

İBN ARABÎ METAFİZİĞİNDE İNSANIN YERİ

Fevzi YİĞİT

136954

Cumhuriyet Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü

136954

Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliğinin Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı İslam
Felsefesi Bilim Dalı İçin Öngördüğü

YÜKSEK LİSANS TEZİ
Olarak Hazırlanmıştır.

TEZ DANIŞMANI
Yrd. Doç. Dr. Bayram Ali ÇETİNKAYA

SİVAS
Eylül-2003

YEM KURULU
İC YÜKSEK LİSANS
DİNİ METAFİZİK TEZİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne

Bu çalışma, jürimiz tarafından Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, İslam Felsefesi Bilim Dalı'nda YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Doç. Dr. M. Zeki AYDIN

Üye : Yrd. Doç. Dr. Bayram Ali ÇETİNKAYA

Üye : Yrd. Doç. Dr. Nuri ADIGÜZEL

Onay

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

15/10/2023

Prof. Dr. H. Bayram KAÇMAZOĞLU

Enstitü Müdürü

İ.C. YÜKSEK LİSANS TEZİ
KOMİTE BAŞKANLIĞI

ÖZET

“İbn Arabî Metafiziğinde İnsanın Yeri” adlı tez bir giriş, üç bölüm ve bir sonuçtan oluşmaktadır. Tezin giriş kısmında iki mesele üzerinde durulmuştur: Birincisinde tezin ana bünyesinde işlenecek konuların daha iyi anlaşılabilmesi için İbn Arabî metafiziğinin genel yapısı hakkında kılavuz bilgiler verilmiştir. İkincisinde ise İbn Arabî metafiziğinde insan konusunun seçilmesiyle ilgili nedenler sunulmaya çalışılmıştır.

Birinci bölümde, varlık felsefecisi diyebileceğimiz ârif filozofumuz İbn Arabî’ye ait farklı perspektiflerden, insan konusu ontolojik olarak ele alınmaya çalışılmıştır. Bu bölümde önce insanın tanımı, tarifi ve mahiyeti hakkında bilgi verilmiştir. Sonra ‘Mutlak’ ve insan ikilisi hakkında bazı çözümler yapılmış, arkasından Mutlak’ın küllî tecellisi olan ve bu tecellinin sonucunda âlemin varlığını da peşi sıra talep eden Allah hakkında tez konusunun sınırları dahilinde durulmuştur. Hz. Muhammed Allah’ın küllî zuhurudur. Dolayısıyla Allah’ın kendini kendisine açmasının hem sebebi hem de gayesi olan Hz. Muhammed, insan ve evrenin yeter sebebi, ilkesi, bütünü ve merkezidir. Hz. Muhammed aynı zamanda makro ve mikrokozmos insanın prototipi olduğu için makro ve mikrokozmos insan konusu sonraya bırakılmıştır. İbn Arabî’nin meşhur insan-ı kâmil nazariyesi, ‘bireysel insan’ adlı başlıkla karşılaştırmalı olarak işlenmeye çalışılmıştır. Mutlak’ın bir yansıması olan insan, bütün zıtları üzerinde toplar. Rasyonel aklın bu durumu çözmedeki çaresizliği dolayısıyla insan konusu son olarak semboller etrafında ele alınmıştır.

İkinci bölümde ise İbn Arabî metafiziğinin bütününde insan konusunu ortaya koyabilmek amacıyla onun metafiziğinin dallarını oluşturan antropoloji, epistemoloji, kozmoloji, ahlak ve psikoloji ilimleri penceresinden meseleye bakılmıştır.

Üçüncü bölümde ise İbn Arabî’nin İslam dünyası üzerindeki köklü tesirinden ve başta Dante olmak üzere Spinoza ve Bronu gibi düşünürler üzerinde etkisi olmuşsa da onun gerçek anlamda Batı’da tanınmasının son birkaç asır içerisinde gerçekleştiğinden bahsedilmiştir. Sonuç kısmında ise yapılan bu çalışmayla ortaya çıkan İbn Arabî’nin insanı algılayış biçiminin, insanın kendisiyle ilgili problemlerine ne gibi çözüm önerileri sunduğu tartışılmıştır.

SUMMARY

In the metaphysics of Ibn Arabi, the thesis which is called “the place of human” consists of an introduction, three parts and a conclusion. In the introduction of the thesis we have emphasized on two topics: In the first one we have given instructions in order to be able to be understood the topics which will be treated in the base of the thesis. In the second one we have tried to present the reasons which are related to the selection of human topic in the metaphysics of Ibn Arabi.

In the first part, the topic of human has been tried to treat from different perspectives which belong to our wise philosopher Ibn Arabi who we call the philosopher of ontology. In this part the knowledges about the definition, description and reality of human have been given. Then some analyses have been done about the “duality of absolute and human”. After that we have emphasized the total emergence of absolute around in the limits of the topic of thesis which is about Allah who is the total emergence of absolute and in the result of this emergence Allah demands the existence of the universe. Hz. Muhammed is the total emergence of Allah. Therefore Hz. Muhammed who is both the reason and aim for the manifestation of Allah to himself is the necessary reason, principle, complete, and centre of the universe. At the same time as he is a prototype of macro and microcosmic human, the topic of macro and microcosmos has been given to the subsequent. The famous Ibn Arabi’s “theory of perfect human” has been tried to treat as comparing with a title which is called individual human. The human who is a reflection of the absolute collects all opposities over him. As the reason couldn’t solve this, the topic of human has been emphasized around the symbols in the end.

In the second part, in the whole of Ibn Arabi’s metaphysics we have analysed from the view of the sciences which are antropology, epistemology, cosmology, etics and pyschology consist of the brunches of Ibn Arabi’s metaphysics in order to propose the topic of human.

In the third part, we have mentioned the deep effect of Ibn Arabi on Islamic world. Even though he had an effect on western intellectuals especially like Spinoza and Bruno, he has been known in west in the last several centuries.

In conclusion part, what Ibn Arabi’s understanding form of human gives solutions to the problems which are related to human himself has been discussed with this study.

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ

- A. İBN ARABÎ METAFİZİĞİNE GENEL BİR BAKIŞ..... 1
- B. İBN ARABÎ METAFİZİĞİNDE İNSANI ARAMANIN TEMEL SAİKALARI 17

I. BÖLÜM

İBN ARABÎ DÜŞÜNCESİNDE ONTOLOJİK VARLIK OLARAK İNSAN

- A. İNSAN NEDİR VE İNSANA GENEL BAKIŞ27
1. Ruh, Nefis ve Beden..... 31
2. Kalp 38
- B. MUTLAK VARLIK VE İNSAN 39
- C. ALLAH VE İNSAN 46
1. Allah'ın Varlığı 47
2. Allah ve İnsan İlişkisi..... 51
- D. MUHAMMED'İN RUHU (LOGOS) 60
- E. MAKROKOZMOS İNSAN 64
- F. MİKROKOZMOS İNSAN 74
- G. YETKİN İNSAN (İNSAN-I KÂMİL) 78
- H. FERDÎ İNSAN (BİREYSEL İNSAN) 85
- İ. VELİ, NEBÎ, RESUL VE KUTUP 91
- J. ZİTLİKLERİN BİRLEŞTİRİCİSİ OLARAK İNSAN 98
1. Erkek ve Kadın..... 101
- K. SEMBOLLER DÜNYASI 103
1. Ayna Sembolizmi..... 104

2. Su Sembolizmi	107
3. Altın.....	108
4. Yol Sembolizmi.....	109
5. Ağaç Sembolizmi	110
6. Gölge Sembolizmi.....	111
7. Perde Sembolizmi	113
8. Berzah Sembolizmi	114

II. BÖLÜM

İBN ARABÎ METAFİZİĞİNİN BÜTÜNÜNDE İNSAN

A. ANTROPOLOJİK AÇIDAN İNSAN	118
B. EPİSTEMOLOJİK AÇIDAN İNSAN.....	121
1. Akıl ve Kalb	122
2. Vehim	125
3. Hayal	126
4. Bilgi ve Türleri	127
C. KOZMOLOJİK AÇIDAN İNSAN.....	134
D. AHLAKÎ AÇIDAN İNSAN.....	144
E. PSİKOLOJİK AÇIDAN İNSAN	149
1. Aşk ve Sevgi.....	153

III. BÖLÜM

İBN ARABÎ VE İNSAN ANLAYIŞININ ETKİLERİ

A. İSLAM DÜŞÜNCESİNE ETKİSİ	160
B. BATI DÜŞÜNCESİNE ETKİSİ	166
SONUÇ.....	172
KAYNAKÇA	175

ÖNSÖZ

İslam toplumlarının düşünce atmosferinin oluşmasında etkisi olan pek çok Müslüman düşünür vardır. Müslüman bir toplumda doğan ve büyüyen bir insan ister istemez bu düşünürlerden etkilenmektedir. Elbetteki çağdaş İslam düşünürlerinin, tarihî şahsiyeti olan İslam düşünürlerine göre toplumlar üzerinde daha canlı bir etkinliği olsa da bazı tarihi şahsiyetler sönmez bir etkiye sahiptir. İşte İbn Arabî bu tarihî şahsiyetlerden birisidir. İslam toplumlarında, özellikle düşünce ehli olan, hemen hemen her insan olumlu veya olumsuz ondan etkilenmektedir. Bu açıdan daha orta öğretim yıllarında bir talebe iken İbn Arabî ismini duymaya başlamıştım. Onun düşüncelerini ifade eden ve dilden dile dolaşan sözleri bende hep büyüleyici bir etki bırakmıştır. Onunla ve söyledikleri ile ilgili yapılan yorumların doyurucu olmadığına kanaat getirdiğimden dolayı *Fusûs-ül Hikem* adlı eserini ta o zamanlar okumuştum. Kitabın bitiminde altı çizili birkaç yer, birçok soru işareti ve kitabın sonunda önemine dair düşülmüş bir not vardı. Sonraki yıllarda ve üniversite hayatım boyunca kitabı birkaç defa okuduğum gibi, İbn Arabî'nin diğer kitaplarından elime geçenleri de okudum ve zaman içerisinde okumalarımın İbn Arabî ve onu anlama merkezli olduğunu gördüm. Hocalarımın da teşvikiyle İbn Arabî'yi tez konusu olarak almaya karar verdim.

Bu sebeplerle hazırladığımız tezimiz bir giriş, üç bölüm ve bir sonuçtan oluşmaktadır. Girişte İbn Arabî metafiziği hakkında genel malumatlar sunulmuş ve ardından İbn Arabî metafiziğinde insan konusunu araştırmanın temel saikaları ortaya konmaya çalışılmıştır. Birinci bölümde İbn Arabî felsefesinin ontolojik boyutları esas alınarak insanın araştırılması yapılmıştır. İkinci bölümde ise İbn Arabî'nin metafiziğinin bütününde mümkün olduğunca insanın nasıl ele alındığını görebilmek amacıyla meseleye antropolojik, epistemolojik, kozmolojik, ahlaki ve psikolojik açılardan bakılmıştır. Üçüncü bölümde ise, İbn Arabî'nin İslam ve Batı dünyası üzerindeki etkileri tespit edilmeye çalışılmıştır.

Tezimizin oluşmasında yardımlarını esirgemeyen hocalarım Yrd. Doç. Dr. Nuri ADIGÜZEL ve danışman hocam Yrd. Doç. Dr. Bayram Ali ÇETİNKAYA beyefendilere teşekkürlerimi sunarım.

GİRİŞ

A. İBN ARABÎ METAFİZİĞİNE GENEL BİR BAKIŞ

İbn Arabî (1165-1240), daha küçük yaşlarda kendisini metafizik bilgi ve tecrübelerin içinde bulmuştur. Babası ve ailesinden birçok fert tasavvufun içerisindeydi. Hatta dayılarından Yahya bin Yagan Endülüs'te Telmesanı fethetmiş ve o bölgenin yöneticisi olmuşken bir gün iktidarı bırakarak Ebû Abdullah el-Tunusî adlı şeyhin hizmetine girmiştir. Zamanla öyle bir makama gelmiştir ki şeyhten dua isteyenleri, şeyh Yahya'ya göndermeye başlamıştır. İbn Arabî'nin anlattığına göre, dayısının ölümünden sonra mezarı ziyaretgah olmuştur.¹ İbn Arabî klasik İslamî ilimlerin tahsilini yaptıktan sonra irfan ve hikmet yolunda Allah tarafından büyük bir mertebeye ulaştırılmıştır. Zamanının bütün şeyhleriyle görüşmüştür ki onların bir kısmını kitaplarında anlatır. Kendi ifadesiyle daha 26 yaşındayken, gelmiş geçmiş bütün nebi ve resullerin â'yan-i sabite alemindeki suretleri Allah tarafından kendisine gösterilmiştir.²

İbn Arabî, daha toy bir delikanlı iken, babasının da arkadaşı olan İbn Rüşd (ö.595/1198) ile görüşmüş ve İbn Rüşd bu gencin ilmi makamını anlamış ve onu takdir etmiştir. İbn Arabî kendisinin sadece nazari düşünce ehli olmayıp ilahî keşf ve müşahede ehli olduğunu, filozofların elde ettiği bilgileri kendisinin Allah'ın inayetiyle elde ettiğini ve bu yüzden böyle bir genç yaşta büyük bir ilmi makama ulaştığını İbn Rüşd'e bildirmiştir. Kanaatimizce İbn Arabî'nin anlattığı bu karşılaşma hadisenin sembolik bir anlamı vardır.³ Çünkü başta Batılılar olmak üzere çoğu düşünür -hatta bu bize bile kabul ettirilmiştir- İbn Rüşd'ün ölümüyle İslam felsefesinin canlılığını yitirmiş olduğunu kabul eder. Halbuki bu buluşmaya göre İbn Rüşd, İbn Arabî'yi övmekle, İslam felsefesinin orijinal ve olması gereken seyrine onunla devam edeceğine işarette bulunmuştur.

İlkin bizim aradığımız şudur: İbn Arabî'yi metafizik bilgiye doğru yönelten şey

¹ İbn Arabî, *Fütûhat-ı Mekkiye*, çev. Selâhaddin Alpay, İstanbul 1977,195. Kullandığımız bu kaynak ile Osman Yahya'nın tahkikini yaptığı *Fütûhat* çalışmasının karışmaması amacıyla bu dipnotta herhangi bir kısaltmaya gidilmeyecek ve her geçtiği yerde bu biçimiyle sunulacaktır.

² İbn Arabî, *Fusûs ül-Hikem*, çev. Nuri Gençosman, İstanbul 1992,131.

³ İbn Arabî, *Futuhât'ül Mekkiyye*, Tahkik, Osman Yahya, Mısır, 1984, c.II, 372-373.

nedir? Metafizik bilgi, niçin gereklidir? Hakikate ulaşmak için son derece gayretli olan İbn Arabî, taklitten, kuşkulu ve tatmin edici olmayan düşüncelerden kesinlikle uzak durmaktadır. Aslında o, hakikati aracısız müşahede etmek arzusunda ve zaten metafiziğinin başlangıç noktası, işte bu arzudur. Kendisi gibi muhdes insanların fikrini ve düşüncelerini taklit etmeyi işlerin en garibi olarak değerlendirir. O, metafizik ilminin derinliklerine ulaştıktan sonra yazıları ile veya başka şekillerde insanları uyarma işini ilahi bir görevlendirme sonucu yaptığını bildirir. Yani o, başkalarını taklit etmediği gibi insanları da kendini taklide çağırmadığını ifade eder. Onun, gerek öğretim faaliyeti ve gerekse öğretim müfredâtı ilahi bir belirleme iledir ve kendisine ilahî bir zevk ve neşeden başka bir şey düşmemektedir.⁴

Kendisini İbn Arabî'nin çok özel bir varisi olarak gören ve aynı zamanda İbn Arabî'nin en meşhur şarihi olarak kabul edilen büyük Türk mütefekkeri Sadreddin Konevî'ye (1210-1274) göre, hakikate talip olanları sülûğe ve zorluklara katlanmaya sevk eden sebep, taklit boyunduruğundan çıkma arzusu ve nazarî fikirlerin sonuçları ile tatmin olmama duygusudur; onlar, bu gibi fikirlerin acizliğini ve nazar ehlinin delillerinin çoğunun kuşku ve şüphelerden uzak olmadıklarını görmüşlerdir. Bunun için hakikat arayışına sanki bir avcı gibi bütün varlıklarıyla katılmışlardır.⁵

“İbn Arabî'nin ve muadili düşünürlerin Tanrı'dan aldıkları ilim, ilmi alan her ferdin bazı yönlerden birbirlerinden farklı olmaları dolayısıyla, son tahlilde hakikat hakkında değişik sonuçların ortaya çıkmasına sebep olmaz mı?’ diye bir soru akla gelebilir. Yani metafizik bilginin spekülatif ve bireysel yönü ağır basan bir bilgi olup olamayacağı sorulabilir. Böyle bir sorunun cevabı olarak, metafizik düşüncenin önde gelen isimlerinin yazdıklarındaki birliği ve aynı ilkeler üzerinde yaptıkları vurguyu görmek yeterlidir. Bu noktada İbn Arabî kesin-doğru bilgilerin taklitten ve şüpheden uzak olması kadar, değişmezlik vasfına da vurgu yapmaktadır. O irfandan yoksun nazar ve mantık ehlinin aralarındaki ihtilafı, elde ettikleri bilgilerinin çürüklüğünün en açık kanıtı olarak kabul etmektedir. Oysa Peygamberler ve Evliyaullah arasında verdikleri haberler açısından ufak bir ayrılık görülmemektedir. Çünkü bilgiyi onlara

⁴ Nihat Keklik, Muhyiddin İbn'ül Arabî el-Futûhât el-Mekkiye, Ankara 1990, 7-8; İbn Arabî, Fütûhat-ı Mekkiye, çev. Selâhaddin Alpay, 347.

⁵ Sadreddin Konevî, Yazışmalar, çev. Ekrem Demirli, İstanbul 2002, 183.

Allah ulaştırmaktadır.⁶

İbn Arabî, aldığı bilgilerin Hakk'ın bizatihi kendisinden olduğunu her fırsatta dile getirir. Hatta yazdığı her harfin bile ilahî bir imla ve Rabbanî bir ilkâ ile olduğunu belirtir. Bir yerde aldığı ilahî talimi şöyle anlatır. "Benim önüme konulan, yada üzerime indirilen şeye muttali olduğum sırada, birden yüce kalemle ilgili muallim yüce menzillerden inerek, üç kaim üzerinden çok hızlı bir şekilde yol alarak ta benim zâtıma indi. Ve başını benim zâtıma doğru eğdi. Bunun üzerine nurlar yayıldı, karanlıklar dağıldı ve bütün kâinatı, var olan her şeyi benim kalbime fısıldadı. Sonra yeryüzüm ve gökyüzüm yarıp birbirinden ayrıldı. Ve bana bütün isimlerini bildirdi. O zaman ben hem kendimi hem de başkasını tanıdım. Şerrim ve hayrım arasında farkı fark ettim. Hâlikimle, yaratıcımla hakikatlerin arasındaki farkı ayırt ettim. Daha sonra bu melek benden ayrılıp gitti."⁷

Bilindiği üzere bu ve bunun gibi tecrübelerle sahip olduğunu, Allah tarafından kendisine ilim verildiğini iddia eden ilk kişi İbn Arabî değildir. Tasavvuf ilminin kendisine çok şey borçlu olduğu ve tarikatların hemen hemen hepsinin kendisine bağlandığı Hz. Ali, bir çok ilim dalının oluşmasında öncülük ettiği gibi burada da önderlik etmiştir. Onun, velayet öğretisini ve imamet anlayışını işaret eden bir çok sözü vardır. Bir seferinde şöyle buyurmuştur: "Peygambere vahiy geldiği zaman, şeytanın feryadını duydum da 'Ya Rasullullah! Bu feryat nedir?' dedim. 'Bu kendisine kulluk edilmesinden ümidini kesen şeytandır. Benim duyduğumu duyuyor, gördüğümü görüyorsun. Ancak sen nebi değilsin, vezirsin ve hayır üzerinesin' dedi."⁸

İbn Arabî, Hz. Ali'nin bahsettiği vezirlik meselesini geniş bir şekilde işleyerek velayet öğretisini kemâle erdirmiştir. Zaten onun keramet ve metafizik tecrübelerle dolu hayatı o öğretinin kendisidir. O, uyanık halde iken, bazı sesler duyuyordu. Nitekim gaipden geldiğini söylediği bu sesleri kendisi kulağı ile işitmekteydi. Önüne çok büyük çapta bazı kağıtlar konuyor ve kendisi bunların üzerindeki yazılı bilgilere

⁶ İbn Arabî, Futûhat-ı Mekkiyye, c-I, 371.

⁷ İbn Arabî, Harflerin İlmi (Fütûhat'tan seçmeler), çev. Mahmut Kanık, Bursa2000, 363.

⁸ Hz. Ali, Nehcü'l Belâğâ, çev. B. Işık, V. Taylan, F. Bozgöz, Ankara 1990, 263.

muttali oluyordu. Hatta bazı yazılar ve ifade tarzlarının, kendi devrinden arkadaşlarından hangi şahıslara ait olduğunu bile teşhis edebiliyordu. İlahî aşk manasıyla sevgilisini görüyordu. Hatta bunun tesiri altında günlerce yeme ve içmeden kesiliyor ve bu şartlar altında yaşadığına herkes şaşıyordu. Şeyh İbn Arabî, kendi ifadelerine göre, geçmiş evliya ve enbiyadan istediği ile görüşme imkanına sahipti. Bunu üç yolla gerçekleştirdiğini talebesi Konyalı Sadreddin rivayet etmektedir. Bu yollardan birincisi görüşeceği kişinin dünyevi hayatındaki sureti ne ise ona benzer şekilde, cisimleşmiş haliyle, ikincisi ise uykuda ve son olarak ulvî alemde şekilsiz olmak üzere, kişinin nefsinin taayyün mertebesinde. Ayrıca O, Hz. Muhammed(s.a.v.) ile de sık sık görüştüğünü de ifade etmektedir.⁹

İbn Arabî'nin kendisiyle ilgili bu gibi anlatımları ve kendisiyle ilgili anlatılanlar dolayısıyla o, çoğu Müslüman düşünür tarafından eleştirilmiştir. Kurduğu epistemolojik sistem peygamberlik müessesesinin devam ettirildiği izlenimini verir. Ancak onun metafiziği böyle bir bakışa imkan vermez. Çünkü onun epistemolojisi ontolojik bir temele sahiptir ve bu ontolojide imkan dahilindeki bütün bilgi Allah'ın 'Veli' ismiyle bağlantılıdır. Zaten nübüvvetin temeli de velayettir ve Allah her an ve sonsuza kadar velayeti altına aldığı kimselere ilmini aktaracaktır. Ayrıca o, hiçbir zaman peygamberlik iddiasında da bulunmamıştır. O, nübüvvet ve risalet iddiasında bulunanlara şeytanın arkalarından yaklaştığını dile getirmektedir.¹⁰

İbn Arabî sadece nazarî düşünce aşamasında kalıp ilerisine varamayan insanları, kendileri için bir kazanç sağlayamayıp günlerini boş sözle geçiren insanlara benzetir. Öyleleri kendi özlerindeki yücelikleri fark etmeksizin hakikati başka yerlerde arayan insanlardır. "Nazar ehli lafı uzattı da uzattular, tıpkı şu atasözünde olduğu gibi hareket ettiler: Duyuyorum değirmende gürültü pek çok, fakat teknede hiç un yok!"¹¹ Şu halde İbn Arabî'ye göre, insanın en büyük kazancı ve varabileceği en üstün makam kişinin kendisiyle ilgilidir. İnsanın en büyük değeri kendisidir ve kendisinden gafil olduktan sonra insanın elde edeceği bütün kazanımlar bir anlamda boştur.

⁹ Keklik, Muhyiddin, el-Futûhât el-Mekkiye, 53-54 ve ayrıca 85; Sadreddin Konevî, Şerh'ül Erbeine Hadisen, Tahkik, H. Kamil Yılmaz, İstanbul 1990, 141-142.

¹⁰ Keklik, a.g.e. 113; İbn Arabî, Futûhât'ül Mekkiye, c. II, 390; İbn Arabî, Fusûs ül-Hikem, 20.

¹¹ İbn Arabî, Marifet ve Hikmet (Futûhât'tan seçmeler), çev. Mahmut Kanık, İstanbul 2002, 168.

İbn Arabî metafiziğini farklı bir anlatım tarzıyla kökleştiren Mevlâna ise nazar ehlinin elde etmeye çalıştığı hikmetin şekavete¹² neden olan bir hikmet olduğunu; çünkü bu hikmetin tabiattan doğduğunu, hayalden meydana geldiğini ve Tanrı feyzinden nasipsiz bir hikmet olduğunu belirtir. Onlar şekavetlerinin azalması için ulaşmaya çalıştıkları bu hikmeti terk etmelidirler. Fikir ona derler ki bir yol açsın...yol ona derler ki önüne bir padişah çıkagelsin.¹³

İbn Arabî de önüne âlemlerin Padişahının çıkacağı bir yola koyulmuştur. O Padişah ona büyük bir makam vermiştir. Ancak bu makam peygamberlik makamı değildir. İbn Arabî'nin İslam'ın naslarını çiğneyerek peygamberliğe göz diktiğini düşünmek şöyle kalsın o, kendisinin Kur'ân dışında, Kur'ân'a rağmen ve Kur'ân'a aykırı bir görüş ileri sürmesinin imkansız olduğunu dile getirir. Bilakis kendisine Kur'ân'ın anlaşılmasının anahtarlarının verildiğini iddia eder. Onun her şeyde ilk hareket noktası Kur'ân'dır. Dolayısıyla onun vahiy anlayışı Kur'ân eksensidir ve onun hiçbir şekilde peygamberlik iddiasında bulunmadığı açıktır.¹⁴

İbn Arabî metafiziği incelendiğinde görülecektir ki, onun dünya görüşü, ontolojik bir nüzül ve bir mi'rac suretinde biri Hakk diğeri insan-ı kâmil olan iki istinat noktası etrafında dönmektedir.¹⁵ Aslında bu durum İbn Arabî'nin Kur'ân merkezli düşünmesinin bir sonucudur.

Ontolojik bakımdan Kur'ân'ın dünyası, çok açık biçimde teosentriktir. Varlık dünyasının merkezinde Allah vardır. Kur'ân, Allah kadar insana da dikkati çeker. Kur'an düşüncesi, esas olarak insanın kurtuluş meselesiyle ilgilenir. Şayet bu mesele olmasaydı Kur'an gönderilmezdi. İşte taşıdığı bu özel önemden dolayı insan, Allah kavramı karşısında ikinci bir kutup teşkil etmektedir. Bu zıtlık, dinamik bir ruhî

¹² Mevlâna şekaveti, uzun çalışmalar sonucunda insanın hüsrana uğrayıp elinin boş kalması anlamındakullanır. O bu noktada bir hikaye anlatır. Hikayeye göre, devesinin bir tarafına ürünü diğer tarafına ise onu dengelemesi için kum çuvalını asmış olan bir bedevi, yayan yolculuk yapan bir filozofla karşılaşır. Filozof, bedeviye ürünü iki eşit parçaya bölüp devenin iki tarafına yerleştirmesini söyler. Bedevi filozofun hiçbir varyeti olmadığını öğrenince; aklını beğendiğini ama bu yoklukla bu aklın bağdaşmadığını dolayısıyla filozofa aklını kendine saklamasını söyler.

¹³ Mevlâna , Mesnevi, çev. Velid İzbudak, İstanbul 1990, c-II, 244-245.

¹⁴ Keklik, Muhyiddin İbn'ül Arabî el-Futûhât el-Mekkiye, 37.

¹⁵ Toshihiko İzutsu, İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar, çev. Ahmed Yüksel Özemre, İstanbul 1998, 18.

gerginlik doğurur ki Kur'an düşünce sistemini karakterize eden de budur.¹⁶ Buradan şu sonuç elde edilebilir: İslam'ın çıkış noktası insandır. Oysaki Hıristiyanlık'ın çıkış noktası günahdır. Budizm ise çileyi çıkış noktası olarak alır. En eski din olarak kabul edilen Hinduizm ile son din olan İslam'ın, çıkış noktalarındaki benzerlikleri dışında pek çok noktada benzeşmeleri anlamlıdır.

İbn Arabî'ye ihsan edilen şey, Allah'ın dilediği kuluna verdiği hikmettir. İlâhi hikmet yolunda en küçük derece kişinin bilmediği şeylere teslim olmasıdır; en yüksek derece ise kişinin bilmediği hikmetin doğruluğunu kesinlikle teslim etmesidir. Dolayısıyla insan önce bilmediği âlemlerin varlığını kabul etmeli, bu âlemlere aklın ulaşamaması dolayısıyla oraya ancak haberle ulaşabileceğini kavradıktan sonra verilen haberlere mutlak olarak inanmalıdır. Bu inanç, bilginin yöntemlerine uymak kaydıyla, zamanla bilgiye dönüşecektir.

İbn Arabî felsefeyi kabul eder ve onu metafiziği içerisinde kullanır ama onun için felsefe sadece atılacak adımlardan birisidir. O, filozofları altı grupta toplar ve bunlardan sadece keşfe uyan bir grubu doğru yol üzerinde kabul eder. Doğru yol üzerinde olan filozof ve muhakkik ârifler, nazari aklın kendi başına idrâk edebileceği konularda filozoflara katılırlar; ardından, düşüncenin tavrının ve sınırlı hükümlerinin dışında kalan diğer idrak araçları ve bilgilerde filozoflardan ayrılırlar. Bu vesile ile âriflerin filozofların sadece akıl ile sınırladıkları bilgi alandan daha geniş bir bilgi sahasına sahip oldukları görülür. Buna karşın muhakkikler, farklı tabakalarıyla, kelâmcılara pek az meselede muvafakat ederler.¹⁷

İbn Arabî'nin felsefeyi ve nazari düşünceyi kabul ettiğinin en açık kanıtı mükâşefelerini kaleme almasıdır. Demek ki akıl ilahî ilimden pay sahibidir ki bunlar yazılmaktadır. Ama önemli bir ayırım yapılmalıdır; bu da bu yazılanların öze nispetle kabuk konumunda olmalarıdır. "Allah'la ilgili bizim sahip olduğumuz ilme göre, ilahi sırlar hakkında bizim açıkladığımız şeyler bir kabuk hükmündedir. Bu da, bunları açıklamaya girişmemize neden teşkil etmektedir, çünkü bunların

¹⁶ Toshihiko İzutsu , Kur'an'da Allah ve İnsan, çev. Süleyman Ateş, İstanbul tarihsiz, 93.

¹⁷ Keklik, İbn'ül Arabî el-Futûhât el-Mekkiye, 7-8; Sadreddin Konevî, Yazışmalar, 189.

açıklamasında insanlar için büyük faydalar vardır.”¹⁸

İbn Arabî'nin 'kabuk' hükmünde diye nitelediği metafizik yazıları büyük bir külliyyât oluşturmaktadır. Macit Fahri'ye göre, İbn Arabî'ye, 550'si bize ulaşan 846 eser nispet edilir. Bu büyük rakamdan hemen hemen 400 eserin ona ait olduğu görülür.¹⁹ Onun metafiziğinin hacmi kavranacak gibi değildir. Sadece *Futûhat* adlı eseri bile devasa hacimli büyük bir metafizik ansiklopedisidir.

İbn Arabî metafiziği devasa hacmine rağmen aslında hep bir olan hakikatin çevresinde dolaşır. Bu mutlak Hakikat', her şeyin başlangıcı ve sonudur. Bütün görelî olan şeyler ve onların bilgisi de Mutlak'tan doğar. Mutlak ve ona bağlı olan görelînin ilmi İbn Arabî'de o kadar matematiksel bir kesinliğe sahiptir ki bütünsel görünümüyle ortaya mükemmel, apaçık, kesin ve ancak entelektüel sezgi aracılığıyla elde edilebilen ve dolayısıyla sadece akıl yürütmelerle ulaşılamayan; bu yüzden, yaygın anlatışın tersine, felsefeden farklı olan bir ilim çıkmaktadır. Onun metafiziği, gerçekleşmesini kutsallık ve manevî mükemmellik içerisinde bulan, bu yüzden de ancak ve ancak vahye dayanan bir gelenek çerçevesinde ulaşılabilen Hakikat ile ilgili bir teoridir. Onun metafiziğinin kutsal boyutu aşkın, mutlak doğru ve sıradan insanın anlayışını aşan bir çok yöne sahiptir.²⁰ Bu açıdan İbn Arabî'nin bahsettiği metafiziğin, bugün özellikle modern filozofların metafizik diye bir şeyin varlığını her nasılsa kabul ettikleri zaman, metafizik kelimesiyle tanımladıkları şeyle pek bir ilgisi yoktur. Modern filozofların “metafizik” dediği şey yalın aklî yapılardan, muhayyileye dayanan varsayımlardan veya katıksız bireysel düşüncelerden başka bir şey değildir.

İbn Arabî metafiziği ile kastedilen şey nazarî tasavvuf veya diğer bir ifadeyle tasavvuf felsefesidir. Nazarî tasavvuf ile felsefenin birbiriyle özdeş olmadığı rahatça söylenebilir. Ancak ne bir Eckhart, Alman felsefesinden uzak olabilir ne de bir İbn Arabî, İslam felsefesi tarihinden ihraç edilebilir. Bu metafiziği kendisinden önceki

¹⁸ İbn Arabî, *Fusûs'ül-Hikem*, 272; İbn Arabî, *İlahî Aşk (Futûhat'tan seçmeler)*, çev. Mahmut Kanık, İstanbul 1992, 187.

¹⁹ Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev.Kasım Turhan, İstanbul 2000, 314.

²⁰ İbn Arabî, *Fusûs ü'l-Hikem*, 23, 30, 50, 56, 71; İbn Arabî, *Fütûhat-ı Mekkiye*, çev.Selâhaddin Alpay, 221.

düşünürlerin metafiziğinden ayıran şey, felsefecinin aklıyla gördüğü şeyi metafizikçinin gözleriyle görmesi hasebiyle arada oluşan mesafedir.²¹

Çalışmalarıyla İbn Arabî Okulu'nun Anadolu'da tanınmasını sağlamış, Osmanlı ve hatta bütün İslam dünyasının düşünce ve kültür hayatında çok etkili olmuş, ünlü Türk mutasavvıf ve filozofu Dâvud el-Kayserî'ye(1258-1350) göre ise nazarî tasavvufun iki büyük boyutu vardır: Biri Allah Teâlâ'nın isimlerini, sıfatlarını ve zuhurunu konu edinir; diğeri ise ilk ve sonunun ahvali, âlemin keyfiyeti ile onun bir olan hakikate dönüşüyle ilgilidir.²²

Şeyh-i Ekber Muhyiddin-i Arabî'nin inşa ettiği metafiziğin birinci boyutu "aşağıdan yukarı doğru çıkan" ve evrensel ilkeleri ve reel ile reel olmayan arasındaki farkı inceler; diğeri ise, "yukarıdan aşağıya doğru inen" ve öbürünün tersine yaratılmışların durumundaki "ilahi hayatı" yani varlıkların ve eşyanın temel ve gizli "ulûhiyetlerini" inceler.²³

Birinci boyuta "statik" denilebilir; bu boyut Kelime-i Şahadetin birinci kısmıyla, fena ve istihlak ile ilgilidir. Oysa ki ikinci boyut "dinamik" olarak gözükmektedir ve ikinci Şahadet ile ve "bekâ" ile ilgilidir. Birinci boyutla mukayese edilirse, ikinci boyut gizemli, paradoksal ve akla aykırıdır. Bazı konularda birinci boyuta karşıt gözükabilir; yada başka bir ifadeyle, bu boyut evrenin sarhoş olduğu bir şarap gibidir. Fakat şunu hiç unutmamak gerekir ki, bu ikinci boyut birincinin içinde zımnen vardır. Bunun delili şahadet kelimesindeki 'illâ' kelimesidir. İllâ kelimesi hem olumlayıcı 'În' hem de olumsuzlayıcı 'Lâ' harflerinden müteşekkil bir kelimedir. Bunun düşünsel açılımı bu dünya yalandır, yani sadece İlke gerçektir, âlem yoktur; fakat biz dünyada olduğumuz için dünya Tanrı'yı yansıtır, yani dünya olumludur. Onun olumlu olması bir ihtiyat kayıdır. Metafiziğin ikinci boyutu işte bu ihtiyat kaydından fişkırmaktadır. Buna göre, birinci boyut yetersiz bir dogmatizme gibidir. Burada bir bakıma, bir anlamda bozulmazlığın yani mutlak'ın ve hayatın

²¹ Henry Corbin, İbn Rüşd'den Günümüze İslam Felsefe Tarihi, çev. Abdullah Haksöz, İstanbul 1997, 49.

²² Dâvud el-Kayserî, er-Resâil, Tahk. Mehmet Bayraktar, Kayseri 1997, 110.

²³ İbn Arabî, Fusûs ül-Hikem, 66-67, 150-153; İbn Arabî, Marifet ve Hikmet, 26; İbn Arabî, Arzuların Tercümanı, çev. Mahmut Kanık, İstanbul 2002, 64; İbn Arabî, Futûhat, c.III, 388-390.

güzellikleri, izafinin arasında bir karşılaştırma görüyoruz.²⁴

İbn Arabî'ye göre, tasavvuftan genelde manevi fakirlik, cömertlik, zühde ve manevi yiğitlik gibi ahlakî erdemlerin anlaşılması eksik bir anlayıştır. Çünkü bu sırf ahlaki bir bakış açısıyla sınırlı kaldığı müddetçe hakikat ve bilgiyle ilişkisi olmayan bir tavır içerir. Bu tavrın doğmasının sebeplerinden biri de doğal olarak tasavvufun avama da hitap etmesidir. Halka tasavvuf kendisini sununca yöntemlerini dışsallaştırır ve bilgiye içten-akıl yardımıyla- ulaşılmasını engelleyici bir mahiyete bürünür. Böylece metafiziksel kavramlar ancak aposteriori olarak ve referans noktaları biçiminde görünür. Fakat şunu hatırlatmakta fayda vardır: Yüksek metafizik hakikatlere hazırlık amacıyla kişileri ahlaki imtihanlardan geçirmek doğrudur. Çünkü böylece kişi, ileride ulaşacağı metafizik hakikatlerin doğasına uygun olduğunu görebilir ve değişik sebeplerden ötürü metafizik hakikatler kişiye tehlikeli ve hayali olarak gözükmez. Ayrıca gerçek metafizikte kavramlar ikinci dereceden önemlidir; hakikat içkinliğiyle kavranır. Bu yüzden özü yani içkin ve özgürleştirici bilgiyi keşfetmek için çekirdeği kırmak kafidir. İnsanın yanılmasına sebep olan görünen âlemin varlığının sürekli ve gerçek gibi algılanan varlığının arkasındaki hakikati kavramak için bu âlemin bir gölge ve hayal olduğunu bilmek yeterlidir.²⁵

“Fakat âlemde her mümkünün kendi hakkındaki Tanrı iradesini anlayabilmesi için Allah onun basiret gözünü açmamıştır. Bundan dolayı halkın bazısı âlim, bazısı câhildir.”²⁶ diyor İbn Arabî. O halde bilgiye kapalı insanlar ne kadar gayret gösterirlerse gösterebilirler hakikat çekirdeğinin içine ulaşamayacaklardır. Bu durum insanların â'yan-ı sabitelerinden kaynaklanır. Âyan-ı sabite ezelde insanların payına düşen varlık koşullarıdır. Bunlar mümkün mahiyetler olup Allah onları ezeldeki halleriyle bilmiştir. İlim mâluma tabidir ve bu açıdan Allah her mümkününe talep ettiği şeyi vermektedir. Bu açıdan insan ancak nefisini kınmalıdır.²⁷

İbn Arabî metafiziğinin bir çok ana teması vardır: *vahdet-i vücûd*, *insan*,

²⁴ Frithjof Schoun, *İslam'ı Anlamak*, çev.Mahmut Kanık, İstanbul 1996, 198-199.

²⁵ İbn Arabî, *Fusûs ül-Hikem*, 122; Azizüddin Nesefî, *İnsan-ı Kâmil* (Tasavvufta İnsan Meselesi), çev. Mehmet Kanar, İstanbul 1990, 120.

²⁶ İbn Arabî, *Fusûs ül-Hikem*, 82.

²⁷ İbn Arabî, a.g.e. 82.

vahdet -kesret, fena-beka, nur-zulmet, halk-i cedid, ilk akıl, ilk madde, küllî ağaç, dinlerin aşkın birliği, cennet ve cehennem'dir. Aslında onun metafiziği her şeyi konu edinir. Biz burada sadece onun metafiziğinin temel dayanaklarına işaretle yetinmek durumundayız.

İbn Arabî metafiziğinin temelini vücûd kavramı oluşturur. Meşhur vahdet-i vücûd öğretisi ona atfedilerek anılır. Onun vücûd anlayışı bütün metafiziğini belirler. Vücûd apaçıktır; ancak mahiyet ve hakikat bakımından da her şeyden daha gizlidir. Vücûd, yalınlığı dolayısıyla asla aynî ve zihni parçalanmayı kabul etmez. Öyleyse onun faslı, cinsi, dolayısıyla tanımı da yoktur.²⁸

İbn Arabî metafiziğinde vücûd anlayışından sonra en temel dayanak noktalarından biri de mutlak ile nispî ve bu ikisi arasındaki bağlantıdır. Mutlak ve nispî meselesi Doğu metafiziğinin de ana meselesidir. Bir örnek verirsek; Hindu geleneğinde Atman ve Maya Mutlak ile göreliyi ifade eder. Atman yada Brahman açısından kainat gerçek değildir. Yani Maya sadece bir yanılsamadır. Bu onun olumsuz yönüdür. Olumlu yönü açısından o ilahî bir sanattır. Böylece Maya Mutlak hakikati hem gizler, hem de ifşa eder. Bu açıdan Maya'yı en iyi perde sembolizmi karşılar. Mutlak'ın kendisini izafi olan vasıtasıyla açmak istemesi mutlak olmanın bir gereğidir. Mutlak bilinmek ister. Böylece mutlak kendini açar ve bu uzaklaşmaya ve kötülüğe neden olur.

Mutlak ile nispî arasındaki bağlantı Allah ve insan (âlem) arasındaki bağlantıdır. Allah ile âlem arasındaki fark mutlak ile nispi arasındaki farktır ve bunun dışında aralarında hiçbir ayrılık ve gayrilik yoktur. Fakat mutlak ile nispi arasındaki fark da itibarî ve nispîdir; çünkü hiçbir nispî yoktur ki kendisinde mutlak olmasın. Şu halde mutlak ancak mukayyete inhisar ile tecelli eder. Nispî olmasaydı; mutlak hiçbir zaman mutlak olamazdı.²⁹

İbn Arabî'ye göre, Hakk Teâlâ'nın varlığı kendisindedir ve öncesinde yokluk

²⁸Dâvud el-Kayserî, Mukaddemat, çev.H.Şahin, T.Koç, S.Sevim, Kayseri 1997, 14.

²⁹A. Avnî Konuk, Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi, çev. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, İstanbul 1989, 243.

yoktur. Âlem ise yokluktan³⁰ (imkan) varlık bulmuştur. Bu iki var oluş arasında ne bir aralık ve mesafe ve ne de bir uzama vardır; sadece ilmin hayal ettiği takdiri bir tevehhüm, bir kuruntu vardır, ki ondan geriye bir şey kalmaz. O halde var oluş iki türlüdür: Biri mutlak varoluş; diğeri ise mukayyet var oluştur. Biri etken var oluştur; diğeri ise edilgen.³¹ İbn Arabî metafiziği hemen hemen bu iki varoluşu açıklamak çerçevesinde dolaşır. Metafiziğin bu çift kutuplu yapısı, kendine özgü bir mantık ve diyalektiğin ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

İbn Arabî metafiziğinin felsefi kökeni rasyonel bir eylem, aklî bir tasarım, kanaat ve mantıksal bir çıkarım değildir. Onun kökeni kalptir. Kalp ise saf ve temiz olmalıdır.³² Bu gerçeği Uzak Doğu geleneğinde de görebiliriz. Shankara'ya göre tam anlamıyla insan, zihni saf olan insandır ve ayrıca akıllı insan ise gerçekle gerçek olmayanı tefrik edebilen insandır.³³ Tefrik etme hazinesine kalp gözünü açık tutanlar erişebilir, çünkü onlar önlerini görebirler. Metafizik tefekkürün vetiresi hakikatleri beşeri düşünce kalıplarıyla ifade etmektir. Düşüncenin görevi gerçekliği tam olarak dile aktarmak olsaydı, bu durumda düşüncenin kendisi hakikatle aynı olurdu. Halbuki böyle olmadığı açıktır. Her düşünür salt düşünmek için düşünmez. Düşünmek gerçekliğe uzanabilmek için bir vesile olarak kullanılır. Bu vesilede ise amaçtan bir şeyler vardır; çünkü yol vardığı yere göre şekillenir. Tıpkı neticenin içinde sebepten bir şeylerin olması gibi. Aynı şeyler ispat içinde söylenebilir. İspat amaç değil araçtır. Metafizik hakikatlerin ispat edilemez olduğu dile getirilmektedir. Halbuki saf ispat diye bir şey yoktur. Yani hiçbir ispat, gerçekliği gözlerimizin önüne getiremez. İspat aslında bir anahtar veya semboldür. İspat uzaklardan gözümüze gelen bir sinyale benzetilebilir. Sinyal bize bir şeylerin varlığını haber verir; ama o şeyi yakînen tanıtmaya gücüne sahip değildir. Kendi başına cehaletten bilgiye atlayışı ifade etmez. İspat anlaşılacağı üzere ancak kılavuzluk yapabilir. Hele mutlak hakikat

³⁰ İbn Arabî 'yok' derken üç şeyi kast eder. Bunlardan birinci salt yokluk olan 'adem'dir. İkincisi ise izafi yokluğu ifade eden 'imkan'dır. Üçüncüsü ise varlık mertebelerinden birinde olup diğerlerinde var olmayandır. İbn Arabî 'yok' dediği zaman hangisini kast etmektedir bilinmelidir. Bkz. İbn Arabî, Marifet ve Hikmet, 102; Keklik, Muhyiddin İbn'ül- Arabî, İstanbul 1966, 173; Ebu'l-Alâ Afifi, Muhyiddin İbn-i Arabî'de Tasavvuf Felsefesi, çev. Mehmet Dağ, İstanbul 1998, 34.

³¹ İbn Arabî, Futuhat'ül Mekkiyye, c.II, 77-78; Sadreddin Konevî, Vahdet-i Vücûd ve Esasları, çev. Ekrem Demirli, İstanbul 2002, 65.

³² İbn Arabî, Fusûs ül-Hikem, 150-151.

³³ Shankara, Tefrik Etme Sanatı, çev. Mehmet Ali Işım, İstanbul 1976, 136.

olan Tanrı için bu daha çok geçerlidir; çünkü Mutlak'ı kendisi dışında kavramak imkansızdır.³⁴

İbn Arabî mutlak ile nispi arasındaki ilişkiyi paradokslarıyla da ortaya koymuştur. Çünkü izaffinin hem mutlak olması ve aynı zamanda mutlak olmaması bir paradokstur. Allah'ın ahirette halkın tanımadığı bir surette gelişi ile ilgili Ebu Hureyre'den nakledilen hadis tecellinin sonsuzluğuna ve mutlak ile nispi kavramlarına bir işarettir. Tenzih ile teşbihi bağdaştıran en doğru tutum Kesret'de Vahdet-i ve Vahdet'de Kesret'i, yada Kesreti Vahdet ve Vahdet'i Kesret gibi görebilmektir. Bu türden bir zıtların çakışmasının gerçekleşmesini İbn Arabî hayret diye isimlendirmektedir. Aslında bu metafiziksel bir hayrettir; çünkü burada Vucüd'un (yani varlığın) Tek mi yoksa Çok mu olduğuna karar verilebilmesi bakımından âlemde gördüklerinin gerçek tabiatı, beşere engel olmakta ve onu hayrete sevk etmektedir.³⁵

İbn Arabî düşüncesinde zâhiren pek çok paradoksa rastlanabilir. Bunlara örnekler vermek mümkündür; ama biz birkaç tane örnek vermekle yetineceğiz. İnsan hürriyeti ile ilgili İbn Arabî'nin kullandığı bir paradoksa göre irade hürriyeti ile mecbur tutulma birbiriyle çatışır. Buna rağmen varlıkta, zorlama olmaksızın (İlahî) cebirden başka bir şey yoktur. Bu mesele, mârifetlerdeki en büyük güç meselelerden biridir. Eskiden ve şimdi nice kimseler bu konuda helâk olmuştur.³⁶ Yine ona göre, bu kainat yokken de Allah vardı. O yüce Allah, kainatla ne birlikte idi; nede ayrı.³⁷

Paradoksal ifade biçimi Doğu dünyasının genel bir özelliğidir. Bunun nedeni de yukarıda açıklamaya çalıştığımız gibi Doğu metafiziğinden doğan bir durumdur. Çünkü akıl fizik ötesi ve aşkın gerçeklikleri anlamakta yetersiz kalmaktadır. Ancak yüce Hakikat'in, kendisinin benzeri olan kişilere tecelli etmesi sonrasında bu hakikat, akılda kendini paradoksal biçimler olarak ortaya koyar.

Japon Zen Budizmi'nin önde gelen temsilcilerinden olan İbn Arabî'nin çağdaşı

³⁴ Frithjof Schoun, Varlık Bilgi ve Din, çev. Şahabeddin Yalçın, İstanbul 1997, 76-77, 90.

³⁵ Toshihiko İzutsu, İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar, 107-108; İbn Arabî, Mişkâtü'l Envâr (Nurlar Hazinesi), çev. Mehmet Demirci, İstanbul 1994, 94.

³⁶ Nihat Keklik, Muhyiddin İbn'ül Arabî el-Futûhât el-Mekkiye, 451.

³⁷ İbn Arabî, Şeceretü'l Kevn (Üstün İnsan), çev. Abdülkadir Akçiçek, İstanbul 1996, 25.

Üstad Dogen (M.S.1200-1253) şöyle demektedir: “Dağ, dağ-oluşu bakımından tam ve mükemmeldir. Bu nedenle o(dağ olmada) zamansız olarak huzur ve sükûnet içindedir ve sürekli yürümektedir. Dağın yürümesinden asla kuşku duymamalısınız; çünkü dağın yürümesi, özü itibariyle, bir insanın yürümesine benzemektedir.”³⁸ Dogen’in paradoksu, İbn Arabî’de de görüleceği üzere, bütün evrenin özünde, cevher ve arazlarında hareket halinde olduğunu ortaya koymak için verilmiştir. İbn Arabî’nin muasırı olan bu Doğulu metafizikçiyle benzer düşüncelere sahip olması tek olan hakikatin farklı beşerî çevrimlerde benzer ifade kalıplarına döküldüğünü gösterir.³⁹

İbn Arabî metafiziği sembolik bir özelliğe sahiptir. Kendisi de bu gerçeği defalarca dile getirmiştir. O, sembolik anlatımı en üstün anlatım yöntemi olarak kabul eder. Teşbih ve temsil yoluyla, ayna vasıtasıyla arkamızı görmemiz gibi, çeşitli duyularımız ve hatta aklımızla idrak edemediğimiz bazı şeyleri bir başka kuvvet ile idrak edebileceğimizi ifade etmektedir. Böylece o sırlarını şerh etmekte, hakikatleri dile getirmektedir. Ancak bu hakikatleri seçkin insanlar anlayabilmektedir. Daha doğrusu *ebed*, *ezel*, *hal*, *hayal*, *rüya*, *berzah* gibi pek çok meseledeki gizlilikleri ancak rumuz dilinden anlayanlar çözebilir.⁴⁰

“Biliniz ki simgeler doğruluk kanıtıdır

Gönülde kaybolup gizlenen mana üzerinde

Biliniz ki âlemlerin de simgeleri ve bilmeceleri vardır

Kullarca aranıp bulunsun diye

Eğer lügaz, bilmece, olmasaydı söz bir inkar olurdu

³⁸ Toshiko Izutsu, İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler, çev.Ramazan Ertürk, İstanbul 2001, 163.

³⁹Bu noktadan hareketle İzutsu bir çalışma yapmıştır. Bu çalışma iki cilt halinde hazırlanmıştır. Birinci ciltte İzutsu, *Fusus’ul Hikem*’deki anahtar kavramları çıkarmıştır. İkinci cilt ise Taoizm’i konu edinmiş ve Taoizm’le İbn Arabî metafiziği karşılaştırılmıştır. Maalesef mevzu bahis kitabın sadece birinci cildi A.Yüksel Özemre tarafından Türkçe’ye kazandırılmıştır.

⁴⁰ İbn Arabî, *Arzuların Tercümanı*, 64; Keklik, *Muhyiddin İbn’ül Arabî el-Futûhât el-Mekkiye*, 164; İbn Arabî, *Nurlar Risalesi, İttihâdü’l- Kevnî*, çev.Mahmut Kanık, İstanbul 1997, 86; İbn Arabî, *Fütûhat-ı Mekkiye*, çev.Selâhaddin Alpay, 90.

Ve sürüklerdi âlemleri inada doğru”⁴¹

Ona göre lügazlar (simgeler) kendileri için istenilen bir şey değildir; onlar simgeledikleri şeyler için istenir ve onların Kur’ân’daki örnekleri, ibret ayetlerinin tümüdür ve insanlar için bir uyarı ve ilimdir. Örneğin, Allah’ın şu sözü: “İşte biz, bu temsilleri insanlar için getiriyoruz; fakat onları ancak bilenler düşünüp anlayabilir.” (Ankebut, 29/43) ve “İşte, Allah hak ile bätula böyle misaller getirir”⁴² (Rad, 13/17) (Ayrıca bakınız: Haşr, 59, 2- Nur, 24, 44)

Mecâz ve sembol kullanma İslam felsefesinin ve genel anlamda Doğu felsefesinin kendisine özgü vasıflarından biridir ve bu kullanım bilgisel bir işlev yüklenir. Ayrıca bu mesele din felsefesi meseleleri arasında da tartışılır. Sembol akıl-üstü gerçeklikleri ifade etmenin en iyi yoludur. Bir sembol, gerçekliğin birçok değişik düzeyine işaret eder. Bazen de bir olgu veya nesneyle ilgili çelişkili görülebilen çeşitli anlamların nasıl kendi içinde tutarlı olduklarını gösterir. Anlam çokluğu bir simgenin özündedir; ve akılcı (rasyonel) tanımlamalardan üstün olduğu yön budur. Çünkü, rasyonel bir zihin faaliyeti, eşyayı aklın bağlantılarına göre düzenleyip aynı zamanda onu belirli bir düzeyle sınırlarken, simge netlik ve açıklığından zerre kadar kaybetmeden eşyayı bütün varlık mertebelerinde harekette serbest bırakır ve simgenin medlulü de apaçık anlaşılır. Hepsinden öte, sembol akıl ötesi gerçekliklerin ‘anahtarı’dır.⁴³

Şeylerin doğasında bulunan simgeciliğin üç yönünü sıralayalım: İlki, sadece söz konusu biçimin var olmasıdır ve bu anlamda kendi ilahî anlamını açığa vurur; ikincisi, bir biçimin anlamı, belirli bir sistemde veya kendi başına, az çok özsel doğası yardımıyla düşünsel olarak yorumlanışdır; üçüncüsü ise, simgenin, onu kullanan kişinin belirli bir geleneğe hem psişik hem de ritüel bir uyum göstermesini gerektiren manevî faydasıdır. Bu bağlanmanın önemi büyüktür. Kişi ancak bu bağlanma vasıtasıyla sembole ve sembolün işaret ettiği gerçeğe ulaşabilir. Hakikatin her an mevcut olmasına rağmen nadiren insanlara görünmesinin sebeplerinden biri

⁴¹ İbn Arabî, Harflerin İlimi, 363.

⁴² İbn Arabî, a.g.e. 52 ve 363.

⁴³ Titus Burckhardt, Aklın Aynası, çev. Volkan Ersoy, İstanbul 1994, 127; İzutsu, İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler, 37.

de budur. Özellikle bugünümüz, manevî bağlılığa (tarikât gibi) katılmaksızın, hakikate ulaşmanın çok zor olduğu bir zaman dilimidir. Bu gerçeği bütün Doğu gelenekleri açıkça vurgular. Tasavvufa göre de bir şeyhe bağlanmaksızın metafizik hakikatlere ulaşmak çok zordur.⁴⁴

İbn Arabî ve diğer metafizikçilerin sembol, remiz ve işaret dilini kullanmalarının daha çok zahirî ve sosyal olan nedenlerinden birisi de öğretiyi yeteneksiz insanlardan korumak, zahir ehli din bilginlerinin tepkilerinden kurtulmaktır. Hallâc (ö.309/920) ve Suhreverdi'nin (ö.587/1191) katledilmelerinin yanı sıra bir kısım fukahânın mutasavvıfları irtidatla suçlaması gibi pek çok gelişme arifleri böyle bir anlatım tarzı benimsemeye yöneltmiştir.⁴⁵

Modern insan sembolik anlatımı anlamamaktadır. O, bu anlatımındaki ezeli hakikatleri anlamadığı gibi, bir de onlarla alay etmektedir. Bu durum modern insanın kendisine ve makrokozmosa yabancılaştığının işareti olabilir. Kadim zamanların insanı ise kendisiyle evren arasındaki kurduğu özdeşleşmeyi, dolayısıyla dış alemdeki her fenomeni, içsel ve aşkın gerçekliğin bir yansıması olarak kabul etmekteydi.

Sembolik ifadeleri çokça kullanan İbn Arabî, peygamberimizin tecrübelerinin bir kısmını da bu yöntemle anlamaya ve anlatmaya çalışır. Ona göre, mirâç metafiziksel bir temele dayanan köklü bir hakikati sembolize eder. Bu ise, insanın varlık mertebelerine doğru yayılışını ifade eder. Yani varlık dikey boyutta mekan kastedilmeksizin yukarıdan aşağıya doğru uruc eder. İbn Arabî kendi mirâcından bahsederken önce mekan bilincini ve buna dayanan dört unsuru sırasıyla terk ettiğini söyler. Sonra peygamberlerin makamlarına ulaşarak onlarla sohbet etmiş ve "mâmur eve" ulaşmıştır. Kendi ifadesine göre o ev kendi kalbinden başka bir şey değildir. Sonra bütün ilahî isimlerin manasını anlamış ve bütün isimlerin tek bir kaynak ve *müsemmaya* rücû ettiğini görmüştür. Bu *müsemmanın* gözle görülür; Kaynak'ın da vücûdî yani varlığına mensup olduğunu belirttikten sonra bu yolculuğunun ancak

⁴⁴ Burckhardt, Aklın Aynası, 79.

⁴⁵ Nasr Ebu Zeyd, "Sufi düşüncede Hakikat-Dil ilişkisi Üzerine-İbn Arabî'de Dil, Varlık ve Kur'an" İslâmiyât, c.2, sayı 3, Ankara 1999, 17.

kendisinde, yol gösterişinin ise sadece kendi hakkında olduğunu belirtmiştir.⁴⁶

Nasr'a göre, İbn Arabî'nin dili zaman zaman soyuttur. Yani görünür âlemle hiçbir bağıntı kurulmaksızın tamamıyla afakî şeylerden bahseder. Fakat bununla birlikte, metafiziğinin temel yapısı gereği sembolizmi kullanmak zorundadır; çünkü zâtî ve lahutî âlem ancak bu dünyada kendini gösterebilir. Afakî şeyler enfüste tecelli eder. Hakikatlerin anlatımı için şiireselden geometrik ve matematiksel olana değin, tüm sembolizm birimlerinin kullanılması zorunludur. Zira enfüsi şeyler afâki şeylere açılan birer kapı gibidir. Sembolizmin kullanılmasındaki temel ilke İbn Arabî'nin tevil dediği şeydir, yani, bir şeyi başlangıcına ve kaynağına götürmek. Tıpkı rüyaların tabirle asıllarına çevrilmeleri gibi bütün evren görünümünün arkasındaki gerçeğe döndürülmelidir. Kainatta hiçbir şey yalnız görüldüğü gibi değildir. O halde eşyanın taşıdığı gerçeklik zahirinden ibaret olamaz. Her 'fenomen' bir 'numen'e, İslamî terimlerle açıklayacak olursak, her zahir bir batın'a işaret eder.⁴⁷

Affifi'ye göre, İbn Arabî bütünüyle ele alınacak olursa, onun üslûbu düzensiz, tartışmacı ve geniş ölçüde şekil ve tutarlılıktan yoksun olarak nitelenebilir. Eserlerinin anlaşılabilir ve kapalı oluşunun diğer nedenleri şunlardır: Birincisi, çeşitli kaynaklardan alınmış pek çok sayıda deyimleri, bazen asıl anlamlarını tamamıyla değiştirerek, bazen de mecazi anlamda kullanması. (Bu bizim sembolik anlatım dediğimiz şeydir). İkincisi ise, Sünnî İslam'ın naslarını daima vahdet-i vücûdcu fikirleriyle uzlaştırmaya uğraşması. Üçüncüsüne gelince bu, üslûbunun büyük bir bölümünün, tamamıyla mantıkî bir düşünce ortaya koyamayacak kadar şairane ve hayal mahsulü olmasıdır.⁴⁸ Biz yukarıda böyle bir görünüme sebep olan şeyler üzerinde bahiste bulunmuştuk ve bu açıdan Affifi'ye tam anlamıyla katılmamız mümkün değildir.

Farklı bir değerlendirmede bulunan Nasr'a göre ise, başka Müslüman yazarların kullandığı üslûplara benzer olarak İbn Arabî'nin üslûbunu anlamak için, yazılarındaki kesik ve kendini ele vermeyen formülleri ve göz kamaştırıcı, zaman

⁴⁶ İbn Arabî, el-Esrâ ile'l Makamı'l Esra veya Kitabu'l Mi'râc, Tahkik ve Şerh, Suat Hakim, Lübnan 1988, 98.

⁴⁷ S. Hüseyin Nasr, Üç Müslüman Bilge, çev. Ali Ünal, İstanbul Tarihsiz, 115.

⁴⁸ Ebu'l-Alâ Affifi, Muhyiddin İbn-i Arabî'de Tasavvuf Felsefesi, 25.

zaman da karmaşık sembolik dili ve bu dilin altında yatan hazineleri keşfetmek amacıyla 'satırlar arasında' okuyabilmeyi öğrenmek zorunludur. Hatta onu bir tasavvuf metafiziği geleneği içerisinde bir üstattan okumak gerekir. Böyle bir geleneğin yardımı olmadan İbn Arabî'yi okumakla kuramsal bilgiden başka hiçbir şey elde edilemez.⁴⁹ Nasr'ın değerlendirmelerinin daha yerinde olduğunu ve onun söylediklerinin, İbn Arabî'nin kendisini tanımlamasıyla daha çok örtüştüğünü düşünüyoruz.

B. İBN ARABÎ METAFİZİĞİNDE İNSANI ARAMANIN TEMEL SAİKALARI

İbn Arabî metafiziğinde insanı aramanın temel saikaları iki boyuta sahiptir. Birincisi düşüncelerini incelemeye çalıştığımız mütefekkirin kendisinden ve yazılarından kaynaklanırken, ikincisi ise bugünümüzle bağlantılıdır.

Birinci boyut açısından, İbn Arabî'nin eserleri yüzeysel olarak dahi gözden geçirilirse fark edilecektir ki onun metafiziğinde insan konusu geniş olarak ele alınmıştır. Aslında her hangi bir felsefi sistemde insanı aramak demek aslında o sistemin sahibini ve kendisini aramak demektir. Tabi ki bazı insanlar kapsayıcılık ve şümül açısından çok yönlüdür. İleride görüleceği üzere muhakkik arifimizin 'insan-ı kâmil'i bütün insanlık imkanlarını üzerinde toplar. İbn Arabî'de insan-ı kâmil silsilesine dahil olan zamanın kutbudur. İnsanı araştırmak açısından İbn Arabî'yi seçmek kapsanması zor olan bir insanı seçmek demektir. Çünkü o zıt yönleri üzerinde toplayan ve kişiliğiyle de tarihi süreç içerisinde cazibe merkezi olan bir insandır. Bu açıdan İbn Arabî, yazdıklarının büyük bir kısmını insana ve dolayısıyla kendisine ayırmıştır. İbn Arabî'nin yazılarında matlup kendisinden başka bir şey değildir. Onun şu sözü bu gerçeği ifade etmektedir: "Kişi matlubu için sefer eder; halbuki matlubun sebebi sefer edendir."⁵⁰

İbn Arabî'nin yazılarının büyük bir kısmını kendisine ayırdığını belirttik. Bu cümledeki 'kendi' kelimesi Arabî'nin tarihî ve şahsi varlığından çok felsefi anlamda

⁴⁹ Nasr, Üç Müslüman Bilge, 112; ayrıca bkz. René Guénon, Manevî İlimlere Giriş, çev.L.Fevzi Topaçoğlu, İstanbul 1997, 42-43.

⁵⁰ İbn Arabî, Tedbîrat-ı İlâhiye, çev.A.Avnî Konuk, Yay.Haz.Mustafa Tahratı, İstanbul 1992, 206.

insanın kendisidir. Zira o, derslerinde sürekli anılarını veya kendini anlatan bir öğretmene benzetilemez. Onun bahsettiği tek olan insanlık özüdür. O hep metafiziksel olarak varlığın ve kendinin anlamını kovalamıştır. Bir âşık gibi bütün bir ömrü bu sevgiye adamıştır. Doğunun diğer bir çok metafizikçisi gibi o da şairliğini bu arayışa ve sevgiye borçludur. Onun şu şiiri bu gerçeği bütün yalınlığıyla ortaya koymaktadır:

“Ah bir görebilsem kendimde kendimi
Kendim kendime geldiğimde, gizli yada aleni
Kendi kendime selam verdim ve selam aldım
İşte böyle, benden yine bana benim iltifatım
Muhakkak Benin varlığıyla fena buldum, geçtim benden
Geçtim azılı düşmanlarımdan ve can dostlarımdan”⁵¹

İbn Arabî, *Fusûs-ül-Hikem* adlı yapıtında bizden kendimize şu soruları sormamızı istemektedir: “Şu halde sen varlığını bil; Sen kimsin? Aslın nedir? Hakk’a nispetin nedir? Sen hangi sebeple Hakk’sın? Neden dolayı âlemsin? Niçin mâsivasın ve Hakk’tan ayırısın?”⁵² Bu ve bunun gibi pek çok ifadesiyle İbn Arabî, kendi metafizik sisteminde insanın araştırılmasında itici güç olmuştur.

İslam felsefesinde insan meselesine geniş açılımlar kazandıran İbn Arabî’nin insan anlayışını konu edinmek, İslam felsefesinin insan anlayışını anlamaya belki katkı sağlayacak ve böylece, hakkında en çok konuşulan buna rağmen zihinlerin hâlâ aydınlanmadığı insan meselesinin vuzuha kavuşmasında ufak da olsa bir adım atılacaktır. Onun insan anlayışı İslamî anlayışın bir sonucu ve kendi felsefesinin neredeyse zirvesidir.⁵³

İbn Arabî metafiziğinde insanı aramanın ikinci boyutunu ise bugünümüzün şartlarının oluşturduğunu belirtmiştik. “Bizim zamanımız, bütün tarihi devirlere nazaran, insanın kendisi için problematik olduğu ilk zamandır. Zira insan şimdi

⁵¹ İbn Arabî, *Nurlar Risalesi*, 89.

⁵² İbn Arabî, *Fusûs ül-Hikem*, 120.

⁵³ H. Ziya Ülken, *İslam Felsefesi*, IV.baskı, İstanbul 1993, 283-284.

kendisinin ne olduğunu artık bilememektedir; aynı zamanda insan, bunu bilemediğinin ve kainattaki yerini tayin edemediğinin de farkındadır.”⁵⁴ Mengüşoğlu'nun da ifade ettiği gibi eski zamanlar insan meselesine gerekli cevapları verebiliyordu. Geleneksel kozmoloji insana kainatta bir yer çiziyordu. Her şey tabiatta ve bilhassa gökyüzünde görülen ahengi paylaşıyordu. Ama modernizm ile beraber her şey ait olduğu yerinden oynatılmaya başlandı. Artık gökyüzü masmavi rengiyle ilahi varlığın aşkınlığını sembolize etmiyor. Çünkü modern insan için uzay sonsuz bir boşluktan başka bir şey değildir.

İnsan tanınması ve bilinmesi zor bir yaratıktır. Günümüzün çok hızlı gelişen modern laboratuvar ilimleri dahi onu tam olarak bize tanıtamamıştır. Cüssesinin küçüklüğüne ve tabii güçlerinin zayıflığına rağmen bütün dünya ona hizmet etmekte, hükmüne ram olmaktadır. İnsan ve onun yaşadığı dünya evrenin içerisinde yok mesabesindeyse de o, sınırı belirli olmayan şu evreni aklına ve kalbine rahatlıkla sığdırmayı başarmaktadır. İnsan latif dünyanın kendisini oluşturan kısmını tecrübe edip latif dünyanın diğer kısımlarına kapalı gibi gözükmemektedir. Hissedilir âlemin makrokozmosmik sürekliliği, bizi de içerir bir bütünlük sergiler gibidir. Bunun nedeni lâtif dünyanın bir bölünmezlik nedeni olmasıdır; gerçekte sudaki balıklar gibi lâtif dünya okyanusuna dalıyoruz ve onlar gibi kendi çevremizi neyin oluşturduğunu göremiyoruz.⁵⁵ Bu görme yetersizliği, insanın içe ve dışa yönelim gücünün manyetik etkisi sonucu olarak sürekli bir bocalama ve şaşırma içerisinde kalmasına neden olmuştur.

Tarihin akışı içerisinde insanlığın içe ve dışa yönelim hareketi genellikle bir gel-git hareketi olmuştur. İnsanlık içe yöneldiği dönemlerde kendisinin üstün vasıflarını keşfetmiş ve büyük insanlık abidelerini yetiştirmiştir. Ama bu yönelim dışa yönelim tarafından zaman içerisinde yutulmuş ve büyük insanlık medeniyetleri, devletler ve imar faaliyetleri oluşmuştur. Ancak bu dönemlerde insanlık zayıflamış, insan maddenin ve dışa yönelimin gücü tarafından sıkıştırılmış, maddenin insana kazandırdığı kolaylıklar insanın kendi imkanlarını atıl bıraktırmıştır. Her ne kadar dışa yönelimin dinamikleri ve itici kuvvetleri insanın içinde olsa dahi bu yönelimler

⁵⁴ Takyettin Mengüşoğlu, Kant ve Scheler'de İnsan problemi, İstanbul 1949, 100.

⁵⁵ Nesefî, İnsan-ı Kâmil, 14; Burckhardt, Aklın Aynası, 58.

içten uzaklaşmayı zorunlu kılmıştır. Aynı durum insan ferdinin kendisi için de geçerlidir. Fert olarak insan ömrünün değişik safhalarında içe veya dışa yönelir.

Schoun'a göre, insanda dış insan ve iç insan ayrımı yapmak gerekir: İlki dışa dönük olup 'araz' da yaşarken, ikincisi içe dönüktür ve 'cevher'de yaşar. Manevi hayat bir yanda içsel insanı uyandırıp geliştirerek merkeze bağlarken –tedricen yahut bazı durumlarda aniden tekamül ettirmek için- öte yanda dışsal insanı içsel insana uydurarak ikisi arasında bir denge oluşturur. Bahsettiğimiz denge hareketi, bu iç ve dış arasındaki eğilim süreçlerini ifade eder.⁵⁶

İç ve dış arasında dengeyi yakalamaya çalışan dinler ve bazı düşünce adamları insanlık tarihi boyunca olmuştur. Ama tam bir itidal ve denge mümkün değildir. İbn Arabî'nin dediği gibi 'tam bir itidal sağlamaya yol yoktur'.⁵⁷ Çünkü yaratma, yapma ve var olma bir meyil ve arzudan ileri gelir. Bu meyil ve arzuya tabiat hakkında yönelme ve değişme denir. Allah ve insan içinse irade denir. İrade ise hususi bir maksada meyiletmektir. Allah'ın rahmeti ile gazabı dahi bir denge üzere bulunmaz, çünkü Allah'ın rahmeti gazabını geçmiştir.

İnsanlık tarihinde dengenin dışa yöneldiği dönemlerde bile insani olgulardan habersiz olmak, insanın kendisini tanımaması başarısızlığa neden olmuştur. Eflatun'a (m.ö.427-348) göre kralların ve bütün planlarının çökmesinin nedeni korkaklık, yöneticilerin ve onlara boyun eğmeleri gereken kimselerin savaş konusundaki bilgisizlikleri değil, ama bunun dışında kalan her türlü yetersizlik yüzünden, özellikle de insana ilişkin olguların en önemlileri konusundaki bilgisizliktir ve bu durum bütün zamanlar için geçerlidir.⁵⁸

Yüzyıllarca ömür süren krallıkların tarihe karışması ve siyasi coğrafyaların çok çabuk değişmesi, Eflatun'un yaptığı vurgu etrafında düşünülürse, insanın ve insana ilişkin olguların bilgisi noktasındaki cahilliğin gittikçe arttığını göstermektedir. Bir de buna eski zamanların büyüdü dünyasının yok olduğu gerçeğini; modern ilimlerin insana kainatta kararlaştırılmış bir yer edinme fırsatı vermediğini; hatta insanı

⁵⁶ Frithjof Schoun, Varlık Bilgi ve Din, 24.

⁵⁷ İbn Arabi, Fusûs ül-Hikem, 245.

⁵⁸ Platon, Yasalar, çev.Candan Şentuna, Saffet Babür, İstanbul 1988, 119ara.

tanımlamada ilkeli ve evrensel bir tutum sergileyen dinlerin birleştirici bakış açılarının zamanla yıprandığı gibi unsurları da göz önüne alırsak varılan noktayı belki tahayyül edebiliriz. Bugün durum öyle bir boyut kazanmıştır ki, tarihin hiçbir döneminde insanların, cahilliklerini ikrar ettikten sonra böyle bir ikrar üzerine bir hayat ve düşünce felsefesi kurdukları görülmemiştir. Yani insanın, hem kendisi hem de Tanrı ve âlem gibi dışsal meseleler hakkında ‘hiçbir şeyin hakikatini bilenemez’ deyip sonrada ilmin en coşkun savunucusu ve aklın ateşli hayranı olması apaçık bir çelişkidir. Bir defa ‘hiçbir şeyin hakikati bilinemez’ sözü açık bir hakikat olarak önümüze konmaktadır. O halde rasyonel manada akli her şeyin üstüne koymak, sonra da mahiyeti icabı sınırlı olduğunu söylemek, şaşırtıcı, doğrusu biraz da çelişik bir tavidir.⁵⁹

Mengüşoğlu’nun bahsettiği gibi çağımızda insan meselesinin problemlerimizin başında gelmesi ilginç bir durum arz eder. Çünkü son birkaç asırdır, insan en önde ele alınan ve kendisine önem verilen olguların başında gelir. Hatta yeni çağ Batı Felsefesinin dayanak noktalarının belki de en önemlisi bu felsefenin insan anlayışıdır. Özellikle hümanizm neredeyse bir din haline dönüşmüştür. Sözü nü dinletmek isteyen her felsefe bu kaftana bürünmek zorunda kalmıştır. Marksizmden egzistansiyalizme kadar Avrupa’nın tüm düşünce akımları hümanisttir.⁶⁰

Peki Batı’nın bütün yaptıklarına ve söylediklerine kılıf olma vasfını Hümanizme kazandıran şey onun hangi vasfıdır? Guénon’a göre Hümanizm, Rönesans zamanında itibar kazanmıştır ve modern uygarlığın yapacaklarını çok önceden belirlemiştir. Çünkü bu kelime, aşkın olanın dışında kalan, bütün her şeyi içine almaktaydı. Hümanizmle her şey katışıksız insanî ölçülere indirgeniyor, insanı aşan bütün ilkeler saf dışı bırakılıyordu. Yani mecâzi olarak söylersek, yeryüzüne sahip olma bahanesiyle göklerden yüz çevriliyordu.⁶¹

Yeryüzüne sahip olmak, felsefi olarak bu dünya huzurunu mutlak değer olarak kabul etmek ve bir fenomen olarak insanı yüceltmek demektir. Bu, insanın kötü yönlerini tanım olarak kabul etmemek ve dünya huzur ve rahatına aykırı değerleri

⁵⁹ RenéGuénon, Doğu ve Batı, çev.Fahrettin Arslan, İstanbul 1991, 44-45.

⁶⁰ Cemil Meriç, Kırk Ambar,cilt I, İstanbul 1998, 46.

⁶¹ RenéGuénon, Modern Dünyanın Bunalımı, Çev,Nabi Avcı, İstanbul 1979, 29.

reddetmek demektir. Yer yüzünde bir cennet kurmak amacıyla, bazen insanların refah ve rahatına aykırı olan gerçek değer, gerçek erdem ve insanlık nitelikleri böylece inkar edilmektedir. Ancak bugün genel olarak kabul edilmektedir ki makinenin insan hayatını kolaylaştıran her atılımı beraberinde çözülmesi ve telafi edilmesi mümkün olmayan bir çok sorunu peşi sıra getirmektedir.⁶²

Batı Felsefesinin insan üzerinde yaptığı açık vurguya ve bilimsel ilerlemenin akıl almaz bir boyutta olmasına rağmen, insan hala çözülemeyen bir muammadır. Mutluğunu daha çok şeye sahip olmak ve tabiata hakim olmakla elde edeceğini zanneden modern insan gittikçe mutsuz olmakta ve kendisine yabancılaşmaktadır. İnsan kendi dışındaki dünyaya yöneldiği ve orada kaydettiği ‘gelişme’ ölçüsünde kendinden uzaklaşmakta ve kendi gerçekliğini unutmaktadır.⁶³ Aslında Tanrı ve insan ikileminden sıyrılarak kendisini her şeyin merkezi kabul eden modern insan, çelişik bir duruma düşerek kendisini çemberin dışına atmıştır. Batı uygarlığı ve bu uygarlıkla beraber gelişen Batı Felsefesinin, kadim felsefelerden açık bir farklılık ve aykırılık göstermesinin nedeni belki de, bu felsefenin, insanı bireysel olarak ele alıp, sonrada onu merkeze almasıdır.⁶⁴

Guénon’a göre bireysellik, bireyi aşan herhangi bir ilke tanımamayı ve bunun sonucu olarak da uygarlığı, bütün şubeleriyle, katıksız beşerî unsurlara indirgemeyi ifade eder. Bireysellik, entelektüel sezginin inkarını ve bu sezginin kapsamına giren bilgi tabakasının yani gerçek anlamıyla metafiziğin yok sayılması demektir.⁶⁵ Bireysel insan, olanaklar varlığı olmak demektir. Eşitlik ve özgür seçim bu insanın temel iki vasfıdır. Bireysel insan, özgür seçimle birlikte büyük bir sorumluluk üstlenmiştir. Bugünkü insanın bu yükün altından kalkıp kalkamayacağı belirsizdir; yıkım olanağı da vardır ve eğer yıkıma uğrayacaksa bunu da kendi eliyle seçmiş olacaktır.⁶⁶

Bu yükü yüklenmekten kaçınan atalarımız bizce yine özgür insanlardı.

⁶² Frithjof Schuon, *İslam'ın Metafizik Boyutları*, çev.Mahmut Kanık, İstanbul 1996, 207.

⁶³ Blaise Pascal, *Düşünceler*, çev.Metin Karbaşoğlu, İstanbul 1996, 65.

⁶⁴ Uluğ Nutku, *İnsan Felsefesi Çalışmaları*, İstanbul 1998, 63.

⁶⁵ Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, 82.

⁶⁶ Uluğ Nutku, *İnsan Felsefesi Çalışmaları*, İstanbul 1998, 64; ayrıca bkz. Steven Lukes, *Bireysellik*, çev. İsmail Serin, Ankara 1995.

Olanakları zorunluluğa bağlayarak imkânın boğucu atmosferini kırabiliyorlardı. Ve kendi seçimleri üzerine bütünlük içinde geçen bir hayatı tercih ediyorlardı. Eskiler yeni bir buluş ortaya çıktığında, onun sağlayacağı kolaylıkları olduğu kadar, sebep olabileceği sorunları da göz önüne alıyorlardı. Kadim zamanlarda insanlar basit ve ağırbaşlı bir hayat sürüyordu. Devamlı ortaya çıkan dalgalanmalara, değişikliklere karşı gösterdikleri duyarlılık ile hayatın gidişatına rahatlıkla ayak uydurabiliyorlardı. Onlar bugünkü kadar aklı önemsemiyor, ama her şeyde akıl, ruh ve beden bütünlüğünü arıyorlardı. İnsanlık giderek zekileşiyor; ama nedense sorunlar gün be gün artıyor ve mutluluk azalıyor. Neden? Çünkü zeka, bilgelik demek değildir. Bir toplum kısmî zekayı yanlış kullanır, her şeyi kuşatan hikmeti ihmal ederse; halk saf ve tabii bir yaşamın faydalarını unuttur. Bütüncül ve basit yaşam eski insanları zekanın ve kavramların kurbanı kılmadı. Bilgi kavram ile bir ölçüde elde edilebilir ama bilinen şeyi tamamıyla bize sunmaz.⁶⁷

Eskiler metafizik bir bakış açısına sahiptirler ve onlar için her şey aşkın olanın bir tecellisiydi. Yani ilk insanlar dini ve ladini gibi ayrımlara sahip değillerdi. Zamanın akışı içerisinde böyle ayrımlar ortaya çıkmaya başladı. Önceden ilahî bir tören bilinci içerisinde sürüp giden hayat artık böyle olamazdı. Bu aslında dünyanın katılaşmasını ifade eder. Bu katılaşmayla ilgili Doğulu milletlerin bir çok miti ve destanı vardır. Bilen, bilinen ve bilginin bir olduğunu çağlar yitip gitmektedir artık. Birliği bozan ve gerçek bir varlığı olmayan, sahte bir görüş açısı veya da şaşılık gittikçe bütün gözlere sirayet etmektedir. Artık düşünüş içerisinde hızla yol alan insanı, her düşünüş seviyesinde gerekli tanımlamalar ile metafiziğe bağlamak gerekmektedir. İşte dinler ve dinlerin Tanrısına kulluğun sebebi budur ve artık insanlar ancak kullukla hakikatle bağlantı kurabilirler. Hayatın anlamını kullukta bulan ilahî dinler, insanın özüne yönelmeyi amaçlamaktadır. Modern insansa bu gerçeği anlamamakta ve kabukta yaşamayı gerekli görerek, insanın ve hayatın anlamını kulak arkası etmektedir.

İnsanın, kendisini ve hayatın anlamını kulak ardı etmesi onu isterik ve düşüncesizce hareket etmenin hakim olduğu bir yaşantıya itmiştir. Bugün, bırakın

⁶⁷ Lao-Tzu, Yüce Aklın Erdemi, çev. Vedat G. Ürettürk, İstanbul 1985, 60, 106.

insanın derin ve metafiziksel şeyler düşünmesini artık insanların kafalarını kaşıyacak vakitleri dahi yoktur. Hayatın her alanında başkaları bizim için gerekli şeyleri düşünmüşlerdir. İş hayatı dışında insanlar yine düşünceden uzaktır. Çünkü modern dünya, insana boş vakit bırakmadığı gibi boş vakitlerimiz olsa dahi onu nasıl kullanacağımıza da karar vermektedir.

Pascal'a(1623-1662) göre Eflatun ve benzeri filozofların hayatlarının en felsefi kısmı, sade bir şekilde, lüzumsuz telaş ve faaliyetlere kapılmadan yaşamalarıydı. Onların hayatlarının en az felsefi kısmı ise *Politika* gibi eserleri yazdıkları dilimdi.⁶⁸ Aslında sade ve koşuşturmasız bir yaşam insanların hayallerinde hep vardır. İnsanlar bazı yerlerde hâlâ var olan bakir tabiat parçalarına büyük ilgi gösteriyorlarsa bu işaret ettiğimiz şeylere bir referans kaynağı olarak kabul edilebilir. Kanaatimizce her ne kadar insanlığın varlığında yerleşik bulunan "insanın tabiatı ve temel yapısı" tarihin başlangıcından bugüne değişmemiş, olduğu gibi varlığını sürdürmüş olsa da ve yaratılış nizamındaki bu sebat ve değişmezlik, gerek insanın iç alemi ve gerekse insanın sosyal ilişki ve kuralları üzerinde elbette ki bir takım etkiler bıraksa da insanlığın durumu, yukarıda tasvir edildiği gibidir.⁶⁹

İnsan kendini düşünmekten alıkoyamaması onun değişmez temel yapısına ait bir özelliktir. Çünkü insan için en bedihî bilgi kendisinin bilgisidir. İnsanın kendi bilgisinin bedihi olması 'kendi'nin mefhumu açısından; yoksa hakikati açısından bu bilgi elde edilmesi güç bir bilgidir. İnsanın kendini düşünmesi diğer düşüncelerinden farklıdır; zira bizzat kendini düşünen insan, özünden ayrılmış olmaz ve bizzat kendisiyle birlik olduğu için, bizzat kendini düşünür, o ve objesi tek bir varlık oluşturur. Kendini düşünen insan hem mecazi anlamda kendini düşünür; çünkü düşündüğü şeye önceden sahiptir; hem de gerçek anlamında düşünür; çünkü düşünen varlık hem bir hem de iki olmak zorundadır. Kendini düşünen varlık bir olmasaydı, düşünülen varlıktan farklı olacaktı; düşünen ilk sıradaki varlık olmayacaktı.⁷⁰

⁶⁸ Blaise Pascal, *Düşünceler*, 151.

⁶⁹ Tabatabaî ve Henry Corbin, *Söyleşiler*, çev. İsmail Bendiderya, İstanbul 1996, 75.

⁷⁰ İbn Arabî, *Fusûs ül-Hikem*, 99; Plotinus, *Enneadlar*, çev. Zeki Özcan, Bursa 1996, 43.

Modern gelişmeler karşısından oluşan buhran ve bunalımlarla beraber kendini düşünen insanların haklı gerekçelerle sorduğu bir çok soruya tatmin edici cevapların verilemediği kanaatindeyiz. Batı kendi düşünce biçimi içerisinde mümkün olan bütün soru ve cevapları bulmak gayretindedir. Hatta bir ölçüde son birkaç asırdır problemlerinin çözümü için Doğuya da yönelmiştir. Bu yönelim ümit vericidir; ancak Batılı düşünürlerin Doğu geleneklerini yeterince anlamadıklarını düşünüyoruz. İşte bu noktada felsefi mirasımızın hem kendi insanımıza hem de başkalarına gerekli özümlemelerle birlikte yeniden ifadelendirilerek anlatıldığını söyleyemeyiz. İslam felsefecilerinin öncelikli görevlerinden biri de felsefi mirasımızı çağımızın insanın anlayışına sunma vazifesi olsa gerektir. O halde sonuç olarak denilebilir ki özelde İslam felsefesi ve genelde ise Doğu felsefesi, bu haliyle bütün dünyayı hakimiyeti altına alan makineleşmenin doğurduğu pek çok tarihî sorunun üstesinden gelebilecek durumda değildir. Ve bu modern sorunların pek çoğu insan meselesi üzerinde odaklaşmaktadır.⁷¹

İslam felsefe mirası içerisinde yer alan İbn Arabî'yi anlama ve anlattıklarını yeniden ifadelendirme açısından konuşursak İbn Arabî'nin 'ilahi hikmet', 'ezelî felsefe' veya 'kutsal bilim' etrafında düşünen birisi olduğunu görürüz. Yani diğer bir isimlendirmeye *irfan* dediğimiz evrensel bilgidir onun ilgilendiği konu. Bu kutsal bilime göre, her şey daha önceden söylenmiştir, ama her şeyin, her zaman ve herkesçe anlaşılmalı olması için daha pek çok şey gereklidir. İbn Arabî de bu sebeple pek çok kitap yazmıştır. Ancak o hiçbir zaman yeni hakikatler ortaya koyduğunu iddia etmemiştir. Ona göre "yeni hakikatler" sunma gibi bir amaç söz konusu olamaz; çünkü hakikatler değişmez. Sadece bu hakikatler keşif edilir; ancak bu hakikatleri derk etmede bir ilerleme ve inkişaftan bahsedilebilir.⁷² O halde çağımızda, hatta dinin asıllarından uzaklaşan her çağda, zorunlu olan şey, ruhun özünde ezeli bir yazıyla yazılı hakikatleri yeniden keşfetmeleri için, kimilerine yeni anahtarlar sağlamak gerekir. Bu anahtarlar eskilerinden daha değişik, daha

⁷¹ Toshihiko Izutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, çev.İbrahim Kalm, İstanbul 1995, 58.

⁷² İbn Arabî, *Fütûhat-ı Mekkiye*, çev.Selâhaddin Alpay, 24.

düşünceyle ilgilidir, ama onlardan daha iyi değildir.⁷³

Bu noktada tasavvufun canlılığının sırrının, dayandığı eksiksiz insan tabiatı görüşü olduğunu görüyoruz. Felsefeciler bütün kemali akla münhasır kılmaları ve insanın diğer yönlerine ehemmiyet vermemiş olmaları sonucu ulaştıkları insan yarı kâmil insandır. Tasavvufçu görüşünde kâmil insan Tanrı'ya ulaşabilen, O'nu bulabilen insandır; bu insan Allah'a kavuşunca bütün esma ve Sıfat-ı ilahînin mazharı olur.⁷⁴ Demek ki insanı ihmal eden doktrinler, insan tarafından ihmal edilmektedir. Metafizik temeli olmayan diğer okullar insanın bizatihi kendisini öncelemeksizin başka konuları mütalaa ederler. Elbette ki bu mütalaaların insanın kendisi üzerine dönen çıkış noktaları vardır; fakat hareket saikaları insan tabiatını küllüne ait birer cüzdürler. Tasavvuf metafiziği ise insanı, hakikati ve bütünü açısından cevherde konu edinir. Günümüzde genelde Doğu, özelde ise İslam dinine yönelişin temelinde, insanı doyuran tasavvuf metafiziğinin etkisi olduğu söylenebilir.

⁷³Schoun, *İslam'ı Anlamak*, 13.

⁷⁴Muhammed İkbâl, *İslam Felsefesine Bir Katkı*, 83; Mutahhari, *İnsan-ı Kâmil*, 224.

I. BÖLÜM

İBN ARABÎ DÜŞÜNÇESİNDE ONTOLOJİK VARLIK OLARAK İNSAN

Muhyiddin İbn Arabî, metafiziğinin eksiksiz bir özetini sunduğu *Fusûs-ül Hikem* adlı eserine Âdem kelimesindeki ilâhî hikmeti anlatarak başlamıştır. Böylece o, metafiziğine ilk konu olarak Tanrı ve insanı koymuştur. Düşünürümüz kitabının hemen başında şöyle diyor: “ Yüce ve eşsiz Tanrı, sayıya sığmayan güzel isimlerinin *â'yan-ı sâbite*(mahlukların ezeli Tanrı bilgisindeki suretleri) âlemindeki suretlerini görmek diledi. İstersen –başka bir ifade ile- Tanrı toplu varlık âleminde kendi aynını görmeyi ve bu görüşle kendi sırrını kendine açmayı murat etti diyebilirsin”⁷⁵ O, bu pasajında varoluşun nedenini izah etmiştir. Varoluşun nasıllığını ise hemen peşi sıra gelen pasajlarda aktarmıştır. Ona göre, bu var oluş içerisinde her işin başlangıcı ve sonu olan *feyz-i akdes* (en kutsal tecelli, Zât âleminde gelen ilk tecelli) insanı ifade eder.

Mana âlemi açısından insan, ilk iken madde ve ceset açısından sondur. Bir şeyin kendi benliğini kendi nefsinde görmesiyle, o şeyin meselâ ayna gibi başka bir şeyde kendi nefsinin görmesi arasında fark vardır. İkinci çeşit görme açısından âlem Tanrı'yı görünür kılan cilasız bir ayna konumundadır ve insan ise bu aynanın cilasıdır. Sonsuzluk vasfına sahip olan ilahî tecelliyi kendi istidadı ölçüsünde kabul eden âlem aynası dışında kabul edilebilecek bir kâbil daha vardır ki bu *feyz-i akdes* tecellisinin mazharı olan insandır. O halde âlem ruhsuz bir cesettir, Âdem ise bu cesedin ruhudur.⁷⁶

A. İNSAN NEDİR VE İNSANA GENEL BAKIŞ

İnsanın târif ve tanımını yapmak güçtür. Bu zorluk hem onun kapsayıcılığının genişliğinden hem de cins ve fasıllardan farklı olarak onu insan kılan özün tanınmasındaki güçlükten kaynaklanır. Hatta İbn Arabî'ye göre insana insan adının verilmesinin nedeni, yaratılışındaki bu kapsayıcılık ve hakikatleri inhisarı altına

⁷⁵ İbn Arabî, *Füsûs-ül Hikem*, 22.

⁷⁶ İbn Arabî, a.g.e., 22-23.

almadaki yetkinliğidir. Ona göre insan gözde bir bebek ve yüzükteki kaş gibidir.⁷⁷

Tarih boyunca insanlar kendilerini tanımlamakta ve ‘insan nedir?’ sorusuna cevap vermekte ihtilaf etmişlerdir. İbn Arabî’ye göre resûllerden ve sofiye taifesinden olan ilâhiyat bilginlerinden başka eski felsefeci ve kelamcılardan hiç kimse insanı tanımak noktasında başarılı olamamıştır. Ona göre, insan Hakk’ın sureti, O’nun hüviyet ve hakikatının aynıdır.⁷⁸ İbn Arabî, kendisinden önce bazı düşünürlerin insan için ‘o bir latifedir (ruh)’ dediklerini nakleder. Düşünürlerden bazıları ise; ‘o bir cisimdir (beden)’, demişlerdir. Bazıları da, ‘insan bu ikisinin toplamıdır’ demiştir. İbn Arabî’ye göre doğru olan bu son görüştür. İnsanın târifinde zâhir ve bâtının ahz edilmesi lazım geldiğinin delili budur ki, ruh ile bâki ve kâim olan insanın suretinden, bu sureti idare eden ruh zâil olunca, artık o surete insan denilmez.⁷⁹

İbn Arabî’ye göre insana insanın denmesinin diğer bir nedeni onun hem Tanrı hem de âlem ve hemcinsleri arasında kurduğu ünsiyet ilişkisidir. Bu ilişkiye mübaşeret özelliği de diyebiliriz. Tanrı ile insan arasındaki ülfet ve ünsiyetin nedeni Tanrı’nın insanı kendi suretinde ve iki eliyle yaratmasıdır. İnsanın uluhiyet iddia etmesinin nedeni de bu ünsiyettir.⁸⁰ Ayrıca insan, âlemde var olan bütün yaratıklardan herhangi birine dönüşüp onunla ülfet kurabilecek bir öze sahiptir.

İbn Arabî’ye göre insanlar Tanrı kelimeleridir. Harfler ve kelimelerin farklı suretleri mevcudatın izafi varlığına delâlet ederken, bu izafi varlıklara hayat ve zuhur imkanı kazandıran mürekkep ise tek olan Mutlak hakikatin varlığını sembolize eder. İnsan Tanrı’nın tükenmeyen kelimesidir. ‘İsa, Allah’ın Meryem’e attığı bir kelimedir.’ (Nisâ, 4/71) Ayette de geçtiği gibi insanın ve bütün mevcudatın yaratılışının başlangıcı onların Allah’ın ‘ol’ emrini işitmesiyledir. Her şey “kün” sözünün kendisidir. Bu yüzden şarkı dinlediğimiz zaman, açıktan veya gizlice, ilahî suretten sâdır olan “kün” kelimesi nedeniyle heyecanlanırız, duygulanırız veya

⁷⁷ Keklik, Muhyiddin İbn’ül Arabî el-Futûhât el-Mekkiye, Ankara 1990, 435.

⁷⁸ İbn Arabî, Füsûs-ül Hikem, 158.

⁷⁹ Keklik, Muhyiddin İbn’ül Arabî el-Futûhât el-Mekkiye, 435; Konuk, Fusûs’ul Hikem Tercüme ve Şerhi, 268.

⁸⁰ İbn Arabî, Füsûs-ül Hikem, 193; Keklik, aynı eser, 434.

yüreğimize su serpilir.⁸¹

İbn Arabî'ye göre, âlemin yaratılış işi teklik üzerine bina edilmiştir. Teklik ise *bir* sayısı bölünemeyeceği için tek sayıların ilki olan 'üç'ten başlamıştır. Yaratan ve yaratılan ilişkisi, kendi içlerinde üçlü birlik olan bu iki unsurun birbirlerine tekabülü sonrası oluşmuştur. Yaratandaki üçlü: Zât, Tanrı iradesi ve *kün* yani ol emridir. Yaratılanlarda bu üç şeye tekabül eden şeyler sırayla: kendisine emredilen şeyin Tanrı bilgisindeki sureti, sonra bu suretin ol emrini işitmesi ve işitilen emre itaat edilmesidir. Yaratılan şeyin yokluktan var olmasında onun sabit olan zâtı, kendisini icat edenin zâtına, bu hitabı işitmesi yaratının iradesine ve yaratanın ona var olması için verdiği emre uyarak varlığı kabul etmesi de Hakk'ın *kün* emrine karşılık düştüğü için o şey var olmuştur. O halde yaratılış işi yaratılana nispet edilmiştir. Kur'ân'da "O'nun işi, bir şeyi(n olmasını) istedi mi ona, sadece "ol" demektir, o da hemen oluverir." (Yâsîn, 36/82) buyurulmuştur. İbn Arabî bu ayeti delil getirerek yaratılış işinin yaratılana ait bir iş olduğunu söyler. Hakk'a düşen "ol" emrini vermektir. Ona göre, nasıl ki bir efendi kölesine kalk der, köle de efendisine uyarak ayağa kalkar. Bu kalkma keyfiyetinde efendinin köleye emir vermesinden başka bir payı yoktur.⁸² İbn Arabî'nin bu görüşünden hareketle diyebiliriz ki insan kendisini oluşturan bir varlıktır. İnsan ne olmak isterse o olabilir. İnsanın kendisi dışındaki varlıklar karşısındaki konumu Tanrı'nın insan karşısındaki durumu gibi iken insanın kendi karşısındaki durumu anlaşılması zor bir vaziyet sergiler.

Bu zorluk şuradan doğar: Varlıkların hepsi sonu olmayan Allah'ın *kelime*'leriydi; çünkü onlar 'ol' emrinden meydana gelmişlerdi. 'Ol' ise Allah'ın kelimesiydi. Şu hale göre kendisinde mevcut bulunması bakımından kelime Allah'a nispet olunur mu? İbn Arabî'ye göre nispet olursa bile onun iç yüzü bilinmez. Yahut Hakk'ın mahiyeti *ol* diye bir surette mi indi? İş böyle olunca da o surete inerek onda belirmesi dolayısıyla o suret için *ol* sözü gerçekleşir. O halde bu mesele zevk yoluyla anlaşılabilir ancak.⁸³

Varlıklar ilahî kelimeler olunca bütün varlıkların ve bilhassa insanın varlık

⁸¹ İbn Arabî, Tedbîrat-ı İlâhiye, 74 ; İbn Arabî, İlahî Aşk61.

⁸² İbn Arabî, Füsûs-ül Hikem, 142-143.

⁸³ İbn Arabî, a.g.e., 189.

gayesinin bilmek ve tanımak olduğu anlaşılır. Çünkü kelimeler anlamlar için vardılar. Ayrıca insan manevî anlamda ilim ile diri kalır. İbn Arabî'ye göre Allah Teâlâ kendini bildirmek için insanı yarattı. Allah Zariyat suresi 56. ayetinde bu gerçeği bildirmiştir. Sultan-ı müfessirin İbn Abbas 'liya'büdün' kelamını 'liya'rifûnî' şeklinde tercüme etmekle bu ayeti kerimeyi: 'Biz insanları ve cinleri, Allah'ı bilsinler diye yarattık' şeklinde manalandırmıştır.⁸⁴

Ayette bahsedilen, sadece soyut bir bilme değil; iradeyi de peşi sıra gerekli kılan bir bilmedir. Çünkü genellikle 'liya'büdün' kulluk etmek olarak tercüme edilir. Bu tercüme bizim ifade ettiğimiz şeye delâlet etmektedir. Yani Allah'ı tanımının peşi sıra bu tanımının gerektirdiği erdemlerin yapılması zorunludur. O halde insan akıl ve iradedir. Demek ki, insan anlayış ve erdemden yada bildiği ve yaptığı şeylerden ibarettir.⁸⁵

Şeyh-i Ekber İbn Arabî'ye göre, insanın varlık sebebi, tek olan varlığın çok yönlü mertebelerinin zuhuru insan varlığının imkan sağlaması ve vücûdun ezeli olan kısmının, kendi vücûdunun insan dediğimiz yönü sayesinde, kendisini gösterme arzusudur. Demek ki âlemin ve bilhassa insanın sureti vasıtasıyla Tanrı'nın kendisi kendisine malum olmaktadır. İlim için de aynısı söylenebilir. Allah'ın sonsuz ve mutlak ilminin içerisine hadis bilgi de girer.Şu halde âlemdeki hareket ve insanın yaratılışı kemâli bulmak için gerçekleşen bir sevgi hareketidir. Nasıl ki insanın nefes alış veriş bir iştihak ve sevginin eseri ise ve insan nefes alıp vererek hayatını idame ettirmekte ve böylece insan kendi kemâline doğru yürümekte ise işte bunun gibi insan ve âlem de Tanrı'nın solugudur. Tanrı bu soluyuşu sevmektedir ve bu soluyuş Tanrı'dan dolayı zorunludur. Şu halde kâinatta sevgiyle alakası olmayan ve kemâle yönelmemiş hiçbir hareket yoktur.⁸⁶ Anlaşılacağı üzere İbn Arabî insanın ve âlemin varoluş hareketini Tanrı'nın, kendisinde ve kendisine doğru yaptığı bir yolculuğa benzetmektedir. Veya başka bir ifadeyle Allah'ın zâtı insan denilen yolda insana kavuşmak için sefer halindedir.

Muhyiddin-i Arabî'ye göre, insan şeytanların aksine sabit yapılıdır. Her ne

⁸⁴ İbn Arabî, a.g.e., 40, 190; bkz. İbn Arabî, Futûhatı Mekkiye, 664.Bab.

⁸⁵ İbn Arabî, Futûhat-ı Mekkiye, çev. Selâhaddin Alpay, 213.

⁸⁶ İbn Arabî, Füsûs-ül Hikem, 305-306.

kadar onda bir sebatsızlık söz konusu ise de o yine de bir şeyde sebat etmeyi ister. Şeytandaki değişkenlik nedeni onun varlığındaki temel unsurun ateş olmasıdır. İnsan ise topraktan yaratılmıştır. Ateş mahiyeti gereği hareketli ve değişkendir. Toprak ise kuru, soğuk ve sabittir. O halde insan her türlü varlığı bil kuvve içerisinde taşımasına rağmen bilfiil alanda sebat ve devamlılığı sever. Diğer taraftan insan sebat ve sebatsızlığı üzerinde cem eder. Her şey olmak için bir şey olmak gerektiğini tabii olarak bilir.⁸⁷

İnsan vücûd bakımından tek bir varlık, belirli bir mefhum ise de o suret ve şahıslar ile bir çokluktur. Hakk da insan gibidir. O kendisinde çokluk olan vahiddir ve ancak suretlerle çoğalır. Ayn ve vücût tek ve eşsizdir. İnsan da böyledir.⁸⁸

İbn Arabî'ye göre, fitrat mümkünlerin karanlıklarını yarıp geçen ışıktır. "Allah göklerin ve yerin nurudur." (Nur, 24/35) buyurulmaktadır. Bu nur her şeyi içine alan varlığın kendisini ifade eder. Varlık saf nurdur. İşte fitrat, her şeye sabitlik kazandıran ve şeyleri bir mertebeye ulaştırıp kendilerini görünür kılan olgunun adıdır.⁸⁹

1. Ruh, Nefis ve Beden

İnsana ilişkin geleneksel ilimler, insan bedeninin anlamından ve güçlerinden olduğu kadar, yapısından ve bâtinî özelliklerinden de çokça söz etmişlerdir. Bu ilimler insanı çok yönlü bir varlık ve kompleks bir bütün olarak ele almıştır. Modern Batıda ise hakim olan anlayış, insan varlığını olabildiğince basit ve indirgenmiş bir biçimde kavramaktır. Bu nedenle onu iki öğeden ibaret görürler; beden ve -aralarında herhangi bir ayırım gözetmeden- ruh yada zihin. Bu düalist doktrin Descartes'le birlikte ortaya çıkmıştır. Ancak modern çağlar öncesinde Batı'da, insanı ele alırken daha az basitleştirici olan ve Doğuluların her zaman ileri sürdükleri biçimiyle, insanın ikili yapısından çok daha karmaşık bir bütün olduğuna dair görüşlerin var olduğunu belirtmeliyiz.⁹⁰ Her ne kadar Batı'nın bu ikici anlayışının etkileri Doğu'yu ve özelde Müslümanları etkilemişse de Müslümanlar hiçbir zaman böyle bir

⁸⁷ İbn Arabî, Fütûhat'ül Mekkiyye, c.IV, 287-288.

⁸⁸ İbn Arabî, Fusûs-ül Hikem, 268.

⁸⁹ İbn Arabî, Fütûhat-ı Mekkiyye, çev. Selâhaddin Alpay, 238-239.

⁹⁰ René Guénon, Ruhçu Yanığı, çev.L.Fevzi Topaçoğlu, İstanbul 1996, 15.

dualiteye hapsolmemişlerdir. Çünkü ruh ve beden dışında insan nefsinin varlığıyla ilgili müslüman toplumlar ve düşünürler arasında çok fazla vurgu vardır.

İbn Arabî'ye göre, Allah insan denilen mahluku kemâli üzere ruh, beden ve nefis bakımından kendi sureti üzere yaratmıştır. Bunun için Allah insanın yaşatılmasını emretmiş ve bu yönde hükümler tahsis etmiştir. İnsanın canının alınmasını kendisine ait bir vasıf olarak bildirmiştir. Şeriatta bazı durumlarda insanın öldürülmesini caiz kılmışsa da affetmeyi daha üstün kabul etmiştir. Allah, bir insanı haksız yere öldürmeyi bütün âlemi öldürmekle eşit sayarak insanın makamının yüksekliğine ve onun kendi suretinde yaratıldığına işaret etmiştir.⁹¹

İbn Arabî'ye göre, insanî tecelliler ve suretler değişik ise de 'insan' dediğimiz 'ayn' tektir. Dolayısıyla insanı oluşturan ruh, nefis ve beden gibi unsurlar aslında tek bir hakikate ve varlığa sahiptirler. İnsanı görünen kılan her suret, tek olan insanlık özünü görünür kılan farklı perspektiflerdir. İbn Arabî şöyle diyor: "Âlemden her bir parça âlemin mecmuudur. Yani o parça bütün âlemin teferruatına ait hakikatleri kendisinde toplamış, o teferruatı kabul etmiştir."⁹² Demek ki bir bakış açısı aslında bütün bakış açılarının deşifresidir. O halde tek bir insan ferdi bütün insanlığın nasıllığını ele verir. Buradan da 'kendini bilen Rabbini bilir' sözüne ulaşmaktayız.

İbn Arabî'ye göre, insan bilinci, ruh yahut ilâhi bilincin evleviyetinin kanıtıdır. Nitekim insan bilinci ilahî bilincin bir yansı ve yankısından ibarettir. Ayrıca ruh güneşe, nefis aya, beden ise yeryüzüne benzetilebilir. Buna göre ruhlar için hayat zâtîdir ve elbette onlar için ölüm diye bir şey söz konusu olamaz. Cisimlerdeki hayat arızî bir hayat olduğu için, ölüm ve yokluk onlarda kâim olmaktadır. Hiç kuşkusuz cismin hayatı, ruhun hayatından kaynaklanan eserlerle zâhir olmaktadır; bu ise güneşten gelen ışınların yeryüzünü ısıtması gibi bir şeydir. Nasıl ki güneş batınca yeryüzü karanlık içerisinde kalmaktadır; işte bunun gibi birisi ölünce, falan öldü, denilir; gerçekte ise ruh aslına dönmüştür. Demek ki İbn Arabî'ye göre, ruhların özelliği her hangi bir şeyle ilgilenmeleri durumunda onu diri kılmak ve onda hayatın

⁹¹ İbn Arabî, *Füsûs-ül Hikem*, 236-237.

⁹² İbn Arabî a.g.e., 209.

yayılmasına sebep olmaktadır.⁹³

Şeyh-i Ekber'e göre, insan ölüm ile yok olmaz. Ölüm bir çözülmüştür. Ölümle insanın manevî benliği Allah tarafından kendisine çekilir; çünkü her şey Allah'a döner. İnsan fâni âlemden göçtükten sonra bekâ âlemine ait olan ve kalıcı bir düzen ile tertip edilmiş bir bedene tekrar sahip olur. Bu beden ve varlık biçimi itidal üzere olacağı için dağılmaz ve çözülmez.⁹⁴

Ârif filozofumuza göre, ruh babadır, nefis ise annedir; beden ise bu ikisinden tevliddir. O halde her nefis ruhtur, fakat her ruh nefis değildir. Nitekim Havva Âdem'in bazısıdır ve Âdem'in dişisidir ve her kadın âdemdir; fakat her âdem kadın değildir. Demek ki nefis ruhun bazısıdır. İbn Arabî bir şiirinde bedene seslenerek şöyle demektedir: "Ey ev! Sende bir ceylan var, kıymetini iyi bil onun

Helal olsun sana, ne kadar değerli bir şey içeriyorsun."⁹⁵

Görülebileceği üzere ruh insanın en şerefli ve üstün kısmını oluşturur. İslam filozoflarının ruh yerine bazen nefsi nâtika kelimesini kullandıklarını görüyoruz. Suhreverdî ve İhvan-ı Sefa'da da benzer şekilde bir kullanım olduğunu görmekteyiz. Suhreverdî'ye göre, ruh ehadiyetin ve samediyet'in nurudur ve o ne cisim, ne de cismânidir; ne bu âleme dahil ne de hariçtir, ne bitişik ne de ayırır.⁹⁶

Nefs-i nâtık insanın târifi yapılırken de kullanılır. Bu tanımda nefis, insanın hayvanlık yönüne yani zâhirine, nâtık olma vasfı ise onun batınına işaret etmektedir. İbn Arabî ise nefis-i nâtıkayı, nûr ile zulmet arasında bir berzah (geçit) olarak değerlendirir.⁹⁷

Şeyh-i Ekber'e göre, Allah'ın âdemoğullarına verdiği tasavvur, fikir ve akletme gibi güçlerin hepsi konuşan nefsin aletleridir. Böylece de insan hissî ve manevî faydalar elde eder. İnsan hayvandan bu vesilelerle ayrılır. Aslında âlem Allah'ın isimlerinden payına düşeni alır. Âlemdeki değişimlerin merkezi de bu ilahî isimler ve insanın bu isimleri cem etme vasfıdır. Onun için insan yeryüzünde

⁹³ İbn Arabî, a.g.e., 183; Taha-20/55; İbn Arabî, Harflerin İlimi, 91.

⁹⁴ İbn Arabî, Füsûs-ül Hikem, 240.

⁹⁵ İbn Arabî, Harflerin İlimi, 151; İbn Arabî, Futûhat, c.II, 75.

⁹⁶ Suhreverdî, Nur Heykelleri, çev.Saffet Yetkin, İstanbul 1995, 8.

⁹⁷ Keklik, Muhyiddin İbn'ül Arabî el-Futûhât el-Mekkiye, 428.

Allah'ın halifesi ve vekilidir; semada ve cennette değil. Vekil gözüktünce asıl perde arkasına gizlenir. İnsan vekil olduğu için işler onun elinde dönmektedir.⁹⁸

İbn Arabî'ye göre, hayvanî ruh bir nefestir ve aslı rahmanî nefes olup kalpte yerleşmiştir ve her nefes alış veriş onun için bir ferahlık ve varlık izharıdır. Hz Peygamber 'Allah nefeslerdir(nefehat)' buyurmuştur.⁹⁹

Ona göre, nefisler tek madenden yani aynı şeyden yaratılmıştır. Allah'ın dediği gibi; 'O, sizi tek bir nefisten yarattı.' (Nisâ, 4/1) Nefsin cevhersel kutbu, diğer bir ifadeyle 'materia'sı, suretlere bürünme ve muhafaza etme kapasitesinde, yani sınırsız ve saf alıcılığında ifade edilir. Bu onun dışıl yönüdür, bu kelime hemen hemen harfi manada alınabilir, çünkü kadının tabiatında nefsin bu yönü hakimdir, hatta kendini fiziksel olarak da gösterir. Sınırsızlığı ve saf alıcılığı dolayısıyla nefsin mahiyetini bilmek bedihî değildir.¹⁰⁰

İbn Arabî'nin üvey oğlu, ünlü şârihi, manevî mirasçısı ve meşhur Türk filozofu Sadreddin Konevî'ye göre, nefis insanda beden ile mufarık ruh arasındadır. Onun bu düşüncesi İbn Arabî'nin nefis-i nâtıkanın berzah olduğunu ifade eden düşüncesiyle uyuşmaktadır. Konevî'ye göre, nefis-i hayvanî aklî bir kuvvettir. Bu özelliğiyle o basittir ve mufarık ruha uyum gösterir. Öte taraftan bedeninin etrafına yayılmış muhtelif pek çok kuvvet üzerine etkili bir zât olarak teşkil olunmuştur. Muhtelif tasarruflara sahiptir ve yüklem konumundadır.¹⁰¹

Konevî'ye göre insanî hakikatin, içinde zuhur ettiği mahzarların ilki aklî sûrete uygun mücerret ruhî bir surettir. İkincisi külli nefse ait surete uygun kalpî surettir; üçüncüsü ise külli tabiata, felekî nefse uygun hayvanî nefis; dördüncüsü hayvani ruha yani küllî heyûlâya uygun latif buharımsı surette zuhurudur. Beşincisi kanımsı zuhur. Altıncısı ise büyük âleme uygun bir biçimde organlar vasıtasıyla zuhurdur.¹⁰²

İbn Arabî'nin şimşek parıldamalarına benzeyen manevî aydınlanmalarını daha kalıcı ışık kaynakları haline dönüştüren muhakkik ve ârif filozof Kayserili Davud'a

⁹⁸ İbn Arabî, Futuhat'ül Mekkiyye, c.II, 246.

⁹⁹ İbn Arabî, Fütûhat-ı Mekkiyye, çev.Selâhaddin Alpay, 81.

¹⁰⁰ Keklik, Muhyiddin İbn'ül Arabî el-Futûhât el-Mekkiyye, Ankara 1990, 427; Titus Burckhardt, Astroloji ve Simya, çev. Mehmed Temelli, İstanbul 1999, 74; Konevî, Yazışmalar, 191.

¹⁰¹ Konevî, Şerh'ül Erbeine Hadisen, 144.

¹⁰² İbn Arabî, a.g.e. 52.

göre ise insanî ruh demek olan büyük ruh, rububiyeti açısından, ilâhî Zât'ın mahzarıdır. Bu yüzden onun aslî varlığını Allah'tan başka kimse bilemez. Bu en büyük ruhun âlemde ve insanda çeşitli tecellileri vardır. Büyük âlemde ilk akıl, yüce kâlem, nûr, küllî nefis, levh-i mahfuz ve benzeri mahzarları olduğu gibi insanî küçük âlemde sır, hafâ, ruh, kalp, kelime, rev, fuad, sadr, akıl ve nefis gibi tecellileri vardır. Büyük Ruh'un insanda sır olarak tecellisi onu yalnız ârif ve velilerin bilmesi dolayısıyladır. Hafâ ise onun hakikatının gizli olmasından dolayıdır. Ruh adını alması beden için Rab olması dolayısıyladır. Kalp adını alması hakikatleri Hakk'tan alıp nefse aktaran bir aracı olarak halden hale girmesi dolayısıyladır. Kelime adını alması Rahmânî nefeste zuhuru açısındanadır. Fuad adını alması yaratıcısından etkilenmesi, sadr adını alması bedeni yönetmesi, rev' adını alması ise yaratıcısından korkması ve çekinmesi itibariyledir. Akıl adını alması var ediciyi özel bir taayyüne hasretmesi, nefis adını alması nefse ilişmesi ve onu yönetmesi nedeniyledir. Ayrıca nefis kendisinden sudur eden fiilere göre nebatî, hayvanî ve insanî nefis adını alır ki insanî nefis hepsini câmidir. Kayserili Davud, üstadı İbn Arabî'nin ruh ve nefisle ilgili düşüncelerini *Fusûs 'ül Hikem*'e yazdığı şerhte böyle açıklamaktadır.¹⁰³

Nihat Keklik ise *Futûhât-ı Mekkiye* üzerine yaptığı seçkin çalışmasında bu konuyla ilgili şu tespitte bulunmaktadır: İbn Arabî'ye göre, insanda beş nevi ruh vardır: Hayvânî, hayalî, fikrî, aklî ve kudsî.¹⁰⁴

Şeyh-i Ekber'e göre, nefis-i hayvânînin kendisine mahsus on iki hizmetçisi vardır ki, bu kuvvetlerin her birisi kendisine ait olan hizmetler ile meşguldür. On iki hizmetçinin beşi havâss-i hamse-i zâhire yani görme, işitme, tatma, koklama ve dokunmadır. Beşi havâs-i hamse-i bâtine yani hissi müşterek, hayal, vâhime, fikir ve hâfizadır. İki de kuvve-i şehevîyye ve kuvve-i gazabîyyedir. Nefis-i nâtika veya insaniye bu kuvvetlerin kemâli veya itidâlidir. Nefis-i tabîî, nebâtîve hayvanî bütün hizmetçileriyle beraber insan nefisine hizmetle meşguldür.¹⁰⁵

Ârif filozofumuza göre, nefis hayrın ve şerrin kaynağıdır. Allah nefsin bu vasfı dolayısıyla ona bu özelliği vermiştir. Çünkü 'ilim malûma tâbidir'. Bu açıdan ahirette

¹⁰³ Davud el-Kayserî, *Mukaddemat*, çev. H.Şahin, T.Koç, S.Sevim, Kayseri 1997, 57.

¹⁰⁴ Keklik, *Muhyiddin İbn 'ül Arabî el-Futûhât el-Mekkiye*, 428.

¹⁰⁵ İbn Arabî, *Tedbirat-ı İlâhiye*, 115.

sorgulanacak olan da nefistir. Ayrıca nefsin bu vasfı dolayısıyla o bir berzahdır. Ruh ile bedenın doğrudan irtibatı mümkün olmadığı için bu bağlantıyı sağlaması için nefis dediğimiz şey varlık bulmuştur. Çünkü cisimlerin hepsi mürekkeptir; oysa ruhlar basittir. Bu yüzden Allah bu iki âlem arasında birleştirici olarak nefsi yani misal âlemini yaratmıştır. İnsanda beden gözükür, ruh ise insanın sureti içinde görünmez. Bunun delili olarak İbn Arabî şu Kur'an ayetini gösterir: 'Ben onu düzenleyip insan suretine soktuğum zaman ve kendi ruhumdan ona üflediğim zaman...' (Hicr, 15/29) Şu halde nefis ruh ve beden arasında olduğu için hem gözükür hem de gözükmez.¹⁰⁶

Metafizikte zıtların birleşimi ve en üst olanın en aşağı olanda gözükmesi ilkesi¹⁰⁷ gereğince ruh maddede kendini göstermiştir. Kurân'da Tîn süresinde bu hakikat vurgulanır: "Biz insanı en güzel biçimde yarattık. Sonra onu aşağıların aşağısına çevirdik." (Tîn, 94/4-5) İbn Arabî'ye göre genel kanaatin aksine madde ruhdan daha az soyut ve bilinemez değildir. Son dönem Osmanlı düşüncü ve İbn Arabî okulu müntesibi Ferit Kam bu konuda şöyle söylemektedir: "Bizim çok bildiğimiz halde, hiç bilmediğimiz bir şey varsa, o da maddedir. İnsanların bu kadim dost ile henüz el ele vermeleri nasip olmamıştır. Asırlarca, cemaline özlem duyduğumuz bu vefalı sevgili, bizimle her zaman ülfet eder; fakat asla yüzündeki örtüyü kaldırmaz."¹⁰⁸

Madde ile ruhun birliğine rağmen madde dünyanın sembolüdür. Dünya ise bütün görünen nesnelere pasif ve kabul edici ilkesini sembolize eder. Halbuki sema aktif ve üretici ilkenin sembolüdür ve bu ikisi Tanrı'nın iki eli gibidir. Bu düâlite bedenın kendisinde de gözlenebilir. Bedenin kafa kısmı semayı, diğer kısımları ise yeryüzünü simgeler. Bu açıdan İbn Arabî'ye göre, insanın ve her şeyin vechi, onun hakikati, zâtı ve aynıdır.¹⁰⁹ Bu ve bunun gibi bir çok konuda İbn Arabî'yle benzer düşüncelere sahip olan Eflâton'a göre de bütün duyu ve ruh kuvvetleri başta toplanmış olması ve başın bütün bedenden farklılaşacak biçimde semaya doğru

¹⁰⁶ İbn Arabî, Füsûs-ül Hikem, 147; Konevî, Şerh'ül Erbeine Hadisen, 143 ; İbn Arabî, İlahî Aşk, 155.

¹⁰⁷ Bu ilkenin en güzel örneği Hz.Süleyman'ın mührü ile artı işaretidir. Süleyman mühründe birbirine ters çevrilmiş iki üçgen, en üst ile en altın birleştiğini sembolize eder. Türkçede de 'akılsız başın yükünü ayaklar çeker' diye bir söz vardır. Bu söz, baş ile ayağın birliğinden bahseder.

¹⁰⁸ Vahdet-i Vücut, Ferit Kam, Sad.Ethem Cebecioğlu, Ankara 1994, 104; ayr. bkz. Keklik, Muhyiddin İbn'ül Arabî, 173.

¹⁰⁹ Keklik, a.g.e., 388.

yükselmesi ve bedenın diğer kısımlarında hayvanlığın en belirgin vasfı olan dokunma hissinin bulunması gibi pek çok şey insan ruh ve aklının aşkın âlemlere daha yakın olduğunun açık kanıtlarındandır.¹¹⁰

İbn Arabî'ye göre, ruh cevherliği, mücerretliği ve soyut ruhlar âleminde geliştiğinden bedenden ayrılır. Ruhun bedenle ilişkisi yönetim ve tasarruf ilişkisidir ve ruhun varlığını sürdürmesi kendiliğindedir başka şeye muhtaç değildir. Beden onun sureti ve mazharı ve görünürler âlemindeki yetilerinin tecelli merkezidir. Bu açıdan ruh bedenden ayrılmaz ve ona anlaşılmaz bir biçimde yayılır. Ruh kendi bedeninin rabbidir. Allah ile âlem arasında nasıl bir ilişki var ise ruh ile beden arasında da benzer bir ilişki vardır. Ruh her ne kadar bedenın sultanı olsa da bedeni yine kendisinin vasıtasıyla idare eder. Allah da âlemi yine âlem vasıtasıyla idare etmektedir.¹¹¹

İbn Arabî, ruhun bedenden önce yaratıldığı kanaatinde değildir. Ayrıca önceden de vurguladığımız gibi o, ruh ile beden arasında temelli bir ayrılık görmez. Hatta ruh ve beden aynı varlığın değişik varlık aşamalarından biridir. Ruh bedeninin oğludur. İnsanın hakikati ise onun annesidir.¹¹² İnsan ruhu -insan varlığındaki maddi olmayan şeyler anlamında- bu dünyada kendi fiilleriyle kalıba dökülmüş ve bu ara dünyada insanın bedeni olarak zâhirleşmiştir. Bu esası belirtirken, Şii İmamları, insanın insan sonrası durumlarına, özellikle de, İmamların temsil ettiği kâmil insana işaret ederek şöyle derler: “Ruhlarımız bedenlerimiz, bedenlerimiz ruhlarımızdır.”¹¹³

İnsanlar hayvanlardan bir çok noktada farklı olmalarına rağmen insanların çoğunun rûhanî kuvvetleri ve sıfatları tâbîî kuvvetlerinin kahrı altında silinip gitmişlerdir. Bu durumda çoğu insanda rûhanî sıfatlar ve insanî-hakîki özelliklerden hiçbir şey gözükmez. Bunlar hakiki manada insan değildirler. Bunlara ancak beşer adını verebiliriz. Dolayısıyla bunlar gerçek insan ile hayvanlar arasında yer alırlar.¹¹⁴

¹¹⁰ Eflâtun, Timaios, çev.Erol Güneş, Lütüfî Ay, İstanbul 1997, 53-57.

¹¹¹ İbn Arabî, Füsûs-ül Hikem, 296-297; bkz. Davud el-Kaysırî, Mukaddemat, 58.

¹¹² İbn Arabî, Futuhat'ül Mekkiyye, c.IV, 247.

¹¹³ Nasr, Bilgi ve Kutsal, 186.

¹¹⁴ Sadreddin Konevî, Fusûsü'l- Hikemin Sırları, çev.Ekrem Demirli, İstanbul 2003, 48.

2. Kalp

Kalp kavramı Müslümanlar düşünce hayatı için gerek ontolojik ve gerekse epistemolojik açıdan İslam'ın ilk günlerinden bu yana çok önemli bir yer işgal etmiştir. Velilerin başı, İbn Arabî gibi pek çok metafizikçinin kendisine çok şey borçlu olduğu, Rabbanî ârif ve ayrıca kalp ve kalp gözüyle ilgili kendisinden pek çok haberin bize ulaştığı Hz.Ali(k.v.) ile ilgili şu rivayeti aktarmak istiyoruz: “Za’leb El Yemani Hz.Ali’ye sordu: “Ya Emir el-Mü’minin Rabbini hiç gördün mü?” O da “Görmediğime mi ibadet edeyim?” dedi. Adam, “Peki onu nasıl görüyorsun?” diye sordu. Bunun üzerine şöyle dedi: Bakışlar, onu göz görüşüyle görüp idrak edemezler; fakat kalpler, onu iman gerçekleriyle görür.”¹¹⁵

Hatm-ı evliya İbn Arabî’ye göre, kalbin fiziki varlığımızın merkezi olması aslında onun bütün varoluşun ve sırf varlığın merkezi olduğunun işaretidir. Kalp rahatlığın, huzurun ve mutluluğun merkezidir. Allah’ın kâinatı yaratmasını sağlayan rahmani nefesi de kalbin işlevine telmihte bulunur. İlahî nefes kalp vasıtasıyla alınır ve verilir. Böylece ilahî tecelli ancak kalbe yansır ve kalp her an bütün tecelliyi eksiksiz olarak idrak edebilir. Ayrıca sevgi ve aşk eyleminin kendisi de kalpte gerçekleşir. Kalbin önemini ifade eden daha başka bir çok argüman bulmak mümkündür. Ama sadece su meşhur hadisi şerif bile tek başına anlatmak istediğimizi dile getirmek için yeterlidir: “Beni semalarım alamadı. Keza yerimde. Ama mü’min kulunun kalbi beni aldı.” Bu kutsi hadiste işaret edildiği üzere kalp Tanrı’nın rahmetinden daha geniştir, çünkü rahmet Tanrı’yı çevrelemez.¹¹⁶

Kalbin Allah’ı görüşü, Hakk’ın suretlerde değişik ve çeşitli tecellisini genişleyerek ve daralarak almasıyla olur. Bu ise kalbin teneffüs işinin ifadesidir. Hakk’ın tecellisi iki çeşittir: birincisinde kalp Hakk’ın tecellisini belirler. Bu inanılan Tanrı’yı oluşturur. İkincisinde ise Hakk kalbi belirler. Tıpkı yüzüğün kaşını belirlemesi gibi.

Kalp ayrıca bilme işinin de öznesidir. Kalpte insanı hikmete götüren şeyler ve onun hilafına götüren şeyler vardır. Kur’ân’da “bunda kalp sahibi olan kimse için

¹¹⁵Hız.Ali, Nehcü’l Belâğâ, 224.

¹¹⁶ İbn Arabî, Şeceretü’l Kevn (Üstün İnsan), çev.Abdülkadir Akçiçek, İstanbul 1996, 48; İbn Arabî, Futuhat’ül Mekkiyye, c.IV,184/222 ;İbn Arabî, Füsûs-ül Hikem, 148.

muhakkak öğüt vardır” buyurulması kalbin türlü suretleri ve sıfatları kabul ederek halden hale geçmesi dolayısıyladır. Allah ‘akıl sahibi’ için demedi; çünkü akıl bağıdır. İşi tahdit ile tek bir esasa bağlar. Halbuki hakikat kendi nefsinde böyle bir tahdit ve inhisarı kabul etmez. Şu halde Kur’ân sadece aklını kullanan bir kimse için öğüt kitabı değildir.¹¹⁷

Eski simgecilik ilmine göre, ruh ile nefis ortak çocuklarını yani kalbi, kendi taraflarına çekmek için uğraşım içindedirler. Burada ruh derken bireysel mahiyeti aşan akli ilke, nefis derken de “benin” dağınık ve dayanıksız alanını belirleyen merkez kaç eğilimleri ile “psyche” anlaşılmalıdır. Kalp aynı zamanda bedenın hayat merkezi organıdır. Deyim yerindeyse, dikey (ruh) ile yatay (nefis) düzleminin kesişme noktasındadır ve denir ki kalp, savaşında, kendisine hayat veren bu iki unsurdan galip gelenin mahiyetine büründür.

İbn Arabî’ye göre kalp idaresi, sineye ne sarkıtırsa dil ondan anlatmaya başlar. Tıpkı bir tercüman gibi. Sonra Allah Teâlâ duygularını kalbin elçisi eylemiştir. Ruhun da iki elçisi vardır. Yani biri zâhiridir, diğeri de gizli. Ruhun, insandaki bâtinî elçisi, iradedir. Ruhun zâhirî elçisi de, dil. İrade; burada Cebrail menzilesindedir. Vahyini dile iletir. Dil ise, iradenin bir tabircisi ve tercümanıdır. Durum böyle olunca, düşünürümüze göre, her şeyin delilini insan kendinde aramalıdır.¹¹⁸

Kısa bir değerlendirme yapmak gerekirse eğer İbn Arabî’ye göre ‘insan nedir?’ sorusuna verilebilecek en özet cevap ‘insan her şeydir’ olacaktır.

B. MUTLAK VARLIK VE İNSAN

İbn Arabî metafiziğinin temel meselelerinden birisinin de mutlak ile nispî ve bu ikisi arasındaki ilişki olduğunu belirtmiştik. Bu temel ilke insan meselesiyle de direkt bağlantılıdır. Dolayısıyla İbn Arabî bu konuyla ilgili çok söz söylemiştir.

İnsan kendisini çevreleyen, açıkça gördüğünü ve bildiğini zannettiği dünyayı tanımaktan dahi gafildir. Bir duvarın önünü kapatması veya gözlerinin kapanması onu bütün dünyaya kapatacaktır. O kadar ki insan çoğu zaman kendisinden dahi gafil

¹¹⁷ İbn Arabî, Fusûs-ül-Hikem, 153.

¹¹⁸ İbn Arabî, Üstün İnsan, 49-52.

olmakta ve başkası tarafından yönlendirildiği izlenimine kapılmaktadır. Bu ve bunun gibi sayısız örneklendirmeye insan bilgisinin sınırlılığının ne kadar büyük olduğu ortaya konabilir. Böyle sınırlı bir varlığın sınırsız ve yaratılmamış bir varlığı bilmesi zordur. İbn Arabî'nin kullandığı sembolizmi kullanırsak, yalnız başına bir piyonun bir şaha tuzak kurması mümkündür değildir¹¹⁹ Veya Hz. Ali'nin dediği gibi, "surete, şekle bürünmüş mahlukun sıfatlarını bilmekten aciz, yaratılmışların sınırlarını anlamaktan mahrum olan bizler için yaratan hakkında konuşmak ne kadar zor ve uzak bir iştir."¹²⁰

İnsanın bilgiyi elde etmesinde duyu organları şüphesiz önemlidir. Ancak Mutlak'ın bilgisinde duyu organları yetersizdir. Fakat doyumsuz bir tecessüs kabiliyetine sahip olan akıl sormadan edemez. İnsan hep bilmek ister. İnsanı böyle meraklı yaratan Tanrı'nın, insana bazı şeyleri izah etmek mecburiyeti vardır, diye düşünüyoruz. Değil mi ki bazı şeyleri soruyoruz o halde bu soruların cevapları da olmak zorundadır. Tanrı için mecburiyetten bahsettik. Mecburiyet ile tahdidin ve özgürlük ile keyfiliğin birbirine karıştırılmaması gerekir. Mecburiyetin bir kemâl olduğu ve özgürlüğün zıddı olmadığı ve aynı şekilde keyfiliğin bir noksanlık olduğu ve İlahî mahiyetin bir sıfatı olamayacağı unutulmamalıdır. Eğer Tanrı bize hakikat borçluysa bunun sebebi kâmil, asil, iyi ve hakikati sever olan Tanrı'nın tabiatının aksine davranamaz olduğundandır.¹²¹ Bütün varlığın ve bilginin menşei olan Mutlak hakkında da insanın bazı soruları vardır. İmkan âleminde nefes alıp veren bizler için Mutlak'ın varlığı hep tartışma konusu olmuştur. İmkanın, Mutlak olmaksızın varlık bulamayacağı bedihî bir bilgidir. İnsanlık için problem konusu Mutlak'ın varlığından ziyade onun nasıllığıdır. Elbette ki Mutlak deyince ilk akla gelen Hakk Teâlâ'dır. O'nun Mutlaklığı genellikle zât ve sıfatlar ilişkisi içerisinde değerlendirilir.

"Gerçek varlık, diyor İbn Arabî, zâtı ve aynı itibariyle ancak Allah'ın varlığıdır. Tanrı Zâtı, eşsizlikle isimlendirilen Hakk'ın hakikati ve belirtmek veya belirtmemek şartı olmaksızın öz bir varlık olması dolayısıyla gerçek varlıktan başka bir şey değildir. O Zât olması bakımından isimlerden, sıfatlardan münezzehtir. Onun

¹¹⁹ İbn Arabî, Harflerin İlmi, 151.

¹²⁰ Hz. Ali, Nehcü'l Belâğâ, 204.

¹²¹ Frithjof Schuon, İslam ve Ezeli Hikmet, çev. Şehabettin Yalçın, İstanbul 1998, 142.

için sıfat, isim, resim yoktur. Onda gizli olan çokluğa hiçbir yönden itibar yoktur. Bu da esma cihetinden değildir. Çünkü onun isimleri için türlü delâlet vardır. Biri (Zât ismi ki) O, bu isimle anılan varlığın aynıdır. Diğeri de ismin delâlet ettiği şeydir ki bu isim, o şeyle başka isimlerden ayrı ve farklı olur.”¹²² Buradan anlaşılacağı üzere ona göre, bir isim ötekinin aynı olması bakımından Hakk’tır. Yine bir ismin diğereinden farklılaştığı yön itibariyle o, hayalimizde aradığımız Hakk’tır. Bu açıdan muhteşem nizamıyla görünen ve görünmeyen âlemlerde onun dışında hiçbir şey yoktur. Ancak insanın hayalidir ki gölge ve yanılsamaya dayanan varlıkları mevcut kılar. Bu yanılsamadan kurtulmak isteyen Allah’ın zâtına yönelmelidir.

İşte bu noktada İbn Arabî İhlâs suresini Mutlak’ın varlığı ve bilgisi açısından delil olarak sunar ve bu surenin bu meseleyi izah etmek için indirildiğini iddia eder. Kendisi yaptığı tefsirli mealden sonra bu sureden iki sonuç elde eder: “Allah’ın eşsizliği, bizim varlığımızı dileyen İlâhî isimleri itibarıyla çokluk içinde eşsizlik ve bizden ve ilâhî isim ve sıfatlardan gani bulunması itibariyle da zâtına ait eşsizliktir.”¹²³

Âlem sebeplere muhtaçtır ve onun en büyük sebebi de Hakk Teâlâ’dır. Hakk’a gelince, âlemin muhtaç olduğu ilâhî isimlerden başka bir sebeple onun âleme ihtiyacı yoktur. İlâhî isimler ise âlemin kendisine ihtiyaç duyduğu şeylerdir ki O da Allah’tan başkası değildir. İnsanların bazısını bazısına muhtaç olduğu açık olduğundan bizim isimlerimiz de ilahî isimlerdir. Halbuki bizim varlığımız gölgedir ve hakikati itibariyle ondan başkası yoktur. Şu halde O bizim hem özümüzdür hem de değildir.¹²⁴ İşte İbn Arabî’de mutlak ve nispî arasındaki ilişki zât ve sıfatlar ilişkisi açısından kısaca böyle izah edilir.

İbn Arabî’ye göre, Hakkın Mutlaklığı zıddı kayıt altında olmak olan bir Mutlaklık değildir. Çünkü eğer böyle olursa Mutlak takyit edilememekle sınırlandırılmış olur. O’nun Mutlaklığı, sınırlılıktan ve Mutlaklıktan dahi Mutlak olmaktır. O hiçbir zıt ile değerlendirme altına alınamaz; hakkında teşbih ve takdis kaydı konulamaz. O’nun hakkındaki Mutlaklık, bilinen birlik ve çokluk veya

¹²² İbn Arabî, Fusûs-ül-Hikem, 122.

¹²³ İbn Arabî, a.g.e., 123.

¹²⁴ İbn Arabî, a.g.e., 124.

Mutlaklık ve sınırlamada hasr edilmekten veya bütün bunları birleştirmekten veya münezzehlikten “Mutlak” olmaktan ibârettir.¹²⁵ O halde Mutlak bir nur-ı hakikidir ki, onun vasıtasıyla eşya idrak olunur, fakat kendisi idrak olunmaz. Zira o, nisep ve izâfetten tecerrüdü cihetinden Allah Teâlâ hazretlerinin ayn-ı zâtıdır ki bu açıdan o Zât’ı bilme yolları kapalı ve kilitlidir.¹²⁶

İbn Arabî’ye göre, bilgi perspektifinden bakılınca Mutlak, *Hakikatlerin Hakikati* veya *Sırru’l-Esrar* gibi isimlerle adlandırılır. Hakk bu mertebede, kendisini ‘Tanrı’ olarak izhar ettiği mertebenin bile ötesinde ve her hangi bir suretle sınırlanmamış olmasına rağmen bütün suretlerde hazırır. Hakk her mahdut olan şeyin sınırlarıyla sınırlanmıştır ve yine Hakk her yaratılana nüfuz eder. Onun her varlığa sokulması onun varlığın aynı olması itibariyledir ve dolayısıyla Allah her şeyi zâtıyla korur. Şu halde Hakk’ın bütün eşyayı koruması, bir şeyin kendi suretini yabancı bir suret olmaktan koruması demektir. O her görenle görür ve her görünende görünür. Demek ki âlem, onun suretidir. Bu açıdan Hakk’ın târif ve tahdidi imkansızdır; çünkü suretler sonsuzdur. O, âlemin ruhu olup onu sevk ve idare eder. Buradan hareketle âdem, *insan-ı kebir*’dir, şundan dolayı ki insan bütün evrenin ruhudur.¹²⁷

İbn Arabî düşüncesi günümüz uzmanlarından Affifi’ye göre ise Mutlak, yasalar vasıtasıyla kendisine ulaşılan sebepsiz ilkedir.¹²⁸ Bilgi penceresinden nispi hakikat olarak gözükür. Bu Hakk’ın yüzünü varlık âlemine çevirdiği mertebedir.

İbn Arabî’ye göre, Mutlak’ın ilahiyât açısından kendini, isim ve sıfatlar diye adlandırılan ve yine kendisi olduğu diğerlerine açan Tanrı olduğunu ifade etmiştir. Bunun metafiziksel açılımına göre ise Tanrı nisbîlikle kendini kendi önünde görür. Bu bir gölge veya dış çizgidir ve buradaki sonsuz değişimlerde Tanrı kendini olduğu gibi görür. İbn Arabî’ye göre Tanrı aynı şeyde hem Mutlak olarak hem de mukayyet olarak gözükür. Ayrıca insan varlığı içerisinde Mutlak’a tekabül eden şey, akıldır. Bu

¹²⁵ Konevî, Vahdet-i Vücûd ve Esasları, 10; Abdülkerim el-Cilî, İnsan-ı Kâmil, çev.H.Fevzi Paşa, İstanbul c.I, 227.

¹²⁶ İbn Arabî, Fütûhat-ı Mekkiye, çev.Selâhaddin Alpay, 10; Konuk, Fusûs’ul Hikem Tercüme ve Şerhi, c.II, 219.

¹²⁷ İbn Arabî, Fusûs’ul Hikem, 54, 134-135, 297.

¹²⁸ Affifi, Muhyiddin İbn-i Arabî’de Tasavvuf Felsefesi, 28.

ilkenin yerini tutar, bireyin kendisi ise zuhur etmiş varlık yerini tutar. Mutlak ilkedir, âlem ise zuhurdur. İnsan aklına baktığımız zaman evrensel bir boyutunun olduğunu görürüz. Buradaki 'akıl' kavramı daha çok uslamlama olarak ifade ettiğimiz faaliyeti yapan şey değildir. Bu saf olan ve amelîyesini kalpte yerine getiren akıldır. Ayrıca eğer bu Evrensel İlke yani 'kalbî akıl' olmasaydı ne insanlar arasında her hangi bir bilgi alış verişi olabilirdi ve ne de hangi tür olursa olsun birlikten bahsedilebilirdi. Bilenin kendisine has renginden bir parça katkısı olmakla beraber Saf Ruh veya Akıl her bilende ve bilinende vardır. İnsan ise İlâhî Aklın en mükemmel yansımasıdır.¹²⁹

İbn Arabî metafiziğinin mutlak-nispî ikilemi üzerinde geniş açıklamalarda bulunan Schoun'a göre Mutlak'ın inişi yönünden üç tecelli yada uknum vardır: Birincisi, Varlık-Üstü Varlık yada Kendi; Mutlak Hakikat, Atmâ; İkincisi, Varlık yada Rab, Yaratan, Vahy eden ve Yargılayan; Üçüncüsü, Zuhur etmiş olan İlâhî Ruh; bunun üç kipliği vardır: Evrensel/küllî yada Melekî Akıl; insan dilinde vahyeden İnsan-Logos; ve bizdeki Akıldır ki bu "ne yaratılmıştır ne de yaratılmamıştır" ve bu Akıl insan türüne öteki yaratıklar karşısında, insanın merkezi, mihriveri, ruhanî ve neredeyse ilahî rütbesini verir. Şu halde rahatlıkla söyleyebiliriz ki, insan hakikat için yaratılmıştır. Belki de bütün sınırlılığına rağmen insanın yaratılış gayesi, Mutlak hakikatin varlığından haber vermektir. Bizdeki Mutlak kavramı dahi insanın ondan payının olduğunu gösterir. İnsan her şeyden önce Mutlak hakikat için yaratılmış çift yönlü bir havuz gibidir. Bilhassa İslam onu önce Mutlak'ın hakikati ile, daha sonra da Mutlak'ın yasasıyla dolduruyor. O halde İslam özü itibariyle bir hakikat ve bir yasadır; ya da bilinen bir hakikattir ve bilinen bir yasadır. Hakikat akli cevaplar, yasa iradeyi. İslam'da Mutlak ile nispî arasındaki sınır çizgisi âlemi Tanrıdan, ilahî sıfatları Allah'ın zâtından ayırır.¹³⁰

İbn Arabî'ye göre, insanda değişebilen şeyler bizâtihi insanlığa ait şeyler değildir; insan mucizesine ait şeyler değişmezler; çünkü Tanrı'nın suretinde artma ve azalma söz konusu olamaz. İnsanın Tanrı'nın suretinde olduğunun delili onun Mutlak kavramına sahip olmasıdır. İşte insanın tüm özü ve dolayısıyla vazifesi bu asli kavramda yatmaktadır. Mutlağın bilinemezliği meselesine gelirsek bu

¹²⁹ İbn Arabî, Füsûs-ül Hikem, 56; Izutsu, İslam'da Varlık Düşüncesi, 81.

¹³⁰ İslam'ın Metafizik Boyutları, 137; Schoun, İslam'ı Anlamak, 18, 31.

bilinemezlik insanın kendi zâtı için de geçerlidir. Yani kim insanı zâti olarak bilebilir ki.¹³¹ Bilinebilirliği ölçüsünde Mutlak bilinebilir ama bilme fiilinin öznesi akıl ve fikir değildir. Mutlak'ı kayıt altına almanın nedeni de akıldır. Bu rasyonel akıldır ve bu akıl düşüncesi ve araştırıcılık vasıflarıyla Mutlak'ı bilemez. Akıl kendi düşüncesi açısından O'nu nasıl bilsin? Aklın dayandığı burhanı, delili ya histir ya zarurettir yada tecrübedir. Halbuki Yüce yaratıcı bu usûl ve yöntemlerle idrak edilemez. Ama rasyonel akıl Mutlak'a yönelebilir, O'nun varlığına deliller bulabilir; fakat inkar da edebilir. Onun Tanrı'ya karşı isyanı metafizik bir bakış açısından, insanın "Tanrı sûretinde" yaratılmış olduğunun kanıtıdır.¹³² O halde akıl ister kabul etsin ister reddetsin her halükarda Mutlak'a işarete bulunur. Metafizikçilerin aklı tenkidi, aklın Mutlak'ı gözle görme ve yaşayarak bilme derecesindeki yetersizliğini bilmeyerek, yaptığı takyitleri Mutlaklaştırması ve kendisinin üstünde bir güç görmemesi açısındandır. Yoksa akıl da hakikate dahil olan bir varlık derecesidir.

Mutlak ancak kendi vasıtasıyla bilinebilir. Zât-ı Mutlak, ilm-i mutlakından bazılarını insanı muttali kılar.¹³³ Diğer insanlar ister anlasınlar ister anlamasınlar, sadece Mutlak Varlık (el-Ahad), kesin olarak tam anlamıyla anlaşılır, öyle ki akıl, özü içinde, Tanrı'yı anlar, kavrar, çünkü bizzât o da yaratılmamış ve yaratılamaz. Böylece o mümkün hadiselerin anlamını haydi haydi kavrar ya da bilir. Dünyanın ve insanın anlamını bilir. Gerçekten akıl her şeyi Vahyin doğrudan yada dolaylı yardımıyla bilir. İbn Arabî vahyi şöyle tanımlamaktadır: " Akılca aydınlanmış ve belli olmuş manaların, hisse bağlı olarak, kalplere geçmesi ve inmesidir."¹³⁴ Vahiy Aşkın Akl'ın nesnelleşmesidir ve kendimizde taşıdığımız gizli bilgi yada bilgileri belli bir derecede uyandırır.

Vahyi, aşkın aklın nesneleşmesi olarak tanımlamıştık. Bu olay İnsan-ı kâmilin kalbinde gerçekleşir. Kâmil insanın kalbi bu âlemin sonsuz derecede artmış halini kalbine alsa onları duymaz. Bu kalp, kozmik zihin yada İbn Arabî'nin anladığı anlamda 'kâmil insanın kozmik ve evrensel bilinci'dir. Bu bilinç câmî'dir. Bu

¹³¹ İbn Arabî, Fusûs-ül-Hikem, 100.

¹³² İbn Arabî, Harflerin İlmî, 239; İbn Arabî, Futuhat'ül Mekkiyye, c.II, 223; İbn Arabî, Mârifet ve Hikmet, 170; bkz. S.Hüseyin Nasr, Bilgi ve Kutsal, 209.

¹³³ Konuk, Fusûs'ul Hikem Tercüme ve Şerhi, c.II, 208.

¹³⁴ İbn Arabî, Fütûhat-ı Mekkiyye, çev.Selâhaddin Alpay, 223.

Mutlak'ın her şeyi kuşatıcı olmasıdır. Ârifin kalbinde ihtiva ettiği söylenen varoluşun tüm sıfatları, Mutlak'ın çok sayıdaki tecellisinden başka bir şey değildir. İşte bu noktada ârifin kalbi Mutlak'ı bile ihtiva edebilir. Bu durumda ârifin 'ben'i artık insanî bir ben değildir; onun beni Mutlak'ın hüviyetiyle ile tam manasıyla bütünleşip özdeşleşmiştir. İlahî hüviyet, Mutlak'ın, en somut bireysel tezahürlerde tecelli ettiği ölçüde kendisine kesin bir şekilde işaret edebileceğimiz en derin metafizik katmandır. Ârifin kendini bilmesi, Mutlak'ı bilmesidir.¹³⁵

İbn Arabî'nin Mutlak ile insan arasındaki düşüncelerine dayanarak şu sonuçlar elde edilebilir. Birincisi, sır olan ve ebediyen gizli ve örtülü olan şey, Mutlak değil duyularla tecrübe edilen âlemdir. Mutlak, kendini asla gizlememiş ve ebediyen apaçıktır. Sıradan insanlar bu noktada tamamen hata işlemektedirler. Onlar âlemin apaçık ve görünür olduğunu, Mutlak'ın ise gizli bir sır olduğunu zannederler. Bunun nedeni, çağdaş insanın "somut"tan söz ederken, çoğu kez sanki "köpüğe" somut, suya da "soyut" der gibi bir hale bürünmeleridir. Oysa bu, arazlarla Cevher arasındaki farkın birbirine karıştırılmasıdır.¹³⁶

İkinci olarak Mutlak ve izafinin bilinip bilinmeyeceği meselesi, ilahîyat açısından hidayet ve delâlet ikilemi etrafında da değerlendirilebilir. Çünkü kişiselleştirilmiş Tanrı kadir-i mutlak olarak kabul edilir. Halbuki Mutlak'ın gözleri kör edici aydınlatıcı ışığı onu bir anlamda bilinemezlik kılıfına sarmış ve bu durum karanlığa sapacaklar için yeterince karanlığın oluşmasını sağlamıştır. Ama aynı zamanda hakikate gözleri açık olan insanlar için de yeterince aydınlık her zaman olmuştur.¹³⁷ Bu da Mutlak'ın kendisini nisbîler vasıtasıyla tanıtmasıdır. Mutlak ve nispi arasındaki ilişkiyi anlayamayanlar işin hakikatine erişemezler. Mutlak'ı örtterek onun vasıtası olmak izafiyetin gayesidir. Gerçek, yayılma yoluyla 'dışa açılır' ve kendisini kendisinden ayırmak suretiyle izafiyet olur. Bu'dış'ın bizâtihi Gerçek'te olduğu doğrudur, ama o, dış olarak ve sembolik bir tarzda vardır; yani Sonsuz, yayılma eğilimi dolayısıyla bu dışı düşünür ve gerçekte var olmayan bir boşlukta genişlemeye meyleder. Bu boşluk kendinde izhar edilen ışınların dışında bir

¹³⁵ İzutsu, İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler, 179-183

¹³⁶ İzutsu, a.g.e.,99-100.

¹³⁷ Pascal, Düşünceler, 70-72.

gerçekliğe sahip değildir. İşte bu noktada anlayış farklılıkları ve gerçeği kavrayamama yetersizliği ortaya çıkmaktadır.¹³⁸

Son olarak ise şu söylenebilir ki felsefe ile metafiziği iyi ayırmak gerekir. Bu ayırım bir çok kafa karışıklığının çözülmesine vesile olabilir. Peygamber, veli, ârif gibi bir kısım insanı dışarıda tutmak kaydıyla, insan için bilinemez olan pek çok şey vardır; ama bu, bilinemezliğin mümkün alt yapısını sağlayacak bir veri olamaz. Çünkü bilinemezci bir felsefe olabilir; ama bilinemezci (agnostik) bir metafizik olamaz.¹³⁹

C. ALLAH VE İNSAN

Tarihin başlangıcından beri dünyada insanla ilgili olarak kalıcı bütün olguların başında iki şey vardır: İnsanoğlunun nesilden nesile aktardığı kendi varlığı ve insanoğlunun Tanrısı. Bu ikisi hiçbir zaman birbirlerinden ayrılmamıştır. İnsanlık serüveni, insanın Tanrı'yla beraber yaptığı yolculuğu andırır. İnsan için Tanrı sadece semada değil aynı zamanda ölümdedir, yanındadır. Hatta yolculuğun yapıldığı yol dahi Tanrı'dır. İnsan sanki Tanrı'dan yine Tanrı'ya mesaj gibidir. Bu o kadar yoğun ve sık işlenen bir mevzudur ki, insan ve Tanrı arasındaki münasebet hakkında neredeyse söylenmedik söz bırakılmamıştır. İbn Arabî de belki eskilerin söylediğini kendisi açısından yenilemekten başka bir iş yapmamıştır diye düşünülebilir. Ama ona göre Allah'ın, kullarına aynı anda aynı biçimde tecelli etmesi mümkün değildir. Hatta müteakip iki an içerisinde bir insana Allah aynı biçimde tecelli etmez. Çünkü bunun aksi bir durum onun sonsuzluğuna aykırı bir sonuç doğurur. Tecelli sonsuz, bir kerelik ve kişiye özeldir. O halde her bir insan ferdinin varlığı, Allah'ın zuhur imkanlarından bir kısmının ortaya çıkması demektir. Demek ki âlem Allah için vardır¹⁴⁰

İbn Arabî metafiziğinin temeline Allah'ı koymuş¹⁴¹ ve insanı ise o temelin merkezinde bir yere yerleştirmiştir. Sanki onun bütün gayreti Tanrı ile insan arasındaki ilişkiyi ortaya koymaktır. Ona göre insan bir kap hüviyetindedir, Tanrı ise

¹³⁸ Schoun, Varlık Bilgi ve Din, 37.

¹³⁹ Corbin, İbn Rüşd'den Günümüze İslam Felsefe Tarihi, 73.

¹⁴⁰ İbn Arabî, Futûhat, c. III, 384.

¹⁴¹ Ülken, İslam Felsefesi, İstanbul 1993, 286.

o kaptaki şey gibidir ve Tanrı'yı o kabın bizâtihi kendisinde aramak yanlıştır. Fakat Tanrı'yı o kabın dışında da aramak boş bir gayrettir; çünkü Tanrı o kaptadır. Aslında bu bir paradokstur ve aklın önünü çelmektedir. Ama Allah'ı aramaktan vazgeçmek insan için mutsuzluk kaynağıdır. Tanrı, İbn Arabî'nin dilinden insanoğluna şöyle seslenmektedir: 'Bana kavuşuncaya kadar beni ara ki yükselesin! Fakat bu arayışında edepli ol! Yola başlangıcın esnasında hazırlıklı ol! Aramızdaki farkı iyi ayırt et!'¹⁴²

1. Allah'ın Varlığı

Allah kelimesiyle ilgili İbn Arabî şöyle demektedir: "Allah sözü işaretten anla,yan kimse nazarında tahkik yoluyla düşünülürse bir küllî mefhumdan ibarettir, bu mefhum ise Allah'ın *faal* olan isimlerinin hepsini içine alan ve imkân âlemindeki *münfail* mahzarları da toplu bir surette beliren Allah'lık mertebesinin ismidir."¹⁴³

Ona göre, vücût âleminde eseri yaratan ve eserin mahalli olan eşya olmak üzere ikili bir ayrıma gidebilir. Eseri var kılan her ilâhî tecelli her şeyi aslına bağlar; çünkü gelen her tecelli mutlaka bir asıldan ayrılmış daldır. Şu halde âlemin varlığı söz konusu edilmeksizin Yüce Zât'ın ilahlığından bahsedilemez.¹⁴⁴

İbn Arabî metafiziğine göre Allah en bilinmez olan sırf Mutlak varlığın, feyz-i Akdes tecellisi sonucu oluşan birinci tecelli mahallidir. Bu varlık mertebesinde varlık bütün isim ve sıfatların merkezi olan ilah konumundadır. Bu varlık merkezi Mutlak varlık ile aynıdır ancak tecellinin doğurduğu açılımlar dolayısıyla Mutlak kendini bütün isim, sıfat, fiil, biçim ve suretlerle sınırlandırmıştır. Aslında buradaki sınırlanma, karanlık bir odadaki ışığın yanmasıyla her şeyin görünür hale gelmesi gibidir. İşte ışık, o ilk feyz-i akdes tecellisidir. Tanrı ise o görünen odanın merkezidir. Merkeze dönük sayısız ayna ise insan fertlerine ve her tür mevcudata işaret eder.

Allah'ın Zât-ı ehadiyyesinin külliyat itibariyle altı mertebesi vardır. Bakış açısına göre varlıkla ilgili yapılan tasnifler küçük farklılaşmalara uğrar. Aslında İbn Arabî'nin yaptığı farklı tasniflere rağmen onun *Hazaret-i Hamse* taksimi meşhur

¹⁴²İbn Arabî, *Harflerin İlmî*, 47.

¹⁴³İbn Arabî, *Fusûs'ül-Hikem*, 266-267.

¹⁴⁴İbn Arabî, a.g.e., 80.

olmuştur. O halde ârifler için önemli olan varlığın mertebeli var oluşundan şüphe etmemektir. Biz burada A. Avni Konuk'un yaptığı tasnifi kaynak olarak alıyoruz. Buradaki altıncı varlık mertebesi sadece adlandırmak açısından vardır. Okunduğu zaman görüleceği üzere bu merteye diğer beş mertebenin toplamıdır. 1) La-taayyün, ıtlak ve zât-ı baht mertebesidir. Hakkında konuşulmaktan dahi münezzehtir. Selb-i taayyün ve kayd-ı ıtlak mefhumundan dahi mukaddestir. Hak Teâlâ'nın künhüdür, en üst mertebedir. 2) Vahidiyet mertebesidir. Zât-ı sırfın kendisinde yine kendisine, kendi zâtı ile vaki olan tecellisinden ibarettir. Bu tecelliye feyz-i akdes denir. Bu Mutlak olanın kendisinde bütün nispetleri var kılma mertebesidir. Bu mertebenin ismi Allah'tır. İlmi olarak belirlenen suretlere a'yânı sâbite denir. 3) Ervâh, âlem-i ulvî, gayb, emir, melekût'de denir. Suret-i ilmiye cevher-i basit olarak var olur. Şekil, levn, zaman, mekan, hark ve iltiyamdan mücerrettir. Zâtı Mutlak ayrılık ve gayrilik üzere hariçte zuhur eder. 4) Âlem-i misal: ervah ile ecsâm arasında vasıta. Latif ve nuranidir. Rûya bu mertebededir. 5) Şehadet, kevn ve fesad âlemi. Cisim ve eşyalar hariçte zuhur eder. Unsurları üç haldedir: Gaz, katı ve sıvı. 6) İnsan: Allah isminin mazharıdır. Bütün esma onda mevcuttur. Kâmil ve gayri kâmil olmak üzere iki kısımdır. İnsan hayat ağacını meyvesi ve zâtın aynasıdır. Yaratılışın amacıdır.¹⁴⁵

Bu tasnife benzer bir tasnifi *Fusûs*'u Türkçe'ye kazandıran ve yaptığı dipnotlandırma ile okuyucuya rehberlik yapmaya çalışan Nuri Gençosman yapmıştır: "Hazerat-i hams: 1-Gayb-i mutlak, 2- Hazret-i ilmiye, 3-Gayb-ı Muzaf, 4- şehadet-i mutlaka, 5-Yukarıdaki dört Hazreti birleştiren Hazret-i câmia'dır."¹⁴⁶

İbn Arabî'ye göre Allah'ın varlığının delili insandır. İnsanın Allah için hariçten delil araması boşunadır. Yapılması gereken Allah'a yükselmeye çalışmaktır. Allah için delil insanın kendi zâtındadır.¹⁴⁷

İbn Arabî'ye göre Allah zâtı bakımından tek ve eşsiz, isim ve sıfatları açısından ise çoklu bir birliktir. Ancak her mahlukun kendisine ait bir Rabbi vardır. O halde yaratılmışlardan her fert için ancak Tanrı'nın tekliği söz konusudur ve yine

¹⁴⁵ Konuk, *Fusûs'ul Hikem Tercüme ve Şerhi*, 109-114.

¹⁴⁶ İbn Arabî, *Füsûs-ül Hikem*, 94, birinci dipnot.

¹⁴⁷ İbn Arabî, *Tedbirat-ı İlâhiye*, 53; Keklik, Muhyiddin İbn'ül Arabî el-Futûhât el-Mekkiye, 34.

Allah'ın Zât âlemindeki birliği bakımından da hiçbir varlıkla ortaklığı söz konusu değildir. Zâten vücûdda yalnızca Hakk vardır. Allah parçalanamaz bir birliktir ve kendisindeki bilkuvve mevcut olan isim ve sıfatların toplamıdır.¹⁴⁸

Şeyh-i Ekber'e göre, Allah Vacib'ul-Vücûddur ve varlığı kendi zâtındandır, insan ise vücûtta Allah'a muhtaçtır. Allah'ın âleme ve âdemoğullarına vücûd bahşetmesi kendi zâtından doğan bir gerekliliktir. Çünkü Tanrı demek hakikat, zuhur ve yeniden bütünleşme demektir. Bizim varlığımızın vacip olmadığı bedîhidir. Bu açıdan varlığı zâtî olarak vacip olanı bilmemiz imkansızdır. Ancak yine de insan Tanrı suretinde, aşkın bir akla ve hür iradeye sahip bir varlıktır.¹⁴⁹

Bilinemez olan Mutlak'tır. Mutlak kendini kendine açtığı zaman hakkında bilgi sahibi oluruz. Zâten bu açılımın sebebi Mutlak'ın Mutlak olmasından kaynaklanan bilinme arzusudur. Yani Mutlak eğer bilgi objesi olmasaydı kendini sınırlamış olurdu. 'Mutlak'ın bu sınırlanmışlıktan kurtulmak kaygısı, onu, açılımının zorunluluğundan doğan göreceli varlıklar vasıtasıyla, başka bir sınırlılıkla karşı karşıya getirmemiş midir?' diye sorulacak olursa, buna şöyle bir cevap verilebilir: Mutlak kendi Mutlaklığı içerisinde kalarak ve yine kendi içerisinde sonsuz tahdit ve sınırlamalara gitmiştir. Bu biçim ve suretlere bürünen şeyler Mutlak'ın varlığıyla feyzlenmiştir ve varlık konusunda onunla bir ortaklıkları da yoktur. Yani onları var kılan hiçbir şeyleri yoktur. Kendilerinden bahsetmemizi sağlayan suret ve biçimleri ancak birer imkandır ve dolayısıyla yokluktur. O halde Mutlak'ta bir bölünme ve çoğalma yoktur. Sadrettin Konevî, Hakk'ın hüviyetinin, onun taayyünsüzlük ve bütün itibarları ortadan kaldıran gerçek vahdeti açısından Mutlaklığına işaret ettiğini, Hakk'ın isimler, sıfatlar, nispetler ve izâfetlerinin ise Hakk'ın kendi kendini düşünmesi ve zuhuru açısından kendi açılımlarını idrâki olarak değerlendirir.¹⁵⁰

İbn Arabî'nin sıfatlar öğretisini değerlendiren Karadaş'a göre, sıfatlar bizâtihi kaim olmayan, mevsufun aynında zâhir olan manalar olunca mevsuf da bu nefsi sıfatların toplamından ibaret olmaktadır. Bununla tamamen uluhiyet makamı anlatılmaktadır. Zira İbn Arabî, sıfatları akli varlıklar olarak görmekte ve gerçek

¹⁴⁸ İbn Arabî, Füsûs-ül Hikem, 97.

¹⁴⁹ İbn Arabî, a.g.e., 32.

¹⁵⁰ Sadreddin Konevî, Vahdet-i Vücûd ve Esasları, 25.

mevcudiyetlerinin bulunmadığını iddia etmektedir. Bu durumda uluhiyet makamı da sıfatlar gibi gerçek varlığı olmayan, söz konusu isimlerin ve sıfatların toplamından ibaret akli bir varlığa sahiptir.¹⁵¹ Karadaş'ın değerlendirmesi özetle böyle. Kanaatimizce Karadaş'ın 'aklî varlık' dediği şeyle neyi kastettiği pek açık değildir. Aklî veya zihnî varlık İslam felsefesi içerisinde tartışılan meselelerden biridir. Bu tartışma içerisinde Karadaş'ın hangi düşüncede olduğunu kısaca belirtmesi, bizim yaptığı değerlendirmeyi daha iyi anlamamıza vesile olabilirdi. Ayrıca İbn Arabî uluhiyet makamına büyük değer verir. Uluhiyet makamı zât makamına karşı reel olmayan bir makamdır. Ancak aynı zamanda Zât makamından hasıl olduğu içinde gerçektir. Vahiy gönderen birisi varsa nasıl olurda uluhiyet makamı gerçek varlığı olmayan bir şey olabilir. Bırakalım uluhiyet makamını mümkün için bile salt gerçek değildir değerlendirmesinde bulunmak eksik bir değerlendirmedir. İbn Arabî mümkün için 'yok' tabirini kullandığı zaman bununla sırf yok'u değil vacipten dolayı vücûbiyet ve vücûd kazanmış olan şeyleri kasteder.

İbn Arabî'ye göre, Allah'ın sıfatlar ve isimlerini anlamak için kelamcılar gibi meçhule taş atmaya gerek yoktur. İnsanın anlaşılmasıyla bu mesele de çözülecektir. Bütün sıfatlar o Zât içindir ve o sıfatlar çokluğun tek olan varlığında, varlığın çok olan birliğindedir. Öyleyse insan da böylece çokluğun birliği ya da çoğun biri olur. Yani insan sıfatlarla çokmuş gibi gözükken bir birlik veya birin içerisinde çoklu bir varlık gibidir.¹⁵²

İbn Arabî'ye göre, Allah'ın Zâtını herhangi bir suretin dışında başka bir surette kayıt altına alan kimse, ancak tahayyül ettiği surete ibadet etmiştir. Yani uluhiyet makamını Mutlaklaştırıp zât'ın diğer uluhiyet tecellilerini dışlamıştır. Halbuki âriflerin nezdinde ise Zât'ın dışında bir varlık zuhur etmez. Âriflerin bu düşüncesinin anlaşılmaması ile ihtimal dahilindeki yanılmanın ikinci boyutu gerçekleşir ve uluhiyet makamı Mutlak ve tek hakikat olarak kabul edilir.¹⁵³

İbn Arabî Allah'ın sıfatlarıyla ilgili düşüncesini özetlerken önce meşhur Eş'ârî

¹⁵¹ Çağfer Karadaş, İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri, İstanbul 1997, 95.

¹⁵² İbn Arabî, Mârifet ve Hikmet, 99.

¹⁵³ İbn Arabî, Harflerin İlmi, (Futûhat'ın II.babı) 40,

doktrinin yetersizliğini ifade eder. Eş'ârielerin 'Hakk sıfatların aynı da değildir, gayrı da değildir' sözünün güzel bir söz olduğunu ama bilgi açısından yetersiz olduğunu vurgulayan İbn Arabî, doğru olanın "mevsuf olan Hakk'ın kendi zâtiyle kaim olan bir varlık olduğunu kabul ederek sıfatların vücût bakımından (hâriçteki) âyanını nefyetmek" olduğunu ifade eder. "Çünkü, der İbn Arabî, sıfatların hâriçteki aynaları mevsuf ile bu sıfatlar arasında aklî birer mefhum olan nispet ve izafetlerden ibarettir."¹⁵⁴

Bu konuda son olarak el-Cîlî'nin (d.1365-1366/ö.?) görüşünü aktarmak istiyoruz. el-Cîlî, İbn Arabî okuluna bağlıdır. Ancak eserlerinde yeri geldikçe üstadı İbn Arabî'ye katılmadığı düşüncelerini açıkça belirtmiştir. En meşhur eseri "İnsân-ı Kâmil"dir. Bu eserinde el-Cîlî, üstadının insan-ı kâmil düşüncesini geniş bir çerçevede ele alıyor. Aslında kitap metafiziğin bütün konularını işleyen seçkin bir eserdir. Onun kitabına bu ismi vermesi bütün metafiziğinin insan-ı kâmil kavramı ile özetlemesinden kaynaklanıyor. Ona göre, Zât idrak olunandır, malumdur ve muhakkaktır. Sıfatlar ise; meçhuldür ve sonsuzdur. Sıfatlar; Mutlak olması bakımından malum manalardır. Zât ise, bilinemeyen bir husustur. Hakikatler arasında bütün zıtlıklar hakikatte mânâ itibariyle birdir ve hakikatte tezât yoktur. Cömert para verirken burada görülen cömertlik değil onun eseridir. Sıfat zâтта gizlidir ve görünmesine imkan yoktur; eğer imkan olsaydı zâtından ayrılması gerekirdi. Bu ise mümkün değildir.¹⁵⁵ Bu meselede ve bir çok meselede el-Cîlî üstadıyla aynı fikre sahiptir. Kısacası ona göre, bir bakımdan zât bilinemez iken başka bir bakış açısına göre sıfatlar bilinemezdir. Aklın bu ve bunun gibi meselelerden nispî bir payı vardır ama meselenin künhüne aklın ulaşması imkansızdır ve ancak keşfi bir aydınlanma insanın kalbini huzura ve gerçek bir ilme ulaştırması mümkündür.

2. Allah ve İnsan İlişkisi

İki şey arasında bir ilişkiden bahsedilebilmesi için aralarında bir benzerliğin olması gerekir. İbn Arabî'ye göre, münasebetlerin ilki ve en üstünü, zâtî münâsebettir. Buna göre, insan Hak'ın zâtî taayyününden başka bir şey değildir.

¹⁵⁴ İbn Arabî, Fusûs-ül Hikem, 260.

¹⁵⁵ Abdülkerim el-Cîlî, İnsan-ı Kâmil, c.I, 112- 114.

İnsan, Zât ile aynıdır dersek bu bir münasabet ilişkisi olmaz. İnsan Zât'ın dışındadır dersek bu durumda da iki zât ortaya çıkar ki bu tevhid ilkesine ve bir bağ kurma imkanına aykırıdır. Ayrıca iki şey arasında bir ilişkiden bahsedilebilmesi için aralarında bir farklılığın olması gerekir. Aslında Şeyh-i Ekber'e göre Allah ve insan ilişkisi tek olan bir şeyin kendisiyle bir ve farklı olması meselesidir. Bu insanda açık bir biçimde gözükür. İnsan herhangi bir organıyla birlik içerisinde olduğu gibi onunla bir farklılaşım ve ayrılık içerisinde. Meselâ elimiz bizim bir parçamız ve benzerimizdir ama biz değildir. Çünkü insanın eli insanın aynı olsaydı elimiz olmadığında veya elimizi yitirdiğimizde insanlığımızı da yitirmiş olurduk. Fakat insan eli insanın zâti bir vasfıdır. İnsan eliyle diğer varlıklardan ayrılır ve kendisi olur.¹⁵⁶

Her varlığın, Hak ile irtibatı iki şekildedir. Birincisi, tertip ve vasıtalar silsilesi açısından gerçekleşen irtibattır. Diğeri ise, herhangi bir vasitanın hükmü bulunmadığı irtibattır.¹⁵⁷ Araçlar vasıtasıyla olan irtibat Hakk'ın taayyünü esnasında ortaya çıkan varlık mertebelerinin bir gereğidir. Birden bir çıkar ilkesi, mertebeli bir varlık hiyerarşisini doğurmuştur. Vasitasız ilişki ise her varlık mertebesinde 'varlığın kendisinin' vasıtasız hazır bulunmasından kaynaklanır. Bu sayılar sembolizmi ile izah edilebilir. Bir sayısı sayıların zâtıdır ve bütün sayılar ondan zuhur eder ve her sayıda bir vasıtasız olarak vardır. Ancak beş sayısına ulaşabilmek için aradaki sayıları kat etmek gerekir. İnsan ile Allah arasında da böyle iki yönlü bir ilişki vardır. Tevhid akidesi açısından Allah'ın emirleri ve iradesinin uygulayıcıları olarak bir takım vasıtaların varlığına inanmanın, Allah'ın izniyle ve Allah'ın iradesiyle işlerin tedbirini Allah'tan başkasına nispet etmenin hiç bir sakıncası yoktur.

Şeyh-i Ekber Muhyiddin-i Arabî'ye göre, Allah'ın mevcudattaki sirayeti ne güzel ve ne de incelik. Bu güzellik ve incelik karşısında insan aklı şaşmaktadır. O, bu konuda şöyle demektedir: "Gerek Hakk'ın hüviyeti bakımından gerekse güzel isimlerinin hakikatlerinde Hakk'ın âleme nispeti bakımından Allah'ın ne acayip bir varlık olduğunu düşün. Var olan kimdir? Varlık nedir? Varlıkta bir belirme vardır. O

¹⁵⁶İbn Arabî, Füsûs-ül Hikem, 30; bkz. Konevî, Vahdet-i Vücûd ve Esasları, 79-80; Nasr Ebu Zeyd, Sufî Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi Üzerine –İbn Arabî'de Dil, Varlık ve Kur'ân, 31.

¹⁵⁷ Konevî, Füsûs-ül Hikemin Sırları, 100; Konevî, Yazışmalar, 74; Mutahhari, Vela ve Velayet Üzerine, 65.

beliren var olan zâtın kendisidir.”¹⁵⁸ Bu sirayetin gerçekleşmesinde insanın Allah karşısında sergilediği en üstün münasebet bağı, fakirlik bağıdır. Âlem ve insan fakirdir. Fakir, kendisine ihtiyaç duyulmayan ama kendisinin her şeye ihtiyacı olduğu kimsedir. Bu açıdan her insanın bütün ihtiyaçları onun Allah’a farklı seviye ve biçimlerde dua etmesiyle gerçekleşir. Duasız hiçbir şey gerçekleşmez. Ebu Yezid şöyle diyerek sızlanırmış: ‘Allah’ım sana nasıl yaklaşayım. Sana karşı bende zillet ve fakirlikten başka bir şey yoktur.’¹⁵⁹

İbn Arabî’nin görüşleri noktasında yanılan insanlar, onun iki yönlü tüm metafiziğinin yalnızca bir yönünü görenlerdir. İbn Arabî’ye göre âlem ve insan hem ezeli hem zamanda; hem var hem de yoktur.¹⁶⁰ İşte bir kısım düşünürler (vahdet-i vücûd felsefesini göremeyen doktrinler gibi) insanlık dediğimiz mefhumu yani insanın mahiyetini mutlaklaştırırken bir kısım düşünür (panteistler gibi) ise insanın ve âlemin mahiyetini hiç görmeksizin mahiyetler arasındaki varoluş farklarını ihmal etmekte ve böylece her iki grup da yanılmaktadır. Örneğin İbn Arabî kelime-i tevhidi Allah Teâlâ’nın zâtı dışında vehmedilen şeylerin yok olması ve o yüce hazretin isbatı olarak değerlendirir.¹⁶¹ Sadreddin Konevî de bir yerde insan ile Allah’ın zât makamı arasında hiçbir aracı olmadığını ifade etmektedir. Yani insan ahadiyet-i cem makamına ortakır.¹⁶²

İbn Arabî’ye göre, Allah ile insan birdir. Ancak bu birlik bir oluşumla gerçekleşen bir şey değildir ve var olan birliğin farkına varmak dışında yapılacak başka bir şey yoktur. Ayrıca Allah zâhir ve bâtın olduğu için, insan Allah için ve Allah’ın yarattığı şekiller ve varlıklar için sevgi deryasında boğulmaktadır. Bu açıdan dünyada bir şeyleri sevmeyen hiç kimse yoktur ve o sevilen şey aslında Tanrı’nın tecellisi dolayısıyla insana sevimli gelmektedir.¹⁶³ Başka bir yerde ise İbn Arabî kulun kul, Allah’ın ise Allah olduğunu söyledikten sonra şöyle demektir: “Kul ile Rabb birleşmez. O Rabb’tır, ben ise kul. O bir sembol, rumuz ve sırdır. Oraya

¹⁵⁸ İbn Arabî, *Fusûs-ül Hikem*, 152.

¹⁵⁹ İbn Arabî, *Fütûhat-ı Mekkiye*, çev. Selâhaddin Alpay, 192.

¹⁶⁰ Affifi, *Muhyiddin İbn-i Arabî’de Tasavvuf Felsefesi*, 33.

¹⁶¹ İbn Arabî, *Tuhfet’üs-Sefere (Bir Hediye)*, 69. “Tanrı ile daima bir olduğun, bir gerçektir. Lakin bunu bilmelisin. Bilinmesi gereken başka hiçbir şey yoktur.” Upanışadlar, 171.

¹⁶² Konevî, *Fusûsü’l- Hikemin Sırları*, 19.

¹⁶³ İbn Arabî, *İlahî Aşk*, 36; bkz. Afifi, *Muhyiddin İbn-i Arabî’de Tasavvuf Felsefesi*, 73.

düşünce ve fikir giremez.”¹⁶⁴ Bu duruma göre İbn Arabî nezdinde Allah ile kulunun ittihâd etmesi imkansızdır. İttihad iki zâtın bir olmasıdır ve ittihad ancak sayıda olur; bu da imkansızdır.

İbn Arabî yaptığı miraçta, inanç objesi olan Tanrı ile karşılaşmakta ve Tanrı inanan insana seslenmektedir. Bu aslında metafizik açıdan bir anlamda olumsuzlanan kul ve mabut ikilemini ifade eder. Bu durumun yanlış anlaşılmasını önlemek için İbn Arabî der ki: “Rabbin senden sanadır. Mabudun iki gözün arasındadır. Bilgin sana bağlıdır. Ondan başkasını bilmezsin. Kendinden başkasıyla konuşmazsın.”¹⁶⁵ İbn Arabî’nin yaşadığı bu miraç tecrübesinde mabuda kuluna seslenmekte ve her şeyini kuluna bağlamaktadır.

Bu noktada İbn Arabî meşhur bir kudas-i hadisi yazdığı hadis kitabına almayı unutmamıştır: “Aziz ve Celîl olan Allah şöyle buyuruyor: ‘Ben kulumun beni zannı yanımdayım. (Kulum Beni nasıl düşünürse öyleyim) Kulum Beni zikrettiği vakit onunla birlikteyim. Eğer Beni kendi başına (yalnızken) zikr ederse, Ben de onu zikr eder anarım. Şayet Beni bir topluluk içinde anarsa, Ben de onu daha hayırlı bir topluluk içinde anarım. Kulum Bana bir karış yaklaşırsa Ben ona bir arşın yaklaşırım. O Bana bir arşın yaklaşırsa Ben ona bir kulaç yaklaşırım. O bana yürüterek gelirse Ben ona koşarak giderim.”¹⁶⁶ Görüleceği üzere şahsi hüviyete bürünmüş olan Tanrı tecelli ettiği zaman tecelli mahalli olan kulun durumuna göre biçim ve suret alır. Tecelli eden Tanrı’nın tek olan varlığı onun varlığının bilinmesi için imkan kaynağı olan kulun aynına müştaktır. Her şeyde tecelli eden birdir ama aslı yokluk olan bu â’yan farklılaşmanın kaynağıdır. Fakat â’yan-ı sabite Mutlak varlığın dışında da ele alınamazlar.

İbn Arabî kulun Allah karşısında bir hayal mesabesinde olduğuyla ilgili şu ayeti delil olarak getirir: “Allah Teâlâ sizi ve amellerinizi yaratmıştır” ayetteki ‘siz’ kelimesinden kasıt insanın bânını yani ruhudur. Amellerden kasıt ise insanın zâhiri yani onun eserleri ve fiilleridir. Nasıl ki insanlar bir insandan ancak o insanın

¹⁶⁴ İbn Arabî, Kitabu Istılahâtu’s-Sûfiyye, çev. Seyfullah Sevim, Kayseri, 1997, 70; İbn Arabî, Kitabu’l Mi’râc, 159.

¹⁶⁵ İbn Arabî, Kitabu’l Mi’râc, 162-166.

¹⁶⁶ İbn Arabî, Mişkâtü’l Envâr (Nurlar Hazinesi) çev. Mehmet Demirci, İstanbul 1994, 94; (Buhârî, Tevhid, 50; Müslim, Zikr, 2; Tirmizi, Daavât, 142).

kendilerine uyduğu ve o insan üzerindeki yapıp etmelerine onun razı olduğu vakit, memnun kalıyorlarsa; Allah da bir insandan ancak o insan amel ve fiillerinin kendisine ait olmadığını bildiği, işlerini Allah'a havale ettiği vakit razı olur.

Allah ile kulu arasındaki rıza ilişkisini en iyi kurbet hadisi ifade etmektedir. İbn Arabî metafiziği açısından bu hadis kilit noktalardan birinde yer alır ve o, hemen hemen her kitabında bir çok kere bu hadisten bahseder. Hadis şöyledir: “Rasulullah(s.a.) buyurur: Yüce Allah şöyle buyurdu: “Kim benim bir velime düşmanlık ederse, Ben ona Mutlaka savaş açarım. Kulum, üzerine farz kıldığım şeylerden daha hoş bir yolla bana yaklaşmaz. Kulum nafilerle de bana yaklaşmaya devam eder, nihayet Ben onun severim. Onu sevince de işiten kulağı, gören gözü, tutan eli ve yürüten ayağı olurum. Benden bir şey isterse veririm, Bana sığınırsa onu korurum. Yapmak durumunda olduğum hiçbir hususta, ölümden hoşlanmayan müminin ruhunu alma zamanındaki tereddüdüm kadar tereddüt göstermem ve aslında onu üzmemden hoşlanmam.”¹⁶⁷

Hadise göre Allah kulunun işitmesi ve görmesi ve daha başka uzuvlarıdır. Burada kula ait olan bu mahluk sıfatların nispetini Hakk kabullenmiştir. Böylece kul Allah ile işitir, O'nunla görür, O'nunla bilir, O'nunla kâdir olur, O'nunla diri olur, O'nunla irâde eder, O'nunla konuşur.¹⁶⁸ Allah insanın uzuvlarının her birinin hüviyetidir. İnsanın azalarında iş yapan Allah'tır. Yani suret her ne kadar kul için olsa dahi Hüviyet ise Hakk'ta yani O'nun isminde gizlidir.

İbn Arabî'ye göre Allah'ın ahlâkı ile ahlâklanan ârif her ne kadar “Hakk'ın onun işitmesi” ise de, kendisini mütehallık ve mükellef olarak görmesi edeptendir. “Onun işitmesi ve onun görmesi” ifadesindeki zamirle kulun “ayn”ının sabit olduğunu söyleyen Hakk değil midir? Bu ayn mevcut iken kul başka nereye gidebilir? Onun gâyesi Mutlak Vücûd'un heyûlasında mukayyet bir sûret olmaktan ibârettir. Bu mertebeden sonra onun için ancak yokluk(adem) vardır; adem ise sûret kabul etmez. İnsan mümkün bir varlıktır; Allah ise Vâcib'ül Vücut'tur. İnsan Allah'tan dolayı vâcib bir varlığa sahip olmaktadır. İnsan vücutta Allah'a muhtaçtır.

¹⁶⁷ İbn Arabî, Mişkâtü'l Envâr (Nurlar Hazinesi), 158, (Buharî, Rikak, 38).

¹⁶⁸ İbn Arabî, Füsûs-ül Hikem, 205; Futûhat, c.VI, 511-512 ; İbn Arabî, Mişkâtü' Envâr, 3.

Bizim Allah'a bağılı olduğumuz bağıla Allah'ı tahdit etmekten O müstağnidir.¹⁶⁹

Kul, nafiye ibadetler dediğimiz eylemler vasıtasıyla Allah'a yaklaşılabiliyorsa eğer, o zaman ibadetin metafiziksel bir fenomen olduğu söylenebilir. Şu halde ibadetin şekli de vahiy tarafından belirlenen bir edim olur. Demek ki ibadetin sürdürülmesi, bizzât vahyin bir varlık biçimidir ve vahiy akli ve ontolojik olmak üzere iki cephesiyle ibadette bulunmaktadır. Çünkü bir ibadeti yerine getirmek, yalnızca bir simgeyi canlandırmak değil, bir tür varlık tarzına, beşer-üstü ve tümel bir tarza en azından katılmak demektir. İbadetin anlamı, şeklinin ontolojik yapısıyla birleşir.¹⁷⁰ Bu görüşüyle İbn Arabî, bugün nassların biçimlerine karşı gelen, tarihselci bir bakış açısına sahip olan modernist din anlayışına karşı geliştirilebilecek tavrı alışlara zemin hazırladığı gibi, kendisinin köklü İslam geleneğinin banilerinden birisi olduğunu gösteriyor. O İslam tarihi açısından geç denebilecek bir zaman diliminde yaşamış olmasına rağmen, Sünni İslam öğretisinin yerleşmesinde etkin bir vazife icra etmiştir.

Ârif filozofumuza göre, insan Rabbinin emirlerini ve yasaklarını öğrenip, Allah Teâlâ'nın hakkını ifa edipte kulluk görevini yerine getirince, kendi nefsinin tanımış olur. Kendini tanıyan bir kimse, Rabbinin de böylece tanımış olur. Rabbinin tanıyan kimse ise, Rabbinin emrettiği bir şekilde Rabbine kulluk yapar.¹⁷¹ "Nefsinin bilen Rabb'ını bilir" hükmü, hiçbir şekilde, insan nefsinin bilmesinin Hakk'ı Zât'ıyla bilmesini de mümkün kılacağını telkin etmez. Ne yaparsa yapsın ve keşfi de ne kadar olursa olsun insanın bilgisi asla Rabb'den öteye geçemez. İşte bu da insan bilgisinin trajik sınırlılığına işaret etmektedir.¹⁷² Önceden de vurgulandığı, üzere seçkin insanlar bu trajediden kurtulmuş olan kimselerdir.

İnsanın fiillerinden bir kısmına masiyet ve günah denmesi şu açıdandır: Allah'ın emirlerine aykırı hareket etmek ancak vasıta ile olan emirlere karşı olabilir. Bu gibi emirler yaratılışla ilgili olan emirler değildir. Çünkü hiç kimse masiyet yönünden olan bütün işlerde Allah'a asla muhalefet edemez. O halde anlaşılmalıdır

¹⁶⁹İbn Arabî, Futûhat, c.VI, 511-512; İbn Arabî, Mişkâtü' Envâr, 37; İbn Arabî, Fusûs-ül Hikem, 28-30.

¹⁷⁰ Titus Burchardt, İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş, çev.Fahrettin Arslan, İstanbul 1982, 122.

¹⁷¹ İbn Arabî, Mârifet ve Hikmet, 122.

¹⁷² İzutsu, İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar, 77.

ki meşiyet fiilin aynına yöneliktir; yoksa fiilin kendisinden zâhir olduğu kimseye değil. Fiilin zuhuruna vesile olan kulda oluşan esere bazen masiyet bazen de itaat adı verilir. Dolayısıyla bir insanın övülmesi veya yerilmesi yapılan fiile bağlı olur. İş bu halde ise her mahlukun akibeti, nevileri değişik olan saadet yönüne döner; çünkü Allah'ın rahmeti her şeyi kaplamıştır.¹⁷³

İbn Arabî Allah ile kul arasındaki ilişkiye binaen Cibril hadisini nakletmektedir. Ona göre bu hadis fena makamına delildir. O, hadisteki son cümle olan: “fe in lem tekün: terâ-Hu” kesilerek okunmasını Peygamberden İşaret Ehli'ne bir işaret olarak değerlendirir. Bu durumda cümlenin anlamı “Eğer sen olmazsan, O'nu görürsün” olur yani onu görmeyen, ancak senin ‘fenâ’ haline geçmenle mümkün olur demektir.¹⁷⁴ Bu fena makamı teslimiyet ve iman makamından üstündür. Gerçek bir namaz kişiyi bu makama ulaştırır. Gerçekte namaz veya başka bir şeyle ulaşılmaya çalışılan, kişinin kendisinde vehmî bir varlık görmesi dolayısıyla gözüne inen perdeyi aralamaktır. Yoksa Hakk her zaman en açık ve en gerçek hakikattir. Kişi Hakk'ın görülmesine engel olan bu cehalet perdesini kırdığı zaman Hakk'ı görebilecektir.

İnsan Allah'ı zikredince Allah'ı yanında bulur. Tabii ki bu zikrin ne olduğunu bilmeksizin sadece dille yapılmaması gerekir. Zikir insanın bütün benliği ve varlığıyla Allah'ta olmalıdır. Bu halde yapılan zikirde Hak kulunun benliğine siner. Tam bir vahdet hali ve dışarıdan bağlantının koparıldığı her durumda bir birlik elde edilir. İnsanın çok yönlü yapısı gereği bazen bir uzvun yaptığı zikirten diğer uzuvlar gafil olabilir. Ancak bu uzvun zikri hakiki ise zamanla diğer uzuvlarda zikre katılır ve Allah'a tam bir yakınlık elde edilir.

İbn Arabî Allah ile kulu arasındaki ilişkiyi belirleme babından şu hadisi de bize nakletmektedir: Resullulah(s.a.s.) şöyle buyurdu: ‘Muhakkak ki Allah Âdem'i kendi sureti üzere (rahman sureti üzere) yarattı.’¹⁷⁵ Allah nefisini bilince âlemi bilmiş oldu.

¹⁷³ İbn Arabî, Füsûs-ül Hikem, 232.

¹⁷⁴ İbn Arabî, Fena Risalesi, çev. Mahmut Kanık, İstanbul 2002, 51; Cibril hadisinde Hz. Peygamber bir bedeye suretinde kendisine gelen Cebrail'in sorularını cevaplandırır. Üçüncü soru ihسانla ilgilidir ve Hz. Peygamber: ‘Allah'a, O'nu görüyormuşçasına ibadet etmemdir; zira sen O'nu görmeden de O seni görmektedir.’ diye cevap vermiştir. Buhârî, İmân, 38; Müslim, İmân, 57.

¹⁷⁵ Buhârî, İsti'zân, 1; İbn Hanbel, Musned, Hadis No: 244, 251, 315, 323.

Bunun için âdem kendi sureti üzere oldu. Hadisteki ‘o’ zamiri İbn Arabî’ye göre, hem Allah’a hem de insana racidir.¹⁷⁶ Hadimdeki zamirin aidiyeti, bakış açısına göre değişir. İnsanın Tanrı suretinde olması açısından bakıldığında insan, kadim ve ezeli ilimde kendi varlığında o suret üzere varolmuştur. Ancak onun sübutu halinde, o ilim ona mütealliktir ve insanın da aynı şekilde ezelde mevcut olduğu sonucuna varılır. Sanki o, kendisiyle ilgili olan ezeli ilmin inayetiyle var olmuştur, tıpkı arazın cevhere bağlı varlığının ortaya çıkışı gibi; demek ki insan ilahî ilimde Tanrı’ya tabi olmakla meydana gelmiştir. İşte bu nedenle, insanda ezeli gizlidir. Bu aynı zamanda ezeli hakikatlerin insanı belirlediği anlamına gelir. Bu hakikatler, bu özel ve akılla algılanabilen suretten tecrit olmuştur ve hem kâdemi hem de hudûsu kabul edebilen şeylerdir.¹⁷⁷

İbn Arabî adı geçen hadisten çokça bahsetmektedir. *Futûhat* adlı eserinin bir yerinde o, bu hadisle ilgili şöyle bir yorum yapmaktadır: “İnsan vücûdca ne kadar ufak olursa olsun, büyük âlemin bütün gerçeklerini kendinde toplamış oluyor. Bundan dolayı akıllı olanlar ‘büyük âlim’ adını verirler. Âlemde zuhur etmeyecek bir mana kalmaz. İlim malumu tasvir eder. Zâtî âlemin sıfatı ilimdir. Onun ilmi de onun suretidir. Âdem de bu suret üzere halk edilmiştir ve bu sebeple Hakk Teâlâ Âdem’i kendi sureti üzerine halk etmiştir. Vicdan Âdem’e dönse de, bu mana hiçbir zaman değişmez; âdemin sureti ilmen suret olarak kaldığı gibi sureti de hissen aslına mutabık olarak kalmış olur. Bu hakikatler ancak hayal ve akıl yolu ile düşünülebilir. Fakat biz ve emsalimiz gibiler bunu hayal ve tasavvur etmeden biliriz. Hadiste geldiği üzere şunu anladık ki, Hakk Teâlâ Âdem’i kendi sureti üzere halk etmiştir. Onu öğrenmek ve bilmek için değil, tasavvur yönünden kendine benzetmiştir.”¹⁷⁸ Yani Allah kendini kendisinde düşününce kendi suretini âdem biçiminde görmüştür. Şu halde nasıl ki insanın görünümü ruhunun bir tecellisi ise âdemin sureti de Allah’ın bir görünümüdür.

Kur’an’da Allah “Nerede olursanız olunuz o sizinledir” buyurmaktadır. “biz insana şah damarından daha yakınız.” “biz ölüm halinde olan kimseye sizden daha

¹⁷⁶ İbn Arabî, İlahî Aşk, 188.

¹⁷⁷ İbn Arabî, Harflerin İlimi, 75.

¹⁷⁸ İbn Arabî, Futûhat-ı Mekkiye, çev. Selâhaddin Alpay, 321-322.

yakınız, fakat siz göremezsiniz.” Hak insanların ve bütün mevcudâtın nâsiyelerinden yakalamış olmakla bizler Hakk’la beraberiz. Hakk da Sırat-ı Müstakim üzerinde bizimle beraber yürüdüğü için kendi nefsiyledir. Böyle olunca âlemde sırat-ı müstakim üzere olmayan hiç kimse yoktur. Bu yol Ulu Tanrı’nın açtığı yoldur.¹⁷⁹

İbn Arabî’ye göre, kısaca ifade edecek olursak Allah insanda hazırdır ve insan Allah’ta ‘gömülmüş’ durumdadır. Burada ilk durum ele alındığında, bir-olma Allah’ın insanın gözleriyle gören ve insanın kulaklarıyla duyan suje olmasıdır. Yani Allah insanın organları olmaksızın, organların vazifesini yapan asıl öznedir. İkinci durumdaysa, Allah’ta gömülmüş olan insan, “Bana tapan Ben kendisini sevinceye değin Bana yaklaşamaz; ne zaman Ben kendisini severim, o zaman onun kendisiyle gördüğü gözü, kendisiyle tuttuğu eli ve kendisiyle yürüdüğü ayağı olurum.” şeklindeki ünlü kutsi hadiste de ifade olunduğu gibi ‘Allah’la görür’ ve ‘Allah’la duyar. Burada artık Allah’ta gömülü olan insan kendini ortaya çıkarır ve Allah’ta olduğunun bilgisine engel olan maniaları aşar. Burada söz konusu olan kişinin inandığı ilah olması açısından Allah’tır. Cüneyd’in dediği gibi “suyun rengi kabının rengidir”. İnanılan ilah kişinin kendisine göreler. Yani kişinin ayan-ı sabitesi iktizasınca Tanrı kuluna tecelli eder veya tersi söylenebilir. Her halükarda her inanışta ve her surette tecelli eden Tanrı aslında birdir; ancak bu bilginin farkına âriflerden başkası eremez.¹⁸⁰

Allah ve kulu arasındaki ilişki anlaşılması en güç meseledir. Akıllar bu mesele de şaşmaktadır. Bu şaşkınlığı Mevlanâ’nın şu rubaisi çok güzel ortaya koymaktadır:

Ne Ben benim, ne Sen sensin, ne de Sen bensin

Ama ben yine benim, Sen yine Sensin hem de Sen bensin

Ey Hoten’li güzel! Şimdi ben seninle öyle kaynaşmış bir haldeyim ki, hep yanıliyorum:

Acaba sen ben misin, yoksa ben sen miyim?¹⁸¹

İbn Arabî ise bir şiirinde şöyle diyor:

¹⁷⁹ İbn Arabî, Füsûs-ül Hikem, 217.

¹⁸⁰ İbn Arabî, Füsûs-ül Hikem, 345-346; Nasr, Üç Müslüman Bilge, 128.

¹⁸¹ Mevlâna, Rubailer, çev.M. Nuri Gençosman, İstanbul 1986, 1626.Rubâi.

“Sen kulsun ve sen Tanrı’sın; kulluğun kimin kulu olduğunu bildiğin içindir.

Sen Tanrı’sın ve kulsun; çünkü sözleşmenle kendini Tanrı’ya bağladın.

Şahsın taşıdığı her akideyi o akideden başka inancı olanlar çözebilir.”¹⁸²

Son olarak İbn Arabî, Uluhiyet sahibi olan Allah ve O’nun hakkındaki malumatlar noktasında insanların kanaatlerine değil, Allah’ın verdiği bilgilere güvenmektedir. O’na göre, eğer Allah’ın gönderdiği iletiler olmasaydı hiç kimse Allah’ı tanıyamazdı. Eğer biz yalnızca akıllı insanların, filozofların ve münevverlerin Allah hakkında ileri sürdükleri aklî delillerle yetinmiş olsaydık, O’nu hiçbir zaman sevecezdik.¹⁸³

D. MUHAMMED’İN RUHU (LOGOS)

Hz. Peygamber” Allah’ın ilk yarattığı şey benim nurumdur.” buyurmuştur.¹⁸⁴ Hakk’ın yarattığı ilk varlık olarak Hazret-i Muhammed Plotinus’un (m.s.204-264) felsefesinde, apaçık bir biçimde, Mutlak Tek’ten neşet eden ilk sudur (emanasyon) olarak İlk Akıl’a tekabül etmektedir. İbn Arabî de Hazret-i Muhammed’in bu veçhesini Ruh-i Muhammedî diye isimlendirmektedir.¹⁸⁵

İbn Arabî’ye göre bütün yaratılışın gayesi Mutlak’ın bilinmek arzusu idi. Dolayısıyla bütün yaratılmışlardan beklenen Yaratan’a karşı mârifet sahibi olmalarıydı. İşbu mârifet için tahsis edilen en güzide varlık, Muhammed (s.a.v.)’ın kalbidir. O halde Allah’ın insan vücudunu meydana getirmesindeki hikmet, ancak Peygamber efendimizin şerefini izhardır. Çünkü bu cesetlerin meydana getirilmesindeki hikmet O’nun vücududur ki kenziyet kâfi zuhur bulsun. İrade-i ilahîyenin muradı Hz. Muhammed’dir. İlahi arzunun maksudu Onun zâtıdır. Her şey O’nun için bir murattır. O ise, Allah için murattır. Kâinatta tek arzulanan varlık ve kâinat ağacının meyvesi de O’dur. Hz. Muhammed, mârifet âleminin güneşi ve letâif âleminin mehtabıdır.¹⁸⁶

¹⁸² İbn Arabî, Füsûs-ül Hikem, 101.

¹⁸³ İbn Arabî, İlahî Aşk, 39.

¹⁸⁴ Davud el-Kayserî, Mukaddemat, 42.

¹⁸⁵ İzutsu, İbn Arabî’nin Fusûs’undaki Anahtar-Kavramlar, 338.

¹⁸⁶ İbn Arabî, Şeceretü’l Kevn (Üstün İnsan), 34, 85; Sadreddin Konevî, Mârifet Yolcusuna Kılavuz, çev. A.Remzi Akyürek, Yay.Haz. Ekrem Demirli, İstanbul 2002, 61.

İbn Arabî *Fusûs* adlı eserinde ferdî hikmeti Hz. Muhammed'e tahsis etmiştir; çünkü Hz. Muhammed insan nevi içinde varlığın en mükemmel örneğidir. Bunun için o ilk insan ve son peygamberdir.¹⁸⁷

İbn Arabî'ye göre, Hz. Muhammed her nurun aslıdır. "Nur, 24/35" ayetindeki misbah Resulullah'ın nurudur. Allah Onu, vücud mişkatinde yerleştirdi ve kâinat onun için bir mişkattır. Züce ve nur ise, bizzât Resûlullah efendimizin kalbidir.¹⁸⁸ Kur'an'da Hz. Muhammed şöyle anlatılmaktadır: "Ey peygamber! Biz seni şahit, müjdeci, uyarıcı; Allah'ın izniyle O'na çağırın, nurlandıran bir ışık olarak göndermişizdir." (Ahzab, 33/45-46) O nur yazılış ve plan itibarıyla başta gelir. Ama zühur sona kalmıştır. O'nun sona kalması onun zâhir sıfatı hasebiyledir; yoksa o baştan beri vardır ve nur olarak âlemi aydınlatmaktadır. O yüce Resûl bu kâinat karanlığında bir lambadır. Varlık cesedinin de ruhudur.¹⁸⁹ Son peygamber olarak gelmesinin nedeni varlık çemberinin başlangıç ve bitiş noktasının O olması dolayısıyladır. Bizim ruhlarımızın aslı, Hz. Muhammed'in ruhu'dur. Zira o ruh olarak babaların ilkidir; Hz. Âdem ise, cisim olarak babaların ilkidir.¹⁹⁰ Bir hadiste Peygamberin kendisi bu gerçeği dile getirmiştir ve 'Âdem su ile toprak arasında iken ben nebî idim'¹⁹¹ buyurmuştur. O'nun bu durumu sadece Hz.Âdem için geçerli değildir. Ruh-u Muhammediyye bütün nebî ve resullerde mevcuttur. O'nun tahir ruhu destekçi olarak onlara gelmiştir. O'nun ruhuyla nübüvvetlerini yerine getirmiş ve şeriatlarını vazetmişlerdir. Onun gelişyle beraber de kendisinden önceki bütün şeriatlar neshedilmiştir.¹⁹²

İbn Arabî'ye göre, Hz. Muhammed kavmini gecede geceye ve gündüzde gündüze yani ayrı ayrı zâhir ve bâtın yönlerine davet etmedi, belki gündüzde geceye ve gecede gündüze çağırdı.¹⁹³ Böylece o çift yapı ve zıt karakterli ilahî isim ve sıfatları kendisinde toplamıştır ki O, böylece insanların bir çok yanlışlığının nedeni olan zıtların çatışması probleminde varlığıyla çözüm oldu.

¹⁸⁷ İbn Arabî, *Füsûs-ül Hikem*, 325.

¹⁸⁸ İbn Arabî, *Üstün İnsan*, 76.

¹⁸⁹ İbn Arabî, a.g.e., 33, 37.

¹⁹⁰ Keklik, Muhyiddin İbn'ül Arabî el-Futûhât el-Mekkiye, 426

¹⁹¹ Tirmizî, *Menâkıb*, 1.

¹⁹² İbn Arabî, *Futuhât'ül Mekkiye*, Tahkik, Osman Yahya, Mısır 1984, 293.

¹⁹³ İbn Arabî, *Füsûs-ül Hikem*, 58.

Şeyh-i Ekber'e göre, Hz. Muhammed, kendisine Cevami ül-kelim'in (bütün kelimelerin toplamı=logos) yani ilahî isim ve sıfatların hepsinin verilmiş olduğunu bildirdi.¹⁹⁴ İşte buna göre Hz. Muhammed, hiç istinasız, bütün âlemin kelimelerini Allah tarafından insanlığa ulaştırmıştır ve zuhur bulan bütün varlıklar tekrar ona dönmektedir. Cevâmiü'l kelîm olan Hz. Muhammed öyle bir ilâhî nurdur ki, varoluş sırrı onunla özel bir hususiyet kazanır; O, gök kubbenin direğidir; Arşın ayağıdır; her sabit varlığın sübut sebebidir.¹⁹⁵

İbn Arabî'nin metafiziğinde ontolojik açıdan Hz. Muhammed, ezelden beri var olan kevnî bir varlık olarak a'yan-ı sabite'ye tekabül eder.¹⁹⁶ A'yan-ı sâbite Mutlak'ın karşısında bir ayna konumundadır. Muhammed bölünmez bir ferdiyet üzere yaratılmıştır. O ferdi âlemin örnek kişisi ve prototipidir. Allah O'nu yüce Zât'a, o Zât'a birleşmeksizin ve ondan ayrılmaksızın, bakan bir ayna kıldı.¹⁹⁷

Bu ana ayna daha sonraki bütün tecellilerin merkezi konumundadır. Diğer bir ifadeyle bütün varlık mertebeleri Hakikat-ı Muhammediyye için vardır ve onda gerçekleşir. Fakat varlığın O'nda oluşu iki şekildedir: Birincisi, O'na özel olarak bütün kapsayıcılığı ile varis olması. Bunda her şey aynında nasılsa öyle var olur. İkincisinde ise varlığın bulunuşu ince bir münasebetin gerekliliği suretindedir. Eşyanın hepsi, âlemde mevcut diye isimlendirilen şeyler olarak Muhammedî Hakikat'in bir suretidir.¹⁹⁸

İbn Arabî sembolizmine göre, Hz. Muhammed berzahtır. O varlıktaki tek ve eşsiz varlıktır; onun ferdiyeti de buradan gelir. Onun üstünde Mutlak Zât'tan başka hiçbir şey yoktur. O ezeli ile zamanda olan, zorunlu ile mümkün, gerçeğe görülen, etkin ile edilgin arasında bağlantıyı kuran bir berzahtır.¹⁹⁹

Bir hadisi şerifte Hz. Peygamber şöyle buyurmaktadır: "Ben sizin her hangi birinize benzemem. Benim öyle bir vaktim olur ki: Oraya Rabbimden gayrisi giremez. O sübhandır." Kur'an'da ise şöyle buyrulmaktadır: "Seni ancak âlemlere

¹⁹⁴ Nesaî, Gusl, 1, 26, 210, 211.

¹⁹⁵ İbn Arabî, Harflerin İlmi, 207-209.

¹⁹⁶ İzutsu, İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar, 335-336.

¹⁹⁷ İbn Arabî, Kitabu'l Mi'râc, 52.

¹⁹⁸ İbn Arabî, Et-Tecelliyât, Tahk. Osman Yahya, Tahran 1988, 206.

¹⁹⁹ Afifi, Muhyiddin İbn-i Arabî'de Tasavvuf Felsefesi, 87.

rahmet olarak gönderdik.” (Enbiyâ, 21/107) Bu ayet-i celile gereğince, rahmet kanadı cümle yaratılmışlar üzerine onunla yayılmaktadır. Eğer o olmasaydı hiçbir şey varlık nurundan istifade edemezdi. Dolayısıyla var olan her şey Hz. Muhammed vasıtasıyla varlık kazanmaktadır.²⁰⁰ Hakikat-ı Muhammed sadece kendisiyle Allah’ın iradesinin insanlığa vahyedildiği ilk kelime değil ayrıca âlemin kendisiyle yaratıldığı yaratıcı prensiptir. Bu bakımdan onun, St. John’un ifade ettiği gibi, “olan her şeyin kendisiyle olduğu” Hıristiyanlığın Logos’una ve yine Allah’ın yeryüzündeki halifesi ve bütün kâinatın kutbu ve onun hakiki varlık sebebi olarak tavsif edilen Şii imam anlayışına benzediği açıktır.²⁰¹

İbn Arabî’ye göre, insandan murâd Hz. Muhammed’dir. Âdem ve onun oğulları Hz. Muhammed’in isminin şeklinde yaratıldı. Âdem’in başı bir daire biçimindedir ki bu, o mübarek ismin başındaki mim harfinden oldu. Ellerin yana salınış şekli ile de ‘ha’ harfinden meydana geldi. Karnı ile de ikinci ‘mim’ harfinin şeklinden suret aldı. Ayaklarının açılış şekli ise, ‘dal’ harfini andırmaktadır. İşte böylece insanın sureti Muhammed(s.a.v) ism-i şerefi suretinde olmuştur.²⁰²

İslam geleneğinde iki önemli gece vardır: Kadir gecesi ve miraç gecesi. İkincisi Peygamberin geceleyin göğe çıkışıdır, yani varlığın yüksek hallerini temsil eden gök katlarından geçilerek bir İlkeye dönüşür. Bu çıkıcı hareketi ifade eder. Birincisi ise, Kuran’ın inişinin tamamlandığı gecedir ve bu “gece” Arabî’nin yorumuna göre Peygamberin bedeniyle özdeştir. Bu ise inici harekettir. Burada özellikle dikkate alınması gereken “vahiy”in zihinsel olarak değil de İlke’yi ifade etmekle görevlendirilmiş olan varlığın bedeniyle alınmış olduğudur.²⁰³

İbn Arabî’nin düşüncelerini bir anlamda şerh eden Schoun’a göre, insan Tanrı karşısında, bakış açılarına göre ya bir “hiç” ya da “her şey”dir. Fakat asla parça değildir. Buna karşılık arketip norm, denge ve mükemmellik olan Evren’e göre biz bir parçayız. O “insan-ı kâmil”dir. İnsan-ı kâmilin beşeri tezahürü Hz. Peygamber’dir, Logos’tur, Avatâra’dır. Hiç kuşkusuz daima kelimenin sırrı ve

²⁰⁰ İbn Arabî, Üstün İnsan, 42.

²⁰¹ Fahri, İslam Felsefesi Tarihi, 3.

²⁰² İbn Arabî, Şeceretü’l Kevn (Üstün İnsan), 44; İbn Arabî, Dürrü Meknun, çev. Şevket Gürel, İstanbul 1997, 17.

²⁰³ René Guénon, Manevî İlimlere Giriş, çev. L. Fevzi Topaçoğlu, İstanbul 1997, 184.

evrensel anlamıyla Hz. Peygamber, böylece bir parçasını oluşturduğumuz bütünü kendisidir; fakat bu bütünlük bizzât bizde ve doğrudan bir tarzda tezahür eder. Bu entelektüel merkezdir, Kalp Gözüdür, “Yaratılmamış”ın merkezidir, semavî ya da İlahî noktadır ki onun egosu mikrokozmos çevredir. Öyleyse biz Ruha göre “çevre”yiz, halka göre ise “parça”yız. Avatâra bu iki kutbu birden temsil eder: O bizim hem bütünümüz hem de merkezimizdir, hem varlığımız hem de bilgimizdir. Öyleyse Hz. Muhammed’e getirilen “salavat” bizi bu merkeze bağlar.²⁰⁴

Düşünürümüze göre, Hz. Muhammed’in sahip olduğu bu üstün makam dolayısıyla ümmeti de insanlık içerisinde üstün bir makama sahiptir. Ümmetin üstünlük sebeplerinden birisi de ümmetin Kur’an’a sahip olmasıdır. Çünkü Kur’an bir nurdur. O’nda kâmil ve tam bir ilim vardır.²⁰⁵ Kur’an’da şöyle buyurulmuştur:“Onlar insanlar arsından çıkarılmış hayırlı bir ümmettir.” (Âl-i İmrân, 3/110)

İbn Arabî Hz. Muhammed’i değerlendirirken Kelam ilminin anladığı anlamda onu sadece vahiy getiren bir aracı olarak kabul etmez. Kelam bakış açısından peygamber sadece bir uyarıcı ve tebliğcidir. Ârif filozofumuz bunu kabul eder; ancak bunun meselenin sadece bir boyutu olduğunu düşünür. Metafiziksel olarak Hz. Muhammed bambaşka bir insandır. Bu açıdan O, Hıristiyanların İsa’sına benzer. İbn Arabî’ye göre, Hz. Muhammed logostur yani bilgi açısından bütün ilmin kendisidir. Ontolojik olarak ise bütün varlığın toplu yansıması ve merkezidir. Bütün seçilmiş ve gönderilmiş insanların her vasfı Hz. Muhammed’de vardır. O halde Hz. Muhammed yaratılışın hem merkezi hem de bütünüdür.

E. MAKROKOZMOS İNSAN

Tarih boyunca ve çağımızda düşünürlerin ve din bilginlerinin bir bölümü, tabiat konusunu bir kenara bırakıp, insanın kurtuluşunu Allah’ın bütün diğer yaratıklarından bağımsız olarak aramaya koyulmuştur. Bu arayışın sebebi, kafalarındaki yanlış Tanrı anlayışıdır. Onlar genellikle Tanrı’nın aşkınlığına aşırı

²⁰⁴ Frithjof Schoun, İslam’ı Anlamak, 133.

²⁰⁵ İbn Arabî, Fütûhat-ı Mekkiye, çev. Selâhaddin Alpay, İstanbul 1977, 295.

vurgu yapmaktadırlar ve gözlerini ezelin karanlık noktalarında gezdirerek yaratılış için bir başlangıç ve Tanrı'nın fiillerine bir anlam bulmaya çalışmaktadırlar. Gerek Kelâm ilminin zihni bölen yapısı ve gerekse dünyanın gerçekten aşağı konumu onların bu tutumunda etkin olan faktörlerdendir. Ayrıca insanlığın, sürekli olarak yaşadığı evrensel düşünüş hali de onları doğrudan belirlemektedir. Bugün insanın nihai kurtuluşu şöyle dursun, yeryüzündeki varlığı bile büyük bir tehlikeyle karşı karşıyadır ve insanlık Tanrı'yı anlama konusunda sergilediği hatalı tutumların cezasıyla karşı karşıyadır. Bilhassa modern Batı kültürü ve onun felsefesi makrokozmosu kendine yabancı olarak görmektedir. Çünkü Batılı bilgiyi elde ederken, bilen ile bilineni uzlaştırılmaz bir biçimde ayrı görmektedir.²⁰⁶

Bu durum sadece insana dışarıdan yüklenen şartlarla alakalı değildir. İnsan kendi özünde cehalet unsurlarını taşımaktadır. İbn Arabî'ye göre keşif ehli ve vahdet-i vücûd felsefesine inananlar dışındaki insanların çoğunluğu Hakk'ı 'aklî bir varlık' olarak değerlendirdikleri için onu hep ötelerde aramışlardır. Oysa keşif ehli Hakk'ı 'görülen' ve 'hissedilen' bir varlık olarak kabul eder ve halkı aklî bir kavram olarak telakki eder. Halkı müşahhas varlık ve Hakk'ı aklî bir kavram olarak görenler tuzlu suya, diğer taife ise gönülleri kandıran tatlı suya benzer. Başka bir açıdan Hakk her görenle görür ve her görünende görür. O halde âlem, O'nun sureti, O'da âlemin ruhu olup onu sevk ve idare eder. İbn Arabî, Hakk'ı âlem için bir bakımdan siper ve âlemi de Hakk için kalkan olarak kabul eder. O, bu kabulü elde tutmak kaydıyla, âlem için istenen hükmün verilebileceğini ifade eder. Ona göre bütün varlık âlemi ve mükevvenat Allah'ın 'hazinesi'dir. İnsan da Allah'ın bu hazineyi korumak üzere hazinesinin başına bizzât diktiği muhafız, halife ve vekildir. Bu hazinenin sırları onda gizlidir. İnsanın bu mükevvenat nizamı içindeki konumunu ifade eden tek doğru ve isabetli olan bu düşünce, 'Muhammed ümmetine' has bir düşüncedir.²⁰⁷

Tabiat için insan bir inâyet kapısıdır; manevî dünyaya etkin bir biçimde katılmakla insan, tabiat dünyasına ışık tutmaktadır. Tabiat onun ağzıyla nefes alıp vermektedir. İnsanla tabiat arasındaki köklü ilişki sebebiyle insanın iç hali, dış düzene de yansımıştır. Eğer kendisini murakabe edenler ve veliler olmasaydı tabiat

²⁰⁶ İsmet Özel, Üç Mesele, İstanbul 1978, 69.

²⁰⁷ İbn Arabî, Füsûs-ül Hikem, 129; bkz. İzutsu, A. Kavramlar, 334; el-Kayserî, Mukaddemat, 11.

kendisini nurlandıran ve aydınlatan, ona can veren ışıktan yoksun kalırdı. Bu durum, insanın iç varlığı karanlığa ve kargaşaya düştüğü zaman, neden tabiatında uyumunu ve güzelliğini yitirip dengesizliğe ve düzensizliğe sürüklendiğini çok güzel açıklamaktadır. İnsanın kendisi neyse tabiatı da onu görmekte, ancak kendi varlığının çevresinde dolanmaktan kurtulup, öz varlığının derinliklerine inebildiği zaman tabiatın anlamına nüfuz edebilmektedir. Kendi varlıklarının dış yüzeyinde yaşayan insanlar, tabiatı ancak boyunduruğa vurup işe koşmaya yarayan bir şey olarak inceleyebilirler. Kendi varlığının iç boyutuna yönelmiş olanlar ise tabiatı bir sembol ve saydam bir gerçeklik olarak görüp onu gerçekten bilip anlayabilir.²⁰⁸

Muhyiddin-i Arabî'ye göre, âlem sözcüğü lügat anlamında 'alamet' kökünden gelir ve kendisiyle bir şeyin bilindiği şey demektir. İstilah anlamı ise Allah'tan başka her şeydir. Ancak âlemden her bir fert Allah'ın isim ve sıfatlarından her birine delildir. Bu açıdan tabiat Allah'tandır ve O'na işaret eden alamettir.²⁰⁹

Hermesçilik'in bakış açısı, evren (makrokozmos) ile insanın (mikrokozmos) yansımalar olarak bir diğerine tekabül ettiği görüşünden kaynaklanır; bunlardan birinde ne varsa bazı bakımlardan diğerinde de bulunmalıdır. Bu uygunluk en iyi şekilde, suje ile objenin, bilen ile bilinenin karşılıklı ilişkisine indirgenerek anlaşılabilir. Obje olarak âlem, insan sujesinin aynasında görünür. Bu iki kutup, teorik olarak ayırt edilseler de aksine ayrılmazlar. Her biri ancak diğeri ile ilişki içinde tasavvur edilebilir. Burckhardt'a göre, Yeni-eflatuncu bu mikrokozmos-makrokozmos anlayışını İslam'da ilk kullanan İhvân-ı Safâ'dır.²¹⁰

Şunu da hatırlatmakta fayda vardır. Makrokozmos ve mikrokozmos kavramlarını ifade ettiği anlamı ve onun Arapça ifadelendirmelerini ilk defa Hz. Ali kullanmıştır. "Senin ilacın sende olduğu halde bilmiyorsun. Ve illetin sende olduğu halde görmüyorsun. Ve sen bir cirm-i sağîr olduğunu zannedersin, halbuki âlem-i ekber sende müntahividir. Ve sen öyle bir kitab-ı mübinsin ki, gizli olan şey onun harfleriyle zâhir olur. Ve sen vücûdsun ve nefs-i vücûdsun. Ve sende mevcûd olan şey hasr ve ta'dâda gelmez. Senin hârice ihtiyacın yoktur. Kitâb-ı kâinatta mâstur

²⁰⁸ S.Hüseyin Nasr, *İnsan ve Tabiat*, çev.Nabi Avcı, İstanbul 1991, 91-92.

²⁰⁹ Davud el-Kayserî, *Mukaddemat*, 40.

²¹⁰ Titus Burckhardt, *Astroloji ve Simya*, 39.

olan şeyler hep senden hurûc eder.”²¹¹

İbn Arabî âlem ile insanı karşılaştırırken Kur’ân-ı Kerim’in Mü’min suresinin elli yedinci ayetine müracaat eder. Dolayısıyla o, makro ve mikrokozmos insan anlayışını bu ayetten çıkarıyor gibidir. Ayette şöyle buyurulmaktadır: “ Elbette gökleri ve yeri yaratmak, insanı yaratmaktan daha büyük (bir şey)dir.” Ona göre, âlemden her bir ferden bir manaya delâlet etmesi açısından o fert, o ferden insanda nazır olan yönünden daha büyüktür. Yani âlemdeki her bir şey bir manayı daha mükemmel ve daha nesnel olarak ortaya koyar. Ancak insanın manaları toplayıcı olma vasfı dolayısıyla ‘külli insan’ âlemden daha büyüktür. Şu halde ayette, cüsse ve cirmi açısından âlemin büyüklüğünden bahsedilmemiştir.²¹²

Davud-u Kayserî’ye göre, küllî nefis, tıpkı, nefis-i nâtika’nın insanın kalbi olduğu gibi, büyük âlemin kalbidir. Bundan ötürü âleme büyük insan denilmiştir.²¹³

Mevlana Celaleddin-i Rumî ise felsefecileri eleştirerek onların âleme büyük insan demelerine karşın insanın büyük âlem olduğunu söyler. Felsefecilerin bu hatayı işlemedinin nedeni olarak, onların insanın cirmine nazar etmelerini ileri sürer. Ona göre, ârif filozoflar ise insanın hakikatine vasıl oldukları için doğruyu yakalamışlardır. İlâhi hakimlere göre insan büyük âlemdir.²¹⁴ Kanaatimizce Mevlâna, Tanrı’ya işaret etmesi açısından meseleye bakmakta ve bu açıdan insanın Tanrı’ya delaletinin daha kapsayıcı ve şümullü olduğunu düşünmektedir.

Şeyh-i Ekber’e göre, insan madde âleminin küçük bir parçası olmasına rağmen bütün ilahî isimlerin mazharı olarak her şeyin ruhu mesabesinde bulunduğu cihetle, cismen küçük ve manen büyüktür. Bu sebeple evliyaullah cisim itibariyle âleme ‘insan-ı kebir’ ve âdeme ‘insan-ı sağır’; ve mana itibariyle de âleme insan-ı sağır ve âdeme ‘insan-ı kebir’ demişlerdir. İnsan, âlemin ruhudur, âlem ise, cesettir. Harici eşya insandaki ayırıcı cevherlerle var olabilir ancak. Bu ikisinin toplamıyla bütün âlem meydana gelir ki o da büyük insan (makrokozmos)tur. İnsan olmaksızın âleme bakıldığı zaman, o ruhsuz ve dümdüz bir cisim olarak görülür. Âlemin

²¹¹ Davud el-Kayserî, Mukaddemat, 41.

²¹² İbn Arabî, Futuhat’ül Mekkiyye, c.III, 64-65.

²¹³ Davud el-Kayserî, Mukaddemat, 41.

²¹⁴ Mevlâna, Mesnevi, çev.Velid İzbudak, İstanbul 1990, c.IV,

mükemmelliği insan iledir. Tıpkı cesedin mükemmelliğinin ruh ile olması gibi. Şu halde insan bu âlemde kastedilen maksuttur.²¹⁵

İn Arabî'ye göre, insan Allah'ın âlemden amaçladığı özdür, insan gerçek halifedir ve ilahî isimlerin zuhur yeridir. O âlemin bütün hakikatlerini toplayandır, melek, felek, ruh, cisim, tabiat, cemaât, nebât ve hayvan insanda birleşmesine rağmen onun cüssesi ve bedeni küçük olmuştur. İn Arabî insanın âlemi bildiği ölçüde kendini bileceğini söyler. Ayrıca insan kendini bildiği ölçüde de âlemi bilecektir. Bu görüşüne şu ayeti delil olarak getirir: "Dışarıda ve kendilerinde onlara ayetlerimizi göstereceğiz ki O'nun Hak olduğu onlar için iyice belli olsun..." (Kur'un,Fussilet,41/53) Demek ki, Hak Teâlâ bizi, öncelikle bizim dışımızda olan "âfâk"a; sonra da bizim birlikte ve üzerinde olduğumuz "nefislerimize" göndermektedir. Âlem ile nefsinin bilgisinin aynıdır. Böylece Allah hakkında delil tam olur. İnsanda hiçbir şüphe kalmaz, çünkü orada artık sadece bir Allah, bir insan vardır, bir de insandan çıkan şey, yani âlem vardır.²¹⁶

İbn Arabî'ye göre, insan gök ile yerden doğmuştur ve yer ile gök onun ebeveyni sayılır. Bu üçlü, geceyi oluşturur. Kur'an, gecenin insan-ı kâmile (Muhammed'e) tekabül eden üçüncü üçte birlik bölümünde indirilmiştir. İnsanın gecenin diğer iki kısmından farkı 'sürekli' bir varlığa sahip oluşudur.²¹⁷

Mütefekkirimize göre, yaratılış çemberi insanla tamamlandı. Bu tamamlanma noktasında insan ve ilk yaratık olan akl-ı evvel buluştular. İlk Aklın bozulmamış ve kirlenmemiş alıcıları olan büyük veliler nezdinde kapalı hiçbir mevzu yoktur. Onlar bütün varlıkların dilinden anlar ve onlarla konuşabilirler. Hz. Süleyman bunlar içerisinde bir örnek olarak gösterilebilir. Demek ki yaratılış çemberi insanın kendisidir. İbn Arabî'ye göre her şey, her iş ve her varlık dairemsi bir varoluşa sahiptir. Bütün mevcûdat Allah'dan zuhur eder ve tekrar Allah'a döner. O halde âlem bir daire hareketinden ibarettir. İlâhî isimler, âlemin var oluşunun sebebidir. Eğer

²¹⁵ İbn Arabî, Mârifet ve Hikmet, 116; İbn Arabî, Fütûhat-ı Mekkiye, çev.Selâhaddin Alpay, 234, 321; Davud el-Kayserî, Mukaddemat, 51; bkz. Ragıp El- İsfahanî, İnsan İki Hayat İki Saadet, Tahkik, Abdülmecit En-Neccar, çev.MevlütF. İslamoğlu, İstanbul 1996; Şebüsterî, Gülşen-i Râz, çev.Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul 1989, 14; Ferit Kam, Dinî Felsefî Sohbetler, Sad. S.Hayri Bolay, Ankara 1985, 177.

²¹⁶ İbn Arabî, Mârifet ve Hikmet, 81; İbn Arabî, Futuhat'ül Mekkiye, c.III, 320.

²¹⁷ İbn Arabî, Futuhat'ül Mekkiye, c.II, 203-204.

Mutlak kendisini açmasaydı âlem varolamazdı.²¹⁸

İbn Arabî'ye göre, insanın âlem için değil Tanrı için varlık bulmasının sebebi ondan mevcut olup ta âlemde mevcut olmayan sırr-ı ilâhidir. Âlemde doksan sekiz hakikat vardır. Bu 98 hakikat külliyyat-i itibariyledir; cüziyatınâ-mütenahîdir. İnsan makrokozmosun zübdesidir. Bütün makrokozmos ondadır, fazladan sırrı ilahî ona mahsustur. İnsan bahsettiğimiz sırr-ı ilâhi ile âlem üzerine halifedir. Binaenaleyh bütün şeylerin hepsi doksan dokuz olur. Onları sayan cennete girer; ve o Hakk'tır. O halde vücûdun toplamı 'yüz' sayısındadır. Onlardan 'ism-i a'zam' olan 'yüz' tamamlayıcıdır. Bu tamamlayıcı yüz 'cennet-i kesib'dir ki onda nimet yoktur, ancak rüyet vardır.²¹⁹

Ona göre, her halükarda varoluş içinde noksanlık vardır ve bu noksanlığın bulunması varoluşun mükemmelliğindedir. Eğer durum böyle olmasaydı orada noksanlık olmadığından ötürü gerçekten varoluşun mükemmelliği noksan olurdu. Eğer âlemde hiçbir noksanlık olmasaydı, âlem Tanrı olurdu. Allah dışındaki şeylerin mükemmelliği hakkında Allah şöyle buyurmuştur: “ Her şeye yaratılışı(n hakkını) veren, sonra da doğru yola ileten Rabbinizdir.” (Taha, 20/50) Allah bu açıdan hiçbir şeyi kesinlikle eksik bırakmamıştır; hatta noksanlığa bile yaratılışının hakkını vermiştir. İşte âlemin mükemmelliği budur. Âlem, Allah dışında, Allah'tan başka her şeydir. Halbuki Allah'tan başka hiçbir şey yoktur, ancak Allah vardır ve Allah'tan sonra insan vardır; öyleyse insanın kabul edeceği bir mükemmellikten söz edilebilir ancak. İnsanlar arasından kim mükemmellikten noksan kalırsa, işte, âlemdeki noksanlık onların noksanlığıdır. Demek ki, âlemdeki noksanlık, ancak insanda tezahür eder; çünkü insan âlemin bütün hakikatlerinin özlü bir özetidir. Âlem ise, yayılmış, geniş ayrıntılardır.²²⁰

Hatm-ı evliyâ Muhyiddin-i Arabî'ye göre, Allah'ı 'zâhir' olarak görünür kılan büyük âlem yetkindir. Çünkü tek tek yaratılmışların tümünü kucaklar ve çünkü bu durumuyla ilahî sürekliliği ve gücü dile getirir: “Ey inkarcılar! Sizi yaratmak mı daha

²¹⁸İbn Arabî, a.g.e., c.II, 251 ve aynı eser, c.IV, 128.

²¹⁹İbn Arabî, Tedbîrat-ı İlâhiye, 365.

²²⁰İbn Arabî, Mârifet ve Hikmet, 114-115.

zordur, yoksa göğü yaratmak mı? Ki onu Allah bina edip yükseltmiş ve ona şekil vermiştir.” “Elbette gökleri ve yeri yaratmak, insanları yaratmaktan daha büyüktür. Fakat insanların çoğu bilmezler” (Nâzi’ât, 79/27-38 ve Mü’min, 40/57) Yer ve gök, mana açısından, her bir ferdinin Allah’a delil olması ve O’nu yansıtması itibariyle insandan daha üstündür. O ikisi, insanın bütün yönleriyle ve cem edicilik vasfıyla karşılaştırıldığında ise insandan derece olarak daha küçüktür. Tezahür etmemiş olan Hakikatlerin Hakikati tamamıyla, kendi müspet varlığını “yansıtan” âlemde tezahür eder. O, yetkin olduğu için, onun yetkinliğini açığa vuran âlemde yetkindir. Fakat âlem, bu yetkinliği tahlili olarak gösterirken, sadece insan (Yetkin insan, hayvanî insan değil) onu terkibi bir surette yansıtmaktadır.²²¹ Ama insanın cismi açısından yer ve gök insanın ebeveyni gibidir. Bu açıdan o ikisinin yaratılışı insanın yaratılışından daha büyük ve daha zordur. Allah katında kâmil insan daha faziletli bir şey yoktur ve her bir şey ancak onunla Allah’ı gereği gibi tanıyabilir; yoksa her bir şey kendi nefsinin kendisine verdiği şeyle Allah’ı tam olarak bilemez. ‘Bâtın’ ismine tekabül eden küçük âlem de merkez olma niteliğiyle yetkindir. Hakk ile mevcudat arasındaki ilişki çember ile merkezi arasındaki ilişkisi gibidir. Çemberin çevresinin veya herhangi bir noktasının merkeze bağlı olması gibi bütün eşyada Allah’a bağlıdır. İnsan da bu açıdan Tanrı suretinde bir varlıktır.²²²

İbn Arabî’nin çember sembolizminden hareket edersek bu merkez yok olunca bütün çember yok olacaktır. Dolayısıyla insan gökyüzünü ayakta tutan direktir. O çekilince kıyamet kopacaktır.²²³

İnsanın gökyüzünü ayakta tutan direk olmasını sebebi onda mevcut İlâh-i Sır olduğunu dile getirmiştik. Bazı düşünürler, insanın âlemden canlılığı, konuşması ve ruhu gibi özellikleri vasıtasıyla ayrıldığını düşünerek yanılmaktadırlar. Çünkü Allah’ı hamd ile tesbih etmeyen hiçbir şey yoktur. (İsrâ, 17/44) Bütün âlem canlı ve nâttır. Ayetteki ‘şey’ kelimesi nekredir ve onu ancak canlı ve akıllı tesbih eder. Âlem ise onu tesbih edicidir. İnsan, Hak ve halk arasında vasıta. Eğer bu vasıta olmasaydı, irtibat ve münasebet olmadığından dolayı vahdânî olan ilâhî yardımı

²²¹ Afifi, Muhyiddin İbn-i Arabî’de Tasavvuf Felsefesi, 84.

²²² İbn Arabî, Futuhat’ül Mekkiyye, c.II, 252 ve aynı eser, c.III, 64-65.

²²³ İbn Arabî, a.g.e., c.II, 252.

kabul edemezdi ve bu yardım ona ulaşamazdı.²²⁴

Muhyiddin-i Arabî'ye göre, kâinat ile insan arasındaki müşterek vasıfların pek çok olduğunu hatta âlemin, âdemin suretinin bir tafsili olduğunu belirtmiştik. Hatta şunu ekleyebiliriz ki âlem insanın suretine benzer şekilde yaratılmıştır. Yeryüzündeki dağlar kemikler menzilesindedir. Sular kan menzilesindedir. Tat tükürüğü andırır. Tuz gözden akan suya benzer. Kıl biten yerler mümbit araziye, kılsız bölgeler ise çorak araziye benzer. Tıpkı semaya koyduğu güneş gibi, bu cesede de ruh konmuştur ki bu ceset onunla yolunu bulur. Ölüm sonunda kaybolup gidecek olsa, ceset tümünden karanlığa gömülür. Sonra cesetteki akılda, semadaki aya benzer. Bazen artar, bazen de eksilir. O, önceleri küçüktür ki onun adı hilaldir. Bu, çocuğun çocukluk anındaki akli gibidir. İnsan ömrünün ilerleyen safhalarında akli ayın hareketine benzer bir hareket sergiler.²²⁵

Bütün bu âlem ile insan arasındaki, benzerliğe rağmen insanın âlemden üstün olduğunu belirtmiştik. Ancak İbn Arabî'ye göre bu herkes için her zaman geçerli bir derecelendirme değildir. Onun yaptığı birinci sıralandırmaya göre insan bütün esma ve sıfatların toplamı olduğu için bütün mevcûdatın en üstünüdür. Buna göre üstünlük sıralaması, 1-insan-ı kâmil 2-insanı hayvan 3-hayvanlar 4-nebat 5-cemâd olarak gelir. İnsan-ı kâmil ile insanı hayvan arasındaki fark manevî bir farktır ve malum olduğu üzere aralarında biyolojik olarak bir fark yoktur. Fakat aslî tabiatından sapmak, teslimiyet ve itaat açısından bu sıralama tersine döner. Zirâ cemâd, zâtı ve fitratı ile Allah'tan gayrî mutasarrıf olmadığına şahadet eder. Binaenaleyh keşfen ve hakikaten Rabbini ârif ve yaratılıştan, isteyerek ve istemeyerek, ona boyun eğerek. Bitkiler büyüme ve eşleşme gibi hareketler, hayvanlar ise nefis, hüküm ve vehim dolayısıyla cemâddan aşağıdır. Hayvan nefisini istidadı ölçüsünde bildiği gibi benliği ile Hakk'a karşı perdelidir. İnsan-ı nâkıs ise en sona gelir. Zirâ Rabbi'ni bilmez; ve O'na nefisini ve gayrını teşrik eder. İnsan rey'inde ve hususiyle mârifeti ilahîde hata eder. İnsan-ı nâkıs akli ve fikri ile mukayyettir. İnsan manevî olarak hayvanlaşır ve hatta daha aşağı bir konuma düşer. O halde üstünlük sıralamasının ikinci biçimi

²²⁴ İbn Arabî, a.g.e., c.II, 345; bkz. Konevî, Fusûstü'l- Hikemin Sırları, 85.

²²⁵ İbn Arabî, Şeceretü'l Kevn (Üstün İnsan), 45-46.

yukarıdan aşağıya doğru şöyledir: 1-cemâd 2- bitkiler 3- hayvanlar 4- insanlar.²²⁶

Demek ki cansız nesnelere, bitkiler ve hayvanlar akla sahip olmadıklarından Allah Teâlâ'yı tabii bir 'keşif' ve 'sezgi' ile bilirler. Buna karşılık insan akla sahiptir ve akıl insanı nefsinin en uç sınırlarına kadar geliştirir; bundan ötürüde insan nefsiyle perdelenmiş olur. İnsanı perdeleyen şeylerden biri de onun unsurlar âlemine yani yere ve toprağa bağlı olmasıdır. İnsan pek çok şeylerle Hakk'tan perdelenmiştir. Perdelenmiş insanlar gerçekleri görememeleri hasebiyle dünyadaki en aşağı varlıklardır.²²⁷ İdeal kulluk açısından insan, varlık sıralamasında, en aşağı sırada yer almaktadır. Bu sıralamada daha üste tırmanabilmesi için, her şeyden önce, aklını ve akıldan türemiş olan bütün özelliklerini yerli yerinde kullanmalıdır.

İbn Arabî bu konuyu *Füsûs*'un İlyas Fasında ele alır. Ona göre, İlyas peygambere verilen hikmetin anlaşılması için, insanın aklın hükmünden kurtulup nefis ve şehvet âlemine inmesi ve bu vasıta ile mutlak hayvan olması gerekir. Ancak bu surettedir ki insan ve cin taifesinden başka her hayvanın keşfettiği şeyi insanın keşfedebileceğini iddia eder. Çünkü hayvanların kalbi saf, sade ve nakışsızdır. Hayvanlar keşiflerini insanlara iletmek isterler ancak onları yalnız şekçin insanlar anırlar. Hayvanlığın iki alameti vardır: Biri, insiyakî keşiftir. Bu keşfe ulaşan kabînde kimlerin azap çektiğini, kimlerin nimet ve rahat içerisinde olduğunu duyar, ölüyü diri, susanı konuşur görür. İkinci alâmet ise dilsizliktir. Bu konuşmaya ve bir şeyi anlatmaya güç yetirememedir. İbn Arabî'nin kendisi de bir zaman bu hal üzerinde kalmıştır. Filozofumuz o dönem boyunca konuşmaktan aciz kalmıştır.²²⁸

İnsanlar ve cinler dışındaki mahlukatın Allah'a isyan edememesinin nedeni başka bir bakış açısından onların Allah'ın celal, kibriya, kahır ve azamet isimlerinden yaratılmış olmasıdır. Oysa insanlar ve cinler Allah'ın rahmet ismiyle varlık bulmuşlardır.²²⁹ Rahmet ismi vasıtasıyla insanlar, teklifi emirlerde Allah'a karşı gelebilmektedir.

²²⁶ İbn Arabî, *Füsûs-ül Hikem*, 87; İbn Arabî, *Tedbîrat-ı İlâhiye*, 368 ; İbn Arabî, *Fütûhat-ı Mekkiye*, çev.Şelâhaddin Alpay, 278; bkz. (Kur'an, Araf, 179), Murtaza Mutahhari, *İnsan-ı Kâmil*, çev.İsmail Bendiderya, İstanbul 1999, 122.

²²⁷ Davud el-Kayserî, *Mukaddemat*, 42.

²²⁸ İbn Arabî, *Füsûs-ül Hikem*, 273-274; Azizüddin Nesefî, *İnsan-ı Kâmil* (Tasavvufta İnsan Meselesi), 108.

²²⁹ İbn Arabî, *Futuhât-ül Mekkiyye*, c.IV, 206-207.

İbn Arabî, bir açıdan, insanlar ve cinleri de içine alan âlemdeki cüz’i sebeplerin hakikatini kabul etmemektedir. Her ne kadar insan ve cinlerin irade ve seçim kabiliyetleri varsa da ciddi manada cüz’i sebeplerin hakikatini kabul etmek, onu çok tanrıçılığa bağlayabilir. Hal böyle olunca ve bir yönden bakılınca sebep olarak, diğer yönden bakılınca eser olarak görülen bir tek hakikat vardır, sebep ve eser aynıdır ve sebep kendi eserinin eseridir.²³⁰

İbn Arabî, *Mişkât* isimli eserinde şu hadisi kudsiyi nakletmektedir:“Allah buyuruyor: “Ey âdem oğlu, seni Kendim için, eşyayı da senin için yarattım. Kendim için yarattığım şeyi, senin için yarattığım şey uğruna helak etme.”²³¹ Hadiste ifade edilen gayenin yerine gelmesi için insanın halktan zâhiren ve bâtinen uzaklaşabildiği kadar uzaklaşması gerekir. Böylece insan yanılısamaya dayanan yan sebeplerden kurtulur ve istediğini elde etmek amacıyla sarıldığı o yanılıcı gerekçelerin kapıları kapanınca, ancak o zaman Allah’a rücû eder. İnsan sebepleri mutlak zannedip onlara sarıldığı zaman hiçbir amacına ulaşamayacağı gibi huzursuzluk, mutsuzluk ve nedametten başka bir şey de geçmez eline.²³²

Sonuç olarak şunlar söylenebilir ki her biri küçük bir âlem olan her şey aslında kendi tarzında evrenin bir merkezidir;ancak insandır ki Ruh’un ‘özel’ kutuplaşması insanda en yüksek noktasına ulaşır. ‘Göklerde olanları, yerde olanları, hepsini sizin buyruğunuz altına vermiştir.’ (Câsiye, 45/13) Dünyamızdaki beşer dışı küçük âlemler, küçük âlem olarak insanın altındadırlar; yani Ruh’un yada ‘tek prototipin’ özel kutuplaşmaları olarak insanın altındadırlar; ama büyük âlemin yetkinliğine daha çok katılmaları nedeniyle insana oranla, bir ölçüde, daha üstündürler. Bu da hayvanlar âleminde türün-spesifik formunun- bireysel özerklik üzerine artan şekilde ağır basmasıyla ve bitki ve madenlerde iki kutbun -tür ve birey- kaynaşmasıyla anlatımını bulur .

Tasavvuf içinde üç ana alan görmek mümkündür: metafizik, evrenbilim ve kendini tanıma bilimi. Bu sınıflama“Allah, evren(âlem-i kübra) ve insan (âlem-i sugra) üçlüsüne tekabül eder ve aslında hepsi metafizikten doğar. Başka bir biçimde

²³⁰ İbn Arabî, *Fusûs-ül Hikem*, 270-271.

²³¹ İbn Arabî, *Mişkât*, 124.

²³² İbn Arabî, *İlahî Aşk*, 105; İbn Arabî, *Nurlar Risalesi*, 16.

tasnif edilecek olursa bir şeyin iki boyutu olması açısından tümel gerçeklikler alanı (hakaik) ve yolun beşeri ve bireysel derecelerine ilişkin alan (dakaik); yani metafizik ve kendini tanıma ilmi.²³³ Biz şu ana kadar Allah ve makrokozmosdan bahsettik. Şimdi ise mikrokozmosu konu edineceğiz.

F. MİKROKOZMOS İNSAN

Modern insanların anlamakta zorluk çektikleri husus insanın nasıl olup da tabiatın bir parçası olduğu halde tabiat içinde bir bütün olabileceği hususudur. Modern insanlar kendilerini bilen özne kendi dışlarında, karşılarında olan her şey de bilinen nesne saymakla kendilerinin bir âlem olduğu fikrini reddetmiş oluyorlar. Bilmiyorlar ki kendilerinin bilen tarafı da bilinen özellikte yaratılmıştır.²³⁴

Bir üst bölümde İbn Arabî'nin şu düşüncelerini tespit etmiştik: İnsan, toplayıcı kelime(el-kelime el-câmia)dır ve âlemin nüshasıdır. Âlemdeki her şey ondan bir parçadır fakat insan, onlardan bir parça değildir. Âlem, insan ile kemâle ermiştir; fakat insan âlem ile kemâle ermiş değildir.

Nasıl ki büyük âlem içerisinde insan Allah'ın halifesi ise, küçük âlem olan insan içinde Allah'ın halifesi 'kalbî akıl'dır. Dünyadaki bütün varlıklar arasında insan, diğer organik varlıkların dünya hakkında ancak tikel bir görüşü olduğundan, her şeyi gücül olarak kucaklayan aklî bir görüşe sahip tek varlıktır. Kuşkusuz beşeri kavrayışın doğrudan içeriği, çerçevesindeki cisimler âlemdir. Ama bu âlem kendi varoluş düzeyinde bütün evrenin nispeten tam bir suretini temsil eder ve böylece insan, duyumsanabilen biçimler arasında latif biçimleri kavrar.Öyleyse denebilir ki, insan ve evren, yek diğerini yansıtan iki ayna gibidirler. Bir yanda insan, bir parçası olduğu ve kendisini belirleyen büyük âlem ile ilişkisi içinde ancak vardır; öte yanda insan büyük âlemi bilir ve bu demektir ki dünyada tezahür eden olumsuzluklar ilkesel olarak insanın aklî cevherinde toplanmıştır. Şu ayet de buna işaret eder: 'Ve âdeme bütün isimleri öğretti.' (Kur'ân, Bakara, 2/31) Yani Allah insana varlıkların ve nesnelerin bütün gerçeklerini öğretmiştir.

Büyük âlemin 'dışsal' yada 'nesnel' biçimi bütünü içinde kavranamaz. Çünkü

²³³ Burchardt, İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş, 44.

²³⁴ Özel, Taşları Yemek Yasak, 119.

sınırları sonsuza dek uzaklaşıcıdır. Oysa insanın biçimi bilinmiştir. Bu demektir ki insan , bütün tümel niteliklerin şu veya bu tarzda onun biçiminde ifade edilmiş olduğundan büyük kozmik ‘kitabın’ nitelik bakımından bir ‘özeti’dir. Öte yandan Peygamber buyurur ki: ‘Allah âdemi kendi suretinde yarattı’ bunun anlamı şudur: İnsanın asal mahiyeti dünyadaki bütün ilahî gerçekliklerin simgesel sonucu ve bir bakıma toplama gibidir.²³⁵

İbn Arabî’ye göre, insan, cisim yönünden nasıl bir küçük âlem (mikro-kozmos) ise aynı şekilde, hudûs yönünden ilahıdır. Onun uluhîyeti doğrudur. Çünkü insan, âlemde Allah’ın halifesidir ve âlem ona esir kılınmıştır ki böylece insan âleme ilâh olmuştur. Tıpkı Allah Teâlâ’nın insan için ilâh olması gibi.²³⁶

İbn Arabî’ye göre, insanın âlemin bir özeti olması şu açıdan da ortaya konabilir. İnsan kâinattaki bütün varlıklara bir açıdan benzer. Yani onlarda varolan şeyleri onlarla paylaşır. Her bir şey farklı açılardan insanla ortak özelliklere sahiptir. Dolayısıyla insanın hayatında meydana gelen şeylerin hepsi kozmik yasanın bir parçasıdır. Üstün kişi kendisinin ve latif kanunun bir bütün olduğunun farkındadır. İnsan ne ise, yaptıkları da odur.²³⁷

İbn Arabî’ye göre insanın âlemin özeti olduğunu vurgulamıştık. Bunun nasıl olduğunu görebilmemiz için biraz ayrıntılı bilgi vermek istiyoruz. Ona göre en üstün âlemin zirvesini ‘latîfe-i istivâ’dır; ve feleki hayat olan Muhammedî hakikattir ve insanda onun tecellisi latifesi ve “rûh-i kudsi”dir. Sonra âlem-i Arş’ta insandan ona nâzır olan “cismi”dir. âlem-i Kürsi’de insana ondan yansıyan şey “nefis” kuvvetidir. Nefis mahall-i emr ve nehy; dolayısıyla da övgü ve yergi mahallidir. Çünkü o, zuhurun ve uzaklaşmanın merkezidir. Beyt-i ma’mur âleminde insandan ona nâzır olan şey ise “kalp”tir. Sonra âlem-i melâikeden insana yansıyan “ruhlar” ve “mertebeler”dir. Zuhâl ve onun feleki âleminde insandan onlara nâzır olan hafıza kuvveti ve ikinci akıldır. Sonra Müşterî ve onun feleki âleminde insandan ona nâzır olan fikreden akıl ve nâfuh’tur. Merih ve onun feleki âleminde insandan nâzır olan “kuvve-i asabiye” ve kara ciğerdir. Güneş ve onun feleki âleminde insandan ona

²³⁵ Burckhardt, Aklın Aynası, 95.

²³⁶ Keklik, Muhyiddin İbn’ül Arabî el-Futûhât el-Mekkiye, 436-437.

²³⁷ İbn Arabî, Futuhat’ül Mekkiye, c.III, 338; karş. için bkz. Lao-Tzu, Yüce Aklın Erdemi, 57.

nâzır olan kuvve-i müferrike ve vasat-ı dimağdır. Zühre ve onun feleki âleminde insandan ona nâzır olan vehim kuvveti ve hayvani ruhtur. Sonra Utraid ve onun feleki âleminde insandan ona nâzır olan hayal kuvveti ve ön dimağdır. Kamer ve onu feleki âleminde insandan ona nâzır olan kuvve-i hissiye ve havâstır. İşte âlem-i a'lâ tabakatı ve insandan onların nazâiri budur. Âlem-i istihâleye gelince, felek-i esîr ondandır ki onun rûhu sıcaklık ve kuruluktur. İnsandan onlara nâzır olan safradır. Onun ruhu hâzım kuvvetidir. Sonra hava âleminin feleğinden ve onun ruhu olan hararet ve rutubetten insana ulaşan pay “dem”dir. Onun ruhu “kuvve-i câzibedir. Su ve onun ruhu olan soğukluk ve rutûbette insandan ona nâzır olan balgamdır ki onun ruhu “kuvve-i dâfia”dır. Toprak âleminin feleki ve onun ruhu olan soğukluk ve kurulukta insandan onlara nâzır olan sevdâdır. Onun ruhu ise “kuvve-i mâsike”dir. Arza gelince yedi tabakadır ki “arz-ı sevdâ” ve “arz-ı garba” ve “arz-ı hamra” ve “arz-ı safra” ve “arz-ı beyzâ” ve “arz-ı zerkâ” ve “arz-ı hardâ”dır. İnsandan onlara nâzır olan tabâkat-ı cisim ve deri ve yağ ve et ve damarlar ve sinirler ve adalât ve kemiklerdir.²³⁸

İbn Arabî'ye göre, insan fertleri arasındaki ahenkli yapının sebebi birbirleri üzerindeki teshir kuvveti ve bu kuvvetin çıkış kaynağı olan derece ve mertebe farkıdır. Eğer bütün fertler eş olsaydı o zaman hayvanlar âleminde görülen dirsizlik ortaya çıkardı. Bu gerçeği Allah, Kur'an'da “ Biz onların bazınızın derecesini bazılarınızdan üstün kıldık, tâ ki bir kısmı ötekilerini metbu ve başkan olarak tanınsınlar” diye buyurmuştur. Teshir iki türdür. Birincisi teshir eden kişinin teshir edilen şahsı itaati altına almakta kahir olduğu teshirdir. Bu efendinin kölesini teshir etmesinde olduğu gibidir. İkincisi ise hal ile olur. Bu ise halkın yöneticiyi teshir etmesidir. Yine çocukların büyükleri teshir altına aldığını görüyoruz. Bunun nedeni çocukların Allah'a büyüklerden daha yakın olmalarıdır. Tıpkı sultana yakın olan insanların diğer insanları teshirleri altına almaları gibi. Teshir olunan, insanlık ve derece açısından teshir edenle aynı derecede değildir. Bunu tekrarlamak istedik çünkü insanlık âleminin varoluş kanunlarından birisi de bu ilkedir.²³⁹

İbn Arabî'ye göre mikrokozmosun terkinin nihayeti ‘on iki’dir. Bu on iki ana

²³⁸ İbn Arabî, Tedbirat-ı İlahîye, 369-370; bkz. el-Cilî, İnsan-ı Kâmil, c.II, 254-255.

²³⁹ İbn Arabî, Füsûs-ül Hikem, 287-288.

unsurun dördü sıvı, gaz, vücut ısısı ve katılıktır. Bunlara ‘ümmehât-ı erbaa’ denir. Diğer dördü ise safra, kan, sevda ve balgamdır. Bunlara ise ‘müvelledat-ı erbaa’ denir. Diğer dört ise nefis, akıl, insan ve mertebeden ibarettir. Nefis, nefis-i hayvaniyedir. Akıl ise nefis-i nâtika ve ruhdan müteşekkildir. İnsan ise nefis-i hayvânî ile nefis-i nâtikanın hey’eti mecmuasıdır. Meretebe de nefsin nefis-i kâmile ve bakiyeye kadar olan merâtibi ve keza ‘akl’ın süflî ve ulvi olandan akl-ı küll’e kadar olan mertebeleri; ve ‘insan’ın ‘insan-ı hayvân’ mertebesinden insan-ı kâmil mertebesine kadar olan merâtibidir.²⁴⁰

İbn Arabî Tin suresini delil getirerek insanın bütün varlık imkanlarını içine aldığı belirtmektedir. Hakk Teâlâ ‘biz insanı ahsen-i takvimde yarattık’ buyurur ki, bu ayete göre ondan ahsen yoktur ve sonra ‘onu esfel-i sâfiline reddeyledik’ buyurur ki, ondan daha aşağısı yoktur. Ona göre iyinin ve kötünün bütün dereceleri insanda belirginleştiği gibi, iyinin ve kötünün ötesindeki her şeyde insanda layıkıyla tecelli eder.²⁴¹

Fusûs ve Tedbîrat şarihi A. Avni Konuk şöyle diyor: “Âlem-i kebir emir ve nehiy ile mükellef ve va’d ve va’id ile muhatap değildir. İnsan ise mükellef ve muhataptır. Âlem-i kebir vâki olan tecelliyat-ı esmaiyyeyi kabul ve bir kayd ile mukayyed olmaksızın mecburen izhar eder. Fakat insan her tecelliyi kabule kabiliyetli olmakla beraber bir kayd ile mukayyed olarak muhtarran izhar eyler. Meselâ şehvet hayvânâta sârî olan tecelliyât-ı ilahîyeden bir tecellidir. Hayvânlar bu tecelliyi Mutlak olarak kabul ve umumiyetle zorunluluk altında izhar eder. Hayvânın bir nevi olan insan dahi bu tecelliyi kabule müstaidir. Ve lakin bu tecelliyi vücûdunda fiilen izhar için bir kayd ile mukayyettir.”²⁴² İnsanın mümkün tecellilere bir kayd altında mazhar olması, onun bütün imkan hallerini bilkuvve üzerinde taşıdığını ifade eder. Eğer insan her şeyi bilfiil üzerinde taşısaydı, mükellef olup sorumluluğu yüklenmezdi ve bu durumda diğer varlıklarda görüldüğü gibi bütün insanlar aynı olurdu. Bütün insanlar insanlık niteliklerini bilkuvve taşımalarına rağmen o nitelikleri bilfiil sahiplenmeleri mümkün değildir. Bu açık seçik bir

²⁴⁰ İbn Arabî, *Tedbîrat-ı İlâhiye*, 327.

²⁴¹ İbn Arabî, a.g.e., 336.

²⁴² İbn Arabî, a.g.e., 41.

gerçektir.

Günümüz İbn Arabî yorumcularından Frithjof Schuon'un mikrokozmos ile makrokozmos arasındaki münasebeti anlattığı paragrafı aynen aktarmak istiyoruz: "Makro âlem içinde, melekî âlem olarak duran Arş ile mikro âlem içinde İdrak(Intellect) olarak duran Arş arasındaki ilgi Hz. Muhammed'in şu hadisinde açıklanmıştır: "İnsanın kalbi Allah'ın Arşı'dır." Aynı şekilde bizim ruhumuz Kürsü'yü; vücudumuz ise Arz'ı, yeryüzünü yansıtır. Aklımız hiç kuşkusuz Yaradılmamış Varlığın ve Kendi'nin (Soi) sırlarına doğru bir geçiştir. Böyle olmasaydı, o zaman hiçbir metafiziksel düşünme mümkün olmazdı."²⁴³

Sonuç ve değerlendirme açısından şu denebilir ki insan ve evren tek bir gerçekliğin iki yüzüdür veya da evren dediğimiz ve bize nesnel âlemi olarak gözüken şey insanî hakikatin bir tecellisidir. Mekan ve zaman açısından kavranılması imkansız olan varoluş okyanusunun küçük numunesi olan mikrokozmos insan, bize varlığıyla mücmel bir bilgi ve idrak sunarak gerçekleri akıllara ulaştırmayla vazifelendirilmiştir. Büyük evren ağacının meyvesi insandır. İnsanın meyvesi ise bilgidir ve insan bunun için vardır. Öte taraftan insan-ı kâmil cephesinde bütün varlık okyanusu onunla özdeştir.

G. YETKİN İNSAN (İNSAN-I KÂMİL)

İnsan-ı kâmil deyimi bir teknik deyim olarak ilk defa İbn Arâbî tarafından kullanılmıştır. Mamafih bu deyim gerçeği ikinci şahadet olan "Muhammedun Rasûlullah" anlamını ihtiva etmektedir ve kuşkusuz bu deyim vahyin başlangıcıyla birlikte vardı.²⁴⁴ Belki de bu gerçeği olanca açıklığı ile ilk defa dile getiren kişi Hz. Ali olmuştur: "Yeryüzü Allah için delil olan ve O'nun için kıyam eden birisinden hâli kalmaz. O ister zâhir olup apaçık görünsün isterse gizlensin."²⁴⁵

İbn Arabî'nin kâmil insan nazariyesi Şiilikteki kutup ve imam nazariyesine çok benzer. Mehdi nazariyesinin de Şiilikteki mehdi anlayışıyla hemen hemen aynı olduğu görülür. Sonraki tasavvuf şeyhleri de bunu tekmil etmişlerdir. Bu

²⁴³ Frithjof Schuon, İslam'ın Metafizik Boyutları, 149-150.

²⁴⁴ Mutahhari, İnsan-ı Kâmil, 26; Nasr, Üç Müslüman Bilge, 122.

²⁴⁵ Hz. Ali, Nehcü'l Belâğâ, 427.

nazariyelerin çıkış noktası hakikat-i Muhammediyye anlayışıdır. Buradan Şiiğin sufileri etkilediği söylenebilir. Şia'ya göre bütün zamanlarda evren ve insanlık üzerinde gaybî nüfuzu olan, ruhlara, nefislere ve kalplere nezaret eden yani evren ve insan üzerinde bir nevi tekvini tasallutu olan bir insan-ı kâmil vardır daima.²⁴⁶

İnsan-ı kâmil deyimindeki kâmil kelimesi kemâli ifade eder ve kemâl ise “dikey yönde” bir hareketi ifade eder; bunun yanında tam ve tamam olma ise ‘yatay bir cihette’ seyredir. Ancak geleneksel öğretilerin bir çoğu “insan-ı kâmil”in tahakkukunu artı işareti ile sembolize eder. Bu varlığın çifte açılımına; bir yandan yatay tarzda yani belirli bir varoluş düzeyinde, diğer yandan da dikey tarzda yani tüm derecelerin hiyerarşik biçimde üst üste dizilişiyle gerçekleşiyor olarak bakılabilir.²⁴⁷

Kâmil insana *önder, hâdî, mehdi, imam, halife, kutup, gavs-ı azam, nümüzeceleferia (biricik prototip), ‘imam-ı mübin’, sahib ’üz-zaman* gibi isimler verilmektedir. O bütün âlemin gönlüdür. Dünyayı gösteren aynadır. Mevcudatın hepsi mana ve madde açısından onun nazarı altındadır.²⁴⁸

Allah’ı ancak insan-ı kâmil bilir. Çünkü o, Allah’ın tecelli ettiği yerdir. Allah, insan-ı kâmil kendi suretinde yaratıp onun mertebesini meleklere târif etmiştir. Allah onlara haber verdi ki bu âlemde o Allah’ın halifesidir. Göklerde ve yerde bulunanların hepsi, onun emrine âmâde kılınmıştır. Hakk bundan sonra da kendisini örtülemiştir; çünkü, kendisine halef ve vekil olacak kimsenin zuhuruyla, nâibin artık bir hükmü yoktur. Allah böylece gözlerden gizlenmiştir. Ayrıca insanlık bir örnekte tezahür edip kemal bulunca diğer fertlerin bu mertebeye ermelerine gerek yoktur. Âlemin düzeni bunu gerektirir. Ayrıca bu tevhit ve tezahür ilkesinin bir gereğidir.²⁴⁹

İbn Arabî’ye göre, insan-ı kâmil kendi zâtıyla Rabb’ine delâlet eder. İnsan-ı kâmil zâta ve esmaya aynadır. Tecellinin ilk merkezi odur. İlk ayna odur ve diğer mevcudat o aynadan nur alan aynalara benzer. En yüce gaye insandır ve onun vücudu âlemi gerekli kılar. Bu nedenle Hakk en son insanı yaratmıştır. İşte bu insan-ı

²⁴⁶ Mutahhari, *Vela ve Velayet Üzerine*, 38; Gulamrızâ Avânî, *Hikmet ve Sanat*, çev.Mehmet Kanar, İstanbul 1997, 27.

²⁴⁷ Guénon, *Yatay ve Dikey Boyutların Sembolizmi*, 23.

²⁴⁸ İbn Arabî, *Füsûs-ül Hikem*, 23; Neseffî, *İnsan-ı Kâmil (Tasavvufî İnsan Meselesi)*, 14.

²⁴⁹ Keklik, *Muhyiddin İbn’ül Arabî el-Futûhât el-Mekkiye*, 438-439; Neseffî, *İnsan-ı Kâmil*, 113.

kâmil, kast itibariyle evvel, fiil bakımından âhir, harf itibariyle zâhir ve mânâ itibariyle de bâtın'dır ve o, tabiat ve akıl arasını câmi'dir. Cisimlere hakim olan maddelerden tecerrûd dahi onda bulunur. Oysa bu, ondan başka yaratıklarda yoktur. İnsanı üzerinde, ancak yaratıklar arasında meleklerin mertebesi vardır. Allah'ın âlemdeki hükmü insan-ı kâmil ile zâhir olmuştur. Bu âlemin nizamı onunla olmuştur.²⁵⁰ O halde doğa yasalarını araştırmak, kâmil insanın gerçekliğinin yada yansımaları kozmos'u kuşatan makrokozmetik gerçekliğin araştırılmasından ayrılamaz. Ârif tabiattın her bir ferdinde kendisine ait bir özellik bulur.

Düşünürümüz insan-ı kâmilî âlemin ruhu olarak kabul eder ve bütün âlem onun teshiri altında olduğunu belirtir. Nitekim Kur'an'da "Yerlerde ve göklerde olan şeylerin hepsini size musahhar kıldı" buyrulmuştur. Tıpkı bedenın ruhun tesiri altında olması gibi âlemde insan-ı kâmilin tesiri altındadır. Ona göre bu gerçeği bilen âlim, bilmeyen ise cahildir.²⁵¹

İbn Arabî'ye göre, insan-ı kâmil'in nefsi vücûd hakikatlerinin tümünü karşılar. Onun vücûdu akıllar, külli ve cüzî nefisler cinsinden ilâhî, kevnî mertebelerin ve vücûd tenezzüllerinin sonuna dek her şeyi ve tabiat mertebelerinin tamamını içerisine alır. Letafeti ile, ulvî hakikatleri karşılar. kesâfeti ile, suflî hakikatleri karşılar. Allah insan-ı kâmilin dış suretini âlemin hakikatleriyle sûretinden, bâtını çehresini de kendi sûreti üzere inşa kılmıştır. Bu sebeple onun hakkında ' Ben onun işitme ve görme duyusu olurum' demiştir. Onun gözü ve kulağı olurum, dememiştir.²⁵² Allah âlemin hakikat ve teferruatını nefsinde toplamış olmasından dolayı insan-ı kâmilî yaratmaya teveccüh edince bu karşılıklı iki sıfatını iki el ile tabir etti. Bu sebeple âlem âşikar ve halife gaybtır. Tıpkı sultanın halktan gizlenmesi gibi. İnsan-ı kâmil Hz. Muhammed'dir. O hem halkın mukabili hem de Hakk'ın mukabilidir.²⁵³

İbn Arabî'ye göre, eğer bütün ilahî isimler ve imkanlar bir şeyde kuvveden fiile çıkacak olursalar bu, İnsan-ı Kâmil olur. Buna karşılık eğer isimlerin büyük bir kısmı

²⁵⁰ Keklik, a.g.e., 439; el-Cili, İnsan-ı Kâmil, c.II, 258.

²⁵¹ İbn Arabî, Füsûs-ül Hikem, 298.

²⁵² İbn Arabî, a.g.e., 33; bkz. Davud el-Kayserî, Mukaddemat, 22.

²⁵³ el-Cilî, İnsan-ı Kâmil, c.II, 243; İbn Arabî, Fusûs-ül Hikem, 31.

zuhur etmişse o zaman bu bir beşer olur; eğer zuhur eden isimler çok az sayıda ise bu takdirde de o şey cansız bir cisim olur. İnsan-ı Kâmil Hakk'ın, ilahî isimler ile sıfatların bütün kemalatını izhar edecek şekilde bütün melekelerinde ve azalarında yayılmış olduğu kimsedir. İnsan-ı kâmil, Allah ism-i zâtının mazharı olduğundan ve ism-i zât ile bütün esmâyı toplayıcı olduğundan, sıfat-ı hakkıyye ile sıfat-ı halkıyye arasında berzah-ı câmi 'dir. Bu açıdan insan-ı kâmil bir yönüyle yaratılmış ve diğer yönüyle de yaratılmamış olan Hakk'tır.²⁵⁴

Kâmil insan oluşun merhalelerini ârifler şu dört seyirde toplarlar:

1-İnsanın kendi benliğinden Allah'a gidişi

2-Allah'ta; Allah'la birlikte yolculuk

3-Allah'tan halkullah'a; yaradandan yaradılana, ama yalnız değil, Allah'la birlikte halka doğru yolculuk.

4-Hakk'la birlikte halkın arasında oluş: Hakk'la birlikte halkın arasında yapılan yolculuk.²⁵⁵ Görüleceği üzere insan-ı kâmil ve bütün mevcudat bir yol üzere hareket etmektedir. Yol sembolizmi yüce zâtın zuhurunu karşılayan bir imgedir. Varlığın kadettiği yol dairevi bir yoldur. Bu dairenin başlangıç ve bitiş noktası insan-ı kâmidir.²⁵⁶ İnsan-ı kâmil bu özelliği dolayısıyla bütün mevcudatı teshir altına almaktadır.

İbn Arabî, görüleceği üzere, insan-ı kâmil'de hususi bir sihirli güç teşhis etmektedir. Buna şaşmamak gerekir; çünkü bir ârif olarak insan-ı kâmil, tanım gereği, sıra-dışı gelişmiş bir manevî güce sahip bir kimsedir. Bu bakımdan onun idrakinin de fevkalade bir faaliyet içinde olması tabiidir. Bu olağan üstü güce, yoğunlaştırılmış ruhani enerji anlamında 'himmet' denilmektedir. İbn Arabî'ye göre bir ârif, eğer isterse, sadece bütün ruhani enerjisini üzerine yoğunlaştırmak suretiyle her hangi bir nesneye tesir edebilir; hatta halen mevcut olmayan bir nesneyi dahi varlığa büründürebilir. Hatta ârif bu nesneyi her varlık hazretinde koruyabilir. Kısacası bir ârif her hangi bir şeyi kendi iradesine mahkum kılabilir. Âriflerdeki

²⁵⁴ İbn Arabî, Tedbîrat-ı İlâhiye, 12; İzutsu, İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar, 330.

²⁵⁵ Mutahhari, İnsan-ı Kâmil, 123.

²⁵⁶ İbn Arabî, Tedbîrat-ı İlâhiye, 95; Guénon, Yatay ve Dikey Boyutların Sembolizmi, 52.

eşyayı teshir etme yeteneği bize Hz. Süleyman'ı hatırlatmaktadır. Hz Süleyman'ın, tabiatı hükmü altında tuttuğu ve ona istediği gibi yön verebildiği tabiat üstü bir kudreti olduğu kabul edilmektedir.²⁵⁷

Ayrıca insan-ı kâmil'in önemli bir diğer vasfı vardır. Onun ideal hali, kavranılması mümkün olmayan derinlikte ruhanî gönül rahatlığı ve sükunettir. O kendisini ve diğer her şeyi Allah Teala'ya havale ve teslim etmesiyle tecelli eden kâmil bir itaatten dolayı huzur sahibi bir insandır. İnsan-ı kâmil, muazzam bir ruhanî kuvvetle ve varlık hakkında da en yüce bilgilerle donatılmış olan aynı zamanda derin ve sakin bir umman intibasını bırakan bir kimsedir. O'nun böyle olmasının sebebi, Hakk Teala'nın bütün ilahî isimlerini ve sıfatlarını ihtiva edip tahakkuk ettiren en mükemmel görüntüsü olmasıdır.²⁵⁸

Mutlak belirli bir gelişim izler demiştik. Bu gelişimin üç merhalesinin karşılığı olarak kâmil insan da üç safhalık bir manevî eğitimden geçer. Fakat insan için bu manevî gelişme ters yöndedir; çünkü insanın gelişme süreci bir çıkıştır; oysa Mutlak Varlığın gelişme süreci bir iniştir. İnsan manevî yolculuğunun birinci safhasında Ad'ı düşünür ve bu Ad'ın mühürlediği tabiatı inceler; ikinci safhada Sıfat âlemine, üçüncü safhada ise Öz âlemine geçer. İşte bu safhada İnsan-ı Kâmil olur: gözü Allah'ın gözü, sözü Allah'ın sözü, hayatı ise Allah'ın hayatı haline gelir. Tabiatı genel yaşayışına katılır ve eşyanın hayatına nüfuz eder.²⁵⁹

İbn Arabî'ye göre, insan-ı kâmilin diğer bir vasfı ise onun kaza ve kader sırrına vâkıf olmasıdır. O, kaza ve kadere mutlak bir kabulleniş ve edilgenlik gösterir. Onun bu üstün razı olma vasfı, onu razı olunan bir kimse kılar ve marziyye makamına yükselir. İbn Arabî'ye göre kaza ve kader bir sırdır ve Allah o sırta ancak dilediği kullarını muttali kılar.²⁶⁰

İbn Arabî'ye göre, insan-ı kâmilden daha mükemmel bir mevcûd yoktur. Mâsivallah'da Allah'ın gölgesi, insan-ı kâmil'dir. Bu dünyada, insanlar arasında

²⁵⁷ İbn Arabî, Füsûs-ül Hikem, 93; bkz. İzutsu, İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar, 385; Konevî, Vahdet-i Vücûd ve Esasları, 54.

²⁵⁸ İzutsu, İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar, 395-396.

²⁵⁹ Muhammed İkbâl, İslam Felsefesine Bir Katkı, çev. Cevdet Nazlı, İstanbul 1995, 109.

²⁶⁰ Konuk, Fusûsu'l Hikem Tercüme ve Şerhi, c.II, 148-149.

kemâle ulaşamayan, bir hayvan-ı nâtık'dır; herhangi bir sûretin cüz'üdür; insanlık derecesine ulaşamaz; aksine onun insanlığa nispeti, bir ölünün insanlığa olan nispetidir; şu halde o, gerçek olarak değil, şeklen insandır. İnsan-ı kâmil ile insan-ı hayvan arasındaki fark, şekil ve biyolojik açıdan değil; ancak mana itibariyledir. Yaratıklar konusunda meleklerden daha şerefli yoktur. Bununla beraber Allah, kendisine isimlerini öğretmekle(Kur'ân, Bakara, 2/30), insan-ı kâmil meleklerle üstün kılmıştır. İnsan-ı kâmil, gayb âlemiyle şahadet âlemini birleştiren berzah hükümündedir ve yine yetkin insan göz bebeğinin göze nispeti ne ise, onun Allah'a nispeti de odur. Allah onunla yaratıklarını seyrederek ve onlara rahmet gönderir. Yetkin insanın kalbi Allah'ın tecelligâhıdır. Allah insan-ı kâmil yaratınca, ona ilk akıl mertebesini vermiştir.²⁶¹

İbn Arabî, uluhiyet ile insan-ı kâmilin birbirine karşılıklı nüfuzunu bilgi ile özümlemenin simgesi ve besleyici özümleme ile karşılaştırır; Allah insan ile beslenir, öte yanda insan da Allah ile beslenir, Allah'ı özümleyerek. Birinci tarz biçimsel anlatımı kutsal konukseverlikte bulur ki, bunun geleneksel modeli, İbrahim'in Rabbin meleklerine ve yoksullara karşı gösterdiği konukseverliktir; 'Tanrı misafiri'ne yiyecek bir şey veren, bizzât kendini gıda olarak Allah'a verir. İkinci tarz Allah'ın zikredilişine tekabül eder. Çünkü insan, Allah isminin zikredilmesiyle İlahî Hazerat'ı özümleyerek. İnsan yalnız ekmekle değil, Allah'ın ağzından gelen her sözle beslenir.²⁶²

Günümüz İslam filozoflarından ve İbn Arabî okulu takipçilerinden Nasr'a göre, Neoplatonik ve Hermetik kaynaklardan uzak doktrinlerin İbrahimî ve özellikle İslamî veçheleri hariç olmak üzere, İslam'ın "el-insanü'l kâmil"(evrensel yahut mükemmel insan) diye isimlendirildiği ve Yunan -İskenderiyye antikesinin hikemî öğretilerinin hemen hemen aynı terimlerle isimlendirdiği insanın bu kadîm ve külli doğası, insan gerçekliğinin üç temel görüşüne sahip olmağını açığa vurur. Gerçekliğini, kelimenin tam anlamıyla, insan olduklarından dolayı yalnızca peygamberler ve büyük âriflerin anladığı kâmil insan evrenin arketipsel gerçekliğidir; ikincisi kendisiyle vahyin dünyaya indirildiği araçtır; ve üçüncüsü, manevî hayat için

²⁶¹ Keklik, Muhyiddin İbn'ül Arabî el-Futûhât el-Mekkiye, 438.

²⁶² Titus Burckhardt, İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş, 102.

mükemmel model ve bâtinî bilginin nihâi yayıcısıdır. Kâmil insanın gerçekliği dolaşısıyla dünyevî insan vahye ve geleneğe ve böylece de kutsala ulaşabilme imkânına sahiptir.²⁶³

İbn Arabî'ye göre, insan-ı kâmilin kalbi, yüzük kaşının yuvası gibidir. Kaş yüzükteki yuvasından büyük olamaz. Eğer kaşın yeri yuvarlak ise kaş da yuvarlak olur. Bu temsille o, ilahî tecellinin tecelli olunanı belirlediğini ifade etmektedir. Halbuki ârifler "Hakk, kulun istidadı derecesine göre tecelli eder" diye bir düşünceye sahiptir. İbn Arabî kendi söylediğinin onların söylediklerinin aksi olduğunu belirtir. O meseleyi özetle şöyle çözer: Tecelli ikiye ayrılır. Bunlardan birincisi gaybî tecellilerdir ki kalbin kendisine mevcut istidadını verir. Bu tecelli zâtî tecelli olup Hakk'ın hüviyetidir. Bu tecelli Hakk'tan ebediyen ayrılmaz.

Kalbin istidadını belirleyen bu tecelliden sonra ikinci tecelli türü olan şuhudî tecelliler iner. Kalp kendini ve Hakk'ı bu tecelli de belirli bir suret üzere görür ki bu itikat sahibi insanın durumunu ifade eder. O halde Hakk kulun itikadını aynıdır. Kalp ve göz, Hakk'ta kendi itikadından başka bir şey göremez. Malum olduğu üzere itikatlar başka başkadır ve kul kendi itikadı dışında tecelli eden Hakk'ı inkar eder. Bu tecelli sonsuz olduğundan Allah'ın bilgisinin de ucu bucağı yoktur. Bunun için ârifler sürekli olarak ilimlerinin artmasından başka bir şey istemezler. Şu halde ârifin ilminin de sonu yoktur. Bu söyleneler Hakk ile halkı ayırdığımız zaman geçerlidir. Halbuki Hakk ile halk birdir. Bu durumda tecelli eden ile tecelli olunan bir olur ki sonuç olarak ortaya çıkan suret te birdir. Bu surete ne ad verirsek verelim fark etmez. Sonuç olarak insan-ı kâmilin kalbi her şeydir; hem Hakk, hem halk ve hem de insandır.²⁶⁴

Son olarak vahiy ve peygamberlik açısından yetkin insan Kelime'dir, her bir özge boyutu bir peygamberle özdeşleşen Allah'ın sonsuz eylemidir. Bu yüzdendir ki, *Fusus*'un her bir bölümü yetkin insanın dünyaya İlahi hikmet'in kendi iç gerçekliğinde cisimlenmiş örneğini oluşturduğu bir yönünü açıklayan bir peygambere ayrılmıştır. Konuya bu noktadan bakıldığında, yetkin insan,

²⁶³ S.Hüseyin Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, 179-180.

²⁶⁴ İbn Arabî, *Fusûs-ül Hikem*, 150-153.

yeryüzündeki gerçekleşmesini İslam'ın peygamberinde bulan Muhammedî Gerçeklik olmaktadır; çünkü O İlahî hikmetin bütün cüzlerini kendisinde torlar.

İbn Arabî'nin yetkin insanı, makrokosmoz ile mikrokozmosun kendisinden tecelli ettiği ve bütün insan fertlerinin bağlı bulunduğu merkez ve bütün olma vasfına haiz, bütün zıtlıkları ve mahiyetleri içerdiği gibi, *İlahî Zât*'tan doğan *feyz-i akdes* tecellisi olarak biricik varlık *Hakikat-i Muhammediyye*'dir. O tek ve eşsiz varlık olduğu gibi bütün varlık imkanlarının kendisidir de. Sıradan insan bilincinden kaçsa dahi yetkin insanın hakikati her şeye nufûz eder.

Ruhsal olarak kâmil insanda, Hakikat ile, hâlâ var olan bireysellik arasındaki ilişkinin kavranması son derece güçtür. Gerçekten bu yetkinliğe ulaşmış insan için İlahî Gerçek artık hiçbir şeyle örtülü değildir. Oysa bireysel bilinç tanımı gereği bir 'örtü'dür(hicap) ve İlahî Akl'ın gözleri kör edici ışığını 'kırdığı' ölçüde varlığı söz konusudur. Ferdî ve biyolojik insanın varlık imkanı bu körlüğe dayanır.

H. FERDÎ İNSAN (BİREYSEL İNSAN)

İnsanı kevnî düzeyde, mantık yönünden bir tür olarak ele aldığımızda, Hakk ile âlem arasında bir ara-konumda bulunmakta ve bu ara- konumu dolayısıyla da mahlukatın en üst mevkiini işgal etmektedir. Buna karşılık, insanı ferdî düzeyde ele almaya başlar başlamaz pek çok mertebenin mevcut olduğunu da göz ardı etmek mümkün değildir. Başka bir deyimle kevnî düzeyde insan bizzât insan-ı kâmil'dir ama ferdî düzey göz önüne alındığında insanların hepsi 'kâmil' değildir. Aksine bunlardan pek azı insan-ı kâmil payesine layıktır. Zirâ insan-ı nakıs her ne kadar sûrette insan ise de, sirette henüz hayvâniyyet mertebesindedir. Dolayısıyla iki türlü insan vardır: Birincisi görünüşte, sureten insan olanlardır ki bunlar hayvanlardan farksızdırlar. İkincisi ise yaratılış mana ve gayesine uygun insanlardır ki bunlar insanlık özüne sahiptir. Bunlar Rablerini tanıyan ve ulvî gayeler için yaşayan insanlardır.²⁶⁵

İbn Arabî'ye göre, ferdî insan insan-ı kâmilden bir parça ve tecellidir. Bu tıpkı

²⁶⁵ İbn Arabî, *Fusûs-ül Hikem*, 298; İbn Arabî, *Tedbîrat-ı İlähiye*, 89; İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, 347-348; Ragıp İsfahanî, *İnsan İki Hayat İki Saadet*, 229; Neseffî, *İnsan-ı Kâmil*, 115.

aynı cins bir çok dânenin tek bir dâneden ve aynı cins bir çok nüvenin bir nüveden ve bir çok tohumun bir tohumdan çıkması gibidir. Böylece her habbe, aslî habbenin verdiğini, kendisine mahsus sûretiyle, mükemmeliyetle verir. Her habbe diğerlerinden ancak ve bilhassa şahsı ile temeyyüz etmiştir. Kâinattaki diğer fertlere gelince, onların Allah'a olan nispeti yaprakların, dalların, çiçeklerin ve köklerin nüvelere, tohumlara ve habelere olan nispeti gibidir. Yani insan-ı kâmil bir prototiptir ve diğer bütün fertler bu prototipe göre var olurlar. Her fert kendi durumuna daha doğrusu ayan-ı sabitesine göre o ilkten istifade eder.²⁶⁶

İbn Arabî *Fusûs-ül Hikem* adlı eserinin Yakup fassında şöyle demektedir: “Meselâ biz biliriz ki Zeyd Amr'ın aynıdır. Halbuki burada insanlık kavramı tekrarlanmadı. Eğer tekrarlansaydı çoğalırdı. Fakat insanlık kavramı, vahit olan bir hakikattir. Vahit ise kendi nefsinde çoğalmaz. Yine biz biliriz ki şahsiyette Zeyd Amr'ın aynı değildir. Fakat ikisinde de şahsiyetin varlığı ancak şahsiyet olması bakımından tahakkuk etmekle beraber Zeyd'in şahsı Amr'ın şahsı değildir. Şu halde biz bu benzeyişten dolayı gerçi histe insanlık mefhumu tekrarlandı deriz, lâkin gerçek hükümde tekrarlanmadı. Böyle olunca o kavram için bu yönden tekrarlanma yoktur. Diğer yönden tekrarlanma vardır.”²⁶⁷ Görüleceği üzere düşünürümüzün felsefesinde ferdi insan diye ifade ettiğimiz şahsiyet sahibi tikel kişilik bir açıdan var diğer bir açıdan ise yoktur. İbn Arabî, bütün her yerde olduğu gibi burada da metafizik temel ilkeler etrafında düşünmektedir. Elbette ki onun en büyük ilkeleri mutlak ile nispî arasındaki ilişki, teklik ve çokluk ve varlığın birliğiyle ilgilidir. Ayrıca bir mesele veya olgu hakkında farklı açılardan zâhirde ve aklî olarak birbirine zıt hükümler verilebileceği gibi bir ilkeyi de elde tutmak gerekir.²⁶⁸ Şu halde tek bir gerçeklik olan şahsiyet, çoklu bir birliğe sahiptir. Mesele rasyonel aklın kapsam alanını aşmakla birlikte onu anlamamızı sağlayan en uygun vasıtalar sayı ve harf sembolizmi olabilir. Nasıl ki bütün harflerin aslı olan bir sayısı bir açıdan tekrarlanma vasıtasıyla diğer sayıların izâfî varlığına imkan sağlıyorsa, işte bunun gibi aslında tek olan insanlık cevheri de tekrar vasıtasıyla kişilerin şahsiyetlerine

²⁶⁶ Keklik, Muhyiddin İbn'ül Arabî el-Futûhât el-Mekkiye, 167.

²⁶⁷ İbn Arabî, *Füsûs-ül Hikem*, 110, ayrıca bkz. Aynı eser, 209,

²⁶⁸ İbn Arabî, a.g.e., 241.

imkan sağlar.²⁶⁹

Bu konuyla ilgili olarak İbn Arabî başka bir yerde şöyle demektedir: “Suretlerin ayrı ve değişik olması söz götürmez gerçeklerdendir. Bu suretler ise ikidir. Bunların hepsi Zeyd’in uzuvları gibidir. Zeyd şahsı itibariyle tek bir hakikattir. O muhakkak ki elinin, ayağının, başının ve gözünün veya kaşının suretlerinin toplamı değildir. Şu hale göre Hakk da kendisinde çokluk olan bir vahittir. O, ancak suretlerle çoğalır. Ayn ve vücuduyla tek ve eşsizdir. Bu bakımından ayn ve vücutta tek olan insan gibidir. Biz şüphe etmeyiz ki Amr, Zeyd değildir. Halit veya Cafer de değildir. Bu tek varlığın şahısları vücutlarıyla sayılı ve mahdut da değildir. Şu halde insan her ne kadar vücut bakımından tek bir varlık, belirli bir mefhum ise de o suret ve şahıslar ile bir çokluktur.”²⁷⁰ Buradan şu sonuç çıkarılabilir: İnsanlık dediğimiz şey tek ve mutlak bir hakikattir. Bu hakikat kendisini ancak sonsuz diyebileceğimiz sayıda zuhur imkanıyla gözükür kılabilir. Bir heyulaya benzeyen insanlık dediğimiz şeyden dolayı gözükken her bir imkan, izafî bir var oluşa sahip olmakla birlikte mutlakdan dolayı da var olmak zorundadırlar. Yani her birisi mutlaka ait olmaları dolayısıyla zorunludurlar. Onlarda zorunlu olan her bir şey mutlak olan insanlık cevherine ait şeyler iken; kendilerini izafî kılan yönleri ise birer imkan ve yokluk (mafiyet)tur. Tek ve mutlak kendisini izafî olan da ancak gösterebildiği için mutlak izafî olana müştaktır. İzafî olan ise mutlaka muhtaçtır. Bunun için insan olarak doğan her birey insanlık dediğimiz şeyle kendilerini ölçerler. Her insan ferdi, kare ile üçgenin birbirinden farklılığı oranında bir birinden farklı iken kare ve üçgeni var kılan geometriye muhtaç ve bağlı oldukları şey açısından bir ve aynı şeylerdir.

İbn Arabî’ye göre, ferdî insan Allah’ın sonsuz isim ve sıfatlarından bir veya birkaç tanesine mazhar olan tecelligâhdır. İsim ve sıfatların birbirlerinden farklılaşması ölçüsünde insan fertleri arasında da farklılaşma oluşur. Her ne kadar ilâhî isimlerin hepsi bir varlığa delâlet etmek için konmuşsa da her bir ismin başka kimselerde mevcut olmayan hususî bir hükmü gerekli kıldığı şüphesizdir.²⁷¹

²⁶⁹ İslam felsefe geleneğinde sayı sembolizmi için bkz.B. Ali Çetinkaya, “İhvân-ı Safâ Felsefesinde Sayıların Gizemi Üzerine Bir Çözüm Denemesi”, Felsefe Dünyası, c.I, sayı, 37, Ankara 2003, 87-121.

²⁷⁰ İbn Arabî, Fusûs-ül Hikem, 268.

²⁷¹ İbn Arabî, a.g.e., 261.

Günümüz Batılı düşünürlerinden ve İbn Arabî takipçilerinden Burckhardt'a göre, sıradan insanda, beşer doğasının 'genel' anlamı gizilgüç durumunda kalır; ve ancak dünyasal biçiminde yansıyan bütün tümel Gerçeklikleri fiilen gerçekleştirdikten sonra bu durumuyla yetkin insan (insan-ı kâmil) ile özdeşlik kuran insanda fiili olur. Böyle bir varlığın 'dışsal' biçimi normal olarak beşerî bireyselliği olacaktır, ama gücül ve ilkesel olarak varoluşun bütün biçim ve durumları ona aittir ve böyle olunca da 'bâtınî gerçekliği' evrenin bütünlüğüyle özdeşleşir. Bireyler arasındaki dışsal süreksizlik bu bireylerin bilinç merkezlerinin birbirine göre soyutlanması, bunların ortak mahiyetinin 'yatay' düzlemi 'dikey' olarak aşan , özel Gerçekliklerinin (ayn) göstergesinden başka bir şey değildir. Genel şekliyle bireysel bilinç ile Akl'ın biçim-üstü dereceleri arasındaki süreksizliğe gelince, bu süreksizlik bilincin yarı-maddi düzeyine bağlı olarak vardır. Bu düzey, bilinci 'yatay' olarak diğer bilinçlere bağlar, ama bu bilinci aynı zamanda özel Gerçekliklerinden de ayırır.²⁷²

Bireyselliğin gerçekte, ortak varoluş içinde bulunan sınırı belirsiz sayıdaki tarzlar içerdiğinin unutulmaması gerekir. Bedensel organizmanın kendisi de, aynı şekilde, her birisinin kendi özgün var oluşunun söz konusu olduğu belirsiz sayıdaki hücrelerden oluşmaktadır. Bireyin olanaklarının sınırı belirsiz yayılımı, bireyi bireysel olarak dahil olduğu varlık halini karakterize eden sınırlayıcı koşullar birlikteliğinin dışına çıkaramaz.²⁷³

Hz.Ali'nin bu meseleyle ilgilendiğini belirtmekte fayda vardır. O daha İslam'ın ilk dönemlerinde insan meselesini gündemine alarak İslam'dan neşet eden bir metafiziğe ışık kaynağı olmuştur. O şöyle demektedir: "İnsanların arasındaki farklılık, yapılarındaki unsurların farklılığından kaynaklanmaktadır; onların bazıları, toprağın tuzlu; bazıları, tatlı olan parçalarından meydana gelmişlerdir. Bazıları, ova ve düzlüklerinde; diğer bazıları ise, kaba engebeli ve sert olan yerlerde yaşamaktadır. Onlar, topraklarının birbirlerine yaklaştırdığı kadar birbirlerine yaklaşır ve

²⁷² Burckhardt, Aklın Aynası, 95; Burchardt, İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş, 45; ayrıca bkz.el-Cifî, İnsan-ı Kâmil, c. II, 244.

²⁷³ Guénon, Yatay ve Dikey Boyutların Sembolizmi, 82.

topraklarının farklılığı ve ihtilafı kadar birbirlerinden uzaklaşırlar.”²⁷⁴Burada Hz. Ali'nin vurguladığı şey insanlar arasındaki mizaç farklılığıdır. Yani burada, dünyevi şartların ilahî olanın tecellisi esnasında o tecelliye edilgin ama belirli ölçüde de belirleyici olarak etkisinin olduğuna dair bir vurgu söz konusudur. Eğer zuhur ile bu dünya şartları oluşmasaydı her şey İlahî Mahiyet içerisinde erimiş ve gömülmüş olduğu haliyle kalırdı. Ana unsurların ve dört tabiatın karışımı sonucunda bunlara benzeyen bir şey ortaya çıkar. İşte bu şeye mizaç denir. Bu karışımında sadece madde değil mana da karışır. Maddenin karışımı sonucu oluşan şeye cisim, mananın karışımı sonucu oluşan şeye ruh denir. Her bir mizaç farklı bir mertebenin oluşmasına vesile olur.²⁷⁵

İnsan fertleri arasındaki farklılaşma insanlığın kendisinde değil, insanlık niteliklerinin fertlerde ortaya çıkışına göredir. Bu niteliksel farklılaşma her insan ferdini diğer fertten her biri kendisi olacak biçimde ayırır. Dış dünyadaki varlıklar Allah'ın isimleridir. Cins olsun, tür olsun, her dış gerçekliğin Allah'ın isimlerinden bir ismi vardır. Aynı ismi paylaşan her şahsın tekil isimlerden bir ismi vardır. İşte şahıs, zamirle mahzarın dış dünyada birleşmesi açısından, kendisine ait ilintileriyle birlikte bu gerçekliğin ta kendisidir. Akli olarak başkalıkları açısından şahıslar dış gerçekliklerin mahzarlarıdır. Dış gerçeklikler de a'yân-ı sâbitenin, o da isim ve sıfatların mahzarıdır. Böylece insan sonsuz bir varlık çemberi içerisinde her bir mertebeyi işgal eder. Bu mesele aslında Mutlak ve nispî meselesinin insan olgusuna uygulanmasıdır.²⁷⁶

Bahsettiğimiz acı ve sevinç halleriyle beraber şekillenen dünya hayatı bazı insanların hayatları boyu duyu izlenimde ve onun neden olduğu elem ve hazzın iyi ve kötü olduğuna inanmalarından kaynaklanır. Bazıları ise zekanın cılız ışığına sahip olmakla beraber ona yükselemezler. Bunlar kanatlarında ağırlık olan kuşlara benzerler. Diğerleri, ruhun üst bölümü onları hoş olandan edebe uygun olana

²⁷⁴ Hz. Ali, Nehcü'l Belâğâ, 311. Hz. Ali'nin açıkladığı bu konuyla ilgili Hz. Peygamber'den de bazı rivayetler vardır. İnsandaki toprak unsurunun farklılaşması dolayısıyla maddî ve manevî anlamda mizacının değiştiğiyle ilgili Hz. Muhammed'in sözlerini Ebu Dâvut ve Tirmizi hadis kitaplarında kaydetmişlerdir.

²⁷⁵ Azizüddin Nesefî, İnsan-ı Kâmil, 26-27.

²⁷⁶ Davud el-Kayserî, Mukaddemat, 20, 27.

götürdüğü için, bayağı nesnelere biraz üstüne yükselirler; fakat üst bölgeyi görmeye güçleri yetmez ve erdemli sözlerine rağmen, pratik fiile; önce üstüne yükselmek istedikleri dünyanın nesnelere arasına yeniden düşerler; çünkü başka dayanak noktaları yoktur.²⁷⁷

İbn Arabî'ye göre, insanlar bu dayanak noktaları tarafından belirlenirler. İnsan ölünce, kendisini belirlediği ve kayıt altına aldığı imkan parçalarıyla değil fakat bütün olan gerçeğin duyulmamış alınıyla yüz yüze gelir; sonra de ne olduğunu ileri sürdüğü normla yüz yüze gelir, çünkü bu norm da Hakikatin bir parçasıdır. Demek ki, insan kendi kendini mahkum etmektedir. Kur'an'a göre, insanı bizzât kendi organları suçlayacaktır. Bir kez yalan geride kaldı mı, insanın yaptığı suç ihlalleri alevlere döndürür. Kısacası İbn Arabî'ye göre insan nasıl yaşarsa o şekilde ölür, nasıl ölürse o şekilde dirilir.²⁷⁸

Birey yalnızca görelî ve parçalı bir bütün oluşturur. Bu kapalı ve kendine yeterli bütün, Leibniz'in "monad"ı tarzında bir "kapalı sistem" değildir. Bu anlamda alınan ve bu filozofların, genel olarak çok büyük önem verdikleri "bireysel töz (substance)" kavrayışının gerçek bir metafizik içeriği yoktur. Bu, temelde mantıksal "özne" kavramından başka bir şey değildir ve kuşkusuz, bu sıfatla birlikte çok kullanılmaktaysa da, bu özel bakış açısının ötesine götürülemez. Birey, mümkün olabilecek tüm yayılımıyla tasavvur edildiğinde bile, bütünsel bir varlık değildir, fakat sadece bir varlığın özel bir tezahür halidir veya bir bütünün parçasıdır.²⁷⁹

Bireyin bu parçalı yapısına rağmen göz âlemin metafiziksel merkezidir. Göz aynı zamanda âlemin güneşidir ve kalbidir. Kalp gözünün bu vasfına rağmen, insanın beden gözü fiziksel imkanlar açısından hem görür hem de görmez. Çünkü fiziksel olarak insan belirli şeyleri görür, bazı şeyleri de göremez. O halde fiziksel göz, kozmik ve ilâhî gözün bir yansıması ve sembolü olduğu için görür. Normal şartlar altında insanın gördüğü şeylerin çok ötesinde şeyleri görebilmesi için o kozmik merkeze kapalı olmaması gerekir. O kozmik merkez, göz ile kalbin birleşiminden müteşekkildir ve buna 'kalp gözü' denmektedir.

²⁷⁷ Plotinus, Enneadlar, 25.

²⁷⁸ İbn Arabî, Nurlar Risalesi, 64.

²⁷⁹ Guénon, Yatay ve Dikey Boyutların Sembolizmi, 14.

Her insan bilkuvve kalp gözüne sahipse de, insan bütün varlığı ile merkezde, asıl varlığın ve tek olan hakikatin görünmesine imkan sağlayan karanlık bir nokta işlevine sahiptir. Yani varlığın merkezi çift kutuplu bir birliğe sahiptir. Bu kutuplardan biri Tanrı diğeri ise insandır. Tüm varlıkta ancak Allah vardır, insan ise tüm varlığın bütüncül tecelli kaynağıdır. İbn Arabî terminolojisine göre insan, izafi varlığın özü ve özetidir. Yani insanın gerçek ben'i, Tanrı ile aynı varlıktır.²⁸⁰ Öyleyse bütün varlık hadisesi aslında bir ışık ve karanlık oyunudur. Karanlık dediğimiz şeyler varlıkların a'yanlarıdır yani özleridir. Bu özler saf varlığın feyzinden dolayı görünme imkanına kavuşurlar. Bizim insan dediğimiz şeyde bir özdür. Bu öz bilinebilir ama tek olan varlık, hakikati itibariyle bilinemez. Çünkü zihinde varlık bulamayan hiçbir şeye işaret edilemez ve o şey bilinemez. Dolayısıyla vücut kavramının ifade ettiği hakikatin anlamı zihnimize doğrudan ulaşamaz. Ancak ani,aracısız ve sezgisel olarak onu kavrayabiliriz.²⁸¹ Bu kavrayış üst-şuur aşamasında gerçekleşebilir ancak. Varlığın bu vasfı dolayısıyla biz insanın daha çok mahiyet ve özüyle ilgilenmekteyiz.. Sırf varlığı açısından insan hakkında bilgi sahibi olunabilir ama bu bilgiler, daha çok aktarılamazdır. Bu anlatılanlar Plotinus'un Bir'i içinde geçerlidir ve onun Bir'inin hiç bir adı yoktur. Onun hakkında hiçbir söylenemez. Bununla birlikte, mümkün olduğunca onu kendimize anlatmaya çalışıyoruz.²⁸²

İ. VELİ, NEBİ, RESUL VE KUTUP

İbn Arabî kendisine kadar ulaşan velayet meselesini özel olarak ele almış ve meseleye neredeyse son şeklini vermiştir. O ve diğer metafizikçiler peygamberlik hakkında da konuşmuşlardır; ama peygamberlikle ilgili söyledikleri gerek genel kabul gören mevzular olduğu için ve gerekse haklarında konuşulan peygamberler olduğu için onlarla ilgili söylenenler fazla yadırganmamıştır. Mesele velayet ve haklarında konuşulanlar veliler olunca İbn Arabî ve muadili metafizikçilerin söyledikleri büyük tartışma konuları haline dönüşmüştür. Ayrıca velayet meselesi İbn Arabî metafiziğinde insanla ilgili önemli verilerin olduğu bir konudur. O insan-ı kâmil meselesini velayet hadisesiyle bağlantılı anlar. Şu kadarını ifade bile onun

²⁸⁰ İbn Arabî, Tedbîrat-ı İlâhiye, 79; bkz. Upanişadlar (Tanrı'nın Soluğu), 28.

²⁸¹ Izutsu, İslam'da Varlık Düşüncesi, 126.

²⁸² Plotinus, Enneadlar, 71.

velayet öğretisinin önemini anlamımıza kafidir ki veli denilen insanlar yüzyıllardır ve bugün tasavvuf metafiziğinin merkezindeki insanlardır.

İbn Arabî'nin gözünde veliler peygamber gibi insanlardır. Veli hâl kişiliğinde Rabbini gören ve ispatlayan zâttır. Veli Allah tarafından müjdeli kimsedir. Hz. Peygamberin vefatıyla insanlık ile Allah arasında tesis edilen bağ kesilmiş değildir. Allah, velileri vasıtasıyla insanlığına mesajını ulaştırmaya devam etmektedir. İbn Arabî vahiyle oldukça geniş bir manayı kasteder. Sadece peygambere ulaşan ilahî bildirimini anlamaz. Bu yüzden de, nübüvvet bütünüyle sona ermemiştir. O şöyle der: "Allah kullarına lütfetti ve onlara teşri yani şeriat kurma yetkisi olmayan umumî peygamberliği bıraktı."²⁸³

Peygamberlik meselesinde İbn Arabî'nin bu tavrını kelamcılarının anlamaması doğaldır; çünkü kelamcılar kendilerini metafizik ilkelere kapatmaktadır. Öyleyse Allah'ın insanlar ve mevcudatla velileri vasıtasıyla kurduğu bağ daha çok metafiziksel temellendirme ile anlaşılabilir. Ancak kelamı izah tarzı açısından bile meseleyi açıkca ortaya koyan ve İbn Arabî'nin delillerden birisi Hz. Peygamber'in şu sözünde bulunmaktadır: "Benim velilerim beni israilin nebîleri gibidir." O halde veliler nebîlerin çıktığı merdivenden çıkmaktadır.²⁸⁴ Karadaş'a göre, İbn Arabî elde edildiği yada geldiği kaynak bakımından peygamberlerin bilgisi ile velinin bilgisi arasında fark görmez. Farklılık bilginin mahiyetinde değil, ulaştığı son noktada bağlayıcı olup olmamasındadır.²⁸⁵

İbn Arabî'ye göre Hz. Muhammed'den sonra hiç kimse din peygamberliği derecesine erişemez; çünkü onun kapısı kilitlidir. Bu sebeple nübüvvet ile risâlet, inkıta etmiştir. Zira onların ilâhî isimlerde dayanakları yoktur. Halbuki velayet inkıta etmez. Çünkü Allah'ın veli ismi onları korur. Kur'ân'da " Allah, iman eden kulların velisidir." (Bakara, 2/257; Âl-i İmran, 3/68; Şûrâ, 42/9) buyurulmuştur. Veli adı bir taraftan Allah, diğer taraftan da insan için ortak bir ad olduğuna göre velayet asla mevcut olmaktan hali olamaz. Allah ezelden ebede kadar var olduğuna göre velayet de ebediyen var olacaktır. Âlemde velayet mertebesine yükselmiş tek bir kişi kaldığı

²⁸³ İbn Arabî, Fusûs-ül Hikem, 177.

²⁸⁴ İbn Arabî, Futuhat'ül Mekkiyye ,c.II, 360; ve aynı eser, c.III, 79.

²⁸⁵ Karadaş, İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri ,40.

sürece (ki böyle bir kimse muhakkak her çağda mevcut olacaktır) velayet de muhafaza edilmiş olacaktır. Buna karşılık nübüvvet ve risalet zamana bağlı olduklarından sürekli varolmayabilirler. Dolayısıyla zannedilenin tersine velilik Kutsal Yasanın eseri ve ilahî inayetle kazanılır, tefekkürün eseri ve çalışmayla değil.²⁸⁶

Velayet aklın anlayabileceği bir şey değildir. Nasıl ki akledilebilir şeyleri vehim anlayamazsa akılda velayet hadisesinin idrakinden acizdir. Velayet ilahî Ruh'un bir ihsanıdır. Ruh padişahıdır, akıl ise vezirdir.²⁸⁷

İbn Arabî'ye göre veli, resul ve nebî kavramlarını da ihtiva eden en geniş kavramdır. Sonra nebî ve en dar kapsamlı muhtevasıyla resul gelir. Her resul nebîdir ve her Nebî bir velidir ama bunun tersi doğru değildir. Resul en hususî, veli ise en umumidir.²⁸⁸

Anlaşılacağı üzere veli kavramı vüsat açısından en geniş ve velayeti tesis edilmeden kimsenin nebî yada resul olamaması açısından da en temel kavramdır. Nebî velayetine, gayba ait nesnelere hakkında özel bir bilgi sahibi olması gibi, ayırt edici bir özelliğin eklenmiş olduğu bir Veli'dir. Resul ise velayetine ve nübüvvetine, kendisini izleyecek olan kimselere ilahî tebliğleri iletme hususundaki görev ve yeteneğinin bilincine sahip olmak gibi, fazladan bir özelliğin eklenmiş olduğu bir Velidir.²⁸⁹ Velilik Nebîlikten üstündür; çünkü velayet nübüvvetin ve risaletin temelidir. O halde bir resûlün velilik yönü onun resullük vasfından daha üstündür. Ancak nebîlik ve resullük vasfına erişemeyen bir veli, nebîye yahut resûle tabi olur. Çünkü resulün ve nebînin artı vasıfları onu veliden üstün kılar. Tabi olunan tabi olandan daha üstündür. Ayrıca ibadet etmeyen bir kimseye, ibadetin ötesindeki şeylerden hiçbir şey açılmaz. Dolayısıyla hiç bir veli bir şeraite uymaktan uzak olamaz. Veli ancak Allah'a doğru yaptığı dikey harekette ibadet bağından kurtulabilir. Öyleyse fenadan sonra bekaya ulaşan her veli tekrar insanlar arasında yaşamaktan kurtulamayacağı için çıkış hareketinin temelini oluşturan ibadet

²⁸⁶ İbn Arabî, Füsûs-ül Hikem, 176; İzutsu, İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar, 370; Keklik, Muhyiddin İbn'ül Arabî el-Futûhât el-Mekkiye, 114.

²⁸⁷ Konevî, Mârifet Yolcusuna Kılavuz, 72; bkz. Burckhardt, İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş, 109.

²⁸⁸ İbn Arabî, Futûhat'ül Mekkiye, c.III, 84-85.

²⁸⁹ İzutsu, İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar, 372 vd.

dayanağını yıkamaz.²⁹⁰

İbn Arabî'ye göre peygamberlik ve velilik üç hususta müşterektir: Birincisi, kesbî öğretimle elde edilemeyen ilimde; ikincisi, genelde bedenle yapılabileceği kabul edilen işlerde yada himmetle yapılan fiilde; üçüncüsü, hayal âlemini his âleminde görmede. Veli ile nebî, avamın uykuda idrak ettiği şeyi, uyanık iken idrak etmek konusunda iştirak ederler. Bu ikisi sadece insanlara hitap tarzında bir birbirlerinden farklıdır; çünkü velinin hitap tarzı peygamberin hitap tarzından farklıdır. Peygamberler teşri yetkisine sahip oldukları için umuma hitap ederken veliler bu açıdan bağlayıcı değildirler. Aslında teşri anlamda Peygamberin varisi olan müçtehitler şeriatın izah ve anlaşılmasındaki görevlerini umuma hitap ederek yaparlar. İbn Arabî bu noktada Peygamber'in "Âlimler Nebilerin vârisidir" sözünü delil olarak kabul eder. Müçtehitler için hükümlerden içtihat ile usul ve kaide kurmak miras olmuştur. O halde veli ile müçtehit beraberce dinin ikamesi adına bütüncül bir görev icra ederler. Yani İbn Arabî dinin özünü ve zâhirini koruma açısından velileri ve müçtehitleri bir kategoride değerlendirir ve her iki gurubundan velayet temelinde hareket etmek zorunda olduğunu söyler. Bazı durumlarda veliler zâhir bilgisiyle de donanırlar. Bu bilgiyi onlara Allah verir; ancak veliye ulaşan her şey Rasulullah'ın şeriatına uymak zorundadır.²⁹¹ Kanaatimizce dini bölünmüşlük dolayısıyla çekilen bir çok sıkıntının çözüm yolu budur. Böylece zâhir ve bâtın dengesi biraz olsun sağlanabilecektir.

İbn Arabî'ye göre, veliler de peygamberler gibi miraca yükselirler. Ne var ki peygamberlerin miraçları aslî nurla olurken, velilerin miraçları ise bu aslî nurdan taşan ve arta kalan artıklarla olur.²⁹²

İbn Arabî şârihi Davud el-Kayserî üstadının düşüncelerini daha sistematik bir hale getirmek için nübüvveti genel ve özel diye ikiye ayırma gereksinimi hissetmiştir. Genel nübüvvet risalete bitişik olmaz. Bir şeriat getirmeksizin vazife icra eder. Hz. Harun ve Yûşa gibi. Özel nübüvvet ise risalete bitişiktir ve kitap ve

²⁹⁰ İbn Arabî, Füsûs-ül Hikem, 177; bkz. el-Kayserî, Mukaddemat, 63; İbn Arabî, Nurlar Risalesi, 34.

²⁹¹ İbn Arabî, Füsûs-ül Hikem, 176, 215, 227.

²⁹² İbn Arabî, Nurlar Risalesi, 29.

şeriatle beraber var olur.²⁹³

İbn Arabî veli deyince iki veliden bahsetmektedir. Dolayısıyla bu iki veli ayrımı önemlidir. Birincisi asli velayet boyasıyla boyananlar, ikincisi ise o velilerden arta kalan nurla nurlanan ve böylece veli olanlar. Kendisine asli velayet verilmiş olan bir veli velayet mertebesi açısından bir nebî veya resulden bile üstün olabilir. Çünkü nübüvvet zâhire, velayet bâtına taalluk eder. Bâtın ise zâhirden her zaman bir derece üstündür. Ancak İbn Arabî her hangi bir velinin bir peygamber yada resulden daha kâmil, yada üstün olduğunu değil, peygamber yada resulün velilik yönünün, onun nübüvvet ve risalet yönünden üstün olduğunu söylemek ister her zaman.²⁹⁴

İbn Arabî'ye göre peygamberlerin aralarında ârif veliler olmaları açısından bir fark yoktur. Onların aralarındaki fark risalet açısından ve risaletteki dereceleri ümmetlerinin bulunduğu hal ve mertebeye göre. Ümmetler birbirlerinden farklı olduklarına göre bazı peygamberler diğer bir kısım peygamberden üstündür.²⁹⁵

İbn Arabî'ye göre, kutup zamanın halifesi ve Hakk'ın nazargahı ve tecellisinin merkezidir. Ve âlemin zâhirine ve bâtınına âsâr ondan zuhur eder. 'Vacibu'l Vücûd'luk vasfı dışında o bütün ilahî sıfatlarla vasıflanmıştır. Çünkü Vacibu'l Vücûd sadece Allah Teâlâ'dır. Allah'ın bu vasfında hiçbir ortağı yoktur.²⁹⁶ Rahmet olunan kimseye onun sebebiyle rahm olunur; ve azâb olunan kimseye onun sebebiyle azâb olunur. Bütün kutuplar aslında tek kutup olan Hz. Muhammed'in Ruhu'nda var olurlar. Bu Ruh-u Muhammedî'nin âlemde mazharları vardır. En mükemmel mazharı da, zamanın kutbundadır. Her çağın kutbu insan-ı kâmil'dir. Bu kutup halifedir. Affifi'ye göre, İbn Arabî'nin kutup anlayışı İsmailî masum anlayışına hayret verici bir benzerlik göstermektedir. Fakat o imamın masum olduğunu kabul etmekle birlikte "harici imam"ın masumluğuna inanmaz.²⁹⁷ Kanaatimizce İbn Arabî ve muadillerinin bu görüşü. Sünniliğin Şiiliğe dönüşmesine engel olan bir koruyucu kalkan vazifesi görmüştür. Ancak şurası bir gerçektir ki yaşanan hayat içerisinde

²⁹³ Dâvud el-Kayserî, er-Resâil, 120.

²⁹⁴ Affifi, Muhyiddin İbn-i Arabî'de Tasavvuf Felsefesi, 104; bkz. İbn Arabî, Tedbîrat-ı İlâhiye, 51; Tabatabaî ve Henry Corbin, Söyleşiler, 141.

²⁹⁵ İbn Arabî, Füsûs-ül Hikem, 172.

²⁹⁶ Dâvud el-Kayserî, er-Resâil, 131.

²⁹⁷ Affifi, Muhyiddin İbn-i Arabî'de Tasavvuf Felsefesi, 88.

veliler, metafizikçiler ne derse desin, kutup seviyesine yükselmiş ve onlar zâhiren de masum kabul edilmiş; en azından bu müamleye tabii tutulmuşlardır. Resmi boyutta öğretinin, zâhiri masumlğu dışlaması ise zamanla aşırı batınî eğilimlerin hakimiyetini getirdiği gibi, kelim ilminin çözemediği bazı problemleri hallettiğini ileri süren tasavvufun hayatın dışında kalıp kendi içerisine haps olmasını sağlamıştır. Söyenebilecek bir çok söze rağmen şurası bizce ileri sürülebilir ki zâhiri masumlğun velilere verilmemesi Sünnî Tasavvuf âleminde telafisi güç bir zâhir-bâtın parçalanmasına sebep olmuştur.

Bu konuda İbn Arabî *halifenin* keşf lisaniyle Allah'ın, zâhirde ise Tanrı resûlünün halifesi olduğu kanaatindedir. Hz. Muhammed bu gerçeği yani Allah'ın doğrudan doğruya halife tayin edeceğini bildiği için halifelik vazifesine kimseyi tayin etmeden dünyadan göçmüştür. Buna göre halife şeriatta Hz. Muhammed'e tabii olmakla beraber Allah tarafından atanır. Bu velayet öğretisinin bir sonucudur. Halife aldığı bilgileri bütün peygamberlerin bilgilerini aldıkları kaynaktan alırlar. Ancak kendilerinden önce gelmiş bulunan resûllerin üstünlüğünü de bilirler. Resûl şariata bir şey ekleyebilirken halifenin böyle bir yetkisi yoktur.²⁹⁸ İbn Arabî'nin bu görüşünde de yukarıda bahsettiğimiz mazurlar ve çelişkiler vardır. Tabii ki bu durum zâhir açısındandır. "Hz. Peygamber Allah'ın halife nasbedeceğini bildiği için kimseyi halife olarak seçmemiştir," diyor İbn Arabî. Allah'ın atadığı halifeyi Hz. Muhammed'in bildiği ön kabulünden ve hatta bir açıdan Hz. Ali'nin böyle bir iddia içerisinde olduğu varsayımından hareket edersek Peygamberin suskunluğunu anlamak güçtür. Bu konuda her ne söylenirse söylensin sonuç olarak Allah'ın ortadoksî iki ana ekolün varlığını takdir ettiğini ileri sürebiliriz.

İbn Arabî metafiziğinde halife kılıç, kuvvet, azl ve velayet sahibi kişidir. Buna göre her resul halife değildir. Hz. Musa'nın "Rabb'im bana hüküm vermek kudreti bağışladı" sözü hilafete işaret iken O'nun " Beni kitap getiren peygamberlerden kıldı" sözü ise risalete işaret etmektedir. Ayrıca buna benzer bir durum Hz. İbrahim içinde geçerlidir. O resûl olduktan sonra imamet makamına getirilmiştir. O halde hilafet sahibi Resûl sadece tebliğle değil emirleri hayata geçirmek için mücadele ve

²⁹⁸ İbn Arabî, *Füsûs-ül Hikem*, 228-229; İbn Arabî, *Futûhat'ül Mekkiye*, c.I, 168-169; İbn Arabî, *Tedbîrat-ı İlâhiye*, 40; bkz. Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, 124.

savaşla sorumludur. Ayrıca bir ümmete baş olmak ve halkı yönetmek vazifesi de üstlenmek gerekir. Yani halife mülk ve iktidar sahibidir.²⁹⁹

İbn Arabî'ye göre, kendisi bir çeşit veliliğin son temsilcisidir. Bir vakitte Peygamber efendimize nebîlik tuğladan yapılmış bir duvar şeklinde temsil olunmuştur. Bu temsil oluşu Ebu Hüreyre şöyle rivayet etmiştir: “Rasûlullah (s.a.v.) buyurdular ki: “Benimle benden önceki diğer peygamberlerin misali, şu adamın misali gibidir: Adam mükemmel ve güzel bir ev yapmıştır, sadece köşelerinin birinde bir kerpiç yeri boş kalmıştır. Halk evi hayran hayran dolaşmaya başlar ve (o eksikliği görüp): ‘Bu eksik kerpiç konulmayacak mı?’ der. ‘İşte ben bu kerpicim, ben peygamberlerin sonuncusuyum.’”³⁰⁰ İbn Arabî hatm-ı evliya olduğu için peygamberin gördüğü bu rüyayı kendisinin de gördüğünü söyler. Hatta kendisi aslında tek olan tuğlayı biri altın, diğeri ise gümüş olmak üzere iki tuğla suretinde görmüştür. Bu iki tuğlanın duvardaki yeri İbn Arabî'ye kendisi olarak gözükmiştir. Ona göre, gümüş tuğlayı görmesi şeriat açısından Hz. Muhammed'e olan bağlılığını ifade etmektedir. O zâhirde bağlı olduğu şeyi bâtında Allah'tan almıştır. O işi olduğu biçim ve hal üzere görmüş ve böyle görmesi de zaruri olmuştur. Onun bu görüşü bâtını temsil eden altın tuğlanın mahallidir. O öyle bir kaynaktan ilmini almıştır ki, Peyğambere vahiy getiren melek de aynı kaynaktan almıştır. Bu açıdan nasıl ki Hz. Peygamber nebî iken Hz. Âdem su ile toprak arasında ise son veli de veli iken tüm diğer veliler su ile toprak arasındaydı. Bu son veli İbn Arabî'nin kendisi değil Hz. Ali'dir.³⁰¹

İbn Arabî *ricâl'ül gayb* için şöyle diyor: “Kutuplar, İmamlar ve Evtâd ki, Allah onlarla bu âlemi muhafaza eder. Tıpkı bir evin, direkleri ile muhafaza edilmesi ayakta tutulması gibi. Şu kadar ki ev dediğimiz şey, dindir. Onun direkleri ise, risâlet, nübüvvet, velayet ve imam'dır. Şu kadar ki risalet, evin toplayıcı ana direğidir.”³⁰²

İbn Arabî'ye göre insanlık hiyerarşisinde kutup veya diğer adıyla gavs

²⁹⁹ İbn Arabî, *Füsûs-ül Hikem*, 311-312.

³⁰⁰ Buhari, *Menakıb* 18; Müslim, *Fedail* 21.

³⁰¹ İbn Arabî, *Füsûs-ül Hikem*, 45-46. (Zehebî, *Mizân'ül İtidal*, c.I, hadis no:1904; el-Askalanî, *Lisan'ül Mizan*, c.2, 229; İbn Ebil Hadid, *Şerh-ü Nehc'ül Belâğâ*, c.II, 450)

³⁰² Keklik, *Muhyiddin İbn'ül Arabî el-Futûhât el-Mekkiye*, 440.

piramidin tepesinde bulunur. Sonra iki imam gelir. Bunlar gavsın sağ ve solunda otururlar. Sağdaki meleket âlemine bakar. Soldaki ise gavsın halefidir. Evtad ise dört kişi olup makamları üzerlerinde buldukları yönün makamıdır. Bûdela yedi kişidir. Nücebâ ise kırk kişidir. Nükebâ nefislerin gizli, örtülü yanlarını ortaya çıkaran üçyüz kişidir. Ümena ise melametilerdir. Bunlar sufilerin en üst tabakasında yer alırlar.³⁰³

Sufilerin sayısı belli değildir, artar veya eksilir. Bunlar iyi ahlak sahibidirler. Bunların Allah'ın varlığından başka bir varlıkları yoktur. Zaruret halinde dinin sıhhati yönünde çalışırlar. Bir kısmı filozof olarak gözüktür. Keramet sahibidirler. Meselâ insanların yerde yürüdüğü gibi suyun üzerinde yürürler.³⁰⁴

İbn Arabî'nin velayet öğretisi onun insan anlayışını tamamlayan bir bölümdür. Bilhassa insanlık piramidini tasvir ettiği veliler hiyerarşisi bu bölümde kısaca konu olarak ele alınmıştır. Ona göre veliler hem insanlığın merkezinde, hem dünyayı ayakta tutan direk olarak şakulî varlık imkanlarının bütününde, hem de çevreyi oluşturan yatay varlık imkanlarındadırlar. Zıtların birleşimi ilkesi gereği piramidin zirvesinde olan veliler piramidin tabanı olan halkın içerisine karışırlar ve gözükmeyizler. Halkın içerisinde ün yapan velilerin aksine bu veliler tanınmazlar.

J. ZITLIKLARIN BİRLEŞTİRİCİSİ OLARAK İNSAN

Bütün evren zıtlıklarla görünür ancak. Bırakalım bütün evreni bir şey dahi kendi içerisinde bir çift kutupluluk ve zıtlık oluşmaksızın var olamaz. Zıtlık denilen şeyin dahi var olabilmesi için aynılığın ve uyumun olması gerekir. O halde hiçbir zıtlık Mutlak değildir. Ayrıca zıtların birleşimi vahdet-vücudun bir gereğidir. İslam'ın belirgin özelliklerinden biri zıtlıkların birleşimi ilkesidir ve bu ilke kendini Allah inancında ve Hz. Peygamber'de gösterir. Allah ancak zıtlar arasını cem etmekle bilinebilir. Yani O başlangıçtır, sondur, aşıkardır ve gizlidir. O bütün zıtlıkları üzerinde toplayandır. Bu insanın kendisine hitap edince hem konuşan hem de dinleyen olması gibidir. Hz. Peygamber ise her şeyden önce "beşerî küçüklükle" ilâhî sırları birleştiren bir sentezdir. Burası iki denizi birleştiren berzahî makamdır aynı zamanda. İslam Peygamberinin bu vasfı onun son din olmasıyla doğrudan

³⁰³ İbn Arabî, Kitabu Istilahâtu's-Sûfiyye, 65.

³⁰⁴ İbn Arabî, Fütûhat-ı Mekkiye, 192.

alakalıdır.³⁰⁵

İbn Arabî'ye göre vücûdun zıddı ve benzeri yoktur. Çünkü zıtlık aklî bir olgudur. Varlıkta tek bir hakikat vardır ve o hakikat eşsizdir. Bir şey kendi nefsinin zıttı olamaz. Ancak yinede zıtlık ve benzerlik vücûdda gerçekleşir. Burada bahsedilen zıtlık, o tek hakikatin ve bir olan vücudun isim ve sıfatlar vasıtasıyla çokluk âlemine bürünmesinden sonra söz konusu olmaktadır. Mesela, ilahî isimlerden rıza ve gazap birbirine zıttır, Hakk hem kerih görücü hem de muhabbet edicidir. O halde âlemde iki mizaç vardır: Kötü ve çirkin. Ancak hem çirkin hem de güzel üzerinde Allah'ın rahmeti vardır ve bu haseple her ikisi de varlık bulur. Çirkin, kendi nazarında güzeldir. Güzel çirkinin nazarında çirkindir. Şu halde her hangi bir mizaca göre çirkin ve güzel olmayan hiçbir şey yoktur.³⁰⁶

“Asıl olan varlık, diyor İbn Arabî, birbirine benzemeyen sıfatlarla vasıflanmayı kabul ettiği gibi Hâtem-i Evliya da birbirine zıt vasıflar takınmayı kabul eder, Celil ve Cemil, Zâhir ve Bâtin, Evvel ve Âhir gibi. Halbuki O kendi nefsinin aymıdır. Kendisinden başka değildir. Fakat O, hem bilir, hem bilmez, hem anlar, hem anlamaz, hem görür, hem görmez.”³⁰⁷ Şu halde insan kendisi kalmak kaydıyla bütün zıtlıkları üzerinde toplar.

İnsan, çeşitli zıtların toplamıdır ve insanın bu vasfı zıtlıkların göreceli olduğunun açık bir delili olarak değerlendirilebilir. Melekler nurdan, şeytanlar ise zulmetten yaratılmıştır. Âdem ve oğullarının çamurlarında hem zulmet vardır; hem de nur... İşte bu sebeple, insanoğlunun terkiibinde hem hayır vardır, hem de şer; hem menfaat vardır; hem de mazarrat. Ayrıca insanın zâtı aslını bulmaya ve yitirmeye kabiliyetlidir. Hasılı, hangi maye kendisine galip gelirse ona mensup sayılır.³⁰⁸

İnsanın zıtlıkları birleştirmesindeki hikmeti anlayamayan meleklerin insanın aleyhine hükmedişlerini İbn Arabî şu beytiyle dile getirir:

“Sonra bir nefesle,kaldırdı onu ayağa zıt özellikleri

³⁰⁵ İbn Arabî, Füsûs-ül Hikem, 70-71, 173; Davud el-Kayserî, Mukaddemat, 54.

³⁰⁶ İbn Arabî, Füsûs-ül Hikem, 339.

³⁰⁷ İbn Arabî, a.g.e., 50.

³⁰⁸ İbn Arabî, a.g.e., 101; İbn Arabî, Şeceretü'l Kevn, 12; Davud el-Kayserî, Mukaddemat, 15.

Meleklerse onun aleyhine hükmettiler kabalık ve çirkinliği”³⁰⁹

Âdemoğlunun melekleri yanılması tek kaydı, bu zıtlık boyunduruğunu, zıtlıkları kendinde toplayarak aşabilmesidir. Yani herhangi bir zıtlığın Mutlak olmadığını ve aslında zıtların bir olduğunu bilmesidir. Herhangi bir şey haddi aştığında zıttına ulaşır. Mesela gülme haddi aştığında ağlamaya dönüşür veya tersi.³¹⁰

İbn Arabî metafiziği ile diğer Doğu dinlerine mensup büyük metafizik üstadlarının düşünceleri arasında büyük benzerlikler olduğunu biliyoruz. Bu durum herhangi bir tarihsel bağlantı veya etkileşmeyle temellendirilemeyecek derecede beşeri olguların fevkinde şeylerdir. Kanaatimizce bu, evrensel hakikatin sınır tanımayan genişliği ve gerçekliğiyle ilgili bir durumdur. İşte Doğulu metafizikçilerin en meşhurlarından Lao-Tzu’ya göre de zıtlıklar izafidir. Asıl olan birliktir. Birlik’e katılmak isteyenler araştırmama erdemini uygulayacaklardır. İyilik ve kötülük, güzel ve çirkin, yüksek ve alçak; tüm çift kutuplu fikirler ortadan kaldırmalıdır. Kültürel yada dini inançlardan doğan tüm zihni eğilimler terk edilmelidir. Ancak Birlik tezahür ettiği zaman her şey Yin ve Yang’ın gizemli ilişkisi sonucu latif âlemden zâhir olan dünyaya çıkartılır. Güçlü, hareketli nehir Yang ilerler; sessiz vadi Yin kavrayıcıdır ve onların birleşiminden şeyler ortaya çıkar.³¹¹

Zıtları cem etme vasfı her peygambere nasip olmamıştır. Hz.Süleyman zıtları cem ihsanıyla nimetlendirilmiştir. Kur’an’da bununla ilgili şöyle buyrulur: “Şeytanlar arasında onun için dalgıçlık yapan ve başka işler görenler vardır.”(Enbiya, 21/72) Anlaşılacağı üzere şeytan ve cinler ateşten yaratılmış olmalarına rağmen Hz. Süleyman’ın emri ve hizmeti için tabiatlarına zıt olan suya dalma yeteneği onlara verilmiştir. Zıtları bir araya getirmek zordur. Buna ancak çok az insan ulaşabilir.³¹²

Yaratılışın metafiziksel temelinde de bu ilke vardır. Allah halkı zulmetten yaratmış ve üzerlerine nur saçmıştır. İbn Arabî’nin insan-ı kâmilî zâhir ve bâtın,

³⁰⁹ İbn Arabî , Mârifet ve Hikmet, 36.

³¹⁰ Sadreddin Konevî , Fusûsü’l- Hikemin Sırları, 22.

³¹¹ Lao-Tzu, Bilinmeyen Öğretiler, çev. İ.Taşpınar, A.G. Coşkun, İstanbul 1999, 21; Lao-Tzu, Yüce Aklın Erdemi, 55.

³¹² Ülken, İslam Felsefesi, 285.

vücub ve imkan, Hakk ve halk gibi bütün karşıt ilkeleri birleştiren bir merkezdir.³¹³

Genç yaşta büyük başarılar elde ettiği pozitif ilimlerden yüz çevirip dehasını ‘insanı anlama’ gayreti için kullanan ve sonuçta şaşkınlık ve hayretten başka bir şey elde edemeyen Blaise Pascal’dan yaptığımız şu alıntıyı aktarmak istiyoruz: “İnsan ne acayip bir hilkat garibesi! Tabiatın sinesinde ne büyük bir yenilik, ne garip bir canavar, ne karmaşa yüklü, ne çelişkili dolu ve ne de harika! Dermansız, biçare bir yer solucanıdır insan, fakat her şey hakkında hüküm verir. Hem hakikat ambarı, hem de şüphe ve hata birikintisidir. Kâinatın hem en şerefli yarattığı, hem de süprüntüsüdür.”³¹⁴

İbn Arabî’ye göre, insan dört hakikat arasında gidip gelir. Bunlar şu hakikatlerdir: Zatî hakikat, Rabbânî hakikat, Şeytanî hakikat ve Melekî hakikat. İnsanların çoğunu, cinlerin, şeytanların ve meleklerin insan hakkında şaşırması gerçekten de insanın üstünlüğünün bir işaretidir.³¹⁵

Sonuç olarak İbn Arabî’ye göre, varlıkta zıtlık olamaz; çünkü varlık eşsiz tek hakikattir. Buna rağmen varlık zıtlıkların çıkış kaynağıdır. O halde varlığın zıttı yoktur; ama kendi içerisinde varlık izafî bazı zıtlıklara bürünerek kendisini görünür kılar. Varlığı görünür kılan bu zıtlıklar aynı zamanda onu örten perdelere benzerler. Zıtlıkları mutlak zanneden insanlar bilgisizlikleri yüzünde zıtlıkların ötesinde tek olan vücûdun gerçekliğini göremezler.

1. Erkek ve Kadın

Hız. Peygamber “sizin dünyanızdan bana üç şey sevdirdi: Kadın, güzel koku ve gözümün nuru namaz.” diye buyurmuşlardır. Bu meyanda kadın erkekten bir cüzdür ve erkek kadına Küllün kendi cüz’üne duyduğu iştihayı duyar, tıpkı insanın organlarından birisine duyduğu muhabbet gibi. Bu Hakk ile âdem arasındaki ilgiye benzer bir durumdur. Bunun için Allah kendisine kavuşmayı istemeyen kulunun canını almaktan daha çok hiçbir işten tiksinimediğini ifade etmiştir. Buna göre ölüm kulun Rabbine kavuştuğu andır. Allah insanı kendi suretinde yaratmıştır ve ona

³¹³ İbn Arabî, Şeceretü’l Kevn, 12.

³¹⁴ Pascal, Düşünceler, 52.

³¹⁵ İbn Arabî, Harflerin İlmî, 206 (geniş bilgi için bkz. Futûhat, 55.bab)

ruhundan üflemiştir. Her iki durumda da insan, aslı olan Tanrı'nın ferî ve nüshasıdır. Dolayısıyla insan Tanrı'ya yani aslına kavuşmak iştiağındadır. İşte kadının erkeğe duyduğu iştiağı ve sevgi bunun gibidir. Başka bir örnekle, kadın insanın memleketine duyduğu sevginin benzerini erkeğe karşı duyar; çünkü kadın erkekten gelmedir. İbn Arabî, kadınların kadrini ve onların sırlarını bilen kimsenin, onları sevmekte zahitlik yapamayacağını düşünür. Kadınları sevmek ârif olanın kemâlidir.

Erkek, Tanrı, erkek ve kadın üçlemesinin ortasında yer alır. Erkek Tanrı'ya karşı kadın pozisyonunda iken kadına karşı Tanrı pozisyonunda yer alır. Bunun için Şeyh-i Ekber'e göre, Hz. Muhammed "kadın bana sevdirdi" deyip "sevdim" dememiştir. Bu sevgide vuslatın en üstün olduğu an nikahtır. O halde erkek nikahta hem failde hem de münfailde Hakk'ı en üstün derecede müşahede eder. Failde müşahedesinde erkek kendisinde Hakkı münfail olan kadın vasıtasıyla görür. İkincisinde ise edilgen olan kadının belirleyiciliği sayesinde erkek münfailde Hakkı görür. Aslında kadın dinginliğiyle erkeği yener. Dingin olmak, alçakgönüllü olmak demektir. Alçak gönüllüğünün edilgen gözükme yapısı aslında etken bir unsur da taşır. O halde Hakk en iyi hem failde hem de münfailde gözükür. Ayrıca erkeğin bir olan üçlünün ortasında yer alması onun hem fail hem de münfail olmasına ve ayrıca iki annesine işarettir. Birincisi Tanrı yani Zât-ı İlahî, ikincisi ise kadındır. Zât kelimesi müennestir ve erkek o müennesten gelmektedir. Felsefecilerde âlemin illeti olarak Hakk'ı kabul ederler ki illet kelimesi de müennestir. O halde Te'nis daima önce gelir.³¹⁶

İbn Arabî ontolojisinde etkin ilke olan İlk Akıl'ın karşısında, edilgen ilke olan Küllî Nefs yer alır. İlk Akıl (ilahî ruh) Âdem'le, Küllî Nefs (tabiat) de Havva ile temsil edilir. Erkekle kadının birbirlerine karşılıklı eğilimlerine bakarak, Allah kadını erkeğin böğründen izhar etmiştir. Dolayısıyla kadın erkeğin kuvvetinden sudur etmiştir ve erkeğin suretiyle zuhur etmiştir. Dolayısıyla erkeği kadına kadını da erkeğe bağlayan varlıksal birer bağ vardır aralarında ve zıtlıkların birleşimi ilkesi gereği erkeğin kadına olan sevgisi aslında kendisine karşı duyduğu bir sevgidir. Bu

³¹⁶ İbn Arabî, Füsûs-ül Hikem, 328-331.

sebeple erkeğin kadına olan sevgisi zâhir olur.³¹⁷

Ârif filozofumuza göre, erkek için kadın, Tanrı için tabiat hükmündedir. Öyle bir tabiat ki erkek ona irade ile teveccüh ve Allah'ın emriyle onda âlemlerin suretlerini feth eder. Nikah ise irad edilen bir konuşmada mananın anlaşılması için yapılan mukaddimelere benzer.³¹⁸

K. SEMBOLLER DÜNYASI (Ayna, Su, Altın, Yol, Ağaç, Gölge ve Perde)

Metafizikte mecazların sık kullanılmasının, özelde İslam felsefesi ve genel olarak da Doğu felsefesinin temel özelliklerinden birisi olduğu önceden ifade edilmişti. Fakat bu, şiirsel bir süs olarak düşünülmemelidir. Tüm bu mecazların bilişsel bir işlevi vardır. Rasyonel aklın kavrayamadığı şeyleri 'kalbi akıl' kavrar ve bunların anlamından rasyonel akla ip ucu vermek için mecaz, sembol, rumuz ve imgeleri kullanır. Dolayısıyla semboller çok derin anlamlarla doludur. Semboller insanı kavramlarla meşgul etmekten kurtarıp bizâtihi eşyanın kendisini bilmeye bir aracı olurlar. Çünkü sembol akıl üstü gerçeklikleri kendi içlerinde barındırırlar. Dolayısıyla düşünme eylemi kavramdan nesnenin kendisine yöneltmiş olur. Sembollerin kavramlarla uğraşmayalım derken kendisiyle uğraşılan ve dolayısıyla kavramların yerini alan unsurlar olmazlar mı? diye soru sorulabilir. Bu soru sembollerin mahiyetini anlayamamaktan kaynaklanan bir sorudur. Semboller metafiziksel olgular ile kavramların arasını birleştiren geçiş elemanlarıdır. Bizatihî kendileri kavramlardan çok şeyi ifade eder ve zihni doğrudan olgular ve gerçeklikler âlemine bağlar. Tabi ki bu sembollere açık ve duyarlı insanlar için geçerlidir. Aslında kavramlar da birer semboldür ve kendilerinden istenen anlamın varlığı için var olurlar. Bu açıdan kavram bilgisine herkes ulaşamaz. "Bütün insanların, diyor Eflâtun, kanaatte payları vardır, ama kavram, tanrılar ile pek az kişiye nasip olan bir şeydir."³¹⁹

Burckhardt'a göre, en çarpıcı sembol, tek bir maddenin uğrayabileceği

³¹⁷İbn Arabî, Nurlar Risalesi, 101; İbn Arabî, İlahî Aşk, 176.

³¹⁸İbn Arabî, Füsûs-ül Hikem, 332.

³¹⁹Eflâtun, Timaios, 66.

dönüşümdür: bu sırasıyla sıvı, gaz ve sonra yine katı hale gelir veya ufalanır olarak bal mumu gibi yumuşak olur; veya çözeltide şeklini kaybederek birdenbire kristalimsi bir şekil alır; veya halini de değiştirirken yeni bir renk elde eder. Tek bir madde bakımından bu dönüşme kapasitesi, esastan bir değişiklik olmaksızın bütün mümkün suretlere ve hallere bürünmeye muktedir olan evrenin bir ilk maddesini her hangi bir şeyden daha çok sembolize eder. Böylece dört unsurun hepsi kendi tabiatından vazgeçer ve deveran ile kendilerini bir diğerine dönüştürürler...Tıpkı başlangıçta Bir'in olması gibi, bu işte de her şey Bir'den gelir ve Bir'e döner.³²⁰

İbn Arabî sayısız sembol kullanır. Aslında görünen her şey görünmez asıllarını simgelemek için var olmuştur. Bu açıdan insan en büyük, en önemli ve en şümullü semboldür. Biz burada, konumuzla bağlantılı olmak kaydıyla, önemli birkaç sembolü inceleyeceğiz.

1. Ayna Sembolizmi

Simgeler içerisinde mistisizmin özünü ifade etmeye ifade etmeye en uygunu ve aynı zamanda temelinde irfanî veya aklî özelliğe sahip olanı ayna simgesidir. Ayna manevî tefekkürün en dolaysız simgesidir; aslında bilginin de öyle, çünkü öznenin ve nesnenin birliğini temsil eder.

İbn Arabî'ye göre aynanın kendi cirmi hiçbir zaman gözükmeyiz. Ayna Allah'ın zâtı: a en güzel örnektir. Ayna, görülmez, bilinmez, tanımlanamaz, vasf edilemez; onu bilen veya tanımlayan kimse, sadece ondan kendisine ait olan ve onun zâtî hallerinden kendisinde idrak ettiği şeyi haber verebilir. Her aynanın kendisine yansıyan şeyler karşısındaki durumu budur. Çünkü, kendisine yansıyan şey ile dolu iken ayna görülemez, sadece, -her ne ise- aynaya yansıyan şey görülebilir. Hatta ayna boş iken bile aynanın kendisi gözükmeyiz. Yansıyan şeyin ayna ile aynaya bakan kimse arasına girip aynanın kendisine perde olduğunu iddia etmek İbn Arabî'ye göre yanlıştır. Çünkü ayna her halükârda bilinemez ve görülemezdir. Görme ve tecelli ile ilgili bundan daha güzel bir misal yoktur. Ayna sembolizminin bize verdiği derin anlamın ötesinde bir ilim makamı yoktur. Binaenaleyh Rabbinin varlığının ve birliğinin vücûp hükmünde silinmekle kendi mümkünlüğünün hükümleri ortadan

³²⁰ Titus Burckhardt, Astroloji ve Simya, 99.

kalkıp, Hakk ve O'nun ilminde resmedilmiş şey ile dolmasının ardından “gerçek insan”ın Hak karşısındaki durumu da böyledir. Çünkü gerçek insan, kendinde fâni, Rabbinin birliği ve -belirlenmiş veya tercih edilmiş bir amaç ile değil- bizzât sahip olduğu “vücûp hükümleri” ile perdelidir. Bu perdeler Allah’ın zâtının bilinmesine engeldir.³²¹

Ayna, kendisine yansıyan şeyi tekrar ona yansıtır; aynaya yansıyan şeyin sûreti de, aynaya göre yansır. Ancak ayna, yansıyan şeyin hakikati için bir “mahal” değildir; bilakis ayna, yansıyan şeyin misalinin ve bazı zuhurlarının mahallidir. Aynanın, aynada yansıyanın hakikati üzerindeki tesiri onu yalnızca ayna vasıtasıyla tanıyan kimse için geçerli olabilir. Bu durumda aynanın tesiri Mutlak olamaz. Hakk’ın vasıtasız tecellilerine İbn Arabî ‘berki tecelliler’ ismini verir ki bu tecelliler anlaktır; çünkü bu tecelli yakıcı olduğu için beşer bunu taşımaya sürekli takat getiremez.³²²

Şeyh’ül Ekber Muhyiddin-i Arabî’ye göre, ayna sembolizm ile ilgili iki bakış açısı vardır. Birincisine göre ayna Tanrı’dır. O tek varlığın mukabilidir. Tanrı aynasına bakan herkes onda Allah hakkındaki inancının hayaline bakar, onu bilir ve gerçekler. Şu halde âlem ancak bu aynada gözüktüp var olabilen suretlerdir. İnsan ise bu Tanrı aynasında yansıyan küllî görüntüdür. Bütün görüntü ‘imkanı’ ifade eder ve bağımsız bir varlıkları yoktur. Aslında tek gerçeklik aynanın kendisidir. Aynanın parlak yüzeyi hiçbir zaman gözükmeyenken aynanın mevcut olmasının şartı olan arkasındaki karalık, âlemin varlığını ifade eder ve âlem imkan üzere olan varlığıyla karanlıktır. Aynanın yapısı bir günü oluşturan gece ve gündüze benzer. İkinci bakış açıdan ise Tanrı aynaya bakan, ayna imkan makamı ve görüntü ise mümkün varlıklardır. Tanrı tek olmasına rağmen farklı aynalarda farklı suretlerde gözüktür. Burada ise insan aynanın cilası konumundadır.³²³

Görüleceği üzere İbn Arabî’ye göre, insan Allah’ın aynasıdır ve yine Allah insanın aynasıdır. İster Allah insanın aynası olsun, ister insan Allah’ın aynası olsun,

³²¹ İbn Arabî, Füsûs-ül Hikem, 23, 42; İbn Arabî, Arzuların Tercümanı, 81; Azizüddin Neseffî, İnsan-ı Kâmil, 107; Sadreddin Konevî, Yazışmalar, 157-158; Burckhardt, Aklın Aynası, 130.

³²² Konevî, Vahdet-i Vücûd ve Esasları, 29.

³²³ İbn Arabî, Futuhat’ül Mekkiyye, c.II, 80.

ayna hep özneyi simgeler; bu yüzden aynı anda bilginin nesnesi olamaz. Dolayısıyla gerek insanın ve gerekse Tanrı'nın zâtı her şeyin kendisinde bulunduğu ayna olmakla beraber kendileri hiçbir şekilde bilinmeyen özne konumundadır. Zât makamı göze benzer. Görünen şeyleri gören göz görünmezdir. Bilinen şeyleri bilen akıl bilinemezdir. Aynanın hep özne olması onun bu niteliğindedir. Yoksa özne ve nesne birliğini sembolize eden unsur olması açısından aynadan başka bir varlık yoktur. Bu açıdan ayna kendi bilinemezliği içerisinde bilinebilen sonsuz ve tek şeydir.³²⁴

Düşünürümüze göre, Tanrı kalp ve âlem aynasında yansınca aslî varlığı tersine çevrilmiş olarak gözüktür. Ayrıca bir nesnenin aynadaki imgesinin o nesneye göre tersine çevrilmiş oluşu gibi, saf Varlık'ın saadeti yansıdığına yok edici bir şiddet olarak, ebediyet kısa bir an gibi görünür. İnsanın hakikati olduğu gibi bilmesine engel olan egoyu oluşturan akli da Hakk'ın suretini tepetaklak aksettiren bir aynadır. İlkesel düzeyde de birinci ve en büyük olan, en azından görüntüde (tezahür düzeyinde) en sonuncu yada en küçük olandır. Matematik alanından kullanılacak kavramlarla örnek verecek olursak: her ne kadar zâten onun kendi özgün özelliklerinin gelişiminden, ya da yayılımından başka bir şey olmayan tüm uzayın kendisinden türediği ilke olsa da geometrik nokta, nicelik itibarıyla bir hiçtir ve hiçbir yer kaplamaz. Ancak ilkesel olarak da en büyüktür. Zira o, sayıların tümünü bilkuvve olarak içerir ve yalnızca kendisinin, sınırsızca yenilenmesi suretiyle onların tüm dizesini içerir.³²⁵

Cîlî'ye göre, kalp yüze tutulan aynaya benzer. Kalp varlığın görüntüsüdür. Âlem her nefeste değişmektedir ve âlemin görüntüsü kalbe vurunca kalp de âlemlle beraber değişir. Tıpkı bir şeyin aynada aynının değil aksinin çıkması veya da yazının aynada ters taraftan yansması gibi. Ona göre, aslında âlem ancak kalbin aynasıdır. Aslı ve suret kalp'tir. Parça ve ayna da bu âlemdir.³²⁶ Görüleceği üzere bir açıdan insan ayna diğer bir açıdan ise Tanrı yahut âlem aynadır. Ârifler zevklerine

³²⁴ İbn Arabî, Füsûs-ül Hikem, 42.

³²⁵ İbn Arabî, a.g.e., 51; bkz. Guénon, Yatay ve Dikey Boyutların Sembolizmi, 20; Burckhardt, Aklın Aynası, 129; İzutsu, İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar, 344.

³²⁶ Abdülkerim el-Cîlî, İnsan-ı Kâmil, c.II, 101.

göre bu ikisinden birisini tercih etmektedir. Kanaatimizce en doğru görüş, İbn Arabî'nin de vurguladığı gibi, bütün varlığın tek başına bir ayna olmasıdır. Aynanın parlak yüzeyi yüce şeyleri simgelerken, aynanın karanlık cephesi ise aşağılık ve süfli şeyleri ifade eder.

İnsanın kalbinin ayna olduğunu ve bu aynanın kir ve pas tutabileceğini, Resûlullah (s.a.v.)efendimizin şu hadisi şerifinde buluyoruz:“Kalpler paslanabilir; tıpkı bir demirin paslandığı gibi.’Soruldu: Onun pasını giderilmesi ne ile olur? Buyurdu: ‘Allah’ı zikretmek, bir de Kur’an okumak.’³²⁷ İnsan kalp aynasını parlatınca Hakk’ın zâtî ilminden payını her hangi bir vasıta ve kayıt olmaksızın alır. Ruhun kutlu nuru onu ışığa boğar ve insan kalbi etrafına nur saçan bir merkez haline gelir.

2. Su Sembolizmi

İbn Arabî'ye göre su, Mutlak bilginin ve hayatın sembolüdür. Süt ise, ilmin, saf ve asıl dinin sembolüdür.³²⁸ Ayrıca en yüksek iyilik her şeyi koruyan ve hiçbir şeyle yarışmayan su gibidir. Hiçbir şey sudan daha yumuşak ve daha zayıf değildir; ama sert, sağlam ve güçlüyü ortadan kaldırmak için, hiçbir şey suyu aşamaz ve hiçbir şey suyun yerini tutamaz. Zayıflık gücün, yumuşaklık sertliğin hakkından gelir. Bunu herkes bilir ama kimse uygulamaya koyamaz. Mesela halk zayıf, mazlum ve güçsüzdür ama bütün devletler, rejimler, yöneticiler yok olmasına rağmen o hâlâ yaaktadır. Bilhassa bugün halkçılık rejimlerin vazgeçemediği ilkelerden birisidir.

İbn Arabî'nin hasen bir hadis olarak aktardığı bir habere göre meleklerin ateşten daha güçlü bir şey olup olmadığıyla ilgili bir sorusuna, Allah Teâlâ, ‘evet’ cevabını verir. Allah suyun ateşten, havanın ise sudan, insanın ise havadan daha güçlü olduğunu buyurur. Konumuz açısından asıl önemli cevap ise Allah’ın, insanın temel unsurunun su olduğunu dile getirmesidir.³²⁹

İnsanın nefsi, her türlü izlenimi kendinde barandıran bölünmemiş özüne sadık kalırken her türlü biçime bürünme yeteneğiyle suyu andırır. Ruh ise rüzgarı ya da

³²⁷İbn Arabî, Tuhfet’üs-Sefere, 54; İbn Arabî, Füsûs-ül Hikem, 74.

³²⁸ İbn Arabî, Nurlar Risalesi, 51; Dâvud el-Kayserî, er-Resâil, 184-185; İbn Arabî, Füsûs-ül Hikem, 90.

³²⁹ İbn Arabî, Futuhat’ül Mekkiyye, c.II, 287; Lou-Tzu, Yüce Aklın Erdemi, 6, 27.

havayı andırır.³³⁰

Şeyh-i Ekber, Hz. Muhammed'in rüyasında kendisine verilen sütü ilim ile tevil ettiğini bize haber vermiştir. Hz. Peygamber kendisine her süt verildiğinde 'Ya Rabbi ilmimi artır' diye dua etmiştir. Hz. Peygamber rüyaları tevil etmiştir. Bundan daha önemlisi Hz. Peygambere diğer peygamberlere verilmeyen bir ilim verilmiştir ki o bu ilmi 'insanlar uykudadır, ölünce uyanırlar' sözüyle insanlara açıklamıştır. O bu sözüyle bütün hayatın bir uyku hali olduğunu bildirmiştir. Dolayısıyla insanların uykularında gördükleri rüya aslında rüya içerisinde rüyadır. İbn Arabî'ye göre, insanlar ölümlerle birlikte bir düş görme halinde buldukları kesret aleminden kurtularak vahdetin ve birliğin içerisinde uyanırlar. O halde çokluk âlemi bir düş görme hali olup gerçek bir varlığa sahip değildir. İnsanın gördüğü her şey teville muhtaç olan imgelerdir.³³¹

Ârif filozofumuza göre vahiy de hayal hazretinden elde edilir. Cebrail insan kılığında Peygambere geldiğinde bu hayal adamın suretini Peygamber tevil ederek onun manasını sohbet arkadaşlarına açıklamıştır. Peygamber insanların rüyalarında gördüklerini uyanırken görür.³³²

İbn Arabî'ye göre kâinat sudan meydana gelmiş ve su üzerinde yükselmiştir. O halde su arşı altından korumaktadır. Ayrıca kâinat sudan yaratılmış olması hasebiyle canlıdır.³³³

3. Altın

İbn Arâbi'ye göre altın, özünde İlahî Ruh'u serbestçe yansıtan nefsin orijinal haline tekabül eder; halbuki kurşun, onun artık ruhu yansıtmayan hasta, bozulmuş ve ölü vaziyetine karşılık gelir. Altın güneştir; güneş ise ruhu sembolize eder. Gümüş veya ay ise nefistir. Bunlar var oluşun iki kutbudur.³³⁴

Simya ilmi bozulmuş madenleri iyileştirerek altına dönüştürme ilmi olarak bilinir. Bu doğrudur; ancak simya aslında insana arız olmuş hastalıkları def ederek

³³⁰ Burckhardt, Aklın Aynası, 139.

³³¹ İbn Arabî, Fusûs'ül Hikem, 90, 115, 220.

³³² İbn Arabî, a.g.e., 115.

³³³ İbn Arabî, Fusûs-ül Hikem, 242-243.

³³⁴ Burckhardt, Astroloji ve Simya, 76, 82.

onu ait olduğu yüksek makama ulaştırma ilmidir. Elbette ezelden altınlık seviyesine yerleştirilmiş seçkin insanlar buldukları varlık seviyesini hiçbir zaman terk etmeyeceklerdir; ancak simya bir açıdan zorunluluktan uzak geniş bir imkan âlemine hitap etmektedir.³³⁵

Burckhardt'a göre, zihinde daima en yüksek yorumlara sahip olan Muhyiddin İbn Arabî, kükürdü İlâhi Emir'e yani âlemin onun vasıtasıyla kaostan bir kozmos haline geldiği fratlux'e ('ışık olsun') eşleştirirken cıvayı ise, öncekinin pasif mukabili olan Evrensel Tabiat'ı temsil eder. İbn Arabî, altını nefsin aslı ve bozulmamış halinin (el-fıtrat) insan nefsinin başlangıçta yaratıldığı biçim-sembolü olarak görür. Bozulmamış hal, güçlerin dahili bir dengesine sahiptir. Bu da altının kararlılığı ile ifade edilir.³³⁶

4. Yol Sembolizmi

İbn Arabî'ye göre bütün yaratılış ve varlık bir yoldan ibarettir. Ona göre insanın Tanrı'ya yaptığı yolculuk iki türdür: Birincisinde Allah'a doğru yapılan yolculuk sınırlı bir yolculuktur; çünkü bu yolculuk, insanla Tanrı'nın arasını ayıran vehmî uzaklığı geçmekten ibarettir. Allah'ı sıfatları ile tanımak demek olan Allah'ta yapılan ikinci yolculuğa gelince, bunun sonu yoktur; çünkü onun sıfatlarının sonu yoktur. Onun içindir ki Allah'a doğru yapılan yolculuğun bir sonu vardır; ondan ötede ise bir son yoktur.³³⁷

İbn Arabî'ye göre insan varlık imkanlarını tüketmek için sürekli bir yolculuk halindedir. Bu imkana o, hayal adını verir ve hayal ne var olandır ne yok olandır; ne bilinendir ne bilinmeyendir; ne inkar edilendir ne tasdik edilendir. İşte insanoğlu uykusunda, rüyasında ve ölümünden sonra bu gerçeğe doğru yol alır ve mevcut olan şekiller gibi tasviri nitelikler görür, bunda hiç kuşku yoktur. Her yolculuk zorluk ve meşakkat getirir. Dünya adlı yola değer verip, onun çakıl taşlarını toplayanlar onun nazarında en ufak bir ilgi gösterilmeyecek kadar değersiz ve iğrenç insanlardır. Çünkü o yolun kendisini, yolcuyu ve varılacak yeri unutmuş yoldaki çakıl taşlarıyla

³³⁵ İbn Arabî, Fütûhat-ı Mekkiye, çev.Selâhaddin Alpay, 46.

³³⁶ Burckhardt, Astroloji ve Simya, 126, 158.

³³⁷ İbn Arabî, Nurlar Risalesi, 70-71.

uğraşmaktadır.³³⁸

İbn Arabî *İlm-i Ercül* (ayaklar bilgisi) diye bir ilimden bahseder. Bu ilim ‘yol felsefesi’ diye yorumlanabilir. İbn Arabî bu ise bu ilmi “Hakk’a doğru yürüme bilgisi”³³⁹ diye tarif eder. Bu bilgi zevkî bilgilerden olan bir fendir. Hakk yolun aynı olduğu gibi, yolun sonu ve yolcu da Hakk’tır. İnsanlar ezelden ebede doğru yaptıkları yolculukta hep aynı yolu takip ederler; ancak bazıları yürüdüğü yolun farkındayken bazı insanlar ise diğerleriyle aynı yolu yürümelerine rağmen gaflet içerisinde. Şu halde İbn Arabî’ye göre, Allah insana doğru, insanda, insan ile hareket eder ve sonunda insan yok olur; veya da tersi de söylenebilir. “Yürüyen canlı hiçbir varlık yoktur ki Allah onun perçeminden tutmuş olmasın”(Bakara, 2, 56) İbn Arabî’ye göre, anlaşılmasız bir biçimde yol, yolcu ve yolun sonu birdir ve varlığın kendisi yol ile özdeşdir. İnsanın ise belli bir yolda sürekli hareket içerisinde terakki ettiği açıktır. Ama hicap ve örtüler aynı zamanda suretlerin bir birine benzemesi insanın bu gerçeği anlamasına engeldir.³⁴⁰

5. Ağaç Sembolizmi

İbn Arabî şöyle demektedir: “Gerçekten ben, kâinata ve oluşuna, olanlara bir baktım... gördüm ki: Bütün kâinat, tümünden bir ağaçtan ibaret...O ağacın asıl nuru ise; *Kün* (Ol) tohumundan meydana gelmiş.”³⁴¹

Ona göre insan bütünlük ve özdeşlik ağacıdır. Kökleri derinlerde, dalları oldukça yükseklerde. O ağacı Ebed bahçesinde Bir’in Eli dikmiştir. Bu yüzden zamanın tasarruflarından korunmuş durumdadır. Bu ağacın kökü yukarıda ve dalları da aşağıya doğrudur. Bu ters duruşun nedeni, âlemin Tanrı aynasında yansımaları sonucu oluşan ters görüntüsüdür. Bu görüntü, varlığın aslının kendi görüntüsünün tersi olduğuna işaret etmektedir. Dünyadaki ağaçlar bunun için kökleri toprakta, dalları ise semaya yönelik olarak var olur. Gerçek varlık ağacı ise bunun tersidir.³⁴²

Eflâtun da bu simgeyi kullanmıştır: “Çünkü biz toprağın değil, göğün

³³⁸ İbn Arabî, a.g.e., 14.

³³⁹ İbn Arabî, *Fusûs-ül Hikem*, 127-129.

³⁴⁰ İbn Arabî, *Nurlar Risalesi*, 69; İbn Arabî, *Fusûs-ül Hikem*, 157.

³⁴¹ İbn Arabî, *Şeceretü'l Kevn*, 10.

³⁴² İbn Arabî, *Nurlar Risalesi*, 96; bkz. *Upanişadlar (Tanrı'nın Soluğu)*, 31.

bitkisiyiz, bunu açıkça söyleyebiliriz. Tanrı başımızla kökümüzü, ruhun önce meydana getirildiği yere asmış, böylece bütün vücudumuzu göğe doğru yükseltmiştir.”³⁴³

İnsan kâinat ağacını kökü ve meyvesidir ki bu ikisi aynı şeydir. Bu açıdan kök ve meyve akl-ı evveldir. İnsan ile âlem ağacının gelişimi kemâle ulaşmıştır. O halde akıl hem ilk hem sondur. Ayrıca nasıl ki ağaçtan kasıt meyve ise kâinat ağacından kasıt da insandır.³⁴⁴

6. Gölge Sembolizmi

İbn Arabî, İmam Rabbanî'nin kendisine yönelik eleştirileriyle beraber ortaya koyduğu âlemin hakiki bir varlığı olduğu fikriyle, sofistlerin âlemin tamamıyla bir vehim ve gölge olduğu fikrini cem etti. Ona göre gerçek olan yalnız görülmeyen Mutlak varlıktır, gölge ve vehim olan onun görünüşlerinden biri olan âlemin varlığıdır.³⁴⁵

İbn Arabî'ye göre mâsiva Allah'ın gölgesidir ve gölgenin hâsîde mevcut olması için üç şart gerekir: Birincisi, gölgenin düşeceği mahaldir ki bu a'yân-ı mümkünâta mukâbildir. İkincisi, gölge sahibi olan cisimdir ve bu Mutlak vücûd sahibi Haktır. Üçüncüsü ise nur yani ışıktır ki bunun da karşılığı Hakk'ın ism-i zâhîridir. O halde âlem ismiyle anılan Allah gölgesinin belirlediği yer ancak mümkün âlemindeki cisimlerdir ki bu gölge onlar üzerine düşer. Gölgenin akılda tutulması halinde gölgenin düştüğü mahal olan cisimler de akılda saklanır. Gölgenin idraki ise Zât'ın vücûdünden üzerine düşen eşya vasıtasıyla idrak olunur. Fakat idrak Nur ismiyle gelir ve âlem-i imkanda varlıklar üzerine bilinmeyen gayb suretinde yayılır.³⁴⁶

İbn Arabî gölge dediği mümkün varlıkların varoluşunu şöyle anlatmaktadır: “Mümkün varlık nur ile boyanınca, sol tarafa yöneldi ve baktı; ve “adem”i, yokluğu gördü; ve onu tahkik etti, inceledi. Tıpkı bir şahıs bir ışıkla karşılaşınca kendisinden gölgenin çıktığını görmesi gibi, o da yokluğun kendinden çıktığını görünce, ‘Bu da

³⁴³ Eflâtun, Timaios, 53-57.

³⁴⁴ Konuk, Fusûsu'l Hikem Tercüme ve Şerhi, c.I, 109-114; Neseffî, İnsan-ı Kâmil, 42.

³⁴⁵ Ülken, İslam Felsefesi, 280.

³⁴⁶ İbn Arabî, Fusûs-ül Hikem, 117-118; Konuk, Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi, c.II, 236.

ne?’ dedi. Bunun üzerine sağ tarafından nur ona şöyle dedi: İşte, o sensin! Eğer sen kendin nur olsaydın, gölge diye bir şey olmazdı; baksana, ben nurum ve gölgeyi gideriyorum. Senin üzerinde bulunan nura gelince, zâtında bana teveccüh edip yönelmenden dolayı, sende O nur gözükmemektedir; bu da senin ben olmadığımı bilmen için böyledir. Dolayısıyla, şimdi sen varlıkla yokluk, hayırla şer arasındasın. Allah senin için iki gözü, ancak biriyle Beni müşahade edesin, diğeriyle de kendi gölgeni göresin diye yaratmıştır.”³⁴⁷ Anlaşılacağı üzere gölge olan insan ve mümkün varlıklar çift yönlüdürler. Bir yönleri Mutlak’a ve Saf Nur’a bakarken diğer yönleri ise yokluğa (imkan) bakmaktadır ve gölgenin varlık amacı sahibine işaret etmektir. Gölge, ayna gibi, varlığın bilinmesine bir vesiledir. Gölge sahibinden peyda olur ve ona bağlıdır. Yani iki vücûd gibi görünen tek bir varlığın biri hakikî öteki de ona bağlı gölge ve hayalî boyutu vardır.

İbn Arabî’ye göre bizim âlemden bildiğimiz şey gölge hakkındaki bilgimiz kadardır. Gölge sahibini bilmediği gibi âlemde Hakkı bilemez. Velakin âlem Hakk’ın gölgesi olduğu için bilinir. O halde Hakk bize bir yönden malum bir yönden meçhuldür. “ Tanrı’na bakmaz mısın ki gölgeyi nasıl uzattı, eğer dileseydi onu sakın kılardı. Sonra güneşi ona delil kıldık. (gölgenin görünmesini, ışığa bağlı kıldık) Sonra (güneş yükseldikçe) gölgeyi yavaş yavaş çekip aldık.” (Kur’ân, Furkan, 45-46) buyurulmuştur. Allah eğer varlık gölgesinin yaymak için imkân âlemine tecelli etmeseydi bu âlem, henüz varlık alanında belirmemiş şeyler gibi olurdu; yani Allah gölgeyi kendi nefsinde tutmuş olurdu. ‘Sonra güneşi gölgeye delil kıldık’ o da Hakk’ın Nur ismidir ki his ona tanıklık eder. Eğer nur olmasaydı gölge de var olamazdı. ‘Daha sonra biz onu kolaylıkla kendimize çektik’ mealindeki âyetiyle Allah, gölgeyi kendisine çektiğini yani Allah’tan beliren her şeyin yine kendisine döneceğini bildirdi. O halde âlem Hakk’tan başka bir şey değildir. İmkan âleminde idrakimize giren her şey Hakk’ın vücûdudur. Nasıl ki her şey gölge olmaklığı açısından birdir; fakat farklı isim, şekil, form ve nitelikle var olurlar, tıpkı bunun gibi bütün varlık idrak olunan eşya, gölgenin mefhum ve hakikatinde birleşmesi açısından Hakk’tır. Çünkü Hakk tek ve eşsizdir. Suretlerin çokluğu yönünden idrak olunan

³⁴⁷ İbn Arabî, Mârifet ve Hikmet, 100-101; bkz. Sadreddin Konevî, Yazışmalar, 176.

eşya âlemdir.³⁴⁸

İbn Arabî kendisini şöyle tanımlamaktadır: “Ben uzadıkça uzayan gölgeyim; tıklım tıklım muzlar dizili muz ağacıyım. Aranana manayım. Var oluş kelimesiyim. Mümkün varlıkların en şerefliyorum. Sınırlı varlıkların en aşkınyım. Saltanatımın üstüne yoktur, mekanım kutsaldır.”³⁴⁹

İbn Arabî *Tedbirat* adlı eserinde güneş sembolizmini kullanmaktadır. Orada Allah’ı güneşe benzetmektedir. Eğer insan güneşe yüzünü döner de ona doğru hareket ederse gölgesi de insanın peşi sıra gelecektir. Bu misalde gölge, dünya ve dünyalık şeylerdir. Eğer tersi bir şekilde hareket ederse gölgesi önüne düşecektir ve ona hiçbir zaman yetişemeyecektir. Eğer insan hedefini şaşırır da dünyanın peşine takılır ve güneşe sırtını dönerse bunun bedeli hem Allah’a hem de dünyalık şeylere ulaşamamak olacaktır. İnsan, evrenin ve dünyanın kendisine hizmet için yaratıldığını bilir ve Tanrı’nın yoluna koyulursa hem Tanrı’ya hem de dünyadan kendi payına düşene kavuşacaktır.³⁵⁰

7. Perde Sembolizmi

Şeyh-i Ekber’e göre, Allah’ın zuhuru, nurunda öylesine şiddetlidir ki akıllar onu anlatmada zayıf ve aciz kalırlar. Bu nedenle O’nun bu zuhuru bir örtü olarak adlandırılır. Perde çift yönlü bir işlev görür; hem perdelediği şeyi gizler hem de perdelediği şeyin varlığını haber verir.³⁵¹ İnsanlarda var olan şeyleri perdelerler. İnsanlar kiralık ev ararken evde perde olup olmadığına bakarlar. Evde perde varsa orada oturanlar var demektir. Ama aynı zamanda o perde, içeridekilerin dışarıdan gözükmemesi için vardır. Eğer evde perde yoksa orada kimse yok demektir.

İbn Arabî’ye göre, perdenin ikinci fonksiyonu, üzerinde görüntülerin yansıtıldığı sinema perdesi gibi bir şeydir. Allah, perdeyi seyreden kimse, o perde üzerindeki varoluşun mahiyeti hakkında bir ilim tahakkuk ettirsin ve varoluşunun mahiyetini iyice bilsin diye koymuştur. Nitekim, o perdeye bakan kimse orada

³⁴⁸ İbn Arabî, *Fusûs-ül Hikem*, 119.

³⁴⁹ İbn Arabî, *Nurlar Risalesi*, 97.

³⁵⁰ İbn Arabî, *Tedbirat-ı İlâhiye*, 166-170.

³⁵¹ İbn Arabî, *Nurlar Risalesi*, 11-12.

sayısız suretleri görür. Onların hareketleri tasarrufları ve hükümleri Tek Bir Varlık'a aittir. O suretlerin onda hiçbir şeyi yoktur. Onların Var edicisi, Hareket ettiricisi ve Durdurucusu ile bizim aramızı ayıran bir sınırdır, bir hattır. Aradaki fark bu perdeyle ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle, O'na "ilah" denir, bize ise, "kul" ya da "âlem" denir, yani hangisini istersen söyle.³⁵²

Allah Teâlâ Kur'ân'ı Kerim'de şöyle buyurmaktadır: "Andolsun, sen bundan gaflette idin. Biz senin gözünden perdeni açtık; bugün artık gözün keskindir." (Kâf, 50/22) Görüleceği üzere Kur'ân da bu sembolizmim kullanmaktadır. İslam geleneği içerisinde sadece karanlıktan oluşan perdeler değil nur perdeleri de var kabul edilir. Perdeler, tek ve eşsiz hakikatin kendi zuhuruyla varlık bulur. Varlık tecelli ettiği zaman hem kendisini açmış ve dolayısıyla her açılım safhasında özünü, açılım (zuhur, tecelli) ile gizlemiş olur. Şu halde perde İbn Arabî etimolojisinde imkan kavramına tekabül ediyor diyebiliriz. Çünkü imkanın bir yüzü aydınlığa diğer yüzü ise karanlığa karşıdır; vücût ise saf nurdur.³⁵³ Saf nurun gözleri kör edici ışığı ancak mevhum varlığı ve salt imkanından başka bir şeyi olmayan karanlıkla gözükebilir.

8. Berzah Sembolizmi

İbn Arabî'ye göre, berzah Allah'ın iki emrini ayıran bir emir yeridir. O halde berzah, hem bir sınır çizgisi hem de bir temas noktasıdır. Çünkü ayıran şey ayırdığı şeyleri aynı zamanda birleştirir. Allah'ın berzah görevini verdiği bu yer ve emir katiyen taraf iltizam etmez ve o, güneş ve gölgeyi ayıran mani sebep gibidir. Yine iki denizi birbirinden ayıran berzah da böyledir. "Birbirleriyle kavuşup-karşılaşmak üzere iki denizi salıverdi. İkisi arasında bir engel(berzah)vardır;birbirlerinin sınırını geçmezler." Rahman suresindeki bu ayetle ilgili sûfî yorum yetkin insanla ilintilidir ve Peygamber'in "berzah" olduğunun, "iki deniz"in Hz. Ali ve Hz. Fâtıma olduklarının olumlanmasından ibarettir. Berzah his gözüyle gözükmez ancak akıl ile onun varlığını biliriz. Berzah denilen şey, bilinen ve bilinmeyen, bulunan ve bulunmayan, müspet veya menfi, makul olmayan ayırıcı bir emir olduğundan buna

³⁵² İbn Arabî, Mârifet ve Hikmet, 131.

³⁵³ İbn Arabî, Fusûs-ül Hikem, 118.

bir ıstılah olarak berzah ismi verilir. Bu cihet doğru ve makuldür.³⁵⁴

Şeyh-i Ekber'e göre, insan ulvî âlem ile süflî âlem arasında bir berzahdır. Daha felsefî bir ifadeyle insanın hakikati, vücub ve imkan hükümlerini birleştiren berzahlıktan ibarettir. Veya insan zâhir ile bâtın arasını hem birleştiren hem de ayıran bir berzahdır. İşte bu nedenle İbn Arabî, insan hakkında şöyle demektedir: "O ezeli, hâdis insandır ve ebedî-daim yaratılıştır."³⁵⁵ İnsan bu açıdan bütün varlıklardan daha önce ve daha kıdemlidir. İnsanın birleştiricilik vasfı dolayısıyla Allah, insanı iki eliyle yarattığını ifade etmektedir. (bkz. Kur'ân, Sâd, 38/75) Ârif filozofumuza göre, insana Tanrı'nın iki eliyle yaratmasına mazhar olması dolayısıyla beşer denmiştir.³⁵⁶

İbn Arabî'ye göre, ayna sembolizmi berzah sembolizmi ile birleşir. Varlığın berzah boyutunu en iyi ayna karşılar. Berzah, zât ile sıfatlar ve varlık mertebeleri arasında bir ayna gibidir. Aynada kara olan arka yüz ile parlak olan ön yüzü birleştiren bir berzahdır. Dünya da bu açıdan berzahdır ve bunun için hilafet merkezi yeryüzü olmuştur.³⁵⁷

Kanaatimizce İbn Arabî berzah sembolünden bahsederken insanın ayrıcalıklı yönünü öne çıkarmaktadır. Bu ayrıcalık insanın birleştiricilik vasfıdır. İnsan bütün zıtları birleştirir ve en önemlisi varlık ile yokluğu birbirine bağlar. İnsan çift yüzlü bir varlıktır. Aslında birleştirdiği şeylerin hepsidir. O, 'sonsuz imkanın' kendisinden başka bir şey değildir. Bir yüzü Vacib'ül Vücûd'a, diğer yüzü ise 'yokluk' (imkan)a bakar.

İbn Arabî'nin metafizik düşünceleri otantik ve İslam geleneği içerisinde önemli bir yere sahip olarak değerlendirilebilir. Aslında İbn Arabî'nin bütün metafizik yapısı ve o yapının ontolojik çekirdeği şaşkıncı derece basit ve sabittir; sürekli olarak hareketli ve değişken olan ise bunu göz önünde bulundurduğu farklı bakış açılarıdır ki bunlar her adımda bu çekirdeğin yeni bir veçhesini açığa çıkarmaktadır. Her yeni bakış açısı onun hiç beklenmedik bir veçhesini ifşa etmektedir. İbn Arabî görüş

³⁵⁴ İbn Arabî, Fütûhat-ı Mekkiye, çev.Selâhaddin Alpay, 105.

³⁵⁵ İbn Arabî, Fütûhat-ı Mekkiye, c.II, 67; İbn Arabî, Kitabu'l Mi'râc, 192; bkz. Sadreddin Konevî, Fusûs-ü'l-Hikem'in Sırları, 20.

³⁵⁶ İbn Arabî, Fütûhat-ı Mekkiye, çev.Selâhaddin Alpay, İstanbul 1977, 239.

³⁵⁷ İbn Arabî, Futuhât'ül Mekkiye, c.III, 62-63.

açılarını birinden ötekine değiştirip dururken felsefesi de belirli suretler halinde biçimlenmektedir. Kısacası, onun felsefesi de işte bu süreçtir.³⁵⁸



³⁵⁸ Toshihiko İzutsu, İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar, 264.

II. BÖLÜM

İBN ARABÎ METAFİZİĞİNİN BÜTÜNÜNDE İNSAN

Metafizik felsefeden daha geniş ve daha üstün bir ilim dalıdır. Her ne kadar ontoloji ve felsefe bazen metafiziğin eş anlamlısı olarak kullanılsa da en azından bu çalışma kapsamında bu eş anlamlılığı dikkate almayacağız. Bu açıdan ontoloji, epistemoloji, ahlak, kozmoloji ve psikolojiyi metafiziğin bir dalı olarak kabul ediyoruz.

İbn Arabî İslam'ın tarih sahnesine çıktığında Tasavvuf geleneği, tarikatlarda manevî yöntem ve doktrinlerini etkili biçimde koruma ve yayma aracı bulmuş yerleşik bir gelenek halindeydi artık. Hem düz yazı, hem de şiir halinde yazılmış olan sufi velilerin kuşak be kuşak Peygamberin zamanına değin uzanan aydınlanma ve iç görüşlerini, tecrübe ve gözlemlerini barındıran zengin bir eserler mirasına da sahip bulunuyordu.

İbn Arabî'yle birlikte birdenbire, ilk bakışta sufi gelenek içinde bir kırılma veya dönüş noktası gibi görünen abidevî boyutlarda psikolojik ve antropolojik olduğu kadar, tam bir metafizik ve kozmolojik doktrinle de karşı karşıya geliyoruz. Hakim et-Tirmizi(?) ve Bayezid el-Bestami(234/848 veya 261/874) gibi daha önce yaşamış bir takım sufilerin metafizik sorunları ele aldığı ve Atar(589/1193 veya 632/1234-1235) veya İbn Meserre'nin yazılarının kozmolojik doktrinler içerdiği doğrudur, fakat bunların hiç biri İbn Arabî'de görülen oranda ve boyutlarda değildir.³⁵⁹

İbn Arabî ile birlikte, kendi zamanına değin çeşitli şeyhlerin sözlerinde gizli bir biçimde ifadesini bulan sufi doktrinler açıkça formüle edildi. Böylece o İslam irfanının en üst düzeydeki açıklayıcısı oldu. Biz burada onun antropoloji, epistemoloji, kozmoloji, psikolojisini ve ahlak anlayışını insan açısından ve elimizden geldiği kadar dar bir çerçevede değerlendireceğiz. Bu bölümün amacı, burada konu başlığı olarak verilen ve metafiziğin parçaları olan ilim dallarında insan probleminin nasıl ele alındığını tespit etmeye çalışmaktır. Her ne kadar burada ifade

³⁵⁹ Nasr, Üç Müslüman Bilge, 102.

edilecek bazı şeylere önceki bölümde kısaca değinilmiş olsa da aynı şeyler farklı bakış açılarından ele alınmıştır.

A. ANTROPOLOJİK AÇIDAN İNSAN

İbn Arabî antropolojisinde, birinci bölümde de ifade edildiği üzere, insan iki açıdan değerlendirilmektedir. Birincisi, bütün evren ve yaratılışın nüvesi olan Tanrı'nın aynası konumunda mevzileşen insan-ı kâmil ve ikinci ise halihazırdaki ferdi insandır. Modern dünya görüşü, insanın âlemdeki en yüce varlık olduğu fikrini ancak insan idealinin, halihazırdaki insanda en mükemmel tarzda gerçekleşmiş olduğunu var sayan felsefi antropolojinin görüş açısından müdafaa edebilir. İnsan-ı kâmilin mükemmelliği ile sırf bir dünya yaratığı olan modern insanın mükemmelliği birbirinden oldukça farklıdır. Modern bakış açısı, insanı kökleri dünyada olan ve zamanla gelişerek varlıklar hiyerarşisinin zirvesine ulaşan bir varlık olarak kabul eder. Bu düşünce yeteri kadar tenkit edilmiş olmasına rağmen, bilinçli veya bilinçsiz olarak, insanların çoğu bu düşünüşe göre hareket etmektedirler. Modern insan bir açıdan 'süper insan' seviyesine yükselirken bu yükselişe paralel olarak büyük bir küçülme ve cahilliğin içerisine düşmektedir. Halihazırdaki insan akla tamamen hakim olmakla beraber, aklına bağlı ve her şeyi anlayabilme cehti içinde aklını her yerde ve her zaman öne çıkaran, onun âlemdarlığını yapan bir varlıktır. Aklını, böylece, her şeyin önünde âlemdar kılan bir varlık âlemin esrarına nüfuz edemez.

İbn Arabî'ye göre halihazır insandan önce yeryüzünde farklı insan türleri veya bilemeyeceğimiz başka varlıklar var olmuş olabilir.³⁶⁰ Durum ne olursa olsun yeryüzündeki son varlık insandır ve o, mutlak varlığın tecellisi insan-ı kâmilde tam anlamıyla kendini gösterir. O şimdi var olduğu gibi şimdiden de müstağnidir. O ezelden ve ebede hep vardır.³⁶¹

İbn Arabî'nin antropolojik açıdan görüşlerinden birisi, bir gün Kabe'yi tavafı sırasında yaşadıklarını anlattığı şu tecrübesinde gizlidir: "Ben İdris(a.s.)a dedim ki, vâkıamda tavafıta bir şahıs gördüm. Bana ecdâdımdan olduğunu haber verdi ve ismini

³⁶⁰ İbn Arabî, Dürrü Mekkun, 75.

³⁶¹ İzutsu, İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar, 345.

söyledi. Zaman-ı mevtinden sual ettim. Bana kırk bin senedir, dedi. Bizim indimizde tarihte takarrur eden Âdem'in müddetinden sordum. Hangi Âdem'den sual ediyorsun? Yakın olan Âdem mi? Dedi. İdris(a.s.) buyurdu ki: Doğrudur. Ben Allah'ın nebisiyim ve âlemin müddetini bilmem. Ve onun cümlesi indinde tevakkuf ederiz. Şu kadar var ki, bütün bi'l-cümle hâlikan lem-yezeldir, dünya ve ahiretçe la-yezeldir. Ve eceller halk hakkında değil, mahluk hakkında müddetlerin intihası iledir. İmdi halk enfas ile teceddüd eder. Binaenaleyh biz bize bildirilmiş şeyi bildik. İdris(a.s.)a dedim ki, kıyametin zuhuruna ne kaldı? Buyurdu ki, "İnsanların hesap görme zamanı yaklaştı, fakat onlar hâlâ habersiz, haktan yüz çeviriyorlar." (Kur'ân, Enbiyâ, 21/1) Onun kurbu alâmetlerinden bir alameti bana tarif buyur, dedim. Vücûd-i Âdem kıyamet alâmetlerindendir, buyurdu."³⁶²

İbn Arabî'nin keşfe dayalı bu bilgisiyle ilgili yorum yapmak zordur. Fakat onun halkı cedit kuramına göre düşünecek ve ayrıca varlık mertebelerini nazarı dikkate alacak olursak şunu söyleyebiliriz ki İbn Arabî'nin karşılaştığı kişi kendisinin de ifade ettiği gibi bugünkü insanın atalarından birisidir. Ancak o veya benzeri insanlar bu dünya ve cisimler âleminden önce varlık bulan kimselerdir. Çünkü İbn Arabî, toprakla bedenleşmiş âdem ile meleklerin önünde secdeye kapandığı âdemi ayırır. Birinci âdem bizim ilk atamızken; ikinci âdem Hz. Muhammed'dir. Anlatılan kıssada bahsedilen ceddimiz ise bu iki âdem arasında yer almaktadır. Ayrıca şunu da vurgulamak gerekir ki bilemediğimiz nice âlemler olsa da, imkan âleminde bu âlemden daha mükemmel bir âlem yoktur. Çünkü bu âlem Rahmanî suret üzere yaratılmıştır. Diğer bir ifadeyle bu âlem Allah'ın varlığının suretidir, tıpkı, insanın bu bedenle zahir olması gibi ve bu zuhur ve var oluş en mükemmel yaratılıştır.

İbn Arabî'ye göre "Nun" harfi insanın ezeli olduğunu ifade etmektedir, tıpkı Elif, Za, ve Lam harflerinin Hak Teâlâ'yı, ezeli olduğu halde, ifade ettiği gibi. Ancak şu farkla ki, Allah'ın ezeli olması zahirdir, çünkü Allah zatıyla ezeldir, halbuki ezeli insanda gizlidir, fakat insan bunu bilmez; çünkü ezeli insanın zatında zahir değildir.

³⁶² İbn Arabî, Futûhât, 367.Bab.

Dolayısıyla biz Hz.Âdem öncesi bir insandan bahsettiğimiz zaman kendimizi sınırlandırıyor ve zaman kaydı altına alıyoruz. Ancak İbn Arabî açısından, şurası kesin ki bizim cisim olarak ilk babamız Hz.Âdem'dir ve bu dünyada insanlığın ömrü yedi bin yıldır. Âdem'den önce veya sonra kim var olursa var olsun o insandır. İnsanlık ise birdir, değişmez bir cevherdir veya bil-kuvve değişim imkanlarıyla beraber o, kendini o şey yapan şeydir.³⁶³

Bir canlı türünün kendindeki gizilgüçleri gerçekleştirmesi ilerlemeyle ve evrimle ilgisiz bir olgu olarak da görülebilir. Bu, bir türün bireyinin kendi ömrü içinde yetkinleşerek türü sürekli kılmasıdır. Bu süreklilikte önemli olan formun değişmesi değil, korunmasıdır. Meşe ağacının evrimsel amacı serpilip, karşıt dış koşullara direnen, ömrünün öngördüğünden önce çürümeyen, meşenin çeşitli türleri karşısında, hatta hayatın başlangıcından beri kaçınılmaz çeşitlenmeleri karşısında “belli” bir meşe ağacı olarak kalmasıdır, değişerek başka türlü bir meşe, gittikçe de başka bir ağaç olmak değil. Bir çiçek tohumu veya bir insan nutfesi, ilk hareket etmeye başladığı andan itibaren, kemale eriştiği son lahzaya kadar; kendinden kendine hareket eder. Yani o, kendi ve gerçekliği ile devamlı var olan bir şeydir. Onun kendisine ne ilk an, ne orta, ne son andır; o baştan sona kadar kendidir.³⁶⁴

İbn Arabî, Mutlak'ın sonsuzluk vasfını bir gereği olarak mevcudatın sonsuz bir varlık harmanı halinde neşv-ü nema bulduğunu belirtir. Veya da sonsuz a'yan-ı sâbite âlemine tek ve eşsiz varlık bilinemez bir biçimde nüfuz etmeyi başarmıştır; veya da tersi olmuştur. A'yanın bu vasfı şehadet âleminde aklın alamayacağı bir boyutta çokluğun ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Neredeyse her imkan kendini göstermek için yarışmaktadır. Bunun için bir türün cinsleri arasında büyük farklılaşmalar oluşmuştur. Meselâ kuşlar cinsinden öyleleri var olmuştur ki uçmayı bilmemektedir, veya hem suda hem de karada yaşayabilen hayvanlar vardır. Evrimcilerin bahsettiği şekilde olmamak kaydıyla, türler arasında geçişi sağladığı söylenen ve aslında kendileri de bir tür sayılabilecek olan ara türlerden bile bahsedilebilir. İbn Arabî'de bu canlılara bazı örnekler vermiştir. O, ‘şebek’ adlı

³⁶³ İbn Arabî, Harflerin İlmî, 74-75, 363; İbn Arabî, Fütûhat-ı Mekkiye, çev.Selâhaddin Alpay, 19; İbn Arabî, Dürrü Meknun, 75.

³⁶⁴ Uluğ Nutku, İnsan Felsefesi Çalışmaları, 106; Mutahhari, İnsan-ı Kâmil, 411.

maymunun hayvanla insan arasında vücûd bulan bir varlık olduğunu söyler. Ancak a'yanlar sabit olduğu için türler arasında herhangi bir evrimden bahsetmek imkansızdır. Her mahiyet kendisini diğerinden farklı kılan niteliklere sahiptir ve farklılıklar ezeli bir hükümle belirlenmiş ve aşılması imkansız sınırlardır. İşte çokluğun sebebi budur. Çokluğu silen tek bir şey vardır o da tek ve eşsiz olan vücûttur ve bu noktada âlemin payına düşen bir şey de yoktur; çünkü vücûd Hakk Teâlâ'nın vasfıdır.³⁶⁵

İbn Arabî'ye göre, bu insan nevinden son çocuk Şit peygamberin izini takip edecek ve onun sırlarını taşıyacaktır. Bu çocuk Çin'de dünyaya gelecek ve Çin dili konuşacaktır. Bundan sonra erkek ve kadınlar arasında kısırlık başlayacaktır. Şit'in halefi olan bu son çocuk insanları Allah'a davet edecek fakat onu dinleyen kimse olmayacaktır. Allah, onun ve o zamanda yaşayan bütün Müslümanların canlarını alınca geri kalanlar hayvanlar gibi olacaklar ve kıyamet bu kalanların üzerine kopacaktır.³⁶⁶

Görülebileceği üzere İbn Arabî gayb âlemi, ezeli ve ebediyle ilgili sezgisel fikirlere sahiptir. O, Hz. Âdem öncesinde yaratılmış insanlardan bahsettiği gibi son insanla ilgili de kendi mükâşefelerine dayanan bir çok düşünceye sahiptir. Sonuç olarak şu çıkarılabilir ki o insanın başlangıcı ve sonuyla ilgili, sıradan bir insanın bilgi çemberinin dışında konuşsa ve söylediklerinin kabul edilme mecburiyeti olmasa da, her hangi bir noktada onun bahsettiği insan hep bir ve aynı olan insan türüdür. Öyleyse o, evrimci düşüncenin tekâmül ve değişim nazariyesi ile sonsuz denebilecek kadar çok olan türlerin çeşitliliği gibi doğruları yüzyıllar önce ortaya koyduğu gibi evrim düşüncesinin göremediği türlerin değişmez olan ve onları kendileri kılan özlerinin (â'yan-ı sabite)varlığını da haber vermiştir.

B. EPİSTEMOLOJİK AÇIDAN İNSAN

İbn Arabî insanı epistemolojik açıdan da ele almıştır. "Allah ehlinin bildiği ilmî hususlar yedi mesele üzerinde toplanmıştır. Bunları bilen kimseye hakikat ilminden hiçbir şey gizli kalmaz. Bu yedi meseleden biri de içerdiği hakikatler bakımından

³⁶⁵ İbn Arabî, Fütûhat-ı Mekkiye, çev.Selâhaddin Alpay, 359; İbn Arabî, Nurlar Hazinesi, 15.

³⁶⁶ İbn Arabî, Fusûs-ül Hikem, 52.

insanın bilinmesidir.”³⁶⁷ diyor, İbn Arabî. Diğer altı meselede insanla bağlantısız konular olmayıp insan oralarda dolaylı olarak konu edilmektedir.

İbn Arabî'nin bilgi felsefesi tamamıyla varlık felsefesine dayanır. Çünkü ona göre, ilim maluma tabidir. Bu açıdan ilim bir nispettir. İlim bir hâldir ve hâller hakkında var veya yok diyemeyiz. Yani hâller için vücutta bir ayn yoktur. İlim bilinene bağlı olarak var olduğuna göre ilim ancak tek hakikat ve olan eşsiz varlık sahibi Hakk'ın bilgisidir. Varlığın mertebeli yapısı ilmin de mertebeli bir varlığa sahip olmasını gerektirmiştir. İbn Arabî'nin bilgi felsefesi açısından bu mertebeli var oluş çok önemlidir. Bu sebeple bilen özne olmaları bakımından akıl ile kalp arasında ayırım yapılması gerekir.³⁶⁸

1. Akıl ve Kalb

İbn Arabî'nin ve Müslüman filozofların metafiziği aklın neliği anlaşılardan kavranamaz. Varlık'ın ilk belirlemesi ve evrenin ilkesi olan Akıl ve onun bireyde yansımaları ile bireysel zihnin nesnelere ilişkin çıkarımsal düşüncesini ayrı tutmak gerekir. Bu Batı dillerindeki 'raison' ile 'intellect' ayırımına tekabül eder. İbn Arabî sisteminde ise akıl ile kalb ayırımına tekabül etmektedir. Kalb, bir anlamda Mutlak karşısında pasif ve alıcı konumundaki akılı ifade eder. Akıl ilahîdir ve yalnızca insanın ona iştirak etmesi ölçüsünde insanîdir. O bir fonksiyon olduğu kadar bir özdür de; görünüş olduğu kadar ışıktır da. Akıl (Intellect) zihin olmadığı gibi, Aklın beşeri düzlemde yansımaları olan akıl (reason)da değildir; o bilincin kökü ve merkezidir ve geleneksel olarak “nefs-i nâtika” diye isimlendirilen şeydir.

Duyumdan doğmuş imajlar aşağıdan geldiği gibi aklın fiilleri de yukarıdan gelir. Bizim için biz, biri aşağı biri yukarı iki güç, duyum ve zekâ arasında arabulucu olan ruhun bu başlıca parçasıyız. Duyumun biz olduğu konusunda ihtilaf yoktur, çünkü biz daima hissediyoruz. Fakat akıl(intellect) olduğumuz konusunda şüphe ediyoruz; çünkü her zaman onu kullanmıyoruz ve çünkü o bizden ayırıcıdır. Onun ayrı olmasının anlamı şudur: O bize doğru yönelmez ve yukarıya doğru baktığımız zaman ona yönelen daha ziyade biziz. Duyum bizim için bir elçidir, zeka (kalbî akıl) ise

³⁶⁷ İbn Arabî, Marifet ve Hikmet, 71.

³⁶⁸ İbn Arabî, Fusûs-ül Hikem, 259.

kralımızdır.³⁶⁹

İbn Arabî'ye göre akıllar kayıtlı, şartlı ve sınırlı sıfatlardır, dolayısıyla akıl bir kayıt altındadır, çünkü 'ikâl' yani 'akala' kökünden gelmektedir. Akalâ'nın anlamı ise, bağlamak, bukağı ve köstek vurmaktır. Ayrıca aklın gayesi, vacip, câiz ve müsahil cinsindedir. Yani varlıkları akıl bu üç grupta etüt eder. O halde akıl, kendini bu üç kategoriyle sınırlamış olur. Sufinin nezdinde ise aklın tek gayesi varlığın bizâtihi kendisidir. Akıl varlığın bizâtihi kendisini bize tam anlamıyla sunamaz; ancak bizi kendisinin fevkinde olan nübüvvet ve velayete ulaştırır. Nübüvvet ve velayet varlıkla ilgili en doğru bilgilerin kaynağıdır. Şu halde sufünün gayesi vaciptir; fakat o kendini hiçbir şeyle sınırlandırmaz. O görür ve yaşar.³⁷⁰

İbn Arabî'ye göre, aklın iki yönü vardır: Düşünme ve alıcılık. Akıl birinci yönüyle sınırlıdır, ikincisiyle değil. İşte halvet halinde insana öyle garip sırlar açılır ki, bu aklın çıkarımsal işleyişini aşar. İbn Arabî aklın bu ikinci tür faaliyetini kalpte gerçekleştirdiğini belirtir. O *Mişkât* adlı hadis kitabında şu hadisi bize aktarmıştır: "Allah Teâlâ şöyle buyurdu: "Ey Davud, İsrail oğullarına aşırı istek ve arzularından sakınmalarını söyle. Zira aşırı istek ve arzulara bağlı olan kalplerin akılları bana karşı örtülüdür, aramızda perde bulunur."³⁷¹

İbn Arabî'yi okurken akıl kelimesini kullandığı yerlerde aklın hangi türünü kastettiğini anlamak gerekir. Ayrıca onun kıyas ve ispata dayanan akli ilimleri inkarı söz konusu değildir; sadece son hakikatlere götürmesi açısından bu ilimlerin yetersiz olduğunu düşünür. Hatta ona göre, akıl da aracısız algısında, kavramasında tıpkı duyular gibi hata etmez. Sadece diğer yeti ve duyu verilerine dayalı olarak yargıda bulunduğu zaman hata söz konusu olur.³⁷²

İbn Arabî insanı bir ülkeye benzetir. Bu ülkenin padişahı ruhtur. Bu padişah akıl ismi verilen vezir vasıtasıyla ülkeyi yönetir ki böylece memleketi kendisine bağlamış olur. Başka bir benzetmeyle vezir hayvan sahibinin hayvanı sevk ve idare etmek için kullandığı bağ gibidir. Bu da aklın kelime anlamını karşılar. Halk, gece

³⁶⁹ Plotinus, *Enneadler*, 55; Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, 160; İbn Arabî, *Tedbîrat-ı İlâhiye*, 197-198.

³⁷⁰ İbn Arabî, *Tedbîrat-ı İlâhiye*, 59; İbn Arabî, *İlahî Aşk*, 155.

³⁷¹ İbn Arabî, *Mişkâtü'l Envâr* (Nurlar Hazinesi), 112.

³⁷² Keklik, Muhyiddin İbn'ül Arabî el-Futûhât el-Mekkiye, 18.

dolunayın gökyüzünü aydınlatması gibi aklın bedeni sevk ve idaresini görerek ruhun varlığından gafil olur. Halbuki aydaki o aydınlık güneşten yani ruhtan gelmektedir.³⁷³

Davud el- Kayserî'ye göre, akıl Allah'ın varlığını, birliğini, vacipliğini, ilmini, kudretini bilebilir; ancak O'nu gözün bir şeyin görmesi gibi tafsili ve tahkiki bir biçimde bilemez. Mesela bir evde ayakta duran bir insanın gölgesini gören birisi akli ile evde bir insanın olduğunu ve ayakta durduğunu bilebilir. Ancak o kişiyi bize tanıtamaz. İşte akıl da Tanrı karşısında böyledir ve bize Tanrı'yı ancak Peygamberler ile veliler tanıtabilir. Çünkü onlar Tanrı'yı görürler ve hatta Tanrı'nın vacipliği dışında tamamıyla Tanrı'dadırlar.³⁷⁴

İbn Arabî'ye göre, insan aklının zahirde iki sureti vardır: Dil ve el. İnsan dili ilmin zuhur aleti, el ise iş ve amelin ortaya çıkmasını sağlayan vasıttır. İlk Akl'ın da süflî âlemde iki sureti vardır: Biri nebi diğeri ise sultandır. Bu ikisi ilim ve kudretin mahzarlarıdır. Allah ilmi peygamber ve veliler vasıtasıyla korurken, yeryüzünün imar ve bayındır olmasını sultanlar ve devletler vasıtasıyla gerçekleştirir. Allah insanı akl-ı evvel suretinde yaratmıştır. Sonuç olarak İbn Arabî'ye göre, çift yönlü karakteriyle akıldan daha alim ve ondan daha cahil yoktur. Onun ilminin sınırı olmadığı gibi cehaleti de tükenmez.³⁷⁵

İbn Arabî'ye göre akıl, kalpte bir nurdur. Hak ve batıl o sayede ayırt edilir. Diğer bütün sufiler gibi, İbn Arabî'de insan "kalbi"ne mecazi olarak bâtinî bilgiyi nakleden alet veya bu bilginin tecelli ettiği merkez adını vermektedir. İbn Arabî'nin ifadesine göre, kalbi bir gece yaptığı miraçta yıkanmıştır ve orada kendinden yine kendisine yükselmiştir. Varlığın yükselme hareketi insanın kalbinde gerçekleştiği gibi iniş hareketinin merkezi de kalptir. İniş hareketinde Ruha gelen her feyz, ilâhi âlemden gelir ki orası, gayb âlemdir. Ruh kendisine gelen o feyzi, kalbe iletir. Kalp ise, o feyzi duygulara dağıtır. Bundan sonradır ki, duygularda; o feyze uygun işler görülmeye başlanır. Bir kalp ki, kararır; işte o zaman; ilahî feyz kapıları kendisine

³⁷³ İbn Arabî, Tedbîrat-ı İlâhiye, 197-198.

³⁷⁴ Dâvud el-Kayserî, er-Resâil, 119.

³⁷⁵ İbn Arabî, Fütûhat-ı Mekkiye, çev.Selâhaddin Alpay, 304; Azizüddin Neseî, İnsan-ı Kâmil, 102.

kapanır.³⁷⁶

Görüleceği üzere İbn Arabî'ye göre akıl, farklı açılarından bakıldığında değişik vasıflara sahip bir şey olarak karşımıza çıkar. Aklın bu çok yönlü yapısı insan kavramıyla birebir örtüşmektedir.

2. Vehim

İbn Arabî'ye göre akıl ve fikir insanı diğer hayvanlardan ayıran özelliklerdendir. Vehim, insanda akıl ve fikirden daha baskın ve güçlü bir kuvvettir. Vehim insanı aslında korku ve endişeye bağlar. İnsanda değişik kuvvetlerin etkili olmasının nedeni, onun varlığında farklı özelliklere sahip şeylerin hakim olmasıdır. Çünkü akıl sahibi her ne kadar aklının erebildiği şeyleri idrak etse de bu idrak eyleminde, vehmin hüküm ve tesirinden ve tasavvurun müdahalesinden kurtulamaz. Şu halde ona göre, vehim insanın kâmil ve olgun varlığında en kudretli bir sultandır. Tanrı tarafından indirilmiş olan şeriatlar da vehimle gelmiştir. Böyle olunca Hakk hem teşbih hem de tenzih edilmiştir. Tenzihte vehimle teşbih ve teşbihte akıl ile tenzih vardır. O halde vehim ve zan hakikatte bir ilimdir.³⁷⁷

İbn Arabî metafiziğinin ikincil ana kısmını oluşturan ve araştırmamızın konusu olan insan meselesiyle ilgili müstakil çalışma yapmış olan İbn Arabî okulu takipçilerinden muhakkik ârif Azidüddin Neseffî'ye göre, büyük âlem içerisinde nasıl İblis Allah'ın halifesi olan insana secde etmemişse küçük âlem içerisinde de vehim, Allah'ın halifesi olan akla itaat etmemiştir.³⁷⁸

İbn Arabî ve emsali olan metafizikçilerin aklın ne kadar zayıf bir güç olduğunu açıkça dile getirmelerine rağmen Batıda yükselen rasyonalizm değerine güçlü bir cevap veren Pascal, vehimle ilgili şöyle bir argüman geliştirmiştir: Dünyanın en büyük filozofunu alalım. Bir uçurumun üstüne, karşıdan karşıya geçmek için yeterli olan, ama haddinden geniş olmayan bir kalas koyalım. Filozofun akli onu istediği kadar ikna etsin, muhayyilesi galip gelecek, karşı tarafa geçmekten çekinecektir. Pascal, buradan insanların bütün eylemlerinin ancak vehim ve muhayyilenin

³⁷⁶ İbn Arabî, Kitabu'l Mi'râc, 68; İbn Arabî, Tuhfet'üs-Sefere, 64, 76.

³⁷⁷ İbn Arabî, Fusûs ül-Hikem, 264, 304; İbn Arabî, Futuhat'ül Mekkiyye, c.IV, 239-240.

³⁷⁸ Azizüddin Neseffî, İnsan-ı Kâmil, 71.

darbesiyle harekete geçtiğini ve bunu isterse bir bir ispatlayabileceğini belirtir.³⁷⁹

Pascal'dan birkaç asır önce İbn Arabî bu gerçeği dile getirmiştir. İbn Arabî'ye göre nazari düşünce yolu vehim yoludur. Nazari düşünce erbabı kendi nefisinden gaflette olduğu için şuursuz bir biçimde vehmin kendisinden ayrılmış olduğunu zanneder. Halbuki onlar vehmin kahrı altında yenilmişlerdir.³⁸⁰

Anlaşılabacağı üzere İbn Arabî vehim kuvvetinin olumsuz bir olgu olarak ele almaz. Özellikle inançların vehim menşei olması inanların vehmin sultası olmalarının bir sonucudur. Vehmin tasallutundan kurtulan çok az insan vardır ve bunlar Allah'ın veli kullarıdır.

3. Hayal

İbn Arabî'ye göre hayal varolanların en geniş, en güçlüsüdür ve mevcudatın en mükemmelidir. Hayal, ruhanî suretleri kabul eder. Hayal-ı insaniye ise, bir tarafı âlem-i misâle, diğer tarafı da insanın kendi nefis ve bedenine muttasıldır.³⁸¹

İbn Arabî göre, hayalin dışında kalan bir âlem yoktur. Görünen ve hissedilen âlem birinci hayal; ve uyku âlemi ise ikinci hayâl; ve uyku içindeki uyku dahî üçüncü hayaldir ve bunların üçünde dahi hakikat, Hakk'tır.³⁸² İbn Arabî hayal hakkında şu şiiri söylemiştir:

“Şu varlık muhakkak hayaldir; halbuki hakikatte o da Hak'tır.

Bunu anlayan kimse Tarik'in sırlarına ermiştir.”³⁸³

Ona göre, hayal mevcut değildir, mâdûm da değildir; ma'lum değildir, meçhûl da değildir; menfi değildir, müspet de değildir. Hayal aynada gördüğümüz sûret gibidir. Aynadaki sûret menfidir, sabittir, mevcuttur, mâ'dumdur, mâlumdur ve meçhûldür. Ayna ile hayal, görünür âlemden olduğu halde, insan nezdinde

³⁷⁹ Pascal, Düşünceler, 27.

³⁸⁰ İbn Arabî, Fusûs ül-Hikem, 267-268.

³⁸¹ İbn Arabî, Marifet ve Hikmet, 130; Konuk, Fusûs'ul Hikem Tercüme ve Şerhi, c.II, 222.

³⁸² Konuk, a.g.e., c.II, 232. İbn Arabî'nin bu düşüncesini şerh babında Upanişadlar adlı eserin doksan üçüncü sayfasında şöyle denir: “İnsan hayatı, uyanıklık, düş görme ve düşsüz uyku durumları arasında süregelir. Bu üç hal Tanrı'nın düş görme halinden başka bir şey değildir. Tanrı, insan ruhunun üç halinin her birinde mevcuttur. Biz uyanık durumda iken, gözdedir; biz düş görürken, zihindedir; biz düşsüz derin uykuda iken de, kalptedir.”

³⁸³ İbn Arabî, Fusûs ül-Hikem, 220.

hakikatiyle bir ilim hâsıl olmaz. İmdi insan ona muhalif olan şeyin hakikatini bilmek hususunda daha cahil ve hayrette daha şediddir. Âlemin bütünü hayalden ibarettir ve âlem bu açıdan anlaşılması çok güç olan soyut bir varlık aşamasıdır. Âdem ve âdemoğulları o kadar şaşılacak bir varlıktır ki onun hakkında hem şeytan hem de melekler şaşmış ve yanılmışlardır. İblis insandaki parlak nurun toprak ile kendisine perdelenmesi yüzünden Âdem'e secde etmemiştir. Meleklerin âdem hakkındaki cehaletleri ise onların sırf semaya bağlı oluşlarındanndır.³⁸⁴

İbn Arabî hayalle ilgili olarak genel anlayışın dışında farklı bir bakış açısına sahiptir. O hayali ontolojik bir varlık mertebesi olarak değerlendirmekte ve bu açıdan onu Hakk'ın varlığıyla bir görmektedir. İnsanlar katında her hayal zuhur fırsatı bulamayan birer imkan gibi gözüke de İbn Arabî'ye göre zuhurun ve hadiselerin kendisi de bir hayaldir. Şu halde zuhura kavuşmuş bir insanın kurduğu hayal, hayal içerisinde bir hayaldir.

4. Bilgi ve Türleri

İbn Arabî'ye göre, ilim madum veya mevcut hakkında kalbin, kendi nefsinde nasılsa o sınırlar içerisinde bir işi(emr) tahsil etmesidir. İlim kalpten elde edilmesi gereken bir sıfattır. Âlim kalptir. Bilinen ise elde edilen şeydir. İlmin hakikatini öğrenmek zordur. Eğer vehbî ilim söz konusu edilmezse ilmin hakikatini bilmek mümkün değildir, yani insan ferdi iradesini aşan bir vasıta dışında cehaletin perdesini yırtamaz.³⁸⁵

İlim şayet, Allah'ın varlığını bilmek manasında anlaşılıp bu da, “akli delil”den elde ediliyorsa ona “yakîn” adı verilmektedir. İbn Arabî'ye göre “yakîn” ilmin ruhudur.³⁸⁶

İbn Arabî *Fusûs-ül Hikem* adlı meşhur eserinde önce ilmi, aynî varlığı olamayan ve dolayısıyla kendisi hakkında var veya yok diyemeyeceğimiz bir şey olarak değerlendirdikten sonra şöyle demektedir: “Halbuki hakikatte ilimden ve ilmin kendisiyle kaim olduğu kimseden başka bir şey yoktur. Bir zâtın âlim oluşu, bu

³⁸⁴ İbn Arabî, *Kitabu'l Mi'râc*, 189; İbn Arabî, *Futuhât'ül Mekkiyye*, c.IV, 408-409.

³⁸⁵ İbn Arabî, *Futuhât'ül Mekkiyye*, Tahk. Osman Yahya, Mısır, 1984, 82-85.

³⁸⁶ Keklik, Muhyiddin, İbn'ül Arabî, İstanbul 1966, 35.

mâna ile vasıflanmış olmasından dolayı o zât için bir hâldir.”³⁸⁷ İbn Arabî’ye göre hâl bir nispettir. O halde sonuç olarak şunu çıkarabiliriz ki âlim, hem ilmi hem de mâlumu kendisinde cem edendir. Dolayısıyla bilen, bilinen ve bilgi tek bir hakikattir. Bir şeyi bilmenin en üst derecesi, bilinen ile birlik ve bilenin bilinenden ayrı olmayışı sayesinde gerçekleşir. Kesin bilgi nesnesiyle özdeşdir. İlimle alakalı bu anlayış Doğulu pek çok metafizikçide vardır. “Aydınlanmış araştırmacılar Brahman’da bilenin, bilginin ve bilinenin bir şey olduğunu keşfederler.” der, Shankara.³⁸⁸ O halde bilginin amacı kurtuluşa götürme ve birleşmedir; aracı insanın tüm varlığı, anlamı da insanın ve esasında kozmosun yaratıldığı gayenin yerine getirilmesidir.

İbn Arabî’ye göre hiçbir rütbe ve makam ilimden daha şerefli ve üstün değildir. Ayrıca insan manevî olarak ilimle dirilir.³⁸⁹

İbn Arabî ilimleri üç merteye üzerinde değerlendirmektedir: Birincisi akli ilimlerdir. Bu bir zarurete dayanan ve delil içinde veya delil vasıtasıyla elde edilen ilimlerdir. Fikir âlemi içerisinde kalındığı için bu ilimlerin sonuçları için doğru veya yanlış hükmü verilir. İkincisi hâller ilmidir. Bunlara ancak zevkle ulaşılabilir. Akıllı biri akılla bu ilmin sınırını çizemez ve delille onu tanıyamaz. Bu ilim balın tatlılığı, sabrın acılığı, cinsel ilişkinin, aşkın, vecdin ve şevk gibi şeylerin mahiyetiyle ilgilidir. Âhval ilmini ancak onunla sıfatlananlar tanıyabilir. Kısaca ifade edersek bu ilimleri tatmayan bilmez. Üçüncüsü ise sırlar ilmidir. Bu ilim Ruhü’l Kudüs’ün kalbe getirdiği ilhamdır ki bu peygamber ve veliye özgüdür. Bu ilim diğer iki çeşit ilim gurubuna dahil olan bütün ilimleri de içine alır. Öteki ilim dallarına mensup olanlar böyle değildir ve sadece kendilerinden haberdardır. “ Onun (sırlar ilmi sahibinin), diyor İbn Arabî, ‘kuşkusuz orada bir cennet vardır’ sözü, haber ilmindedir. Onun kıyamet hakkında ‘kuşkusuz orada baldan daha tatlı bir havuz vardır’ sözü ise hâller ilmindedir; bu ise, bir zevk ilmidir. Onun ‘Allah vardır ve O’nun ile beraber bir şey yoktur’, bu ve benzeri sözleri, akıl ilmindedir, bunlar nazarla (akılla, fikirle) idrak

³⁸⁷ İbn Arabî, Fusûs-ül Hikem, 259.

³⁸⁸ Shankara, Tefrik Etme Hazinesi, 83; bkz. Sadreddin Konevî, Vahdet-i Vücûd ve Esasları, 56; Nasr, Bilgi ve Kutsal, 340; Aristoteles, Ruh Üzerine, çev. Zeki Özcan, İstanbul 2000, 191.

³⁸⁹ İbn Arabî, Fusûs-ül Hikem, 190; İbn Arabî, Fütûhat-ı Mekkiye, çev. Selâhaddin Alpay, 390.

edilebilir.”³⁹⁰

İbn Arabî ilmin yazıdaki haliyle sözdeki biçimi arasında bir ayırım yapar. Yazıdaki bilgiler ölümlü olmasına rağmen havada dolaşan sözlü harfler bir kere var olduktan sonra onlara ölüm ulaşamaz; yazılı harfler böyle değildir; çünkü yazılı bir harfin veya bir kelimenin şekli değişikliğe uğrayabilir veya yok olabilir, çünkü onlar değişikliği ve yok oluşu kabul eden bir yerde bulunurlar. İşte bu nedenle, sözlü harfler için beka, daimilik ve ebedilik söz konusudur. Dolayısıyla hava, gökyüzü bütünüyle âlemin sözüyle dopdoludur. ‘Keşf’ sahibi kimseler onları daimî duran suretler olarak görürler. Ayrıca hitap konusunda insanî âlemle harflerin bir ortaklığı söz konusudur. Tıpkı insan gibi, bütün hakikatleri kabul edebilmeleri için harflerin de bir âlemi vardır. Diğer âlemler böyle değildir, mesela, insanlar içerisinden bir kutup olduğu gibi harflerden de bir kutup vardır. Harflerin kutbu ise Elif’tir.³⁹¹

İbn Arabî’ye göre, “ilim ancak eşyayı kendi zâtıyla bilip tanıyan bir kimse için sahih olur. Bir şeyi, kendi zâtı üzerine ilave edilen, fazladan bir şeyle tanıyan kimse, o ilave şey nedeniyle mukallit, taklitçi olur o hususta. Varoluş içinde eşyayı kendi zâtıyla tanıyan ancak Tek Bir Varlık vardır. Dolayısıyla bu Bir’in dışındaki herkesin eşyayı ve eşya dışındaki varlıkları tanıyıp bilmesi sadece bir taklittir.”³⁹² İnsan bilgiyi elde edeceği zaman duyularını, aklını veya başka bir şeyi taklit eder. Allah dışında bilginin aracı ve kaynağı olan her şeyin hata yapma payı vardır. O halde en doğru ve gerçek bilgi Allah’ın taklit edilmesiyle mümkündür. Allah’a itaatte ilerleyen insan öyle bir mertebeye erişir ki Allah onun işitmesi, görmesi ve diğer duyuları olur.³⁹³

İbn Arabî’ye göre Allah’ın Kendisini bilmesi, O’nun âlemi bilmesiyle aynıdır. Çünkü âlem, her ne kadar yoklukla nitelendirilse de her an Allah’ın müşahedesi altındadır. Âlem kendini müşahede eden bir varlık değildir. Çünkü mevcut değildir. Dolayısıyla âlem kendisini İlâhî inayet olmaksızın bilemez. Ona göre bu konu öyle derin bir deryadır ki bu konuda keşiften yoksun olarak kafa yoranlar o deryada helak

³⁹⁰ İbn Arabî, Marifet ve Hikmet, 56-57.

³⁹¹ İbn Arabî, Harflerin İlmî, 61, 175.

³⁹² İbn Arabî, Marifet ve Hikmet, 76.

³⁹³ İbn Arabî, a.g.e., 76-77.

olup gitmişlerdir. Allah Teâlâ'nın kendisi her an mevcuttur; dolayısıyla O'nun ilmi de her an mevcuttur. Allah âlemi yokluk halindeyken de bildi ve Kendi ilmindeki suretine göre âlemi var etti. Bu açıdan onun ilmi mâluma yani âleme bağlıdır. Allah bilinen her şeyi o şeyin kendi nefisinden Hakk'a verdiği bilgi ile bilir.³⁹⁴ İbn Arabî için bu önemli bir ilkedir ve kısaca 'ilim mâluma tabidir' diye ifade edilir. İbn Arabî bir ölçüde kaza ve kader meselesini de bu ilke ile izah etmeye çalışır.

İbn Arabî, Allah ile kulun bilgisini ayırt ettikten sonra insanın bilgisini de bilginin elde edildiği yol açısından üçe ayırır. Aslında bu ikili bir ayırımdır ve geleneksel olarak kesbî ve vehbî bilgi olarak adlandırılır. Kesbî ilimlerde âlim olan kimsenin hakikate olan susuzluğu, O'na duyduğu arzusu ebedî olarak hep devam eder, hiç kesilmez. Vehbî ilimlerle donanan ârif kimse de daimî ve ebedî olarak Allah'a bağlıdır. Bilginin bu üç yolu şunlardır: Birincisi rivayet ve nakil yolu, ikincisi ilham yani kalbin kişiye Rabbinden haber vermesidir. Üçüncüsü yol ise Allah'ın gönderdiği emin bilgidir. Burada kişinin Rabbi kişiye Rabbin kendisinden haber vermektedir. Bu bilgiye huzurî bilgi de denir ve bu bilgide hata payı yoktur. M. Ali Aynî'ye göre birincisine husulî, ikincisine huzurî ve üçüncüsüne ise mûkaşefe ilmi denir.³⁹⁵

İbn Arabî'ye göre, bilgide duyular şahittir ve dolayısıyla yanılmaz. Bilgi de hakim olup hükmünde yanılma payı olan aklın kendisidir. Nazar ikiye ayrılır: Fasit ve sahih. Fasit nazar bilgi de hata yapar. Duyu verilerinin akla ulaştırılmasında hata olmamakla beraber, bütün sağlam ve doğru bilgilerimizin "beş duyu" sayesinde meydana geldiğini de söylemiş değildir İbn Arabî. İşte bu neticeye göre İbn Arabî bir "sansüalist" olmadığı gibi "rasyonalist" dahi değildir.³⁹⁶

İbn Arabî bir de zevki bilgiden bahsetmektedir. Bu bilgi türüne delil olarak şu ayeti göstermektedir: "Ant olsun ki, içinizden cihad edenleri ve sabredenleri bilip tanıyalım diye sizi hep deneriz."(Kur'ân, Muhammed, 47/31) Ayette Allah için 'bilip tanıyalım diye' demesinin sebebi zevki bilginin varlığıdır. Aşık olarak ve zamana

³⁹⁴ İbn Arabî, Fusûs ül-Hikem, 169, 173; İbn Arabî, Harflerin İlmi, 229.

³⁹⁵ İbn Arabî, Nurlar Risalesi, 35; İbn Arabî, Futuhat'ül Mekkiyye, c.II, 395; Mehmed Ali Aynî, İslam Tasavvuf Tarihi, Sad. H.R.Yananlı, İstanbul 1985, 55.

³⁹⁶ Keklik, Muhyiddin İbn'ül Arabî El-Futûhât el-Mekkiyye, 29; Allâme Tabatabai ve Mutahhari Felsefenin Temelleri ve Realizm Metodu, Tahran, 1996, 203.

bağlı bir olgu olarak ‘zevki’ bilgi’nin belirgin niteliği şudur ki elde edilmesi için zorunlu olarak bir bilgi edinme organı gerektirir. Bununla beraber, Allah’ın, organı, uzvu olmadığından bilgi edinmesi ancak ferdi varlıkların organları aracılığıyla olur. Zaten Allah’ın Latif isminden de anlaşılacağı gibi zâhiren beşer organları olarak görünen şeyler aslında, Hakk’ın bizzat büründüğü çeşitli kevnî suretlerden başka bir şey değildir.³⁹⁷

İbn Arabî iki farklı bilgi türü daha tespit etmektedir: a)Yakınlık kurmak suretiyle elde edilen bilgi diyebileceğimiz bâtinî ve huzurî karakteri olan marifet.b) Akli bilgi yada mantıkî muhakeme ve çıkarım anlamına gelen ilim. Bâtinî-huzurî bilginin vasıfları şunlardır: Doğuştan gelir, aklın ötesindedir, temizlenmiş kalplere iner, bazı kişilerde bu bilgi somutlaşır, kesin bilgi ifade eder, Allah’ın bilgisiyle aynıdır, açıklanamaz, tecrübe edilir, hakikatin mahiyetini tam olarak ortaya koyar.³⁹⁸

İbn Arabî’ye göre hiç kimse kendiliğinden bir şey bilemez, kişi ancak Allah’ın kendisine bahsetmesi sonucu bilgi edinebilir. Her şeyin bilgisi Allah’ın bilgisidir ve her bilgi Allah’tandır. İnsan Allah’ı Allah’la, ayrıca bütün eşyayı, bütün işleri de Allah’la tanıdığı, bildiği zaman, artık bu bilme işinde insana bir bilgisizlik, bir şüphe, bir kuşku, bir tereddüt gelmez.Allah’ın bilgisi ve bilgi vermesi onun tecelli etmesidir. Bu tecellinin kaynağı O’nun zâhir ismidir. Ancak, kişinin ilmi çalıştığı konuda artar, yani Allah insana çalışmasıyla ortaya koyduğu istekten dolayı bilgi verir. İbn Arabî bir bakıma Hz.Ali’nin yaptığı gibi iki ayrı ilim türü kabul etmektedir: Yaratılıştan gelen ve sonradan kazanılan ilim. Yaratılıştan gelen ilim olmadığı zaman, sonradan kazanılan da fayda vermez.³⁹⁹

İbn Arabî metafiziğini günümüz Batı insanına anlatma gayreti içerisinde bir çok kitap yazan ve onun metafiziğini çağımızın idrakine başarıyla sunan Schoun’a göre doğuştan gelen ve sonradan kazanılan bilgiye ulaşmak için yapılan tefekkür eylemi insanın önündeki iç engelleri kaldırmak gayesine hizmet eder; yoksa tek başına tefekkür bilgiye ulaşmayı sağlayamaz. Bu düşüncüyü İbn Arabî’de dile

³⁹⁷ Izutsu, İbn Arabî’nin Fusûs’undaki Anahtar-Kavramlar, 208.

³⁹⁸ Afifi, Muhyiddin İbn-i Arabî’de Tasavvuf Felsefesi, 110-113.

³⁹⁹ İbn Arabî, Marifet ve Hikmet, 77; Hz. Ali, Nehcü’l Belâğâ, 438; Karadaş, İbn Arabî’nin İtikadî Görüşleri, 64.

getirmiştir. “İnsanlar, diyor İbn Arabî, iki kısma ayrılırlar. Bunların bir kısmı üzerinde yürüdüğü yolu ve o yolun son durağını bilenlerdir. Şu halde o yol onlar için doğru yoldur. İkinci kısım da ne yürüdüğü yolu, ne de yolun sonunu bilir. Halbuki o yol öteki sınıfın bildiği yoldur.”⁴⁰⁰ Şu halde insanın yapacağı iş bilgiye ve idrake engel olan şeyi tefekkür vasıtasıyla kaldırmak ve zaten üzerinde bulunduğu hakikate kendini açmaktır.

Tefekkür ancak bilkuvve bilginin bilfiil hale dönüşmesine yardımcı olur. O halde, tefekkür, karanlık bir oda içinde yakılan bir ışığa değil de, bu odanın içine ışığın girmesini sağlamak için, bu odanın duvarında açılacak bir deliğe benzetilebilir. Misalde de görüleceği gibi ışık, duvarı delme eyleminden önce vardır. Bizim yapacağımız şey tefekkür vasıtasıyla duvarda bir delik açmaktır.⁴⁰¹ Başka bir temsille tefekkür güneşe sürekli tuttuğumuz bir merceğe benzer. Tefekkürün ürünü ise belli bir zaman sonra ortaya çıkan ateştir. Ancak güneşin varlığı merceğin varlığından bağımsız olarak vardır. Halbuki bazı insanların üzerine hiç güneş doğmadığını biliyoruz. Bazı insanlar ise merceğe sahip değildir. O halde insanlar ezelde ve zamanda bazı mertebelere sahiptir. Her mertebe kişiye belli bir bilgi istidadı vermiştir.

Allah’ı Teâlâ’yı ve varlığın esrarını bilmek istidadı yönünden, insanlar arasında pek çok mertebe farkı bulunacağını tahmin etmek hiç de zor değildir. Bu olguya dayanan İbn Arabî insanları çeşitli yollardan sınıflandırmaya tabî tutmaktadır. Birinci sınıflandırmada insanları iki kategoriye ayırmaktadır: Birinci guruptakiler idrakleri ahirete yönelik olanlardır ve bunlar eşyanın gerisindeki gerçeği görebilirler. Allah’ı zevk ve keşif bilgisiyile bilirler. İkinci guruptakiler ise idrakleri bu âleme yönelik olanlar olup bunlar akla, heva ve hevese olan tutkuları nedeniyle eşyanın arkasındaki gerçekleri göremezler.

İkinci bir sınıflandırmada ise insanlar: Ârifler, ârif olmayanlar ve cahiller olmak üzere üç guruba ayrılır. Ârif Hakk’ı Hakk’dan, Hakk’da ve Hakk’ın gözü ile

⁴⁰⁰ İbn Arabî, Fusûs-ül Hikem, 129. İbn Arabî’ye göre a’yan-ı sabite yani varlıkların ilim makamı ezeldir. Her ne kadar hâdis olan bir bilgi türü varsa da her halükarda insan hakikatin yaratıcısı olamaz; çünkü hakikat tek ve eşsiz olan Allah’a aittir.

⁴⁰¹ Frithjof Schuon, İslam’ın Metafizik Boyutları, 53.

görendir. Rabbin kendisine tanık kıldığı ve böylece üzerinde bir takım hallerin ortaya çıktığı kimsedir. Marifet ârifin hâlidir. Âlim ise Allah'ın zâtının ilahlığına tanık kıldığı fakat, üzerinde hiçbir halin ortaya çıkmadığı kimseye denir; ancak ilim de onun hâlidir.⁴⁰² Ârif olmayan ise Hakk'ı, Hakk'dan Hakk'da ve kendi gözü ile görendir. Cahile gelince bu da Hakk'ı ne Hakk'dan ,ne de Hakk'da gören ama O'nu ahirette nefsinin gözü ile görebileceğini uyan kimsedir.⁴⁰³

İbn Arabî başka bir tasnifte insanları ârifler, akıl sahipleri ve hayal ehli olarak benzer bir şekilde üçe ayırmaktadır. Hayal ehli, ârifler ile akıl sahiplerinin arasında bulunmaktadır. Bunlar kendi Nebilerinin ve Resullerinin sağlamış oldukları kalıplar yardımıyla ve samimiyetle Hakk'a yaklaşılmaya çalışan kimselerdir. Bunlar, peygamberleri kendilerine ne öğretmişse kolaylıkla kabul ederler ve akıl ile çelişik olduğunu düşündükleri şeyi eleştirmeye cüret etmezler; yani akla değil nakle uyanlardır. İşte bunlar iman sahibi kimselerdir.⁴⁰⁴

İbn Arabî'nin meşhur şârihî Abdürrezzak Kaşânî (ö.h.730) üstadına benzer bir biçimde insanları üç mertebeye ele almaktadır: Nefs, kalp ve ruh. Nefs mertebesinde olanlar, dünya ehli, heveslerine tâbi olan perdelenmiş insanlardır. Kalp ehli ise akılları sâfi olan, tefekkür ve bürhan ehli kimselerdir. Ruh mertebesinde olan kimselere gelince onlar sıfat tecellisi makamından geçip müşahede makamına erişmiş olan kimselerdir. Şühud ve Ehadiyyet cem'ini bulmuşlardır. Bu taife, halkı Hakk'ın aynası veya Hakk'ı halkın aynası olarak görürler.⁴⁰⁵

İzutsu, İbn Arabî'nin, ariflerin Hakk'ı ancak genel bir şekilde bildiğini ve O'nun somut ayrıntılarının da onlara tamamı ile meçhul kaldığına dair bir düşüncesinin olduğunu, ileri sürer. Çünkü Hakk'ın şümüllü bilgisi sonsuzluğun bilgisi demektir ki sonsuzluğu hiçbir kimse çevreleyemez. Eğer insanın kendisini nasıl bildiği düşünülecek olursa bu husus kolaylıkla anlaşılır. İnsan kendi hakkında bilgiye sahip olsa bile, bu ancak genel bir tarzda olur; insanın hiçbir şeyi göz ardı etmeksizin kendinin bütün ayrıntılarını kuşatabilecek şekilde bir bilgiye sahip olması

⁴⁰² İbn Arabî, Kitabu Istilahâtu's-Sûfiyye, 70.

⁴⁰³ İzutsu, İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar, 356.

⁴⁰⁴ İzutsu, a.g.e., 364.

⁴⁰⁵ Aynî, İslam Tasavvuf Tarihi, 144-145.

mümkün değildir.⁴⁰⁶

İbn Arabî'ye göre ârifin özellikleri sayılamayacak kadar çoktur. Ancak İbn Arabî'nin şu sembolik anlatımını aktarmakla yetinelim: "Ârif tıpkı iyilerin ve kötülerin de çiğneyip geçtiği toprak gibidir; aynı şekilde tıpkı her şeyi gölgesinde toplayan bir bulut gibidir, tıpkı sevdiği şeyleri de sevmediği şeyleri de sulayan, kendi nezdinde ayırım yapmayan bir yağmur gibidir."⁴⁰⁷

Genel anlamda İbn Arabî'nin epistemolojik açıdan insana nasıl baktığını kısaca değerlendirirsek eğer görürüz ki insan tek olan varlığın bilgisine farklı mertebelerde ulaşabilir. Bilginin her derecesi nasıl ki tek olan bilginin varlık dereceleri ise varlıkta zuhur aşamasında dereceli olarak var olur. Bu açıdan İbn Arabî'yi metafizik ilkelerine sıkı sıkıya bağlı olarak görürüz. Her bilgi Allah'ın bilgisidir. Bilen, bilinen ve bilginin özdeşliği vahdet-i vücût'un bir gereğidir. O halde bilen özne olarak insan ile bilinen insan ve insan bilgisi tek bir şeydir.

C. KOZMOLOJİK AÇIDAN İNSAN

Kanaatimizce geleneksel kozmolojinin modern ilimlerin verileri ışığında sarsılmaya başladığı zamanlardan bu yana bu sarsıntının etkisinde kalan insanlık eski kozmolojinin yerine dört başı mamur bir kozmoloji yerleştiremedi. Hatta kozmolojik her söylemde hangi nazariyeyi ileri sürerlerse sürsünler söylediklerinin hep nazariye, hipotez ve varsayım çemberi içerisinde olduğunu bilmeleri belki de tek ilkeleri oldu. Farkına varamadıkları bu ilke bile onların düştükleri çelişkiyi ortaya koymaktadır, diye düşünüyoruz.

Modern birçok bilimsel veri eski insanların malumu olsaydı onların düşünce dünyaları ve kainatı tasavvur biçimleri değişmezdi diyebiliriz; çünkü onların metafizik ilkeleri her şeyin üstündedir. Bu ilkeler korunduğu müddetçe hangi bilimsel söylem ortaya konursa konsun değişen bir şey olmayacaktır. Âriflerin takındığı bu tavır ilkeliliktir ve hiçbir şey ilkesiz hareket edemez. O halde bugün ki problem, gelişen bilimsel verilerin kendisi değil; her şeyi bir mıknaş gibi kendine çeken ve çemberin merkezinin çevresini koruduğu gibi her şeyi olması gereken yerde

⁴⁰⁶ İzutsu, İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar, 88-89vd.

⁴⁰⁷ İbn Arabî, Marifet ve Hikmet, 154.

tutan ilkelerin unutulmasıdır. *Fusûs* ve *Mesnevi* şârihi olan ve ayrıca IV. Murat zamanında Bağdat seferine katılan Sarı Abdullah efendi şöyle diyor: “Yeryüzü, arş-ı âzâmın merkezinde, büyük dairenin merkezi de pergelin mevhum noktasında ve geniş feza boşluğunun ortasında hardal ve susam tanesi kadar farz olunmuştur. İmdi ey iki gözüm gaflet uykusundan uyan ve adı geçen tane miktarı noktada kendine düşen payı bil ve aklını başına devşirip dünyanın ne hakir bir şey olduğunu düşün!”⁴⁰⁸Tarihin karanlık dehlizlerinde gezinmeye bile gerek yoktur. Yirmi birinci asrın bilimsel verilerine rağmen geleneksel kozmolojilerin verilerinin hâlâ itibar gördüğünü, hatta meşhur bilim adamlarının bu kozmolojilere sarıldığını görmemiz neyi anlatmaya çalıştığımızı ifadeye kâfidir. Ayrıca aynı şeyden farklı şeyler çıkarılabileceği açık bir gerçekliktir. Aynı çiçekten beslenen eşek arısı ile bal arısı arasındaki farktır önemli olan. Bilim çiçeğe benzetilirse bu çiçekten farklı sonuçlar çıkarırlar da iki arı çeşidine benzetilebilir.

İbn Arabî kozmolojisi tek bir ışığı farklı renklere dönüştüren bir prizma gibidir. O, kullandığı sembolik diliyle farklı biçim ve kereler yaratılış destanını tasvir etmiştir. Her biri mitolojik bir destan görüntüsü veren anlatımları aslında tamamıyla metafizik temele sahip keşif ve kazanımlardır. Hatta o kozmolojik anlatımlarını sınırlı tuttuğunu, eğer böyle yapmasaydı *rasat* ilmiyle uğraşanların kendi anlatımları yüzünden inkara bile sapabileceklerini vurgular. Doğru görüş ve insaf sahiplerinin faydalanabileceğinin ötesinde pek çok şeyi gizlediğini de sözlerine ekler. Onun kozmolojik tasvirlerine bir örnek vermek istiyoruz: “Allah Teâlâ ‘ Ya Muhammed ben sana bir mülk yaratacağım’ buyurdu, ve yarattı. İlk olarak su cevherini yarattı. Su yuvarlak bir mücevher şeklinde, katı ve soğuk olarak yaratıldı. Ve parıldamaktaydı. Bunun içine bütün kuvvet ile Cismi Zâtları ve bunun zıtlarını yerleştirdi. Sonra arşı yaratıp Rahman ismiyle üstüne yerleşti. Sonra kürsüyü yaratıp iki ayağını üstüne sarkıttı. İlâhî bir nazar su cevherine ilişince o mücevher utancından eridi. Rabbin arşını bu eriyen su taşımaktaydı. Sonra suya üfleyince oluşan dalgalar arşın sahilinde bulunan saka çarptı. Sak titredi ve seslendi: ‘Ben Ahmed’im.’ Su utanıp çekildi. Su çekilince sahilde bir tortu bıraktı. İşte Tanrı dünyamızı bu tortudan yarattı. Ve yerin sürtüşmesinden hasıl olan ateş ve duman semâları yararak yükseldi

⁴⁰⁸ Ferit Kam, *Dinî Felsefî Sohbetler*, Sad. S.Hayri Bolay, Ankara 1985, 151.

ve gök sakinlerinin evi olan ışım merkezi vücûda geldi. Bu merkezin çevresini yıldızlarla süsledi. Ve sonra Âdem'i ve iki oğlunu yarattı.”⁴⁰⁹ İbn Arabî'ye göre ezal dalgalarının kendisine çarptığı 'sak' Hz. Muhammed'dir. İbn Arabî, *Fusûs* isimli eserinde 'sak'ın â'yan-ı sâbite olduğunu açıklamıştır.⁴¹⁰

İbn Arabî, evrensel tabiatı yaratıcı fiilin dişil ve anasal yönü olarak tasavvur eder. O, Tanrı'nın rahmetli nefesidir, yoklukta saklı olan farklılaşmamış imkanlara farklılaşmış var oluş bahşeder. 'Nefes' rahmettir, çünkü izhar edilmesi gereken imkanlar, zaten tezahürü arzuluyordu; fakat aynı güç karanlık ve karıştırıcı bir yöne de sahiptir. Çokluk, haddi zatında aldanma ve Tanrı'dan ayrılmadır.⁴¹¹

Geleneksel olan bütün kozmolojilerde ve özelde İbn Arabî kozmolojisinde belirtildiği üzere insan kozmosun merkezinde yer alır. İbn Arabî'ye göre, hadis-i şerifte de bildirildiği gibi, Allah'ın ilk yarattığı cins akıldır. Son yaratılan cins ise insandır. Yaratılış çemberi insanla tamamlanmıştır. Allah bu insan suretini düz bir hareket ile ikâme eylemiştir. Tıpkı çadırın ortasındaki ana direk gibi. Bu sebeple Allah insanı, bu göklerin kubbesi çökmesin diye yaratmıştır.⁴¹² Şakuli ve çemberimsi hareket anlaşılmaz bir biçimde birleşmektedir. İnsan bütün hareket şekillerini kendisinde toplayacak bir biçimde yaratılmıştır. Bunun sembolik anlamı insanın bütün varlık imkanlarını kendisinde toplamasını ifade eder.

Konumuzla bağlantısı dolayısıyla Davud el Kayserî'den yapacağımız alıntı da görüleceği üzere İslam'ın kozmoloji tasavvurunda insanın önemli bir yer işgal etmesi başka medeniyet ve kültürlerle karşılaştıktan sonra Müslümanların sahiplendiği şeyler değildir. İslam'ın başlangıcında Hz. Peygamberi görmüş on binlerce sahabinin genel zihin yapısının ve o zaman ki avamın anlayışının üstünde olan her şeyi ret etmek ve bunların sonraki dönemlerde Müslümanların arasına sızdığını iddia etmek bizce tutarsızdır. Bu çelişkinin en açık delili Kur'ân'daki müteşabih ayetlerin varlığıdır. “Allah'ı velisi, diyor Kayserili Davut, muvahhidlerin kutbu ve Rabbâni

⁴⁰⁹ İbn Arabî, *Fütûhat-ı Mekkiye*, çev.Selâhaddin Alpay, 16-26.

⁴¹⁰ İbn Arabî, *Fusûs-ül Hikem*, 81.

⁴¹¹ Titus Burckhardt, *Astroloji ve Simya*, 120. Burckhardt'ın bu eseri aslında iki kitabın birleştirilmiş halidir. Birinci kitap geleneksel simya ilmini konu edinmektedir. İkinci kitap ise İbn Arabî'nin astrolojik ve kozmolojik görüşlerini, direk olarak, konu edinmektedir.

⁴¹² İbn Arabî, *Marifet ve Hikmet*, 27; Keklik, Muhyiddin İbn'ül Arabî el-Futûhât el-Mekkiye, 163-164.

Hz.Ali bir hutbesinde : ‘Ben, besmelenin be’sinin noktasıyım. Ben Allah’ın, içinde yaratıldığınız böğrüyüm, ben kâlem’im, arşım, kürsüyüm, ben yedi gök ve yerlerim.’ demiştir.” Kayserî’nin aktardığına göre, Hz. Ali hutbe esnasında uyanıncaya kadar vahdetin tecellisinin hükmü kalmış ve beşeri âleme dönünceye kadar saymaya devam etmiştir. Hakk onda kesret hükmünde tecelli edince özür dilemeye ve kulluğunu, ilahî isimler hükmü altındaki güçsüzlüğünü ve zayıflığını ifade etmeye başlamıştır.⁴¹³ Görüleceği üzere Hz. Ali bütün kozmosun ve her şeyin kendisi olduğunu açıkça dile getirmiştir. Bütün ilmin ve bilginin kendisinde toplandığı Besmelenin Be harfinin altındaki nokta olduğunu da ifade etmiştir

İbn Arabî kozmolojisinde, bütün mevcudat bize Allah’ı tanıtmaktadır. Bu tanıtım iki şekilde olur. Âlemdaki zatlar bir yandan Allah’ı tanırken âlemi olumsuzlar; öte yandan âlemi tanırken Allah’ı ispat eder. Aslında bu metafiziksel bir ilkenin kozmolojik ifadesidir ve bir paradokstur. Bu ilke şudur: Mutlak hem nispidir hem de değildir veya her şey Tanrı’dır ve hiçbir şey Tanrı değildir; veya kısaca kelime-i tevhidin kendisidir. Buna göre bütün âlem bir yandan Tanrı’nın varlığına, kendileri Tanrı olmadıkları için, işaret eder. Öte yandan kendileri var oldukları için Tanrı da var demektir. Çünkü vardılar ve varlıkları Tanrı’nın birer ayetidir ve hatta kendileri Tanrı’nın birer varoluşudur.⁴¹⁴

İbn Arabî’ye göre bütün âlem canlı ve konuşkandır. Veya başka bir ifade ile canlı ve cansız varlık ayırımı İbn Arabî metafiziği için geçersizdir. Ona göre bitkilerin ve hareketsiz varlıkların ruhları vardır ki keşif ehlerinden gayrisinin idrakinden gizlidir. Ehli keşfin indinde her bir şey konuşan bir hayvandır. İbn Arabî kendi keşfini buna şahit olarak göstermektedir. Zira o taşların Hakk ’ı zikrettiklerini kulaklarıyla işittiğini belirtmektedir. Her şeyin canlı olması açısından Arş, hayat kaynağı olan su üzerinde durmaktadır. Çünkü su canlılık kaynağıdır.⁴¹⁵

Bütün âlemin canlı olması onun hareketini gerektirir. Ayrıca bütün her şey fanidir ve baş döndürücü bir hızla yokluk ve hiçlik kuyusuna doğru koşmaktadır. Diğer yandan ‘mutlak’ cephesinde de, şeyler kendilerini yok ettikçe

⁴¹³ Davud el-Kayserî, Mukaddemat, 51.

⁴¹⁴ İbn Arabî, Marifet ve Hikmet, 108.

⁴¹⁵ İbn Arabî, Fusûs ül-Hikem, 245; İbn Arabî, Fütûhat-ı Mekkiye, çev.Selâhaddin Alpay, 30.

onlara yeniden varlık bahşedip duran sürekli bir yaratma faaliyeti bulunmaktadır. Bu yaratma faaliyeti Rahmani Nefs'dir. Şeylerin aslı imkanı ile Mutlak'tan sürekli taşıp fişkirmalarının tam kesişme noktası, İbn Arabî'nin 'halk-ı cedit' nazariyesini ifade eder. Sürekli yaratma tezi Eş'arilerin atomculuğu ile benzeşir. İbn Arabî bunun farkındadır ve kendini onlardan ayırır. Ona göre Eşariler bu gerçeğe tevafüken varmışlardır ve görüşleri nâkıstır. Çünkü onlar cevherdeki değişimi kabul etmezler. Ayrıca onların cevher-araz ayrımı da hatalıdır. Arabî'ye göre her şey arazdır. Arabî'nin Mutlak'ı yada Allah'ı nihâi ve ezeli ve ebedi Cevher olarak değerlendirmesi bir mecazdır. Çünkü onun metafiziğine göre Mutlak bütün sınıflandırma ve kategorileşmenin üzerindedir. Saf varoluş Aristotelesçi cevher-araz ayrımını aşar. Molla Sadra'nın 'hareket-i cevheriyye' düşüncesi, İbn Arabî'nin 'halk-ı cedit' fikrine dayanan ve bu temel fikrin en orijinal felsefi gelişim yada açılımlarından biri olarak değerlendirilebilir.⁴¹⁶

İbn Arabî'ye göre âlemler dört tanedir ve çoğul anlamıyla bu âlemden daha mükemmel bir âlem yoktur.⁴¹⁷ Bu görüşüyle İbn Arabî, Gazali'ye(ö.505/1111) katılmaktadır. Bu dört âlemden birincisi ulvî âlemdir. O bekâ âlemi ve Hz. Muhammed'in hakikatidir. Ulvî âlemin feleği, hayattır. Bu iki şeyin insandaki benzeri, bedendir; kürsinin insanda benzeri nefistir; el-beytü'l ma'murun insanda benzeri ise kalptir. Melaike ve insan ruhlarını Zühhal feleği karşılar. Bunun insandaki hassaları ameli kuvvet ve nefsidir. Müşteri feleği-zâkire kuvveti ve dimağ arkası, ahmer ve feleği-âkile kuvveti ve yâfûh, güneş ve feleği-müfekkire kuvveti ve dimağ ortası (orta beyin), Zühre ve feleği-vehim kuvveti ve hayvani ruh, kâtih ve feleği-hayal kuvveti ve dimağ önü, kamer ve feleği-duyu kuvveti ve duyu organları olarak insanda tecelli eder.

İkincisi istihâle âlemidir. Bu fenâ âlemidir. Esir küresi ve onun ruhu olan sıcaklık ile kuruluktur. Bu ateş küresidir ki safra ve onun ruhu olan hazım kuvvetidir. Hava ve ruhu olan sıcaklık ve rutubet ki kan ve onun ruhu olan cazibe kuvvetidir. Su ve ruhu soğukluk ile rutubet ki balgam ve onun ruhu olan def kuvvetidir. Toprak ve onun ruhu soğukluk ve kuruluk ki sevda' ve onun ruhu olan mâsike kuvvetidir. Arza

⁴¹⁶ Izutsu, İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler, 175-177 vd.

⁴¹⁷ İbn Arabî, Fusûs ül-Hikem, 247.

gelince yedi tabakadır: Kara arz (siyah toprak), kırmızı, sarı, beyaz, mavi, yeşil arz. Bu yedinin insan bedenindeki karşılıkları cilt, yağ, et, damarlar, sınırlar, adaleler ve kemiklerdir.

Üçüncüsü ise ta'mir âlemidir ki hem fenâ hem de bekâ âlemidir. Âlemdeki ruhâni varlıklardır ki onların benzeri, insandaki kuvvetlerdir. Hayvanlar âlemidir ki onların insandaki benzeri hissedilen şeylerdir. Cansızlar âlemidir ki onların benzeri, insandaki hissetmeyen şeylerdir.

Dördüncüsü ise nispetler âlemidir ve bu âlem aklî şeydir. İki şey arasında bir bağıdır ve gerçekten mevcut değildir. İsimler dahi, nispetlerden ibarettir. Bu âlemde araz olanlar vardır: Siyah beyaz ve diğer renkler ve mümkün varlıklar gibi. Ve bunlardan da keyfiyet, kemiyet, mekan, zaman, izafet, durum, fiil ve infîâl'dir.⁴¹⁸

İbn Arabî, önceden de belirttiğimiz gibi, bir çok varlık tasnifi yapmıştır. Bunlardan birisine göre varlığın dört mertebesi vardır: birincisi ikâmet hazreti, özellikle İslam kavramına tekabül etmektedir. İkincisi, nur hazreti olup özellikle imanın erdemleriyle ilgilidir. Üçüncüsü akıl hazretidir. Dördüncüsü ise insan hazreti olup bu son iki hazret dinin üçüncü derecesine, yani 'ihsan'a tekabül etmektedir. İnsan hazreti, varoluş açısından bu dört hazret içerisinde en tam olan hazrettir.⁴¹⁹

İbn Arabî'nin doktrininde Evrensel insanın temelde üç yönü vardır, kozmolojik, peygamberlik ve velilik. Kozmolojik ve kozmogonik açıdan İnsan-ı kâmil, evrensel var oluşun tüm arketiplerini içeren prototiptir; bu bakımdan, kozmik varoluşun tüm düzeyleri, kökleri gökte, ilahî Zat'ta ve dalları ise kozmosa yayılmış Varlık Ağacı'nın böylesine çok sayıdaki dallarından başka bir şey olmamaktadır.

İbn Arabî kozmolojisinde ahiret bilim geniş bir yer tutar. Kısaca şunu ifade edelim ki öteki dünyadaki en büyük azap nedeni cahilliktir. Cehalet hiçlik ve yok oluşturmaktır. Ayrıca cahillik aldanış sebebidir. Bu sebeple azap gününe aldanma günü adı da verilir. Nefisler azabı gördüklerinde şöyle muhasebe yapar: 'Keşke dünyada bunu

⁴¹⁸ Keklik, Muhyiddin İbn'ül Arabî e l-Futûhât el-Mekkiye, 437-438.

⁴¹⁹ İbn Arabî, Fena Risalesi, 48. İbn Arabî'nin bu tasnifine benzer bir tasnifi Lao-Tzu'da görmekteyiz. Lao-Tzu 'Yüce Aklın Erdemi' adlı kitabın on birinci sayfasında şöyle demektedir: "Tao büyüktür. Gök büyüktür. Toprak büyüktür. İnsan büyüktür. İşte bunun içindir ki insan dünyanın dört büyüklerinden biridir." Görüleceği üzere Lao-Tzu burada insanı kozmolojik açıdan değerlendirmektedir.

keşfedip anlasaydım, işimde basiret sahibi olurduym.' Nefisler yaptıkları bu muhasebe ile kendilerini aldatmağa çalışır.⁴²⁰ Şu halde Arabî'ye göre, insanın latif tabiatı ilmî suretinde haşr olup dirilecektir; cismi ise, ister güzel ister çirkin olsun, amelleri suretinde dirilecektir.

Ahret ile dünyayı Tanrı ile bağlantıları açısından en iyi tanımlayan simge Taoizm'deki birbirine akan beyaz ve siyah iki kısımdan oluşan daire simgesidir. Dairenin siyah kısmının merkezinde beyaz bir nokta ve merkez vardır ve bu kısım dünyayı sembolize eder. Dünya ve siyahlık imkanı ve yokluğu ifade ederken merkezdeki beyazlık imkana varlık bahşeden mutlak varlığı yani Tanrı'yı sembolize eder. Dairenin ikinci kısmı ise ahirete işaretler. Ahiret Tanrı'nın bâtin ve âhir isminin tecellisini veya başka bir ifadeyle imkanın vücup içerisinde erimesini ifade eder. Ancak merkezdeki siyah nokta yine imkanın ve karanlığın varlığına ve ahiretteki varlık mertebesinin her halükarda Tanrı olmadığına delildir. Şeyhü'l Ekber'e göre, insanın karanlığı peşini hiçbir zaman terk etmez.⁴²¹

İbn Arabî şöyle demektedir. "İlim, hal ve keşif itibariyle bu yolun en büyüklerinden İbn Meserre el Cebeli'den bize rivayet edilmiştir ki: Taşınan arş mülktür ve o dört şeyle sınırlandırılabilir: Cisim, ruh, gıda ve mertebe. Âdem ve İsrail suretleri, Cibril ve Muhammed ruhu, Mikail ve İbrahim rızkları ve Malik ve Rıdvan ceza ve mükafatları karşılar."⁴²² İbn Arabî kozmolojisinde, *Fusûs 'ül Hikem*'de görüleceği üzere, her bir peygamber, kainatta bir varlık mertebesiyle eşleştirilir.

İbn Arabî, Ortaçağ dünyasının tasavvur ettiği gibi, felekî âlemin yermerkezli sistemini bir başlangıç noktası ve mukayese şartları olarak bir eş merkezli küreler şeması vasıtasıyla özetlediği kozmolojinin görkemli binasına Hermesçi astrolojinin unsurlarını da dahil eder. Bu sistemin 'sübjektif' kutuplaşması yani yıldızların bütün hareketlerinin ona bağlanacağı sabit nokta olarak iş gören insanoğlunun dünyevî konumunu, kozmik bütünde insanın merkezî rolünü sembolize eder. İnsan bu bütünün hedefi ve çekim merkezi gibidir. Bu sembolik bakış açısı şüphesiz yıldızlar

⁴²⁰ İbn Arabî, a.g.e., 153.

⁴²¹ İbn Arabî, Fütûhat-ı Mekkiye, 227.

⁴²² İbn Arabî, Futuhat'ül Mekkiyye, Tahk. Osman Yahya, Mısır, 1984, 348.

âleminin sırf fiziksel ve mekansal gerçekliğine dayanmaz. Modern astronomi ise sadece fiziksel gerçekliği öngörür.

Güneş merkezli âlem görüşü aslında, rasyonalizm tarafından, geleneksel yer merkezli âlem görüşünün ve bununla bağlantılı olan bütün manevi yorumların katıksız aldanma olduğunu ispatlamak için kullanıldı. Ve buradan da şu paradoks ortaya çıktı; insan muhakemesini (reason) bütün gerçekliğin ölçüsü yapan bir felsefe, insanı gitgide diğer kum taneleri içinde bir kum tanesi gibi, herhangi bir kozmik önceliği olmaksızın sırf bir tesadüf gibi gösteren astronomik bir âlem görüşüne sonuç olarak ulaştı; oysa insan muhakemesine değil vahye ve ilhama dayanan Ortaçağ bakış açısı insanı evrenin merkezine yerleştirmişti. Bu pervasız çelişikliği açıklamak yine de basit değildir. Rasyonalist anlayış şunu tamamen unuttur; evrene dair ifade edebileceği her şey insan bilincinin bir muhtevası olarak kalır ve insanın kendi var oluşuna daha yüksek bir bakış açısından, sanki bu dünyaya bağlı değilmiş gibi, bakabilmesi açıkça gösterir ki âlemin bilişsel merkezi odur.

İnsan gözüne bir anda kendisini sunduğu şekliyle gerçeklik ile uygunluk içinde olan yer-merkezli sistem, kesin bir bilim oluşturmak için bir bilgi gövdesine gereken mantıkî uygunluğun hepsini bizatihi içerir. Hem mümkün hem de bağdaşık (homojen) olan, fakat algılanan âlemin deneysel bilgisine has bir gelişmeye tekabül eden Güneş-merkezli sistemin keşfi, belli ki kozmostaki insanoğlunun merkezi idrakine karşı bir şey ispat edemedi; ancak gezegensel âlemin, sanki birisi insanî olmayan bir konumdan ona bakıyormuş gibi ve hatta insanoğlunun varlığını soyutlayabilmiş gibi tasavvur edilmesi ihtimali, kendinde olağan dışı bir şeye sahip olan deneysel bilginin 'suni' olarak genişletildiğini ve bunun kavramsal olarak sadece kayıtsız değil zararlı olduğunu da açıkça gösteren aklî bir dengesizlik üretmiştir. Bu dengesizlik insanların gündelik hayatlarıyla bilinçli veya bilinçsiz kabul ettikleri kozmolojik görüşlerle çelişmektedir. Bu çelişki, bazen insanoğlunun kendi lehine bozularak halledilmeye çalışılmakta bazen ise insanın kendisi bertaraf edilerek çelişkiyi halletme yoluna gidilmektedir. Hiç kimse Tanrı karşısında bir hiç olduğu için ızdırap çekmemiştir; ama kozmos karşısında bir hiç seviyesinde olmak

insan için büyük bir ızdırıp nedenidir.⁴²³

Bugün hiçbir şey modern insana, gerçekte bütün evrenin kendi içinde olduğunu hatırlatmaz; elbette kendi bireysel varlığı içinde değil, kendisinde bulunan ve hem kendisinden hem de bütün olgular evreninden daha büyük olan ruhun veya kalbi aklın içinde. Çünkü o ruhtan ve kalpteki akıldan habersizdir.

Hakiki kozmolojik bilgi,şeylerin niteliksel yönleri üzerinde diğer bir deyişle öze delalet ettikleri sürece 'biçimler' üzerinde kuruludur. Bu nedenle, kozmoloji hem doğrudan hem de spekülatifdir, çünkü şeylerin niteliklerini doğrudan kavrar ve bunların doğruluğundan şüphe etmez, aynı zamanda, bu niteliklerin farklı düzeylerdeki tezahürlerini değerlendirebilmek için, bunları özel bağlantılarından ayırır. Böylece evren kendi iç birliğini ortaya koyar ve aynı zamanda sonsuz bir yelpaze oluşturan çeşitli yönlerini ve boyutlarını gösterir. Bu görüşün şiirsel bir yönü bulunması kesinlikle zararına değildir, çünkü hakiki bir şiirsellik, dünyanın özsel uyumuna ilişkin bir önsezi içerir; bu bağlamda Hz.Muhammed şöyle demiştir: "Şüphesiz şiir hikmetin bir cüzdür."⁴²⁴ Ancak bu şiirsellik onun sadece ufak bir yönüdür. Yoksa gerek metafiziğin kozmolojisi ve gerekse diğer bütün dalları burhana dayanan, usul ve ilkeleri olan çok kuvvetli bir ilimdir. Bilhassa İbn Arabî sonrasında tasavvuf metafiziğinin kavram ve terimleri iyice yerleşmiştir. Fakat metafiziğin amacı kişiyi eşyanın hakikatine ve kendisine yöneltmek olduğu için bir eşyaya değişik açılardan bakılabileceğini de vurgular . Bu arada hiç bir bakış açısı diğeriyle tamamıyla farklı veya zıt olamaz.⁴²⁵

Geleneksel kozmoloji, ilâhî bir vahye bağlıdır; ele aldığı konu ve bunu ifade ediş tarzı bu vahyin mesajının dışında kalıyormuş gibi görünse bile. Bu kozmoloji ister yaradılış fikrine sahip olsun isterse ilk akıl doktrininde olduğu gibi yaratılmamışlık fikrine sahip olsun durum değişmez. Geleneksel kozmoloji, cismani ve görülür gerçekliklerinde gezegensel gökler ile latif düzende onlara tekabül edenler arasında belirgin bir ayırım yapmaz; çünkü sembol, esas itibarıyla sembolize ettiği şeyle özdeşleştirilir ve bu ayırımın pratik olarak yapılabildiği yerler hariç biriyle öteki

⁴²³ Burckhardt, Astroloji ve Simya, 228.

⁴²⁴ Burckhardt, Aklın Aynası, 29-30.

⁴²⁵ Dâvud el-Kayserî, er-Resâil, 110-111.

arasında bir ayırım yapmak için bir sebep de yoktur.⁴²⁶

Kozmolojinin sübjektif ve spekülâtif boyutu insanın ruhuna dayanır. Bu durum mutlak anlamda böyle değildir. Yani kozmolojinin kuvvetli bir nesnel yönü de vardır. Ayrıca hiçbir âlem tasviri mutlak doğru olamaz, çünkü gözlemlerimizin dikkate aldığı gerçeklik şarta bağlı, bağımlı ve sonsuz şekilde çoktur. Ayrıca her şey kökü saf varlığa ve yüce Öz'e dayanan ruhumuzun içinde yer alır; bu yüzden insan kozmosun eksenin kendi içinden de geçtiğini kavrar. İnsan bu eksenin dikey boyutunun tamamını 'ölçebilir' ve 'yatay' boyutunun büyük bir kısmından, hatta tamamından hep habersiz olacak olsa bile, bu bağlamda dünya hakkındaki bilgisi yeterli olabilir. Bu ise kozmolojinin nesnel yönünü ortaya koyar. Bu yüzden, geleneksel kozmolojinin, bir yandan fiziksel düzene ilişkin gerçekler hakkında çocuksu (daha doğrusu insanî) düşünceler geliştirirken, diğer yandan gerçek -ve modern ampirik bilimlerin sunduklarıyla kıyaslanamayacak kadar engin ve derinlikli- bir bilgiye sahip olması tamamıyla mümkündür.⁴²⁷

Sonuç olarak İbn Arabî metafiziğine göre, insan ve içerisinde yaşadığı dünya evrenin merkezidir. İnsan bu merkezde Tanrı ile beraberdir. Her ne kadar modern fizik ve astronomi bunun aksine bir kanaate sahipse de bu modern kanaat en açık insanî bilgi ve tecrübelerle aykırıdır. Şu an bizim ve bir çok başka insanın yaptığı gibi, varlığın kendisi hakkında yapılan soruşturma işi, en açık seçik bir bilgidir ve bu, bizim merkezde olduğumuzun delilidir. Bu merkezîyet Modern Batı'nın insanı dünyanın merkezine almasından farklıdır. Orada ve kainatta insan yalnız ve yabancıdır. Oysa bizim bahsettiğimiz merkezîyet Allah'ın merkezîyetinin bir yansımasıdır, dolayısıyla da fer'îdir yani asıl değildir. Ayrıca bu durum insanı yalnızlığa ve yabancılığa itmez. Aslında evren içerisinde hem merkezde hem de çevrede olmayan hiçbir şey yoktur. Her şey vücut açısından merkezdeyken mahiyetleri açısından çevrededir.

Biz, 'insan veya herhangi bir varlık acaba nasıl bir varlıktır?' diye sorduğumuz zaman kendimizi önümüze koyduğumuz nesneden ayırırız ve merkeze yerleşiriz. Bu

⁴²⁶ Burckhardt, Astroloji ve Simya, 223.

⁴²⁷ Burckhardt, Aklın Aynası, 24.

yerleşmeye merkezde olmak değil de, öznelliğe düşmek olarak bakanlar bulunabilir. Ama onların bahsedebileceği her hangi bir öznelğin, bizim işaret ettiğimiz merkeziliğe delil oluşturduğu açıktır; çünkü insan dışında öznel davranabilen başkaca bir varlık hali yoktur. Varlığın neliğini ve niçinliği gibi özelliklerini sorgulayabilmek hem varlığın fevkinde olmayı hem de merkezde olmayı gerektirir. İnsanlar, tek bir birlik halinde var oldukları merkezin içerisinden gözleri dışarıya dönük noktalara benzerler. İşte bu merkezin adı benlik bilincidir. Onun için kendi içlerine çoğu zaman bakmazlar ve ait oldukları merkezi ve içi göremezler. Böylece insanlar merkezi bilmeksizin merkezde kalır ve diğerlerini dışlar veya ötekileri kendileri için isterler. İşte bu noktada bireyin varlığı söz konusu olur. Anlaşılacağı üzere birey hem merkeze yerleşmeyi hem de merkezden uzaklaşmayı sağlayan çift yönlü bir işleve sahiptir.

D. AHLAKÎ AÇIDAN İNSAN

Guénon'a göre ahlakçılık son derece hissi bir şeydir; izafidir ve kendi varlığının imkanından fazla bir şey ifade etmez ve insanlık tarihi boyunca yalnızca Batıya has bir şey olagelmıştır. Ahlak bir eylem planından başka bir şey değildir. Eylem, iş ve amelden başka bir şeyi kabul etmeyen bir çağda herkesin ahlaka aşırı vurgu yapması anlaşılır bir şeydir. Kant'tan sonra bilhassa bütün felsefe ahlakçılığın izlerini taşır. 'İlmî ahlak' kavramı da filozoflardaki duygucu eğilimin bir işaretidir. Ayrıca birbirine zıt gözükten bütün ahlak anlayışları aslında birbirine benzer. Ahlakın temel alınmasından sonra inançların, çevre yapılarının etkisi ve hususi tercihleri dolayısıyla farklılıklar göstermeleri pek önemli değildir. Bu açıdan İbn Arabî'de ahlak ikincil derecede önemlidir. Çünkü o, son yüzyıllarda görülen ahlakçı filozoflar gibi bir düşündür değildir; bilakis o bir metafizikçidir.⁴²⁸

İbn Arabî'ye göre tasavvuf bütünüyle hikmettir; dolayısıyla ahlaktır da. O tasavvufu şöyle tanımlar: "Tasavvuf nedir dersek? Bunun cevabı, zâhiren ve bâtinen şerî edeple durmaya tasavvuf denir."⁴²⁹ İnsanın hakikate, üstün akla, huzura ve kendi nefsinin kötülüklerine karşı koymaya ihtiyacı vardır. Ta ki nefsin kötülükleri, ona

⁴²⁸ Guénon, Doğu ve Batı, 83; Mengüşoğlu, Kant ve Scheler'de İnsan Problemi, 32.

⁴²⁹ İbn Arabî, Fütûhat-ı Mekkiye, çev. Selâhaddin Alpay, 329.

hüküm edemesin ve insan Kur'ân'ın hayat bağışlayan gözelerinden su içebilsin.⁴³⁰

Konevî'ye göre ahlak, Allah'ın sıfatlarına tecelli mahalli olmaktır. Sıfatların gerektirdiği hükümlere konu olmak ve hükümlerin sonuçlarına bağlanmak eyleminin adı 'tahalluk'tur. Ahlaktan ve tahalluk işinden çok daha yüce olan şey ise Allah'ın zâtına ayna olarak onunla münasebet kurmaktır. Bu ilişkinin adı 'tahakkuk'tur.⁴³¹

Konevî'ye göre insan nevinin özelliği birleştiriciliktir. İnsan zorunluluk ile imkan arasını cem edebilen tek varlık türüdür. İnsanda imkanın hakimiyeti zilleti, zorunluluğun hakimiyeti ise izzeti getirir. O halde insan hem izzet sahibidir hem de zillet. İnsan bütün zıtları cem edebilen, birleştiricilerin birleştiricisidir. İnsanı kâmilde bu durum zirveye ulaştır.⁴³²

Konevî'nin yaptığı değerlendirmeye benzer bir değerlendirmeyi Mengüşoğlu yapmaktadır. Ancak iki düşünürümüz farklı noktalara vurgu yapmaktadırlar. Mengüşoğlu'na göre, insan bir tarafı illi kanunlara, diğer tarafı ise tabi şartlara bağlı olan çift kanatlı bir kuş gibidir. Buraya kadar insanın cem edicilik vasfına bir vurgu vardır. Ancak devamında Mengüşoğlu ilk önermesine bağlı olarak kurduğu cümlede insanın bu birleştiricilik vasfını farklı algılamaktadır. Cümle şöyledir: 'Nasıl ki hasse dünyasının mevcudiyeti muayyen ampirik kanunlara dayanıyorsa, tabiat üstü âlemin kanunu da ahlakîdir.'⁴³³ Bizim Mengüşoğlu'na katılmadığımız nokta onun tabiat üstü kanunları ahlakî olarak değerlendirmesidir. Konevî, tabiat üstü diyebileceğimiz Allah'ın Zât makamına benzemeyi *tahalluk* terimiyle değil *tahakkuk* olarak isimlendiriyordu. Çünkü tabiat üstü âlemin kanunları metafiziksel yüce ilkelerdir. Bu ilkeler dünyaya tecelli edince bir kısmı ahlakî olarak gözükür. Tecelli etmemiş haliyle o ilkeler ahlakın fevkindedirler. Eğer Mengüşoğlu gibi düşünürsek; bütün hakikat ahlakî bir karaktere bürünür ve sema yeryüzüne göre düşünölmeye başlanır ve Tanrı ahlakla sınırlanır. Tanrı'nın zâtı, isim ve fiilleri tarafından yutulur. Metafizik ilkeler olmadan ahlakî ilkelerin hiçbir dayanak noktası yoktur; çünkü ahlak izafi bir şeydir. Tabiat üstü âlem ise izafi olamaz.

⁴³⁰ Keklik, Muhyiddin İbn'ül Arabî el-Futûhât el-Mekkiye, 23; Aynî, İslam Tasavvuf Tarihi, 41.

⁴³¹ Konevî, Fusûsü'l- Hikemin Sırları, 38.

⁴³² Konevî, Şerh'ül Erbaine Hadisen, 135.

⁴³³ Mengüşoğlu, Kant ve Scheler'de İnsan Problemi, 29-30.

Saf hakikat açısından önemsiz gözükken ahlak, somut beşeri gerçeklikler açısından bakıldığında faydalı ve kaçınılmazdır. Çünkü kaba ve olumsuz bir dengesizliği başka bir kabalık ve aşırılıkla -ama olumlu olan- dengelemek küçük görülmemelidir. Ayrıca metafiziğin öznesi olan aklın doğasına uygun bir şekilde davranabilmesi için imana ve ahlaka ihtiyacı vardır. İman, hakikatten gelen bilgileri fiiliyata -olumlu veya olumsuz- geçiren niteliklidir. Fazilet ise iman ve hakikate uygun davranma iradesidir. İnsan kendi tutkularının esiridir. Bu tutkular aklın normal biçimde, asıl tabiatına veya İslamî terminolojide ifade edilmiş biçimiyle, bozulmamış fitratına göre işlevini yapmasını engeller. Kibir, küçük şeylerle uğraşmak ve yalancılık hastalıkları ruhun deformasyonudurlar ve bilginin gerçekleşmesine engel teşkil ederler⁴³⁴

İbn Arabî insanı, eylemlerinden dolayı sorumlu kabul eder. Çünkü kulların 'kendileri' olmalarını sağlayan mahiyetleri yapılmış değildir. Yani kula ait olan vücûd değil mahiyettir. Vücûd tektir ve o da Allah'a aittir. Allah mahiyetlere varlık vererek onları icat eder yani onların varlık alanına çıkmasına vesile olur. Bunun için eşyanın mahiyetlerince belirlenen ve başkaca bir şeyleri olmayan kulların fiilleri bir açıdan Allah'a isnat edilemez. Kulların fiilleri ayanları itibariyle tamamen ilahîdir; ancak kulun fiili yapış gayesi kula aittir. Demek ki eylem tek de olsa niyetler amelîleri belirler. Ameller niyetlere göredir ve niyetleri belirleyen şey cebir değildir.⁴³⁵

İbn Arabî'ye göre ahlak Allah'ın sıfatlarıyla sıfatlanmaktadır ve üç çeşittir: Birincisi müteaddi ahlak. Bu da iki çeşittir: a- bir menfaat için olanlar; cömertlik, fütüvvet gibi. b-zararı def etmek için olanlar, affetmek gibi. İkincisi ise gayr-i müteaddi olan vera', zühd, tevekkül gibi şeylerdir. Üçüncüsü müşterek ahlaktır ki, halktan gelen eziyete sabretmek gibi.⁴³⁶

İbn Arabî'nin mütalaasına göre beşeri topluluklarda hayır ile şer arasında gözetilmesi mutata olan fark tümüyle itibarî , izafî ve talî bir yapıdadır. Her şeyden önce varlığın kendisi bizzat Kemâl'dir ve varlığa ait olan ontolojik her bir vasıf da

⁴³⁴Schuon, İslam ve Ezeli Hikmet, 82-83.

⁴³⁵Bolay, Felsefî Doktrinler Sözlüğü, 293.

⁴³⁶İbn Arabî, Marifet ve Hikmet, 66-67.

Kemâl üzeredir. Tıpkı Allah'a itaatin Kemâl'den olması gibi itaatsizlik de Kemal'dendir; çünkü itaatsizlik ontolojik bir vasıf olması yani varlığın bir sureti olması açısından, hiç de itaatten daha düşük bir mertebede bulunmamaktadır. İtaatin bir kemâl oluşunun ahlakî açıdan iyi (yada hayır) olmasıyla hiçbir münasebeti yoktur; itaat Rahim ve Kerim gibi ilahî isimlerin tecelligâhı olması bakımından bir Kemâl'dir ve benzer şekilde, itaatsizlik de Müntekim ve Müzill gibi ilahî isimlerin tecelligâhı olması bakımından bir Kemâl'dir.⁴³⁷

İbn Arabî'ye göre, varlık âleminde, bir bakıma belirli bir mizaç hakkında kötü olmayan hiçbir şey yoktur ve bunun tersi de böyledir. Yani mutlak iyi ve mutlak kötü yoktur. Kötü sınırlılığın ve nisbîliğin en aşırı halidir. Kötü için iyi kötüdür ve kendisi iyidir. Kötü kendisi için iyi olmasaydı kendisini kabul edemezdi. İyi için de aynı şeyler geçerlidir. Dolayısıyla ahlak nispi bir şeydir. Metafiziğin mutlak- nispi arasındaki belirleyici ilkesi burada da geçerlidir. Mutlak hakikatler ahlak ve erdem alanına yansınca sınırlanır ve belirli davranışlarla kendini sınırlar. Sınırlılık ve uzaklık dolayısıyla kötü dediğimiz şey ortaya çıkar; ancak sınırlılığın ve uzaklığın kendisi mutlaka bitişiktir ve bu yakınlığı dolayısıyla kötü iyidir. Mevlâna şöyle demektedir: “ Kazâ-yı ilâhi olması açısından küfre râzıyım. Yoksa bizim husbümüz cihetinden râzı değilim. Küfür dahi Hâlik'a nispetle hikmettir. Eğer bize nispet edersen küfür afettir.”⁴³⁸ Her şey kendine uygun davranışa bürünmelidir. Bu davranışlar o şey veya kimse için nispi-mutlaktır.

İbn Arabî'ye göre iyilerin iyilikleri Allah'a yakın kimseler açısından bir kötülük olabilir. Bu ilkeyi akılda tutmak kaydıyla şu söylenebilir ki, insanın ahlakta kemâle ermesi Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmasıyla, O'nun ahlakıyla tezyin olmak talebiyle ve O'na sıfatlarında benzemesiyle olur. Nefsin tezkiyesi, ancak kalbin safiyeti bulmasının bir sonucu olarak hâsıl olur. Bir kimse, nefsinden çok kendini kalbinin safiyetini elde etmeye verirse, bunu kısa bir süre içinde elde eder. Nefis de, kalbe tabi olarak hemen ıslah olup temizlenir. İbn Arabî tasavvuftaki genel

⁴³⁷ İzutsu, İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar, 327-328.

⁴³⁸ Mevlâna, Fihî Mâ Fih, Ter.A.Avni Konuk, Haz. S.Eraydın, İstanbul 2001, 31.

temayülün aksine kişinin önce kalbini temizlemesi gerektiği görüşündedir.⁴³⁹

İbn Arabî'ye göre Allah üç yüz ahlakla sıfatlanmıştır. Her insan bu ahlakî sıfatlardan en az birine sahip olur. O'nun bu güzel ve iyi sıfatlanmasını doğru kullananlar mükafat göreceken, aksi hareket edenler cezaya çarptırılacaktır. Veya diğer bir ifadeyle kişi kendi amelleriyle kendini bağlayacağı için kazandığı iyi veya kötü şeyler peşini bırakmayacaktır.⁴⁴⁰

İbn Arabî alışkanlıkların, dünyanın düzeninde belirli bir yere sahip olduğunu düşünür. Bu haseple alışkanlıkların çok sık değiştirilmesinin de aslında bir alışkanlık olduğunu belirtir. İspat, sabitlik, bütünlüğün içinde âlemin Allah tarafından takdir edilen düzenidir. Bu nedenle mutad düzeni iptal etme yolunu aramak, kesinlikle edebe aykırı davranmak ve cahillik etmektir.⁴⁴¹

İbn Arabî'ye göre sabır Allah'a değil Allah'tan başkalarına şikayetten nefsinin uzak tutmaktır. Ayrıca bizler kazaya rıza göstermekle emir olunduk; kazanın neticesine değil. Kazanın neticesi hakkında Allah'a tazarruda bulunmak sabra aykırı değildir.⁴⁴²

İbn Arabî insanlara karşı davranışlarımıza bir ölçü olması açısından şöyle bir tavsiyede bulunmaktadır: "Akılsızlara yumuşaklıkla, cahillere siyasetle, kötülere de güler yüzle muâmele et."⁴⁴³

İbn Arabî'nin ahlak anlayışı metafizik ilkelere bağlıdır. Onun ontolojisi ahlaktan daha öncelikli, yüce ve önemlidir. Bu durumun nedeni, onun yaşadığı dönemde insanların çok daha ahlaklı olmaları hasebiyle ahlak üzerine fazlasıyla vurgu yapmanın gereksiz olması değildir. Ahlak, insanların vahdet-i vücüt öğretisinin unutulduğu yer ve durumlarda daha çok önem kazanır. Ahlakî bir tutumla bütün hayatını anlamlandırmaya çalışan bir insan büyük bir okyanustan yüzerek çıkmaya çalışan bir kimseye benzetilebilir. Metafizik ilkelere sığınan bir insan ise kendisini okyanusa iradesini, korkusunu terk ederek serbestçe bırakan bir insana

⁴³⁹ İbn Arabî, Tuhfet'üs-Sefere, 50; İbn Arabî, Tedbîrat-ı İlâhiye, 46; Sadreddin Konevî, Şerh'ül Erbeine Hadisen, 163.

⁴⁴⁰ İbn Arabî, Fütûhat-ı Mekkiye, çev.Selâhaddin Alpay, 355.

⁴⁴¹ İbn Arabî, Nurlar Risalesi, 62.

⁴⁴² İbn Arabî, Fusûs ül-Hikem, 249.

⁴⁴³ Keklik, Muhyiddin İbn'ül Arabî el-Futûhât el-Mekkiye, 446.

benzer. Başka bir benzetme ile kendisiyle okyanusların aşıldığı bir gemiye binen bir kimse gibidir o. Bu gemi insan yapımı değildir ve tamamıyla okyanusun varlığıyla ayniyet sergiler.

E. PSİKOLOJİK AÇIDAN İNSAN

Psikolojinin hem nesnesi hem de öznesi psişiktir. Bu yüzden, her ne kadar nesnellik iddiasında bulunursa bulunsun, hiçbir psikolog bu ikilemden kaçamaz ve bu alandaki olumlamaları ne kadar kategorik ve genelse o kadar şüpheli olur; modern psikolojinin hali budur. Ayrıca ruhun veya nefsin öznel halleri içinde dahi kalınsa bu iki şeyin sonsuz ve tekrar edilemez olan imkan hallerini ampirik olarak ölçmeye çalışmak sonuçsuz bir faaliyettir. O halde psikolojinin yapmaya çalıştığı iş yani nefsi tanımak ve tedavi etmek işi onun üstesinden gelebileceği bir iş değildir; çünkü kendisi hastalıklıdır. Psikologların çoğu toplumun paylaştığı rahatsızlıkları paylaşırlar. O halde psişik psişikle tedavi edilemez diyebiliriz.

Nefis belirsiz bir eylem ve tepkilerin alanıdır. Kendi özgül doğası nedeniyle özünde istikrarsız ve aldaticıdır, bu yüzden sadece kendisinin dışındaki veya üstündeki bir şey aracılığıyla tedavi edilebilir. Modern psikolojinin aksine geleneksel psikoloji hem kişisel olmayan ve 'statik' bir boyuta (yani kozmolojiye), hem de kişisel ve 'etkin' bir boyuta (yani ahlâka veya erdem bilimine) sahiptir. Bu böyle olmak zorundadır. Çünkü nefse ilişkin gerçek bilgi, kişinin kendisini bilmesiyle elde edilir. Dolayısıyla nefis kendisinden daha üstte olan bu 'kendi' vasıtasıyla tanınabilir ancak. Bu diğer pek çok şeyde (meselâ ahlakta) olduğu gibi öznelğin aşılmasıyla şekillenen, yukarıdan inme, apriori ve ampirik olmayan bir psikoloji ilmini gerektirir.⁴⁴⁴

Ayrıca modern psikoloji deneysel ve tümevarımcı olduğu iddiasındadır. Halbuki bu psikoloji için mümkün gözükmemektedir. En azından İbn Arabî metafiziği açısından durum böyledir. İbn Arabî'ye göre insanlık dediğimiz tümel hakikat, bölünmeyen ve çoğalmayan bir şeydir. İnsanlık bu açıdan psikolojinin konusu olamaz. Bu tek hakikati paylaşan şahıslar, kişiler ve fertler açısından meseleye bakarsak bu sefer psikolojinin deneysel temelini geçersiz olacağını

⁴⁴⁴ Burckhardt, Aklın Aynası, 51-55.

görürüz; çünkü her şahıs diğer bir şahsa benzese dahi ondan farklıdır ve bize deneysel sonuçları genellememizi sağlayacak fırsatı vermez. Dolayısıyla insan ancak geleneksel bir psikoloji ve felsefî ilkeler etrafında ele alınabilir ancak.⁴⁴⁵

Geleneksel psikolojiye göre, insanda hiçbir zaman değişmez olan bir İlke veya başka bir deyişle Mutlak Varlık'tan gelen bir öz vardır. Bu öz Yüce Ruh olarak da isimlendirilebilir ve bu ruh psikolojinin tedavi edici öznesidir. Dolayısıyla kurtarılacak olan hiçbir şekilde "Bizatihi Varlık" olmayıp "Ben"dir ve bütün manevi geleneklere göre, modern psikolojinin 'kişiliğin' gerçek özü olarak kabul ettiği 'Ben', kesin olarak bilinci Saf Ruhun ışığıyla dolup taşmaktan alıkoyan veya diğer bir ifadeyle Ruhu bilincimizde, gizleyen engeldir ve bu 'Ben'i kurtuluşa ancak ona kendisinin "Bizatihi Varlık"tan ayrı olduğu zannını veren yanılığının bertaraf edilmesiyle ulaşacaktır; yine, tekrar kurulması gereken, gerçekte, İlke ile olan bağ değildir; çünkü o daima vardır ve varlığının sona ermesi de mümkün değildir. Fakat tezahür etmiş olan varlıkta bu bağın gerçek bir bilincinin oluşturulmasıdır. Bu bilinçlendirme faaliyetinde benlik bilinci olması gereken yere oturtulmalıdır; yoksa benlik bilinci tamamıyla yok edilmemelidir. Şunu demek istiyoruz: Geleneksel metafizik söylemle ifade edersek eğer, kişi fena haline ulaşmalıdır ama sürekli orada kalmamalı oradan elde ettiği bilinçle beraber beka haline geçmelidir.⁴⁴⁶

Tasavvufun hedefi, insandaki İlahî Güzellik için yaratılmış aşkın soncunda ortaya çıkan İlahî Olan'la bir-olmadır. İbn Arabî'ye göre, Allah'ı tanıma ve yüce tefekkür halinde O'nunla bir-olma, çoğu ariflerin kabul ettiği gibi birey olarak varolmanın kesilmesi (fena) veya bu kesilmenin de kesilmesi (beka) demek değildir. Gerçekte, başlangıçtan beri varoluşumuzun Allah'a ait olduğunu, en başta bile, artık sona erecek bir varlığımızın olmadığını kavramak demektir. Bu şekilde tüm varlığımızın İlahî Varlığın bir şuaı olduğunu ve başka hiçbir şeyin şu veya bu biçimde bir varoluşa sahip bulunmadığının kavranması demektir.⁴⁴⁷

İbn Arabî'nin yazılarını ele aldığımızda onun niçin psikolojiye gereğinden

⁴⁴⁵ İbn Arabî, Fusûs ül-Hikem, 110.

⁴⁴⁶ Guénon, Manevî İlimlere Giriş, 38; bkz. Burckhardt, Astroloji ve Simya, 157-158.

⁴⁴⁷ Nasr, Üç Müslüman Bilge, 127.

fazla yer vermediğini veya onda hiçbir şeyin metafizik ilkeleri gölgede bırakmadığını görürüz. Onda metafiziksel bir şiirselliğin dışında duygusallığında pek bulunmadığını görüyoruz. Çünkü tefekkürü örten kaçınılmaz bir duygusallık dünyadaki saçmalığın ve anlaşılmazlığın sebebidir ve insanların aşırı duyguları hakikat ile aralarına perde olur. Bu perde onların gerçeği tanmasına engel olduğu gibi büyük bir anlayışsızlığa düşmelerine de neden olur. İnsanlar bu anlayışsızlıklarına rağmen Evrensel Nizam'ı suçlarlar. Sonrada içlerinde buldukları psikolojik hali şiddetle savunurlar. Bu savunma yanı sıra pek çok saçmalık meydana gelir; velev ki savunulan hal manevî bir fikre dayansın veya dayanmasın fark etmez. Akıllı insan bu arızî ve itici unsurlardan etkilenmeden özü yakalamayı başarır. Duygusal dinamizm bir düzeyde artık anlamsız bir zorunluluk halini aldığı anda akla zarar verir.⁴⁴⁸

İbn Arabî psikolojiye fazlaca önem vermemesine rağmen kendisini şöyle tanımlar: “İşte ben hikmet musikisiyim; nağmelerimin ahenginin güzelliğiyle gam ve kasveti dağıtırım.”⁴⁴⁹ Kanaatimizce İbn Arabî bu sözüyle, yazdığı şeylerin sadece salt metafizik metinler olmadığını, metafizik gibi, yazılarının da hayatın bütün alanlarına hitap ettiğini vurgulamaktadır. Bu açıdan gerçekliğin bir boyutu da insan psişisidir. Dolayısıyla İbn Arabî, yazılarının insanın ontolojik ve psikolojik rahatsızlıkları için bir ilaç olduğunu savunur.

Hatm-ı evliya Muhyiddin İbn Arabî'ye göre nefsin Allah'a doğru yönelen özel bir yüzü vardır ki akıl o konuda bir ilme sahip değildir, çünkü bu, her yaratıkla Allah arasında olan bir sırrıdır. Bu sırrın nispeti tarif edilemez. Bu sır meçhul olan bir malumdur. İşte bu Allah'ın eşyadaki tecellisidir. Bu tecelli ile Allah onların mahiyetlerini (âyan) baki kılar.⁴⁵⁰

Allah'ın varlıklara tecellisi iki çeşit lezzetin meydana gelmesine vesile olur: Ruhânî ve tabî. Tabî lezzet herkesin malumudur ancak ruhânî lezzetin tadını herkes duymaz. Fakat ruhani lezzet asla tabiattan ve tabî lezzetten tam olarak bağımsız değildir. Şöyle ki, ferdî nefis tabiattan doğmuştur: Onun anası tabiattır; babası ise

⁴⁴⁸ Schuon, İslam ve Ezeli Hikmet, 97.

⁴⁴⁹ İbn Arabî, Nurlar Risalesi, 97.

⁴⁵⁰ İbn Arabî, Marifet ve Hikmet, 103.

ilahî ruhtur. Şu halde ruhânî şehvet asla tabiattan hâlî değildir. Şunu hatırlatmak gerekir ki lezzet ve elemi ancak hayvânî ruh idrak eder.⁴⁵¹

Arif filozofumuza göre, Allah'ın bütün âleme yayılan tecellisi ve ilahî sırrı dolayısıyla halkın tabî ve ruhani lezzetleri tatması âlemde ilahî bir neşe ve sevinç yaratır. Bu nedenle mutsuz biri yoktur. Allah'ın inayet ettiği her şey O'nun aşk ve sevgi dolu rahmetinin alanına girer. Bu sebeple herkese bulunduğu hal sevimli gelir. En kötüsünden, canı sıkılan birisi eğer bu sıkıntıyı kabul edecek ve isteyecek rahmet hali içerisinde bulunmasaydı, hiçbir şekilde canı sıkılmazdı. Veya intihar eden kimseye intiharı sevimli gelmeseydi intihar etmezdi. İnsanların içlerine düştükleri mutsuzluğun ontolojik bazı nedenleri vardır ve bu nedenlerden biri de İlahî rahmet ve ilahî inayettir.⁴⁵²

Şeyh-i Ekber'e göre, lezzet istenen ve arzulanan bir şeydir. İstek ise hem ilahî hem de tabî manevi bir sıfattır. Eğer gönül eğilim, hayal olmaksızın maddesi olmayan bir şeye bağlanırsa, o zaman bu eğilim iradenin bir eğilimidir, tabî arzunun değil. Çünkü şehvetin, büyük arzunun, maddeden soyutlanmış varlıklar üzerinde bir etkisi olamaz; fakat irade nefisle ve akılla ilgili her nesneye bağlanır. Şehvette ise, sadece özel bir zevk elde eden nefse bağlanır. Bu yüzden halkın çoğunluğu şehvetinin esiridir. Büyük insanlar ise daha yüce ve aşkın şeylere akıl, ilim ve iradeleriyle bağlanırlar.⁴⁵³

İbn Arabî'ye göre, Allah ayrı ve farklı derecelerde kendisine ibadet edilmesini diledi. Bu derecelerden her biri İlahî tecelliye aksettiren birer mahaldir. Allah'a ibadet edilen en yüksek mertebe ise heva yani her şeyin kendisine duyduğu muhabbettir. Allah Kur'an'da "hevasını ilah edineni gördün mü?"(Furkan, 25/43) buyurmuştur. Öyleyse heva en büyük mabuttur. İnsanın ibadet ettiği her ne varsa insan ona hevasının yönlendirmesi dolayısıyla ibadet eder ve her insan ferdi muhakkak bir şeylere yönelir. Bütün yönelim ve bağlanmaların arkasında heva ve aşk vardır. Öyleyse heva ve aşk, insanı boyunduruğu altında tutan en büyük sultanlardan birisidir. İnsanlar genelde bağlandıkları bağın kendisini görmeksizin

⁴⁵¹ Keklik, Muhyiddin İbn'ül Arabî el-Futûhât el-Mekkiye, 447.

⁴⁵² İbn Arabî, Nurlar Risalesi, 56.

⁴⁵³ İbn Arabî, a.g.e., 69.

bağlanılan objeyi görerek kendilerinden farklı şeylere bağlananları kınamaktadırlar. Bu bakımdan mümin bir kul bütün suretlerde ve bağlanmalarda tecelli eden Hakk'ı göremeyerek cehalete düşmektedir. Oysa bütün insanlar aynı bağın esiridir.⁴⁵⁴

İbn Arabî'ye göre hastalıklar üç çeşittir: beden, akıl ve nefis hastalıkları. Beden hastalıklarını tedavi tabiplere düşen bir görevdir. Akıl hastalıklarının ilaçları ise, tabî bir ölçü ile insanlardan uzaklaşıp "halvet" hayatı yaşamak ve onları düşünmeyi terk edip Allah'ı zikre devam etmektir. Bunun dışında da bir ilacı yoktur bu hastalıkların. Nefis hastalıkları ise üç çeşittir: Sözde, Fiillerde ve üçüncü olarak Hal ve Davranışlarda beliren hastalıklardır. Sözde beliren hastalıklardan biri, hak sözü iltizam etmektir. Bu en büyük hastalıklardan biridir ve bunun ilacı, hak sözün nerede, hangi alanda sarf edileceğini bilmektir. Söz hastalıklarından bir diğeri de, arkadaşının yada dostunun her hareketini izlemektir. Bunun ilacı şu sözdür: 'Düşmanından bir kez sakın, dostundan ise bin kez sakın', özdeyişinin ifade ettiği anlamdır. Bu tutumdan dolayı dostun sana düşman olabilir. Söz hastalıklarından biri de, insanların hallerini ve ne yaptıklarını sorup araştırmaktır. Bir diğeri ise, insanın yaptığı iyiliği başa kakmasıdır. Bu söz hastalıklarının çeşidi pek çoktur. Söz hastalıklarını ve bunların ilaçlarını iki kategoride toplayabiliriz; Birincisi, insanın sükut etmek istediği zaman konuşması; ve konuşmak istediği zaman da susmasıdır; ikincisi ise, insan sükut ettiği zaman eğer Allah'a asî olacaksa, ancak o zaman konuşmasıdır; eğer böyle bir durum yoksa, o zaman bir kelam etmekten kesinlikle sakınmalıdır insan. İnsan konuşmasını beğenip, konuşmasını süsleyip püslediği zaman konuşmaktan sakınmalıdır, çünkü o anda konuşmak en büyük hastalıklardan biridir. Susmaktan başka bunun bir ilacı da yoktur.⁴⁵⁵

1. Aşk ve Sevgi

İbn Arabî metafiziğinde aşk olgusu metafiziksel bir mesele olarak ele alınır. Ona göre, aşkın hakikati Allah'ın zâtıyla aynıdır. O halde aşk varlıksal bir şeydir veya da Varlık Allah'ın sevgisiyle özdeştir. Dolayısıyla aşk metafizik temele sahip

⁴⁵⁴ İbn Arabî, Fusûs ül-Hikem, 289-293.

⁴⁵⁵ İbn Arabî, Marifet ve Hikmet, 142-148.

bir şeydir.⁴⁵⁶

İbn Arabî'ye göre seveni, muayyen bir sevgiliye bağlayan ilgi kesilebilir, fakat sevgi sevenin nefsinde sonsuza dek süre gider; çünkü sevgi sevenin özüdür. Bu yüzden yok olması muhâldir. Demek oluyor ki, sevgi sevenin bizzat kendisidir, bizzât özüdür. Sevgi, sevenle sevilen arasındaki bir özel âlâkadır; seveni sevilene bağlayan bir nispettir. Sevgi, sevenin var oluşudur, başka bir şey değil.⁴⁵⁷

'Âlemin varlık bulmasının nedeni Allah'ın bilinmeye duyduğu istek ve sevgidir' diyen İbn Arabî'ye göre, bu sevgi yokluktan varlığa doğru bir hareket oluşturmuştur. Her hareket de bir kemal arayışı vardır ve kemal kendi zatında istenen ve sevilen bir şeydir. Ayrıca âlemdaki kendini gösterme, tanıma ve tanıtma arzusu da Tanrı'nın temeldeki sevgi kıpırdanışının bir göstergesidir. Bu yaratıcı sevgi ve kemal hareketi, yada vahdet-i vücud felsefesinin kendi ıstılahlarını kullanacak olursak Mutlak'ın sevgi ilkesiyle harekete geçen tecellisi, ilk defa ehadiyet mertebesinde ortaya çıkar ve 'feyz-i akdes' olarak adlandırılır.⁴⁵⁸

İbn Arabî sevgi ile aşkın arasını ayırır ve birini diğerinden üstün tutar. İster aşkı ve isterse sevgiyi üstün tatalım, isimlendirme açısından hangisi seçilirse seçilsin, biri diğerinden üstündür. İbn Arabî, aşağı olana sevgi adını verir. Ancak bazen kavram olarak birini diğerinin yerine de kullanır. Burada önemli olan bu iki kavramı tanımlarıyla akılda tutup üstün olan ile düşük olanın seviye farkını unutmamaktır. Bu hatırlatma elde tutulmak kaydıyla konuşursak İbn Arabî sevgiyi umumî bir sıfat olarak kabul eder. Aşk ise özel bir mana taşır; ayrı bir sıfattır. Aşkın mahalli, kalbin siyah noktasıdır. Sevgi ise çalışıp gayret etmekle elde edilir. Aşk böyle değildir. Aşk ancak ilahî bir hibe olarak insana ihsan edilir. Aşk, şiddet kazandıkça, hayret doğurur. Eğer âşğın sevgisinde, sevgilisinden başkasını düşünmeye fırsat verebilen bir akıl yada bir akıl yürütme varsa, o sevgi saf ve gerçek değildir. O ancak nefiste geçici bir durumdur. O halde aşk, yakıcı bir sıfattır; kendi cinsinden olmayan her şeyi

⁴⁵⁶ Affifi, Muhyiddin İbn-i Arabî'de Tasavvuf Felsefesi, 165; İbn Arabî, İlahî Aşk, 52.

⁴⁵⁷ İbn Arabî, İlahî Aşk, 63.

⁴⁵⁸ İbn Arabî, Fusûs ül-Hikem, 304-305; Dâvud el-Kayserî, er-Resâil, 138-139; İzutsu, İslam'da Varlık Düşüncesi, 81.

yakar.⁴⁵⁹

İbn Arabî'nin büyük şarihi Konevî'ye göre, aşk mertebesi insana mahsustur, meleklerin ondan nasibi yoktur. Çünkü insan, "Allah, onları, onlar da Allah'ı sever"(Maide, 4/54) ile müşerrefdir. Haberde varit olmuştur ki: Meleklerin bu tavırdan hazzı olmadığı gibi, "el-Vedûd"un mânâsı nedir bilmezler. Akıl ve ilmin yolu, deryâ-ı aşkın sahiline kadardır, ilerisi yoktur; ondan sonrası hayret ve nişansızlıktır.⁴⁶⁰

İbn Arabî'ye göre, aşığı sevgi deryasında ancak Allah, bir dostu, kadın veya çocuk boğar. Bu sayılanların dışındakilerin sevgileri, insanı sevgi deryasında boğamaz.⁴⁶¹

İbn Arabî'nin aşkı nasıl algıladığını gösteren ve kendi yazdığı aşk şiirlerini topladığı meşhur *Tercümanü'l Eşvak* isimli eserinden bir şiirini nakletmek istiyoruz:

“Öyle bir ceylan ki o, otağı benim göğsümde, kalbimde

Hayret, hayret! Bu ne güzel bir bahçe, tam da ateşin ortasında

Bütün suretleri kabul edecek bir hale geldi kalbim benim

Ceylanların otağına döndü, rahiplerin manastırına

Putların tapınağına, hacıların Ka'be'sine döndü kalbim

Tevrat'ın kutsal levhalarına, mukaddes Kur'an sayfalarına

Hangi yöne yönelirlerse yönelsinler aşk kervanları

Ben aşk dinini uyguluyorum dinimdir, imanımdır, inanıyorum aşka.”⁴⁶²

Affifi'ye göre, İbn Arabî'nin bütün metafiziğinin özü şudur: “Sonsuz suretlerde tecelli yada tezahür eden Bir hakikat vardır. Bu Hakikat, meydana getiren yada yaratan bir şey olmadığı gibi kendisinden başka bir şeyin çıktığı bir şey de değildir. “Suretlerde tecelli” sözü bile yanıltıcıdır; çünkü Zât ve sûretler düşüncemizin dışında

⁴⁵⁹ İbn Arabî, İlahî Aşk, 63; İbn Arabî, Tuhfet'üs-Sefere, 38, 43.

⁴⁶⁰ Sadreddin Konevî, Marifet Yolcusuna Kılavuz, 75.

⁴⁶¹ İbn Arabî, İlahî Aşk, 36.

⁴⁶² İbn Arabî, Arzuların Tercümanı, 83.

hiçbir zaman ayrı duramazlar. Bunu o, ‘her şey Tanrı’dır’ diye ifade eder.”⁴⁶³ Affifi aslında İbn Arabî metafiziğinin bir kısmını özetleyip değerlendirmiştir. Çünkü bu değerlendirme de insandan bahsedilmemektedir. Eğer her şeyin içine insan dahildir denirse o zaman insan Tanrı’yla eşitlenmiş olur. Yok eğer insan her şeyin bir parçasıysa Tanrı’nın varlığı parçalanmış ve her şey bölünmüş olur. Şu halde Tanrı hem insandır; hem de değildir. Bu durumu anlamak İlahî bir ilmi gerektirir. Rasyonel akıl bu durumu anlayamaz. İbn Arabî bu konuyu sürekli olarak ele alır ve konuyla ilgili yazdığı şiirleriyle meseleye şiirsel bir boyut da katar:

“Eğer o olmasaydı veya biz olmasaydık, olan şeyler olmazdı.

Şu halde biz hakikatte kullarız, Allah da muhakkak bizim mevlâmızdır.

Sen veya ben insan dediğimiz vakit, biz onun aynı, yani insan kılığına giren belirtisi oluruz.

Şu halde sen insan sıfatı ile perdelenme, sana bir delil de gösterdi.

İster Hakk ol, ister halk ol, Allah ile Rahman olursun.

Benliğinle halka ondan gıda ver, rahat ve reyhan olursun.

Böyle olunca iş onunla bizim aramızda taksime uğramıştır.

Bizi dirilttiği anda benim kalbimi bilen (Esmâ’sı) de onu diri kıldı.

Biz onda kâinat, âyan-i sabite ve zaman idik.

Halbuki bu haller bizde devamlı değildir, lâkin zaman zaman gelir.”⁴⁶⁴

⁴⁶³ Affifi, Muhyiddin İbn-i Arabî’de Tasavvuf Felsefesi, 78.

⁴⁶⁴ İbn Arabî, Fusûs ül-Hikem, 190-191; ayrıca bakınız: Aynı eser: 33, 56, 75, 83-84, 92-93, 101, 103, 125, 135, 137, 152, 195, 220, 276.

III. BÖLÜM

İBN ARABÎ VE İNSAN ANLAYIŞININ ETKİLERİ

Özü aynı kalmak kaydıyla her şeyde bir tekamül olduğunu söyleyebiliriz. Aslında öz dahi değişir ve belirli bir sistem içerisinde hareket eder. Kainatta hareket etmeyen sadece bir hareketsiz hareket ettiricidir. Bunun dışında her şey hareket eder. Ancak bir şeyin hareketi kendi içerisinde benzeşimlidir. Yani hiçbir şey peş peşe yaşadığı iki değişimde kendi olmaktan kurtulamaz.

Özellikle insani alanda bu tekamül hareketi bizden önce gelenlerin söylediklerini ve yaptıklarını dikkate almak ve onların birikimini kaldığı yerden devam ettirmek şeklinde gelişir. Bizler, bizden öncekilerin söylediklerini ayaklarımızın kendisine bastığı bir platform olarak kullanarak daha öteleri görmeye çalışırız. Metafizik söz konusu edildiğinde ise insanlardan dünyaya ilk gelen ile son gelen birdir daima. Yani ilk gelen insan son insanda veya en yüksek en alçak olanda tecelli eder. Burada tarihsel, kültürel ve dünyevi şartlar ancak metafizik ilkeler etrafında şekillenir. Dolayısıyla dünyanın ömrünün hitamında son insan-ı kâmil bu dünyadan ayrılınca varlık imkanlarının hepsi tüketilmiş olur veya varlık çemberi tamamlanmış olduğu için farklı bir çevrime geçilir. İşte bu noktada İbn Arabî son velidir.

İbn Arabî'ye göre dört çeşit velayet-i hâtem vardır. Birincisi hem zâhir hem bâtında tasarruf sahibi olan ve hem sûrî hem de manevî hilafeti üzerinde toplamış olan Muhammedî velayetin birinci nev'î büyük hâtemi Hz. Ali(k.v.)dir. Hz. Ali, hâtem-i evliya olarak veli iken âdem su ile toprak arasındaydı. Diğer veliler velilik şartlarını kazandıktan; Allah'ın veli ve hamîd isimlerinin feyzine mazhar olduktan sonra veli oldular. İkincisi ise hem zâhir hem bâtın âleminde velayete bitişik hilafete sahip olup Hz Peygamberin vazifesini tamamlamakla görevli olan küçük hâtem-i velayet sahibi, peygamber soyundan ve her şeyde ona benzeyen ve kendisinden sonra ne bir veli ne de bir sultanın geleceği Hz. Mehdi(a.f.)dir. Velayeti Muhammediyye'den üçüncü nevi hâtem İbn Arabî hazretleridir. Ona hâtem-i aşgar-evliya (küçük velayetin son temsilcisi) derler. Zira o görünen ve görünmeyen

âlemlerde tasarruf sahibi olmakla beraber kendisine hilafetin verilmediği velayet türünün hâtemidir. 4- Dördüncü hâtem ise Hz.İsa(a.s.)dır. Ondan sonra hiçbir veli mevcut olmaz. Yani velayet-i amme onunla son bulur. Ona da “hatem-i ekber” derler. Hz. İsa(a.s.) ahirette iki defa haşır edilecektir. Bir resul olarak bir de Hz. Muhammed’e tabi bir veli olarak.⁴⁶⁵

Anlaşılacağı üzere İbn Arabî kendisini evrensel boyutta bir tür velayet nevinin son temsilcisi olarak tanıtır. Onun melekût âleminde yerinin ve derecesinin ne olduğunu tam anlamıyla bilemeyebiliriz ama zâhir ile bâtının birleştiği bu dünya âleminde onun etkisi büyüktür. İlgilileri nezdinde olumlu veya olumsuz ondan etkilenmeyen yoktur. Onun İslam geleneği üzerinde belirleyici bir etkisi vardır.

Doğu felsefesi, modern felsefenin doğuşuyla hayatına son verilen Batı skolastizminde göremediğimiz bir incelik seviyesine sahip bulunmaktadır. Nasıl belli bir yaş olgunluğuna kadar yaşayan bir kimse ve hassaten filozof olan birisi, gençken ölenlerde hiçbir zaman bulunmayan derinlikte bir basirete ve bakış açısına doğru yöneliyorsa, Doğu skolastizmi de felsefi meseleler üzerine yapılan asırlık çalışmalar neticesinde elde edilmiş olağanüstü bir düşünce olgunluğu ve inceliği ile temayüz etmiştir. İşte bu yaşlı Doğu geleneğinin en kâmil önderlerinden birisi de İbn Arabî’dir. Batı daha yeni onun farkına varmaya başlamıştır. Bu güneş sembolizmi etrafında düşünülürse güneşin batıdan doğacağı kıyamet vaktine bir işarettir ve bilgi güneşi Batı’da yükselmeye başlamıştır.⁴⁶⁶

İbn Arabî’nin önemi tasavvuf doktrinlerini formüle edip, açıkça ortaya koymasında yatar. Her ne kadar onun yazdıkları İslam’ın doğuşuyla beraber doğan hakikatler ise de, insan zigotunda bil-kuvve mevcut olan her şeyin çocuğun büyüyüp gelişmesiyle bil-fiil olarak gün yüzüne çıkması gibi, bu hakikatlerde onunla açık formüllerine ve ilkelere bağlı paradokslarına kavuşmuştur. İrfanın nazarı ve felsefi olan kısmı onun vasıtasıyla kemâl bulmuştur.⁴⁶⁷

⁴⁶⁵ İbn Arabî, Futuhat’ül Mekkiyye, Tahk. Osman Yahya, Mısır, 1984, 357; İbn Arabî, Fusûs ül-Hikem, 46; Konuk, Fusûsu’l Hikem Tercüme ve Şerhi, 213; Dâvud el-Kayserî, er-Resâil, 132-133; İbn Arabî, Fütûhat-ı Mekkiye, çev. Selâhaddin Alpay, 136.

⁴⁶⁶ Izutsu, Varlık Düşüncesi, 100.

⁴⁶⁷ Nasr, Üç Müslüman Bilge, 102-103; Mutahharî, Felsefe Dersleri II, çev. Ahmet Çelik, İstanbul 1997, 105.

İbn Arabî'nin İslam felsefesine en büyük katkısı, yukarıda belirtildiği gibi tasavvuf metafiziğini kâmil bir ilim muhtevasına kavuşturmasıdır. Guénon'la birlikte genel kabul gören bakış açısına göre İbn Arabî'nin metafizik sisteminin adı mistik olmaktan çok ezoteriktir. Mutahhari ise irfan kavramını benimser. Schoun ise irfan kelimesini kullanmakla beraber tarihi "irfaniyecik"e bağlı düşünceleri dışlayarak kelimeyi evrensel ve etimolojik anlamında kullanır. Bu iki düşünce sistemi daha çok bâtinî temele sahip olmasına rağmen Ülken'in de belirttiği gibi, İbn Arabî zâhir ile bâtin dengesini kurmaya çalışan biridir ve o, bu dengeyi Hz. Muhammedin şahsında görür. Corbin ise 'hikmet-i ilâhiye' kavramını onun felsefesi için isim olarak seçer.⁴⁶⁸ Fakat İbn Arabî, Affifi'nin de ifade ettiği gibi, daima batinın zahirden daha kâmil ve daha şerefli olduğunu kabul eder. Gerek ezoterizm (batinilik) gerekse gnostisizm (irfâniye) kelimeleri İbn Arabî metafiziğini karşılamak için kullanılacak kelimeler olsalar da, bu metafizik hiçbir zaman salt felsefî bir sistem olarak ele alınmamalıdır. Bütün bu ve buna benzer kavramların İbn Arabî'nin metafiziğini karşılayabilmesinin yeterli şartı belki de bu kavramları İslam geleneği içerisinde kullanılan bağlamlarında anlamaktır.

Özellikle Batılı bir kısım ilim adamının, İbn Arabî'nin panteist olduğu yönündeki değerlendirmelerine bir çok bilim adamı tarafından karşı çıkmıştır. Guénon'a göre İbn Arabî'nin panteist olamaz, çünkü panteizm gerçekte öz olarak anti metafiziksel bir kuramdır.⁴⁶⁹

Nasr ise bu meseleyle ilgili olarak şöyle demektedir: "İbn Arabî'ye panteist, panenteist, varoluşçu monist ve son zamanlarda da tabiat mistizmi denilen şeyin izleyicisi olmakla suçlanmıştır. Bu metafizik ile felsefeyi karıştırmaktan kaynaklanan bir hatadır. Ayrıca panteizmdeki Allah ile kainat arasındaki tözsel birlik 'vahdet'ül vücûd'da yoktur."⁴⁷⁰

Panteist, panenteist, monist gibi terimlerle İbn Arabî metafiziğini anlamaya çalışmak gedik bir gayrettir. Çünkü İbn Arabî, kendisinin söylediği şeylere insanların

⁴⁶⁸ Mutahhari, İnsan-ı Kâmil, 27; Ülken, İslam Felsefesi, 280-285; Schoun, İslam'ı Anlamak, 154-155; Corbin, İbn Rüşd'den Günümüze İslam Felsefe Tarihi, 8.

⁴⁶⁹ René Guénon, İslam Manevîyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış, çev. Mahmut Kanık, İstanbul 1989, 79; bkz. Schoun, İslam'ı Anlamak, 195.

⁴⁷⁰ Nasr, Üç Müslüman Bilge, 117; bkz. Izutsu, İslam'da Varlık Düşüncesi, 45.

takılıp kalmasını değil,yazılarında işaret ettiği Tanrı, insan, hayvan, nebat gibi varlıkların, varlık olarak varlıklarına veya bizatihî kendilerine yönelmelerini istemektedir. Ama her şeyi aklileştiren kafaların, "düşünce" saplantıları olduğu görülmektedir. Schoun'a göre, onlar "eşyayı" değil, kavramları görürler. Onların vahyedilmiş ve geleneksel öğretilerden yoksun değerlendirmeleri ve eleştirileri buradan kaynaklanmaktadır. Onlar ne bu öğretilerin sözünü ettiği gerçekleri ne de doğal olarak açıklanmamış şeyleri görmektedirler. Onlar, kendi zihni alışkanlıklarını şaşkırtan şeyleri birer hukukçu olarak eleştirirler; "nesnelere" ulaşamadıkları için, sözcükler üzerinde durup kavramlarla uğraşırlar. Nazar ve sırf düşünce ehli olan kimselerin kendi sınırlarını dışa vurma konusundaki belirgin özellikleri, işte budur.⁴⁷¹

A. İSLAM DÜŞÜNCESİNE ETKİSİ

İslam felsefesi geleneğinin ve diğer geleneksel uygarlıkların sadece modern Batı uygarlığının kurulup gelişmesine yönelik atlama taşları olmaktan çok,onların kendilerine ait değerli düşüncelere sahip bağımsız dünyalar olduğu açık bir gerçektir ve Fatı da bunun farkına varmaya başlamıştır. İslam Felsefesinin İbn Rüşd'le son bulmadığı, sayısız boyutu ve özgün yapısıyla hayatını sürdürdüğü artık kabul edilmesi gereken bir hakikattir. Şu bir gerçektir ki Gazalî ile yerinmiş olan felsefe İbn Arabî ile tekrar canlılık kazanmıştır. Ancak bu canlanma kendisine has bir vücuda ve niteliğe sahiptir.⁴⁷²

Aslında İslam medeniyetinde neşv-ü nemâ bulan her şeyin İslam'ın bidayetinde mevcut olduğunu belirtmiştik. Sonradan gelen her Müslüman çalıştıkları alan neyse o alanda İslam'ın ruhî bütünlüğünü gözetmek kaydıyla,İslam'ın özünden mülhem bazı ayrıntılama ve açıklama faaliyetinde bulunmuştur. Ancak İslam medeniyeti vahye dayalı kaynağından yavaş yavaş uzaklaştıkça, gerçeklerin izahına duyulan ihtiyaç kişilerin manevî iç görüş ve anlayışlarının azalması derecesinde artmıştır. İlk kuşaklar eşyanın iç anlamını kavramak için yalnızca bir işarete ihtiyaç duyuyordu; sonraki yüzyılların insanları ise çok yönlü bir ayıklama faaliyetine

⁴⁷¹ Schoun, İslam'ın Metafizik Boyutları, 191.

⁴⁷² Hayrani Altıntaş, İbn Sina Metafiziği, Ankara 1997, 46.

ihtiyaç duymuştur. İbn Arabî'yle hakikatin yanlış anlaşılmasına engel olacak ve aynı zamanda yöntemdeki sapmaların önüne geçilebilecek kuvvetli bir metafizik doktrin yerleşmiştir. İbn Arabî'yle, her zaman tasavvufun iç gerçeğini oluşturmuş olan şey, o zamandan bu yana İslam'ın manevî ve aklî hayatına egemen olacak ölçüde formüle edilmiştir. Onunla öz kendisini koruyacağı uygun kavram formlarına kavuşmuştur. Bu açıdan o ilahî bir görevli ve müceddittir.⁴⁷³

İbn Arabî'nin eserlerinin hepsi için geçerli olduğu gibi örneğin bir *Mişkât* adlı eseri de her şeyden önce Kur'an ve Sünnetten kaynaklanan metafizik ve tasavvufî eşsiz bir doktrinal açıklamadır. En büyük otorite olarak o bizzat İslam'ın bâtinî doktrinlerini ortaya koymaya tercüman olduğu kadar, aynı zamanda Şeriat'ın zâhirî disiplinlerinin de tam olarak üstatlığına sahiptir.⁴⁷⁴

İbn Arabî'nin Parmenides (doğumu yaklaşık m.s.540-ö.?) ve Eflatundan etkilendiği söylenmiştir. Aralarında benzerlikler olabilir ama her hangi bir etkilenmeden bahsetmek çok güçtür. Asin Palacios, İbn Arabî'nin Parmenides'ten etkilendiğini iddia etmiştir.⁴⁷⁵ İbn Arabî daha küçük yaşlarda büyük bir inayetin etkisi altına büyük bir ilmi makama ulaşmıştır ve kendisi defalarca ulaştığı ilmi mertebenin Allah'ın bağıyla olduğunu vurgulamıştır. Eserlerini yazarken eleştirdiği veya görüşlerine katıldığı insanların kitaplarını elbetteki okumuştur. Ancak onun bütün kitapları ilâhî bir mükâşefe ile yazılmış birer ilâhî nâme hükmündedir ve hatta bazı kitaplarında bir harfin bile kendisine ait olmadığını, kendisinin Allah ve Peygamberinin bir tercümanı olduğunu söyler. Böyle bir iddia da bulunan insanın başkalarından etkilendiğini ileri sürmek en azından o insanın söylediklerine itibar etmemek olur.

İbn Arabî, Sadreddin Konevî, Abdurrezzâk Kâşânî(ö.h.730), Dâvud-u Kayseri, Mevlanâ, Cîlî(1365-1417), Seyyid Nesimî (ö.1418),Şebüsterî (ö.h.720) ve daha bir çok metafizikçi ârif tarafından takip edilmiştir. İbn Arabî ve onun okulunun diğer üstatlarının tasavvuf metafiziği, onların ruhî mükâşefelerinin aklileştirilmiş şeklidir.

⁴⁷³ Nasr, Üç Müslüman Bilge, 112.

⁴⁷⁴ İbn Arabî, *Miškâtü'l Envâr* (Nurlar Hazinesi), 44.

⁴⁷⁵ Avânî, Hikmet ve Sanat, 111vd. Ayrıntılı bilgi ve İbn Arabî'yle adı geçen filozofların düşüncelerinin karşılaştırması için bu dipnotta gösterilen sayfaya ve devamına bakılabilir.

Özellikle İbn Arabî'nin durumunda bu metafizik, her biri nihai Hakikat bahçesinin bir yanını aydınlatan çok sayıda şimşek parıltıları olarak ortaya çıkar. Bu şimşek parıltıları Molla Sadra tarafından ve bir dereceye kadar da ondan önce Sadreddin Konevî ve Dâvud-u Kayserî gibi şahsiyetler tarafından daha mutedil, fakat daha kalıcı bir ışığa dönüştürülmüştür. Sanki bu gerçeği İbn Arabî çokça kullandığı şimşek sembolü vasıtasıyla bize aktarmaya çalışmaktadır:

“Oysa Görünmeyen o yüce Varlık gökte parlayan şimşeklerden

Altın işlemlerle süslü nakışlar yapıyor ucuna bir bulutun”⁴⁷⁶

Nasr, İbn Arabî'nin ne modern, ne de Aristocu anlamıyla bir filozof olmadığını ve dolayısıyla onun doktrinlerinin bir felsefe olarak ele alınmaması gerektiği kanaatindedir. Ona göre metafiziksel ve irfanî doktrinlerle felsefe arasındaki benzeşme gerçek olmaktan çok, görünüştedir. Bir filozof gibi İbn Arabî tüm ‘gerçekliği’ bir sistem içinde kuşatmaya ve bu gerçekliğin çeşitli alanlarının sistematik bir açıklamasını vermeye çalışmaz. Yazdıklarını hemen ve doğrudan ilham altında yazdığından, bu yazılarda salt insani ilhama dayalı olağan eserlerdeki düzeni görmek mümkün değildir.⁴⁷⁷

İbn Arabî daha hayattayken talebesi Sadreddin Konevî hocasının halefi olmuş ve Şeyh-i Ekber'in vefatından sonrada üzerine düşen vazifeleri hakkıyla yerine getirmiştir. Konevî hocasının yanına gitmek için Şam'a pek çok sefer yapmıştır ancak Konya'yı hiçbir zaman terk etmemiştir. Böylece o ve Mevlanâ Anadolu'yu ilmin ve irfanın büyük merkezlerinden biri haline getirmişlerdir.

İbn Arabî'nin en büyük takipçilerinden birisi Konevî'nin çağdaşı olan Mevlanâ'dır. Mevlanâ farklı üslubu, düşünce tarzı ve eşsiz şairliğiyle adını düşünce tarihine bağımsız ve erişilmez bir insan olarak yazdırmıştır. Fakat o ince bir sanatkar gibi işlediği metafizik düşüncelerinde İbn Arabî'ye bağlı kalmıştır. Türk düşünce tarihinde İbn Arabî ve Mevlanâ ayrılmaz biçimde beraberce takip edilmiştir. Mevlevîler *Mesnevî*'yi ezberledikleri gibi *Fusûs*'u da okumuşlar ve üzerine şerhler

⁴⁷⁶S.Hüseyin Nasr, Molla Sadra ve İlâhi Hikmet, çev. Mustafa Armağan, İstanbul 1990, 117; İbn Arabî, Arzuların Tercümanı, 116.

⁴⁷⁷Nasr, Üç Müslüman Bilge, 114.

yazmışlardır.

İbn Arabî'nin temellendirdiği vahdet-i vücûd öğretisine ve insan anlayışına yüzlerce ârif bağlı kalmış ve onun düşüncelerini geliştirmiştir. Bunlardan birisi de Mahmud Şebüsterî ve onun yazdığı *Gülşen-i Râz* isimli eseridir. Şebüsterî vahdet-i vücûd öğretisine sonuna kadar bağlıdır.⁴⁷⁸ Ayrıca kitabında İbn Arabî metafiziğinin bütün diğer ilkelerini işlemiştir. Bu kitabın en seçkin özelliği sufi sembolizminin en mükemmel bir biçimde kendisinde işlenmiş olmasıdır. Bu İslam klasiği gerçekten bir şaheserdir ve üzerine onlarca şerh yapılmıştır. Onun şârihlerinden pek çoğu *Fusûs* üzerine de şerh yazmıştır. Şârihlerden biri de İbn Arabî şârihi Lâhici'dir ki onun yazdığı *Mefâtih 'ul-İ'câz* adlı eser, *Gülşen-i Râz*'ın en meşhur şerhidir.

İbn Arabî, tasavvufun ve tasavvuf metafiziğinin âdeta bir köşe taşı olmuştur. Kendisinden sonra, müspet veya menfi, bütün irfanî düşüncenin referans kaynağı olmuştur. Karadaş'a göre, İbn Arabî'nin kelam ilmine muhteva ve yöntem açısından orijinal katkıları olmamıştır. Eldeki malzemeyi farklı bir tarzda ele almış ve onu bütün metafiziği içerisinde işlemiştir.⁴⁷⁹

İbn Arabî'nin, hurufî ârif ve büyük Türk şairi Seyyid Nesimî üzerinde büyük etkisi vardır. Nesimî şiirlerinde özellikle insan meselesini ele almış ve insan felsefesinin gelişimi açısından önemli bir görev icra etmiştir. Nesimî insan felsefesinde de İbn Arabî'den çokça etkilenmiştir. Nesimî'nin acı ölümü onun ününü daha da artırmış ve büyük şairliği ile adı, çağlar boyunca etkinliğini koruyan bir kişi olarak tarihe yazılmıştır. Onun şu iki beyti, üzerindeki İbn Arabî tesirini göstermeye yeterlidir:

Bende sığar iki cihan, ben bu cihana sığmazam

Gevher-i lâmekân benem kevn-ü mekâna sığmazam

Can ile cihan benem, Dehr ile hem zaman benem

Gör bu latifeyi ki ben dehr-ü zamana sığmazam⁴⁸⁰

⁴⁷⁸ Şebüsterî, *Gülşen-i Râz*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul 1989, VII, 59.

⁴⁷⁹ Karadaş, İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri, 24, 175-176.

⁴⁸⁰ İbrahim Agâh Çubukçu, *Türk Düşünce Tarihinde Felsefe Hareketleri*, 174-175.

Osmanlı devletinin kuruluş aşamasından itibaren İbn Arabî'nin ilim dünyamızda etkin olduğunu görüyoruz. Daha Orhan Gazi döneminde Davud-u Kayserî gibi İbn Arabî'nin en seçkin takipçilerinden birinin başkent İznik'te yeni yapılan medreseye baş müderris olarak atandığını görüyoruz. İleriki zamanlarda Yazıcı zade Mehmet Efendi, Muhammed Kutbüddin-i İznikî, İdrisî Bitlisi, Erzurumlu İsmail Hakkı (1781-1868), Şemseddin Sivasî, Bali-i Sofiyevî, Sarhoş Bali Efendi, Şair Nev'i, İsmail-i Ankaravî, İsmail Hakkı Bursavî, Abdullah-i Bosnavî(1644), Sarı Abdullahve daha nice Osmanlı düşünürü İbn Arabî'nin şârihlerinden ve felsefesinin takipçilerinden olmuştur. Osmanlıların gelişme döneminde Kelamcılar kendisini dinsizlikle itham ettilerse de İbn Arabî Anadolu'da büyük bir itibar ve derin bir sempati kazanmıştır. Bunun için onun düşünceleri âdeta Türk düşünce tarihinin bir devresiyle kaynaşır. Halk üzerinde etkisi büyüdükçe kelâmcıların hücumları ve aleyhine verilen fetvalar da o derece şiddetlenmiştir fakat onların gayretleri onun itibarını daha da artırmıştır.⁴⁸¹

Son dönem Osmanlı alimlerinin bir çoğu da İbn Arabî'nin çizgisinde bir felsefe takip etmişlerdir. Filebili Ahmed Hilmi, Ferit Kam, M. Ali Ayni, İ. Fenni Ertuğrul, Salâhattin Bey, A. Avnî Konuk ve diğer pek çok son dönem Osmanlı âlim ve aydını İbn Arabî metafiziğine bağlanmışlardır. A. Avnî Konuk ve Salâhattin Bey ise *Fusûs*'a birer şerh yazmışlardır.

Bir örnek olması açısından Filebili Ahmed Hilmi'nin bazı düşüncelerine yer vereceğiz. Ona göre bu âlemde olan her şey insanın sıfatıdır. İnsan olmasaydı, hiçbir şey olmazdı. İnsan ya "hep"tir yada "hiç"; yada tersi. O halde hiç ve hep aynıdır, tek şeydir. Fakat cahil insanlar aynı şeyi iki farklı isimle anıyorlar. İnsanlar en güzel şekli'de yaratılmıştır. Âlemin yapısının, ufak tefek farklılıklar bir yana hemen hemen aynı olduğunu görülmektedir. İnsan bilincinin ortaya çıkardığı geometrik şekillerle tabiatın eşsiz yaratılışı arasında tam bir uyum vardır. İşte bu, insanın âlemin özü olduğuna; gerçek yaratıcı ile maddi ve manevî bağlarının bulunduğu en büyük delildir. Âlemle Tanrı ve yine âlemle insan arasındaki ikilik birlik içindir. Tıpkı iki

⁴⁸¹ Ülken, İslam Felsefesi, 288.

gözün bir görmesi gibidir. Veya ruh ve beden bir olması gibidir.⁴⁸²

Osmanlı'nın son döneminde İbn Arabî'ye olan bağlılığın daha netleşmesinin nedeni ülkeye yerleşmeye çalışan pozitivist ve materyalist temele sahip farklı varyantları olan Avrupa felsefesi akımlarıydı. İbn Arabî metafiziği ve felsefesi mevcut Batı Felsefesi akımlarına karşı en iyi cevap olmasının ötesinde asırların birikimiyle oluşmuş olan ruh halini insanların teneffüs etmesine vesile oluyor ve varlığa yanlış bir pencereden ve cevapsız sorulardan bakma tehlikesini bertaraf ediyordu. Her ne kadar ülkeye erken dönem pozitivist düşünceler taşınmaya çalışılıyorsa da bunun yanında Spinoza'nın (1632-1677) panteist felsefesi de kafaların karışması için tartışma konusu ediliyordu. Mesela Ferit Kam bu kafa karışıklığına engel olmak için de uğraşmıştır. Ona göre, kainâtın gerçekliği için bir hakikat var kabul edilecek olursa, o zaman, ilâhî gerçeğin kuvveti azalmış olacağından ve Allah için bir vücûd ispat edilecek olursa, bu görünen âlem bir hiç derecesine indirilmiş olacağından, panteizm, bu iki zıt durum arasında şaşırmış, dehşete kapılmış bir halde kalır. Halbuki vahdet-i vücûd felsefesine göre rasyonel aklın mahiyetini anlayamayacağı bir boyutta âlem hem vardır hem de yoktur veya âlem hem Tanrı'dır, hem de değildir.⁴⁸³

İbn Arabî'nin düşünceleri sayısız mutasavvıfı, felsefeciyi ve düşünürü etkilemiştir. Onun vahdet-i vücûd öğretisi, makro ve mikrokozmos insan ve insan-ı kâmil anlayışı yaşayan bir felsefe olarak bu günümüze kadar ulaşmıştır ve bugün dahî pek çok mütefekkir bu düşüncelere sahip çıkmaktadır.⁴⁸⁴

İbn Arabî'nin, İslam felsefesinin gelmiş geçmiş en büyük filozofu olan Molla Sadra üzerindeki etkisinden bahsetmek istiyoruz. Fazlur Rahman'a göre, Molla Sadra felsefesinin iç zaafı, tutarsızlıkları ve iç çelişkilerinin nedeni, O'nun İslam'daki çeşitli dini-felsefi düşünce okullarını, özellikle de Meşşâî gelenekle İbn Arabî'yi uzlaştırma çabasıdır.⁴⁸⁵

Molla Sadra üzerinde en büyük etkiyi öğretileri ve yüksek fikri düzeyiyle

⁴⁸² Filibeli Ahmed Hilmi, A'mak-ı Hayal, çev.Serkan Özburun, II. Baskı, İstanbul, tarihsiz, 16, 65.

⁴⁸³ Kam, Vahdet-i Vücûd, 23.

⁴⁸⁴ Özel, Taşları Yemek Yasak, 119.

⁴⁸⁵ Nasr, Molla Sadra ve İlâhî Hikmet, 10.

özellikle İbn Arabî'nin tasavvuf okulunun yaptığını belirtmiştik. Dolayısıyla Molla Sadra, İbn Arabî bilinmeden anlaşılmaz. Molla Sadra'nın *varlığın asaleti, hareket-i cevheriye, zaman, insan, âlem* gibi konulardaki özgün ve seçkin öğretileri üzerinde İbn Arabî'nin direk etkisi vardır.⁴⁸⁶

Molla Sadra ekolünün günümüz İran'ında canlılığını etkin bir biçimde sürdürmesi, İran'da İbn Arabî'nin yakından tanınmasını sağlamıştır. Bir açıdan İbn Arabî'nin İran'da daha iyi anlaşıldığını söyleyebiliriz; çünkü orada felsefe eğitimi geleneksel öğretim metodunu hâlâ sürdürmektedir. Geleneksel öğretimde yazılı materyallerin takibi kadar ve hatta ondan daha çok sözlü tedrisat önemlidir. İrfan üstatlarının kaleme dökmekten çekindiği bir çok bilgi yetenekli talebelere sözlü aktarılmaktadır ancak. İbn Arabî'nin en çok tanındığı ve takip edildiği Türkiye'de her ne kadar geleneksel tedrisat eski gücünü yitirmişse de bugün dahi sözlü tedrisat geleneğini sürdüren ârifler az da olsa vardır.

İslam geleneği ve metafiziğini daha iyi anlayabilmek açısından şunu hatırlatmakta fayda vardır: İslam geleneğinde doğrular kimsenin malı değildir ve hak birdir; o da Hakk'a aittir. İnsanlar imkanları ölçüsünde haktan nasiplenirler. İnsanların hakikati ifade biçimlerindeki benzerlik tarihsel bir benzerlik değil, tek olan hakikate katılım açısından insanlar arasındaki benzerliktir; ama bu benzerlik tek olan hakikatin sonsuzluğu açısından hiçbir şekilde aynı şeyin ikinci bir tekrarı değil; bilakis tek olan şeyin benzer fakat aynı zamanda biricik açılımlarıdır ve bu açıdan o şey orijinaldir. Mesela İhvân ile İbn Arabî arasında Güneşi âlemin kalbi kabul etmek, her gök ile bir peygamberi eşleştirmek gibi bir çok konuda ortaklık vardır. Bu ortaklık dolayısıyla İbn Arabî'nin, tarihselci bakış açısıyla, İhvan'dan etkilendiğini söyleyemeyiz. Bu metafiziksel açıdan kesinlikle böyledir; ama tarih ve mekan açısından birbirleriyle irtibatları imkansız olan iki kimsenin aynı şeyleri benzer şekilde dile getirdikleri bilinen hususlardan birisidir.

⁴⁸⁶ Izutsu, İslam'da Varlık Düşüncesi, 16; Nasr, Molla Sadra ve İlâhi Hikmet, 28, 98.

B. BATI DÜŞÜNÇESİNE ETKİSİ

Batılı için İslam'a yaklaşımda en büyük engellerden biri Hz. Peygamberin velâyeti ve kutsallığı meselesidir. Bu meseleye Hıristiyanlığın bakış açısı ile İslam'ın bakış açısı arasında farklılık vardır. Söz konusu farklılığı belirlemenin en iyi yolu belki de Schoun'un dile getirdiği aşağıdaki imajlara başvurmaktır: Bir kutsallık vardır ki öncelikle biçimsel mükemmellikten kaynaklanır, en azından her zaman görülen zuhuru konusunda. Veli en mükemmel şekle sahiptir, tıpkı kürenin en mükemmel şekil oluşu gibi yada tıpkı düzenli geometrik şekillerin asimetrik şekillerle yada hatta dağınık, karmakarışık ve dolayısıyla keyfi olarak, rasgele çizilen şekillerle mukayese edildiklerinde mükemmel oluşları gibi. Fakat veliliğin ve kutsallığın bir başka zuhur biçimi daha vardır ki bu biçim, şekil mükemmelliğine değil, fakat özün, cevherin soyluluğuna tekabül eder. Altın ve elmasın, şekilleri ne olursa olsun, soylu özlere sahip olmaları gibi.⁴⁸⁷

Batılı'nın İslam'ı ve diğer geleneksel metafizik düşünceleri anlayamamasının diğer nedenleri: aşırı rasyonalist tutumları, sistemci kafa yapıları, kavramlar ötesinde gizlenen eşyanın gerçek sırrını görme yetersizlikleri, geleneksel bilgileri taşıyan bilgelerin toplumlarından çekilmiş olması gibi daha pek çok şey sayılabilir. İbn Arabi ve Abdülkerim el-Cili gibi entelektüel sofileri eleştiren modern eleştirmenlerin savundukları gibi, onların metafiziğinin felsefi bir "tekçilik" (monizm) ile hiçbir ilişkisi yoktur. Bu ve bunun gibi yargılar, en uç ontolojik karşıtlıkları bulup çıkarmaktan ve Ahadiyet'i ussal çıkarım yoluyla anlamaya çalışmaktan kaynaklanır; halbuki bu üstatların doktrinci yöntemleri en uç ontolojik karşıtlıkları birleştirir ve Ahadiyet'i manevî keşifle tanımlar.⁴⁸⁸ İbn Arabî ve benzeri metafizikçilerin gayesi kişiyi keşfi ve vehbî bilgiye yöneltmektir. Bu yönlendirmede üstadın nispeten etkisi olsa da yine de hakikat kendini ancak ilâhî bir lütuf olarak açabilir. İşte bilinmesi gereken bu lütfün varlığıdır. Ancak Batılı böyle bir şeyi kabul etmeyecektir; çünkü o lütuftan çok dehaya değer vermektedir.

Batılı'nın bu vasfını bilen Batılı büyük düşünür Schoun'a göre, niyeti temiz,

⁴⁸⁷ Schoun, İslam'ın Metafizik Boyutları, 134-135.

⁴⁸⁸ Burchardt, İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş, 35-36.

yeterli ve mücadeleci bazı insanların, sürekli olarak Tanrı'dan bir haber yada mucize beklemeleri yersizdir. Ona göre Allah kimseye muhtaç değildir. Eğer Allah doğrudan bir vasıta kullanacaksa bundan vasıtanın haberi olmayacaktır. Doğrudan vasıta olan, kendisine görev düştüğü an bu görevlendirmeden haberdar olur. Ayrıca her şey bu vazifeyle şereflendirilebilir.⁴⁸⁹ Schoun'un bu değerlendirmeleri maneviyat savunucuları içindir ve bütün insanlar ifade edilen şeyle muhataptır; ve lakin bu durum Batılı için daha çok geçerlidir; çünkü Batılı, bugün bütün maneviyatını mucize ve keramet üzerine dayandırmaktadır.

İbn Arabî yirminci asra kadar Batı üzerinde pek az etki göstermiştir. İbn Arabî araştırmaları oryantalist çalışmalarla beraber başlamıştır. Onu Batı'ya tanıtan Reynond Lüffe'dir. Buna rağmen İbn Arabî'nin Bruno ve Spinoza üzerinde tesiri muhakkaktır. İbn Arabî'den günümüze kadar onun Avrupa üzerindeki en büyük etkisi Dante vasıtasıyla olmuştur. İspanyalı Don Miguel Asin Palacios, Dante'nin kullandığı sembollerin ve deyimlerin çoğunun ondan önce İbn Arabî tarafından kullanıldığını ispat etmiştir.⁴⁹⁰

İ. Hakkı İzmirli, İbn Arabî'nin pek çok düşüncesiyle Batılı pek çok düşünürü öncülük yaptığını ileri sürmektedir. İzmirli'ye göre Descartes, Kant, Spinoza, Bruno, Schelling ve hatta A. Comte gibi pek çok Batılı düşünürün bazı fikirleri İbn Arabî'de vardır. Bir örnek verirsek İbn Arabî'nin 'insanın cismâni ve mânevî mahiyeti Allah'ın hüviyetidir' düşüncesi A.Comte'da, 'insanlık tanrısı' şeklinde görülüyor.⁴⁹¹ Fakat kanaatimizce İzmirli, bazı ilişkilendirmelerinde ifrata kaçmıştır. Bunun sebebi İzmirli'nin yaşadığı dönemlerde Batı düşüncesinin ülkeye ve gündemine hakim olması ve bunun sonucunda İslam'ın ve İslam düşüncesinin aşırı bir baskı altında bulunmasıdır. Bugün dahi toplumumuzda aynı reaksiyoner davranışı gösteren kişilere rastlamak mümkündür. Bilimsel her buluşun Kur'an'da önceden haber verildiğini savunan görüş, bu davranışa örnek olarak verilebilir ki bu düşünce biçiminin bizce dayanak noktalarını gözden geçirmesi gerekir. İzmirli'nin *Mukayese*

⁴⁸⁹ Schoun, İslam'ı Anlamak, 122-123.

⁴⁹⁰ Bolay, Felsefi Doktrinler Sözlüğü, 65; Guénon, İslam Manevîyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış, 74.

⁴⁹¹ İ.Hakkı İzmirli, İslam Mütfeffekirleri İle Garp Mütfeffekirleri Arasında Mukayese, sad. S.Hayri Bolay, Ankara 1981, 33-35.

isimli kitabını okuyunca insanın aklına ‘Rönesans ve Reformu biz mi gerçekleştirdik acaba?’ diye sorası geliyor.

Kanaatimizce Batıda, yirminci yüzyılın başlarında Guénon(1886-1952)’la başlayan yoğun bir İbn Arabî hayranlığı baş göstermiştir. Bunun öncesinde Batı’nın yoğun olarak İbn Arabî’yi tanıdığını söyleyemeyiz. Guénon sırf İbn Arabî üzerinde durmamıştır ama ortaya attığı düşünceler geleneksel medeniyetlerde önceden söylenen şeylerdir ve İslam geleneği açısından o en büyük önemi İbn Arabî’ye göstermiştir. Veya başka bir ifadeyle o geleneksel medeniyetleri ve metafiziğini anlamak için İbn Arabî’den oldukça faydalanmıştır.

Guénon’un gösterdiği yoğun çalışma, sonunda meyvesini vermiş ve pek çok insan Doğu’ya belirli ilkeler ekseninde yönelmeye başlamıştır. Kendisiyle beraber Coomaraswamy, Schoun, Burckhardt gibi bir çok ilim adamı onun açtığı çığırdan yürümeye başlamıştır. Huston Smith, Fransa’da Leo Schaya, İtalya’da G. Evola ve E. Zolla’yı İngiltere’de Yunan asıllı Marco Pallis ve pek çok Batılı düşünür Guénon’un düşüncelerine muvafık fikirler ileri sürmüşlerdir.

Şimdi Guénon’un bazı düşüncelerine ve bu düşünlerindeki İbn Arabî etkilerine çek kısa olarak değinelim. Zaten tezimizin bazı kısımlarında onun İbn Arabî’nin öğretilerini açıklayıcı mahiyetteki bazı düşüncelerine yer vermiştik.

Guénon şöyle demektedir: “Kozmik çarkın merkezinde bulunan mükemmel bilge onu, salt varlığıyla, görünmez biçimde -hareketine katılmaksızın ve her hangi bir etkide bulunmaksızın- hareket ettirebilir. İdeal olan husus -kozmetik çarkı döndüren- yüce insanın (insan-ı kâmil) kayıtsızlığıdır. Bu mutlak kopma, onu her şeyin efendisi haline getirir. Yaşam ve ölüm onun için aynı derecede önemsizdir, onda hiçbir heyecan doğurmaz...”⁴⁹² Guénon burada insan-ı kâmil sembolizmini yorumlamaktadır.

Yine Guénon’a göre âlemdeki çokluk ve çeşitlilik, yegane olan ilke’nin dışında ancak yanılığ niteliğindeki bir varoluşa sahiptir. Ancak, evrensel tezahürün tüm tarz-

⁴⁹² Guénon, Yatay ve Dikey Boyutların Sembolizmi, 50.

ve derecelerinde, “Varlığın birliği” (Vahdet-i vücûd) kavrayışına tam olarak ulaşmadıkça hiçbir varlık bu yanılgıdan kurtulamaz.⁴⁹³

Bir diğer Batılı günümüz alimi Burckhardt(1908-1984)’tır. O neredeyse bir İbn Arabî şârihidir. *Fusûs-ul Hikem*’i Fransızca’ya tercüme etmiştir. Onun yazdığı ‘*İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş*’ adlı eseri büyük bir kıymete haizdir. O bu eserinde Tasavvufu ilgili olarak şöyle demektedir: “Tasavvuf , bir felsefe, yani bütünüyle beşeri bir düşünüş olmadığından, zihinsel bir yaklaşımın türdeş bir gelişmesi olarak kendini ortaya koymaz. Tasavvuf, her şeyin bağımlı olduğu tümel Gerçek dikkate alınmadan, içine aldığı görüş açılarının yalnızca mantıksal biçimleri göz önünde bulundurulursa, bazı durumlarda birbiriyle çeliştiği görülen çok sayıda görüş açısını zorunlu olarak içine alır.”⁴⁹⁴ Burckhardt burada tasavvuf metafiziğine ait eserlerde görülen ve genellikle Batılı araştırmacılar tarafından dile getirilen mantıksal görünüm meselesine değinmektedir. Mantık eğer ilâhî olana bağlanmaksızın faaliyet gösterirse kendi kendini hapseden ipek böceği kozası gibi bir fonksiyon icra eder.

Ona göre, Hermesciliğe yeni bir manevî eksen veren veya diğer bir ifadeyle onun başlangıçtaki manevî ufkunu bütün tamlığı içinde yeniden kuran ve onu en son dönem Helenistik ‘tabiatçılıkta’ boğulmaktan kurtaran ‘varlığın birliği’(vahdetu’l vücûd) öğretisidir.⁴⁹⁵

Burckhardt’a göre İbn Arabî metafiziği ile Hindu şakti öğretisini bir araya getiren, varoluşun (veya ‘oluş’un) her iki yönünü de, negatif olan kadar pozitif olanı da, bir ve aynı kök-sebebe, yani hem anasal hem de dehşetli olarak tasvir edilen evrensel tabiata yöneltmesidir. Haddi zatında teolojinin gerçek objesi olan, Tanrı’nın şahsi fiilinin aksine, O’nun âlemdeki fiili veya ameliyesi burada gayri şahsi tarzda temsil edilir.⁴⁹⁶

Günümüzde Batıda geleneksel metafiziksel doktrinleri kâmil ifade biçimlerine kavuşturan Frithjof Schoun(1907-1998)’dur. Ona göre İbn Arabî öğretisi, kesinlikle

⁴⁹³ Guénon, a.g.e., 58.

⁴⁹⁴ Burchardt, İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş, 43.

⁴⁹⁵ Burckhardt, Astroloji ve Simya, 24, 325.

⁴⁹⁶ Burckhardt, a.g.e., 120.

İslamî'dir ve özellikle tevhit kelimesinin ikinci kısmı olan Muhammed'ür Resullulah üzerine bir tefsirdir.⁴⁹⁷

Mehmet Aydın'ın Schoun'un panteist olduğu yönündeki değerlendirmesine katılmamız mümkün değildir. Zaten Mehmet Aydın da Schoun'un 'Dinlerin Aşkın Birliği' adlı eserinde panteist olmadığını ifade ettiğini, bize nakleder. Buna ve Aydın'ın vahdet-i vücûd ile panteizm arasındaki farklarla ilgili verdiği malumatlara rağmen, onun Schoun'la ilgili olarak panteist vasıfları olduğu yönündeki değerlendirmesini anlamış değiliz.⁴⁹⁸

Schoun'a göre Tanrı'yı arayan, O'nun peşinde olan insan Yitik Cennet'i yeniden bulmak ve "Varlığın Birliği"ni (Vahdetü'l-Vücûd) gerçekleştirmek için kendi kalbine doğru inmelidir.⁴⁹⁹

Schoun'a göre bilimin felsefi sonuçları çelişkilerle dolu olduğu gibi, temelde yanlış ve insan tabiatına zıt varsayımlara dayanan bir psikoloji altında incelenen insan hakkında çok yanlış fikirler edinilmiştir. İnsan, araz oluşu ve düşünüş itibariyle değil teomorfizmi ve asli mükemmelliği itibariyle ilahî bir tezahürdür. O, evrensel ruhu ve dolayısıyla ilahî akılı yansıtan aklın tezahür alanıdır; bu haliyle kozmik bütünlüğü yani yaratılışı dolayısıyla Tanrı'nın varlığını yansıtır. İlahi akıl insanoğluna akıl, muhakeme ve özgür irade vermiştir; insanı 'izafî mutlak'⁵⁰⁰ bir tarzda hayvanlardan ayıran bu özellikler ve bu özellikleri izhar eden dilidir. Ona göre, her akıl hatta bitkilerinki bile bir akıldır, fakat sadece insanın akılı doğrudan ve aşkındır. Yani sadece insan akılı Tanrı'ya ulaşabilir. Kutsal ve aklî topluluklarda hâlâ varlığını koruyan insanın yarı ilahi karakterî, beşeri normu gerçekleştirmeden 'Tanrısal olanı gerçekleştirmenin' mümkün olmadığını ima eder; dolayısıyla beşerî norm düşen birey açısından bakıldığında peygamberdir. Dolayısıyla Hz.Peygamber'e (s.a.v.) varılmadan, onun aracılığı olmadan Allah'a ulaşmak mümkün değildir.⁵⁰¹

⁴⁹⁷ Schoun, İslam'ı Anlamak, 23.

⁴⁹⁸ Mehmet Aydın, Din Felsefesi, Ankara 1993, 186.

⁴⁹⁹ Aydın, a.g.e., 51.

⁵⁰⁰ Bizim de kullandığımız 'izafî mutlak' kavramı ilk defa Schoun tarafından kullanılmıştır. Fakat ifade ettiği anlam ve kavramın biçimsel temeli İbn Arabî metafiziğinde rahatça görülebilir.

⁵⁰¹ Schoun, Varlık Bilgi ve Din, 109.

SONUÇ

İbn Arabî ortaya koyduğu metafizik ve onun yansıması olan insan tipiyle İslam geleneği içerisinde kendisinden önce yaşanan Meşşâî felsefe ile kelâm arasındaki çatışmaya bir ölçüde son vermiştir. Bunu yaparken eklektik bir tutum sergilememiş tam tersine bu iki ilim dalını da şemsiyesi altında toplayan metafizik ilmine, farklı bir renk vererek bu sonuca ulaşmıştır. Her ne kadar kelamcılara biraz daha uzak durup felsefeye yaklaşmışsa da Kelâm ilminin metafiziğinin içerisinde kendi bakış açısı içerisinde kullanmıştır.

İbn Arabî metafiziğini felsefe ve kelamdan farklı kılan unsurlardan biri de onun insan anlayışıdır. Adı geçen iki ilim dalı insanı bütüncül olarak ele almaz. Bunun sebeplerinden birisi, bu ilimlerin bilgiyi elde etmede ki sınırlı tutumlarıdır. Felsefe sadece akli bilgi elde etme vasıtası olarak kabul ederken, kelam ise nakli temelde esas kabul etmek kaydıyla akli kullanır. Oysa İbn Arabî nakli ve akli kullandığı gibi, aklın fevkinde olan ve ona göre dini nassların kaynağı konumunda bulunan sezgi, mûkaşefe ve müşahede gibi bilgi vasıtalarını da kullanır. Dolayısıyla insanın kendisiyle ilgili olarak İbn Arabî'nin söyledikleri daha kapsamlı ve daha isabetlidir.

İbn Arabî metafiziği bütüncül bir yapıya sahiptir ve söyledikleriyle bize çok yönlü bir bakış açısı kazandırmaktadır. Parçalı ve analitik bakış açısının gittikçe yaygınlaştığı çağımızda onun söylediklerini dikkate almak, bireyselleşmenin bizi diğer insanlara kapadığı hücrelerimizden çıkarıp her insanın aslında bir bütünün parçaları olduğu gerçeğini anlamaya götürecektir. İbn Arabî'nin insanla ilgili olarak vurguladığı önemli özelliklerin başında birleştiricilik ve toplayıcılık vasfı gelir. Bu iki özelliğin doğal sonucu olan münasebet ve ilişki olgusu da İbn Arabî'nin ilgi alanı içerisinde yer almaktadır. Bugün ise parçalamanın ve fertler arasındaki bağların zayıfladığı bir dönemdir. Bu açıdan İbn Arabî'ye göre insan kendisi olmaktan uzaklaşmaktadır.

İbn Arabî'ye göre, insan Allah'ın küllî tecellisine mahzardır ve Allah'ın evrendeki halifesidir. O halde hayat ancak bu vekillik bilincini taşımakla anlam

bulur. Dünyanın insanın emrinde olması, onun bu vazifesi dolayısıyladır. Vekil asıla karşı sorumludur; binaenaleyh insan da Allah'a karşı sorumludur.

İbn Arabî metafiziğinde sürekli üçlü bir birlik gözükür. Ona göre, tek sayıların ilki üçtür. İlk birlik şudur: Zât, Tanrı ve İnsan. İkinci üçlü birlik ise; Tanrı, erkek ve kadındır. Başka bir üçlü örneği verirsek; ruh, nefis ve beden veya gökyüzü, yeryüzü ve insandır. Bunların hepsi Allah, makrokozmos ve mikrokozmosun üçlü birliğini ifade eder. Aslında bu üçlüler temelde iki şeyden oluşur ki, o iki şey, tek bir şeyin iki veçhesidir veya gerçek bir varlığı olmayan bir berzahla ikiye ayrılmış gibi görünen tek bir hakikatin yansıma ve tecellileridir. Mutlak Zât ile insan bir şeyin iki veçhesidir ve aradaki bölen ve aynı zamanda birleştiricilik vazifesini icra eden berzah Tanrı'dır. Aynı şekilde, Tanrı, erkek ve kadın üçlüsünde erkek berzaktır ve aşkın Tanrı ile süflî tabiat arasında cem edicilik vasfına sahiptir. Dolayısıyla insan, tabiatı kendisinden ve Tanrı'dan ayrı görüp onu sömürmeye ve bozmaya çalışırsa aslında kendisi yok ediyor ve insanlığından uzaklaşıyor demektir.

İbn Arabî kullandığı sembolik diliyle bu birlikteliğe işarette bulunmuştur. Tabiattaki her şey manevî saydamlığı içerisinde ilahî olan bir hakikate işaret etmektedir.

İbn Arabî İslam geleneği açısından yaptığı insan değerlendirmelerinde *Muhammed'in Nuru, insan-ı kâmil ve velâyet* öğretileriyle geleneğin hem temelini yeniden kurmuş hem de geleneğin çatısını inşa etmiştir.

İbn Arabî kurduğu kozmolojik sistemle bizleri her türlü bilinemezci ve nihilist tutumdan uzaklaştırmaktadır. Her an bütün kozmos ilk yaratıldığı şekilde var olmaktadır. Şu halde insan, bir şekilde, sürekli olarak içerisinde var olduğu mükemmel varoluşun bilincine bir an varırsa, her şeyi bilecektir. Sonsuz büyüklüğüyle evren insanda dürülmüş ve fazladan ilahî bir sırla insan evrenden üstün ve farklı kılınmıştır. Bu anlayış insanlığı içerisinde düştüğü karanlıktan ve ümitsizlikten kurtarmaya yeterli olabilir.

İbn Arabî idealist bir tutumla bütün dünyayı bir ütopyaya dönüştürmek için çalışmaz. O bütün her şeyi olması gereken şeyler olarak değerlendirir. Bütün zıtlıklarıyla beraber her şey olması gerektiği gibidir. Şu halde zıtlıklar izafidir.

Dünyamızda yaşanan savaşları İbn Arabî elbette görmektedir ve ütöpik bir uyku da onu gerçeğe kapamış değildir. İbn Arabî’de insanların, dinlerin, kültürlerin ve benzeri şeylerin savaşının görülmeşi işte bu yüzdendir.

İbn Arabî bir mutasavvıf olmasına rağmen ömrünü bir mağara kuytusunda geçirmemiş; tam tersine, yaşadığı çağda hemen hemen bütün İslam topraklarını gezmiştir. Dolayısıyla onun dünyadan haberi vardır. O olan olaylara kendi felsefesi açısından farkı bir anlam vermekte; insanlara derin anlamlar sunarak her şeyin bu anlamlar için var olduğunu hatırlatmaktadır. İnsanların gözlerindeki perdeler onların gerçekleri görmesine engel olmaktadır. Ayrıca rahmet her şeyi kaplamıştır. Acımasız ve kötü görünen şeyler izafi ve yanılısamaya dayanan şeylerdir.

Şeyh-i Ekber, iyi ve kötü karşıtlığı bağlamında elbetteki iyinin yanındadır. Ancak iyi ve kötü izafidir. O iyinin ve kötünün ötesinde meseleye bakmaktadır. O halde özü itibariyle kötü bir insan yoktur. Her insan, var oluşun merkezi ve bütünü olan insan-ı kâmilin bir parçasıdır. Kötü ve şerli insanlar Allah’ın ve insan-ı kâmilin celal, hiddet, gazap gibi isimlerinin tecellisi olmaları açısından takdire şayandırılar ve bu açıdan övülseler yeridir. Bu durum bir babanın iki oğluna benzetilebilir ki, birisi şerli ve kötüdür; diğeri ise iyi ve hayırlıdır. Bu durumlarıyla beraber baba her iki oğlunun babasıdır ve her ikisinden de razıdır. İnsan birisine ceza verirken cezayı vermeye razı olmaksızın ceza veremez. O halde Allah ceza verdiği kullarından bile razıdır. Allah’ın rızası ise rahmeti gerektirir. Tıpkı babanın oğluna cezasının ona rahmetinden ve onun iyiliği için olması gibi.

Son olarak, İbn Arabî, insanlığımızın engin ufukları içerisinde derin derin nefes almamıza mani olacak her şeyin, faydalı ve önemli olsalar bile, bizim daha yücelere ve daha doğruya ulaşmamızı engelleyeceği kanaatindedir. İnsanlık yüce bir dağa benzetilirse eğer, bu dağın zirvesi yokluk (fakr makamı) mertebesidir. Orası “varoluşun” en aza indiği ve “saf var olmanın” hakim olduğu renksizlik yeridir, yani insanlık makamıdır.

KAYNAKÇA

- Affifi, Ebu'l-Alâ, Muhyiddin İbn-i Arabî'de Tasavvuf Felsefesi, çev.Mehmet Dağ, İstanbul1998.
- Altıntaş, Hayrani, İbn Sina Metafiziği, Ankara 1997.
- Aristoteles, Ruh Üzerine, çev.Zeki Özcan, İstanbul 2000.
- Attar, Ferideddin, İlâhiname, çev.Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul 1996.
- Avânî, Gulamrızâ, Hikmet ve Sanat, çev.Mehmet Kanar, İstanbul 1997.
- Aydın, Mehmet, Din Felsefesi, Ankara 1993.
- Aynî, Mehmed Ali, İslam Tasavvuf Tarihi, sad. H.R.Yananlı, İstanbul 1985.
- Bayraktar, Mehmet, İslam Felsefesine Giriş, Ankara 1988.
- Bolay, S.Hayri, Felsefi Doktrinler Sözlüğü, Ankara 1990.
- Burckhardt, Titus, Astroloji ve Simya, çev.Mehmed Temelli, İstanbul 1999.
- , Aklın Aynası, çev.Volkan Ersoy, İstanbul 1994.
- , İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş, çev.Fahreddin Arslan, İstanbul 1982.
- Corbin, Henry, İbn Rüşd'den Günümüze İslam Felsefe Tarihi, çev.Abdullah Haksöz, İstanbul1997.
- Çetinkaya, B. Ali, İzmirli İsmail Hakkı-Hayatı, Eserleri, Görüşleri, İstanbul 2000.
- , "İhvân-ı Safâ Felsefesinde Sayıların Gizemi Üzerine Bir Çözüm Denemesi", Felsefe Dünyası, c.1, s.37, Ankara 2003.
- Çubukçu, İbrahim Ağâh, Türk Düşünce Tarihinde Felsefe Hareketleri, Ankara 1986.
- Dâvud el-Kayserî, Mukaddemat, çev.H.Şahin, T.Koç, S.Sevim, Kayseri 1997.
- , er-Resâil, tahkik, Mehmet Bayraktar, Kayseri 1997.
- El-Cîlî, Abdülkerim, İnsan-ı Kâmil, çev.H.Fevzî Paşa, İstanbul tarihsiz.
- Eflâton, Timaios, çev.Erol Güneş, Lütfi Ay, İstanbul 1997.
- , Yasalar, çev. Candan Şentuna, Saffet Babür, İstanbul 1998.

- Fahri, Macit, İslam Felsefesi Tarihi, çev.Kasım Turan, V. Baskı, İstanbul 2000.
- Gökberk, Macit, Felsefe Tarihi, İstanbul 1996.
- Guénon, René, Doğu ve Batı, çev,Fahrettin Arslan, İstanbul 1991.
- , İslam Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış, çev.Mahmut Kanık, İstanbul1989.
- , Modern Dünyanın Bunalımı, çev.Nabi Avcı, İstanbul 1979.
- , Manevî İlimlere Giriş, çev.L.Fevzi Topaçoğlu, İstanbul 1997.
- , Ruhçu Yanılgı, çev.L.Fevzi Topaçoğlu, İstanbul 1996.
- , Yatay ve Dikey Boyutların Sembolizmi, çev.Fevzi Topaçoğlu, İstanbul 2001.
- Hilmi, Filibeli Ahmed, A'mak-ı Hayal, çev.Serkan Özburun, yersiz ve tarihsiz.
- Hız.Ali, Nehcü'l Belâgâ, çev.B.İşık, V.Taylan, F.Bozgöz, Ankara 1990.
- İbn Arabî, Arzuların Tercümanı, çev.Mahmut Kanık, II.baskı, İstanbul 2002.
- , Dürrü Meknun (İnci Dizileri), çev.Şevket Gürel, İstanbul 1997.
- , el-Esrâ İle'l Makamı'l Esra veya Kitabu'l Mi'râc, tahkik. ve şerh, Suat Hakim, Lübnan, 1988.
- , Fena Risalesi, çev.Mahmut Kanık, II.baskı, İstanbul 2002,
- , Fusûs ül-Hikem, çev.Nuri Gencosman, İstanbul 1992.
- , Futuhat'ül Mekkiyye, Tahkik, Osman Yahya, Mısır 1984.
- , Fütûhat-ı Mekkiye, çev.Selâhaddin Alpay, İstanbul 1977.
- , Harflerin İlmi (Fütûhat'tan bölümler), çev.Mahmut Kanık, Bursa 2000.
- , İlahî Aşk (Fütûhat'tan bölümler), çev.Mahmut Kanık, İstanbul 1992.
- , İlm-i Cifir, çev.Uğur Bursalı, İstanbul tarihsiz.
- , Kitabu Istılahâtu's-Sûfiyye, çev.Seyfullah Sevim, Kayseri 1997.
- , Marifet ve Hikmet (Fütûhat'tan bölümler),çev.Mahmut Kanık, III.baskı,

İstanbul 2002.

- , Mişkâtü'l Envâr (Nurlar Hazinesi), çev.Mehmet Demirci, İstanbul 1994.
- , İttihâdü'l- Kevnî (Nurlar Risalesi), çev.Mahmut Kanık, İstanbul 1997.
- , Şeceretü'l Kevn (Üstün İnsan), çev.Abdülkadir Akçiçek, İstanbul 1996.
- , et-Tecelliyât, tahik, Osman Yahya, Tahran 1988.
- , Tedbîrat-ı İlâhiye, çev. A.Avnî Konuk, yay. haz. Mustafa Tahralı, İstanbul 1992.
- , Tuhfet'üs-Sefere (Bir Hediye), çev.Abdülkadir Akçiçek, İstanbul 1971.
- İkbal, Muhammed, İslam Felsefesine Bir Katkı, çev.Cevdet Nazlı, İstanbul 1995.
- İsfehanî, Ragıp, İnsan İki Hayat İki Saadet, çev.Mevlüt F. İslamoğlu, İstanbul 1996.
- İzmirli, İ.Hakkı, İslam Mütefekkirleri İle Garp Mütefekkirleri Arasında Mukayese, sad. S.Hayri Bolay, Ankara 1981.
- İzutsu, Toshihiko, İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar, çev.Ahmed Yüksel Özemre, İstanbul 1998.
- , İslam'da Varlık Düşüncesi, çev.İbrahim Kalın, İstanbul 1995.
- , Kur'an'da Allah ve İnsan, çev.Süleyman Ateş, İstanbul tarihsiz.
- , İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler, çev.Ramazam Ertürk, İstanbul 2001.
- Kam, Ferit, Dinî Felsefî Sohbetler, sad. S.Hayri Bolay, Ankara 1985.
- , Vahdet-i Vücûd, sad.Ethem Cebecioğlu, Ankara 1994.
- Karadaş, Cağfer, İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri, İstanbul 1997.
- Keklik, Nihat, Muhyiddin İbn'ül Arabî el-Futûhât el-Mekkiye, Ankara 1990.
- , Muhyiddin İbn'ül Arabî, İstanbul 1996.
- Konuk, A.Avni, Fusûsu'l Hikem Tercüme ve Şerhi, yay. haz.M.Tahralı S.Eraydın, İstanbul 1987.

- Konevî, Sadreddin, Vahdet-i Vücûd ve Esasları, çev.Ekrem Demirli, İstanbul 2002.
- , Fusûsü'l- Hikemin Sırları, çev.Ekrem Demirli, İstanbul 2003.
- , Şerh'ül Erbaine Hadisen, tahkik, H.Kâmil Yılmaz, İstanbul 1990.
- , Yazışmalar, çev.Ekrem Demirli, İstanbul 2002.
- , Marifet Yolcusuna Kılavuz, çev.A.Remzi Akyürek,yay. haz. Ekrem Demirli, İstanbul 2002.
- Lao-Tzu, Yüce Aklın Erdemi, çev.Vedat G. Üretürk, İstanbul 1985.
- , Bilinmeyen Öğretiler, çev.İ.Taşpınar, A.G. Coşkun, İstanbul 1999.
- Mengüşoğlu, Takiyettin, Kant ve Scheler'de İnsan Problemi, İstanbul 1949.
- Meriç, Cemil, Kırk Ambar, cilt I, İstanbul 1998.
- Mevlâna, Fîhi Mâ Fîh, ter.A.Avni Konuk, haz. S.Eraydın, İstanbul 2001.
- , Mesnevi, çev.Velid İzbudak, İstanbul 1990.
- , Rubailer, çev.M. Nuri Gençosman, İstanbul 1986.
- Mutahhari, İnsan-ı Kâmil, çev.İsmail Bendiderya, İstanbul 1999.
- , Vela ve Velayet Üzerine, çev.Seccad Hüseyini, İstanbul 1993.
- , Felsefe Dersleri I, çev.Ahmet Çelik, İstanbul 1997.
- , Felsefe Dersleri II, çev.Ahmet Çelik, İstanbul 1997.
- Nasr, S.Hüseyin, Bilgi ve Kutsal, çev.Yusuf Yazar, İstanbul 1999.
- , İnsan ve Tabiat, çev.Nabi Avcı, İstanbul 1991.
- , Molla Sadra ve İlâhi Hikmet, çev.Mustafa Armağan, İstanbul 1990.
- , Üç Müslüman Bilge, çev.Ali Ünal, İstanbul tarihsiz.
- Nasr, Ebu Zeyd, "Sufi Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi Üzerine – İbn Arabî'de Dil, Varlık Ve Kur'ân- çev. Ömer Özsoy, c.2, s.3, Ankara 1999.
- Nesefî, Azizüddin, İnsan-ı Kâmil (Tasavvufta İnsan Meselesi), çev.Mehmet Kanar, İstanbul 1990.

Nutku, Uluğ, İnsan Felsefesi Çalışmaları, İstanbul 1998.

Özel, İsmet, Üç Mesele, İstanbul 1978.

-----, Taşları Yemek Yasak, İstanbul 1985.

Pascal, Blaise, Düşünceler, çev.Metin Karbaşoğlu, İstanbul 1996.

Schoun, Frithjof, Varlık Bilgi ve Din, çev.Şahabeddin Yalçın, İstanbul 1997.

-----, İslam'ı Anlamak, çev.Mahmut Kanık, İstanbul 1996.

-----, İslam'ın Metafizik Boyutları, çev.Mahmut Kanık, İstanbul 1996.

-----, İslam ve Ezeli Hikmet, çev.Şehabettin Yalçın, İstanbul 1998.

Şebüsterî, Gülşen-i Râz, çev.Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul 1989.

Sevim, Seyfullah,İslam Düşüncesinde Marifet ve İbn Arabî, İstanbul1997.

Shankara, Tefrik Etme Sanatı, çev.Mehmet Ali Işım, İstanbul 1976.

Sühreverdî, Nur Heykelleri, çev.Saffet Yetkin, İstanbul 1995.

Tabatabaî ve Henry Corbin, Söyleşiler,çev.İsmail Bendiderya, İstanbul 1996.

Tabatabai ve Mutahhari, Felsefenin Temelleri ve Realizm Metodu, Tahran 1996.

Upanişadlar (Tanrı'nın Soluğu), der. M.Ali Işım, İstanbul 1976.

Ülken, H.Ziya, İslam Felsefesi, IV.baskı, İstanbul 1993.