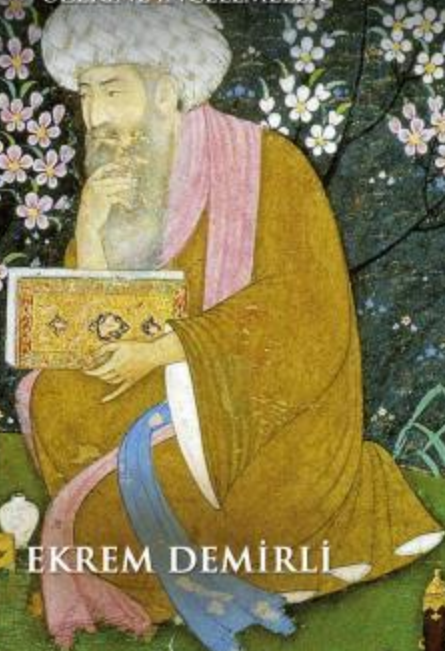


ŞAİR SÛFÎLER

MEVLANA, YUNUS VE NİYAZÎ-İ MİSRÎ
UZERİNE İNCELEMELER



EKREM DEMİRLİ

SÛFÎ
KİTAP



İÇİNDEKİLER

- 7 Önsöz
- 13 BİRİNCİ BÖLÜM
MEVLANA ve YUNUS EMRE
- 15 İbnü'l-Arabî ile Mevlana Arasındaki Bazı Ortak Kavramlar
- 39 Din Bilimi Olarak Tasavvufun Ana Meselesi:
Şeriat-Hakikat İrtibatı veya 'Hakikat Denzinde Şeriat Gemisiyle Seyir'
- 57 Yunus Emre Divanı'ndan Bir Şiir: Allah'a Yolculuğun İlkesi Olarak Aşk:
Güçten Arınarak Kanatlanmak
- 85 Şiire 'Nazar' Etmek: Yunus Emre'de Vahdet-i Vücd Anlayışının İzleri
- 125 Yunus Emre Divanı'ndan Bir Şiir Hak Bir Gönül Verdi Bana:
Bedendeki Ruh Olarak Gönül-Kalbi Tanımak
- 161 Himmet ile Buğday Arasında 'Terk' Kavramının Anlamı
- 168 Aşk Nedir: Allah'a İmanın Tefsiri Olarak Aşk
- 175 İKİNCİ BÖLÜM
NİYÂZİ-İ MİSRÎ ve ALVARLI EFE
- 177 Niyazi-i Mısri'nin Tasavvuf Anlayışı Hakkında Bazı Değerlendirmeler
- 183 "Burhan Arardım Aslıma Aslım Bana Burhan İmiş"
Seyr ü Sülûkun Dinamik Yapısı Hakkında Bir Değerlendirme
- 199 Hâce Muhammed Lutfî'nin Divan'ında Miraç:
Nüzul ve Yükseliş veya Mevlit ve Miraç
- 213 ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
PEYGAMBER VE SAHABE REHBERLİĞİ
- 215 Asr-ı Saadeti ve Sahabe Neslini Anlamak:
Tasavvufun Rehberi Olarak Sahabe Nesli
- 229 El Emeğiyle Geçinmek ve İsrâr: Hakk'a Halk'tan Vuslat
- 237 Rabıta-ı Mevt:
Hayatı Ölüme Bağlamak
- 243 Müslümanlar Hz. Peygamber'in Mevlidini Niçin Kutlar?

BİRİNCİ BÖLÜM
MEVLANA ve YUNUS EMRE

İbnü'l-Arabî ile Mevlana Arasındaki Bazı Ortak Kavramlar

Giriş

İbnü'l-Arabî'yle birlikte ortaya çıkan ve 'tasavvufun olgunluk dönemi' diye tasnif edebileceğimiz tasavvuf anlayışı, kendinden sonraki asırlarda tasavvufun gelişimini belirlediği gibi önceki tasavvufî düşüncenin yorumlandığı genel bir paradigma sayılmıştır. İlk sûfilerin tasavvuf düşünceleri İbnü'l-Arabî'nin yorum yöntemiyle incelenmiş, bu sayede tasavvuf tarihinde bir uyum ve ahenk aranmıştır. Bu tavır, özellikle Gazzâlî'nin filozoflara yönelik en güçlü eleştirisi olan ve 'tehafüt' kavramıyla dile getirilen eleştiriyi hatırlarsak, yeni dönem tasavvuf anlayışında merkezî bir öneme sahipti. Çünkü tasavvuf bütün dönemlerinde tutarsızlıktan uzak bir bilgi görüşüne sahip olmamışsa, bu durumda ortaya çıkacak netice, tasavvufun –Gazzâlî'nin söylediği şekliyle- tıpkı felsefe gibi 'tutarsız' bir disiplin olmasıydı. Mevlana ya da İbnü'l-Fârız gibi şair-sûfilerin eserleri de bu eksende yorumlanarak tasavvufun bu bütüncül ve çelişkilerden arınmış yapısı daha güçlü bir şekilde ortaya konulmuştur. Bununla birlikte Mevlana ve İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf anlayışlarının hangi bakımlardan örtüştüğü ve hangi bakımlardan ayrıştığı günü-

müzde de süren bir tartışmadır. Bu yazı, özellikle *Mesnevî*'deki bazı kavramların İbnü'l-Arabî düşüncesindeki karşılıklarının araştırılması üzerinde durmaktadır. Bu yönüyle yazı, daha önce yine bu yayınevinden çıkan *İbnü'l-Arabî Metafizigi* kitabındaki "Mesnevî'yi Fusûsu'l-Hikem'e Göre Yorumlamak" başlıklı makalenin bir devamı mahiyetindedir.¹

Bir şiir ile nesir aynı bakış açısıyla yorumlanabilir mi? Ya da her iki tarzı kullanan bir düşünür söz konusu olduğunda, bunlardan birisini önceleyip ötekini ona göre mi yorumlayacağız? Şiir nesir halinde yazılmış bir yazının sanatsal bir forma dönüştürülmesinden mi ibarettir? Bu gibi sorular tasavvuf tarihinin en önemli şair-sûflerinden birisi olan Mevlana ile hem şiiri hem nesri kullanan İbnü'l-Arabî arasında nasıl bir ilişki kurmak gerektiğiyle ilgili yaklaşımlarda karşı karşıya kalacağımız birkaç sorudur.

İbnü'l-Arabî kendi metinlerinde kullandığı şiir ile nesir farkından söz ederken şöyle der: "Kitabın (*Fütûhât-ı Mekkiyye*) bölüm başlarında zikredilen her kaside, nesir bölümünde ayrıntılı zikredilmiş şeyleri özetlemek ve onlardan söz etmek amacıyla zikredilmemiştir. Şiir zikredildiği bölümün açıklanması kapsamındadır. Binaenaleyh şiirden sonra gelen sözde bir tekrar yoktur. Her bölümün açıklanmasında nesre olduğu gibi, şiire de bakılsın! Şiirde konunun nesir olarak söz edilmemiş meseleleri vardır."² İbnü'l-Arabî *Fütûhât-ı Mekkiyye*'nin hemen her bölümünün başında bir şiire yer verir. İlk bakışta akla gelen husus, bu şiirin bölümde ele alınacak hususların bir özeti olabileceğidir. Yüzeysel bir okuma bu beklentiyi haklı çıkartarak şiirleri nesirde anlatılan geniş konuların özeti saymaya imkân

1 İlgili makale için bkz. Ekrem Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafizigi*, İstanbul, Süfi Kitap, 2013, ss. 202-234.

2 Suâd Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Kabcacı Yay., 2005, s. 588.

verir. Ancak İbnü'l-Arabî böyle bir yanılığa karşı okuru ikaz etmek için şiiri bir özetleme aracı olarak kullanmadığına dikkat çeker. İbnü'l-Arabî'nin bu yaklaşımını, tasavvuf tarihinde önemli bir literatür teşkil eden manzum eserlere bakışta hesaba katmak gerekir. Konu Mevlana Celâleddin Rumi ve onun manzum eserleri, özellikle bunların arasında en önemli ve müessiri sayılan *Mesnevî* olduğunda, bu yaklaşım ayrı bir veçhe kazanır. *Mesnevî*'yi okurken şöyle bir soru sormak anlamlı görünmektedir: Manzum bir eser olan *Mesnevî*'ye sorulacak sorular ve bunlardan beklenecek cevaplar ile İbnü'l-Arabî'nin -söz gelişi- *Fütûhât-ı Mekkiyye* ve *Fusûsu'l-Hikem* gibi mensur eserlerine veya Konevî'nin *Miftâhu'l-gayb*'ine sorulacak sorular ve beklenen cevaplar aynı mı olacaktır? Soruya verilecek 'evet' veya 'hayır' şeklindeki her iki yanıt da farklı sorunlara yol açabilir. Cevap 'hayır' ise o zaman, şiirin mahiyeti, işlevi üzerinden kapsamlı bir araştırma yapmak gerekir. Öte yandan, manzum eserlerin nasıl bir içeriğe sahip olduğu, onların oluşan tasavvuf nazariyatındaki yerinin ne olduğu üzerinde durmak gerekir. Cevap 'evet' ise ortaya çıkacak ilk soru şudur: Acaba *Mesnevî*'yi manzum bir *Fusûsu'l-Hikem* veya *Fütûhât-ı Mekkiyye* mi kabul edeceğiz? Öyle ise manzum eserleri, mensur yazılmış düşünce ve bilgilerin çeşitli amaçlarla şiir tarzında yazılmış hali mi sayacağız? Tasavvuf söz konusu olduğunda öne çıkan gaye, ilk dönemden itibaren *işârî* dilin de doğmasına yol açan sorunlarla ilgilidir.³ Sünni tasavvufun teşekkül süreciyle birlikte tasavvuf, kendi terimlerini geliştirmeye başlarken, sırrı ve özel yönünü korumak için mecazlarla örülü bir dil kullanmayı da sürdürmüştü. Şiir de bu sürece katkı sağlayan bir araç görevi görmüştür. Sûflerin şiiri yaygın bir şekilde kullanmış olmaları, öncelikle bu *işârî* gelenekle arasındaki ilişkiyle açıklanabilir.

3 Bu konuda bkz. Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, İstanbul, İz Yay., 2005, ss. 35-60.

İbnü'l-Arabî'yle birlikte tasavvuf, İslam ilimleri içerisinde daha merkezî bir yer edinirken, ilk sûflerde ortaya çıkan işârî dilin yerini -özellikle Konevî'nin de katkılarıyla- daha nesnel bir dil almıştır. Öte yandan yeni dönemde tasavvuf -tıpkı İbn Sînâ'nın tasavvurunda Metafizik'in özel ilimlerle ilişkisinde üstlendiği görev gibi- bütün tarihi süreci ve geçirdiği aşamalarıyla tasavvufu İslam ilimleriyle irtibat ve ilişkileri dâhilinde ele almayı bir zorunluluk saymıştı. Bu bakış açısıyla yeni dönem tasavvufu, genellikle nesir tarzını kullanmış olmasına rağmen, manzum ya da mensur bütün tasavvufu yorumlayacak genel bir paradigma olarak kendini sunmuştu.

Yukarıda dile getirdiğimiz soru İbnü'l-Arabî öncülüğünde teşekkül etmiş tasavvuf ekolüyle Mevlana'nın düşünceleri arasındaki ilişkiyi olduğu kadar aynı zamanda *Mesnevî*'yi hangi zeminde ele alacağımız probleminin genel çerçevesini belirleyecek bir sorudur. *Mesnevî* şarihleri manzum eserler ile mensur eserler arasında önemli bir fark görmeyerek şiiri nesre çevirmeye çalışmışlardır. Başka bir ifadeyle şerhler, manzum bir esere nesir gözüyle bakarak onu nesre çevirmeyi amaç edinmiştir. Bu durum sadece *Mesnevî* şerhlerinde gözlemlenmez. Söz gelişi Saîdüddin Fergânî'nin (ö. 699/1300) İbnü'l-Fârız'ın (ö. 632/1234) meşhur kasidesine yazdığı şerhinde bu tavrı gördüğümüz gibi *Mesnevî* şerhlerinde de benzer tavrı müşahade ederiz.⁴ Bu durumda sorduğumuz sorunun şarihlere göre cevabı şudur: *Mesnevî* manzum bir *Fütûhât-ı Mekkiyye* veya *Fusûsu'l-Hikem* iken *Fütûhât-ı Mekkiyye* de mensur bir *Mesnevî*'dir. Bir şeyin manzum veya nesir olarak yazılması ise sadece yazarının tercih ettiği bir üslup ve anlatım farkıdır.

Şarihlerin bu yaklaşımı sorunu çözmüş sayılamaz. Günümüzde de manzum tasavvufî eserleri hangi çerçevede ele alacağımız

4 Ebu Osman Saîdüddin Fergânî, *Münthe'l-medârik fi şerhi'l-Kasidetit-Tâiyye*, İstanbul, Mekteb-i Sanayi Matbaası, 1293, I-II.

sorunu cevabını bulmamış bir sorun olarak ortadadır. Bunun başlıca nedenlerinden birisi İslam düşüncesi dâhilinde yazılmış geniş literatürü tasnif edebilecek bir İslam bilim tarihi ve bu bilim anlayışının öngördüğü ilkelere göre şekillenmiş bir tasavvuf tarihinin yazılmamış olmasıdır. Şairler, edipler, sanatkârlar gibi teorik disiplinlerin belirlediği yol ve yöntemlerin dışında meseleleri ele alan kimselerin İslam düşüncesindeki yeri ve diğer disiplinlerle ilişkileri sorunu henüz cevabını bulamamıştır. Tasavvuf tarihinde herhangi bir meseleyi ele alırken, onu irca edebileceğimiz iki ana akımın veya çerçevenin bulunduğunu hesaba katmalıyız: Birincisi Serrâc, Kuşeyrî, Kelâbâzî gibi sûfîlerin teşkil ettiği ve tasavvufu fıkıh-kelam bilim geleneğinin kavramları ve bilim anlayışıyla ele alan ekoldür. Hicrî ikinci ve beşinci asırlar arasındaki dönemde hâkim olan bu anlayışta tasavvufun adı, bâtinî fıkhıdır. Tasavvuf tarihinde ikinci bir yaklaşım ise zeminini ve bilimler arası ilişkilerini İbnü'l-Arabî'nin belirlediği fakat formunu Konevî'ye borçlu olan metafizik tasavvurdur. Tasavvuf tarihinde herhangi bir kitabın veya yazarın öncelikle bu akımlardan hangisine yakın durduğunu soruşturarak işe başlamamız gerekir. *Mesnevî*'yi bu akımlardan hangisine yerleştireceğimizi kestirmek oldukça güç görünmektedir. Şarihler, bu sorunu Mevlana'yı kendilerini *muhakkikler* diye adlandıran İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerine dayandırmakla aşmak istemişlerdir. Burada Saîdüddin Fergânî'nin İbnü'l-Fârız şerhiyle başlayan, manzum eserleri İbnü'l-Arabî'nin düşüncesiyle yorumlama geleneğinin yanına *Mesnevî*'nin yerleştirildiğini görmekteyiz. Her durumda Mevlana'nın bir bütün olarak hangi gelenek içinde durduğunu kendi eserlerinden hareketle ortaya koymak, bir zorunluluktur. Günümüzde Mevlana çalışmalarındaki en önemli güçlüklerden birisi, bu zemin tespiti sorunudur. Bu yazının amacı *Mesnevî*'deki bazı düşüncelerin ve kavramların İbnü'l-Arabî'deki karşılıklarını ortaya koymaktır.

Mutlak Vuslat Aracı Olarak Ölüm: Parçanın Bütüne Kavuşması ve Şeb-i Arûs

Mevlana ölümü *şeb-i arûs*, yani düğün gecesi diye niteler. Mevlana'nın ölüm gecesi yıldönümleri de genellikle bu terimle anılarak şeb-i arûs diye isimlendirilmiştir. Ölüm sûflerin üzerinde çokça durdukları bir konudur. Bununla birlikte onlar ölümü, riyazet ile irtibatlandırarak *beyaz ölüm*, *siyah ölüm*, *kırmızı ölüm* ve en nihayet *yeşil ölüm* diye sınıfladıkları riyazetin aşamalarına isim yapmışlardır.⁵ Bununla birlikte ölüm korkusunun yenilmesi ve ölümü bir sevinç vesilesi saymak gibi düşünceler ilk sûflerde görülebilir.⁶ Sûfler kendilerini *arâisü'l-Hak*, yani "Hakk'ın gelinleri" diye isimlendirmişlerdir ki bu düşünceler şeb-i arûs kavramına kaynaklık eden düşüncelerden birisidir.⁷ Gerçi Kuşeyrî'nin alıntıladığı Ebu Yezîd Bestâmî'nin ifadesi, velilerin kendilerini gizlemesiyle irtibatlıdır. Veliler kendilerini tıpkı bir gelin gibi yabancılardan sakınır ve böbürlenme, büyülenme gibi nefsin afetlerinden sakınırlar. Bu durumda *arâis* yani gelinler, *ahfiyâ ve ümenâ* (gizliler ve eminler) ile özdeşleşir. Ancak gelin, evlilik, nikâh, birleşme gibi başka terimlerle birlikte düşünüldüğünde Mevlana'nın kullandığı anlama yaklaşarak ölüm ile kemaline ulaşacak vuslatta nihai anlamını bulur. Bu yönüyle konu doğrudan ölüm ve ölüm sonrasıyla irtibatlıdır. Öyleyse terimin gerçek anlamını sûflerin ölüm hakkındaki düşüncelerinde aramak gerekir.

5 Bu terimler için bkz. Suâd Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, s. 120. Sûflerin ölüm görüşleri hakkında bkz. *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, (ed.) Zafer Erginli, Trabzon, Kalem Yay., 2006, s. 355 vd.

6 Ebû Nasr Serrâc, *İslam Tasavvufu: Lüma'*, ss. 213-215.

7 Bu deyim için bkz. Suâd Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, s. 230; Kuşeyrî, *Risale*, Çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., 1981, s. 428. Kuşeyrî şu sözü nakleder: "Allah'ın velileri, Allah'ın gelinleridir. Bu gelinleri onlara mahrem olanlardan başkası göremez."

İbnü'l-Arabî ölüm konusunu Tanrı'nın insana duyduğu kavuşma özlemi ile insanın Tanrı'ya duyduğu özlemi açıklarken ele alır.⁸ Tanrı-insan arasındaki bu karşılıklı ilişki parça-bütün ilişkisidir ve her biri diğerine ancak ölüm sayesinde gerçekleşebilecek bir özlem duyar. Bu özlem vuslata duyulan özlemdir ve sûfler, ittisal, ittihat, fena, istihlak gibi terimlerle bunu anlatmışlardır. Bu durumda ölüm bir korku değil, iki tarafın özleminin gerçekleşeceği bir vesileye dönüşür.

Sûfler Tanrı-insan ilişkisini bir sevgi ve aşk ilişkisi şeklinde ele almayı tercih etmişlerdi. Onların geleneksel İslam ilimlerinin Tanrı tasavvuruna duydukları tepkilerin ve yönelttikleri eleştirilerin başında, duygusal bir içerikten yoksun bırakılan Tanrı tasavvurunun manevi-dinî hayatta yol açacağı tatminsizlik sorunu gelmişti.⁹ Sûfler Tanrı-insan ilişkisinin sevgi esaslı olması gerektiğini düşünerek Kadir-i Mutlak'ın tezahürlerinden birisinin de *Mutlak Sevgili* (maşuk) olduğu sonucunu çıkartmışlardı. İlk sûflerinin rıza, şükür, tevekkül, sabır, muhabbet, marifet gibi pek çok kavramı, doğrudan sevilen ve kullarını seven bir Tanrı anlayışına dayandırılmıştı. Zamanla doğrudan *sevgi* ve bundan türetilmiş kavramları öne çıkartan sûfler, konuyu daha belirgin bir forma dönüştürmüştü. İbnü'l-Arabî'den itibaren sevgi, sadece insan ile Tanrı arasındaki duygusal bir ilişki değil, yaklaşık olarak bütün kavramlarda gördüğümüz üzere, tüm varlığa teşmil edilmiş ontolojik bir ilke olarak 'varlığın gaye sebebi' diye yorumlanmıştı. Sevgi, Tanrı'nın âlemi yaratmasının asli ve nihai sebebi olduğu gibi bütün-parça ya da asıl-fer ilişkisinin bir sonucu olarak âlemdaki her şeye nüfuz etmiş nihai ilkedir. İbnü'l-Arabî bu düşüncesini anlatmak için

8 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Kabcacı Yay., 2006, s. 236 vd.

9 Sûflerinin geleneksel İslam ilimlerinin Tanrı tasavvuruna yönelik tepkileri için bkz. Ebu'l-Ala Afifi, *Tasavvuf: İslam'da Manevi Hayat*, Çev. Ekrem Demirli, Abdullâh Kartal, İstanbul, İz Yay., 1997, s. 123 vd.

“Ben gizli bir hazine idim, bilinmek istedim (irade ettim), âlemi yarattım” anlamındaki kudsî hadise gönderme yapar.¹⁰ Hadiste geçen *irade* fiili, genellikle ‘sevmek’ anlamındaki *ahbebtü* ile yer değiştirir veya onunla aynı anlamda kullanılır. Her durumda Tanrı’nın âlemi yaratması, iradeli bir eylemdir ve bir amaç taşır. Bu amaç ise Tanrı’nın bilinmeye duyduğu sevgi ve arzudur. Böylelikle İbnü’l-Arabî’den itibaren sevgi, bütün âlemin varlık sebebi olarak, merkezî kavram haline gelmiştir.

Mevlana’nın ölüm tasavvuru bu genel düşüncenin bir yanmasından başka bir şey değildi. Çünkü ölüm insanın Sevgiliye kavuşmasının yegâne yoludur. Bu kavuşma arzusu her iki tarafta farklı şekilde tecelli eder. Tanrı insana kavuşmak ister, beden ve ona bağlı maddi perdelerin yol açtığı görelî ayrılığın ortadan kalkarak mutlak kavuşmanın gerçekleşmesini arzular. Bu istek İbnü’l-Arabî’nin ifadesiyle, bütünün parçaya duyduğu özlem ve arzudan ibarettir.¹¹ İbnü’l-Arabî bu ilişkiyi açıklarken Âdem ile Havva ve her ikisinin Tanrı ile ilişkisini örnek verir. Bu ilişki gerçekte bütün ve parça arasındaki ilişkinin en güzel örneğidir: Tanrı Mutlak Varlık’tır. Bunun anlamı mevcut adını alan her şeyin varlığının Allah’a dayanmasıdır. O’ndan başka varlığı kendinden olan bir şey olmadığı gibi gerçekte varlık adını hak eden hiçbir şey de yoktur. Bu durumda Mutlak Varlık aynı zamanda ‘Allah’tan başka ilah yoktur’, ‘Allah’tan başka fail yoktur’ ve ‘Allah’tan başka maksat ve mahbub (sevgili) yoktur’ anlamına gelir. Hiç kuşkusuz bu düşüncenin önemli bir kısmı sûfilere münhasır bir düşünce değildi. Bir yandan İslam filozofları zorunlu varlık ile mümkün varlığı ayırt ederken Zorunlu Varlık’ı ontolojik olarak her şeyin muhtaç olduğu varlık olarak görmüşlerdi. Öte yandan İslam filozofları bu varlık tasavvuru içinde aşk ve iştîyak tabirlerine yer vererek üst varlıklar ile alt

10 İbnü’l-Arabî, *Fusûsu’l-Hikem*, s. 25.

11 İbnü’l-Arabî, *Fusûsu’l-Hikem*, s. 237; a. mlf., *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I: 359.

varlıkların irtibatını tarif etmişlerdir. Kelamcılar ise başka bir tasnif biçiminden yine aynı sonuçlara ulaşmış, hatta İslam filozoflarına göre daha çok mümkünün varlıktaki yerini zayıflatan görüşler ileri sürmüşlerdi. Ancak sûfilerin 'ilahi sevgi' esaslı Tanrı tasavvuru¹² Mutlak Varlık ile sınırlı varlıkların ilişkisini belirler ve bu ilişkiyi birbirlerine karşı duydukları 'kavuşma özlemi' şeklinde dile getirmeye imkân verir. Tanrı kendisinden var olan bütün varlıklara özlem duyar. Bu yönüyle Tanrı, âlemi sever, âlemdeki her bir şeyi, özellikle de insanı sever. Âlemi var etmenin nedeni de bu sevgidir. İbnü'l-Arabî bazen 'sevgi' kelimesinin yerine rahmet kelimesini kullanır. Bu durumda âlemin kaynağı, ilahi rahmettir. Rahmet, iyilik, varlık, sevgi gibi pozitif kavramlar arasında bir ilişki kurularak bunların karşısına kötülük, yokluk, gazap gibi olumsuz kavramlar yerleştirilmiştir. Bu yönüyle İbnü'l-Arabî İslam düşünürlerinin varlık teorileriyle irtibat kurarak *iyimser* varlık görüşünü ortaya koyar.¹³ Gerçekte bu sevgi ve özlem, Tanrı'nın kendisini sevmesi ve kendisine duyduğu özlemden ibarettir. Çünkü Tanrı gerçekte kendi kemalini sevmektedir.¹⁴ Doğrudan ya da dolaylı olsun, bir şeyin gerçekte kendini sevmesi, Konevî'nin tasavvufi bilginin ilkelerinden söz

12 Bu konuda sûfilerin görüşleriyle İslam filozof ve kelamcılarının görüşlerinin bir karşılaştırması için bkz. Ebu'l-Ala Affi, "İslam'ın Aklî ve Tasavvufî Yorumları", *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, İz Yay., 2000, s. 48 vd.

13 İbn Sînâ, *Metafizik*, Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul, Litera Yay., 2005, II: 101 vd. Bu düşünce yaklaşık olarak bütün filozofların ve sûfilerin ortak kanatıdır. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I:118; Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği: Miftâhü'l-gayb*, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, İz Yay., 2000, s. 21.

14 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 25. İbnü'l-Arabî şöyle der: "Hak, sayısız güzel isimleri bakımından emrin tümünü içeren 'kuşatıcı bir varlıkta' isimlerini tek tek görmek ve o varlık vasıtasıyla kendi sırrının kendisine görünmesini istedi. Varlık ile nitelenmiş olması nedeniyle 'kendisini görmek istedi' de denilebilir; çünkü bir şeyin kendisini kendisi vasıtasıyla görmesi, ayna gibi başka bir şeyde görmesine benzemez. Aynada kişi, bakılan cismin yansıttığı bir biçimde kendisine görünür. O yer olmadan ve kişi ona bakmadan önce, böyle bir biçim ortaya çıkamazdı. Bunun için Hak [isimlerini ya da kendisini görmek üzere] bütün âlemi ruhsuz bir beden gibi yarattı. Âlem, tıpkı cilasız bir ayna olarak var oldu."

ederken dile getirdiği bir düşüncedir. Bu düşünce 'Bir' den bir çıkar' ilkesinden hareketle ortaya konulan birtakım alt kaidelere dayanır. Kaidelerden birisi, 'Bir şeyin ancak kendisine benzer bir şey tarafından bilinebileceği' şeklindedir. Başka bir alt kaide ise 'Bir şey kendisiyle arasında bir ilişki bulunan başka bir şeye etki edebilir' şeklinde dile getirilir.¹⁵ Öyleyse etki-etkilenme, bilgi-bilinme, sevme-sevilme gibi her türlü eylem, iki şey arasında bir ilişkinin bulunmasına bağlıdır. Konevî'nin vardığı sonuç, bir şeyin gerçekte kendini seveceğidir. İbnü'l-Arabî bu ilkeyi *Fusûsu'l-Hikem*'de iki yerde yorumlar: Birincisi arzu gücünün insanın davranışlarındaki yeriyle ilgilidir. Arzu gücü, gerçekte insan davranışlarının ardındaki gerçek saiktir.¹⁶ Bu saik, insanı bütün hareketlere yöneltir ki bunlardan birisi de ibadettir. Başka bir ifadeyle insan ibadetini de arzu gücüyle yerine getirir. İbnü'l-Arabî 'Arzu gücü olmasaydı, insan ibadet etmezdi' der.¹⁷

Meselenin bir yönü, insan davranışlarında ana saik olarak arzunun ve sevginin rolüdür. İbnü'l-Arabî aynı düşüncüyü Musa Fassi'nda da ele alır ve Hz. Musa'nın -görünüşte- korku nedeniyle kaçışını açıklarken kaçışın gerçekte kurtuluşa duyulan *sevgi* nedeniyle gerçekleştiğine dikkat çeker. Hareket ancak sevgi nedeniyle olabilir.¹⁸ Bunun sebebi asıldaki hareketin bilinmek arzusuyla ortaya çıkmış olmasıydı. İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde asılda olan, varlığın bütün mertebelerindeki tikellerinde tezahür edeceği için, her hareket bu ilkeyle gerçekleşmelidir. Muhammed Fassi'nda ise meseleyi ölüm karşısında insanın tavrıyla ele alır.¹⁹ İnsan ölüm karşısında bir korku duyarken aynı zamanda Tanrı'ya kavuşmaya özlem duyar. Bu arzu ve özlem, insanın kemale duyduğu özlemdir. Çünkü insan, bir parça

15 Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 15.

16 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 214.

17 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 215.

18 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 223.

19 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 223.

olarak, eksiktir ve ancak Tanrı'ya kavuşmayla kemale erebilir. Öyleyse insanın ölüm karşısındaki tavrı, iki duygu arasında gidip gelir: korku ve istek. Meselenin bir yönü de Tanrı ile ilgilidir. Tanrı da insana kavuşmak ister. Daha doğru bir ifadeyle, aradaki engelin kalkarak, insanın şah damarından daha yakın olan Tanrı'ya kavuşmasını ister. Tanrı tarafından duyulan bu istek 'bütünün parçaya duyduğu özlem' diye dile getirilir ve insanın isteğini önceler ve ona kaynaklık eder. Ancak burada İbnü'l-Arabî Tanrı yönünden meseleye başka bir açıdan daha bakar. O da Tanrı'daki bu özleme eşlik eden *tereddüt* fiilidir. Tanrı, bir 'bütün' olarak parçanın kendisine kavuşmasını istemekle birlikte aynı zamanda parçadaki korku nedeniyle onun canını almada *tereddüt eder*.²⁰ İbnü'l-Arabî meseleyi açıklarken insan aklının Tanrı'yla ilişkilendirmede güçlük çektiği tereddüt, nahos bulmak, alay etmek, tuzak kurmak gibi yaratıklarla ilgili nitelik ve eylemlerin Tanrı'yla nasıl ilişkilendirilebileceğini ele alır.

İbnü'l-Arabî bütün-parça ilişkisini Tanrı-âlem, Tanrı-insan daha özelde Tanrı-Âdem ilişkisiyle ele alırken Âdem-Havva ilişkisinde de aynı konuyu inceler. Havva'nın Âdem ile ilişkisi Âdem'den yaratılmış olması nedeniyle Âdem'in Tanrı tarafından yaratılmasının bir misalidir. Bu yaratılışa İbnü'l-Arabî çeşitli vesilelerle değinir, ancak esas itibarıyla İbnü'l-Arabî için dikkate değer husus, erkeğin kadına duyduğu özlem ve arzuyla Tanrı-insan arasındaki özlemin benzerliğidir. Erkek-kadın ilişkisinde Tanrı-insan arasındaki özlemi anlayabilecek bir örnek bulabileceğimiz gibi erkek ile kadın, başka bir ifadeyle bir türün iki farklı cinsi arasındaki ilişki Tanrı-insan ilişkisini en iyi açıklayan örnektir. Bu husus, gerçekte, kemalini bir insan olan Havva'dan yine bir insan olan Âdem'e istidlalde bulan *görünenden görün-*

20 Uzunca bir kudsi hadisin bir parçası olarak zikredilen ifade şöyledir: "Mümin bir kulunun canını almakta tereddüt ettiğim kadar hiçbir şeyde tereddüt etmiş değilim... O ölmek istemiyor, ben de onun üzülmesini istemiyorum." Bkz. Buhârî, *Sahih*, Rikak: 38.

meyene istidlalin bir parçasıdır. Her ikisinin ilişkisi ise insanın Tanrı ile ilişkisini anlayabileceğimiz en iyi örnektir. Bu nokta, İbnü'l-Arabî'nin Mevlana'nın *şeb-i arûs* kavramını anlamaya yardımcı olacak şekilde bütün-parça ilişkisi ekseninde *ölüm* fikrini ele aldığı yerdir. Erkek kadına duyduğu özlemi cinsel ilişkiyle gayesine ulaştırdığı gibi insan da bütüne, yani Hakk'a dönük seyr ü sülûkunu ölüm vasıtasıyla kemale erdirir. Öyleyse ölüm, insan kendisinden doğal olarak korksa bile, kemale ulaşmanın nihai aracıdır ve bu yönüyle o en çok *düğün gecesine* benzetelebilir. İbnü'l-Arabî ölüm fikrini başka açılardan temellendirir. Bunlardan birisi 'dünyanın hamileliği' veya 'dünyanın yükü' diye isimlendirdiği bir terimle meseleyi açıklayıdır. 'Dünyanın çocukları'²¹ tabiri İbnü'l-Arabî'de sık geçen terimlerden birisidir ve genellikle kendisini dünyaya verenler anlamında olumsuz bir içerik taşır. Bu yönüyle dünyanın çocukları ahiret çocuklarının mukabilidir. Her ikisinin karşısında 'dünya ve ahiretin babaları' olan arifler vardır. Öte yandan doğa, unsurlar, felekler, akıllar vs. gibi varlık mertebelerinin farklı unsurları için 'ana-baba' deyimini kullanması²² ve türeyişi doğum şeklinde açıklaması bilinen hususlardır. Ancak dünyanın hamileliği ve bu hamileliğin ölüm ile doğuma dönüşmesi, yine *şeb-i arûs* ile ilişkilendirilebilecek bir düşüncedir. İbnü'l-Arabî'ye göre hamile olan dünya, insanı doğurur ve insan ölüm vasıtasıyla yeni hayatına başlar. Bu düşünce, farklı şekillerde tasavvufta yer edinmiştir. *İkinci doğum* diye terimleştirilen manevi doğum buradan ortaya çıkar.

Öte yandan *şeb-i arûs* kavramının, *arâisü'l-Hak*, yani 'Hakk'ın gelinleri' kavramıyla irtibatından Mevlana'da ve başka sûflerde gördüğümüz nefsin dışılığı konusu ortaya çıkar. Bu düşünce ayrıntılı bir şekilde İbnü'l-Arabî tarafından dile getirilmiştir. İbnü'l-Arabî'nin 'Âlemde erkek yoktur' şeklinde dile getirdiği

21 Suâd Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, s. 167.

22 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I: 411.

mutlak dışılık fikri, varlığın etkin ve edilgen kutupları arasında kurulan bir ilişkiye dayanır. Başka bir ifadeyle bu düşünce, dışılığı cinsiyet olarak değil, bir edilgenlik kategorisi olarak ele almak ilkesinden hareket eder. Bu durumda Tanrı mutlak etkin, bütün âlem ise O'nun etkisinin ortaya çıktığı edilgenliği ve dışılığı temsil eder.²³ İbnü'l-Arabî dışılığı edilgenlik kategorisi olarak görse bile, Muhammed Fassi'nda dile getirdiği gibi paradoksal bir şekilde dışılığın etkin hale dönüşmesinden söz eder. Bu yönüyle dışılık kavramının ontolojik karşılığı, illettir.²⁴ Başka bir ifadeyle ilk dışılık, varlığın zuhur etmesini sağlayan nedendir. Bu yönüyle İbnü'l-Arabî dışılığı bir türün iki kutbundan birisi olarak görme alışkanlığını aşmak için, *ontolojik dışılık* diye isimlendirilebilecek bir kavrama ulaşır ve onu varlığın nedeni sayar.²⁵

Cüzi Bilgi ve Külli Bilgi:

Fili Parçasıyla Bilmek ve Filin Bütünü Bilmek

Mesnevî'deki bazı öyküler, ilah-ı mutekad görüşüyle paralel bir şekilde açıklanabilir. Bunların arasında Hz. Musa ile çobanın hikâyesi,²⁶ karanlık odadaki insanların fili tanımlama çabaları zikredilebilir. İlah-ı mutekad bahsi, tasavvufun en önemli konularındandır. Meseleyi tasavvufun ana mevzusu haline getiren ve terimlerini ortaya koyan kişi, hiç kuşkusuz İbnü'l-Arabîydi. İbnü'l-Arabî ilah-ı mutekad, rabb-ı has, ilah-ı mahlûk vb. gibi terimlerle bu düşüncenin bilgi ve varlıkla ilişkili çeşitli boyutlarını

23 Bu yönüyle İbnü'l-Arabî'de önemli bir kavram grubu 'baba' ve 'annelik' terimleriyle ifade edilir. Bkz. Suâd Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, s. 98.

24 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 240.

25 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 240.

26 Hikâyenin ilah-ı mutekad düşüncesiyle irtibatı hakkında bkz. Ekrem Demirli, "Mesnevî'yi Fusûsu'l-Hikem'e Göre Yorumlamak", *Tasavvuf Dergisi*, Sayı: 14, s. 351 vd. Ayrıca bkz. Ekrem Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafiziği*, İstanbul, Süfi Kitap, 2013, ss. 202-234.

dile getirir.²⁷ Körler ya da karanlık bir odada bulunan insanlar ile filin ilişkisi, insanın mutlak hakikat ile ilişkisini anlatmak bakımından önemli unsurlar taşır. Karanlık odadaki insanlar bir fili tanımaya çalışırken görme imkânından yoksun oldukları için fili ancak dokunma duygularıyla tanıyabileceklerdir. Bu durumda herkes filin bir yönüne temas ederek yargısını verir. Kısacası herkes, filin bir parçasıyla fili tanımlamaya kalkacak ve sonuçta hiç kimse fil hakkında bütüncül bir tanıma ulaşamayacaktır.²⁸

Bu hikâyede filin, insanın farklı idrak araçlarını kullanarak ve farklı yöntemler takip ederek ulaşmaya çalıştığı *mutlak hakikati* temsil ettiği açıktır. 'Hakikat' derken en geniş ve genel anlamıyla hakikati dikkate almak gerekir. Bu yönüyle *hakikat* adı altına sonsuz sayıdaki tikellerin hakikati girdiği gibi Tanrı, insanın bilmek istediği nihai hakikati temsil eder. Sûfîler, şeylerin hakikatlerinden söz ederek Metafizik'i isimlendirmek istediklerinde ona *İlm-i hakâik* adını verirken Tanrı'dan hareketle onu isimlendirmek istediklerinde *İlm-i ilahi* ya da *Marifetullah* adını verirler.²⁹ Her iki isimlendirme tarzı da aynı düşünceden hareket eder. Burada hikâyenin bazı unsurları üzerinde durabiliriz: Birincisi insanların karanlık bir odada bulunması, onların eşit bir durumda hakikati algılamaları bakımından önemlidir. Sûfîlere göre sırf karanlık, insanın hiçbir şeyi idrak edemeyeceği hali anlatırken sırf ışık da idraki imkânsızlaştırır.³⁰ Buradan hareketle sûfîler, algının gerçekleşebilmesi için ara durumlardan söz eder. Bu ara durumlar genellikle berzah kavramıyla anlatılır ve idrak ancak saflık ve mutlaklıktan belirli bir sınırlanmaya doğru geçildiğinde mümkün olabilir. Algının gerçekleşmesi ara durumların varlığına bağlıdır.

27 Suâd Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, s. 361.

28 Hikâye hakkında bkz. Mevlana, *Mesnevî*, Çev. Veled İzbudak, MEB, III: 101.

29 Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 9.

30 Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 22.

İnsanlar eşit şartlarda bir fili algılamaya kalktıkları sürece, yargılarındaki eksiklikte eşit olacaklardır. Birinin filin ayağına teması, diğerinin hortumuna veya kulağına teması durumu değiştirmez. Hepsini bir araya getiren ana unsur, bilgilerinin bütün karşısında eksik kalmasıdır. Ancak yine de herkes belirli bir ölçüde gerçeğe ulaşmıştır. Çünkü ayağın, kulağın, hortumun vs. file ilgili olmadığını söylemek mümkün değildir. Öyleyse sorun, birinci aşamada, parça hakkındaki bir bilgiyi bütüne teşmil ederken kendini gösterir. Hikâyenin bağlamından ortaya çıkan ikinci sorun ise karanlık odadaki insanlara sadece parça hakkında bir bilgi edindiklerini, bütünün ise farklı bir şey olduğu bilgisini kimin vereceğidir.

İnsanlar niçin farklı görüşler ve inançlara yönelmişlerdir? İnsanların hakikate ulaşmadaki başarısızlıkları, sûfleri de derinden ilgilendiren önemli bir sorundur. Bu yönüyle tasavvufî yöntemin hakikate ulaştırıcı bir yöntem olarak ortaya çıkma süreci, aynı zamanda sûflerin farklı yöntemlere dönük eleştirilerinin de bir tarihidir. Sûflerin Tanrı tasavvuru, -insanın iradesi ve çabasının dışında- Tanrı'nın kendi iradesiyle bilinme arzusu fikrine dayanır. Bu durumda insanların hakikati herhangi bir şekilde idrak edemediklerini söylemek, Tanrı'nın iradesinin gerçekleşmemiş olduğunu söylemek anlamına da gelecektir. Hâlbuki sûflerin bilgi görüşlerinde üzerinde durdukları en önemli husus, Tanrı'nın herhangi bir bilgi nesnesi gibi ele alınmamasıdır. Biz irade sahibi, canlı, kadir, konuşan bir Tanrı'yı bilmeye çalışıyoruz ve her şeyden önemlisi bizim bu irademiz Tanrı'nın iradesince öncelenmiştir. Öyleyse fil örneğinden meseleye baktığımızda, herkes fil hakkında bir bilgi edinmiştir ve bu bilgi büsbütün anlamsız ve boş değildir.

Sûfler iki husus üzerinde durmuşlardır: Birincisi idrak araçlarındaki yetersizlikler insanların kesin hakikate ulaşmalarını imkânsızlaştırmaktadır. Bu yaklaşım, ilk kabulde çelişmez. Tanrı

kendi iradesiyle bilinmek istese bile O'nun kendisine sunduğu imkânlar insan tarafından daraltılmış ve belirli bir alanda sınırlandırılmış olabilir. Bu durumda insan, mutlak hakikati sadece -körlerin fili tanimasındaki gibi- parçacı bir şekilde bilebilir. Hâlbuki Tanrı insana hakikati bütünlüğü içinde kavrayabileceği imkânlar vermiştir. En geniş anlamıyla hayal ve akıl gücü³¹ diye isimlendirebileceğimiz bu güçler, birlikte kullanıldığında Tanrı'nın iradesiyle aradaki çelişki ortadan kalkacaktır. Bu durumda nihai hakikat, 'O'dur ve O değildir' diye paradoksal bir yargıyla dile getirilir. Bunun başka bir ifadesi ise özellikle *Fusûsu'l-Hikem*'in ana fikrini teşkil eden *tenzih ve teşbih arasındaki Tanrı tasavvurudur*.³²

Sûfîlerin üzerinde durduğu ikinci husus ise birinciye göre daha karmaşık düşüncelere dayanır. Bu yönüyle sûfîler, bir anlamda insanların görüş ayrılıklarına mazeret arar ve onları mazur sayar. Başka bir ifadeyle görüş ayrılıkları insanların birbirlerini suçlamasına yol açsa bile, arifler onlardan her birinin hangi kanaate niçin vardığını anlar ve bunu belirli bir ölçüde makul sayar. Bu yönüyle görüş ayrılıkları, sadece kullanılan yöntemlerden ve düşünme araçlarından kaynaklanmaz. Bunun yanı sıra, bilmek istenilen şeyin tabiatı görüş ayrılıklarının ana nedenidir.³³

Ancak karanlık odadakilerin fili tanımlamasını bu sınırdan bıraktığımızda, Mevlana'nın hikâyesini olduğu kadar sûfîlerin bilgi görüşlerini anlamada büyük bir yanılgiya düşme ihtimali vardır. Başka bir ifadeyle İbnü'l-Arabî ya da Mevlana, böyle bir vakıayı olduğu gibi kabullenmekte midir, yoksa bu hikâyeye başka bir şey mi anlatılır? Çünkü hikâyeyi olduğu gibi aldığı-

31 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 64 vd.

32 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 63.

33 Sadreddin Konevî, *Fatihâ Tefsiri: İcâzü'l-beyân*, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, İz Yay., 2000, s. 55 vd.

mızda, mutlak bir görelilik ortaya çıkar ve hiç kimse kesin bilgi iddiasında bulunamaz. Acaba böyle bir hüküm, Mevlana'nın amacıyla ve genel düşüncesiyle uyuşur mu? Mevlana kendisini ya da daha genel anlamıyla sūfiyi ve onun dayandığı epistemolojik araçları ve zemini, karanlık odadakiler ve onların bilgi araçlarıyla bir ve eşit mi sayar? Bu sorun, günümüzde de farklı amaçlarla tartışılan hakikatin birliği, çoğulculuk, dinler arası ilişkiler, nesih gibi konularla doğrudan irtibatlıdır. Hikâyenin doğru anlaşılması, hoşgörü ve müsamahayı düstur edinmekle birlikte tasavvufi bilginin farklılık ve üstünlüğünü savunan sūfilerin görüşlerini doğru yorumlamak bakımından mühimdir.

Hikâyenin ana fikrini anlamak bakımından yardımcı olabilecek başka bir hikâyeye, yine *Mesnevî*'de geçer. Hikâyede aynı şeyi isteyen insanların, kelimelerin yol açtığı belirsizlik nedeniyle düştükleri görüş ayrılıkları anlatılır. Dört insan bir iş karşılığında kazandıkları parayla yemeklik bir şey satın almaya karar verir. Her biri kendi dilinde üzüm almak istediğini söyler, fakat birbirlerinin dillerini bilmedikleri için anlaşamazlar.³⁴ Mevlana bu anlaşmazlığı, bir arife çözdürür. Arif parayla onlara üzüm satın alır ve hepsi muradına erer.

Hikâyede arifin rolü, Mevlana'nın esas itibarıyla üzerinde durmak istediği husustur. Arif, her birinin farkında olmadığı üst ve dışarıdan bilgiyi temsil eder ya da arif, dört kişinin dilini bilen kişidir. Dört kişinin dilini bilmek, yine ilah-ı mutekad konusuyla irtibatlandırılabilir. Arif ilah-ı mutekad bahsinde, herkesin Tanrı hakkındaki inançlarını anlayabilen yegâne kişidir.³⁵ Arif -herkes gibi- Rabbi hakkında bir inanç sahibi olsa bile, başkalarının Rableri hakkındaki inançlarını sadece arif anlayabilir ve onların kavramsal hatalarını düzeltir. Arifin oynadığı rol, kullandıkla-

34 Mevlana, *Mesnevî*, II: 283.

35 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 131.

rı kavramlarla sınırlı kalan ve diğerini anlamayan kimselerin arasında bir iletişim vasıtası olmakla ilgilidir.

Benzer durumu fil hikâyesinde görebiliriz. Karanlık odadaki insanlar, dışarıdan bir uyarıcı gelmediği sürece kısmi bir bilgiye sahip olduklarını anlamayacakları gibi kısmi-cüzi bilgilerini nihai bilgi saymaktan da geri durmayacaklardır. Bu kısmi bilgiden hareket ederek birbirlerini suçlayacak, doğru görüşe her biri kendisinin sahip olduğunu ileri sürerek tahakkümde bulunmak isteyecektir. Bunu 'delilleri denk' olan insanların çatışması olarak görebiliriz. Karanlık odanın dışından bir hâkim gelmelidir ve odada bulunanlar hakkında hükmünü vererek onları *uyarmalıdır*.

Böylelikle Mevlana'nın esas amacı ortaya çıkar: eşit imkânlarla sahip insanlar üzerinde hüküm sahibi olabilecek bir üst bilgi imkânını izah etmek ya da bu bilgiye sahip kimsenin rolünü tespit. En genel anlamıyla Peygamber ve onun bilgi kaynağı olan vahiy, bu üst bilgiye tekabül eder. Vahiy olmadığı sürece Metafizik bahislerde aklın ya da duyuların birbirlerini nakzetmesi ve kesin bir bilgi vermesi mümkün değildir. Herkes diğeriyle karşılaştırılabilecek görelî bir bilgi sahibi kalmaya devam edecektir.

Mevlana'nın dört ayrı dilde üzümün anlamını bilen arifi, *Fusûsu'l-Hikem*'de sürekli karşılaştığımız bir öznedir. Bu yönüyle İbnü'l-Arabî söz konusu arife Nuh Fassi'nda *Muhammedî*, ya da -söz gelişi- Yusuf Fassi'nda *Muhammedî Yusuf* diye atıf yaparak yorum hakkını ona bırakır.³⁶ Muhammedî gerçekte Hz. Peygamber'e uyan velidir. Bu yönüyle *Fusûsu'l-Hikem*, farklı dönemlerde peygamberler tarafından dile getirilen tevhit ve ona bağlı meselelerin *Muhammedî* gözle yorumlandığı bir kitaptır. Başka bir ifadeyle *Fusûsu'l-Hikem*'de anlatılan konuları önemli kılan şey, onları yorumlayan ve Muhammedî bir velide

36 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 65.

temessül etmiş olan *üst ve kuşatıcı* gözdür. Nuh Fassı'nda akıl gücüyle hayal gücü arasındaki çatışmanın metafizik bahsindeki yansımaları ele alınırken bilginin son mertebesi olan hayret konusu, Muhammedî velinin gözüyle yorumlanır. Muhammedî –ki burada açık bir şekilde İbnü'l-Arabî'nin kendisidir- hayreti ilahi bilginin sonu sayar ve Allah hakkındaki hayretinin artmasını ister. Yusuf Fassı'nda *Muhammedî Yusuf* tabirini kullanır ve rüyanın anlamını Hz. Peygamber'in gözüyle yorumlar.³⁷ Her durumda İbnü'l-Arabî'nin metinlerinde açık ya da gizli bir şekilde 'yorumlayan bir göz' vardır ve bu göz Mevlana'nın hikâyesindeki *dilleri bilen arife* ya da körlerin fil hakkındaki bilgilerini değerlendiren *gören göze* karşılık gelir. Bu itibarla Mevlana, arifin bilgisini birbirlerinin dillerini anlamayanlar ile ya da karanlık odada fili tanımaya çalışanlar ile bir tutmaz. Arif, başka bir bilgi kaynağıyla –ki bu kaynak özellikle İbnü'l-Arabî'nin dile getirdiği gibi vahiydir- fil hakkında doğru bilgi verebilen yegâne kişi olduğu gibi insanların verdiği bilgi hakkında da yargı verebilecek yegâne kişidir. Buradan hareketle İbnü'l-Arabî muhakkik sûfleri bütün dönemlerde insanların hakikat tasavvurları hakkında 'yargı verme' salahiyetine ve liyakatine sahip kimseler olarak niteler.

Bu konu başka bir hikâyeye daha irtibatlıdır. Mevlana'nın sürekli bir duvarı parlatan sanatkârlar ile diğer duvara resim yapan ressamı anlattığı öykü, ilk bakışta sûfler ile akılcılar arasındaki ilişkileri açıklayan bir örnek sayılabilir. Hikâyeye göre yöntemler farklı olsa bile, herkes hakikate ulaşır, farklılık sadece yöntemlerdedir. Ancak hikâyeyi bu sınırdan tutmak, özellikle İbnü'l-Arabî'nin ve Konevî'nin düşüncesiyle çelişen birtakım sorunlara yol açabilir.

37 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 105 vd.