

Mesnevî'yi Fusûsu'l-Hikem'e Göre Yorumlamak

“İlâh-ı Mu'tekad” ve Mevlânâ'nın Mesnevî'sinden Hikâyeler

Özet:

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 el-Kayserî, tasavvufun bu müstesna tavrını, formel ve yapısal benzerliklere rağmen onu diğer ilimlerden ayırt eden özellik diye niteler. 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 ilâhî'nin veya “Metafizik”in- konusu saymıştır. Bu tavır, İslamî ilimlerdeki gelişmelerin de yardımıyla, geleneksel olarak sûfîlerin görüşlerinin yeni tasavvuf anlayışıyla sentezlenmesinin bir sonucu idi. Öte yandan Tanrı'nın ana konu olması, tasavvufta çok önemli bir düşüncenin gelişmesini sağlamıştır. Bu terim, insanın bilmek ve ulaşmak istediği *Tanrı tasavvuru*'dur. Bu düşüncenin en önemli kavramsal ifadesi ise, *ilâh-ı mu'tekad* idi.

I. İlâh-ı Mu'tekad: Muhtevâ ve Dayandığı Esaslar

Kutsi bir hadiste şöyle denilir: “Ben kulumun zannı üzereyim.”[1] Belki hiçbir hadis sûfîlerin Tanrı tasavvurunun teşekkülünde bunun kadar etkili olmamıştır. Vâkıa, ilk dönemlerden itibaren sûfîler, insan inancının Tanrı tasavvurunda etkin olduğunu kabulde görüş birliğine varmışlardır. Bu durum, bir anlamda, “sayısız Tanrı tasavvurunun imkânı”nı kabul demektir. Başka bir hadiste ise, Tanrı'nın kıyâmet günü kullarına tecelli edeceği ve ancak inançlarındaki sûretlere göre tecelli ettiğinde O'nu “Rab” kabul edebilecekleri belirtilir. Bu ve benzeri rivayetler, sûfîlerin “ilâh-ı mu'tekad”[2] diye isimlendirdikleri Tanrı tasavvurunun genel çerçevesini belirlemiş, İbnü'l-Arabî konuyu en geniş anlamda ele almış ve varlık görüşünün odağına bu terimi yerleştirmiştir.

İlâh-ı mu'tekad, İbnü'l-Arabî'nin “Tanrı ve insan ilişkileri” görüşündeki ana kavramlardan birisidir. Bu bağlamda konuyla ilgili pek çok terim kullanır ki, bunlara ilâh-ı mahlûk [yaratılmış ilâh], ilâh-ı mec'ûl [yaratılmış ilâh], el-Hakku'l-itikadî [inanca bağlı Hak], el-Hakku'l-mu'tekad fi'l-kalb [kalpte inanılmış Hak], el-Hakku'l-mahlûk veya el-Hakku'l-mahlûk fi'l-mu'tekad [inançta yaratılmış Hak] terimlerini örnek verebiliriz.[3] En genel tanımıyla “inanılan ilâh (ilâh-ı mu'tekad)”, kulun akıl veya taklit gücünün yaratıp kalbine sığdırdığı *Hak sûretî*'dir. İbnü'l-Arabî'nin tanımlamasıyla “Kulun kendi düşüncesiyle veya taklit ederek kalbinde yarattığı Hak, *inanılan ilâh*'tır.”[4] İnanılan Tanrı'yı ortaya çıkartan şey, her insanın Rabbine dair bir fikrinin bulunması gereğidir ve insan ancak bu tasavvura göre Allah'a yönelir ve onda Rabbinin arar. Bu yönüyle inanılan Tanrı'nın sayısı, inanç sahiplerinin sayısı ile artar.[5] İşte insan, taptığı ilâhının sûretini yarattığında bu ilâh, başka bir ifadeyle sûret, *ilâh-ı mu'tekad* diye isimlendirilir.

İbnü'l-Arabî şöyle der: “Allah hakkında fikir yürüten kişi, düşüncesiyle nefsinde inandığı şeyi yaratmış, düşüncesiyle yarattığı ilâha tapmıştır. Ona *ol* demiş, o da olmuştur. Bu nedenle insanlara peygamberin bildirdiği ve Kitabın anlattığı Allah'a inanmalarını emrettik. O ilâha ibâdet ettiğinde yaratılmamış ilâha, yani seni yaratana ibâdet etmiş olursun. Çünkü Allah'ı bilmek ancak [peygamberi] taklit ederek gerçekleştirilir.” [6]

Böylece İbnü'l-Arabî genel ifadelerle “inanılan ilâh” ve daha sonra söz edeceğimiz “şeriatın bildirdiği Hak (Hakk-ı meşru'ü)” görüşünü ortaya koyar. Buradaki ifadesinde, *inanılan ilâh*'ı insanın kendi yarattığı bir sûret olarak niteler ve Tanrı'nın yaratma kelimesiyle (kûn/ol) eşyayı yaratması ile insanın inancında bir “sûret” yaratmasını ilişkilendirir.

Konevî ise, el-Halîk (Yaratan) ve insanın bu isimle “taalluk-tahalluk ve tahakkuk”[7] düzeyindeki ilişkisini açıklarken konuya değinir ve insanın inancında bir ilâh tasavvuru yaratması ile Tanrı'nın yaratması arasındaki ilişkiye dikkat çeker.[8] Başka bir ifadesinde de inanılan Tanrı'yı şöyle dile getirir: “Herkes kendi düşüncesinin ulaştırdığı sonucu kabul etmiş, herkese göre ilâh falan nitelikteki kimse olmuştur. İnsan böyle bir ilâhın kendisinin yarattığı bir şey olduğunun farkında bile değildir. O halde herkes nefsinde ve inancında yarattığı şeye tapmıştır. Bu bağlamda yaratılmamış bir ilâha tapan görülmemiştir. İnsan ibâdet ettiği ve hakkında hüküm verdiği ilâhı kendi nefsinde yaratır.”[9] Bu ikinci metin, “inançtaki ilâh” anlayışının yaygınlığını gösterir. İbnü'l-Arabî, herkesin kendi inancında yarattığı bir ilâha tapıldığını dile getirir. Aksi de düşünülemez. Çünkü zihinde tasavvuru olmaksızın herhangi bir şeye ibâdet edilemez. Tanrı hakkındaki bu tasavvur, İbnü'l-Arabî tarafından “ilâh hakkındaki alâmet” diye dile getirilir ve kıyâmet günü insanların Tanrı'yı ancak bu alâmet sayesinde tanıyabileceklerine dikkat çeker. Şöyle der: “Herkesin kendi inancında yarattığı Yaratıkların inandıkları ilâha tapmaları bir vâkıdır. O halde sadece yaratılmış bir şeye ibâdet edilir. Bunun delili Allah'ın kıyâmet günü sûretten sûrete girmesidir. Kıyâmet 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 karşıtı iken, inancıyla uyuşanla uyuşur.”[10]

Başka bir ifadesinde ise zikredilen görüşlerini farklı bir açıdan dile getirir: İnsanın inancındaki bir ilâha tapması neticede kendisine ait bir ürüne tapması demektir. Çünkü herkes kendi nefsinde yarattığı ilâha tapar. Bundan çıkan sonuç şudur: “Herkes ‘putperest’ tir.”[11] İbnü'l-Arabî, şöyle der: “Her şahsın Rabbi hakkında bir inancı olmalıdır, bu inanç vâsıtasıyla Hakka döner ve Hakkı onda arar. Hak bu inançta tecelli ettiğinde kul onu kabul eder, başka bir sûrette tecelli ettiğinde ise inkâr eder ve O'ndan uzaklaşır. O halde herkes nefsinde yarattığı ilâha tapar. İnançlardaki ilâh yaratılmış ilâhtır. Dolayısıyla herkes kendi nefsinin ve onda yarattığı şeyi görmüştür.” Buradan insanı ikaz eder: Madem ki insan inancında inşa ettiği bir sûrete 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 sûretlerinin bir *heyula*'sı haline gel. Çünkü Allah belirli bir inancın sınırlayamayacağı kadar büyük ve yücedir.”[12]

İbnü'l-Arabî'nin “ilâh-ı mu'tekad” düşüncesi birbiriyle bağıntılı çeşitli konularla ilgilidir. Bunların başında İbnü'l-Arabî'nin “ferdiyet-i selâse”[13] dediği ve varlıktaki her türlü oluş ve eylemin esasını teşkil eden ilke gelir. Ferdîyet-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 Hak'tır”[14] 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 sûflerinin bilgi görüşlerinin dayanağını oluşturur.

İbnü'l-Arabî, Tanrı'da zât ve sıfat ayrımı üzerinde kelamcılarının sürdürdükleri tartışmaya başka bir bakış açısı getirerek, zât-sıfat ve fiil ilişkisi üzerinde durur. Bu yönüyle “ferdiyet-i selâse” diye isimlendirip zât-sıfat veya fiil, bazen ise zât-mümkünün hakîkati ve aradaki bağ (rabıta) gibi farklı terimlerle izah ettiği şey, kelamcılarının zât 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[15] ve bu tercih, Tanrı-âlem arasındaki ikiliği anlamsızlaştıran Mutlak Varlık hakkındaki genel teorisinden kaynaklanır. İbnü'l-Arabî, Suad Hakim'in isabetle belirttiği gibi, “iki şey arasındaki ilişki”den “ilişkinin doğrudan mâhiyetine ve niteliğine” geçiş yapar ve bunu inceler.[16]

İbnü'l-Arabî, Varlık'ın hak yönünü müteal özelliklerle niteler ve bu noktada her türlü belirlenim ve sınırlamayı reddeder. Bu yönüyle Varlık, mutlak, münezzehtir, akıllarca idrâk 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”[17] 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. Peki Tanrı bu derece aşkın iken âlemin varlığı nasıl meydana gelmiştir?

İbnü'l-Arabî, bu sorunu Varlık'ın ikinci kutbu yani "halk" yönünü dikkate alarak çözümler: Mutlak aşkın ve münezzehe Tanrı, aynı zamanda sınırlanma ve takyit hükmüne de konu olmalıdır. Bu yön Tanrı'nın yaratmak, iktiza etmek, fiil vb. gibi eylemlerini meydana getiren yöndür (İbnü'l-Arabî her zaman bu ayrımın gerçek bir ayrım olmadığını, ancak "zihni" ve aklî bir ayrım olduğuna dikkat çeker ki bunun aksinin düşünülmesi mümkün değildir). İbnü'l-Arabî Tanrı'nın bu yönünü "Ulûhiyet" diye niteler ve ilk yönünün aksine bu ikinci yönün âlemden müstağni olmadığını belirtir. 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 müstağni iken, o halde âlem niçin var olmuştur? Tanrı tam ve kamil ise, âlem Tanrı açısından neye tekabül eder?

İbnü'l-Arabî, sorunu *Tanrı'da kemalî* ikiye ayırarak çözümler ve bu nokta Konevî tarafından daha sistematik bir şekilde açıklanmıştır. Her iki sūfinin 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 olmaklık bir yana, bilinmek, bir şey gerektirmek, yaratmak vb. gibi her türlü eylemle de çelişir. Şu halde *ilâh-ı mu'tekad* 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 "*ilâhî nispetler*"in kemalidir. Bu ikinci kemal, gereklerinin varlığıyla yetkinleşir. Konevî, bunu yetkinliğin sonuç istilzam etmesi diye görür ve bunu anlatmak için *feyiz*, bazen de "*bereket*"[18] terimini kullanır. İbnü'l-Arabî, ilâh-me'lûh, 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, me'lûh olmaksızın ilâh'ın olmayacağıdır.[19]

İlâh-me'lûh gibi terim çiftleriyle anlatılan bu izafet ilişkisi, bizi lâ-taayyün mertebesinden sonra gelen ve isimlerinden birisi de *Ulûhiyet* olan mertebeye aittir. Ulûhiyet, aklın ayırttığı "üç itibarî ve nispî unsur"dan oluşur. Bunlar zât-sıfat ve fiildir. İbnü'l-Arabî bunları zaman zaman başka terimlerle ifade eder ki, bunlardan en önemlisi âlemin veya mümkünlerin Ulûhiyetteki hakikatleri olan a'yân-ı sâbite'dir.[20] A'yân-ı sâbite, mümkünlerin ilâhî ilimdeki tikel sûretleridir ve "*bir şeyin hakikati, onun ilâhî ilimdeki sûretidir.*"[21] Şu halde her şey, gerçekliğini ilâhî ilimde sâbit hakikatinden alır ve bu hakikatin yaratılmamış olduğu düşüncesi İbnü'l-Arabî'nin özellikle kelamcılardan ayırdığı noktaların başında gelir. "Yaratma" Tanrı'nın bu yaratılmamış hakikatlere varlık feyzini vermesinden başka bir şey değildir. İbnü'l-Arabî veya Konevî, ilâhî nispetleri birbirinin yerine kullanır ve yaratmayı bazen "bilmek" bazen "varlık vermek" terimiyle karşılar. Tanrı'nın âlemi var etmesi ve yaratması, ilâhî ilimdeki sâbit hakikatleri bilmesi'dir veya "Tanrı için var etmek bilmektir"[22] denir.

Bu noktada ortaya çıkan sorun, şudur: Mâhiyetler ezeli ise, yaratmada onların herhangi bir etkisi var mıdır?

Sorun böyle vaz edilir ve var olan şeylerin İbnü'l-Arabî'nin "sübût" dediği bir isimlendirmeye, dış varlık ile yokluk arasındaki *ara varlık* tarzına sahip iken yaratma eylemine etki ettikleri yaratma görüşünde önemli bir yer tutar. Bu nokta "ilim-malum" ilişkisi olarak terimleşmiştir ve "İlim maluma bağlıdır"[23] ilkesi vahdet-i vücûd ekolündeki sūflerin ana ilkelerinden birisidir. Böylelikle *ilâh-ı mutekad*'ın dayandığı ilk esasa ulaştık: İlâhî 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 bilgideki farklılıklar da buradan kaynaklanır. Böylelikle herkes Tanrı hakkında "yaratılmamış" hakikatine göre bir bilgiye ulaşır. Öte yandan bu hakikat, aynı zamanda her varlığın kendi özel "*rabbî*"dir (rabb-i has). Burada a'yân-ı sâbite'nin ikili yapısı ortaya çıkar: A'yân-ı sâbite bir yandan mümkünlerin hakikatleri, başka bir yönden ise ilâhî isimler'dir. Bu durumda her bir a'yân-ı sâbite, ilâhî bir isimdir ve bu ilâhî 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 sâbite'ye istinat etmesi ve a'yân-ı sâbite'nin 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 imkanlarını analiz ederken de aynı düşünceye ulaşır. Bunu şöyle izah edebiliriz: İbnü'l-Arabî, insanın iki melekesiyle Tanrı hakkında hüküm verdiğini belirtir ve bunları ayrı ayrı ele alır. Akıl ayrıştırarak eşyayı sınıflar. Bu noktada onun akıl eleştirisi tasavvuf tarihinde bilinegelen akıl eleştirisinin bir yandan devamı, öte yandan kazandığı epistemolojik içerik ve boyutuyla geleneksel eleştiriyi sistematik bir yapıya dönüştüren kapsamlı ve ayrıntılı bir tahlildir. Bu eleştiri, bir yandan aklın metafizik imkanlarıyla ilgili filozoflara yönelik iken,[24] öte yandan, sorun insanın iki temel melekesi arasındaki bir ilişkinin ele alınmasıdır: Sürekli ayrıştırıcı ve soyutlayan akıl ile somutlaştıran vehim gücü.[25] 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.[26] Onun bu noktadaki görüşleri, Tanrı'nın en yetkin tecelligahları olan peygamberlerdeki "kelime"leri tahlil ettiği *Fusûsu'l-Hikem*'de tezahür eder. Vehim, sürekli nesnelere somutlaştırmak ve *teşbih etme* özelliğindeki gücümüzdür. Akıl, soyutlama yapmak ve böylelikle 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 akli temsil eden Nuh peygamber ile vehmi temsil eden Nuh'un kavmi arasındaki çatışma, bu iki güç arasındaki mâhiyet farkından kaynaklanan bir çatışmadan başka bir şey değildir.

Öte yandan akıl, hiçbir zaman "*kendinde şey*"e dair mutlak bir hüküm veremez. Bu nokta, sûflerin akıl eleştirilerindeki temel noktadır ve özellikle Konevî bu eleştiriyi ayrıntılı tahlil etmiştir. Konevî'ye göre aklın eşya hakkındaki yargıları Mesnevî'deki "*karanlık odadaki insanların filleri tanımlaması*"[27] hikayesindeki gibi eksik bilgilerdir. Bu durum sadece "kayıtlardan" arınmış akıl ile kayıtlardan arınmış bilgi nesnesi arasındaki ilişkide böyledir. 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. Peki 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 imkanını 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 olduğunu, yokluğun ise kötülük olduğunu dile getirmişlerdir[28] ki, sûfler de aynı fikri kabul etmişlerdir. Buna göre varlık, iyiliktir. Özü gereği var olan, sırf ve mutlak iyiliktir. İbn Sina 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 iyilik*'tir. Sûfler, bu düşünceye "rahmet" terimini de ekler ve iyilik ile rahmet ve varlık terimlerini eş anlamlı saymışlardır. Konevî, insanın kendi "kemal" anlayışını Tanrı'ya verdiğini açıklarken şöyle der: "İnsanlar, akîl idrâk vasıtaları veya şer'î haberlerden anladıkları şey açısından özel anlamda Hakka bir takım sıfatlar izâfe ederler; ya da özel olarak bu sıfatları yaratıklara izâfe edip, Hakkı yaratıklara izâfe edilmiş bu sıfatlardan tenzih ederler; bazı sıfatların da Hak ile yaratıkları arasında müşterek olduğuna hükmederler. İnsanların, bütün bu sıfatları Hakka izâfe ederken veya ondan selb ederken 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 ulvî kemâl 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 sûretlerde taayyün ettiğini zannettikleri şeyi ise, başkasına nispet etmişler, başkasının özelliklerinden saymışlar ve bu sıfatı, herhangi bir şekilde Hakka izâfe etmekten kaçınmışlardır. Öte yandan, iyi görülen bir yön ve kemâl vasfı gibi bir açıdan Hakka izâfe edilmesini uygun gördükleri sıfatı ise, bu açıdan Hakka izâfe etmeyi uygun görmüşlerdir." [29]

Aynı şeyi Tanrı'nın bütün nitelikleri için düşünebiliriz. İnsanlar Tanrı'nın mutlak adil olması gerektiğinden hareketle O'nun zulüm edemeyeceğini düşünmüşler, böylelikle Tanrı'nın "adil olması" insanın "adalet" in iyiliği ve zülmün "kötülüğü" hakkındaki yargısından kaynaklanır. İbnü'l-Arabî, Mutezile, Eş'arîler gibi pek çok mezhebin Tanrı

hakkındaki yargılarını bu tarz ele alır ve hepsini “Tanrı hakkındaki zan”, dolayısıyla *ilâh-ı mu'tekad* kapsamında değerlendirir. Konevî ise, Tanrı'nın eyleminde irâde bulunup bulunmadığı konusunda düşülen açmazda dikkat çeker: “Tanrı irade sahibidir” dediğimizde zorunlu olarak insanın iradeden anladığı “iki şeyden birisi 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.[30] İbnü'l-Arabî bütün bu yargılarda aklın “iyilik” ve yetkinlik'ten hareket eden değerlendirişinin Tanrı'nın “mütekabil nitelikler” içermesi nedeniyle eksik kaldığını belirtir. Bu nokta, insan aklının Tanrı hakkındaki yargılarında neden başarısız, daha doğrusu eksik kaldığını açıklar. Başka bir açıdan ise, sûfîlerin “*ehl-i nazar*”ın 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 düşünmüşlerdir. Onlara göre, bilgideki görüş ayrılığı arızî 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 sûfîler, farklı bir yaklaşım geliştirmişlerdir. Onlara göre aklın çelişik yargılara varması, yöntemdeki eksiklikten kaynaklanabileceği gibi daha önemlisi bilgi konusundan, söz konusu Tanrı olduğunda ise, Tanrı'dan kaynaklanır. Başka bir ifadeyle sûfîler, meseleyi akıl ve onu kullanan insanlar arasındaki çelişkiler düzeyinden alarak, varlığın tabiatındaki bir paradoks ve çelişkiye taşımışlardır. Bu durumda özünde varlık, paradoksal bir şekilde, çelişik hükümlere konu olabilir ve bu durum pek çok insanın ancak kendine göre bir hüküm ve bilgi edinmesine yol açar. Sûfîlerin 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 nitelikler*'in sahibi olduğudur. Bu nitelikler aynı anda aynı öznedede bulunur ve bu paradoksal durum nedeniyle herkes kendi konumuna göre bir yorum imkanı 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. Sûfîler, bu durumu “Allah'ı zıt şeyleri birleştirmesi özelliği ile bildim” ifadesiyle O'nun bilinemezliğinin ve idrâk edilemeyişinin delili sayar.[31]

Çelişik isim ve nitelikler, başka bir görüşe daha yol açmıştır. Bu görüş İbnü'l-Arabî'nin İbn Kasi'ye[32] izafe ettiği “ilâhî isimlerin birbiriyle ve zât 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 Eş'arîlerin düştüğü zât-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[33] 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 tevkîfi olup olmadığı meselesinde bu sorunu ele almış, bilgi görüşünün bir gereği olarak, “*ismin ismi*”[34] 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, *ilâh-ı mu'tekad*'in dayanaklarından birisini oluşturur.

II. Mesnevî'den İlâh-ı Mu'tekad'ı Açıklayan Bazı Örnekler:

Mesnevî tasavvuf tarihindeki en etkin eserlerden birisidir. Bu bağlamda *Mesnevî* ile *Fusûsu'l-Hikem* arasında olduğu gibi Mevlânâ ile İbnü'l-Arabî veya Konevî arasında bir takım ilişkiler üzerinde durulmuştur. Öte yandan, *Mesnevî* şerhlerinde İbnü'l-Arabî geleneğinin etkin olduğu ve özgün bir *Mesnevî şerhçiliği* geliştirilemediği eleştirileri dile getirilmiştir.[35] Acaba, iki büyük sûfînin görüşlerini aynı doğrultuda yorumlamak ve ele almak mümkün müdür? Bu durumu, çeşitli bakımlardan ele alabiliriz: Öncelikle, hiçbir ilim gurubu, müntesipleri arasında temel meselelerde bir görüş ayrılığı olabileceğini kabul etmez. “Görüş birliği” bir yöntemin doğru ve geçerli olabilimsenin en önemli göstergesi ve “miyanı” kabul edilmiştir.[36] Bu bağlamda dikkate değer bir terim, sûfîlerin belirli bir yöntemin etrafında teşekkül eden bir fırka ve gurup olduklarını anlatmak istediklerinde kullandıkları “taife” kelimesidir. İlk

dönem sûflerden itibaren terim, sûflere atıf yapmak için kullanılmış, İbnü'l-Arabî'de aynı anlamda terimi kullanmıştır, şöyle der: "Allah'a ulaşmak başka her şeyi keser: Böylece ermiş insan, Rabbinden alan haline gelir. Durumun böyle olduğu, sûfi topluluğu (*et-taife*) tarafından görüş birliğiyle kabul edilmiştir."[\[37\]](#) "Taife [sûfler] dört ölümden açığı beyaz ölüm diye isimlendirmişlerdir."[\[38\]](#) Böylelikle İbnü'l-Arabî'nin geleneksel kullanıma uyararak sûfler yerine "taife" terimini kullanmıştır. Bu durum, sûflerin belirli bir yöntem ve düşünce etrafında teşekkül etmiş teknik anlamda bir "fırka" olduğuna dair inancı pekiştirir.

Öte yandan İbnü'l-Arabî ile birlikte yeni bir tasavvuf anlayışının geliştiğine dikkat çekmeliyiz. Bu dönem, tasavvufun zirve ve olgunluk dönemidir ve bu dönem yazarları önceki tasavvufu en azından bilgi ve mârifet düzeyinde *ibtidai dönem* saymışlardır. Bu dönemdeki tasavvuf, geleneksel tasavvuf anlayışını yeniden yorumlamış ve bütüncül bir yapı ortaya çıkartmıştır. Yeni tasavvuf, felsefe ve kelam ile de beslenerek, bir anlatım üslubu geliştirmiş, görüş ayrılıklarına yol açabilen ifadeler daha teknik ve gelişmiş bir dile kavuşmuştur. Böylelikle çelişik düşünceler yeni yorumda uzlaştırılmış, sûfi-muhakkiklerin "görüş birliği" ısrarla vurgulanmıştır.[\[39\]](#) Bu genel perspektiften meseleye baktığımızda, *Mesnevî yorumculuğu'nun Fusûsu'l-Hikem yorumculuğu'yla* paralel gitmesi kaçınılmaz bir durumdur. O halde, *Mesnevî* şarihlerinin yaptığı gibi *Mesnevî*'deki pek çok konuyu *Fusûsu'l-Hikem*'deki görüşlerle irtibatlı ve birbirlerini açıklayan örnekler olarak görebiliriz. Biz sadece örnek kabilinden, *Mesnevî*'deki birkaç hikayenin *ilâh-ı mu'tekad*'ı nasıl açıkladığına temas edeceğiz. Bunların başında *ilâh-ı mu'tekad*'ı ortaya çıkartan "insan bilgi araçlarının eksikliği ve sınırlılığı" ile "Mutlak'ın" kuşatılmaz ve na-mütenahillığı" arasındaki çelişkiyi anlatan karanlık bir odada fil tanımlayanların durumu gelir. Hikayede Hintliler karanlık bir odada karşılaştıkları fil duyuları vasıtasıyla tanımlamaya kalkar: Kimine göre fil, uzun bir boru, kimine göre bir ayak, kimine göre ise başka bir organdır.[\[40\]](#)

Bu hikaye, sûflerin insan 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 fil 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 ilâhî isimlerin toplamı anlamındaki "*mecmau'l-esma*"[\[41\]](#) terimine karşılık gelir. *Mecmau'l-esma*, bütün isimlerin anlamlarının kendisinde birleştiği şey demektir ki, o da zâttır. İsim olarak ise o, bütün isimleri kendinde toplayan el-Cami, yani Allah ismi'dir. 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 Eş'arîlerin araz görüşünün veya Mutezile'nin insan fiilleri veya başka herhangi bir akımın belirli bir konudaki görüşünün öncelikle doğru yönüne temas eder,[\[42\]](#) ardından eksikliği gösterir. Bu noktada İbnü'l-Arabî, her türlü yanlış düşüncenin öncesinde bir doğru düşünce ve gerçeklik bulunduğundan hareket eder.[\[43\]](#) Mevlânâ bu tavrı başka bir bağlamda şöyle dile getirir: "Herkes mârifet hususunda gayip mevsufunu bir sıfatla öger: 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 bâtil meydana gelmez. Âlemde geçer akçe olmasaydı, kalpı nasıl harcıyabilirdin? Doğru olmasaydı yalan olur muydu hiç? O yalan doğrudan nurlanır. Bunların hepsi bâtildir deme. Çünkü âlemde hakikatsiz hayal olmaz."[\[44\]](#)

İnsanların haklı oldukları başka bir nokta, İbnü'l-Arabî'nin isimler ve zât ilişkisi hakkındaki görüşüne dayandırılabilir: İsimler, bir yandan kendilerine özgü hakîkate, öte yandan, isimlendirilen tek ve aynı olduğu için, hepsinin müşterek oldukları tek hakîkate delalet ederler. Başka bir ifadeyle her ismin iki delaleti vardır: doğrudan ve dolaylı delalet.[\[45\]](#) Doğrudan delalet, ilâhî ismin sadece kendisine özgü hakîkati yönünden zât hakkında bilgi vermesidir. Halbuki bütün isimler, ortak bir zâta delalet etmeleri yönünden ortak anlama sahiptir. Bu da isimlerin dolaylı delaletidir. İbnü'l-Arabî ekolü, ilâhî isimler hakkındaki bu teoriden bütün varlıkları içeren çok geniş bir ilişkiler sistemi çıkartacak ve her varlığın başka bir varlığı gösteren *âyet* ve *delil* olmasını sağlayan bir teori geliştireceklerdir. Hikayede 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 hikayede 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 engür’e 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.”[46] *Mesnevî* şarihi Rusûhî Ankaravî[47] hikayeyi *ilâhî isimler ve zât ilişkisi* bağlamında yorumlar ve isim ve sıfatların hangi anlamda bilgiye ulaştırıcı, hangi açıdan “perde”ye dönüştüğüne dikkat çeker. Hikayede Mevlânâ’nın üzerinde durduğu başka bir nokta, ârifin farklı inanç ve itikat sahipleri karşısındaki tavrıdır ki, bu konu da genellikle aynı bağlamda incelenir. Ârif, gerek İbnü'l-Arabî ve gerekse Mevlânâ’nın belirttiğine göre, -kendisi de bir “ilâh-ı mu’tekad”a sahip olsa bile- diğer insanların mazeretini kabul eder ve farklı terimlerle anlatılan şeyin mâhiyetini kavrar. İbnü'l-Arabî bu durumu ârifin her şeyde Tanrı’yı görmesi örneğiyle açıkladığı gibi Mevlânâ da öykünün devamında Süleyman peygamberin bütün dilleri bilmesini zikrederken buna değinir.[48]

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 delalet 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 bâtinlikten olabilir derken Konevî mutlaklık ve mukayyetliğin aynı anda bulunduğuna vurgu yapar. [49] İbnü'l-Arabî’nin bu bahisteki en önemli görüşleri, Hristiyanların 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 baskın idi” diye açıkladığı bu durum, Hristiyanların 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 ilâhî 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, ilâh-ı mu’tekad ve ilâh-ı meşru’ ilişkisini anlatması bakımından önemlidir:[50] Mevlânâ bir çoban ile Hz. Musa arasında geçen bir konuşmayla iki farklı Tanrı anlayışını anlatır.[51] Çoban kendi inancına göre bir Tanrı tasavvuru dile getirmekte, Hz. Musa ise buna tepki gösterir. Ardından Tanrı Hz. Musa’nın davranışını onaylamadığını bildirir. Hikaye özünde pek çok konuyu içerir: Bunlardan birisi, İbnü'l-Arabî’nin Nuh fassında 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, hikayede Nuh’un kavmi gibi vehim gücünü temsil eder. İbnü'l-Arabî, Nuh kavminin vehim 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 vehim güçleri arasındaki çatışmadır.

Meselenin başka bir boyutu ise, İbnü'l-Arabî’nin veya Mevlânâ’nın böyle bir şeyi tasvip edip etmediğidir. Mevlânâ’nın anlattığı hikayede sonuç belirsiz kalmaktadır. Başka bir ifadeyle Hz. Musa’nın tavrının doğru olup olmadığı açık bırakılmaktadır. İbnü'l-Arabî ise, Hz. Nuh’un tavrını eleştirmekte ve bunu “*davetindeki eksiklik*” olarak görmektedir. Bu durum İbnü'l-Arabî’nin insân-ı kâmil öğretisinin önemli bir yönüdür ve peygamberler arasındaki derecelenmesini yansıtan en iyi örneklerden birisidir. Bu anlayışa göre, insân-ı kâmil tektir ve o da bütün zamanlarda ve devirlerde Hz. Peygamber’dir. Bu anlamda Hz. Peygamber “varlığın sebebi” olduğu gibi aynı zamanda onun beka sebebidir. İbnü'l-Arabî Hz. Peygamber’i, teknik ifadesiyle hakikat-i Muhammediye’yi ontolojik ve epistemolojik ilke olarak görür. Hz. Peygamber ontolojik ilkedir, çünkü âlemin varlık sebebi olan “Tanrı’nın bilinme arzusu ancak onun sayesinde gerçekleşir.” Hz. Peygamber epistemolojik ilkedir, çünkü bütün bilgiler ancak Hz. Peygamber’in “kandili”nden alınır. Dolayısıyla Hz. Peygamber’in hakikati, bütün veli ve peygamberlerin bilgilerini aldıkları bir kandildir. Bununla birlikte Hz. Peygamber’in tarih içinde vekil ve naipleri vardır. Bunların başında bütün

dönemlerdeki peygamberler gelir. Bu anlamda her peygamber, Hz. Peygamber'in vekili olduğu gibi getirmiş olduğu vahiy de Hz. Peygamber'in getirdiği bilginin bir kısmını temsil eder. Başka bir açıdan, Hz. Peygamber ontolojik olarak ilk peygamber, tarihsel zuhurda ise son peygamberdir. İbnü'l-Arabî'nin öğretisinde ilk ve son[52] terimlerinin anlamlarını hatırladığımızda, Hz. Peygamber'in vahyinin bütün peygamberlerin mesajlarında içkin olarak nüfuz ettiğini, öte yandan son olması itibarıyla de bütün vahiyleri nasıl kemale erdirdiğini anlarız. İbnü'l-Arabî, dairesel bir varlık anlayışından hareket eder ve bu anlayışta "bidayetler nihayetlerde mündemiçtir." [53] Bu durumda, her peygamberin vahyi eksik kalır ve ancak parçacı bir bilgi getirebilir. Bu yönüyle İbnü'l-Arabî Hz. Peygamber'e verilmiş ve önceki vahiylerde dağınık olarak bulunan bütün hakikatleri vahyinde toplamış olması anlamına gelen "cevamiü'l-kelim" terimine büyük önem atfeder ve buradaki *toplayıcılık* ile Tanrı'nın el-Cami ismi arasında bir ayniyet görür. Bu noktada çok önemli bir nitemele ve isimlendirme ise, İbnü'l-Arabî'nin "kuran" ve "furkan" terimlerine yüklediği anlamlarda ortaya çıkar. "Furkan" ayırma ve farklılığa işaret eder. Kuran'ın anlamı ise –ki sözlük anlamlarından birisi bir şeyi toplamak anlamındaki karaa'dir- toplamak ve birleştirmektir. Hz. Peygamber'e "Kuran" verilmiştir, yani o, bütün peygamberlere ayrı ayrı verilen hakikatlerin hepsini birleştirir ve toplar. Diğer peygamberler ise, *furkan* sahibidir. Çünkü onların davetleri ve getirdikleri bilgi, tikel ve parçacı bir bilgidir. Nitekim Mevlânâ hikayenin devamında Tanrı'nın Hz. Musa'yı "ayrıştıran" olmakla eleştirdiğini zikreder. İbnü'l-Arabî'ye göre bu toplayıcılık, Hz. Peygamber'in "hatem", "hatem" olması ise "ilk" olmasıyla ilgilidir. Başka bir ifadeyle İbnü'l-Arabî, tek bir anafikri anlatmak için, pek çok terimi birbirine dayandırmış, bunlardan herhangi birisi zorunlu olarak diğerini istilzam eden bir içerik yüklenmiştir. Binaenaleyh Hz. Peygamber ontolojik olarak ilk varlık, dolayısıyla âlemin aslı ve bütün peygamberlerin bilgilerini kendisinden aldıkları kandil, son peygamber ve bütün peygamberlerin davetlerini birleştiren kimsedir.

Bu kapsamda meseleye baktığımızda, Nuh peygamber kavmine Tanrı hakkında bir bilgi getirmiştir. Bu bilgi hiç kuşkusuz doğru bir bilgidir. Ancak bilginin dışındaki bir takım amillerle eksik kalmıştır. Bu noktada İbnü'l-Arabî, bilginin tecelligahı olan peygamberin hakikatini, bilginin ortaya çıktığı dönemin koşullarını ve bilginin geldiği toplumun istidadını dikkate alır ve bütün bunların özünde "niteliksiz" –Konevî bunu genellikle tecellinin '*heyûlâniyyü'l-vasf*' olması diye zikreder ki Konevî'nin varlık görüşündeki ana terimlerden birisidir- bilgiyi sınırladığını düşünür. Mutlak bir bilginin sınırlanması, Konevî tarafından da önemle vurgulanır ve "Salt tecellide bir hüküm yoktur" ilkesi Konevî'nin düşüncelerinde merkezi bir yer tutar. Bunun anlamı, Tanrı'dan çıkması bakımından herhangi bir tecellinin bir değer hükmü taşımadığı, değer ancak mazharla ilişkide ortaya çıktığıdır. Bu yönüyle Konevî, Bir'den bir çıkar prensibine yeni bir yorum ekleyerek, Tanrı'dan her zaman "bir" çıktığını ve bu çıkan şeyin *varlık tecellisi* olduğunu söyler. Bu nokta, sıfatların ve ilâhî nispetlerin bu tecelliyi ayrıştırmadaki işlevini açıklamak bakımından çok önemli olduğu gibi bir şeyin farklı işlevlerine göre farklı isimler almasını da açıklar. Söz konusu tecelli, şayet *bilgi* nispeti yönünden tecelli ederse veya böyle bir mazhara yansır, o zaman sonuç bilgiyle ilgili bir ürün olacağı gibi, başka bir nitelik bakımından tecelli ettiğinde onlara göre bir değer ve isim alacaktır. İbnü'l-Arabî yorumcularının söz gelişi hakikat-i Muhammediye'ye pek çok isim verebilmelerini sağlayan şey ilâhî nispet ve niteleklerin bu farklılıklarından başka bir şey değildir.

Bu durumda a'yân-ı sâbite, bu tek tecellinin farklılık kazanmasını sağlayan bir pirizma işlevi görür. [54] İbnü'l-Arabî, bu durumu daha çok ayna örneğiyle açıklar ve aynanın bakan kişiye verdiği farklılık var oluşu açıklayan en iyi örnektir. [55] İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*'in girişinde varlığın gayesini "aynada kendini görmek ve/veya bilmek" ile "kendinde kendini bilmek" arasındaki ayırma dayandırarak açıklar ve Ulûhiyet mertebesinde a'yân-ı sâbite'nin, harici taayyünlerde ise âlemin Tanrı için ayna oluşuna dikkat çeker. Bu ayna, insanı dikkate almadığımız sürece, parlak değildir ve kendine yansıyan veya ona bakan şeyi eksik yansıtır. İnsanın varlıktaki anlamı, İbnü'l-Arabî'ye göre, bu aynanın cilalanmasından başka bir şey değildir ve ancak insan sayesinde ayna kendisinden beklenen işlevi yerine getirebilir. Bu noktaya açıklamak için İbnü'l-Arabî, pek çok örnek verir ve insanın müstesna konumunu ve değerini açıklayan izahlar getirir.

Öte yandan aynanın konumu ve özellikleri bilginin mâhiyetini ve derecesini de etkileyecektir. Bu durum, her insan için geçerli olduğu gibi, peygamberler ve veliler için de geçerlidir. Konevî, İbnü'l-Arabî'den öğrendiği dairesel varlık anlayışından hareketle, merkez-çevre ilişkisini göz önünde bulundurarak aynanın konumunun yansıyan şeyi belirlediğine dikkat çeker. Aynanın ideal konumu, merkez noktadan ışınları veya tecelliyi tam olarak aldığı tam

“karşıda bulunmak” halidir. Bu hali anlatmak için Konevî, genellikle, bir şeyin değerinin hizasında ve paralelinde bulunmasını anlatan “muhażât” veya bir şeyin değerinin tam karşısında bulunmasını anlatan “mukabele” terimlerini kullanır ki, bu terimlerin Tabiat ilimlerinden Metafizik’e taşındığı malumdur. Konevî, daha ileri giderek, tasavvuf eserlerindeki “kir” ve “pas”[56] terimlerini de aynanın pürüzlü olmasıyla izah eder. Bu bağlamda Konevî’nin sıkça kullandığı terimlerden birisi de tahrif veya inhiraf terimidir. İnhiraf, daha önce sözünü ettiğimiz itidal hali olan “mukabele” ve “muhażât” terimlerinin tam zıddıdır. Ayna bu halde olduğunda, kendisine yansıyan şeyi “inhiraf” ettiği ölçüde “tahrif” eder. Aynanın pürüzden giderilmesi ve düzgün bir ayna haline gelmesi ise, sūflilerin kalbin arındırılması ve tezkiye edilmesi terimleriyle dile getirdikleri durumdur. Mevlânâ, Çinli ressamlarla Rumlar arasındaki hikayede bu olayı anlatır. Gerçi hikaye, hakikat talipleri arasındaki yöntem farklılığına rağmen ulaştıkları bilginin ayniyetine işaret etse de, Mevlânâ onu daha çok sūflilerin yöntemini açıklayan bir hikaye olarak yorumlar. Mevlânâ’ya göre sūfliler, kalplerini bir ayna gibi sürekli parlatan insanlardır. Bu sayede ilâhî tecelliler onlara yansır. Mevlânâ şöyle der: “Oğul! Rum ressamı sūflilerdir. Onların ezberlenecek dersleri, kitapları yoktur. Ama gönüllerini adam akıllı cilalamışlar, istekten, hırstan, hasislikten ve kinlerden arınmışlardır. O aynanın saflığı, berraklığı gönlün niteliğidir.”[57]

Şu halde sūflilerin bilgi ve varlık görüşü, bilgide ve sahiplerinde bir derecelenmeye imkan verir. Bu açıklamaların ardından, mevzumuz döndüğümüzde şunu söyleyebiliriz: Nuh peygamber, insân-ı kâmil’in örneği olması bakımından kamil bir bilgiyi getirirse bile, bilgisi bazı koşullar nedeniyle eksik kalmıştır. İbnü’l-Arabî, bu eksikliği Nuh’un davetinde “tenzih ile teşbih” dengesini bulamamak diye niteler ki, bunu açıklamak için gece-gündüz örneğinden yararlanır. İbnü’l-Arabî şöyle der: “Nuh akıl ve ruhânîyetleri –bunlar görünmezdir- yönünden kavmini ‘geceleyin’ (71:5); sûret ve duyularının dışı yönünden ise ‘gündüzleyin’ (71:5) davet etmiştir. Nuh davetinde bu ikisini birleştirmemiştir. Halbuki Muhammed (as.) kavmini gece ve gündüz davet etmemiştir, gündüz içinde gecede ve gece içinde gündüzde davet etmiştir.”[58] Bunun anlamı, Nuh peygamberin davetinin gerçeğin sadece bir yönü olan “selbi” özelliklerle Tanrı’yı tanıtmayıydı. Halbuki İbnü’l-Arabî ve takipçileri “selbler bilgi ifade etmezler” derler ve kamil bilginin “tenzih ile teşbih” birleştiren bilgi olduğunu dile getirirler. Üstelik bu bilgi “tenzihte teşbih” teşbihte tenzihdir” ve ancak bütün hakikatleri kendinde toplayan, kendisine Kuran verilmiş olan Hz. Peygamber böyle bir bilgiyi getirebilir.

İlâh-ı mu’tekad konusunda üzerinde durulması gereken başka bir nokta ise, gerek Mevlânâ’da ve gerekse İbnü’l-Arabî’de gördüğümüz değerlendirmedeki belirsizliktir. Acaba İbnü’l-Arabî, ilâh-ı mu’tekad’ı her açıdan tasvip mi eder, yoksa o bir tespit mi 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

Kalbim bütün inaçların heyulası olmuştur

der. Başka bir ifadesinde ise,

Kuşkusuz kalbim, her sûreti kabul etmiştir.

Ceylanların sığınağı, rûhbanın manastırı[59]

der. Bütün bunlar ne anlama gelir?

Ebu’l-Ala Affi böyle bir belirsizliğe dikkat çektiği gibi Suad Hakim de bu meseleyi ele alır. Vakıa, İbnü’l-Arabî’nin metinleri yapıları gereği güçlükler arz eder. Bunun başlıca nedeni bu metinlerin tasnif tarzıdır. Büyük sūflinin metinleri belirli disiplinlere ayrıştırılabilecek yapıda değildir. Söz gelimi İbnü’l-Arabî, fıkıhî 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.[60] Eserlerindeki bu özellik, düşüncelerinin hangi bağlamda ele alınabileceğini güçleştirir. Bizce meselenin 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 Metafizik’in terimleriyle meseleyi açıklarsak, sorun kısmen çözülür. Metafizik, bir şeyi salt varlık olması bakımından ele almayı gerektirir. Gerçi sūfliler “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 bakmak ile o şeyin “değere konu olması”nı temyiz ettiğini görmekteyiz. Başka bir anlatımla ahlakın, adetin, tabiatın veya dinin “iyi” veya “kötü” yargılarının bir an aşır “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 mâhiyetini 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 *ibâdet* hakkında “iyi” “kötü” yargısından önce ne gibi bir hüküm verebiliriz. İbnü'l-Arabî, âlemde genel anlamda bir “rablık” bulunmasına dikkat çeker ve bu nedenle insanların bir takım 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 rablık*'tan 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 ilâhî 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 rablığı’ndan kurtarmıştır.”^[61] Bu analizden vardığı sonuç ise, bu eylemin kişinin inancında geliştirdiği bir ilâh’a dönük bir saygı ve tazim hareketi olduğudur. Burada biçimsel olarak ibâdetler arasında herhangi bir fark yoktur. Nitekim iman ve küfür arasında da konuları bakımından bir fark yoktur. Tanrı’ya tapan da aynı gerekçeyle ibâdet eder, herhangi bir nesneye tapan da aynı gerekçeden hareket eder.^[62]

Öte yandan Allah herkesin ancak kendisine ibâdet edebileceğine hükmettiğini bildirmiştir. Bu durumda insanların bir kısmı farkında olmaksızın mı Tanrıya tapar? Öyle görünüyor ki, İbnü'l-Arabî bu kanaattedir. Peygamberin 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 ibâdet et. Böylece perde ortadan kalkar.”^[63]

Sonuç:

İlâh-ı mu'tekad, öncelikle Tanrı'daki sonsuz ve mütekebil isimlerin istilzam ettiği bir sonuçtur. Bu isimlerin her birisi, Tanrı hakkında “kendisi bakımından” bir bilgi verir ve böylece pek çok bilgi ortaya çıkar. İlâhî isimler, mertebe sıralanışında, a'yân-ı sâbite'ye tekabül eder. Bunun anlamı, her ismin bir mümkünün hakîkati olmasıdır. Bu durumda her varlığın Tanrı'ya istinat ettiği hakîkati, ondan bilgi ve varlık yardımını almasını sağlayan *ilâhî isim* demektir. Bu durum, ilâh-ı mu'tekad'ın en olumlu yönüdür. Öte yandan ilâh-ı mu'tekad, insanın mutlaka “belirli” ve “sınırlı” bir sûrete 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 ilâh-ı mu'tekad, insanın bilme imkanlarının sınırlılığı nedeniyle, sınırlanır. İbnü'l-Arabî'nin dikkat çektiği şey, herkesin kendi inancındaki ilâh-ı mu'tekad'ı yegane ilâh sûreti 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, ilâh-ı mu'tekad karşısında ilâh-ı mutlak veya ilâh-ı meşru deyimlerini kullanır ve insanı “ilâh-ı meşru'ya ibâdete davet eder. Bu da, bir şeyi “tespit” etmek ile o şey hakkında “hüküm vermek” arasındaki farktır.

[1] Bizi burada ilgilendiren hadisin Hadis ilmi bağlamında sıhhat konusu değil, sûflerin ona yükledikleri anlam olduğu için meselenin o boyutunu bir tarafa bırakıyoruz. Bunun yerine İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'deki uzun bir bahiste hadisin de geçtiği metnini aktaracağız. İbnü'l-Arabî, şöyle der: “Hak tarafından şöyle denilir: Ben insanlara kıyâmet günü aşına oldukları sûret ve alâmetin dışında tecellî ederim de, onlar, benim Rablığını inkâr ederler ve benden uzaklaşırlar, fakat farkında değillerdir. Fakat onlar, bu tecellî edene şöyle derler: Senden

Allah'a sığınırız. İşte bizler, rabbimizi bekleyenleriz.' Bu durumda, ben de onlara kendilerindeki sûretime göre çıkarım ve ardından benim rabliğimi, kendilerinin ise kulluklarını ikrâr ederler. Binaenaleyh onlar, kendi alâmetlerine ibâdet etmektedirler ve kendilerinde yerleşmiş olan sûreti müşâhede etmektedirler. Artık onlardan her kim, bana ibâdet ettiğini ileri sürerse, kesinlikle o hatalıdır ve bana iftira etmiştir. Nasıl olur da bunu söyleyebilir ki? Ben ona tecellî ettiğimde beni inkâr etmiştir. Şu halde kim beni herhangi bir sûretime sınırlarsa, kendi tahayyülüne ibâdet etmiştir; o da, perdeli kalbindeki mümkün hakikattir. O kişi, bana ibâdet ettiğini zanneder, halbuki beni inkâr etmektedir. Âriflerin ise, gözlerinden gizlenmem mümkün değildir. Çünkü onlar, yaratıklardan ve kendi sırlarından gaib olmuşlardır." Metin için bkz. Abdülganî en-Nablûsî, *Gerçek Varlık* (çev. Ekrem Demirli, İz Yay. 2003) s. 89.

- [2] Terim hakkında bkz. Suad el-Hakim, *el-Mu'cem*, 87 vd; Ebu'l-Ala Afifi, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar* (çev. Ekrem Demirli, İz Yay. 2000), s. 54 vd. Vahdet-i vücûd ve ilâh-ı mutekâd hakkında bkz. Abdülganî en-Nablûsî, *Gerçek Varlık*, 76 vd; Konevî'de ilâh-ı mutekâd ve "sübjektif Tanrı" tasavvuru için bkz. Nihat Keklik, *Sadreddin Konevî'nin Felsefesinde Allah-Kainat ve İnsan*, s. 51 vd.; Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Mârifet ve Vücûd*, s. 145 (yayınlanmamış doktora tezi, M. Ü. S. B. E., 2003).
- [3] Terimler hakkında bkz. Suad el-Hakim, *el-Mucem*, 87.
- [4] Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 225 (tah. E. A. Affi,).
- [5] "Tasavvur" ve "Tanrı tasavvuru"nun hangi anlamda kullanıldığı hakkında bkz. Abdülganî en-Nablûsî, *age.* s.76 vd. Nablûsî s-v-r kökünün dokuz tarz kullanımı olduğunu belirtir ve bunlar içinden hangilerinin Tanrı hakkında kullanılabileceğini dilcilerin görüşlerini dikkate alarak açıklar. Öte yandan bu kökten türetilen bir terim de sûfiler tarafından çokça kullanılır. Bu terim, sûret'tir. Bu anlamda Rahman'ın sûreti terimi ve insanın bu sûrete göre yaratılmış olması sûfilerin varlık öğretilerinin temel kavramlarından birisidir. Terimin dayandığı hadis sûfiler ile özellikle kelamcılar arasındaki görüş ayrılıklarından birisidir. Kelamcılar hadiste geçen "onun sûreti" ifadesini insan ile açıklamışlar, Tanrı'ya sûret nispet etmekten kaçınmışlardır. İbnü'l-Arabî ekolündeki sûfiler sûret ile eş anlamlı *nûsha*, *bernamec* vb. terimleri de kullanır.
- [6] Bkz. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, 143 (Darü'l-fikr, li't-tıbaa ve'n-neşr).
- [7] Konevî'nin bu terimleri tanımlayışı için bkz. *Fusûsu'l-Hikem'in Sırları* (çev. Ekrem Demirli, İz yay. 2002, İstanbul), s. 38.
- [8] Bkz. Konevî, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi* (çev. Ekrem Demirli, İz yay. 2002, İstanbul), s.64 vd.
- [9] Bkz. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, 279.
- [10] Bkz. İbnü'l-Arabî, *age.*, c. IV, 386.
- [11] Bkz. İbnü'l-Arabî, *age.*, c. IV, 386.
- [12] Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 113.
- [13] Ferdîyet-i selâse (üçün birliği) İbnü'l-Arabî'nin yaratılışı ve Tanrı-âlem ilişkisini izah ederken 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. Konuk, *age.*, c. IV, 323. Terim hakkında bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 115 vd.; değerlendirme için bkz. Affi, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, s. 237.
- [14] İbnü'l-Arabî "Vücûd mevcudun sıfatı değildir" der. Bu ifade ve değerlendirme için bkz. İbnü'l-Arabî, *İnşâü'd-devair*, s. 9. Konevî, şöyle der: "Vücûd-ı mutlak Haktır." Bkz. *Tasavvuf Metafizîği* (çev. Ekrem Demirli, İz Yay. 2002), s. 15.
- Nablûsî, şöyle der: "Hak, vücûddur, yâni Vücûd-ı Mahz'dır. O'nun Vücûdu, mahsus ve mâkul bütün mâhiyetlerin kendisini kâim kılmasından münezzehtir." Bkz. Nablûsî, *age.*, s. 11; Kayserî, şöyle der: "Min-haysü hüve hüve, yâni herhangi bir şartı dikkate almadan Vücûd Haktır." Bkz. Kayserî, *el-Mukaddemat*, s. İbn Sina'da bu ifadenin anlamı hakkında bkz. Bkz. İbn Sina, İbn Sina, *Metafizik*, s.4 vd. (çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera yay. 2004,).
- [15] İbnü'l-Arabî sıfat lafzını Allah hakkında kullanmaktan kaçınır, sıfat yerine nispet [bağıntı] ve isim'e doğru yönelir, sonra ismi nispet'e tercih eder. Şöyle der: Her ismin Tanrı'nın zâtına nispet edilen kendine özgü bir anlamı vardır. İsimler, akılcı kelam bilginlerine göre sıfat, muhakkiklere göre *nispet* diye isimlendirilir. el-Alim [bilen] ismi el-Kadir [güç yetiren] isminin vermediği bilgiyi verir; el-Hakim ismi başka bir ismin vermediğini verir. Bütün bunları nispet, isim veya sıfat sayabilirsiniz. En doğrusu isim olmalarıdır ve böyle saymak gerekir. Çünkü ilâhî şeriat, Hakka dair sıfatlar'dan veya nispetler'den söz etmemiş, isimler'den söz etmiş ve 'En güzel isimler O'nundur' (7:180) demiştir (İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, 294).
- [16] Bkz. Suad el-Hakim, *el-Mucem*, s. 1213.
- [17] Bu ifade ve yorumu hakkında bkz. Nablûsî, *Gerçek Varlık*, s. 21. Avni Konuk lâ-taayyün mertebesini şöyle niteler: "Bu mertebe vücûdun mertebe-i itlakı olup, cemî-i nuût ve sıfat izâfesinden münezzehtir ve her kayıddan, hatta kayd-ı itlaktan dahi mukaddestir." Bkz. A. Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi* (Haz. Dr. Mustafa Tahralı-Dr. Selçuk Eraydın, İFAV), c. I, s. 10.
- [18] Konevî şöyle der: "Güneşin bereketi, onun ışınlarıdır; ezeli ilâhî varlığın bereketi, başkasına izâfe edilme hükmü verilmiş varlıktır... müvelledat-ı selâsenin (bitki-mâden-hayvan) bereketi ise, onlardan ortaya çıkan şahıs ve türlerdir. Zâhir, bâtının bereketi; mâlûm ise, değersizliğinden dolayı meçhul olmayan bilinmeyenin bereketidir" Bkz. Bkz. Konevî, *En-Nefehât*, s. 78.
- [19] Bkz. Konevî, *Tasavvuf Metafizîği* (çev. Ekrem Demirli, İz yay. 2002, İstanbul), 50; *Fâtiha Tefsiri*'nde (s. 65) (çev. Ekrem Demirli, İz yay. 2002) ise, şöyle der: "Tecellînin kabulü, tecellî eden (mütecellî) ile tecellî edilen

(mütecellâ-leh) arasındaki münâsebeti temin eden “istidad” a tâbidir; böylelikle, Hakkin eserinin bağlı olduğu (tevakkuf) “irtibat” gerçekleşmiş olur.”

- [20] Terim hakkında bkz. Avni Konuk, *age.*, s. 17 vd.; Mustafa Tahrallı, “Ayn ve Ayniyet”, A. Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi* (Haz. Dr. Mustafa Tahrallı-Dr. Selçuk Eraydın, İFAV, 1992), c. IV, s.8 vd.
- [21] Konevî, *Tasavvuf Metafizîği*, s. 23.
- [22] Konevî, *İlâhî Nefhalar* (çev. Ekrem Demirli, İz Yay., 2002), s. 106-107.
- [23] Bkz. Ahmed Avni Konuk, *age.*, c. I, 20-21.
- [24] İbnü'l-Arabî, Fahreddin Râzî'ye yazdığı mektubunda şöyle der: “Ârif kişinin akıl ve fikir mertebesiyle özellikle Allah'ı bilmeye mutmain olması ve sükunete ermesi imkânsızdır. Ayrıca Hakkin zâtının ‘nazar’ yönüyle bilinmesi mümkün değildir.” Bkz. İbnü'l-Arabî, *Risâletü's-Şeyh (Resail içinde)*, s. 4.
- [25] İbnü'l-Arabî'de “vehim kuvveti” için bkz. Suad el-Hâkim, *el-Mu'cemu's-sûfi*, s. 1241.
- [26] İbnü'l-Arabî, şöyle der: “Bu hüküm, tek âyette ifâde edilmiştir: O da, ‘O’nun benzerinin misli gibisi yoktur’ (Şura, 42/11) âyetidir.” Bkz. *Fusûsu'l-Hikem*, s. s. 70; değerlendirme için bkz. Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. I, s. 275. Ayrıca bkz. Bkz. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 356; İbnü'l-Arabî'nin benzer ifadeleri için bkz. *Kitabü't-terâcim*, s. 12 vd.; ayrıca “aklı mirac” ehlinin de içinde yer aldığı çeşitli insanların miraçları için bkz. İbnü'l-Arabî, *Kitabü'l-Isra (Resail içinde)*, s. 2 vd.
- [27] Bkz. Mevlânâ, *Mesnevî*, c. III, 101.
- [28] Bkz. İbn Sînâ, *İlâhiyat*, s.355.
- [29] Bkz. Sadreddin Konevî, *İlahi Nefhalar* (çev. Ekrem Demirli, İz yay. 2002), s. 157.
- [30] Bkz. Sadreddin Konevî, *age.*, 157.
- [31] İbnü'l-Arabî şöyle der: “Ebu Bekir es-Sıddîk şöyle der: ‘İdrâkin yetersizliğini idrâk idrâktir.’ Böylelikle o da hayrete düşmüş ve dolayısıyla ermiştir. O halde Tanrı'da hayrete ulaşmak, O'na ulaşmanın ta kendisidir. En büyük hayret, tek hakîkate sûretlerin farklılaşması nedeniyle tecelli ehlinde gerçekleşir.” Bkz. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, 42-43.
- [32] Bu eser ve yazarı hakkında bkz. Afîfî, “İbn Kasi ve Hal-ı na'leyn İsimli Eseri.”, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, s. 301 (çev. Ekrem Demirli, İz yay. 2000); İbnü'l-Arabî bu eser üzerine bir şerh yazmıştır, ancak bu şerh, daha çok İbn Kasi'ye yöneltilen eleştirilerden oluşur. İbnü'l-Arabî, söz konusu görüşünden etkilenmiş olsa bile, İbn Kasi'yi *âriflerin sözlerini bilmeden aktaran birisi* diye niteler. Bkz. *Age.*, s. 322 vd.
- [33] Bu konuda bkz. Avni Konuk, *age.*, c. I, s. 15.
- [34] Sadreddin Konevî Fatiha Tefsiri'nde ismi ve *ism'in ismi*'ni şöyle tanımlar: ‘Akledilen her türlü farklılaşma ve çoğalış isimdir; bu şeyden, söz konusu farklılık cihetinden farklılaşan şeyin hakikati, çoğalmanın bu şey için gerekli olduğu ve farklılaşan bu şeyin, Asl'ın bilinmesinde şart olduğu öğrenilir; bu asil, çoğalmanın ve farklılaşmanın kaynağıdır. Ayrıca bundan, bu Asl'ın merteye itibarıyla çoğalma ve farklılaşmadan önce geldiği de öğrenilir. Bunun “isim” olmasının nedeni, Asıl üzerinde bir “alâmet” olmasıdır. Asıl'ın, kendisini temyiz edecek bir mümeyyiz bir şey ve temeyyüz olmaksızın taayyün mümkün değildir. Buna göre, taaddüt:çoğalma ve temeyyüz, isim ve lafzın lâzımı olan iki hükümdür. Asıl'a delâlet eden ayırt edici mânâya:mümeyyiz mânâ delâlet eden şey ise *ism'in ismi*'dir.’
- İsm'in ismi terimini aynı bağlamda kullanır, şöyle der: İsm'in ismi, isme delâlet için konulmuş lafızdır. Burada ism'in isimlendirilenin yerini aldığı anlaşılar. İsm ise sözlüğün tanımladığı şekliyle, isim lafzıdır. İbnü'l-Arabî şöyle der: Bizde yazılı ve telaffuz edilen isimler, o ilâhî isimlerin isimleridir (*el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, 214). Elimizdeki bu ilâhî isimler, Allah'ın kendisini isimlendirdiği ilâhî isimlerin isimleridir (*age.*, c. II, 56). İsm'in iki sûreti vardır: birisi, bizim kendi nefislerimizden ve harflerimizin terkip ettiği sûrettir. Bu, sûret kendisiyle Hakka dua ettiğimiz isimlerdir. Söz konusu isimler, ilâhî isimlerin isimleridir (*age.*, c. II, 396).
- [35] Bu konuda bir değerlendirme için bkz. Mustafa Tahrallı, “Takdim”, A. Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, c. I, s. 20 vd.
- .Bkz. Kayserî, *Risâle fi-ilmî't-tasavvuf* (tah. Prof. Dr. Mehmet Bayraktar), s. 111 [36]
- [37] Bkz. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, DS, (tah. Osman Yahya) 122.
- [38] Bkz. İbnü'l-Arabî, *age.*, DS, 181.
- .Bkz. Konevî, *age.*, 81 [39]
- [40] Bkz. Mevlânâ, *Mesnevî*, c. III, 101.
- [41] İbnü'l-Arabî şöyle der: “Allah bütün ilâhî isimlerin hakikatlerinin toplamıdır” (*el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, 317). Başka bir ifadesinde Allah ismi ve sıfatların ilişkisini açıklar: “Allah diye isimlendirilen zâtı itibarıyla tek, sıfatlarıyla çoktur. Her mevcudun sayıca çok olamayacak bir rabbi vardır. Mutlu, Rabbinin hoşnut kaldığı kimsedir. (Herkesin kendi Rabbi olduğuna göre) Rabbinin katında hoşnut olunmayan kimse yoktur. Çünkü her isim Rablîğini kendi kulu üzerinde sürdürmektedir. Bir kul özel Rabbinin katında hoşnut oldu diye başka bir kulun Rabbinin katında da kendisinden hoşnut olunması gerekmez. Çünkü o isim rablîğini çokluktan almıştır, bir'den değil. Bu durumda [sıfatlara ait] çokluktan ancak kendisine uygun bir hüküm ortaya çıkmıştır ve ortaya çıkan şey kulun rabbidir” (*Fusûsu'l-Hikem*, 90).
- [42] Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 149.
- [43] Bkz. Bkz. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 145; benzer değerlendirme için bkz. Nablûsî, *Gerçek Varlık*, 144. Nablûsî şöyle der: “Filozoflar, ileri sürdükleri düşüncelerinde sūflerin muhakkikleri gibi, nebevî 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 ifâdeleridir: “Şimdi de, büyük Hermes'i zikredeceğim, onu Sabîlilerden birisi olarak zikretmeyeceğim, haşa! Aksine onu, hikmetleri beşer türünde kemâlî ispat

etmede ve de ilâhî kanunlara uymayı benimsemenin gerekliliğinde haniflik yolunu tasvibe delâlet eden birisi olarak zikredeceğim.”

[44] Bkz. Mevlânâ, *Mesnevî* (çev. Veled İzbudak, MEB. yay.), c. II, 224.

[45] Bu konuda bkz. Mustafa Tahralı, “Fusûsu'l-Hikemde Tezadlı İfadeler ve Vahdet-i vücûd”, A. A. Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. II, s. 26.

[46] Mevlânâ, *Mesnevî*, c. II, 283.

[47] Bkz. Rusuhi Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, c. II, s. 557.

[48] Mevlânâ, *Mesnevî*, c. II, 283.

.Bkz. Konevî, *Fusûsu'l-Hikem'in Sırları* (çev. Ekrem Demirli, İz Yay. 2002), s. 37 [49]

[50] Bkz. Mesnevî, c. II, 132. Rusuhi Ankaravî'nin yorumu için bkz. c. II, s. 380 vd.

[51] Bu hikaye Şarani tarafından Hz. İsa'ya nispet edilir. Şarani şöyle der: “Rivâyete göre, Hz. İsa secde eden bir adama rast gelmiş. Adam, secdesinde şöyle diyordu: ‘Ey Allah’ım! Bindiğin eşeğinin nerede olduğunu bilseydim, ona bir semer yapar ve semerini cevherlerle süslerdim.’ Bunu duyan İsa, adamı dürtmüş ve ‘Yazık sana be! Allah’ın eşeği olur mu?’ diyerek, adamı azarlamış. Bunun üzerine Allah, İsa'ya şöyle vahy etmiştir: “Ey İsa! Semerciyi bırak! Çünkü o, kendi imkânı ve takatince beni övmektedir. Beni, mârifeti ölçüsünde yücelttiği için ona karşılığını verdim.” (Bkz. Abdülganî en-Nablûsî, *Gerçek Varlık*, s. 97).

[52] İlk ve son, bir daire teşkil eden varlığın kesişen iki ucunu temsil eder. Bu noktada İbnü'l-Arabî, özellikle ilk söz konusu olduğunda onun “sirayet edici” özelliği üzerinde durur. İlk, her zaman kendisinden öncekilerde etkindir ve özelliği onlara nüfuz eder. İbnü'l-Arabî'nin ilk'e verdiği bir isim bu görüşünü anlatması bakımından çok önemlidir. İbnü'l-Arabî, ilk'lere “baba” ismini verir. Bkz. Suad Hakim, *Mucem*, s. 34.

[53] İbnü'l-Arabî şöyle der: Dâirenin ortasında bulunan noktanın dışında kalan çizgilerin kendisinden çıktıkları merkeze nispetleri eşit olduğu gibi, aynı şekilde Hakkın bütün mevcutlara nispeti de tek bir nispettir. Bütün eşyâ, çevrenin noktaya bakması gibi, Hakka bakmaktadırlar ve onun kendilerine hibe edeceği şeyleri kabul eder.” Bkz. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, 252.

[54] İbnü'l-Arabî şöyle der: Hakkın varlığı kendisine uğramış değildir ki, sonluluk ve sonsuzlukla nitelensin, çünkü O Varlığın aynısıdır. Yarattıklarının mâhiyetini, gök kuşağı ve onda renklerin yaratılmalarının sûretleri gibi farklılaşmasını gören bilebilir. Gerçekte gök kuşağında ne renklenen, ne de renk bulunmadığını bilirsin, bununla birlikte rengi de görmektesin. Varlık'tan ibaret Hakkın varlığında sonradan var olanların sûretlerini müşâhede etmen de böyledir (Bkz. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, 167).

[55] Aynı ve başka örneklerin vahdet-i vücûdu izahta kullanımı için bkz. Mustafa Tahralı, “Fusûsu'l-Hikemde Tezadlı İfadeler ve Vahdet-i vücûd”, A. A. Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. II, s. 33.

.Bkz. Konevî, *age.*, 44 (*el-Mürâselât*, s. 43) ; *Fâtîha Tefsiri*, s. 65 [56]

[57] Mevlânâ, *Mesnevî*, c. I, s. 278.

[58] Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 70.

[59] Bkz. İbnü'l-Arabî, *Tercümanü'l-eşvak*, 43.

[60] İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'nin 366. babında şöyle der: “Eserlerimdeki bütün ifâdelerim, kendi görüşümden değildir. Onlar, ilhâm meleği vâsıtasıyla “sır”ıma ilkâ edilen bir nefestir.” 373. babta ise şöyle der: “Bu kitapta (*el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*) yazdığım veya yazacağım her şey, ilâhî bir imla ve rabbanî ilkâ veya kevnî bir rûhtaki rûhânî bir nefesten ibârettir. Bunların hepsi, bağımsız olarak değil, peygamberlerin izinden giderek ve onlara tabi olarak gerçekleşir.” Eserlerinin fihristinde de şöyle der: Telif ettiğim bütün eserlerimde, müelliflerin amacını ve yolunu takip etmedim. Haktan bana neredeyse beni “yakan” birtakım varitler gelirdi, ben de bunlardan yazabildiklerimi yazarım. Böylece bu varitler, kasıtlı olmaksızın telif olarak ortaya çıkar. Bâzı eserlerimi ise, uyku veya mükâşefede Hakkın bana yönelik bir emri ile yazmışımdır.” Aslında *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'nin anlamı da buna işâret eder. Bkz. Afff, “İbnü'l-Arabî'nin *el-el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* İsimli Eseri”, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, s. 285. İbnü'l-Arabî *Fusûsu'l-Hikem*'in rüyada Peygamber tarafından kendisine verildiğini belirtir. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 47. Bu konuda açıklama için bkz. Davud el-Kayserî, *Şerhü Fusûsi'l-Hikem*, c. I, s. 140 vd.

[61] Bkz. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, 221.

[62] Bkz. İbnü'l-Arabî, *age.*, c. IV, 57.

[63] Bkz. İbnü'l-Arabî, *age.*, c. III, 311

