken şöyle der: "Nispetler bilgisi hakkında derin kavrayış sahibiysen, ilahi mertebeye ilahi zorunluluğun nasıl ilişkiye girdiğini anlamışsın demektir. *Takva sahipleri o gün Rahman'a getirilir* ayeti bu anlama gelir. Acaba, yanında oturan ve avucunun içinde bulunan kimseler nasıl O'na götü-

Öyleyse bir sûfi, en sonunda hayrete ulaşacaktır ve hayret hayat ve hareket demektir.

rülür ki? Ebû Yezid el-Bestami bir okuyucunun *Takva sahipleri o gün Rahman'a getirilir* ayetini okuduğunu duymuş, bunun üzerine yaşları minbere ulaşıncaya kadar ağlamıştır. Hatta bir rivayette mimbere dökülünceye kadar gözünden kan damlamış, haykırmış ve şöyle demiştir: 'Hayret! Onunla oturan nasıl O'na götürülür?' Bizim devrimiz geldiğinde, bize bunu sormuşlar, ben de şöyle yanıt verdim: Şaşılacak olan Ebû Yezid'in sözüdür. Şöyle ki: Takva sahibi el-Cabbâr ismiyle oturan kimsedir. O ismin saldırısından korkar. Rahman isminin ise Rahman olması yönünden saldırısı yoktur. er-Rahman, sadece yumuşaklık, lütûf, af ve mağfiret verebilir. Bu nedenle takva sahibi heybet ve haşmet veren el-Cabbâr isminden er-Rahman ismine götürülür; çünkü el-Cabbâr, takva sahibi oluşları yönünden dünyada takva sahiplerine eşlik eder." Bkz. *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. II, s. 152.

İDRİS FASSI'YLA İLGİLİ AÇIKLAMALAR

YÜKSEKLİĞİN ANLAMI

Bir önceki fas, tenzihle ilgiliydi. Fasta insanın akıl gücünü ve bu gücün Tanrı hakkındaki yargılarını temsil eden Nuh peygamber ile kavminin teşbihçi Tanrı anlayışı arasındaki çatışma ele alınmıştı. Nuh peygamberde tecelli eden subbûhîlik Tanrı'nın es-Subbûh ismine gönderme yapar. İdris Fassı ise, Tanrı'nın el-Kuddûs ismine gönderme yapan kuddûsîlik hikmetinin ele alındığı bir fastır. Bu yönüyle fas, önceki fassın devamı olduğu gibi aynı zamanda fasta tenzih konusunun çeşitli yönleri ele alınır.[1]

İdris[2] dinler tarihinde bilgi ve hikmetle özdeşleştirilmiş bir peygamberdir. Afîfî,

---

1. Davud Kayserî, tenzihin İdris peygamberle ilişkisini onun bu tenzih bilgisine ulaşmak için kendisine uyguladığı ağır riyazetle kurar. Kayserî'nin söyledikleri, İlyas Fassı'nda da göreceğimiz gibi, İbnü'l-Arabî'nin düşüncesiyle uyumlu görünmektedir. Bkz. Davud Kayserî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, c. I, s. 325. Câmî de, benzer şekilde, İdris peygamberin hakikate ulaşmasının ancak 'ruhanileşmesi ve doğal kirlerden arınması sayesinde' mümkün olabildiğini söyler. Câmî'nin dikkat çektiği başka bir husus ise, İdris'in Nuh'tan önce yaşamış olmasıdır. Bkz. Abdurrahman Câmî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 143. Bâlî Efendi, İdris'in tenzihinin Nuh'un tenzihinden daha güçlü olduğuna dikkat çeker. İdris böyle bir tenzihe ulaşabilmek için 'onaltı sene hiç uyumamış, bir şey yememiş', en sonunda sırf akıl haline gelmiştir. Artık, melekler ve soyut ruhlar kendisiyle haşır neşir olmaya başlamış, Allah da kendisini yüksek bir dereceye yükseltmiştir. Bkz. Bâlî Sofyavî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 88. En önemli *Fusûsu'l-Hikem* şarihlerinden birisi olan Cendî ise, İdris'in güneş feleğine yükseltilmesiyle ilgili olarak geniş bir astronomi değerlendirmesi yapar ve bu konuda sûfilerin görüşleriyle filozofların görüşlerini kıyaslar. Bu ilginç değerlendirme için bkz. Müeyyidüddin el-Cendî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 318 vd.

2. İbnü'l-Arabî çizgi bilgisini İdris ile ilişkilendirir ve onun vahyini bu çizgilerden aldığını söyler: "Hz. Peygamber çizgi ilmi hakkında şöyle der: 'Allah'ın bir peygamberi onunla gönderildi.' Rivayete göre kastedilen, İdris'ti. Allah, başka peygamberler için [vahyi getiren] melek mesabesine yerleştirdiği bu şekillerde İdris'e vahyetmiştir. Melek, gelmesine dönük peygamberin bir iradesi olmaksızın geldiği gibi, çizgi şekli de, çizgiyi vuranın, yani çizenin kastı olmaksızın sahibine gelir. Bu durum, bilhassa ana [konularda böyledir]. Sonra ona yan hususları [zikretmesini] farz kıldı. Bu kısım, Peygamber'in âleme yerleştirmek istediği ve aslı vahiy olan sünnettir. Çizgi çizenin ana [çizgilerden] ürettiği çocuklar ve çocukların çocukları da böyledir. Bu şekiller, kendiliğinde bulunduğu hale göre, öğrenmek istediği şe-

Fusûsu'l-Hikem üzerindeki çalışmasında İbnü'l-Arabî'nin İdris hakkındaki bilgilerini ve değerlendirmelerinin kaynakları üzerinde durarak mezhepler tarihi kitaplarının İdris Peygamber ile Gnostik bilgilerin kaynağı sayılan Hermes arasındaki ilişkiler ve benzerlikleri zikretmiştir.[3] İbnü'l-Arabî için İdris'in temsil ettiği şey, bedenden soyutlanan şeylerin Tanrı hakkındaki bilgileridir. İdris, bedenden soyutlanan birisi olarak, tenzihi temsil eder. Öyleyse teşbih, bedende ve dünyada olmakla ilgilidir; çünkü hayal, bütün imgelerini dış dünyadan alarak onları çeşitli biçimlerde birleştirir. Bu yönüyle İbnü'l-Arabî, "hayalin bir surete ve biçime dönüştüremeyeceği hiçbir şey yoktur" der. Tanrı da bunların arasındadır. Öyleyse insan bir beden sahibi olduğu sürece Tanrı'yı bir şeye benzetmekten ve yaratıkların özellikleriyle nitelendirmekten geri durmayacaktır.[4]

İdris Fassı'nda tenzih ile teşbih ilişkisi bir kavram etrafındaki tahlille ortaya konulur. Bu kavram, yükseklikliktir. Yükseklik, bir yöndür ve İbnü'l-Arabî, yönlerin Tanrı ile ilişkisi üzerinde pek çok yerde durmuştur. Bunun temel nedeni, yönlerin değer yargılarıyla ilişkisidir. Öte yandan yönler, Tanrı hakkındaki yargıları en iyi temsil eden alandır. İnsan, iyi ve değerli şeyleri üst yönle ilgili görür. Bu yönüyle yükseklik ve yüceltme, bir tenzih türüdür. Nitekim Tanrı'nın, saf akılların, meleklerin göklerde bulunduğuna inanılır. Alt ve aşağı ise, kötülüklerin, değersiz şeylerin yönüdür. Böylece alt ve aşağı, teşbih ile özdeşleştirilir. İbnü'l-Arabî, bu ve benzeri yönlerle değer yargılarının ilişkisinden hareket ederek tenzih ve teşbih konusunu ele alacaktır. Belirtmeliyiz ki, burada ulaşacağı sonuç, Nuh Fassı'nda dile getirilen 'tenzih ve teşbih arasında hüküm vermek' şeklindedir. Bu bakımdan Allah yüksek ve yüce olduğu gibi alt yön de kendisiyle ilişkilendirilebilir. Meşhur bir hadis, "Bir ip sarkıtsaydınız Allah'ın üzerine düşerdi" der ya da İbnü'l-Arabî Hûd Fassı'nda yolda

---

yi çizgi sahibine bildirir. Ondaki zamir, ameldeki niyete benzer. Dolayısıyla asla yanılmaz. Hz. Peygamber çizgiyle amel eden bilginler hakkında şöyle der: 'Çizgisi uygun düşen kimse.' Kastedilen peygamberin çizgisidir. 'İşte odur.' Başka bir ifadeyle, söz konusu kişi doğruyu tutturmuştur. Bu durum, peygambere uyan kimselerden basiretle Allah'a dua edenin haline benzer. 'Uygun düşen' ifadesine gelince, Peygamber çizgi ilmini sahibinde kesin bir bilgi saymamıştır; çünkü gerçekte bir ilim olsa bile, onunla kesin hüküm verilmez. İşte, [çizgiyi yorumlayan] insanlar ile basiretle ve 'Rabbinden bir açıklık üzerinde bulunan' Allah'a çağıran insanlar arasındaki fark budur.' Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, tah. Osman Yahya, c. V, s. 112.

3 Bkz. Ebû'l-Alâ Afîfî, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, s. 121.

4 "Hayal bütün suretlerini dıştan alır." Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. II, s. 425.

yürümek ile Rabbin doğru yolu arasındaki ilişkiden söz ederken, Tanrı'ya yürünen yolda bulunma özelliğini verir. Bütün bu yorumlarda amaç, insanın kendi değer yargılarına göre bir Tanrı tasavvurunu dışta bırakarak, Tanrı'nın aynı anda münezzeh-müşebbeh, yüceltilen ve benzetilen olduğunu insana göstermektir.

Yüksekliğin İdris'le ilgisi, onun yüksek bir yere çıkartılmasına dayanır. Öte yandan bu tabirin Tanrı için kullanıldığını da biliyoruz. Önceki faslarda, insanın Tanrı'nın suretine göre ve O'na benzer olarak yaratılmasının anlamı ve bunun Tanrı'yı bilmekle ilgisi üzerinde durmuştuk. Nuh Fassı'nda ise, benzerliğin doğurabileceği aynileştirmeye karşı, aklın Tanrı'yı tenzih ve soyutlama işlevi üzerinde durulmuştu.

Şöyle bir ikilem ortaya çıkmıştı: İnsan-âlem Tanrı'ya benzer ve O'nun suretine göre var olmuştur. Öte yandan Tanrı'yı kendi düşünce ve beğenileriyle geliştirdiği kavram dünyasına sokmamalıdır. Doğru olan, aynı anda tenzih ile teşbihi birleştirerek bir yargı vermektir. Tanrı'yı tenzih etmek ve teşbih etmenin yanlış anlamaya açık bir yönü vardır. O da bir yönden tenzih ederken diğer yönünden teşbih edilmesidir. Böyle bir şey Tanrı hakkında farklı yönlerin bulunması ve O'nun bileşik bir varlık olması anlamına gelir. İbnü'l-Arabî'ye göre böyle bir şey, söz konusu bile olamaz. Tanrı, aynı yönden tenzih edilir ve teşbih edilir. Tanrı, A'dır dediğimiz yönden aynı anda 'A değil' olandır. İbnü'l-Arabî'nin üzerinde durduğu ana nokta, tenzihin de gerçekte bir kategori ve sınıflama olduğudur. Başka bir ifadeyle biz Tanrı'yı sınırlamaktan çıkartmak için tenzih ettiğimizde, bu kez O'nu 'tenzih edilmişlik'te sınırlarız. Bu ikisinin arasında ise, gerçekte bir fark yoktur. İbnü'l-Arabî'nin paradoksal cümleleri bu ikilemi gidermeyi amaçlar. İdris Fassı'nda gördüğümüz husus ise, özel bir tenzih türünün nasıl yorumlanacağıdır. Bu tenzih türü, yükseklikliktir. Tanrı kendisini el-Ali (Yüce) diye niteler. Yükseklik ise şeyler hakkında kullanılabilen bir ifadede ve ancak cisimler için geçerli olabilir. Acaba bunları aynı anlamda mı ele almalıyız?

İbnü'l-Arabî, yüksekliği iki ayrı tarz sayar. Birincisi mekân ve yer yüksekliğidir.[5] Bir şey diğerinden daha yüksektir dediğimizde bir mekânda bulunmayı kastederiz.

[5] Bu yükseklik türlerinden hareketle sûfiler arasında derecelenmeye bir örnek olarak bkz. Bâlî Sofyavî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 90. Ayrıca yükseklik türleri hakkında bkz. Müeyyidüddin el-Cendî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 325. Bu fas, şarihlerin arstronomi görüşlerini kısmen dile getirdiği bir bölümdür. Söz gelişi güneşin feleklerin merkezi olmasının anlamı hakkında bkz. Davud Kayserî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, c. 1, s. 326; Abdurrahman Câmî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 146.

Bu anlamda yüksek ve alt veya aşağı tabirleri birbirinin zıddıdır. Tanrı'nın bu anlamda yüksek olamayacağı açıktır; çünkü Tanrı belirli bir mekânda bulunmaktan münezzehtir. Öyleyse Tanrı için bu ifadeyi kullandığımızda başka bir yükseklik türünden söz etmeliyiz. Bu tahlille İbnü'l-Arabî ikinci yükseklik türüne ulaşır. O da, mertebe ve statü üstünlüğüdür. Bir insan rütbe sahibi olabilir ve insanlardan üstün diye nitelenir. Kastedilen, mertebe ve statü üstünlüğüdür. Bu meseleyi Harun Fassı'nda önderlik ilişkisinden söz ederken ayrıntılı bir şekilde ele alacaktır. Öyleyse Tanrı'nın üstünlüğünü yorabileceğimiz anlam, bu ikinci üstünlük türü olmalıdır. Ayetlerde zikredilen bazı yükseklikler, mekân yüksekliği anlamına da gelebilir. *Allah Arş üzerine yerleşti* ayetindeki durum, bir yer üstünlüğüdür. İnsanın bütün varlıklardan üstün sayılması, bir mertebe üstünlüğüdür. Öyleyse üstünlük veya benzeri bir kelime geçtiğinde, onun kullanıldığı bağlamı dikkate almak gerekir.

Tanrı kendisini el-Ali (Yüce) diye niteledi. Buradaki üstünlük 'bir şeyden üstünlük' anlamına mı gelir? Bir şeyden üstünlük olabilmesi için, bir şeyin var olması gerekir. Halbuki "Allah vardı, ve O'nunla birlikte başka bir şey yoktu." Öyleyse kastedilen şey, göreli üstünlük değildir. Kastedilen, bir şeyin özü gereği üstün ve yüce olmasıdır. Gerçi İbnü'l-Arabî'nin bu fasta değinmediği, ancak *Fütûhât-ı Mekkiyye*'de ayrıntılı bir şekilde ele aldığı bir görüşü daha vardır. O da, bu üstünlük tarzlarının ilahi isimler arasındaki göreli üstünlük şeklinde yorumlanmasıdır. İsimler, sayısız olsa bile, çeşitli ana isimlere irca edilebilir. Ana isimler sınıfına giren bu isimler arasında bile göreli bir üstünlük vardır. er-Rahman diğer isimlerden daha kapsayıcı ve geneldir. Allah ismi ise, bütün isimleri kendinde toplar.

BİR VE ÇOK: BİR SAYIDIR VE SAYI DEĞİLDİR

Tanrı hakkında insanın verebileceği gerçek ve doğru yargı olan 'tenzih ve teşbih'i birleştiren yargı, çeşitli örneklerle açıklanır. Bunların ilki, 1 ve sayıların ilişkisidir.[6] İbnü'l-Arabî'nin bir ile çokluğu birbirinin karşıtı saymadığını belirtmeliyiz ki, bu husus onun varlık görüşünü anlamada önemlidir. Varlık yokluğun, birlik çokluğun,

[6] Bu örnek hakkında bkz. Abdurrahman Câmî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 151; Davud Kayserî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 338. Kayserî şöyle der: "Tekrarlanmasıyla 1'in sayıları meydana getirmesi, suretlerde zuhur etmesiyle Hakkın âlemi yaratmasının bir örneğidir." Böylece bu örnekle de Âdem Fassı'nda ortaya koyduğu âlemin her şeyiyle Tanrı için bir örnek teşkil etmesi meselesine döner.

ışık karanlığın zıddı değildir. Bunları birbirinin zıddı saymak düalist bir ilke fikrine varmaya yol açar veya yaratmayı açıklama imkânı büsbütün ortadan kalkardı. Halbuki, bunun yerine varlığı esas almış –diğer örneklerde ise birliği, ışığı– onu Tanrı ile özdeşleştirerek Tanrı'ya Mutlak Varlık demiştir. Öte yandan yokluk ya da çokluk, göreli bir varlığa sahip olabilir. Bunun anlamı, yokluğun veya çokluğun zihinde veya duyuda mevcut olmasıdır. Gerçekte ise birlik vardır.

İbnü'l-Arabî, birlik-çokluk ilişkisini çeşitli bakımlardan ele alır. Bu konuda, onun İbn Sînâ'nın 1 ve diğer sayıların ilişkisi hakkındaki görüşlerine katıldığını anlıyoruz. Bir, bütün sayıların ilkesidir. Bunun anlamı, her sayı ancak bir vasıtasıyla meydana gelir demektir. Bir ise, sayılan şeylerden oluşmaz. Bu anlamda 1'i sayı da saymaz. Bu özelliğiyle 1, harfler içinde *elif*'e benzer. İbnü'l-Arabî, Tanrı-âlem ilişkilerini açıklarken bir benzetme kalıbı olarak daha çok harfleri esas almıştır. Başka bir yönden ise, harfler ile sayıları özdeşleştirmiştir. Harflerin sayısal değerleri ile sayılar arasındaki ilişki nedeniyle, böyle bir özdeşleştirmeye varma imkânı bulunmuş olabilir. Ancak daha önemlisi, harflerin insanın bütün varlık mertebelerindeki görünümünü en iyi ifade eden simgesel araçlar olmasıdır. Bu yönüyle harf ya da nokta, varlığın başlangıcına gönderme yaparken, harflerin bileşimiyle oluşan kelimeler de, insanın farklı öğelerden oluşmuş hakikatine ya da somut varlığına atıf yapar. Her insan, bir *kelime*'dir. Bu yorumla İbnü'l-Arabî, daha sonra İsa hakkındaki görüşlerinde de tanık olacağımız gibi, kelimeyi İsa'ya tahsis etmeyi yanlış bulur. Doğru yorum, bütün şeylerin ve varlıkların Allah'ın tükenmez kelimeleri olduğunu izah edecek yorum olmalıdır.

Bir, sayıları meydana getiren ilke olduğu kadar onların varlıklarını sürdürmesi de bir sayesinde mümkündür. Burada 1'in ikinci işleviyle Tanrı'nın el-Hay ve el-Kayyum isimleri arasında bir benzerlik kurulmuştur. Tanrı, iki anda varlığını sürdüremeyen arazlardan oluşan âlemi el-Kayyum ismiyle sürekli var ettiği ve ayakta tutuğu gibi, 1 sayısı da, bütün sayıları ayakta tutar. Bir sayıdan biri çıkarmak, onun varlığının ortadan kalkması demektir. Öyleyse bir sayısıyla var olan şey, yine bir vasıtasıyla korunur. Böylece bir ile sayılar ilişkisi, tek bir zat ile o zattan ortaya çıkan sıfatlar ve nispetler ilişkisine benzer.

Bir-sayılar ilişkisi, Tanrı âlem ve Tanrı-nitelikleri ilişkisini anlayabileceğimiz tek

örnek değildir. Başka bir örnek, doğa ve unsurlar ilişkisidir. Doğa[7] dört unsurun karışımından oluşmuş bir şeydir. Doğayı oluştuğu unsurlardan ayrı bir şey sayarken İbnü'l-Arabî'nin genel sayı görüşüyle ya da bileşimler ve toplamlar hakkındaki görüşüyle uyumlu hareket ettiğini görmekteyiz. Bileşiklik; basit unsurların belirli bir özellik etrafında bir araya gelmesi demektir. Tanrı'nın dışındaki her şey, belirli bir ölçüde bileşiktir. Başka bir ifadeyle her şey, daha basit unsurların teşkil ettiği bir toplamdır. İbnü'l-Arabî'nin bileşimlerde dikkat çektiği iki nokta vardır: Birincisi bileşimlerin bir tür çekim ve ilişki özelliğine göre gerçekleşmesidir. İki zıt şey, birleşmez. Bileşen şeylerin arasında bilinen veya bilinmeyen bir ilişki vardır. Bu anlamda birleşmek ve bir araya gelmek, birbirini itmek anlamındaki *münaferet*'in zıddıdır. Bu ilişkiyi açıklarken İbnü'l-Arabî, şeyler arasındaki ara varlıklardan söz eder. Örneğin su ve ateş unsuru bir araya gelmez. Fakat bu ikisinin özelliklerini taşıyan hava bir aracı olarak bulunduğunda, iki zıt unsur bir araya gelebilir. Öyleyse birleşme, birbirine benzeyen şeyler arasında düşünülebilir.

İkincisi ise, bileşimle meydana gelen şeyin mahiyetidir. İbnü'l-Arabî, şöyle düşünür: 10 sayısını farz edelim. Bu sayı ister 1'lerin (1+1+1...) toplamı sayılsın, ister farklı bir şekilde (2+3+5...) izah edilsin, bir toplamdır. Ancak bu toplam, parçalarının sahip olmadığı kendine özgü bir mahiyete sahiptir. Başka bir ifadeyle her toplam, toplamı oluşturan unsurlardan fazla ve artık bir şeydir. İbnü'l-Arabî'nin bu düşüncesi, Âdem Fassı'nda zikrettiği bir örnekle de izah edilebilir: "Bir yapı düzenlendiğinde, o yapı ilahi kattan gelen bir ruh kazanır." İbnü'l-Arabî bu ifadeyi Âdem'in ve âlemin varlığı için kullanmıştı. Ancak bunu bütün bileşik yapılar için düşünebiliriz. Her bileşim sonucunda bileşimi oluşturan basit öğelerin sahip olmadığı bir anlam ve mahiyet ortaya çıkar.

İbnü'l-Arabî bu görüşünü doğaya uygular. Doğa, birbirine zıt unsurların belirli bir karışımla bir araya geldiği bir toplamdır. Ancak doğa tek tek bu unsurların özelliklerinden fazla bir anlama sahiptir. Bu örneklerle varmak istediği şey ise, görüntüdeki çokluk ile gerçekteki birlik arasındaki çelişkiyi giderebilmektir. Ardından, genel teorisi bakımından daha önemli bir konu olan ilahi isimler arası ilişkiler konu-

---

[7] "Sûfilere göre doğa, cismin melekûtu demektir. Bu ise, bütün cisimlere yayılmış güç anlamına gelir." Bkz. Davud Kayserî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 344. Câmî ise burada doğayı "âlemin bütün kabiliyetlerini barındıran şey" diye anlar. Bu anlamda kastedilen şey, bütün kabiliyetlere etki edecek şekilde tümel bir tarzda taayyün eden Hakkın varlığıdır. Bu tanım için bkz. Abdurrahman Câmî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 154.

suna gelir. Bu nokta, İbnü'l-Arabî'nin İbn Kasî'den öğrendiği bir düşüncedir. Ancak İbnü'l-Arabî'nin bu teoriyi çok ileri bir noktaya taşıdığını görüyoruz.

İBN KASÎ'NİN İSİMLER TEORİSİ

İbn Kasî, her ismin iki tür anlama ve delalete sahip olduğunu söyler. Birincisi bir ismin Zat'a delalet etmesidir. Bu yönüyle bütün isimler, ortak bir anlama sahiptir. İkincisi ise, bir ismin sadece kendisiyle ilgili bir anlama delalet etmesidir. Bu yönüyle her isim diğerinden ayrılır. İbn Kasî görüşünü *İster Allah ister Rahman diye dua ediniz. Hangi isimle dua ederseniz en güzel isimler O'nundur* ayetine dayandırır. Allah, farklı isimlerle dua etmenin sonucu değiştirmeyeceğine dikkat çekmiştir; çünkü bütün isimler, içerme yoluyla diğerlerinin anlamlarına sahiptir. Bir hasta er-Rahman diye dua edebileceği gibi eş-Şâfi diye de dua edebilir. er-Rahman ismi, aynı zamanda Zat'a delalet etmesi yönünden eş-Şâfi'nin anlamını dolaylı olarak kapsar. Aynı şey, bütün isimler için geçerlidir. İbnü'l-Arabî, Zat'ın sıfatlarıyla ilişkisini bu şekilde ortaya koyar.

İbnü'l-Arabî'nin isimler teorisi, sadece ilahi isimleri açıklayan bir teori değildir. O, bu düşüncesini bütün varlıklara uyarlar ve âlemdeki bütün ilişkileri izah edebileceği genel bir çerçeve olarak yorumlar. Bu yorumun en önemli yansıması, Allah ismiyle isimler arasında kurulan ilişkinin insan ile bütün diğer varlıklar arasında kurulmasında ortaya çıkar. Bu örnekleme tarzı, İbnü'l-Arabî'nin 'aynaların yer değiştirmesi' şeklinde özetleyebileceğimiz başka bir yorum yöntemiyle açıklanabilir. İnsan ve genel anlamda âlem, Tanrı'yı bilebileceğimiz bir ayna olduğu gibi aynı zamanda Tanrı, insanın kendisini bilebileceği bir ayna haline gelir. Başka bir ifadeyle ayna olmak, sürekli ve değişmez bir nitelik değildir. Bir şey bir aynada kendisini bilirken aynı zamanda kendisi de başka bir şey için ayna haline gelebilir.

Bu ilkeyi, bahsettiğimiz konuya uyarladığımızda şöyle bir sonuç çıkar: Âlemdeki her türlü ilişki, ilahi isimlerin ilişkilerinin bir yansıması ve gölgesidir. Biz âlemi âlemin kendisinden hareketle anlayabileceğimiz gibi ilahi mertebeden hareketle de anlayabiliriz; çünkü 'nedenli' hakkındaki bilgilerimizi 'neden'den elde etmek, bir bilgi yöntemidir. Öte yandan âlemi insanda ya da insan vasıtasıyla da anlayabiliriz; çünkü bütün âlem, insanda bilkuvve bulunur. Öyleyse Allah ismini bilmek aynı zamanda bütün isimleri bilmek anlamına geleceği gibi insanı bilmek de bütün âlemi bilmek anlamına gelir.

İBRAHİM FASSI'NDA İLAHİ SEVGİ

İLAHSIZ MELUH, MELUHSUZ İLAH OLAMAZ

Müheyyeme[1] sevgide aşırılık anlamındaki *heyman* kelimesinden türetilmiştir.[2] Allah İbrahim peygamberi 'dost' diye nitelemiştir. İbnü'l-Arabî fasta bir yandan Allah ile yaratıkları arasındaki sevgi ilişkisini ele alırken, bu ilişkiyi ortaya çıkartan ilah-meluh ilişkisini ve bu ilişkinin Tanrı bakımından anlamı üzerinde durur.

Tasavvufun ilk teşekkül devirlerinden itibaren Allah sevgisi, sûfilerin üzerinde durdukları temel konulardan birisiydi. Fıkıh-kelam geleneğinin 'ibadet' ve 'Tanrı korkusu' merkezli dindarlık anlayışına karşı tasavvufun 'Tanrı sevgisi'ni öne çıkartan yaklaşımı, sûfilerle söz konusu bilim mensupları arasındaki çatışma alanlarından birisiydi.[3] İbnü'l-Arabî, 'sevgi'yi varlık görüşünün merkezine yerleştirmiştir. Bunu yaparken de, öncelikle Tanrı için âlemin var oluşunun anlamını saptayan genel bir görüş ortaya koyar. Bu görüş, bir sonuç ve ürün olarak âlemin sebep yönünden anlamının tahlil edilmesi demekti. Belki daha önce hiçbir düşünür, neden-nedenli ilişkisini 'neden' yönünden böyle ele almış değildi.

Tanrı, âleme dönük isimleri bakımından 'ilah' diye isimlendirilir. Daha doğru bir

---

[1] Câmî, İbnü'l-Arabî'deki müheyyeme hikmetini Tanrı'nın cemalinde kendilerinden geçmiş meleklerdeki aşırı sevgiyle özdeşleştirir. İbrahim peygamber, oğlunu kurban etmeye kalkmak, Allah'a inanmayan ailesinden yüz çevirmek gibi Allah sevgisi uğruna yaptığı işler nedeniyle bu hikmetle ilgilidir. Bkz. Abdurrahman Câmî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 161. Kâşânî ise, İbrahim ile 'aşk' diye nitelediği aşırı sevgi hikmetini ilk zat tecellisine mazhar olan kimse olmasıyla ilişkilendirir. Dostluk da, bir kimsenin diğerinin bütün özelliklerini giymesi demektir. Nitekim İbrahim Allah'ın dostudur. Buradan ise, Kâşânî Kıyamet Günü ilk 'giyinecek' kişi İbrahim'dir diyerek, onun dostluktaki bu yerine gönderme yapar. Bkz. Abdürrezzak Kâşânî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 87. Bütün nitelikler İbrahim'de tecelli ettiği gibi o da bunlara tam anlamıyla hakkını veren bir mazhar olabilmiştir. Bkz. Müeyyidüddin el-Cendî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 344. Bâlî Sofyavi ise, bu aşırı sevgiyi bütün yaratıklara yayılmış ilahi sevgi diye yorumlar. O zaman bu sevginin ilk ve tam olarak yansıdığı kişi İbrahim olduğu için, hikmet onunla ilişkilendirilmiştir. Bkz. Bâlî Sofyavî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 102.

[2] Bkz. Suad el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, "Hub" maddesi.

[3] Bu konuda bkz. Ebû'l-Alâ Afîfî, *Tasavvuf. İslam'da Manevi Hayat*, çev. Ekrem Demirli, Abdullah Kartal, İz, 1999, s. 179.

anlatımla 'ilah' isimlendirmesi, âleme dönük nitelikleri olan bir Tanrı'ya işaret eder. Var olmanın ve âlemin gayesi ise, Tanrı'nın bilinme arzusudur. Âdem Fassı'nda bu mesele üzerinde kısmen durmuştu. İbrahim Fassı'nda ise, ilahi sevgi konusunun işlenmesi nedeniyle bazı ifadeleri tekrarlamak gerekir. İbnü'l-Arabî için âlem-Tanrı arasındaki nedensellik ilişkisinin en önemli boyutu, âlemin bir gayeyle yaratılıp yaratılmadığı sorusunun cevaplanmasıdır. Bu tespit, İbnü'l-Arabî'nin yaratılış teorileri içinden benimsediği görüşü ortaya çıkartacağı gibi, aynı zamanda varlığın genel bir yorumu hakkındaki kanaatini de öğrenmemizi mümkün kılacaktır.

İbnü'l-Arabî, Tanrı'nın âlemi belirli bir gaye için yarattığını kesin bir dille ortaya koyar. Bu, tam anlamıyla bir gayelilik tespitidir. Âlemin varlık gayesi, Tanrı'nın bilinmeyi istemesidir. Başka bir ifadeyle sebep olan Tanrı, bilinmek için âlemi yaratmayı dilemiştir. İbnü'l-Arabî bu bilinme arzusunu çeşitli ayet ve hadislerle destekledikten sonra, aynı rivayetlerden bazı terimler üretir. Bunların başında 'hubbî tevecc üh', 'sevgi amaçlı yöneliş' terimi gelir. İbnü'l-Arabî yorumcuları bu terime başka pek çok nitelik ekleyerek, anlamını ve içeriğini genişletmişlerdir. Örneğin terimi ifade ederken *el-baisü zatiyyu'l-hubbiyyu'l-iradiyyu* (zattan kaynaklanan sevgi amaçlı-iradeli sebep) gibi bir ifade geliştirmişlerdir. Bileşimdeki her kelime, meselenin bir yönünü açıklar. Öncelikle, bu bilinme arzusu bir neden ve etkendir. Terimde bu durum *bais* (etmen, dürtü) diye ifade edilir. Aynı zamanda bu etken, Zat'tan kaynaklanır. Bu sebebin bizzat Zat'ın kendisinden kaynaklanması, Zat'ı herhangi başka bir şeyin bir fiile zorlamasının imkânsızlığıyla ilgilidir. Tanrı'nın bütün eylemlerinin sebebi, bizzat kendisidir. Bu sebep, iradeyle ortaya çıkar. Başka bir ifadeyle Tanrı, rastlantısal olarak eylem yapmaz. Onun eylemlerinde bir seçim ve irade vardır.

Tanrı'da irade konusu, anlaşılması güç konulardan biri olduğu gibi filozoflarla kelamcılar arasındaki temel tartışma alanlarından birisi de Tanrı'nın eylemlerindeki zorunluluk-özgürlük meselesidir. Sûfilere göre mesele, daha önce belirttiğimiz, insan değer yargılarının Tanrı'ya uyarlanması sorununun alt bölümüdür. Bu bakımdan mesele, yine tenzih-teşbih ekseninde ele alınmalı ve bir sonuca bağlanmalıdır. Sûfiler, bu meseleyi ele alırken filozof ve kelamcıların tavrını ayrı ayrı değerlendirir. Gerçekte her iki ekol de, esasta 'tenzih' fikrinden hareket ederek Tanrı'yı 'özgür' veya 'zorunlu' bir varlık olarak nitelemişlerdir. Burada yargının kaynağı ise, bizzat insanın kendi tercihidir; çünkü insan, her şeye güç yetiren bir Tanrı anlayışını tenzihin gereği sayabilir ya da özgür davranışın yetkinlik ve mutlak birlikle çelişeceği de düşünülebilir. Her durumda akıl, 'iyi' yargısını Tanrı'ya uyarlamak istemiştir.

İbnü'l-Arabî'nin bu konudaki fikri, iki görüşü de göz ardı etmediğini gösterir.

Bazen iradeyi benimser ve Tanrı'nın fail-i mutlak (her şeye güç yetiren) olduğunu söyler. Bu gibi ifadeleri az değildir. Ancak onun genel görüşünün kelamcıların kastettiği anlamda mutlak bir iradelilik olmadığı açıktır. Bunun en önemli sebebi, imkân ve mahiyetler hakkındaki görüşüdür.[4] Tanrı'nın yaratmadaki eylemi, bilmekten ibarettir. Bilmek ise, bilinen şey tarafından belirlenir ve bilinene uyar. Öyleyse mutlak anlamda bir irade ve serbestlikten söz edemeyiz. Mahiyet ve imkânı yok saydığımızda, var oluş anlamsız hale gelmektedir. Nitekim Konevî, Tanrı'da irade meselesini ele alırken kelamcıların açmasına dikkat çeker. Tanrı'nın irade sahibi olduğunu söylemekle onun mutlak bir zorunlulukla hareket ettiğini söylemek, insanın değer yargılarına göre verilmiş iki yargıdır. Bunlardan birisi diğerine göre öncelikli değildir. Özellikle, iradenin insan için 'iki şeyden birisini seçmek' anlamına geldiğini dikkate aldığımızda, Tanrı için böyle bir şeyin olamayacağı aşikardır. Öyleyse sûfiler, 'Tanrı'nın eylemlerinde iradelilik' konusunda kelamcılara yönelik eleştirileriyle – adını koymadan– bir tür zorunluluğu benimserler.

Tanrı kendisinden kaynaklanan bilinme arzusuyla âlemi var etmeye doğru hareket etmiştir. Bu hareket, İbnü'l-Arabî tarafından genellikle 'yönelme' (teveccüh) kelimesiyle ifade edilir. Bu bağlamda, tasavvuf metinlerinde 'sevgi kaynaklı yöneliş' (*hubbî teveccüh*) şeklindeki terimleştirmeyle sıkça karşılaşırız.

İlk hareketin sevgi kaynaklı olmasının başka bir anlamı ve neticesi daha vardır. O da, İbnü'l-Arabî'nin 'ilkler' ve 'sonlar' hakkındaki teorisinden çıkan bir sonuçtur. İlk olmak, türün bütün bireylerine ya da söz konusu olan varlık mertebeleri ise bütün mertebelere yayılan bir özellik taşımak demektir. İlk hareket sevgiden kaynaklanmışsa, bunun anlamı, bütün hareketlerin sevgi kaynaklı olması demektir. Bu nokta, İbnü'l-Arabî'nin âlem, felekler, insan eylemleri vb her türlü hareketi yorumlarken sürekli göz önünde bulundurduğu bir ilkedir. Böylece, öncelikle Tanrı'nın 'bilinmek için' âlemi yaratmaya yönelmesi olmak üzere, âlem içinde ortaya çıkan her türlü hareketi sevgi kaynaklı hareketler olarak görür. Bu hareketlerin görünüşte başka bir şekilde ortaya çıkması veya sebeplerinin farklı olması durumu değiştirmez. Bu durum, tıpkı insanın bir tapınma eylemi olarak farklı ilahlara taparken gerçekte Tanrı'ya tapmasına benzer.

Bu tasavvurda İslam filozoflarında gördüğümüz 'feleklerin özlem kaynaklı hare-

[4] İbnü'l-Arabî, kelamcıları Tanrı'nın iradesinin yönünü gösteren ve onu sınırlayan bir kavram olarak 'imkân'ı reddetmekle eleştirir. Bkz. *Fusûsu'l-Hikem*, Şit Fassı.

ketleri' yerini somut bir amaca doğru sevgiyle ve özlemle hareket etmeye bırakır. Gerçi özlem, İslam filozoflarının belirttiği gibi, yetkinliğe ve kemale doğru bir hareket olmak bakımından aynıdır. Ancak bu kemale doğru hareket, İbnü'l-Arabî bakımından Tanrı'nın ikinci tür kemalinin bir sonucudur. Başka bir ifadeyle İbnü'l-Arabî felekler, göksel cisimler, yersel varlıklar vs bütün varlıkların hareketlerinin kemale ve yetkinleşmeye duyulan bir özlemden kaynaklandığını söylerken, bu kemali gerçekte ilahi niteliklerin kendi taayyünlerini görmekle yetkinleşmesinin bir sonucu şeklinde yorumlar. Hareketin sevgi kaynaklı oluşunun en güzel örneğini Musa Fassı'nda göreceğiz. Burada belirtmek istediğimiz husus, insan ile Tanrı arasındaki sevgi ilişkisinin hangi varlık anlayışıyla temellendirildiğine dikkat çekmekti.

İbnü'l-Arabî, Tanrı-âlem arasındaki nedensellik ilişkisini önce bir gayelilik olarak saptamıştı. Ardından, neden için nedenlinin anlamını saptar. Gerçekte bu da, gayelilikle ilişkili bir konudur. Ancak bu fasta gördüğümüz gibi, meseleyi daha anlaşılır kılmak üzere başka bir terimle meseleyi izah eder. O da, ilah ve meluh ilişkisinin anlamıdır.

İbnü'l-Arabî, Tanrı'nın âleme dönük yönünü ilah diye isimlendirmişti. Burada İbnü'l-Arabî'nin teorisinde önemli bir yer tutan göreli kavramlarla karşılaşırız. Bunları neden-nedenli, ilah-meluh, rızık veren-rızıklanan, güç yetiren-güç yetirilen, bilen-bilinen gibi kavram çiftleriyle ifade edebiliriz. İbnü'l-Arabî, bunların arasında bir bağımlılık ilişkisi olduğunu düşünür. Bu, hem var olma, hem de bilinme bakımından geçerlidir. İlah olmaksızın meluh olamayacağı gibi meluh olmaksızın da ilah olmak anlamsız bir niteliktir[5] ya da rızıklanan yoksa rızık vermek anlamsızdır. İbnü'l-Arabî'nin bu düşünceyi temellendirirken Tanrı'nın eylemlerindeki süreklilikten hareket ettiğini görmekteyiz. Bu süreklilik, Konevî'nin metafiziğin ilk ilkesi saydığı 'Bir şey özü gereği bir durumu gerektirmişse, varlığı devam ettiği sürece onu gerektirir' şeklindeki bir ana fikirdir. İbnü'l-Arabî ise, 'Hakikatler sabittir' ifadesiyle bu sürekliliği pekiştirir.[6] İbnü'l-Arabî'nin Tanrı-âlem ilişkisindeki görüşleri, bu ilke gözardı edilerek anlaşılamaz. Bu ilkeyi esas aldığımızda, Tanrı'nın âlemi sırf kendisinden kaynaklanan bir nedenle var ettiğini kabul ederiz. O zaman Tanrı'nın zatı devam ettiği sürece âlemi var etmeyi sürdürecektir.

---

5 İbnü'l-Arabî'nin 'âlem bilinmeden İlah bilinemez' görüşü ve bu konuda Gazali'ye yönelik eleştirisi hakkında bkz. Abdurrahman Câmî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 166; Abdürrezzak Kâşânî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 90 vd.

6 Bu konuda bkz. İbnü'l-Arabî, *İnşâü'd-Devâir*, c. 1, s. 11.

İSHAK FASSI'YLA İLGİLİ AÇIKLAMALAR

MİSAL ÂLEMİ, HAYAL ÂLEMİ: RÜYA YORUMCULUĞU

Bu fas, İbrahim peygamberin iki oğlundan birisi olan İshak'ı[1] kurban ettiğini gördüğü bir rüyadan hareket ederek, rüyanın ve hayalin anlamını ele alan bir fastır. Rüya hakkındaki açıklamalardan sonra ise, sûfilerin himmet gücüyle tasarrufta bulunmaları ele alınır.

İbnü'l-Arabî, rüya meselesine Yusuf Fassı'nda da değinecektir. Kur'ân-ı Kerîm'de rüyalar ve rüya yorumları Yusuf peygamberle ilişkilendirilmiştir. Rüya tabirciliği de, Yusuf peygamberin hakikatinden öğrenilen bir sanattır. İshak Fassı, İbrahim peygamberin oğlunu kurban etmesiyle ilgili gördüğü bir rüyadan hareketle, doğruluk meselesini ele alır. Bu yönüyle İshak peygamberin fastaki konumu, babasının kendisine anlattığı rüyaya verdiği tepkiden ibarettir. Bu tepki 'Sana emredileni yap' diyerek, tam bir teslimiyet ve sadakatti. Allah'ın bir koç göndererek İshak'ı kurban edilmekten kurtarması gibi İshak'ın Allah katındaki değerini gösteren bazı durumlar, yine İshak peygamberle ilgilidir. Buna karşın fas, İbrahim peygamberin rüya yorumundaki hatasına değinir. İbnü'l-Arabî, Nuh peygamberin Tanrı hakkında getirdiği tenzihçi bilgiyi 'aklın yargısı' diye eksik gördüğü gibi bu fasta da, büyük peygamberlerden bir diğeri olan İbrahim peygamberin rüya yorumlamadaki eksikliğine işaret

---

[1] Câmî, doğruluk hikmetiyle İshak'ın ilişkisini, İshak'ın babasının rüyasını kabul ederek onun dışta gerçekleşmesini ve doğrulanmasını sağlamasıyla kurar. Bu yönüyle de fas, İbrahim'in sevgisinin bir kanıtı olarak bir önceki fassa bağlanır. Bkz. Abdurrahman Câmî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 177. Kayserî ise, *Fusûsu'l-Hikem*'in sıralanışına dikkat çekerek, soyut ruhlar mertebesinden sonra –ki soyut ruhlar mertebesini İdris ve Nuh ve onların tenzihçi yaklaşımı temsil etmişti– misal mertebesinin gelişine dikkat çeker. Misal mertebesi, soyut mertebelerin aksine, olumlu niteliklere ve bilgiye işaret eder. Bu yönüyle misal mertebesinin ruhlar mertebesine bakan mutlak misal mertebesi, İbrahim peygamberde tecelli etmişti. Bu nedenle İbrahim, Hakkın sübûtî ve teşbihî özellikleriyle nitelenmiştir. Misal mertebesinin duyulur âleme bakan yönü ise İshak'ta tecelli eder. Kayserî'ye göre, İshak ile doğruluk ilişkisi, Câmî'de zikrettiğimiz gibi, babasının rüyasını onaylamasıyla ilgilidir. Bkz. Davud Kayserî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, c. I, s. 385. Doğruluk-teslimiyet ve boyun eğme ilişkisi ve bunların dostlukla irtibatı hakkında bkz. Müeyyidüddin el-Cendî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 361.

eder.[2] Bu vesileyle de rüyalar, tabirin anlamı, rüyanın hayal ve duyu güçleriyle ilişkisi üzerinde durulduğu gibi bazı tabir örneklerinden söz edilir.

İbnü'l-Arabî, kendi kitabını da –hatırlanacağı gibi *Fusûsu'l-Hikem* rüya yoluyla alınmış bir kitaptı– ilgilendirecek şekilde, peygamberi rüyada görmenin anlamından da söz eder. Buna bağlı olarak, Tanrı'nın rüyada görülmesinden söz eder ve bunların anlamını tahlil eder. Fassın devamında ise himmet ile tasarruf konusunun bir yönü ele alınır. Himmet ile tasarruf konusu, sonraki faslarda ayrıntılı ele alınacaktır. Lût Fassı'nda, himmet ile tasarrufu tercih etmenin ya da terk etmenin sûfilere göre anlamı, bu tasarrufun mucizeyle ilişkisi üzerinde de durulacaktır. Ancak bu fasta daha çok hayal âlemiyle ilişkili olarak, himmet vasıtasıyla bir şeyi var etmenin anlamı tahlil edilir. Bu konu da tasavvuf tarihinde önemli bazı hususlarla ilgilidir. Bunlardan birisi, İbnü'l-Arabî'nin dikkat çektiği gibi, sûfilerin 'Ene'l-Hak' (Ben Hakkım) iddialarının 'himmet ile tasarruf etme' arasındaki ilişkidir. Bir sûfi Ene'l-Hak diyebilir mi? Böyle bir söz, mecazi bir anlam mı taşır, yoksa gerçek anlamı olan bir ifade midir?

İslam bilginleri İbrahim peygamberin rüyasında hangi oğlunu kurban ettiğini gördüğü hakkında görüş ayrılığına düşmüştür. Çoğunluk, rüyada görülen çocuğun İsmail olduğu görüşündedir. Bu bilginler, Hz. İbrahim'in Hacer ile evlenip doğan oğluyla beraber eşini Mekke bölgesine yerleştirmesi, orada Arapların ilk atalarıyla karışıp Peygamber'in soyunun kendisinden gelmesi, İbrahim peygamberin Kâbe'yi yapması gibi olaylarla kurban edilme olayını birleştirmeyi yeğlemiştir. İbnü'l-Arabî ise, başka bazı bilginlerle birlikte, kurban edilen oğlun İsmail değil İshak olduğunu belirtir. *Fusûsu'l-Hikem* şarihleri Ebû Hanife, İkrîme, Süfyan es-Sevrî gibi bazı ilk dönem bilginlerin de aynı görüşte olduğunu belirterek İbnü'l-Arabî'nin bu konu da tek olmadığını söylemiştir.[3]

Rüyanın insan hayatındaki yeri malumdur. Tasavvufta rüyalar gaybden bilgi ge-

---

[2] Abdurrahman Câmî, İbnü'l-Arabî'nin İbrahim peygamber hakkındaki değerlendirmesini tahlil eder. Bkz. Abdurrahman Câmî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 183 vd. "İbrahim'in gerçekte gördüğü onun nefsiydi. Tam teslimiyet gerçekleşince Allah onu fidyeyle kurtardı." Bkz. Davud Kayserî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, c. I, s. 387.

[3] Bu konuda bkz. Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. II, s. 94; Davud Kayserî de ayetlerin zâhirî ifadelerinin kurban edilmeye konu olan kişinin İsmail olduğunu gösterdiğini belirtir ve tefsir bilginlerinin büyük kısmının bu görüşte olduğunu söyler. Bkz. *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, c. I, s. 386.

tiren bir bilgi aracı sayılmış[4] ancak bunun hangi koşullarda geçerli olabileceği tartışılmıştır. İshak Fassı'nda İbnü'l-Arabî'nin üzerinde durduğu husus da budur; çünkü İbrahim peygamber bir rüya görmüş ve rüyayı vahyin bir türü sayarak Tanrı'nın bir bildirimi kabul etmiştir. Nitekim Hz. Peygamber, rüyayı vahyin bir parçası saymış, özellikle Yusuf Fassı'nda göreceğimiz gibi Hz. Peygamber'e ilk vahiyler 'doğru rüya' şeklinde gelmişti.[5] İbnü'l-Arabî, çeşitli eserlerinde rüya yoluyla bilgi almaktan söz eder. Bir sûfi, rüya yoluyla Hz. Peygamber'den bilgi alabilir ya da bir hadisin sahih olup olmadığını kendisine sorabilir. Bu yönüyle rüyalar, müşahede; mükaşefe, ilham vb gibi pek çok isim alan tasavvufi bilgilerin bir tarzı sayılmıştır. İbnü'l-Arabî, fıkıhla ilgili bir meseleden söz ederken "önce farklı düşünüyordum, sonra Hz. Peygamberi rüyamda gördüm ve bana düşüncemin yanlış olduğunu söyledi, ben de o düşünceden vazgeçtim"[6] der.

Rüya, hayal âlemidir. Hayal âlemi ise, iki şekilde ele alınabilir: Birincisi, varlık mertebeleri bakımından hayal âlemi misal âlemine karşılık gelir. Misal âlemi, varlık mertebelerinin yedili taksiminde altıncı mertebedir. Bu mertebe, duyulur âlemin teşkil ettiği son mertebeden bir önceki mertebedir.[7] Misal âlemi, şeylerin belirli sembollerle ve remizlerle bulunduğu bir yerdir. Bunun nedeni, duyulur âlemde kazandığı kesiflikten soyutlanmış olarak bu mertebede bulunmasıdır. Mertebeye adını veren 'misal' ya da çoğulu 'müsûl' da, buradaki şeylerin duyulur âlemdekilerin 'örnekleri' ve 'simgeleri', bu mertebeden geriye doğru baktığımızda ise duyulur âlemdeki şeylerin bu mertebede bulunanların 'yansımaları' ve 'cisimleşmiş halleri' olduğu anlamına gelir. Aşağıdaki paragraflarda misal âlemi üzerinde daha fazla duracağız.

---

4 "Allah bir kuluna gaybden bilgi vermek ve gerçekleşmezden önce göstermek isterse, o şeyi bir simge şeklinde rüyasında kendisine gösterir. Söz konusu simge, bildirilen şeyle ilişkili olur. Buna örnek olarak fıtrî bilginin süt şeklinde gösterilmesini verebiliriz. Süt ile bilgi arasındaki ilişki, sütün bedeni, bilginin ise nefsi beslemesidir." Bkz. Müeyyidüddin el-Cendî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 366.

5 Peygamber için vahyin dışta gerçekleşen rüya şeklinde gelmesiyle İbrahim peygamber için tabir edilmesi gereken rüyalar şeklinde gelmesi hakkında bkz. Müeyyidüddin el-Cendî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 367.

6 Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, tah. Osman Yahya, c. VI, s. 365.

7 "Hayal ve misal mertebesi, anlamların, hakikatlerin, ruhların nefislerin, dıştaki varlıkların hakikatlerinin (bilginin süt olması gibi) bedenleştiği bir mertebedir. Gördüğü rüyayı olduğu gibi benimseyip onu tabir etmeyen kimse, rüyasını doğrulayan kimse demektir (Tıpkı İbrahim gibi). Rüyasını gereği gibi tabir eden kişi ise, mertebeye hakkını veren kişidir." Bkz. Müeyyidüddin el-Cendî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 366.

Varlık mertebeleri, latiflikten yoğunluğa doğru sıralanır. Bunun anlamı kesifliğin son mertebesi ve derecesi olan şahadet ve duyulur âleme gelinceye kadar, mertebelerin sürekli kesifleşmesi demektir. Bunun tersi ise, yukarıya doğru çıktıkça mertebelerin seyrekleşmesi ve latifleşmesidir. Bu durumda misal âlemi, en kesif ikinci mertebeyi temsil eder. Öte yandan varlık mertebelerinin 'sudûr' fikrinin bir gereği olarak ortaya çıktığını hatırlamalıyız. Bunun anlamı şudur: Mertebeler, birbirinden bağımsız ve kopuk basamakları temsil etmez. Her mertebe, tek bir şeyin bulunduğu dereceleri ve varlık derinliğini gösteren zihinsel ayrımlardan ibarettir. Başka bir ifadeyle duyulur âlemde bir 'şey' diye gösterdiğimiz ve algımıza konu olan her hangi bir varlık, bu yedi mertebede bir şekilde 'bulunur' ve bu mertebeler vasıtasıyla duyulur âleme çıkar. İbnü'l-Arabî'nin varlık mertebeleri görüşünde şöyle bir ilkeyi hatırlıyoruz: Bir varlık, duyulur âlemde ortaya çıkmışsa bir üst mertebede bulunmuş ve bulunuyor olmalıdır. Böylece şeylerin gerçek mertebeleri olan a'yân-ı sâbite mertebesine ulaşırız. Ancak bunun tersi doğru değildir. Bazı varlıklar a'yân-ı sâbite mertebesinde bulunduktan sonra, söz gelişi sadece ruhlar veya misal mertebesinde bulunabilir. Nitekim şahadet âlemiyle ilgileri olmayan bazı melekler veya ruhlar bu mertebede bulunur. Ancak her durumda mertebeler, bir tek şeyin sahip olduğu varlık ve hakikat derinliğinden ibarettir. Bu yorum, tek tek şeyleri dikkate aldığımızda geçerlidir. Müşahede bilgisinden meseleye baktığımızda, ayrımlar ortadan kalkar ve bütün mertebelerde tecelli eden şeyin Tek Varlık olduğunu söyleriz. Bu durumda Tek Varlık'ın tecelli ettiği ve göründüğü sonsuz suretler, aynı zamanda varlığın sonsuz mertebeleri haline gelir.

Mertebeler hakkında bilinmesi gereken hususlardan birisi de 'ara bölge' veya 'ara varlık' fikridir. Bu konu, şeyler arasındaki ilişkilerin ancak benzerlikle gerçekleşebilmiş olmasıyla ilgilidir. Konevî bunu "Bir şey kendisine zıt başka bir şeye etki edemez ve onunla irtibatlı olamaz" diye ifade etmişti. İbnü'l-Arabî'nin doğa görüşü, unsurlar arasındaki ilişkiler ve 'aracı unsurlar'a dayalıdır. Birbirine zıt iki unsurun bir araya gelmesi, ancak onların arasında 'ara varlık' görevi görecek başka bir unsur sayesinde mümkündür. Ara varlık, ikili bir doğaya sahiptir: Birincisi kendisinden önceki mertebenin özelliklerini taşımasıdır. Bu yönüyle her mertebe kedisinden önceki mertebenin özelliklerine sahiptir. Bu durum, daha önce Şit Fassı'nda ele aldığımız gibi, ürün ile kaynak ilke arasındaki ilişkinin zorunluluğundan ibarettir.

Öte yandan her mertebe, kendisinden sonra gelen mertebenin de özelliklerini taşır. Bu durumda her bir mertebe, önceki ve sonraki mertebelerin özelliklerinin toplandığı bir yerdir. İbnü'l-Arabî'de mertebeler arası ilişkiler ve geçişler bu sayede

mümkün olmaktadır. Bir mertebenin önceki mertebeye benzemesiyle sonrakinin kaynağı olması arasındaki çelişki, 'Bir şeyden kendisinin benzeri çıkmaz (totoloji), bir şeyden kendisinden tam olarak farklı bir şey çıkmaz' anlamında sudûrla ilgili bir ilkedir.[8]

Hayal mertebesiyle misal âleminin ilişkisinin başka bir yönü ise, mertebelerin tek tek şeylerle ilişkisinde ortaya çıkar. Sûfilerin varlık mertebelerini aynı zamanda tek bir şeyin varlık dereceleri şeklinde gördüklerini belirtmiştik. Bunun anlamı, insanda her mertebeye karşılık gelen bir özelliğin veya gücün bulunmasıdır. İnsanın bütün varlık mertebelerini kendinde toplaması, onun yetkin varlık olmasının temel nedeniydi. Bu sayede insan, her bir gücüyle âlemdeki varlıkları temsil ederken, aynı zamanda güçleri bütün varlık mertebelerini temsil eder.

Rüyaların kaynağı hayal âlemidir. Bu nedenle, her rüyanın duyulur âlemdeki karşılığını anlamak için, belirli bir yöntemle yorumlanması gerekir. İbrahim peygamberin hatası, rüyanın bu özelliğini gözardı ederek, rüyasını tabir etmek yerine, olduğu gibi kabul etmek olmuştu.

Misal mertebesi, iki kısma ayrılır. Bu taksim genellikle bütün mertebeler için geçerli bir ayrımdır. Bir kısmı, duyulur-şahadet âlemine bakan yönüdür. Sûfiler bu âlemi 'sınırlı misal âlemi'[9] olarak niteler. İkinci kısmı ise, ruhlar âlemine bakar. Bu kısım, 'mutlak misal âlemi'dir. Sınırlı veya mutlaklık, duyulur âlemle ilişkiye göre yapılmış bir nitelemedir. Misal âleminin temel özelliği, şeylerin belirli suret ve örneklerle var olduğu bir mertebe olmasıdır. Bu yönüyle İbnü'l-Arabî'nin kullandığı iki kavrama dikkat çekmeliyiz. Birincisi *suret* ve çoğulu *suver* (suretler, formlar), diğeri ise *misal* veya çoğulu *müsûl*'dür. Grek felsefi metinleri Arapçaya tercüme edildiğinde Platon'un ideleri müsûl-i Eflatuniyye, yani Eflatun'un misalleri veya ideleri şeklinde çevrilmişti. Platoncu idelerin ya da *müsûl*'ün misal âlemiyle ilgili olup olmadığı sorunu tartışılmıştır. Platon'un idelerinin sûfilerdeki karşılıkları sorununa daha sonra değineceğiz. Burada hemen belirtmeliyiz ki Platoncu idelerin tasavvuf metinlerindeki karşılığı *suret* ve çoğulu *suver* şeklinde geçer. Bu yönüyle suver ya da suret, Tanrı'nın bilgisinde bulunan a'yân-ı sâbitenin diğer bir adıdır. Başka bir ifadeyle Platoncu idelerin tartışıldığı bağlam, Tanrı'nın bilgisinde şeylerin bulunmasıyla ilgilidir. Müsûl ise, misal âlemiyle ilgilidir. Misal âlemindeki örnekler ile Tanrı'nın bilgi-

---

8 Bkz. Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 14.

9 "Rüyalar sınırlı misal âleminde gerçekleşir." Davud Kayserî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, c. 1, s. 392.

sindeki suretlerin arasındaki fark açıktır: Birincisi görülür âleme bağlı şeylerin örnekleridir. İkincisi ise, hiç bir şekilde maddenin ve çokluğun bulunmadığı ilahi ilimde şeylerin yaratılmamış hakikat ve mahiyetleridir.

Misal âleminde şeyler, bir simge olarak bulunur. Bunun en iyi örneği, İbnü'l-Arabî'nin zikrettiği gibi, bilginin süt şeklinde bulunması ve görülmesidir. Bir insan rüyasında süt içtiğini gördüğünde, bunun bilgi diye tabir edilmesi gerekir. Başka bir ifadeyle sütten bilgiye 'geçmek' (tabir) gerekir. Nitekim Hz. Peygamber rüyasında parmaklarından taşıncaya kadar kana kana süt içtiğini görmüş, kalanını Ömer'e vermiş. Rüyanın yorumu sorulduğunda Hz. Peygamber, 'bilgi' diye tabir etmişti. İbnü'l-Arabî, rüyanın bu özelliği üzerinde durur ve Hz. Peygamber'in rüyasını tabir etmesiyle söz gelişi bir hadis bilgininin rüyasını tabir etmek yerine, olduğu gibi alması arasındaki çelişkiye dikkat çeker. Tanrı'nın bilgisinde şeylerin hakikatleri ise böyle bir simgesellikle bulunmaz. Her şey, kendi hakikati neyse ilahi ilimde öyle bulunur. Daha doğru bir ifadeyle, ilahi ilimde hangi hakikatiyle bulunuyorsa dışta o hakikate göre var olur. İlahi ilimdeki hakikati görmek de sûfilerin üzerinde durduğu bir konudur. Ancak, bunun rüyalarla ilgisi yoktur. Öyleyse ilahi ilimdeki suretler ile (suver-i ilmiyye) ile misal âlemindeki müsûl ve örnekleri ayırt etmek, varlık mertebelerinin gereğidir.

Hayalin sûfiler için başka bir anlamı himmet gücüyle ilgilidir. Bu yönüyle hayal, sûfilerin bilgi ve nefs görüşlerini anlamak bakımından çok önemli unsurlar içerir. İbnü'l-Arabî'nin hayal âlemindeki mekânlardan, varlıklardan söz ettiğini görmekteyiz.[10] İshak Fassı'nda ise, hayalin özellikle himmetle ilişkisi üzerinde durur. Burada İbnü'l-Arabî, tasavvuf tarihindeki önemli bir meseleye değinir. O da, sûfilerin Ene'l-Hak (Ben Hakkım) iddiasına getirdiği yorum ve kısmi eleştiriyle ilgilidir. Ene'l-Hak, Hallac-ı Mansûr ile özdeşleştirilmiş ve kul-Tanrı birliğini dile getiren cümlelerden sayılmıştır. Bayezid-i Bestami'nin 'Subhanî' (Kendimi tenzih ederim) sözüyle birlikte ilk dönem tasavvufunun Tanrı-insan ilişkisini birlik gözüyle anlatan en cüretli ifadelerden biri sayılmıştır. İlk dönem tasavvufu, bilhassa fıkıh-kelam ilimleriyle ilişkinin bir sonucu olarak, böyle ifadeleri 'şatahat' sayarak söz sahiplerini mazur göstermeye çalışmıştır.[11] Şatahat, insanın kendinden geçme ve sarhoşluk halinde söylediği ifade-

[10] Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. I, s. 365.

[11] Şatahat hakkında bkz. Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Lüma'*, Dârü'l-Kütübi'l-Hadise, Mısır, 1960, s. 453; sûfilerin şatahat hakkındaki görüşleri için bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu ve diğ., Kitabevi, 1999, s. 471 vd.

lerin genel adıdır. Konuşma esnasında bilinç kaybolduğu için söz sahiplerinin mazur olabileceği ileri sürülmüştür.

İbnü'l-Arabî döneminde 'şatahat' farklı bir şekilde ele alındı. İlk dönem sûfilerince 'şatahat' sayılan pek çok ifadenin teorik arka planı ortaya konuldu, bu ifadelerin nasıl bir epistemolojik ilkeye dayandığı açıklandı. Söz gelişi Hallac "Anam babamı doğurdu" demiş ve bu cümle bir şatahat türü sayılmışsa, yeni dönemde bunun anlamı araştırılmış ve nefs-beden ya da nefs-akıl ilişkisiyle yorumlanarak, kabul edilebilir bir açıklama tarzı ortaya konulmuştur.[12] Aynı şeyi diğer şatahat türleri için söyleyebiliriz. İbnü'l-Arabî, geleneksel tasavvufta 'şatahat' sayılan pek çok cümlenin doğru bir anlamı ifade ettiğini söylemiştir. Üstelik İbnü'l-Arabî, gerçekte deli olan insanların farklı konulardaki doğru sözlerini zikretmiştir. Başka bir anlatımla insanın manevi sarhoşluk anında söyledikleri bir yana, aklını yitirmiş insanların gerçekleri nasıl dile getirdiğinden söz etmiştir. Bu anlamda *ukala-i mecânin* (akıllı deliler) ya da *mecânin* İbnü'l-Arabî'nin atıf yaptığı rical sınıfından birisidir.[13] Öyleyse İbnü'l-Arabî, sadece geleneksel tasavvufun şatahat dediği cümleleri açıklamakla kalmaz, bunun yanı sıra gerçekte deli sayılan ya da toplumsal baskılardan kurtulmak için deli gibi hareket edenlerin davranış ve sözlerini de yorumlar.

Rüyayla ilgili üzerinde durulan konulardan birisi de, Tanrı'yı ya da Peygamber'i rüyada görmenin anlamıdır. Bu konu, tasavvufi metinlerinde çeşitli vesilelerle geçen bazı hususlarla ilgilidir. Bir sûfi rüyasında Tanrı'yı görüp O'ndan bir şey öğrenmekten söz edebilir. Bir menkıbede Şeytan'ın Tanrı'nın suretine girip arife bir şeyi yapması veya yapmamasını emrettiğinden söz edilebilir.[14] Bu gibi menkıbeler ve ifadeler, tasavvufi metinlerde sıkça geçer. Peygamber'in rüyada görülmesi ise, bundan farklıdır. İbnü'l-Arabî'nin kısaca temas ettiği bu konuyu Konevî ayrıntılı bir şekilde ele alır. Konevî'ye göre Peygamber'i rüyada görmek ile Tanrı'yı rüyada görmek, ayrı değerlendirilmesi gereken iki durumdur. Bunun iki temel nedeni vardır: Birincisi Tanrı, herhangi bir sureti olmadığı için –ki suret burada 'Rahman'ın sureti' ifadesinde geçtiği gibi Tanrı'nın zıt özelliklere sahip bir varlık olması anlamında değil, özel bir biçim ve şekil demektir– farklı suretlerde görünebilir. Bu anlamda, Tanrı'nın rü-

---

[12] Bkz. Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, çev. Ekrem Demirli, İz, 2002, s. 72 vd.

[13] Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. II, s. 260.

[14] Hadisin yorumu ve peygamberin rüyada görülmesi hakkında bkz. Davud Kayserî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, c. I, s. 397. Rüyada Hakkın görülmesi hakkında bkz. Davud Kayserî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, c. I, s. 399.

yada görülebileceği kabul edilir. Ancak bunun anlamı ne olabilir?

İkinci konu ise, bizzat Peygamber'in rüyada görülmesidir. Konevî, bu noktada bir hadisi esas sayarak Peygamber'i rüyada görmenin anlamı üzerinde durur: bu hadiste Hz. Peygamber "Beni rüyada gören gerçekte beni görmüş gibidir, çünkü Şeytan benim suretime giremez" buyurur. Konevî, bu hadisi esas alır ve hadiste geçen "benim suretim" kelimesinin özenle ifade edildiğini belirtir. Başka bir ifadeyle kastedilen şey, Peygamber'e ait suret ve şekildir. Yoksa bir insan Peygamber'i başka şekillerde görebilir. Şeytan'ın giremeyeceği suret, şemail-i şerifte dile getirilen surettir. İnsan Peygamber'i başka bir şekilde görmüşse, bu rüya insanın peygamber karşısındaki tavrı hakkında bir işaret olarak yorumlanır.[15]

Fasta, Ene'l-Hak ve 'himmet ile yaratma' konusu da ele alınır.[16] İbnü'l-Arabî'ye göre arif, himmet gücüyle dışta bir şeyi var edebilir. Üzerinde durmak gereken hususlardan birisi, himmetin farklı işlevleridir. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*'de sihir, keramet ve mucizeyi ayrı ayrı ele alarak bunların himmet gücüyle ilişkisini açıklar. Himmet gücüyle çeşitli varlıkların tesir altına alınması konusu da, yine bu konuda üzerinde durulan meselelerdendir. İshak Fassı'nda bütün bunlara değinmez. Bunun yerine, arifin himmet gücüyle bir şeyi var etmesinin alamı üzerinde durur. Dolayısıyla himmet gücünün nasıl böyle işlevsel olabildiği sorunu ayrı bir konudur.

İbnü'l-Arabî'ye göre arifin himmetle bir şeyi var etmesi, bütün himmetini o şeye yöneltmesi şartına bağlıdır. Bir an için bile arif himmet gücüyle meydana gelen şeyden yüz çevirdiğinde, o şey kaybolur. Üstelik bunun bütün mertebelerde geçerli olması gerekir.[17] Arif acaba bütün mertebelere himmetini yöneltebilir mi? İbnü'l-Arabî'ye göre böyle bir şey imkânsızdır. O halde Ene'l-Hak cümlesi ancak bazı durumlarda geçerli olabilir.

---

[15] Bu konuda bkz. Sadreddin Konevî, *Kırk Hadis Şerhi*, çev. Ekrem Demirli, İz, 2002, s. 113.

[16] Cendî şöyle der: "Arif bütün gücünü ve himmetini bir şeyi var etmeye yönelttiğinde, o şey meydana gelir; çünkü himmet, yaratıcıdır." Bu yaratıcılık ise, güçlerin toplanmasına bağlı olmakla Tanrı'ya ait yaratma niteleğinden ayrılır. Bkz. Müeyyidüddin el-Cendî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 375; Câmî ise, ariflerin el-Halık (Yaratan) ismiyle ahlaklanmanın bir gereği olarak himmetlerini bir yöre toplamakla bir şeyi meydana getirmekle simyacılardan ve sihirbazlardan ayrıldıklarını belirtir; çünkü onlar sadece görenlerin hayallerinde bulunan şeyleri meydana getirirler. Bkz. Abdurrahman Câmî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 190. Ariflerin aynı anda farklı mekânlarda bulunmasının himmetleriyle ilişkisi hakkında bkz. Davud Kayserî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, c. 1, s. 404.

[17] Bu mertebeler yedi varlık mertebesidir. Bkz. Davud Kayserî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, c.1, s. 405.

İSMAİL FASSI'YLA İLGİLİ AÇIKLAMALAR[1]

BİR TANRI TASAVVURU OLARAK İLAH-I MUTEKAD

İbnü'l-Arabî'nin İsmail Fassı'nda ele aldığı konu, bütün kitabın en önemli konusu sayabileceğimiz 'özel rab' ve 'ilah-ı mutekad' meselesidir. Vahdet-i vücûdu benimseyen bir teoride 'özel rab' gibi bir kavramdan söz etmek ne anlama gelir?

Tasavvuf farklı dönemlerde farklı tanım ve özellikler kazanmıştır. Fakat bütün dönemlerde ana konusu ve hedefi, hiç değişmemiştir: insanın ahlakî yetkinliği. Bu itibarla tasavvuf, ele aldığı konularda daima doğrudan veya dolaylı olarak Tanrı ve insan arasındaki ilişkinin geliştirilmesini hedeflemiştir. Başka bir ifadeyle tasavvuf ele aldığı her konuyu bu genel düşüncenin anlatımı için bir araç saymıştır. Davud Kayserî, tasavvufun bu müstesna tavrını, aradaki biçimsel ve yapısal benzerliklere rağmen onu diğer ilimlerden ayırt eden özellik olarak görür. Tasavvufun insan merkezli tavrı, zorunlu olarak, Tanrı'nın ana konu olması anlamına da gelir. Böylelikle tasavvuf, özellikle altın ve zirve dönemini temsil eden İbnü'l-Arabî ve onun takipçilerinden itibaren, Tanrı'yı tasavvufun –Konevî'den itibaren kullandıkları deyimle ilm-i ilahinin veya metafiziğin– konusu saymıştır. Bu tavır, İslami ilimlerdeki gelişmelerin de yardımıyla, geleneksel olarak sûfilerin görüşlerinin yeni tasavvuf anlayışıyla sentezlenmesinin bir sonucuydu. Tanrı'nın ana konu seçilmesi, çok önemli bir düşüncenin gelişmesini sağladı. Bu terim, insanın bilmek ve ulaşmak istediği Tanrı tasavvurudur. Düşüncenin en önemli kavramsal ifadesi ise, ilah-ı mutekad, yani inanılan ilah idi.

Kutsi bir hadiste şöyle denilir: "Ben kulumun zannı üzereyim."[2] Hiçbir hadis

---

[1] Bu yazı, *Tasavvuf Dergisi*'nde (Sayı: 14, 2005) yayımlanmış makalenin gözden geçirilmiş halidir. İlah-ı mutekad konusu, bu kitabın ana meselelerinden birisi olduğu ve biz de konuya yer yer değindiğimiz için, bütün olarak meseleyi ayrıtılı bir şekilde ele aldığımız bu yazıyı aktarmayı uygun gödük.

[2] Bizi burada ilgilendiren hadisin, hadis ilmi bağlamında sıhhat konusu değil, sûfilerin ona yükledikleri anlam olduğu için meselenin o boyutunu bir tarafa bırakıyoruz. Bunun yerine İbnü'l-Arabî'nin *Fütûhât-ı Mekkiyye*'deki uzun bir bahiste hadisin de geçtiği metnini aktaracağız. İbnü'l-Arabî, şöyle der: "Hak tarafından şöyle denilir: Ben insanlara Kıyamet Günü aşina oldukları suret ve alâmetin dışında tecelli ederim de, onlar, benim Rablığımı inkâr

sûfilerin Tanrı tasavvurunun oluşumunda bu hadis kadar etkili olmamıştır. İlk dönemlerden itibaren sûfiler, insan inancının Tanrı tasavvurunda etkin olduğunu kabulde görüş birliğine varmıştır. Bu durum, bir anlamda, sayısız tanrı tasavvuru olabileceğini kabul demekti. Başka bir hadiste ise, Tanrı'nın Kıyamet Günü kullarına tecelli edeceği ve ancak inançlarındaki suretlere göre tecelli ettiğinde O'nu Rab sayacakları belirtilir. Bu ve benzeri rivayetler, sûfilerin 'ilah-ı mutekad'[3] diye isimlendirdikleri Tanrı tasavvurunun genel çerçevesini belirlemiş, İbnü'l-Arabî konuyu en geniş anlamda ele almış ve varlık görüşünün odağına bu terimi yerleştirmiştir.

İlah-ı mutekad, İbnü'l-Arabî'nin Tanrı ve insan ilişkileri konusundaki ana kavramlarından birisidir. Bu bağlamda konuyla ilgili pek çok terim kullanır ki, bunlara örnek olarak ilah-ı mahlûk (yaratılmış ilah), ilah-ı mec'ûl (yaratılmış ilah), el-Hakku'l-itikadî (inanca bağlı Hak), el-Hakku'l-mutekad fi'l-kalb (kalpte inanılmış Hak), el-Hakku'l-mahlûk veya el-Hakku'l-mahlûk fi'l-mutekad (inançta yaratılmış Hak) terimlerini verebiliriz.[4] En genel tanımıyla 'inanılan ilah (ilah-ı mutekad)', kulun akıl veya taklit gücünün yaratıp kalbine sığdırdığı Hak sureti'dir. İbnü'l-Arabî'nin tanımlamasıyla "Kulun kendi düşüncesiyle veya taklit ederek kalbinde yarattığı Hak, 'inanılan ilah'tır."[5] İnanılan Tanrı'yı ortaya çıkartan şey, her insanın Rabbine dair bir fikrinin bulunması gereğidir ve insan ancak bu tasavvura göre Al-

---

ederler ve benden uzaklaşırlar, fakat farkında değillerdir. Ama bu tecelli edene şöyle derler: 'Senden Allah'a sığınırız. İşte bizler, rabbimizi bekleyenleriz.' Bu durumda, ben de onlara kendilerindeki suretime göre çıkarım ve ardından benim rablığımı, kendilerinin ise kulluklarını ikrâr ederler. Binaenaleyh onlar, kendi alâmetlerine ibadet etmektedirler ve kendilerinde yerleşmiş olan sureti müşahede etmektedirler. Artık onlardan her kim, bana ibadet ettiğini ileri sürerse, kesinlikle o hatalıdır ve bana iftira etmiştir. Nasıl olur da bunu söyleyebilir ki? Ben ona tecelli ettiğimde beni inkâr etmiştir. Şu halde kim beni herhangi bir suretle sınırlarsa, kendi tahayyülüne ibadet etmiştir; o da, perdeli kalbindeki mümkün hakikattir. O kişi, bana ibadet ettiğini zanneder, halbuki beni inkâr etmektedir. Ârîflerin ise, gözlerinden gizlenmem mümkün değildir; çünkü onlar, yaratıklardan ve kendi sırlarından gaib olmuşlardır." Metin için bkz. Abdülganî en-Nablusî, *Gerçek Varlık*, s. 89.

3 Terim hakkında bkz. Suad el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, s. 87 vd; Ebû'l-Alâ Afîfî, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, s. 54 vd. Vahdet-i vücûd ve ilah-ı mutekâd hakkında bkz. Abdülganî en-Nablusî, *Gerçek Varlık*, s. 76 vd; Konevî'de İlah-ı mutekâd ve 'sübjektif Tanrı' tasavvuru için bkz. Nihat Keklik, *Sadreddin Konevî'nin Felsefesinde Allah-Kainat ve İnsan*, İ.Ü. Ed. Fak. Yayınları, 1967, s. 51 vd; Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Mârifet ve Vücûd*, yayımlanmamış doktora tezi, MÜSBE, 2003, s. 145.

4 Terimler hakkında bkz. Suad el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, s. 87.

5 Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, (tah. E. A. Afîfî), s. 225.

lah'a yönelir ve onda Rabbini arar. Bu yönüyle inanılan Tanrı'nın sayısı, inanç sahiplerinin sayısıyla artar.[6] İşte insan, taptığı ilahının suretini yarattığında bu ilah, başka bir ifadeyle suret, ilah-ı mutekad diye isimlendirilir.

İbnü'l-Arabî şöyle der: "Allah hakkında fikir yürüten kişi, düşüncesiyle nefsinde inandığı şeyi yaratmış, düşüncesiyle yarattığı ilaha tapmıştır. Ona ol demiş, o da olmuştur. Bu nedenle insanlara peygamberin bildirdiği ve Kitabın anlattığı Allah'a inanmalarını emrettik. O ilaha ibadet ettiğinde yaratılmamış ilaha, yani seni yaratana ibadet etmiş olursun; çünkü Allah'ı bilmek ancak [peygamberi] taklit ederek gerçekleşebilir."[7]

Böylece İbnü'l-Arabî genel ifadelerle 'inanılan ilah' ve daha sonra söz edeceğimiz 'şeriatın bildirdiği Hak' (Hakk-ı meşru) görüşünü ortaya koyar. Buradaki ifadesinde, inanılan ilahı insanın kendi yaratığı bir suret olarak niteler ve Tanrı'nın yaratma kelimesiyle (*kün*/ol) eşyayı yaratması ile insanın inancında bir 'suret' yaratmasını ilişkilendirir. Konevî ise, el-Hâlık (Yaratan) ve insanın bu isimle 'taalluk-tahalluk ve tahakkuk'[8] düzeyindeki ilişkisini açıklarken konuya değinir ve insanın inancında bir ilah tasavvuru yaratması ile Tanrı'nın yaratması arasındaki ilişkiye dikkat çeker.[9] Başka bir ifadesinde de inanılan Tanrı'yı şöyle dile getirir: "Herkes kendi düşüncesinin ulaştırdığı sonucu kabul etmiş, herkese göre ilah falan nitelikteki kimse olmuştur. İnsan böyle bir ilahın kendisinin yarattığı bir şey olduğunun farkında bile değildir. O halde herkes nefsinde ve inancında yaratığı şeye tapmıştır. Bu bağlamda yaratılmamış bir ilaha tapan görülmemiştir. İnsan ibadet ettiği ve hakkında hüküm

---

6 'Tasavvur' ve 'Tanrı tasavvuru'nun hangi anlamda kullanıldığı hakkında bkz. Abdülganî en-Nablusî, *a.g.y.*, s. 76 vd. Nablusî s-v-r kökünün dokuz tarz kullanımı olduğunu belirtir ve bunlar içinden hangilerinin Tanrı hakkında kullanabileceğini dilcilerin görüşlerini dikkate alarak açıklar. Öte yandan bu kökten türetilen bir terim de sûfiler tarafından çokça kullanılır. Bu terim, suret'tir. Bu anlamda Rahman'ın sureti terimi ve insanın bu surete göre yaratılmış olması sûfilerin varlık öğretilerinin temel kavramlarından birisidir. Terimin dayandığı hadis sûfiler ile özellikle kelamcılar arasındaki görüş ayrılıklarından birisidir. Kelamcılar hadiste geçen 'onun sureti' ifadesini insan ile açıklamışlar, Tanrı'ya suret nispet etmekten kaçınmışlardır. İbnü'l-Arabî ekolündeki sûfiler suret ile eş anlamlı nüsha, bernamec vb. terimleri de kullanır.

7 Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, (Darü'l-fikr, li't-tıbaa ve'n-neşr), c. IV, s. 143.

8 Konevî'nin bu terimleri tanımlayışı için bkz. Sadreddin Konevî, *Fusûsu'l-Hikem'in Sırları*, s. 38.

9 Bkz. Sadreddin Konevî, *Esma-i Hüsna Şerhi*, çev. Ekrem Demirli, İz, 2002, s. 64 vd.

verdiği ilahı kendi nefsinde yaratır."[10]

Bu ikinci metin, 'inançtaki ilah' anlayışının yaygınlığını gösterir. İbnü'l-Arabî, herkesin kendi inancında yarattığı bir ilaha taptığını dile getirir. Aksi de düşünülemez; çünkü zihinde tasavvuru olmaksızın herhangi bir şeye ibadet edilemez. Tanrı hakkındaki bu tasavvur, İbnü'l-Arabî tarafından 'ilah hakkındaki alâmet' diye dile getirilir ve Kıyamet Günü insanların Tanrı'yı ancak bu alâmet sayesinde tanıyabileceklerine dikkat çeker. Şöyle der: "Herkesin kendi inancında yarattığı ilaha taptıkları bir vâkıadır. O halde sadece yaratılmış bir şeye ibadet edilir. Bunun delili Allah'ın Kıyamet Günü suretten surete girmesidir. Kıyamet günü alâmet ortaya çıkmasaydı, hiç kimse kendi alâmetini tanımayacaktı. O gün Allah hem tanınır ve hem de inkâr edilir: Her inanç sahibi kendisine aykırı olanın karşıtıyken, inancıyla uyuşanla uyuşur."[11]

Başka bir ifadesinde ise zikredilen görüşlerini farklı bir açıdan dile getirir: İnsanın inancındaki bir ilaha tapması neticede kendisine ait bir ürüne tapması demektir; çünkü herkes kendi nefsinde yarattığı ilaha tapar. Bundan çıkan sonuç şudur: "Herkes 'putperest'tir."[12] İbnü'l-Arabî, şöyle der: "Her şahsın Rabbi hakkında bir inancı olmalıdır, bu inanç vasıtasıyla Hakka döner ve Hakkı onda arar. Hak bu inançta tecelli ettiğinde kul onu kabul eder, başka bir surette tecelli ettiğinde ise inkâr eder ve O'ndan uzaklaşır. O halde herkes nefsinde yarattığı ilaha tapar. İnançlardaki ilah yaratılmış ilahtır. Dolayısıyla herkes kendisini ve onda yarattığı şeyi görmüştür." Buradan insanı uyarır: Madem ki insan inancında inşa ettiği bir surete tapmaktadır, o halde belirli bir inanç ile sınırlanmaktan sakınması gerekir. Bu durum İbnü'l-Arabî'nin inançtaki en büyük yanlış diye gördüğü ve özellikle akılcıları eleştirdiği noktalardan birisidir. Şöyle der: "O halde ey insan! Belirli bir inançla sınırlı kalıp diğerlerini inkâr etmeyesin! Böyle bir şey yaparsan pek çok iyiliği yitirirsin. Bütün itikat suretlerinin bir heyulası haline gel. Çünkü Allah belirli bir inancın sınırlayamayacağı kadar büyük ve yücedir."[13]

İbnü'l-Arabî'nin inanılan ilah düşüncesi birbiriyle bağıntılı çeşitli konularla ilgi-

---

[10] Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. IV, s. 279.

[11] Bkz. *A.g.y.*, c. IV, s. 386.

[12] Bkz. *a.g.y.*, c. IV, s. 386.

[13] Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 113.

lidir. Bunların başında *ferdiyet-i selâse,* 'üçün birliği'[14] dediği ve varlıktaki her türlü oluş ve eylemin esasını teşkil eden ilke gelir. Ferdiyet-i selâse, Tanrı-âlem ilişkisini ve Tanrı'nın âleme varlık vermesini açıklarken yararlanılan temel ilkelerden birisidir ve bu yönüyle vahdet-i vücûd öğretisiyle yakından ilgilidir. Şöyle ki: İbnü'l-Arabî, "varlık olmak bakımından varlık Haktır"[15] dedikten sonra bu varlığın iki kutbu olduğunu belirtir: Hak ve halk. Başka bir açıdan bunu 'mutlaklık ve içkinlik' yönleri diye dile getirir. Her iki durumda da iki farklı özne iki farklı hükme konu olmaz, aksine tek şey iki farklı hüküm taşır ki, bu, özellikle vahdet-i vücûd yorumunda temel bir noktadır. Bununla birlikte İbnü'l-Arabî, âlemin 'yaratılması' veya 'çokluğun birlikten çıkması' sorunu üzerinde durur ve bunu kendi öğretisi çerçevesinde açıklar. İbnü'l-Arabî'nin 'ferdiyet-i selâse' terimine işlev atfettiği yer burasıdır. Bu nokta, bir yandan İbnü'l-Arabî'nin Tanrı-âlem arasındaki yaratma ve varlık ilişkisini açıklamasını sağlarken, öte yandan genel anlamda sûfilerin bilgi görüşlerinin dayanağını oluşturur.

İbnü'l-Arabî, Tanrı'da zat ve sıfat ayrımı üzerinde kelamcıların sürdürdükleri tartışmaya başka bir bakış açısı getirerek, zat-sıfat ve fiil ilişkisi üzerinde durur. Bu yönüyle 'ferdiyet-i selâse' diye isimlendirip zat-sıfat veya fiil, bazen ise zat-mümkünün hakikati ve aradaki bağ gibi farklı terimlerle izah ettiği şey, zat ve sıfatları ilişkisine dönük farklı bir bakışı ifade eder. Gerçi İbnü'l-Arabî, teknik anlamda 'sıfat' terimini kullanmaz ve daha çok nispet ve izafet terimini tercih eder[16] ve bu

---

[14] Ferdiyet-i selâse (üçün birliği) İbnü'l-Arabî'nin yaratılışı ve Tanrı-âlem ilişkisini açıklarken yararlandığı terimlerden birisidir. A. Avni Konuk "İcâd-ı maânî için nizam-ı mahsûs ve şart-ı mahsûs üzerine tertîb olunan deliller, ferdiyyet-i selâsiyye üzerine müsteniddir" der. Bkz. A. Avni Konuk, *a.g.y.*, c. IV, s. 323. Terim hakkında bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 115 vd; değerlendirme için bkz. Afîfî, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları Için Anahtar*, s. 237.

[15] İbnü'l-Arabî 'Vücûd mevcudun sıfatı değildir' der. Bu ifade ve değerlendirme için bkz. İbnü'l-Arabî, *İnşaü'd-Devair*, s. 9. Konevî, şöyle der: "Vücûd-ı mutlak Haktır." Bkz. Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 15. Nablusî, şöyle der: "Hak, vücûddur, yani Vücûd-ı Mahz'dır. O'nun Vücûdu, mahsus ve mâkul bütün mahiyetlerin kendisini kâim kılmasından münezzehtir." Bkz. Nablusî, *a.g.y.*, s. 11; Kayserî, şöyle der: "Min-haysü hüve hüve, yani herhangi bir şartı dikkate almadan Vücûd Haktır." Bkz. Davud Kayserî, Şerh-i *Fusûsi'l-Hikem* içinde "el-Mukaddemat", s. 13. İbn Sînâ'da bu ifadenin anlamı hakkında bkz. Bkz. İbn Sînâ, *Metafizik*, s. 4 vd.

[16] İbnü'l-Arabî sıfat kelimesini Allah hakkında kullanmaktan kaçınır, sıfat yerine nispet (bağıntı) ve isim kelimesine doğru yönelir; sonra ismi nispete tercih eder. Şöyle der: "Her ismin Tanrı'nın zatına nispet edilen kendine özgü bir anlamı vardır. İsimler, akılcı kelam bil-

tercih, Tanrı-âlem arasındaki ikiliği anlamsızlaştıran Mutlak Varlık hakkındaki genel teorisinden kaynaklanır. İbnü'l-Arabî, Suad el-Hakîm'in isabetle belirttiği gibi, 'iki şey arasındaki ilişki'den 'ilişkinin doğrudan mahiyetine ve niteliğine' geçiş yapar ve bunu inceler.[17]

İbnü'l-Arabî, Varlık'ın Hak yönünü aşkın özelliklerle niteler. Bu noktada her türlü belirlenim ve sınırlamayı reddeder. Bu yönüyle Varlık, mutlaktır, münezzehtir, akıllarca idrak edilemez, hakkında herhangi bir hüküm verilemez ve O'nun hakkında verilecek her türlü hüküm bir sınırlama ve inhisarı içereceği için mutlaklıkla çelişir. İbnü'l-Arabî'ye göre bu mertebede Hak için 'mutlak' demek bile bir sınırlamadır ve insanın bundan kaçınması gerekir. Bu durum İbnü'l-Arabî yorumcuları tarafından genellikle "mutlaklık bile sınırlamadır"[18] diye dile getirilir. Bu yönüyle Hak âlem ile ilişki içinde değildir. Bu noktadan İbnü'l-Arabî'nin tam bir 'bilinemezci' olduğunu zannedebiliriz; çünkü mutlaklıkta Tanrı herhangi bir varlık ile ilişkili olmadığı gibi öte yandan Tanrı yaratmak, bir şey gerektirmek, bir şeyin sebebi olmak gibi Tanrı-âlem ilişkisini yorumlamada dile getirilen bütün hükümlerden mücerrettir. Pekiyi Tanrı bu derece aşkınken âlemin varlığı nasıl meydana gelmiştir?

İbnü'l-Arabî, bu sorunu Varlık'ın ikinci kutbu yani 'halk (yaratılış)' yönünü dikkate alarak çözümler: Mutlak aşkın ve münezzeh Tanrı, aynı zamanda sınırlanma ve takyit hükmüne de konu olandır. Bu yön Tanrı'nın yaratmak, gerektirmek, fiil vb gibi eylemlerini meydana getiren yöndür (İbnü'l-Arabî her zaman bu ayrımın gerçek bir ayrım olmadığını, ancak zihnî ve akli bir ayrım olduğuna dikkat çeker ki, bunun aksinin düşünülmesi mümkün değildir). İbnü'l-Arabî Tanrı'nın bu yönünü 'ilahlık diye niteler ve ilk yönünün aksine bu ikinci yönün âlemden müstağni olmadığını belirtir.

---

ginlerine göre sıfat, muhakkiklere göre nispet diye isimlendirilir. el-Alîm (Bilen) ismi el-Kadir (Güç Yetiren) isminin vermediği bilgiyi verir; el-Hakîm ismi başka bir ismin vermediğini verir. Bütün bunları nispet, isim veya sıfat sayabilirsin. En doğrusu isim olmalarıdır ve böyle saymak gerekir; çünkü ilahi şeriat, Hakka dair sıfatlardan veya nispetlerden söz etmemiş, isimlerden söz etmiş ve *En güzel isimler O'nundur* (7:180) demiştir." Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. IV, s. 294.

[17] Bkz. Suad el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, s. 557.

[18] Bu ifade ve yorumu hakkında bkz. Nablusî, *Gerçek Varlık*, s. 21. Avni Konuk lâ-taayyün mertebesini şöyle niteler: "Bu mertebe vücûdun mertebe-i ıtlakı olup, cemi'-i nuût ve sıfat izâfesinden münezzeh ve her kayıddan, hatta kayd-ı ıtlaktan dahi mukaddestir." Bkz. A. Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. I, s. 10.

Burası İbnü'l-Arabî'nin âlemin varlık sebebini ve Tanrı için anlamını açıkladığı en önemli noktayı teşkil eder; çünkü birinci yönden meseleye baktığımızda, Tanrı mutlak aşkın ve müstağniyken, o halde âlem niçin var olmuştur? Tanrı tam ve kâmil ise, âlem Tanrı açısından neye tekabül eder?

İbnü'l-Arabî, sorunu Tanrı'da kemali ikiye ayırarak çözümler ve bu nokta Konevî tarafından daha sistematik bir şekilde açıklanmıştır. Her iki sûfinin düşünceleri şu noktadan hareket eder: Mutlak yönü itibariyle Tanrı'nın kemali herhangi bir şeye muhtaç ve bağımlı olamaz. Aksini düşünmek, mutlaklık ile çelişirdi. Bu anlamda kemal, bir şeye muhtaç olmak bir yana, bilinmek, bir şey gerektirmek, yaratmak vb gibi her türlü eylemle de çelişir. Şu halde inanılan ilah derken bu mertebeden söz edemeyiz. Tanrı'daki kemalin ikinci türü ise, ancak gereğini var etmekle yetkinleşen bir kemal türüdür. Bu anlamda kemal, sıfatların veya İbnü'l-Arabî'nin terimleştirmesiyle 'ilahi nispetler'in yetkinliğidir. Bu ikinci kemal, gereklerinin varlığıyla yetkinleşir. Konevî, bunu yetkinliğin sonuç doğurması diye görür ve bunu anlatmak için 'feyiz', bazen de 'bereket'[19] terimini kullanır. İbnü'l-Arabî, ilah-meluh, razık-merzûk, ilim-malum vb gibi terim çiftleriyle bu ilişkiyi izah eder ve Konevî bu ilişkiyi izafet ilişkisi olarak yorumlar. Varlık ve bilgi bakımından birbirine bağlı iki şeyden birisi olmaksızın diğeri var olamaz. Bunun anlamı, meluh olmaksızın ilahın olmayacağıdır.[20]

İlah-meluh gibi terim çiftleriyle anlatılan bu izafet ilişkisi, bizi lâ-taayyün mertebesinden sonra gelen ve isimlerinden birisi de ilahlık olan mertebeye aittir. İlahlık, aklın ayrıştırdığı üç itibari ve nispi unsurdan oluşur. Bunlar zat-sıfat ve fiildir. İbnü'l-Arabî bunları zaman zaman başka terimlerle ifade eder ki, bunlardan en önemlisi âlemin veya mümkünlerin ilahlıktaki hakikatleri olan a'yân-ı sâbitedir.[21]

---

[19] Konevî şöyle der: "Güneşin bereketi, onun ışınlarıdır; ezelî ilahi varlığın bereketi, başkasına izafe edilme hükmü verilmiş varlıktır... müvelledat-ı selâsenin (bitki-mâden-hayvan) bereketi ise onlardan ortaya çıkan şahıs ve türlerdir. Zâhir, bâtının bereketi; malum ise, değersizliğinden dolayı meçhul olmayan bilinmeyenin bereketidir" Bkz. Sadreddin Konevî, *İlahi Nefehâlar*, s. 78.

[20] Bkz. Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 50; *Fâtiha Suresi Tefsiri*'nde (çev. Ekrem Demirli, İz, 2002, s. 65) ise, şöyle der: "Tecellinin kabulü, tecelli eden (mütecelli) ile tecelli edilen (mütecellâ-leh) arasındaki münasebeti temin eden 'istidad'a tâbidir; böylelikle, Hakkın eserinin bağlı olduğu (tevakkuf) 'irtibat' gerçekleşmiş olur."

[21] Terim hakkında bkz. Avni Konuk, *a.g.y.*, s. 17 vd; Mustafa Tahralı, 'Ayn ve Ayniyet', A. Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. IV, s. 8 vd.

A'yân-ı sâbite, mümkünlerin ilahi ilimdeki tikel suretleridir ve "bir şeyin hakikati, onun ilahi ilimdeki suretidir."[22] Şu halde her şey, gerçekliğini ilahi ilimde sâbit hakikatinden alır ve bu hakikatin yaratılmamış olduğu düşüncesi İbnü'l-Arabî'nin özellikle kelamcılardan ayrıldığı noktaların başında gelir. Yaratma, Tanrı'nın bu yaratılmamış hakikatlere varlık feyzini vermesinden başka bir şey değildir. İbnü'l-Arabî veya Konevî, ilahi nispetleri birbirinin yerine kullanır ve yaratmayı bazen 'bilmek' bazen 'varlık vermek' terimiyle karşılar. Tanrı'nın âlemi var etmesi ve yaratması, ilahi ilimdeki sabit hakikatleri bilmesidir veya "Tanrı için var etmek bilmektir"[23] denir.

Bu noktada ortaya çıkan sorun, şudur: Mahiyetler ezelî ise, yaratmada onların herhangi bir etkisi var mıdır? Sorun şöyle saptanır: Var olan şeylerin İbnü'l-Arabî'nin 'sübût' dediği bir isimlendirmeyle, dış varlık ile yokluk arasındaki ara varlık tarzına sahipken yaratma eylemine etki ettikleri yaratma görüşünde önemli bir yer tutar. Bu nokta ilim-malum ilişkisi olarak terimleşmiştir ve "İlim maluma bağlıdır"[24] ilkesi vahdet-i vücûd ekolündeki sûfilerin ana ilkelerinden birisidir. Böylelikle ilah-ı mutekadın dayandığı ilk esasa ulaştık: İlahî ilimdeki hakikatlerin yaratılmamışlığı ve 'yaratma'nın 'varlık tecellisi'nin bu hakikatlere yayılması demek olması, her çeşit farklılığın kaynağını a'yân-ı sâbite yapar. Yaratmada olduğu gibi, Tanrı hakkındaki bilgilerdeki farklılıklar buradan kaynaklanır. Böylelikle herkes Tanrı hakkında 'yaratılmamış' hakikatine göre bir bilgiye ulaşır. Öte yandan bu hakikat, aynı zamanda her varlığın kendi özel 'rabbi'dir (rabb-i has). Burada a'yân-ı sâbitenin ikili yapısı ortaya çıkar: A'yân-ı sâbite bir yandan mümkünlerin hakikatleri, başka bir yönden ise ilahi isimlerdir. Bu durumda her bir ayn-ı sâbite, ilahi bir isimdir ve bu ilahi isim aynı zamanda her varlığın hakikati ve 'özel rabbi'dir. O halde insanların farklı Tanrı tasavvurlarına sahip olmalarının ilk ve temel sebebi, mümkünlerin varlıklarının yaratılmamış a'yân-ı sâbiteye istinat etmesi ve a'yân-ı sâbitenin mümkün varlıklar için 'özel rab' olmasıdır. Mümkünler, Mutlak Varlık'tan aldıkları bilgi ve varlık tecellisini bu a'yân-ı sâbite zaviyesinden alırlar ve böylelikle bilgide ayrışma ve farklılık meydana gelir.

İbnü'l-Arabî, insanın bilme imkânlarını analiz ederken de aynı düşünceye ulaşır: Akıl ayrıştırarak eşyayı sınıflar. Bu noktada onun akıl eleştirisi, tasavvuf tarihinde

---

[22] Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 23.

[23] Sadreddin Konevî, *İlâhî Nefhalar*, s. 106-107.

[24] Bkz. Ahmed Avni Konuk, *a.g.y.*, c. I, s. 20-21.

bilinegelen akıl eleştirisinin bir yandan devamı, öte yandan kazandığı epistemolojik içerik ve boyutuyla geleneksel eleştiriyi sistematik bir yapıya dönüştüren kapsamlı ve ayrıntılı bir tahlil sayılabilir. Bu eleştiri, bir yandan aklın metafizik imkânlarıyla ilgili filozoflara yönelikken,[25] öte yandan, sorun insanın iki temel melekesi arasındaki bir ilişkinin ele alınmasıdır: Sürekli ayrıştıran ve soyutlayan akıl ile somutlaştıran vehim gücü.[26] İbnü'l-Arabî, iki güç arasındaki çatışmayı güçler açısından ele aldığı gibi, bazen iki gücün temsilcisi olarak gördüğü peygamber ve ümmeti arasındaki çatışmada temessül edişini ele alır.[27] Onun bu noktadaki görüşleri, Tanrı'nın en yetkin tecelligâhları olan peygamberlerdeki 'kelime'leri tahlil ettiği *Fusûsu'l-Hikem*'de tezahür eder. Vehim, sürekli nesneleri somutlaştırmak ve teşbih etme özelliğindeki gücümüzdür. Akıl, soyutlama yaparak farklılıkları ortaya koyar. Tanrı söz konusu olduğunda, Tanrı'nın girebileceği herhangi bir kategori olmayacağı için aklın Tanrı hakkında verebileceği nihai hüküm, 'selb', yani olumsuzlamadan ibarettir. Buna karşın vehim gücü, Tanrı'yı da somutlaştırmak ve onu bir 'şey' olarak ispat eğilimindedir. İbnü'l-Arabî'ye göre aklı temsil eden Nuh peygamber ile vehmi temsil eden Nuh'un kavmi arasındaki çatışma, bu iki güç arasındaki mahiyet farkından kaynaklanan bir çatışmadan başka bir şey değildir.

Öte yandan akıl, hiçbir zaman 'kendinde şey'e dair kesin bir hüküm veremez. Bu nokta, sûfilerin akıl eleştirilerindeki temel noktadır ve özellikle Konevî bu eleştiriyi ayrıntılı bir şekilde ele almıştır. Konevî'ye göre aklın eşya hakkındaki yargıları "karanlık odadaki insanların filleri tanımlaması"[28] gibi eksiktir. Bu durum, sadece kayıtlardan arınmış akıl ile kayıtlardan arınmış bilgi nesnesi arasındaki ilişkide böyledir.

---

[25] İbnü'l-Arabî, Fahreddin Râzî'ye yazdığı mektubunda şöyle der: "Ârif kişinin akıl ve fikir mertebesiyle özellikle Allah'ı bilmede mutmain olması ve sükunete ermesi imkânsızdır. Ayrıca Hakkın zatının 'nazar' yönüyle bilinmesi mümkün değildir." Bkz. İbnü'l-Arabî, *Resâil* içinde, *Risâletü'ş-Şeyh*, Haydarabad, 1361, s. 4.

[26] İbnü'l-Arabî'de vehim kuvveti için bkz. Suad el-Hâkim, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, "Hayal", "Vehim" maddeleri.

[27] İbnü'l-Arabî, şöyle der: "Bu hüküm, tek ayette ifade edilmiştir: O da, *O'nun benzerinin misli gibisi yoktur* (42/11) ayetidir." Bkz. *Fusûsu'l-Hikem*, s. S. 70; değerlendirme için bkz. Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. I, s. 275. Ayrıca bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. II, s. 356. İbnü'l-Arabî'nin benzer ifadeleri için bkz. İbnü'l-Arabî, *Resâil* içinde, *Kitabü't-Terâcim*, s. 12 vd; ayrıca 'aklî mirac' ehlinin de içinde yer aldığı çeşitli insanların miraçları için bkz. İbnü'l-Arabî, *Resâil* içinde, *Kitabü'l-Isra*, s. 2 vd.

[28] Bkz. Mevlânâ, *Mesnevî*, c. III, çev. Veled İzbudak, MEB, 1988, s. 101.

İnsanın bilgisini etkileyen psikolojik özellikleri, inançlar, bilme kapasitesi, bilgi nesnesiyle aradaki ilişkiler gibi bilme sürecindeki diğer âmilleri dikkate aldığımızda bu durum zorunlu olarak böyledir. Şu halde aklımız eşya, özellikle de 'kendinde şey' hakkında kesin bir yargıya ulaşamaz. Pekiyi Tanrı hakkındaki yargılarda durum nasıldır?

İbnü'l-Arabî aklın Tanrı'nın varlığını bilebileceğini kabul eder. Bu durum 'varlık hakkındaki bilginin bedihî' olmasından kaynaklanır. Ancak Tanrı'nın salt varlığını bilmek veya İbnü'l-Arabî'nin ifade ettiği gibi 'yaratan bir güç olduğunu' bilmek ile dinin bildirdiği niteliklere sahip bir Tanrı'yı bilmek arasında fark vardır. İbnü'l-Arabî birinci düzeyde aklın bilme imkânını kabul ederken, ikinci durumda aklın böyle bir bilgiye ulaşamayacağını dile getirir. Şu halde akıl, bu noktada vahye muhtaçtır. Öte yandan insan Tanrı'yı kendi değer yargılarına göre tanımlamak ve buna göre hükümler vermek ister. Bu hükümlerin merkezinde insanın değer anlayışının bulunması doğaldır. İnsanın Tanrı hakkındaki en temel yargısı, O'nun mutlak iyi olduğu fikridir. Bu durum, varlık ve iyilik arasındaki ilişkiden de bilinir. İslam filozofları, varlığın mutlak iyilik, yokluğun kötülük olduğunu dile getirmişlerdir[29] ki, sûfiler de aynı fikri kabul eder. Buna göre varlık, iyiliktir. Özü gereği var olan, sırf ve mutlak iyiliktir. İbn Sînâ bu düşüncesini açıklarken kötülükten söz etmenin aynı zamanda bir yokluktan söz etmek anlamına geldiğine dikkat çeker. Tanrı herhangi bir şekilde yokluk ile nitelenemeyeceğine göre, O aynı zamanda sırf varlık ve sırf iyiliktir. Sûfiler, bu düşünceye rahmet terimini de ekler ve iyilik ile rahmet ve varlık terimlerini eş anlamlı sayarlar. Konevî, insanın kendi kemal anlayışını Tanrı'ya verdiğini açıklarken şöyle der: "İnsanlar, akli idrak vasıtaları veya şerî haberlerden anladıkları şey açısından özel anlamda Hakka birtakım sıfatlar izâfe ederler; ya da özel olarak bu sıfatları yaratıklara izafe edip, Hakkı yaratıklara izafe edilmiş bu sıfatlardan tenzih ederler; bazı sıfatların da Hak ile yaratıkları arasında müşterek olduğuna hükmederler. İnsanların, bütün bu sıfatları Hakka izafe ederken veya ondan selb e-

[29] Bkz. İbn Sînâ, *Metafizik*, c. II, s. 100. 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 sırf hayırdır [mutlak iyilik]. Zıddı ise hiçbir iyiliğin bulunmadığı sırf kötülük olan mutlak yokluktur. İşte bu, söz konusu bilginlerin 'yokluk mutlak kötülüktür' şeklindeki görüşlerinin anlamıdır." Bkz. *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. I, s. 123.

derken dayandıkları şey, bazı sıfatların iyiliği ve bazı sıfatların kötülüğü hakkındaki hükümleridir. Bu insanların hükümlerinin dayanağı da, kemâl ve eksiklik hakkında bildiklerini iddia ettikleri şeydir. Böylelikle en ulvi kemal derecesinde sâbit olduğunu zannettikleri şeyi, Hakka izâfe etmişler, bu sıfatın Hak için sâbit ve sadece O'na ait olduğuna hükmetmişlerdir; eksiklik mertebelerinde ve iyi olmayan suretlerde tayyün ettiğini zannettikleri şeyi ise, başkasına nispet etmişler, başkasının özelliklerinden saymışlar ve bu sıfatı, herhangi bir şekilde Hakka izafe etmekten kaçınmışlardır. Öte yandan, iyi görülen bir yön ve kemâl vasfı gibi bir açıdan Hakka izâfe edilmesini uygun gördükleri sıfatı ise, bu açıdan Hakka izafe etmeyi uygun görmüşlerdir."[30]

Konevî ise, Tanrı'nın eyleminde irade bulunup bulunmadığı konusunda düşülen açmaza dikkat çeker: 'Tanrı irade sahibidir' dediğimizde zorunlu olarak insanın irradeden anladığı 'iki şeyden birisini seçmek gibi' bir durumu Tanrı için düşünürüz. İradeyi yok saysak, bu kez yine bildiğimiz 'zorunluluk' hükmünü Tanrı'ya yüklemiş oluruz. Şu halde ister iradeyi kabul edelim, isterse zorunluluğu kabul edelim her halükarda Tanrı hakkında insan merkezli değerler alanından çıkamayız.[31] İbnü'l-Arabî bütün bu yargılarda aklın iyilik ve yetkinlikten hareket eden değerlendirişinin Tanrı'nın 'mütekâbil nitelikler' içermesi nedeniyle eksik kaldığını belirtir.

Bu nokta, insan aklının Tanrı hakkındaki yargılarında neden başarısız, daha doğrusu eksik kaldığını açıklar. Başka bir açıdan, sûfilerin 'ehl-i nazar'ın (akılcılar) aksine düşüncelerdeki çelişkileri izah ettikleri çok önemli bir sebebi gösterir. Filozoflar, düşüncenin ilkeleri ile varlığın ilkeleri arasında bir özdeşlik kurarak, insan aklının salt gerçeğe dair bilgiyi verebileceğini düşünmüştür. Bilgideki görüş ayrılığı, arızi nedenlere dayanır. Bunların arasında düşünce yönteminin sağlıklı olmayışı, alışkanlıklar, bilgi yanlışlıkları vb yer alabilir. Salt anlamda akıl, eşya hakkında yanlış ve çelişik bilgi vermez. Halbuki sûfiler, farklı bir yaklaşım geliştirmiştir. Onlara göre aklın çelişik yargılara varması, yöntemdeki eksiklikten kaynaklanabileceği gibi daha önemlisi bilgi konusundan, söz konusu Tanrı olduğunda ise bizzat bilinmek istenen Tanrı'dan kaynaklanır. Başka bir ifadeyle sûfiler, meseleyi akıl ve onu kullanan insanlar arasındaki çelişkiler düzeyinden alarak, varlığın doğasındaki paradoksallığa ve çelişkiye taşımıştır. Özünde varlık, paradoksal bir şekilde, çelişik yargılara ve ni-

[30] Bkz. Sadreddin Konevî, *İlâhî Nefhalar*, s. 157.

[31] Bkz. Sadreddin Konevî, *a.g.y.*, s. 157.

telemelere konu olabilir. Bu durum, pek çok insanın ancak kendine göre bir hüküm ve bilgi edinmesine yol açar.

Sûfilerin sorunu 'bilgi araçları'ndan 'bilgi konusundaki çelişkiler' düzeyine taşımış olmaları, çok önemlidir ve akıl eleştirilerinde gerçekçi bir yorum olarak nitelenebilir. Meseleyi Tanrı hakkındaki yargılara taşıdığımızda, dikkate almak zorunda olduğumuz ilk şey, Tanrı'nın aynı anda zıt niteliklerin sahibi olduğudur. Bu nitelikler aynı anda aynı öznede bulunur ve bu paradoksal durum nedeniyle herkes kendi konumuna göre bir yorum imkânı elde eder. Böylece herkese göre doğru 'doğru diye kabul ettiği ve benimsediği şey olur. Tanrı'nın zıt niteliklere sahip olması, O'nun aynı anda el-Muntakim el-Gafur, en-Nafi ed-Darr vb gibi isimlere sahip olması demektir. Sûfiler, bu durumu "Allah'ı zıtları birleştirmesi özelliğiyle bildim" ifadesiyle O'nun bilinemezliğinin ve idrak edilemeyişinin delili sayar.[32]

Çelişik isim ve nitelikler, başka bir görüşe daha yol açmıştır. Bu görüş İbnü'l-Arabî'nin İbn Kasî'ye[33] izafe ettiği ilahi isimlerin birbiriyle ve zat ile ilişkisi' hakkındaki bir düşüncedir. Meselenin ayrıntısına girmeden, konumuzla ilgili yönü şudur: İsim bir şey hakkında bilgi verirken, aynı zamanda paradoksal bir şekilde, bir perdeye dönüşür. İbnü'l-Arabî Eşarilerin düştüğü zat-sıfat ikilemine düşmemek için sıfat yerine nispet terimini kullanmayı tercih etmişti. Bununla birlikte İbnü'l-Arabî'de Tanrı'nın isimleri çok önemli bir yer tutar[34] ve bir yandan varlık hakkındaki görüşü öte yandan bilgi görüşü isimler görüşüne bağlanmıştır. Bu noktada Tanrı'nın isimleri hakkındaki bilgimiz de eşya hakkındaki yargılarımız gibi 'kendinde şey'e mutabakat sorunuyla karşı karşıyadır. Konevî, Tanrı'nın isimlerinin tevkifî olup olmadığı meselesinde bu sorunu ele almış, bilgi görüşünün bir gereği olarak, 'ismin ismi'[35]

---

[32] İbnü'l-Arabî şöyle der: "Ebû Bekir es-Sıddîk şöyle der: 'İdrakin yetersizliğini idrak idraktir.' Böylelikle o da hayrete düşmüş ve dolayısıyla ermiştir. O halde Tanrı'da hayrete ulaşmak, O'na ulaşmanın ta kendisidir. En büyük hayret, tek hakikatte suretlerin farklılaşması nedeniyle tecelli ehlinde gerçekleşir." Bkz. *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. IV, s. 42-43.

[33] Bu eser ve yazarı hakkında bkz. Ebû'l-Alâ Afîfî, "İbn Kasî ve *Hal-ı Na'leyn* İsimli Eseri," *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler* içinde, s. 301; İbnü'l-Arabî bu eser üzerine bir şerh yazmıştır, ancak bu şerh, daha çok İbn Kasî'ye yöneltilen eleştirilerden oluşur. İbnü'l-Arabî, söz konusu görüşünden etkilenmiş olsa bile, İbn Kasî'yi ârîflerin sözlerini bilmeden aktaran birisi diye niteler. Bkz. *a.g.y.*, s. 322 vd.

[34] Bu konuda bkz. Avni Konuk, *a.g.y.*, c. I, s. 15.

[35] Sadreddin Konevî *Fatiha Suresi Tefsiri*'nde ismi ve ismin ismini şöyle tanımlar: "Akledilen her türlü farklılaşma ve çoğalış isimdir; bu şeyden, söz konusu farklılık cihetinden farklıla-

deyimini geliştirmiştir. Şöyle ki: Allah Tanrı'nın kendisini isimlendirdiği ve peygamber vasıtasıyla bize bildirdiği bir isimdir. Ancak bu isimden bizim anladığımız şeyin gerçekte o ismin konulduğu anlama tam olarak mutabık olduğunu söyleyebilir miyiz? Konevî'nin bu soruya cevabı 'hayır'dır ve bu isimlerden bizde bulunan ancak 'ismin ismi' olabilir der. Bu da, ilah-ı mutekadın dayanaklarından birisini oluşturur.

İlah-ı mutekad, diğer sûfilerin de üzerinde durduğu bir konu olagelmiştir. Bu vesileyle, *Mesnevî*'deki birkaç hikâyenin ilah-ı mutekadı nasıl açıkladığına temas edeceğiz. Bunların başında ilah-ı mutekadı ortaya çıkartan 'insan bilgi araçlarının eksikliği ve sınırlılığı' ile 'Mutlak'ın kuşatılamaz ve namütenahiliği' arasındaki çelişkiyi anlatan karanlık bir odada fili tanımlayanların durumu gelir. Hikâyede Hintliler karanlık bir odada karşılaştıkları fili duyuları vasıtasıyla tanımlamaya kalkar. Kimine göre fil, uzun bir boru, kimine göre bir ayak, kimine göre ise başka bir organdır.[36]

Bu hikâye, sûfilerin insani bilgi araçlarına yönelik eleştirilerini tam olarak ifade eder. Ancak şu da dikkate değerdir ki, herkesin fil tanımında bir haklılık payı vardır. Çünkü fil aynı zamanda ayaktır, hortumdur, gövdedir vs. Sorun, bunlardan birisinin tek başına fili tanımlamadaki eksikliğidir. Fil bütün bunların birleşiminden ibaret olsa bile aynı zamanda bütünlüğün kendisine verdiği başka bir şeye de sahiptir. Bu yönüyle parçacı tanımlarda eksik kalan kısım, aşkınlık ve bütünlüktür ve Tanrı söz konusu olduğunda ilahi isimlerin toplamı anlamındaki *mecmau'l-esma*[37] te-

---

şan şeyin hakikati, çoğalmanın bu şey için gerekli olduğu ve farklılaşan bu şeyin, aslın bilinmesinde şart olduğu öğrenilir; bu asıl, çoğalmanın ve farklılaşmanın kaynağıdır. Ayrıca bundan, bu aslın mertebe itibarıyla çoğalma ve farklılaşmadan önce geldiği de öğrenilir. Bunun 'isim' olmasının nedeni, asıl üzerinde bir alâmet olmasıdır. Asılın, kendisini temyiz edecek mümeyyiz bir şey ve temeyyüz olmaksızın taayyünü mümkün değildir. Buna göre, taaddüt (çoğalma) ve temeyyüz, isim ve lafzın lazımı olan iki hükümdür. Asıla delâlet eden ayırt edici manaya:mümeyyiz mana delâlet eden şey ise ismin ismidir." İsmin ismi terimini aynı bağlamda kullanır, şöyle der: İsmin ismi, isme delâlet için konulmuş lafızdır. Burada isimin isimlendirilenin yerini aldığı ananlaşılır. İsim ise sözlüğün tanımladığı şekliyle, isim lafzıdır. İbnü'l-Arabî şöyle der: Bizde yazılı ve telaffuz edilen isimler, o ilahi isimlerin isimleridir (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. IV, s. 214). Elimizdeki bu ilahi isimler, Allah'ın kensini isimlendirdiği ilahi isimlerin isimleridir (*a.g.y.*, c. II, s. 56). İsmin iki sureti vardır: birisi, bizim kendi nefislerimizden ve harflerimizin terkip ettiği surettir. Bu, suret kendisiyle Hakka dua ettiğimiz isimlerdir. Söz konusu isimler, ilahi isimlerin isimleridir (*a.g.y.*, c. II, s. 396).

[36] Bkz. Mevlânâ, *Mesnevî*, c. III, s. 101.

[37] İbnü'l-Arabî şöyle der: "Allah bütün ilahi isimlerin hakikatlerinin toplamıdır" bkz. *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. III, s. 317. Başka bir ifadesinde Allah ismi ve sıfatların ilişkisini açıklar: "Bilmeli-

rimine karşılık gelir. *Mecmau'l-esma*, bütün isimlerin anlamlarının kendisinde birleştiği şey demektir ki, o da zattır. İsim olarak ise o, bütün isimleri kendinde toplayan el-Câmî, yani Allah ismidir. İnsanların bilgilerini bütünüyle yanlış ve doğru diye tanımlamak yerine, kısmen doğru veya kısmen yanlış diye tanımlamak, İbnü'l-Arabî'nin insan ve varlık hakkındaki olumlu ve iyimser tavrının esasını oluşturur. Bu bağlamda o, Sofistlerin veya Eşarilerin araz görüşünün veya Mutezilenin insan fiilleri veya başka herhangi bir akımın belirli bir konudaki görüşünün öncelikle doğru yönüne temas eder,[38] ardından eksikliği gösterir. İbnü'l-Arabî, her türlü yanlış düşüncenin öncesinde bir doğru düşünce ve gerçeklik bulunduğundan hareket eder.[39] Mevlânâ bu tavrı başka bir bağlamda şöyle dile getirir: "Herkes mârifet hususunda gayip mevsufunu bir sıfatla över: Filozof onu başka bir çeşitte anlatır. Mübahese eden onun sözünü cerh eder. Başka birisi her ikisini de kınar. Bir başkası riya ile can çekişir.... Hakikaten şunu bil ki: bunların hepsi de hak değildir, fakat bu sürünün hepsi de sapık değil. Çünkü hak olmadıkça bâtıl meydana gelmez. Âlemde geçer akçe olmasaydı, kalpı nasıl harcayabilirdin? Doğru olmasaydı yalan olur muydu hiç? O yalan doğrudan nurlanır.... Bunların hepsi bâtıldır deme. Çünkü âlemde hakikatsiz

---

sin ki, 'Allah' diye isimlendirilen şey, zatı itibariyle mutlak bir, sıfatları bakımından 'bütün'dür. Her varlığın Allah'tan payı, kendi 'özel rabbi'dir. Bütünün ona ait olması imkânsızdır. Fakat Hakkın mutlak birliğinde kimsenin bir payı yoktur. Bir kimse için ondan bir pay, başka bir kimse için başka bir pay [olduğu] söylenemez; çünkü mutlak birlik bölünme kabul etmez. Bundan dolayı Hakkın mutlak birliği, bilkuvve bütünün toplamı demektir. Mutlu, Rabbinin katında razı olunan kimsedir. Kendi özel rabbinin katında razı olunmayan kimse ise yoktur; çünkü her rab, kendi rabliğini rabbi olduğu kimsenin üzerinde sürdürür. Dolayısıyla herkes, kendi isminin katında razı olunan, bu nedenle de mutludur. Bu nedenle Sehl [b. Abdullah et-Tüsterî] şöyle demiştir: "Rabliğin bir sırrı vardır." Ardından her bir varlığa hitap ederek "O sır sensin. Bu sır ortaya çıksaydı, rablik ortadan kalkardı" diye ekler." bkz. *Fusûsu'l-Hikem*, s. 92.

[38] Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 149.

[39] Bkz. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. I, s. 145; benzer değerlendirme için bkz. Abdülganî en-Nablusî, *Gerçek Varlık*, s. 144. Nablusî şöyle der: "Filozoflar, ileri sürdükleri düşüncelerinde sûfilerin muhakkikleri gibi, nebevi bir kaynağa dayanmaktadırlar, bununla birlikte onlar, muhakkiklerin aksine kendi akıl ve fikirleriyle bu kaynağı bozmuşlardır. Bu ifadelerimizin delili, Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-Nihal* isimli eserindeki şu ifadeleridir: "Şimdi de büyük Hermes'i zikredeceğim, onu Sabiîlerden birisi olarak zikretmeyeceğim, haşa! Aksine onu, hikmetleri beşer türünde kemâli ispat etmede ve de ilahi kanunlara uymayı benimsemenin gerekliliğinde haniflik yolunu tasvibe delâlet eden birisi olarak zikredeceğim."

hayal olmaz."[40]

İnsanların haklı oldukları başka bir nokta, İbnü'l-Arabî'nin isimler ve zat ilişkisi hakkındaki görüşüne dayandırılabilir: İsimler, bir yandan kendilerine özgü hakikate, öte yandan, isimlendirilen tek ve aynı olduğu için, hepsinin müşterek oldukları tek hakikate delalet ederler. Başka bir ifadeyle her ismin iki delaleti vardır: doğrudan ve dolaylı delalet.[41] Doğrudan delalet, ilahi ismin sadece kendisine özgü hakikati yönünden Zat hakkında bilgi vermesidir. Halbuki bütün isimler, ortak bir zata delalet etmeleri yönünden ortak anlama sahiptir. Bu da isimlerin dolaylı delaletidir. İbnü'l-Arabî ekolü, ilahi isimler hakkındaki bu teoriden bütün varlıkları içeren çok geniş bir ilişkiler sistemi çıkartacak ve her varlığın başka bir varlığı gösteren ayet ve delil olmasını sağlayan bir teori geliştireceklerdir. Hikâyede bu durum file ait her bir parçanın fil hakkında bir bilgi vermiş olmasıdır. Meselenin başka bir tezahürü ise, İbnü'l-Arabî'de gördüğümüz ismin 'perde' olması konusudur. Mevlânâ'nın örneğinde bir yandan 'ismin isimlendirilenle ilişkisi'ne temas varken, öte yandan 'ismin hakikat ve isimlendirilen önünde perde olması'na dikkat çekilir.

Mevlânâ başka bir hikâyede farklı dilleri konuşan insanların aynı şeyden söz ettikleri halde düştükleri anlaşmazlığa dikkat çeker: "Adamın biri dört kişiye bir dirhem verdi. Adamlardan birisi 'Ben bu parayı engüre vereceğim dedi. Öbürü Araptı, 'Lâ, dedi. 'Ben ineb isterim, engür istemem.' Üçüncü Türktü. Bu para benim, ben ineb istemem, üzüm isterim, dedi. Dördüncüsü de Rumdu, dedi ki: 'Bırak bu lafları, biz istafil isteriz' dedi. Derken savaşa başladılar. Çünkü adların sırrından gafil idiler."[42] *Mesnevî* şarihi Rusûhî Ankaravî[43] hikâyeyi ilahi isimler ve zat ilişkisi bağlamında yorumlar ve isim ve sıfatların hangi anlamda bilgiye ulaştırıcı, hangi açıdan perdeye dönüştüğüne dikkat çeker. Hikâyede Mevlânâ'nın üzerinde durduğu başka bir nokta, ârifin farklı inanç ve itikat sahipleri karşısındaki tavrıdır ki, bu konu da genellikle aynı bağlamda incelenir. Arif, gerek İbnü'l-Arabî ve gerekse Mevlânâ'nın belirttiğine göre, –kendisi de bir ilah-ı mutekada sahip olsa bile– diğer insanların mazeretini kabul eder ve farklı terimlerle anlatılan şeyin mahiyetini kavrar. İbnü'l-Arabî bu durumu ârifin her şeyde Tanrı'yı görmesi örneğiyle açıkladığı gibi Mevlânâ

---

[40] Bkz. Mevlânâ, *Mesnevî*, c. II, s. 224.

[41] Bu konuda bkz. Mustafa Tahralı, "*Fusûsu'l-Hikem*'de Tezadlı İfadeler ve Vahdet-i Vücûd," A. A. Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. II, s. 26.

[42] Mevlânâ, *Mesnevî*, c. II, s. 283.

[43] Bkz. Rusûhî Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, c. II, s. 557.

da öykünün devamında Süleyman peygamberin bütün dilleri bilmesini zikrederken buna değinir.[44]

İbnü'l-Arabî geleneğinde bu soruna temas eden örnekler sıkça zikredilir. Bu bağlamda 'sınırlamak' ve 'inhisar' tavrının yol açtığı yanlışlıktır. Bir şeyi tanımlamak belirli bir sınırlamayı gerektirir. Bu yönüyle Tanrı'nın bilinmeye dönük her eylemi, aynı zamanda bir sınırlanma ve belirlenmedir. İbnü'l-Arabî geleneğinde 'bilinmek' ile 'taayyün', 'takayyud', 'inhisar', 'taakkul' gibi farklı anlamlı ancak özünde aynı şeye işaret eden terimlerin birbirinin yerlerine kullanıldığını hatırlamak gerekir. Fakat dikkat edilmesi gereken temel konu, her taayyünün aynı zamanda bir taayyünsüzlüğe de işaret ettiğidir. İbnü'l-Arabî, her zuhûr bir bâtınlıktan olabilir derken Konevî mutlaklık ve mukayyetliğin aynı anda bulunduğuna vurgu yapar.[45] İbnü'l-Arabî'nin bu bahisteki en önemli görüşleri, Hıristiyanların Mesih'in tabiatı hakkındaki görüşlerine yönelttiği eleştirilerde ortaya çıkar. Hz. İsa bütün peygamberler içerisinde farklı bir özelliğe sahiptir. İbnü'l-Arabî'nin "ruhanilik yönü tabiat yönüne baskındı" diye açıkladığı bu durum, Hıristiyanların onu Tanrı'nın oğlu, onun 'kelimesi' olarak görmelerine neden olmuştur. Onların hatası, Tanrı'yı bu mazharda 'sınırlamaları' ve Tanrı'nın mutlaklığı veya Hz. İsa'nın dışındaki mazharlarda tecellisini göz ardı etmeleriydi. Halbuki İbnü'l-Arabî, Hz. İsa'nın ilahi tecellilerden birisi olduğunu, bütün varlıkların bu anlamda 'Allah'ın kelimesi' olduğunu vurgulayarak bütün âlemin mazhar olduğuna dikkat çeker.

Mesnevî'de konumuzla ilgili başka bir örnek ise, ilah-ı mutekad ve ilah-ı meşru ilişkisini anlatması bakımından önemlidir:[46] Mevlânâ bir çoban ile Hz. Musa arasında geçen bir konuşmayla iki farklı Tanrı anlayışını anlatır.[47] Çoban kendi inancına göre bir Tanrı tasavvuru dile getirir, Hz. Musa ise buna tepki gösterir. Ardından Tanrı Hz. Musa'nın davranışını onaylamadığını bildirir. Hikâye özünde pek çok konuyu

---

[44] Mevlânâ, *Mesnevî*, c. II, s. 283.

[45] Bkz. Sadreddin Konevî, *Fusûsu'l-Hikem'in Sırları*, s. 37.

[46] Bkz. *Mesnevî*, c. II, s. 132. Rusûhî Ankaravî'nin yorumu için bkz. c. II, s. 380 vd.

[47] Bu hikâye Şârânî tarafından Hz. İsa'ya nispet edilir. Şârânî şöyle der: "Rivayete göre, Hz. İsa secde eden bir adama rast gelmiş. Adam, secdesinde şöyle diyormuş: 'Ey Allah'ım! Bindiğin eşeğinin nerede olduğunu bilseydim, ona bir semer yapar ve semerini cevherlerle süslerdim.' Bunu duyan İsa, adamı dürtmüş ve 'Yazıklar olsun sana! Allah'ın hiç eşeği olur mu?' diyerek, adamı azarlamış. Bunun üzerine Allah, İsa'ya şöyle vahyetmiş: 'Ey İsa! Semerciyi bırak! Çünkü o, kendi imkânı ve takatince beni övmektedir. Beni, mârifeti ölçüsünde yüceltiği için ona karşılığını verdim." Bkz. Abdülganî en-Nablusî, *Gerçek Varlık*, s. 97.

içerir: Bunlardan birisi, İbnü'l-Arabî'nin Nuh Fassı'nda ayrıntısıyla işlediği akıl ve vehim güçleri arasındaki ilişkidir. Akıl, daha önce temas ettiğimiz gibi, Tanrı'yı ancak selbi olarak tanımlayabilir ve bu yönüyle aklın Tanrı hakkındaki yargıları tenzih diye isimlendirilir. Sıradan insanın temsilcisi olan çoban ise, hikâyede Nuh'un kavmi gibi hayal gücünü temsil eder. İbnü'l-Arabî, Nuh kavminin hayal gücünün etkisinde Tanrı'yı tasavvur etmek istediklerini dile getirirken Mevlânâ'nın çobana izafe ettiği fiili dile getirmiş olmaktadır. Bu örnekteki çatışma da Nuh ile kavmi arasındaki gibi, çoban ile Musa arasında, başka bir anlatımla insanın iki gücü, akıl ve hayal güçleri arasındaki çatışmadır.

İlah-ı mutekad konusunda üzerinde durulması gereken başka bir nokta ise, gerek Mevlânâ'da ve gerekse İbnü'l-Arabî'de gördüğümüz değerlendirmedeki belirsizliktir. Acaba İbnü'l-Arabî, ilah-ı mutekadı her açıdan tasvip mi eder, yoksa o bir tespit yapmakta mıdır?

Bazı İbnü'l-Arabî araştırmacıları onun bu gibi ifadelerinde bir belirsizlik görmüşler ve İbnü'l-Arabî'nin yargısının ne olduğu hakkında farklı değerlendirmeler yapmışlardır. Acaba İbnü'l-Arabî, Nuh'un kavminin yaptığı şeyi onaylamakta mıdır? Tanrı hakkındaki her inanç, sahih inanç mıdır? Üstelik İbnü'l-Arabî'nin kimi ifadeleri de bu belirsizliği artırmaktadır. Söz gelişi İbnü'l-Arabî şöyle der:

Kalbim bütün inançların heyulası oldu.

Başka bir ifadesinde ise, şöyle der:

Kalbim, her sureti kabul etmiştir.
Ceylanların sığınağı, rûhbanın manastırı[48]

Bütün bunlar ne anlama gelir? Ebû'l-Alâ Afîfî böyle bir belirsizliğe dikkat çektiği gibi Suad el-Hakîm de bu meseleyi ele alır. İbnü'l-Arabî'nin metinleri yapıları gereği güçlükler arz eder. Bunun başlıca nedeni bu metinlerin tasnif tarzıdır. Büyük sûfinin metinleri belirli disiplinlere ayrıştırılabilecek yapıda değildir. Söz gelimi İbnü'l-Arabî, fıkhî bir meseleden söz ederken metafizik bir konuya geçiş yapabilir veya yaratılıştan söz ederken herhangi bir başka konuyu ele alabilir. İbnü'l-Arabî bu durumun eserlerinin 'yazdırılmış olmasından' kaynaklandığını belirtir. Eserlerindeki bu özellik, düşüncelerinin hangi bağlamda ele alınabileceğini güçleştirir. Bizce mesele-

[48] Aktaran Suad el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, s. 153.

nin doğru tahlili, İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini dile getirdiği bağlamı dikkate almak ve genel düşüncelerinden hareketle bu gibi metinlerini yorumlamaktır. Konevî'de daha açık bir şekilde gördüğümüz Metafiziğin terimleriyle meseleyi açıklarsak, sorun kısmen çözülür. Metafizik, bir şeyi salt varlık olması bakımından ele almayı gerektirir. Gerçi sûfiler 'varlık olmak bakımından varlık' deyimini bir 'bakış açısı' ve 'değerlendirme tarzı'ndan çok, bir 'şey' olarak görmüşler ve bu tanımlamanın ancak Tanrı için geçerli olabileceğini düşünmüşlerdir. Bununla birlikte bu ifadeyi 'bir bakış açısı' ve 'değerlendirme tarzı' olarak görmemize engel de yoktur. Bu durumda İbnü'l-Arabî'nin bir şeye 'varlıktaki konumu' açısından bakmakla o şeyin 'değere konu olması'nı temyiz ettiğini görmekteyiz. Başka bir anlatımla ahlakın, âdetin, tabiatın veya dinin 'iyi' veya 'kötü' yargılarının bir an aşıp 'kendinde şey'e, 'herhangi bir şart ve kayıt olmaksızın' bir eylemin doğasına baktığımızda o şey hakkında nasıl bir hüküm verebiliriz?

İbnü'l-Arabî, 'tapma' eylemini böyle ele alır ve mahiyetini tahlil eder. Başka bir ifadeyle İbnü'l-Arabî 'tapma' eylemine 'kendinde bir fiil' olarak bakar: Acaba tapmanın gerekçesi ve doğası nedir? Tapınılan nesne ile tapan arasındaki ilişki ve bu ilişkinin adı olan ibadet hakkında iyi veya kötü yargısından önce ne gibi bir hüküm verebiliriz. İbnü'l-Arabî, âlemde genel anlamda bir 'rablık' bulunmasına dikkat çeker ve bu nedenle insanların birtakım şeylere tapındıklarını belirtir. Şöyle der: "Yaratılmış her şeyde, kendisinden âlemde bir fayda ve zarar ortaya çıktığı için bir rablık iddiası bulunur. Âlemdeki her bir şey, fayda ve zarar vericidir. Bu kadarı, genel rablıktan kendisinde bulunan kısımdır ve onun sayesinde yaratıklar kendisine yönelir. İnsan, kendisine fayda vereceğini bildiği için, sevmediği ilacı içmeye muhtaç kalır. Bu durumda, farkında olmadan ona kulluk etmiştir; çünkü âlemde bulunan her şeyde bir zarar ve fayda vardır ve bu ilahi özelliğiyle de, faydayı elde etmeye ve zararı gidermeye gereksinim duydukları için, kendisine muhtaç olanların nefislerini celbeder. Bu durum, farkında olmasalar bile, yaratıkları eşyaya kulluğa yöneltir. Allah yaratıklarına tevdi ettiği özelliği bildiği için, *Dikkat ediniz, halis din Allah'a aittir* (39:3) buyurur. O din, varlıkların rablığının etkisinden arındırılmış dindir; çünkü Allah onlara ilgi gösterdiğinde, kendilerini sözünü ettiğimiz "sebeplerin rablığından kurtarmıştır."[49] Bu analizden vardığı sonuç ise, bu eylemin kişinin inancında geliştirdiği bir ilah'a dönük bir saygı ve tazim hareketi olduğudur. Burada biçimsel ola-

[49] Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. II, s. 221.

rak ibadetler arasında herhangi bir fark yoktur. Nitekim iman ve küfür arasında da konuları bakımından bir fark yoktur. Tanrı'ya tapan da aynı gerekçeyle ibadet eder, herhangi bir nesneye tapan da aynı gerekçeden hareket eder.[50]

Öte yandan Allah herkesin ancak kendisine ibadet edebileceğine hükmettiğini bildirmiştir. Bu durumda insanların bir kısmı farkında olmaksızın mı Tanrıya tapar? Öyle görünüyor ki, İbnü'l-Arabî bu kanaattedir. Peygamber'in işlevini ve katkısını ise, başka bir terimle izah eder. O da İbnü'l-Arabî'de yeni bir terimle bizi karşı karşıya bırakır. Bu terim 'Hak-ı meşru', yani 'dinin bildirdiği Hak' terimidir. İbnü'l-Arabî bu terim ile ilgili şöyle der: "Ölüm sana gelinceye kadar şeriatta nitelenmiş Rabbe ibadet et. Böylece perde ortadan kalkar."[51]

İlah-ı mutekad, öncelikle Tanrı'daki sonsuz ve mütekâbil isimlerin istilzam ettiği bir sonuçtur. Bu isimlerin her birisi, Tanrı hakkında 'kendisi bakımından' bir bilgi verir ve böylece pek çok bilgi ortaya çıkar. İlahi isimler, mertebe sıralanışında, a'yân-ı sâbiteye tekabül eder. Bunun anlamı, her ismin bir mümkünün hakikati olmasıdır. Bu durumda her varlığın Tanrı'ya istinat ettiği hakikati, ondan bilgi ve varlık yardımını almasını sağlayan ilahi isim demektir. Bu durum, ilah-ı mutekadın en olumlu yönüdür. Öte yandan ilah-ı mutekad, insanın mutlaka 'belirli' ve 'sınırlı' bir surete tapma ihtiyacından kaynaklanır ve bu tavır bir bakıma tabiidir; çünkü insanın hiçbir şekilde bilemediği ve hakkında hüküm veremediği bir şeye tapması söz konusu olamaz. Bu durumda ilah-ı mutekad, insanın bilme imkânlarının sınırlılığı nedeniyle sınırlanır. İbnü'l-Arabî'nin dikkat çektiği şey, herkesin kendi inancındaki ilah-ı mutekadı yegâne ilah sureti olarak görmemesinin gerekliliğidir.

Gerek İbnü'l-Arabî ve gerekse Mevlânâ farklı örnek ve açıklamalarla konuyu ayrıntılı bir şekilde dile getirmişlerdir. Bütün bunların ötesinde İbnü'l-Arabî, ilah-ı

---

[50] Bkz. İbnü'l-Arabî, *a.g.y.*, c. IV, s. 57.

[51] Bkz. İbnü'l-Arabî, *a.g.y.*, c. III, s. 311. İbnü'l-Arabî başka bir yerde şöyle der: "Allah hakkında düşünen kimse, teorik düşüncesiyle inandığı şeyi yaratandır. Öyleyse herkes, kendi yarattığı ilaha tapmıştır. Ona 'ol' demiş [tıpkı ilk yaratılışta Tanrı'nın bir şeye ol demesi gibi], o da olmuştur. Bu nedenle biz, insanlara Peygamber'in getirdiği ve kitabın bildirdiği Allah'a ibadet etmelerini söyledik. Çünkü O'na taptığında, yaratılmamış ilaha tapmış olursun. Aksine seni yaratana ibadet etmiş, böylece ibadete hakkını vermiş olursun. Çünkü Allah hakkındaki bilgi, ancak [Peygamber'i] taklit olduğunda geçerli olabilir. Kanıttan Allah hakkında doğru bir bilginin meydana gelmesi mümkün değildir. Bu nedenle Allah'ın zatı hakkında düşünmemiz yasaklandı. Buna karşın rütbeyi [ilahlık, uluhiyet] ise O'na tahsis etmemiz emredildi. O'ndan başka ilah yoktur." Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. IV, s. 143.

mutekad karşısında ilah-ı mutlak veya ilah-ı meşru deyimlerini kullanır ve insanı 'ilah-ı meşru'ya ibadete davet eder. Bu da bir şeyi 'tespit' etmek ile o şey hakkında 'hüküm vermek' arasındaki farktır.

YAKUB FASSI'YLA İLGİLİ AÇIKLAMALAR

İBNÜ'L-ARABÎ'YE GÖRE DİNİN KAYNAĞI VE ANLAMI

Yakub Fassı varlığın iki kutbu olan Hak ve halk (Yaratan ve yaratılan, ya da Tanrı ve insan) ilişkisi bakımından dinin anlamını ele alır.[1] Din, kaynağı bakımından iki kısma ayrılır: Birinci kısımdaki din, Allah katındaki dindir. Bu din, Tanrı'nın kulları için belirlediği birtakım emir ve yasaklar manzumesi olan vahiy dinidir. Burada 'Allah katında' ifadesi iki anlama gelebilir: Birincisi Allah'ın meşru ve geçerli saydığı din, ikincisi ise Allah'ın gönderdiği dindir. İbnü'l-Arabî'nin ifadeleri her iki anlamı birden gözettiğini gösterir. Başka bir ifadeyle Tanrı'nın geçerli kabul ettiği din, kendi katından olan dindir. Bu yönüyle 'Allah katındaki din', Allah'ın peygamberine, peygamberin de ümmetine bildirdiği din demektir. Bu yönüyle İslam, Allah'ın nezdinde bir hakikat olarak bulunan bir şeye değil, Allah tarafından peygamberine vahiyle, onun da ümmetine bildirdiği ve ümmeti tarafından öğrenilmiş bir dine gönderme yapar. Bu durum, İbnü'l-Arabî'nin zuhur-bâtınlık görüşü bakımından zorunlu bir sonuçtur. Bu meseleye aşağıda daha geniş olarak değineceğiz.

Bütün semavi dinler İslam adını taşımada ortaktır. Başka bir ifadeyle bütün dinlerin özü, Tanrı'ya boyun eğmektir ve o da İslam ile eşanlamlıdır. Nitekim burada ayetten kanıt getirirken İbnü'l-Arabî Yakub peygamberin oğullarına yaptığını tavsi-

---

[1] Yakub Fassı'ndaki hikmet ruh veya ravh hikmetidir. Bunun dinle ilişkisi, dinin üç anlamı olan âdet, boyun eğmek ve cezanın ruhla ilişkili olmasıdır. Başka bir ifadeyle dinin bu üç anlamı, insanın ruh sahibi olmasıyla gerçekleşir. Ruh kelimesiyle aynı kökten başka bir kelime ise, rahatlık anlamındaki *raha*'dır. Câmî, dinin üç anlamını yerine getiren kimsenin bu sayede ulaştığı rahatlıkla ruh-rahatlık arasında ilişki kurar. Bkz. Abdurrahman Câmî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 208. Câmî'nin bu görüşlerinin Kayserî'ye dayandığı anlaşılmaktadır. Bkz. Davud Kayserî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, c. I, s. 439. Kâşânî ise, ruhanilik ile fıtrat ve din arasında bir ilişki kurarak Yakub peygamberin ruhani hayatının dinin onunla ilişkilendirilmesinin nedeni olduğunu söyler. "Çünkü ruh ilk yaratılışı üzerinde kalır ve bedenin kirleriyle kirlenmezse, bedeni iki dünya mutluluğunu sağlayacak şekilde yönetir." Bkz. Abdürrezzak Kâşânî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 124. Bâlî Sofyavî ise, bu fasta dile getirilen bütün bilgilerin ruh tarafından algılanabilecek bilgiler olmasıyla ilişkiyi kurar. Bkz. Bâlî Sofyavî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 139. Din ile Yakub'un ilişkisinin ayette belirtilen Yakub'un oğullarına Müslüman olarak ölmeyi tavsiye etmesiyle ilişkisi ise bütün şerhlerin hemfikir olduğu bir husustur.

yesini zikreder. Yakub peygamber oğullarına 'Müslüman olarak ölmelerini' tavsiye etmektedir.[2] Öyleyse burada zikredilen İslam, bütün peygamberlerin getirdiği dinin adıdır.

İbnü'l-Arabî, 'Allah katındaki din'in üç aşamasını ya da üç mertebesini din tanımının parçası yaparak meselenin başka bir yönüne temas eder. Üç aşama, dinin önce Tanrı'nın katında bulunmasıdır. *Allah katında din İslam'dır* (3:19) ayeti buna gönderme yapar. İbnü'l-Arabî, Allah katıyla diğer aşamaları birbirinden ayırmaz. Allah katındaki din, aynı zamanda Peygamberin getirdiği dindir. Bunu 'Allah'ın kendisine bildirdiği kimsenin nezdindeki din' diye belirterek ikisini bir sayar. Üçüncü aşama ise, peygamberin bildirdiği kimselerin katındaki dindir. Kastedilenler ise, peygamberin ümmetidir. Öyleyse 'Allah katındaki din', gerçekte Tanrı'nın vahiy yoluyla kullarına ulaştırdığı dinin ta kendisidir.

Şöyle bir soru farz edebiliriz: Acaba İslam'ı bir idea ve hakikat olarak Tanrı katındaki din sayıp peygamberlerin getirdiği ve insanların benimsediği bütün dinleri ya da özelde Müslümanların dinini Allah katındaki dinin bir yansıması olarak görebilir miyiz? Bu durumda bütün dinleri, tek bir hakikati dile getirmeye çalışan farklı formlar olarak görür ve Tanrı katındaki dinin gerçekte ne olduğunu sadece Tanrı bilebilirdi. Böyle bir varsayım, 'kendiliğinde din' ile bu dinin insanlar tarafından algılanması arasında bir fark görmek ilkesine dayanır. Başka bir yönden ise bu yaklaşım, peygamberlerin özellikle de Hz. Peygamber'in getirdiği dinin göreli bir gerçekliğe sahip olması sonucunu doğururdu. Bu bakımdan meselenin üzerinde durmamız gerekir.

'Tanrı katında' ifadesini dikkate alarak İbnü'l-Arabî'nin herhangi bir konudaki görüşünü anlamak için, onun genel varlık görüşüne eğilmek gerekir. Bu sayede, bir din olarak Müslümanlığın İbnü'l-Arabî'deki ontolojik derinliğini anlamak mümkün olabilir. İbnü'l-Arabî'nin varlık görüşü, ilahi ilimde sabit ezeli hakikatlerde tecelli eden Mutlak Varlık esasına dayanır. Bunu çeşitli açılardan ele almıştık. Meselenin konumuzla ilgili yönü ise, dışta var olan herhangi bir şeyin ilahi ilimde sabit hakikate göre bulunmak zorunda olmasıdır. Bunun başka bir imkânı yoktur. İbnü'l-Arabî yorumcuları, bu durumu 'şeylerin ilahi ilimdeki sabit hakikatlerine göre var olması' şeklinde dile getirir. İlahi ilimde hakikati bulunmayan bir şey var olamayacağı gibi

[2] Din, kendisine boyun eğildiğinde insanın mutluluğuna vesile olur. Bkz. Abdurrahman Câmî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 209.

ilahi ilimde bulunan bir şeyin de zuhur etmeyişi düşünülemez. Çünkü ilahlık mertebesi, melûh ile ilgili bir mertebedir ve bu anlamda söz konusu mertebe varlık ve bilinmek bakımından sonuçlarına bağlıdır. Zuhur ya da tecelli dediğimiz şey de, gerçekte bu mertebenin dışta var olmakla ilgili taleplerinin bir sonucudur. Öyleyse ilahlık mertebesi, kendiliğinden kaynaklanan bir nedenle zuhur etmek ve kendisini bir aynada görmek istemiştir. Buna bu mertebede bulunan her şey dahildir.

İlahi mertebede bulunan her şey, zuhur etmek istediği gibi bu zuhurun bütün varlık mertebelerinde gerçekleşmek zorunda olmadığını da biliyoruz. Çünkü İbnü'l-Arabî'nin varlık mertebeleri, iç içe girmiş sonsuz daireler şeklinde düşünülmüştür. Bu dairelerden birisinde, söz gelişi ruhlar mertebesinde zuhur etmek, zuhurun gerçekleşmesi bakımından yeterli olabilir. Allah katındaki dini bir hakikat olarak tasavvur ettiğimizde, bu hakikatin de zorunlu olarak zuhur edeceğini ve dıştaki varlığının ilahi ilimdeki hakikatine göre gerçekleşeceğini kabul ederiz. Böyle bir yorumla İbnü'l-Arabî, dinin asıldaki kaynağı ile görünümü arasındaki ikilikten uzaklaştığı gibi aynı zamanda geleneksel tasavvufun sürekli dile getirdiği başka bir ilkeyi temellendirmiş olur. O da, ilk sûfiler tarafından şeriat-hakikat ilişkisi ekseninde ele alınan ve dinin zâhirî öğretisiyle sûfinin yaşadığı tecrübenin sonuçlarının örtüşmesiyle ilgili genel yargıdır. Başka bir açıdan mesele, velilik bilgisiyle nebilik bilgisinin ilişkisidir. Sûfiler, İbnü'l-Arabî'den itibaren velilerin, peygamberin bilgi kaynağına ulaşmasından sıkça söz etmişler ve bunun dayanağı olabilecek bir varlık-bilgi görüşü geliştirmişlerdi. Bu ilişkide en çok tartışılan mesele ise, seçilmiş ve görevlendirilmiş nebi ile velinin hiyerarşik ilişkisiydi. İbnü'l-Arabî, 'Allah katındaki din' ya da 'Allah katındaki hakikat' tabiriyle peygamberin bildirdiği din arasında birebir bir ilişki kurarak bu konudaki görüşünü de açıkça dile getirmiş oldu.

Sûfiler, 'her şey Tanrı'nın bilgisindeki sabit hakikate göre zuhur eder' ya da 'her zuhur bir bâtınlıktan meydana gelir' gibi ifadeler kullanmıştır. Böylece bir dış varlık olarak şeriatın asıldaki ilkeye ve hakikate göre var olduğunu belirterek, dinin anlamını da Tanrı'nın bilgisindeki sabit bir hakikat olarak saptarlar. Bunun başka bir yansıması ise, İbnü'l-Arabî'nin tarihsel bir varlık olarak Hz. Peygamber ile ilahi ilimde sabit bir hakikat olarak Hz. Peygamber'in hakikati arasında kurduğu ilişki ve irtibattır. Bu noktada, söz gelişi Afîfî gibi bazı yorumcular, bu iki düzlem arasında belirli bir fark olduğunu ya da en azından böyle bir izlenim bulunduğunu belirtir.[3]

---

[3] Bkz. Ebü'l-Alâ Afîfî, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, s. 84.

Ancak peygamberler içinde Hz. Peygamber ya da önceki dinler arasında İslamın yeri hakkındaki görüşleri hatırladığımızda, böyle bir sonuca ulaşmanın İbnü'l-Arabî'nin öğretisiyle çeliştiğini kabul etmek gerekir. Peygamber, Yakub Fassı'nın devamında da göreceğimiz gibi, görevi gereği ilahi ilimdeki bütün hakikatleri bilfiil idrak etmeyebilir. İbnü'l-Arabî bu durumu peygamberin velilik yönüyle nebilik yönü arasındaki fark, Tanrı bakımından ise iyi kötü değer yargılarının kaynağı olan ilahi irade ile yaratma ve varlık vermeyle ilgili irade anlamındaki meşiyet arasındaki farkı dikkate alarak açıklar (Meşiyetin gereği olan bilgiler veliye özgüdür ve keşifle öğrenilir, nitekim bu konu Üzeyr Fassı'nın ana meselesidir). Peygamberin bir peygamber olarak bazı hakikatlerden perdelenmiş olması onun vahyinin bu hakikatleri tam ve bilfiil olarak içermiş olmasını engellemez. Peygamberin durumu, sadece 'önde olmanın' yol açtığı bir sonuçtur. İbnü'l-Arabî, velilik ve nebilik ilişkisinin bir yönünü düz bir çölde yürüyen insan ile o insanın ayak izlerini takip eden insanın arasındaki ilişkiyle örneklendirmiştir.[4]

İbnü'l-Arabî, bu örnekte iki şeye dikkat çeker: Birincisi velinin bilgisi ancak peygamberin ayak izini takip etmekle elde edilmiş bilgidir. Bunu farklı şekillerde ifade etmek mümkündür. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî, 'ayak izini takip etmek', 'ayağında olmak'[5] vb gibi ifadeler kullanır. Burada peygamberler arası ilişkiler ve bütün peygamberlerin bilgilerinin gerçekte Hz. Peygamber'in kandilinden alınmış olması bir sorun olarak görülebilir. İbnü'l-Arabî, sorunu bilginin veya keşfin tarzıyla kaynağını ayırt ederek çözer. Her bilgi, özellikle de kendi dönemindeki velilerin bilgisi olmak üzere, Peygamber'in kandilinden ya da hakikatinden alınmıştır. Ancak bu bilgi suret ve form bakımından en yetkin şeklini önceki peygamberlerden birisinde bulmuş olabilir. Bu yönüyle veli, peygamberin kandilinden, söz konusu peygamberin 'kade-

---

4 Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 1, s. 23. İbnü'l-Arabî şöyle der: "Haberini öğrenmek için izini sürdüğün kimseyi görmez misin? Sen, Peygamber'in gittiği yoldan müşahede ettiği şeyi müşahede edemez ve niteliklerin Tanrı'dan nasıl düşüleceğini bilemezsin. Çünkü Hz. Peygamber, söz gelişi, düz niteliksiz bir toprak görmüş ve onun üzerinde yürümüştür. Sen ise, onun izinde yürüyorsun 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 ön gerçekleşmiştir– herhangi bir iz görmez ve onu bilmez. Sen ise, onun ardından gittiğinde o izi görür ve keşfedemediğini keşfedersin. Bu makam, Musa'nın –ona ve efendimize selam olsun– Hızır'a tepkisinde tezahür etmiştir."

5 Bu terimler için bkz. Suad el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, "Ayak/Ayağı Üzerinde Olmak" maddesi. Ayrıca bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 1, s. 23.

mi' ve 'izi' üzerinden bilgiyi almıştır. İbnü'l-Arabî, buradan Muhammed ümmetinin velilerini önceki peygamberlerle aynı dereceye çıkarttığı gibi aynı zamanda 'Muhammedî Yusuf'[6] veya 'Muhammedî-İsevî' gibi bilginin kaynağı ve formunu dikkate alarak terim çiftleri oluşturmuştur.

Her halükarda bir velinin bilgisi, Hz. Muhammed'in kandilinden alınmıştır ve onun getirdiği dinin belirlediği hudutlarla sınırlanmıştır.

Pekiyi, bir velinin bilgisiyle peygamberin bilgisi arasında farklılık olabilir mi? Bu da İbnü'l-Arabî'nin aynı örnekte çözümlediği bir sorundur. İbnü'l-Arabî'nin cevabı, olumludur. Yani bir veli kandilinden bilgi aldığı peygamberden 'fazla' bilgi sahibi olabilir. Bu fazla bilgi örnekte 'ayak izini görmek' şeklinde dile getirilmiştir. Çünkü peygamber önde gittiği için en azından kendi ayak izlerini göremez. Ardından giden ise, onun gittiği yolun yanı sıra bıraktığı ayak izlerinin de farkına varır. Böylece ilave bir bilgi kazanır. Yolda bırakılan izler üzerinde önemle durmak gerekir ki, İbnü'l-Arabî'nin başka pek çok yerde buna değindiğini görmekteyiz. Ayak izini bilmekle sağlanan fazladan bilgi, velinin bilgisinin peygamberin getirdiği bilgiye uyduğunun bir kanıtı olduğu gibi aynı zamanda peygamberin getirdiği vahyin bazı yönlerini bilmeyişinin ne anlama geldiğini ya da bu yönlerin onun vahyinde içkin ve gizli olarak bulunduğunu da gösterir.

İbnü'l-Arabî'nin Tanrı'nın bilgisinde sabit hakikat ile dışta zuhur eden şey arasında kurduğu ilişki, tümellerle tikeller arasındaki ilişkinin bir devamıdır. Bu durum, ilahi ilimde sabit hakikatlerin mantıksal anlamıyla 'tümel şeyler' olduğu anlamına gelmez. Kastettiğimiz, söz konusu hakikatlerin dışta var olan bireylerinde tam anlamıyla gerçekleşmiş olmasıdır. Bu yönüyle İbnü'l-Arabî, şeylerin gerçekliği hakkında bir derecelenme gördüğü gibi aynı zamanda dini naslarda da benzer bir derecelenme ön görür. Bu nokta, vahyin gerçekte ilahi ilimdeki sabit haliyle dıştaki varlığı arasındaki örtüşmenin bir gereğidir. Sûfilerin yorum yöntemi, bu konudaki sorunu anlamaya yardımcı olabilir. Tasavvufi yorum yöntemi, meşhur bir hadisten hareket ederek, nasların belirli anlam derecelerine sahip olduğu olgusunu ilke olarak kabul etmiştir. Bu yöntemi bütün boyutlarıyla sistematik hale getiren kişi ise, İbnü'l-

---

[6] Bu ifadeyi özellikle Yusuf Fassı'nda göreceğiz. Nuh Fassı'nda ise, özellikle hayret ve tenzih-teşbih konusunda olmak üzere, Muhammedî ile Nuh peygamberin karşılaştırmasını görmüştük. Bu terimler hakkında bkz. Davud Kayserî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 466; Abdurrahman Câmî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 228. Bâlî Efendi şöyle der: "Muhammedî Yusuf, İbnü'l-Arabî'nin kendisidir." Bkz. Bâlî Sofyavî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 156.

Arabî'dir.[7] Yöntemi şöyle özetleyebiliriz:

Bir hadiste "Her ayetin bir zâhiri, bir bâtını, haddi, matlaı vardır, bu durum yetmiş dereceye kadar böyledir" denilir. İlk dönemden itibaren sûfiler, bu hadisi biliyordu ve önce ayet, ardından hadislerin farklı anlam derecelerine sahip olabileceği sûfiler arasında genel kabul haline gelmişti. Buradan sûfiler, zaman içinde bazı görüşler ortaya koymuştur: Birincisi bir ayetin farklı algı düzeylerine hitap eden anlamlara sahip olmasıdır. Bu, ayetlerde geçen kelimeler çok anlama sahip ise kolaylıkla kanıtlanabilecek bir düşünce olduğu gibi aynı zamanda insanların farklı anlayış derecelerine sahip olması anlamına da gelir. Sûfiler, başından beri bu düşünceyi kabul etmişti. Üstelik bu düşünceyi insanın farklı algı araçlarına sahip olmasıyla açıklamışlardır. İnsanın ilk algı araçları duyularıdır. Duyuları bakımından insanlar arasında farklar olabileceği gibi bu duyulardan elde edilen bilgileri saklayan, algılayan, değerlendiren, yorumlayan ve bu yoruma göre yargı veren güçleri bakımından da insanlar arasında farklar vardır. Burada belirtilen hususlar ise, iç algı araçları sayılabilir.

Öte yandan sûfiler buna bir de kalp, sır, lüb gibi başka algı araçlarını ekler.[8] Böylece insanın iç ve dış algı araçları zenginleştiği gibi bunları kullanıma göre de insanların bilgi ve yorum yetenekleri farklılaşır. Sûfilerin bir yandan farklı bir bilgi yöntemine öte yandan bilgi araçlarına sahip olduklarının bilincini taşıdıkları aşikardır.[9] Üstelik onlar, bu bilginin türünü sıradan insanların sahip olduğu bilgiden üstün

---

7 Bu konuda bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, *a.g.y.*, s. 384 vd.

8 Tasavvufun bilgi görüşünü iç algı güçlerinin farklılığı ve derinliğiyle açıklayan en önemli düşünür ise, Hakim Tirmizi idi. Onun *el-Fark Beyne'l-Kalbi ve's-Sadr ve'l-Lüb* isimli küçük fakat önemli eserinin adı bile sûfilerin bu konudaki görüşlerini anlatmak için yeterli sayılabilir.

9 Bu konuda bkz. Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Lüma'*, s. 40. Serrâc'ın tasavvuf tasavvuru iki şekilde ele alınabilir. Birincisi, ilk kaynağı ve ismi bakımından tasavvuf fıkıh, kelam, hadis gibi bir bilim ismine değil, bir davranışa, özel olarak da yün elbise giymeye gönderme yapar. Ancak zamanla tasavvuf, bütün bilimler karşısında meşruiyet hakkı kazanarak bir gelişme göstermiştir. Bu durumu Serrac, eserinde ayrıntılı bir şekilde ele almış ve tasavvufu en geniş anlamıyla bir bâtını fıkıh şeklinde yorumlamıştır. Nitekim daha sonra Kelâbâzî ve Kuşeyrî gibi tasavvuf yazarları aynı düşünceyi başka açılardan takip etmişlerdir. Bu konuda tasavvufun pratikten teoriye gelişim süreci hakkında bir değerlendirme için bkz. Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, s. 44; ayrıca bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, *a.g.y.*, s. 380 vd; Ebû'l-Alâ Afîfî, *Tasavvuf. İslam'da Manevi Hayat*, s. 32.

saymıştır. Bu nokta, tasavvufun ikincil bir anlamı sayılabilecek sırriliğe[10] işaret ettiği gibi fıkıh-kelam geleneğindeki bilginler ile sûfiler arasında ortaya çıkan temel tartışma konuları da buradan doğmaktaydı.[11] Sûfilerin tavrı açıktı: Naslarla (ayet ve hadisler) ilgili bir tespiti insana uyarlamak. Böylece sûfiler, her ayetin farklı anlam dereceleri bulunduğu gibi ayeti yorumlayacak insanın da farklı algı ve anlam yetileri bulunduğunu tespit etmiştir. Başka bir ifadeyle her yeni anlam, insandaki yeni bir gücün varlığının kanıtıydı.

Fakihlerin bu yaklaşıma tepkileri anlaşılır bir durumdu; çünkü fakihler böyle bir durumun yol açacağı karmaşanın sonuçlarının kontrol edilemeyeceğini düşünmüştü. Üstelik bu durum, dinin bütün insanlar için aynı yükümlülükleri getirdiği hakkındaki inancı da tehdit ediyordu. Sûfiler, bu konuda kendilerine yönelik eleştirileri iki şekilde aşmışlardır: Birinci aşamada, fıkıh-kelam bilginlerinin ortaya koydukları yorumları ve düşünceleri kendileri için de bağlayıcı saymışlardı. Bunun anlamı tasavvufun akide ve inanç alanında Ehl-i Sünnet kelamına, pratik konularda ise fıkha tam anlamıyla bağlanmasıydı. Üstelik sûfiler, bunun tasavvuf içinde de savunusunu da yapmıştır. Bu savunu, şeriat ile hakikat arasında kurulan ilişkide dile getirilmişti. Sûfiler, aşırılıkların önüne geçmek için 'şeriatın onaylamadığı bilginin geçerli olmayacağını'[12] bir ilke olarak saptamıştı. Bunun en önemli ifadesi ise, 'iki kaynaktan şahit bulmak'[13] şeklinde özetlenmişti. İki kaynak ile kastedilen ise, Ku'rân ve hadisti. Böylece tasavvuf temel iki alanda, başka bir ifadeyle akide ve amel alanında fıkıh-kelam ilimlerinin otoritesini tam anlamıyla kabul etmişti. Tasavvuf fıkıh-kelam ilmine bağlı ise, o zaman tasavvufun alanı ve ilgi konusu ne olacaktı?.

---

[10] Tasavvufun özel bir bilgi türü olması, en iyi şekilde ilme'l-yakîn, ayne'l-yakîn ve hakka'l-yakîn terimleriyle anlatılır. Bu terimler hakkında bkz. Abdülkerim Kuşeyrî, *Risale*, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh, 1981, s. 219 ve 319. Ayrıca Kuşeyrî, tasavvufu geleneksel İslam bilimlerinin bakış açısıyla ve tanımlamasına göre bir bilim haline getirmeyi savunurken aynı zamanda onun özel ve sırri yönünün korunmasının da terimlerle ve özel anlatım yöntemleriyle mümkün olabileceğine işaret eder. Bu durumda terimler, bir yandan bilim olmaya öte yandan özel bilgiyi korumaya yardım eden araçlar haline gelir. Bu konuda bkz. Abdülkerim Kuşeyrî, *a.g.y.*, s. 179. Ayrıca Gnostisizm ve tasavvufun bu noktaki ortak özelliği hakkında bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, *a.g.y.*, s. 331.

[11] Bu tartışma alanlarının iyi bir özeti ve değerlendirmesi için bkz. Ebû'l-Alâ Afîfî, *Tasavvuf. İslam'da Manevi Hayat*, s. 103 vd.

[12] Bu konuda bkz. Abdülkerim Kuşeyrî, *Risale*, s. 216.

[13] Bkz. Abdülkerim Kuşeyrî, *a.g.y.*, s. 216.

Sorunun yanıtı, sûfilerin tasavvufa yönelik eleştirileri aşmalarının ikinci aşamasıydı. Bazı görüş ayrılıklarını bir yana bırakırsak bütün sûfiler –bu dönemde sûfi özellikle Sünni sûfi anlamına gelir ve dönem genel olarak Sünni tasavvufun teşekkül devridir– şeriat tarafından bildirilmiş bilgileri iç dünyaya uygulamak, başka bir ifadeyle ahlakı güzelleştirmekle ilgilenmeyi tasavvufun temel ilgi alanı ve hedefi saymıştı.

Ancak yine de sorun tam çözümlenmiş sayılmazdı. Çünkü tasavvuf bir ahlak hareketi olsa bile, pek çok hususta sûfiler, ayet ve hadisler üzerinde yorumlar dile getiriyordu. Bu kez tefsir bilginleri, yaptıkları yorumların ne anlama geldiğini ve hangi yönteme dayandığım sûfilere sormaya başlamıştı. Sûfiler, bu konudaki eleştirilere başka bir çözümle cevap vermişti. Bu ise, tasavvufi tefsir literatürüne adını veren başka bir kavramın öne çıkmasına yol açtı. Bu kavram, işaret kavramıdır.

Bir yorum tarzı olarak işaret, tefsir ve tevil terimlerinin karşısına konulmuş ve sûfilerin yorumlarının genel adıydı. Bunun anlamı şuydu: Tefsir bir nas hakkında belirli bir yönteme göre yapılmış ve herkes için bağlayıcı olan yorumların genel adıdır. Tevil, bazı görüş ayrılıklarına rağmen bu kadar güçlü bir bağlayıcılığa sahip olmasa bile, yine de yöntemi belli bir yorum tarzıdır. İşaret ise, belirli bir yönteme dayanmadan ve dolayısıyla bir bağlayıcılık iddiası taşımadan naslar hakkındaki değerlendirmelerin ve çağrışımların genel adıdır. Sûfi bir ayeti yorumlarken diyebileceği şey 'bu ayet bana şunu hatırlattı ya da şuna işaret etti' gibi öznel bir yorumdur. İşaret terimi de buradan türetilmiştir. Gerçi şunu belirtmeliyiz ki, sûfilerin bir savunma tarzı olarak bu öznelliği dile getirmeleriyle gerçekte 'işaret' terimine yükledikleri anlam aynı değildir. Bunu, özellikle İbnü'l-Arabî ayrıntılı bir şekilde açıklamıştır. İbnü'l-Arabî, sûfilerin sırf kanıtlama külfetinden kurtulmak için böyle bir yola girdiklerinden söz eder. İbnü'l-Arabî'nin bu değerlendirmesi, farklı gerekçelerle diğer sûfilerde bulunabilir.[14]

[14] Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. II, s. 348. İbnü'l-Arabî şöyle der: "Allah, âlemi yarattığında insanı da tarz tarz yarattı. Allah, kendi ehline karşı şekilci âlimlerden daha katı ve şiddetli kimseleri ise yaratmadı. Allah ehli kendisini kulluğa adamış ve vehbî bilgi yolundan O'nu bilen insanlardır. Allah onlara yarattıkları hakkındaki sırlarını bahşettiği gibi kitabının anlamlarını ve hitabının işaretlerini de açıklar. Bu bağlamda Allah ehli karşısında şekilci âlimlerin durumu, peygamberlere karşı firavunların durumuna benzer. Varlıkta durum kadim ilmin takdir ettiği üzere böyle gerçekleşince, arkadaşlarımız işaretlere [diline] yöneldi. Onların bu tavrı, kendisine iftira eden sapkınlardan dolayı işaret diline yönelen Hz. Meryem'in durumuna benzer. Binaenaleyh onların Yüce Allah'ın Kitabını –ki o Kitaba ne ö-

Sûfilerin yorum yöntemi, *işaret* adını alsa bile, bu yöntem nasların birden çok anlam derecesine sahip olduğu anafikrinden ayrılmamıştı. Sûfiler, buna insanın algı araçlarındaki zenginliği de eklemişlerdi. İbnü'l-Arabî'de ise sorun mahiyet değiştirmişti. Artık sorun, nasların birden çok anlam derecesine sahip olması ya da insanın algı araçlarındaki çeşitlilik sorunu değildi. Ona göre yorum yöntemi, bütün varlığı içerecek şekilde genel bir yöntem olarak tespit edilmeliydi. Bu yöntem ise, İbnü'l-Arabî'nin varlık ve varlığın mertebeleri görüşü ekseninde gelişmiştir. İbnü'l-Arabî'nin yaptığı şey, bütün varlık alanları için bir yorum yöntemini saptamaktı. Bu durum, İbnü'l-Arabî dönemi sûfilerinin ilgi alanını oluşturan metafizik tasavvurların bir gereğiydi; çünkü metafizik, 'varlık olmak bakımından varlık ve onun zati eklentilerini' ele alacaksa, her şeyi kapsayacak genel durumlar ve özellikleri araştırmak gerekiyordu. İbnü'l-Arabî, her şeyin ortak olabileceği bir yöntemden söz eder. Bu yöntem, bir ayeti bir varlık ya da insan vb bir varlığı bir ayet saymak esasına dayanır. Böylece ayetler ve varlıklar, aynı şey haline geldiği gibi aynı zamanda her birisi aynı yöntemle yorumlanır. Sûfiler, bu yöntem birliğinden hareket ederek, her varlığın zâhirinden, bâtınından, haddinden, matlaından söz eder.[15] Bu yönüyle insanın kendisini bilme derecesiyle kendisinin dışındaki herhangi bir şeyi veya bir nassı bilme derecesi bir olmaktadır. Öyleyse İbnü'l-Arabî, sûfilerin nas yorumculuğunu içinde insanın da bulunduğu bütün varlığa teşmil ederek yorum alanını zenginleştirmiş ve genişletmiştir.

Buradan din konusuna döndüğümüzde şöyle bir sonuçla karşılaşırız: Din Allah katında İslam olduğu gibi aynı zamanda bu din peygambere ve peygamberin bildirdiği insanların nezdinde de İslam olarak tezahür etmiştir. Bunların arasında herhangi bir çelişki ve uyumsuzluk kesinlikle söz konusu değildir. Mesele, sadece ilahi ilimde sabit hakikate varıncaya kadar bu hakikatin kazandığı suretlerdeki görünümlerini belirli bir yöntemle saptayabilmektir.

---

nünden ne ardından anlamsızlık giremez– izahları, birtakım işaretlerden ibarettir. Bununla birlikte bu işaretler, gerçek ve faydalı anlamların yorumudur. Onlar bu yorumları Kur'ân'ın kendi dillerinde indiği dilcilerin bilgilerine ve genel anlayışa sunsalar bile bütün bu anlamlar, kendilerine döner. Her ayetin iki yönü vardır: Birincisi, [ariflerin] içlerinde gördükleri yön iken diğerini kendi dışlarında görürler. Şekilci bilginler olan fakihleri konuya ısındırmak için, içlerinde gördükleri şeye [tefsir yerine] işaret derler. [Fakihlerin] kötülüklerinden ve bu konuda kendilerini küfürle itham etmelerinden çekinerek tefsir demezler. Bu durum, fakihlerin Allah'ın hitabının boyutlarını bilmeyişlerinden kaynaklanır."

[15] Bkz. Sadreddin Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri*, s. 276.

Öyleyse İbnü'l-Arabî'nin din konusunu herhangi bir varlığın Tanrı'nın bilgisinde bulunuş halinden varlık mertebelerinden geçerek dışta var olması olgusundaki gibi bir süreçle temellendirdiğini ve nihai gerçeklik mertebesi olan hakikatler mertebesiyle dıştaki görünümü arasında bir çatışma ve çelişki görmediğini belirtmiş olduk.

Buradan İbnü'l-Arabî'nin ikinci din türü hakkındaki görüşlerine geçebiliriz. İbnü'l-Arabî, Allah katından gelen dinin karşısına 'insanların nezdindeki din' diye isimlendirdiği dini koyar. Böylece din, kaynağı bakımından Allah katından ve 'insanların katından', başka bir ifadeyle vahiy ve akıl kaynaklı dinler olmak üzere iki tane olmaktadır. Bu din, İbnü'l-Arabî'nin ifadesiyle *nevâmis-i hikemiyye* (hikmete dayalı yasalar), başka bir ifadeyle hikmete ve maslahata göre akıl tarafından geliştirilmiş yasalardır. İbnü'l-Arabî bu konuyu fasta başka bir amaçla ele alır. Nitekim buna daha sonra değineceğiz. Ancak meselenin doğru bir şekilde anlaşılması, İbnü'l-Arabî'nin akıl ve insan görüşü hakkında bir incelemeyi zorunlu kılar.

Aklın Tanrı'yla ilgili bilebileceği şeyler, esasta iki konuyla sınırlıdır: Birincisi, Tanrı'nın varlığıdır. Bu bilgi, 'varlık olmak bakımından varlık' kavramının tahlilinden 'zorunlu varlık' fikrine ulaşma esasına dayanır. Bu yönüyle Tanrı, sadece 'var' olarak bilinir. Üstelik bu 'var' ifadesinin anlamı da belirsiz olabilir. Nitekim sûfiler, Tanrı'ya Mutlak Varlık derken ortaya çıkan sorunlara değinmiş ve bu ifadenin sadece bir anlatım imkânı sağlaması bakımından seçildiğine işaret etmişlerdi. Böyle bir sonuca ulaşmazsak, zihnimizdeki son ve nihai kavram olan varlığı temellendirmek mümkün olamaz. Başka bir ifadeyle 'zorunlu varlık' fikrini kabul etmek, bütün bilgilerimizin temelini oluşturacağı gibi metafizik yapabilmemiz de bu kabule dayanır. Öyleyse İbnü'l-Arabî, aklın Tanrı'nın bilinmesi hakkında ilk saptayacağı şeyin O'nun varlığını bilmek olduğunda Müslüman filozoflarla hemfikirdir.[16]

Tanrı'nın var olarak ya da zorunlu varlık olarak bilinmesi, varlık ve yetkinlik kavramları hakkındaki kabullerimizden hareketle bizi başka bilgilere ulaştırır. Bunların başında, zorunlu varlığın kendi varlığının kaynağı olması gelir. Öte yandan bu varlık bir ve mükemmel olmalıdır. Bu mükemmellik ise, ikinci bir kavrama götürür; bu da taşma veya inayettir. Zorunlu varlığın mükemmel ve her bakımdan tam olması, O'nun âlemi meydana getirmesinin sebebidir. İbnü'l-Arabî, burada inayetin bir gereği olan peygamberlik meselesine geçiş yapar. Ona göre akıl, bir zorunlu varlık

[16] İbn Sînâ'nın peygamberin Tanrı'yı insanlara tanıtırken dikkat ettiği hususlarla ilgili olarak bkz. İbn Sînâ, *Metafizik*, c. II, s. 189.

bulunduğu sonucuna ulaştığı gibi aynı şekilde O'nun peygamber göndereceği sonucuna da ulaşması gerekir. Bu durum, Tanrı'nın mükemmel varlık olmasının bir gereği olduğu kadar aynı zamanda Tanrı'nın âlemi bilinmek için yaratmış olmasının da bir sonucudur.

Bu yorumuyla İbnü'l-Arabî, İbn Sînâ'nın *Metafizik* kitabındaki ana görüşleri özetler. Çünkü metafizik önce 'varlık olmak bakımından varlık'ın bilgisinden hareket ederek, zorunlu varlığı temellendirir ve onu mümkün varlığın sebebi yapar. Daha sonra zorunlu varlığın niteliklerini, varlık kavramının tahlilinden hareketle iyilik ve yetkinlik olarak belirler. Bunun bir sonucu ise, âlemi var etmektir. Tanrı'nın peygamber göndermesi de, O'nun yetkinliğinin bir sonucudur. Bu durumda *Metafizik* kitabının genel yapısı, İbnü'l-Arabî tarafından kabul edilir. Bu değerlendirmeyi şöyle özetleyebiliriz: Akıl Tanrı'nın var olduğunu bileceği gibi O'nun peygamber göndereceğini de bilir. Bu kez İbnü'l-Arabî, bir tespit olarak dile getirdiği değerlendirmeye başka bir sonuç yükler. O da, bu bilginin peygamberliğin gerçekleşmesinde zorunlu olmasıdır. Başka bir ifadeyle böyle bir bilgi ve kabul olmaksızın peygamberlikten söz edemeyiz. İbnü'l-Arabî bunu 'Akıl bu iki durumu bilmeden peygamberlik gerçekleşmez' diyerek dile getirir.[17]

Tanrı'nın bilinmesi hakkında aklın bu iki yargısından sonra, İbnü'l-Arabî'nin diğer görüşüne geçebiliriz. O da, genel bir olgu olarak peygamberliğin imkânını saptanmasıyla, peygamberliğin kime verileceğini veya kimin peygamber olarak gönderileceğinin tespit edilmesidir. İbnü'l-Arabî'ye göre akıl, bunu belirleyemez. Başka bir ifadeyle akıl, genel bir saptamanın özel ve tikel sonucunu öngöremez. Bu durum tıpkı ilk yaratılış halinde var olması ve yokluğu mümkün olan bir şeyin niçin varlık yönünün tercih edildiğinin bilinemeyeceği gibi bir şeydir. Orada da mesele Tan-

---

[17] Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, tah. Osman Yahya, c. V, s. 98. İbnü'l-Arabî şöyle der: "İnanmak, ancak peygamber geldikten sonra zorunlu olabilir. Peygamberlik ise, bir ilahın bulunduğu ve bu ilahın tek olduğu teorik araştırmayla öğrenilmeksizin sabit olmaz. Bu durum, kaçınılmaz olarak böyledir. Çünkü peygamber, hemcinslerine gönderilir. Aynı cins içinden diğerleri değil de, belli birinin peygamberlik görevine tahsis edilmesi, [Tanrı'nın bu iradesine] karşı koyan olmadığında mümkün olabilir. Karşı koyan ise, ortak demektir. Binaenaleyh peygamber gönderilen kişinin, kendisini gönderen Allah'ın birliğini bilen biri olması gerekir. Bundan önce ise, bu ilahın özel bir nispet –ki o nispet ilahın zatı değildir– nedeniyle peygamber gönderecek özellikte olduğunu bilmek gerekir. Ancak o zaman, böyle bir şey mümkün olduğu için, bu insanın Allah katından gönderilmiş bir peygamber olduğu iddiasının doğruluğuna bakılabilir."

rı'nın ezelî iradesine bırakıldığı gibi peygamberliğin kime verileceği de Tanrı'nın iradesine bırakılır. Bunun anlamı, kimin ve ne zaman peygamber olarak görevlendirileceğini Tanrı'nın belirlemesidir.

Akıl, bu iki ilkeyi saptadığı gibi peygamberlerin bulunmadığı dönemlerde toplumsal yararı ve iyiliği esas alan yasalar da geliştirir. Bu yasalar[18] İbnü'l-Arabî'nin kaynağı bakımından akla dayanan 'insanların dini' diye isimlendirdiği şeylerdir. Bu yasalar, 'akıllı insanlar tarafından herhangi bir dini amaç gözetilmeksizin toplumun yararı için düşünülmüş' kanunlardan ibarettir. İbnü'l-Arabî, Tanrı'nın bu yasaları da dikkate aldığını ve geçerli saydığını söylemektedir. Bu konu, vahye dayalı dinlerin bu tarz yasalarla ilişkisini göstermesi bakımından önemlidir.[19]

Ancak İbnü'l-Arabî, meseleyi özel olarak başka bir konuyla ilişkilendirerek ele alır. O da, 'halkın dini'ni özel olarak ruhbanlıkla ilişkisidir. Bu durumda ruhbanlık hakkındaki bir ayeti bu ikinci din türüyle ilişkilendirir. Ku'rân-ı Kerim, Hıristiyanla-

---

[18] *Fusûsu'l-Hikem*'in 'Allah katından din' ve 'insanların dini' şeklindeki ayrımıyla ilgili en önemli açıklamalar, *Fütûhât-ı Mekkiyye*'de yer alır. İbnü'l-Arabî şöyle der: "Allah, hikmet kaynaklı siyaset diye isimlendirilen şeyi insanların büyüklerinin yaratılışına aktardı. Bu sayede onlar, kendilerinde buldukları bir güç vasıtasıyla, her şehir, bölge ve iklimin mizaç ve doğalarının gereğine göre sınırlar belirlemiş ve yasalar saptamışlardır. Bu yasalarla insanların malları, canları, aileleri, ırzları ve nesepleri korunur. Onlar, bu yasaları *nevamis* [namusun (yasa) çoğulu] diye isimlendirdi. Anlamı ise, iyiliği [sağlayan] sebepler demektir. Çünkü namus, terimsel olarak, iyiliği getiren şey demektir. [Bunun karşıtı] casus ise, kötülüğün kaynağı hakkında kullanılır. Bunlar hikmete dayanan yasalardır. Akıllı insanlar, indirilmiş ilahi bir şeriatın bulunmadığı hususlarda, bu yasaları –farkında olmadıkları bir yönden– Allah'tan gelen bir ilhamla âlemin maslahatı, düzeni ve irtibatı için ortaya koymuştur. Yasaları koyanlar, bu yasaların Allah'a yaklaştırıcı olup olmadığı ya da cennete veya cehenneme ya da ahiretle ilgili bir yere ulaştırıp ulaştırmayacağı hakkında bir bilgiye sahip değildi. Onlar, ahiret diye bir şey olduğunu, ölümden sonra doğal cisimlerde bedensel bir dirilişin gerçekleşeceğini; yemenin, içmenin, giyinmenin, cinsel ilişkinin ve sevincin bulunduğu bir yer ya da azap ve acıların bulunduğu bir yer olduğunu da bilmiyorlardı. Çünkü [onlara göre] böyle bir şeyin varlığı ve yokluğu mümkün olduğu gibi onlar iki mümkünden birini tercih ettirecek kanıta sahip değildi. Onlar, sadece 'bir ruhbanlık icat etmişti.' Binaenaleyh onların koyduğu yasalar, sadece bu dünyada iyiliği sürdürmek esasına dayanıyordu.' Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. V, s. 96.

[19] Akıl dini ve toplumsal yasaların bağlayıcılığı hakkında bkz. Abdürrezzak Kâşânî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 126; Davud Kayserî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 440; Abdurrahman Câmî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 211; Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. II, s. 171; vahiy ve akli yasaların ilişkisi hakkında benzer bir değerlendirme için bkz. İbn Sînâ, *Metafizik*, c. II, s. 202.

rın bir 'ruhbanlık' ortaya çıkarttıklarından söz eder. Ruhbanlık, Allah'ın rızasını kazanmak için çıkartılmıştı, fakat insanlar onun gereklerini yerine getirmemişti. Allah, gereğini yerine getirenlere ödüllerinin verileceğinden, getirmeyenlerin ise cezalandırılacağından söz eder. İbnü'l-Arabî, buradan hareketle tasavvuftaki riyazet ve mücahede yöntemleri için genel bir meşruiyet kaynağı bulur. Riyazet ve mücahede yöntemleri, din bakımından zorunlu olmasa bile, insanların manen yetkinleşmelerine katkı sağlayacak araçlardır. Bunların gereklerini yerine getirenler de ödüllendirilir.[20]

İbnü'l-Arabî, fasta genel olarak dinin anlamı üzerinde durur: Din, öncelikle boyun eğmek demektir. Kul, yasaya boyun eğerek dini uygular. Ancak, İbnü'l-Arabî buradan hareketle fiillerde öznelerdeki yer değişimini ele alır ve Tanrı'ya boyun eğmekle Tanrı'ya boyun eğdirmenin anlamı üzerinde durur. Bu husus, bir yönüyle 'bilgi bilinene tabidir' ilkesiyle ilişkilidir. Öte yandan, *Fusûsu'l-Hikem*'in önceki bahislerinde bilgi ve müşahede konusunda gördüğümüz gibi, insanın boyun eğişte de kendisinden hareket etmesi gerekir. İbnü'l-Arabî 'İnsan kendisinden meydana gelen şeyle mutlu olur, kendisinden meydana gelen şeyle mutsuz olur' der. O zaman yapılması gereken şey, dinin bu ilkeyle çelişmeyecek şekilde yorumlanmasıdır. Bu durumda boyun eğmekten zorunlu olarak ulaşılan başka bir kavram, ceza kavramıdır.

'Ceza' karşılık vermek demektir. Bu karşılık, yapılan eylemin türüne göre verilir. İnsan birinci eyleminde yasaya boyun eğer. Bu boyun eğme ise, bir karşılık gerektirir. Bu, insanın Tanrı'yı bir davranışa zorlaması demektir. Tanrı'yı bir karşılık vermeye zorlamak, iki rahmet türünden birisi olan zorunlu rahmetle ilgili bir hususdur. Süleyman Fassı'nda, ya da başka faslarda bu iki rahmet türünün ilişkisi ve farkları ele alınmıştır. Burada dikkat çekeceğimiz husus, zorlama ile yetenek arasındaki ilişkidir. Tanrı'yı bir şeye zorlamak, yaratılmamış yeteneğin Tanrı'dan bir şey istemesi demektir. Bu istek, yeteneğin talebidir ve yeteneğin en gizli dua olduğunu hatırlamalıyız.[21] İnsan eylemiyle dini yerine getirdiği gibi Tanrı'yı da kendisine bir ceza (karşılık) vermeye zorlar. Bu cezanın mahiyeti de eylemin türüyle belirlenmiştir. Böylece insanın yaptığı şey kendisine döner.

İbnü'l-Arabî buradan dinin üçüncü anlamına ulaşır. O da 'avdet etmek', yani

---

[20] Bu konuda bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, tah. Osman Yahya, c. V, s. 98. Ayrıca bkz. Ebû'l-Alâ Afîfî, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları için Anahtar*, s. 195; Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, s. 32.

[21] Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, Şit Fassı.

'dönmek' anlamıdır. Avdet etmek, İbnü'l-Arabî'nin çeşitli bağlamlarda üzerinde durduğu bir konudur; çünkü bir şeyin avdet etmesi aynı zamanda tekrarlanması demektir. Nitekim gerek toplumsal alışkanlıklar anlamında gerek nedensellik bağının zorunluluğu anlamında âdet kavramı da tekrarlanmayla ilgilidir. Halbuki İbnü'l-Arabî'nin teorisinde en belirgin hususlardan birisi, tekrarın bulunmayışıdır. Çünkü tekrar ilahi genişlikle çelişir ve İbnü'l-Arabî bu yönüyle hallerdeki sonsuz yenilenmeyi kabul eder. Bu çelişki nasıl aşılacaktır? İbnü'l-Arabî, söz konusu olanın bir tekrar olmadığını belirtir ve tekrar diye algılanan şeyin görünüşteki benzerlikler olduğuna dikkat çeker. Böylece yaratmanın yenilenmesi anlamındaki 'tecdid-i halk' teorisini bu kez 'teceddüd-i emsal', yani 'benzerlerin yenilenmesi' terimiyle başka bir noktaya taşır ki, İbnü'l-Arabî'nin gerçek düşüncesi de budur. Nitekim Belkıs'ın tahtının taşınma olmaksızın Süleyman'ın meclisinde bulunmasını, bu terimle açıklar. Öyleyse İbnü'l-Arabî'ye göre sadece örneklerin ve birbirine benzeyen şeylerin yenilenmesi söz konusudur ve insan bu benzerleri aynı diye algılamaktadır. Bu durumda dinin âdet ve tekrar diye anlaşılması da, bu yanılgıdan başka bir şey değildir.

Özetle, İbnü'l-Arabî, öncelikle dini ikiye ayırdı: Vahiy dini ve insanların yasa yaptıkları âdetler. Ardından dinin anlamını saptar: Din, boyun eğmektir. İnsan yasaya boyun eğer ve ardından Tanrı'nın kendisine vereceği cezayı belirler. Böylece din ceza ve karşılık haline gelir. İnsanın yaptığı şey kendisine döndüğüne göre, bu kez din âdet ya da dönmek anlamına gelir.

Başka bir açıdan İbnü'l-Arabî, vahiy kaynaklı dini yine insan bakımından değerlendirir. Buradaki amacı, daha önce Âdem Fassı'nda daha çok da Şit Fassı'nda yaptığı gibi insanda kendi hakikatinden başka bir etkin sebebin bulunamayacağını tespit etmektir. Şit Fassı'nda bunu 'Âdem'e verilen şey, Âdem'in kendisindendi' şeklinde bir ilkeyle saptamış ve Şit ile Âdem arasındaki ilişkiyi Âdem'e dayandırarak temellendirmişti. Burada ise, dinin insanı mutlu etmesini veya peygamberin bir insanı doğru yola ulaştırmasının o insanın ayn-ı sâbitesine rağmen gerçekleşemeyeceğine dikkat çekerek, insanı mutlu veya mutsuz eden şeyin gerçekte kendi ayn-ı sâbitesi olduğu sonucuna ulaşacaktır. Böylece bir açıdan 'ilah-ı mutekad' teorisi öte yandan akıl kaynaklı yasalar ve 'halk katındaki din' teorisiyle ilişkili olarak bir dış etkenin, yani peygamberin bu süreçteki yerini ele alır. Bunu ise, peygamberin gerçekte ne yaptığını tahlil ederek ortaya koyar.

İbnü'l-Arabî'nin bu konudaki görüşlerini açıklarken geleneksel tıbbın tedavi yöntemlerinden yararlandığını belirtmeliyiz. Tıptaki tedavi, peygamberin insanın mutlu ya da bedbaht etmedeki rolünü açıklayabilecek en uygun örnektir. Geleneksel

tıbba göre sağlık, bünyedeki unsurların birbirine baskın gelmeyecek şekilde dengede bulunmasıdır.[22] Unsurlardan birisi gereğinden fazla bulunursa veya eksik kalırsa, bedende hastalık ortaya çıkacağı gibi tedavi de bu unsurları tekrar itidal ve denge haline kavuşturmaktan ibarettir. Bunun anlamı, hastalık veya sağlığın bizzat bünyeden kaynaklanmasıdır. İbnü'l-Arabî'nin burada varmak istediği şey, tedavi yöntemleri ve tıpla ilgili görüşleri saptamak değildir. O, tıptaki bu durumu peygamber ve insanın ilişkisini açıklayan uygun bir örnek sayar. Nitekim bu benzerliği "Doktorlar doğanın hizmetkârıdır denildiği gibi aynı zamanda peygamberler de ilahi iradenin hizmetkârıdır" diye tespit eder. Burada İbnü'l-Arabî, ilahi irade ile ilahi meşiyet arasında bir ayrım görür ve daha sonra buna temas eder. Gerçekte ilahi iradeye hizmetkâr olmak da, mümkünlerin sabit hallerine hizmet etmek demektir.

İbnü'l-Arabî şöyle düşünmektedir: Doğa hastalık ve iyiliği içeren genel bir isimdir. Doktorun doğaya yardımcı olması ve ona hizmet etmesi, özel anlamda bir hizmettir. Bu hizmetin amacı, insanın hasta diye isimlendirilmesine yol açan özel bir durumu giderecek şekilde uğraşmak demektir. Halbuki hastalık da doğanın bir parçasıdır; çünkü hastalığa yol açan durumlar olan bazı unsurların aşırılığı veya eksikliği doğayla ilgili ve onun sınırında kalan şeylerdir. Öyleyse doktorun hedefi, sadece sağlık diye isimlendirilen bir şeye ulaşmak bakımından doğaya yardımcı olmaktır. Bunu gerçekleştirmesi ise, doğanın içerdiği unsurlardan hareketle yeni bir mizacın oluşmasına katkı sağlamaktır. Böylece tedavi de doğanın unsurlarından gerçekleşir. İbnü'l-Arabî, bu durumun peygamberlerin ilahi irade ve insanın hakikati karşısındaki durumunu tam olarak yansıttığını düşünür.

Burada ilahi emir kelimesi kullanılmaktadır. Bu noktada emir iki kısma ayrılır: Birincisi herhangi bir değer hükmü taşımadan salt emir olmasıdır. Bu anlamda emrin ilk konusu, var olmayan şeydir. Mümkünlerin ezelî olarak bulundukları sabit hallerinden onları dışta var etmeye dönük emir, meşiyetin gereğidir. Bu anlamda

---

[22] Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*'de şöyle der: "Hangi bedende karışımlar mutedil halde bulunsa, o bedenin sağlığı tam ve yapısı dengelidir. Birisi diğerinden fazla ve onlara egemen olursa, fazlalık ölçüsünde bedene hastalık girer. Karışımlardan birisi eksik kalırsa, diğerlerinin baskısına dayanamaz. Diğer karışımların baskın geldiği ve onlara direnemediği ölçüde ise, hastalık bedene girer. O halde tıp ilmi, eksiği artırarak fazlayı eksilterek, itidali elde etmeyi hedefler." Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. I, s. 444. İbnü'l-Arabî başka bir ifadesinde itidal ile insanın hakikati arasındaki ilişkiyi kurarkan itidali şöyle tanımlar: "İtidal, kendi hakikatine bağlanman demektir." Bkz. *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. II, s. 54.

meşiyet Tanrı'nın Rahman ismiyle ilgilidir ve bu isimde herhangi bir tahsis ve tercih söz konusu değildir. Aslında bunu varlık emri diye isimlendirmek mümkündür. Bu yönüyle Tanrı'nın engin rahmeti, her şeyin var olmasını sağlayarak onları yokluktan kurtarır. Başka bir bahiste üzerinde duracağımız gibi, İbnü'l-Arabî varlık ve rahmet ilişkisini bu genel çerçevede kurmaktadır. Tanrı rahmeti gereği her şeyi var eder. Burada Tanrı, var olan şeyin iyi ya da kötü, itaatkâr veya asi olmasına bakmaz. İkinci aşamada ise, irade devreye girer. Bu kez emir, ikiye ayrılır ve değer yargısına konu olur. Böylelikle İbnü'l-Arabî'nin varlık görüşünde iyi kötü ayrımı, ancak iradenin varlığıyla ortaya çıkmaktadır. Peygamberlik ise, bu ikinci tür emirle ilgilidir ve ona hizmet eder. Buradan ise, peygamberin velayet yönüyle peygamberlik yönü arasındaki bir çelişkiye dikkati çeker.

YUSUF FASSI'YLA İLGİLİ AÇIKLAMALAR

ÂLEM TABİR EDİLMESİ GEREKEN BİR RÜYADIR

Hz. Yusuf Kur'ân-ı Kerim'de rüya yorumculuğuyla zikredilen bir peygamberdir. Yusuf bir rüya görmüş, babası Yakub peygamber rüyasını yorumlamış, yaşamı boyunca rüyasında gördükleri tek tek gerçekleşmiştir. Önce kardeşlerinin kıskançlığı nedeniyle kuyuya atılmış, esir tüccarlarının eline düşmüş, köle pazarlarında değersiz bir mal olarak satılmış, Mısır'ın soylularından birisi tarafından satın alınmış, iftiraya uğramış, hapse düşmüş, hapiste rüyalarını tevil ettiği iki insan sayesinde şöhreti hükümdara ulaşmış, Mısır hükümdarının rüyasını tabir etmiş ve hapisten kurtulmuş, sonunda gördüğü ilgiyle rahata kavuşmuştur. Yusuf'un hikâyesi, peygamber kıssaları içinde farklı özellikleriyle temayüz etmiş bir hikâyedir. Kardeşlerinin kıskançlığı nedeniyle gördüğü zulüm, Mısır soylusunun eşiyle arasında gerçekleşen ilişki, uğradığı iftira, hapse düşmesi vb pek çok unsur sürekli Yusuf temasının işlenmesine yol açmıştır. Ancak İbnü'l-Arabî'ye göre Yusuf, 'nuranilik' hikmetinin içerdiği bilgileri temsil etmesi bakımından önemlidir. Nuranilik derken kastettiğimiz ise, hayal gücüne yayılan ve bu sayede rüyaları yorumlama imkânı veren bir güçtür. Bunun Yusuf'ta ortaya çıkmasının kanıtı, rüyaları yorumlama bilgisine sahip olmasıdır.

Bu fas, kısmen İshak Fassı'nda ele alınmış olan rüya yorumculuğunun başka bir bakımdan ele alındığı bir fastır. İshak Fassı'nda İbnü'l-Arabî, İbrahim peygamberin oğluyla ilgili gördüğü rüyayı tabir etmeden uygulamaya kalkmasını ele almış ve rüya-tabir ilişkisi üzerinde durmuştu. Bununla birlikte Yusuf Fassı'nda mesele, daha genel bir üslupla ele alınır.

Yusuf Fassı'nda incelenen esas konu, rüya ve insan ilişkisinden hareketle Tanrı-âlem ilişkisi hakkında bir yorum getirmektir. Bu ise, Yusuf peygamberin bir sözüyle Hz. Peygamber'in bir hadisi arasındaki karşılaştırmayla ortaya konulur. Bu yönüyle fasta 'Muhammedî Yusuf' ile Yusuf Peygamber ilişkisi daha önce Nuh Peygamber ile 'Muhammedî' arasında gördüğümüz ilişkiye benzer bir şekilde kurulur. Her ikisinde de Fassı teşkil eden peygamberlerin bilgisindeki eksikliğe gönderme yapılarak, eksikliğin Hz. Peygamber'in bilgisiyle nasıl tamamlandığına dikkat çekilir. Nuh Fassı'nda bu durum daha açıktı. Burada ise belirli bir konuyla sınırlı kalmak ile özel bir konudan bütün âlem için bir yorum çıkartma özelliği arasındaki farka işaret edilir.

Yusuf peygamber, rüyasının tabirinin sonuçlarını gördükten sonra "İşte bu benim rüyamdır, Rabbim onu gerçek yaptı" demişti. Bunun anlamı, şudur: Allah, yaşayacaklarımı daha önce hayal âleminde bana rüya yoluyla göstermişti. Bu kez, hayal âleminde gösterilen şeyleri duyuda ve dışta da göstermiş, böylece rüya 'gerçek' olarak çıkmıştır.

İbnü'l-Arabî, Yusuf peygamberin böyle bir yorumla tatmin olmasına dikkat çeker. Halbuki Hz. Peygamber "İnsanlar uykudadır, öldüklerinde uyanır" diyerek bütün âlemin uykuda olduğuna işaret etmişti. Bunun anlamı, Yusuf peygamberin 'gerçekleşti' dediği esnada da uykuda olmasıdır. Hz. Peygamber, bu hadisiyle her insanın uykuda tecrübe ettiği bir durumun bütün âlem için geçerli olduğuna dikkat çeker. Başka bir ifadeyle her insan, uykuda âlemin bir bütün olarak içinde bulunduğu durumu tecrübe eder. Herkes, ister uyku ister uyanıkken olsun, uyumaktadır ve bir rüya görmektedir. Yusuf peygamber gibi rüyadan uyandığını düşünenler ise 'rüya içinde rüya görenlere' benzer; çünkü insan ölmedikçe bu rüyadan uyanamaz.

Böylece İbnü'l-Arabî, esas düşüncesini ortaya koymaya başlar. Bu düşünce vahdet-i vücûdun bir âlem ve varlık yorumu olarak açıklanmasıdır. Hayal âlemi benzetmesiyle birlikte İbnü'l-Arabî'nin yararlandığı başka bir örnek gölge ve sahibinin ilişkisidir. Bütün bunlar, ışık-karanlık gibi fassın başında dile getirilen 'nuranilik' hikmetiyle ilgilidir. Meselenin bu yönünü şöyle açıklamak mümkündür: İbnü'l-Arabî'de isimlerin sayısı artsa bile bu isimler birbirlerinin yerine kullanılır. Tanrı'nın en geniş anlamlı isimlerinden birisi el-Alîm ismidir. Bu isim, Tanrı'nın her şeyi bilmesi demektir. Yaratma sürecini anlatırken İbnü'l-Arabî'nin ilk gönderme yaptığı ismi de budur; çünkü yaratmak bilmekle ilgilidir. Başka bir anlatımla, yaratmak Tanrı için şeyleri –kastedilen ezeli ilimde sabit hakikatlerdir– bilmesiyle eş anlamlıdır. Yaratılan şeylerin ilk ismi de, Tanrı tarafından 'bilinen şeyler'dir. Bu yönüyle bilinen ve bilme ilişkisi, Tanrı için el-Alîm ismini ortaya çıkartır. Aynı sonuca bu kez başka bir isimle ulaşabiliriz. O da, en-Nur ismidir. Allah, göklerin ve yerin nuru olduğunu belirtir. Bunun yanı sıra en-Nur, Allah'ın temel isimlerinden birisidir.

İbnü'l-Arabî, en-Nur ismini el-Alîm isminin yerine koyar ve yaratmayı bu kez ışık-karanlık ilişkisiyle açıklar. Mümkünlerin hakikatleri birinci örnekte yoklukta sabitti. Bu kez yokluğun yerini, onun başka bir anlamı olan karanlık alır. Gerçi mutlak anlamda karanlık diye bir şey tasavvur edilemez. Mutlak yokluk gibi, mutlak karanlık da var olamayacak bir şeydir. Bu durumda mümkün hakikatlerin bulunduğu yer, göreli yokluğa benzeterek söylersek 'göreli karanlık' diye isimlendirilebilir. en-Nur, göreli karanlıkta 'sabit' şeylerin hakikatlerine yayıldığında, onlar 'aydınlanır.' Bu ay-

dınlanmanın İbnü'l-Arabî terminolojisindeki anlamı, onların 'bilinmesi' demektir. Tanrı kendilerini bildiğinde ise, mümkün hakikatler de kendilerini birbirlerinden ayrı müstakil 'hakikat' olarak bilir. Bu da, en-Nur'dan yayılan ışık sayesinde söz konusu hakikatlerin aydınlanması demektir.

Sûfiler kullandıkları benzetme kalıplarının bütün sonuçlarını düşüncelerinin farklı yönlerini açıklamak için kullanmıştır. Bu bakımdan nur ile karanlıkta 'sabit' şeylerin ilişkisi benzetmesinden ürettikleri bir kavram, 'ziya'dır. Ziya, ışık ile karanlığın bileşimi demektir.[1] Bu yönüyle ziya, saf ışık anlamına gelmediği gibi aynı zamanda saf karanlık da değildir. Öyleyse ziya, mümkün varlığın durumunu en iyi ifade eden bir örnek sayılabilir; çünkü mümkün varlık, iki muhtemel duruma sahip şey demektir. Birisi, yokluğa bakan yönü, diğeri varlığa bakan yönüdür. Mümkün, var olma ile olmama imkânı eşit olan şey demektir. Ziyanın karanlık yönü, mümkünün yokluk tarafını ifade ederken aydınlık yönü varlık tarafını ifade eder.

İbnü'l-Arabî, hakikatlerde değişme ve başkalaşma olamayacağını belirtmişti. Bu ilkeyi imkâna uyguladığımızda şöyle bir sonuç ortaya çıkar: Var olması mümkün bir şey, var olduğunda bile varlığı süreklilik kazanmaz; çünkü böyle bir şey onun zorunlu varlık ile eşit olmasını gerektirirdi. Her mümkün, bir kez var olduktan sonra da imkân özelliğine sahiptir. İbnü'l-Arabî, kitabın çeşitli bahislerinde gördüğümüz gibi, buradan 'sürekli yaratma' ya da 'örneklerin yenilenmesi' fikrine ulaşacaktır. Bunun Tanrı bakımından anlamı, Tanrı'nın el-Hay ve el-Kayyum isimlerinin gereği olarak, âlemi her an yeniden yaratması ve varlığını sürdürmesini sağlayacak yardımı ulaştırmasıdır. İşte 'ziya' kelimesindeki bu ikili yapı, tam olarak mümkünün özelliğini dile getirir. Öte yandan ziya, saf nurun bilinebileceği tek durumdur; çünkü hiçbir şey, mutlak basitlik ve saflık halinde bilgiye konu olamaz. Bilgiye konu olan şey,

---

[1] İbnü'l-Arabî *Fütûhât-ı Mekkiyye*'de şöyle der: "Güneş, üzerine vurduğu her şeyin bütün göz sahiplerine görünmesini sağlayan bir aydınlıktır; çünkü keşif salt ışık ile değil, [karanlıkla karışımı anlamındaki] ışığın ziyasıyla gerçekleşir; çünkü ışık tek başına sadece karanlığı uzaklaştırır. Görme ise ziya [ışık ile karanlığın karışımı] sayesinde gerçekleşir. Salt karanlık perde olduğu gibi, salt ışık da bir perdedir. Hz. Peygamber Rabbi hakkında şöyle buyurur: 'O'nun perdesi nurdur.' Başka bir hadiste ise, şöyle buyurur: 'Allah'ın karanlık ve ışıktan yetmiş, başka bir rivayette yetmiş bin perdesi vardır.' Hz. Peygamber'e şöyle sorulmuş: Rabbini gördün mü? Şöyle cevap vermiş: 'Nuranîdir, nasıl göreyim?' Böylece Hz. Peygamber oruç ve hactan ibaret olan sabrı, *aydınlık* saymıştır. Başka bir ifadeyle, yerine getirildiğinde aydınlığın sağladığı eşyanın algılanması onun vasıtasıyla gerçekleşir." *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. II, s. 288.

belirli ölçüde bileşikliğe uğramış şeylerdir. Saf karanlık da bilinemez. Biz saf ve mutlak şeyleri ancak, belirli bir çokluk ve bileşiklik kazandıkları esnada bilebiliriz. İbnü'l-Arabî'nin teorisinde Tanrı'nın bilinmek için âlemi yaratması bu anlama geldiği gibi bu bilinme sürecini ifade eden taayyünler de sürekli olarak mutlaklıktan sınırlanmaya, yalınlıktan bileşikliğe doğru bu inişi dile getirir.

Velilik ve nebilik ilişkisinin bir yönü, 'ziya' kavramıyla ifade edilebilir. Bu kez benzetmenin yönü, tam anlamıyla kendinde şeye ait bilgi ile bu bilginin belirli nedenlerle perdelenmesi arasında kurulur. İbnü'l-Arabî, Şit Fassı'nda Peygamber'in gördüğü bir rüyadan söz ederken altın ve gümüş kerpiçlerden söz etmişti. Gümüş kerpiç, Peygamber'in duvarda gördüğü eksik yeri dolduran kerpiçti. Halbuki İbnü'l-Arabî, benzer bir rüyayı görmüş[2] fakat rüyasında iki kerpiç yerini eksik görmüştü.

---

[2] İbnü'l-Arabî, bu rüyasını *Fütûhât-ı Mekkiyye*'de şöyle anlatır: "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 yapılmış halde 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 zatımın aynısı olduğunu biliyordum. Bu konda da, herhangi bir tereddüdüm yoktu. Uyandım ve hemen Allah'a şükrettim." Ardından rüyasının yorumunu zikreder. İbnü'l-Arabî'ye göre bu rüya, peygamberin peygamberler içindeki yerinden hareketle kendisine veliler içindeki yeriyle ilgili verilmiş bir örnekti. Bunun başka bir anlamı ise, İbnü'l-Arabî'nin son veli olduğuydu. Bu ifade, İbnü'l-Arabî'nin başka metinlerindeki belirsizliklere göre daha sarih ve açık bir anlatım taşır. Şöyle der: "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

Bu iki kerpiçten birisi altın, diğeri gümüştü. Bu benzetme de, ışık ve karanlığın bileşimi olan ziyayla örtüşür. Altın saf bilgiyi temsil eder ve bu bilgi, velinin sahip olduğu bilgidir. Başka bir ifadeyle altının temsil ettiği 'velilik bilgisi' –şeyleri bulundukları hal üzere bilmek– veli olmak bakımından nebilere aitken varislik yoluyla da velilere ait olan bilgidir. Bu saf bilgi, nebilik bilgisinde içkin olarak bulunur. Nitekim gümüş de 'saf ışık ile karanlığın bileşimi'[3] bir cisim olarak nebilik bilgisini temsil eder. Bu örnek, İbnü'l-Arabî'nin düşünceleri arasındaki uyum ve tutarlılığı görmek bakımından dikkate değerdir.

Tekrar, İbnü'l-Arabî'nın yaratılışı ışık-karanlık ilişkisiyle yorumlayışına dönersek, İbnü'l-Arabî aydınlanmak ile ayrışmayı ve kendini bilmeyi bir sayar. Bu yönüyle ışıktan hareketle yaratılışı açıklamak, İbnü'l-Arabî'nin genel düşüncesi bakımından daha elverişli görünür. Örneğin en-Nur isminden hareketle varlığı yorumlarken, ışık kaynağı ile aydınlanan şeyler arasındaki ilişkinin önemli bir yönüne değinir. O da, ışığın sürekliliğidir. Tanrı'dan çıkan ışık süreklidir ve bu ışığın bir an kesildiğini var saydığımızda, âlem yok olurdu. Bu düşünceyi, Bir'den bir çıkar ilkesiyle bağdaştırırsak, Tanrı'dan tek bir ışık çıkar. Işıktaki süreklilik, onun tek olmasından ibarettir. Nitekim İbnü'l-Arabî, Tanrı'dan tek bir tecellinin çıktığını onun da varlık tecellisi olduğunu söylemişti. Bunu nefes kelimesiyle açıklayacağı zaman ise, Rahman'ın nefesini Tanrı'dan veya Mutlak Varlık'tan çıkan tek şey olarak görmüştü. Her durumda Tanrı, başkalaşma ve hareketten münezzeh olduğu için O'ndan tek bir şeyden başkasının çıkması düşünülemez. Öyleyse ışığın sürekliliği, bu anlamda yorumlanabilir. Bu benzetmenin benzerini İhvan-ı Safa Risaleleri'nde görürüz.[4] İhvan-ı Safa, Tanrı âlem ilişkisini açıklarken, bu ilişkinin bir 'usta-duvar', 'sanatçı-eser' ilişkisi örneğindeki gibi kesintili bir ilişkili olmadığına dikkat çekmişti. Tanrı-âlem ilişkisi, güneşten ışığın çıkması örneğindeki gibi, sürekli ve kesintisiz bir süreçtir. Işık devam ettiği sürece, aydınlanma sürer.

---

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." Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, tah. Osman Yahya, c. V, s. 68.

3 'Gümüş kerpiç, altın kerpiç' hakkında bkz. Abdurrahman Câmî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 101; ayrıca bkz. Davud Kayserî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, c. I, s. 247.

4 Bkz. *Resâil-i İhvan-ı Safâ*, Dar-ı Sadr, Beyrut, tarihsiz, c. III, s. 337.

Böyle açıklamalar, İbnü'l-Arabî'nin teorisini klasik sudûr anlayışına indirgemek anlamına gelebilir. İbnü'l-Arabî ise, kendi tasavvurunu sudûr teorisinden ayrıştıran bazı unsurlara ve düşüncelere bu fasta işaret etmiştir. Bunların başında, Tanrı'nın eylemindeki iradelilik konusu gelir. İbnü'l-Arabî, *Dileseydi gölgeyi uzatmaz ve sakin bırakırdı* ayetinden hareketle yaratma eylemindeki iradeliliğe dikkat çeker. Buna benzer başka ifadelerini çeşitli eserlerinde görebiliriz. Bu gibi açıklamalarda İbnü'l-Arabî, Tanrı'nın iradeli bir varlık olduğunu ve yaratılışın iradi bir eylemle gerçekleştiğine dikkat çeker.

İbnü'l-Arabî, fasta Tanrı-âlem ilişkisini gölge ve sahibinin ilişkisi olarak yorumlar. Gölgeyle sahibi arasındaki ilişkide en önemli unsur, gölgenin kendi başına bir varlığının olmayışıdır. Öyleyse gölge, tam olarak mümkün varlığa karşılık gelir. İmkân, daha önce temas ettiğimiz gibi, varlığı ve yokluğu eşit olan şey demekti. Bu noktadaki eşitlik, imkân halinde bulunan şeyde bu iki yönden birini tercih edecek gücün bulunmayışı demekti. Bu nedenle onu 'imkân' halinden varlık alanına çıkartacak birisine gerek duyması, mümkün kavramının tanımından kaynaklanır. İbnü'l-Arabî, mümkün varlığın tanımıyla gölge ve sahibi arasındaki ilişkinin tam anlamıyla özdeş olduğunu düşünür. Gölge ve sahibi arasındaki ilişki, *Fusûsu'l-Hikem*'in en temel benzetme kalıbı sayabileceğimiz 'aynadaki görüntü' benzetmesinin bir devamıdır. Gölgenin de görüntünün de bağımsız bir varlığı yoktur.

İbnü'l-Arabî, gölgenin özellikleri üzerinde durur: Gölge sahibinde 'dürülmüş' bir halde bulunur. Burada İbnü'l-Arabî'nin varlık görüşündeki bazı temel kavramları görüyoruz. Bunların bir kısmı, geleneksel tasavvufun hallerle ilgili kavramlarının ontolojik bir içerikle yorumlanmasından ibarettir. Örneğin kabz-bast ya da bunlarla eşit anlamda kullandığı fetk-retk (parçalanma, dürülme)[5] tabirlerini hatırlayabiliriz. Terimlerden birisi, varlığın Tanrı'nın zatında ve bilinmezlikte 'dürülmüş' ve içkin olarak bulunmasına işaret ederken, diğeri açılma ve ayrışmaya işaret eder. İbnü'l-Arabî 'icmal' (özet) ve 'tafsil' tabirlerini de bu bağlamda kullanır. Âlemin ilk haline işaret eden terimler, dürülmüşlük, icmallik, kapalılık, karanlık, bilinmezlik anlamına gelen kelimelerdir. Bunlar mutlak yokluğu dışlayan ve âlemi Tanrı'nın ilminde bir şekilde var sayan bir anlam taşır. Bu yorumla İbnü'l-Arabî, Tanrı'nın bilgisinde bulunmakla dışta yaratılmak arasındaki ilişkiyi çekirdek-ağaç benzetmesi şeklinde yorumlar.

---

[5] Bu kavramlar hakkında bkz. Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 261 ve 430.

'Gölge' ve 'görüntü' benzetmesiyle âlemin ikili durumu açıklanırken, aynı zamanda bu benzetme, 'imkân' halini en doğru ifade eden benzetmedir; çünkü her ikisi de bir bakıma var, bir bakıma yok olan şeylerdir. Âlem dışta var olsa bile hiçbir zaman imkân tanımından çıkmaz. Bunun anlamı şudur: Mümkün özü gereği hangi özelliğe sahip ise, sürekli aynı özelliğe sahiptir. İbnü'l-Arabî'nin âlemin dolaylı olarak zorunluluk kazandığı hakkındaki yargısı[6] onu 'imkân' halinden çıkartmaz. Zorunluluk, âlemin Tanrı'nın onu bilmesi nedeniyle sahip olduğu bir özelliktir. Yoksa âlem, kendisi bakımından imkânın özelliklerini yitirmez.

Böylece İbnü'l-Arabî, âlemi açıklayan bir 'ara varlık durumu' olarak 'misal âlemine' ya da hayali varlığa ulaşır. 'Muhammedî Yusuf', âlemde bulundukları sürece herkesin uykuda olduğunu söylemişti. Öyleyse uyumak ve rüya görmek, uyku içinde uyumak olduğu gibi aynı zamanda her uyku 'büyük uyku'nun bir örneği ve tezahürüdür. Hz. Yusuf, rüyasının tabiri gerçekleştiğinde, "Allah rüyamı gerçek çıkarttı" demişti. Hz. Peygamber ise, bütün âlem hakkında bir yorum yaparak, âlemin bir hayal ve yanılsama olduğuna dikkat çekmişti. Âlem rüyasının tabiri ise, başka bir şeye geçmektir. Nasıl ki rüyada süt şeklinde görülen şey bilgi diye yorumlanmışsa, aynı zamanda âlem olarak görülen şeyden de gerçek varlığa geçmek ve âlemi buna göre 'tabir etmek' gerekir. 'Vadiyi geçmek' anlamındaki *ubur*'dan türetilen 'tabir' ya da 'itibar', her türlü yorum tarzının genel adıdır. Rüya tabiri, belirli simgelerden o simgelerin temsil ettiği gerçeğe 'geçmek' demektir. Âlemi bir rüya olarak yorumladığımızda bu yargı, âlemin bir simge ve işaret olduğu anlamına da gelir. Nitekim 'âlem' kelimesi işaret ve alâmet demekti. Öyleyse bu 'işaret'in neyi gösterdiğinin çözülmesi ve yorumlanması bir zorunluluktur. Bu yönüyle 'tabir', 'görünenden görünmeyene akıl yürütmek' şeklindeki genel yöntemin bir tarzıdır. Ancak İbnü'l-Arabî'nin bu geleneksel yorum yöntemine bakışı, daha önce Âdem Fassı'nda gördüğümüz gibi temel bir farklılık taşır. Bu da, görünen ve 'alâmet' olan şeylerin bilgi sürecinde yer değiştirmesi ve bu kez bilgi konusu ve ilkesi haline gelmesiyle ilgilidir. "Kendini bilen Rabbini bilir" anlamındaki hadisi İbnü'l-Arabî böyle yorumlayarak önce 'görünenden görünmeyene ulaşma'nın ilkesi sayar, ardından insanın Tanrı'yı bilmesini 'kendisini bilmesi' sayar.

Âlemin hayali bir varlığa sahip olmasıyla ilgili başka benzetmeler de vardır. Bunlardan birisi, âlemin bir köprü olarak görülmesidir. Köprü, ara varlık düşüncesini

---

[6] Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, Âdem Fassı.

yansıtması bakımından dikkatle seçilmiş bir terimdir; çünkü misal âlemi ya da hayal âlemi de bir anlamda köprüdür. Bütün ara durumlar ve varlıklar, bir üst ile altı birbirine bağlayan köprü görevi görür. İbnü'l-Arabî, dünyanın bir köprü olduğuna dikkat çekerek buradan hayatın anlamı ve geçiciliği üzerinde durur. Çıkarttığı sonuç ise, "Köprü üzerinde ev yapılmaz"[7] şeklindedir. Burada İbnü'l-Arabî'nin geleneksel tasavvufun züht görüşünü tekrarladığını görmekteyiz. Dünya bir köprü ise, onu ebedi görmek bir yanılgıdır.

Yaratılışın ışık-karanlık ilişkisiyle açıklanması, varlığın birliği öğretisinin bazı yönlerini açıklamada imkânlar sağlar. Öncelikle algı, ışık sayesinde gerçekleşir. Bir şeyi görmek –ya da bilmek– o şeyin aydınlık olup olmamasıyla ilgilidir. Allah ise,

---

7 Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. II, s. 159. İbnü'l-Arabî şöyle der: "Sıradan insanlar, uyku diye isimlendirilen şeyin dışındaki uyumayı çoğunlukla bilmez. Hz. Peygamber ise dünya hayatında bulunduğu sürece insanın sürekli uykuda bulunduğuna dikkat çekmiş hatta bunu açıkca belirtmiştir. İnsan âhirette uyanır. Ölüm, âhiret hallerinin ilkidir. Hz. Peygamber, dünyayı ibret [geçmek], geçilmesi gerekli bir köprü saydı. İnsanın uykusunda gördüğü rüya yorumlandığı gibi dünya da tabir edilmelidir. Uykuda görülen rüya, kendisi nedeniyle değil, başka bir şey için amaçlanmış ise, uyurken görülen suretten uyanıklık âleminde kastedilen o anlama geçilir. İnsanın dünyadaki hali de böyledir. O, dünya için amaçlanmış bir varlık değildir. Onun dünyada hal, söz ve fiil olarak gördüğü her şey, âhiret için amaçlanmıştır. Orada dünyada gördüğü şey, insana tabir edilir ve ortaya çıkarılır. Nitekim dünyada da uykuda gördüğü şey, uyandığında ortaya çıkar. O halde dünya bir köprüdür, geçilir, imar edilmez. İnsan da uykusunda gördüğü şey hakkında böyledir. Rüyada görülen şey geçilir, esas alınmaz; çünkü insan uyandığında, görmüş olduğu şeylerden hiç birini bulamaz. Gördüğü şey, iyilik veya kötülük, bir yer, bina, yolculuk, iyi veya kötü haller olabilir. O halde insanın gördüğü şeyi arifin tabir etmesi gerekir. Tabir edince, ona 'senin rüyan falan falan şeye delalet eder' der. Dünya hayatı da bir uykudur. İnsan, ölümle âhirete göçtüğünde, sahip olduğu veya duyumsadığı ev, aile ve mal gibi hiçbir şey onunla beraber göçmediği gibi uyandığında da uyurken rüyasında meydana gelmiş şeylerden hiç birini elinde bulamaz. Bu nedenle Allah, gece ve gündüz uykuda olduğumuzu; âhirette ise uyanık olacağımızı ve orada rüyanın tabir edileceğini bildirmiştir. Allah'ın, basiretini nurlandırıp ölümden önce dünyada rüyasını tabir eden kimse kurtuluşa ermiş demektir. Böyle bir insan, dünyada bir rüya görüp sonra rüyasında uyandığını ve gördüğü şeyi uykusunda gördüğü bazı kimselere anlatan kimseye benzer. Şöyle der: 'Falan falan şeyi gördüm.' Anlattığı şahıs onun rüyasını o konudaki bilgisine göre yorumlar ve tabir eder. Uyandığında, rüyayı görürken ve onu tabir ettirirken sürekli uykuda olduğu kendisine görünür. En geçerli tabir budur. Bu dünyada zeki akıllı kimselerin hali de böyledir. Söz konusu kimse, uykuda olsa bile, uyandığını görür. Farkına varmak için, uykusunda gördüğü rüyayı tabir eder ve en doğru yolu tutar. Ölümle uyandığında ise, rüyasından dolayı Allah'a hamd eder, uykusuyla sevinir ve rüyası onun için iyilik meydana getirir." Bkz. *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. II, s. 145.

kendisini 'göklerin ve yerin nuru' diye niteler. Varlığın birliği öğretisinin üzerinde durduğu ana konulardan birisi, Tanrı'nın eşyayla beraberliğidir. İbnü'l-Arabî –aklın Tanrı hakkındaki yargısı olan tenzihçi görüşün aksine– Tanrı'nın bütün eşyayla beraber ve onlara 'kendilerinden bile daha yakın' olduğunu söyler. Bu yönüyle 'Allah her şey ile beraberdir' fikri, sûfilere göre, O'nun el-Hay ve el-Kayyum olmasının bir gereği ve sonucudur; çünkü Allah bir şey ile beraber değilse, o şeyin varlığından ve sürekliliğinden söz etme imkânı ortadan kalkar.

Bu beraberliği ifade ederken İbnü'l-Arabî'nin ifadeleri dereceli bir seyir takip eder. Öncelikle söz konusu olan şey, ayette geçtiği üzere kullarla beraberlik ve onlara yakınlıktır. Tanrı-insan yakınlığını iki kısımda ele alabiliriz: Birincisi ibadetler sayesinde meydana gelen yakınlıktır. Bu anlamda Tanrı'nın insanlarla yakın veya uzak olması, ilahi inayetin takdirine göre, insanların yerine getirdikleri amellere bağlıdır. Bunu, 'zorunlu rahmet' ile aynı kapsamda değerlendirebiliriz. Zorunlu rahmet, ihsan ve lütuf rahmetinden ayrı olarak, Tanrı'nın kullarının eylemlerinin karşılığında kendisine vacip yaptığı rahmetti. Nafile ibadetlerle Allah'a yaklaşmak bu konuyla ilgilidir ve onu 'özel yakınlık' diye isimlendirilebiliriz. Öte yandan Tanrı'nın –ibadetler söz konusu olmasa bile– her şey ile beraber ve her şeye yakın olduğunu dile getiren ayetleri de görmekteyiz. İbnü'l-Arabî, kastedilen yakınlık ya da beraberliğin herhangi bir ayrım olmaksızın ve herhangi bir koşula bağlı kalmaksızın 'Tanrı'nın her şey ile beraberliği' olduğuna dikkat çeker. Bu anlamda Allah'ın eşyayla beraberliği, onların irade ve seçimleriyle yerine getirdikleri ibadetlerin dışında zorunlu beraberliktir.

İbnü'l-Arabî bu beraberliği derece derece açıklar: Bunların ilki, ayetlerde geçen ifadeleri olduğu gibi benimsemektir. Bu durumda, en azından lafzi anlatımla ikiliğin sürdüğünü görürüz. Tanrı bir şeye yakın ve onunla beraber ise, bu durumda iki şeyin varlığından söz ederiz. Yakınlığın anlamını ve mahiyetini açıklamaya kalktığında, zorunlu olarak vahdet-i vücûdun birlikçi yönü ortaya çıkar. Tanrı'nın eşyaya yakın ve onlarla beraber olmasının bir anlamı olmalıdır. İbnü'l-Arabî'ye göre bunun anlamı, Tanrı'nın o şeyleri var etmesidir. O zaman, herhangi bir şeyi var eden ve varlığını sürdüren özellik, bu kez o şeyle 'beraber olan Hakkın' yerini alır. Başka bir ifadeyle, Hakkın bir şeyle beraber olması, söz konusu şeyi var eden ve varlığını sürdüren ilkeyle özdeşleşir. Bu yorum tarzı, yukarıda 'görünenden görünmeyene akıl yürütme' hakkında söylediğimiz gibi, İbnü'l-Arabî'nin bilgideki aracı belirli bir yöntemle 'bilgi konusu'na dönüştürmesine benzer. Vahdet-i vücûdun en önemli konusunu, Tanrı'nın eşyayla beraberliğini açıklayabilecek bir 'varlık yorumu' geliştirmek şeklinde ifade edebiliriz. Bunu yaparken İbnü'l-Arabî için en elverişli isim ise, en-

Nur ismidir. Çünkü bir ayette *Allah göklerin ve yerin nurudur* buyrulur. İbnü'l-Arabî'ye göre ayetin yorumu, 'göklere ve yere varlık olarak izafe edilen şey, gerçekte Allah'ın varlığıdır' demektir. Bu yorum, aradaki ikiliği ortadan kaldıran en nihai birlik yorumudur.

Âlemdeki yaratıkların fiillerini açıklarken bu beraberlik daha anlaşılır hale gelir. İdrak, ışık sayesinde mümkün olabilir. Işık görülen şeyde olacağı gibi aynı zamanda gözde de bulunmalıdır. Görülen şeyin ışığı gözle bitiştiğinde ya da gözden çıkan ışık görülen şeye bitiştiğinde algı gerçekleşir. Işık yoksa algıdan söz etmek mümkün değildir. Öyleyse bütün idraklerin (duyma, görme, dokunma vs) en-Nur ismi vasıtasıyla gerçekleştiğini söyleyebiliriz.

Aynı zamanda en-Nur, cisimlere aydınlık verir. Bu durum, vahdet-i vücûdun başka bir yönünü anlamamıza yardımcı olabilir. Şöyle ki: Yaratarak bir şey meydana getirmek, Tanrı'ya özgüdür. Yaratmanın sudûr yoluyla veya kelamcıların belirttiği anlamda yoktan yaratma şeklinde olması durumu değiştirmez. Ancak esas sorun, yaratılan ile Yaratıcı arasında 'yaratma' ile ortaya çıkan ilişkinin saptanmasıdır. Acaba yaratılan şey, belirli bir bağımsızlık kazanarak kendi varlığını sürdürür mü? Başka bir ifadeyle, varlık kazanan bir şeyin varlığı süreklilik kazanmakta mıdır? İbnü'l-Arabî'ye göre böyle bir şey, mümkün değildir. Çünkü böyle bir şey, imkânın tanımıyla çelişir ve 'hakikatlerin başkalaşması anlamına gelir.' Halbuki İbnü'l-Arabî'nin teorisindeki en kesin yargılardan birisi, 'hakikatlerde değişme ve başkalaşmanın olmayacağıdır.' Bir şey imkân alanında ise, sürekli olarak mümkündür; imkânsız ise, sürekli imkânsızdır. Böylece İbnü'l-Arabî, 'hakikatlerin sabit olması' fikrinden mümkün şeylerin dışta bir kez var olduktan sonra süreklilik kazanamayacakları sonucunu çıkartır. Öyleyse mümkün yaratılmış olmakla Tanrı'ya muhtaç olmaktan kurtulamaz. Bilakis sürekli Tanrı'nın kendisini yaratmasına muhtaçtır ve Tanrı her an onun varlığını yokluğuna 'tercih eder.' Yaratmanın yenilenmesi ve sürekli yaratma teorisi bu çerçevede ortaya çıkar. Bu meseleyi başka bahislerde ele alacağız. Ancak söylemek istediğimiz şey, Tanrı-âlem ilişkisini en-Nur ismiyle açıklamanın bu sürekliliği dile getirmeye elverişli olmasıdır. Işık olmaksızın eşyanın algılanması imkânsız hale geldiği gibi, Tanrı'nın varlık yardımının kesintiye uğradığını düşündüğümüzde, her şey yoklukta kalır.

HÛD FASSI'YLA İLGİLİ AÇIKLAMALAR

MÜMKÜNLERİN HAKİKATİ VE İLAHİ İSİM OLARAK A'YÂN-I SÂBİTE

Yusuf Fassı ile Hûd Fassı arasındaki ilişki, fassın son bölümünde geçen isimlerdeki çokluk ile 'zatın mutlak birliği' arasındaki ilişki ile kurulmuştur.[1] İbnü'l-Arabî 'âlemdeki çokluk' tahlilinden zorunlu olarak çokluğun kaynağı olarak isimlere ulaşmıştı. İsimlerdeki çokluk ise, Zat'ın birliğinin kanıtıdır. Böylece 'çokluk' derken isimler, 'birlik' derken Zat'tan söz etmek gerekir. Hûd Fassı, özel olarak 'mutlak birlik' konusuyla ilgiliyken bunun yanı sıra ilah-ı mutekad konusu ele alınır.

İbnü'l-Arabî'de birlik, kadim sayı öğretilerinden bilinen 'birlik türleri' ve 'birliğin çoklukla ilişkisi' gibi unsurları içerir. Ahadiyet İbnü'l-Arabî'deki birlik türlerinin başında gelir ve bu yönüyle Tanrı, âlemle ilişkili değildir. Bunun anlamı Tanrı'nın yaratma, bilinme, görünme, irade etme vb gibi herhangi bir eyleminin bu isimle ve bu birlik derecesinden gerçekleşmeyeceğidir. Bütün bunlar, birer ismin fiilleridir ve bütün isimler ve nitelikler, bu isimde silinmiştir. Mutlak birlik, Tanrı için Mutlak Varlık tabirini kullandığımız bilinmezlik mertebesine gönderme yapar. Öte yandan Mutlak Birlik tabirinin olumsuzlayıcı (selbî) bir nitelik olduğunu da belirtmeliyiz. Nitelemenin olumsuzluğu, hiç kuşkusuz, karşılığında bir çokluğun bulunmayışı ya da çokluğun zıddı olmayışıyla anlaşılabilir. İbnü'l-Arabî'de olumsuzlamanın bilinemezlik, bilinemezliğin bir şeyin zıddının bulunup bulunmayışıyla ilgili olduğunu hatırlamalıyız. Kendiliğinde bir şeyi bilmek, mümkün değildir. Bunun nedeni, bilmenin bir tür kıyasla gerçekleşmiş olmasıyla ilgilidir. Bilgiye konu olmak, başka şeylerle ilgili olmak, en genel anlamıyla ise bir cinse ve ayırıcı özelliğe sahip olmak demektir. Salt varlık, zıddı olmayan bir şeydir. Yokluk varlığın zıddı olmadığı gibi kendiliğinde gerçekliğe sahip bir şey de değildir. Varlık zıddı olmayan bir kavram olduğu gibi birlik de zıddı olmayan bir kavramdır ya da bilgi bilgisizliğin zıddı değildir. Saf ışık karanlığın zıddı değildir vs. Bu yönüyle İbnü'l-Arabî'nin genel teorisi, bir karşıtlık ve zıtlık teorisi sayılamaz. Teori, esas ve gerçek olan şey ile görüntüdeki

---

[1] Değerlendirme için bkz. Davud Kayserî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, c. II, s. 9; Abdurrahman Câmî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 243; Müeyyidüddin el-Cendî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 205; Abdürrezzak Kâşânî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 149.

yanılsama ve çokluk arasındaki çelişki üzerine kuruludur.

Hûd Fassı'nda İbnü'l-Arabî ilah-ı mutekad (inanılan ilah) konusunun bazı yönlerini ele alır. Bu meseleyi daha önce genişçe ele almıştık. Konunun bir yönü, özel rab sahibi olmakla ilgiliydi. İbnü'l-Arabî'nin 'rabb-ı has' dediği özel rab, insanın kendisini bilmesiyle Rabbini bilmesi arasında kurulan ilişkinin genel çerçevesini belirlediği gibi aynı zamanda Tanrı'nın tek tek şeylerle ilişkisini de belirler. Bu noktada İbnü'l-Arabî, *Hiç bir canlı yoktur ki, Allah onun perçeminden tutmuş olmasın, rabbim doğru yoldadır* anlamındaki bir ayetten hareket eder. Allah her canlının, daha doğrusu hareket eden her şeyin perçeminden tutmuştur. 'Perçeminden tutmak' bir şeyde etki sahibi olmak ve o şeyi kontrol etmek demektir. Ayet, Tanrı'nın her şeyin sahibi ve Rabbi olmasını açıklar. Allah, âlemlerdeki her şeyin rabbidir.

İbnü'l-Arabî, ayetteki iki ifade arasında ilişkiye dikkatimizi çeker: Birincisi Allah'ın her şeyin perçeminden tutmuş olmasıdır. Bu, genel bir saptamadır. Ardından, Hûd peygamberin 'Benim Rabbim doğru yoldadır' ifadesi bu genel ifadeyi daraltır ve özelleştirir. İbnü'l-Arabî'nin genel bir Allah tasavvurundan kişiye ait özel bir tasavvura doğru yöneldiği nokta burasıdır. Hûd peygamber 'benim rabbim' diyerek özel bir ifade kullanmıştır. Bu ifadeyi de iki kısımda ele alabiliriz: Birincisi 'benim rabbim' demenin anlamıdır. Rab bir tikele ait olabilir mi? İkincisi ise 'Rabbin doğru yolda olmasıdır.' Gerçekte bu ifade de, açıklamaya muhtaçtır. Çünkü doğru yolda olmak, ancak insanlarla veya yaratıklarla ilgili bir şey olabilir. Bu anlamda doğru yol, Tanrı'nın razı olacağı ve beğeneceği davranışları temsil eder. Acaba Rabbin doğru yolda olması ne anlama gelir? İfadenin bu kısmına temas etmeden önce, 'benim rabbim' derken kastedilen şeyin ne olduğuna kısaca değinmeliyiz.

İbnü'l-Arabî'nin yaratılış teorisi, varlıkların sabit hakikatlerinin Tanrı'nın nitelikleriyle ve isimleriyle ilişkisine dayanır. Her hakikat, tasnif bakımından iki şeyi ifade eder. Birincisi, dışta var olan bir mümkünün hakikati olmasıdır. Bu yönüyle her hakikat, ayn-ı sâbite, mahiyet, şey-i sâbit, hakikat, suret diye isimlendirilir. Şeylerin Tanrı'nın bilgisinde bulunmasının ortaya çıkarttığı en önemli sorun, söz konusu bulunuşun Tanrı'nın birliğiyle çelişmeden açıklanmasıdır; çünkü Tanrı her bakımdan bir olduğu gibi bilgi mertebesi de 'birlik' mertebesidir. Başka bir ifadeyle bu mertebe, bir mekân ve yer olarak düşünülemez. Öyleyse söz konusu şeylerin bilgide bulunması, onların 'bilinmesiyle' sınırlıdır. Bu durumda Tanrı'nın bilgisi, söz konusu şeyleri birer kavram ve hakikat olarak içerir. Bu durum, söz konusu şeylerin kendileri bakımından bir varlığa sahip olmasını gerektirmediği gibi Tanrı tarafından birer hakikat olarak bilinmeleri de gerçek bir çokluğa yol açmaz.

İbnü'l-Arabî buradan Tanrı'nın bilgisindeki şeylerle ilgili ikinci yorumuna geçer. O da, söz konusu hakikatlerin aynı zamanda Tanrı'nın nitelikleri ve isimleriyle özdeşleştirilmesidir. Çünkü Tanrı'da isim ve nispetler, fiillerle ortaya çıkar. Söz gelişi Tanrı'nın bilgi niteliğinden veya el-Alîm (Bilen) isminden söz etmek, O'nun bir 'şeyi' bilmesinden ve bu sayede bilinen ile arasında ortaya çıkan 'ilişki'den söz etmek demektir. Tanrı'nın irade niteliğinden veya el-Mürid isminden söz etmek, Tanrı'nın bir şeyi dilemesi ve bu fiil nedeniyle dilenen şey ile arasında ortaya çıkan ilişkiden söz etmek demektir. Aynı durum, bütün nitelik ve isimler için düşünülebilir. Öyleyse İbnü'l-Arabî'ye göre bilinenler ile Tanrı'nın nitelikleri ve isimleri, eş zamanlı ortaya çıkan ve birbirini gerektiren şeylerdir. Meselenin bir yönünü, ilah-melûh, güç yetiren-yetirilen gibi niteliklerin göreli ilişkileri bahsinde İbrahim Fassı'nda ele almıştık. Her halükarda İbnü'l-Arabî'nin varlık teorisi, birlik mertebesini teşkil eden Tanrı'nın bilgisinde eşyanın hakikatlerini ve Tanrı'nın niteliklerini ayrı ayrı gerçek şeyler olarak ele almaya imkân vermez. Öyleyse yapılması gereken, bu hakikatlerle Tanrı'nın nitelikleri arasında ikiliğin ortadan kaldırılmasıdır. İbnü'l-Arabî bu ikiliği, söz konusu hakikatlere iki yönden bakarak ortadan kaldırır. Birinci yönden hakikatler, mümkünlerin hakikatleridir. İkinci yönden ise, bunlar Tanrı'nın nitelikleridir.

Öyleyse mümkünlerin ilahi ilimdeki hakikatleri ya da a'yân-ı sâbite, aynı zamanda ilahi isimler demektir. Bunun anlamı, bir şeyin hakikatiyle dayandığı ismin özdeşliğidir. Başka bir ifadeyle herhangi bir varlığın Tanrı'nın bilgisinde bulunan 'şeyliği' ve 'hakikati' aynı anda Tanrı'nın bir ismi ve o şeyin hakikatidir: Bu durumda 'benim rabbim' ifadesi, aynı anda o şeyin hakikati ve o hakikatin dayandığı ilahi isim olmaktadır. Öyleyse İbnü'l-Arabî'de birlik, birbiriyle irtibatlı iki şeyi çözümlemektedir: Birincisi sonsuz sayıdaki şeyleri isimler yaparak, Tanrı ile âlem arasındaki çokluğu ortadan kaldırmaktadır. İkinci aşamada ise, ilahi isimlerdeki çokluğu Zat'ın mutlak birliğine irca ederek bu kez isimlerdeki çokluk sorununu Zat'ın mutlak birliğiyle ortadan kaldırmaktadır. Ahadiyet meselesinin fastaki esas yeri de, isimler ile Zat arasındaki birlik ilişkisini tespit etmekle ilgilidir.

Ayette geçen ikinci ifade, özel rabbin 'doğru yolda olmasıdır.' İbnü'l-Arabî, Hûd peygamberin 'benim rabbim doğru yoldadır' deyişini aktarır ve buradan her şeyin kendi özel rabbiyle arasındaki ilişki ve uyum üzerinde durur. Bu konu, İbnü'l-Arabî'nin kötülük-iyilik görüşüyle ilgiliyken buna bağlı olarak nimet-azap meselesi de bu görüşe dayanır. Hûd peygamber 'benim rabbim' dedikten sonra, 'doğru yoldadır' demişti. Doğru yol, öncelikle ahlakî bir yetkinliğe ve olgunluğa işaret eder. Bu anlamda Tanrı, en yetkin niteliklerin sahibidir. İnsan için ahlaki model de, Tanrı'nın

nitelikleridir. Başından beri sûfiler 'Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmak' üzerinde durmuşlardır.

İbnü'l-Arabî'de doğru yol, *Fusûsu'l-Hikem*'in başında geçen 'doğru yolun birliği' deyimine gönderme yapabilir. Bahsedilen doğru yolun –ki İbnü'l-Arabî orada müstakim kelimesi yerine *emem* kelimesini kullanmıştı– çeşitli anlamlarından birisinin de Tanrı ile insan ya da bütün tikeller arasındaki 'özel yol' olduğuna değinmiştik. Bu bakımdan her şey, özel rabbiyle doğrudan bir ilişki içindeyken aynı zamanda bir şeye en yakın olan da o şeyin kendi özel rabbidir; çünkü bir şeyin varlık ilkesi ve kaynağı, kendi özel rabbidir ve ondan gelen kesintisiz yardım sayesinde varlığını sürdürür. Her şey özel Rabbinin yardımına muhtaç olduğu gibi İbnü'l-Arabî'nin birlik görüşünün bir gereği olarak bu kez her şeyin 'özel rabbi' o şeyi ayakta tutan ilkeyle özdeşleşir. Bu durumda 'doğru yol' Rabbin kula yakınlığını anlatan bir ifade haline gelir. Bu yakınlık, daha önce zikrettiğimiz ayetlerde belirtildiği gibi 'şah damarı yakınlığı'dır. Vahdet-i vücûdun üzerinde en çok odaklaştığı konunun Tanrı ile tek tek şeyler arasındaki bu yakınlık olduğunu belirtmiştik. Bu anlamda vahdet-i vücûdun yerine kullanabileceğimiz ve onu en iyi açıklayan başka bir ifadenin 'Hakkın eşyayla beraberliği' olduğunu söyleyebiliriz.

İbnü'l-Arabî, bunu iki şekilde temellendirir: Birincisi, Rabbin 'yolda' olduğunu söyleyerek, yol ile yürümek ve ayak arasındaki yakınlık ilişkisini özel rab-kul yakınlığının örneği yapar. Öte yandan bu konunun bilinmesini, 'ayakların ilmi' diye niteler. Başka bir ifadeyle yürüme organı ayaklar, 'yol' ve Rabbin 'doğru yolda olması' hakkında insana bilgi verme imkânına sahiptir. İbnü'l-Arabî'de organların bilgi araçları olarak yorumlanması ve hangi organın hangi bilgi türüyle ilgili olduğu genişçe ele alınabilecek bir konudur ki, bu konuda 'rical' (adamlar) ve 'bilgi türleri' ilişkisi hakkındaki bazı görüşlerinin *Fütûhât-ı Mekkiyye*'de yer aldığını belirtmeliyiz.

İbnü'l-Arabî'nin alt ve aşağı yönlerini yakınlığı anlatan bir ifade sayması, onun tenzih-teşbih ilişkisi hakkındaki temel düşüncesinin bir gereğidir. İnsan, üst yönü Tanrı ile ilişkilendirmede güçlük çekmez. Halbuki İbnü'l-Arabî, Tanrı hakkındaki yargılarımızda aklın sınırlayıcı tutumunu hayal gücünün yargılarıyla dengelemek gerektiğini belirtir. Şeriatın getirdiği bilgi de, bu iki gücün bir uzlaşımıdır. Meseleye yön bakımından eğildiğimizde ise, Tanrı'nın üstte olduğunu söyleyip bütün iyilikleri O'na bağlamak, aklın bir yargısıdır. Halbuki İbnü'l-Arabî, "Bir ip sarkıtsaydınız Allah'ın üzerine düşerdi" anlamındaki bir hadisten hareketle Tanrı'yla alt-aşağı yönlerinin de ilişkilendirilebileceğine dikkat çeker. Ardından Tanrı hakkındaki bu gibi yargıları tahlil ederek, Tanrı'nın insanın bütün yargılarına eşit derecede yakın-uzak

olduğuna dikkat çeker. Öyleyse Tanrı'nın yakınlığını 'üzerinde yürünen yol' ile anlatmak, tenzih edilen Tanrı'yı hayal gücünün gereğiyle teşbih etmek ve yaklaştırmaktan ibarettir. Eyyûb Fassı'nda ise, hakikatleri bilmede temel bir ilke olan suyun insana yakınlığıyla Hakkın insana yakınlığı örneklendirilecektir. Öyleyse Tanrı ya da özel rab, her bakımdan bize yakınken aynı zamanda her tikel şey bu yakınlığı gösteren bir kanıttır.

'Doğru yolda olma'yı yakınlık anlamında yorumladığımızda ulaşacağımız genel sonuç budur. Buradan çıkan başka bir şey ise, herkesin kendi Rabbinden memnun olmasıdır. Buradaki ilişki 'doğru yolda olmak' ifadesinin tahlilinden çıkar. Başka bir ifadeyle kul, kendi Rabbini doğru yolda olmakla nitelemekle ondan razı ve memnun olduğunu ifade eder. Rıza, tasavvufun ilk dönemden itibaren üzerinde durduğu konulardan birisidir. Rıza-şükür ilişkisi üzerinde durulduğu gibi nefs teorilerinin gelişimiyle birlikte rızayı nefsin yetkinleşme derecelerinden birisi saymışlardır. Rıza iki aşamalıdır: Birincisi Tanrı'nın kuldan razı olması, ikincisi kulun Rabbinden razı olmasıdır. İbnü'l-Arabî'ye göre bu konu, 'nafile ibadetlerle Allah'a yaklaşmak' ile 'farz ibadetlerle Allah'a yaklaşmak' konusunun başka bir yansımasıdır. Rabbin kuldan razı olması veya kulun Rabden razı olması, kurb-ı nevâfil ve kurb-ı ferâiz, başka bir anlatımla gönüllü ibadetlerle Allah'a yaklaşmak ve farz ibadetlerle Allah'a yaklaşmak terimleriyle yer değiştirir.

Ancak meselenin başka bir yönü daha vardır. O da, herhangi bir seyr ü sulûk olmaksızın herkesin kendi özel Rabbiyle ilişkisidir. Bu bakımdan her varlık kendi Rabbini 'doğru yolda' bulup ondan razı olduğu gibi her rab de kendi kulundan razı ve memnundur. Çünkü bir kul kendi rabbini 'doğru yolda' bulmadan ondan yardım alamayacağı gibi –dolayısıyla var olması mümkün değildir, çünkü yardım 'doğru yol'dan ulaşmalıdır–Rab da kendi kulundan razı olmadan zuhurdaki maksadı gerçekleşmemiş olur. Bir ismin razı olması, kendi eserini ve ürününü dışta görmesi demektir. *Fusûsu'l-Hikem*'in başında zikredilen 'yaratılıştaki gayelilik' meselesine dönersek, Tanrı'nın âlemdeki gayesini zat ve isimler bakımdan ele almış, bu gayenin mutlaka gerçekleşmesi gerektiğini ve bunun bir zorunluluk olduğunu belirtmiştik. Tanrı'nın iradesinin gerçekleşmemesi söz konusu olamaz. Tanrı'nın zat bakımdan gayesi, bütün hakikatleri kendinde toplayan bir varlıkta bilinmekti. Bunu isimler bakımından ifade edersek gaye, bütün isimlerin –özel rabler– tek tek kendi taayyünlerini dışta görmesiyle kendilerini bilmesiydi. Öyleyse isimler de kendi eserlerini dışta görmeyi irade etmiştir ve bu iradenin gerçekleşmesi zorunludur. Bu durumda isimlerin kendi eserlerinden memnun ve razı olması, var oluştaki gayeliliğin gerek-

tirdiği zorunlu bir sonuçtur. İbnü'l-Arabî'nin 'Rabden razı olmak ile Rabbin kulundan razı olması' hakkındaki fikri, bu genel teoriye dayanır.

Herkes rabbinden ve her rab kulundan –ilah ile meluh ilişkisi– razı ise, o zaman günah, kötülük vb şeylerden nasıl söz edeceğiz?

İbnü'l-Arabî'de kötülüğün bir gerçeklik olarak bulunmadığı ve ancak göreli olarak ortaya çıktığı kesindir. Bu anlamda kötülüğün üç temel kaynağı vardır: Birincisi örf veya alışkanlıkların bir şeyi kötü olarak nitelemesidir.[2] Örfün değer yargıları ve kötülük algısı, zaman, mekân, insan, bölge gibi kimi unsurlar tarafından belirlenir. İkinci kaynak, insanın mizacına yatkın olup olmamaktır. Bu noktada insan, kendisine yatkın gelen şeyleri iyi, böyle olmayan şeyleri ise kötü olarak niteler ve sınıflar. Belirleyici olan insanın yararı ve hazcılığıdır. Üçüncüsü, şeriat kötüyü belirler. Şeriatın iyilik kötülük algısı, İbnü'l-Arabî'de farklı bakımlardan ele alınan geniş bir meseledir. Yakub Fassı'nda 'Allah katındaki din' ile 'toplum katındaki din' ilişkisinden söz ederken bu meseleye kısmen değinmiştik. Ancak burada İbnü'l-Arabî'nin Mutezile ile Eşarilerin görüş ayrılığına düştükleri bir konudaki fikrine temas etmeliyiz.[3] O da, şeriatın iyi kötü yargısında şeylerin sabit bir hakikatlerinin bulunup bulunmadığıdır. Gerçi bu sorun bir yönüyle aklın iyi ve kötüyü bilmesiyle de ilgilidir. İbnü'l-Arabî'nin şeriatın şeylerde sabit hakikati dikkate alarak hüküm verdiği görüşünü benimseyerek Mutezileye daha yakın durduğunu söylemek mümkündür. Her halükarda, bu üç kaynak, iyilik-kötülük yargılarımıza kaynaklık yapar. Bütün bunlar ise, göreli bir gerçekliğe sahip olabilir. Öyleyse iyilik kadar kötülük de göreli bir gerçekliğe sahiptir.

---

[2] İbnü'l-Arabî şöyle der: "İyilik ve kötülük, iyi ve kötü için özlerinden kaynaklanan iki niteliktir. Fakat bir şeyin iyiliği ve kötülüğü, yetkinlik veya eksiklik veya maksat veya yatkınlık veya doğa veya nefret veya alışkanlığa göre algılanır. Bazı şeylerin kötülüğü ve iyiliği sadece Hakkın bildirmesiyle –ki şeriat demektir– anlaşılır. Böylece 'şu kötü', 'bu iyidir' deriz. Bu, şeriattan bir bildirimdir, hüküm değildir. Bu nedenle, zamana, şahsa ve hal koşuluna göre iyilik ve kötülükten söz ederiz." Bkz. *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. I, s. 118.

[3] İbnü'l-Arabî şöyle der: "Korunmuş bir verâ sahibi, [görünüşte] helal yemeyi domuz, içeceği şarap şeklinde görür. Gördüğünde, hiçbir kuşku duymaz. Yanında oturan ise, yemeği temiz ekmek parçası, içeceği ise tatlı su olarak görür. Heyhat! Hayal sahibi nerede, sahih-duyu sahibi nerede! Dinî bir hükmü bir suret olarak algılayan mı, yoksa duyulur şeyi doğal olarak bulunduğu halde algılayan mı [iyidir]? Verâ sahiplerinde görülen bu durum, kötünün ve iyinin özünde kötü ve iyi olduğu görüşünde Mutezile mezhebinin fikrini destekleyen kanıtlardan birisidir." Bkz. *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. II, s. 406.

İbnü'l-Arabî, bu göreliliği ilahi isimlere dayandırır. İlahi isimler, tek bir zatı göstermek bakımından birbirlerinin aynı olsalar bile, kendilerine özgü hakikatleri bakımından farklı anlam ve hakikate sahiptirler. Bir ismin hakikati 'hidayet' iken başka bir ismin hakikati 'dalalet' olabilir ve kulları el-Hâdi isminden başka bir yola sürükler ya da el-Münim isminin hakikati nimet vermek, buna karşın ed-Darr isminin hakikati ise kullara zarar vermeyi gerektirebilir. Öyleyse âlemdeki şeyler hakkında verilen farklı yargılar, bizzat ilahi isimlerdeki farklılıklara dayanır. Üstelik ilahi isimler arasındaki farklılıklar, herhangi bir şekilde giderilemez. Çünkü isimler arasındaki ilişkiler, bir ismin diğerini ortadan kaldırmasına imkân vermez. Konevî bunu "Âlemde bela kadar şifa da var olacaktır" diyerek açıklar.

İsimler birbirlerini etkisiz kılacak şekilde bir üstlük-altlık ilişkisi içinde değilse ve her isim kendi kulundan memnun ise, peygamberlerin daveti neyle ilgilidir?

Öyle görünüyor ki, İbnü'l-Arabî bu sorunu velilik-nebilik ilişkisi hakkındaki genel düşüncesiyle irtibatlı olarak çözmektedir. Bu bakımdan konu, çokluk-birlik, isim-zat ilişkisiyle ilgilidir. Burada 'özel' kelimesinin anlamlarından birisinin 'sınırlı' olduğunu hatırlamalıyız. Bu durumda her insanın kendine özgü özel bir rabbe inanması, Tanrı hakkında bir inanç sayılabilir. Üstelik bu inanç, insanın ya kendi aklıyla soyutlayarak elde ettiği veya hayal gücüyle insan biçimli olarak tasavvur ettiği ya da başka bir insanı taklit ederek elde ettiği bir inançtır. Ancak bu inanç, her halükarda Tanrı hakkında belirli bir ismin verdiği bilgiyle sınırlanmıştır. İbnü'l-Arabî'nin tenzih ve teşbihe yönelik tavrının aynı zamanda 'sınırlama'ya karşı bir tavır olduğunu hatırlamalıyız. Nitekim Nuh Fassı'nda bu mesele ele alındığı gibi aynı zamanda İsa Fassı'nda da bu sınırlamanın İsa'yla ilgili yönü üzerinde durulacaktır. Tanrı hakkındaki gerçek bilgi, herhangi bir ismin ifade edemeyeceği kadar yüce ve aşkın olan Mutlak'ı bütün isimleri bakımından bilmek demektir. Bu ise, öncelikli olarak tek bir ismin ikili anlamıyla gerçekleşebilir. İnsan doğal olarak ismin tek anlamıyla sınırlıdır ve ikinci anlam ismin kendisine özgü anlamı nedeniyle perdelenir. Bu anlamda sûfiler, isimleri iki anlamda yorumlamıştır: Birincisi, ismin işaret ve alâmet olmasıdır. Bu anlamda her isim, ismi olduğu şey hakkında bir bilgi taşır. Ancak aynı zamanda her isim, ismi olduğu şey hakkında bir sınırlama ve daraltma demektir. Bu ise, bir ismin 'perde' haline gelmesi demektir. İbnü'l-Arabî, arifin bilgisini kendi özel rabbini bu iki yönüyle, başka bir ifadeyle 'kendisi' ve 'zata' –dolayısıyla bütün isimlere– delil olması yoluyla bilen kişi diye tanımlar. Bu nedenle de arif, Rabbi hakkında özel bir inanç sahibi olmakla birlikte, başkalarının inançlarını da inkâr etmez.

Peygamberler, insanı kendisine 'şah damarından daha yakın olan' 'özel rabbi' vasıtasıyla bağlı olduğu Rabbe çağırır. Bu davet, sınırlı bir isim ve o ismin anlamından bütün isimlerin anlamına doğru bir yolculuk demektir. Başka bir ifadeyle hayal gücünün Rabbi sınırladığı dar anlamda Rab ve değer anlayışından, bu ismin kendisini gösterdiği geniş anlamda Rab ve O'nun değerlerine çağırmaktadır. Buna bağlı olarak, her insan fıtraten bağlı olduğu kendi özel rabbi hakkında da 'bilinç sahibi' olmaya davet edilmektedir. Bu bilinç sayesinde özel Rabbin Allah'ın isimlerinden birisi olduğu ve O'nun bundan başka sonsuz ismi olduğunu anlayacaktır.

SALİH FASSI'NDA YARATILIŞ

YARATMANIN İLKESİ: ÜÇÜN BİRLİĞİ

Salih Fassı, yaratılışın dayandığı ilkeyle ilgilidir. Bu, sûfilerin 'Bir şeyden sırf varlığı bakımından bir sonuç çıkmaz'[1] diye dile getirilen bir ilkeden hareketle önce ilahi

---

[1] Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. II, s. 37. İbnü'l-Arabî, uzun bir metinde ilk yaratılışa örnek saydığı doğa ve anlam dünyasındaki üreme türleri görüşünü ortaya koyar ve bunları yaratmayla ilişkilendirir: "Bu ilim, kaynaşma ve cinsel birleşme ilmidir. Bu meyanda bir kısmı duyusal, bir kısmı da manevi ve ilahidir. Bu ilmin hakikatini öğrenmek istediğinde, önce duyu âleminde, sonra doğa âleminde, sonra ruhsal anlamlarda, sonra ilahi ilimde onu incelemen gerektiğini bilmelisin. Duyu âlemindeki çoğalmaya gelince, Allah iki kişi arasında bir şahsı meydana getirmek isteyip de bu iki şahıs onu üreteceği zaman, aralarına üçüncü bir hüküm yerleştirilmediği sürece, o ikisinden üçüncünün çıkması mümkün değildir. Bu hüküm, iki insandan birinin diğerine cinsel ilişkiyle yaklaşmasıdır. İki insan belirli bir tarzda ve özel bir şartla arzuyla birleşirse, üçüncünün ortaya çıkması gerekir. Söz konusu özel şart, dişinin mahallinin üremeye uygun ve tohumu bozmayacak; tohumun ise, üreme mahallinde (doğacak şeyin) sureti açabilir özellikte olması demektir. Özel şart derken kastettiğimiz budur. Özel tarz ise, iki cinsel organın birleşmesi ve arzudan kaynaklanarak erlik suyunun veya rüzgârın rahme inmesidir. Bu şartlar dahilinde çocuk diye isimlendirilen ürünün meydana gelmesi kaçınılmazdır. O ikisi ise anne-baba, üçüncünün ortaya çıkışı doğum, çocuğu meydana getirmek üzere birleşmeleri nikâh veya cinsel ilişki diye isimlendirilir. İşte bu, canlıda gerçekleşen duyusal bir durumdur. Doğadaki üremeye gelince, gök su yağdırıp yeryüzü de onu kabul ettiğinde, bu durum, yeryüzünün hamile kalmasıdır. Böylece 'her türden varlıklar meydana gelir.' Aynı şey, hurma ve ağaçların aşılanmasında söz konusudur. 'Her şeyi çift yarattık.' Bunun nedeni üremenin sağlanmasıdır. Manalardaki üremeyi anlamak için öncelikle şeylerin iki kısım olduğunu bilmen gerekir: Tekiller ve bileşikler. Tekili bilmek, bileşiği bilmekten öncedir. Bu meyanda tekili bilmek tanımla gerçekleşirken bileşiği bilmek, kesin kanıtla elde edilir. Sözgelimi, âlemin bir sebepten meydana gelip gelmediğini öğrenmek istersen, iki tekile veya şartlı öncül gibi iki tekile denk bir şeye dayanmalısın. Ardından, bu iki tekilden birini mevzu-müpteda yapar, diğerini ondan haber veren yüklem yapar ve şöyle dersin: 'Her hâdis' [sonradan var olan her şey]. Hudûs (sonradanlık) ile kendisine tamlama yapıp âdeta onu kuşatan bir sur yaptığın her lafzının tanımını bilmen gerekir. Çünkü 'her', dildeki kullanımıyla sınırlamayı gerektirir. Hâdisin anlamını bildiğinde, başka bir tekili ona yüklersin. Bu da 'Onun bir sebebi vardır' yargındır. Bununla o şeyden haber verirsin. Sebebin anlamını ve dildeki kullanımını da bilmelisin. İşte bu, tanımla elde edilen tekillerin bilgisidir. Bu iki tekilden bileşik bir form ortaya çıkar. Nitekim insanın sureti, canlılık ve düşünmeden meydana gelir ve onu şöyle tanımlarsın: Dü-

nitelikleri, ardından mümkün varlığın yaratılış öncesi 'şeyliği'ni Tanrı'nın bilgisinde 'sabit' görme esasına dayanır. Böylece ilahi zat, mümkünün hakikati ve aradaki bağ olan ilahi nitelik (nispet) yaratmanın ilkesi haline gelir. Bunun İbnü'l-Arabî'nin terminolojisindeki adı, *ferdiyet-i selâse*'dir (üçün birliği). Diğer faslara göre konunun peygamberin hakikatiyle ilişkisi bu fasta daha zayıf görünmektedir.[2]

Kavramları ve içeriği ne kadar değişirse değişsin, İbnü'l-Arabî'nin yaratılış teorisi özünde bir sudûr teorisidir. Sudûr, sûfilerin İslam filozoflarından öğrendikleri bazı düşüncelerden hareket ederek Tanrı-âlem arasında bir süreklilik ve benzerlik ilişkisi kurma ilkesine dayanır. Teorinin sûfilerin eserlerinde gördüğümüz iki esas unsuru vardır: Birincisi bahsettiğimiz benzerlik ilişkisinin tespiti, ikincisi ise, bir nedensellik ve zorunluluk zinciriyle tikellerin ortaya çıkmasıdır. Öyleyse sudûr, aynı anda Tanrı-âlem arasındaki benzerlik ilişkisini ve nedenselliği temellendiren bir teoridir.

şünen canlı. Birini diğerine yüklem yaparak iki tekilin bileşiminden bir sonuç çıkmaz. Çünkü iki tekilin bileşimi, doğruluğu için kanıt gereken bir iddiadır ki, bu kanıt sayesinde verilen haber doğrulanır. Kısaca, her tekilin bilinmesi ve tekil mevzudan verilen haberin ya duyusal ya da bedihî veya duyusal ve bedihî kanıta dayanan teorik bir kanıtla bilinmesi gerekir. Sonra, kendisinde ilkinde yaptığını uyguladığın başka bir öncül ararsın. İki tekilden birinin iki öncülde zikredilmesi gerekir. Şu halde o, biçimsel olarak dört, halbuki daha sonra zikredeceğimiz nedenle anlamda üçtür. Böyle olmadığı sürece bu bileşimden kesinlikle netice çıkmaz. Birinci öncülde örneklendirdiğimiz konu hakkında şöyle deriz: Âlem hâdistir. Bu öncüldeki tekilin tanımıyla, birinci öncülde âlemin mahiyeti ve 'hâdis' sözünle hâdisliği ona yüklem yapman hakkında öğrenmek istediğin bilgiyi talep edersin. Bu öncülde yüklem yapılan hâdis, sebebi ona yüklem yaptığında birinci öncülde mevzuydu. Böylece hâdis, her iki öncülde de tekrarlanmıştır ki, o, iki öncülü birbirine bağlayan bağdır. İki öncül birbirine bağlandığında bu irtibat, delilin yönü; bir araya gelmeleri, delil ve burhan diye isimlendirilir. Böylelikle, zorunlu olarak âlemin hâdisliğinin bir sebebi olduğu sonucu çıkar. Öyleyse neden hâdislik, hüküm ise sebeptir. Hüküm nedenden daha geneldir. Çünkü mantıkta, hükmün nedenden daha genel ya da ona denk olması şarttır."

[2] Şarihler bu ilişkiyi fethi 'kendisinden beklenmediği halde bir şeyin bir şeyden meydana gelmesi' diye tanımlayarak Salih peygamberin devesinin dağdan çıkmasıyla kurar. Bir dağdan devenin çıkması beklenemez. Dağ yarılmış ve bir mucize olarak deve çıkmıştır. Anlaşıldığı kadarıyla, burada beklenmedik ifadesi 'sebepliliğin' olmayışı anlamında kullanılmaktadır. Bu yönüyle gerek yaratılış ve gerekse kalbe gelen bilgiler anlamındaki fetihler, zorunlu bir sebepliğin sonucu olarak meydana gelmez. Bkz. Davud Kayserî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem* (Daru'l-i'tisam, 1416), c. II, s. 49; Bâlî Sofyavî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem* (Dersaadet, 1309), s. 200; ayrıca fetih ve mucize ilişkisi hakkında bkz. Abdurrahman Câmî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem* (Darü'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 2004), s. 229; Fetih türleri ve anahtarlar hakkında bkz. Sadreddin Konevî, *Fusûsu'l-Hikem'in Sırları*, s. 78 vd.

Sudûrun ana konusunun Tanrı-âlem arasındaki sürekliliği temellendirmek olduğunu söyledik. Sûfiler için bu süreklilik, iki şeyi ifade eder: Birincisi benzerliktir. Diğeri ise sudûr yapısındaki nedenselliğin kırılmasıyla Tanrı'dan çıkan kesintisiz feyzin âlemi her an var etmesidir. Bunun İbnü'l-Arabî'deki karşılığı 'sürekli yaratma' ya da 'yaratmanın yenilenmesi'dir. Yaratmak, bir şeyin kendi benzerini var etmesidir. Bu yönüyle sûfiler, yaratmanın tarzı ve şeklinden daha çok, yaratmayla ortaya çıkan şeyin Yaratan ile ilişkisi üzerinde durmuştur. Yaratmanın tarzı ise, bu benzerlik ilişkisini tesis edecek bir teoriyi temellendirmek amacıyla ele alınmıştır. Konevî, İbnü'l-Arabî'nin yaratılış teorisini iki ilkeyle özetler: Bir şey bütünüyle kendisinden farklı bir şeyi meydana getirmez. Bir şeyden meydana gelen ürün o şeyin aynı olamaz. Bu iki cümle, gerçekte Tanrı-âlem ilişkisini açıklayan tek bir ifadedir.[3]

Meselenin ayrıntısına girmeden şuna dikkat çekmek gerekir: Yaratma, bir şeyin yoktan yaratılması ve meydana gelmesi değildir. Yaratılış, bir çekirdekten ağacın çıkması veya bir şeyden başka bir şeyin doğması veya güneşten ışınların çıkması örneklerindeki gibi, ürün ile kaynak arasında benzerlik ve süreklilik ilişkisinin sürdüğü bir ilişkiler ağıdır. Süreklilik, iki şekilde gerçekleşir. Birincisi benzerliktir. Ortaya çıkan şey, çıktığı şeyin özelliklerini belirli bir ölçüde taşımalıdır. Bu durum, kaynağın mutlak anlamda bir ve basit olmasının sağladığı zorunlu bir sonuçtur: Bir şey, bir ve basit bir varlıktan meydana geliyorsa –ki o şeyin kendisinden veya bilgisinden veya kudretinden ortaya çıkmak durumu değiştirmez– farklılığa kaynaklık edecek yabancı bir unsur ortada yok demektir. Bu durumda ürünün, kaynağa ve ilkeye benzer, hatta bir bakıma onun aynı olarak ortaya çıkması zorunludur.

Mesele aynı zamanda mutlak yokluğun reddedilmesiyle ilgilidir. Bilindiği gibi zihnin ulaşabileceği son yargı, 'kendinde varlık' kavramıdır. Bu anlamıyla varlık, Mutlak Varlık'tır. Sûfiler Mutlak Varlık'ı –belirli koşullar altında– Tanrı'yı anlatan bir ifade olarak kullanmıştır. Mutlak Varlık Tanrı demek ise, yokluk böyle bir varlığın karşıtı olamaz. Yokluktan söz etmek, ancak bu Varlık'ın bilinmeyişinden söz etmek demektir. Bu anlamıyla ise, sadece göreli bir şekilde yokluk olabilir. Mutlak Varlık, bir ve basit –herhangi bir şekilde bileşik olmamak– ise, kendinden çıkan şeylerin de O'na benzemesi gerekir.

Böyle bir tasavvur, benzerlik sorununu çözse bile yaratmayı açıklamış olamaz.

---

[3] Bkz. Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 14. Değerlendirme için bkz. Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, s. 284 vd.

Çünkü benzerliği özdeşliğe taşıdığımızda ve herhangi bir anlamda farklılığı dışladığımızda, bir hareket türü olan yaratmadan söz etmek mümkün değildir. Yaratmadan söz etmek bir farklılaşmadan söz etmek demektir. Bunu kanıtlamak için 'totolojinin imkânsızlığı' fikri üzerinde durmuşlardır. Bu yönüyle yaratıklardan hareketle yaratıcı bir sebebe ulaşırken 'sonsuz yaratıcılar' zincirinin imkânsızlığı (teselsül) tümevarımı temellendirdiği gibi bir şeyin sürekli kendisini tekrarlamasını totoloji saymak da yaratmayı ve hareketi temellendirir. Öyleyse *totoloji* ve *teselsül*, tümevarımsal olarak mümkün varlıklar için bir sebep ve ilkeyi tümdengelim bakımdan ise yaratma ve hareketi açıklayan iki anahtar terimdir. Sûfilerin varlık tasavvurunu işlevsel kılan, bu iki terimdir.

Yaratma bir tür değişim ve hareket ise, kaynakta harekete sebep olabilecek bir 'meyil' öngörmeliyiz. Bu durum, bütünüyle bir kabule dayanır. Çünkü böyle bir şeyin kanıtlanması mümkün olmadığı gibi yaratmayı başka bir şekilde açıklamak da mümkün değildir. Bir şeyin kendini tekrarlaması ve yaratmanın sürekli aynı şeyi üretmesi, bir totolojidir ve totoloji anlamsızdır. Bu yönüyle âlemin ilkeden kısmen farklı bir şekilde meydana geldiği kabulü, sûfiler bakımından 'vakıadan kaynağa doğru bakma'nın gerektirdiği zorunlu bir sonuçtur. Vakıadan bakmak derken, âlemin Tanrı'dan bir ölçüde farklı olarak meydana gelmiş olmasını kastediyoruz. Öte yandan bu farklılık konusu, genel olarak kabul görmüş bir olgu olduğu için –çünkü akıl zaten Tanrı'yı âlemden mutlak anlamda farklı ve ayrı bir şey sayar– sûfiler ilgilerini daha çok ilkede dile getirilen diğer konuya yöneltmiştir. O da, bir şeyden kendisine tam anlamıyla zıt bir şeyin meydana gelemeyeceğiydi. Böyle bir durumda o şeyin ilke olması anlamını yitirir ve bu farklılığın kaynağını araştırmak, yeni bir sorun haline gelirdi. Halbuki biz, ilkenin tek, temel niteliğinin basitlik olduğunu kabul etmiştik. Bu durumdaki bir ilkeden çıkan şeyin o şeye benzer olması zorunludur.

Sûfilerin yaratmayı açıklarken kullandıkları ana terimler, Yaratan-yaratılan arasındaki benzerliği temellendirmeye elverişlidir: Bu bağlamda bir şeyden bir şeyin çıkması anlamında sudûr, huruç, ya da bir şeyin meyve ve ürün vermesi anlamında semere-ismar (ürün vermek) gibi terimler, sürekli bu benzerliğe gönderme yapan ve onu temellendiren ifadelerdir.[4] Öte yandan yaratmayı ifade eden fiiller arasında açmak, görünmek, yansımak, belirlenmek, nefes vermek gibi kelimeler de bu ilişkiyi

[4] Bu gibi terimler hakkında bkz. Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 14 vd; aynı yazar, *Fusûsu'l-Hikem'in Sırları*, s. 79 vd.

farklı bir noktaya taşır. Açmak (feth, fatih), İbnü'l-Arabî'nin Salih Fassı'nda ele aldığı konu olması bakımından da yaratmayla ilgili terimler arasında özel bir yere sahiptir. İbnü'l-Arabî'ye göre yaratmak, bir açış eylemidir.

Pekiyi bu ne anlama gelir? Açmak, başlangıçla ilgili bir karanlık ve kapalılığa gönderme yapar. İbnü'l-Arabî, bu kelimeyle eş anlamda *fetk* (parçalanmak) kelimesini kullanır. Bunun zıddı ise *retk*, yani dürülmektir. Bu gibi kelimelerin, ilk tasavvufta nefsin hallerine işaret eden kabz-bast terimleriyle ilişkili olduğunu ve nefsin çeşitli halleri ve durumları için kullanılan kelimelerin varlığa uyarlandığını biliyoruz. Nitekim *bast* ve bundan türetilmiş *inbisat* (açılma), tam olarak açma kelimesinin yerine kullanılır. Kabz ise, varlığın dürülmesi, var edilen bir şeyin yok edilmesi anlamıyla 'gölgenin dürülmesi' anlamında yine aynı anlamda kullanılır. Bütün bunlar, İbnü'l-Arabî'nin varlık görüşü hakkında önemli ipuçları taşır. Sûfiler yaratmayı açmak diye görünce, bu kez kelimeden 'anahtar' anlamındaki *miftah* terimini üretmişlerdir. Bu yönüyle anahtar veya anahtarlar, İbnü'l-Arabî'de sıkça geçer. En genel anlamıyla anahtar, Hz. Peygamberin hakikatidir.[5]

Bu görüş, iki temel düşünceye dayandırılabilir: Birincisi 'Tanrı vardı, O'nunla birlikte başka bir şey yoktu' anafikridir. Bu cümle 'Varlık olmak bakımından varlık Tanrı'dır' ya da 'Tanrı Varlıktır' gibi farklı ifadelerle dile getirilebilir. Başka bir ifadeyle sûfilerin hadis olarak aktardıkları "Tanrı vardı, başka bir şey yoktu" ifadesi, aklın nihai olarak ulaşabileceği metafizik ilkeyle özdeştir. İkinci cümle ise, "Hakikatler vardı, onlarla birlikte başka bir şey yoktu" cümlesidir. Bu ise, Tanrı bakımından nitelik ve isimlere, yaratılmış şeyler için ise, hakikatlere gönderme yapan bir ifadedir. Öyleyse yaratılış teorisi, bu iki cümlede dile getirilen ana fikirlerle açıklanabileceği gibi Salih Fassı'nda 'açılış' hikmeti de zorunlu olarak bu iki cümleye dayanır.

İbnü'l-Arabî, bir ayeti sıkça tekrarlar: *Bir şeyi [var etmek] isteyince, ona sözümüz 'ol' demekten ibarettir, o da hemen olur* [16:40]. Bu ayet, yaratmayı olduğu gibi bu ilk örneğe bağlı olarak herhangi bir alanda veya varlık türünde sonuç çıkartmaya dönük her türlü eylemin esasını oluşturan bir ilkeyi dile getirir. Bu iki noktanın tespiti İbnü'l-Arabî'nin düşüncesini anlamak bakımından önemlidir. Çünkü çeşitli vesilelerle dile getirdiğimiz gibi, İbnü'l-Arabî'nin teorisi, bir şekilde gerçekleşmiş âlemin yaratılışıyla ilgili ve sınırlı bir teori değildir. Bu teori, başlangıçta –ki kastedilen za-

[5] Bk. Sadreddin Konevî, *Fusûsu'l-Hikem'in Sırları*, s. 79; Kutbuddin İznikî, *Şerh-i Miftahi'l-Gayb*, varak, 1.

mansal bir nokta değildir– bir kez gerçekleştiği gibi kendisinden sonraki bütün gerçekleşmelerde tekrarlanan bir üst ilkeyi belirlemeyi hedefler. Böylece bir yaratılış teorisi olarak sudûr, İbnü'l-Arabî'de âlemdeki her türlü gelişim ve çoğalışı açıklayan genel bir teoriye dönüşür. Başka bir ifadeyle yaratılış sudûr yoluyla gerçekleşmişse, âlemde meydana gelen her eylemin ve hareketin bu ilk modele göre gerçekleşmesi gerekir. Bu durum, ilkler-sonlar, nedenler-nedenliler, asıllar-ferler arasındaki ilişkinin zorunlu sonucudur.

İbnü'l-Arabî'de sudûr üç ilke arasındaki ilişkinin sonucudur. Bu üç ilkenin ilki zat, ikincisi yaratmaya konu olan şey –ki daha çok şeylik diye ifade edilir– ve bunların arasındaki bağdır. Yaratılışı açıklamak, bu üç şeyi birden dikkate almayı gerektirir. Bunu Konevî şöyle bir ilkeyle açıklar: "Bir şeyden sırf varlığı bakımından başka bir şey çıkmaz."[6] Bu ilke, metafizik bir ilke olması nedeniyle, sadece Tanrı ile değil, varlığın bütün tür ve sınıfları için geçerlidir. Tanrı'dan sırf varlığı bakımından bir şey çıkmayacağı gibi insandan ya da başka bir varlık türünden de sırf varlığı bakımından bir şey çıkmaz.[7] Burada Konevî, meseleyi bilgi süreciyle özdeşleştirerek sistemindeki tutarlılığa dikkatimizi çeker. İlkenin bilgi düzeyindeki karşılığı, bir şeyin sırf varlığı bakımından bilinememesidir. Bilmek yerine başka bir fiil de konulabilir. Söz gelişi bir şey sırf varlığı bakımından ve basitlik halinde görülemez vs.

Bir üründen ve sonuçtan söz etmek, varlığın başka şeylerle ilişkisini dikkate almak demektir. Burada İbnü'l-Arabî, yaratılan şeyin yaratılıştan önceki bir bulunuşu fikrine ulaşır ve bunu 'şeylik' diye isimlendirir. Bu anlamda her şeyin yaratılıştan önce sabit bir 'şeyliği' vardır ve bu şeylik yaratmada belirli bir etkiye sahiptir. Bu yönüyle şeylik, İslam filozoflarının imkân veya mahiyet, Mutezile kelamcılarının ise 'madumun şeyliği' (yok olan şeyin şeyliği) fikriyle benzerlikler taşır. İbnü'l-Arabî'nin bu şeyliği kabul edip onu bir tür varlıkla nitelemesinin yol açtığı güçlüklere kısaca değinmiştik. Zat ile bu 'şeylik' arasında ise, şeylik yönünden adını alan birtakım nitelikler ya da bağlar vardır. Böylece, bütünüyle zihnî bir taksim ve ayrım olarak 'zat-şeylik-bağ' sonucuna ulaşırız. Ancak bu üçlünün Tanrı'nın birliğini zedelemeyecek şekilde izah edilmesi gerekir. Kelamcılar Tanrı'nın nitelikleriyle zatı arasındaki iliş-

---

6 Konevî'nin metinlerinde geçen bu ifade yanlışlıkla vahdet-i vücûdun ilk kullanıldığı metin olarak yorumlanmıştır. Gerçekte ifadenin teknik anlamıyla vahdet-i vücûd ile herhangi bir ilişkisi yoktur. Bu konudaki değerlendirme için bkz. Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, s. 260. İfade için bkz. Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 22.

7 Bu konuda bkz. Sadreddin Konevî, *a.g.y.*, s. 17.

kiyi Tanrı'nın birliğine zarar vermeden çözmeye çalıştıkları gibi İbnü'l-Arabî'nin teorisindeki ana sorun da, bu üçlünün birliğe zarar vermeden nasıl yorumlanacağıdır. Kelamcıların teorisinden farklı olan şey, Tanrı'nın eşyayı ezeli olarak bilmesinin onları bir şey olarak bilmek anlamına geldiğinden hareketle, şeylerin ilahi ilimdeki sabit hakikatinin ortaya çıkmasıdır. Böylece niteliği de bu hakikat ile zat arasındaki bağ olarak yorumlar.

İbnü'l-Arabî, burada *ferdiyet-i selâse* diye isimlendirdiği bir birlik türünden söz eder. Bu birlik, 'birimin birliği' şeklinde ifade edilebilir. Bu yönüyle ferdiyet, mutlak birlik anlamındaki ahadiyetten farklıdır. Ahadiyet, Zat'a özgü bir birlik türüdür. Gerçi Konevî'nin bu birlik türünü, Tanrı'nın dışındaki şeyler için de kullandığını gördüğümüzü belirtmeliyiz. Bu yönüyle ahadiyet, niteliklerden ve bu niteliklerin gereklerinden soyutlanmış şeye gönderme yapar. Ferdiyet ise, yine bir birliktir. Bu ise, üç unsurun tek bir şey teşkil etmesinin oluşturduğu birlik türüdür. Bu yorumla ferdiyet, vahidiyet (niteliklerin birliği) ile eş anlamlıdır. Ferdiyet birliktir, çünkü buradaki hiçbir şey gerçek bir ayrıma sahip değildir. Ferdiyet-i selâse unsurlarından gerçek olan sadece Zat'tır. Zat'ın bir şeyi bilmesinden söz ettiğimizde, bilgi-bilinen ikilisi ortaya çıkmaktadır. Öyleyse çokluk bir niteliğin ortaya çıkmasıyla taayyün mertebesinde gözükür. Gerçekte ise, onu tekrar bire irca edebiliriz.

İbnü'l-Arabî, ilk yaratılışı iki şey arasındaki bir ilişkiyle açıkladıktan sonra, bunu bütün hareket ve türeyiş türlerine uyarlar. Âlemin Tanrı'dan ilk çıkış hareketi bir tür sudûr olduğu gibi aynı zamanda âlemdeki her hareket, başka bir açıklamayla, doğal varlıklardaki üreme-çoğalma kadar manevi-anlamlar dünyasındaki üreme-çoğalma da bir tür 'sudûr ilişkisi' olarak ortaya çıkar. Bu yönüyle sudûr, bütün doğum ve üreme türlerinin genel adı ve formudur. İbnü'l-Arabî'nin büyük âlem-küçük âlem ilişkisi hakkındaki teorisini burada tatbik ettiğini görmekteyiz. Bilindiği gibi, bu ikisi arasında ilişkiyi mümkün ve geçerli kılan şey, asıl ile fer, neden ile nedenli arasındaki ilişkinin zorunluluğuydu. Fer ve sonuç, sürekli asla göre var olur.

Sudûr tarzıyla sonuç çıkartmanın en yetkin şekilde göründüğü alan, kıyastır. Kıyasın formel yapısı, varlığın kaynağı başta olmak üzere, bütün yaratılış ve üreme tarzlarını gözlemleyebileceğimiz bir örnektir. Bu anlamda varlık, mantıksal bir yapıya dayandığı gibi İbnü'l-Arabî'ye göre kıyasın yapısı da bir tür sudûrdur.[8] Bu yapıda, büyük önerme, küçük önerme ve sonuç vardır. Sonucun sağlıklı olması, önermeler-

[8] Bu konuda bkz. Ebû'l-Alâ Afîfî, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, s. 239.

de tekrarlanan terimle mümkündür. Burada orta terim, ayn-ı sâbiteye karşılık gelir. Bütün yaratma türlerinde aynı şey geçerlidir. Bir anne ve baba belirli bir ilişki tarzıyla bir araya geldiğinde, onlara benzeyen bir çocuk meydana gelir. Bütün doğal varlıklarda bu durum geçerlidir. Öyleyse İbnü'l-Arabî'de sudûr, sadece bir yaratma teorisi değildir, bunun yanı sıra bütün varlıkta etkin olan üreme ve çoğalma ilkesinin saptanmasıyla ilgilidir.

Salih Fassı'nda *ferdiyet-i selâse* (zat, ayn-ı sâbite ve bu ikisinin arasındaki bağ) ile meydana gelen şeyde Tanrı ve ayn-ı sâbitenin etkisi üzerinde durulur. Konu, daha önce 'Tanrı'nın bilmesi' hakkında dile getirdiğimiz gibi Tanrı'nın yaratmadaki eyleminin sadece 'ol' demekle ilgili olmasıdır. Tanrı 'ol' der ve bu emrin ulaştığı şey, meydana gelir. Bu açıklama, 'Tanrı'nın bilmesi yaratmasıdır' veya 'Tanrı'nın yaratması bilmesinden ibarettir' şeklinde ifade edilmiş düşüncenin tam karşılığıdır. Konevî, meseleyi 'Bir'den bir çıkar' ilkesiyle açıklamaya başladığında, sözün yerine Tanrı'dan çıkan şey olarak 'varlık tecellisi'ni yerleştirir. Varlık tecellisi, ilahi ilimde sabit hakikatleri dışta var eden şeydir. İbnü'l-Arabî ise, daha çok Nefes-i Rahman tabirini kullanır. Her durumda Tanrı'dan tek şey çıkmaktadır. Çıkan tecelli ulaştığı şey bakımından adlandırıldığında bilmek, söz, yaratmak, seçmek, tercih etmek vb gibi adlar almaktadır. İsimlerdeki farklılık, Tanrı'dan çıkan şeyin tekliğine zarar vermez. Çünkü bütün isimler, zat bakımından değil, ferdiyet-i selâsedeki unsurlardan 'şey' ve 'hakikat' bakımından verilmektedir. Böylece bu teori, Tanrı'nın âlemi yaratmasıyla en basit bir varlığı aynı eyleme irca eder: Her iki yaratmada da Tanrı'dan aynı şey çıkmaktadır veya bilgi bakımından meseleyi ifade edersek Tanrı her ikisini de sadece 'bilmektedir.'

Ferdiyet-i selâse, Tanrı'dan çıkan bu tek şeyin bir sonuç doğurmasını sağlar. Böylelikle daha önce bir sonuç doğurmayan tek tecelli, ulaştığı şey vasıtasıyla bir sonuç meydana getirir. İbnü'l-Arabî'ye göre bu ilk model, bilinmeyenin bilgisini bilinenden çıkartırken öncüller oluşturmamızdaki sürecin aynıdır. Şöyle der: 'Âlemin bir sebebinin bulunduğuna kanıt getirmek istediğimizde şöyle bir önerme kurarız: '*Sonradan olan* her şeyin bir *sebebi* vardır.' Bu önermede *sebep* ve *sonradan olan* terimleri bulunur. Ardından ikinci bir önerme kurarız: 'Âlem sonradan olmuştur.' Bu öncülde ise, *sonradan* [olan] terimi tekrarlandı. Üçüncü terim olan âlem ise, şu sonucu çıkartmamızı sağlar: 'O halde âlemin bir sebebi vardır.' Öyleyse ferdiyet-i selâse diye isimlendirdiği şey ile âlemin yaratılması, bir kıyas yapısının bu haliyle sonuç çıkartmasından başka bir şey değildir.

ŞUAYB FASSI'YLA İLGİLİ AÇIKLAMALAR

KALBİN ANLAMI VE TASAVVUFİ BİLGİDEKİ YERİ

Şuayb Fassı, birbiriyle ilgili pek çok konuyu ele alan bir fas olması yönünden kitabın en önemli bölümlerinden birisini teşkil eder. Fasta önce kalp ve Hakkın kalbe tecellisi gibi epistemolojik konular, ardından bütün tasavvuf tarihinin en önemli sorunlarından birisi sayabileceğimiz ilah-ı mutekad (inançtaki ilah) konusu, daha sonra bu epistemolojik sorunların dayandığı varlık konuları ele alınır. Bu bağlamda tek hakikatin farklı suretlere girmesi nedeniyle 'görüntüdeki çokluk' ile 'gerçekteki birlik' sorunu üzerinde durularak, âlemin Tanrı'nın varlığı karşısındaki konumu ele alınır. İbnü'l-Arabî'nin düşünce tarihindeki bazı akımlar hakkındaki görüşlerini de bu fasta görmekteyiz. İlah-ı mutekad bahsinde 'Allah hakkında iyi zan beslemek'ten söz ederken, Mutezileye gönderme yapılır, daha sonra 'âlemdeki süreksizlik ve değişmeler' konusunda iki temel akımın görüşleri ele alınır. Bunlardan İslami olan Eşariler, diğer akım ise Sofistlerdir. İbnü'l-Arabî bu iki ekolün görüşlerinden hareketle belki felsefe tarihinde Sofistlerle ilgili en olumlu eleştiriyi dile getirir.

Kalp, sûfilerin iman ve marifetin merkezi saydıkları bir algı aracıdır. Kalbin pek çok iç algı gücünün genel adı olduğunu ilk dönem tasavvufun önemli yazarlarından Hakîm Tirmizî'den öğreniyoruz.[1] Sadr, kalp, fuad, lüb kalbin içindeki çeşitli yönler veya kalbin farklı güçleridir. İlk dönemden itibaren sûfiler, kalbin arındırılmasını ve tezkiyesini tasavvufun temel amacı saymıştı. Bu bağlamda tasavvufla ilgili tanımlar, büyük ölçüde 'kalbin arındırılması' üzerinde odaklaşmıştı. Kalp üzerindeki bu vurgu, iki sonucu doğurdu: Kalp imanın yeri olunca, sûfiler inanç meselesini teorik bir sorun olarak görmek yerine, kalbi arındırmakla imanı perçinleştirmenin mümkün olacağını düşünmüştür. Bu durum önce iman, sonraki dönemde ise metafizik alanda akla karşı sûfilerin kuşkulu yaklaşımını açıklar. Kalp üzerindeki ısrar, aynı zamanda tasavvufun uygulamaya dönük alana kayması anlamına gelmekteydi.

Hakîm Tirmizî'nin kalp hakkındaki açıklamaları, sûfilerin bir bilgi yöntemine sahip olduğunu göstermekle kalmaz. Bunun yanı sıra bu bilginin derecelenmesi

---

[1] Bkz. Hakîm Tirmizî, *Beyanü'l-Fark Beyne's-Sadr ve'l-Kalb ve'l-Fuad,* Daru ihya-i kütübi'l-arabiyye, 1985, s. 34 vd.

hakkında bir bilinç taşıdıklarını da gösterir. Belirtmeliyiz ki, sûfilerin kalp ve onunla ilgili bilgi araçlarından söz ederken ilk kaynakları ayetler ve hadislerdi. Ayetlerde sadr, kalp, lüb vb terimler farklı işlevlerle geçer. Tirmizî, bütün bunları ayrı ayrı ele alır ve değerlendirir. Ancak kalbin ve ilgili idrak araçlarının tasavvufi bilgideki yerini esaslı bir şekilde ele almak, İbnü'l-Arabî'yle birlikte ortaya çıktı.

İbnü'l-Arabî'nin üzerinde durduğu ilk husus, kalbin 'değişkenlik' özelliğidir. Bu nokta, onun önceki tasavvufla ilişkisini anlamak bakımından önemlidir. İlk dönem sûfileri, kalbin Hakkın tecellisiyle halden hale girdiğinden söz etmişti. Sûfi de genellikle 'vaktin oğlu' (ibnü'l-vakit) diye tanımlanmıştı.[2] Kastedilen, insana iradesinin dışında gelen tecellilerin onu halden hale sokmasıdır. Haller ve makamlar görüşünde sûfilerin tanımlarını hatırladığımızda, kulun bir katkısının ve müdahalesinin bulunmadığı hallerin etkisi altında kalması, insanın kader ve takdiratla ilgisi bağlamında yorumlanmıştır. Çünkü insan, kendisine gelecek halleri öngöremeyeceği gibi onları herhangi bir şekilde belirleme imkânına da sahip değildi. Öyleyse kendisine gelen tecelliler karşısında kul etkisiz ve edilgendir. Bu edilgenlik ve etkisizlik, oğul terimiyle ifade edilir. İbnü'l-Arabî'de bazen buna benzer düşünceler geçer.

İbnü'l-Arabî ve ardından Konevî'nin bu bahisteki fikirlerini iki aşamada ele alabiliriz: Birincisi kalpteki bu değişkenlikle irtibatlı olarak insanın 'hallerin oğlu' olması hakkındaki görüşlerdir. Onlar, oğul olmak karşısına baba olmak deyimini koyarak, sûfiler içinde bir derecelenme öngörmüştür.[3] Bu yorumda vaktin oğlu, aşılması gereken bir dereceyi temsil eder. Bu yorum, yeni dönemdeki tasavvufun geçmişle ilişkisi hakkında önemli ipuçları verir. İkinci aşamada ise, kalbin şekilden şekle girmesiyle kalbin etkisiz ve edilgenliğini etken olarak yorumlamaya yönelmişlerdir. Halden hale giren ve tecelli edilen yerin özelliğini kazanan şey, kalbin ya da kalbin sahibi sûfinin kendisi değil, bizzat kalbe tecelli eden Haktır. Bu yorum, bütün âlemi Tanrı karşısında ayna saymaktan özel olarak kalbi ayna saymaya doğru bir eğilimden ibarettir. Ayna ise, kendisine yansıyan şey karşısında edilgen değil, etkin olarak bulunur. Çünkü bütün suretler, aynaya göre ve aynanın etkisiyle ortaya çıkar. Meselenin ayrıntısını Âdem Fassı'nda görmüştük. İbnü'l-Arabî, orada yaratılışın yegâne sebebini aynanın ortaya çıkarttığı suretle kendini bilme hakkındaki ilahi irade olarak

---

[2] Terim hakkında bkz. Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber, 1997, s. 382

[3] Bkz. Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 89.

saptamıştı. Öyleyse âlemi veya kalbi bir ayna saydığımızda, onu mutlak anlamda edilgen saymak gerçekle bağdaşmaz.

Bu nokta, İbnü'l-Arabî'nin genel görüşlerini anlama bakımından önemli olduğu gibi Şuayb Fassı'ndaki kalp hikmetini anlayabileceğimiz ana nokta da burasıdır.

İbnü'l-Arabî, fassa 'kalbin genişliği'nden söz ederek girer. Müminin özel anlamda ise arifin kalbi Rahman'ın rahmetinden bile geniştir. Bu görüşünü ise, bir hadisten hareketle açıklar. Kutsi bir hadiste Allah "Beni yerim ve göğüm sığdıramadı, mümin kulumun kalbi sığdırdı" der. İbnü'l-Arabî, hadisin zâhirî anlamından en azından böyle bir sonucun çıktığına dikkat çeker. Çünkü kalp Tanrı'yı sığdırabilen yegâne şey olarak zikredilmiştir. Bu gibi ifadelerini gerek *Fusûsu'l-Hikem*'de ve gerekse başka kitaplarında sıkça görmekteyiz. Kalbin genişliği İbnü'l-Arabî'nin üzerinde durduğu ilk konudur. Ancak buna neyi dayandıracaktır? Fassın devamında bunu görürüz.

Kalbin konumunu anlamak için tecelli ile tecelligâh (tecelli edilen yer) arasındaki görüşleri hatırlamak gerekir. İbnü'l-Arabî'nin tecelli düşüncesi, tek tecelli ile bu tecellinin çeşitlendiği mazharları arasındaki ilişkiye dayanır. İlk tecelligâh, eşyanın Tanrı'nın bilgisindeki sabit hakikatleri demek olan a'yân-ı sâbitedir. Bu hakikatlerin yaratılmamış olması, İbnü'l-Arabî bakımından çokluğun birlikten çıkışını açıklamanın yegâne yoludur. A'yân-ı sâbite yaratılmamıştır; çünkü onlar aynı zamanda ilahi niteliklerdir. Başka bir ifadeyle şeyler a'yân-ı sâbitede bulunuşları bakımından Haktan başka değillerdir. Hakkın a'yân-ı sâbite tecelligâhında tecelli etmesi, kendi niteliklerinde tecelli etmesi demektir. Öyleyse Hakkın ilk tecelligâhı yine kendisi olmaktadır. Bunu Hakkın 'kendisini kendisiyle bilmesi' şeklinde ifadelendirebiliriz.

Öte yandan, İbnü'l-Arabî'nin tecelli görüşünü dikkate aldığımızda Tanrı'dan çıkan tecelli sürekli a'yân-ı sâbiteye yönelik olmaktadır. Görülür âlemde 'Tanrı'nın tecellisi' diye isimlendirdiğimiz şey, bu a'yân-ı sâbiteye dönük tecellinin yansımasından ibarettir. A'yân-ı sâbite, bu tek tecelliyi sonsuz şekillerde yansıtır. İbnü'l-Arabî'nin teorisinde âlemin bir yansıma veya gölge diye isimlendirilmesinin nedeni de budur: Âlem, a'yân-ı sâbitenin gölgesinden ibarettir.

İbnü'l-Arabî, tecellileri iki şekilde değerlendirir: Birincisi *gayb tecellisi* diye isimlendirilir. Bu tecelli, mutlak bilinmezlik âleminden olan tecellidir. İbnü'l-Arabî, bunu feyz-i akdes diye de isimlendirir. Burada tecelli Tanrı'nın kendini bilme ve taayyün etme süreçlerinin genel adı olarak kullanılmaktadır. Bu yönüyle tecelliyi de bilgi türleri içinde saymak gerekir. Tanrı mutlaklık mertebesinde bilinmek istemiş ve kendini kendisiyle bilmiştir. İlk tecelli budur. İbnü'l-Arabî, Âdem Fassı'nda 'tecelliyi kabul eden şey O'nun en mukaddes akışından meydana gelmiştir' derken bu ilk te-

celliye gönderme yapmıştı. Bu tecelli, varlık tecellisi, gayb tecellisi ve en yaygın ismiyle de *feyz-i akdes*, 'en mukaddes feyiz' diye isimlendirilir. Bu tecellinin sonucu, a'yân-ı sâbitenin birbirinden ayrışarak ilahi ilimde 'sabit hakikatler' olarak meydana gelmesidir. İkinci tecelli ise, bu kez a'yân-ı sâbitenin gerek ve ürünlerinin dışta ortaya çıkmasıdır. Bu ise, feyz-i mukaddes, mukaddes feyiz diye isimlendirilir. Bu ikinci tecelli gerçekte birinci tecelliye dayandığı gibi a'yân-ı sâbitenin dışta var olması da bu yönüyle birinci tecellinin bir sonucu haline gelir. İbnü'l-Arabî, bunu *ol der ve o da olur* ayetinden hareketle 'olma' fiilini a'yân-ı sâbiteye dayandırarak açıklar. Her durumda tecelli Tanrı'dan tek bir şey olarak çıkar ve yansıdığı hakikatlerin yaratılmamış özellikleriyle çoğalır.

Tanrı'nın kalbe tecellisinin geleneksel tasavvufun kalp görüşünden farklı ele alındığını söylemiştik. Kalbe Hakkın tecellisi, O'nun 'farklı suretler alması ve suretten surete girmesi' demektir. İbnü'l-Arabî, görüşünü açıklarken meşhur bir hadisten hareket eder. Hz. Peygamber "Allah Kıyamet Günü suretten surete girer" der. Suretten surete girmek, İbnü'l-Arabî'ye göre, sadece ahirette değil, dünyada da gerçekleşir. *Fütûhât-ı Mekkiyye*'deki bir bölümde İbnü'l-Arabî, suretten surete girme meselesini kulun eylemleriyle Tanrı'nın ona karşılık vermesi arasındaki karşılıklı ilişkiyle ele alır. Suretten surete girmenin bir yönü de, ilah-ı mutekad konusuyla ilgilidir. Nitekim İsmail Fassı'nda bu meseleyi ayrıntılı olarak ele almıştık.

İbnü'l-Arabî, böyle bir epistemolojik tasavvuru ortaya çıkartan varlık tasavvuruna geçer. Bu tasavvur, âlemin süreksizliği karşısında tek ve gerçek cevher olarak Tanrı'nın sabit ve ezelî varlığıdır. Bu konudaki görüşleri, kitabın başka yerlerinde de tekrarlanmıştır. Ancak burada önemli husus, İbnü'l-Arabî'yi düşünce tarihinde hangi zemine yerleştirebileceğimizi kestirebileceğimiz bazı açıklamalara yer vermiş olmasıdır. İbnü'l-Arabî, düşüncelerinin kaynaklarını cömertçe zikreder. Bu bağlamda eserlerinde pek çok isim, kitap adı, mezhep, ekol ismi geçer. Bunların bir kısmı İbnü'l-Arabî'nin kitaplarından yararlandığı isimlerken bir kısmı döneminde yaşamış hocaları ya da aralarında hocalık-talebelik ilişkisi olmasa bile yararlandığı isimlerdir. İbnü'l-Arabî'nin söz gelişi Konevî'ye göre kaynaklarını zikretmede son derece açık olduğunu söyleyebiliriz. Konevî, düşüncesinin kaynaklarını hemen hiç zikretmez. Felsefeden İbn Sînâ ya da hocası İbnü'l-Arabî gibi birkaç ismin dışında eserlerinde isimler nadiren zikredilir. İbnü'l-Arabî ise, İslam filozoflarından, kelamcılardan, hadis ve fıkıh üstatlarından söz eder, görüşlerini aktarır. Bazen kitapların isimlerini zikreder. Bütün bunları zikrederken İbnü'l-Arabî, ne bir filozof ne de fakih veya söz konusu olan hangi ilimse o ilimdeki bir âlim olarak görülmemesi için okuyucusunu

ikaz eder;[4] çünkü İbnü'l-Arabî, bilginin kaynağı ve gerçeğe ulaşma yöntemi bakımından tasavvufun başka bir bilime indirgenmemesi hususunda ısrarlıdır. Yine de, bizzat kendisi böyle bir izlenim edinmemize yol açacak bir üslup benimsemiştir.

İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûdun bazı yönlerini açıklarken iki ayrı akımı değerlendirdiğini görmekteyiz. Bu sayede bir yandan İbnü'l-Arabî'nin düşünce tarihi hakkındaki görüşlerini öğrenebildiğimiz gibi aynı zamanda onun varlığın birliği öğretisinin hangi görüşlerle paralellik taşıdığını ve hangi sorunlardan hareketle ortaya çık-

---

[4] Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 1, s. 77. İbnü'l-Arabî, şöyle der: "Peygamberlerden tevarüs edilmiş bu tür nebevî ilmin bir meselesinin filozof, kelamcı vb herhangi ilimdeki bir akılcı tarafından dile getirilmiş olduğunu gördüğünde, bu durum seni perdeleyip o bilgiyi ifade eden muhakkik-sûfinin de filozof olduğunu iddia edersin. [Sana göre] Filozof bu meseleyi dile getirmiş, ifade etmiş ve ona inanmış, sûfi de ondan aktarmıştır ya da o bilgiyi dile getiren filozof dinsizdir diye o sûfiye de 'dinsiz' dersin. Kardeşim, sakın bunu yapma! Bu, hiç bir şey bilmeyenin vereceği bir yargıdır. Filozofun da bütün bilgileri geçersiz değildir. Bilhassa Hz. Peygamber o bilgiyi dile getirmişse söylemişse, aynı mesele filozofta da doğru olabilir. Bu durum, özellikle hikmetler, şehvetler ve nefsin tuzaklarından ve iç kötülüklerinden kaçınmakla ilgili görüşlerinde böyledir. [Bu konularda] gerçekleri bilmiyor isek, bu belirli meselede filozofun görüşünü benimsemek ve onu doğru saymak zorundayız. Çünkü peygamber veya bir sahabesi veya İmam Malik veya İmam Şafii veya Süfyan es-Sevri bunu söylemiş olabilir. 'Sûfi 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 meselede 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 anlaşılacak bir husustur. Böyle bir meselede sûfiye karşı çıkmakla bilgiden, doğruluktan ve dindarlıktan çıkmış, bilgisiz, yalancı, iftiracı, aklı ve dindarlığı kıt, düşüncesi bozuk sapkın insanların yoluna girmiş oldun. Bir düşün: Gördüğün bir rüya o bilgileri sana getirseydi, onların sadece bir yorumcusu ve anlamlarının araştırıcısı olmaz mıydın? Sûfinin sana getirdiği şeyleri de al ve nefsine pek az eğil, algı mahallini sana gelen şey için boşalt ki, onların anlamı sana da gözüksün. Böyle davranman, Kıyamet Günü 'Biz bundan habersiz idik, dahası zulüm ediciler olduk' demekten daha hayırlıdır."

İbnü'l-Arabî fıkıh görüşlerinde genellikle zâhirî sayılır ve İbn Hazm'ın mezhebinde görülür. Halbuki kendisi bunu başka bir şekilde açıklar. İbnü'l-Arabî *Divan*'ında (s. 47) şöyle der:

Beni İbn Hazm'a nispet etmişler. Oysa ben
İbn Hazm dedi ki diyenlerden değilim
Ne İbn Hazm ne de bir başkası: benim sözlerim
'Kitap böyle dedi'dir, benim bildiğim budur

(Aktaran Suad el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, "İmâmet/İmam" maddesi.

tığını anlamamız mümkün olmaktadır. Bu iki akım, Sofistler ve Eşarilerdir.

Sofistler, felsefe tarihinde nesnellik karşıtı bir grup olarak bilinir. Bu yönüyle Sofistler, her şeyin ölçüsünün insan olduğu fikrinden hareketle, sabit ve nesnel bir gerçeklik olamayacağını ileri sürmüştü. Özellikle Pre-Sokrat felsefede Sofistlerin etkisi bilinen bir olgudur. Müslümanlar, çeviriler sayesinde felsefi metinlerle tanıklarında Sofistlerle çeşitli şekillerde tanışmışlardı. Bu bağlamda Sofistler, genellikle bilinemezciler ve kuşkucular ya da indiyye gibi isimler altında tanınmıştır.[5] Bu isimlendirmeler arasında birtakım farklılıklar bulunsa bile genel olarak bütün gruplar nesnel gerçeklik ve kesin bilginin imkânsızlığında hemfikirdir. İslam bilimlerinin kuruluş aşamalarında Sofistler karşıt bir grup olarak görülmüştür. Nesnel gerçeklik ve bilim olmak, öncelikle onlara karşı bir tez olarak savunulmuştu. Teorik İslam bilimlerinde bir ilke olarak dile getirilen 'eşyanın hakikatleri sabittir' ilkesi, nesnel bilginin dayandığı varlık anlayışını yansıtması bakımından kayda değerdir. Felsefe, kelam gibi teorik bilimler bu anafikri benimsediği gibi sûfilerin de başından beri bu ilkeyi benimsediğini biliyoruz. Hucvîrî, sûfilerle Sofistlerin birbirine karıştırıldığından şikayetle, sûfilerin şeylerin hakikatlerinin sabit olduğu fikrinde olduklarını söyler.[6] Bu nokta, özellikle sûfilerin kuşkucu gruplardan ve bu grupların farklı bir yansıması sayabileceğimiz Bâtınîlerden ayırt edilmesinde önemli bir husustur. Bu yönüyle İbnü'l-Arabî'nin Sofistler eleştirisi, aynı zamanda sûfilerin bu grupla ilişkilerini ve görüşleri arasındaki yakınlıkları daha iyi anlamaya fırsat verecektir.

İkinci grup, Eşarilerdir. Eşarilik Sünniliğin en güçlü kelam ekoludur. İlk dönem tasavvufunun oluşum sürecinde Eşariliğin sûfilerin inanç esaslarının genel çerçevesini belirlediği, bu dönemdeki yazarların hemfikir olduğu bir hususdu. Başta Kelâbâzî olmak üzere sûfi yazarlar, Ehl-i Sünnet inancıyla tasavvuf arasında bir uzlaşma bulma arayışındaydı. Kelâbâzî, tek tek meseleleri ele alarak sûfilerin Eşarilerin görüşlerini olduğu gibi benimsediğini belirtmiştir. Kuşeyrî, Serrac, Hucvîrî gibi sûfi yazarlar, pek çok alanda bu görüşü sürdürmüştür. Onlar için de tasavvuf, Ehl-i Sünnetin inanç ve amel esaslarını bütünüyle benimsemiş bir ahlak ve züht hareketiydi.

İbnü'l-Arabî ve Konevî ile meselenin mahiyeti değişti. İlk dönem sûfi yazarlarının

---

5 Bu grupların tanımları için bkz. Seyid Şerif Cürcânî, *et-Târifat,* tarihsiz, s. 158; la-edriyye için bkz. s. 191.

6 Bkz. Ali b. Osman Hucvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb. Hakikat Bilgisi*, çev. Süleyman Uludağ, Dergah, 1996, s. 96.

eserlerinde tasavvuf fıkıh-kelam geleneğine göre meşruiyet ararken, yeni dönemde fıkıh-kelam geleneği ağırlığını kaybetmiş, onun yerine özellikle İbnü'l-Arabî söz konusu olduğunda dini ilimlerde hadis, Konevî söz konusu olduğunda ise kelamın yerini felsefe almıştı. Nitekim Konevî, filozoflarla sûfiler arasındaki görüş yakınlıklarından söz ederken kelamcılarla sûfiler arasında pek az meselede görüş birliğinin bulunduğunu belirtir.[7] İbnü'l-Arabî ise, kişisel biyografisinin de tanık olduğu gibi, kelam ve fıkıh geleneğinin temsil ettiği bilginlerden ve onların etkisiyle sûfilerin gördüğü baskılara tanıklık etmiştir. Bu durum, onun fıkıh-kelam geleneğine karşı daha mesafeli durmasını sağlamıştı. Ancak İbnü'l-Arabî için esas sorun, kelamcıların ilahiyat bahislerindeki yaklaşımlarının ortaya çıkarttığı sonuçlardır. Bunların başında tevil yöntemine yönelik eleştirileri gelir.

İbnü'l-Arabî, kelamcıların metafizik bahislerinde tenzihçi bir söylem ile tevil arasında sıkışıp kaldıklarını düşünür. Ona göre bu durum nasların doğru anlaşılmasının önündeki en büyük engellerden birisi olduğu gibi aynı zamanda sûfilere yönelik eleştirilerin de esasta bu 'tevilci' söylemden kaynaklandığını düşünür. Kelamcılar Tanrı hakkında naslarda geçen teşbih içerikli lafızları belirli bir şekilde tevil ederek Tanrı'yı tenzih edebildiklerini düşünmüştü. Ancak yaptıkları şey, teşbihi farklı bir noktaya taşımaktan ibaretti.[8]

İbnü'l-Arabî'nin eleştirisi haklı görünmektedir; çünkü mutlak anlamda tenzihi, dolayısıyla da bilinmezliği savunmakla teşbih anlamı taşıyan sözleri soyut bir anlamla tevil etmek, aynı şey değildir. İbnü'l-Arabî, birinci yaklaşımı 'selef' bilginlerinin tavrı olarak aktarır ve onun insanın kurtuluşuna vesile olabileceğini belirtir. Ancak teşbih anlamı taşıyan sözleri soyut bir düzlemde tevil etmek, teşbihi dışlama imkânı vermez.[9] Sadece insanın kendi anlayış ve yorumunu ayetin yerine koyma anlamına gelir. Üstelik İbnü'l-Arabî, kelamcıların böyle bir yolu seçmekle kalmadıklarını, bu görüşlerini kabul etmeyen sûfilere karşı da haksızlık yaptıklarını düşünür. Her halükarda fıkıh-kelam geleneğini temsil eden bilginler İbnü'l-Arabî'nin açık bir çatışma içinde olduğu kimselerdir. Bu geleneğe karşı İbnü'l-Arabî, hadise dönmeyi ve onu esas almayı savunur.

Konevî ise, felsefeyi kelama karşı kendisine daha yakın bulur. Bu bağlamda

---

7 Bkz. Sadreddin Konevî, "Risâle-i Hadiye," *Yazışmalar* içinde, s. 189

8 Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. I, s. 113.

9 Bkz. İbnü'l-Arabî, *a.g.y.*, c. I, s. 113.

Konevî'nin felsefede eleştirdiği en önemli husus, metafizik bahislerinde gerçek kanıtlama yöntemlerinin göz ardı edilip cedelin bir yöntem olarak benimsenmesidir.[10] Buna karşın Konevî, felsefe içinde çeşitli ayrımlara gider: Örneğin 'muhakkik filozoflar' tabiri Konevî'nin sıkça atıf yaptığı bir ifadedir.[11] Burada muhakkik kelimenin türetildiği 'tahkik' kelimesinin kullanılmasının önemine dikkat çekmeliyiz. Çünkü İbnü'l-Arabî geleneği tahkiki kendi yöntemlerinin adı olarak kullandığı gibi muhakkik tabiri de bu yöntemi kullanan sûfilerin adıdır. Halbuki Konevî, filozofların muhakkiklerinden ve muhakkik sûfiler ile muhakkik filozofların görüş birliğinden bahseder.

Konevî'nin felsefe İbnü'l-Arabî'nin hadis bilimine bakışları ve onlarla tasavvuf a-

---

[10] Bkz. Sadreddin Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri*, s. 43.

[11] Bkz. Sadreddin Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri*, s. 461. Konevî'nin bu tâbiri kullanışına örnek olarak şu ifadesini verebiliriz: "Bu kelâmı düşünen kimse –ister kelâmcıların görüşlerini benimseyen, isterse de sözde akılcıların (*en-nazzarü'l-mütefelsifin*) görüşlerini benimseyenlerden olsun– şu konuda hiçbir tereddüt taşımaz: İçinde bulunduğu cisimler âleminde idrak ettiği her şey, cevher-arazdan veya heyula-suretten oluşur." Benzer bir ifadede ise, sonraki dönem filozofları ile muhakkikler arasında nefs konusundaki görüş ayrılığına temas eder: "Ruh bedenden ayrılmış olsa bile, ehl-i nazar sonraki filozofların aksine, muhakkiklere göre kendisinde zuhur ettiği âleme münasip bir mazhar ve neş'etten hali kalmaz." Bkz. Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s.156. Konevî, bazen muhakkik ile birlikte 'selim akıl' sahibi deyimini kullanır: "Muhakkiklerin ve selim akıl sahiplerinin ittifak ettikleri şu kaideye göre...." Bkz. Sadreddin Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri*, s. 57. Konevî, selim akıl veya selim fıtrat deyimlerini özellikle İbn Sînâ'dan söz ederken kullanır. Buna göre Konevî, insandan veya çevreden kaynaklanan bir bozulmaya maruz kalmamış aklın bilgi imkânlarıyla, çeşitli inanç ve önyargılarla kuşatılan aklın bilme imkânları arasında belirli bir ayrım yapar. Konevî'ye göre, birinci durumun en iyi örneği, İbn Sînâ'dır. İbn Sînâ ile muhakkikler arasındaki pek çok meselede tezahür eden görüş birliği, ancak selim akıl veya selim fıtrat ile tahkik arasındaki mutabakat ile izah edilebilir.

Başka bir ifadesinde ise, zevk ve hikmet ehlinden olan muhakkikler arasındaki görüş birliğinden söz eder: Zevk (sûfiler) ve hikmet (felsefe) ehlinden olan muhakkiklerin görüşüne göre, cüz'î nefisler, mizaçtan sonra ve ona göre ortaya çıkar. Bkz. Sadreddin Konevî, *Yazışmalar*, s. 181.

Benzer bir ifadesinde ise, mütedeyyin filozoflar (hâkim) ile muhakkikler arasındaki görüş birliğinden söz eder: "Muhakkiklerin büyükleri ve mütedeyyin filozoflar, eşya, Hakkın nefsinde nakşedilmiştir (*irtisam*) diyerek bu mertebeye işaret etmişlerdir." Bkz. Sadreddin Konevî, *Fusûsu'l-Hikem'in Sırları*, s. 24.

Başka bir ifadesinde ise, keşif ve nazar ehli olan muhakkiklerden söz eder: "Hakikatler, keşif ve nazar ehlinden muhakkiklere göre, *ca'l* ile de nitelenemezler. Bkz. Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 24.

rasında kurdukları ilişki, Kelâbâzî'nin veya Kuşeyrî'nin fıkıh-kelam ilimlerine bakışlarına benzemez. Kelâbâzî ve Kuşeyrî, bu ilimlerle tasavvuf arasındaki benzerliği savunarak, tasavvufa bir meşruiyet alanı arıyordu. Konevî ise, İbnü'l-Arabî'yi takip ederek, felsefe karşısında tasavvufun bağımsız bir bilgi yöntemine sahip olduğunu açık bir şekilde ortaya koymuştu. Konevî şöyle der: "Gerçeğe ulaşmak isteyenler şunu öğrenmiştir: Hakikate ulaşmak için iki yöntem vardır. Biricisi kanıtlardan tümevarımla gerçeğe ulaşmak isteyen akılcı-burhan yöntemi. Diğeri ise, kalbi arındırmak esasına bağlı olan müşahede yöntemi."[12] Böylelikle Konevî ve daha önce İbnü'l-Arabî, kendi ilimlerinin başka ilimlerle ilişkisini tespit ederken özdeşleştirmeyi ve indirgemeyi reddetmişti. İbnü'l-Arabî sonrasında tasavvuf eserlerinde görülen en önemli konulardan birisi –aradaki üslup ve konu benzerliklerine rağmen– sûfilerin sûfi olduklarının tesciliydi. Böylece yeni dönemde tasavvuf, bir yandan ham bilgiyi taşıyan hadis ilmiyle, teorik düzeyde ise felsefeyle yakın bir ilişki içine girmişti.

İbnü'l-Arabî'nin kelam-fıkıh geleneğine karşı tepkili olduğuna kısaca değindik.[13] Bununla birlikte İbnü'l-Arabî, Eşarilerle yakın olduğu bir hususu, 'araz' görüşünden söz ederken dile getirecektir. Üstelik, fıkıh-kelam geleneğine yönelik bu eleştirel tavra rağmen, kelamcıların görüşlerinin yeni dönemdeki tasavvufu da büyük ölçüde etkilediğini belirtmeliyiz. Bu bağlamda varlığın birliği öğretisinin en önemli kaynaklarından birisinin Eşarilerin cevher-araz görüşü olduğunu biliyoruz. Araz, iki anda sürekliliği olmayan şeydir ve âlem arazlardan oluşur. Ancak Eşariler, bu yargıdan âlemin de araz olduğu sonucunu çıkartmamıştır. İbnü'l-Arabî'nin Eşarilere yönelik eleştirisi burada ortaya çıkar. Ona göre Eşariler, bir düşünce tarzı geliştirmiş, fakat sonuçlarını öngörememiş ve bundan çıkan mantıksal sonucu kabule yanaşmamıştır. Bu eleştiri İbnü'l-Arabî'nin kelamcılara yönelik tepkisini anlamamıza yardımcı ol-

---

[12] Bkz. Sadreddin Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri*, s. 69.

[13] Bu tepki en aşırı ifadesini İbnü'l-Arabî'nin şu cümlelerinde bulur: "Allah, âlemi yarattığında insanı da tarz tarz yarattı. Aramızda bilgin-cahil, insaflı-inatçı, ezen-ezilen, hükmeden-hükmedilen, zorlayan-zorlanan, başkan-başkanlık edilen, emreden-emredilen, hükümdar-tebaa, hasetçi-haset edilen kimseler vardır. Allah, kendi ehline karşı şekilci âlimlerden daha katı ve şiddetli kimseleri ise yaratmadı. Allah ehli kendisini kulluğa adamış ve vehbî bilgi yolundan O'nu bilen insanlardır. Allah onlara yaratıkları hakkındaki sırlarını bahşettiği gibi kitabının anlamlarını ve hitabının işaretlerini de açıklar. Bu bağlamda Allah ehli karşısında şekilci âlimlerin durumu, peygamberlere karşı firavunların durumuna benzer." Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. II, s. 348. İbnü'l-Arabî ardından sûfilerin 'işaret' ve sembolik bir dile yönelmelerini fakihlerden gördükleri baskılarla açıklar.

makla kalmaz. Bunun yanı sıra, sûfilerin felsefeye duydukları yakınlığı anlamamıza da yardımcı olabilir. Filozoflar, kelamcılara göre daha sistematik ve tutarlıdır. Sûfilere göre bu tutarlılığın araz teorisindeki karşılığı, bileşik bir yapıyı oluşturan parçalar ve unsurlarla ilgili bir görüşün bütüne uyarlanmasında ortaya çıkar. Kelamcılar, arazlardan oluşan âlemin 'araz' olduğu sonucunu çıkartmalıydı.

Bununla birlikte İbnü'l-Arabî, basit unsurlar-bileşik yapılar ilişkisi hakkında farklı bir görüşe sahiptir. İbnü'l-Arabî bileşik bir yapının basit unsurlardan farklı bir hakikat kazandığından söz eder: İnsan bileşik bir varlıktır. Fakat bu bileşimdeki unsurların tek tek özelliklerinden farklı bir mahiyet –İbnü'l-Arabî'nin ifadesiyle *neş'et*– insanda ortaya çıkmıştır. Başka bir örnek sayılardır. Söz gelimi 100 sayısı, tek tek 1'lerden oluşabileceği gibi onu farklı sayı dizilişlerine de ayırmamız mümkündür. Fakat 100 dediğimiz şey, kendisini oluşturan sayıların hepsinden farklıdır. Bu gibi örnekleri çoğaltmamız mümkündür. Ancak İbnü'l-Arabî, genel olarak kabul ettiği bu düşünceyi özel olarak âlem hakkında dikkate almaz ve Eşarileri tutarsızlıkla eleştirir.

İbnü'l-Arabî'nin eleştirisini iki gerekçeyle anlayabiliriz: Birincisi, zikredilen parça-bütün teorisinin kelamcılar tarafından dile getirilip getirilmediğine bakmadan, Eşarileri kendi düşünme tarzlarıyla eleştirmeyi tercih etmiştir. İbnü'l-Arabî, parça-bütün ilişkisindeki görüşünü ilahi isimlerle ilgili genel görüşünden çıkartmıştı. İlahi isimler teorisi ise, âlemin bütün olarak kendi başına varlığı olmayan ve daha önemlisi Tanrı'dan kazandığı varlığı sürdürme imkânına sahip olmayan âlem görüşünü ortaya çıkartan teoridir. İkinci gerekçe, 'imkân' tanımına dayandırılabilir. İbnü'l-Arabî'nin parça-bütün teorisini parça ile bütün arasındaki bir farklılığa dayandığını söyledik. Fakat bu durum, parça ile bütünü bulundukları genel cinsin dışına çıkartmaz. Bunun anlamı, mümkün kategorisi içinde bulunan parçalardan oluşan şeyin –ne kadar farklılaşsa farklılaşsın– hiçbir zaman bu özelliğini yitirmeyeceğidir. Bu bakımdan İbnü'l-Arabî'nin Eşarileri eleştirirken kendi teorisiyle de çelişmediğini söyleyebiliriz.

İbnü'l-Arabî'nin eleştirdiği ikinci akım, Sofistlerdi. Sofistler, varlıktaki sürekli yenilenme ve değişme görüşüyle bilgideki öznellik sonucuna ulaşmıştı. İbnü'l-Arabî'ye göre Sofistler doğru bir tespit yapmıştı. Ancak, buradan ulaşılan sonuç yanlıştı. Sofistler ile Eşarilere yönelik eleştirinin yönü kısmen farklı görünmektedir. Eşariler, âlemdeki sürekli değişmelerden başlayarak değişmezlik ve sabitliğe ulaşmış, fakat bu sabit şeyi âlemin bütünü sayarak yanılmıştı. Sofistler ise, böyle bir sonuca bile ulaşamamış, değişimin sürekliliğini ileri sürmüşlerdi. İbnü'l-Arabî, bunu doğru

bulmaz. Çünkü değişme ve süreksizlik, sadece ezeli ve değişmez olan Tanrı'nın bir kanıtı sayıldığında anlamlıdır. İbnü'l-Arabî, Süleyman Fassı'nda bu meseleye daha ayrıntılı bir şekilde temas edecektir.

LÛT FASSI'NDA GÜÇ

HİMMET GÜCÜYLE ETKİ

İbnü'l-Arabî Lût Fassı'nda himmet ile tasarruf konusunun bazı yönlerini ele alır. Sûfiler, Tanrı âlem ilişkisinde benzerlik yönlerini tespit etmiş olsalar bile, Tanrı ile âlem arasındaki ana farkın, birinin özü gereği aciz ve muhtaç; diğerinin ise özü gereği güçlü ve kudretli olduğunda görüş birliğindedir. Tanrı'nın özü gereği güçlü ve zengin olmasının yansıması, âleme muhtaç olmayışıdır. Tanrı âlemi muhtaç olduğu için yaratmadı. Bilakis âlem, Tanrı'nın kemalinin bir taşması ve tecellisinden meydana gelmiştir. Bu yönüyle âlem, o kemalin bir sonucu ve kanıtıdır. Âlem ise, özü gereği muhtaçtır.[1]

Âlemin muhtaç olması, 'imkân' kavramının tanımından gelir. İmkân, varlığı ve yokluğu eşit olan şey demektir. Bir şeyin var olma ve yok olma ya da yoklukta kalma güçleri eşit ise, o şey kendi nedeniyle varlık alanına çıkamaz. İbnü'l-Arabî'nin Tanrı ile âlem arasındaki sebeplilik ilişkisini temellendirdiği ana kanıtlardan birisi, felsefe ve kelamda da gördüğümüz bu 'hudus' (sonradan olmak, yaratılmışlık) kanıtıdır. Üstelik İbnü'l-Arabî, buna başka bir anlam daha yükler. O da, hakikatlerin sürekliliği ve değişmezliği ilkesidir. Bu ilkeden hareketle, imkânın her zaman bu özelliği koruduğunu, buna karşın varlığı zorunlu olanın da her zaman zorunlu olduğunu belirtir. Bu durum, hiçbir şekilde değişmeyecek bir yargıdır. Böylece İbnü'l-Arabî, 'hudus' delilinden Tanrı-âlem arasındaki sebeplilik ilişkisini çıkarttığı gibi, aynı zamanda 'sürekli yaratma' ya da 'yaratmanın yenilenmesini' de bu kanıttan çıkartır. Başka bir ifadeyle mümkün ilk var oluşunda bir var ediciye muhtaç olduğu gibi bu özelliğini hiçbir zaman kaybetmez. Her mümkün, var olduktan sonraki ikinci anda yok olma tehlikesiyle karşı karşıyadır. Öyleyse, her anda varlığını koruyacak bir var edene muhtaç olmak, imkân tanımının zorunlu sonucudur.

Kuşkusuz, imkân âlemi hakkındaki bütün bu yargılar insan için de geçerlidir. Çünkü âlem üzerinde verilmiş her yargı, onun bir parçası olan insanı da içerir. Tanrı insanı yokluktan varlığa çıkarttığı gibi aynı zamanda her an içinde onun varlığını yeniler. Bir an için bu yardım kesintiye uğrasa, insan yok olurdu. Önceki fasta bu

---

1 Bkz. Davud Kayserî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, c. II, s. 103.

mesele ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştı. Bu fasta ise, güçlü olmak-zayıf olmak konusundan sûfilerin tasarruflarına geçilir.

Güç, bir sözünden hareketle Lût peygamber ile ilişkilendirilir.[2] Lût peygamber, kavmi karşısında aciz duruma düştüğünde, 'Keşke size karşı gücüm olsaydı ya da güçlü bir kuvvete dayansaydım' demiştir. İbnü'l-Arabî, bu sözün anlamından hareketle Lût peygamberin hakikatinde tecelli eden güç ve kuvvet meselesini ele alır. Bir peygamberin sığınmak istediği güç nedir?

İbnü'l-Arabî kastedilen şeyin öncelikle kabile dayanışması olduğunu belirtir. Nitekim Hz. Peygamber bir hadisinde "Lût'un duasından sonra her peygamber kabile dayanışmasının desteğiyle gönderildi" buyurur. Hz. Peygamber için amcası Ebû Talib, Lût'un aradığı 'güçlü dayanak' gibiydi.[3]

Ancak burada şöyle bir sorun görünür: Bir veli âlemde tasarruf etme ve bazı şeyleri yapabilme imkânına ve gücüne sahipken, bir peygamber nasıl olur da aciz duruma düşebilir? İbnü'l-Arabî'ye göre böyle bir soru anlamlıdır. Gerçekten de, mucize gösterme imkânına sahip bir peygamberin aciz duruma düşmesi ve acizlikten şikayet etmesi, üzerinde durulması gereken bir konudur. İbnü'l-Arabî için konu, himmet gücüyle etki etmenin bir parçasıdır. Bu konu, daha önce İsmail Fassı'nda kısmen geçmişti. İbnü'l-Arabî himmet gücüyle etkiyi kerametin bir türü sayar. Lût Peygamber ise, mucize gösterme imkânına sahipken onu istememiştir. Mucizeler, peygamberlerin iddialarını kanıtlamak üzere Tanrı'nın kendilerine bir ihsanıdır. Daha önce Yakub Fassı'ndaki açıklamalarda, bir peygamberin mucizesinin peygamberliğin imkânını değil, sadece kendisinin peygamber olduğunu kanıtlamakla ilgili olduğunu belirtmiştik. Çünkü peygamber, peygamberliği bir imkân olarak kabul etmiş bir topluma gelebilir. Bununla birlikte mucize, insanların sorumluluğunu artı-

---

[2] Güç ve Lût peygamberin ilişkisi, Lût peygamberin güç ve kuvvet istemesiyle kurulur. Bkz. Müeyyidüddin el-Cendî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 206; Abdürrezzak Kâşânî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 188. Kâşânî "Hem kavmine hem de Lût'a hâkim olan şey, güç ve şiddetti" der. Nitekim Lût kavminden gördüğü baskılar nedeniyle en büyük güç sahibi olan Allah'a sığınmıştı; Câmî ise kavminin Lût'a yaptığı baskılarla birlikte arzularındaki aşırılıkla ilişkilendirir. Bkz. Abdurrahman Câmî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 297. Benzer bir değerlendirme için bkz. Davud Kayserî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, c. II, s. 101; "Kendisi zayıf, kavmi güçlü olduğu için güç meselesi Lût ile ilişkilendirilmiştir." Bkz. Bâlî Sofyavî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 226.

[3] "Lût kendisini himaye edecek birisini istemişti. Biliyordu ki Allah'ın âlemdeki fiilleri vasıtalarla ortaya çıkar." Davud Kayserî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, c. II, s. 102. Benzer ifade için bkz. Abdürrezzak Kâşânî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 189.

rır. Üstelik mucize, her zaman beklenen sonucu vermez. Bu nedenle peygamberlerin mucize göstermeyi istemeyişleri ümmetlerine karşı bir rahmet ve iyiliktir.

İbnü'l-Arabî, velileri de içerecek şekilde genel olarak 'etkiyi terkin' –bunun anlamı Allah kendisine yetki ve imkân verdiği halde gereğini yapmamaktır– başka bir gerekçesi üzerinde durur. O da, marifetin yetkinliğidir. Bu marifet, öncelikle şeylerin hakikati hakkındaki bir bilgidir. Bu konu, Üzeyr Fassı'nda özellikle ele alınan, ancak *Fusûsu'l-Hikem*'in başka bahislerinde sıkça atıf yapılan kaderle ilgilidir.

Peygamberler, insanların ilahi ilimdeki hakikatlerinin gereğine göre davranacaklarını bilir. Peygamberlerin bunu bilmesinin, onların velilik yönleri bakımından olduğunu, görevlerinin ise bu bilgiyi perdelediğini hatırlamalıyız. İbnü'l-Arabî, Yakub Fassı'nda bu meseleye temas etmişti. Ancak veliler bu bilgiye özel olarak sahiptir. Onlar, insanların, özellikle de kendileriyle çelişen ve çatışan insanların davranışlarının ilahi ilimdeki sabit hakikatlerinden kaynaklandığını bilir. Bu nedenle de onları susturacak ve davranışlardan alıkoyacak bir şeyi istemezler. Nitekim ilah-ı mutekad meselesini açıklarken İbnü'l-Arabî, arifin herkesin inandığına inandığını söyler. Başka bir açıdan arif, herkesin adına mazeret bulur, onların davranışlarının arkasındaki gerçek nedeni bilerek hareket eder. Bu durum, varlıktaki her türlü eylemin ardında Tanrı'nın fail olduğunu bilerek tevekkül ederek hareket etmektir. Nitekim İbnü'l-Arabî, velilerden etkin olmayı terk eden insanların tevekkülü şiar edinmesine değinir. Ebû's-Suûd, eş-Şiblî'den aktardığı ifadeyi böyle yorumlar.[4]

---

[4] Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. II, s. 87. İbnü'l-Arabî şöyle der: "Zâhir adamları mülk ve şahadet âleminde etki sahibi olanlardır. Bağdat'lı Ebü'l-Bedr et-Temaşıkî bana şöyle aktardı: 'Muhammed b. Kâid el-Evânî –ki Tekler'den idi– adı geçen Ebû's-Suûd ile bir araya geldiğinde kendisine şöyle demiş: 'Ebû's-Suûd! Allah memleketi [dünyayı, âlemi] benimle senin aranda taksim etti. Sen niçin kendi bölgende benim yaptığım gibi tasarruf etmiyorsun ki?' Şöyle yanıt vermiş: 'İbn Kâid! Ben kendi payımı sana bağışladım. Biz, adımıza tasarruf etsin diye, işi Hakka bıraktık.' Ebû's-Suûd'un dile getirdiği düşünceye şu ayette işaret vardır: *O'nu vekil edinin!* Ebü'l-Bedr şöyle dedi: 'Ebû's-Suûd der ki: 'Bana onbeş yıldan beri –bu sözü söylediği tarihten itibaren– âlemde tasarruf imkânı verildi de onu bıraktım ve ondan hiçbir şey bende görülmedi.' Bâtın adamları, gayb ve melekût âleminde tasarruf sahipleridir. Onlar, diledikleri işlerde yüce ruhları himmetleriyle indirebilir. Burada, meleklerin ruhlarını değil, yıldızların ruhlarını kastetmekteyim. Yıldızların ruhları, isimler, tütsüler ve benzeri şeylerle indirilebilir. Çünkü manevi bir iniştir ve bu inişte birtakım suretler gören kimsenin gördüğü şey, hayalidir [suretlerdir]. Çünkü yıldızların kendileri, gökteki mekânlarından ayrılmaz. Fakat Allah, onların oluş ve bozuluş âleminde ışınlarının yansıdığı yerlerde konuyu bilenlerde olağan tesirler yaratır. Örnek olarak, su içince kan-

İbnü'l-Arabî, insanın tasarrufu tevekkülün gereği olarak ya da bazı sûfilerin dile getirdiği 'zariflik olsun' diye terk etmesini tam bir yetkinlik saymaz. Yapılması gereken, hakikatlerin bulundukları hal üzere bilgisine erişmiş olmanın gereğiyle tasarrufu terk etmektir. Böylece İbnü'l-Arabî, marifetin üstünlüğünü vurgulayarak, geleneksel tasavvufun tevekkül anlayışını ileri bir noktaya taşır.[5]

---

mayı, yiyince doymayı, mevsimi geldiğinde yağmurun yağması ve güneşli havayla tohumun yeşermesini verebiliriz. Had adamları ise, ateş kaynaklı ruhlar âleminde tasarruf sahibidir. Matla' adamları ise, ilahi isimlerde etki sahibi olan kimselerdir."

5 İbnü'l-Arabî, Lût'un duasıyla Peygamber'in eşleriyle ilgili bir ayeti karşılaştırır: "Menzillerin menzili, Arş'tan en aşağıdaki toprağa kadar dünya âleminde ortaya çıkan bütün menzilleri içeren menzildir. O apaçık imam diye isimlendirilen şeydir. Allah'ı bilenlerden güvendiğim birine sordum: 'Bu apaçık imamın içerdiği ilimlerin esasları sınırlı mıdır?' Şöyle yanıt verdi: 'Evet.' Böylece güvenilir, emin, doğru sözlü arkadaşım, kendi adını zikretmememe şartıyla, bana ana ilimleri bildirdi. Bu güvenilir arkadaşıma sordum: 'Allah'ın yarattıklarından onlara ulaşan ve tam olarak bilen kimse var mıdır? 'Hayır' dedi. Sonra şu ayeti okudu: *Rabbinin ordularını O'ndan başkası bilemez.* Askerlerini Allah'tan başkası bilemediğine göre, askerlerin savaşması gereken Hakka karşı çıkan bu kadar kimse de yoktur. Bunun üzerine şöyle dedi: 'Şaşırma! Göğün ve yerin rabbine yemin olsun ki bundan daha garibi vardır. Allah'ın Hz. Peygamber'in eşlerinden ikisi hakkında zikretmiş olduğu ayeti okuyup şöyle devam etti: "Onlar karşı çıkarlarsa, Allah, Cebrail, salih müminler ve melekler O'nun dostu ve yardımcısıdır." Bunu bana söyleyince, Allah'tan bu meselenin faydasını öğretmesini istedim: Allah'ın kendisini, Cebrail'i, salih müminleri ve melekleri karşısına yerleştirdiği bu şey neydi? Bu isteğim üzerine, o şey bana bildirildi. Onu öğrenince, hiçbir şeyden sevinmediğim kadar sevindim. Bu iki kadının neye dayandığını ve onlara güç veren şeyi öğrendim. Allah, yardımda bizzat kendisini zikretmeseydi, melekler ve müminler o iki kadına karşı koyamazdı. Böylece, o iki kadının Allah'ı bilmek ve âlemde tesirle ilgili bu gücün kendilerine verdiği şeyi elde ettiklerini anladım. Bu bilgi, saklı bir bilgidir. Allah'a şükrettim. Allah'ın yarattıklarından kimsenin bu iki kadının dayandığı güce dayandığını zannetmiyorum. Lût (a.s.) şöyle der: *Size karşı gücüm olsa ya da güçlü bir şeye dayansaydım.* Halbuki Lût'un yanında 'güçlü bir dayanak' vardı, o ise bunun farkında değildi. Nitekim Hz. Peygamber onun hakkında buna tanıklık etmiş ve şöyle demiştir: 'Allah kardeşim Lût'a merhamet etsin. O güçlü bir dayanağa dayanıyordu.' İşte Hz. Aişe ve Hz. Hafsa da o gücü biliyordu. İnsanlar o ikisinin sahip olduğu bilgiyi bilseydi, söz konusu ayeti anlarlardı." Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. II, s. 67.

ÜZEYR FASSI'NDA KADER

A'YÂN-I SÂBİTE VE KADER

Kaza ve kader, insanın sorumluluğu ve özgür bir iradeye sahip olup olmaması bağlamında İslam düşünce geleneklerinde sürekli tartışılmıştır.[1] İbnü'l-Arabî'de kader, yaratma ve varlık konusunun bir sonucu olarak ele alınır. Bu yönüyle kaza ve kader, *Fusûsu'l-Hikem*'deki ana konuların başında gelir. Konu, önce Şit Fassı'nda 'ikramlar ve vergiler' bahsinde ele alınmış, bunların zat veya sıfatlardan kaynaklanmasıyla ulaştıkları kimselerle ilişkisi üzerinde durulmuştu. İbnü'l-Arabî'nin orada ulaştığı sonuç, genel olarak kader anlayışını belirler. O da, bir şeye verilen ikramın o şeyin kendisinden olmasıydı. "Arifler Âdem'e yabancı bir şey verilmediğini bilir" ya da "Çocuk (her türlü ürün) babanın sırrıdır" gibi ifadelerle bunu dile getirmişti.

Bunu iki şekilde açıklamıştı. Birincisi, Tanrı'nın istidadın istediği şeyi vermesiydi. Bu yönüyle yetenekler, kendilerine neyin verileceğini ve hangi ihsanın ulaşacağını belirler. Yetenek ve ihsanlar ilişkisi, bilgi-bilinen ilişkisinin başka bir yorumudur. İbnü'l-Arabî, bu konuda 'bilgi bilinene tabidir' diyerek Tanrı'nın bilgisinin ezeli mahiyetlerle ilişkisinin genel çerçevesini ortaya koymuştu. İkinci yönü ise, Âdem ve Şit ilişkisinde gördüğümüz gibi, bir insana ancak kendisinden kaynaklanan ve meydana gelen bir şeyin verilebilmesiydi. Her durumda verilen şey, verilene benzer ve uygun olmalıdır. Kader meselesinin genel çerçevesini böyle değerlendirebiliriz. Bunun İbnü'l-Arabî'nin terminolojisindeki karşılığı ise, a'yân-ı sâbite ile Tanrı'nın bilgisinin ilişkisidir. Dolayısıyla kader meselesi, zorunlu olarak İbnü'l-Arabî'nin varlık ve yaratma görüşünde ele aldığı konuların özel olarak insan kaderiyle ilgili olarak yeniden yorumlanmasından başka bir şey değildir.

İbnü'l-Arabî'nin yaratma görüşü, ezeli hakikatlerde tecelli eden Mutlak Varlık görüşü etrafında şekillenmişti. Bunu esasta iki genel ilkeyle özetlemişti: Birincisi "Tanrı vardı, O'nunla beraber başka bir şey yoktu" anlamındaki bir hadistir. Bu ha-

---

[1] Üzeyr peygamberin kader konusuyla ilişkisi hakkında bkz. Abdürrezzak Kâşânî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 195. "Üzeyr kaderi öğrenmek istemişti." "Üzeyr'in sabit hakikati, ezeli istidadıyla kader sırrını öğrenmek, diriltmeyi görmek istiyordu." Bkz. Davud Kayserî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, c. II, s. 119; Abdurrahman Câmî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 309.

dis, İbnü'l-Arabî'ye göre akla hitap eden ve akılla sonuçları değerlendirilebilecek bir ifadedir. Çünkü her ne şekilde düşünürsek düşünelim, sonuçta kadim ve ezelî bir varlığa ulaştığımızda, onunla beraber başka bir şeyin olamayacağını kabul etmek aklın ilkeleriyle bağdaşabilecek bir sonuçtur. Bu yönüyle 'Tanrı vardır' önermesi, İbnü'l-Arabî'ye göre 'tenzihçi ve soyutlayıcı' aklın metafizik alandaki nihai yargısıdır. Başka bir ifadeyle "Tanrı vardı, O'nunla birlikte başka bir şey yoktu" anlamındaki bu hadis ile aklın metafizik alandaki en nihai yargısı olarak 'Tanrı vardır' önermesi aynı anlama gelen iki farklı ifadedir. Ancak, yalnız bu hadisle yaratmayı ve var oluşu açıklamak mümkün değildir. İbnü'l-Arabî, bu kez yaratmayı açıklamak için 'ezeli hakikatler' fikrini dile getirir. Bu nokta, onun düşünce sistemindeki en temel, buna bağlı olarak da en sorunlu konuların başında gelir.

Bunu şöyle açıklamak mümkündür: Ezeli hakikatler fikrini benimsemek, tecelli fikrini açıklamak için zorunludur. Çünkü tecelli, zihinsel bir ayrım bile olsa, bir şeye yönelik olacaktır. Bu yönüyle hakikatler, Mutlak Varlık'ın tecelli ettiği yer ve mekânlardır. İkinci olarak, İbnü'l-Arabî'nin varlık görüşü kelam teorilerinden yararlanmış olsa bile, genel anlamda bir 'yoktan yaratma' teorisi değildir. Yoktan yaratmayı iki aşamada ve tarzda ele almak mümkündür: Birincisi, bir şeyin 'dışta var edilmesi' anlamında yoktan yaratmadır. Bu yönüyle âlemi 'hâdis' (sonradan olmuş, yaratılmış) diye isimlendirilen bütün düşünce ekolleri gibi İbnü'l-Arabî de bir tür yoktan yaratmayı kabul eder. İbnü'l-Arabî, bunu 'dışta var olmamak ve bulunmamak' anlamında 'yoktan yaratma' sayar. Bu bağlamda 'hâdis' terimini açıklarken verdiği örnek ise *hadese fülanün* 'falanca geldi' ifadesidir. Bunun anlamı, daha önce orada bulunmuyorken söz gelişi bir misafirin gelmesidir. Ancak bu ifade, misafirin geldiği ve bulunduğu yerden önce ne yaptığı ve nerede bulunduğuyla ilgili bir bilgi vermediği gibi onun var olmadığı anlamına da gelmez. İbnü'l-Arabî, âlemin 'yokken var olması' anlamında 'hâdis' terimini bu bağlamda kullanabileceğimizi belirtir. Nitekim Âdem Fassı'nda Tanrı-âlem ilişkisini 'sonradan var olan' ile 'var eden' ilişkisi şeklinde ifade etmişti.

Bu yorumla yoktan yaratma hakkında bir görüş ayrılığı yokken, sorun, Tanrı'nın 'neye göre' ve 'neyi' yarattığında odaklaşır. Başka bir ifadeyle sorun, mahiyetler ve yetenekler sorunudur. Biz eşyayı tasnif ederken onların kurucu ve ayırıcı özelliklerini dikkate alarak bir mahiyet saptarız ve buna göre şeyleri sınıflarız. Söz gelişi insanlık bütün insan bireylerinde bulunan bir mahiyettir. Bu kavram zihnin tek tek bireylerden soyutladığı mantıksal bir kavramdır. Mantıksal bir kavramın metafizik kaynağı bakımından meseleyi ele aldığımızda, ezeli bir insanlık hakikati veya genel

olarak şeylerin ezeli hakikatleri var mıdır, yok mudur? Varsa, bunlar yaratılmış mıdır, değil midir? Tanrı'nın yaratmasından söz etmek, mahiyetin yaratılmışlığından da söz etmek anlamına mı gelir?

İbnü'l-Arabî'nin mahiyet ve hakikat fikrinin mantıksal anlamıyla bir mahiyet ve hakikat olmayıp, Tanrı'nın bilgisinde sabit hakikat fikrine dayandığını biliyoruz. Bu durumda İbnü'l-Arabî, Mutlak Varlık'ın tecellisi için bir mazhar gerektiği fikrine bağlı olarak 'hakikatler vardı' diye ikinci bir ana fikir geliştirir. Bu hakikatlerin var olması, iki anlama gelir: Birincisi, onların yaratılmamışlığıdır. Hakikatlerin yaratılmamış olması, İbnü'l-Arabî'nin yaratma ve varlık görüşünün ana konularının başında gelir. Bu mesele, filozofların 'imkân' ve Mutezilenin 'madumun şeyliği' diye terimleştirdiği bir düşüncenin sûfiler bakımından yorumlanmasıdır.

Sorunu şöyle tespit edebiliriz: Tanrı'nın âlemi yaratırken dikkate aldığı herhangi bir 'şeylik' var mıdır, yok mudur? Bu sorun, ilahi kudreti 'sınırlayan bir şey var mıdır' anlamına gelir. Bu bağlamda İslam düşünce ekollerinin Tanrı tasavvurları iki şekilde ele alınabilir: Birincisi, her şeye güç yetirebilen ve bir ilke ya da şey tarafından kudreti sınırlandırılamayan 'kadir-i mutlak Tanrı' fikridir. İkincisi ise, yaratılışın belirli bir ilkeye göre gerçekleştiğini kabul eden 'hakîm Tanrı' tasavvurudur. Bu iki tasavvur, kelamcıların ve filozofların Tanrı tasavvurunu özetler. Filozoflar, Tanrı'nın yaratmasının belirli bir ilkeye göre gerçekleşmiş olabileceğinden hareketle, bu yaratmanın mutlak bir kudretin dilediği şekilde tecelli ettiği bir şey olamayacağını belirtir. Dikkate değer husus, yaratmanın sürekliliğini ve yenilenmesini de hesaba kattığımızda, herhangi bir şekilde sınırlandırılamayan kadir-i mutlak fikrinin aynı zamanda yaratılmış şeyi başka bir tarzda da yaratabilme veya –tikel bir şey söz konusu olduğunda– onun başka bir şekilde de yaratabileceği fikrine açık olmasıdır. Böyle bir düşünce ise, nedenselliği ve nizam fikrini ortadan kaldırır. Filozoflar, 'olabilecek âlemlerin en güzeli' fikrinden hareketle yaratmanın ancak 'olmuş olan' şeklinde gerçekleşebileceğini kabul etmiştir. Bunun anlamı ise Tanrı'nın yaratmasının –kendisinden kaynaklansa bile– belirli bir yasaya göre gerçekleşmiş olmasıdır. Âlemin yaratılışındaki ilk tarz, aynı zamanda bir süreklilik ifade ederek, âlemde mutlak bir iyilik ve düzen fikrini temellendirir.

Sûfiler, filozofların 'imkân' ve nizam fikrine yakın durur. Bazı metinlerde Tanrı'nın her şeye kadir olduğu ve dilediğine güç yetirebildiği gibi kelamcıların metinlerinde aşina olduğumuz ifadeleri bulsak bile son tahlilde, kudretin sınırlanmış olduğunu kabul ederler. Bunun anlamı ise, yaratmanın imkân ya da mahiyet tarafından belirlenmiş olmasıdır. Meseleyi Tanrı'nın nitelikleri bakımından ele aldığımızda, ni-

telikler arasında kurulan sıralama da kudretin sonsuz ve sınırsız olamayacağını gösterir. İbnü'l-Arabî, bu sıralamayı genellikle bilgi-irade-kudret şeklinde tesis etmişti. Bilgi Tanrı'nın hayat niteliğinden sonraki en temel özelliğidir. Bazen bilgi ile hayat arasında bir ilişki kurar ve bilgiyi hayat ile özdeşleştirir. Nitekim, simgesel bir anlatımı tercih edeceği zaman, suyu bazen hayatın bazen bilginin simgesi sayabilir. Başka bir ifadeyle su, aynı zamanda bilmek ve yaşamak veya hayatı temsil eden bir simge olabilir. Bu nokta, İbnü'l-Arabî'nin ilahi kudretin sınırlayıcısı olarak 'imkân' ve 'mahiyetler'in yaratmadaki yeri hakkındaki görüşlerini anlamak bakımından son derece önemli görünür. Tanrı'da hayat ile bilgi niteliklerinin özdeşleştirilmesi, ilk nitelik olmanın ayrıcalığından kaynaklanabilir. İbnü'l-Arabî'de bir türün ilk varlığının kendisinden öncekiyle sonraki arasında bir 'ara varlık' gibi görüldüğü başka örnekler biliyoruz. Bu durum, 'birinci'nin bir yandan türün bütün özelliklerini taşırken kaynağın özellikleriyle türün özellikleri arasında bir berzah görevi görmesinden kaynaklanır. Tanrı'nın nitelikleri sıralanırken, hayatın bir nitelik sayılmayıp sonraki niteliklerin geçerlilik şartı sayıldığını biliyoruz. Bu yorumla hayat bir nitelik değildir. Bilgi ise, ilk nitelik olduğu gibi, aynı zamanda diğer niteliklerin dayandığı ana niteliktir.

Bilgi niteliğinin işlevini anlamak için dikkat etmemiz gereken ilk şey, bilginin bir nitelik olmaktan çok, bir nispet ya da bağ olmasıdır. İbnü'l-Arabî'nin nitelikler yerine bağ ve nispetleri kullanmayı tercih ettiğini belirtmiştik. Bunun bazı nedenlerini bizzat kendisi zikreder. Bu bağlamda en önemli neden, kadim şeylerin çokluğu sorununa düşmemek için, kelamcıların terminolojisinden uzak durma niyetidir. İkincisi ise, Ku'rân'da nitelik kelimesinin genellikle olumsuz bir bağlamda geçmesini zikreder. Ancak bu iki nedenden daha önemlisi ise, onun *ferdiyet-i selâse*, yani 'üçün birliği' diye isimlendirdiği bir teoride zorunlu olarak bağ (nispet) kelimesini kullanmasıdır.[2] İbnü'l-Arabî'ye göre bilgi niteliğinden söz etmek, zatın sadece kendiliğinde sahip olduğu bir şeyden ya da bir nitelikten değil, Zat'ın ilişkili olduğu bir şeyden söz etmek demektir. Başka bir ifadeyle bilgi, iki şey arasındaki bir bağ ve ilişkiye işaret eder. Bu yönüyle bütün nitelikler, daha doğru bir isimlendirmeyle nispetler, iki varlığa aynı anda gönderme yapar. Bunlar bir yandan Zat, diğer yandan göreli bir varlığa sahip olan ve 'nispet' vasıtasıyla Zat'a bağlanan şey ya da mahiyettir. Böylelikle nispetler, şeyler ile Tanrı'nın zatı arasındaki karşılıklı ilişkinin adı haline

[2] Bu konuda bkz. Suad Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, "Sıfat" maddesi.

gelir. Tanrı'nın nispetlerinin sonsuz sayıda olmasının nedeni şeylerin sonsuz sayıda olmasıyla nispetlerin bu özel tanımından kaynaklanır.

İlahi niteliklerde bilginin temel alınması, yaratma eyleminin bilgiye göre gerçekleşmesi demektir. Bu yönüyle bilgi, irade özelliğine –nispetine– neyi seçmesi gerektiğini bildirir. Bu kez, irade bilginin verisine göre mümkün hakikatlerden hangisinin dışta var olacağını seçer. Kudret ise, iradenin seçtiğini dışta var eder. Böylece kudret, bu sıralamada üçüncü sıraya yerleştirilmiştir ve iki ayrı nitelik tarafından sınırlanmıştır.

Esas sorun, bilginin yaratmadaki işlevinin saptanmasıdır. Bu mesele, Konevî tarafından ayrıntılı bir şekilde ele alındığı gibi İbnü'l-Arabî'nin "bilgi bilinene tabidir" cümlesi de meselenin ana çerçevesini ortaya koyar. Üzeyr Fassı, gerçekte "bilgi bilinene tabidir" cümlesinin bir yorumundan ibarettir. Başka bir ifadeyle fassın ana konusu olan kader meselesi, zorunlu olarak bilgi-bilinen ilişkisinin ele alınmasından başka bir şey değildir. O halde bu cümlenin meselemizle ilgili yönünü açıklamak, kader meselesini de incelemek anlamına gelecektir.

Mutlak Varlık'ın taayyüne yönelmesi, O'nun kendisi hakkında bir bilgi sahibi olmasıyla gerçekleşir. Bu süreçte sınırlanmaya işaret eden bütün nitelikler, bilinmeyle ilgili olduğu gibi bilmek de sınırlamak, belirlemek gibi anlamlar taşır. Mutlak Varlık'ın taayyün ediş süreci, genel olarak iki aşamada ele alınır: Birinci süreçte Mutlak Varlık, la-taayyünden (taayyünsüzlük, taayyün dışı olmak) taayyüne yönelir. Bu, Mutlak Varlık'ta içkin ve silinmiş nispetlerin ayrışmaya ve bireysel varlıklarının ortaya çıkmaya yönelmesi demektir. Nispet ya da bağ kelimesinin aynı anda iki şeyin varlığını gerektirdiğini belirtmiştik. Bu durumda nispetlerin birbirinden ayrışmaya başlaması, aynı zamanda bu niteliklerin Zat'a bağladığı şeylerin –ki onlar a'yân-ı sâbitedir– birbirinden ayrışması anlamına gelir. İbnü'l-Arabî'de ezelî hakikatlerin ortaya çıktığı süreç, bu ilk feyiz ve akıştır. Âdem Fassı'nda "Kabul eden de O'nun en mukaddes akışından meydana geldi" derken İbnü'l-Arabî'nin kastettiği budur.

Ancak bu mertebe, yaratma kelimesinin kullanılabileceği bir mertebe değildir. Bu nedenle ilk feyizden meydana geliş sadece zihinsel bir ayrımla öncelik-sonralık ilişkisi şeklinde düşünülebilir. Yoksa a'yân-ı sâbitenin feyizden meydana gelmesi, terimsel anlamda bir yaratma sayılamaz. Bu nokta, İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde öncelik-sonralık ilişkisinin zaman üstü bir ilişkiyle ele alındığı yönlerden birisidir. Bu ilk taayyün mertebesi, varlık mertebeleri bakımından birlik (vahidiyet) mertebesi olarak açıklanır. Dolayısıyla burada bir şeyin başka bir şeyden önceliğinden veya farklılığından söz etmek, herhangi bir şekilde zamansal veya mekânsal bir öncelik-

sonralık ilişkisi olmamalıdır. Bu ilişki, zihinsel bir ayrıma dayanır ve İbnü'l-Arabî bunu filozoflarda gördüğümüz gibi 'zamansal önceliğe karşı', 'zat ve varlık önceliği'[3] terimiyle anlatır. Tanrı'nın bilgisinde birbirinden ayrışan bu şeyler kendileri hakkındaki bilgiyi Tanrı'ya verir. Yaratma ya da dışta var olma, bu ikinci aşamada ortaya çıkar. İbnü'l-Arabî'nin burada dikkat çektiği husus, kendileri hakkındaki bilgiyi Tanrı'ya verenin bizzat bilinenlerin kendileri olduğudur. Bunu İbnü'l-Arabî, 'şeyler kendiliklerinde bulundukları hale göre Tanrı'ya bilgi verir' şeklinde dile getirir. Bunun anlamı, Tanrı'nın zatına ait bilgisinin zat ile bilinen arasındaki bir ilişki olduğudur. Burada bilinenin bilinme eyleminde bir katkısının olması gerekir. Başka bir ifadeyle bilinen (malum), zorunlu olarak yaratmanın tarzını ve doğrultusunu belirler. 'Tanrı'nın yaratması bilmesi demektir', sûfilere göre tam da bu anlama gelir.

'Tanrı'nın bilmesi O'nun yaratması demektir' ya da 'Tanrı'nın yaratması O'nun şeyleri bilmesi demektir' iki şekilde ele alınabilir. Birincisi bilginin zorunlu olarak sonucunu var kılan 'etkin bilgi' diye yorumlanmasıdır. Bu bilgi, herhangi bir araca ve vasıtaya bağlı olmadığı için, zorunlu olarak gereğini kendinde içerir. Bunun anlamı, bilmeyle bilginin sonucunun dışta var olmasının eşzamanlı gerçekleşmesidir. Bu durumda Tanrı bir şeyi bildiğinde o şey başka bir vasıtaya gerek olmadan hemen meydana gelir. İbnü'l-Arabî'ye göre *Bir şeyi var etmek istediğinde ona ol der, o da olur* ayetinde kastedilen budur. Bunun başka bir ifadesi ise, 'sebebi bilmek sonucu bilmektir' şeklindedir. Sebep herhangi bir şekilde sonucu içermiyorsa, sebebin bilgisinden sonucu bilmemiz mümkün olmayacaktır. Ayete dönersek, bir şeye ol demek –ki onu bilmekle aynı anlama gelir– o şeyin meydana gelmesini zorunlu olarak içerir.

'Tanrı'nın bilmesi yaratmasıdır' cümlesinin ikinci yorumu ise yaratma sürecinde Tanrı'nın eyleminin sadece bilmeyle ilgili ve sınırlı olmasıdır. Bu durumda 'Tanrı'nın yaratması bilmesidir' demek, 'Tanrı sadece şeyleri bilir, onlar da dışta var olur' anlamına gelir. Bu yorum Bir'den bir çıkar ilkesiyle bağdaştırıldığında, yargımız şu olacaktır: Tanrı'dan tek bir tecelli çıkar ve o tecelliyle şeyler dışta var olur. Bu durumda zikrettiğimiz cümleyi, 'Tanrı'nın yaratması sadece şeylerin hakikatlerine tecelli etmesidir' ya da 'Tanrı'nın tecellisi yaratmasıdır' şeklinde ifade edebiliriz. Sûfilerin tek tek şeylerin Tanrı'nın karşısındaki değerini anlatmak için söyledikleri 'Tan-

[3] Bu iki terimin kullanımı ve ezeli ilim ile hadis bilgi arasındaki ilişkinin kurulması hakkında bkz. Abdurrahman Câmî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 93.

rı için âlemi yaratmak ile tek bir şeyin yaratılması birdir' sözleri de yaratma eyleminin bu özelliğine işaret eder. Her durumda Tanrı'dan bir şey çıkmaktadır ve bu çıkan şeyin 'yansıdığı' veya 'bildiği' veya 'yayıldığı', 'açtığı', 'parçaladığı', 'ışık verdiği', 'zuhur ettiği', 'tecelli ettiği' şeyle ilişkisi söz konusu 'şey' tarafından belirlenmektedir.

Kaza ve kader, Tanrı'nın eşya hakkındaki hükmünün iki aşamasıdır. Kaza, genel hükümlerdir.[4] Kader ise, genel hükmün belirli bir sürece bağlı olarak gerçekleşmesi ve ortaya çıkmasıdır. Her durumda bu hüküm, şeyin ilahi ilimde sabit hakikati tarafından belirlenir. Dolayısıyla bir şey hakkında verilen yargının kaynağı, bizzat o şey tarafından verilmiş ya da belirlenmiştir. Öyleyse İbnü'l-Arabî'nin 'Bir şey hakkındaki hüküm o şey tarafından verilir' şeklindeki görüşü, 'Bir şey kendini görür' 'Bir şey kendini bilir' gibi başka ifadelerinin yeni bir açıklaması olarak görülmelidir.

Kader-kaza arasındaki ilişki, şeylerin ilahi ilimdeki bulunuşlarıyla dıştaki bulunuşlarının ilişkisi olarak görülebilir. Şeyler kendileri hakkındaki bilgiyi Tanrı'ya verirlerken, dışta da bu bilgiye göre var olurlar. Bunun anlamı, dıştaki var oluşun ilahi ilimdeki örneğe göre gerçekleşmesidir. Tanrı'nın ezeli ilminde sabit hakikatlerin dışta var olan mümkünlerin arketipleri olması, buradan kaynaklanır. Çünkü ilahi ilimde hakikati bulunmayan hiçbir şey var olamayacağı gibi hiçbir şey de, ilahi ilimdeki sabit hakikatinin gereğinden başka bir şekilde var olamaz. Üstelik hiçbir şey, kendi durumundan memnuniyetsizlik duyamaz. Çünkü bir şeyin dışta var olduğu durum, o şeyin gerçekte Tanrı'nın bilgisinde bulunurken var olmayı istediği ve gerektirdiği durumdur. Burada istekle yeteneğin (istidat) özdeşleştirilmesi söz konusudur ki, İbnü'l-Arabî Şit Fassı'nda bu ilişkiyi kurmuş ve "yetenek en gizli duadır" demişti. Öyleyse her şey, yeteneğindekini ister ve onunla mutlu olur. Bundan başka bir şey söz konusu olamaz.

Meselenin bu yönü, ilah-ı mutekadla ilgilidir. İbnü'l-Arabî'nin Hûd Fassı'nda ayrıntılı bir şekilde ele aldığı 'her şeyin doğru yolda olması' bu kapsamda anlamını bulur. Gerçekte yaratma, sürekli olarak bu şeylerin bilinmesinden ibarettir ve dış varlık dediğimiz şey, bu bilinmenin yansımasıdır. İbnü'l-Arabî'ye göre, âlemin bir gölge ve hayal olmasının anlamı bu olduğu gibi özellikle Süleyman-Belkıs hikâyesinde gördüğümüz 'yeniden yaratma' veya 'benzerlerle yaratma' sorunu da tam olarak bu konuya dayanır. "Hakikatler vardı, onlarla birlikte başka bir şey yoktu" ya da "Hakikatler dışta var olma kokusu duymamıştır" gibi ifadeleri de bu anlama gelir. Öyleyse

[4] Bkz. Davud Kayserî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, c. II, s. 119.

kader meselesi de, bu ilimde bulunuş halinin bir gereğidir.

Bu durum, hiç kuşkusuz, katı bir cebrilik anlamına gelebilir. Ancak İbnü'l-Arabî'nin görüşünde katı bir cebriliğe varmayı engelleyecek iki şeyden söz etmek mümkündür. Birincisi, bu yorumun zamansal bir öncelik-sonralık ilişkisinin ötesinde metafizik bir yorum olarak görülmesidir. Bu durumda ilahi ilimde bulunuş, belirli bir zamanda gerçekleşip bitmiş bir durum olarak yorumlanamaz. İkincisi ise, insanın kaderini ancak gerçekleşmesinden sonra öğrenebilmesidir. Bu meseleyi ise, Şit Fassı'nda ele almıştık.

Meselenin ayrıntısına girmezden şu konuya temas etmek gerekir: Sûfiler, ilk dönemde Ehl-i Sünnetin özellikle de Eşarilerin görüşlerini benimsemiş kabul edilir. Kelâbâzî, *et-Tearuf*'ta sûfilerin Eşarilerin ve Ehl-i Sünnetin fikrine uygun görüşler taşıdıklarını savunmuştu. Ancak İbnü'l-Arabî'nin pek çok meselede Eşarileri eleştirdiğini gördüğümüz gibi irade-özgürlük meselesinde Mutezilenin bazı açıklamalarını kendisine yakın bulur. Mutezilenin insan eylemlerinde insanın rolü teorisi, gerçeğe daha yakındır. Bu görüş, ferdiyet-i selâse teorisinde 'şey'in Tanrı'nın bilgisine olan etkisine benzer. Malum-madum (yok olan şeyin bilinmesi) ve iyilik-kötülük yargısını etkileyecek şekilde şeylerin kendiliklerinde bir hakikat taşıdığı görüşlerinin kaderle ilgisini kurduğumuzda, İbnü'l-Arabî'nin Mutezileyi olumlamasının nedenini daha iyi anlarız. Her durumda ezeli ilimdeki hakikat, kendisi hakkında verilen hükmü belirlemektedir.

Üzeyr Fassı, kader meselesini bilmek isteyen bir peygamberden hareketle, kader bilgisinin velilik ve nebilik bilgisiyle ilişkisi üzerinde durmuştur. Kader, bu yorumuyla bilinebilecek bir şeydir; çünkü herkes yaşadıklarını ezeli hakikatinin Tanrı'nın bilgisinde gerektirdiği durum sayarsa, ortada belirsizlik kalmaz. Nitekim İbnü'l-Arabî "Kader çok belli olduğu için bilinmez" diyerek buna işaret eder.[5] Ancak yine de bu 'çok açık şey' herkes tarafından bilinmek istenilen bir sorun olarak ortaya çıkar. İbnü'l-Arabî, peygamberlerin derece derece olmasını, insanların rızık, bilgi vb konularda derece derece olmasını; kısaca varlıktaki her türlü derecelenmeyi kader kapsamında ele alır. Böylece sadece insan eylemleri ve özgürlüğünün değil, âlemdeki her türlü eylemin kader sorununun parçası olduğuna dikkat çeker. Bu yönüyle kader sırrını bilmek, âlemdeki bütün farklılıkların kaynağı olarak ilahi ilimde bulu-

[5] "Kaderi bilmek insana rahatlık ve acı verir." BKz. Davud Kayserî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, c. II, s. 126

nuş hallerini bilmek demektir. Âdem Fassı'nda 'bir şeyin kendisini bilmesiyle Rabbini bilmesi' arasında kurulan ilişkiye temas ederken, bir şeyi bilmenin gerçekte 'ilahi ilimde bulunuşu bakımından o şeyi bilmek' anlamına geldiğini belirtmiştik. Gerçek bilgi, ilahi ilimdeki hakikati bilmek demek iken zorunlu olarak gerçek bilgi kader sorununu bilmek anlamına da gelir. Öyleyse gerçek bilgi ya da İbnü'l-Arabî'nin nitelemesiyle tam marifet hakikatleri bilmeyi içerdiği gibi kader-kaza meselesini bilmeyi de içerir. Öyleyse kaderi öğrenmek, ilahi ilimde bulunuşu itibarıyla 'şeylerin hakikatlerini öğrenmek' demektir.

İbnü'l-Arabî, bir peygamberin yüklendiği 'peygamberlik' göreviyle 'velilik' yönü arasındaki ilişkiden hareketle kader meselesini öğrenmenin imkânını ele alır. Konu, daha önce kısmen Yakub Fassı'nda ya da Şit Fassı'nda gördüğümüz gibi, peygamberin konumu gereği bazı bilgilerden mahrum kalmasıyla ilgilidir. Kaderi bilmek, Tanrı'nın eşyayla ilgili hükümlerini ve yargılarını bilmek demektir. Bunlardan birisi, 'Tanrı'nın kendisinden başka bir şeye ibadet edilmemesi' şeklindeki hükmüdür. Ayet, İbnü'l-Arabî'nin ibadet ve ibadet edilenler hakkındaki görüşünü açıklarken sıkça gönderme yaptığı bir konu olduğu gibi aynı zamanda mesele peygamberin davetinin anlamını tahlil ettiği hususlarla da ilgilidir. Öyleyse kader meselesini bilmek, insanların niçin ve kime ibadet ettiğini ve bu eylemlerinin Tanrı'nın mutlak iradesi karşısındaki durumunu da öğrenmek demektir. Bütün eylemlerin ardında gerçek fail Tanrı ise –ki İbnü'l-Arabî'nin 'varlığın birliği' öğretisinin sonuçlarından birisi de âlemdeki fiillerde 'fail birliği' şeklinde özetlenebilir– insanların farklı ibadet tarzları geliştirmesi O'nun iradesiyle nasıl bir ilişki içinde olabilir?

İlah-ı mutekad (inanılan ilah) bahsinde bu mesele çeşitli yönleriyle ele alınmıştı. Bu konunun geçtiği her metinde şöyle bir ikilem ortaya çıkar: Tanrı'nın genel iradesi ile özel iradesi arasında bir çelişki vardır. Velilik bilgisi, bu genel iradenin sonuçlarını bilirken, peygamberlik bilgisi, sınırlı iradeyle ilgilidir. Bu durum, kader sırrının ilk yönünün Tanrı'daki niteliklerin derecelenmesiyle ilgili olduğu anlamına gelir. İbnü'l-Arabî, âlemde görülen her türlü farklılıkların ve derecelenmelerin kaynağını Tanrı'nın isimleri ve nitelikleri arasındaki 'göreli' derecelenmeye bağlar. Bu yönüyle Tanrı'da kaynağını bulmayan hiçbir derecelenme ve göreli farklılık, âlemde ortaya çıkamaz. Bu derecelenmenin niteliklerle ilgili olanını bilgi-irade-kudret sıralamasında kısmen zikrettik. Başka bir yönüyle İbnü'l-Arabî, zat isimleri, fiil isimleri ve nitelik isimleri gibi başka ayrımlara temas eder. Her durumda Tanrı, birbirinden farklı derecelere ve özelliklere sahip isimlerin sahibidir. Öte yandan Tanrı, kendisini zıt özelliklerle nitelemiştir. Bu nokta, İbnü'l-Arabî'ye göre aklın algılamada çelişkiye

düştüğü hususların başında geldiği gibi vahyin ortaya çıktığı yer de aklın başarısız kaldığı bu alandır. Bu yönüyle, Nuh Fassı'nda gördüğümüz gibi, aklın soyutlayıcı yargılarıyla birlikte insandaki kaynağı bakımından hayal gücünün somutlaştırıcı-teşbihçi yargısını dikkate alan şeriatın getirdiği bilgi, Tanrı'yı öfke-hoşnutluk, hidayet verme-saptırma, nimet-cezalandırma gibi farklı niteliklerle isimlendirir. Bütün bu nitelikler, âlemde etkilerini ortaya çıkartmada eşit hakka ve otoriteye sahiptir. Öyleyse âlemde birbiriyle çelişen durum ve olayların görülmesi, ilahi isimlerdeki farklılığın bir gereğidir. Peygamberlik ise, insanları şeriatın tanımladığı şekliyle iyi ve doğruya çağırmak ister.

Üzeyr, kader sırrını öğrenmek istemişti. Bazı rivayetlerde Allah'ın Üzeyr'e "İsteğinden vazgeçmezsen, adını peygamberlik divanından silerim" dediği bildirilir. İbnü'l-Arabî bu tehdidi dikkate alarak, peygamberlik ve velilik ilişkisi üzerinde durur. Veliliğin peygamberlikten üstün bir mertebe olduğunu biliyoruz. Bunun nedeni, peygamberliğin bir görev mertebesi olmasıdır. Meselenin ontolojik yönü ise, peygamberliğin ilahi bir isme dayanmayışıdır. Halbuki velilik, özel bir isme dayanır ve bu nedenle süreklidir. İbnü'l-Arabî, herhangi bir velinin peygamberden üstün olup olmayacağı sorununa değinir. Çünkü velilik nebilikten daha üstün bir şey ise, o zaman velilerin peygamberlerden üstün olması gerekir. İbnü'l-Arabî, bir nebinin veli olmaksızın nebi olamayacağını belirtir; çünkü nebiyi nebiyi yapan şey, onun aynı zamanda veli olmasıdır. Bu yönüyle gerçek veliler, öncelikle nebilerdir. Başka bir yönden peygamber, velilik ile nebiliği kendisinden barındıran kişi demektir. Öyleyse velilik ve nebilik ilişkisi, bir peygamberin statüsüyle hakikati arasındaki ilişkinin ele alınmasından ibarettir.

Her mertebenin bir özelliği ve etkisi olduğu İbnü'l-Arabî'nin varlık mertebeleri fikrinin ilkelerinden birisidir. Bu nedenle peygamber, görevi gereği bilgiyi belirli bir yolla almak zorundadır. Bu yol, vahiy yoludur. Vahiy ise, peygamberin istidat ve yeteneklerini temsil ettiği topluluğun idrak tarzıyla ilgilidir. Bu anlamıyla vahiy, mutlak hakikatleri ancak örtülü ifade edebilir. Üzeyr ise, açık bir şekilde kader sırrını öğrenmek istemişti. İbnü'l-Arabî, bu açıklığın tam bir keşif ve tecelli sayesinde mümkün olabileceğini, bunun ise tam marifet, başka bir ifadeyle şeylerin ilahi ilimdeki hakikatleri hakkında bilgi sahibi olan kimselere verilen yöntemle mümkün olabileceğini belirtir. Öyleyse Üzeyr'in talep ettiği şey, peygamberlik makamında olduğu halde velilik bilgisinin bir gereği olan açıklık ve tecelliyle hakikatleri öğrenmekti. Bu iki şeyin bir araya gelmesi mümkün olmadığı için, Allah 'Bu isteğini sürdürürsen peygamberlik görevini yitirirsin' diye onu tehdit etmiştir.

İbnü'l-Arabî, fassın devamında herhangi bir peygamberin döneminde yaşamamış kimseler, çocuklar, deliler gibi kimselerin ahiret hayatındaki durumlarının ne şekilde gerçekleşeceğine kısaca temas etmiştir. Bunlarla ilgili bir izaha gerek duymuyoruz.

İSA FASSI'YLA İLGİLİ AÇIKLAMALAR

TASAVVUFTA İSA VE İSEVÎLİK

Hz. İsa, İbnü'l-Arabî'de çeşitli açılardan önem taşıyan peygamberlerden birisidir. İbnü'l-Arabî, pek çok eserinde Hz. İsa'ya temas eder. Hz. İsa ve Hıristiyanlık, başından beri sûfiler ve tasavvuf için cazip temalar teşkil etmişti. Bunların başında, ruhbanlık gelir. Hıristiyan ruhbanlığı ve rahiplerin züht hayatı, ilk dönem tasavvufunun kaynaklarından sayılmıştır.[1] Bu yönüyle Hıristiyanlığın ne ölçüde tasavvufun kaynağı olduğu sorunu öteden beri tartışılagelmiş bir konudur.[2] Hıristiyan zahitlerin tasavvufu etkilediği bir gerçektir. Bu etkiyi mümkün kılacak ilk sebepler, bizzat ayet ve hadislerde zikredilir. Ku'rân-ı Kerim ve hadislerde Hıristiyan zahitlerin kendilerini ibadete adamaları, ibadethanelerde züht hayatı yaşamaları övülmüştür. Hz. Ebû Bekir, askerlerinden böyle zahitlere dokunulmamasını istemiş, Hıristiyan zahitler, her zaman belli bir saygı görmüştür. İbnü'l-Arabî, Hıristiyanlığın bu züht yönünün tasavvufla ilişkisini teorik bir zeminde ele almış ve Yakub Fassı'nda kısmen gördüğümüz gibi Hıristiyan ruhbanlığıyla tasavvufun ilişkisi üzerinde durmuştu. Ona göre ruhbanlık, gerekleri yerine getirildiği ölçüde insanların ödüllendirilmesini sağlayan gönüllü bir dindarlık esasına dayanır. İbnü'l-Arabî, konuyla ilgili ayete olumlu bir yorum getirdiği gibi ruhbanlıkla ilgili değerlendirmesini de tasavvufa uyarlar. Tasavvuf da, zorunlu olmayan, fakat insanların gönüllü olarak Allah'a yaklaşmak için geliştirdikleri birtakım uygulamalardan ibarettir.

Öte yandan Hıristiyanlığın bazı temaları da ilk tasavvufla birlikte sûfilerin arasında konuşulmaya başlanmıştı. Bunların başında, Tanrı sevgisi gelir. Tanrı sevgisi, Hıristiyan ilahiyatının temel konusudur. Bu konunun ayrıntılarında Tanrı'nın âleme dönük inayeti, sevgisi, ilk günah, bedenlenme vb konular yer alır. Başından beri tasavvufun fıkıh-kelam ekseninde oluşan dindarlık anlayışına dönük eleştirilerinin özünde ilahi aşkı dindarlığın esası yapmak vardı. Bu yönüyle fıkıh-kelam bilginleri-

---

[1] Bkz. Ebü'l-Alâ Afîfî, *İslam'da Manevî Hayat*, çev. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal, İz, 2003, s. 65 vd.

[2] Bkz. R. Nicholson, *Tasavvufun Menşei Sorunu*, çev. Abdullah Kartal, İz, 2003. Afîfî'nin eleştirisi için bkz. Ebû'l-Alâ Afîfî, *İslam'da Manevî Hayat*, s. 58 vd.

ni, dinin çeşitli konularıyla ilgilenen ama ihlası ve gerçek imanı göz ardı eden alanlar saymışlardı. Sûfilerin öncelikli amacı, ihlastı. İhlas, bir hadiste "Allah'ı görürcesine ibadet etmek" şeklinde tanımlanır. İbnü'l-Arabî, Allah'ı görürcesine ibadet etmenin Allah'ı tasavvur etmekle ve bir suret sahibi yapmakla ilişkisi üzerinde durarak, onun Hıristiyan ikonalarıyla ilgisi ve farklılığı üzerinde duracaktı.[3] Öte yandan böyle bir dindarlık anlayışında Tanrı sevgisi, esastır. Bu yönüyle de tasavvuf, özellikle şiirlerde gözüktüğü gibi, Hıristiyanlığın bazı temel anlayışlarıyla ortak bir zeminde görüşlerini dile getirmişti.

Sûfiler için Hıristiyanlığın başka bir yönü, velilik-nebilik ve bağlı olarak Muhammed ümmetinin velileriyle önceki toplumların peygamberleri arasında kurulan ilişkiyle ilgilidir. Hz. İsa, ölüleri dirilten, körleri iyileştiren bir peygamberdi. Bu gibi olaylar, genel anlamda mucize sınırlarını bile zorlayan hususlardı. Bu nedenle İbnü'l-Arabî'nin de belirttiği gibi insanlar Hz. İsa hakkında çeşitli görüşlere sapmıştı. Bazı insanlar onun ilah olduğuna hükmetmişti. Sûfiler, bir peygamberin kademinde (ayak, iz) olma görüşünden hareketle, velilerin buna benzer özelliklere sahip olduğunu kabul etmiştir. Bu yönüyle Allah'ın el-Muhyi isminin mazharı olan veli bir şeye

---

[3] Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. II, s. 188. İbnü'l-Arabî şöyle der: "Hz. İsa bir erkekten meydana gelmemiş, ruhun beşer suretinde görünmesinden meydana gelmiştir. Bu nedenle Meryem oğlu İsa ümmetinde, diğer ümmetlerden farklı olarak, sureti benimsemek bulunmuştur. Onlar, kiliselerinde müsül [ikonalar, suretler] suretlendirmiş, onlara yönelerek ibadet etmişlerdir. Çünkü peygamberlerinin aslı, bir suretlenmeydi. Böylece bu hakikat, günümüze değin ümmetine nüfûz etmiştir. Muhammedî şeriat geldiğinde ise, suretleri yasaklamıştır. Hz. Peygamber Hz. İsa'nın hakikatini içerdiği gibi şeriati da onun şeriatini barındırıyordu. Bu nedenle bize 'Allah'ı görürcesine ibadet etmeyi' emredip Allah'ı bizim için hayale sokmuştur. İşte, tasvirin anlamı budur. Şu var ki Muhammedî Şeriat, bu ümmete Allah'ı algılanabilir bir suretle tasvir etmeyi yasaklamıştır. Bu özel şeriati, başka bir ifadeyle 'Allah'ı görürcesine ibadet etmeyi' Hz. Muhammed bize doğrudan söylemiş değildir. Onu, Hz. İsa'yı meydana getirirken Meryem'e yakışıklı bir adam suretinde gözünen Cebrail'e söylemişti. Böylece bu hadisteki durum, "Ey Cariye! Dinle" anlamındaki bir hadiste bildirilen duruma benzemiştir [Allah neredesin sorusuna cariyenin 'Göktedir' şeklindeki cevabına atıf]. Bu ifadeyle muhatap olanlar biziz. Bu nedenle başka bir hadiste şöyle denilir: 'Bu Cebraildir. Sormadığınızda, size öğretmek istedi.' Başka bir rivayette ise, 'İnsanlara dinlerini öğretmek için gelmiştir.' Başka bir rivayette ise, 'Size dininizi öğretmek için gelmiştir' buyruldu. Bütün rivayetler, öğretimin hedef kitlesinin biz olduğumuz (gerçeğini) değiştirmez. Hz. İsa'nın şeriatinden farklı olarak bize ait olan husus, Hz. Peygamber'in şu ifadesidir: 'O'nu görmesen bile, kuşkusuz Allah seni görür.' İşte bu da, söz konusu adamların ilkelerinden biridir."

hayat verebilir. İbnü'l-Arabî, örnek olarak Bayezid-i Bestami'nin bir kuşu diriltmesini verir. Benzer bir örneği Şeyh Bedreddin'in *Vâridât*'ında görmekteyiz.[4]

İbnü'l-Arabî için Hz. İsa'nın başka bir önemi, son velilik ve mutlak peygamberlik üzerindeki görüşlerinde Hz. İsa'nın yeridir. Hz. İsa'nın kıyamet alâmetlerinden birisi olarak tekrar yeryüzüne ineceği, İslam bilginlerinin büyük kısmınca kabul edilir. İbnü'l-Arabî de bu görüştedir ve meseleyi velilikle ilişkilendirerek geniş bir zeminde ele alır. Çünkü dairesel varlık tasavvuru, başlangıçlarla bitişler ve sonlar arasında kurulan ilişkileri zorunlu bir benzerlik ve hatta ayniyet ilişkisi olarak görür. Bu bağlamda zikredilen ilke, 'başlangıçlar sonda içkindir' ve 'bir şey başladığıyla biter' şeklindedir. Hz. Peygamber var olan ilk hakikat ve ilk peygamber olduğu gibi, son peygamber de odur. Böylece varlık başladığı şeyle sona erer. Ancak Hz. Peygamber ile sona eren şey, sınırlı peygamberliktir. Bunun anlamı, bir şeriat getirmeyle sınırlanmış özel peygamberlik demektir. Bunun karşısında ise, 'sınırsız-mutlak peygamberlik' vardır. Bu peygamberlik, herhangi bir şeriat getirmekle 'sınırlı olmadığı' gibi şeriat yerine geçecek bir hüküm de koyamaz. Sadece kendisinden önceki şeriata uyar. O şeriat ise, Hz. Muhammed'in getirdiği şeriattır. 'Peygamberlik' ismi sadece önceki görevi nedeniyle verilmiştir. Yoksa İsa, tekrar indiğinde nebilik göreviyle gelmeyecektir. İbnü'l-Arabî, bu özel anlamıyla, başka bir ifadeyle şeriat getirme görevi olmayan son peygamberin Hz. İsa olduğunu düşünür. Hz. İsa, Muhammed ümmeti içinde bulunacak ve Hz. Peygamber'in getirdiği şeriata göre hüküm verecektir.

İbnü'l-Arabî'nin dikkat çektiği hususlardan birisi, bu dönemde mezheplerin ve görüş ayrılıklarının ortadan kaldırılıp şeriatın ilk haline döndürüleceğidir. Bu yönüyle İsa, Muhammed ümmeti içindeki bir müçtehit gibidir.

Üzerinde durmamız gereken başka bir husus, İbnü'l-Arabî'nin peygamberlerin hakikatlerini kelimeler diye isimlendirmedeki görüşünü açıklarken konunun Hz. İsa'yla irtibatıdır. Bilindiği gibi, Ku'rân-ı Kerim Hz. İsa'yı 'kendisinden bir ruh' olarak isimlendirir. Bu ruh, Cebrail vasıtasıyla Meryem'e aktarılmış ve Meryem İsa'yı doğurmuştur. İbnü'l-Arabî, İsa'nın 'kelime' ve 'Allah'tan bir ruh' diye isimlendirilmesiyle bütün 'varlıkların Allah'ın kelimeleri olması' görüşü arasında bir ilişki kurar ve böylece bütün varlıkların 'kelime' oluşunu izah eder.[5] Bu meseleye çeşitli vesilelerle

---

[4] Bkz. Abdullah İlahi, *Keşfü'l-Varidat*, Haz. Ekrem Demirli, yayımlanmamış yüksek lisans tezi, MÜSBE, 1995, İstanbul, s. 144.

[5] Bu konuda bkz. Abdürrezzak Kâşânî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 7; ayrıca bkz. Ebû'l-Alâ Afîfî, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, s. 70.

temas etmiştik. Ancak burada belirtmek istediğimiz husus, İsa'nın bu yönüyle de İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerinde önemli bir yere sahip olduğudur.

İbnü'l-Arabî'de İsa ve Hıristiyanlığın yeriyle ilgili başka bir konu ise, teslisle ilgili görüşlerinde ortaya çıkar. İbnü'l-Arabî için en önemli konu, varlığı izah edebilecek genel bir çerçeve tespitidir. Bu çerçeve, en genel hatlarıyla 'mantığın yapısı ve ilkeleri' ile 'varlığın ilkeleri' arasında kurulan benzerlik ilişkisine dayanır. Bu ilişki varlığın mantıksal bir formda ele alınmasını mümkün kılar. Gerçi bu düşünce başka pek çok konuyla ilgilidir. Ancak İbnü'l-Arabî'nin hareket ettiği nokta, büyük âlem ve küçük âlem arasındaki benzerliktir. Bu benzerlik her küçük birimin büyüğün (âlem) yapıya göre kurulması ve meydana gelmesini gerektirir.

İbnü'l-Arabî'ye göre üç şey birbirini açıklar ve birbirine kanıt sayılır: Bunların ilki, ilahlık âleminde bir şeyin var edilmesi ve buradaki yaratma sürecidir. İkincisi ise, doğal bir şeyin doğması ve üremesindeki süreçtir. Üçüncüsü ise, anlamlar dünyasında yeni bilgilerin ortaya çıkartılmasındaki süreçtir. Bunlardan ilki yaratma, ikincisi doğum, üçüncüsü ise tümevarım ya da istinbat diye isimlendirilebilir. Başka bir ifadeyle İbnü'l-Arabî'ye göre yaratma veya var etme, üreme ve istinbat aynı formel yapıya sahiptir. Bu meseleyi, Salih Fassı'nda ele almıştık ve başka faslarda da zaman zaman buna değineceğiz. Ancak burada mesele, yine Hz. İsa ve Hıristiyan teolojisiyle kavramsal benzerliklere döner. Kastettiğimiz şey, Hıristiyan ilahiyatının ana kavramı olan teslisin bir yaratılış teorisi, buna bağlı olarak doğal ve anlam düzlemindeki her türlü doğum ve üremenin ilkesi olarak yorumlanmasıdır. Bu yönüyle teslis, İbnü'l-Arabî'de sıkça geçen kavramlardan birisi olduğu gibi, bu vesileyle temel bir fikrin Hıristiyanlar tarafından nasıl bağlamından çıkartılıp yanlış yorumlandığı, İbnü'l-Arabî'nin üzerinde durduğu konuların başında gelir.

Fassın adı, 'nebviyye' (üstünlük) ve 'nebeviyye' (bildirme) hikmeti olarak iki şekilde okunmuştur. Şarihler, okumadaki bu farklılığı Hz. İsa'nın hakikatiyle ilgili bir anlam zenginliği sayarak açıklamayı tercih etmiştir. Bu anlamlardan birisine göre İsa'nın kelimesinde tecelli eden hakikat, 'nebi'nin de kökü olan 'nebeviyye' hikmetidir. Bu anlamıyla fas, Hz. İsa'nın hakikatindeki bildirme veya nebilik hikmetidir. Şarihler, Hz. İsa'nın doğumundan itibaren bir mucize olması nedeniyle böyle bir isimlendirmeyi mümkün görmüştür. İsa, beşikte annesinin masumluğuna tanıklık etmek için konuşmuş, hayatındaki pek çok olay bir mucize şeklinde gerçekleşmiştir. Bu yönüyle 'bildirmek' anlamı İsa'da kolaylıkla karşılığını bulabilir. Kelime, 'nebviyye hikmeti' diye de okunmuştur. Şarihlerin büyük kısmı bu görüştedir. Her şeyden önemlisi bütün şarihlerin ana kaynaklarından Konevî, bu yorumu benimsemiştir.

Konevî, İsa ile üstünlük ilişkisi üzerinde durarak, bu anlamın İsa'nın hakikatiyle ilişkisini ortaya koyar. Bu yorum, İsa Fassı'nın eserin başlangıç bölümlerinde bulunmasını da izah eder.[6] Ancak İbnü'l-Arabî'nin fas içindeki bazı açıklamalarını dikkate alırsak, İsa ile ilgili hikmetin 'bildirmek' olması gerekir. Nitekim İbnü'l-Arabî, "bundan dolayı bu hikmet, bildirme hikmeti diye isimlendirildi" der.

Bildirme çeşitli bakımlardan İsa ile ilgilidir. Bunların başında Hz. İsa'nın beşikteyken annesinin masumluğunu 'bildirmiş' olmasıdır.[7] İkinci bir konu ise zikredilen ayetlerde Allah'ın İsa'ya soru sorup bu sorularının cevabını Allah'a 'bildirmesi'dir. Bu durumda İsa, daha sonra Muhammed Fassı'nda değinilen 'ta ki bilelim'[8] ayetinin anlamının mazharı haline gelir; çünkü Allah gerçekte bildiği şeyleri sormaktadır. Ancak tecelligâhlarından birisi, onun bilgisini soru-cevap formuna dönüşecek şekilde ikiye bölmektedir. Başka bir ifadeyle bilgi, bir mazharda soru-cevaba dönüşür. Bu ise, genel olarak âlemin varlık sebebi olan 'nitelikleri (ve sonuçlarını) tek tek bilmek' ilkesinin başka bir yönüdür. Öyleyse ayette zikredilen soru-cevaplarda İsa'nın konumu, Tanrı'nın bilgisini ve eşyayı nasıl bildiğini bize bildiren bir kanıttır.

Fas, İsa'nın yaratılışıyla ilgili bir tespitle başlar. İsa'nın yaratılışı, İbnü'l-Arabî'nin başka bahislerde de üzerinde durduğu bir husus olduğu gibi Yahya Fassı'nda İsa'nın yaratılışından ortaya çıkan inanç sorunlarına gönderme yapar. İsa'nın yaratılışı hakkında İbnü'l-Arabî'nin en önemli ifadesi, onu müstakil bir yaratma türü saymasıdır. Bu anlamda ona göre insan türünde yaratılış ve türemeler dört kısımda ele alınabilir. Bunların ilki herhangi bir anne ve baba olmaksızın insanın yaratılmasıdır. Bunun tek örneği, Âdem'dir. Âdem herhangi bir anne veya baba olmaksızın yaratıldığı gibi bir türün ilki olarak onun yaratılışı Tanrı tarafından doğrudan gerçekleştirilmiştir. İbnü'l-Arabî, bu yaratmayı bazen iki el ile yaratmak şeklinde açıklar ve İsa ile Âdem arasındaki benzerliklere dair görüşünü buraya dayandırır. Bu yönüyle Âdem bütün insan türünün kendisinden doğduğu ilk baba ve tek nefistir.

İkinci yaratma türü ise, insanın bir şeyden yaratılmasıdır. 'Bir şeyden' derken, bilinen tarzdaki doğum olmaksızın insanın başka bir şeyden yaratılması kastedilir. Örnek ise, insan türündeki ilk dişi olan Havva'nın Âdem'in kaburga kemiğinden yaratılmasını verebiliriz. Âdem Havva için asıl mesabesinde olduğu gibi İbnü'l-Arabî

---

6 Bkz. Sadreddin Konevî, *Fusûsu'l-Hikem'in Sırları*, s. 99.

7 Bkz. Abdurrahman Câmî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 325.

8 Bu konuda bkz. Abdurrahman Câmî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 324.

buradan bütün-parça ilişkisi geliştirerek Âdem ile Havva ve Âdem ile Tanrı arasında bir ilişki kurar. Başka bir ifadeyle Tanrı için Âdem neyse Havva için de Âdem odur. Bu ilişkiye ise, insanın kendisini kadında görmesiyle Tanrı'nın erkekte kendisini müşahede etmesi arasındaki ilişkiyi dayandırır. Bu konu, İbnü'l-Arabî'nin Muhammed Fassı'nda ele aldığı bir husustur.

Üçüncü yaratma türü ise, İsa'nın yaratılışıdır. İbnü'l-Arabî bunu da müstakil bir tür sayar; çünkü Hz. İsa diğer insan türündeki şahıslar gibi bir anne ve babanın belirli bir ilişki sonucunda doğurduğu birisi değildir. Onun Meryem'den doğması Havva'nın Âdem'den yaratılmasına da benzemez. İbnü'l-Arabî, bir ayetten hareketle, İsa'nın doğumunun Âdem'in yaratılışına benzediğine dikkat çeker.

Son olarak ise, insan türündeki bireylerin yaratılışı gelir. Bu ise, bir erkek ile dişinin belirli bir tarzda birleşerek bir çocuk meydana getirmesiyle doğum şeklinde isimlendirilir.[9] Gerçi İbnü'l-Arabî, 'kokuşma' tarzıyla üremeyi de bazen beşinci bir tür sayabilir. Bazı haşereler, sinekler vs toprağın (çamur) bir tür kokuşmasıyla ürer ve bu sayede hava temizlenir. İbnü'l-Arabî, bu tarz üremeyi Allah'ın insanlara olan rahmetinin bir kanıtı sayar.[10] Böylece İsa'nın yaratılışı, İbnü'l-Arabî'ye göre başlı başına bir türdür ve kendine özgü özellikleri vardır.

İbnü'l-Arabî'nin Hz. İsa'nın yaratılışı hakkındaki görüşleri fassın başındaki şiirinde ele alınır. İbnü'l-Arabî, Cebrail'in ve Meryem'in suyundan diyerek İsa'nın yaratılışındaki iki etkin sebebi zikreder. Burada Meryem'in suyu gerçek su, Cebrail'in suyu ise mevhum sudûr. Bu yönüyle İbnü'l-Arabî, metinde sürekli olarak kullandığı mevhum-gerçek zıtlığını fassın ana kavramlarından birisi yapmaktadır.

---

[9] Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 1, s. 357 vd.

[10] Bkz. *A.g.y.*, c. 1, s. 357.

SÜLEYMAN FASSI'NDA RAHMET

ZORUNLU RAHMET VE İHSAN RAHMETİ

Süleyman peygamber, başka kimseye nasip olmayan bir zenginliğin verildiği bir peygamber olarak insanlar içinde ayrıcalıklı bir yere sahiptir. İbnü'l-Arabî, Süleyman'ın bu özelliğini dile getirirken bir yandan onun Davud ile ilişkisi üzerinde durur. Öte yandan, kimsenin Hz. Peygamber'den üstün olamayacağını hesaba katarak, Süleyman'a verilen nimeti peygamberle mukayese ederek ele alır. Bu kapsamda fasta, iki rahmet türü hakkındaki görüşlerini ifade eder. Konunun fasla ilişkisi, Süleyman peygamberin mektubunda bu iki rahmeti zikretmiş olmasıdır. Bu rahmetler, besmelede zikredilen Allah'ın iki isminin yorumundan ibarettir. Besmele, Allah isminin ardından Rahman ve Rahim isimlerini zikreder. Bu iki isim, İbnü'l-Arabî'ye göre iki farklı rahmet türünü dile getiren iki ayrı isimdir. Süleyman peygamber de mektubunda bu isimleri kendi dilinde ifade ederek bu iki rahmeti zikretmiştir. İki rahmetin onun fassında ele alınmasının nedeni budur.

İbnü'l-Arabî, diğer faslarda olduğu gibi, burada da konuyla ilgili ayetlere dayanır. Ayette *O Süleyman'dandır, ve O Rahman ve Rahim'dir* denilir. Süleyman önce kendi adını zikretmiş, ardından Allah'ın bu iki ismini zikretmiştir. Böyle bir davranışın Allah'a saygısızlık olup olmadığı İbnü'l-Arabî'nin üzerinde durduğu ilk konudur. Gerçekte, Süleyman peygamber, kendi ismini zikrederken bir peygamber olarak saygısızlık yapmış mıdır? İbnü'l-Arabî, Tanrı karşısında kul ve kulun eylemlerini rahmetin iki türüyle ilişkisi bakımından ele alarak değerlendirir.

Fasta ele alınan iki rahmet[1] zorunluluk rahmeti ile ihsan rahmetidir. Bu iki rahmet türü, feyz-i akdes ve feyz-i mukaddes terimleriyle irtibatlı olduğu gibi başka pek çok fasta yine çeşitli terimler bu konuyu ele almıştı. İki rahmet, 'Rahmetim gazabını geçmiştir' ve 'Rabbin nefsine rahmeti yazdı' gibi ayetlerde dile getirilir. Birinci rahmet türünden çeşitli vesilelerle söz etmiştik. Tanrı, varlık olmak bakımından varlık, başka bir ifadeyle mutlak varlıktı. Buna dayandırılan ikinci önerme ise, varlığın saf iyilik olmasıydı. Bu durumda Mutlak Varlık aynı zamanda Mutlak İyi demekti. Mutlak İyi'nin âlemi var etmesi, kendi iyiliğinin ve yetkinliğinin taşmasıydı ve bu taşma

[1] Bu rahmetlerin ilişkisi hakkında bkz. Davud Kayserî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, c. II, s. 213.

âleme rahmet etmenin ta kendisidir. Öyleyse Mutlak Varlık, aynı zamanda mutlak iyi ve mükemmel varlık anlamına geldiği gibi mutlak rahmet sahibi de demektir. Tanrı'nın mutlak rahmeti, var etmeyle ilgilidir. Bu anlamda ihsan rahmeti, Tanrı'nın âlemi yaratmayla ilgili genel varlık tecellisinden başka bir şey değildir. O, Rahman'ın nefesidir. Bu yönüyle rahmet, önce isimlere yönelik olmuştur. Çünkü isimler dışta kendi varlıklarını görmek istemiş, zattan bunun için yardım istemiş, zat da onlara bu imkânı vermekle kendilerine 'merhamet etmişti.' Bu süreç ise, bir sıkıntı ve darlıktan çıkmayı anlatan 'nefes verme' kelimesiyle izah edilir.

İkinci rahmet, kulun fiilleri karşılığında Allah'ın yerine getirmek zorunda olduğu merhamettir. Allah, bu ikinci rahmeti kendisine bir zorunluluk olarak yazmıştır. İlk bakışta bu durum, iki rahmet arasında bir ayrıma yol açtığı gibi kul ile Allah arasında bir ayrım ve fark bulunduğu zannına da yol açabilir. Süleyman peygamberin ismini Allah'ın isminden önce zikretmesi de bu ayrım ve ikilik kapsamında değerlendirilebilir. Nitekim böyle düşünenler, Süleyman peygamberin davranışını saygısızlık olarak nitelememek için, birtakım mazeretler bulur. Bunların başında kendi ismini Allah ismine perde yaparak, Allah ismine saygısızlığı önleme gayesi gelir. Bu tarz saygısızlığın bir örneği, Hz. Peygamberin mektuplarına karşı yapılmıştı.[2]

İbnü'l-Arabî, sorunu iki şekilde ele alır: Birincisi kulların amelleri nedeniyle Hakkın kendisine rahmeti zorunlu kılmasının ortaya çıkardığı ikiliğin giderilmesidir. Diğeri ise, genel olarak varlıkta ve ilahi isimlerdeki derecelenme meselesinin mutlak birlikle ilişkisi sorunudur. Vahdet-i vücûd, tek varlığın farklı mertebelerde taayyün ve tecelli etmesi ilkesinden hareketle âlemdeki görülür çokluğu tek hakikate dayandırmayı hedefler. Bununla birlikte İbnü'l-Arabî, göreli bile olsa, âlemde bir çokluk bulunduğunu reddetmediği gibi özellikle mertebeler görüşü, bu çokluğu açıklama amacı taşır. *Fusûsu'l-Hikem*'in birçok yerinde 'Arif mertebeleri bilen ve her mertebeye hakkını veren kimsedir' anlamında ifadeler zikredilir. Öyleyse mertebelere belirli bir ölçüde gerçeklik atfetmek ve bu mertebeler nedeniyle göreli bir çokluğu kabul etmek kaçınılmazdır. İbnü'l-Arabî'nin insanı sorumlu bir varlık olarak varlığın bir kutbuna yerleştirdiği görüşleri, bu ilkeye dayanır. Bununla birlikte bu ayrım, başka bir yorumla giderilmelidir. Bu yönüyle vahdet-i vücûd, şeriatın geçerliliğinin şartı olan Tanrı-âlem ya da insan ikiliğini kabul etmekle birlikte, bu ikiliği asıl

[2] Bu konuda bkz. Abdurrahman Câmî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 360. "Süleyman kendi ismiyle Allah ismini sakınmıştır."

ve kaynak bakımından birliğe döndürmeyi hedefler. Görünüşteki çokluk ile kaynaktaki birlik, *Fusûsu'l-Hikem*'in giriş cümlesi olarak zikredilmişti. Bu yaklaşımın bir örneği, kulun organlarıyla ilişkili ibadetlerle Hakkın kulun hüviyeti olması arasındaki ilişkide kurulur. Kulun farklı organlarıyla amel yapması Hakkın üzerinde bir hak meydana getirdiği gibi gerçekte bu durum Hakkın kulun hüviyeti olmasını ortadan kaldırmaz. Bu durumda gerçekte fiil sahibi Hak, fiilin vasıtası ise kuldur.

İbnü'l-Arabî, bu vesileyle zuhur-batınlık görüşünü zikreder. Bu yorum, Hak ile kul arasında karşılıklı bir sürece dayanır. Kul görünürse Hak bâtın kalır, kul bâtın olursa Hak görünür. Bu ifade, Tanrı-kul arasında ayrım yapıldığında böyle dile getirilir. Gerçekte tek bir şey için zâhir-batın olma meselesini ele aldığımızda, bir şey görünürken gizlenir, gizlenirken görünür de diyebiliriz. Çünkü Tanrı zuhur ederken gizlenir, gizlenirken zuhur eder. Bu yönüyle konu, geleneksel tasavvufun fenâ ve bekâ ya da cem ve fark terimleriyle ifade edilebilir. Süleyman peygamber, kulun fiillerin gerçekleşmesine vasıta olmasıyla Hakkın kulun hüviyeti ve fiillerin 'gerçek faili' olduğunun farkındaydı; çünkü Süleyman peygamber, bütün insanlar içerisinde kimsenin sahip olmadığı bir mülke sahipti.

Dikkate değer hususlardan birisi, Süleyman'ın ayrıcalıklarından söz ederken İbnü'l-Arabî'nin bir ara açıklama yapma ihtiyacı duymasıdır. Gerçekte tek kâmil insan olan Hz. Peygamberin sahip olmadığı bir ayrıcalığa başka bir peygamber, söz gelişi Süleyman sahip olabilir mi?

İbnü'l-Arabî, peygamberlerin özelliklerinden ve üstünlüklerinden söz ederken genel kemal anlayışıyla çelişmemeye özen gösterir. Eserin çeşitli bahislerinde diğer peygamberler Hz. Muhammed ile mukayese edilerek onların eksikliklerinden söz edilir. Nuh peygamberin davetindeki eksiklik Muhammedî bilgiyle karşılaştırılarak ele alınır. Yusuf peygamberin rüyalarla sınırlı tabirciliği, peygamberin bütün âlemi bir rüya olarak görüp yorumlayan tabirciliğiyle karşılaştırılır. Bu gibi örnekler çoğaltılabilir. Bunun nedeni, kemalin tek bir şeyde tecelli etmekle karşılığını bulabileceği hakkındaki görüşüdür. Tanrı'nın âlemdeki gayesi ve hedefi, bütün hakikatlerin ayna gibi kuşatıcı bir varlıkta tecelli etmesiyle gerçekleşecektir. Bu kuşatıcı varlık ise, sadece Hz. Peygamber ve onun hakikatidir. Bu hakikat ile diğer bütün hakikatler arasındaki ilişki ise, Tanrı'nın âlemle ilişkisine benzer. Biz Tanrı'nın sahip olduğu yetkinlikleri âlemde –ki âlem Tanrı'dan başka her şey demektir– görebildiğimiz gibi peygamberin kuşatıcı varlık olarak yetkinliklerini de diğer peygamberlerde ve özellikle kendi ümmetindeki velilerde görebiliriz. Öyleyse bütün peygamberler ve veliler, Hz. Peygamberin yetkinliklerini tek tek görebileceğimiz aynalara benzer.

Bu teori, peygamberi Tanrı ile bütün varlıklar arasında bir 'berzah varlık' haline getirdiği gibi bütün varlıkların Tanrı hakkındaki bilgilerinin peygamberin kandilinden almaları da bu teoriye dayanır. Öyleyse her peygamberin kemali –ki buna Süleyman peygamber de dahildir– ancak Peygamber'in kemalinin bir tezahürü ve yansımasıdır. İbnü'l-Arabî'nin Süleyman'ın yetkinliklerinden söz ederken onu Hz. Peygamber'le karşılaştırması bu bağlamda yorumlanabilir.

Birlik-çokluk sorunu ya da âlemdeki çeşitlilik, başka açılardan da üzerinde durulması gereken bir konudur. İbnü'l-Arabî, önce görülür âlemdeki varlıklar arasındaki derecelenmelerden söz eder. Bu mesele, Harun Fassı'nda göreceğimiz gibi, varlıkların birbirine boyun eğmesini sağlayan otorite ilişkisinin ortaya çıkmasını açıklar. İki eşit şeyden birisi diğerini etkisi altına alamaz. Etki-etkilenme ilişkisi, bir tür güç ilişkisi olduğu gibi aynı zamanda bu durum varlıktaki farklılıkların da bir kanıtıdır. İbnü'l-Arabî'de farklılıktan söz etmek, bu farklılığın birlik karşısındaki durumunu ele almayı gerektirir: Tanrı bütün varlıkların hüviyetidir. Ancak her şey birbirinden farklıdır. Bu farklılık nasıl izah edilecektir?

İbnü'l-Arabî'ye göre bu çelişki, 'varlığın birliği' ile 'yetenek ve hakikatlerin çokluğu' ilkesine dayanır. Bu iki ilke, birbirini tamamlar ve biri diğerini gerektirir. İbnü'l-Arabî "Tanrı vardı, O'nunla birlikte başka bir şey yoktu" der. Sûfiler, hâdis-kadim, yaratılmış-yaratan ilişkisinde birincinin geçiciliği ve değişkenliği karşısında ikincinin bekâsı ve ezelîliğini en iyi anlatan ifade olarak bu hadisi kabul eder ve fenâ-bekâ teorilerini bu hadise dayandırır. Hadisin çok bilinen yorumlarından birisi, bir sûfinin "şimdi de öyledir" şeklindeki ilavesidir. Bu yorum, âlemin Tanrı'nın yegâne varlık olmasını ortadan kaldırmadığına ve onu gerçekte ikileştirmediğine işaret eder. Cüneyd-i Bağdadî, "Yaratılmış kadime bitiştiğinde, geride izi kalmaz" der.[3] Bu da, sûfilerin fena teorisinin başka bir yorumudur.

İbnü'l-Arabî, bu hadisten hareketle iki şey yapar: Birincisi, bilim tasnifinde bu hadise verdiği rolle ilgilidir. Bu konu, teorik tasavvufun gelişimiyle yakından ilgilidir. İbnü'l-Arabî, üçe taksim ettiği bilimleri (rivayet bilimleri, zevk-tecrübî bilimleri ve akli bilimler) bir örnekle açıklar. Hz. Peygamber'in cenneti gördüğü hakkındaki ifadeleri, rivayet ilimleri türünden bir bilgi içerir. Bu gibi rivayetler, söyleyenin doğru sözlülüğüne inanma ilkesine dayanır. Hz. Peygamber, cennette "Gözlerin girmediği ve kimsenin tatmadığı meyveler tattığını" bildirir. Bu bildirim rivayet, meyveler

[3] Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. I, s. 172.

hakkında söylediği ise, tecrübeye dayalı ilim kapsamına girer. Böyle bir bilgi, tatmayandan başkasına yarar sağlamaz. Sûfilerin kendi halleri hakkındaki bazı ifadeleri, bütün tasavvufi bilgilerin bu kapsamda olduğu zannına yol açmıştır. İbnü'l-Arabî ise, tasavvufi bilginin başka bir kısmına dikkat çeker. O da, zikredilen hadisin akla hitap ettiği hakkındaki açıklamasıdır. Başka bir ifadeyle İbnü'l-Arabî'ye göre "Tanrı vardır, O'nunla beraber başka bir şey yoktur" hadisi, aklın anlayabileceği ve yorumlayabileceği bir hadistir.[4] Bu durumda hadis, metafizik bilgide aklın kullanımı hakkında bir imkânı dile getirir. Nitekim sûfiler, İslam filozoflarının da görüşüne katılarak, aklın Tanrı'nın varlığını ya da Tanrı'yı sırf varlık olarak bilebileceğini belirtmiştir. Öyleyse 'Tanrı vardır' önermesi, aklın kendi düşünme imkânlarıyla ulaşabileceği bir yargıdır.

Fakat İbnü'l-Arabî, ikinci bir önermeyle teorisini başka bir alana taşır: Bu ise "Hakikatler vardı, onlarla beraber başka bir şey yoktu" anlamındaki bir ifadesidir. 'Hakikatler' derken kastettiği ise, iki farklı bakış açısına göre, ilahi isimler ya da mümkün varlıkların hakikatleridir. İsimlendirmedeki bu farklılık, birlik mertebesinin özelliğinden kaynaklanır. Tanrı'nın bilgisinde bir çokluk bulunamayacağı için, bilen-bilinen-bilginin birliği şarttır. Tanrı, ezeli ilminde şeylerin hakikatlerini bilir. Bu bilgi, Tanrı'nın zatı hakkındaki bilgide içkin olarak bulunan bir bilgidir. Başka bir yorumla Tanrı'nın kendi zatını bilmesi, Mutlak Varlık'ta bir taayyün ve özelleşme demekti. Bu durumda bu bilgi, zorunlu olarak ilahi ilimde şeylerin sabit olmasına yol açar. Ancak yine de, çokluk ve ayrılık söz konusu olmadığı için, bu bilinen şeyler bir yandan Tanrı'nın isim ve nitelikleri, öte yandan mümkün şeylerin hakikatleridir.

İbnü'l-Arabî, bu hakikatler hakkında iki temel düşünce zikreder: Birincisi, onların yaratılmamış olmasıdır. Bu hakikatler ilahi ilimde 'sabit'tir ve Tanrı'nın bilgisi yaratılmış şeyler için bir yer olamaz. İkinci olarak, bu hakikatler âlemdeki çokluğun kaynağıdır. Mutlak Varlık, bu hakikatler bakımından ve onlara göre tecelli ederek çoğalır ya da çok olarak görünür. Öyleyse 'Tanrı vardı ve O'nunla birlikte başka bir şey yoktur' ile 'Hakikatler vardı, onlarla birlikte başka bir şey yoktu' birbirini tamamlayan iki ana fikirdir.

Süleyman Fassı'nda zikredilen iki rahmet türü, bu iki ifadenin dile getirdiği iki mertebeyle (mutlak birlik ve göreli çokluk mertebesi) ilgili olduğu gibi İbnü'l-

---

[4] Bkz. *a.g.y.*, c. I, s. 74.

Arabî'nin bütün düşüncesi bu iki anafikrin açıklanmasında odaklaşır. Rahmetlerin birisi, Tanrı'nın zatını bilmesiyle yetenek ve kabiliyetlerin ilahi ilimde birbirinden ayrışmasıdır. İkincisi ise, tek tek ayrışan şeylerin dışta taayyün etmesini sağlayan rahmettir. Bu bakımdan ilahi rahmetin ilk yöneldiği şey, bizzat isimler olduğu gibi, biz de, isimlere olan rahmetin bir sonucu olarak dışta meydana geldik. İbnü'l-Arabî, bu durumu Süleyman'ın Tanrı karşısında gerekli saygıyı bilebileceğinin bir kanıtı sayar.

Yaratılmamış yeteneklerin bütün farklılıkların kaynağı olduğu görüşü, varlıklar arasındaki farklılıkları açıklar. İsimler arasındaki derecelenme, bilginin ilk ve temel nitelik sayılmasıyla başlar. Bu derecelenme aynı zamanda Tanrı'nın bilinmeye doğru yönelmesiyle başlayan âlemi var etme sürecinin aşamalarını gösterir. Tanrı, önce zatını bilir. Bu yönüyle ilk eylem bilmek olduğu gibi bu eylemin neticesinde Tanrı'ya bilgiyi nispet ederiz. Bilgi, Tanrı'nın bilgisinde 'sabit' bilinenlere ilişir. Ancak bilgi bilinenlere onların ezelî yeteneklerine göre ilişir. Bunun anlamı, Tanrı'nın söz konusu şeyleri bilmesidir. Bu durum, 'Bilgi bilinene uyar' şeklinde sûfilerin sıkça tekrarladıkları bir ana fikirle ilgilidir.

Tanrı'nın bilgisinin verisine göre bu kez ilahi irade devreye girer. İrade, bilgiye uyarak, var olması gereken şeyleri var etmek için seçer. Bunun başka bir anlamı, 'yaratılmamış-ezeli mahiyetler' arasından dışta var olmaya ehliyetli ve uygun oldukları bilgisini veren şeylerin 'irade' tarafından seçimidir. Bu seçim, 'imkân' kavramının barındırdığı 'tercih' anlamına gelir. Bu tercih sayesinde ise, imkân halindeyken eşit olan varlık-yokluk dengesi, varlık lehinde bozulur ve mümkün mahiyet dışta var olma imkânı kazanır. Bundan sonra Tanrı'nın başka bir niteliği olan kudret gelir ve iradenin belirlediği şeyleri dışta var eder. Öyleyse bilgi-irade-kudret süreci Tanrı'nın âlemi ve tek tek şeyleri yaratmasındaki fiilinin derecelerini gösterdiği gibi aynı zamanda ilahi isim ve nitelikler arasındaki derecelenişi de gösterir.

Sûfilerin ilahi isim ve nitelikler arasında başka derecelenmelerden söz ettiğini biliyoruz. İsimleri zat, sıfat ve fiil isimleri diye ayrıştırdığı gibi daha genel bir sınıflama ile cemal ve celal gibi ayrımlar yapar ya da İbnü'l-Arabî geniş kapsamlı isimlerden söz ettiği gibi dar anlamlı isimlerden söz eder. Bütün bu görüşlerinin dolaylı sonucu ise, âlemdeki farklılıkları açıklarken ortaya çıkar. Mertebeler arası ilişkilerde bilinmesi gerekli en önemli husus, bir önceki mertebede var olan ile sonraki mertebede var olanın ilişkisinin asıl-fer, neden-nedenli ilişkisi olduğu nedenlinin her zaman asıl ve neden olan şeye göre ortaya çıktığıdır. Başka bir ifadeyle âlemin aslı ve nedeni olan ilahi isimlerde bir farklılık bulunmasaydı, âlemde bir farklılık kesinlikle bulun-

mayacaktı.

Fasta üzerinde durulan başka bir konu, Belkıs'ın tahtının Süleyman'ın huzuruna getirilmesi çevresinde gelişen birtakım olaylardır. Bu konu, İbnü'l-Arabî'nin yaratma teorisinin bazı yönlerini açıklaması bakımından önemlidir. İbnü'l-Arabî'nin Eşarilerin yaratılış teorisi hakkındaki görüşlerine daha önce değinmiştik. Bu teori, iki anda sürekliliği olmayan arazlara dayanır. Bu sayede Eşariler, bir yandan sebepliliği reddederken öte yandan Tanrı'nın âlemi her an yarattığı fikrine varmıştır. İbnü'l-Arabî, bu teorinin tam olarak yaratmayı açıkladığı fikrindedir. Üstelik Eşarilerin bu düşünceden sonra âlemin bütün olarak araz olduğu, dolayısıyla bütün âlemin iki anda sürekliliği olmayacağı sonucunu çıkartamayışlarına da şaşırır. Çünkü ona göre parça hakkında verilmiş böyle bir yargı, bütün hakkında da geçerli olmalıdır. Halbuki Eşariler, âlemin böyle arazlardan oluştuğunu kabul etmekle birlikte, bütün âlemin bir sürekliliğe sahip olmadığı sonucuna varamamıştır. Bu yönüyle vahdet-i vücûd, Eşarilerin tikel şeylerle ilgili teorilerinin, âlem hakkındaki sonuçlarını kabul etmek demektir. İbnü'l-Arabî, buna dikkat çektiği gibi sonraki şarihler de bunu söylemiş ve Eşarilerin araz teorisiyle kendi düşünceleri arasında benzerlik kurmuştur. Belirtmek gerekir ki, vahdet-i vücûd, biçimsel ve kavramsal çerçevesinde İslam filozoflarının sudûr fikrini kullanırken bu düşüncenin içeriği kelamcıların görüşleriyle uyumlu bir şekilde oluşturulmuştur. Sudûrun esasını teşkil eden 'sebeplilik zinciri' ve Tanrı-âlem arasındaki bu dolaylı ilişki, vahdet-i vücûd yorumunda ortadan kalkarak 'yeniden yaratma' görüşünü mümkün kılacak şekilde genişletilir.

Süleyman'ın adamlarından birisi olan Asıf b. Berhaya Belkıs'ın tahtını göz açıp kapatmadan getirebileceğini söyler. Asıf, Belkıs'ın tahtını söylediği gibi kısa bir sürede getirmişti. Pekiyi bu nasıl nasıl gerçekleşmişti? İbnü'l-Arabî, bunu 'yeniden yaratma' görüşüyle açıklar. Ona göre taht, bir yerden başka bir yere taşınmış değildi. Bu esnada gerçekleşen şey, sadece 'yaratmanın yenilenmesi'ydi. İbnü'l-Arabî'ye göre bunda şaşılacak bir şey yoktu; çünkü, tahtın bulunduğu yerdeki var oluşu yeniden yaratılmayla gerçekleştiği gibi bu kez sürekli yaratma onu başka bir yerde var etmiştir. Süleyman peygamberin adamlarından yeniden yaratmanın bilgisine sahip bir insan, tahtın Süleyman'ın meclisine 'yeniden yaratılışı'na vesile olmuştu.

Öyleyse sorulması gereken şey, şudur: Varlıklar sürekliliklerini nasıl korumaktadır? İbnü'l-Arabî şöyle bir ilkeden hareket eder: Hakikatler sabittir ve hakikatlerde başkalaşma olmaz. Bunun anlamı bir şey ne ise, o olarak kalacağıdır. Varlık mümkün ise sürekli imkân özelliğine sahiptir ve imkânın gerektirdiği bütün özellikler ona eşlik eder. Bir şey imkânız ise, sürekli olarak imkânsızdır. Hakikatlerde başka-

laşma ve değişme söz konusu olamaz. Âlem, özü gereği mümkündür. Bunun anlamı, onun kendi başına var olamayacağıdır. Bir tercih eden onu varlığa çıkartabilir. Hak, niteliklerin derecelenmesiyle ilgili kısmen zikrettiğimiz süreçle âlemi yokluktan –ki göreli bir yokluktan söz ediyoruz– varlığa çıkartır ve âlemi var eder. Bu anlamda yaratma, eşyaya hayat vermek olarak yorumlanabilir ve bu kez Tanrı'ya el-Hay [Hayat Sahibi, Hayat Veren] deriz.

İbnü'l-Arabî, bu ilkeyi var olan şeylerde de uygulamayı sürdürür: Acaba bir şey bir kez var olduktan sonra, kendi özelliğini yitirir mi? Başka bir ifadeyle, mümkün var olduktan sonra imkân özelliğini kaybeder mi? Böyle bir şey söz konusu değildir. Hakikatler sabittir ve bir başkalaşma olamaz. Öyleyse var olan şey, bir defa var olduktan sonra bu kez varlığının sürekliliği ve bekası için bir 'tercih edene' muhtaçtır. Bu durumda ortaya çıkan isim, Tanrı'nın el-Kayyum ismidir. el-Kayyum, bir cevher gibi, arazlardan oluşan bütün âlemi bilfiil var eden ve varlığını sürdüren isim demektir. Öyleyse İbnü'l-Arabî, 'imkân' kavramından yaratma ve yaratmanın yenilenmesi ya da sürekli yaratma görüşüne ulaşır. Bunun anlamı, yaratmanın ilk tarzıyla ilgili verdiğimiz yargının her nefes ve anda geçerli olduğudur. Varlığımız, her an sürekli yenilenen arazlarla yenilenir ve her an yeniden yaratılırız. Sürekliliğimizi sağlayan ise, ilahi ilimde sabit hakikatimizdir. Gerçekte ise, Mutlak Varlık sürekli bu hakikate tecelli eder ve bu tecellinin gerekleri dışta yenilenir.

Bir şeyin yok olup yerini yenisinin alması ise, algılanamayacak kadar süratle gerçekleşir. İşte insanın süreklilik anlayışı, algıdaki bu zafiyetten kaynaklanır.

DAVUD FASSI'NDA VARLIK

VARLIĞIN YETKİNLİĞİ: İNSANIN ÂLEMDE HALİFE OLMASI

Davud peygamber, Süleyman peygamberin babasıdır ve İbnü'l-Arabî, bu fasta varlık hikmetini ele almıştır.

Şarihler, varlığın yetkinleşmesiyle Davud ve Süleyman peygamberde ortaya çıkan halifelik arasındaki ilişkiye dikkat çekerek meseleyi açıklar.[1] İlk fasta ilahlık hikmetinin Âdem'e tahsis edilmesinin anlamı üzerinde durulmuştu. Bu yönüyle insanın en önemli özelliği, Allah'a halife olmaktır. Halife olmak, bütün varlıklardan üstün olmayı içerdiği gibi aynı zamanda bütün varlıkların insana boyun eğdirilmesi anlamına da gelir. Âdem Fassı'nda bu durumun teorik arka planı açıklanmış, meleklerin Âdem'e secde etmesi üzerinde durularak, insanın varlıktaki konumu saptanmıştı. İnsanın üstünlüğünün en önemli görünümü, onun halife olmasıdır. Başka bir ifadeyle halife olmak, insanın 'toplayıcı varlık', bütün yaratıklar ile Allah arasında 'vasıta varlık' olmasının en önemli ifadesidir. Davud peygamber, hükümdarlık ve peygamberliğin kendisinde birleştiği ilk kişidir. Şarihler, Davud Fassı'nı Süleyman Fassı'yla birlikte ele alır ve halifeliğin ilk olarak onlarla gerçekleştiğine dikkat çeker. Davud'dan önce de halifeler ve peygamberler vardı. Fakat insanın yetkinliğinin ortaya çıktığı özel anlamda halifelik, ilk ve yetkin bir şekilde bu ikisiyle gerçekleşmişti.

Abdurrahman Câmî, Davud Kayserî'nin görüşlerine varlık hakkında başka bir yorum ekleyerek meseleye yeni bir boyut kazandırır. O da, varlığın iki anlamından hareketle Davud ile ilgisidir. Varlık, bulmak ve var olmak anlamına gelen çok anlamlı kelimelerdendir. Bu bakımdan sûfilerin varlık görüşleri, bilmek-bulmakla var olmak arasındaki ilişkiyi dikkate alarak gelişmiştir.[2] Câmî, varlığın bu iki anlamından hareket ettiğinde iki sonuca ulaşır: Birincisi, Davud'un verili olarak 'bulduğu' halifelik ve peygamberlik nimetine ermiş olmasıdır. İkincisi ise, varlığın anlamı ve sınırı hakkında bir saptama yapar. Câmî'ye göre kastedilen varlık, insan varlığıdır. Bu anlamda varlık, yetkinliğini insanın halife olmasıyla bulur. Başka bir ifadeyle var-

---

[1] Bkz. Abdurrahman Câmî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 381; Davud Kayserî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, c. II, s. 245.

[2] Bu konuda bkz. Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, "Vücûd" maddesi, s. 577.

lık, bütün âlemin insana boyun eğdirilmesiyle anlamını ve gayesini bulur. Öyleyse 'varlık' hikmetinin Davud peygamberle ilişkisi, birinci yorumla verili olarak bu ayrıcalığı kendinde 'bulması', ikinci anlamıyla ise bilfiil bu makama ulaşan kimse olması bakımından gerçekleşir.

Peygamberlik, Allah'ın vergisidir. Bu görüş, bütün Müslüman düşünürlerle birlikte İbnü'l-Arabî'nin de kabul ettiği ve benimsediği düşüncedir. Ancak aklın bu alandaki imkânlarıyla ilgili bir hususa dikkat etmemiz gerekir. Çeşitli yerlerde İbnü'l-Arabî'nin aklın metafizik bahislerdeki imkânları hakkındaki görüşlerini ele alıp 'düşünme gücü' ile 'anlama' ve 'kabul etme' güçleri arasında gördüğü farktan söz etmiştik. Akıl, salt düşünme yeteneği bakımından Tanrı'nın 'sırf varlık' olabileceği sonucuna ulaşabilirdi. Bunun dışında, ilkeleriyle çelişmediği ve başka bir bilgi aracı kullanmadığı sürece akıl, Tanrı-âlem ilişkilerinin dayandığı Tanrı'nın nitelikleri hakkında bir sonuca ulaşamaz. Bununla birlikte 'sırf varlık' kavramının tahlilinden bazı sonuçlar çıkartmak mümkündür. Bunların başında Tanrı'nın mükemmel varlık ve mutlak iyi olması gelir. Ardından Tanrı'nın insanlığa inayetinin gereği olarak peygamber göndermek de O'nun yetkinliğinin bir sonucu sayılır. İbnü'l-Arabî, aklın Tanrı'nın insanlığa bir peygamber göndermesinin O'nun inayet ve lütfunun sonucu olduğunu bilebileceğini kabul eder. Üstelik daha ileri giderek, böyle bir ilkeye akıl kendi imkânlarıyla ulaşmadıkça peygamberliğin olmayacağını belirtir.

Öyleyse akıl iki şeyi saptar: birinci olarak Tanrı'nın varlığıdır, ikinci olarak mutlak iyi ve mükemmel olan Tanrı'nın âleme bir peygamber göndermesinin gerekliliği. İbnü'l-Arabî, aklın imkânlarını tahlilinden bu görüşü temellendirdiği gibi peygamberlerin davetinin özelliklerinden de bu sonuca ulaşır. Peygamber, peygamber olduğunu kanıtlamak için –Allah tarafından kendisine bir yardım olarak– mucizeler gösterir. İbnü'l-Arabî'nin dikkat çektiği husus, mucizenin konusunun ve amacının peygamberliğin kendisinin kanıtlanması değil, özel olarak bir kişinin peygamber olduğunun kanıtlanmasıdır.

Bu tespit bizi İbnü'l-Arabî'nin aklın imkânlarıyla ilgili başka bir görüşüne götürür. O da, aklın genel olarak saptadığı şeyin özel sonuçlarını saptamadaki başarısızlığıdır. Akıl, mümkün bir şeyin varlık alanına girmesinin bir 'tercih edici'nin tercihiyle mümkün olabileceğini saptar. Ancak tercihin niçin bir şeye yönelip diğerlerini ihmal ettiğini belirleyemez. Bu nokta, İbnü'l-Arabî'nin Tanrı'nın mutlak kudretine bıraktığı bir yerdir. Konumuza dönersek, akıl peygamberlik olgusunu ve Allah'ın âleme bir peygamber gönderebileceğini saptayabilir. Daha doğru bir ifadeyle, aklın metafizik bahsindeki iki görevinden birisi budur. Ancak peygamberliğin kime veri-

leceğini akıl belirleyemez. Bu seçim, mutlak kudret sahibi Tanrı'ya aittir. İbnü'l-Arabî'ye göre, peygamberliğin seçime ve tahsise bağlı olması, genel olarak 'imkân' alanında bulunan şeylerin varlığa çıkmasının tercihe bağlı olmasının bir parçasıdır. Bir şeyin imkân alanında bulunması, Tanrı'yı o şeyi var etmeye zorlayamayacağı gibi peygamberliğin bir 'imkân' olarak sabit olması da, belirli bir insanın peygamber seçilmesini zorunlu kılmaz. Her şeyden önemlisi, akıl bunu saptayamaz. Gerçi İbnü'l-Arabî'nin hakikatlerin yaratılmamışlığından hareket ederek Tanrı'nın seçiminin bilgisine, bilgisinin yaratılmamış hakikate bağlı olmasından kaynaklanan başka bir teorisi olduğunu hatırlamalıyız. Bu teoride peygamberlik de yaratılmamış hakikate bağlı olarak gerçekleşir.[3]

Peygamberlik, insanın halife olmasının gereği ve sonucudur. Bu bakımdan halifelik ya da Harun Fassı'nda göreceğimiz nebilik ve önderlik, insan türüne tahsis edilmiş bir ayrıcalıktır. Âdem Fassı'nda İbnü'l-Arabî'nin bu konudaki görüşlerini ve halifelik olgusunun birbirini gerektiren iki anlamını görmüştük. Bunlardan biri, birisi adına vekil olarak yöneticiliktir. İnsan, Tanrı adına âlemde yöneticidir ve yaratıklarında hükümlerini uygulama vasıtasıdır. İnsanın halife olması ise, kelimenin başka bir anlamıyla açıklanabilir. O da, halifeliğin benzerlikle ilişkisidir. Bir şey kendi benzerine halife olabilir ki, benzerlik yönü halifeliğin alanını belirler. Bu durumda halifelik, Hakka benzemek, dolayısıyla da O'nun vekili olmak demektir. Tanrı'nın âlemi var etmesindeki gaye böyle bir halife ve vekil varlık yoluyla kendisini Rab olarak görmesiydi.

Davud peygamberin halife olması, âlemin varlığının yetkinliğine ulaştığı anlamına gelir.[4] Burada İbnü'l-Arabî'nin yönetim ve hükümdarlık meselesi üzerinde önemle durup varlığın gayesi ve yetkinliğiyle yönetimin yetkinliğini ilişkilendirdiğini görmekteyiz. Gerçekte bu husus, İbnü'l-Arabî'nin görüşlerinde önemli bir yer tutar. Bu yönüyle *Fusûsu'l-Hikem*, bir hükümdarın yönettiği âlemle ilişkisi üzerine kuruludur. Tanrı, er-Rab, el-Müdebbir, el-Kadir, el-Melik gibi isimleriyle âlemi yöneten bir hükümdardır. Bu isimler, yönetmek, terbiye etmek, himaye etmek, sahip olmak gibi anlamlara gelir. Öte yandan âlem, bu hükümdar ve sahip Tanrı'nın hükümlerini uy-

---

[3] 'Nebilik ve risalet, ilahi inayetin bir gereği olsa bile, bu da onların sabit hakikatlerine dayanır.' Bkz. Davud Kayserî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, c. II, s. 246. Bu konuda çabanın (*kesb*) yeri hakkında bkz. Davud Kayserî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, c. II, s. 246.

[4] Bkz. Davud Kayserî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, c. II, s. 245; Abdürrezzak Kâşânî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 244.

guladığı bir ülkedir. Doğrusu, tek başına 'fas' kavramı bile İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde yönetim ve siyasetle ilgili kavramların tuttuğu yeri göstermede yeterli sayılabilir. Çünkü fas, asıl anlamı bakımından hükümdarın yüzük veya mühründe bulunan 'kaş' demektir. Kaş, hazinenin üzerine vurulur ve bu sayede hazine sahibinden başkası tarafından açılamaz.

İbnü'l-Arabî, ilahlık âlemini tam olarak bir 'hükümdar ve yardımcılarının ilişkisi' olarak yorumlar. Başka bir açıdan hükümdarlık ve onun yönetim tarzı, ilahlık âlemini anlayabileceğimiz bir örnektir. Bu bakımdan hükümdar, askerler, valiler, bekçiler, saray, saray erkanı vs gibi kavramları Tanrı, ilahlık âlemi, büyük melekler vs. gibi ilişkilerini açıklayan bir örnek olarak yorumlar.

Peygamberlik Tanrı'nın insana verebileceği en büyük nimetidir ve Davud peygamber böyle bir nimete ermiştir. Ancak bu nimet, bir hibe ve bağış olduğu için, karşılığında bedel istenmez.[5] Bu nedenle peygamberlerin nail oldukları nimetten dolayı şükretmeleri gerekmez. Bununla birlikte onlar, kendiliklerinden şükrü yerine getirebilir. İbnü'l-Arabî, bunun kimi örneklerini zikreder. Onlardan birisi, Hz. Peygamberin günahları bağışlanmış olsa bile sürekli ibadet etmesiydi. Bu genel nimetin dışında Davud peygamber birtakım özel iyiliklere mazhar olmuştur. Bunların başında, kendisine verilen ismin onun manevi hayatı hakkında bir bilgi içermesidir. İbnü'l-Arabî, bu durumu Davud isminin bitişik harflerden (*dal*, *vav* ve *dal*) oluşmayışı diye açıklar.[6] İsmin bu özelliğiyle Davud peygamberin konumu arasında bir çelişkiye dikkat çekilir. Davud peygamber bir hükümdar ve peygamber iken ismi bile onun âlemden uzak ve münzevi bir hayat yaşadığını gösterir.[7] Bu durum, başka bir

---

5 Bkz. Abdurrahman Câmî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 382; Davud Kayserî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, c. II, s. 247; Abdürrezzak Kâşânî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 245. "Peygamber ümmete bir nimet olduğu için ümmetten şükretmeleri istenir." Bkz. Davud Kayserî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, c. II, s. 247.

6 Çünkü isim ile isimlendirilen arasında bir ilişki vardır. Bunun bir örneğini *Fusûsu'l-Hikem*'in rüyada İbnü'l-Arabî'ye verilişinde görmüştük. Şarihler, orada kitabın adının içeriğiyle uyumu üzerinde durmuştu. Davud isminin özelliğiyle isimlendirileni arasındaki ilişki için bkz. Davud Kayserî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, c. II, s. 248; "İsim isimlendirilen ilişkisi kesin bilgi sahiplerinin anlayabileceği işlerdendir." Abdurrahman Câmî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 383; "İsimler gökten iner." Bkz. Abdürrezzak Kâşânî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 246; Davud Peygamber'in zühdünün onun çabasıyla olmayışı ve bunun bir nimet olarak kendisine verilmesi hakkında bkz. Bâlî Sofyavî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 299.

7 Bu yönüyle Hz. Peygamber ile Davud arasındaki karşılaştırma için bkz. Abdürrezzak Kâşânî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 246.

ifadeyle âlem içinde fakat âlemden uzak olarak yaşamak, sûfilerin ahlaki bir ideal olarak zühdü yorumlayışlarıdır. Bilindiği gibi tasavvuf, önce katı bir züht ve çilecilik hayatı olarak ortaya çıktı. İlk sûfilerin isimleri de, genellikle yaptıkları ibadetlerle ilgili olarak zahitler, aç kalanlar, ibadet edenler, oruç tutanlar, mağaralara çekilenler, inziva edenler gibi sürekli züht içerikli isimlerdi. Bu yönüyle tasavvufun ilk döneminin genel adı züht sayılmıştır.

Züht, kendisini iki alanda göstermişti: Birincisi yaşanan hayat karşısındaki zühttü. Dünyevi kazançlar, mal mülk sahibi olmak, yönetici olmak, hatta evlenmek gibi her türlü sorumluluktan uzak kalarak inziva halinde yaşamak bu zühdün gereğiydi. İbnü'l-Arabî, bu anlamıyla zühdü ve onun şart ve gereklerini zikretmiş, özellikle de sûfilerin bu hallerde karşılaşabilecekleri tuzaklara dikkat çekmiştir.[8] İkinci anlamıyla züht, 'entelektüel ilgilerden uzak kalmak' şeklinde yorumlayabileceğimiz sûfilerin teorik konulara yönelik tepkileri ve ilgisizlikleriydi. İlk sûfiler, tasavvufu bir teorik alan olarak tasarlayıp onu fıkıh-kelam gibi bir bilime dönüştürmemeye özen göstermişti. İslam ilimleri içerisinde kendine yer edinme çabası ise, tasavvufa yönelik eleştirileri cevaplama ve sapkınlıklara karşı tasavvufu savunma ihtiyacından doğmuştu. Bu durumda bile sûfiler, tasavvufun teorik bir alana doğru genişleme gösterdiği dönemini 'gerileme dönemi' diye nitelemiştir.[9]

Züht dönemine yönelik ilk ciddi tepki, Melamiliğin gelişimiyle ortaya çıkar. Melamilik, katı züht hayatını eleştirerek ilk zahitlerin biçimsel bir dini hayatın karşısına başka bir biçimselliği yerleştirdikleri olgusu üzerinde durmuştu.[10] Bunun en iyi ifadesi ise, ihlas ve samimiyet üzerindeki vurguydu. Biçimsel bir şeyin yerine başka bir biçimselliğin yerleştirilmesi, manevi hayatın gelişimine katkı sağlamaz. Esas gaye, sürekli bir ihlas arayışı olmalıydı. Zamanla, Melamilik daha teorik ve entelektüel bir mahiyet kazanmıştı. Bu teoride Melamilik, İslamın genel olarak dünyaya ve âleme bakışından hareketle, manevi hayatın keyfiyeti üzerinde odaklanmıştı. İslamın eşyaya bakışı, aksine bir hüküm olmadığı sürece, her şeyin mübahlığı olgusundan hareket eder. Yasaklama, belirli bir nedene bağlı olarak Tanrı ve Peygamber tarafından saptanır. İbnü'l-Arabî dönemindeki sûfiler ise, varlığın anlamı ve onun iyilik olma-

---

8 Bu konuda bkz. Suad el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, "Züht" maddesi.

9 Bkz. Kelâbâzî, *et-Ta'aruf: Doğuş Devrinde Tasavvuf*, çev. Süleyman Uludağ, Dergah, 1992, s. 48-49.

10 Melamilik hakkında ayrıntılı bir çalışma için bkz. Ebû'l-Alâ Afîfî, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler* içinde, "Melâmilik, Sûfilik ve Ehl-i Fütüvvet," s. 135-190.

sından hareketle, beden-nefs, genel olarak da maddî âlemle ilgili teorileriyle zühdün teorik arka planını oluşturan 'âlemin kötülüğü ve ruhun yetkinleşmek için âlemden kaçmak zorunda olduğu' yargısını çürütmüştü.[11] Bu durumda ortaya çıkan şey, 'halk içinde Hak ile olmak' şeklinde dile getirilen manevi bir hayattı. Bu yorumda Melamilik özel bir yer tutar ve İbnü'l-Arabî onu İslam dindarlığının genel karakteri olarak yorumlar. Davud Fassı'nda varlığın yetkinleşmesinin halifelik ve iktidarla mümkün olması ve bunun manevi yetkinlikte bir engel sayılmayışı, bu yorum eşliğinde değerlendirilebilir.

Davud, bir hükümdar ve halife olduğu halde, ismi bile dünyadan uzaklaştığına kanıttı. Bu, Allah'ın kendisine olan nimetlerindendi. İbnü'l-Arabî, bu hükümdarlığın sınırlarını anlamamız bakımından bazı olaylara dikkat çeker. Bunların başında kuşların, dağların Davud'a eşlik ederek Allah'ı tespih etmesi gelir. Bu gibi nimetler, esasta başka bir nimetten kaynaklanmıştı ki o da, Allah'ın Davud peygamberin halife olduğuna hükmetmesiydi.[12] Öyleyse halifeliğin anlamı olan yönetme ve boyun eğdirme, tam olarak Davud peygamberde ortaya çıkmış, kuşların onunla birlikte tespih etmesi de bu halifeliğin bir kanıtı sayılmıştı. İbnü'l-Arabî'nin bu yorumu, geniş anlamlı halifelik ile özel anlamda hükümdarlık arasındaki ilişkiyi görme bakımından önemlidir. Genel anlamıyla halifelik, insanın bütün varlıklardan üstün ve onların üzerinde görevli olduğu anlamına gelir. Bu durumda âlemdeki bütün varlıklar, insana boyun eğer. Özel anlamda halifelik ise, söz gelişi yöneticilik ya da herhangi bir yönetim görevinde bulunmak şeklinde ortaya çıkabilir. Davud peygamberde dile getirilen durum ise, bu halifeliğin anlamını ve sınırlarını görmek bakımından önemlidir.

Davud peygamber halife olduğu Allah tarafından saptanmış ve belirlenmiş ilk kişidir. Bu yönüyle halifelik bir imkân olarak kabul edilirken, bu imkânın kim için gerçekleşeceği de ancak Şâri tarafından saptanabilir. Allah Âdem Fassı'nda insan türünün halife olacağını belirlemiştir. İbnü'l-Arabî, bu durumun genel bir tespit olduğunu ve herhangi bir özelleştirme ve tercih içermediğine dikkat çeker. Nitekim Âdem peygamberin yeryüzünde halife olması, buradan kesin bir sonuç olarak çıkmaz.

---

[11] Bkz. Konevî, *Kırk Hadis Şerhi*, s. 102.

[12] Bu gibi olayların yorumu ve Davud peygamberin döneminde ez-Zâhir isminin hâkim olması hakkında bkz. Abdürrezzak Kâşânî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 247; Davud'un zühdü ile eşyanın kendisine boyun eğmesi ilişkisi hakkında bkz. Müeyyidüddin el-Cendî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 549; Davud Kayserî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, c. II, s. 250.

Aynı şey, peygamberlik olgusunun bir imkân olarak kabul edilmesiyle kimin peygamber olacağının tespiti arasındaki farkta geçerlidir. Davud peygamber ise, halife olduğu Allah tarafından saptanmış bir halifedir. İbnü'l-Arabî, buradan iki terim üretir: birincisi Allah'a halife olmak, ikincisi ise, peygambere halife olmaktır. Bu bakımdan mesele, velayet nübüvvet ilişkisinin bir yönüyle ilgilidir. Halifeliği Allah'tan almak, yasa koyma ve uygulama hakkına ve ayrıcalığına sahip olmak demektir. Bu yönüyle İbnü'l-Arabî, resul ile nebi arasında bir fark gördüğü gibi veliyi de nebiyle aynı kapsamda değerlendirir. Her ikisi de bağlayıcı bir yasa koyma hakkına sahip olmayan ve kendilerinden önceki bir şeriata ya da kendilerine özgü bir şeriata ve yasaya uymak zorunda olan insanlardır. Bu yönüyle Allah'tan halifeliği almak ile peygamberden halifeliği almak, iki ayrı derecedir.

İbnü'l-Arabî, bütün dönemlerde halifelik görevini doğrudan Allah'tan alabilecek kimseler bulunduğuna dikkat çeker. Bunun anlamı, bir peygamberin aracılığı olmaksızın, velinin Tanrı ile doğrudan irtibat kurabilmesidir.[13] İbnü'l-Arabî, halifelik dışında, doğrudan Tanrı'dan bilgi almanın imkânından söz etmişti. Bu bağlamda sûfiler, Ölümsüz Diri'den bilgi almaktan, peygamberin bilgi kaynağına ortak olmaktan vb söz eder. Bazen, bir sûfinin görüşlerini takip ettiği başka bir sûfiyle bilgi kaynağına ortaklıktan söz edilir. Örnek olarak, Konevî'nin İbnü'l-Arabî ile ilişkisini verebiliriz. Konevî, İbnü'l-Arabî'yi şeyh olarak zikretmekle birlikte onun bilgi kaynağına ortak olduğundan ve bilgileri aynı kaynaktan aldığından söz eder.[14] Bu mesele, İbnü'l-Arabî'nin velilik görüşünün önemli bir kısmını teşkil eden rical görüşüyle ilgilidir. Başka bir açıdan mesele, zâhirî halifelik diye isimlendirdiği hükümdarlık ile bâtınî halifelik diye isimlendirdiği manevi otorite ilişkisine dayanır.[15] Rical görüşü, Tanrı'nın âlemi birtakım veliler vesilesiyle yönetmesi ilkesine dayanır.

Ancak burada konu daha özel bir şekilde ele alınarak velilerin peygamberin şeriatıyla ve sünnetiyle ilişkisi üzerinde durulmuştur. İbnü'l-Arabî'ye göre bir veli halifelik görevini –bunun içine görev alanıyla ilgili bilgiler de girer ki, esas kastedilen o-

---

[13] Bu yönüyle halifeliğin kaynağı, Tanrı, O'nun isimleri veya a'yân-ı sâbitedir. Bkz. Davud Kayserî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, c. II, s.255. Tanrı'dan halifelik alan kimse, yine de peygamberin hükmüne uymalıdır. Bkz. Davud Kayserî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, c. II, s. 258. "Velinin bilgi kaynağında peygamberle bir olması, peygamberin üstünlüğüne zarar vermez." Bkz. Bâlî Sofyavî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 303.

[14] Bkz. Sadreddin Konevî, *Fusûsu'l-Hikem'in Sırları*, s. 11.

[15] Bkz. Suad el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, "Halife/Hilafet" maddesi.

dur– Allah'tan alsa bile, her veli, peygamberin getirdiği şeriata uymalıdır. Velinin bir hükmü geçersiz sayması veya da yeni bir hüküm katması söz konusu değildir.[16]

İbnü'l-Arabî'nin halifelik görüşü, İslam mezhepleri tarihi bakımından da önemli bilgiler ve değerlendirmeler içerir. Peygamberin ölümünden sonra Müslümanlar arasında ortaya çıkan ilk görüş ayrılığı, halifenin kim olacağının tespitiyle ilgiliydi. Müslümanlar birtakım tartışmalardan sonra Hz. Ebû Bekir'i halife seçmiş olsalar bile halifelik ve onun gerçekte neyi temsil ettiği her zaman bir tartışma konusu olmuştur. Şiîlik, Haricilik ve Ehl-i Sünnet esasta halifelik ve onun mahiyeti hakkındaki görüşleriyle ortaya çıkmış mezheplerdi. İbnü'l-Arabî'nin açıklamaları, onun Ehl-i Sünnet'in siyaset teorisini benimsediğini gösterir. İbnü'l-Arabî'ye göre Hz. Peygamber, ümmeti içinden herhangi birisini halife olarak belirlemediği gibi buna gerek de yoktu. Bunun nedeni, peygamberin ümmetinin içinde halifelik görevini doğrudan Tanrı'dan alacak kimselerin bulunduğunu bilmesiydi. İbnü'l-Arabî'nin 'Allah'a halifelik' olgusunu esas, siyasal yöneticiliği ise bunun feri gibi algıladığı söylenebilir.[17] İbnü'l-Arabî'nin siyaset ve imamlık görüşü, sûfilerin Şiîlikle ilişkilerinde göz önünde bulundurulması gereken bir konudur.

Bu bağlamda İbnü'l-Arabî'nin Şiîliğe bakışını iki şekilde ele alabiliriz: Birincisi, Şiîliğin anafikrini oluşturan 'teşeyyü', başka bir ifadeyle peygamberin ailesini ve özel olarak Ali'yi sevmek ve onun taraftarı olmakla ilgilidir. İkincisi ise doğru bir ilkenin yanlış yorumlanması ve bu konudaki aşırılıktır. İbnü'l-Arabî, Ehl-i Beyt karşısında bir Müslümanın nasıl davranması gerektiği hakkında ayrıntılı açıklamalar yapar. Ehl-i Beyt'i sevmek, onlara saygı göstermek, Ehl-i Beyt'in karılaştığı sıkıntıları takdir-i ilahi kabilinden sayarak tahammül göstermek bir Müslümanın görevidir.[18] Ancak Ehl-i Beyt'i sevmenin sapkınlığa ve aşırılığa vardığından söz ederken Şiayı, özellikle Oniki İmam Şiîliğini eleştirir. Bunu ise, doğru bir ilkenin bağlamından koparılmasından söz ederken ele alır. Gerçekte her türlü sapma, doğru bir ilkeden hareket ederek ortaya çıkar. Şia söz konusu olduğunda doğru ilke, Ehl-i Beyt'i sevmekti. Ancak Ehl-i Beyt'i sevmek Şiada ve özellikle Oniki İmam Şiîliğinde 'sapkın' diye i-

[16] Bkz. Müeyyidüddin el-Cendî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 551.

[17] Allah'tan halifelik alan veliler ile yöneticilerin farkı ve ilişkisi hakkında bkz. Abdürrezzak Kâşânî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 249

[18] Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. II, s. 115.

simlendirilmelerini gerektirecek bir noktaya varmıştı.[19]

Öyleyse İbnü'l-Arabî, Davud Fassı'nda kendi siyaset görüşünü Ehl-i Sünnetin görüşüyle benzer bir şekilde ortaya koyarken başka bir halifelikten söz eder. O da manevi halifeliktir. Manevi halife, tam anlamıyla kâmil velinin temsil ettiği halifeliktir. Siyasi hükümdar olan halifeliğin aksine, manevi halife birden çok olabilir.[20]

[19] İbnü'l-Arabî şöyle der: "Şeytan'ın verdiği ilk düşünceyi doğru bir asıl edinmiş, ona dayanmıştır. Dolayısıyla, aslı elinden kaçırıncaya kadar sürekli o asıl üzerinde kafa yormayı sürdürür. En sonunda o aslın dışına çıkar. İşte bidat ve arzularına uyanlar, böyle hareket eder. Çünkü şeytanlar onlara kuşku duymadıkları bir *asıl* verir, sonra onlara anlamadıkları için karıştırmalar bulaşır, böylece sapıtırlar. Bu durum, asalet yönüyle Şeytan'a nispet edilir. Sapıtan insanlar bu meselelerde şeytanın kendilerinin öğrencisi olduklarını bilselerdi, ondan uzak dururlardı. Bu durumun en çok görüldüğü kimseler Şia, özellikle de İmamiye mezhebidir. Cin şeytanları, ilk önce onlara Ehl-i Beyt'i sevmek ve bütün sevgiyi onlara tahsis etmek için gelir (içlerine girer). Onlar, bunu Allah'a en yüce yakınlık sayar. Onlar, Ehl-i Beyt sevgisinden iki yola sapmıştır: Bir grup sahabeye nefret duymuş ve Ehl-i Beyt'i öne geçirmedikleri için onlara sövme aşırılığına varmış, Ehl-i Beyt'in bu dünyevi görevlere daha layık olduklarını zannetmişlerdir. Başka bir grup ise, sahabeye sövgü saygısızlığına Ehl-i Beyt'in mertebelerini ve insanlara halife olmadaki öncülüklerini nassa bağlamadıkları için Allah'ın peygamberine, Cebrail'e ve Allah'a saygısızlığı da eklemiştir. Nitekim içlerinden biri şöyle iddia etmiştir: 'Emin'i gönderen emin değildi [Hz. Peygamber'i gönderen güvenilir değildi.]." Bütün bu sapmalar, sahih bir ilkeden kaynaklanmıştır ki, o da Ehl-i Beyt'i sevmektir.' Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. II, s. 356.

[20] Bkz. Abdürrezzak Kâşânî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 250; İbnü'l-Arabî'nin iki halifelik görüşü hakkında bkz. Suad el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, "Halife/Hilafet" maddesi.

YUNUS FASSI'YLA İLGİLİ AÇIKLAMALAR

İNSAN: EŞREF-İ MAHLUKAT

İbnü'l-Arabî'nin yaratma teorisi, Tanrı'dan çıkan tek nefes vasıtasıyla âlemin 'harfler-kelimeler' olarak meydana gelişini açıklayan zengin ve çok yönlü bir kavramsal örgüye dayanır. Âlemin nefes vasıtasıyla meydana gelişi, sadece yaratılışı açıklamakla kalmaz. Bunun yanı sıra, eşya arasındaki ilişkiler, âlemin sürekli yaratılışı gibi konular da bu teoriyle açıklanır. Her şeyden önemlisi, nefes-soluk ile hayat arasındaki ilişkiyi göz önüne getirdiğimizde, Tanrı ile âlem arasındaki sevgi ve yakınlık ilişkisini açıklayabilecek en uygun terim nefestir. Bir terimin birden çok anlamını dikkate alarak yorumlama yöntemi, sûfilerin yorum yönteminin genel doğrultusunu belirlemiştir. Sûfiler, bilhassa Tanrı'nın kelamı söz konusu olduğunda, kelimenin bütün anlamlarını dikkate almayı Tanrı'nın iradesini anlamanın en önemli yolu saymıştır. Bunun pek çok örneğini İbnü'l-Arabî'de görmekteyiz, üstelik bu meseleyi ayrıntılı bir şekilde temellendiren de bizzat İbnü'l-Arabî'dir. İbnü'l-Arabî, Tanrı'nın kelamı hakkındaki bu yorum yöntemini diğer varlıklar için de geçerli görür. Özellikle, benzetme kalıpları bu bakımdan son derece zengindir. İbnü'l-Arabî, bir benzetmeyi kullanıp bırakmaz. Her benzetme kalıbının öngörülebilecek bütün sonuçlarını düşüncesini zenginleştirmek ve aktarmak için kullanır. Böylece sembolik anlatımlar dinamik bir şekilde yer değiştirir ve yeni anlamlar kazanır. Yunus Fassı, bir benzetmenin (nefes) insanın değerini açıklayan bir kanıta nasıl dönüştüğünü görebileceğimiz örnek metindir.

Fas, Tanrı'nın insana verdiği değeri ve onun yaratıklar içindeki ayrıcalıklı yerini ve konumunu ele alır. Nefes hikmeti, 'Rahman'ın nefesi' diye bilinen varlığın kaynağına işaret eder. Şarihler, nefes ile Yunus peygamberi, balığın karnında yaşamaktan ümidini kesmişken Allah'ın nefesiyle kurtulmasıyla ilişkilendirir.[1]

---

[1] Davud Kayserî, nefes hikmetini Yunus ile ilişkilendirirken önce bu hikmetin Davud ve Süleyman'dan sonra gelmesinin nedenine dikkat çeker. Ona göre, insan düşünen nefsi olan (nefs-i nâtıka) ve toplayıcı isim Allah'ın mazharıdır. Bu yönüyle düşünen nefs, ilahi niteliklerle âlemdeki hakikatler ve tümel-tikel anlamlar arasında bir berzahtır. Bu aracı varlık, bedenlere ilişmiştir; çünkü bedenin hayatta olması ruhun kendisine gelmesiyle mümkündür. Böylece düşünen nefs, maddeden herhangi bir şekilde ilişkisiz bir varlık ile madde arasında

Fas, insanın değeri ve üstünlüğüyle ilgilidir. Öyle ki, fassa adını veren peygamber ve onun özel hikâyesi bile fasta zikredilmez. Bunun yerine, Davud peygamber hakkında meşhur bir hikâyeyle başlar. Bir peygamberin hayat hikâyesiyle ilgili örnekleri başka faslarda aktarmak İbnü'l-Arabî'nin eserinde başvurduğu anlatım yöntemlerinden birisidir. Üstelik bu durum, *Fusûsu'l-Hikem*'in amacının peygamberleri tarihsel bağlamlarında tanımak olmadığını da gösteren bir kanıttır.

Hz. Peygamber "Ben Rahman'ın nefesini Yemen yönünden duymaktayım" der. İbnü'l-Arabî, bu hadisten türettiği Nefes-i Rahmanî terimini ana fikirlerinden birisi haline getirdiği gibi aynı zamanda bu hadiste geçen çeşitli unsurlar üzerinde ayrı ayrı durmuştur. Nefes, nefesin Rahman'la ilişkilendirilmesi, onun Yemen bölgesinden duyulması, bu nefesi bulmak sayesinde ortaya çıkan rahatlama İbnü'l-Arabî'nin üzerinde durduğu ana konulardır. Hadis, Mekke'de düşmanlarının sıkıntılarından ve eziyetlerinden bunalan peygamberin rabbine sığınarak himaye istemesiyle ilgilidir. Allah peygamberini içinde bulunduğu sıkıntıdan kurtarmak için Medineli Müslümanları, yani yardımcı olarak kendisine vermiştir. Hadiste Yemen'in zikredilmesi, özel olarak yardım ve güçle ilgilidir; çünkü Yemen, bir bölgenin adı olsa bile, sağ yön demektir ve sağ yön gücün simgesidir.[2]

Burada İbnü'l-Arabî'nin bir hadisin söylendiği bağlamı dikkate almakla birlikte,

---

bulunmuş, bu maddede (beden) yönetici olmuştur. Öyleyse düşünen nefs, yüksek âlemlerle birlikte süfli âlemleri de kendinde toplamış, bu sayede yetkinliğe ulaşmış, kendi mülkünde bir halife haline gelmiştir. Yunus Fassı'nın Süleyman ve Davud faslarından sonra gelmesinin nedeni, insan nefsinin bedeninde bir halife olmasıdır. Bkz. Davud Kayserî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, c. II, s. 269. Daha önce ise, Kâşânî Davud peygamberin halifeleğinin gereği olarak kendisine boyun eğen şeyleri insanın güçleriyle ilişkilendirmiş, böylece Âdem Fassı'nda melekler-güçler ve insan arasındaki ilişkiyi hatırlatmıştı. Bkz. Abdürrezzak Kâşânî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 253.

Yunus Fassı'yla bu hikmetin ilişkisi, Yunus'un balığın karnında çektiği sıkıntıyla ruhun bedende çektiği sıkıntı arasındaki ilişkidir. Bkz. Davud Kayserî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, c. II, s. 269. Gerçi Kayserî daha sonra Câmî'de de gördüğümüz gerekçeleri de zikreder, ancak önemli gerekçe budur; Benzer bir yorum için bkz. Müeyyidüddin el-Cendî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 207; Bâlî Efendi de Kayserî'nin görüşlerini aktarır ve bunlara katıldığını belirtir. Bkz. Bâlî Sofyavî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 312; Câmî ise, nefes-tenfis (kurtarma) ilişkisi üzerinde durarak, Yunus ile hikmetini ilişkilendirir. Bkz. Abdurrahman Câmî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 395; Kâşânî de Câmî'nin görüşüne benzer bir yorum yapmıştır. Bkz. Abdürrezzak Kâşânî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 254.

[2] Hadisin ayrıntılı yorumu için bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. I, s. 271.

onu genel bir varlık durumu olarak yorumlama yöntemine tanık olmaktayız.[3] Bu yöntemle öncelikle tenfis kelimesi üzerinde durur. Tenfis, 'nefes vermek', buna bağlı olarak 'sıkıntıyı gidermek' ve 'rahatlığa ulaştırmak' demektir. Öyleyse Hz. Peygamber'in 'nefes bulması' içinde bulunduğu sıkıntıdan kurtulmasıyla ilgili bir duruma gönderme yapar. İbnü'l-Arabî, Hz. Peygamber'in durumunu sadece bir örnek olarak zikreder: Gerçekte ise, Rahman'ın nefesi her şeye yayılmıştır ve her türlü sıkıntıdan rahata çıkmak, bu nefes ile mümkün olabilir. Bu anlam genişlemesi, nefesin ilişkilendirildiği Rahman isminden kaynaklanır. Rahman, Tanrı'nın en geniş anlamlı ismidir ve Allah isminin yerine kullanabilecek tek isim odur. Rahman, genellik ve kuşatıcılık anlamı taşır. Rahim ise, özel ve sınırlı rahmete gönderme yapar. Bu iki rahmet türü, Süleyman Fassı'nda gördüğümüz gibi, Tanrı'nın âlemle iki tarz ilişkisine işaret eder.

Bu fasta söz konusu olan Rahman ismidir ve nefes, özel olarak Rahman'la ilişkilendirilmiştir. Bunun iki sonucu vardır: Birincisi rahmet ya da nefes, her şeye ulaşır. Burada bir şeyin akla, örfe veya dine göre iyi veya kötü olması dikkate alınmaz. Daha doğru bir ifadeyle her şey, bu rahmet tarafından kuşatılır. Rahmetin genelliği, onun varlıkla eşitlenmesi olgusunda kendisini bulur; çünkü zihnimizdeki en genel kavram ve gerçeklik olan varlık, aynı zamanda hem rahmet ve hem de iyilik demektir. İbnü'l-Arabî, rahmet ile varlık arasındaki özdeşliği buradan çıkartır. Öyleyse nefes vermek ve rahata çıkartmak anlamındaki tenfis de, gerçekte 'varlık vermek' demektir.

Meselenin varlık vermekle ilgili yönü, Zekeriya Fassı, Süleyman Fassı gibi diğer faslarda ele alınmıştı. Burada esas ele alınması gereken ise, Yunus peygamberin içinde bulunduğu sıkıntıdan kurtarılması anlamının Nefes-i Rahmanî'nin başka bir tezahürü olarak yorumlanmasıdır. Daha doğru bir ifadeyle, nefesin 'tenfis' (nefes verme, rahatlatma) işlevini en iyi anlatan örnek, Yunus peygamberin balığın karnından kurtarılması ve onun o sıkıntıdan rahata çıkartılmasıdır. İbnü'l-Arabî'nin fasta insanın değerine ve varlıklar içindeki biricik konumuna geçiş yaptığı yer de bu anlamıyla nefestir.

Acaba Tanrı'nın Yunus peygamberi o sıkıntıdan kurtarmasının anlamı nedir? İbnü'l-Arabî'ye göre bunun biricik anlamı, Allah'ın insana verdiği değerdir. Bu değerin nedeni ise, insanın Allah'ın suretine göre yaratılmış olmasıdır. Buradan İbnü'l-

[3] Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. I, s. 271.

Arabî, Âdem Fassı'ndaki bazı hususlara göndermede bulunur. Söz gelişi, Âdem Fassı'nda insanın değerinin onun iki elle yaratılmış olmasına dayandığını görmüştük. İki el ile yaratılmak, ilahi surete göre var olmak demekti. İnsanın Tanrı'ya benzemesinin nedeni ise, bir şey yaratmanın yaratana benzer bir şey meydana getirmek demek olmasıdır. Bunun sonucunda ise, var olan şey kendisini var edenin biçiminde ve ona benzer var olur.

Yunus Fassı'nda bu kez 'ilahi surete göre yaratılmış olmanın' insana kazandırdığı değer ve üstünlük ele alınır. İbnü'l-Arabî önce şöyle bir saptamayla konuya girer ki gerçekte bu tespit, İbnü'l-Arabî'nin eserinin anafikri sayılabilir: 'İnsan ruh, beden ve nefs bakımından en yetkin varlıktır.' Bu yönüyle insan, Tanrı'nın suretine göre yaratılmıştır. Tanrı'nın suretine göre yaratılmış olmak, insan için en büyük güvence ve koruyucu nedendir. Tanrı'nın suretine göre yaratılmış bir şeyi, Tanrı'dan başkası yok edemez ve varlığını ortadan kaldıramaz.[4] Tanrı'nın insanı hangi anlamda yok ettiğini ise, fassın ileriki bölümlerinde açıklayacaktır.

İbnü'l-Arabî insanın değerini anlatırken şaşırtıcı bir örnek verir. Bu örnek, din uğruna çalışmak ve gayret etmekle insan canının değeri arasındaki karşıtlığa dayandırılır. Davud peygamber, bir hükümdar peygamber olarak, Allah'ın dini uğrunda savaşmış ve insanları öldürmüştü. Beyt-i Makdis'i yapmaya niyetlenince, Allah ona kendi evini yapma imkânı vermemişti. Birkaç kez yeltendiği halde bina sürekli yıkılmış; sebebini sorduğunda, Allah 'Kan döken bir insan benim evimi yapamaz' cevabını almıştı. Bu kez şaşırarak, öldürdüğü insanları Allah uğruna ve O'nun dinini yaymak için öldürdüğüne işaret eder. Allah, bunu kabul etmeyerek onların kulları olduğuna dikkatini çeker.

Davud peygamberin Allah yolunda insanları öldürmesi neticesinde Allah'ın evini yapamayışı arasındaki ilişki, İbnü'l-Arabî'ye 'insan' ve 'insanın fiilleri' ilişkisi hakkındaki görüşlerini zikretme imkânı verir. Hiçbir insan özü gereği kötü sayılamaz. İnsan, davranışları nedeniyle kötü olabilir. Dindarlık ya da inançsızlık, insana ait fiillerdir. Bu fiiller nedeniyle insan kötülenebilir ya da bir insan Tanrı'nın beğeneceği davranışlar sergileyebilir. İnsanın özü ve hakikati, onun davranışlarından daha üstündür. İbnü'l-Arabî, insan hakkındaki bu yargının –söz gelişi Muhammed Fas-

[4] Tanrı'nın insanı yok etme hakkına sahip olması, aynı zamanda O'nun belirlediği yasaya göre insanın öldürülmesi demektir. Bkz. Abdürrezzak Kâşânî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 254; Davud Kayserî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, c. II, s. 270.

sı'nda– herhangi başka bir şey için de geçerli olabileceğine dikkat çeker. Orada verdiği örnek, sarımsak ile sarımsağın kötü kokusu arasındaki ilişkidir. Peygamber, sarımsağın kokusunu beğenmediğini belirtmiştir. Halbuki, bu fikrini ifade ederken sarımsak hakkında herhangi bir değerlendirme yapmamıştır. Başka bir ifadeyle bir şeyden ortaya çıkan özellik nedeniyle o şeyin kendisini ya da varlığını kötülemiş değildir.

Burada şöyle bir çelişki görünür: Bir şeyden çıkan ürün ve fiil de, o şeye aittir ve onunla ilgilidir. Sarımsak örneğine dönersek, sarımsağın kokusu 'kötü' ise, o zaman sarımsağın da bu kötülükten pay alması gerekir. Aynı şey, insanın davranışları için düşünülebilir. İnsanın fiillerini kötülemiş isek, o zaman zorunlu olarak bu fiillerin kaynağı olması bakımından insanı da kötülemiş olmalıyız. İbnü'l-Arabî, teorisinden çıkabilecek böyle bir sonucu kabul etmez. Bunun yerine, değer yargılarının kaynağı sorununu ele alır ve fiillerin görünümleriyle kendilerini ayırt edeceği bir bakış açısı geliştirir. İnsanın iyi kötü, güzel-çirkin vs gibi bütün değer yargıları temelde üç kaynağa dayanır. Bunlardan ilki, akıldır. Aklın beğeni ve yargılarının ortaya çıkarttığı sorunlara İbnü'l-Arabî pek çok yerde temas etmiştir. Başka bir değer kaynağı ise, âdet ve alışkanlıklardır. Üçüncüsü ise, şeriattır.

İbnü'l-Arabî'nin görüşlerinin ayrıntısı konumuzun dışındadır. Burada değinmek istediğimiz husus, insan fiilleri hakkında kötü yargısı veren şeyin başka bir insanın değer yargısı –ya da isimler teorisi bakımından meseleye bakarsak bir isim ürünü başka bir isimle çelişmektedir– olmasıdır. Gerçekte bir fiil yaratılışı ve varlığa çıkışı bakımından kötü sayılamaz ya da söz gelişi örnekte zikredilen sarımsak kokusu belirli bir mizaca uygun ve yatkın olmadığı için kötü kokulu diye isimlendirilmiştir. Bu nedenle İbnü'l-Arabî, mizacın sağlıklı veya hasta olmasının değer yargılarını nasıl değiştirdiğini, değerin kaynağındaki göreceliğin bir kanıtı sayar.

Öyleyse, insanın davranışları ile insanın kendisini, sarımsağın kokusu ile sarımsağın kendisini, bir şeyin kendisiyle başka bir kişi tarafından algılanışını ve görünümünü ayırt etmek zorunluluktur.

İnsanın bu iki yönü arasındaki zıtlık, Rahman ve Rahim isimlerinin arasındaki ilişkinin bir devamıdır. Rahman, herhangi bir değer yargısına konu olmaksızın, var etme ve yaratmayla ilgiliyken Rahim'in rahmeti, özel olarak iyi-kötü değer yargısına konu olan şeylerle ilgilidir. Bu anlamda mesele, meşiyet ve irade, başka bir ifadeyle tekvini irade (yaratma iradesi) ile şerî irade (iyi kötüyü belirleyen irade) arasındaki ilişkiye dayanır. Bu mesele de İbnü'l-Arabî'nin isimler teorisinin bir yönüyle ilgilidir. Bu yönü 'ilahi isimler arası derecelenme ve otorite ilişkisi' şeklinde ifade edebiliriz.

Tanrı'nın isimleri sonsuz olsa bile, belirli ana isimlerle taksim edilebilirler. Ana isimler de belirli bir derecelenmeye sahiptir. Bu bağlamda hayat ya da bilgiyle başlayan yedi isim zikredilir. Bu isimlerin her biri diğerine göre bir dereceye sahip olsa bile, bütün olarak isimler arasında bir üstünlük söz konusu değildir. Bunun anlamı, bir ismin gerektirdiği bir durumu başka bir ismin ortadan kaldırmaya hakkının olmadığıdır; çünkü bu isimler teorisinde Zat'ın birliğiyle isimlerin çokluğu hiçbir zaman değişmeyecek sabit bir olgudur. Dolayısıyla hiçbir ismin sonucu ve taayyünü, başka bir isim nedeniyle ortadan kaldırılamaz. Üstelik bir isim diğerinden anlam bakımından daha üstün ve güçlü ise, onun otoritesi daha geniştir. Bunun anlamı şudur: Bir şeyin varlığı, daha alt derecedeki isimle ilgili bir eyleminden dolayı yok edilemez ve ortadan kaldırılamaz.

Davud peygamberinkine benzer hadiseler, menkıbelerde anlatılır. Bütün insanlar Tanrı'nın kulu olduğuna göre, herhangi bir ayrım yapmaksızın tüm insanlara karşı sorumluluk bilinci, tasavvufun kazandırmak istediği ahlakın özünü oluşturur. Sûfiler, yaratıklara davranırken onların sadece Tanrı tarafından yaratılmış olmasını yeterli görür. İbnü'l-Arabî'nin Davud peygamberden aktardığı örnek, bunun tipik bir kanıtı olduğu gibi benzer olaylar, söz gelişi İbrahim peygamberle ilgili anlatılır. İbrahim peygamberin ziyafet sofrasından bir putperesti kovması, Allah'ı üzen bir davranış sayılmıştır. Başka bir örnek, sûfilerin yorumladıkları bir ayette geçer. İbrahim Peygamber, oğlu İsmail ile birlikte Kâbe'yi inşa ettikten sonra Allah'tan kendi neslini yeryüzünde önder yapmasını diler. Allah, bu duaya karşılık sadece takva sahiplerinin onun verdiği söze nail olabileceğini belirtir. Bunun üzerine İbrahim peygamber duasının devamında bu ayrımı dikkate alır ve rızık isterken takva sahiplerini zikreder. Allah, bu ayrımı yaptığı için peygamberini ikaz eder ve zalimleri de rızka ortak kılar. Böylece, bir varlığa rızık vermede onun davranışını gözetmeyeceğini belirtir.[5]

İbnü'l-Arabî, insanın değerini başka bir örnekle açıklar. O da, kısas cezasını uygularken insan hayatını gözetmeyle ilgili tavsiyelerdir. Kısas, kasten bir adam öldürmenin cezası olarak öldüren insanın ölüm cezasına çarptırılmasıdır. İbnü'l-Arabî, cezanın geçerli olduğunu kabul eder. Ancak ayet ve hadiste kısas konusunun ele alınışını başka bir gözle değerlendirir. Bunların ilki, kısasla bir insanı öldürme-

[5] Bu konudaki yorum için bkz. Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Azim, İstanbul, tarihsiz, c. 1, s. 408.

nin 'kötülüğe karşı bir kötülük olmasıdır.' Bu yorum, bir ayetin birebir karşılığıdır. Allah *Bir kötülüğün karşılığı onun gibi bir kötülüktür* der. İbnü'l-Arabî, ayeti kötülüğe kötülükle karşılık vermenin başka bir kötülük olduğu şeklinde yorumlar ve kısas karşılığında bir insanı öldürmenin başka bir kötülük olduğu sonucu çıkar. Buna örnek olarak da, Sünnetten bir kanıt zikredilir. İbnü'l-Arabî olaya 'ip sahibi' diye atıf yapar.[6] Şarihlerin belirttiğine göre, hadise şöyledir: Bir adam öldürülür ve adamın ipi başka birisinin üzerinde bulunur. Katilin, yanında ipin bulunduğu kişi olduğuna inanılır ve öldürülenin velisi, kısas ister. Hz. Peygamber kısas cezasıyla bir insan öldürmenin adam öldürmek gibi bir kötülük olduğunu belirtir. İbnü'l-Arabî, başka örneklerle kısasın mantığını ortaya koyar. Gerçekte kısas cezası olarak bir insanı öldürmek kötülük olsa bile, bu ceza da insan hayatının değeri nedeniyle yasa yapılmıştır. Bu yorumuyla kısas, insan hayatının değerinin bir kanıtıdır. İbnü'l-Arabî bunu kısas 'İnsan türünün korunması amacıyla yasa olmuştur' diyerek belirtir. Nitekim şarihler de Musa Fassı'nda öldürülen çocukların Musa'ya yardım etmesini, bir tür kısas olarak yorumlar.

İnsanın ayrıcalıklı konumu, ilahi surete göre yaratılmış olmasına dayanır. Bilgi-varlık ilişkisinden meseleye bakarsak, insanın değerini sadece Tanrı bilebilir. Başka bir ifadeyle Tanrı'yı gerçek anlamda sadece insan-ı kâmil bilebileceği gibi insanı da ancak Tanrı bilebilir. Bunun anlamı, insanın ve Tanrı'nın karşılıklı olarak birbirleri için ayna haline gelmesidir. Bu konu, Âdem Fassı'nda geçmişti. Burada ise, tasavvufun temel bir riyazet aracını bilgiye, insanın değerini bilmeye ulaşmanın imkânı olarak yorumlar. Bu araç, ilk dönemlerden itibaren sûfilerin temel mücahede araçlarından birisi olarak yararlandıkları zikirdir.[7]

Zikir[8] tasavvufun temel riyazet yöntemlerinden birisidir. İbnü'l-Arabî, burada onun özel bir yönü üzerinde durur. Bu yön, Allah'ın kendisini zikredenle birlikte olmasıyla ilgili bir rivayetten hareketle, insanın zikirle kazandığı değerdir. İnsan Allah'ı zikrederse, Allah onunla oturur. Bundan çıkan sonuç şudur: İnsan, zikretme

---

6 Bkz. Davud Kayserî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, c. II, s. 272; Müeyyidüddin el-Cendî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 561.

7 Zikrin üstünlüğü hakkında bkz. Davud Kayserî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, c. II, s. 274; Abdürrezzak Kâşânî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 256; Abdurrahman Câmî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 400.

8 "Zikir Hakkın el-Mütekellim (Konuşan) ismi yönünden kendisine tecelli etmesidir." Davud Kayserî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, c. II, s. 275.

eylemiyle Allah'ın kendi yanında oturmasını sağlayacak kadar şerefli bir varlıktır ve her insan, bunu tecrübe etme ve öğrenme imkânına sahiptir.[9] Öyleyse kısasta veya başka bir nedenle öldürülen insan, bilkuvve olarak Allah'ın 'kendisiyle oturabileceği ve onun adını üstün melekler topluluğu içinde zikredebileceği' bir varlıktır.[10]

Allah bir insanla oturmamışsa ya da kişi böyle bir bilince ve 'huzur'a ulaşmamışsa, gerçekte zikretmiş sayılmaz. Bununla birlikte insanın bir parçasının bu bilince sahip olup diğer kısımlarının habersiz kalması mümkündür. Çünkü insan, tek bir hakikat ve çok sayıdaki organlardan oluşmuştur.[11] Bu yönüyle de zatı tek, sıfatları ise çok olan Tanrı'ya benzer. İbnü'l-Arabî insanın zikirdeki bu bölünmüşlüğünü, sûfilerin Ene'l-Hak ve himmet gücüyle bir şey yaratmak meselelerindeki görüşlerini eleştirirken zikretmişti. Orada insanın mutlak olarak bir şeyle ilgilenirken başka bazı şeyleri göz ardı edeceğini söylemişti. Bunun anlamı, bütün varlık mertebelerini müşahede etmeyi toplamasının imkânsızlığıdır. Burada ise, zikri aynı kapsamda değerlendirir. Her durumda insan, zikirle belirli bir sonuç elde eder.[12]

İbnü'l-Arabî insanın varlığını yok etme hakkının Tanrı'ya ait olduğuna dikkat çeker. Bunun anlamı, insanın mutlak anlamda korunmuşluğudur. Burada yok etmeyle ilgili kullandığı fiil de, fassı birinci fassa bağlar. Birinci fasta âlemin yok olmasıyla insanın ahirete göçmesi arasındaki ilişkiden insanın âlemin varlık ve bekâ sebebi olması üzerinde durulmuştu. Burada ise, insanın yok edilmesiyle ilgili konu üzerinde durmaktadır. Ancak bunun için kullandığı fiiller aynıdır.[13]

İnsanın hayat hakkının korunmasının önemi neyle ilgili olabilir? İbnü'l-Arabî, bunu insanın bilkuvve sahip olduğu yetkinlikleri bilfiil hale getirmesiyle ilişkilendirir. Bu, gerçekte var olmanın anlamıdır. Başka bir ifadeyle insanın âleme gelmesinin biricik sebebi, yetkin bir insan olmasını sağlayacak şekilde taşıdığı özellikleri bilfiil gerçekleştirmektir. Bu ise, yaşamakla mümkün olabilir.[14] Çünkü bu özellikler yü-

---

[9] Bkz. Davud Kayserî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, c. II, s. 275.

[10] Bkz. *a.g.y.*, c. II, s. 275.

[11] Bkz. Abdürrezzak Kâşânî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 256; Bâlî Sofyavî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 316.

[12] Zikrin sonuçları hakkında bkz. Davud Kayserî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, c. II, s. 275.

[13] Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, Âdem Fassı.

[14] "Yokluk sırf kötülüktür. Bir şeyi bütünüyle yok etmek, Rablığın ortadan kalkması demektir. Çünkü Rablık, Rabbı olduğu şeyle gerçekleşir." Bkz. Davud Kayserî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 280.

kümlülük sayesinde bilfiil hale gelebilir ve yükümlülük, sadece dünya hayatında olabilir. Öyleyse Tanrı'nın her bir insana varlık vermesi, o insanın bilfiil kâmil bir insan olmasıyla ilgili iradesinden kaynaklanır. İnsan yaşadığı sürece bu imkân kendisinde vardır. İbnü'l-Arabî bunu 'insanın bilfiil bu yetkinliğe ulaşması umulur' diyerek dile getirir.

İnsanın ölümü bu varlığın yok edilmesi anlamına gelmez mi? İbnü'l-Arabî böyle bir sorunu da ele alır ve ölümün mahiyetini başka metinlerinden aşina olduğumuz şekilde ortaya koyar. Ölüm konusu, Muhammed Fassı'nda da kısmen ele alınacaktır. Buradaki açıklamalarıyla Muhammed Fassı'ndaki açıklamaları birbirini tamamlar ve ölümün zorunluluğunu ve bu sayede gerçekleşecek 'kavuşma' hakkındaki görüşlerini ortaya koyar.

İbnü'l-Arabî, önce bedenin bileşik yapısının ayrışması nedeniyle ölmeyle mutlak anlamda yok olmayı ayırt eder. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî'nin ölüm fikri, iki türlü değerlendirilebilir. Genel anlamıyla ölüm, bedenin ölümüdür. Bedeni yöneten nefs ya da ruh bedenden ayrılır, bedeni oluşturan unsurlar ayrışır ve dağılır. Nitekim Âdem Fassı'nda insanın ruhun bedene yerleşmesiyle insan haline geldiğine, ruhun ayrılmasıyla da bu ismi kaybettiğine değinmişti. İbnü'l-Arabî, Ehl-i Sünnetin temel konulardaki fikirlerini kabul eder. Bunların başında, ahiret yaratılışı hakkındaki görüşleri gelir. Ölümle ayrışan unsurlar, ahiret hayatında gidilen yerin özelliklerine göre başka bir şekilde bir araya gelir. İbnü'l-Arabî, ahiret yaratılışının bedenle gerçekleşeceğinde Ehl-i Sünnetin görüşleriyle hemfikirdir. *Fütûhât-ı Mekkiyye*'de meseleyi ayrıntılı bir şekilde açıklamıştır.[15]

[15] Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. II, s. 446. İbnü'l-Arabî şöyle der: "Allah ahirette insanı kuyruk sokumundan yaratır. Kuyruk sokumu, bu dünya yaratılışından kalan kısım ve onun kökenidir. Böylelikle ahiret yaratılışının unsurları onun üzerinde birleştirilir. Bu bağlamda Ebû Hamid'e [Gazâlî] gelince, o, hadiste zikredilen kuyruk sokumunun *nefs* olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre ahiret yaratılışı bu nefs üzerinde gerçekleşir. Ebû Zeyd er-Rakrâkî gibi başka kimseler ise kuyruk sokumunun bu dünya yaratılışından geriye kalan ve başkalaşmayan *cevher-i fert* olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre, ahirette yaratılış söz konusu şey üzere gerçekleşir. Bunların her biri ihtimal dahilindedir ve asıl ilkelerden herhangi birine zarar vermez. Bunlardan her bir yorumun kastedilmesi mümkündür. Kendisinde herhangi bir tereddüt taşımadığım keşifte bana gelen bilgi ise, kuyruk sokumunun yaratılışın kendisiyle bilfiil varlık kazandığı şey olduğudur. Söz konusu şey, eskimez, başka bir ifadeyle eskimeye konu olmaz."

Bu ölümden başka bir ölüm daha vardır ki o da manevi ölümdür.[16] Manevi ölüm, tasavvufun belirlediği arınma ve tasfiye yöntemleriyle nefsin hazlardan kurtarılması ve bilkuvve halindeki özelliklerinin bilfiil hile gelmesiyle ilgili bir sürecin genel adıdır. Burada temas etmek istediğimiz husus, ölüm sonucunda 'bedenin parçalarının dağılması' ile nefsin yetkinleşmesi sürecinde kullanılan kavramlardaki ayniyet ve benzerliktir. İbnü'l-Arabî, bedensel ölümü 'tefrik' (dağılma, parçalanma) diye ifade ettiği gibi nefsin yetkinleşmesi süreciyle gerçekleşen manevi ölümü de 'tahlil miracı' ya da 'tahlil sulûku' diye ifade etmiştir. Tahlil, bir bileşimin yalın unsurlarına ayrıştırılması ve çözülmesi demektir. Bu anlamda ölüm, özellikle Muhammed Fassı'nda göreceğimiz gibi, Tanrı'ya kavuşmanın yegâne yoludur; çünkü bu bileşik âlem, insanın Tanrı'yla gerçek anlamda kavuşmasının (vuslat) önündeki engeldir. Öyleyse ölüm, bir yok oluş olmadığı gibi Tanrı insanı öldürmekle onun varlığını ortadan kaldırmaz.

[16] Bu konuda bkz. Suad el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, "Mevt" maddesi.

EYYÛB FASSI'NDA BİLİNMEZLİK

BİLGİNİN VE HAYATIN KAYNAĞI OLARAK SU

Eyyûb peygamber, sıkıntılar ve hastalıklar karşısında gösterdiği sabrıyla tanınmış bir peygamberdir. Bu yönüyle Eyyûb sabrı, sûfilerin ilgi gösterdiği bir ahlak ideali haline gelmiştir.

İbnü'l-Arabî, bu fasta Eyyûb peygamberin çektiği sıkıntının anlamını ele alır. Bundan önce ise, hayat ve su ilişkisine değinir. Eyyûb peygamberle suyun ilişkisi, sıkıntısını Allah'a şikayet ettiğinde kendisine *Ayağını yere vur, işte temiz su* denilmesiyle ilgilidir.[1] İbnü'l-Arabî, ayeti Eyyûb peygamberin çektiği sıkıntıyı ve şikayetini anlamanın aracı olarak yorumlarken aynı zamanda suyun anlamından hareketle doğa görüşünün bazı yönlerini dile getirir. İbnü'l-Arabî'nin doğa görüşü, her şeyin canlı olduğu fikrine dayanır. Üzerinde ilk durulan husus, her şeyin sudan yaratılmasıdır. Bunun anlamı, her şeyin canlı ve hayat sahibi olması demektir. Çünkü su, aynı anda hayat ve bilgi demektir. İbnü'l-Arabî, daha sonra Musa Fassı'nda göreceğimiz gibi, suyla bilginin ve canlılığın ilişkisini başka bir yönden ele alır. Su, en genel anlamıyla hayatın tezahürü ve şartıdır. Sudan yaratılmış olmak, canlı olmak demektir.[2] İbnü'l-Arabî'nin ikinci kanıtı, yaratılmış her şeyin Hakkı tespih etmesidir. Bir şey canlı ve akıllı değilse tespih edemez. Öyleyse her şey sudan yaratıldığı için canlıyken aynı zamanda akıllıdır. Daha önce Âdem Fassı'nda 'bir şey düzenlendiğinde, başka bir ifadeyle itidal ve denge kazandığında Haktan bir ruh talep eder' demişti. Bu talep, Hakkın söz konusu şeye ruh üflemesi diye ifade edilir. Öyleyse İbnü'l-Arabî, her şeyin sudan yaratıldığını belirten ayetten 'her şeyin canlı olduğu' sonucunu çıkartırken her şeyin Hakkı tespih ettiğini belirten ayetten de her şeyin akıllı olduğu sonucunu çıkartır. Her şeyin Hakkı tespih etmesi, her şeyin kendisine özgü bir dili olduğu anlamına gelir. İbnü'l-Arabî, söz konusu tespihin 'hal diliyle' yapılmadığına dikkat çeker; çünkü ayette *Siz onların tespihini anlayamazsınız* denilir. Keramet ve harkulade, yani âdetin aşılmasından söz ederken, sahabenin taşların tespihini duymalarını örnek verir. Burada 'âdetin aşılması', taşların tespih etmesi değil –çünkü

---

[1] Bkz. Davud Kayserî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, c. II, s. 286.

[2] Bkz. Abdürrezzak Kâşânî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 260.

onlar sürekli tespih etmekteydi– insanların bu tespihi duymasıyla gerçekleşmiştir. Öyleyse her şeyin canlı olması ve bir akıl taşıması, İbnü'l-Arabî'ye göre suyun hayatın ilkesi olmasının bir sonucudur.

Sabır konusunun ele alınacağı bir fassa böyle bir giriş, şaşırtıcı gelebilir. Bilindiği gibi, İbnü'l-Arabî'nin genel düşüncesinde 'ilişkiler' çok önemli bir yer tutar. Üstelik kendisine yönelik eleştirilerin temelinde, genellikle şeyler ve konular arasında ilişkiler saptarken metni fazla zorlama iddiası yer alır. Öyleyse İbnü'l-Arabî'nin metninde ilişkilerin tespiti, en önemli konuların başında gelir. Söz gelişi, dua konusunu ele alırken, insanın bulunduğu durum ve yetenekleriyle istekleri arasındaki ilişkiler üzerinde durur. Şit Fassı'nda, en gizli duanın istidat olduğunu belirtmişti. Musa'ya Tanrı'nın ateş suretinde tecelli etmesinin Musa'nın ihtiyacıyla ilişkisi üzerinde durmuştu. Bu gibi örnekler çoğaltılabilir. Öyleyse Eyyûb'un çektiği sıkıntıdan hareket ederek neyi istediğini bilebileceğimiz gibi kendisine verilen cevaptan hareketle de Eyyûb'un hangi dertten mustarip olduğunu anlayabiliriz. Bunu, sebepten sonuca veya sonuçtan sebebe ulaşmak diye dile getirebiliriz. İbnü'l-Arabî, burada sebep ve çareden sonuca varmaya çalışmaktadır. Allah Eyyûb'a çare olarak suyu göstermişti ve öyleyse Eyyûb'un çektiği sıkıntının mahiyeti sudan hareketle öğrenilebilir.

Eyyûb peygambere sıkıntı veren şey, 'gerçekleri bulundukları halde algılamaktan uzak kalmaktı.'[3] Fassa adını veren 'gaybilik hikmeti' bu demekti. İbnü'l-Arabî yorumunu 'şeytan' kelimesinin tahliliyle güçlendirir. Eyyûb 'şeytan bana temas etti' demişti. İbnü'l-Arabî'ye göre burada şeytan kelimesini terimsel anlamıyla almamız konuyu anlamaya yardımcı olmaz. Yapmamız gereken şey, kelimenin kök anlamına

---

[3] Eyyûb peygamberin fassıyla bir önceki fas arasındaki ilişki, fassın sonunda zikir ile Hakkın eşyanın hüviyeti olması arasında kurulan ilişkiye dayandırılır. Allah bir yandan eşyaya nüfuz etmişken öte yandan bilinmezlerin bilinmezidir. Su ise, Eyyûb'un ayağının altında 'bilinmez' bir haldeydi. Böylece suyun bu durumu ile Hakkın bilinmezliği arasında bir ilişki kurulur. Bkz. Davud Kayserî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, c. II, s.285; Cendî ise, Eyyûb'un bütün hallerinde bilinmeyen ve sebepsiz belalarla denenmesiyle gaybilik arasında bir ilişki kurar. Bu görüş, daha sonra Câmî tarafından da tekrarlanır. Bkz. Müeyyidüddin el-Cendî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 207; Abdurrahman Câmî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 404. Eyyûb'a verilen her şey sebebi bilinmeksizin gaybî bir şekilde verildiği gibi çektiği sıkıntılar da öyleydi. Bkz. Abdürrezzak Kâşânî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 259; Bâlî Efendi ise, suyun hayatın sırrı olmasıyla Eyyûb'un bedeninin suyla temizlenmesi arasında ilişki kurar ki, bu yorum daha zayıf görünür. Bkz. Bâlî Sofyavî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 323. Eyyûb hakkında açıklamalara en çok Cendî'de yer verilir. Bkz. Müeyyidüddin el-Cendî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 567.

dönmektir. Şeytan, kök anlamıyla uzaklık demektir.[4] Şeytan da, Hakkın rahmetinden uzaklaştırıldığı için bu adı almıştır. Buradan meseleye baktığımızda, Eyyûb peygamber 'uzakta kalmak'tan şikayet eder. Uzaklık ise, öncelikli olarak 'hakikatleri bulundukları halde bilmekten' uzak kalmaktır. Bu durumda Eyyûb'un şikayeti, 'gerçeği olduğu hal üzere bilmek ve görmek isteyen' bütün peygamberlerin talebiyle aynı bağlama girer.[5] Üzeyr peygamber de Tanrı'nın bilgisinde bulundukları duruma göre eşyanın özelliklerini öğrenmek istemişti. Allah Eyyûb'un bundan duyduğu acıyı 'ayağını yere vur, soğuk su bulacaksın' diyerek suyla giderir. Burada öncelikle dikkat çekilen husus, yakınlık ve uzaklığın paradoksal bir şekilde iç içeliğidir. Bu konu, Kayserî'nin dikkat çektiği bir hususdur. Çünkü 'uzaklık' denilen şey –ki o da bir yönde olmaktır ve bütün yönler insan vasıtasıyla ortaya çıkar– gerçekte Tanrı'nın bir mazharıdır. Her mazhar ise bir ismin mazharı olabilir.[6] Öyleyse uzaklık denilen şey, belirli bir isimden uzaklık olabilir. Bu durumda yakınlık ve uzaklık göreli kavramlar haline gelir. Başka bir ifadeyle uzak dediğimiz şey yakın olabileceği gibi yakın dediğimiz şey de uzak olabilir; çünkü varlık daireseldir ve burada bir son veya başlangıç yoktur. İbnü'l-Arabî, bu paradoksu "Bir ip sarkıtsaydınız Allah'ın üzerine düşerdi" veya "Siz Allah'ı aradığınız gibi Yüce Âlem de O'nu arar" diyerek dile getirir.[7]

Su ile sıkıntı arasındaki ilişki, İbnü'l-Arabî'nin varlık görüşünü anlamak bakımından önemlidir. Su, her şeyin yaratılış ilkesi olduğu gibi aynı zamanda her şeyi ayakta tutan ve bilfiil varlığını sürdüren şey de sudûr. Bunun en önemli tezahürü, Allah'ın Arş'ının su üzerinde bulunması ve bu sayede varlığını sürdürmesidir.[8] Bunun yanı sıra su, bilgiyle özdeştir. Sûfilerin kalbin ölüm ve hayatından söz ederek bilgiyi hayat, bilgisizliği ölüm saydıklarını biliyoruz. Burada ise Eyyûb peygamberin hakikatlerin bilgisini elde etmesinin aracı olarak ortaya çıkar.

Bunu iki şekilde anlamak mümkündür: Birincisi suyu simgesel anlamıyla yorum-

---

4 Bkz. Davud Kayserî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, c. II, s. 298; Abdürrezzak Kâşânî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 264.

5 Bkz. Abdurrahman Câmî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 411; Abdürrezzak Kâşânî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 264.

6 Bkz. Davud Kayserî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, c. II, s. 299.

7 Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. I, s. 264; ayrıca 'hicab' (perde) teriminin bu paradoksallıkla ilişkisi için bkz. Suad el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, "Hicab" maddesi, s. 287.

8 Bkz. Davud Kayserî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, c. II, s. 287; ayrıca Arş'ın yorumları hakkında Kayserî, *a.g.y.*, c. II, s. 291; Abdürrezzak Kâşânî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 260.

layarak Allah'ın Eyyûb peygamberin sıkıntısını gidermek için hakikatlerin bilgisinden uzak olmadığına dikkatini çekmesidir. Bu yorum, metnin genel bağlamında ikincil bir yorum olarak gözükür. Çünkü İbnü'l-Arabî için esas mesele, dört unsurdan birisi olan su ile varlık arasındaki ilişkiye dikkat çekmektir. Bu yönüyle esas yorum, suyun gerçek anlamıyla alınıp suyla hakikatler arasında kurulan ilişki olmalıdır.

Suyla 'sıkıntının giderilmesi' Eyyûb peygamberin çektiği sıkıntıdan ortaya çıkan hararetin dengelenmesi demekti.[9] Bu ise, itidal ve denge arayışına işaret eder. Halbuki Allah, Eyyûb'a itidalin olamayacağını, başka bir ifadeyle her şeyin sürekli bir yaratılışla yenilendiğini göstermek istemiştir.[10] Bu ise, Eyyûb'un sıkıntısının kesin bir şekilde ortadan kalkamayacağı anlamına gelir. Başka bir ifadeyle insan yaşadığı sürece hakikatleri öğrenmek ve bu uğurda sıkıntı çekmekten kurtulamayacaktır. Çünkü uzaklığın ortadan kalkıp yakınlığın süreklilik kazanabileceği bir hal ve durum söz konusu olamaz. İnsan yakınken uzaklaşacak, uzakken yakınlaşacaktır.

İbnü'l-Arabî, buradan geleneksel tıbbın tedavi yöntemlerine değinerek itidalin anlamı üzerinde durur. İtidal, bir şeyde veya yerde meyil olmaksızın tam bir denge halidir. Bu bakımdan itidal, harekete ve değişime imkân vermez. Çünkü hareket, meyil demektir ve itidal varsa hareket yoktur. Öyleyse âlemde mutlak itidali aramak, imkânsızı istemek demektir. Sadece itidale yaklaşmaktan söz edebiliriz. Sulûkun sonunun hayret, hayretin ise hareket, yani itidalsizlik anlamına geldiğini Nuh Fassı'nda görmüştük. Bu yönüyle itidal,[11] bir 'birlik' türüdür ve sûfiler farklı alanlardaki itidal tarzlarından söz etmiştir. Ahlakta itidal, aşırılık veya ihmalkârlık gibi iki uçtan sakınarak dengeli huylar kazanmak anlamına gelir. Tek tek huyların itidalinden olduğu kadar ifrat ve tefrit derecelerinden söz etmişlerdir. Cömertlik, israf ve cimrilik arasındaki itidali ifade eder. Cesaret, korkaklık ve atılganlık arasındaki itidaldir. Adalet, her şeyi yerli yerinde yapmak demektir vs. Öte yandan, İbnü'l-Arabî'nin çeşitli vesilelerle dile getirdiği gibi, tıbbın bir tedavi yöntemi olarak itidali araması da, manevi hayattaki itidalin yansımasıdır.

İbnü'l-Arabî, mutlak itidale kesinlikle ulaşılamayacağını iki şekilde saptar: Tü-

---

[9] Bkz. Davud Kayserî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, c. II, s. 292.

[10] Bkz. *a.g.y.*, c. II, s. 292.

[11] "İtidal ve itidalsizlik, iki farklı şeyden oluşmuş bir şeyle ilgilidir." Bkz. Davud Kayserî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, c. II, s. 293. Ayrıca bkz. Abdürrezzak Kâşânî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 262.

mevarımsal olarak meseleye baktığımızda, her şeyin sürekli yenilenmesi ve yeniden yaratılması, itidalin imkânsızlığını gösterir. Var olmak, başkalaşmak, yenilenmek, değişmek, yer değiştirmek vs itidalin yoksunluğu demektir. Çünkü oluş, ancak doğadaki bir sapmadan gerçekleşebilir. İbnü'l-Arabî, herhangi bir durumun doğada ve Tanrı'da isim değiştirmesine örnek olarak, irade ile sapma arasında bir ilişki kurar. Doğada bir meyil ve sapma bulunduğu gibi Tanrı'da da bir irade vardır. İrade, bir şeye yönelmek ve seçmek demektir. Bu durumda Tanrı'daki iradeyi anlayabileceğimiz en iyi örnek, doğadaki 'sapma' veya meyillerdir. Bu anlamda sûfiler, teveccüh etmek, yönelmek, kastetmek gibi yönelmekle ilgili kelimeler kullanmıştır. Öyleyse irade söz konusu olduğu sürece, Tanrı'da bile mutlak itidalden söz etmek mümkün değildir. Tanrı'da mutlak itidal, yaratmanın, bilinmenin gereği olan isimlerin ortadan kalkması demektir.[12] Âlemin kaynağı olan ilahlık âlemi, itidalsizlik demektir. Bu durum, söz konusu mertebenin 'zıt özellikleri içermesi' diye ifade edilir.

Tanrı'da 'irade', âlemdeki sapma ve meyillerin, başka bir ifadeyle her türlü hareketin ilkesidir.[13] İbnü'l-Arabî, buradan Tanrı'daki isimlerin çeşitliliğine ve anlam farklılıklarına değinir. Bu konu, oluşun açıklanması bakımından önemli olduğu kadar Eyyûb'un sabrı bağlamında ele aldığı geleneksel tasavvufun sabır anlayışının eleştirisiyle de ilgilidir. Tanrı, kendisini farklı nitelikler sahibi olarak tanıtmıştır. Bu anlamda Allah ismi bütün zıt anlamlı isimleri kendinde toplayan toplayıcı isimdir. Allah kullarından razı olduğu gibi onlara gazap da edebilir. Allah bazı şeyleri sevdiği gibi bazı şeylerden memnun olmayabilir. Bu gibi zıt ifadeler dini metinlerde geçer. İbnü'l-Arabî, Süleyman Fassı'nda da gördüğümüz gibi, isimler arası ilişkiler konusuna temas ederek itidalin imkânsızlığına dikkat çeker. Allah'ın isimlerinde durumun böyle olması, Allah'ın sureti olan âlem ve bizim için de aynı şeyin geçerli olması demektir.[14] Buradan İbnü'l-Arabî, âlemde kötülük ve eksiklik diye nitelenen şeylere rağmen, âlemin olabilecek âlemlerin en iyisi olduğunu söyler.[15] Bunun nedeni, ilahi surete göre yaratılmış olmasıdır.

İsimler arasındaki farklılıklar, âlemde farklı sonuçların çıkmasına yol açmıştır. Bu bakımdan âlemden kötü denilen şeylerin kaldırılması mümkün değildir; çünkü

---

[12] Bkz. Müeyyidüddin el-Cendî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 573.

[13] Bkz. Davud Kayserî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, c. II, s. 293.

[14] Bkz. *a.g.y.*, c. II, s. 296.

[15] İfadenin yorumu için bkz. Davud Kayserî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, c. II, s. 296.

her şey bir isme dayanır ve Tanrı'nın isimlerinin işlevsiz kalması mümkün değildir. Sadece isimlerin tasarruflarında yer değiştirmeler olabilir. Burası, İbnü'l-Arabî'nin geleneksel anlamıyla sabrı eleştirerek yeni bir sabır anlayışı geliştirdiği yerdir. Eyyûb peygamber, sıkıntı kendisine ağır gelince bu belayı kaldırması için Allah'a dua etti. Bununla birlikte Allah kendisini sabırlı diye niteledi. Acaba şikayet sabırla çelişmez mi? Geleneksel tasavvufta böyle bir anlayış bulunduğunu biliyoruz. Nitekim bazı sûfiler, sıkıntıyı dile getirmenin sabırla çelişeceğini söylemişlerdir.[16] İbnü'l-Arabî ise, sabır konusunda böyle düşünmediği gibi önceki sûfileri eleştirir. Ona göre sabretmek, Allah'a şikayete engel değildir. Kulun kendisine gelen bir hali kaldırmasını Allah'tan kaldırması için dua etmesi, gerçekte bir şikayet değildir. Şikayet sebeplere yönelmek söz konusu olduğunda sabırla çelişir. Böylece İbnü'l-Arabî, Tanrı'nın eşya hakkındaki genel hükmü olan 'kaza'ya razı olmak ile belirli bir olay karşısında Allah'a yönelmeyi ayırt ederek, kulun karşılaştığı sıkıntıyı aşmak için çaba göstermesini sabra aykırı saymamıştır.[17]

[16] Kayserî onları "henüz tahkik derecesine ulaşmamış kimseler" diye tanımlar. Bkz. Davud Kayserî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, c. II, s. 301;

[17] Bkz. Müeyyidüddin el-Cendî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 576; Davud Kayserî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, c. II, s. 300; Abdürrezzak Kâşânî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 266.

YAHYA FASSI'NDA CELAL

BABA OĞUL İLİŞKİSİNE BİR ÖRNEK

Celal Allah'ın niteliklerinin bir türüdür. İlahi nitelikler iki kısma ayrılır: Birinci kısım, celal nitelikleri diye isimlendirilirken diğer nitelikler cemal nitelikleri diye isimlendirilmiştir.[1] Bu taksimi başka pek çok terimle ifade etmek mümkündür. Bu taksimlerden birisi, niteliklerin anlamlarından hareketle kızma, öfkelenme, cezalandırma vb niteliklerin celal; sevme, razı olmak vb anlamlı nitelikleri ise cemal nitelikleri saymaktır. Başka bir açıdan ise Tanrı'nın âlemle ilişkisi bakımından niteliklerin olumlu ve olumsuz diye tasnif edilmesidir. Bu anlamda olumsuzlayıcı nitelikler, Tanrı'nın âlemle ilişkisinin olmadığı yönüne dönük yüceltici ve ayırıcı özelliklerdir. Buna karşın Tanrı'nın âlemle ilişkisini dile getiren nitelikler ise anlamlarına bakmadan cemal nitelikleri olarak tasnif edilir. *Fusûsu'l-Hikem* şarihi Abdurrahman Câmî, Yahya Peygamberle celal hikmetinin ilişkisini bu bakımdan kurar.[2]

İbnü'l-Arabî'nin dikkat çektiği ilk husus, ilk isim olmakla Yahya arasındaki ilişkidir. Her peygamber soyunun ve davetinin devam etmesini istemiş, her birisine kendisinden sonra onun adını yaşatacak birisi verilmiştir.[3] Zekeriya peygamberde ise, durum kısmen farklıdır. Bu da ona verilen oğlun özel olarak onun duasına işaret eden bir isim taşımasıdır. Başka bir ifadeyle her çocuk babasının ve takipçisi olduğu

---

1 "Kahır anlamı taşıyan ilahi nitelikler celal nitelikleri diye isimlendirilirken lütufla ilgili olanlar cemal nitelikleri diye isimlendirilir. Birinci kısmın kuldaki sonucu kabz, korku, sığınma ve verâdır. İkincinin sonucu ise bast, ümit ve ünstür." Bkz. Davud Kayserî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, c. II, s. 307.

2 Bkz. Abdurrahman Câmî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 416. Kayserî, şöyle bir rivayet aktarır: "Yahya gülerken gördüğü İsa'ya sitem ederek 'Sanki Allah'ın gazabından eminsin?' demiş. İsa ise 'Sen de sanki Allah'ın rahmetinden ümit kesmişsin' diye yanıt vermiş. Allah ise onlara şöyle bildirmiş: 'Kim benim hakkımda daha iyi zan sahibi ise, onu daha çok severim.'" Bkz. Davud Kayserî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, c. II, s. 307. Kâşânî de Kayserî'nin görüşündedir. Bkz. Abdürrezzak Kâşânî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 267. Cendî de Yahya gibi hüzünlülerin hikmetinin celal olduğuna dikkat çeker ve Allah korkusu uğruna çektiği sıkıntılara değinir. Bkz. Müeyyidüddin el-Cendî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 578. Ayrıca İsa ve Yahya karşılaştırması hakkında bkz. Davud Kayserî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, c. II, s. 310.

3 Bkz. Davud Kayserî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, c. II, s. 309

neslin adını ve davasını 'yaşatır' ya da o dava ve peygamberin adı oğulla 'yaşar.'[4] Yahya peygamber ise, aynı zamanda Yahya [Yaşar] diye isimlendirilerek bu noktadaki özel durumun bir simgesi olmuştur.

Yahya peygamberin Zekeriya peygamberle ilişkisi, İbnü'l-Arabî'nin baba-oğul ilişkisi hakkındaki genel görüşünün bazı yönlerini ortaya koyar. Bu yönüyle babalık ve oğulluk, salt bedensel bir ilişki değildir. Benzer bir şekilde, Musa Fassı'nda bir annenin esasta hangi özelliğiyle anne olabileceğini göreceğiz. Önemli olan, babanın özelliklerini ve niteliğini sürdürecek bir oğlun varlığıdır. Şit peygamber Âdem'in davetini ve çağrısını sürdüren kişiydi. Bu nedenle Âdem-Şit ilişkisi, *Fusûsu'l-Hikem*'de ilk ve ikinci, ya da baba-oğul ilişkisi gibi yorumlanmıştı. İbnü'l-Arabî "Çocuk babanın sırrıdır" diye bilinen bir rivayete sıkça gönderme yapar. 'Sır' kelimesiyle de Âdem Fassı'nda geçen ve varlığın gayesini dile getiren 'Allah'ın sırrının ortaya çıkması'[5] arasında ilişki kurabiliriz. Allah'ın sırrı, âlem vasıtasıyla ortaya çıkmıştır. Bu yönüyle Allah karşısında âlemin rolü, ilişkiyi bir etkinlik-edilgenlik ilişkisi olarak tasavvur ettiğimizde, baba karşısında çocuğun rolü gibidir. Her iki durumda da çocuk, kendisini meydana getirenin sırlarını ve yetkinliklerini ortaya çıkartmaktadır. Meseleye bilgi bakımından baktığımızda ise, çocuktan hareket ederek babayı anlamak mümkün olabileceği babadan hareket ederek de oğlu ve onun özelliklerini anlamak mümkündür. Yahya Peygamber ise, Zekeriya'nın yetkinliklerini ve 'sırrı'nı ortaya çıkartır.

Öyleyse fassı, genel olarak Tanrı-âlem ilişkisinin bir örneği olarak, türlerin sürekliliğini sağlayan baba-oğul ilişkisinin bir örneği olarak görebiliriz.

---

[4] Bkz. *a.g.y.*, c. II, s. 306. Zekeriya Yahya ilişkisi hakkında bkz. Abdürrezzak Kâşânî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 267; Müeyyidüddin el-Cendî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 578.

[5] Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, Âdem Fassı.

ZEKERİYA FASSI'NDA SAHİPLİK/DAYANIKLILIK

RAHMETİN İKİ ANLAMI: VARLIK VE İYİLİK

Bu fasta İbnü'l-Arabî, kitabın başka pek çok bahsinde de geçen rahmet konusunun çeşitli yönlerini ele alır.[1] İlahi rahmet, kitabın ana konularından birisi olduğu gibi aynı zamanda rahmet, varlıkla ilgili bir terimdir. Başka bir ifadeyle varlık, sırf iyilik ve rahmet olduğu için varlığın asıl olması, her şeyin esasta rahmete mazhar olması demektir. Bu bakımdan fas, varlığın gayesi, kötülük gibi sorunlarla ilgili görüşleri anlama fırsatı bulduğumuz açıklamalar içerir.

İbnü'l-Arabî'nin varlık görüşü, iki noktadan hareket eder: Birincisi, varlığın herhangi bir şekilde yokluğun karşıtı olmayışıdır. İkinci husus ise, varlığın sırf iyilik ve hayır olmasıydı. İki önerme de gerçekte aynı sonucu ortaya çıkartır: Kötülük, yokluktur ve gerçekte kötülüğün kaynağı olabilecek bir yokluk mevcut değildir (mutlak yokluk imkânsızdır). İbnü'l-Arabî, buradan her şeyle ilgili genel bir iyilik ve hayır tasavvuru geliştirir. İbnü'l-Arabî, 'varlık olmak bakımından varlık'ı Tanrı olarak yorumlamıştı. Bu ise, Tanrı'nın sırf iyilik ve hayır olması demekti. Tanrı'daki mahiyeti sırf varlık ve iyilik olarak yorumlamak, başka bir ilkenin yardımıyla âlem tasavvurumuzu da belirler. O da, 'Bir'den bir çıkar' ilkesinin kapsamında bulunan bazı alt ilkelere eğilmeyi gerektirir.

Konevî, bu ilkeden şöyle bir alt ilke çıkartır: Bir şeyden kendisine zıt başka bir şey meydana gelemeyeceği gibi bütünüyle kendi benzeri de meydana gelemez.[2] Başka bir ifadeyle 'meydana gelmek' ve 'var olmak', bir farklılık ve ayrışmayı ifade eder. Öyleyse 'varlık olmak bakımından varlık'tan ancak varlık sahibi bir şey meydana gelebilir. Ancak meydana gelen şey, kaynağıyla bir ve aynı olamaz. Öyle bir durumda,

---

[1] Zekeriya peygamberdeki hikmet sahiplik ve güç hikmetidir. Bununla birlikte o rahmet âlemindendir. Bu ilişki hakkında bkz. Davud Kayserî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, c. II, s. 317. "Zekeriya el-Malik isminin mazharıydı." Bkz. Abdürrezzak Kâşânî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 270; aynı değerlendirme için bkz. Abdurrahman Câmî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 421; Zekeriya'daki gücün riyazetle ilgili olması hakkında bkz. Müeyyidüddin el-Cendî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 582.

[2] Bkz. Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 14.

teorik düşüncenin imkânsız saydığı totoloji, Konevî'nin ifadesiyle *tahsilü'l-hasıl*[3] [var olan bir şeyi yeniden meydana getirmek] olurdu. Böyle bir durumda ise, yaratmayı açıklamak mümkün değildir. Çünkü yaratmak, bir tür harekettir ve hareket iki farklı seviye arasında gerçekleşebilir. Mutlak itidal ve ayniyet olan bir yerde hareketten söz edemeyeceğimiz gibi yaratmak, bilmek vb hiçbir şeyden söz edemeyiz. Nitekim bir önceki fasta itidalin anlamı üzerinde durulmuştu. İbnü'l-Arabî, Tanrı'yı yaratmanın sebebi saymak için ilahi isimler arasındaki derecelenmeyle 'mutlak itidali' aşmaya çalışmıştı. İkinci aşamada ise, Tanrı'dan kendisinden farklı bir şey meydana gelerek bu kez iki varlık derecesi arasında bir meyil ve eşitliksizlik ortaya çıkacaktır. Öyleyse, varlık olmak bakımından varlık'tan tam olarak bu özellikte olmayan başka bir şey meydana gelmelidir. Bu durumda meydana geliş ve var oluş, aşağıya doğru sürekli bir sınırlanma, belirlenme, farklılaşma ve ayrışma haline gelir. Bu süreç ise, maddenin herhangi bir şekilde bulunamayacağı mutlaklık mertebesinden başlayarak, madde ve şahadet âleminde son noktasına ulaşır. Madde, farklılaşmanın yetkinliğine ulaştığı yerdir.

Öte yandan, mutlak iyilik olan bir şeyden, yine tam benzeri olmasa bile iyi bir şey meydana gelebilir. Âlemin olabilecek âlemlerin en mükemmeli olması bu varlık anlayışının zorunlu neticesidir.[4] Bu noktada sûfiler, genel olarak İslam filozoflarının varlık ve iyilik arasında kurdukları ilişkiyi sürdürmüştür. Öyleyse hayat ve âlem karşısındaki bu iyimserlik, bir anlamda İslam düşüncesinin genel varlık tasavvuru olarak nitelenebilir.

Üzerinde durulan ilk şey, rahmetin her şeyi kuşatmış olmasıdır. Bu yönüyle rahmet, daha önce Süleyman Fassı'nda geçtiği gibi, iki isimden ortaya çıkar. Bunlar er-Rahman ve er-Rahim isimleridir. Bu iki isimden kaynaklanışına göre rahmetin farklılığına değinmiştik. Burada ise, özel olarak er-Rahman isminden kaynaklanması bakımından rahmetin bazı yönlerinin üzerinde durulur. Bunların başında, Rahman isminin en geniş içerikli isim olması gelir. Rahman, Allah isminden sonraki en kapsamlı isimdir. Bu yönüyle Rahman, Allah isminin yerine bile kullanılabilecek tek isimdir. İsimler arası ilişkiler bakımından meseleye baktığımızda bunun anlamı, rahmetin her şeyi kuşatmasıdır. Çünkü isimler arası ilişkiler, bir sudûr ilişkisi olarak tasavvur edilebilir. Bu ilişkide ilk ve önce olanın özellikleri, kendisinden gelen her

---

3 Bkz. Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 14.

4 Bu ilkenin yorumu hakkında bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 1, s. 22.

şeye yayılır ve nüfuz eder. İbnü'l-Arabî, Lokman Fassı'nda Allah'ın âleme yayılmasını el-Latif ismiyle ilişkilendirerek ele almıştı. Öyleyse Rahman'ın rahmeti, bütün şeylere yayılır. Rahmetin ilk konusu ise bizzat ilahi isimlerdir. Bu noktada İbnü'l-Arabî, isimler ile zat ilişkisini ele alır. Bu da, *Fusûsu'l-Hikem*'de sürekli tekrarlanan bir fikrin başka bir yönünün ele alınması demektir. İsimler dolayısıyla konu, mümkün varlıkların dış varlıkta ortaya çıktıkları sürecin açıklanması demektir.

Sûfilere göre varlığın gayesi, ilahi zatın isim ve niteliklerini dışta ya da bir aynada tek tek görme isteğinden ibaretti. Burada istek, zattan kaynaklansa bile, İbnü'l-Arabî'nin dinamik varlık yorumunda istek yer değiştirebilir. Bu durumda istek, varlık mertebeleri bakımından bir alt derecede ilahi isimlerin var olma ve kendi eserlerini görme talebine dönüşür. Bununla birlikte henüz dışta var olmamış şeylerle 'istemek' ve 'irade' fiilinin ilişkilendirilmesinin aklın ilkeleriyle çeliştiğine dikkat çekmişti. Her durumda İbnü'l-Arabî'ye göre esas konu, varlığın dışta zuhurunun bir isteğe ve iradeye bağlı olarak gerçekleşmesidir.

Bu istek, isimlerin bireysel varlıklarını kazanmadan durdukları mertebede çektikleri sıkıntı ve darlıktan genişlik ve rahata çıkma isteği olarak yorumlanır. İbnü'l-Arabî'nin bu rahatlığa çıkma sürecini izah eden bir kavram olarak nefes-tenfis kavramlarını kullandığını görmekteyiz. Bu meseleye daha önce Yunus Fassı'nda değinmiştik. Ancak İbnü'l-Arabî, rahmet konusunun geçtiği her yerde sürekli bu nefese atıf yaptığı için tekrar konuyu ele alabiliriz.

İlahi isimler, Zat'tan kendi eserlerini dışta var etmesini ister ve duydukları sıkıntıyı dile getirirler.[5] Zat, bu talebi uygun görür ve isimlerin eserlerinin dışta var olmasını sağlayan bir tecelliyle taleplerine olumlu karşılık verir. Bir'den ya da Mutlak Varlık'tan çıkan varlık tecellisi, bütün isimlerin üzerine yayılır. Bu isimlerin arasında er-Rahim, el-Vedud, el-Gafur gibi Tanrı'nın cemalini ve kullarına şefkatini içeren özü gereği rahmet anlamı taşıyan isimler bulunduğu gibi el-Muntakim, el-Mudil gibi âlemde insanların kötü diye niteleyebilecekleri birtakım şeylerin dayandığı isimler de vardır.[6] Öyleyse Tanrı, bütün bu anlamların kendisiyle ilişkilendirilmesinden ön-

---

[5] Bkz. Bâlî Sofyavî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 341.

[6] Tanrı için rahmet özünden kaynaklanan bir şeydir. Gazap ise öyle değildir. Gazap, bazı şeylerin varlığın ve hükümlerinin zuhuru için gerekli kabiliyetten yoksun olmasından kaynaklanan geçici bir durumdur. Bkz. Abdürrezzak Kâşânî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 270. Aynı ifade için bkz. Müeyyidüddin el-Cendî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 583; "Gazap Allah'ın kendi-

ce merhametli ve iyidir. Bundan çıkan sonuç, Tanrı'nın gazap, saptırmak gibi celal anlamı taşıyan isimlerine de merhamet ettiğidir.[7]

İbnü'l-Arabî'nin sudûr fikriyle meseleye baktığımızda, buradan iki sonuç çıkar: Birincisi Tanrı'nın ilk rahmetinin iyi ya da kötü diye nitelenen her şeye yönelmesi ve bu rahmetin gerçekte onları var etmekle sınırlı olmasıdır. İkincisi, bir şeyi var eden özelliğin o şeyi var etmekle kalmayıp onun temel niteliği haline gelmesidir. Bunun anlamı, rahmetin iyi ya da kötü diye nitelenen her şeyde kurucu bir unsur ve özellik olarak bulunmasıdır.

Bu sayede İbnü'l-Arabî'deki başka önemli bir ilkeye ulaşabiliriz. O da, 'her şey her şeyde bulunur'[8] diye dile getirilir. Bu ilke, varlığın birliği öğretisini benimseyen sûfilerin 'büyük âlem-küçük âlem' ilişkisinin bir yorumu olarak dile getirdikleri şeyler arası ilişkilerin genel çerçevesini belirler. Bu ilişkiler, fassın sonunda zikredilen Ebû'l-Kâsım'ın isimler teorisiyle kurulmuştur.

İsimler teorisi, her ismin doğrudan ve dolaylı olmak üzere iki ayrı anlamının bulunduğu kabulüne dayanır. Her isim, bir yandan kendisine ait özel anlamı gösterirken aynı zamanda –bütün isimler Zat'ı göstermede eşit ve ortak oldukları için– başka isme ait bir anlama da dolaylı olarak işaret eder. İbnü'l-Arabî, bu isimler teorisini neden-nedenli ilişkisi kapsamında eşyaya uyarlar. Çünkü eşya, nedenleri olan isimlerden meydana geldiği gibi aynı zamanda bütün özelliklerinde ve ilişkilerinde de isimlere benzerler. Bunun anlamı, âlemdeki her bir şeyin ikili bir yöne sahip olmasıdır: Birincisiyle bir şey kendisini kendisi yapan bir özellik taşır. Bu özellik –a'yân-ı sâbitenin yaratılmamış olması kabulüyle– yaratılmamış hakikatlere gönderme yapar. Öte yandan her şey, başka şeylerin anlamını da bir şekilde içerir. Bu içerme, söz konusu şeylerin varlık sıralamasındaki yeriyle ilgilidir. Rahmet varlık mertebelerinin başında bulunduğu için bütün isimler ve şeyler onu içerir ya da rahmet her şeyi içerir. Konevî, buradan hareketle eşya arasındaki ilişkileri bir tür galiplik-mağlupluk ilişkisi olarak yorumlar. Hiçbir şey müstakil bir hakikate ve varlığa sahip değildir. Bir

---

sine merhamet etmesinden meydana geldi." Davud Kayserî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, c. II, s. 318.

7 Bkz. Davud Kayserî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, c. II, s. 318.

8 Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. I, s. 169. İbnü'l-Arabî şöyle der: "Sınırlama altına giren her şey, yaratılmış ve var edilmiştir. Hakkı ne içerden ne dışardan arama! Çünkü girmek ve çıkmak, sonradan meydana gelmişliğin özelliğidir. Her şeydeki her şeye bakarsan, her şeyi bulursun görürsün."

şeyi kendisi yapan özellik, farklı özelliklere baskın gelen ve onları kapsamı altına alan ana özelliktir. Başka bir ifadeyle bir şey, kendisini kendisi yapan baskın özelliğiyle o şey adını alır. Bunu birlik terimleriyle açıklarsak, bir şeyi oluşturan farklı hakikatlerin çokluğunu tekliğe çeviren ve 'bütünün birliğini' ortaya çıkartan temel özellik, o şeyin gerçek hakikatidir. Öyleyse hiçbir şeyin bağımsız ve müstakil bir hakikate sahip olması söz konusu değildir. Bu durumda her isim iki şeyi gösterir: Doğrudan isimlendirileni ya da kendi hakikatini; dolaylı olarak ise, başka bir ismi ya da daha genel olarak Zat'ı. Bunun anlamı her şeyin aynı anda 'A'dır' ve 'A değildir' şeklinde tanımlanmasıdır. Bunu mümkün kılan şey ise, sudûrun bir yaratılış teorisi sayılmasıdır. Yoktan yaratmak anlamsız olduğu için bir şey ancak başka bir şeyden 'sudûr' yoluyla çıkabilir. Bunun nihai yorumu ise, Mutlak Varlık'ın belirli mertebelerle sınırlayarak şeyleri meydana getirmesidir. Öyleyse böyle bir süreçte var olan şeylerin birbirlerine ait özellikler taşıması kaçınılmazdır.

Meselenin başka bir yönü ise, rahmet ve kötülük sorunudur. Acaba Tanrı'nın her şeyi rahmetiyle yaratması âlemdeki kötülük sorunuyla çelişmez mi? Her şey rahmetin sonucu ise, bu kötülüğün kaynağı nedir?

İbnü'l-Arabî bu sorunu iki aşamada dikkate alır: Birincisi, rahmetin iki derece olmasıdır. İsimler bakımından bunun anlamı, rahmetin er-Rahman veya er-Rahim isimleriyle ilişkilendirilmesidir. Bu yorumda rahmet, tıpkı varlık gibi, zıddı olmayan bir kavramdır. Başka bir ifadeyle er-Rahman'dan kaynaklanan rahmet, karşıtı kötülük olan rahmet değildir. Çünkü kötülük, rahmet gibi bir kaynağa dayanmaz. Bu rahmet, herhangi bir ayrım olmaksızın her şeyi var eder. Var etmek, iyi ve kötü değer yargılarını önceleyen bir şeydir ve bu süreçte iyi ve kötü dikkate alınmaz. İyi ve kötü, ikinci aşamada ortaya çıkar. Başka bir ifadeyle biz ancak bir şey var olduktan sonra iyi veya kötü yargısını verebiliriz.[9]

İbnü'l-Arabî, iyilik ve kötülüğü göreli kavramlar olarak yorumlamıştı. İyilik ve kötülükteki görelilik, insanın doğası, gelenekler, kabuller ya da en genel ifadesiyle şeriat tarafından belirlenmesidir. Çünkü şeriat, değerleri saptarken bu gibi hususları da dikkate almıştır. Öyleyse âlemde ancak belirli koşullar altında kötülükten söz edebiliriz. Gerçekte kötülük diye bir şey yoktur.

Karşıt kavramlar hakkındaki bilgimizden hareket ettiğimizde, kötülük yok ise iyiliğin varlığından da söz edemeyebiliriz. Ancak İbnü'l-Arabî, er-Rahim isminden

---

[9] Bu konuda bkz. Müeyyidüddin el-Cendî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 586.

kaynaklanan merhamet ve iyilik ile er-Rahman isminden kaynaklanan iyiliği ayırt etmişti. Bu durumda er-Rahman isminden kaynaklanan rahmet ve iyilik, başka bir ifade imkânımız bulunmadığı için iyi diye isimlendirilir. Yoksa bu anlamdaki rahmet, zıddı kötülük olan iyilik değildir. Bu yönüyle rahmet hakkındaki değerlendirme varlık hakkındaki değerlendirmenin bir benzeri olur. Öyleyse en nihai kavramları (varlık, rahmet) insanın değer yargılarından bağımsız ve soyut bir şekilde kullanmamız gerekir.

Fasta dikkat çeken başka bir husus, başka bir kelimenin kullanımıdır. O da 'rahmetin bir şeyi zikretmesi' ifadesidir. Bir şeyi zikretmek ne anlama gelir? Bu ifade, Zekeriya peygamberin ismiyle Ku'rân'da geçer. Allah *Bu Rabbinin Zekeriya'ya olan rahmetini zikretmesidir* (19:2) der. 'Rahmetin bir şeyi zikretmesi' teriminin bu ayetten türetildiği açıktır. Üzerinde duracağımız husus, varlığın ilk mertebesindeki isimlerin ve fiillerin çokluğuyla bu çokluğun dayandığı birliğin ilişkisidir. Tanrı'nın âlemi yaratmaya yönelmesi, önce Tanrı'nın kendisini bilmesiyle dile getirilir. Bu noktada üretilen ilk kavramlar, sürekli bilmeyle ilgilidir. Söz gelişi Tanrı kendini bilmiş, bu bilgiyle ise mümkünlerin ilahi ilimde sabit hakikatlerini bilmiştir deriz. Bu mertebede bilmek, bilen ve bilinen bir ve aynı şeydir. Bilmek yerine tecelli ya da taayyün etmek, akletmek gibi ifadeler de kullanılabilir.

Tanrı'nın eşyayı bilmesi, onları var etmesi anlamına geldiği gibi onları zikretmesi de var etmesi veya yaratması demektir. Başka bir terimler kümesiyle meseleyi açıklarsak, Tanrı'nın nurunun şeylerin üzerine yayılması ve onları aydınlatması ile el-Fatih'in 'kapalı' hakikatleri açması aynı şeydir. İbnü'l-Arabî'nin teorik dünyasında kavramlar ve kelimeler arasındaki ilişkiler, isimler arası ilişkiler görüşünün bir benzeri olduğu gibi onun düşüncesinin karmaşıklığı ve zenginliği de buradan kaynaklanır. Bu bakımdan mesele, daha önce temas ettiğimiz gibi, tenzih ve teşbih, başka bir ifadeyle bir şeyin veya konunun yaratıkların kavram dünyasıyla anlatılabilir olup olmamasıydı. İbnü'l-Arabî, bu ilke çerçevesinde, Tanrı'nın isimlerindeki çokluğu ve tek bir fiilin isimleri bakımından sonsuz suretlere ayrışmasını göz önünde bulundurarak aynı fiili birçok kavram kümesiyle ifade etmeye çalışmıştır.

'Rahmetin eşyayı zikretmesi onları var etmesidir' dedik. Rahmet eşyayı ilk olarak şeylik mertebesinde 'zikreder.' İbnü'l-Arabî, şeylik mertebelerini kısaca zikreder. Konevî ise bu mertebeyi üç aşamalı ele alır ve harf-kelime-cümle benzetmesiyle son derece soyut bir konuyu anlaşılır hale getirmeye çalışır. Şey, en temel kavramlardan birisidir. Bunun anlamı, kendisinden daha açık bir kavramın olmayışı ve bilinmek için başka bir şeye gerek duymayışıdır. Bu anlamda şey, mevcut ya da bir kelimesiy-

le ortaktır. Kelimenin kaynağı, Tanrı'nın iradesine gönderme yapan 'meşiyet'tir. Bu yorumla şey, ilk iradeyle istenilen demektir. Bu irade ise, bilinen her şeyi içerdiği için şey bütün mümkünlerin ve hatta ilahi isimlerin genel adı sayılabilir. Nitekim İbnü'l-Arabî, buna dikkat çekerek isimler de eşyadandır der. Öyleyse şey kelimesini bu genel ve geniş yorumuyla ele almalıyız.

Sûfiler, 'şey' ve 'şey olmak' ya da 'şeyliği' bir ayetteki kullanımını dikkate alarak varlık görüşleri kapsamında inceledikleri temel bir konu haline getirmiştir. Bu, *Biz bir şeyi var etmek istediğimizde ona sözümüz oldur* ayetidir. Dikkate değer husus, var olmazdan önce yaratılmamış olana 'şey' denilmiş olmasıdır. Nasıl olur da yaratılmamış olan 'şey' diye isimlendirilebilir? İbnü'l-Arabî'ye göre bu durum, şeylerin Tanrı'nın bilgisinde sabit hakikatlerinin bulunduğunun kanıtıdır. Eşya, dışta var olmazdan önce Tanrı'nın bilgisinde bir suret ve hakikat olarak bulunuyordu. Bu yönüyle bir şeyin hakikati ve gerçek mahiyeti de –mantıksal anlamıyla mahiyet değil– Tanrı'nın bilgisinde sabit bu halidir. Öyleyse her şeyin rahmet tarafından zikredilmesi, önce bilgide bulundukları anda gerçekleşir.

Rahmetin bir şeyi zikretmesi, o şeyin mutlu olmasını gerektirir. Rahmetin zikretmediği bir şey olmadığına göre âlemde mutsuz bir şey de yoktur. İbnü'l-Arabî, yine kavramların ayırdığı ve ayrıştırdığı tek hakikate dönerek, daha önce ilah-ı mutekad ve rabb-ı has (inanılan ilah ve özel rab) meselesinde ortaya koyduğu görüşlerini tekrarlar. Rahmet her bir şeye kendi isminden ulaştığı için, her şey kendi halinden memnun ve mutludur. Bu durumda mutsuz yoktur. Acı ve üzüntü diye isimlendirilen şeyler de rahmete konu olmuştur.

İyilik-kötülük, mutluluk-mutsuzluk bağlamında ele alınması gereken bir konu da, cehennemliklerin durumudur. Cehennemdeki azabın sebebi olan Tanrı'nın gazabı da rahmetten yoksun değildir. Çünkü ayette rahmetin gazabı önceleyeceği belirtilir. Bunu iki şekilde açıklar: Birincisi cehennemin cehennemlikler için bir tür nimet ve zevk yeri haline dönüşmesidir. Örnek olarak kötü doğalı insanlara kötü şeylerin haz vermesini zikreder. İkincisi ise, azaplarını çektikten sonra rahmetin cehenneme nüfuz ederek cehennemi bir nimet diyarına dönüştürmesidir. Böylece İbnü'l-Arabî'nin rahmet anlayışı, uhreviyat anlayışını da belirler ve onu geleneksel anlayıştan uzaklaştırır.

Fasta üzerinde durulan başka bir husus ise, rahmete nasıl ulaşıldığıdır. Bu konu ayrıntılı bir şekilde Şit Fassı'nda tekrarlanmıştı. Rahmet ile ilgili hususlardan birisi de ilahi isimler arası ilişkilerdir. Bu konuda İbnü'l-Arabî'nin görüşleri daha önce çeşitli faslarda ele aldığımız Ebû'l-Kâsım'ın ilahi isimler görüşünün tekrarıdır.

İLYAS FASS'INDA ÜNSİYET[1]

HAKİKATE ULAŞTIRAN BİR YÖNTEM OLARAK RİYAZET

İlyas Fassı *Fusûsu'l-Hikem*'in anlaşılması güç faslarından birisidir. Bunun ilk sebebi, İlyas peygamberin kim olduğu hakkındaki belirsizliktir. İlyas, daha önce dördüncü fasta ele alınmış olan İdris peygamberle aynı kişidir.[2] Dördüncü fasta İdris peygamberin maddeden soyutlanmanın bir ifadesi olarak güneş feleğine yükseltilmesinden söz edilmişti.[3] Bu yükseltilme, ölüm yoluyla gerçekleşmemişti. Bu nedenle

---

[1] Ünsiyet ve vahşet, ilk dönem tasavvufundan itibaren sûfilerin kullandığı iki terimdir. Bunlar, kabz ve bast, celal ve cemal, havf ve reca vb gibi hallerle aynı kapsamda değerlendirilebilir. Tanrı'dan kuluna gelen tecellilere göre kul daralır ya da genişler. Buna bağlı olarak ünsiyet halinde bulunur veya vahşet, yani korku ve buna bağlı olarak yalnızlık halinin etkisine girer. İbnü'l-Arabî ise, ünsiyet terimini daha geniş bir yorumla ele alır. Ona göre ünsiyet, insanın varlıktaki yerini anlatan en iyi ifadelerden birisidir. İnsan, *Fusûsu'l-Hikem*'in ana konusunu teşkil ettiği gibi, toplayıcı bir varlıktır. Bunu mümkün kılan şey ise, onun ilk ve son varlık olmasıdır. Başka bir ifadeyle hakikati bakımından ilk, zuhur ve ortaya çıkması bakımından ise son varlıktır. Bu durum, insanın kendisinden önce ortaya çıkan bütün hakikatlerin özelliklerini kendinde barındıran ve toplayan bir varlık olarak ortaya çıkmasıdır. Başka bir ifadeyle insan 'toplayıcı bir varlık' ya da bir 'toplam' olarak var olmuştur. Bunun ise, birbiriyle irtibatlı iki önemli sonucu vardır. Birincisi insan, bu özelliğiyle bütün varlıklarla ilişkilidir. Sûfiler, ünsiyet terimini ilişkili olmak, benzeşmek gibi bilgiyi mümkün kılan anlamlarda yorumlar ve insan kelimesinin kökenini buna dayandırırlar. İnsan, bütün varlıklara benzeyen ve onlarla irtibatlı bir varlıktır. Bunun bilgiyle ilgili sonucu ise, insanın her şeyi kendisinden hareketle bilebilmesidir. Bu da ünsiyetin bilgiyle ilgili sonucudur. Cânî, İlyas peygamberin bedensel varlığıyla maddesel âleme, ruhsal varlığıyla da meleklere ve ulvi âlemlere benzemesi ve onlarla ilişkili olmasına dikkat çekerek bu meseleyi açıklar. Bkz. Abdurrahman Câmî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 433.

[2] Davud Kayserî konunun kâmil insanın bütün âlemlerde dolaşma imkânına sahip olmasıyla ilgili olduğuna dikkat çeker. İbnü'l-Arabî'nin bu bilgisini ise keşfe bağlar. Bunun yanı sıra, İdris'in İlyas olmasının tenasühle ilgili olmadığına dikkat çeker. Tenasüh, bir zaman aralığı olmaksızın, ruhun bir bedenden başka bir bedene geçmesidir. Böylece ruh sürekli olarak bedene bağlı olarak kalır. Halbuki burada söz konusu olan öyle değildir. Bkz. Davud Kayserî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, c. II, s. 338.

[3] *Fusûsu'l-Hikem* şarihi Câmî bile konuyu İbnü'l-Arabî'nin otoritesine ve kitabın peygamber tarafından verilmiş olmasına atıf yaparak çözümler. Bkz. Abdurrahman Câmî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 433. Câmî, İbnü'l-Arabî'nin çeşitli metinlerinden peygamberlerle görüşme-

İbnü'l-Arabî'ye göre İdris, ikinci kez dünyada var olmuş ve bu kez İlyas adıyla ortaya çıkmıştır. Bu mesele, İsa peygamberin iki kez dünya[4] hayatında görünmesiyle ilişkilendirilebilir. Bu yönüyle iki fastaki konular da birbirini tamamladığı gibi İlyas Fassı'nda nefs tasavvurundan hareket ederek tenzih bilgisi üzerinde durulmuştur. Bu bakımdan İlyas Fassı, İbnü'l-Arabî'nin genel bilgi görüşünde önemli bir yer tutan akıl ve buna bağlı olarak maddesel şeylerden uzaklaşmakla elde edilen bilgiler hakkında çok önemli değerlendirmeler içerir.

Fassın temel konusu, akıl ve vehim (hayal gücü) ilişkisi ekseninde Tanrı hakkındaki bilgimizin mahiyetidir. Ardından, tasavvufi bilginin değerlendirilmesinde önemli bir husus olan 'hayvanlık' mertebesi ele alınır. Bu bakımdan fas, İdris, Nuh gibi tenzih konusunun işlendiği faslarda ele alınmış konuların bir devamı sayılabilir.

İdris Nuh'tan önce peygamber olan İlyas'tır.[5] İdris'in yüksek bir mertebeye (Güneş feleği) yükseltildiği daha önce ele alınmıştı. Bu anlamda yükseklik, soyutlanmak, bedenden ve bedensel şeylerden uzaklaşmak anlamına gelebileceği gibi gerçekten de belirtilen yüksek mertebeye çıkmak anlamında alınabilir. İlyas hakkında verilen bilgiler, şarihler tarafından sembolik anlamlarda yorumlanır. Dağ, dağın parçalanması, bunun ateş şeklinde gözükmesi ve dağın adının Lübnan, yani ihtiyaç anlamına gelmesi daha sonra Musa Fassı'nda göreceğimiz birtakım simgelerle ilişkilendirilebilir.[6]

---

sinden söz eder (örneğin Hûd Fassı'nda benzer bir olay geçmişti) ve sonra şöyle der: "Dört peygamber sağdır: İkisi gökte, ikisi ise yerdedir. Gökte olanlar İdris ve İsa, yerde olanlar ise İlyas ve Hızır'dır. Bununla birlikte Hızır ve İlyas'ın aynı kişi olduğu yaygın kabuldür." Ardından, İbnü'l-Arabî'nin bu fastaki görüşüyle önceki görüşünün kısmen farklı olduğuna dikkat çeker. Bunu ise, *Fusûsu'l-Hikem*'in son ve yetkin kitabı olmasıyla açıklar. Bkz. *a.g.y.*, s. 433.

4 İlyas İsa benzetmesi için bkz. Abdurrahman Câmî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 433.

5 Bkz. Davud Kayserî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, c. II, s. 338.

6 Bu konuda bkz. Abdurrahman Câmî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 432-33 Câmî "Allah en iyisini bilir ya" diyerek İlyas'a gösterilen şeylerin rüyada olduğunu ve dolayısıyla da tabir edilmesi gerektiğini belirterek söze başlar: Buna göre Lübnan dağı, İlyas'ın cisimsel yönüdür. Ruh bu bedenle gayesine ve ihtiyaçlarına ulaşır. At ise, sayesinde yüksek gayelere ulaşabildiği ruhanilik yönüne işaret eder. Parçalanma, ruhsal yönün bedensel yöne baskın gelmesi ve onu etkisi altına almasıdır. Câmî bu görüşünü desteklemek için, İlyas'ın on sene veya daha fazla bir süre yemediğini, içmediğini ve uyumadığını söyleyen bir rivayet aktarır. Bütün bunlar, bedensel yönün ruhsal güçler tarafından etki altına alınması ve bedenin parçalanması anlamına gelir. Atın üzerine binmesi ise, ruhsal güçlerine yerleşerek ve hâkim olarak yüksek mertebelere doğru yönelmesi anlamına gelir. Bu sayede, bedensel yönün gereği olan

İbnü'l-Arabî'nin nefs teorisi, varlık teorisinin en önemli unsurlarını taşır. Bu teori, varlık mertebelerinin soyut ve basit mertebelerden bileşik mertebelere doğru derecelenmesi ve inmesi sürecine dayanır. Nefs, nasıl bir süreçte duyulur âlemde ortaya çıkıyorsa, yetkinleşmesi ve kemale ermesi de aynı süreci aşmasına bağlıdır. Bu noktada nüzul-uruc ya da iniş ve yükseliş terimleri çok önemli bir yer tuttuğu gibi bunlar aynı zamanda varlığın ikili görünümünü anlatan bir terim çiftidir. Varlık bir yandan inerken bir yandan yükselir, başka bir ifadeyle zuhur ederken gizlenir, gizlenirken zuhur eder. İbnü'l-Arabî bu iki eylemi tek bir terimde de birleştirmiştir ki o da münazele terimidir. Münazele (karşılıklı inme), inen ve çıkanın belirli bir mertebede kesişmesi demektir.

Nefs böyle bir süreçte madde ve yoğunluk âleminde ortaya çıktığında, basitliğini ve saflığını yitirir, sahip olduğu bilgiyi unutur. Bu unutma, bilgisizlik ve kirlenme diye isimlendirilir. Burada tasavvufi bilginin bazı yönleri üzerinde durabiliriz: Tasavvufi bilgi, insanın ahlak bakımından yetkinleşerek Tanrı'nın huylarıyla ahlaklanabilecek bir yetenek ve yatkınlığa sahip olduğu olgusundan hareket eder. Bu fikrin dayanağı olan bazı hususlar vardır. Bunların başında, insanın ilahi doğası diye isimlendirebileceğimiz 'nefsin ezeli mahiyeti' fikri yer alır. Nefs, bedenle ilişkisinde ve bedene yerleşmesinde bedenden sonra veya en azından bedenin hazır hale gelmesiyle ortaya çıksa bile, bedenden önce bir varlığa sahipti. Tenasüh fikrine kapıyı kapatmak için, nefsin bedenle eş zamanlı oluşması ve bu ikisinin arasındaki zorunlu ilişkiler üzerinde durulsa bile, nefsin ezeli ve beden öncesi bir varlığı olduğu fikri sûfiler tarafından genellikle kabul edilir. Bu nokta, sûfilerin en çok üzerinde durduğu konudur. Çünkü sûfiler, "Kendini bilen Rabbini bilir" anlamındaki bir hadisi bilgi görüşlerinin esası yaptıklarında öncelikle hadiste geçen nefsin anlamı ve mahiyeti hakkında bir teori geliştirmişlerdi.

Gerçekten de, nefs dediğimiz şey nedir? Bu soru, İbnü'l-Arabî'ye göre sûfilerin dışındaki akılcılar tarafından kolaylıkla cevaplanamayacak bir sorudur.[7] Bu soruya

---

arzu ve öfke gücü düşmüş, saf akıl halinde kalmıştır. Bu sembolik dilin tahlili için bkz. Müeyyidüddin el-Cendî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 564; Davud Kayserî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, c. II, s. 338; Nefsin ve güçlerinin ayrıntılı bir tahlili için bkz. Müeyyidüddin el-Cendî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 560 vd.

7 İbnü'l-Arabî şöyle der: "Nefsini böyle bilen kimse, hiç kuşkusuz, Rabbini bilmiş demektir. Çünkü insan, kendisini yaratanın suretinin özelliğine sahiptir. Hatta o, yaratıcısının hüviyeti ve hakikatidir. Bu nedenle peygamber ve sûfilerden ilahi olanların dışında hiçbir bilgin

cevap veremediklerinde ise, "Kendini bilen rabbini bilir" hadisini anlayamayacaklardır ya da Rab hakkında kesin bir bilgi edinemeyeceklerdir. Çünkü bu bilginin yegâne aracı olan nefs bilgisinden yoksun kalmışlardır. Öyleyse sûfiler için en önemli iş, bu nefsin hakikatini tespit etmektir. Konumuz bakımından üzerinde durmamız gereken şey, nefsin ya da genel olarak şeylerin mahiyeti ve hakikati derken sûfilerin neyi kastettiğidir. Anlaşıldığı kadarıyla, sûfiler için bir şeyin hakikati demek, o şeyin Tanrı'nın bilgisinde bir suret ve hakikat olarak bulunuşu demektir. Sûfilere göre metafiziğin bir adının da *ilm-i hakâik*, yani hakikatler ilmi olması, bu mertebede bulunuşları bakımından şeylerin hakikatlerini bilmek veya bu bilgiyi sağlayan bilim olması anlamına gelir.

Nefs, Varlık'ın tenezzül ve taayyün ediş sürecinde duyulur âleme iner. Bu yönüyle varlık mertebeleri, aynı zamanda her bir nefsin var oluş mertebeleridir. Nefsin ilk kaynağı, ilahi ilim mertebesidir. Bunun anlamı, nefsin yükseliş ve soyutlanma esnasında varabileceği son yerin de burası olmasıdır. Çünkü bir şeyin varlık imkânları, bilgi imkânlarıyla eşittir ve varlıkla bilgiyi özdeşleştirmek mümkündür. Nefs, seyr ü sulûk yaparken geldiği yerlerden geriye dönerek ilk haline ulaşır. Burada İbnü'l-Arabî'nin 'tahlil miracı' diye isimlendirdiği çok önemli bir terimle karşılaşmaktayız. Tahlil miracı nefsin kirlenmesine ve bilgisizleşmesine yol açan yoğunluğun ilk asli basitliğe dönüşecek şekilde ayrışmasıyla gerçekleşen bir sürecin adıdır. İbnü'l-Arabî'ye göre ilahi ilimde var olmayan bir şey kesinlikte dışta var olamaz.[8] Ancak bunun anlamı, ilahi ilimdeki şeylerin şahadet ve duyulur âlemde var olan şeyler kadar olması demek değildir. Çünkü bir şey ilahi ilimde sabit olarak bulunur, fakat söz gelişi sadece ruhlar mertebesinde veya başka bir mertebede bulunabilir ve şaha-

---

nefsin ve hakikatinin bilgisine ulaşamamıştır. Nefs ve mahiyetinden söz edişte akılcı ve teorik düşünceden hareket eden filozof ve kelamcılara gelince, onların arasından hiç kimse, nefsin hakikatinin bilgisine ulaşamadığı gibi teorik düşünce de bu bilgiyi kesinlikle onlara vermez. Nefsin hakikatini teorik düşünce bakımından öğrenmek isteyen kimse, yerinde şişer durur ve ateşsiz odunu üfler. Böyle insanlar, 'İyi işler yaptıklarını zannettikleri halde, dünya hayatlarındaki çabalarının beyhude olduğu kimselerdir.' Bir şeyi kendine özgü yoldan başka bir yoldan elde etmek isteyen kimse, onun bilgisine asla ulaşamaz. Allah, âlem ve onun her nefes yeni bir yaratılışla değişmesi hakkında ne güzel söylemiştir! Bir grup için 'onlar yeniden yaratma hakkında kuşku içindedir' buyurur. Dolayısıyla onlar, her nefes yaratmanın yenilendiğini bilemez." Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, Şuayb Fassı.

8 "Görünen her şey bir bâtınlıktan meydana gelir." Bu konuda bkz. Davud Kayserî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, c. II, s. 322.

det âlemine çıkamaz. Bu yönüyle bütün mertebelerden geçerek şahadet ve duyulur mertebelerde var olan şeyler ilahi mertebede sabit hakikatlere göre sınırlıdır.

Bir şeyin şahadet mertebesine (duyulur-madde âlemi) ininceye kadar bütün mertebeleri geçmesi gerekir. Bu geçme ve 'uğrama' esnasında, nefs her mertebeden özellikler ve unsurlar kazanır. Bunun nedeni, bir mertebeye girebilmenin o mertebenin özelliğine sahip olmak anlamına gelmesidir. Bu da, iki şey arasında bir ilişki ve benzeşme olmaksızın bir şeyin diğeriyle ilişki içine giremeyeceği hakkındaki ilkemizdi. Bu yönüyle her bir mertebe bir önceki mertebeyle sonraki arasındaki mertebe arasında ara bölge ve vasıta olduğu gibi ilahi ilimdeki hakikati itibarıyla bütün mertebelere yatkınlık kazanmamış bir şey de bu mertebelere uğrama imkânına sahip değildir. Öyleyse nefs, şahadet mertebelerine ininceye kadar mertebelerden etkiler ve özellikler kazanır. Bunlar, nefsin basitliğini bileşikliğe çeviren, bütünlüğünü parçalayan özelliklerdir. Sonunda nefs, şahadet ve duyular âlemine kesif ve parçalanmış bir halde ulaşır.

Nefsin bu süreçteki parçalanmışlığı ve kesifliği, duyulur âlemde çeşitli ilgi ve alışkanlıklar nedeniyle daha da artar. Öyleyse nefs, ilahi ilimden ruhlar âlemine, oradan misal ve duyulur âleme gelinceye kadar bir parçalanma ve yoğunlaşma süreci yaşadığı gibi aynı zamanda şahadet âleminde de parçalanmışlığı ve kesifliği artarak sürer.[9] Sûfilerin nefs teorisi, böyle bir iniş ve tenezzül sürecinde basitliğini kaybeden nefs anlayışına dayanır. Öyleyse riyazet ve mücahedenin gayesi de, nefsi tekrar basit, bütün, tümel, bir gibi farklı ifadelerle anlatılan hale dönüştürmektir.

Nefsin basitliği sırf kendisi olduğu haldir. Bütünlük ve tümellik, sûfilerin birlikle eş anlamda kullandığı bir ifadedir. Bu yorumda tümellik, bölünmüşlük (*tecezzi*) ve dağılmışlığın (*tefrika*) zıddı olarak toplanmışlık (*cem'*) ve tamlık demektir. Bu anlamda tümellik, çokluğun zıddı olan birlik halidir. Nitekim Konevî, bu hususa dikkat çekerek, sûfilerin tümellik derken öncelikle nefsin bu ilk birlik halini kastettiklerini belirtir.[10] Bu yönüyle sûfiler, nefsin birlik halinden[11] söz eder ve bir haline gel-

---

[9] Bu yönüyle ruhanileşmiş cisimler tabiri nefsin kesifliğinin basitliğe ve ruhanilğe dönmesi anlamına gelir.

[10] Bkz. Sadreddin Konevî, *Yazışmalar*, s. 196. Konevî İbn Sînâ yorumcusu Nasireddîn Tûsî ile mektuplaşmalarında 'tümellik' üzerindeki görüş ayrılığından söz ederken şöyle der: "Üstadın 'Nefs, bazen tümel olmaya doğru yükselir' ifademize karşılık olarak dile getirdiği, 'Böyle bir şey, imkânsızdır' ifadesine gelince: Üstadın böyle söylemesinin sebebi, bununla kastedilen şeyin iki zatı, bir zata dönüştüren 'ittihat' anlamında alınmasıdır. Halbuki biz böyle bir

miş nefsin ancak Tanrı'yı bilebileceğini belirtirler. İbnü'l-Arabî "Her şeyde bir ayet vardır, O'nun birliğini gösteren" mısraını bu şekilde yorumlar.[12] Ona göre her şeydeki ayet, söz konusu şeyin birliği ve tekliğidir. Bu birliği anlatmak için vahdet ya da ahadiyet kelimelerini kullanır. Muhammed Fassı'nda ise, ferdiyet kelimesini kullandığını görmekteyiz. Öyleyse bir şey bir haline gelmedikçe, Bir'i bilemeyeceği gibi bir haline geldikten sonra bir'i bilmek de, kendini bilmenin sonucu haline gelir. İbnü'l-Arabî'nin "İnsanın Allah'ı bilmesi, kendisini bilmesinin sonucudur" derken kastettiği bu olduğu gibi "Kendini bilen Rabbini bilir" hadisi de bu çerçevede anlamını bulur. Bu nedenle seyr ü sulûkun gayesi ve hedefi, parçalanmış ve 'çoğalmış' nefsi tekrar bir ve bütün haline getirmektir.

Bu nasıl olacaktır? Seyr ü sulûkta belirlenmiş metotlar, bu amacı gerçekleştirmeye dönüktür. İnsanın gereksiz ilgilerden kendini arındırıp ilgilerini tek bir noktaya odaklaştırması 'bir' haline gelmenin bir yoludur. Zihnini farklı düşüncelerden arındırıp tek bir noktaya toplamakla yine 'birlik' gerçekleşir. Ahlak düzeyinde ise, bütün huylarda dengeyi ve itidali yakalamak, nefsin birlik halini elde etmesinin tek yoludur. Bu anlamda itidal, sahih ve doğru düşünce, selim fıtrat, toplanmış niyet vb pek çok terim birlikle ve tümellikle özdeş kelimelerdir. Başka bir ifadeyle birlik ve bütünlük, nefsin her gücü ve eylem alanı için farklı isimler alabilen şeylerdir. Nefs, bü-

---

şeyi kastetmediğimiz gibi, onlar da cüzîlikleri açısından külli nefsle birleşmezler. Böyle bir yorumdan dolayı, muhakkike, âlemin cüzleri ondan boşalır, diye itiraz edilir. Biz bununla nefsin cüziliğinden terakki edip, cüzî diye isimlendirilmesine neden olan sınırlı ve arızi özelliklerinden soyutlandığını kastederiz; böylece nefis, asli külliliğine döner. Bu durumda, külli nefs ile ittisal ve arızi özelliklerin yok olması ile nefis hakkında önceden sabit olan şeyler, tekrar doğru olur. O halde, nefis külli nefs haline gelmesiyle, âlemin parçaları âlemden boşalmış olmaz."

11 Cüneyd-i Bağdâdî'nin bu konudaki ifadesi için bkz. Süleyman Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî ve Mektupları* içinde, *Mektuplar*, Sönmez Neşriyat, İstanbul, 1970, s. 3.

12 Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. II, s. 78. İbnü'l-Arabî şöyle der: "Allah, bir şahsa tecellisini tekrarlamadığı gibi ilahi genişlik gereği iki şahısta tecellide ortaklık yaratmaz. Bu meyanda, sadece benzerler ve örnekler vardır. Ayrıştırmanın çetin olduğu benzerlik, keşif ehli ve 'araz iki anda baki değildir' diyen [Eşarilerin] kelamcılardan başkalarını yanılgıya düşürür. Allah'ın her şeyi yaratıp her şeyi âlemde başkasından ayırt eden bir özellikle farklılaştırması, ilahi genişliğin gereğidir. Söz konusu özellik, her şeyin mutlak birliğidir. İki varlık bir mizaçta toplanmamıştır. Ebû'l-Atâhiyye şöyle der: Her şeyde ona ait bir ayet vardır. O'nun [veya onun] bir olduğunu gösteren. Her şeydeki ayet, söz konusu şeyin birliği demektir."

tün alanlarında bu birliği gerçekleştirdiğinde basit, bir ve bütün haline gelir. İbnü'l-Arabî, bunu *uruc*, yükseliş terimleriyle açıkladığında yukarı doğru çıkarken uğradığı mertebelerden geçerek onlardan kazandığı özellik ve niteliklerden soyutlanmasına dikkat çeker. Bu sayede nefs, giydiği elbiselerden soyutlanarak asli birliğiyle bir ve basit bir varlık haline gelir.

Dikkate değer hususlardan biri, aklın riyazet sürecinin önemli bir kısmında bulunmasıdır. İbnü'l-Arabî, akıl ve müşahede yöntemini pek çok metinde karşılaştırarak aklın seyr ü sulûktaki yerini değerlendirir. Bu yönüyle seyr ü sulûk bir bilgilenme süreci olduğu için, aklın bu alandaki etkinliği de bilgiyle ilgili imkânlarının bir analizi sayılabilir. Aklın temel özelliği, ayrıştırmak ve soyutlamaktır.[13] İbnü'l-Arabî, bunu pek çok kez tekrarlar. Özellikle Nuh Fassı'nda ve daha sonra İdris Fassı'nda bu konuya temas etmiş ve akıl ve vehim güçlerinin ilişkisini ele almıştı. *Fütûhât-ı Mekkiyye*'de ise, akıl ile peygambere uyan bir insanın seyr ü sulûk süreçlerini tahlil ederek bir karşılaştırma yapmıştı.[14] Orada üzerinde durulan konu, sonuçta aklın yetersizliği ve başarısızlığıdır.

Akıl ile sûfinin bilgi kaynağını temsil eden vahiy, seyr ü sulûkun gerekliliği konusunda görüş birliğine varır. Bu bakımdan sûfiler, felsefenin esasta bir ahlak hareketi olduğunu ve teorik akılla birlikte pratik aklın yetkinleşmesinin felsefenin hedefi olduğu iddiasını kabul ederler. Konevî, bu konuda sûfiler ile filozoflar arasındaki görüş birliği noktalarına dikkat çekmişti. İbnü'l-Arabî'de ahlak ve nefsin eğitimi konusunda filozofların görüşlerindeki doğruluğu sürekli teyit eder.[15] Sonraki dönem sûfilerin bu noktada Gazâlî'nin görüşünü sürdürdüğünü söyleyebiliriz. Afîfî'nin de haklı olarak belirttiği gibi, başka hiçbir konuda nefs ve ahlak hakkındaki görüşlerde olduğu kadar sûfiler filozofların görüşlerini dikkate almamıştır. Öyleyse felsefe, salt

---

[13] Akıl ve vehmin özelliği hakında bkz. Davud Kayserî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, c. II, s. 340; Müeyyidüddin el-Cendî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 565. Vehim gücü hakkında bkz. Abdürrezzak Kâşânî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 280.

[14] Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye* (Bulak baskısı) c. II, s. 356; İbnü'l-Arabî'nin benzer ifadeleri için bkz. *Kitabü't-Terâcim*, s. 12 vd; ayrıca aklî mirac ehlinin de içinde yer aldığı çeşitli insanların miraçları için bkz. İbnü'l-Arabî, *Kitabü'l-İsra*, s. 2 vd. Değerlendime için bkz. Ebû'l-Alâ Afîfî, *İslâm'da Mânevî Hayât*, s. 123 vd.

[15] Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. I, s. 76; benzer değerlendirme için bkz. Abdülganî en-Nablusî, *Gerçek Varlık*, s. 168. Nablusî, İbnü'l-Arabî'den yaptığı alıntılarla, filozofların akıl ve nefs eğitimi görüşlerinin kaynağının eski peygamberler ve veliler olduğuna dikkat çeker.

bir teorik araştırma ve inceleme değildir. Felsefenin gayesi, nefsi yetkinleştirerek – İslam filozoflarının ifadesiyle– 'Tanrı'ya benzemektir.'[16]

Akıl ve vahiy, ahlakî yetkinleşmede çabanın gerekliliğini onaylar. Ardından İbnü'l-Arabî, aklın bunun için gerekli bazı pratikleri ve uygulamaları saptamada da doğru hareket ettiğine dikkat çeker. İbnü'l-Arabî, bunlara örnek vermez, fakat ona göre akıl, pek çok eylemiyle nefsin yetkinleşmesini sağlayacak araçlara sahiptir. Bunun başka bir anlamı, nefsi yetkinleştirme yöntemlerinin akliliğidir. Nitekim Yakub Fassı'nda ruhbanlık ve *nevâmis-i hikemiyye*'den söz ederken aklın kendi başına birtakım yasalar geliştirebileceği ve bu yasaların şerî yasalarla ilişkisi üzerinde durmuştuk. Öyleyse akıl, nefsin yetkinleşmesi için gerekli pratikleri bilebileceği gibi aynı zamanda nefsin yetkinleşmesi için uygulanan yöntemler aklî olarak yorumlanabilir. Bu anlamda aklın yorum yöntemi olan 'itibar' da, nefsi yetkinleştirmenin bir yoludur.

Öyleyse akıl, nefsi yetkinleştirmenin gerekliliği ve uygulanacak yöntemleri saptamada tasavvufi tecrübeyle paralel gider. Görüş ayrılığı ise, sonuçta ortaya çıkar. Bunun nedeni, aklın sonuçta karşılaştığı şey hakkındaki tavrı ve tatminsizliğidir.

Bu husus, 'kendinde şey' hakkında sûfilerin derin tahliller yaptığı bir konuyla ilgilidir. Konumuz bakımından meseleye kısaca temas edersek, şunu söyleyebiliriz: sûfiler, algı güçleri üzerindeki eleştirilerden 'kendinde şey' hakkındaki bilgimizin imkânı hakkında bir tahlile ulaşmıştır. Kendinde şey hakkında bir bilgi edinmemiz mümkün müdür?

Mesele iki yönlüdür: Birincisi mümkün varlıklar kapsamında şey adını taşıyan hakikatlerde kendinde şey diye bir şey var mıdır, varsa bu bilinebilir mi? Burada kendinde şey, özneden ve öznenin algılarından bağımsız bir şekilde var olma halidir. İkincisi ise, Tanrı'nın hakikati bakımından bilinmesi mümkün müdür? İnsanın bilgi imkânları hakkındaki esas araştırma ve tahlil, bu konuyla ilgilidir.

Sûfiler, akla yönelik eleştirileri nedeniyle bazen kuşkucularla aynı safta görülebilecek değerlendirmeler yapmıştır. Ancak onların esas ilgi noktası, 'kendinde şey'in bilinmesi hakkındaki güçlüklerdi. Bu konu, sûfilerin akılcılar arasındaki görüş ayrılıklarını değerlendirmeleri bakımından önemlidir. Onlar, birbirlerini suçlayan ve so-

[16] İbn Sînâ, insanın ahlaki yetkinleşme sonucunda 'insani rab' haline geleceğine ve Allah'tan sonra böyle bir insana ibadet etmenin helal olabileceğine işaret eder. Bkz. İbn Sînâ *Metafizik*, c. II, s. 204. (Yayımdaki teknik bir hatayla 'insani rab' ifadesi metinde düşmüştür).

runu sürekli yöntemde ve bilgi araçlarında bulan 'akılcılar'dan ayrılarak, insanın gerçek hakkında kesin ve ortak bir yargıya varamayışının temel nedenini 'kendinde şey' hakkındaki belirsizlik saymışlardır. Başka bir ifadeyle sûfiler, görüş ayrılıklarının kaynağını saptarken, yöntem ve araçlardan bilginin konusuna geçmiş ve gerçek sorunun 'kendinde şey'in doğasındaki belirsizlik olduğunu düşünmüştür.

Meselenin ayrıntısına girmezden konumuzla ilgili yöne dönersek, akıl kendinde şeyin belirli bir formu olmadığını görünce şaşırır ve gayretinin boşa gittiğini düşünür. Çünkü bilmeyi hedeflediği şey, herhangi bir şekilde öngördüğü şey değildi. İman sahibi sûfi ise, kendinde şeyin mahiyetinin ancak formsuz olabileceğini düşünerek, bütün tezahürleri bu hakikatin bir yansıması olarak görür. Duyulur âlemde görülen ve bilinen şeyler, bu aşkın hakikatin herhangi bir formunun olmayışından kaynaklanan suret ve yansımalarından ibarettir. Her suret bu Hakikat'in görünümü olduğu gibi bu belirsizlik, Hakikat'e farklı ve çelişik suretlerde görünme gücü verir. Bu kez sûfi, hayrete düşer. Sûfiler, insanın seyr ü sulûkunun sonucunu hayret olarak görüp bununla yetinmekle akılcılardan ayrıldıklarını düşünürler.

Hakikatin kendinde belli bir sureti ve biçimi olmayışı, onun aynı zamanda bütün zıtları kendinde toplayan bir şey olması anlamına gelir. Çünkü insanın zıt diye ayrıştırdığı şeyler, tek hakikatin çeşitli görünümleridir. Akıl bunları ayrıştırarak, iyi ve güzel gördüğü şeyleri Mutlak Hakikat'e izafe ederken, kötü ve çirkin diye nitelediği şeylerden O'nu tenzih etmelidir. İlyas Fassı'ndaki ana sorun aklın bu eylemiyle hakikati idrakteki başarısızlığı, daha doğru bir ifadeyle gerçeğin bir kısmına ulaşmış olmasıdır.

Hakkı tenzih ederek gerçeğe ulaştığını düşünen akıl, eksik bir bilgiye ulaşmıştır. Gerçek, zıt özellikleri birlikte düşünmekle algılanabilir.[17] Bu ise, aklın insanın başka bir gücüyle işbirliği yapmasıyla mümkündür. O güç, vehim gücüdür.

İbnü'l-Arabî'nin vehim gücü hakkındaki ifadeleri hayal hakkındaki ifadeleriyle aynıdır. Sûfilerin sıkça tekrarladıkları bir mısrada 'âlem vehim ve hayal' diye nitelenir. Vehim ve hayal, akis, gölge, misalle aynı anlama gelen kelimelerdir. Bu bağlamda âlemi hayal diye niteleyen İbnü'l-Arabî, aynı zamanda onu bir gölge, akis, görüntü, suret gibi farklı isimlendirmelerle niteler. Öyleyse vehim gücünü muhayyile gücüyle birlikte değerlendirmek gerekir.

[17] Burada akıl yerine nefsi de kullanabiliriz. Nitekim fassın genel bağlamıyla bu daha uyumludur.

Hayal, âlemin gerçekteki durumu olduğu gibi insanın bilgisinin niteliği de hayali bilgi olmasıdır. Bu konu, kısmen Yusuf Fassı'nda insanın uykuda olması, daha genel olarak ise âlemin uykuda olması şeklinde ifade edilmişti. Bu durumda âlemdeki her şey, tabir edilmesi gereken bir sembol ve ayete dönüşür. Bunun başka bir anlamı ise, her şeyin bir hayal olmasıdır. Bunun dildeki karşılığı 'sanki' edatıdır. Hz. Peygamber bir hadiste "Allah'ı görürcesine ibadet et" der. Bu hadis, tasavvufun ibadet hayatındaki idealini de temsil eden ihsanın anlamını belirtir. İbnü'l-Arabî, buradaki 'sanki' edatını alır ve onu insanın bilgisel eylemlerinin odağına yerleştirir.

Bunu ise, iki şekilde anlayabiliriz: Birincisi, insan bilgilerinin taşıdığı belirsizlik ve kuşkudur. Bu yönüyle hayal ya da vehim, kuşkuyu bildirir ya da âlemin vehim olması, onun kuşkulu bir gerçeklik taşıması demektir. Aklın bu kuşkulu şeyi bir belirti sayıp onun aslına geçmesi ve alâmeti yorumlaması anlamındaki 'itibar' –rüya tabir etmekle aynı kökten gelen bir kelimedir– bu noktada ortaya çıkar ya da rüya –ki esas hayal âlemi orasıdır– görülen suretlerin tabir edilmesi gereken bir âlemdir.

Vehim gücünün başka bir özelliği, şeyleri somutlaştırmak ve suret sahibi yapmaktır. Hayal, her şeyi bir surete çevirir ve şeyleri kendiliğinde suretsiz algılayamaz. İbnü'l-Arabî, hayali geniş ve dar diye nitelerken, darlığının kaynağını bu özelliği olarak görür. Çünkü hayal, maddeden soyut olarak şeyleri algılama gücüne sahip değildir. Her şeyi mutlaka bir suret sahibi yaparak algılar ve tasavvur eder.[18] Bu da, 'sanki' edatının suretlendirmeyle ilişkisini gösterir. Hz. Peygamber namaz kılanın Rabbinin kıblesinde bulunduğunu tahayyül etmesini söyler.[19] Bu bir tür *tevacüd*, in-

[18] Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. II, s. 425'te şöyle der: 'Hayal, duyusal ve manevi şeylerden veya nispetlerden veya izafetlerden, Allah'ın büyüklüğünü, zatını vb şeyleri ancak suret sayesinde idrak edebilir. Hayal suretsiz bir şeyi idrak etmeye kalksaydı, onun hakikati buna imkân vermezdi. Çünkü o vehmin ta kendisidir, vehimden başka bir şey değildir. Hayal son derece dardır. Çünkü hayal anlamları maddelerden kesinlikle soyutlayamaz. Bu nedenle duyu hayale en yakın şey olmuştur. Çünkü hayal, suretleri duyudan alır. Duyusal suretlerde ise, hayal anlamları ortaya çıkarır. İşte bu da onun darlığıdır. Bunun böyle olmasının nedeni ise, eşsiz ve benzersiz Tek Allah'tan başka hiç kimsenin sınırlanmamak, varlığın mutlaklığı ve dilediğini yapan olmak özelliğiyle nitelenmemesi içindir."

[19] Bkz. İbnü'l-Arabî, hayal gücünün 'sanki' şeklindeki algısıyla aklın çelişkisini şöyle anlatır: "Şâri, sende bu özelliğe sahip ve hayal denilen bir şeyin bulunduğunu bilmeseydi, şöyle demezdi: 'O'nu kafa gözünle görürcesine.' Çünkü akıl kanıtı, 'sanki' durumunu imkânsız sayar. Çünkü akıl kanıtı, teşbihi imkânsız sayar. Baş gözü ise, duvardan başka bir şey görmez. Böylelikle şunu öğrendik: [Bu ifadesiyle] Şâri, namazda kendisine yönelmenin farz olduğu kıblede Hakkın karşısında bulunduğunu tahayyül etmeni emretmiştir. Allah şöyle

sanın kendini vecde zorlaması sayılabilir. Daha önce İsa Fassı'nda Hıristiyanlığın ikonografiyle ilişkisi ve bunun dindarlıktaki yeri hakkında açıklama yapılmıştı. İslam dindarlığında ikonografiden kalan şey ise, bu 'sanki' edatıyla 'Allah'ı görür gibi ibadet etmek' ve O'nu kıblede tahayyül etmekti. Öyleyse insan bir şeyi ancak tasavvur ederek kavrayabilir ve algıladığı her şeye bir suret giydirir. Nitekim fassın devamında İbnü'l-Arabî, insanın sureti olmayan Tanrı'yı da bir surete dönüştürdüğüne dikkat çeker. İnsan Tanrı'yı rüyasında görür, onunla konuşur vs. Bütün bunlar, insanın Tanrı'yı bir suret sahibi yapmasıyla ilgilidir. Bundan daha önemlisi ise, Allah'ın suretten surete gireceğiyle ilgili hadistir.

İnsan gerçeği bu güçleriyle kavrayabilir. Bu güçlerden birisini göz ardı ederek hakikate yönelmemelidir. Sûfiler, bütün güçleri birleştirilmesinden söz eder.[20] Bunların içinde vehim ve hayal gücü de vardır. Öyleyse insan, hakikati her durumda bu iki güçle algılar. Şeriatın 'vehimlerin bilgisini getirmesi' bu demektir.

Bu nokta, hayal gücünün –soyutlama gücünün aksine– tikel varlıklarla ilişkisini anlamak bakımından önemlidir. Meselenin boyutlarını hatırlamak bakımından, kelamcıların filozoflarla başlatıp sûfilerin sürdürdüğü bir tartışmayı hatırlamalıyız. Bu tartışma, Tanrı'nın tikellerle varlık ve bilgi bakımından ilişkisi sorunudur. İslam filozoflarının Tanrı'nın tikellerle ilişkisi hakkındaki görüşleri bir yana, bu yorumun Tanrı'nın tikelleri bilmediği şeklinde algılandığı ve filozofların ana düşüncesinin Tanrı'yı değişken çoklukla ilişkiden tenzih etmek olduğu bellidir. Sûfiler, filozofların düşüncesini tam olarak böyle anlamasalar bile, kavramsal olarak bir sorun olduğunda kelamcılarla hemfikirdir. Bunu bazen nedenselliği eleştirirken, bazen Tanrı âlem arasındaki irtibatın tarzları hakkındaki görüşlerinde dile getirirler. Her durumda aklın Tanrı âlem irtibatı hakkında geliştirdiği yorum, Tanrı'nın kudretini sınırlayarak, O'nu münezzeh ve müteal bir varlık olarak tasavvur etme fikrine dayanır. Tikellerle ilişki ise, teşbih eden vehim gücünün kabul edebileceği bir şeydir. Öyleyse tenzih ve teşbih ilişkisi, bu yorumla daha da genişleyerek, Tanrı'nın tikellerle ilişkisinin tarzı hakkındaki görüşleri de içine alacak şekilde geniş bir konudur.

Kelamcılar, Tanrı'nın tikellerle ilişkisini savunurken, vahyi ve onun getirdiği bilgiyi temellendirmek istemişlerdi. Sûfiler de bu konuda –filozofları çoğu kez sadece

---

der: 'Nereye dönerseniz (dönün), Allah'ın yüzü oradadır.' Bir şeyin yüzü, o şeyin hakikati ve kendisi demektir. Hayal, akıl kanıtıyla suret ve tasavvurun hakkında imkânsız olduğu kimseyi suretlendirmiş, bu nedenle geniş olmuştur." Bkz. *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. II, s. 425.

[20] "Bana ancak bütününün ile gelebilirsin." Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. I, s. 18.

ifadelerinde eleştirmekle yetinseler bile– bu görüşü savunmuş, şeriatın Tanrı'ya aklın izafe etmekten sakındığı birtakım şeyleri izafe ettiğine dikkat çekmişlerdi. Söz gelişi Allah *Bana dua edin, duanıza karşılık vereyim* der. Bu tikellerle ilişkinin açık bir ifadesidir. İbnü'l-Arabî, bu nedenle, şeriatın vehimlerin kabul edileceği bilgiyi getirdiğini söyler. Buradan ise bu iki gücün ayrı ayrı birimler olmadığına dikkat çekerek, mutlaklıkta –mukayyetlik ilişkisinin bir benzerini tenzih-teşbih hakkında düşünür. Bu durumda, tenzih ve teşbih zuhur ve bâtınlığın bir tezahürü olur. Çünkü insan bir bütün olarak varlığın suretidir.

'Tenzihsiz teşbih teşbihsiz tenzih yoktur' İbnü'l-Arabî'nin temel fikirlerinden birisidir. Burada meselenin iki yönüne dikkat çekmeliyiz: Bir şeyi tenzih etmenin o şeyi sınırlamak demek olduğunu bilmeliyiz. Bu tespit, İbnü'l-Arabî'nin varlığın birliği öğretisini temellendirirken üzerinde durduğu en önemli görüştür. Bu yönüyle tenzihin bir sınırlama olduğu fikri, belki hiçbir düşünür tarafından bu kadar açık bir şekilde saptanmış değildir. Bir şeyi tenzih ettiğimizde, onun en azından tenzih ettiğimiz şeylerde olmadığını kabul etmiş oluruz. Tenzihin sınırlılıktan çıkartılmasının tek yolu ise, paradoksal bir ifadeyle, teşbih ile dengelemektir. Bu durumda söylenebilecek şey, bir şeyin 'A ve A değildir' olduğudur. Üstelik sûfiler, bu konuda şöyle bir uyarıda bulunur: Tanrı bir yönden 'A', diğer yönden 'A değildir' olamaz. Çünkü bu durum O'nun bileşik bir varlık olması anlamına gelir. Bilakis aynı yönden ve bakış açısından 'A'dır ve A değildir.' Öyleyse nihai gerçek hakkında –bunun sonucu olarak her şey hakkında– ulaşılabilecek son yargı, paradoksal bir yargıdır.

Bu yaklaşım sonucunda sûfiler, sulûkun sonunu hayret olarak görmüşlerdir. Çünkü gerçek aklın ya da tek başına hayal gücünün değerleriyle örtüşmemektedir. Bütünün ise, kavranması mümkün değildir. Öyleyse insanın bu durum karşısındaki tepkisi 'idraksizliği idrak idraktir' ya da 'zıtları kendinde toplayanı bilmek' şeklinde olacaktır.[21] Bu ise, zorunlu olarak insanı hayrete düşürür.

İbnü'l-Arabî, fassın sonunda bu meseleyi hayvaniyet mertebesine ulaşmak şeklinde açıklar ki, bu mertebenin tam bir edilgenlik olduğunu biliyoruz. Bu mertebeye ulaşmak ise, iki şekilde kendini gösterir: Birincisi, keşif, ikincisi ise susmaktır.[22]

---

[21] Muhammed b. Abdülcebbar en-Nifferî şöyle der: "Tanrı'yı zıt özellikler yönünden bilmedikçe bilemezsin." Bkz. *el-Mevakıf*, tah. J. Arberry, Kahire, 1935, s. 13.

[22] Bu konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Müeyyidüddin el-Cendî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 606; Davud Kayserî şöyle der: "İlyas'a ait hikmeti öğrenmek isteyen kimse, aklının yargılarından uzaklaşıp kendisine göre yeryüzü gibi olan arzusuna inmelidir." Bkz. Davud Kayse-

rî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, c. II, s. 361. Burada hayvaniyet ile kastedilen, aklın kendisine direnmediği bir haldir. Bkz. Abdurrahman Câmî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 449; değerlendirme için bkz. Ebû'l-Alâ Afîfî, *İslam'da Manevî Hayat*, s. 22.

LOKMAN FASSI'NDA İHSAN

VAHDET-İ VÜCÛD: TANRI HER ŞEYLE BERABERDİR

Tasavvufi tecrübe ile dilin imkânları arasındaki sorunlar ilk dönemlerden itibaren dile getirilmiştir. Çok özel koşullar altında Müteal'i müşahede etmenin ortaya çıkarttığı coşkun duyguları içeren bir tecrübe, günlük dilin imkânlarıyla nasıl anlatılabilir?

Sûfiler, dilin tüm imkânlarını kullanmış, bazen nesir, bazen şiirin imkânlarından yararlanarak düşüncelerini anlatmaya çalışmışlardır. Bu bakımdan dilden şikayet, hemen her sûfide görülebilecek bir durum olagelmiştir.[1]

Tasavvuf teorik konuları ele almaya başladığı zaman zorunlu olarak nesnel bir dil geliştirmeye doğru yönelmek zorundaydı. Bununla birlikte ilk temayüllerle birlikte, sûfiler nesnel dili yetersiz görmüş, tasavvufun özel doğasını dile ve terimlere de yansıtmak istemişlerdi. Dil ve tecrübe ilişkisinde ortaya çıkan sorunları İbnü'l-Arabî'de de görmekteyiz. Bu anlamda İbnü'l-Arabî, pek çok ifade, terim geliştirirken bazı geleneksel ifade kalıplarıyla paralel giden yeni kalıplar geliştirmiştir. Âlem-Tanrı arasındaki ilişki bir neden-nedenli ilişkisiyse, İbnü'l-Arabî buna her ismi bir sebep sayarak ilah-melûh, rızık veren-rızıklanan, güç yetiren-yetirilen gibi aynı kalıpta olan ama her ismin anlamını vurgulayan kalıplar eklemiştir. Bu bakımdan İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinin en temel özelliği sayabileceğimiz aşkınlık-içkinlik, başka bir ifadeyle tenzih ve teşbihin aynı anda ve aynı yönden kullanımı, dilde de ortaya çıkar. Bilindiği gibi, tenzih ve teşbih, insanın iki gücünün Tanrı hakkındaki yargılarının genel adıdır. Tenzih, akıldan kaynaklanır. Aklın Tanrı hakkındaki en temel yargısı, O'nun hiçbir şeye benzemeyen münezzeh ve aşkın Tanrı olduğudur. Bunun anlamı, Tanrı'yı âlemle ilgili herhangi bir fiil, davranış, özellik vs ile nitelememektir. Buna karşın insanın vehim gücü, Tanrı'yı sürekli yaratıklarıyla aynı özelliklere sahip bir Tanrı olarak tasvir etmek ister. Bu güç bakımından meseleye baktığımızda, insan biçimli bir Tanrı tasavvuru ortaya çıkar. Öyleyse tenzih-teşbih çerçevesini, salt bir değerlendirme konusu olarak değil, bunun yanı sıra İbnü'l-Arabî'nin

---

[1] Söz gelişi ilk dönemin etkili sûfilerinden Nifferî'nin *el-Mevakıf* isimli eseri bunun örnekleriyle doludur.

dil görüşünün dayanağı olduğunu da hatırlamalıyız.

Lokman Fassı, İbnü'l-Arabî'nin vehim gücünden hareketle teşbihî bir dil kullandığı metinlerden birisiyle başlar. Fassın başındaki şiir, bu bakımdan son derece ilginç bir örnektir. Daha önce İbnü'l-Arabî'nin Tanrı-âlem ya da insan ilişkisini ifade ettiği çeşitli örnekler görmüştük. Söz gelişi, İbrahim Fassı'nda İbnü'l-Arabî, Tanrı-insan ilişkisini bir yüne nüfuz eden suyla yünün ilişkisi gibi anlatmıştı. Bu yönüyle nüfuz etmek, yayılmak, sirayet etmek, birleşmek vb gibi fiziksel varlıkların özelliklerini ve doğadaki durumlarını anlatan kelimeleri Tanrı'nın âlemle ilişkisini anlatan örnekler olarak kullanır. Bu noktada ise, sürekli tenzih teşbih dengesini gözetmemizi ister. Bunun anlamı, ifadelerin bütünüyle mecazi anlatımlar olarak görülmemesi de demektir. Çünkü ifadeleri bütünüyle mecazi ve sembolik anlatımlar olarak yorumlamak, İbnü'l-Arabî'ye göre, tenzihin bir gereği olabilir. Halbuki dilde ve bütün anlatımlarda tenzih ve teşbihi birlikte düşünmek bir zorunluluktur. İşte "Tanrı rızık dilerse, bütün âlem O'nun için rızıktır" ifadesini bu çerçevede ele almak gerekir. İbnü'l-Arabî'de kavramların iki yönü vardır. Birinci tür kavramlar, varlığın etkin yönüne işaret ederken, ikinci tür kavramlar edilgin yönüne işaret eder. Ancak esas sorun, İbnü'l-Arabî'de bu kavramların yer değiştirmesidir. Başka bir ifadeyle herhangi bir kavram, sürekli varlığın bir yönünü göstermez. Bir şey bazen etkin ve müessir iken, başka bir durumda edilgen haline gelebilir. Bu durumda ise, daha önce etkinin gerçekleştiği şeye veya yere verilen isim bu kez etkinin kendisine verilir. Bunun en genel ifadesi, *kurb-ı ferâiz* ve *kurb-ı nevâfil*, 'farz ibadetlerle Allah'a yaklaşmak' ve 'nafile ibadetlerle Allah'a yaklaşmak' terimlerinde ortaya çıkar. Tanrı, belirli ibadetleri yapan kulunu sevdiğinde kulunun yürüyen ayağı, gören gözü vs bütün güçleri (bazen güç yerine organı kullanır) haline geleceğini belirtir. Bu yakınlık arttığında ise, bu kez kul Allah'ın fiilinde araç haline gelir. Böylece etkinlik ve edilgenlikte Tanrı ile kul yer değiştirir. Bu durum, Tanrı'nın kendisine yakın kullarına olan özel bir ikramı olarak yorumlanır. Gerçekte ise, varlıktaki genel bir durumun terimleştirilmesidir.

Tanrı ile kul ya da âlem arasında zuhur ve bâtınlıkta bir yer değiştirme vardır. Tanrı zuhur ederse kul bâtın kalır, kul gözükür ve ortaya çıkarsa bu kez Tanrı bâtın kalır ve gizlenir. Zâhirlikten bâtınlığa bu yer değiştirmeler, sürekli ve kesintisizdir. Tanrı'nın rızık istemesi, O'nun kendisinde tecelli edeceği ya da kendilerine bilinece-

ği şey istemesi demektir.[2] Bu yönüyle bütün âlem, Tanrı'nın bu iradesine uygun istidatlardır. İbnü'l-Arabî'nin âlemi Tanrı için rızık ve gıda olarak nitelemesi, buradan kaynaklanır.

Bütün âlemin Tanrı için rızık sayılması, Tanrı'nın âlemin her yönüne yayılması ve nüfuz etmesi demektir. Burada İbnü'l-Arabî, Tanrı'nın el-Latif ve el-Habîr isimlerinden hareketle cevher-araz teorisine uygun bir şekilde Tanrı-âlem ilişkisini ortaya koyar. Başka bir ifadeyle, Tanrı'nın âlemin her bir parçasına yayılan latif varlık olması, O'nun bütün âlemi ayakta tutan el-Kayyum olmasının bir sonucudur. Bunu başka şekillerde de ifade edebiliriz. Tanrı, var olan her şey ile beraberdir. Bu beraberlik, her şeyin Tanrı sayesinde bilfiil varlığını sürdürmesinin bir tezahürüdür. Tanrı'nın âlemle bu özel ve yakın ilişkisi, âlem bakımından Tanrı tarafından tam olarak içerilmek ve kuşatılmak demektir. Âlemin rızık şeklinde nitelenmesinde bu içerilmişlik ve kuşatılmışlık anlamının bulunduğu anlaşılmaktadır.[3]

Tanrı'nın âlemle bu özel yakınlığı, bir örnekle açıklanır. O da, miskal miktarınca her şeyin Tanrı tarafından bilinebileceğidir. Bu da, Tanrı'nın latifliğiyle ilgili bir durumdur. İbnü'l-Arabî, bu yakınlığı, Eşarilerin cevher-araz kavramlarını kullanarak açıklar. Başka bir ifadeyle Tanrı'nın âleme olan bu özel yakınlığı âlemi her an ayakta tutması ve onun bilfiil var kılması demektir. Vahdet-i vücûdun Eşarilerin cevher-araz teorisiyle ilişkisini çeşitli faslarda ele almıştık. İbnü'l-Arabî, özellikle Eşarilerin cevher-araz ve Sofistlerin âlemde sabit bir hakikat bulunmadığı hakkındaki teorilerinden hareketle varlığın birliği öğretisini açıklayacak bir imkân bulur. Burada da bu meseleye temas etmektedir. Bu sorun, birlik ve çokluk, başka bir ifadeyle özdeşlik ve farklılık sorunu bağlamında ele alınır. Teori, cevher bakımından birlik ile arazlar nedeniyle ortaya çıkan çokluk esasına dayanır. İnsan türünü ele aldığımızda, bütün insanlar cevher bakımından birdir. İnsanların birbirinden farklılaşmasını sağlayan şey ise, arazlardır. İbnü'l-Arabî ise, cevherin tanımından hareket ettiğinde bütün varlıkta tek cevherin bulunduğunu düşünür. Bu cevher Allah'tır. Burada İbnü'l-Arabî, varlığın birliğiyle yeteneklerin çokluğu arasındaki ilişkiyi Tanrı-âlem ilişkisinde tekrarlar.

Lokman Fassı özel olarak hikmetten söz edilen ve hikmet türlerinin ele alındığı

---

[2] Bkz. Davud Kayserî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, c. II, s. 368.

[3] Lokman Fassı'nın girişindeki şiirin yorumu için bkz. Abdurrahman Câmî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 451.

bir fastır.[4] Fas, Lokman peygamberin oğluna yaptığı tavsiyeleri etrafında şekillenir. Lokman'ın tavsiyeleri, ayette de belirtildiği gibi, onun hikmet sahibi olduğunu gösterir. Lokman ile hikmet arasındaki ilişki, ayette açık bir şekilde bu durumun dile getirilmiş olmasıdır. Bu yönüyle Lokman ve hikmet ilişkisi, başka faslara göre bir kuşkuya imkân bırakmayacak ölçüde açık ve bellidir. Hikmet, şeyleri yerli yerine koymak demektir. Bu anlamda hikmet, ihsan ile özdeştir.

İbnü'l-Arabî, hikmetin iki türünden söz eder: Birincisi, sözle belirtilen hikmettir. Buna örnek olarak Lokman'ın oğluna söylediği *Evladım! Tohum miktarınca bir şey bir çölde ya da göklerde veya yerde bulunsa, Allah onu getirir* tavsiyesini verir. Bu gibi ifade edilen her şey bu kısma girer. Ancak burada sözün içerdiği başka bir şey vardır. O da, söz konusu şeyin kime getirileceğidir. İbnü'l-Arabî, bu sözün gizli bir hikmeti içerdiğine dikkat çeker. Buradan ise vahdet-i vücûdun bir yönüne değinir. Çünkü zikredilmeyen şey, Allah'ın her şeyin aynı olduğunun zımnen kabul edilmesiydi. Başka bir örnek ise, "Hastalandığımda beni ziyaret etmedin" hadisinde geçer. Bu hadiste "Kul hastayı ziyaret ettiğinde orada Beni bulur" denilir. İbnü'l-Arabî'ye göre, hadisin zımnen içerdiği anlam, ziyarete giden kişinin Hakkı kendisi olarak görmesidir. Öyleyse hikmet, bazen söylenen bir şeyin zımnen içerdiği başka bir hikmeti kavramak ve anlamak demektir. İbnü'l-Arabî'nin bu konudaki genel düşüncesini, "Zâhir anlatım dili seçkinler ve sıradan insanlar için ortaktır"[5] şeklinde daha sonra Musa Fassı'nda dile getirilecektir. Nitekim ayetler hakkında sûfilerin farklı yorumlar getirebilmesinin nedenlerinden birisi, ayetlerin açıkça ifade ettiklerinin yanı sıra zımnen içerdikleri birtakım hikmetlerin farkına varılmasından başka bir şey değildir.

---

[4] Lokman ile ihsan ilişkisi, Lokman'ın sürekli ihsanı gözeten birisi olmasıdır. Bkz. Müeyyidüddin el-Cendî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 607; benzer ifade için bkz. Abdürrezzak Kâşânî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 282. Lokman Fassı'nın konusu olan ihsan şöyle tanımlanır: "İhsan mal, söz, davranış ve hal ile yapılması gerekli şeyi yapmak demektir. Şeriatın zâhirî ifadesinde ihsan, Allah'ı görür gibi ibadet etmektir. Hakikat anlamıyla ihsan ise, Hakkı bütün varlık mertebelerinde müşahede etmektir. İhsanın ise üç mertebesi vardır: Sözlük anlamıyla ihsan, kötülük yapana bile iyilikle karşılık vermek, bütün yaratıklara şefkat gözüyle bakmaktır. İkinci anlamıyla ihsan, tam bir bilinçle ibadet etmektir. Üçüncüsü ise, her şeyde ve her şey ile beraber Hakkı görmektir." Bkz. Davud Kayserî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, c. II, s. 367.

[5] Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, Musa Fassı.

Fasta kurb-ı nevâfil ile kurb-ı ferâizin[6] ve bunların Allah'ın iki ismiyle ilişkisi üzerinde durulur. Bir önceki ifadesinde İbnü'l-Arabî, Allah'ın el-Latif olmasıyla varlığın aynı olması arasındaki ilişkiye dikkat çekmişti. Bunu ise, Eşarilerin cevher-araz görüşünü daha ileri taşıyarak varlıktaki tek cevher ve bu cevherin ayrışmasını ve farklı suretler almasını sağlayan arazlar fikriyle açıklamıştı. Bu kez el-Habîr ismiyle ortaya çıkan bir çelişkiye ya da el-Habîr ismiyle el-Latif isminin ilişkisine dikkat çeker.

Allah eşyaya böylesine yakınken hatta onların aynı ise, eşyadan bilgi edinmesi ve onlardan haberdar olması bir totoloji değil midir?

İbnü'l-Arabî, bunu açıklarken naslardaki ifadelerden hareket eder. Bazı ayetler sürekli bu yakınlığı belirtirken bazı ayetler Allah'ın yaratıklarının eylemleri sonucunda bilgi edinmesini dile getirir. İbnü'l-Arabî'nin genel tavrı Allah'ın kendisi hakkında verdiği bir şeyi inkâr etme hakkımız olmadığıdır. Söz gelişi Allah kendisini yaratıkların nitelikleriyle nitelemişse ya da söz gelişi kendisini gelmek, sevinmek, gülmek, kızmak, kerih görmek, tereddüt etmek, istiva etmek, yönelmek, kızmak vb gibi fiillerle nitelemişse, bunları söylenmemiş gibi kabul etmemiz caiz olmadığı gibi mutlak anlamda tevil etmemiz de uygun değildir.

Öyleyse, bütün bu ifadeleri yorumlayabileceğimiz genel bir çerçeve ortaya koymamız gerekir. İbnü'l-Arabî'ye göre bu gibi durumlarda özet (icmalî) bilgiyle ayrıntılı (tafsilî) bilgi arasındaki ayrıma dikkat etmeliyiz.

---

[6] Bu iki terim, bir kutsi hadisten çıkartılmıştır. Hadiste Allah mealen şöyle der: "Kulum bana ibadetlerle yaklaşır. Ben de onu severim. Onu sevince kendisiyle tuttuğu eli, gördüğü gözü, duyduğu kulağı olurum." Bu hadisten iki terim üretilmiştir. Birincisi kurb-ı ferâizdir. Bu, farz ibadetlerle Allah'a yaklaşan kulun durumudur. Allah böyle bir kulun güçleri haline gelir. Bunun ikinci aşaması ise, nafile ibadetlerle Allah'a yaklaşmak demektir. Bu durumda kul (beşeri varlığı ortadan kalktığı için Allah'ın fiilini icra ettiği bir araç haline gelir. Bu durumu anlatan terimlerden birisi, Allah'ın gözü terimidir. Bu özellikteki bir kul, Allah'ın kendisiyle âlemi gördüğü gözüdür. Nitekim *Fusûsu'l-Hikem*'in ilk fassında bu konu geçmişti. Geniş bilgi için bkz. Suad el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, "Farzlarla Sevilmek/Nafile İbadetlerle Sevilmek" maddesi.

HARUN FASSI'YLA İLGİLİ AÇIKLAMALAR

İNSAN DAVRANIŞLARINI YÖNLENDİREN BİR GÜÇ OLARAK ARZU GÜCÜ

İbnü'l-Arabî Harun'u Musa'ya yönelik rahmetin bir sonucu olarak rahmet[1] âleminden yardımcı bir peygamber sayar. Bu yönüyle Harun, bir peygamber, Musa'nın halifesi, yerine bıraktığı vekili ve toplumun önderidir. Öyleyse imamlık konusu, öncelikle Harun peygamberle ilişkili olmalıdır.

Harun Fassı'nda üzerinde durulan iki temel konu vardır: Birincisi Musa'nın kavminin başında bıraktığında İsrailoğullarının Samirî'nin yaptığı buzağı suretine tapması karşısında Musa ile Harun arasında ortaya çıkan tartışmadır. Burada İbnü'l-Arabî, önderlik meselesi üzerinde durur. Buna bağlı olarak esas mesele, kitabın çeşitli bahislerinde ele alınmış olan inancın ve Allah'a tapmanın anlamıdır. Fastaki görüşlerin etrafında şekillendiği olay, İsa Fassı'nda kısmen temas edilen Samirî'nin bir buzağı yapmasıyla başlayan hadiselerdi. Samirî, Cebrail'in ayağının değdiği topraktan bir tutam alarak, altından yaptığı buzağı heykeline atmış, bunun üzerine buzağı canlı bir hayvan gibi ses çıkarmış, Samirî de insanları bu surete tapmaya çağırmıştı. Harun, bu olay karşısında tepkisiz kalmış ve İsrailoğullarını engellememiştir. Musa geri dönüp kavminin buzağıya tapttığını görünce, kardeşi Harun'a kızmış, onu saçından çekerek niçin öyle hareket ettiğini sormuştur. İbnü'l-Arabî, Harun'un yaşça kendisinden büyük olmasının verdiği şefkat ve merhamet duygusuyla kardeşine karşılık vermek yerine ona davranışının nedenini açıklamak istediğine dikkatimizi

---

[1] İbnü'l-Arabî, rahmeti anlatmak için rahmût terimini kullanır ve Harun'u 'rahmût âleminden' diye niteler. İbnü'l-Arabî, bazen dilde karşılığı olan, fakat yaygın olarak kullanılmayan terimler üretir. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî'de rahmet türleri hakkında bkz. Suad el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, s. 528 vd. Ayrıca rahmût'un anlamı hakkında bkz. Davud Kayserî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, c. II, s. 383. 'Musa ürkütücü, dini konularda katı olduğu ve güzel konuşamadığı için Allah'tan kendisine yardımcı vermesini istemiştir. Allah da kardeşini ona rahmetinden vermiştir.' Bkz. Davud Kayserî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 383. Harun ve imamlık ilişkisi Musa'nın kendisini yerine halife olarak bırakmasıyla kurulur. Bkz. Abdürrezzak Kâşânî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 194; Bâlî Sofyavî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 373. Ancak imamlık bu yönüyle Harun ile ilişkili olsa bile, fasta konu, varlıktaki otoriter ilişkiler bağlamında ele alınır.

çeker.

İbnü'l-Arabî, Harun ile Musa arasındaki bakış açısı farkından hareketle Tanrı'ya ibadetin anlamı üzerinde durur. Sûfilerin Tanrı tasavvuru, insanın kendiliğinde Tanrı'ya tapmasının ve O'na ibadet etmesinin imkânsızlığından hareket eder. İnsan her halükarda Tanrı hakkında bir suret oluşturur ve bu surete göre Rabbine tapar. İbnü'l-Arabî'nin buradan ürettiği kavram 'inançtaki ilah' kavramıdır. Herkes, kendi inancına göre bir ilah tasavvur etmek zorundadır. Başka bir bakımdan ise, şeriatın bildirdiği Rab ile inançtaki Rab arasında bazı çelişkiler üzerinde durulur. Bu çelişkilerin temelinde ise, akıl ile insanın tikelleri algıladığı hayal gücü arasındaki çelişki vardı. Akıl, sürekli Tanrı'yı tenzih etmek isterken, vehim gücü O'nu somutlaştırmak ve bir suret sahibi yapmak ister.

İbnü'l-Arabî, bir ayeti Tanrı tasavvuru ve ibadet anlayışının temeli yapar: *Allah kendisinden başka bir şeye tapılmayacağına hükmetti.* Ayette geçen kelime 'kaza' kelimesidir ve İbnü'l-Arabî'ye göre anlamı 'hükmetti' demektir. Allah bir şeye hükmetmiş ise, o şey mutlaka gerçekleşir. Öyleyse, tapanlar farkında olsa da olmasa da, herkes gerçekte Allah'a tapar. Başka bir yönden, ibadetin sebebini ve ibadet eden ile edilen arasındaki ilişkiyi ele alır. Bu ilişki, bir önderlik-uyma ilişkisi olarak görülebilir. Başka bir ifadeyle insan, ancak kendisinden üstün gördüğü bir şeye ibadet eder. Bu yönüyle ilah denilen şey, ontolojik bakımdan insandan üstün bir varlık olmalıdır. Bu üstünlüğün gerekçeleri ve tarzları farklı olsa bile, her durumda ibadet edilen şeyde bir otorite bulunduğu kabul edilir. Bu kabul gerçeğe dayanabileceği gibi bir kuruntu ve varsayım da olabilir. Ancak böyle bir otorite olmaksızın bir şey diğerine boyun eğdiremez.

Gerçekte Harun Fassı'nda ibadet meselesi bu kapsamda ele alındığı gibi aynı zamanda sorun, insanları ibadete sevk eden temel dürtünün saptanmasıdır. İmamlık ve önderlik, bazı şeylerin diğerlerine göre bir üstünlüğe sahip olup üstün oldukları yönden diğer şeylerin onlara boyun eğmesidir. Bu bakımdan fas, Musa Fassı'nda göreceğimiz gibi, Firavun tarafından Musa'dır diye öldürülen çocukların ruhlarıyla Musa'nın ilişkisini anlamamızı sağlayacak unsurlar da içerir. Musa'nın ruhu çocukların ruhlarından daha üstün olduğu için, onlar Musa'ya yardımcı olabilmişti.

Musa ile Harun arasındaki tartışmanın nedeni, Musa'nın Samirî'nin hareketine karşı Harun'un etkisiz kalmasına kızması değildi. Musa'nın kızgınlığı, ağabeyinin bir şeye tapmanın anlamı hakkındaki bilgisizliğinden kaynaklanmıştı. Harun'un gerekçe olarak *Ben kavmini bölmekten endişe ettiğim için onlara bir şey demedim* demesi de, Musa'nın kızgınlığını artırmıştı. Çünkü Samirî'nin yaptığı buzağı karşısında bir arifin

tavrı böyle olmamalıydı. Samirî'nin yaptığı, İlah'ın sonsuz suretlerinden birisi görülebilirdi. Üstelik söz konusu suretin herhangi bir gerçekliği de yoktu. Çünkü cansız bir şey olduğu için, insanın fiiliyle hemen ortadan kaldırabilirdi. Nitekim Musa buzağı heykelini yakmış ve küllerini nehre atmıştı. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'ye göre Musa, kendisinde ilahlık görünümü bulunan bir şeyin Tanrı'nın karşısında sanki müstakil bir ibadet nesnesi gibi algılanmasına tepki göstermişti.

İbnü'l-Arabî, küllerin nehre atılmasından sonra Musa'nın Samirî'ye dönerek "İşte ilahın" demesi üzerinde durur. İfadeyi herhangi bir şekilde bir inkâr ya da alay saymak yerine, buzağının ilah diye isimlendirilmesini her şeyin Tek Mabud'un tezahürü olduğunun kanıtı sayar.[2] Buradan ise, ilahın insanın iç dünyasındaki yansımalarına dikkat çeker.

Bir şeyin ilah olması, onu ilah olarak benimseyenlerin kalplerinde otorite sahibi olmasından kaynaklanır. Buzağıya tapmak, gerçekte buzağının yapıldığı ve temsil ettiği mala duyulan arzunun bir simgesiydi. Nitekim İbnü'l-Arabî, mal kelimesinin yönelmek ve arzu duymak anlamında *meyl*'den türediğine dikkat çeker. İbnü'l-Arabî Hz. İsa'dan şöyle bir söz aktarır: "İnsanın kalbi, malının olduğu yerdedir. Mallarınızı gökte kabul ediniz ki, kalpleriniz de gökte olsun." Samirî olayında insanlar, gerçekte kalplerinde yerleşik etkisi ve otoritesi bulunan bir şeyin dış suretine tapmıştı. Başka bir ifadeyle bu ibadet, içteki duygunun dışta yansımasından başka bir şey değildi. İlah-ı mutekad anlayışı bakımından bunun anlamı, güç ve otorite vehmedilen şeylerin gerçekte en büyük güç ve kudretin sahibi olan Tanrı'nın büyüklüğünün yansımalarından ibaret olduğudur.

Musa, Tanrı'dan başkasına ibadet etmenin imkânsız olduğunu ve ibadet edilen her şeyin bir ilahlık görünümü –ki gerçekte bu ilahlık Tanrı'ya ait bir niteliktir– taşıdığı için ibadete konu olduğunu insanlara öğretmek için, Samirî'nin buzağısını ilah diye isimlendirmiş, sonra yakıp küllerini nehre atmıştı.

İbnü'l-Arabî, âlemde varlıkların birbirlerine boyun eğmesini sağlayan güç ve otorite ilişkilerini ele alır. Buradaki ilke, bir şeyin dengine boyun eğmeyeceğidir. İnsan,

---

[2] Kayserî bu konuyu ele alırken bu ifadenin velilik bilgisi ve bâtın yönünden doğru olsa bile zâhir yönünden ve nebilik açısından yanlış olduğuna dikkat çeker. Peygambere uymakla görevli olan arif veli, tikel Rableri inkâr etmekle sorumludur. Bkz. Davud Kayserî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, c. II, s. 385. Ardından Harun'un tavrının peygamberlik bilgisi, Musa'nın tavrının ise keşiften kaynaklandığına dikkat çeker. Bkz. Davud Kayserî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, c. II, s. 386.

insan olmak bakımından başka bir insana boyun eğmez. Hayvan, hayvan olmak bakımından başka bir hayvana boyun eğmez vs. Örnekler çoğaltılabilir. Ancak âlemde bazı şeylerin başka şeylere boyun eğdiğini, bütün âlemin ise –farkında olsa da olmasa da– Allah'a boyun eğdiğini görürüz. İnsan, kendisinden bir 'beklenti' içinde olduğu başka bir insana boyun eğer. Boyun eğmenin nedeni, bir beklenti talebidir ki, bu beklenti söz gelişi bir ücret olabilir.[3] Bu durumda insan, kendisi gibi bir insana insan olmak bakımından değil, umudunu karşılayacak üst bir konumda bulunması yönünden boyun eğmiştir. İnsan insan olması bakımından hayvanlardan, cansızlardan vs üstündür. Söz konusu şeyler bu bakımdan insana boyun eğmiştir. Nitekim bir ayette yeryüzünde bulunan her şeyin insana amade kılındığı bildirilir. Bu durum, İbnü'l-Arabî'ye göre, insanın insan olmak bakımından söz konusu şeylerden üstün olduğunu gösterir. Başka bir ifadeyle insanın yaratıkların en şereflisi olmasıyla tüm yaratıkların ona boyun eğmesi aynı anlama gelir.

İbnü'l-Arabî'nin bu konudaki görüşlerini başka faslardan hatırlayabiliriz. Âdem Fassı'nda insanın halife olmasının anlamından söz ederken, halifenin ikili durumuna dikkat çekmişti. Bu ikili durumdan birisi, insanın halifesi olduğu Allah'ın taleplerini yerine getirebilecek bir özellikte ve imkâna sahip olmasıdır. Böyle bir özelliğe sahip olmayan varlık, kendisini halife ve vekil edinenin yerine geçemez ve O'nun isteklerini uygulayamaz. İnsanın bu görevi yerine getirebilmesi, yaratılış bakımından görevi yapabilecek liyakat ve ehliyete sahip olmasına bağlıdır. Bu ise, yaratma eyleminin sonuçta Yaratana benzer bir şeyi meydana getirmesiyle ilgili bir durumdu.

İnsanın halife olmasını sağlayacak ikinci sebep ise, üzerlerine halife ve vekil olduğu kimselerle ilişkisidir. Bir kimse yönettiği kimselerin ihtiyaç ve taleplerini yerine getirecek ehliyet ve yeteneğe sahip değilse, onları yönetemez ve onların üzerine halife olamaz. Bu durumda insanın hilafetinin kapsamını ve bu kapsamın içine giren şeylerin kendisinden talep edecekleri şeyleri tespit gerekir. İnsan yeryüzünde Allah'ın halifesidir. Her şey, ihtiyaç duydukları şeyleri kendilerine vermesini halifeden ister. Bu durumda halife, Tanrı'nın iradesini yaratıklarında uygulayan bir varlık iken aynı zamanda yaratıkların taleplerini karşılayan kimse demektir.

İbnü'l-Arabî, insanın, özellikle de insan-ı kâmilin bu konumunu ve görevlerini ayrıntılı bir şekilde ele almıştır. Burada ise, hareket ettiği nokta insanın hakikat ba-

---

[3] Boyun eğme ve ibadet türleri hakkında bkz. Davud Kayserî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, c. II, s. 390.

kımından ilk varlık olması nedeniyle varlığın gayesi oluşudur. Âlem insan nedeniyle var olduğu gibi varlığının sürekliliğini koruması da insan sayesinde mümkündür. Bunun İbnü'l-Arabî bakımından anlamı, insanın "gökleri ayakta tutan bir direk" olmasıdır.[4] Öte yandan insan câmî, yani toplayıcı varlık olması bakımından varlık alanına giren her şeyin ilkesidir. Bu ilke, üst sebep olmak yönünden her şeyin var olmasını, var olduktan sonra da varlığını sürdürmesini sağlar. Öyleyse imamlığın anlamı bu kuşatıcılık ve toplayıcılıkla ilgilidir. Başka bir ifadeyle imamlık ve önderlik, halife olmanın görünümlerinden birisidir.[5] Ancak fasta imamlık, ibadet edilen şeylerin insanlar üzerindeki otoritesinden hareketle açıklanmıştır.

İbnü'l-Arabî, boyun eğdirme türleri üzerinde durur. Bunlardan birisi, bir insanın kendi iradesiyle başkasını boyun eğdirmesidir. Örnek olarak, bir efendinin kölesine boyun eğdirmesini verebiliriz. İkincisi ise hal ve durum ile boyun eğdirmedir. Buna örnek ise, ihtiyaçlarını yerine getiren bir hükümdara insanların kendiliklerinden boyun eğmesini verebiliriz. Bu taksimin amacı, hiç kuşkusuz, ibadet edilen şeylerle insanların ilişkisini açıklamaktır. Bir şeye ibadet edildiğinde söz konusu şeyin kendisine ibadet edenlerle ilişkisi iki türlü olabilir. Birincisi, *teellüh* yani, 'ilah edinme' tarzıyla bir şeye ibadet edilmesidir. Önceki örnekte bunun benzeri, toplumun yarar ve çıkarlarını gözeten, onlar uğruna düşmanlarla savaşan, ihtiyaçlarını karşılayan bir hükümdara halkın kendiliğinden itaat etmesidir. Bu ibadette ise, ilah edinilen şey kendiliğinden insanı itaat ettirtir. İkinci tür ise, taat edilen kimse veya şey, ibadet edenleri zorla kendisine itaat ettirir. Her şeye bu iki durumdan birisine göre ibadet edilir. Allah'a ibadet edilmesi de, onun yüksek derece sahibi olmasından kaynaklanır.

Bu genel tespitin ardından ise, başka bir konuya geçer. O da, yine ibadet edenle edilenin ilişkisindeki bir konudur. Bu konu, insanın davranışlarındaki temel saik olan arzu gücünün eylemlerdeki yeridir. Bu güç, hevâ, arzu gücü diye isimlendirilir.[6] Bu yönüyle hevâ, sûfiler tarafından 'kötülüğü emreden nefs' ile özdeşleştirilmiş, onunla mücadele etmek tasavvufun ilkesi sayılmıştı. İbnü'l-Arabî'nin nefs tasavvuru, geleneksel anlayıştan bu noktada da ayrıştığı gibi hevâ veya arzu gücü hakkındaki değerlendirmeleri de kısmen bu bakış açısı farkıyla izah edilebilir. İbnü'l-Arabî'ye

---

4 Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. I, s. 23. "İnsan göklerin direğidir."

5 Bkz. Abdurrahman Câmî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 460.

6 Bkz. Davud Kayserî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, c. II, s. 392; Abdürrezzak Kâşânî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 298.

göre nefsin kötülüğün kaynağı sayılması yanlış bir nefs tasavvuruna dayanır. Gerçekte nefs, herhangi bir şekilde kötülüğün kaynağı sayılamaz. İbnü'l-Arabî'nin nefs tasavvuru, onun iyimserliğinin bir sonucudur. Nefs, kendi yararını gözetmek için hareket eder ve bu konuda nefsin iyi-kötü değer yargısıyla bir ilişkisi yoktur.[7]

İbnü'l-Arabî nefs hakkındaki bu iyimser görüşten, insanın güçleri, özellikle de arzu gücü hakkındaki olumlu görüşüne geçer. Arzu gücü, insanın her türlü eyleminin temelinde bulunan duygudur. İbnü'l-Arabî, bu gücün hedefini 'yetkinliğe ulaşma arzusu' olarak yorumlar. Öte yandan bu anlamıyla arzu gücü, feleklerin ve tüm âlemin hareketinin kaynağı olan özlemle aynı kapsama girer. O halde arzu gücü, bütün âlemin varlık gayesi olan 'sevgi'nin bir yansımasından ibarettir. Sevgi ise ilk yaratılış eylemini hatırladığımızda, Tanrı'nın bilinme isteğinden başka bir şey değildir. Tanrı'nın bütün hareketi bilinmeye duyduğu sevgi için olduğu gibi O'ndan çıkan âlem-insan da arzu gücüyle hareket eder.

Buraya kadar insanın bir şeyi kendine amade kılması veya bir şeye amade olma-

---

7 Tasavvuf tarihi bakımından çok önemli olan bu görüşlerini İbnü'l-Arabî'nin diliyle aktaralım: "Allah, nefsinin rütbesini ve onun özü gereği kötülüğü emreden biri olmadığını bildirmiştir. Nefse kötülük, Şeytan'ın günahı ilham etmesini kabul etmesi ve bu konudaki meşru hükmü bilmeyişi bakımından nispet edilebilir. Buna örnek olarak, sahibine dinde yasaklanmış olduğunu bilmediği bir işi yapmasını veya kendi nezdinde mübahlığı hakkında bir kuşku bulunan şeyi işlemesini emreden nefsi verebiliriz. Bu durumda, o şeyin haram olduğunu kabul eden kimse nefsin kötülük emreden olduğunu ileri sürer. Örnek olarak, onu haram ve helal sayan kimseler arasında nebizin [ekşi hurma suyu] içilmesini veya iki şarttan yoksun rebibe nikâhını verebiliriz. Bu gibi şeyler, şeriatta çoktur. Bu iki durum hakkındaki her iki yorum da [haram veya helal saymak], içtihattan oldukları sürece, geçerli ve onaylanmış hükümdür. Bununla birlikte müçtehitlerden biri, Şâri'nin o meselede kendisiyle hüküm verdiği ya da bir hüküm vermiş olsaydı kendisiyle hüküm vereceği kanıtı hatalı bulmuştur [gerçek ve yeterli bir kanıt saymamıştır]. Yine de 'her iki müçtehit ödüllendirilir.' Bazen bir meselede müçtehitlerden biri isabet etmiş olabileceği gibi her ikisi de yanılmış olabilir. Çünkü o meseledeki hüküm, din bakımından sınırlı değildir. Allah, *Nefs, hiç kuşkusuz, kötülüğü emredendir* buyurur. Bu ifade, Allah'ın nefs hakkındaki bir yargısı değildir, burada Allah, Mısır hükümdarının eşinin hükümdarın meclisinde söylediği sözü aktarmıştır. Acaba kadın bu nitelemede isabet etmiş midir etmemiş midir? Bu konu, hakkında susulmuş başka bir değerlendirmedir. Bilakis nefse ait olan şey, Şeytan'ın emrettiği şeyi kabul ettiğinde nefislerini kınayıcı olmaktır. O halde nefsin kötülüğü emredici olduğunun bildirilmesi, Allah'ın nefs hakkındaki bir yargısı veya Yusuf'un sözü değildir. Bu nedenle, ayetin açık hükmünden dolayı, [nefsin kötülüğü emrettiğini kanıtlarken] bu ayete dayanmak geçersizdir. Bir kanıta kuşku karışırsa, artık ondan kanıt getirme imkânı ortadan kalkar." Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. II, s. 370.

sının çeşitli koşulları üzerinde durulmuştu. Ancak işin en ileri derecesi, insanın kendi arzusunu ilah edinmesidir. Bu durumda ibadet eylemi, insanın iç dünyasındaki tezahürü dikkate alınarak tahlil edilir. İbnü'l-Arabî'nin "Kendini bilen Rabbini bilir" hadisinin başka bir alt anlamına ulaştığını görmekteyiz ki o da 'Herkes kendini sever' ve 'Herkes kendine ibadet eder' şeklinde ifade edilebilir.

Arzu gücünün suretlere ibadetteki etkisine örnek olarak, Samirî'nin yaptığı buzağı suretine insanların yönelmesini ve ibadet etmesini zikretmiştik. İbnü'l-Arabî, mal ile meyil ve yönelme arasındaki anlam benzerliğine dikkatimizi çekerek, ibadet edilen şeye karşı duyulan arzuya değinmişti. Burada, arzu gücünün insan davranışlarındaki etkisini daha belirgin bir şekilde ifade ederek, insanın Allah'a tapmasındaki gerçek saikin de hevâ ve arzu gücü olduğuna dikkat çeker. Bu yönüyle İbnü'l-Arabî, "Hevâ (arzu gücü), ibadet edilen şeylerin en büyüğüdür" der.[8] Öyleyse ibadetteki esas saik ve etmen, arzu gücüdür ve insanlar gerçekte arzu gücüne uyarak ibadete yönelir.

Tekrar Harun ve Musa arasındaki tartışmaya ve Samirî'nin eylemine dönebiliriz. Harun, ibadetteki bu saiki bilmeyen ya da dikkate almayan kimseyi temsil eder. Musa ise insanların farklı suretlere tapmasının hikmetini kavrayan kimsedir. Fassın sonunda, arifi "insanların ibadet ettikleri şeyler karşısında derin bir bilgi ve kavrayış sahibi olan kimse" diye tanımlar. Çünkü insanlar, arzularından hareket ederek, farklı inanç suretleri geliştirip bunlardan dolayı da birbirlerini tekfir etseler bile, başlangıçta hepsi arzusundan hareket eder. Öyleyse İbnü'l-Arabî'nin dikkat çektiği şey, ibadet edilen şeyler –ki onlar önderlik niteliğine haiz şeylerdir– karşısındaki insanların aynı saikle hareket etmiş olmalarıdır. Buradan ise gerçekte otorite sahibi olan şeyin ibadet edilen şeyler değil, insanların kendi arzu güçleri olduğu sonucunu çıkar.

Fassın sonuç bölümü ise, İbnü'l-Arabî'nin ilah-ı mutekad ile ilah-ı meşru (şeriatın bildirdiği ilah) hakkındaki görüşlerini dile getirdiği açıklamaları içerir. Arif bütün ilah suretlerinin gerçekte ilahlık mertebesinin tecelli ettiği yerler olduğunu bilirken, onları tasvip mi etmelidir? Hikâyeye döndüğümüzde, Musa kardeşine tepki gösterse de, niçin kendisi buzağı heykelini yaktı? Söz konusu suret yok olup gidecek bir şey değil miydi?

İnsanlar farkında olmasa bile, arif onların ibadet ettikleri suretlerin ardında ger-

[8] "Kalpte heva olmasaydı, hevaya tapılmazdı." Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. IV, s. 382.

çekte neye taptıklarını bilir. Buna rağmen arif, İbnü'l-Arabî'ye göre, söz konusu suretlerden yüz çevirerek, peygamberin bildirdiği Rabbe inanmalıdır.

Bu noktada İbnü'l-Arabî'nin iman ve peygambere imanın anlamı hakkındaki görüşlerini hatırlamalıyız. İnsan herhangi bir şekilde Allah'a inanabilir. Böyle bir durumda bu inanma yeterli midir? İslam'dan önceki ümmetlerden birisi Allah'a inandığı takdirde bu inancı yeterli midir?

İbnü'l-Arabî, peygamberin işlevini ve onun dindarlıktaki yeri hakkında çok önemli görüşlerini ortaya koyar. Dindarlık, peygambere uymak ve onu taklit etmekle gerçekleşir ve geçerli olabilir. Başka bir ifadeyle insanın Allah'a iman etmesi, aklıyla veya birisini taklit ederek herhangi bir şekilde ulaştığı bir Allah inancı olarak değil, peygamberin bildirdiği ve tanıttığı bir şekilde gerçekleşmiş olmalıdır. Bu fasta ise, *Allah'ı seviyorsanız, bana uyun ki O da sizi sevsin* ayetine atıf yapılarak bu görüş tekrarlanmıştır. İnsanlar ancak peygambere inandıkları takdirde mümin diye isimlendirilebilir. İbadet edilen suretler karşısında peygamberin tavrı, bilgisini gizleyerek, insanları Ku'rân'da bildirilen Allah'a ibadete yöneltmiştir.

Öyleyse arifin yapması gereken şey de, ibadet edilen suretlerden yüz çevirmek ve bu konudaki bilgisini gizlemektir.[9]

[9] Bu konuda bkz. Davud Kayserî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, c. II, s. 386.

MUSA FASSI'NDA YÜCELİK

GÖRÜNTÜ VE GERÇEKLİK

Bu fasta, yücelik hikmeti ele alınır. Şarihler, bunu iki şeyle ilişkilendirir: Birincisi, Firavun'un "Ben sizin en büyük Rabbinizim" demesine karşın Allah'ın Musa'nın büyüklük ve üstünlüğünü dile getirmesidir: *Korkma, en üstün sensin* (20:68).[1] İkincisi, Hz. Musa'nın pek çok özelliğiyle üstün bir peygamber olmasıdır.[2] Bu anlamda üstünlük hikmeti, daha önceki faslarda kısmen geçmişti. Mekân ve konum üstünlüğü İshak Fassı'nda geçmiş ve Allah'ın hangi anlamda yüksek olduğu ele alınmıştı. İsa Fassı'nda ise, meselenin başka bir yönü ele alınmış, İsa'nın Allah katına yükseltilmesinin anlamı üzerinde durulmuştu.

Fas, İbnü'l-Arabî'nin çeşitli görüşlerini aktarma imkânı bulduğu pek çok konuyu içerir. Bunların başında İsrailoğullarının çocuklarının öldürülmesiyle Musa peygamberin arasındaki ruhsal ilişkidir. Bu konu, İbnü'l-Arabî'nin mertebeler arası ilişkiler görüşünü anlamamız bakımından önemli ipuçları içerir. Ardından Musa'nın doğumu ve sandala konulup bir nehre bırakılması, bulunup kurtarılması, sarayda yetiştirilmesi gibi unsurlar gelir. Bütün bunlarda İbnü'l-Arabî, sembolik yorumlama yönteminin çeşitli yönlerini ve unsurlarını maharetle kullanır. Bunların başında, beden-ruh ilişkisiyle ilgili sembollerin çözümü gelir. Bu yönüyle sandala konulup nehre bırakılmak, insanın âlemdeki konumunun benzeridir. Nehirden kurtuluş, sarayda süt annelerin tutulması, Musa'nın kendi annesi gelinceye kadar süt annelerin sütünü

---

[1] Bu konuda bkz. Davud Kayserî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, c. II, s. 401; Bâlî Sofyavî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 383.

[2] Sadreddin Konevî, Musa'nın dört özelliğiyle üstün sayıldığını söyler. Bunlar, Hakkın kendisiyle melek vasıtasıyla olmaksızın doğrudan konuşması, Tevrat'ı Musa için eliyle yazması ve Hz. Peygamber'e ait olan toplayıcılık makamına yakınlığıdır. Bkz. Sadreddin Konevî, *Fusûsu'l-Hikem*'in Sırları, s. 141 vd. Konevî dördüncü özelliği zikretmez, bunun yerine Musa ile Hızır ilişkisine temas eder. Kayserî ise, dördüncü özelliği ümmetinin sayısının çokluğu diye belirtir. Bkz. Davud Kayserî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, c. II, s. 401. Bu konuda Kayserî'nin olduğu gibi diğer şarihlerin bütünüyle Konevî'nin ifadelerini tekrarladığını görmekteyiz. Bkz. Abdürrezzak Kâşânî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 303; Câmî ise, Musa'nın üstünlüklerinin izaha gerek duymayacak kadar çok ve bilinir olduğuna dikkat çeker. Bkz. Abdurrahman Câmî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 471.

kabul etmeyişi vb, İbnü'l-Arabî'nin manevi-maddi rızıklar, bilgi, şeriatlar arası ilişkiler gibi çeşitli konularla ilgili görüşlerini sunma fırsatı bulduğu konulardır. Ardından Musa'nın yetişkinlik döneminde karşılaştığı sorunlar gelir. Bunların başında Kıptî bir genci tokatlayıp öldürmesi olayı vardır. Burada Musa'nın tavrı, İbnü'l-Arabî'nin hareket fikrini ve bütün âlemdeki ve feleklerdeki özlem kaynaklı hareketleri yorumlamak bakımından önemlidir.

Fasta İbnü'l-Arabî, Hızır ve Musa ilişkisi üzerinde de durur. Bu mesele, bir yönüyle velilik-nebilik ilişkisiyle ilgili olduğu gibi aynı zamanda hikâyenin tasavvuf çevrelerinde neden çok öne çıktığını anlayabileceğimiz açıklamalarla karşılaşırız. Musa'nın Medyen'e gitmesi, bu süreçte geçtiği sınanmalar, eğitim ve bu eğitimdeki bazı olayların Hızır'ın kendisine gösterdiği olaylarla ilişkisi üzerinde durulur. Fasta dikkat çeken konulardan birisi de, Tanrı'yı bilmenin anlamı hakkındaki görüşlerdir. Firavun'un Tanrı'nın mahiyeti hakkındaki sorusu, İbnü'l-Arabî'nin bilgi görüşü bakımından önemli unsurlar içerir.

MUSA UĞRUNA ÖLDÜRÜLEN ÇOCUKLAR

Kahinler Musa'nın doğumundan önce Firavun'a İsrailoğullarından doğacak bir çocuğun mülkünü ele geçireceğini söyler. Bunun üzerine Firavun İsrailoğullarının bütün çocuklarını katleder. Bu durum, ayetlerde dile getirilmiş ve tefsir bilginleri konunun üzerine durmuştur. İbnü'l-Arabî'ye göre burada en önemli unsur, öldürülen çocuklar ile Musa'nın başarılı olmasının ilişkisidir. Öldürülen her çocuk 'Musa'dır' diye öldürüldüğü için onların ruhu Musa'da toplanmıştı. Böylelikle Musa, bütün çocukların ruhlarının bir toplamı olarak doğmuştu. Ardından İbnü'l-Arabî, çocukların fıtrat üzerinde olmasıyla etkin olmaları arasındaki ilişki üzerinde durur.

Doğrusu *Fusûsu'l-Hikem*'in anlaşılması güç yerlerinden birisinin burası olduğunu belirtmeliyiz. Çocukların ruhlarıyla peygamberin ruhları arasında nasıl bir ilişki kurulabilir? Üstelik bu durum Musa'ya özgü bir ayrıcalık olarak zikredilmiştir.

Bu noktada şarihlerin çeşitli açıklamalarını görmekteyiz. Daha önce çağdaş İbnü'l-Arabî uzmanlarından Afîfî'nin görüşlerine kısaca değinmeliyiz. Afîfî'ye göre İbnü'l-Arabî'nin bu görüşü, Yeni Platoncu tümeller-tikeller ilişkisinin bir devamından ibarettir.[3] Çünkü ruhlar arasında tümellik-tikellik ilişkisini dikkate aldığımızda,

[3] Bkz. Ebü'l-Alâ Afîfî, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, s. 433.

tikel ruhlar tümel ruhta toplanmıştır sonucunu çıkartabiliriz. *Fusûsu'l-Hikem* şarihleri içinde konu hakkında doyurucu açıklamalar Kâşânî'de geçer. Kâşânî'ye göre ana mertebeleri temsil eden külli ruhlar ile tikel ruhların ilişkisi üst âlem-alt âlem ilişkisi gibidir. Bu durumda üst âlemler alt âlemlerde etkin olduğu gibi daha güçlü ve yaratılış bakımından daha öncelikli ruhlar da kendilerinden sonraki ruhlarda etkindir.[4] Bu durumda ruhlar arasındaki ilişki, bir anlamda yardım eden ve edilen, başka bir yönden ise amir-memur ilişkisi gibidir. Musa'dır diye öldürülen bütün canlar, gerçekte Musa'nın etkisi altında bulunan tikel ruhlardı. Bu nedenle onların varlık ilkesi olan ilahi isimler, bu kez Musa'ya yardım edici olarak döndü. Peygamberin hakikatiyle ümmeti içindeki fertlerin hayatı arasındaki ilişkiyi hatırladığımızda, onlara yardım da peygamber vasıtasıyla ulaşmaktaydı.

İbnü'l-Arabî'nin dikkat çektiği bir husus, temiz ve yaratılış üzerinde bulunan bu ruhların bu haliyle Musa'ya yardımcı olmalarıydı. Bu özellik, peygamberler içinden sadece Musa'ya özgü bir ayrıcalıktı. Bunu isimler bakımından ifade edersek, kastedilen şey, her bir tikel ruhun dayandığı ilahi ismin Musa'ya yardımcı olmasıdır. "Bu sayede Musa, pek çok ruhun toplamı ve etkin güçlerin bileşimi olarak doğdu."[5]

Çocuklar fıtrat üzerinde doğmuş ve böyleyken öldürülmüşlerdi. İbnü'l-Arabî,

---

[4] Bkz. Abdürrezzak Kâşânî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 303. Kâşânî peygamberlerin ruhlarıyla ümmetlerinin ruhları arasındaki ilişkiyi, insan güçlerinin ruhu karşısındaki durumu veya hizmetçilerin efendileri karşısındaki durumuyla örneklendirir. Bkz. Abdürrezzak Kâşânî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 304. Konunun isimler teorisiyle ilişkisi için bkz. Davud Kayserî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, c. II, s. 402. Kayserî, ruhların tümel ve tikel olmasıyla konuyu açıklar. Buna göre tikel ruhlar, tümel ruhların altında bulunur. Fakat sûfilerin nefs teorilerinden bildiğimiz kadarıyla burada kastedilen tümel ve tikel, kapsam bakımından bir niteleme olmalıdır. Nitekim bunu Kayserî isimlerle ilişkilendirerek açıklar. İsimlerin bir kısmı genel anlamlı isimlerdir, bir kısmı ise bu isimlerin altında bulunan daha özel anlamlı isimlerdir. Öyleyse peygamberin ruhuyla ümmetinin ruhları arasındaki ilişki de etkin bir sebep veya isimle edilgen bir kabiliyetin ilişkisi gibidir. Bkz. Davud Kayserî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, c. II, s. 403. Bâlî Efendi ise meseleyi başka bir şekilde çözmeye çalışır. Ona göre, buradaki ana sebep, çocukların Musa'dan dolayı öldürülmesidir. Böyle olmasaydı, onlar Musa'ya yardımcı olamazdı. Musa'nın üstün gelmesi böyle bir hikmete dayandırıldığı için, çocuklar temiz fıtrat üzerindeyken onun uğruna öldürülmüştür. Öyleyse bu olayda Firavun, ezeli iradenin belirlediği şeyin gerçekleşmesinde bir aracıdır. Öldürülen çocuklar, sanki bir kısas talebiyle, Musa'da birleşmiş ve Musa Firavun'a karşı güç kazanmıştır. Bâlî Sofyavî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 384. Bu konuda daha ayrıntılı açıklamalar ise ilk büyük şerh olan Cendî'nin şerhinde geçer. Bkz. Müeyyidüddin el-Cendî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 622.

[5] Bkz. Davud Kayserî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, c. II, s. 403.

buradan hareketle yeni ve fıtrat üzerinde olanlar ile güce sahip olmak arasında bir ilişki kurar. Gerçekte İbnü'l-Arabî, sürekli yaratma fikrini kabul etmişti. Üstelik Tanrı'nın eylemleri bakımından zamansal ifadeleri mecazi anlamda kullanabiliriz. Buna rağmen İbnü'l-Arabî, yeni doğan bir çocuğun ya da yağan bir yağmurun veya yeni ortaya çıkan herhangi bir şeyin eskiye göre üstün bir güce sahip olduğunu düşünür ve bunu çeşitli örneklerle açıklar (Peygamberin yağmura bağrını açması, çocuğun büyüğü etkisi altına alması vb).

Bu bölüm, fassa giriş sayılabilir; çünkü bu olay, Musa'nın doğumundan önce gerçekleşmişti. Musa Fassı'nda ele alınan olayların önemli bir kısmı, Musa'nın bir peygamber olarak gönderilmesinden öncesiyle ilgilidir. Bu yönüyle Musa peygamberin Firavun'un zulmünden kurtarılması, sandala konulup nehre bırakılması, Firavun'un sarayında güven içinde yetişecek şekilde kurtulması, kendisini yetiştirecek bir annenin aranması, Kıptî bir genci öldürmesi, şehirden kaçması, Medyen şehrinde Şuayb ile buluşması vb pek çok unsur Musa'nın çocukluk ve gençlik dönemiyle ilgili hadiselerdir. İbnü'l-Arabî, Ku'rân'da çeşitli şekillerde aktarılan bu olayları Musa peygamberin üstünlüğünün bir kanıtı olarak ele alır.

BEDEN NEFS İLİŞKİSİ: HER ŞEY KENDİSİNDEN YÖNETİLİR

Bu olayların başında, Musa'nın bir sandala bindirilip nehre bırakılması gelir. Musa'nın annesi, çocuğunu korumak amacıyla onu bir sandala bindirmiş ve nehre bırakmıştı. Burada İbnü'l-Arabî, fasla ilgili ilk sembolik açıklamasını yapar. Bu da, sandalın bedeni, nehrin bilgiyi temsil etmesidir.[6]

İbnü'l-Arabî metinlerinde su bilgi ve hayat demektir. Daha önce Eyyûb Fassı'nda her şeyin sudan yaratılması ve hayat bulmasıyla, suyun bilgiyle ilişkisi üzerinde durulmuştu. Eyyûb, İbnü'l-Arabî'nin yorumuyla, hakikatlerin bilgisinden habersiz ve

---

6 Bu konuda bkz. Davud Kayserî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, c. II, s. 405. Şarihler burada geçen sandal kelimesiyle başka bir ayette sandalla ilgili zikredilen 'dinginlik' (sekinet) özelliğini birleştirir. Bu yorumda sandal olmak bakımından hepsinde bir sekinet vardır. Bu sekinet, ruhun bedende karar kılması ve dinginliğe ulaşmasıdır. Çünkü soyut anlamlar ve hakikatler, kendilerinden kaynaklanan bir arzuyla yetkinliklerine doğru hareket eder. Şahadet âlemine ulaştıklarında ise, ez-Zâhir isminin etkisi altına girerler. Sekinet buna işaret eder. Bkz. Davud Kayserî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, c. II, s. 406. "Sandal beden için verilmiş bir örnektir. Ruh onda yerleşir." Bkz. Müeyyidüddin el-Cendî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 635.

uzak kalmaktan şikayet edince Allah kendisini suya yönlendirmiş ve her şeyin sudan yaratılmasını hatırlatarak hakikatlerin bilgisinden uzak olmadığına dikkatini çekmiştir. Su veya nehir, bilgi nehri anlamında yorumlanır. Musa'nın bırakıldığı sandal ise, bedeniydi. Buradan İbnü'l-Arabî, beden ve nefs teorisinin bir yönüne değinir ve sürekli tekrarladığı bir ilkenin başka bir yönüne işaret eder. O da bir şeyin ancak kendisiyle yönetilebileceğidir.

Tanrı âlemi, âlem vasıtasıyla yönetir. Bunun anlamı, Tanrı'nın âlemi sebepler ya da daha özel anlamda ise âlemin bir parçası olan insan vasıtasıyla yönetmesidir. Çünkü sebeplerin konulması, ilahi hikmetin bir gereğidir. Allah, sebepleri koymuşsa bu sebepler vasıtasıyla âlemi yönetir. Bu durum, genel anlamda âlem için geçerlidir. Bu özel hükmü insan için de geçerli sayabiliriz. Bu kez, âlem karşısında onu yöneten insanın yerini alan şey, ruhtur. Sûfilerin nefs ve ruh terimlerini kullanımı, İslam filozoflarından kısmen ayrıdır. İslam filozofları, nefsin nebati, hayvani güçlerinden söz eder. İnsanı insan yapan ise düşünme gücüdür. Sûfiler ise, düşünen nefsi, latife-i insaniyye (insanın hakikati) veya ruh diye isimlendirir. Burada hareket ettikleri nokta ise insana üflenen şeyin ayette ruh adıyla geçmesidir.

İbnü'l-Arabî "Kendini bilen Rabbini bilir" anlamındaki bir hadisin çeşitli alt anlamlarını zikretmişti. Bunların arasında "Her şey kendini bilir ve kendini görür" ya da daha sonra Muhammed Fassı'nda zikredeceğimiz "Bir şey ancak kendisini över" gibi ifadeleri hatırlatabiliriz. Burada ise 'Bir şey ancak kendisinden yönetilir' şeklinde bu hadisin başka bir alt anlamını zikreder.

İbnü'l-Arabî, bedeni bir sandal gibi düşünür. Sandalın içine atılan Musa ise, bedene binen ve yerleşen nefsi temsil ediyordu. Bedende ruh, çeşitli duyu ve akli araçlarla bilgiler elde eder; çünkü nefsin atıldığı nehir bilgi deryasıydı. Nefs ya da İbnü'l-Arabî'nin daha çok kullandığı ruh, bedeni bedenin araçlarıyla yönetir. Bu araçlar duyular, akıl, dış ve iç güçlerdir. Bu güçler ile insanın hakikatinin ilişkisini Âdem Fassı'nda kısmen ele almıştı. Bu güçler vasıtasıyla insan, atılmış olduğu deryada bilgiler kazanır. Beden-ruh ilişkisinden hareket ederek de İbnü'l-Arabî, nefsin bedeni yönetme tarzının Allah'ın âlemi yönetme tarzının bir örneği ve benzeri olduğuna dikkat çeker. Allah âlemi âlemin kendisiyle yönetir. Bunun başka bir ifadesi ise, Allah'ın âlemi âlemin kendi suretiyle yönetmesidir. Suret, meşhur bir hadiste geçen, "Allah Âdem'i kendi suretine göre yarattı" hadisine atıf yapar. Suret âleme de izafe edilebilir ki, şarihlerin büyük kısmının tercih ettiği yorum budur. O zaman suret hakikat demek olur ve âlemin dayandığı ilahi isimlere işaret eder.

ZÂHİR BÂTIN HAKKINDA BİR BELİRTİ TAŞIR

İbnü'l-Arabî, sandalın atıldığı nehirle ilgili açıklamalarını sürdürürken görünüşte ürkütücü gelen birtakım olayların gerçekte nasıl kurtuluş içerdiğine dikkat çeker. Bunların başında, nehre bırakılmanın görünüşte yok olmaya işaret etmesi gelir. Gerçekten de bir çocuğun sandala bırakılıp nehre atılması yok olmaktan başka ne anlama gelebilir ki?

Ancak olayın gerçek anlamı, öldürülmekten kurtulmaydı. Görünüşte kötü, gerçekte iyi olan hadiseler Musa'nın hayatında pek çok kez geçer. Fassın devamında ise, Hızır ile olan hikâyesinde görüntü ile gerçek arasındaki çelişkinin çeşitli örnekleri Musa'ya öğretilecektir. Ancak İbnü'l-Arabî, görünüş ile gerçeklik, ya da zâhir ile bâtın arasında mutlak bir karşıtlığı benimsemez.

Böyle bir yorum, onun varlık mertebeleri fikriyle çelişeceği gibi 'itibar', başka bir ifadeyle bir şeyden başkasına geçmek anlamındaki yorum yöntemiyle de uyuşmaz. Çünkü zâhir (olayın görünen yönü, dış yüzü), herhangi bir şekilde bâtın hakkında bir kanıt ve belirti içermeseydi, bâtın hakkında bilgi edinemezdik. Bu durumda zâhir-bâtın ilişkisi hakkındaki görüşü, zâhirin reddedilip bütünüyle Bâtıniliğe sapmak yerine, bir anlam derinleşmesi haline gelir. Arif, zâhiri ortadan kaldırarak bâtını anlamla ilgilenmez. Arif, her mertebenin hakkını mertebeye vererek mertebeler arası ilişkileri bilen kimsedir. Çünkü bâtın, bâtini anlam el-Bâtın ismiyle ilgiliyken zâhir ve zâhirî anlam da ez-Zâhir ismiyle ilgilidir. Varlık ise sürekli olarak zâhirden bâtına, bâtından zâhire doğru hareket eder. Bu yönüyle İbnü'l-Arabî'nin yorum yöntemi, bütün mertebelerde tecelli edenin Hak olduğunu dikkate alarak, 'mertebelere hakkını vermek' ilkesinden hareket eder. Öyleyse İbnü'l-Arabî, önce ilk bakışta 'yok oluş' diye görülen bir şeyde bulunup insanın göz ardı ettiği bir belirtiyi saptamaktan hareket eder. Bu nedenle işin iç yüzüne (bâtın) ve hakikatine 'geçiş' yapmamızı sağlayan belirtinin saptanması, yorum yönteminin ilk ilkesi olmalıdır.

Suya bırakılmak görünüşte bir yok oluştu. Ancak anneye böyle hareket etmesini ilham eden bizzat Allah'tı. Musa'nın suya bırakılması, Firavun'dan kurtulmasının yegâne yoluydu. Nitekim annesi, oğlunu suya bıraktıktan sonra bir dinginlik ve huzur duymuştu. Öyleyse görünüşte de bu davranış bir tür kurtuluş umudu içermekteydi. Zâhir ile bâtın arasında böyle bir ilişki kurulduktan sonra, İbnü'l-Arabî suya bırakılmanın gerçekte bütünüyle bir kurtuluş fiili olduğu hakkındaki açıklamalarına geçer. Bu görüşünü açıklarken hareket noktası ise, suyun içerdiği simgesel anlamlardır. Daha doğru bir ifadeyle ilk başta zikrettiği simgesel anlamları suyun zâhiri

anlamıyla birleştirerek suyun hayat ve kurtuluşla ilişkisine dikkat çeker.

Su, hayatın ilkesidir. Eyyûb Fassı'nda, suyun önemi ve bir ilke olarak yaşamın kaynağı olması hakkındaki görüşlerini aktarmıştık. Bu ilke, aynı anda hayat ve bilgi demekti. Burada İbnü'l-Arabî suyun bilgi anlamına, hayat kelimesinin simgesel anlamından ulaşır. Çünkü ölüm, hareketsizlik ve durağanlık demektir. Bu anlamıyla ölüm, bilgisizliktir. Nitekim bir ayette 'ölü kalplerden' söz edilir. Bu yorumuyla sûfiler bilgisizliği ölümün bir türü saymış, ölümün türlerinden söz etmişlerdir.[7] Buna karşın, bilgi hayat demektir. Çünkü kalplerin ve ruhun canlanması bilgiyle mümkün olabilir. Meselenin başka bir yorumu ise, bilgi sayesinde eşyanın yokluktan varlığa çıkmasıyla ilgilidir. Eşyanın hakikatlerinin varlığa çıkması, onların bilinmesiyle mümkün olmuştur.

Şu halde bilmek hareketin kaynağı olduğu gibi bunun simgesel karşılığı olarak su da yeryüzünün ölüyken dirilmesine ve bitkileri yetiştirmesine sebep olmuştur. İbnü'l-Arabî'nin bilginin hayat ve hareketle ilişkisi yönünden dikkat çektiği başka bir husus, bilginin son derecesi olan hayretin bir hareket olmasıdır. Çünkü hayrete düşen insan şaşırır ve ıstırap çeker. Bu ise, hareket demektir. Öyleyse bilginin olduğu yerde hareket vardır ve hareket hayat demektir.

Musa'nın konulduğu sandal, nehir boyunca ilerlemiş ve bir ağacın altında durmuş, Firavun ya da adamları onu bulmuş, onu öldürmek istemiş, Firavun'un eşinin talebi üzerine öldürmekten vazgeçmişlerdi.

İbnü'l-Arabî, Musa isminin kökeni hakkında bir açıklama yapar ki, buradaki yöntemi başka pek çok kelimenin ikili anlamı hakkında dikkat çektiği bir hususdur. Musa, iki kelimeden bileşik Kıptîce bir isimdir. *Mu*, 'su'; *sa* ise 'ağaç' demektir. Firavun Musa'ya bulduğu yerde ve duruma göre isim vermiştir.[8] Firavun'u Musa'yı öldürmekten vazgeçiren kişi, onun eşiydi. İbnü'l-Arabî, gerek Firavun'un eşi ve gerek Süleyman kıssasında Belkıs söz konusu olduğunda kadınların hikmet sahibi olmasından söz etmiştir. Firavun'un eşi "ikimiz için de bir göz aydınlığıdır" diyerek Musa'nın hayatını kurtarmıştı. Dediği gerçek olmuştu: Musa Firavun'un karısının iman sahibi olmasına vesile olduğu gibi boğulurken Firavun için de bir kurtuluş vesilesi olmuştu. Bu mesele, *Fusûsu'l-Hikem*'e yönelik eleştirilerden birisidir. İbnü'l-Arabî, fassın sonuna doğru tekrar bu meseleye temas edecektir. Burada yine görüntü ile

---

7 Bu konuda bkz. Suad el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, "Ölüm" maddesi.

8 Bkz. Davud Kayserî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, c. II, s. 414.

gerçeklik arasındaki çelişkiye dikkatimizi çeker: Musa görünüşte Firavun ve hükümdarlığının yok olmasına sebepken aynı anda onların iman sahibi olarak kurtulmalarına da sebeptir.

HER HAREKET SEVGİ KAYNAKLIDIR

Musa bu süreçte birtakım imtihanlardan geçmiştir. Bunların gayesi, Musa'ya sabrı öğretmekti. Nitekim imtihanların pek çoğunun iç yüzünü daha sonra Hızır ile arkadaşlığı esnasında öğrenecekti. Bu arkadaşlık boyunca Hızır'a tepki gösterdiği olayların büyük kısmı Musa'nın gençlik döneminde yaptığı veya yaşadığı olaylardı. Bunların başında bir Kıptîyi öldürmesi gelir. Musa bu cinayet nedeniyle herhangi bir suçluluk duymamıştı; çünkü o Allah'ın koruması ve himayesi altındaydı.[9] Ancak İbnü'l-Arabî'nin üzerinde durduğu şey, Musa'nın kaçmasının anlamıydı. Musa öldürülmekten korktuğu için mi kaçmıştı? Sebep böyle görünür. Ancak fassın başında görüntü ile gerçeklik arasında kurulan ilişkiden hareket edersek, kaçma hareketini başka bir şekilde yorumlayabiliriz. O da hareketin sebebini korku yerine yaşamayı sevmek diye görmektir. Gerçekte hiçbir hareket, korkudan kaynaklanamaz. Burada İbnü'l-Arabî'nin varlık anlayışında çok önemli bir yer tutan 'sevgi kaynaklı hareket' anlayışının bazı unsurlarını görmekteyiz.[10] Varlığın kaynağı, Tanrı'nın ya da Mutlak Varlık'ın bilinmek istemesi –bilinmeyi sevmesi ve irade etmesi– üzerine zuhura yönelmesi ve hareket etmesidir. Burada kullanılan kelimelerin zamanla irtibatlı yorumlandığını, gerçekte ise, bu mertebenin zaman kavramıyla sınırlı olmadığını belirtmiştik. Tanrı böyle bir arzuyla bilinmeye yöneldiğinde, ilahi ilimde sabit hakikatler dış varlıkta ortaya çıkmıştır. Hareketin bu ilk örneği, bütün hareket türlerindeki saik ve etmendir. Çünkü âlemler arası ilişkiler bir tür sebep ve sebepli ilişkisi olduğu gibi alt âlemlerde üst âlemlerde olmayan bir şeyin meydana gelmesi ve gerçekleşmesi mümkün değildir. Nedenlinin nedene götüren bir belirti ve işaret sayılmasının yegâne anlamı ve imkânı da budur.

Öyleyse hiçbir hareketin nedeni sevgiden başka bir şey olamaz. Fassın başında,

---

[9] Bkz. Abdurrahman Câmî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 482.

[10] Bu konuda bkz. Davud Kayserî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, c. II, s. 424. "Hareketin aslı ve hakikati, sevgiden meydana gelmiştir. Âlemdeki her hareket de genelin hükmüne göre gerçekleşir."

suyun yaşam ve hareketle ilişkisini görmüştük. Bu sayede görünüşte ölüm ve yok oluş olan bir fiil, kurtuluş olarak yorumlanmıştı. Aynı şekilde, bir hareketin sevgiden başka bir nedenle ortaya çıktığını gördüğümüzde, bu durum sadece görüntüde böyle olabilir. Gerçekte ise hareket sadece sevgi ve arzudan kaynaklanabilir. Bu sevgi en temelinde hayata ve yaşamaya duyulan istek ve arzudur. Öyleyse sorun, görünüş ve dış yüzünde farklı görülen bir şeyin gerçek anlamını saptamaktır.

Hareketin sevgi kaynaklı olması, âlem örneğinde iki şekilde gerçekleşir. Birincisi Tanrı'nın bilinmek istemesi ve bunu sevmesidir. Bu sevgi nedeniyle Tanrı âlemi var etmeye yönelmiştir. Buradan hareketle sûfiler ilk hareketin kaynağını *el-baisu'l-hubbî,* 'sevgi kaynaklı etmen' diye terimleştirmiştir. Bunun anlamı, bilinmek istemeden kaynaklanan etmen veya saiktir. Âlem bu saikin hareket ettirmesiyle dışta var olmuştur.

Meselenin başka bir yönü ise ilahi isimlerin kendi yetkinliklerini görme isteğiydi. Âlemin var olmasını gerektiren ilahi isimlerin talebi, aynı zamanda âlemin ilahi bilgiden dışta var olmaya geçme talebiyle özdeştir. Bu noktada Tanrı'nın bilinmek istemesiyle isimlerinin eserlerini dışta görmek istemesi arasında bir fark görülerek, ikinci istek, yetkinliğe dönük istek ve talep olarak yorumlanır. Başka bir ifadeyle âlemin dışta var olmak isteği, yetkinleşmeyi ve kemali sevmesinden kaynaklanır. Çünkü her şey kendi kemalini ister ve kemal özü gereği istenilen bir şeydir. Öyleyse âlem için hareket, hem kendisinden hem de suretine göre yaratıldığı Tanrı bakımından ancak sevgi kaynaklı olarak meydana gelebilir. Âlemin içindeki tikel hareketlerin bu kapsamın dışında olması ise, mümkün değildir. Sevgi kaynaklı bu hareket, özlem diye ifade edilir. Felekler bu özlemle döndüğü gibi âlemdeki bütün *kevn-fesad*, 'oluş-bozuluş' türleri de bu özlemle gerçekleşir.

Musa korktuğu için kaçtığını söylemişti. İbnü'l-Arabî, buradaki çelişkiyi gidermek ister ve peygamberlerin 'zâhir dili' ve sıradan insanların anlayışını dikkate alarak konuştuklarına dikkat çeker. Bu konu, daha önceki pek çok fasta geçmişti. Yakub Fassı'nda Allah'ın emriyle meşiyeti (yaratmayla ilgili mutlak irade) arasındaki çelişki belirtilmişti. Harun Fassı'nda ise, arifin peygamberi taklit ederek bildiği halde farklı inanç suretlerinden yüz çevirmesi gerektiğinden söz edilmişti. Burada ise, bu kez Musa'nın bir davranışını gerekçelendirirken zâhir dilini kullanmasına dikkat çeker. Zâhir dili, seçkinlerle sıradan insanların ortak olduğu dildir. Bu dil sayesinde İbnü'l-Arabî, seçkin insanların dille ifade edilen şeyin ardında bulunan anlama geçebileceğini sıradan insanların ise sadece zâhirî anlatımla yetinebileceklerine dikkat çeker.

Zâhirî bir anlatım dilinin kullanımı, sûfilerin dili hakkında bazı ipuçları verir. Sûfiler, başından beri farklı bir bilgiye ve bu bilgiyi edindikleri yönteme sahip olduklarının farkındaydı. Ancak, bilgilerini iki nedenle gizlemeyi ve simgesel anlatımlarla dile getirmeyi tercih etmişlerdi. Birincisi, kendi düşüncelerini fıkıh, kelam gibi teorik bilimlerin yerini alacak bir bilim haline getirmeyi tercih etmeyişleriydi. Bu bağlamda insanlara gereken şey, ahlaklarını yetkinleştirmek ve nefis mücadelesinden başka bir şey değildir. Nitekim sûfiler, kendi aralarından bu gibi konuları ifade etmeye kalkışanları eleştirmiş veya tasavvuf hakk nda kitap yazanlar mazeret göstermişlerdir. İkinci neden ise, sûfilerin gördükleri baskılardır. Bu baskılar, İbnü'l-Arabî'nin ifadesiyle, fıkıh kelam bilginleri ve bu bilginlerin zorlamasıyla da siyasal iktidarlardan geliyordu. Bu nedenle sûfiler, bilgilerini daha çok gizlemeye ve simgesel bir dille anlatmaya yönelmişti.[11]

Burada İbnü'l-Arabî'nin sûfilerin zâhirî bir anlatım tarzını benimsemelerinin başka bir nedenini zikrettiğini görmekteyiz. O da 'zâhir dili'nin seçkin ve sıradan insanların ortak dili olmasıdır. Nitekim İbnü'l-Arabî'nin yorum yönteminin temel ilkelerinden birisi dilden hareket etmektir. Bu yönüyle sûfilerin yorum yöntemi, dilden hareket ederek kelimelerin birden çok anlamı üzerinde durmak şeklinde gerçekleşir. Nitekim Musa Fassı'nda bunun kimi örneklerini göreceğiz. Musa ismi ya da yöntem (*minhac*: min-ha-cae) kelimesini açıklarken veya inançsızlık, ya da hayye-hayat (yılan-canlılık), sicin-cin (hapis-gizlenmek), asâ-isyan (sopa-isyan) gibi ifadeler, kök anlama dönerek yorumlanır.[12] Sûfiler, dili gerçeği doğrudan anlatan bir araç saymışlardır. Karşı çıktıkları şey ise, daha çok aklın değer yargılarına göre dilsel anlamı bir yana bırakarak zorlamalı tevillere yönelmeleridir.

Bu gibi konularda başta İbnü'l-Arabî ve Konevî olmak üzere sûfilerin kelamcılara yönelik eleştirileri malumdur. Musa Fassı'nda lafız ile anlam ya da zâhir ile bâtın arasındaki ilişki ve farklılık, Hızır ile Musa'nın arkadaşlığında ortaya çıkmıştı. Lafzın yerini duvarın ücretsiz onarılması, geminin tahrip edilmesi, çocuğun öldürülmesi gibi Hızır'ın kendiliğinden yapmadığını söylediği birtakım olaylar alır. Bütün bu olaylar karşısında Musa, bir peygamber olarak görünüşü temsil ediyordu. Bu nedenle, sürekli tepki göstermiş ve Hızır'ın yaptığı işin hikmetini anlayamamıştı. Hızır'ın gösterdiği şeyler, daha önce kendisinin yaşadığı olayların bir görünümünden ibaretti.

---

[11] Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. II, s. 348.

[12] Bunlar hakkında bkz. Davud Kayserî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, c. II, s. 427.

Nitekim Musa tanımadığı kimseler için kuyudan ücretsiz su çekmişti. Bu olayın benzerini Hızır'da gördüğünde tepki göstermişti ya da Hızır'ın ebeveynine bir iyilik olarak Allah'ın emriyle öldürdüğü çocuk da öldürdüğü Kıptîdeki hikmeti Musa'ya öğretmenin bir yoluydu.[13] Gemiyi tahrip etmesi ise, görünüşte tehlike ve yok olmayı içeren sandala konulup nehre bırakılmasının bir benzeriydi. Böylece Hızır, Musa'nın yaşadığı birtakım olayları kendisine göstermiş, fakat Musa bunların hepsine tepki göstermişti.[14]

Hızır ile Musa arasında itirazla biten tartışmalı arkadaşlık, sûfilerin ilgi gösterdiği ve genellikle *ledünni* bilginin örneği sayılan bir hadisedir. Musa'nın temsil ettiği bilgi şeriatın bilgisi Hızır'ın bilgisi ise velinin bilgisi olarak görülerek bu iki bilginin arasındaki çelişkiye dikkat çekilmiştir. İbnü'l-Arabî'nin meseleyi tam olarak böyle görmediğini anlıyoruz. Böyle bir şey, zaten İbnü'l-Arabî'nin genel düşüncesiyle uyuşmazdı.[15] Kıssada Hızır'ın bilgisinin Musa'nın bilgisinden üstün olduğu hakkında herhangi bir açıklama yapmadığı gibi Musa'nın sadece peygamber olarak bazı şeylerin bilgisinden mahrum kalabileceğini belirtir. Bunun bir benzeri, Hz. Peygamber'in hurmaların budanması olayında sahabeye yaptığı tavsiyenin başarısızlıkla sonuçlanmasıydı. Bu olay sonucunda Peygamber "Siz dünya işlerinizi daha iyi bilirsiniz" demiş, bu durum onun mertebesinde veya bilgisinde bir eksiklik olarak görülmemişti. Öyleyse bir peygamberin peygamber olması mutlaka her şeyi bilfiil bilmesi anlamına gelmeyeceği gibi bazı durumlarda peygamberlik makamı bazı bilgileri

---

[13] Bkz. Davud Kayserî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, c. II, s. 421.

[14] Hızır-Musa hikâyesindeki unsurların orumu için bkz. Davud Kayserî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, c. II, s. 421.

[15] Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. II, s. 85. İbnü'l-Arabî şöyle der: "Şeyhlerimizden biri, Ali el-Mütevekkil ve Ebû Abdullah Kadibü'l-bân'ın arkadaşlarından Ali b. Abdullah b. Câmî, Hızır ile bir araya gelmişti. Şeyh, Musul dışında Mikla şehrinde kendisine ait bir bostanda oturuyordu. Hızır, Kadibü'l-bân'ın huzurunda ona hırka giydirmiş, o da Hızır'ın giydirdiği yerde ve giydirildiği tarzda o hırkayı bana giydirdi. Daha önce Hızır'ın hırkasını daha uzak bir yolla arkadaşımız Takiyyüddin Abdurrahman b. Ali b. Meymun b. Âb et-Tevzerî'nin elinden giymiştim. O da hırkayı, Mısır bölgesinde şeyhlerin şeyhi, Sadreddin İbn Hameveyh'in elinden giymişti. Onun dedesi de hırkayı Hızır'ın elinden giymişti. Bu vakitten itibaren hırka giymeyi kabul ettim ve Hızır'ın onu dikkate aldığını gördüğümde insanlara hırka giydirdim. Daha önce ise, günümüzde bilinen hırkayı benimsemiyordum. Çünkü bize göre hırka, sohbet, edep ve ahlâklanmak demektir ve bu nedenle hırka giyimi kesintisiz olarak Hz. Peygamber'e kadar gitmez. Bununla birlikte sohbet ve edep mevcuttur ve o takvâ elbisesi diye isimlendirilir."

perdeleyebilir de. Bunun bir örneğini Musa peygamberin kaçmasını sebeplendirirken korkuyu zikretmesiydi. Halbuki Musa peygamber, kaçmasının sevgi kaynaklı bir hareket olduğunu ve âlemde sevgi kaynaklı olmayan herhangi bir hareketin bulunamayacağını biliyordu. Fakat peygamber olmak, seçkin ve sıradan insanların ortak olduğu bir dil kullanmayı gerektirir. Hızır'ın durumunda da aynı şey söz konusu olabilir. Nitekim Harun Fassı'nda Musa peygamberin Hızır'ın işlevini yerine getirdiğini görmüştük. Orada Harun'a tepki gösterirken, görünüşteki bir davranışın gerçek ve bâtındaki anlamını dile getiren bizzat Musa'ydı. Allah peygamberlik makamıyla özel bir görevle görevlendirdiği kullarından birisinin bilgisi arasında bir çelişki bulunabileceğini bildiği için, daha önceden Hızır'ı Musa nezdinde tezkiye etmişti. Şu var ki, Musa bu tezkiyeyi unutmuş ve ısrarla Hızır'ın davranışlarına tepki göstermişti.

İbnü'l-Arabî, Musa'nın bu tezkiyeyi unutarak Hızır'a tepki göstermesini, Allah'ın bize olan bir rahmeti ve lütfu sayar. Ancak İbnü'l-Arabî, Musa peygamberin Hızır'dan üstünlüğünü özenle dile getirir. Bu konu, bir bakıma velayet nübüvvet (velilik-nebilik) ilişkisi olarak görülebilir. Veli özel bir bilgiye sahip olsa bile sonuçta peygambere tabi olmak ve uymak zorundadır. Nitekim Musa ile Hızır'ın ayrılmasının sebebi de Musa'nın bu üstün konumuydu. Musa, son kez itiraz ettiğinde kendisinden ayrılmasını ve arkadaşlığa son vermesini istemişti.

İbnü'l-Arabî'ye göre Musa'nın bu ifadesi, bir rica değil, peygamberlik makamının gereği olarak uyulması gereken bir emirdi. Son kez itiraz gerçekleştiğinde ise, Hızır sırf Musa'nın emrine uymak üzere, "Bu, aramızdaki ayrılıktır" demiştir. Böylece Hızır, peygamberlik makamının üstünlüğünü itiraf ederek, Musa'nın kendisine şart koştuğu şeyi bir emir olarak algılamış ve kendi sözünü Musa'ya hatırlatmıştı. Musa da peygamberliğin makamının gereğini ve saygınlığını koruyarak bir daha ısrarda bulunmamıştır. Öyleyse, Musa'nın Hızır karşısındaki durumu bir alt mertebe ya da müritlik değildi. Bilakis peygamberlik konumu gereği bazı bilgilere görünüşü bakımından tepki gösterilen bir mertebedir. Nitekim Harun Fassı'nda da gördüğümüz gibi, arif insan, gerçek anlamlarını bilse bile peygambere uyarak putlardan yüz çevirir.

O'DUR VE O DEĞİLDİR

Fasta üzerinde durulan önemli konulardan birisi de, Tanrı hakkındaki bilgimizin

niteliğidir. Bu konu, İbnü'l-Arabî'nin genel bilgi görüşünde önemli bir yer tutan aklın Tanrı hakkındaki bilgisinin eleştirisidir. Konu, Musa ile Firavun arasında geçen bir tartışmanın İbnü'l-Arabî gözüyle yorumudur. Burada Firavun hakkındaki ifadeleri, Firavun'un geleneksel anlayıştaki görüntüsünden farklı bir kişiliğe sahip olduğunu gösterir.[16] Bu da görüntü ve gerçeklik arasındaki çelişkinin başka bir yansımasıdır. Başka bir yönden ise, soru cevaptaki ifadeler zâhirde ve bâtındaki bir çelişkide odaklaşır.

İbnü'l-Arabî, iki gücümüzü somutlaştırarak, peygamberi ve sıradan insanın algısını bunların temsilcisi sayar. Bu iki güç, sürekli soyutlayan ve tecrit eden akıl ile sürekli somutlaştıran vehim (hayal) gücüdür. Tanrı hakkındaki yargımız, bu iki güç arasındaki çatışmaya göre şekillenir. Aklı esas aldığımızda, Tanrı hakkında zorunlu olarak tenzih yargıları veririz. Vehmi esas aldığımızda ise, Tanrı'yı somutlaştıran ve O'nu yaratıklara benzeten yargılar veririz. Birinci tür yargılar, tenzih hükümleriyken diğeri teşbih hükümleridir. Gerçek, bu hükümlerin hiç birisinde değildir. Gerçek, tenzih ve teşbih hükümlerini birlikte Tanrı'ya verebilmektir. Bunun anlamı, Tanrı'yı bir yönden tenzih etmek, başka bir yönden teşbih etmek değildir. İbnü'l-Arabî, böyle bir ayrımın Tanrı'nın bir ve basitliğiyle çelişeceğine dikkat çeker. Gerçekte bu ayrım da, vehmin bir ürünüdür. Çünkü bu iki tarz hükmü ayırmak, bir tür teşbih etmektir. Dolayısıyla Tanrı hakkında hüküm verirken yapmamız gereken şey, aynı anda tenzih etmek ve teşbih etmektir.

İbnü'l-Arabî'nin teorisinde bu sorun, en temel konuların başında gelir. Başka bir ifadeyle İbnü'l-Arabî, Tanrı hakkında kesin anlamda bir paradoksallığa ulaşır. Vereceğimiz yargı, O aynı anda 'A'dır ve A değildir' şeklinde olmalıdır. Bu ise, aklın değer yargısıyla çelişir. Bu durumda bilgimiz, imana ve kabule dayanır. Çünkü böyle çelişik bir şey ancak bir hüküm olarak kabul edilebilir. İbnü'l-Arabî'nin düşüncesin-

---

[16] Bu konuda şarihler büyük ölçüde İbnü'l-Arabî'nin görüşünü paylaşır. Bkz. Davud Kayserî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, c. II, s. 444. "Firavun mümindir. Yandaşları ise kafir kalmıştır." Benzer değerlendirme için bkz. Abdurrahman Câmî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 480. Bu konuda karşıt görüşü savunan ise, Bâlî Efendi'dir. Bâlî Efendi eserinde en geniş bölümü bu konuya ayırmıştır. Zikrettiği çeşitli nedenlerle Firavun'un iman etmediğine kanıt getirmeye çalışır. Bunların başında, Müslümanların bu konuda görüş birliği içinde olması gelir. Bâlî Efendi, İbnü'l-Arabî'nin de açık bir şekilde Firavun'un mümin olduğunu söylemediğini düşünür. Ona göre bu konudaki yanlışlık, onun ruhaniyetine yetişemeyen şarihlerin işidir. Bu şarihlere örnek olarak ise Davud Kayserî'yi verir. Bkz. Bâlî Sofyavî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 494 vd.

de aklın sınırı ve imkânı buraya kadardır. Gerçi İbnü'l-Arabî aklı iki yönden ele alır. Birincisi düşünce ve bilgi üreten gücü bakımından akıldır. Bu güç, müfekkire gücüdür. Akıl bu bakımdan sınırlıdır. Aklın bir şeyi anlama ve algılama bakımından ise, imkânları ilkine göre daha geniştir. Bu yönüyle ilk varlığın adı, ilk akıldır. Buradan ise, aklın iki türünden söz edebiliriz. Birincisi alışkanlıklarıyla ve değer yargısıyla sınırlanmış akıldır. İkinci akıl türü ise, bu alışkanlıklardan kurtularak saf akıl haline gelen akıldır.

NE, -Mİ, NASIL VE NİÇİN

Firavun, Allah'ın davetini bildirmek için gelen Musa'ya "Rabbin nedir?" diye sorar. İbnü'l-Arabî, burada soru edatı olan *ma*, yani 'nedir' sorusuna dikkat çeker. Bu bağlamda temel soru edatları dörttür ve bunların hangisiyle Allah hakkında soru sorulabileceği hakkında İbnü'l-Arabî ayrıntılı açıklamalar yapmıştır. Bu sorulardan birisi, *hel* '-mıdır' sorusudur. Bu soruyla varlıktan soru sorulur (var mıdır). İbnü'l-Arabî'ye göre bu soruyla Allah hakkında soru sorulabilir. Başka bir ifadeyle böyle bir soruya akıl cevap verebilir.[17] Çünkü akıl İbnü'l-Arabî'ye göre Tanrı'nın varlığının bilgisine ulaşabilir. Gerçi İbnü'l-Arabî'nin ve ardından gelen sûfilerin bu meseledeki tavrı açık değildir. Aklın Tanrı'nın varlığı hakkında bir bilgiye ulaşması, İslam filozoflarının ileri sürdüğü bir görüştü. Onlara göre, varlık zihinde bedihi olarak bulunan ve bilinmesi için başka bir kavrama veya şeye gerek duymayan en temel gerçekliktir. Zihin bu kavramın tahlilinden ise, zorunlu ve mümkün varlık taksimine ulaşır. Bu da varlık kavramının kendisi gibi bedihidir. Ardından zorunlu varlığın sahip olması gereken nitelikler yine varlık kavramının tahlilinden yapılır. Bunların başında varlık ile rahmet ve iyilik arasında kurulan ilişki gelir. Zorunlu Varlığın mahiyeti, sırf varlık ve sırf iyiliktir. Bu yönüyle akıl, Zorunlu Varlık fikrine ulaşabilecek imkâna sahiptir. Bunun teolojik anlamı, insan aklının Tanrı'nın mahiyetini bilebileceğidir.

Sûfiler ise, bu konuda baştan beri çeşitli akımların arasında bir yerde durmuştu. Bazen kelam, özellikle Eşariliğin etkisiyle aklın Tanrı'yı bilemeyeceğini belirtmişler, bazen ise aklın Tanrı'yı bilebileceğini hatta bundan sorumlu olduğunu ileri sürmüşlerdi. Bu durumda ise, daha çok filozofların görüşleriyle paralel hareket etmişlerdi.

[17] Bu konuda geniş açıklama için bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 1, s. 259 vd.

Akıl varlığı bilebilir. Bilemediğimiz ise, eşyanın mahiyetleridir. Konevî buradan mümkün varlıklarda varlık ve mahiyet ayrımına gider. Zorunlu Varlık'ta ise varlık ve mahiyet birdir. Başka bir ifadeyle Zorunlu Varlık'ta bir mahiyetten söz ettiğimizde bu mahiyet varlık ve iyiliktir. Sûfiler, böyle bir yaklaşımın yol açacağı durumun farkına vararak şöyle bir soruna dikkat çekerler: Tanrı'da varlık ve mahiyet bir ve aynı ise ve varlığını bildiğimizde Tanrı'nın mahiyetini de bilmemiz gerekmez mi?

Bu soru gerçekte çok önemlidir. Sûfiler soruyu cevaplamak için son derece soyut bir akıl yürütme geliştirmişlerdir, Bunu şöyle ifade edebiliriz: Varlık Tanrı söz konusu olduğunda Tanrı'nın mahiyetidir. Bunun tam karşılığı, 'varlık olmak bakımından varlık Haktır' şeklinde ifade edilir. Bu önerme, vahdet-i vücûdu benimseyen sûfilerin ilk hareket noktasıdır. Ancak Tanrı'ya varlık demek, olumlu (ispatî, müspet) bir bilgi ifade etmez. Bu, zihnin bir ilkeye ulaşmasının gerektirdiği bir zorunluluktur. Bunun kavramsal ifadesi, varlık lafzını selbî (olumsuzlayıcı) bir kavram olarak kullanmaktır. Selbîlik, onun gerçekte herhangi bir olumlu içerik taşımayışı demektir. Bu anlamda varlık, Tanrı'ya sayısal bir anlamı olmayan Bir, ya da başka herhangi bir şey demekle aynı anlama gelir. Sûfiler, Tanrı anlamında kullandıkları varlığı salt bir şeyi anlaşılır kılmak için söylenmiş mecazi bir ifade olarak kullandıklarına dikkat çeker. Halbuki zihin, sürekli dışta gerçekleşmek ve bulunmak anlamındaki var olandan hareket ederek bu olumsuz anlamıyla varlığa ulaşamaz. Üstelik onu zihinde bir gerçeklik olarak bulunan varlığa kıyas ederek, olumlu bir içerik ve mahiyet olarak anlamaya yönelir. Burada akıl, sûfilerin vahdet-i vücûdun yanlış bir yorumu olarak gördükleri 'var olan şeylerin birliği'[18] sonucuna ulaşır. Halbuki vahdet-i vücûd böyle bir sonucu öngörmez.

Öte yandan, varlık kavramının selbiliği üzerinde de fazla durmamak gerekir. Çünkü bu kez Tanrı hakkında salt tenzihçi ve soyutlayıcı bir değerlendirme yapmış oluruz. Halbuki daha önce belirttiğimiz gibi tenzih aklın hükmüdür. Böyle bir durumda gerçeğe göre değil, sadece akla ve onun değer yargılarına göre hareket etmiş sayılırız. İbnü'l-Arabî'nin dehası, tenzihin bir tür sınırlama olduğuna dikkatimizi çeken müstesna bir düşünür olmasında ortaya çıkar. Hiçbir düşünür, aklın tenzih yaparken nasıl bir sınırlama ve daraltma yaptığı hakkında İbnü'l-Arabî kadar uyarıcı açıklamalar yapmış değildir. Belki de İbnü'l-Arabî'nin insanlık düşüncesine en önemli katkılarından birisi bu alanda ortaya çıkar.

[18] Bu konuda bkz. Abdülganî en-Nablusî, *Gerçek Varlık*, s. 22.

Öyleyse sorun sadece varlık kavramını değil, bütün kavramları tanrı hakkında kullanabileceğimiz genel bir çerçeve bulmaktır. Nitekim diğer kavramlar için de aynı sorun ortaya çıkmıştı. Bunlardan birisi olarak ezel kavramını âlem veya Tanrı için kullandığımızda nasıl hareket edeceğiz?

İbnü'l-Arabî'ye göre ezel kavramı da Tanrı için selbî bir nitelemedir.[19] Bu gibi terimleri artırabiliriz: İbnü'l-Arabî bunların hepsi için tenzih ile teşbihi ortak kullanacağımız bir genel çerçeve önerir. Başka bir ifadeyle tenzih ve teşbihi birleştirmek, sadece Tanrı hakkındaki bilgimizin bir türünde değil, O'nun hakkındaki bütün yargılarımızda geçerli genel bir çerçevedir. Bunun anlamı, Tanrı hakkındaki bütün yargılarda paradoksal bir sonuca ulaşmaktır. İbnü'l-Arabî'ye göre Tanrı'nın *camiu'l-ezdat*, başka bir anlatımla zıtları kendinde barındıran varlık olmasının anlamı bu olduğu gibi yargılardaki çelişikliğin biricik nedeni de asıldaki belirsizlikten başka bir şey değildir.

Öyleyse Tanrı sırf varlıktır, fakat bu varlık Tanrı için evvelemirde selbî bir nitelemedir. Ancak, yaratılışı ve âlem Tanrı ilişkisini açıklayabileceğimiz bir model olarak vahdet-i vücûdu yorumladığımızda, zorunlu olarak bu varlığa olumlu bir içerik yükleriz.

Temel soru edatlarından birisi de, *keyfe*, 'nasıl' edatıdır. Bu soruyla Tanrı ve Tanrı'nın eylemleri hakkında soru sorabiliriz. Bunun anlamı, sorulan her şeye bir cevap bulabileceğimiz değildir. Söz gelişi, ilk yaratma eyleminde kudretin güç yetirilene nasıl iliştiği açıklanamaz. Bu gibi örnekler çoğaltılabilir. Ancak başka bazı fiillerin niteliği ve keyfiyeti sorulabilir.

Başka bir soru edatı ise, sebep ve nedenselliği soruşturmak olan *lime*, 'niçin' sorusudur. Bu soru ise, iki aşamalıdır. Birincisi, varlıkla ilgili durumlarda bu edatla soru sormaktır. Tanrı'nın yaratırken bir gayeyi gözettiği kesindir. Pek çok nas, bunu bize bildirmiştir. Üstelik Allah pek çok ayette sebeplilik bildiren ve onu araştırmaya sevk eden fiiller kullanmıştır.

İbnü'l-Arabî nedenselliği çeşitli bakımlardan ele alır. Birincisi, âlemde ve varlıkta bir gaye bulunup bulunmadığıdır. Bunu, gayelilik sorunu olarak isimlendirebiliriz. Âlemin gayesi, Tanrı'nın bilinmek arzusudur. Buna bağlı olarak alt gayeler, ikincil

[19] Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. I, s. 112. İbnü'l-Arabî şöyle der: "Ezel selbî (olumsuzlayıcı) bir nitelemedir ve başlangıcın olmaması demektir. Ulûhiyet hakkında *ilk* dediğimizde, kastedilen sadece mertebedir."

nedenler üzerinde durulabilir. Öte yandan âlem ile Tanrı arasında bir nedensellik ilişkisi vardır. Bu ilişki, Tanrı'nın âlemin sebebi ve yaratıcısı olmasıdır. Buradan hareketle İbnü'l-Arabî, asıldaki nedenselliğin bir benzerini âlem içindeki olgular ve şeyler arasında kurar. Böylece âlem içinde bir nedenselliği saptar.

Ancak İbnü'l-Arabî'nin bu konudaki görüşü, İslam filozoflarının nedensellik fikrinden ayrılır. Ayrıldığı nokta ise, nedenselliği bir tür vesileciliğe dönüştürerek, kelamcılarla daha yakın bir görüşü benimsemesidir. Böylece sûfiler, varlığın bir silsile yoluyla Tanrı'dan çıkması, âlemin bir gaye ve hikmete göre var olması gibi konularda felsefeye yakın dururken, bu sebepliliğe bir bütün olarak yükledikleri anlamla ise kelamcılara daha yakın dururlar. Başka bir ifadeyle kadir-i mutlak inancı, hakîm Allah inancını ikinci plana iter. Sûfilerin sebeplilik fikrinde bu konu sürekli göz önünde bulundurulması gereken bir husustur.

Sebepliliğin ikinci alanı ise, şerî konulardaki sebepliliğin tespitidir. İbnü'l-Arabî, hükümlerin sebeplerinin tespitinin yapılabileceği ve bu konuda Şâri'nin hükümlerine 'niçin' sorusunun sorulabileceği fikrindedir.

Dördüncü soru edatı ise, Musa Fassı'nda ele alınan *ma,* 'nedir' edatıdır. İbnü'l-Arabî, bakımından Tanrı hakkında soru sorulamayacak, daha doğrusu cevabı verilemeyecek tek edat budur. Bu soru, bir şeyin mahiyetinden soru sormaktır. Bir 'şey nedir?' diye sorduğumuzda, o şeyin mahiyetinden başka verilecek bir cevap doğru olamaz. Bu cevap ise, bir şeyin cinsi ve ayırıcı özelliğiyle verilir. Söz gelişi 'insan nedir?' sorusunun cevabı 'insan düşünen canlıdır' olmalıdır. Burada tanım, cinsi ve ayırıcı özelliği içerdiği için tam bir tanımdır. Bazen, cins ve ayırıcı özelliği olmayan unsurlarla da bir şey tanımlanabilir. Bu durumda tanım, eksik tanım olarak nitelenebilir. Her halükarda bu edatla sorulacak soruya verilecek cevap cins ve ayırıcı özelliği içirmelidir.

Dikkat çekilmesi gereken hususlardan birisi de, Firavun'un sorusunun onun bilgisini göstermesidir. Firavun, sorduğu soruyla Musa'nın gerçekte bir peygamber olup olmadığını sınamak istemişti. Çünkü bu sorunun cins ve ayırıcı özelliğinden hareketle verilebilecek bir cevabı olmadığını Firavun biliyordu. Musa'nın soru karşısındaki tavrı, onun peygamberliği ve Tanrı hakkındaki marifetiyle ilgili bir kanıt sayılacaktı. Musa, soruya cins ve ayırıcı özellikten hareketle yanıt vermek yerine –ki böyle bir şey imkânsızdır– Tanrı'nın eylemlerine ve fiillerine yönelerek bakışı âleme yönlendirdi.

Öyleyse İbnü'l-Arabî burada iki şeyi tespit etmektedir: Birincisi *ma*, 'nedir' edatıyla Tanrı hakkında soru sorulabilir. Fakat böyle bir soruya Musa'nın verdiğinden

başka bir cevap verilemezdi. Bu cevaba göre Tanrı denilen şey, ulvisiyle ve süflisiyle âlemde taayyün eden ve ortaya çıkan şeylerin aynısıdır. Nitekim Nuh Fassı'nda Tanrı'nın tanımlanamazlığını benzer bir şekilde açıklamıştı. İbnü'l-Arabî, "Kendisi oldukları halde eşyayı var eden Allah'ı tenzih ederim" şeklindeki bir ifadesine gönderme yapar.

Musa böyle bir cevap verince, Firavun topluluğun anlamadığı ve sadece Musa ile arasında geçen sembolik bir dille Musa'yı hapsetmekle tehdit eder. Bu tehdit, fasta yeni bir konunun ele alınmasının başlangıcıdır. O da sihirbazlar ve Musa'nın ilişkisidir. Firavun "Benden başka birisini ilah edinirsen seni hapsederim" diye tehdit edince, Musa bu tehdidi savuşturmak için Firavun'a mucize getirmeyi önerir. Firavun da itibarını koruyabilmek için teklifi kabul etmek zorunda kaldı. Bundan sonra sihirbazların yaptığı sihir ile Musa'nın onların sihirlerini yok eden mucizesi anlatılır. Bu da bir bakıma, görüntü ile gerçek arasındaki karşıtlığın ifadesiydi. Çünkü sihirbazlar görünüşte sihir zannedilen bir şey yapıyordu. Onların yaptığı, göz boyamadan ibaretti. Musa'nın gösterdiği ise, onların sihirlerini yok eden gerçek bir şeydi.

İbnü'l-Arabî'nin nedensellik fikrine kısmen değinmiştik. Başta mucize olmak üzere, kerametler ya da sihir, istidrac gibi şeyler sebeplilik fikriyle ilgilidir. İbnü'l-Arabî'nin bu konudaki görüşü, sebepliliğin bazı özel durumlarda aşılabileceği şeklindedir. Düşüncesini anlatmak için 'harkulade'nin kelime anlamına dikkat çeker. Bu, âdetin aşılması ve yarılması demektir. İbnü'l-Arabî'ye göre *refu'l-âde*t, 'âdetin kaldırılması' denilmeyip *harkulade* (âdetin aşılması) denilmesi, gerçekte âdetin sabit olduğu, bazı özel durumlarda aşıldığı anlamına gelir. Mucizeler, gerçek anlamda âdeti aşan olaylardır. Bir peygamber herhangi bir sebep yokken âdete ve sebebe aykırı olaylar getirebilir. Çeşitli faslarda bu konudaki görüşlerini öğrenmiştik. *Fütûhât-ı Mekkiyye*'de ise bu daha ayrıntılı görüşler vardır. Sûfiler, kerametleri de mucizenin bir devamı gibi görürler. Başka bir ifadeyle keramet, asıl mesabesindeki mucizenin feri ve bir alt dalı gibidir.

Fasta ele alınan başka bir husus ise, Firavun'un denizde boğulurken iman etmesidir. Bu konu *Fusûsu'l-Hikem*'e yönelik eleştirilerden birisi olagelmiştir. Doğrusu eleştirilerin İbnü'l-Arabî'nin görüşlerinin yüzeysel değerlendirilmesinden kaynaklandığı söylenebilir. Üstelik bu tartışmalar, İbnü'l-Arabî'yi anlamaya herhangi bir katkı da sağlamamıştır. Çünkü Firavun'un iman edip etmediği sorunu, İbnü'l-Arabî'nin temel düşünceleriyle ilgili değildir. İbnü'l-Arabî, ayetteki ifadeleri oluğu gibi değerlendirir ve bir ümit olarak Firavun'un iman etmiş olabileceğini belirtir.

Ancak tasavvufa yönelik eleştirilerin arttığı dönemlerde böyle yüzeysel konularla

Fusûsu'l-Hikem'in ele alınıp dar bir tartışmaya hapsedilmesi, kitabın yorum sürecinin bir aşaması olarak hatırlanabilir.

HALİD FASSI'YLA İLGİLİ AÇIKLAMALAR

TEMENNİ ÖDÜLÜ

Ebû'l-Alâ Afîfî, Halid b. Sinan hakkında şu bilgileri verir: "Halid b. Sinan b. Gays el-Absî, Hz. İsa ve Hz. Muhammed arasındaki fetret döneminde veya bazı görüşlere göre Hz. İsa'dan bir müddet önce yaşamıştır. Hakkında bilinen şey, Hanif dinini takip ederek, Hz. Peygamber'den önce tevhidi benimsemiş olduğudur. İçlerinden birisi de İbnü'l-Arabî olmak üzere, Müslümanlardan pek çoğu onu peygamber kabul etmiştir. Bu konuda da onun kızının ya da kız torunlarından birisinin Hz. Peygamber'e geldiğinde, Hz. Peygamber'in 'Hoş geldin, kavminin zayi ettiği peygamberin kızı!' şeklinde hitap ettiğini aktaran bir rivayete dayanmaktadırlar. Rivayete göre bu kız, Hz. Peygamber'in huzuruna geldiğinde, Hz. Peygamber'in *Deki Allah birdir* (112:1) ayetini okuduğunu işittiğinde, 'Babam da bunu okurdu' demiştir."[1]

Halid b. Sinan, Hz. İsa ile Hz. Muhammed devri arasında peygamber olan bir kişidir.[2] İbnü'l-Arabî, Halid b. Sinan'ı hayra niyetlenmek ve niyeti yapmak arasındaki ilişkiyi açıklayan bir örnek sayarak bu konudaki fikirlerini açıklar. Halid b. Sinan, bir hadiste zikredilir. Hadiste toplumunun Halid'i yitirmesinden söz edilir. Rivayetlere göre, Halid b. Sinan kavmine öldükten belli bir süre sonra kabrinin açılmasını vasiyet etmiş, onlar bu sözü unutmuşlar. Başka bir vesileyle kabri açıldığında ise, Halid berzah âlemi hakkında bilgiler vermiştir.

Halid b. Sinan insanlara ölümden sonraki hayatta gerçekleşecek şeyleri bildirmek istemiştir. Burada niyet ile bu niyetin gerçekleşmesi iki aşamada ele alınabilecek bir süreçtir. Halid, bütün insanlar gibi, iyi bir şeye niyetlenmesi nedeniyle bir sevap almıştır. Çünkü bir şeyi yapmaya niyetlenmek, sevabı gerektirir. Halbuki bunun tersi geçerli değildir. Hatta kötü bir şeye niyetlenip ondan vazgeçmek insanın sevap kazanmasını sağlar. İbnü'l-Arabî insanın davranışlarındaki sevap ve günahı ayrıntılı olarak ele almıştır. Bunlardan birisi, insanın günah işlerken bile sevap kazanmasıdır. Bunu şöyle açıklayabiliriz: İnsan günah işlerken o günahın Allah katında bir günah

---

1 Bkz. Ebû'l-Alâ Afîfî, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, s. 465.

2 Ayrıntılı bilgi için bkz. Müeyyidüddin el-Cendî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 668; Abdurrahman Câmî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 504; Davud Kayserî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, c. II, s. 450.

olduğunun bilincindedir. Bu bilinçle günah işlerken, yaptığı kötü fiili nedeniyle günah alırken, onun Allah'ın yasakladığı bir fiil olduğunu düşünmesi bakımından sevap alır. Hiç kuşkusuz bu durum, Tanrı'nın insana olan engin rahmetinin sonucudur.

Yoksul insanlar zengin olup zenginlerin yaptığı hayırları yapmak ve onlar gibi sevap kazanmak isteyebilir. İbnü'l-Arabî'ye göre, bu gibi insanlar bu niyetleriyle sevap kazanmış sayılır.

Ancak İbnü'l-Arabî bir noktaya dikkatimizi çeker. O da kazanılan sevap fiilin yapılması sevabı mıdır, yoksa sadece niyetlenme sevabı mıdır? Çünkü bunların ikisi ayrı şeylerdir. Bir iyiliğe niyetlenmek bir sevap sayılırken, onu yapmak daha fazla sevap kazandırabilir. Hz. Peygamberin bu konuda bir açıklama yapmadığını belirten İbnü'l-Arabî, buradaki sevabın sadece niyetle sınırlı bir sevap olabileceğini düşünür. Halid b. Sinan'ın mezarının açılması hakkındaki talebi de bu durumu gösterir. Çünkü sadece niyetlenmekle fiili işleme sevabını elde etmiş olsaydı, niyet onun için yeterli olacaktı. Halbuki o bununla yetinmemiş, ölümden sonra kabrinin açılmasını istemiştir. Öyleyse niyet ile niyetin gerçekleştirilmesi bir değildir.[3]

---

[3] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*'de ihtisas cennetlerinden söz ederken şöyle der: "Hz. Peygamber'in şöyle bir adam hakkında söylediği bir hadis aktarılır: Biçare ve yoksul bir adam, zengin ve Hakkın inayetine mazhar olmuş birinin sadaka verdiğini, malını köle azat etmek için harcadığını, insanlara cömertlik yaptığını, akrabalarını gözettiğini, mescitler yaptığını ve ancak zengin insanların yerine getirebileceği ameller yaptığını görür. Bunun yanı sıra, kendisinin yerine getirme gücüne sahip olmadığı ibadetleri daha iyi bir şekilde yerine getirenleri görür ve arkadaşı gibi parası ve gücü olsaydı, onun yaptığını yapabilmeyi temenni eder. Hz. Peygamber, böyle bir insan hakkında şöyle demiştir: 'Bu iki insan, sevapta eşittir.'

Bunun anlamı, [dünyada temenni ettiği] amellerin meydana getirdiği bir nimet olarak, böyle bir temenninin cennette kendisine verileceğidir. Böylece yoksulun [cennette] temenni ettiği şey onun adına gerçekleşir. Bu temenni nimeti, kişi kendisini cennette temenni etmeden önce bulacağı nimetten daha haz vericidir. Dolayısıyla nimet kulun temennisinin sonucu [edilgeni] olduğunda, ondan nimetlenmek daha üstün olur." Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. V.

MUHAMMED FASSI'NDA TEKLİK

VARLIĞIN GAYESİ OLARAK İNSAN: BİRLİK, TÜMELLİK VE KUŞATICILIK

İbnü'l-Arabî'nin varlık teorisinde başlangıç ve sonlar arasındaki ilişki önemli bir yer tutar. Dairesel bir varlık anlayışında başlangıç sonda ortaya çıkar, sonlar başlangıçlara eklenir. Bu yönüyle son bölümü oluşturan Muhammed Fassı, kitabın ana fikriyle olduğu kadar birinci fasla ilişkilendirilerek ele alınabilir.

Hz. Peygamber'in hikmeti, teklik (ferdiyet) hikmetidir.[1] Teklik birlik türlerinden birisidir ve bu birlik türüne örnek olarak üç sayısının birliği verilir. *Ferdiyet-i selâse*, 'üçün birliği', İbnü'l-Arabî'nin metinlerindeki ana terimlerden olduğu gibi İbnü'l-Arabî'nin varlığı mantıksal bir tarzda açıklayışındaki en önemli araçlardan da birisisidir. Başka bir yönden terim, başta büyük âlem küçük âlem ilişkileri olmak üzere, İbnü'l-Arabî'nin pek çok görüşünün temelini oluşturur. Bu bağlamda Hıristiyanların bir gerçeklik şeklinde algıladıkları teslise yönelik eleştirilerinin ana noktasını da *ferdiyet-i selâse* oluşturur. İbnü'l-Arabî, bu terim eksenindeki düşünceleriyle Hıristiyanların neden kafir olduğunu açıklar. Bunun yanı sıra Eşari, Mutezile gibi kelam okullarının yaratılışı ve insan eylemleriyle Tanrı'nın eylemleri arasındaki ilişkiyi açıklamadaki başarısızlıklarının kaynağı da, bu terimle dile getirilen düşüncenin göz ardı edilmesiydi. Öyleyse ferdiyet ve ferdiyet-i selâse, İbnü'l-Arabî'nin en soyut metafizik bahisleri ele alırken yararlandığı ana konulardan birisini oluşturur.

Bu yönüyle mesele bilgi görüşünün de özünü oluşturur. Nitekim İbnü'l-Arabî'ye

---

[1] Bazı metinlerde hikmet, tümellik (küllilik) olarak zikredilir. Bkz. Davud Kayserî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, c. II, s., 455. Bu durum birlik, tümellik ve toplayıcılık arasındaki ilişkiyi göstermesi bakımından önemlidir; çünkü bütün kemaller peygamberin kemalinin altında olduğu gibi her mazhar onun tarafından kuşatılmıştır. Bâlî Efendi de ferdiyet ile toplayıcılık arasındaki ilişkiye dikkat çekerek hikmetin ferdiyet olmasının bütün mertebelerin özelliklerini kendinde toplamasıyla ilişkilendirir. Bkz. Bâlî Sofyavî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 430. Hz. Peygamber, bütün mertebeleri içermesi bakımından tek ve biriciktir. Bu nedenle *ferd*'dir (tek). Bkz. Abdürrezzak Kâşânî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 326. Cendî, ferdiliğin niteliğini tümellik olarak zikrettikten sonra, onu bütün mertebelerde sonuç çıkartmanın nedeni sayar. Bu yönüyle ferdiyet, daha önce Salih Fassı'nda geçtiği gibi, üçün birliğidir (zat, nitelik ve şeylik ya da mahiyet) Bkz. Müeyyidüddin el-Cendî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 669.

göre Muhammed Fassı, genel anlamıyla Tanrı'nın bilinmesi meselesini ele alır. Daha doğru bir ifadeyle, sûfilere göre en önemli konu olan kişinin kendini bilmesiyle Rabbini bilmesi arasındaki ilişki, fassın ana fikridir. Öyleyse fas, insan-ı kâmilin epistemolojik yönünün tahlili sayılabilir.

Öte yandan birinci fasta ele alınan ilahlık hikmeti ve Tanrı'nın âlemi yaratmasındaki gaye, karşılığını bu fasta bulur. Bu durum, "Zaman başladığı günkü haline döndü" diye bilinen meşhur bir hadisle anlatılır. Bu nokta, İbnü'l-Arabî'nin başlangıçlar ve sonlar arasındaki ilişki görüşü bakımından önemlidir. Sûfiler bu konudaki düşüncelerini anlatmak için 'bir şey başladığı gibi biter', 'sonuç başlangıca döner veya benzer' gibi ilkelerden hareket eder.[2] Bu görüş, dairesel bir varlık anlayışının ortaya çıkardığı zorunlu bir sonuçtur. Dairesel varlık anlayışı, dairenin başladığı noktaya varmasıyla tamamlanması demekti. Gerçi İbnü'l-Arabî, dairesel varlık anlayışından bazen bir başlangıç ve sonun olmayışını açıklamak için yararlanır. Başka bir ifadeyle dairesel varlık anlayışı, belirli bir noktayı başlangıç, başka bir noktayı son olarak niteleme imkânı vermez. Bu da saliki hayrete düşüren ana nedendir. Nitekim Nuh Fassı'nda veya Eyyûb Fassı'nda ayrıntılı olarak gördüğümüz gibi, 'bir yerden başlamak veya bir yere varmak söz konusu değildir' ya da 'varlıkta mutlak itidal olamaz' gibi ifadeler bu çerçevede anlamını bulur. Öyleyse İbnü'l-Arabî'nin teorisinde ilkler-sonlar, batın olan-zuhur eden, gizlenen-gözüken şeyler arasındaki zorunlu ilişkileri buradan hareketle anlamak mümkündür.

Hz. Peygamber, ilk varlıktır. Onun ontolojik bakımından ilk, tarihsel bakımından son peygamber olması, insanın ontolojik ve hakikat bakımından ilk, âlemdeki zuhuru bakımından ise son varlık olmasıyla uyumludur. Başka bir ifadeyle Hz. Peygamber bütün özellikleriyle insanlığı temsil eden bir örnektir. Bu da temas ettiğimiz gibi, Muhammed Fassı'nın Âdem Fassı'nda belirtilen ana fikrin kendisiyle gerçekleştiği kimse olduğunu gösterir.

Muhammed Fassı'nda ferdiyet-i selâse (üçün birliği),[3] Tanrı-erkek-kadın arasında kurulan ontolojik ve epistemolojik ilişkinin bir hadisle izahına dayanır. İbnü'l-Arabî, diğer peygamberlerle ilişkili hikmetleri tespit ederken yaptığının bir benzerini

---

[2] Hz. Peygamber en yetkin varlık olduğu için varlık onunla başladı. Davud Kayserî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, c. II, s. 455. Her peygamber bir ismin mazharıyken Hz Peygamber bütün isimlerin anlamını içeren Allah isminin mazharıdır. Bkz. Abdurrahman Câmî, *Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, s. 508.

[3] Terim hakkında ayrıntılı açıklamalar Salih Fassı'yla ilgili açıklamalarda geçmişti.

yapar. Ancak hadisin ferdiyet hikmetini ifade edebilmesi, bazı kabullere bağlıdır. Bunların başında Peygamber'in vahiyle ilgili hususlarda olduğu gibi hadislerinde de bir tür korunmuşlukla hareket ettiğinin kabulü gelir. Bu durum, Hz. Peygamber'e *cevamiü'l-kelim* özelliğinin verilmesinin bir sonucudur. Cevamiü'l-kelim, önce hakikat bakımdan var olmaya gönderme yaparken buna bağlı olarak Peygamber'in sözlerinin ve hadislerinin pek çok hikmeti içermesine de işaret eder. Bu yaklaşım, hadislerin tıpkı ayetler gibi geniş bir yorumla ele alınmasını sağlamıştır. Hadislerde kullanılan kelimeler, bazen kelime ya da harflerin sayısı, Arapçanın yapısıyla uyumlu olup olmaması gibi konulardan hareketle yorumlar getirilmiştir.

Hadiste İbnü'l-Arabî'nin yorumlama yönteminin en iyi örneklerinden birisini görmekteyiz. Bu yöntem, hadisteki bir unsurun veya sıralamanın veya dilsel hatanın ihmal ya da tesadüfen gerçekleşmiş olamayacağı kabulüne dayanır. Hz. Peygamber, arzusundan konuşmayacağı gibi aynı zamanda Arap dilinin en iyi uzmanıydı. Böyle bir insan, ilk bakışta anlaşılabilecek bir dil yanlışı yapmışsa, mutlaka bir kasıt olmalıdır. Öyleyse İbnü'l-Arabî, Hz. Peygamber'in mutlak bir bilinçle hareket ettiğini düşünerek, hadisin onun sahip olduğu ferdiyet (birlik) hikmetini açıklayan bir örnek olduğunu düşünür.

BİRLİK TÜRLERİ: VAHDET, AHADİYET, VAHİDİYET, FERDİYET

Bu genel değerlendirmenin ardından, fastaki konulara geçebiliriz. Birinci husus, Hz. Peygamber'in hakikatinin ferdiyet diye isimlendirilmesidir. Başka bir birlik türü değil de, ferdiyet denilmesi önemlidir.

İbnü'l-Arabî'nin metinlerinde pek çok birlik türü geçer. Bu bağlamda birlik, birliğin anlamları, çoklukla ilişkisi vb konular yeni dönem tasavvuf metinlerinin en önemli konularıydı.[4] Bunların başında 'mutlak birlik' diye karşılayabileceğimiz ahadiyet gelir. Ahadiyet, Tanrı'nın zatına özgü birliktir. Bunu, olumsuzlayıcı bir niteleme olarak 'Bir' diye ifade edebiliriz. Başka bir ifadeyle 'Bir' derken, gerçekte sayısal bir şeyden değil, kavrayamadığımız bir varlıkla ilgili ifade kullanmış oluruz. İbnü'l-Arabî, bu konu üzerinde önemle durur. Varlık kavramını Tanrı için kullanırken de olumsuzlayıcı (selbî) kullanımın zorunluluğuna dikkat çeker. Bu birlik, herhangi bir

[4] İbnü'l-Arabî'de birliğin türleri ayrıntılı bir çalışmayı gerektirir. Böyle bir çalışma ise dilde birlik türlerinin kullanımından, bunların felsefi anlamlarına kadar geniş bir zemine uzanır.

şekilde çokluğu içermez ve çoklukla ilişkili değildir. Bunun doğal sonucu, söz konusu birlik bakımından Tanrı'nın herhangi bir şeyle ilişkili olmayışı ve hiçbir şeyin kendisi hakkında bilgi edinemeyişidir. Varlık mertebeleri bakımından bu birlik, tayyünsüzlüğe (*la-taayyün*) ve mutlaklığa karşılık gelir. Bu birlik bakımından âlemin yaratılması, Tanrı'nın âlemce bilinmesi gibi şeyler söz konusu değildir. Öyleyse fastaki birlik türü bununla anlatılamaz.

İbnü'l-Arabî'de başka bir birlik türü de vahdet ya da vahidiyettir. Burada, başka bir alandan[5] İbnü'l-Arabî yorumcusu olarak niteleyebileceğimiz Saidüddin el-Fergânî'de gördüğümüz vahidiyet ve ahadiyetin çıktığı 'vahdet' (birlik) diye bir birlik tarzı daha vardır.[6] Fergânî, bu birliği iki şekilde tanımlar. Birincisi, ahadiyet ve vahidiyet bu birlikten çıkmıştır. Bu yönüyle vahdet, iki uç arasındaki bir noktayı temsil eder. Bu noktanın bir yönü mutlak birlik, diğer yönü ise göreli birliktir (vahidiyet, niteliklerin birliği). Fergânî buradan hareketle söz konusu birliği aynı zamanda iki birlik türünün eşit ilişkide olduğu 'eşit birlik' (*vahdet-i sevaiyye*) şeklinde isimlendirir. Bu da, birinci açıklamanın başka bir sonucudur. Ahadiyet ve vahidiyet bu vahdetten çıkmışsa, her iki birliğin ona yakınlığı eşittir. Bu yönüyle Fergânî'de vahdet, vahidiyet ile ahadiyet arasındaki bir noktayı temsil eder. Bunu, birlikle ilgili ilk kavramımız sayabiliriz. Çünkü ahadiyet ve vahidiyet, zihnimizdeki bu birlik kavramına dayanır.

Başka bir birlik türü ise vahidiyettir. Vahidiyet, belirli bir çokluğu içeren göreli bir birliktir. Bu ne demektir? Vahidiyet, sûfilerin var oluşun kaynağı saydıkları ilahlık mertebesinin adıdır. Bunu açıklamak için şöyle bir ilkeden hareket ederler: 'Bir şeyden sırf varlığı yönünden bir şeyin çıkması mümkün değildir.' Bunu fail ilke-sebep bakımından ifade edersek 'Bir şey sırf varlığı bakımından başka bir şeyi meydana getiremez ya da başka bir şeye etki edemez.'[7] Bir şey var etmek için Bir'in, göreli de olsa bir çokluğa sahip olması zorunludur. Meselenin en yalın açıklaması,

---

5 Fergânî, İbnü'l-Fârız'ın eserini şerh etmiştir. Ancak bu şerh İbnü'l-Arabî'nin genel düşünceleri dikkate alınarak yapılmıştır. Başka bir açıdan şerh (*Müntehe'l-Medarik*), yeni dönem tasavvufunun kavramsal dünyasına giriş için en önemli metinlerden birisidir. Nitekim Kâşânî'nin *Tasavvuf Sözlüğü*, varlıkla ilgili kavramların önemli bir kısmını bu kitaptan derlemiştir.

6 Bkz. Saidüddin Fergânî, *Müntehe'l-Medarik*, Kahire, 1876, s. 16. Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, "Vahdet" maddesi.

7 Bkz. Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 17.

Tanrı'nın sırf zat olması bakımından âlemi yaratamayacağıdır. Âlemi var etmek, Bir'de niteliklerin bulunmasıyla ilgilidir. Bunun nedeni üzerinde ilk fasta durmuştuk. Ancak tekrarlamamız gereken husus şudur: İbnü'l-Arabî'nin yaklaşımı, aklın olumsuzlayıcı bir şekilde Bir diye nitelediği Tanrı anlayışını (tenzih) kelam bilginlerinin niteliklere sahip bir Tanrı anlayışıyla (teşbih, hayal gücünün Tanrı hakkındaki yargısı) dengeleme ilkesine dayanır (tenzih ve teşbih birlikteliği). Başka bir ifadeyle biz, aklın olumsuzlayıcı yargısıyla hareket ettiğimiz sürece, Tanrı'dan âlemin çıkışını izah edemeyiz. Bunu yapabilmek için hayal gücünün teşbihçi yaklaşımına gerek duyarız. İbnü'l-Arabî,"şeriatlar hayalin bilgisini getirdi"[8] derken bunu kasteder.

Burada ortaya çıkan sorun, niteliklerin çokluğuyla Zat'ın birliği arasındaki çelişkinin giderilmesidir. Tanrı'nın pek çok niteliği vardır. Bunlar, kelamcılar tarafından 'sıfatlar' diye isimlendirilir. İbnü'l-Arabî sıfat kelimesini kullanmayı uygun görmemekle birlikte 'nispetler' diye isimlendirdiği şeyleri kelamcıların niteliklerinin yerine kullanır. Kelamcılar sıfatları kabul ederken, sıfatlar ile Zat arasındaki birlik sorununun kelam bilginlerini uzun süre meşgul ettiğini hatırlamalıyız. Bu yönüyle bazen sıfatlar Zat'ın aynı bazen de O'ndan başka sayılmış, Ehl-i Sünnet bilginleri ise 'Ne aynı ne O'ndan başkadır' diyerek çelişik bir yargı vermişlerdir. İbnü'l-Arabî'nin bu konuyu sıkça ele aldığı ve özellikle bu son yargıyı eleştirdiğini biliyoruz.[9]

İbnü'l-Arabî, vahidiyeti (niteliklerin birliği ya da göreli bir çokluk içeren birlik) niteliklerin ayrışması ve birbirlerinden farklılaşmasını sağlayan taayyün sürecinin ikinci mertebesi sayar. Ancak sûfiler, niteliklerin yol açtığı çokluğun sayısal bir çokluk olmadığına dikkatimizi çeker. İbnü'l-Arabî'de varlık ve varlığın mertebelerini anlamak için bu husus önemlidir. Sûfiler, (mutlak birlik değil) izafi birliğin varlığın kaynağı olduğunu söyler. Bu birliğin varlık mertebeleri bakımından karşılığı ise, ikinci taayyün veya başka bir tasnifle baktığımızda birinci taayyün mertebesidir. Bu mertebeyle ilgili bilinmesi gereken en önemli şey, ilahi niteliklerin bu mertebede ayrışmasıdır. Âdem Fassı'nda feyz-i akdes ve feyz-i mukaddes terimlerinden söz ederken, varlık mertebelerinin bu iki tecelli türüyle ortaya çıktığına değinmiştik.

---

8 Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, İdris Fassı. İbnü'l-Arabî şöyle der: "Bu bilgi, Allah katından indirilmiş şeriatların getirdiği eksiksiz bilgi olduğu gibi tüm vehimler de bu bilgiyle hüküm verir. Allah katından gelmiş tüm şeriatlar, bu tam bilgiyi getirdiği gibi aynı zamanda bütün vehimler de bu bilgiyi verir. Bu nedenle vehimler, bu yaratılışta akıllardan daha güçlüdür."

9 Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. I, s. 109.

İbnü'l-Arabî'nin varlık anlayışı, Mutlak Varlık'ın belirli mertebelerde taayyün etmesi ve sınırlanmaması ilkesine dayanır. Bu yaklaşım, diğer teorik İslam düşünce okullarının varlığı 'zorunlu' ve 'mümkün' diye iki kısımda ele almasından farklı bir tasnif tarzıdır. Nitekim İbnü'l-Arabî yorumcuları, vahdet-i vücudu bir tasnife gitmeksizin varlığı esas alarak zorunlu ve mümkünü o varlığın iki kutbu olarak görme ilkesine dayanır.[10] Bu varlık, kendisinden kaynaklanan bir gereklilikle, sınırlanmaya ve taayyüne başlamıştır. Varlık mertebeleri bakımından bunun anlamı, taayyünsüzlükten taayyüne doğru yönelme ve harekettir. Birinci veya bazı tasniflerde ikinci mertebeyi temsil eden vahidiyet mertebesi, Mutlak Varlık'ta içkin bir halde bulunan niteliklerin ayrışarak ilahi ilimde kendilerini fark ettikleri mertebedir. Bu nitelikler, dışta eserlerini ve taayyünlerini görmek ister (Âdem Fassı'nda geçtiği gibi). Dış varlık ve gerçek çokluk, ilahi isimlerin ve niteliklerin kendi ürünlerini görmek istemesine Zat'ın olumlu yanıt vermesiyle gerçekleşir. Ardından Varlık, çeşitli mertebelerde taayyün eder ve sınırlanır. Ruhlar mertebesi, misal mertebesi (hayal ve rüya alemi) ve şahadet mertebesi (duyulur âlem), bu birlik mertebesini takip eden çokluk mertebeleridir.

Vahidiyet mertebesini anlamamıza yardımcı olabilecek iki hususa değinmeliyiz: Birincisi, bütün mertebeler zihnî taksime göre yapılmıştır. Mertebeler, bir gerçekliğe sahip değildir. İkinci ise, mertebelerin sayısı yedi, ya da başka bazı tasniflerde kırka çıksa bile, ana mertebeler ikidir. Birincisi birlik mertebeleridir. Bunlar taayyünsüzlük ve yedili taksimde ilk ve ikinci taayyün mertebelerine karşılık gelir. İkinci tür ise, ruhlar, misal ve şahadet mertebelerinin teşkil ettiği çokluk mertebeleridir. Bu mertebeler, ilk mertebelerin nedenlileri ve sonuçlarıdır. Gerçi sudûr fikrini benimseyen bir varlık anlayışı, her mertebenin bir sonraki mertebe için ilke ve asıl olduğunu kabul eder. Ancak birlik mertebesi, sonraki mertebelerin sebebi ve ilkesi olmada önceliklidir.

İbnü'l-Arabî, başka bir ilkeden hareketle, imkân-çokluk âlemiyle birlik mertebeleri arasında ilişki kurar. Bu ilişki, mümkün varlıkların birlik mertebesinde 'bulunması' esasına dayanır.

Burada şöyle bir güçlük ortaya çıkar: Aralarında ilişki ve benzerlik bulunmayan şeyler birbirine etki edemez. Öyleyse mümkün varlıklar ile birlik (vahidiyet) mertebesi arasında bir ilişki kurmak kaçınılmazdır.

---

[10] Abdürrezzak Kaşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, "Vahdet-i Vücûd" maddesi.

Birlik ile çokluk birbirinin zıddıyken aralarında nasıl bir ilişki kurulacaktır? Yeni tasavvufun en önemli sorunu, bu ilişkiyi sağlayacak bir birlik ve çokluk tasavvurunu varlık anlayışının odağına yerleştirmekti. Temel yaklaşım, birliğin bir şekilde çokluğa, çokluğun bir birliğe sahip olduğu kabulüydü. İşte vahidiyet mertebesi, bu mertebeyi temsil eder. Bundan sonra yapılacak iş ise, mümkün varlıkların bu birlikte 'bulunuşu'nun keyfiyetini açıklamaktı.

İbnü'l-Arabî, mümkün varlıkların Tanrı'nın bilgisince bir hakikat ve şey (şeylik) olarak bilindiklerini ilke olarak kabul eder. Bu ise söz konusu şeyler yaratılmadan önce bir tür hakikate sahip oldukları anlamına gelir. Bu kez ortaya çıkan sorun şudur: Tanrı'nın bilgisi, birlik mertebesidir ve bu mertebede gerçek bir çokluk düşünülemez. Bu mertebede bilen-bilme-bilinen aynı şey olmalıdır. Nitekim bir şeyin bilen-bilinen-bilgi olabilmesi, İslam filozoflarının Tanrı'nın kendisini bilmesi hakkındaki açıklamalarının esasını oluşturur. Bilmek yerine sevmek terimini kullanırsak, bu kez Tanrı, seven-sevilen-sevgi olur. Aynı şey, bütün nitelikler ve isimler için geçerlidir: Tanrı rahmet eden-rahmet edilen-rahmettir.

İlk taayyün mertebesi olan vahidiyet (birlik), bilen, bilgi ve bilinenin ayrı ayrı şeyler olarak bulunduğu bir yer değildir. Bu noktada ortaya çıkan sorun iki yönlüydü: Birincisi, mutlak birlikten (ahadiyet) söz ettiğimiz sürece yaratılışı açıklayamayız. O zaman İlk İlke'de belirli bir çokluğu var saymamız gerekir ki, bunu 'niteliklerin çokluğu' diye dile getirdik. Ancak çokluğu birliğe zarar vermeyecek şekilde yorumlamalıyız. Böylece Tanrı'nın bilgisini yaratılmış şeylerin bulunduğu bir yer olmaktan tenzih edip mertebenin birliğini korumak gerekir. İki sorunun aşılmasının yolu ise, bilgi, bilen ve bilinen gibi göreli bir çokluk var sayıp onların gerçekte tek şey olduklarını açıklayabilmekti. Tanrı'nın nitelikleriyle kendisi arasında ortaya çıkan *taaddüd-i kudema*, 'kadimlerin çokluğu' sorunu, daha önce kelamcıları uğraştırmıştı. Sonuçta onlar, 'nitelikler Zat'ın ne aynı ne de O'ndan başkadır' diyerek bir çözüm yolu bulmuştu. İbnü'l-Arabî, niteliklerle ilgili tartışmaya niteliklerin gereklerini (bilmek, bilinen şey; rahmet, rahmet edilen şey gibi) ekleyerek yeni bir alan açar. Bu durumda sorun, sadece niteliklerin Tanrı'nın zatı karşısındaki durumunu değil, aynı zamanda niteliklerin gereklerinin Zat karşısındaki durumunu açıklamayı içeren yeni bir boyut kazanır. Üstelik kelamcıların nitelikler dediği şeyleri İbnü'l-Arabî söz konusu hakikatler ile zat arasındaki bağ diye yorumlamıştı. Bu durumda İbnü'l-Arabî, esas meselenin –kelamcıların düşündüğü gibi Zat-sıfatlar ilişkisi değil– Zat ile hakikatler arasındaki ilişkiyi açıklamak olduğunu düşünerek, kelamcıların Zat-sıfatlar ilişkisiyle ilgili tartışmalarını Zat-hakikatler arasındaki ikiliği giderme üzerine odak-

lamıştı. Başka bir ifadeyle kelamcılar sıfatlar-Zat ikilemini aşmak için nasıl bir yöntem takip etmişse, a'yân-ı sâbite diye isimlendirilen hakikatler ile Zat arasındaki ikilik de aynı yöntemle çözümlenecekti.

Öyleyse kelamcıların 'Tanrı'nın nitelikleri' dediği şey, İbnü'l-Arabî'ye göre bir yandan Tanrı'nın isim ve nitelikleri, öte yandan mümkünlerin hakikatlerinin ta kendisidir; çünkü bilen-bilgi-bilinen bir tek şey olmalıdır. Böylece İbnü'l-Arabî'nin a'yân-ı sâbite ve ilahi isimler arasında kurduğu özdeşlik ilişkisini anlamak mümkün olmaktadır. İlahi isimler, bir yandan a'yân-ı sâbite, yani mümkünlerin ilahi ilimdeki sabit hakikatleridir. Bunun tersini söylersek, a'yân-ı sâbite bir yandan mümkün şeylerin Tanrı'nın bilgisindeki hakikatleri öte yandan ilahi niteliklerdir.

Bu yorumla birlik (vahidiyet) mertebesi, göreli bir taksimle üç şeyden oluşur: Birincisi taayyünsüzlüğü temsil eden Zat'tır. İkinci ve üçüncü şey ise kelamcıların nitelikler dediği şeyin iki yönünün dikkate alınmasıyla ortaya çıkar. Burada ontolojik sıralama yönünden üçüncü, niteliğin gereği olan şeydir. İkinci ise, bu şey ile Zat arasındaki bağ ve ilişki yönüdür. Söz gelişi Zat'a ait niteliği bilgi saydığımızda, Zat, bilinen ve bu ikisinin arasındaki rabıta ve bağ olan bilgi, üçlü birlik teşkil eder. Başka bir yönden meseleye baktığımızda ise, niteliğin aynı zamanda mümkün hakikatin ilkesi ve hakikati olduğunu söylemiştik. Çünkü bir şeyin hakikati, o şeyin Tanrı'nın bilgisindeki sabit hakikatidir.[11] Bir şeyin var olmasından söz etmek, o şeyin önce ilahi ilimde sabit olmasından söz etmek demektir. Daha doğru bir ifadeyle, sadece ilahi ilimde sabit bir şey dışta var olabilir.[12]

---

[11] Bu tanım Konevî'ye aittir. Bkz. Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, 23.

[12] Tanrı'nın bilgisinde sabit olmayan bir şey dışta var olamaz. Bunun anlamı, Tanrı'nın bilmediğinin olamayacağıdır. İbnü'l-Arabî, varlık mertebelerinde yukardan aşağı doğru bir daralma olduğunu söyler. Bunu şöyle açıklar: İlahi ilim, en geniş mertebedir. Çünkü bu mertebe sonsuz sayıda ilahi nitelikten oluşur. Mümkün varlıklar bakımından bunun anlamı, sonsuz isim sayısınca sonsuz şeylerin sabit olarak bu mertebede bulunması demektir. Bu mertebedeki hakikatler, dışta var olmak ve görünmek ister. Ancak ilahi ilimde sabit her şey, bütün varlık mertebelerinde gözükmek ve var olmak durumunda değildir. Bazı şeyler ruhlar mertebesinde, bazı şeyler misal mertebesinde, bazı şeyler ise bütün varlık mertebelerinde bulunabilir. Öyleyse var olan her şey bir ilahi isme dayanırken, ilahi isimler duyulur-şahadet âlemindeki şeylerden daha çoktur.

HZ. PEYGAMBER'İN HAKİKATİNDE FERDİYET

İbnü'l-Arabî'nin varlık teorisi, vahidiyetin (birlik) çokluğun (âlem) kaynağı olduğu fikrine dayanır. Muhammed Fassı'nda bu birlik türünün başka bir adıyla karşılaşmaktayız. O da ferdiyettir. Ferdiyet, bu çerçevede açıkladığımız birlik türünün tam karşılığı olarak görülür. Öyleyse Hz. Peygamber'de tecelli eden hakikat, âlemin hakikatlerinin bulunduğu ve yaratmanın kaynağı olan vahidiyet mertebesini ifade eden hakikattir.

Ferdiyetin Peygamber'le ilişkisi, Âdem Fassı'nda yer alan ilahlık hikmetiyle doğrudan irtibatlıdır. Daha önce değindiğimiz gibi, Muhammed Fassı bir anlamda Âdem Fassı'nda dile getirilen amacın fiilen gerçekleşmesidir. Bilindiği gibi, sûfilerin varlık görüşü 'bilinmek isteyen gizli hazine'nin bilinmeye yönelmesi fikrinden hareket eder. Bu amaç, âlemde insanın bilfiil var olmasıyla gerçekleşir. İbnü'l-Arabî, ontolojik olarak var olmayla bilfiil dışta var olma arasında bir ilişki kurar. Bu ilişkiden ise, başta Hz. Peygamber'in hakikati olmak üzere, mümkünlerin ilahi ilimdeki varlıkları görüşünü açıklar. Burada dikkate değer hususlardan birisi, İbnü'l-Arabî'nin teorisinin sadece Peygamber için bir teori olmak yerine bütün varlıkları içeren bir teori olmasıdır. Yine de Peygamber'in hakikatine ayrıcalıklı bir yer ayırır. Bunu yedili mertebe tasnifinde ilk ve ikinci mertebeyi iki ayrı mertebe sayarak Peygamber'in hakikatinin mümkün hakikatlerden daha özel bir konuma yerleştirilmesiyle yapar. İlk hakikat ile sonraki mertebeye yerleştirilen mümkünlerin hakikatleri arasındaki ilişki, İbnü'l-Arabî'nin önemle üzerinde durduğu bir noktadır. Varlık mertebeleri bakımından bunun anlamı, ikinci taayyün mertebesinde ayrışan hakikatlerin ilk taayyün mertebesinde ayrışmamış bir 'toplam' olarak bulunmasıdır. Bunu *lâ-taayyün*'den (taayyünsüzlük) aşağıya doğru değerlendirirsek, ilk taayyün ile bir 'toplam hakikat'in ortaya çıktığını ifade edebiliriz. O zaman Âdem Fassı'nda varlığın gayesi olarak zikredilen 'toplayıcı varlık' bu hakikatin dışta var olmasına işaret eder. Bu toplam, ikinci taayyün mertebesinde ayrışan hakikatlerin içkin halde bulunduğu mertebeyi temsil eder.

İbnü'l-Arabî'nin hakikat-i Muhammediye fikrini temellendirdiği yer burası olduğu gibi ona varlık ve bilginin kaynağı işlevini yüklemesi de bu varlık anlayışına dayanır. Konevî'den öğrendiğimiz kadarıyla, sûfilerin sudûr ve bu süreçte meydana gelen ilk şeyin mahiyetiyle ilgili filozoflara yönelik eleştirileri de esasta bununla ilgili-

dir.[13] Eleştirilerin başında, Bir'den bir çıkar ilkesine göre, Bir'den çıkan ilk şeyin ne olduğudur. Filozoflar, onu ilk akıl diye isimlendirir. Onun ilk akıl diye isimlendirilmesi, eylemi nedeniyledir. İlk akıl, gerçekte ilk bilen ve akleden demektir. Sûfiler, ilk akıl ve bu anlamdaki çeşitli terimleri sıkça kullanır. Ancak Konevî, Bir'den ilk çıkan şeyi varlık tecellisi saymamız gerektiğinde ısrar eder.[14] Buradan ise, içinde ilk aklın da bulunduğu daha genel bir teori çıkartır.

Bir'den ilk çıkan şey, iki bakımdan genel varlık tecellisi olmalıdır. Birincisi, Bir'in mahiyetinin varlık olmasıdır. Bu noktada, Bir için Varlığın selbî bir niteleme olması önemli değildir. Her halükarda Bir, kendine özgü bir şekilde varlığa sahiptir. Öyleyse O'ndan çıkan ilk şey de, mahiyeti varlık olan bir şey olmalıdır. Burada sûfiler, farklı işlevlerine göre pek çok şekilde isimlendirdikleri bir şeyden söz eder. Konevî bakımından onun adı 'genel ve ortak varlık tecellisi'dir. Bu tecelli, Bir'den çıkan ilk şeydir ve Bir'den bundan başka bir şey de çıkmaz. Kavram, İbnü'l-Arabî'de de *tecelli-i vücûdî*, 'varlık tecellisi' şeklinde geçer. Bunun anlamı, Tanrı'nın bilgisinde sabit hakikatlerin üzerine yayılan ve onların arasında ortak olan tecellidir. Bu sayede söz konusu şeyler dışta var olur. Yaratma dediğimiz şey de budur.

Bu tecelli ile üzerlerine yayıldığı şeyler arasında daha önce zikrettiğimiz bir birlik vardır. Bunu, söz gelişi, bilginin bilgi konusuyla özdeşliğiyle karşılaştırabiliriz. Çünkü âlemin kaynağı olan bu mertebe, vahdet ya da vahidiyet (birlik) mertebesiydi. Dolayısıyla orada herhangi bir şekilde çokluk bulunamaz. Öyleyse varlık tecellisinin yayıldığı şeylerle arasında bir birlik ve ayniyet vardır. Bu, tecelli ile tecelligâhın ya da zuhur eden ile mazharın birliği olarak isimlendirilebilir. Bu durum, söz konusu varlık tecellisini –ki buna Nefes-i Rahmanî de diyebiliriz– aynı zamanda tecelligâhlardan birisi olarak isimlendirmenin imkânını açıklar. Başka bir ifadeyle, bilgi-bilen ve bilinen bu mertebede bir ve aynı olduğu gibi tecelli eden-edilen ve tecelli de bu mertebede bir ve aynıdır. Öyleyse bu tecellinin yansıdığı ilk şey, tecellinin kendisi sayılmada diğerlerinden daha önceliklidir. Bu, bir kabul olarak Muhammedî hakikatin bütün hakikatlerden önceliği demektir. Şu halde sûfilerin Hz. Muhammed'in hakikatinin tüm hakikatlerden önce geldiğiyle ilgili düşünceleri kadar bu hakikatin Bir'den ilk çıkan şeyle (varlık tecellisi veya Nefes-i Rahmanî) bir ve aynı olmasıyla ilgili teorileri de, birlik mertebesinde hakikat ile hakikate tecelli edenin birliğinden

[13] Bu konuda bkz. Sadreddin Konevî, *Yazışmalar*, s. 71 vd.

[14] Bkz. Sadreddin Konevî, *Yazışmalar*, s. 64 vd.

kaynaklanan bir isimlendirmeye dayanır. O zaman Hakikat-i Muhammediye'ye ister ilk hakikat, ister bu hakikate ulaşan Nefes-i Rahmanî, ister varlık tecellisi ister nur diyelim, aynı sonuca ulaşırız.

Öyleyse var olan ilk şey, Hakikat-i Muhammediye'dir (Muhammed'in Hakikati). İbnü'l-Arabî, bu hakikati ilk hakikat olarak saptadıktan sonra, başka birtakım ilkelerden hareketle onun bir yandan Zat öte yandan kendisinden sonra gelen hakikatlerle ilişkisini açıklar. İlkelerin başında, birincinin kendisinden sonra gelenlerle ilişkisidir. İlk, sonraki her şeyin sebebi ve onun varlık ilkesi ya da vasıtadır. Hakikat-i Muhammediye'nin mümkünlerin hakikatleri ile ilk tecelli arasında vasıta olması birinci-sonrakiler arasındaki ilişkiden kaynaklanır. Bir'den çıkan tecelli önce Hakikat-i Muhammediye'ye tecelli ettiği ve birlik mertebesinin gereği olarak aynı zamanda ilk tecelliyle özdeş olduğu için, bütün varlıkların Bir ile irtibatı bu hakikat vasıtasıyla gerçekleşir. Hz. Peygamber'in hakikatinin varlıkların yaratılış ilkesi olduğu gibi onların Hak ile irtibatlarının vasıtası olduğu hakkındaki teorisi buna dayanır.

Sûfiler, yaratmanın iki tarzına işaret eder. Birincisi bir şeyin aracılığı olmaksızın yaratılmadır. Bu anlamda yaratılan tek şey, Hz. Peygamber'in hakikatidir. "Eşyayı yokluktan var eden Allah" derken kastedilen bu tarz yaratmadır.[15] İkinci yaratma ise, bir şey vasıtasıyla ve bir şeyden var etmektir. Bu anlamda var etmek, Peygamber'in hakikatinin dışındaki şeylerin yaratılmasıdır. 'Yokluğun yokluğundan (yani varlık) yaratma' ise, bu ikinci türe gönderme yapar. Öyleyse Hz. Peygamber'in hakikatinin ilk hakikat olarak diğer hakikatlerle Bir ya da Mutlak Varlık arasında vasıta olması, gerçekleşip bitmiş bir olay değildir. Hz. Peygamber'in hakikati, sürekli ve daimi olarak Bir'den çıkan tecellinin ilk yansıdığı hakikatken, aynı zamanda ilk tecelliyi diğer hakikatlere ulaştıran hakikattir.

İbnü'l-Arabî'nin Peygamber'in hakikatinde ferdiyet tecellisini görmesi, onun bu özelliğinden kaynaklanır. İbnü'l-Arabî, bu durumu "Hz. Muhammed insanlık türündeki en yetkin varlıktır, bu nedenle iş [yaratma ya da zuhur eylemi], onunla başladığı gibi onunla bitti" diyerek dile getirir. Yetkinlik ile ilk olma arasında kurulan ilişki açıktır: Hz. Peygamber'in ilk hakikat olması, onun aynı zamanda yetkin varlık olması demektir. Tanrı'nın varlıktaki gayesi de, onun tarihsel zuhuruyla gerçekleşir. İbnü'l-Arabî bu durumu Hz. Peygamber'in Rabbine en açık delil olmasıyla açıklar. Çünkü varlıktaki gaye, bilinmek arzusuydu ve ancak fert, başka bir ifadeyle bilkuv-

[15] İfade için bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 1, s. 15.

bilkuvve yetkinlikleri bilfiil hale getiren bir şahsın varlığıyla bu amaç gerçekleşebilir. Bu durumda bilfiil yetkin varlık, Tanrı'ya en açık delil olduğu gibi aynı zamanda kendisini bilmekle de Rabbini bilmek gerçekte sadece ona ait ayrıcalık haline gelir. Burada, daha önce Âdem Fassı'nda dile getirdiği "Kendini bilen Rabbini bilir" anlamındaki hadise gönderme yapar. İbnü'l-Arabî, hadisin birkaç türlü yorumlanabileceğini belirtir ki, bunların bir kısmına Âdem Fassı'nda değinmiştik. Burada hadisin başka bir yönüne dikkatimizi çeker. O da, peygamberin özellikleriyle Tanrı'yı bilme arasındaki ilişkidir. Başka bir ifadeyle, bir şeyin varlık imkânlarıyla bilme imkânlarının özdeşliğidir. Peygamber, var olan ilk hakikattir. Bu nedenle bütün hakikatler ile Bir arasında vasıtadır. Bu aracılığın gerçekleşmesi ise, onun Bir ile hakikatler arasında berzah olmasından kaynaklanır. Her vasıta, aynı zamanda bir berzah, berzah ise aracı olduğu iki şeyin özelliğine sahip olan demektir. Peygamber'in aracı varlık olması, bir yandan Tanrı'nın ya da Bir'in özelliğine öte yandan kendisinden sonra gelen bütün hakikatlerin özelliğine sahip olması demektir. İbnü'l-Arabî, iki hadisi peygamberin bu ayrıcalıklı konumunu ifade etmek için dile getirir: Birincisinde "Âdem yaratılmamışken ben peygamberdim" denilir. Diğerinde ise "Bana cevamiü'l-kelim verildi" denilir. Bu iki hadis, peygamberin Bir (el-Ahad) ile hakikatler arasında berzah olmasından kaynaklanan özel durumuna işaret eder. Hz. Peygamber'de tecelli eden hakikatin ferdiyet (teklik) olması, cevamiü'l-kelim özelliğine sahip olmasından kaynaklanır.

Cevamiü'l-kelim, iki kelimeden oluşur: Birincisi, toplamak, bir araya getirmek anlamındaki cem-câmî, ikincisi ise kelimenin çoğulu olan *kelim*'dir. *Fusûsu'l-Hikem*'de gördüğümüz gibi *kelim* (kelime, hakikatler) özel anlamda peygamberlerin hakikatleri demekti. Öyleyse Peygambere verilen özellik, peygamberlerin hakikatlerini ve bu hakikatlerin sahip olduğu bilgiyi toplamadır. İbnü'l-Arabî, Hz. Peygamber ile ilgili olarak toplama, birleştirme gibi ifadeleri sıkça kullanır. Peygamber'in toplayıcı varlık olması, onun aynı zamanda ilk ve son varlık olması demektir. İbnü'l-Arabî bunu "Zuhur onunla başladığı, onunla bitti" diyerek dile getirir. Öyleyse Peygamber, bütün insanlık türünde yetkin olan yegâne varlıktır. Yetkinlik bakımından diğer nebi ve velilerin peygamberle ilişkisi, bir tür vekalet ilişkisidir. Bu yönüyle Hz Peygamber'in insanlıkla ilişkisi, insan türünün diğer varlık türleriyle ilişkisine benzer. Bütün âlem insan olmaksızın ruhsuz bir beden olduğu gibi Peygamber olmaksızın insanlık ruhsuz bir beden gibidir. Burada âlem-insan arasında kurulan benzetme tam olarak insanlık ile Peygamber'in hakikati arasında kurulur. Öyleyse İbnü'l-Arabî'nin insana yüklediği bütün özellikler ve nitelemeler, gerçekte ve asalet bakı-

mından Hz. Peygamber'e aittir. İnsan türü âlem içinde bir ayna ise, gerçekte ayna olan sadece peygamberdir. Ayna vasıtasıyla bilinmek isteyen Tanrı, Peygamber'in hakikati vasıtasıyla bilinmek istemiştir ya da uruc (yükseliş, seyr ü sulûk) bakımından meseleye baktığımızda, insanın kendisini bildiği bir ayna olan Tanrı, sadece Peygamber'in hakikati için bir aynadır. "Mümin (Tanrı) müminin (Peygamber) aynasıdır" bu demektir. İnsan bir gözbebeğidir. Tanrı onunla âleme baktığı gibi âlem de onunla Tanrı'yı görür. Bu yorumda göz bebeği de sadece Peygamber'in hakikatidir.

Bu nokta, İbnü'l-Arabî'nin kavramsal zenginliğin yol açtığı bir çokluğu tek kaynağa ve şahsa indirgemesini göstermesi bakımından önemlidir. Başka bir ifadeyle Tanrı için 'Zat bakımından tek, nitelikleri bakımından çok' dendiği gibi Peygamber de 'hakikat bakımından tek, nitelikleri ve aldığı isimler bakımından çoktur.'

İbnü'l-Arabî'ye göre ferdiyet 'büyük önerme-küçük önerme ve sonuç'tan oluşan kıyas formunun sahip olduğu birliğe karşılık gelir. Peygamber de Tanrı'ya en açık kanıt olması nedeniyle, böyle bir birliğe sahiptir. Başka bir ifadeyle ancak böyle bir özelliğe sahip olan şey, kanıt ve delil olabilir. "Bana dünyanızdan üç şey sevdirildi" derken Peygamber'in kastettiği, bu üçün temsil ettiği birliktir. Buradan ise Tanrı-erkek ve kadın arasındaki yaratılış ilişkisi ve bu ilişkinin sevme ve bilgiyle ilişkisi üzerinde durur.

Üzerinde durulan ilk konu, Peygamber'e kadının sevdirilmesidir. Başka bir ifadeyle kadının Peygamber'e sevdirilmiş olması, Tanrı'ya en açık kanıt olmasının bir sonucudur. Bu ne anlama gelir? İbnü'l-Arabî, bir ilkeden hareket etmektedir ki, bu ilke fassın devamında da göreceğimiz gibi, âlemdeki her türlü hareketin sebebi olan özlemi açıklar: Bir şeyi sevmek, o şeyle ilişkili olmak esasına dayanır. Kadını sevmek ise, bu ilişkinin en yüksek derecesini ifade eder. Çünkü kadın, erkekten yaratılmıştır. Bu yönüyle kadın erkeğin edilgenidir. İbnü'l-Arabî, kadının erkek karşısındaki durumunu erkeğin Tanrı karşısındaki durumunun örneği olarak yorumlar. Nedensellik bakımından Tanrı-erkek ilişkisini anlayabileceğimiz en iyi örnek ve 'kanıt', erkek karşısında kadındır. Buradaki açıklamaları "Kendini bilen Rabbini bilir" hadisinin alt yorumu olarak görülebilir. Başka bir ifadeyle, yaratılış ilkesi olduğu 'kadın karşısında kendini bilen erkek' kendi yaratılış ilkesi olarak Rabbini bilebilir ve bu ilişkinin niteliğini kavrayabilir. Nitekim İbnü'l-Arabî, erkeğin kadını sevmesiyle Tanrı'nın insanı sevmesini aynı gerekçeye dayandırır: bir şeyin kendisine ait ve kendisinden meydana gelen bir şeye olan özlemi. Başka bir ifadeyle bu sevgi, gerçekte bir şeyin kendisini sevmesinden ibarettir. Tanrı bakımından bu sevgi, kullara "özlem

duyma" ifadesiyle dile getirilir. Erkeğin durumunda ise, kadını sevmek şeklinde ifade edilir. İbnü'l-Arabî'ye göre bunun anlamı, bütünün parçaya ya da etkenin edilgene olan ilgisi ve sevgisidir.

Öte yandan, parçanın ve edilgenin de bütüne ve asıla bir ilgisi vardır. Nitekim kadın da erkeği sever ya da insan da Tanrı'yı sever. Bu kez İbnü'l-Arabî, sonuç ve parça yönünden bu sevgiyi tahlil eder. Bu bakımdan sevgi, parçanın bütünü sevmesi ve ona dönük arzusudur. İbnü'l-Arabî, bu sevgiyi bir tür 'vatan sevgisi' ve 'asıla kavuşmaya özlem' olarak görür. Öyleyse İbnü'l-Arabî'ye göre Tanrı-insan (kadın-erkek) arasında sürekli ve karşılıklı bir ilgi ve sevgi, yaratılışın gerektirdiği zorunlu bir sonuçtur. Âdem Fassı'nda gördüğümüz gibi, Tanrı'nın bir şeyi var etmesi, onu kendine benzer şekilde yaratması demekti. Burada ise bu ilkenin başka bir açılımını görmekteyiz. O da, kendine benzeyen bir şeyi yaratmanın o şeye yönelik bir sevgiyi gerektirmesidir. İbnü'l-Arabî buradan tekrar genel teorisine geçer. Teorinin burada ele alınan yönü, bir şeyin ancak kendisini sevebileceğidir. Öyleyse Tanrı'nın erkeği sevmesi, gerçekte kendisine ait şeyi sevmesi demek olduğu gibi erkeğin de kadını sevmesi gerçekte kendisini sevmesi anlamına gelir. Böylece, Tanrı-erkek ve kadın diye ayrıntılandırdığı üçten birliğe dönerek, her şeyin ancak kendisini sevebileceği sonucunu çıkartır.

İbnü'l-Arabî, Tanrı-erkek-kadın arasındaki sevgi ilişkisi bağlamında, Tanrı'nın dolaylı ve doğrudan bilinmesi ya da sevilmesi üzerinde durur. Bunu erkek bakımından iki şekilde ele alabiliriz:

Erkek için Tanrı'yı bilmenin kadını bilmekle gerçekleşmesi, üzerinde durulması gereken bir konudur. Erkek Hakkı kadında müşahede ederse müşahedesi edilgende olduğu gibi, kadının ondan ortaya çıkması yönünden Hakkı kendi nefsinde müşahede ettiğinde ise O'nu etkinde müşahede eder. Bu nedenle erkeğin Hakkı müşahedesi, kadında tam ve yetkindir. İbnü'l-Arabî bunu şöyle gerekçelendirir: Hakkı fâil ve münfâil olduğu yönden müşahede eder. Kendi nefsinde Hakkı müşahedesi ise, sadece edilgen olması yönüyledir. Bu nedenle Hz. Peygamber, Hak kendilerinde daha yetkin müşahede edildiği için kadınları sevmiştir. Çünkü Hak maddelerden soyutken müşahede edilemez. Çünkü Allah, özü gereği âlemlerden müstağnidir. Demek ki, bu bakımdan müşahede imkânsızdır ve müşahede ancak bir maddede gerçekleşebilir. O halde Hakkın bir madde olarak kadınlarda müşahede edilmesi, en

yetkin ve tam müşahededir.'[16]

Erkek ile kadın arasındaki sevgi, en yetkin ifadesini cinsel birleşmede bulur. Cinsel birleşme, bu sevginin hazza dönüştüğü en büyük birleşmeyi temsil eder. Bu birleşme, sevilene duyulan özlemin hedefini temsil eder. Buradan vardığı sonuç ise, daha sonra Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî'de gördüğümüz bir düşüncenin İbnü'l-Arabî'deki karşılığıdır. Bu düşünce, erkek ile kadın arasındaki 'kavuşma'nın gerçekleştiği cinsel birleşmeyle Tanrı-insan arasındaki tam kavuşmanın gerçekleştiği ölüm arasında kurulan ilişkidir. Kutsi hadiste, Tanrı'nın özlem duyduğu kullarına kavuşmak istediği belirtilir. Tanrı'nın zaten yakın olduğu ve her anlarında bildiği kullarına kavuşmak istemesi, garip gelebilir. Bunun anlamı, bütün var oluşu açıklayan bir model olarak, âlemin tekrar başladığı noktaya dönmesidir. Başka bir ifadeyle Tanrı, bilinmek için âlemin ortaya çıkmasını istediği gibi gayesinin gerçekleşmesiyle âlemin kendisine dönmesini istemiştir. Bu durum âleme veya insana özlem duymakla ifade edilir. Böylece O'ndan çıkan şeyler, zuhurun yetkinleştiği ve tamamlandığı şahadet âleminden tekrar kendisine döner. Bu dönüş, ölümle mümkün olabilir. Öyleyse kulları sevmek, zorunlu olarak onların ölümünü istemeyi gerektirir. Tanrı'nın 'tereddüt' etmesinden söz eden kutsi bir hadis buna işaret eder: "Mümin kulumun canını alırken tereddüt ettiğim kadar, hiçbir şeyden tereddüt etmedim. Çünkü mümin ölümü sevmez, halbuki kavuşma ölümle gerçekleşebilir." Öyleyse Tanrı'nın kendisinden bir ruh taşıyan insanı sevmesi ve onu özlemesi, ölümle amacına ulaşabilir. Bu kavuşmayı anlayabileceğimiz en iyi örnek ise erkek ile kadın arasındaki cinsel birleşmedir. Sûfilerin ölümü 'düğün gecesi' olarak nitelemeleri, böyle bir teorik arka plana dayanır.

Meselenin başka bir yönü şudur: Sûfiler mecazi ve gerçek sevgi arasında bir ilişki kurmuştur. Burada mecazi sözü üzerinde durmak gerekir. Mecaz, bir şeyden başka bir şeye geçmek anlamındaki *caze*'den türetilmiştir. Mecazi sevgiyle kastedilen, kadını sevmenin nedenini bilerek, gerçek sevgiye geçmektir. Bu ise, kadını sevmeyi Hakkı sevmenin ve Hakkın kullarını sevmesinin delili saymaya dayanır. Bu yönüyle mecaz, İbnü'l-Arabî'nin pek çok vesileyle dile getirdiği itibar-tabir kelimesinin karşılığı haline gelir. Bütün âlem, ardında gizlenen ya da kendisinde görünen Mutlak'ı anlamamızı sağlayan bir delil ve belirtidir. İbnü'l-Arabî, cinsel birleşmede böyle bir bilinç taşıyıp taşımama arasında insanların derecelerinin ortaya çıktığına dikkat çe-

[16] Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, Muhammed Fassı.

ker. Öyleyse mecazi aşk ve bununla ilgili konuları sûfilerin ilahi aşkı anlamada bir araç olarak görmeleri, böyle bir 'tabir' anlayışına sahip olmalarına dayanır.

İbnü'l-Arabî, hadiste kadın kelimesinin karşılığı olarak *nisa*'nın zikredilmesinin nedenini Tanrı-erkek-kadın arasındaki bu yaratılış ilişkisiyle açıklar. Nisa, gecikme anlamındaki *nesie*'den türetilmiştir. Gecikme ise, hiç kuşkusuz, kadının yaratılışta erkekten sonra gelmesidir. Ardından, yaratılıştaki gecikme nedeniyle erkek ve kadın arasındaki üstünlük ilişkisine dikkat çeker.

Bu ifadeler, kadının varlıkta erkeğin Tanrı'yı anlamasına yardımcı olan ikincil bir konumda olması anlamına mı gelir? Bu sorunun cevabı hayırdır. Şöyle ki: İbnü'l-Arabî, ontolojik bir ilke olarak 'dişilik' konusuna geçiş yaparak kadının varlıktaki konumuna ve merkeziliğine ulaşır. Bunu açıklarken hareket noktası ise, dil kurallarına aykırı olarak erkek ve dişilerden oluşan bir cümleye Peygamber'in –ki Arap dilini en iyi bilen kimsedir– dişi ifadelerle başlaması ve yine dişi bir kelimeyle tamamlamasıdır. Bu yorumda hadis, Tanrı-erkek ve kadının varlıktaki ilişkisini anlatan bir örneğe dönüşür. 'Nisa' kelimesi dişiliği temsil eder. Ardından eril bir kelime olan güzel koku zikredilir. En sonunda ise, dişil bir kelime olan namaz (*salat*) gelir. Böylece bir şey başladığı şeyle biter. Dişiliğin başta olması, varlığın ilk kaynağı olan Zat'a işaret eder. Çünkü zat kelimesi dişi bir kelimedir. İbnü'l-Arabî, bu asli dişiliği açıklamak için çeşitli akımların varlığın kaynağı hakkındaki görüşlerine göndermeler yapar. Varlığın kaynağı olarak neyi alırsak alalım, sonunda bir şekilde dişi bir kelimeye ulaşırız: zat, sıfat, illet vs. Bu durum, İbnü'l-Arabî'ye göre, ilkin dişil olduğunu gösterir. Koku ise, dişiden çıkan –ki burada zat veya bir niteliktir– erkeğe benzer. Çünkü erkek, iki dişi kelime arasında ortaya çıkmıştır (zat-kadın). Hadiste geçen son unsur namaz ise, bir dişiden çıkan erkekten meydana gelen kadını temsil eder. Öyleyse, hadisi Peygamber'in söylemesi bakımından ele aldığımızda erkek asıl kadın parça haline gelirken, hadisi bütün olarak yaratmayı açıklayan bir örnek ve sıralama saydığımızda, bu kez erkek ayrıntı dişilik esası haline gelir. Başka bir ifadeyle kadın veya dişilik, başlangıç ve sonu (*mebde* ve *mead*) temsil eder.

Hadisteki sıralamayı varlıktaki sıralamanın örneği saydığımızda, bu kez güzel koku daha anlaşılır hale gelir. Güzel koku, iki bakımdan ele alınır. Birinci yorumla güzel koku, bir fer ve parça sayılır. Bu yorumda güzel koku, ortaya çıkan şeyi temsil eder. Söz konusu olan kadın ise, güzel koku erkeğin kadına olan sevgisine karşılık gelir. İkinci olarak, dişiliği zat anlamında aldığımızda ise, güzel koku zattan çıkan nefesi temsil eder. Bu yönüyle nefes, zattan ortaya çıkan ve bütün hakikatleri dışta var eden şeydir. Başka bir açıdan her şey Tanrı karşısında edilgendir. Bu durumda

bütün varlık Tanrı karşısında edilgen bir dişi haline gelir. İbnü'l-Arabî'nin "Âlemde erkek diye bir şey yoktur"[17] ifadesi bu duruma işaret ederken insanın varlıktaki doğal konumu olan kulluk da bu edilgenliğin gereğidir. Öyleyse bu bakımdan koku, bütün edilgenlerden ortaya çıkan şeyi de temsil edebilir.

Bu genel değerlendirmenin ardından ise İbnü'l-Arabî, hadiste güzel kokunun zikredilmesindeki sırlar üzerinde durur. Bu konu, İbnü'l-Arabî'nin âlemdeki kötülük sorunuyla ilgili görüşlerinin bir kısmını öğrenme imkânı bulduğumuz açıklamalar içerir. Kokunun güzel diye nitelenmesi, güzel ve temiz olmayan şeylerin de bulunduğu anlamına gelir. Ancak sûfiler, varlık görüşlerinin gereği olarak âlemde gerçek bir kötülük bulunamayacağı üzerinde durmuştur. Bu husus, 'varlık iyilik ve hayırdır' ana fikrine dayanan bir iyimserliğin sonucudur: Var olan her şey, bir iyilik ve hayır taşır. Âlem de Tanrı'nın sırf iyi olmasının gereği olarak var oldu. Bu durumda rahmet, var etmek ve iyilik arasında zorunlu bir ilişki kurulduğu gibi bunlar, birbirlerinin yerine kullanılan kelimeler olarak görülebilir. İbnü'l-Arabî, bunu varlığı Rahman ismine dayandırmakla açıklar. Daha önce de Rahman ismiyle nefesin ilgili olduğunu belirtmiştik. Çünkü Rahman'dan çıkan varlık tecellisi, aynı zamanda kelimeleri ve varlıkları izhar eden nefes olarak ifade edilir. Kaynak bakımından bu şeyler arasında bir farklılık yoktur. Ancak var olduktan sonra bu şeylerden ortaya çıkan fiiller ve sonuçlar, iyi ve kötü, güzel çirkin yargısına konu olabilir. Nitekim Yunus Fassı, ağırlıklı olarak bu durum üzerinde durmuştu.

İyi ve kötü yargısının kaynağı, insan doğası, şeriat ve toplumsal alışkanlıklardır. İnsan, doğasıyla bağdaşmayan şeyleri kötü ve çirkin görür. Buna bağlı olarak toplumsal alışkanlıklar kötü ve çirkini belirleyebilir ya da şeriat, bazı şeyleri iyi veya kötü sayabilir. Bütün bunlar, birtakım nedenlerden kaynaklanan durumlardır. Yoksa hiç bir şey, özü gereği kötü değildir. Fasta belirtildiği gibi, melek doğasına yatkın olmayan sarımsak kokusundan rahatsız olabileceği gibi söz gelişi pislik böceği de, gül kokusundan rahatsız olabilir; günahkâr insanlar kötü fiilleri sevebileceği gibi iyi doğalı insanlar da güzel sözü ve hakikati sever. Öyleyse burada belirleyici olan, mizaç, örf ve şeriattır.

Ancak şunu da belirtmeliyiz: Bu ifadeler, kötü ve çirkin denilen şeylerin özlerinde herhangi bir gerçekliğe sahip olmadığı anlamına gelmez. Nitekim İbnü'l-Arabî, Mutezilenin şeriat tarafından yasaklanan şeylerin özlerinde bir kötülük taşıdığı hak-

[17] İfade hakkında bkz. Suad el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, s. 159.

kındaki görüşünü kısmen onaylamasını bu kapsamda değerlendirmek gerekir.[18]

Hadiste zikredilen üçüncü şey, dinin temel ibadeti olan namazdır. Namazın bu önemi, yaratılış sürecini ve bu süreçte Tanrı-insan ilişkisini en iyi anlatan bir eylemler bütünü olmasından kaynaklanır. Başka bir ifadeyle insan namaz kılarken yaratılış eylemine ve âlemdeki hareketlere katılır. Namazda Fatiha suresini okumanın gerekliliği bundan kaynaklanır. Fatiha, isminden anlaşılabileceği gibi, varlığın zuhurunu ve Tanrı-insan arasındaki ilişkiyi anlatan bir suredir.

Namaz, *salat*'ın karşılığıdır. Kelimenin iki temel anlamı zikredilir: Birincisi öznesine göre anlam kazandığı *salat* fiilidir. Bu anlamda Tanrı, Peygamber, melekler ve bütün müminlerin salat etmesinden söz ederiz. Tanrı için salat, merhamet etmek, başka bir ifadeyle varlık vermek demektir. Çünkü merhamet, genel anlamında varlık vermekle ilişkili bir kelimedir. Peygamber için salat, şefaat etmek demektir. Meleklerin salat etmesi ise, müminlerin bağışlanmasını dilemeleri demektir. Müminlerin salat etmesi ise, duadır. İkinci anlamında salat, yarışta birinciden sonra gelen ikinci demektir.[19] Bu durumda kelime, insanın varlıktaki ikincilliğine atıf yapar. Çünkü 'namaz suresi' olan Fatiha'da önce Allah konuşur, ardından insan Allah ile konuşur. Bu durumda namaz, tam anlamıyla karşılıklı bir konuşma haline gelir (münacaat).

---

[18] Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. II, s. 405. İbnü'l-Arabî şöyle der: "Allah yaratıkların gözlerini açsaydı, denizin ateş olarak kaynadığını görürlerdi. Fakat Allah, her şeye güç yetiren ve her şeyi ihata ettiğini öğrenmemiz için, dilediğini gösterir, dilediğini gizler. Bu durum [bir şeyi başka bir biçimde görmek], en çok *verâ* [kuşkululardan uzak durma] sahiplerine uygulanır. Böylece, korunmuş bir verâ sahibi, [görünüşte] helal yemeyi domuz, içeceği şarap şeklinde görür. Gördüğünde, hiçbir kuşku duymaz. Yanında oturan ise, yemeği temiz ekmek parçası, içeceği ise tatlı su olarak görür. Heyhat! Hayal sahibi nerede, sahih-duyu sahibi nerede! Dinî bir hükmü bir suret olarak algılayan mı, yoksa duyulur şeyi doğal olarak bulunduğu halde algılayan mı [iyidir]? Verâ sahiplerinde görülen bu durum, kötünün ve iyinin özünde kötü ve iyi olduğu görüşünde Mutezile mezhebinin fikrini destekleyen kanıtlardan birisidir. Bunun yanı sıra bu durum, sahih algının haram içeceği şarap diye algılayan [verâ sahibine] ait olduğunu kanıtlar. Şarap özü gereği kötü olmasaydı, sahibi için bu keşif gerçekleşmezdi. Bir fiilin işlenmesi yasaklama emrinin ona ilişmesinin aynı olsaydı, [keşifte] yiyecek domuz olarak görünmezdi. Çünkü henüz insandan fiil meydana gelmemişken, Allah yenilen şeyin suretini ve kötü olduğunu göstermiştir. Böylece verâ sahibi onu yemeğe yeltenmez. Bizzat bu durum, yemeği doğal olarak bulunduğu haliyle yemek şeklinde algılayan kimsede de tasavvur edilir. Fakat o, şeriatta daha gerçektir."

[19] İbnü'l-Arabî şöyle der: "Salat [namaz], musalli kelimesinden türetilmiştir. Musalli, yarışmada birincinin ardından gelen (ikinci) demektir." Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. II, s. 103.

Namazın Allah ile kul arasında ikiye ayrılması da bunu gösterir.

İnsanın âlem içindeki yerinden söz ederken, onun bütün varlıkların hakikatlerini kendinde 'toplayan varlık' olduğunu belirtmiştik. Bu yönüyle insan, bütün âlemin varlık ilkesiydi. Bu fasta ise, insanlık türü içinde Hz. Peygamber'in böyle bir ilke olduğuna dikkat çektik. İnsanın varlıkların hakikatlerini kuşatan 'toplayıcı varlık' olmasını en iyi anlatan ibadet, namazdır. İbnü'l-Arabî bunu namazın âlemdeki üç hareket türünü içermesi şeklinde dile getirir. Namaz, bir yandan doğrusal hareket, öte yandan yatay ve zikzak hareketten oluşur. Birinci hareket olan doğrusal hareket, âlemi yokluktan varlığa çıkartmıştır. Burada İbnü'l-Arabî'nin doğrusal anlamındaki *müstakim* ile varlık vermek ve ayakta tutmak anlamındaki *kaim* kelimesi arasındaki anlam ilişkisini sürdürdüğünü anlıyoruz. Çünkü Tanrı'nın var etmesi, var edilen şey ile arasındaki 'doğrusal' bağdan gerçekleşir (rakîka, bağ ya da özel yön). *Fusûsu'l-Hikem*'in başında 'en doğru yolun birliği'nden söz ederken buna değinmiştik. Öte yandan bu durum, Hûd Fassı'nda zikredilen özel 'rabbin doğru yolda olması' meselesiyle ilişkilidir. Çünkü özel rab, her şeyi ayakta tutan ve var eden varlık ilkesidir. Onun 'doğru yolda olması', söz konusu şeyi yoktan varlığa çıkartması ve bunun sürekliliğine işaret eder. İnsanın namazda ayakta durması bu ilk ve temel hareket tarzına gönderme yapar. Diğer hareket türleri ise, canlılara, bitkilere ve donuklara ait hareketlerdir. Öyleyse namaz, kuşatıcı ve toplayıcı bir ibadet olarak, insanın toplayıcı varlık olmasının bir göstergesi ve belirtisidir.

Namaz tecellilerdeki yer değiştirmelerin de bir ifadesidir. Tecelliler sürekli bâtınlıktan zuhura ya da zuhurdan bâtınlığa doğru gider. İbnü'l-Arabî tecellilerdeki bu sürekli akış ve yer değiştirme sonucunda âlemi 'dönen dolap'[20] diye ifade eder. Bunu isimler bakımından ele aldığımızda, kul ile Hak arasında bir zuhur ve bâtınlık ilişkisi kurulabilir. Buna göre insan zuhur ettiğinde Allah el-Bâtın olur. Bu durumda gözüken kuldur. Hak zuhur ederse, kul gizlenir (fenâ) ve Hak bâki olur.

Öyleyse namaz, gerek içerdiği hareket türleriyle âlemdeki bütün hareket türlerini kendinde toplarken, aynı zamanda bir bütün olarak Tanrı'nın âlemi yaratmaya yönelmesinden itibaren varlığın ortaya çıkmasını ifade eden bir remizler ve işaretler bütünüdür.

[20] Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. I, s. 214.

DİZİN

Düz rakamlar çeviri metindeki, italik rakamlar notlardaki, siyah rakamlar ise şerh metnindeki sayfa numaralarını ifade etmektedir.

abdal, 140
abdest, 156
Abdurrahman Câmî (ölm. 1492) *22*, *35*, *40*, *55*, *57*, *58*, *61*, *103*, *111*, *127*, *136*, *181*, *199*, **284**, **296**, **299**, **431**, **456**
Abdülgânî Nablûsî, *38*
Abdülkerim el-Cîlî, **260**
Abdürrezzak Kâşânî (ölm. 1329), *21*, *22*, **298**, **289**, **493**
Âdem, 20, 25, 27, 30, 31, 32, *34*, *39*, *43*, *44*, 50, 52, *55*, *59*, *72*, 76, 115, *135*, 175, 176, *199*, 220, 235, 240, **259**, **265**, **266**, **270**, **271**, **278**, **284**, **296**, **362**, **421**, **422**, **431**, **457**
ahadiyet, 32, *121*, **254**, **375**, **377**, **389**, **470**, **514**, **518**
ahadiyyetü'l-ayn, *35*, 109
ahiret, 26, 87, 120, 131, *136*, 147, 148, 149, 167, 171, 172, 195, 196, 204, 231, **277**, **394**, **416**, **447**, **448**
Ahmed, 175
Ahmer, 73
Ali b. Osman Cüllâbî Hucvîrî, **396**
altın kerpiç, 49
amâ, *122*, 116
arif, 65, 88, 89, 105, 114, 115, 118, 129, 131, *136*, 139, 140, *143*, 144, 147, 190, 191, 204, 211, 214, 215, 239
Arş, 187, 241
Arş feleği, 73
asâ, 229, *233*
Asıf b. Berhaya, 168, **429**
Asiye, 192
asy, *233*
Atlas feleği, 73
Avni Konuk, *35*, *127*, *206*, **261**
Ay feleği, 73
a'yân-ı sâbite, *39*, 76, *78*, 81, **267**, **290**, **292**, **295**, **297**, **324**, **325**, **336**, **347**, **377**, **393**, **394**, **406**, **410**
ayn, *35*
ayna, 25, *42*, 48, 53, **254**, **271**, **272**, **273**, **286**, **392**
ayn-ı sâbite, *22*, *35*, *36*, *57*, 76, *79*, *102*, *135*, 196, **275**, **362**, **376**, **390**
Ayşe, Hz., 104, 241

baba, 52, 76, 105, 154, 192, 211, 219, **266**, **280**, **287**, **296**, **302**, **321**, **327**, **390**, **392**, **406**, **421**, **431**, **456**, **457**
baba-imam, 32
bâki, 134, *137*, **530**
Bâlî Sofyavî, **261**, **282**
Bayezid-i Bestami, **326**, **419**
bek, 159, 200
bekâ, *84*, *137*, **425**
Belkıs, 164, 167, 168, 169, 170, **362**, **429**, **497**
berzah, *43*, 234, **284**, **409**, **426**, **510**, **522**
Beyt-i Makdis, 182, **443**
bilgi, *21*
Burçlar feleği, 73

câmî, **263**, **487**, **523**
camiu'l-ezdat, **506**
cebel, *233*
ceberut âlemi, *36*
Cebrail, 105, *111*, *136*, 151, 152, 153, 154, 172, **422**, **483**
cem-i himmet, *23*, *143*, **262**, **273**
cevamiü'l-kelim, 65, *122*, 235, **263**, **302**, **513**, **523**
cömertlik hazineleri, *23*
Cüneyd-i Bağdadî, 129,.245, **426**

Dayud, 169, 174, 175, 179, 182, 236, **423**, **431**, **434**, **436**, **443**, **445**
Davud Kayserî (ölm. 1350), *21*, *23*, *34*, *36*, *37*, *39*, *41*, *42*, *44*, *55*, *59*, *78*, *79*, *91*, *96*, *111*, **252**, **261**, **282**, **329**, **431**, **452**
Deccal, 236

Ebû Abdullah b. el-Kâid, 139
Ebû Bekir, 86, **417**, **438**
Ebû Cehil, 149
Ebû Hamid el-Gazâlî, 81, **471**

Ebû Hanife, **322**
Ebû Medyen, 140
Ebû Said el-Harrâz, 75
Ebû Talib el-Mekkî, 138, 141, 178, *181*, **403**
Ebû Yezîd el-Bestâmî, 88, 129, 155
Ebû'l-Alâ Afîfî, **298**, **310**, **345**, **351**, **471**, **492**, **510**
Ebû'l-Kâsım b. Kasî, 77, *79*, 197, **461**, **464**
Ebû's-Suûd, **404**
ed-Darr, **340**, **381**
Ehl-i Beyt, **438**
ehl-i keşf ve'l-vücûd, *58*
el-Adl, 51
el-Afuvv, *102*
el-Ahad, 109, **523**
el-Âhir, 30, 52, 108, 165, 245
el-Ali, 74, 77, **312**, **313**
el-Alîm, **366**, **377**
el-baisu'l-hubbî, **499**
el-Bâtın, 52, 62, 75, 108, 165, **496**
el-Cabbar, 51
el-Câmî, **342**
el-Celil, 52, *60*
el-Cemil, 52, *60*
el-Evvel, 30, 52, 108, 165
el-Fatih, *127*
el-Gafur, *102*, 108, **340**, **460**
el-Ğaffar, 51, *60*
el-Habîr, 208, **480**, **482**
el-Hâdi, **284**, **381**
el-Hak, 51, 161
el-Hakîm, *21*, 51, 161
el-Hakku'l-itikadî, **330**
el-Hakku'l-mahlûk, **330**
el-Hakku'l-mahlûk fi'l-mutekad, **330**
el-Hakku'l-mutekad fi'l-kalb, **330**
el-Hâlık, 77, **331**
el-Hamid, 50
el-Hay, *121*, **314**, **367**, **373**, **430**
el-Kadir, **433**
el-Kayyum, **314**, **367**, **373**, **430**
el-Kuddûs, **310**
el-Latif, 208, **480**, **482**
el-Mâlik, *24*
el-Melik, **433**
el-Muazzib, 161
el-Mudil, **284**, **460**
el-Muhyi, **418**
el-Muiz, 94, 16.
el-Muntakim, 50, 161, *181*, 197, **340**, **460**
el-Musavvir, 77
el-Müdebbir, **433**
el-Mürid, **377**
el-Müsned, 86
el-Müzil, 94
el-Vahib, 51
el-Vasi, 51
el-Vedud, **460**
el-Vehhab, 51, 174
el-Veli, 50
emem, *21*, **255**
emir, *34*, *35*
en kadim makam, *21*
Ene'l-Hak, **322**, **326**, **328**, **447**
en-Nafi, **340**
en-Nur, 106, 107, **366**, **369**, **374**
erkân-ı erbaa, *163*
er-Rab, 77, **433**
er-Rahim, 166, **459**, **460**, **462**
er-Rahman, 50, *56*, 156, 166, 241, **316**, **459**, **462**
er-Rakîb, 160
Esir küresi, 73
es-Samed, 109
es-Subbûh, **310**
Eşariler, 169, 208, **340**, **342**, **380**, **391**, **396**, **399**, **400**, **413**, **429**, **480**, **482**
eş-Şâfi, *57*, **316**
eş-Şehîd, 160
eş-Şiblî, **404**
et-Tearuf, **413**
et-Tecelliyat, 133
et-Tenezzulâtü'l-Mûsiliyye, 69
Eyyûb, 46, 174, 188, 189, 190, **450**, **451**, **452**, **453**, **454**, **455**, **494**
ez-Zâhir, 52, 62, 75, 108, 165, 183, **496**

fas, **257**, **299**, **434**
fenâ, *84*, 134, *137*, **294**, **425**
fenâ-bekâ, *71*, **295**, **426**
ferdiyet-i selâse, **333**, **384**, **389**, **390**, **409**, **413**, **513**
fetk, **387**
feyz-i akdes, *36*, *55*, *58*, *135*, **393**, **394**, **423**, **516**
feyz-i mukaddes, *135*, **423**, **516**
fiille hamd, *22*

Firavun, 221, 223, 224, 227, 229, 231, **484**, **491**, **492**, **497**, **503**, **507**
fuhuş, 115
furkan, *70*, **264**, **270**, **304**
Fusûsu'l-Hikem, 19, **251**, **252**, **254**, **257**, **258**, **259**, **261**, **264**, **265**, **282**, **284**, **287**, **292**, **296**, **297**, **298**, **306**, **311**, **322**, **337**, **361**, **370**, **378**, **379**, **404**, **406**, **424**, **433**, **441**, **456**, **457**, **460**, **465**, **492**, **493**, **497**, **508**, **509**
Fütûhât-ı Mekkiyye, 244, **260**, **261**, **262**, **264**, **277**, **313**, **328**, **378**, **394**, **448**, **471**, **508**

gayb tecellisi, **393**
gufran, *60*
gümüş kerpiç, 49

Habil, **287**
habl, *233*
Hacer, **322**
hadd, *22*
Hak-halk, 31
Hakikat-i Muhammediye, **290**, **521**
hakiki hamd, *23*
Hakîm Tirmizî (ölm. y. 932), *24*65, **391**, **392**
Hakk'ın eli, 30
Hakk-ı meşru, **331**
hal ile hamd, *22*
Hal'ü'n-Na'leyn, *77*
Halid b. Sinan, 234, **510**
halife, 177, 227
Halife, 31, **281**
halifelik, 31
Hallac-ı Mansûr, *233*, **326**, **327**
halvet der encümen, **274**
Hamd, *22*
Haricilik, **438**
Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *143*, **262**
Harun, 211, 212, **483**, **484**, **489**
hâtem, *58*
Hatmü'l-Velaye, **300**
Hatmü'l-Veli, **262**
Hava küresi, 73
Havva, *72*, 240, **422**
hayal, 86, 105, 106, 107, 108, 109, 132, 154, 172, 200, 201, 202, 203, 219, 262, **301**, **311**, **321**, **322**, **323**, **325**, **326**, **343**, **366**, **371**, **372**, **412**, **473**
hayal gücü, 88, 105, **301**, **305**, **307**, **345**, **378**, **379**, **382**, **466**, **475**, **476**, **484**, **503**
hayret, **307**
hemme, *23*
Hermes, **311**
hevâ, 214
Hızır, 225, **492**, **496**, **498**, **500**, **502**
hikmet, *21*
himmet, *23*
Hûd, 115, 116, *121*, **377**

ibare, *206*
İblis, 30, **284**
İbn Kasî, **257**, **316**, **340**
İbn Meserre el-Cebelî, 83
İbn Sînâ, *36*, **266**, **282**, **283**, **314**, **359**, **394**
ibnü'l-vakit, **392**
İbrahim, Hz. 76, 80, 85, 86, 174, 175, 184, **321**, **322**, **325**
İdris, 200, 204, **310**, **312**, **466**
İhvan-ı Safa, **369**
iki el, 30
İkrîme, **322**
ilah-ı mahlûk, **330**
ilah-ı mec'ûl, **330**
ilah-ı mutekad, *42*, *96*, **294**, **329**, **330**, **331**, **345**, **347**, **348**, **376**, **391**, **414**
İlah-ı mutekad, **341**
ilahiyyun, *136*
ilm-i hakâik, **468**
İlyas, 200, 204, **466**
İmran kızı Meryem, 221
insan-ı kâmil, *23*, 30, 31, *43*, **253**, **260**, **299**, **302**
İnsan-ı Kâmil, **260**
İsa, Hz. *22*, 152, 153, 154, 155, 158, 159, 160, 161, 176, 177, 192, 193, 212, **299**, **344**, **381**, **417**, **419**, **420**, **421**, **422**, 466, **485**, **510**
İsevi, 160
İshak, **321**
İsmail, 93
İsrail, 212
İsrailoğulları, 151
isticla, *135*
iz (*isr*), **260**

Kabil, **287**
kadem, *61*, **260**
kader, 47, *57*, *102*, 144, 145, 146

kader sırrı, 100
kaderiyye, 32
kalbiyye, 32
kalp, **271**
karaa, *70*, **263**
kaş, **252**
Kays b. el-Hatîm, 138
Kelâbâzî, **396**, **399**, **413**
kelime, 19, *22*
kerrubiyyûn, *36*
kevn, *55*, *111*, *122*
kevn-i câmî, *35*, **263**
Kıyamet Günü, 119, 202, **330**, **332**, **394**
Kindî, **274**
kuddûsîlik, 32
kur'ân, *70*, **263**, **270**, **304**
Kur'ân, *70*
kurb-ı ferâiz, **379**, **479**, **482**
kurb-ı nevâfil, **379**, **479**, **482**
kurb-i ferâiz, *37*, *43*, *84*
kurb-i nevâfil, *37*, *84*, *121*
Kurb-i nevâfil, *43*
Kuşeyrî, **396**, **399**
Kutbuddin İznikî, **259**
Kûtü'l-Kulûb (*Kalplerin Azığı*), *181*
küll bi's-sıfat, *35*
Kürsü feleği, 73

lâhût, 151, *233*
Lokman, 208, 209
Lût, 138, 139, 142, **403**
lübane, 200

mağfiret, *71*
maklub, 139
marifet, *21*
matla', *22*
mecmau'l-esma, **341**
mecnun, *233*
Medine, 165
Medyen, **492**
Melamilik, **435**
melek, **270**, **278**
melekler, 25, 27, *39*
Melekler, *39*, *43*
Menziller feleği, 73
Merih feleği, 73
Meryem, 152, 172, 193, **422**
Mescid-i Haram, 119
Mesnevî, **341**, **343**, **344**
Mevlânâ, **342**, **343**, **344**, **347**
Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî, **525**
Mevlid-i Şerif, **260**
mezhep, 19
Mısır, **365**
miftah, *127*, **387**
mille, *21*
muhakkik, 53
Muhammed, *206*, 235
Muhammed Bîcan Efendi, **260**
Muhammed, Hz. 19, 20, 50, 64, 65, 87, 106, 115, 147, 160, 165, 171, 175, 177, 203, 226, 234, 235, 236, 239, 246, **258**, **299**, 353, **419**, **425**, **510**, **522**
Muhammediye, **260**
muhazat, **272**
mukabele, **272**
Musa, 170, 174, 177, 211, 212, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 232, 236, **306**, **344**, **446**, **451**, **483**, **484**, **489**, **491**, **492**, **493**, **497**, **498**, **499**, **500**, **503**, **508**
Mutezile, *38*, *127*, 132, *136*, **291**, **342**, **380**, **388**, **408**, **413**, **512**
mutlak birlik makamı, *21*
mübeşşire, *23*
müheymen, *36*
mülk, 165
müstakim, *21*, **255**
Müşteri feleği, 73
müteellih, *136*
müvacehe, **272**

namaz, *23*, 242, 243, 245
nebeviyye, **420**
nebi, *59*, *150*
nebviyye, **420**
neden, **280**
nedenli, **280**
nefes, *22*
Nefes-i Rahmanî, *22*, **390**, **441**, **442**, **521**
nevâmis-i hikemiyye, 98, **358**, **472**
nihal, *21*
nisa, 238, *247*
nis'a, *186*
nisyan, *37*

Nuh, 64, 65, 69, 174, 192, 200, 204, **301**, **305**, **306**, **307**, **310**, **337**, **345**, **425**, **466**
nutk, *121*
nüzul, *39*

oğul, **280**
Oniki İmam, **438**
Oniki İmam Şiîliği, **438**

Ölümsüz Diri, **251**, **437**
Ömer, Hz. 49, *59*, 166
Ömer b. el-Hattab, 171

rabb-i has, **336**
rab-ı has, **270**
rav', 19, *24*
refu'l-âdet, **508**
resul, 20, 50, *59*, 147, *150*, 227, 234
retk, **387**
Ruh, 152
Rusûhî Ankaravî, **343**
Ruv', *24*

sadr, *24*
Sadreddin Konevî (ölm. 1274), *23*, *35*, *41*, *42*, *91*, *143*, *199*, **254**, **257**, **259**, **262**, **264**, **273**, **283**, **291**, **303**, **305**, **319**, **320**, **324**, **327**, **331**, **335**, **336**, **337**, **339**, **340**, **344**, **346**, **381**, **388**, **389**, **392**, **394**, **396**, **398**, **421**, **437**, **458**, **461**, **471**, **500**, **505**
sahv, **260**
Saidüddin Fergânî, **514**
salat, 19, *23*, 240, *247*, **529**
Samirî, **483**, **484**, **489**
secertü et-tennure, 67
sedene, *60*
Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, *43*, 92, **288**, 342
sekr, **260**
seyr ü sulûk, **272**, **305**, **468**, **470**, **471**, **523**
siccîn, *233*
Sofistler, **342**, **391**, **396**, **400**, **480**
son çocuk, **299**
Son Veli, 49, 52, **300**
sözle hamd, *22*
Su küresi, 73
Suad el-Hakîm, **334**, **345**
Subhanî, **326**
sudûr, **325**, **374**, **384**, **386**, **388**, **389**, **459**
suver-i ilmiyye, *36*
sübût, *22*, *38*, **272**
süfli ana, **266**
Süfyan es-Sevrî, **322**
Süleyman, 166, 169, 170, **423**, **424**, **426**, **431**
Süleyman Çelebi, **260**
Süleyman, Hz. 164, 165

Şam, 19, *23*
şatahat, **326**
Şeyh Abdürrezzak, 140
Şeyh Bedreddin, *36*, **419**
Şeytan, 19, *43*, 87, 189, 244, **327**, **328**, **452**
Şiîlik, **438**
Şis, *55*
Şit, 52, 53, *55*, *59*, *60*, *78*, 192, **287**, **296**, **298**, **362**, **457**
Şuayb, 132

taaddüd-i kudema, *38*, **518**
tabir, *206*
tahsilü'l-hasıl, **459**
Takî b. Muhalled, 86
takva, *44*, 118
Tanrı'nın eli, *24*
Tasavvuf Metafiziği (*Miftahu'l-Gayb*), **259**
tebar, 68
teceddüd-i emsal, **362**
tecelli, *21*, **253**, **256**
teellüh, **487**
tenfis, **442**
tenzih, 200, **301**, **305**, **307**, **312**, **378**, **515**
teşbih, 200, **301**, **305**, **312**, **378**, **515**
toplayıcı isim, **287**
Toprak küresi, 73

ukala-i mecânin (akıllı deliler), **327**
ukubet, 99, *102*
ulvi baba, **266**
umûr-i ademiyye, 74, **282**
umûr-u müştereke, **282**
uruc, *39*, **471**
Utarit feleği, 73

ümmet, *21*
Ümmü'l-Kitap, 33

ünsiyet, *37*
Üzeyr, 145, 146, 148, **415**, **452**

vahdet-i vücûd, *41*, *78*, *79*, **271**, **273**, **275**, **288**, **329**, **333**, **336**, **373**, **378**, **395**, **424**, **429**, **480**, **505**
vahidiyet, **410**, **518**
Vâridât, *36*, **419**
Vasiyetname, **264**
velilik, *24*
vücud, 47, 228

yahya, *194*
Yahya, 192, *194*, **456**, **457**
Yakub, 105, **349**, **365**
yaratma (*hudus*), **283**
Yemen, *55*
yetenek (*istidat*), *21*
Yunus, 231, **440**
Yusuf, 105, 106, **321**, **365**, **425**
Yüce Topluluk (Mele-i a'la), **308**

Zekeriya, 192, *194*, **456**, **457**, **463**
Zeyd, 166, 202
Zorunlu Varlık, 29, *40*, *41*
Zuhal feleği, 73
Zühre feleği, 73
züht, **260**

ولهذا بدى بر الام وختم فكان نبيا وادم بين الماء والطين كان
بنشأته العنصرية خاتم النبيين واول الافراد الثلاثة وما زاد على هذه
الاولية من الافراد فانه عينها فكان عليه السلام ادل دليل على ربه
فانه اوتى جوامع الكلم التي هي مسميات اسماء آدم فاشبه الدليل
في تثليثه والدليل دليل لنفسه ولما كانت حقيقته تعطي الفردية
بالاولى لما هو مثلث الشئ لذلك قال في المحبب التي من اصل الوجود حبب
الي من دنياكم ثلاث فيه من التثليث ثم ذكر النساء والطيب وجعلت
قرة عيني في الصلاة فانه ابتدا بذكر النساء ولم يقل الصلاة وذلك لان
المراة جزء من الرجل في اصل ظهوره عينها ومعرفة الانسان بنفسه
مقدمة على معرفته بربه فان معرفته بربه تنتجه عن معرفته بنفسه
لذلك قال عليه السلام من عرف نفسه عرف ربه فان شئت قلت
بمنع المعرفة في هذا الحق والعجز عن الوصول فانه سائغ فيه وان شئت
قلت بثبوت المعرفة فالاول ان تعرف ان نفسك لا تعرفها فلا تعرف
ربك والثاني ان تعرفها فتعرف ربك وكان محمد اوضح دليل على ربه
فان كل شئ من العالم دليل على اصله الذي هو ربه فافهم فانما حببت
اليه النساء حتى اليهن لانه من باب حنين الكل الى جزئه فابان بذلك
عن الامر في نفسه من جانب الحق في قوله في هذه النشاة الانسانية العنصرية
ونفخت فيه من روحي ثم وصف نفسه بشدة الشوق الى لقائه فقال
للمشتاقين يا داود انا اشد شوقا اليهم يعني للمشتاقين اليه وهو لقاء
خاص فانه قال في حديث الدجال انكم لن ترى ربكم حتى تموت
فلا بد من الشوق لمن هذه صفته فشوق الحق لها ولا المقربين مع كونه لهم

فص حكمة صمدية في كلمة خالدية

واما حكمة خالد بن سنان فانه اظهر بدعواه النبوة البرزخية فانه ما ادعى لروحانيته ما هنالك بعد الموت فامر ان ينبش عليه ويسأل فخبر ان الحكم في البرزخ على صورة الحياة الدنيا فعلم بذلك صدق الرسل كلهم فيما اخبروا به في حياتهم الدنيا وكان غرض خالد صلى الله عليه وسلم ايمان العالم كله بما جاءت به الرسل لكون رحمة للجميع فانه اشرف بقوة نبوته من نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وعلم ان الله ارسله رحمة للعالمين ولم يكن خالد برسول فاراد ان يحصل من هذه الرحمة في الرسالة المحمدية على حظ وافر وليقوم بالتبليغ فاراد ان يحظى بذلك في البرزخ ليكون اقوى في العلم في حق الخلق فاضاعه قومه ولم يصف النبي صلى الله عليه وسلم بانهم ضاعوا وانما وصفهم بانهم اضاعوا نبيهم حيث لم يبلغوه مراده فهل بلغه الله اجرا مبنية فلا شك ولا خلاف ان له اجرا مبنية وانما الشك والخلاف في اجر المطلوب هل يساوي تمني وقوعه علم وقوعه بالوجود ام لا فان في الشرع ما يؤيد التساوي في مواضع كثيرة كالاتي للصلاة في الجماعة فتفوته الجماعة فله اجر من حضر الجماعة وكالمتمني مع قومه ما هم عليه اصحاب الثروة والمال من فعل الخير فيه فله مثل اجورهم وللرمثل اجورهم في نياتهم او في علمهم فانهم جمعوا بين العمل والنية ولم ينص النبي ولا على واحد منهما والظاهر انه لا تساوي بينهما ولذلك طلب خالد سنا الابلاغ حتى يصح له مقام الجمع بين الامرين فيحصل على الاجر والله اعلم

قومه ص

فص حكمة فردية في كلمة محمدية

انما كانت حكمة فردية لانه الكمل موجود في هذا النوع الانساني

ولهذا