

İBNÜ'L
ARABÎ
METAFİZİĞİ



EKREM DEMİRLİ

SUFI
KİTAP



İÇİNDEKİLER

- 7 Önsöz
- 11 İbnü'l-Arabî'nin Düşüncesinin Arka Planı Üzerine Bir Tahlil
- 39 BİRİNCİ BÖLÜM / İbnü'l-Arabî'nin Varlık Görüşü:
“Varlık Olmak Bakımından Varlık Hak'tır”
- 41 “Varlık Olmak Bakımından Varlık” İfadesinin Sufilerce Yeniden
Yorumlanması
- 70 Tasavvufta Yaratılış Meselesine Genel bir Bakış
- 80 Metafizikte Dilin Değişmesi Hakkında Bir Değerlendirme:
“İmkân” Kavramının Yorumu Olarak Sübût
veya “Yokluk ve Yokluğun Yokluğu”
- 107 Vahdet-i Vücûd Ne Demektir
- 127 Abdülganî en-Nablusî'de Vahdet-i Vücûd
- 135 Sufilerin Âlem ve Tabiat Görüşü:
Her şey Tanrı'ya İşaret Eden Canlı Bir Ayettir
- 147 İKİNCİ BÖLÜM / İbnü'l-Arabî'nin Bilgi Görüşü:
“Eşyayı Olduğu Hâl Üzere Bilmek ve Tasavvufî Yöntem”
- 149 İbnü'l-Arabî'nin Akıl Eleştirisi:
Tenzih ve Teşbih Arasında Allah'ı Bilmek
- 162 Normatif Geleneğe Karşı Sembolik Anlatım
İbnü'l-Arabî'de Harf Sembolizmi
- 177 “Kendini Bilen Rabbini Bilir”
- 188 Hz. Peygamber'in Bir Vasfını Anlamak:
Es-Sâdık Muhammed^(as) veya Mutlak Hakikat'i Gören, Bildiren Bir
Peygamber'e İman Etmek
- 202 *Mesnevî*'yi *Fususul-Hikem*'e Göre Yorumlamak
“İlâh-ı Mu'tekad” ve Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinden Hikâyeler
- 235 ÜÇÜNCÜ BÖLÜM / İbnü'l-Arabî'de İnsan Meselesi
“Allah'a Delil İnsandır”
- 237 İbnü'l-Arabî ve Takipçilerinde Hakikat-i Muhammediye Düşüncesi

- 252 İslam Metafiziğinde İnsan ve Zaman Hakkında Bir Değerlendirme:
İbnü'l-Vakt ve Hâdis Varlık Olarak İnsan
- 271 Bir İnsan Düşünüründe Kadın Meselesi:
Mutlak'ın Tecelli Ettiği Ayna Olarak Kadın
- 287 "Tasavvufta İnsan Sevgisinin Kaynağı"
İbnü'l-Arabî'nin Düşüncesinde İnsan İle İlgili Kavramlar
- 297 İnsân-ı Kâmil Ne Demektir
- 303 DÖRDÜNCÜ BÖLÜM / Genel Makaleler
"Bir İbadet Metafiziğine Doğru"
- 305 Bazen Bir Şey Yapmamaktır "Amel"
- 312 "Kutsal" a Yolculuk
- 317 İbnü'l-Arabî'de Sema' Konusuna Bakış
İdrak Araçlarının Birliği: Duymak Görmek Demektir
- 325 İslam'ın Çevre Anlayışının Ana Meselesi Olarak "Fıtratı Korumak"
- 330 Rüya İçinde Rüya:
Âlem Tâbir Edilmesi Gereken Bir Rüyadır
- 341 Bir Tasavvuf Klasîği Olarak Fusûsu'l-Hikem
- 355 Varlık ve Mertebeleri Hakkında Bir Kitap:
Et-Tuhfetü'l-Mürsele ile'n-Nebiyi'l-Mürsele
- 362 EK
- 364 "He Who Knows Himself, Knows His Lord"
- 376 An Assessment of the Discursive Changes in Islamic Metaphysics
–Thubût as an Interpretation of the Concept of Possibility or Non-
existence and the Nonexistence of Nonexistence–
- 411 DİZİN

İbnü'l-Arabî'nin Düşüncesinin Arka Planı Üzerine Bir Tahlil

İslam'da Metafizik Düşüncenin Seyri ve İbnü'l-Arabî

İbnü'l-Arabî'nin öncülüğünde teşekkül eden tasavvuf anlayışı, yaklaşık sekiz asırdır önemini ve güncelliğini muhafaza etmekte, üzerinde ne kadar konuşulsa da hâlâ birçok yönü keşfedilmemiş bir düşünce olarak araştırmacıların ilgisini beklemektedir. İbnü'l-Arabî farklı devir ve bölgelerde eserlerine yazılmış onlarca şerh aracılığıyla tesirini sürdürmüşken, çağımızda Doğu'da ve Batı'da pek çok akademik araştırmacının konusu olmuştur. Fakat bütün bunlar İbnü'l-Arabî düşüncesi hakkında kesin bir hüküm verilip onun "aşılmasına" yol açmadı. Her çalışma –şerh veya alanla ilgili her türlü yazılı eser– yenisinin önünü açtı; İbnü'l-Arabî, talipler için hep bir umut kaynağı olarak kaldı. Bunun belki de en büyük sebeplerinden biri, İbnü'l-Arabî'nin, eşine az rastlanır bir hacme sahip eserlerinde, insana ve Allah'a dair her konuyu olabildiğince basit ve "samimi" bir üslupla tahlil edebilmiş olmasıdır.

İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf anlayışı, bilhassa üçüncü ve dördüncü asırdan itibaren Cüneyd-i Bağdâdî gibi sufilerin öncü-

lüğünde teşekkül eden “Sünni tasavvuf” anlayışını yeni bir çerçevede ele alarak onu bilimlerin odağına yerleştirmeyi hedeflemiştir. Önceki tasavvuf, din bilimleri içerisindeki yerini fıkıh-ı bâtın olarak kabul etmiş, nefsin tezkiye ve tasfiyesini maksat edinmiş bir ilimdir. Bu anlayışta tasavvuf, akide ve amel alanında Ehl-i Sünnet’in fıkıh ve kelâm âlimlerinin görüşlerine bağlı kalacak, buna mukabil ahlak alanını tanzim eden bir fıkıh-ı bâtın olarak o ilimlerce kabul görecekti. Tasavvufun din bilimlerinin arasına katılması anlamına gelen bu süreç, aslında onların alanının ikmal edilmesini sağlayan çok mühim bir teşebbüstü. Bu sayede iman, İslam ve ihsanla, başka bir ifadeyle akide, amel ve ahlakla birlikte din bilimlerinin alanı teşekkül etmişti. Ebû Nasr es-Serrâc, Sülemî, Kuşeyrî, Kelâbâzî, Ebû Tâlib el-Mekkî, Hücvirî gibi sufiler, aralarındaki bazı kısmî ayrılıklarla birlikte, bu görüşü esas almışlardı. Bu sürecin sonucunda en azından tasavvuf için büyük bir uzlaşma ve her şeyden önemlisi “tarif” gerçekleşti: Artık tasavvuf, hâller ve makamlar başta olmak üzere bütün meselelerini Kur’ân-ı Kerîm ve Sünnet’ten “istinbat” edilmiş “şahitler” ve hükümlerle teyit edebilmiş; çerçevesini oluşturmuş; İbahlilik gibi tasavvuf içerisinde ortaya çıkmış sapkın grup ve temayüllerin nasıl dışarıda bırakılacağı gösterilmiştir. Tasavvuf tarihindeki birinci büyük hareket budur ve buna “Sünni tasavvuf anlayışının teşekkül devresi” diyoruz. Burada daha sonra da değineceğimiz üzere iki merkezî kavram vardır: Birincisi, özellikle tasavvufî tefsirlere adını vermiş olan “işarî” tabiridir. “İşaret” kelimesinden türetilmiş olan bu tabir, süreci en iyi ifade eden kavramlardandır ve sadece bu kavram üzerinden tasavvufun geçirdiği devirleri takip etmek mümkündür. İşaret, yorum olduğunda “bağlayıcı olmayan”, zenginleştirici ve öznel değerlendirme demektir. Ancak aynı zamanda tasavvufun, din bilimleri arasındaki yerini gösterebilecek bir kavramdır, işaret kavramı. Buna daha sonra temas edeceğiz. İkinci ana kavram ise “şatah” veya “şathiyat” tabiridir. Şathiyat tabiri, din bilimleriyle

uzlaşma ve tasavvuf için “sınırlar” çizme sürecinde belirleyicidir. Bilhassa sekr-şathiyat ile sahv-mücadele kavramları tasavvufun bu devresinde sufileri sınıflandıran kavramlardır. Şathiyat kavramı, tasavvufun dışarıda bırakmadığı fakat içeride ise soruna yol açan sufi söz ve düşüncelerine getirdiği bir çözümdü. “Şathiyat”, sekr (sarhoşluk) hâlindeki taşma ve coşkuyla söylenmiş sözleri, mazur; sahiplerini ise kemale ermemiş insanlar olarak görmeye yol açan bir terimdi. Böylece tasavvuf esas işlevini “ahlakî ikmal”, nefsi tezkiye ve terbiye olarak pekiştirip spekülâtif-nazarî tartışmaları etkisizleştirmiş oldu.

İbnü'l-Arabî'yle birlikte yeni bir tasavvuf anlayışı ortaya çıktı. Daha doğru bir ifadeyle tasavvuf olgunluk devresine ulaştı. Bu yeni tasavvuf anlayışı eskiden temelli bir kopuş sayılamaz; en azından İbnü'l-Arabî böyle bir kopuşu kabul etmez. Bununla birlikte onun aynı olduğu da söylenemez. Bu durumda sorulması gereken soru şudur: İbnü'l-Arabî'yle birlikte tasavvufta ne oldu? Meseleye biraz daha geniş bakarsak, bütün bu olup bitenler, İslam düşüncesi içerisinde nasıl bir manaya sahiptir? Meselenin bu boyutunu ele almazdan önce, dikkat çekeceğimiz bir mesele yeni dönem tasavvufunu isimlendirmede ortaya çıkan sorunlardır. Bu dönem tasavvufunu “tasavvuf metafizîği” diye isimlendirmek mümkün olabilir. Bazı araştırmacılar bu dönemi bazen “nazarî tasavvuf”, “felsefî tasavvuf” veya “tasavvuf felsefesi” diye ifade etmektedirler ki yaklaşık olarak aynı manaya çıkan isimlerdir bunlar. Burada “tasavvuf metafizîği” tabirini kullanmayı tercih ettiğim ve İbnü'l-Arabî'nin öncülüğünde teşekkül eden bir dönemin ana hatlarını çizmeye çalışacağız.

İslam Düşüncesinde Bütünlük (Küllî Bilgi) Arayışı

“Tasavvuf metafizîği” veya “İslam düşüncesinde metafizik yönelimler” dendiğinde, zihnimize çağımızda yaygınlaşan bir

tabir olarak “İslam düşüncesi” kavramı gelir. “İslam düşüncesi” dendiğinde ise aklımıza önce Kur’ân-ı Kerîm ve Sünnet’in, merkezinde bulunduğu bir düşünce geleneği gelir. Bu itibarla İslam düşüncesi, içinde Müslümanların inanç, ibadet ve ahlak anlayışlarının bulunduğu kadar dünya görüşlerinin de işlendiği, geniş bir çerçeveye sahip nazarı bir gelenektir. Geleneğin belli başlı ekolleri olduğu gibi ekoller de kendi arasında alt fırkalara bölünmüşlerdir. Bu fırkalar hakkında erken dönemlerden itibaren eserler yazılmıştır; Müslüman gruplar, başından itibaren birbirleri hakkında açık bir fikre sahip olmuş; birbirleriyle bazen entelektüel, bazen siyasi ve sosyal alanlarda ciddi tartışma ve çatışmalar yaşamışlardır. Bu tarz eserler, İslam toplumundaki fikrî hayatın canlılığı hakkında genel bir bakış açısı verebilecek mahiyettedir. İslam düşünce geleneği, genel olarak üç ana disiplin altında toplanabilir: Birincisi, İbn Sînâ, Fârâbî gibi büyük düşünürlerin temsil ettiği “felsefî disiplin” dir; ikincisi, düşünce tarihimizde kalıcı etki bırakan iki güçlü ekole sahip kelâmdır. Bu iki ekol, “Mutezile kelâmı” ile “Ehl-i Sünnet kelâmı”dır. Bu yapıyı teşkil eden üçüncü fırka, tasavvufudur. Bununla birlikte tasavvufun, bu geleneğin neresinde durduğu sorunu geçmişte ve günümüzde sürekli tartışılmıştır. Her şeyden önemlisi tasavvuf felsefe veya kelâm gibi müstakil bir disiplin olarak ortaya çıkmamıştı. Özellikle ilk döneminde tasavvuf; ahlak, amel anlayışı ve Müslümanların unuttukları bir geleneği hatırlatan bir “tavır” şeklinde belirmişti. Tasavvufun bu özel durumu İslam düşüncesinin teşekkül süreçlerini anlamakta önemli bir husustur. Bu yönüyle tasavvuf, ilk devresinde yaptıklarından daha çok selbî “tavır” ile İslam toplumu ve düşünce hayatının gelişim sürecini kavramaya katkı sağlayabilir.

Tasavvuf, ilk devrinde felsefe ve kelâm ilminin yaptığı nazarı tartışmalara girmek yerine daha çok ahlak ve amel üzerinde odaklanmıştı. Züht hayatına yönelik artan ilginin sebeplerin-

den biri, dinî ilimlerdeki tartışmaların yol açtığı tatminsizlikti. İlk tasavvuf hareketleri, nazarî konuları ele alan ilimlere bir tepki olarak gelişmişti: Felsefe, –daha çok– kelâm ve onunla birlikte “ahlak” alanından zorunlu bir şekilde uzaklaşan fıkıh; Allah’ın varlığından, âlemle ilişkisinden, âlemdeki nizamdan, ibadetlerden, kurallardan vs. söz ediyor ve bu konularda akıl yürütüyor, tartışıyor lakin O’na nasıl yaklaşacağımızı, O’nu nasıl seveceğimizi bize öğretmiyordu. Tasavvufun esas sorunu buydu ve tasavvuf bu boşluğu doldurmak üzere ortaya çıkmıştı: Allah’a yaklaşmak ve O’nu sevmek!

Müslümanlar, İslam’ın doğuşundan itibaren kısa bir zaman sürecinde doğuda Hindistan sınırlarına, kuzeyde Hazar’a, batıda bir taraftan İstanbul’a (Anadolu’ya), bir taraftan Endülüs’e, güneyde ise Afrika’nın içlerine doğru ilerlemiş, fetihlerle birlikte büyük bir zenginlik ve refah elde etmişler, fakat zenginlik onların –en azından sufilerin dile getirdiği üzere– Tanrı’ya daha çok yaklaşmalarına vesile olamamıştı. Müslümanlar zenginleşmiş, sosyal refah artmış, yeni bir zengin sınıfı ve zümreler oluşmuş, neticede İslam toplumu geçmişe göre daha dindar olamamıştı. Sufiler bunu söylemiş ve İslam toplumunun dikkatlerini bu noktaya teksif etmişlerdi.

Bu selbî “tavır” ana hatlarıyla üç alana yönelik eleştirel bir söyleme dönüşmüştü: Birincisi, entelektüel ilgiler; ikincisi, sosyal ve siyasal alandaki gelişmeler, üçüncüsü de mal mülk vs. parasal konularla alakalıydı. Bu eleştiriler zımnen şu önerme ve teklifleri içermekteydi: Birincisi, “Amele bağlı olmayan bilgi, bilgi değildir”; ikincisi, “Allah ile baş başa kalmak, yani halvet, ihlâsa ve tevhide ulaşmanın esasıdır”; üçüncüsü de “Tevekkül ve fakirlik imanın gereğidir.” Bu itibarla tasavvuf, belirttiğimiz alanlara yönelik bir reaksiyon olarak yaygınlaşmıştır. Burada Kuşeyrî, Kelâbâzî, Ebû Nasr es-Serrâc gibi sufilerin görüşünü esas alarak, “yaygınlaşıyor” diyoruz, hâlbuki bazı araştırmalar-

da “Tasavvuf, üçüncü yüzyılda doğdu, ortaya çıktı” denir. Bu tabirleri sufiler hiçbir zaman kabul etmemişlerdir. “Tasavvuf şu dönemde doğdu” demek, “Asr-ı Saadet’te kaynağı yoktu” anlamına gelebilir. Bu nedenle ilk tasavvuf kitaplarını yazan mutasavvıflar, hiçbir zaman “Tasavvuf doğdu” tabirini kullanmamışlardır. Onların söyledikleri şudur: “Asr-ı Saadet’ten itibaren devam eden bir gelenek vardır.” Sufilerin, tasavvufu bu şekilde temellendirmeleri, icma ve selef kavramının geniş bir yorumu sayılabilir ve buna “devam eden gelenek” diyebiliriz. Bu geleneği, İslam toplumunda sufi, abit, zahit, arif vb. isimlerle anılan kimseler temsil ederler. İlk asırlarda tabii olan durum, İslam toplumundaki bozulmalar nedeniyle gayr-ı tabii görünmeye başlamış, herkesin olması gereken bir hayat tarzı saydığı zahitlik, fakirlik, abitlik eksenli bir hayat tarzı, göze batan bir olguya dönüşmüştü. Bu nedenle akademik araştırmalarda “Tasavvuf ortaya çıktı, doğdu” dediğimiz durumu anlatmak üzere ilk sufi yazarlar, “Sufilerin yaşadığı hayat, dikkat çeker hâle geldi” demişlerdir. Bu iki tavır arasındaki duyarlılığı dikkate almak gerekir!

Hicrî ikinci, üçüncü asırdan itibaren bir zümre hâline gelen mutasavvıflar şunu söylemişlerdi: Allah’ın varlığı ve sıfatları hakkında konuşmak, “Sıfatları, zatının aynı mıdır, gayrı mıdır?” veya “Kelâmı yaratılmış mıdır, değil midir?” gibi konularda tartışmak insanın gelişimine doğrudan bir katkı sağlamıyor ve bu tartışmalar insanı Allah’a yaklaştırmıyor. Müslüman’ın yapması gereken iş, Allah’a dair nazarî düşünce geliştirmek ve O’nun hakkında tartışma yapmak yerine “O’nu nasıl daha çok severiz, O’na nasıl yaklaşırız?” sorusuna cevap bulmaktır. Müslüman’ın dikkatini vermesi gereken iş; Allah ile baş başa kalmak, zikir, ihlas, ibadet ve nefis tezkiyesidir.” Bu eleştirileri daha iyi anlamak için kısaca İslam toplumunda ‘entelektüel’ hayatı teşkil eden ana gruplara değinelim.

İslam felsefesi esas itibarıyla Grek felsefesinden beslenmiş, daha doğrusu onun bir devamı olarak ortaya çıkmıştı. Helenistik dönemden aktarılan metinler felsefenin ana kaynaklarını teşkil etmişti. Bununla beraber kelâmîla ortaya çıkan tartışmalarda şu görüş savunulmuştu: Hakk'ın âlemle ilişkisi "hikmet" kavramıyla açıklanabilir. Allah her şeyi bir nizama, kurala, hikmete göre yapar. Buradan çıkacak netice, âlemdeki sebeplilik ve nizam kavramıdır. Her şeyin bir sebebi vardır. Sebeplilik ve nizam bulunursa bilgiden söz edebilir, yoksa edemeyiz. "Bilmek sebebi bilmektir" ilkesi bu yaklaşımı özetler. Bilgiden ve bilimden söz etmek, ancak sebepliliği kabul eden bir evren anlayışında mümkün olabilir. Müslümanlar hiçbir zaman bu fikri bütünüyle reddetmemişlerdir. Fakat burada bir sorun ortaya çıkmaktadır ki zaten tartışma orada düğümlenmiştir. Ehl-i Sünnet kelâmcıları itirazlarını bu noktaya yöneltmişlerdir: Allah'ın kudret ve iradesini herhangi bir şeyle sınırlarsak, O'nu Kâdir-i Mutlak bir ilâh olarak kabul etmemiş oluruz. Allah'ı âlemden ayıran temel vasıf, O'nun Kâdir-i Mutlak olmasıdır. Kâdir-i Mutlak dilediği her şeyi, dilediği her vakit yapabilen ve hiçbir şeyin Kendisini sınırlamadığı varlıktır. Nizam veya sebeplilik, O'nu tahdit edemez. Allah bulutla yağmur yağdırabileceği gibi bulutsuz da yağdırır; ateş, içine giren bir şeyi yakabileceği gibi Allah dilerse yakmaz! Allah ne dilerse o olur! Felsefenin kabulleneceği, daha doğrusu anlayabileceği bir şey değil!

Felsefe –belki Mutezile kelâmı– böyle bir görüşü kabul etmese bile, özellikle Ehl-i Sünnet kelâmcıları için nedensellikten önce gelen şey, mucizenin açıklanabilmesiydi. "Allah'a inanmak" sadece O'nun varlığına inanmak olamaz. Esas mesele O'nun Kâdir-i Mutlak olduğuna inanmaktır. Allah'a inanmak, varlıktaki düzenleyici bir ilke ve prensip olarak değil, dilediği her şeyi yapabilen Kâdir-i Mutlak olarak inanmak olmalıdır. Buna mukabil, nedensellik fikrini kabul edenler şunu ileri sürdü:

Allah, âleme bir nizam yerleştirmiş, her şeyi nizama, hikmete ve bilgiye göre var etmiştir. Allah bizden bu nizama uymamızı, sebepleri araştırmamızı, keşfetmemizi talep etmiştir; hastalıkları ve şifayı sebeplere bağlamış, tedavi olabilmek için tıbbı geliştirmemizi istemiştir.

Nedensellik tartışmasıyla ilgili özel bir misal olarak duanın varlığı düşünülebilir. Kâdir-i Mutlak Allah'a iman eden bir insan için dua sebebiliği aşar. Mesela doktorun umut kestiği bir hasta duayla –en azından ilke olarak– iyileşebilir. Allah, kendisine dua ettiğimizde duamızı kabul eder; sebeblik ve nizam O'nun fiilini sınırlayamaz. Âlemdeki nizam ve zorunlu sebeblik fikrini esas alınca duayı nasıl açıklayacağız? Bu anlayışta dua etmek, doktora, tıbbı, kısaca sebeplere yönelmek anlamında olabilir. Nedensellikten çıkan netice şudur: Allah âleme sebepleri ve nizamı koymuştur, insana düşen ise sebepleri takip etmektir. Belki dua misalinde en iyimser olarak söylenebilecek husus, duanın psikolojik neticeleri olabilir. Geçmişteki bu tartışmanın günümüzde de güncelliğini koruduğunu anlamak için şu soruyu sormak gerekir: Allah'a dua etmek insanı rahatlatmak için mi vardır, yoksa sebepleri aşan bir netice ortaya çıkartabilir mi?

Dua, hem felsefe hem dinde açıklanması gereken ciddi bir sorundur. Daha sonra göreceğiz ki İbnü'l-Arabî bu meseleyi Allah-insan ilişkilerinin ana meselesi saymış, dua üzerinde derin tahliller yapmıştır. Ona gelmeden, tevarüs edilen "miras"a barksak, sudûr teorisini benimseyen bir varlık anlayışında âlem, olabilecek âlemlerin en mükemmelidir. Çünkü âlem, Mükemmel Tanrı'dan "feyzân" yoluyla çıkmış, O'nun cömertliğinin ve kemalinin bir delili olarak var olmuştur. Bu nedenle âlemin mükemmel olması Tanrı hakkındaki bilgimizin istilzam ettiği zorunlu bir neticedir. Mükemmel bir âlemde duanın yeri izaha muhtaçtır. Böyle bir âlem anlayışında dua, psikolojik bir hadise olarak görülebilir! Hâlbuki din –en azından dinin Ehl-i Sünnet

yorumu– duayı Allah-insan ilişkisinin merkezine yerleştirir. (Tasavvuf, “âlem”i daha çok “insan” şeklinde somutlaştırır ve Allah-âlem ilişkisi yerine Allah-insan ilişkisi ifadesini kullanır). İbnü'l-Arabî öncesindeki İslam düşünce mirasının ihtilafını şöyle özetleyebiliriz. Soru şudur: Allah-âlem / insan ilişkisi statik bir ilişki midir, dinamik bir ilişki midir? Mesela imtihana giren bir insan hazırlık yapar, çalışır, uğraşır... Çalışmaya mı güvenmek gerekir, Allah'ın lütfuna mı? Soruya “çalışmaya” veya “Allah’a” veya “her ikisine birden” diye cevap versek, İslam düşüncesindeki farklı disiplinlere dâhil olabiliriz. İlk sufilerin en önemli sorunu, iman-tevekkül ve çaba arasındaki ilişkinin nasıl tanzim edileceğiydi. Bütün dönemleri düşünüldüğünde tasavvufta bundan daha önemli bir sorun ortaya çıkmamıştır. Bunu, “Küllî İrade karşısında cüzî iradenin yeri nedir?” diye ifade edebiliriz. Üstelik sufiler “cüz” tabirini sadece insanın iradesi için değil, “âlem” için de kullanmışlardı. Ehl-i Nazar'ın dikkatini verdiği nedensellik ve nizam, “cüzî” ve “mukayyet” iradenin bir tezahürüdür. Mutlak Kudret karşısında sınırlı iradenin yeri ne olabilirdi? Burada dikkate değer husus şudur: Sufilerin “Ehl-i Nazar” dedikleri akılcılar –filozoflar ve Mutezile kelâmcıları– nedensellik dâhilinde duanın –ilâhî kudretin–, sufiler ise ilâhî kudret karşısında gayret ve mücahedenin –cüzî iradenin– yerini bulmaya çalışmaktaydılar. “Varlığın, en büyük günahtr” cümlesi ilk dönemlerden itibaren bu konudaki çelişkiyi anlamamıza yardımcı olabilecek bir ilke olarak tasavvuftaki yerini almıştır.

İfade ettiğimiz üzere, dua bütün bu tartışmalar içerisinde merkezî bir konuyu teşkil etmiştir. Duanın bağlı olduğu ana konu mucizedir: Sebepliliğin bulunduğu bir âlemde mucize olabilir mi, olamaz mı? Bu mesele sürekli tartışılmıştır. Buna kerametleri eklemek lazımdır. En nihayetinde mesele, Allah'ın tikellerle ilişkisi sorununda odaklanır. Allah, tikelleri bilir mi

bilmez mi diye ortaya çıkan tartışma, bütün bu meselelerin esasını oluşturmaktadır.

Acaba sufiler âlemdeki sebeplilik ve nizam sorunu karşısında nasıl bir tavır takınmıştır? Tasavvuf bu dönemde Ehl-i Sünnet inancının tesiri altındaydı, daha doğrusu Ehl-i Sünnet'in bir parçası hâline gelmişti. Bu nedenle sorun, sufiler için bir akide sorunuymdu ve akidenin çerçevesini belirleyen ise Ehl-i Sünnet kelâmcılarıydı. Ancak burada başka bir tavır daha saklıdır: nazarı tartışmaları önemsememek. Sufilere göre insan nazarı tartışmalarla neticeye eremez. Dikkatimizi vermemiz gereken şey; ahlak, riyazet ve mücadele olmalıdır. Allah için bir şey yapmak ve O'nun rıza ve sevgisini kazanmak için uğraşmak gerekir.

İbnü'l-Arabî önceki devirlere baktığında, Müslümanların, hakkında tartıştığı ve konuştuğu alanlarda "iki buçuk" gelenek görmüş olmalıdır: Kelâm, felsefe ve buçuğu teşkil eden tasavvuf! Şu soru muhtemeldir: "Tasavvuf için 'buçuk' demek bir haksızlık değil midir?" Bu sorunun cevabı "hayır" dır. Bizatihi tasavvuf, kendisini bütün bu tartışmaların dışında tutarak "buçuk" vasfını kazanmıştır. "Buçuk" yerine "fer" veya "tabi ilim" demek belki daha bilimsel olabilir. Tasavvuf, bu devirde temel meselelerde "tabi" bir bilimdir. Ancak yine de ahlak meselesi başta olmak üzere, çeşitli konularda dile getirdikleriyle, İslam düşüncesine en azından –ki çok önemlidir– nefsin nasıl terbiye edileceği hakkında kapsamlı bir yöntem sunabilmiştir. Üstelik tasavvuf, ilk dönemde kelâmcılar ve filozoflar gibi bir nazariye ortaya koysaydı, bütün eleştirileri anlamsız hâle gelir, "yeni kelâm" veya "yeni felsefe" hâline gelirdi. Tasavvufun evveleminde gayesi felsefe ve kelâmın yerini almak değil, bundan daha önemli bir işti ve bu durum İbnü'l-Arabî'yle birlikte anlaşılacaktı.

Tasavvufun ortaya çıkış sebebi –"yaygınlaşması"– Allah ve din üzerindeki tartışmaların yersiz ve yetersizliği iddiasıydı. Sufiler, İslam bilimlerinin merkezi olan Bağdat ve civarındaki

diğer merkezlere baktıklarında; sosyal, ticari, entelektüel hayatı, sınıf yapısı, edebiyatı, vesairesiyle yeni başkentin, insanı Allah'a yaklaştırmadığını söylemişlerdi. Sufilerin bahsettikleri buydu! Bu tavrıyla tasavvufu "tam" kabul etmemiz doğru değildir ve yine bu nedenle onu "buçuk", yani "nazariyatsız tasavvuf" saymamız yerindedir. "Buçuk" yerine "ibtidâî tasavvuf" diyerek onu daha bilimsel bir zemine yerleştirebiliriz.

İbnü'l-Arabî ve Yedinci Asırda Tasavvuf

On üçüncü (Hicrî yedinci) asırda yaşamış olan İbnü'l-Arabî, yaşadığı asır ve bu asrın, İslam bilimlerindeki yeriyle ilgili akıl yürütmüş bir düşünürdür. On üçüncü asra kadar İslam dünyasında bütün bilimler olgunluk devresine ermişti. Felsefe, kelâm, hadis ve fıkıh; dinî ilimler kemale ermiş, bütün din bilimleri tedvin edilmişti. Bu itibarla on üçüncü asır "ağacın meyveye durduğu" bir devirdi. İbnü'l-Arabî'nin sorusu şuydu: Bu bilimlerin irtibatını nasıl kuracağız? Bütün bu bilimler bir maksat etrafında yeniden yorumlanabilir mi? Sorun budur! İslam bilimleri birbiriyle çatışan bölünmüş bir yapıda mı kalacak, yoksa hepsini ana fikir ekseninde toplayıp "İslam düşüncesi", "İslam tevhidi" ya da "İslam irfanı" diyebileceğimiz bir bütünlük teşkil edebilecek miyiz? İbnü'l-Arabî'den önce böyle bir teşebbüs bir kez yapılmıştı, İmam Gazâlî ve *İhyâü Ulûmi'd-Din* (Din İlimlerinin İhyâ Edilmesi) projesiyle!

İbnü'l-Arabî'nin, İslam bilimlerindeki parçalanmışlığı aşır bütünlüğü kurmakla ilgili duruşunu anlamak üzere yaklaşık bir asır öncesine gidelim: İmam Gazâlî, iki temel kitap ve bunların etrafında sıraladığı eserleriyle İslam ümmetinin serüvenini anlatır. Kitapların birincisi, kanaatime göre bizzat Gazâlî'nin kendisi demek olan *el-Munkız mine'd-Dalâl*'dir: İnsanı Dalaletten Kurtaran. Böyle bir şeyi aramak, Gazâlî'nin temel sorusuydu: Nasıl kurtuluruz? Karmaşa içinde çözümü nasıl bulacağız? Filo-

zoflar gibi mi akıl yürüteceğiz? Âlemde bir nizam ve sebeplilik olduğunu mu söyleyeceğiz? Yoksa kelâmcılar gibi mi düşüneceğiz? Sufiler gibi bir tavır mı takınacağız veya İmamiyye gibi bir imama mı bağlanacağız? Gazâlî'nin sorduğu, tam bir insanlık durumu sorusudur ve her devirde güncelliğini korumuştur. Bu soru, aynı, Ebû Hanîfe ve ondan önce Hasan-ı Basrî'den beri bilinen ama zamanla unutulmuş bir kavramın yeniden hatırlanması gibiydi: fıkıh-ı ekber. "Büyük fıkıh"; akide, amel, ahlakıyla birlikte dinin bir yerde toplanması demektir. Başka bir ifadeyle bölünmenin aşılmasıyla –bilgi ve eylem, iman ve amel, amel ve ahlak vb. ayrımların ortadan kalkmasıyla– bütünlüğün keşfedilmesi! Hasan-ı Basrî'de bu tavırı görebiliriz. Hasan-ı Basrî bir fakih, kelâmcı, muhaddis, mutasavvıf... Sonra bu bütünlük parçalanmış. Mesela İmam Buharî muhaddis ama fakih değil! İmam Şâfiî veya İmam Muhammed fakih ama hadisçi değil. İbn Sînâ filozof, Cüneyd-i Bağdâdî mutasavvıf! Zünûn-ı Mısırî mutasavvıf; hadisçi veya fakih değil!

Kısaca açık bir bölünme ortaya çıkmıştır. Gazâlî bu parçalanmışlığı aşmak istedi ve bizi gerçekte neyin / kimin kurtaracağını sordu: Acaba yeni bir bilim tasnifi mi yapmak gerekecek? Yoksa bir insanda mı bu bütünlüğü inşa edeceğiz? Bu itibarla Gazâlî'nin söylediği çok önemlidir ve İbnü'l-Arabî'yi anlamak için de belirleyicidir. Her çağda Müslüman entelektüeller, bunu yapmaya çalıştığı için, Gazâlî'nin doğrudan veya dolaylı talebeleridir. Herkes Gazâlî'yi ve teşebbüsüne önem verdiği ölçüde kendisini ve sorununu ciddiye almış sayılır. Çünkü İmam Gazâlî, bütün dönemler için bu temel soruyu sordu ve dedi ki: "Krizi nasıl aşacağız?" Günlük hayatta, bazen Mutezile, bazen filozof, bazen Eş'arî gibi konuşuyoruz. Demek ki bölünmüşlük devam ediyor. Bölünmüşlük ve bunun ortaya çıkardığı sorunlar, entelektüellerin hesaba katması gereken bir sorun olarak geçmişte ve günümüzde ortadadır. Gazâlî sorunu aşarken –ki bu

yönüyle, erken gelmiş bir İbnü'l-Arabî'dir– bizi aslında tekrar “fıkh-ı ekber” kavramına götürmek istemiştir. Fıkh-ı ekber, küllî bilgi demektir ve bu bilgi türünde bilgi ile amel, amel ile ahlak arasındaki çelişkiler ortadan kalkar. Artık bu ilimle fakih olan insan, aynı zamanda amel ve ahlak sahibidir. Arayış buydu!

El-Munkız mine'd-Dalâl tam bir entelektüel krizi ve bu itibarla İslam toplumunun geçirdiği evrelerin tarihini ve düşünce derinliğini anlatır. Bu krizin mahiyeti anlaşılardan Gazâlî'yi, İbnü'l-Arabî'yi veya İslam düşüncesini anlayamayız. Gazâlî, “İnsanı dalaletten kurtaracak kimdir?” sorusunu sordu ve buna cevap olarak da şunu dedi: “Bizi kurtaracak şey tasavvuftur.” “Hangi tasavvuf?” diye sorulmadan söyleyeyim, benim “buçuk” dediğim tasavvuftur. Gazâlî'nin “tasavvuf” derken anladığı şey, tek kelimeyle, ahlak veya fıkh-ı bâtındır. Bunun anlamı şudur: İnsanı, hiçbir spekülâtif tartışma “kurtaramaz”; sadece ahlak kurtarabilir. Ahlak demek amel, yani bir şey yapmak demektir. İnsan ancak ve ancak ahlakla kemale ulaşabilir ve kurtulur. İnsanın kurtuluşunu anlatabileceğimiz pek çok kavram olabilir ama bunların en önemlileri kemal ve saadettir. Bu durumda soruyu şöyle değiştirebiliriz: Nasıl insan-ı kâmil oluruz? Saadete nasıl ulaşabiliriz?

Gazâlî'nin, soruya bulduğu cevapları ayrıntılı olarak ele aldığı ve burada dikkat çekeceğimiz ikinci eseri *İhyâü Ulûmi'd-Din*'dir; din ilimlerinin ihyâ edilmesi anlamına gelir. Bunu, bilimlerin irtibatlarının bir gaye ekseninde kurulması ve yeni bir bilim tasnifinin yapılması olarak görebiliriz. Gazâlî, bilimler arasındaki irtibat ve gaye birlikteliği ortadan kalktığı için onların “ölü” gibi olduğunu söylemişti. Bunu “işlevsiz kalmak” diye de ifade edebiliriz. İşlevsizliğe karşı Gazâlî'nin önerisi ihyâ, ihyâü ulûmi'd-din yani din ilimlerini etkin hâle getirmektir!

Gazâlî'nin yaptığı işi anlamak, İbnü'l-Arabî'yi anlamanın kapısıdır. Gazâlî merkeze tasavvufu almamız gerektiğinden

söz etmişti. Merkeze ahlakı, yani ilk dönemindeki tasavvufu aldığımızda ilimler onun etrafında şekillenebilirdi. Bu tavır, dinî düşüncede çok önemli bir bakış açısını oluşturur: Bütün özel bilimler, ahlak için var olmalı ve ahlaka hizmet etmelidir! Gazâlî, her şeyin temeline ahlakı yerleştirmeyi önermekle bize İbnü'l-Arabî'nin yönünü de göstermiş oldu. İbnü'l-Arabî kalınan yerden devam edecektir. Merkezde ahlak olacak, bütün bilimler ahlakla irtibatlanacak ve ahlak onlara hayat verecek! *İhyâ'*nın çerçevesi buydu. Şimdi İbnü'l-Arabî'ye daha yakından bakabiliriz.

İbnü'l-Arabî'nin Düşüncesinde Allah ve İnsan: Allah'ı Bilmek, İnsanı Bilmek

Kaldığımız yer, Gazâlî'nin –“Bizi kim kurtarır?”– sorusunun yeniden sorulması veya çözümünün yeniden yorumlanmasıydı. Burada şöyle bir paradoksa dikkat çekmeliyim: Kişisel olarak, Gazâlî'nin tasavvuf tarihindeki tesirinin abartılmaması gerektiğini ileri sürmüştüm. Gazâlî'nin tesirinden söz edenler, onun “Sünni tasavvuf” un müessisi olduğunu ileri sürerken aynı zamanda metafizik eleştirisinin tasavvuf da dâhil olmak üzere genel İslam düşüncesindeki belirleyici yerine dikkat çekerler. Kanaatimce her iki değerlendirme de yanlış ve abartılıdır. Her şeyden önce Sünni tasavvuf, Cüneyd-i Bağdâdî'ye, belki ondan daha erken bir tarihe uzanan bir süreçte teşekkül etmiştir. Bu itibarla Sünni tasavvuf, Gazâlî'den yüz ila yüz elli sene önce bütünüyle teşekkül etmişti. Gazâlî ve onun eserleri Sünni tasavvufun kurucusu değil, bu anlayışın neticesi olarak ortaya çıkmıştı. İkincisi, Gazâlî'nin metafizik eleştirisi İbnü'l-Arabî ve takipçilerinde etkili olmamıştır. Özellikle Konevî, Gazâlî'nin eleştirilerini benimsemek yerine metafiziği daha güçlü bir şekilde kurmak istemişti. Bununla beraber Gazâlî'nin, İbnü'l-Arabî ve geleneğindeki yeri başka açıdan önemli görünmektedir ki

o da Gazâlî'nin durduğu yer ve tavırla ilgilidir. Gazâlî, "Bizi kim kurtaracak?" sorusunu sorarken İbnü'l-Arabî aynı yerden soruyu tekrarlayacaktır. Gazâlî ve İbnü'l-Arabî, din bilimlerinin içerisinden soruyu sorarak, vahiy ekseninde oluşan bir bilim anlayışında dinin, ahlakın ve düşüncenin imkânlarını tartışmıştır. Başka bir ifadeyle her iki düşünürü birleştiren ortak nokta "bütünlük" veya küllî bilginin aranmasıydı.

Bu hususla birlikte bir konuyu da vurgulamak gerekir. O da çağlar boyunca benzer soruların tekrarlanması meselesidir: Her çağ veya her düşünür soruları yeniden soruyor, çatışmaları yeniden yaşıyor, krizleri aşmak için yeniden çözüm bulmaya çalışıyor. Bu nedenle "Gazâlî bulmuştu, aynı tartışmaya bir defa daha ne gerek var?" demeye hakkımız yok. Gazâlî bulmuştu, İbnü'l-Arabî de soracak ve bir cevap bulacak! Ardından Konevî gelecek, o da aynı yoldan devam edecek. Hayat devam ediyor ve hiçbir asrın çözümü önceki çözüm olarak kalamıyor. Tasavvufun "Dem bu demdir" veya "İrşat hayattaki mürşitten olur" ilkeleri bu anlayıştan ortaya çıkmıştır.

İbnü'l-Arabî geriye baktığında, İslam düşüncesindeki "iki buçuk" geleneği görmüştür. Fakat Gazâlî'ye göre daha açık bir fikre sahiptir: İbnü'l-Arabî'nin bilimlerin merkezinde neyin yer alacağı hakkında bir kuşkusu yoktur. Bu nedenle "Bizi kurtaracak kimdir?" diye Gazâlî gibi sormaz. O bu sorunun cevabını biliyor görünmektedir. Hatta İbnü'l-Arabî'nin muhatapları da bundan mutmaindir: İnsan, ahlak ile kurtulabilir!

Otobiyografisine bakarsak, İbnü'l-Arabî, delikanlılık çağlarında tasavvufa intisap ettiğinden ve genç yaşta devrin büyük filozofu İbn Rüşd ile karşılaşmalarından söz eder. Bu hikâyede esas itibarıyla felsefenin "yetersizliği" vurgulanır. Felsefenin "yetersizliği" meselesi İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin en önemli eleştirisidir, Gazâlî'nin "tutarsızlık" eleştirisine göre de daha iyimser sayılabilir. Öte yandan İbnü'l-Arabî'nin durduğu yer,

Gazâlî'nin krizin ardından ulaştığı yerdir. Başka bir ifadeyle İbnü'l-Arabî, Gazâlî'nin "çözüm" olarak bulduğu dünyanın temsilcisidir.

İbnü'l-Arabî'nin, delikanlılık devrinden itibaren yönelimini anlamak için hikâyeye bakabiliriz. Gençlik çağındaki İbnü'l-Arabî, halvetten çıkınca baba dostu olan, İslam filozoflarının en etkililerinden biri sayılan İbn Rüşd'ün talebiyle kendisini ziyarete gider. İbn Rüşd selefleri olan İslam filozoflarını, –Gazâlî'nin tespitlerini haklı çıkaracak şekilde– gerçek felsefeyi anlamamakla suçlayan biridir. İbn Rüşd'e göre, "Hakikate nasıl ulaşırız?" sorusuna verilecek cevap vahiy ile kardeş saydığı akli takip etmek, bunun için de Aristoteles'i doğru okumaktır. Bu itibarla İbn Rüşd, eski filozofların en büyük hatasının, Aristoteles'i doğru okumamak olduğunu ileri sürer. *Fütûhât-ı Mekkiyye*'nin birinci cildinde anlatılan hikâyeye göre, İbn Rüşd ile aralarında kısa bir konuşma geçer.

İbn Rüşd "Evet mi?" der, İbnü'l-Arabî "evet" diye karşılık verir. İbn Rüşd tebessüm eder. İbnü'l-Arabî bu kez "hayır" der, İbn Rüşd üzülür. Hikâyenin tarihsel olarak nasıl gerçekleştiği sorununu bir yana bırakırsak –çünkü bu durum hikâyede, İbnü'l-Arabî'nin düşüncesini anlamamızı doğrudan etkilemez– burada İbn Rüşd'ün temsil ettiği akıl ve felsefe ile İbnü'l-Arabî'de temessül eden tasavvufun, imkânları ve ilişkileri konuşulmuş olmalıdır. Bu yönüyle konuşmayı Gazâlî'nin sorduğu "Bizi kim kurtarır?" sorusuyla aynı düzleme yerleştirebiliriz. Tasavvuf ile İbn Rüşd'ün temsil ettiği felsefe uzlaşır mı? İbn Rüşd gerçekten hakikate ulaşmış mıdır? Gazâlî gibi sorarsak, İbn Rüşd "Kurtulmuş mudur?" veya "Onun yöntemi kurtarıcı bir yöntem olabilir mi?" İbn Rüşd "evet" derken "Aynı şeyi mi gördük?", yani "Felsefeyle tasavvuf aynı hakikatten mi söz ediyor?" demek istemişti.

Bu soru geçerliliğini her dönem korumuş temel bir sorudur. İbnü'l-Arabî önce “evet” demiş, yani felsefe ile tasavvuf arasında ortak bir zemin olduğunu söylemiştir. Bu cevaba İbn Rüşd sevinince İbnü'l-Arabî, zemindeki ortaklığın aynıyet anlamına gelmediğini belirtmek için de “hayır” demiştir: bir evet ve bir hayır. Ardından konuşmanın ehemmiyetine dikkatimizi çekmek üzere şöyle eklemiştir: “Evet ile hayır arasında başlar, gövdelerden uçar.”

Bu diyalog, İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini anlamak için başlamamız gereken bir metindir. Bu itibarla İbnü'l-Arabî'nin –sadece İbn Rüşd ile değil– bütün düşünce ekleriyle, hatta her insanla ilişkisi böyle bir diyalogla neticelenebilir: Bu nedenle diyalogu İbnü'l-Arabî'nin ortalama bir insanla kurduğu ilişkinin ifadesi olarak görüyorum. İbnü'l-Arabî herkese şöyle diyecektir: “evet-hayır”.

İbnü'l-Arabî'nin *Fütûhât'ta* aktardığı meşhur bir hikâyede Çinli ve Rum ressamların yarışması anlatılır. Bu yarışmayı, devrin hükümdarı kimin daha iyi resim yaptığını görmek için düzenler. Bir duvarı Çinli, ötekini ise Rum ressamların boyaması istenir. Rumlar kendilerine tahsis edilen duvarı resimle doldurmuş, Çinliler ise resim yapmak yerine duvarı cilalayıp bir aynaya çevirmişlerdir. Perde kalkar ve Rumların yaptıkları resimler Çinlilerin duvarına yansır! Hikâyenin ana fikri şudur: “Yarışmanın bir galibi yok, biz aynıyız.” Çağımızda pek çok insan, en azından tasavvuftan bir hüküm bekler, fakat başta İbnü'l-Arabî olmak üzere sufiler hiçbir zaman bu cevabı vermeyeceklerdir. İbnü'l-Arabî tasavvufu hiçbir disiplinle özdeşleştirmez, dünya üzerindeki farklı mistik geleneklerle bir mütalaa etmez. İbn Rüşd ile gerçekleşen konuşmada İbnü'l-Arabî aslında şunu demek istemiştir: Tasavvuf-muhakkik sufiler; felsefeyle, kelâmıla veya bir Hindu ya da herhangi bir dönemdeki bir mistisizm temsilcisi olan bir bilgeyle aynı hakikat anlayışına sahip değildir. Zeminde

bir ortaklığın bulunması, yöntemi ve maksadı ortak kılmaz. Öyleyse İbnü'l-Arabî'nin "evet-hayır" cümlesini onun tasavvuf anlayışının ana fikrinin anahtarı olarak yorumlayabiliriz: Bütün disiplinlerle ortak bir zeminimiz olsa bile hiçbirleriyle aynı değiliz!

Bu durumda İbnü'l-Arabî'ye soracağımız soru şudur: "Tasavvufu öteki disiplinlerden ayıran nedir?" İbnü'l-Arabî işe Gazâlî'nin sorduğu soruyla başlamadı. O zaman başka sorular ortaya çıkmaktadır. Mesela dünyada farklı ahlak anlayışları var: Stoacı ahlak anlayışı, Hristiyan ahlakı vs. İbnü'l-Arabî'nin veya Gazâlî'nin, –her ne kadar tasavvuf deseler bile sözünü ettikleri– ahlak bunlardan farklı mıdır? Ortalama bir Müslüman için –böyle birine sufiler, avam der– soru anlamsızdır. Ona göre İslam ahlakının farklılığı aşikârdır. İbnü'l-Arabî veya Gazâlî için bu soru hemen cevaplanabilecek bir soru değildir. Soru ciddi bir sorudur ve farkların ortaya konulması çetin bir iştir. Üstelik farkları tespit etmekte evrensel bir dil kullanmak lazımdır; sadece ayet ve hadisi kabul edenlerin değil, bütün insanların ikna olabileceği şekilde bir anlatmak gerekir. Bütün insanlığın kabul edeceği dil, metafiziğin dili olabilir. İbnü'l-Arabî'nin, bu temel sorulara bir cevap vermesi ve bunu da metafizik, yani herkesin delillerini kabul edebileceği bir dille yapması lazımdır: Tanrı'nın varlığı, insanın hakikatle ilişkisi ve insanın kendini bilmesi hakkında ne düşünüyor? Tanrı, âlem ve insan ilişkilerinde İbnü'l-Arabî bize ne söylüyor? Peygamberlik, ahiret ve ruhun ölümsüzlüğü veya yaşadığımız dünya, iyi-kötü değerleri veya ahlakın kaynağı hakkındaki düşünceleri nelerdir? İbnü'l-Arabî'yi "mütefekkir" yapan özellik, insanın bu en temel sorularını ele almış olmasıdır. Ancak onu "büyük" yapan ise soruları cevaplarırken insanın tecrübesini dikkate alıp meseleye dâhil ederek bir duyarlılık göstermiş olmasıdır. Bu itibarla İbnü'l-Arabî'nin metnindeki üslup "insaf", yani "yükün bölünmesi" (empati) ilkesine dayanır. Herkesi metne katar, her insana hitap eder, farklı kabiliyetleri

bir metin içerisinde bir araya getirmeye çalışarak herkese açar metnini! Kanaatimce onu bu çağ da dâhil olmak üzere, bütün dönemlerin düşünürü kılan vasıf, budur.

İbnü'l-Arabî bahsettiğim sorularda metafizik, yani evrensel bir dille, anlaşılabilir ve dâhil olunabilen –herkese açık– tartışmalarla görüşlerini ortaya koyabildiği için bütün çağların “Şeyh-i Ekber”i olabilmiştir. Herkes doğrudan veya dolaylı olarak onun talebesidir. Bu hususlardaki bütün görüşlerini ele almak mümkün değildir. Bununla birlikte bazı ana fikirleri özetlemeye çalışabiliriz:

Birinci ve temel soru Tanrı'nın varlığı sorunuydu. Acaba Tanrı'nın varlığı meselesinde ne söyleyebiliriz? İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde Tanrı anlayışı nasıl ortaya çıkmaktadır? İbnü'l-Arabî'nin tevarüs ettiği mirasın bir kısmı İbn Sînâ'nın metafizik anlayışıdır. İbn Sînâ “Tanrı'nın varlığını bedîhî olarak bilemeyiz, onu ispatlamak metafiziğin maksadıdır” der. İbnü'l-Arabî böyle düşünmemektedir. Ona göre “Allah'ın varlığını ispata dönük teşebbüs anlamsızdır. O'nun varlığı –ismi değişse bile– herkesçe kabul edilmiştir.” Bu düşünce, üzerinde dikkatle durmazsak, ilk bakışta bir kenara atabileceğimiz zayıf bir iddia gibi gelir. Çünkü herkes, Allah'ın varlığını reddeden pek çok kişiyle karşılaşmıştır. İbnü'l-Arabî buna şahit olmamış mıdır? Allah'ın varlığını kabul etmeyen bir ateist görmemiş midir? Hiç kuşkusuz görmüştür. Mesela İbnü'l-Arabî, Güneş'e tapan bir kavme misafir olmasını anlatır bize; onlarla yemek yemiş, oturmuş, konuşmuş... İbnü'l-Arabî, bütünü, müminlerden oluşan dingin bir dünyada yaşamış değildi, bütün tanıdıkları arifler, velîler de değildi. Her türlü insanla karşılaşmış, oturmuş ve konuşmuş biridir *Fütûhât*'ın yazarı!

Ateizmin ne olduğunu bilen biri “Ateizm yok, Allah'ın varlığını ispata çalışmayın” diyorsa, ya bu fikri bir kenara atacağız veya üzerinde ciddi bir şekilde düşüneceğiz. İbnü'l-Arabî şöyle

demektedir: “Hiçbir insan, Allah’ın varlığına bigâne kalamaz, herkes şu veya bu şekilde O’nun varlığını kabul etmektedir.” Tanrı’nın varlığı müsellemdir, tartışılmasına gerek yoktur, kabul edilmiştir. Kanaatime göre İbnü’l-Arabî burada daha sonra Varoluşçu filozofların da dile getirdiği bir düşünceyi hatırlatıyor bize. Varoluşçu filozoflar; insanın, varlığın farkına varmasının, “kriz durumları” dedikleri bir anda olabileceğine dikkatimizi çekmişlerdi. Günlük hayatın tabii akışı içerisinde varlığı idrak etmeyiz. Demek ki insanın günlük dildeki ifadelerine değil, –Jaspers’in ifadesiyle– “hayatın kriz durumlarında” ne söylediğine bakacağız! Bu durum, insanın en tereddütlü hâlinde, en yalnız, hasta, belki en mutlu vs. zamanında olabilir. Kısaca hayatın değerini ve anlamını kavradığımız durumlarda Tanrı’nın varlığını da idrak ederiz. Demek ki İbnü’l-Arabî, Gazâlî’yi bir adım, İbn Sînâ’yı iki adım ileri taşımak istemiştir. İbn Sînâ’nın, “metafiziğin maksadı” dediği yerde İbnü’l-Arabî’nin metafizik anlayışı başlıyor. İbn Sînâ, metafiziğin maksadının, Allah’ın varlığını kanıtlamak olduğunu söylerken İbnü’l-Arabî ise “Allah’ın varlığı müsellemler!” diyor.

Peki, İbnü’l-Arabî bunu nereden çıkarıyor? Hiç kuşkusuz bu inancı bütün insanlara sorarak tespit edemeyiz. Yapılacak olan iş, insan hakkında metafizik bir tasavvur ortaya koymaktır. Başka bir ifadeyle insan, Tanrı ve o ikisinin irtibatı hakkında bir tasavvur ile bunu izah edebiliriz. İbnü’l-Arabî’nin yaptığı da budur. İbnü’l-Arabî bu tasavvurla bakınca herkesin şu veya bu şekilde isimlendirdiği bir üst ilkeye inandığını görür. Hiç kimse, varlığını kendi kendinden hareketle açıklamaz; mutlaka nedensellik zincirinin dışına çıkarak bir bilinemezliğe ya da tabiat, zaman, evren vs. gibi başka bir ilkeye gider. Ama en çok “tabiat” diye bir bilinmeze atıf yapar. Bu durum da yaygın olarak bilinen bir husustur. Bununla birlikte bir insan varoluşunu izah için ilke ararken, “tabiat” dediğinde buna bir değer yük-

lemeyiz. Nitekim İslam tarihinde Dehrîler diye bir grup vardır ki ateist sayılırlar. İbnü'l-Arabî şunu söyler: “Bir insanın, böyle bir ilkeye işaret etmesi, Allah ile irtibatının başlama noktasıdır.” İbnü'l-Arabî için böyle bir söz, İbn Sînâ'nın “Allah'ın varlığını ispat ettim” demesi kadar önemli bir cümledir. Böylece insanlar arasında ortak bir zemin oluşur. Bunu insandaki ilâhlık veya “ulûhiyet bilinci” diye isimlendirebiliriz. İbnü'l-Arabî'nin İbn Rüşd'e dediği “evet”i burada tekrarlayarak herhangi bir şekilde üst ilkeye ulaşan insana “evet” diyoruz. İbnü'l-Arabî'nin Tanrı anlayışı evveleminde bu ilkeye dayanır; yani hangi şekilde ve hangi kavramla açıklarsa açıklasın, herkesin kabul ettiği “Tanrı” anlayışı! Fakat onun adı belirsiz olsa bile, temel özellikleri aynıdır! Bu kez sorun, “kendine göre” olan Tanrı anlayışından (sübjektif Tanrı tasavvuru) “peygambere göre” (*ilâhî meşru'*) Tanrı anlayışına nasıl geçeceğimizdir. Ortaya çıkan “bana göre” tasavvurunun tahrip edilmemesi İbnü'l-Arabî için çok önemlidir. Bu düşüncenin farklı tezahürleri vardır.

İnsanlar arasındaki ortak zemin ve herkesin birbirine “evet” demesi gereken yer, “bana göre Tanrı” anlayışıdır. İbnü'l-Arabî'nin metafizik anlayışının gayesi ise bu “bana göre” den hareket ederek “Peygamber'e göre Allah'a” varmaktır. Burada İbnü'l-Arabî'nin düşüncesindeki ikinci önemli kavrama varırız: peygamberlik. İbnü'l-Arabî der ki: “‘Bana göre’ Tanrı hakkındaki bilgimiz eksik, mevcut bilgilerimiz ise yanlış olabilir. İnsanlar arasındaki tartışmaların ve kavgaların kaynağı bu eksik bigilere dayalı inançlardır. Eksikliği gidermenin tek yolu Allah'ın bize bilgi (*vahiy*) vermesidir. Allah hakkında bilgi sahibi olabilecek başka bir yolumuz yoktur.” Bunun nedeni Allah'ın sıfatları hakkında makul bir bilgiye ulaşmamızın imkânsızlığıdır. Allah, kendisini er-Rezzak diye nitelediğini bize bildirmeseydi, O'nun er-Rezzak olduğunu bilemezdik. Rahman olduğunu söylemeseydi, *Rahman* olduğunu bilemezdik. Buna mukabil sadece bir

ilke olarak var olduğunu bilebilirdik. Bu bilgide hepimiz ortağız, fakat ilkenin özellikleri konusunda O'nun bilgi vermesine muhtacız. Allah hakkında daha çok bilgi sahibi olmak... Daha çok bilgi sahibi olmak, aynı zamanda insanın varoluşunun anlamını öğretecek. Çünkü kemale ulaşmak, Allah hakkındaki bilgiye bağlıyken; Allah hakkındaki bilgi, insan için "ahlak" demektir. Bunun tasavvuftaki tam ifadesi *tahalluk bi ahlakillah*, "Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmak" cümlesidir. Ahlak sahibi olduğumuz ölçüde Allah hakkındaki bilgimiz artacaktır.

İbnü'l-Arabî'nin bu konudaki görüşleri esas itibarıyla ilk devirdeki durumunda "buçuk" diye tavsif ettiğimiz tasavvufa metafizik bir arka plan kazandıracak, eksikliği ikmal edecektir. İbnü'l-Arabî der ki: Herkes –cinsiyet, din, dil, sosyal sınıf ayrımı olmadan– varlığı açıklamak üzere mutlaka bir üst ilkeye döner. Bu bakımdan herkes fıtrat üzere doğar. İbnü'l-Arabî'ye göre herkesin üzerinde doğduğu fıtrat, bir ilke olarak Allah'ı kabul etmektir. "Fıtrat Allah'tır" cümlesi İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde temel bir ilkedir. Herkes Allah'ı kabul ederek doğarken sosyal koşullar, eğitim vs. insanı bu fıtrattan uzaklaştırır. Başka bir ifadeyle insanı kendinden ve Allah'tan uzaklaştırır. Ahlakın görevi perdeleri ortadan kaldırmaktan ibaret olacaktır. İbnü'l-Arabî'nin bu yaklaşımı düşünce tarihimiz için büyük bir adımdı. Kökleri İslam mirasında bulunan fakat bu kadar ayrıntılı bir şekilde ilk kez İbnü'l-Arabî'de görülen bu düşünceyle insanlık hakkında bir fikir elde edebiliyoruz: İnsanlık fıtraten Allah'ı bir ilke olarak kabul etmişse İbnü'l-Arabî'nin ilk "evet"i fıtrattaki bu müşterekliğe işaret ederken aynı zamanda bir iyimserlik ve iyi niyet ilkesi olarak insanlıkla irtibatını kurar.

Fıtratla kabul ettiğimiz Tanrı'dan gelen elçiyi ve onun getirdiği vahyi kabul etmekle Allah hakkında bilgimiz kemale erer. İbnü'l-Arabî bunun ardından Tanrı-âlem ilişkilerini nasıl göreceğimizi açıkladı. Allah her şeye görünendir. Üstelik sadece