

İbn Arabî'ye Göre İnsan-Âlem, İnsan-Allah İlişkisi*

Nasr Hâmid Ebû Zeyd
(trc. Semih CEYHAN*)

I. İNSAN-ÂLEM

1. İnsan ve Âlem (Genel Bir Karşılaştırma)

İbn Arabî'nin insan ve âlem arasında kurduğu ince ve detaylı paralelliği incelemek sözü uzâtmak olacaktır.¹ Burada sadece genel benzerlik yönlerini ortaya koymakla yetineceğiz. İnsan tecellîgâh olmak bakımından hem varlık mertebelerinin sonuncusu hem de en yücesidir. Ancak buradaki sonuncu olmaklık zamansal açıdan değildir. Zira İbn Arabî'nin kevn âlemine dair dairesel tasavvurunda zamanın yeri yoktur. Sonuncu olmaklıktan kastedilen, kevn âleminin tüm hakikatlerinin insanda toplanması ve varlık dairesinin tamamlanmasıdır. İlk akıl (kalem) amâ mertebesinde ilk yaratılan ve varlık mertebelerinin ilki ise, insan da ontolojik açıdan mertebelerinin sonuncusudur ve insanın varolması ile varlık mertebeleri nihayete erip, daire tamamlanır. "Allah'ın yarattığı ilk şey akıldır ve akıl cinslerin ilkidir. Yaratılış insan cinsinde sona erer ve daire tamamlanır. Dâirenin iki yarısı arasında yani kalem olan ilk akıl ile son varlık insan arasında bulunan âlemin cinsleri diğer bir ifadeyle Allah'ın tüm mahlûkâtı yer alır."²

Varlığın bu dairesel tasavvuru, zihinlerimizden zamandaki sonluluk anlayışını gidermeyi zorunlu kılar. Zira insan ve akıl, varlık dairesinin iki yarısını

* *Felsefetü't-te'vil: Dirâse fi Te'vili'l-Kur'an inde Muhyiddin b. Arabi*, Beyrut: el-Merkezü's-Sekâfiyyi'l-Arabî, 1996, s. 157-193.

** Dr. Araştırmacı, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi.

1 Paralellik konusunda ayrıntılı bilgi için bk. İbn Arabî, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye I-IV*, Beyrut: Dâru Sâdır ts., 1/120-121, 2/70, 446-447. İbn Arabî, *Ukletü'l-müstevfız*, nşr. Henrik Samuel Nyberg (*İnşâü'd-devâir* ve *et-Tedbirâtü'l-ilâhiyye* ile birlikte), Leiden, 1339, s. 32-33; *İnşâü'd-devâir*, s. 21-32; *et-Tedbirâtü'l-ilâhiyye*, s. 108-109, 210 ve sonrası.

2 *Fütûhât*, I, s. 125.

temsil ederler. Burada sonluluğu, insana baktığımız açığı esas alarak anlamamız gerekir. Bu açı, oluş ve bozuluş veya bu durumdaki âlem açısıdır. Bunun aksine insana ulûhiyet açısından bakarsak, İbn Arabî'yle birlikte, insanı varlıkta ilk olarak niteleyebiliriz. "O mertebesiyle ilk (evvel), varlığıyla sondur (âhir). İnsan mertebe açısından bedeninin varolmasından daha öncedir."³ Varlığın iki yarısının -insan ve kalem- bir dairede birleşmesi, bize dairenin çemberi üzerinde birbirini takip eden noktaların başlangıcı yapacağımız bir noktaya dayanarak, dairedeki bir sıfatı diğer bir tabirle noktayı değiştirme fırsatı tanıyacaktı.

İnsanı evvel ve âhir sıfatlarıyla niteleyebildiğimiz gibi, zâhir ve bâtın sıfatlarıyla da niteleyebiliriz. Bu sıfatlar birbiriyle çelişik sıfatlardır. Bâtın sıfatı, ruhânî insanın ilk olması, zâhir sıfatı ise kevn âlemindeki insanın sonda gelmesi ile irtibatlıdır. İnsan, kendisine varlık kazandıran ilâhî isimlerin kendisinde bâtın olmaları haysiyetiyle bâtındır. İnsan, kevn âleminin hakikatlerinin, kendisinin unsurlardan oluşan zâhirî sûretinde zuhûr etmesi yönünden zâhirdir. Daha önce bahsettiğimiz gibi, kevn âleminin her bir hakikatinin zâhir ve bâtını var ise, insanın da zâhir ve bâtınının olması doğaldır. Ancak insan ile kevn âleminin hakikatleri arasındaki fark, niceliksel değil niteliksel-dir. Zira insanda hem ilâhî isimlerin hem de kevn âleminin bütün hakikatleri toplanmıştır. "İnsan kevn âlemindeki sûreti açısından âhirdir. İki sûretle zâhirdir; kendisinde ilâhî sûret bulunması itibariyle kevn âlemindeki sûretten bâtındır."⁴

İnsana izâfe edilen evvel, âhir, zâhir, bâtın gibi birbiriyle çelişik sıfatları, göstergelerini fazla değişikliğe uğratmayan bazı düzenlemelerle âleme de yükleyebiliriz. Daha önce değinildiği gibi âlem, hudûs (hâdis olmaklık), kadem (kadîm olmaklık), zuhûr (zâhir olmaklık), butûn (bâtın olmaklık) ile nitelenebilir. Nitekim âleme, ilâhî ilimdeki ilmî varlık mertebesinde bulunması açısından baktığımızda kadem ve butûn ile; duyulur taayyün veya aynî vücûd (hâricî varlık) mertebesinde yer alması açısından baktığımızda zuhûr ve hudûs sıfatlarıyla niteleriz.

Bu ve benzeri sıfatları mutlak hayal mertebesinin diğer üç seviyesine izâfe edebileceğimiz gibi, zararsız bazı düzenlemelerle ulûhiyete de izâfe edebiliriz. Nitekim bu sıfatlar, ne var ne yokturlar; ne kadîm ne de hâdistirler. Yani ilâhî ilimdeki bâtınlık hâlinde aynî (hâricî) varlıkla mevcûd degillerdir. Zira ancak

³ Fütûhât, III, s. 343.

⁴ Fütûhât, II, s. 468.

zâhiri mümkün varlıkların sûretlerinin aynalarında mevcûddurlar. Bunun anlamı şudur: Dört sıfat (evvel, âhir, zâhir, bâtın) âlem ve insana verilebildiği gibi, aynı derecede dört seviyeli mutlak hayal mertebesine de verilebilir. Ancak bu, mertebelerin aynı seviyede yer aldığı anlamına gelmez. Dört sıfat (evvel, âhir, zâhir, bâtın) her bir mertebede kendilerine özel anlam kazanır. Bu özel anlam, mertebenin tabiatından ve icra ettiği ontolojik ve epistemolojik işlevinden kaynaklanır ve şu söylenebilir ki, mertebeler arasındaki mutâbakat, bütünüyle eşit olduklarına değil, paralelliğe dayanır.

Âlem büyük insandır, insan ise küçük âlemdir. Âlem, cüz'leri ayrışık insandır, insan ise cüz'leri bitişik âlemdir. Âlem ve insan, ulûhiyetin bâtınlık halinden zuhûrunu simgeliyorsa, âlem çok olan ilâhî isimleri simgelerken, insan "Allah" isminde tecelli ettiği haliyle ulûhiyeti cem' halinde olmak üzere simgeler. İnsan düşüncesi, tüm ayrıntılarıyla âlemi kuşatamazken, düşünce ve idrâk insanı kuşatabilir. "Âlemi büyüklüğü ve azameti nedeniyle idrâk etmeye insanın gücü yetmez. Oysa idrâk, sûret ve beden açısından hacmi küçük olan insanı ve kendisine yüklenen rûhânî kuvveleri kuşatır. Allah bütün mâsivâyı insanda düzene koymuştur ve insanın her bir cüz'ü, kendisinden zuhûr edip ortaya çıkaran ilâhî ismin hakikatiyle irtibatlıdır. Bütün ilâhî isimler insanla irtibatlı olup, hiçbir şey insandan bağımsız değildir. Zira Âdem "Allah" isminin sûretinde yaratılmıştır. "Allah" ismi bütün ilâhî isimleri kendisinde toplarken, insan -hacmi küçük de olsa- bütün mânaları kendisinde biraraya getirir. O olduğundan daha küçük olsa bile ondan insan ismi zâil olmaz."⁵

İnsan-âlem ilişkisi bir tür karşıtlığa dayandığı gibi, benzeşmeye de dayanır. Karşıtlık burada niceliksel değil nitelikselidir. Şöyle ki, âlemin hakikatleri bütünüyle insanda mevcuttur. Aradaki fark, hakikatler insanda toplu halde bulunurken, âlemde ayrı ayrı ve perakende bir şekilde yer alır. İbn Arabî'nin insan ve âlem arasında kurduğu paralellik, bizâtihi insanın âlemin bir parçası olmasını ortadan kaldırmaz. Ancak bu parça, orjinal ve önemli bir parçadır ve beden için ruh mesâbesinde olduğu söylenebilir. İnsan olmadan âlemin varlığı "ruhsuz bir bedenden ibarettir. Cilasız bir ayna... Durum âlem aynasının cilalanmasını gerektirdiğinde Âdem bu aynanın cilası ve bu sûretin ruhu olmuştur."⁶

İnsan-âlem ilişkisi ruh-cesed, merkez-daire⁷, cem'-fark ve küçüklük-büyükçülük ikilikleriyle açıklanabilir. Bununla birlikte, bu durum, ikiliklerin be-

5 *Fütühât*, II, s. 124, ayrıca bk. *Ukletü'l-müstevfiz*, s. 45-47, İbn Arabî, *Anka-i muğrib fi Hatmi'l-evliyâ ve Şemsi'l-mağrib*, nşr. Muhammed Ali Sabih, Mısır, 1373/1954, s. 37.

6 *Fusûsu'l-hikem*, s. 49. Bk. *Fütühât* I, s. 439.

7 Bk. *Fütühât*, II, s. 446-447.

raberce ilâhî sûreti veya ulûhiyet hakikatlerinin sûretini simgelemeleri açısından her birinin diğerine paralel olmasını ortadan kaldırmaz. Eğer paralelliği matematiksel bir denklemde göstermek istersek, aşağıdaki şekilde olmalıdır:

Allah // insan // âlem

Yani insanın, denklemin iki tarafı arasında orta konumda bulunması zorunludur. Çünkü onun "iki tarafı bir araya getiren berzah"⁸ olduğu kabul edilmektedir. Âlem, Allah ile insan arasında orta konumda olursa, paralellik aynı derecede doğru olmaz. İnsan Allah'a paraleldir veya O'nun sûretindedir. Âlemin Allah'a paralelliği yahut O'nun sûretinde olması ancak insanın varlığı ile olur. "Âlem, insan ile Hakk'ın sûretindedir. İnsan -âlemsiz- Hakk'ın sûretindedir. Âlem -insansız- tam olarak Hakk'ın sûretinde değildir."⁹

İbn Arabî âlem-insan arasındaki ikili ilişkiyi, bazen varlık-yokluk arasındaki ikili ilişki aracılığıyla ifadelendirir. İnsan oluş âlemindeki unsurlardan varolmuştur, oluş âleminin bizâtihi unsurları yoktan varolmuşlardır. Bu düşünce bir açıdan insan varlığının sonda gelmesini, başka bir açıdan da insanın üstünlüğünü yansıtır. Çünkü neticede insan her ne kadar varlığını oluş âleminden edinse de, zâtına ait kemâli ve âlemin her hangi bir parçasıyla benzeşmemesi yönünden, oluş âleminde farklıdır. "İnsan dışında bütün âlem yokluktan varlığa gelmiştir. İnsan ise varlıktan varlığa zuhûr etmiştir: Farkın varlığından cem'in varlığına. Zira insanın hali, farktan cem'e; âlemin hali ise yokluktan varlığa doğru değişiklik gösterir. İnsan ile âlem arasında, varlık ile yokluk arasında olan vardır. Bu nedenle âlemde insan misli bir şey yoktur."¹⁰

Öyleyse denilebilir ki, İbn Arabî'nin insan-âlem ve insan-âlem-Allah arasında kurduğu paralellik, eşitlik ve örtüşmeye dayanmaz. Aksine paralellik, başkalığı yadsımayan bir tür benzerliğe dayanır. Âlem ve insan, ilâhî hakikatın sûretleridir. sûretlerin çoğalması aynaların çoğalmasına dayanır. Aynaların tabiatlarındaki farklılık, zorunlu olarak sûretin tabiatında da farklılığa yol açar. Sûret -tabiatı her olursa olsun- asıl değildir. Sûret asıldan başkadır. Bu açıdan insan -her ne kadar kendisinde hem ilâhî hem de oluşsal sûretleri toplasa da¹¹- Allah değildir. İnsan, oluş âlemi de değildir. "Bir şey Hakk'ında 'şunun sûretindendir' denilebilmesi için, o şeyin onun modlarından birisi olması gerekir. Ancak Hakk'ında denilmesi mümkün olmayan şey istisnâdır. Fakat

8 *Ukletü'l-müstevfiz*, s. 42.

9 *Fütühât*, III, s 343.

10 *Fütühât*, III, s. 390.

11 *Fütühât*, II, s. 468.

her biri diğerinin aynısı olmaksızın bir durumla ayrılmıştır. Dolayısıyla Hak Hak'tır, insan insandır, âlem âlemdir. Bunlar eşitlikle ayrışırlar. Eğer ortada aynların ayrışmasını sağlayan bir hakikat olmasaydı, 'bu şuna eşittir' hatta herhangi bir mecâz olmaksızın 'bu şunun aynısıdır' demen doğru olmazdı."¹²

İnsan âleme ve Allah'a eşittir. Fakat bu eşitlik ya da paralellik, bir yandan Allah ile insan, bir yandan da âlem ile insan arasında bir başkalığı olmağı ortadan kaldırmaz. İnsan âlemin ruhu ise, İbn Arabî'nin ulûhiyet hakikatleri ile âlemin hakikatleri arasında kurduğu paralellik çerçevesinde, âlemi bu paralellikte, insanı dışlayan bir esasta değil, insanı içeren bir esasta anlamamız zorunludur. Ayrıca İbn Arabî'nin bir açıdan âlemlerle, diğer bir açıdan da ulûhiyet hakikatleriyle paralel kıldığı şekilde insanı ilâhî ve kevnî sûretlerin kendisinde tam olarak ve yetkin bir şekilde temessül ettiği insan-ı kamil olarak düşünmemiz gerekir. O, ilk tecellîgâhı Âdem olarak addedilen insandır ve rasûller, nebîler, mirâsı üstlenen ârifler insanın rûhî hakikatinin muhtelif tecellîleri şeklinde kabul edilir.

Bu insan, âlemin ruhu olduğu müddetçe, âlem ebediyen bu ruhun mümes-silinden ve âlemin medârı olan halifeden yoksun kalmaz, âlemin dâimiliği ve sürekliliği onunla olur. Bu halifeye İbn Arabî "kutup" demektedir. O "taay-yün etmemiş malûmdur. Zamanın halifesi, nazar ve tecellî mahallidir. Ondan âlemin zâhirine ve bâtınına eserler sudûr eder. Allah onunla merhamet edeceği kimseye merhamet ve azap edeceği kimseye de azap eder. Onun sıfatları vardır ki, bu sıfatlar bir asrın halifesinde bir araya gelirse o, 'kutubtur' ve ilâhî emir onun tasarrufunda gerçekleşir; şayet bir araya gelmezse o, kutub değildir. Madde o asrın sultanının hakimiyetine onunla geçer. Bütün bunların hepsi insanda mevcuttur."¹³

İnsan-ı kamil -veya kutup- Âdem'in halifesi kabul edilir. Tıpkı Âdem'in rolü itibariyle hakikat-i muhammediyenin halifesi ve ilk tecellîgâhı addedilmesi gibi. Âdem neslinden diğer insanlar ise muhtelif mertebeleri temsil ederler. Bu mertebeler, sûretin yetkin, tam ve ayrıntılı bir şekilde kendisinde temessül ettiği aslın hizasına bazen yaklaşır bazen uzaklaşırlar. Yaklaşma ve uzaklaşma, daha önce işaret ettiğimiz insanın ilâhî ve kevnî yönleri arasında varolan çelişkinin çözümlenmesine ve gerçek marifeti/bilgiyi elde etmesine dayanır. İnsanın marifet devletinde mertebesi bu marifeti miktarınca olur.

İnsan varlığının dörtlü yapısı, sadece insan-âlem arasındaki genel benzerliğe dayanmaz. İnsanın iki yönünün yani zâhiri ve bâtınının dayandığı basit

12 *Fütâhât*, III, s. 343-344.

13 *Tedbirâtü'l-ilâhiyye*, s. 112.

hakikatlere de uzanır. Burada insanın zâhirinden kasıt unsurlardan müteşekkil bedensel hakikatidir. Bâtınıyla kastedilen ise dâhilî kuvveleridir. İnsan bu iki yönü, emir âleminin hakikatleriyle paraleldir. Bu paralellik daha fazla keşf ve izaha muhtaçtır.

2. İnsan ve Emir Âlemi

Emir âlemi, halk âleminde varolmaya teveccüh eden küllî hakikatleri temsil eden dört mertebe veya seviyeden oluşur. Bu mertebeler, ilk akılla veya yaratılan ilk mevcûd olan (mübda'-i evvel) kalemle başlar. Sonra ondan levh-i mahfûz (küllî nefis) zuhûr eder ve bu nefis ilmî ve amelî kuvveleri içerir. İlmî boyuttan kalem, amelî boyuttan tabiat meydana gelir. Tabiat, küllî nefsten zuhûr eder ve tabiatla birlikte hebâ ortaya çıkar. İşte bu dört akıl arasındaki etkileşim ilişkisi vasıtasıyla nûrânî cisimler âleminin ilki yani arş meydana gelir.

İbn Arabî, emir âlemini oluşturan bu mertebeler arasındaki ilişkiyi Âdem-Havva ilişkisine benzetmiştir. Âdem insan seviyesindeki ilk mevcûddur. Sonra Âdem'in bir parçasından Havva yaratılmış, ikisi evlenmişler, bu evlilikten ikiz çocuk doğmuş ve ikizler hayat döngüsünün devamı için evlenmişlerdir. İbn Arabî'nin bu türden benzetmesi bir delâlete sâhiptir. Hatta benzetme, emir âleminin mertebeleri arasındaki etkileşim ilişkisine kuvvetli bir delâlettir. Âdem'in kaleme, levh-i mahfûzun da (küllî nefis) Havva'ya paralel olması mümkündür. Havva Âdem'den yaratıldığı gibi nefis de kalemde zuhûr etmiştir. Kalem-levh (akıl-nefis) ilişkisi bir sarkma, yazma, çizme ilişkisi olup Âdem-Havva arasındaki nikâh ilişkisine paralel olabilir. Bu sarkma ve çizmenin neticesi, halk âleminin ilk mevcudları olan arş ve küllî cismi meydana getiren tabiat ve hebânın varolmalarıdır.

Bu dörtlü yapı -emir âleminin dörtlü yapısı- ve onun paralelinde olan ve ona benzeyen ilişkiler, her insanın zâhir ve bâtın hakikatlerinde tecellî eder. Dolayısıyla dörtlü yapıya dayanır. İnsan, ruhunu, bütün varlıkta sereyan eden küllî ruhtan alır. Küllî ruh ile kastettiğimiz hakikat-i muhammediyyenin ruhudur. Ancak insanın ruhunu hakikat-i muhammediyyenin ruhudan elde etmesi, insan-ı kamil ve küllî ruhun ilk tecellîgâhı olan Âdem'in ruhu vasıtasıyladır. İnsan aklını amâ mertebesinde ilk mevcûd olan ilk akıldan alır. İnsan akli ile ruhu arasındaki ilişki, daha önce genişçe açıkladığımız üzere, tek bir hakikatin nazar ve itibar ile iki kısma taksim edilmesinden meydana gelen hakikat-i muhammediyye ile ilk akıl arasındaki ilişkisine paraleldir. Şayet bu

hakikate mutlak hayal mertebesindeki tam bir mutlaklık yönünden bakarsak deriz ki: hakikat-i muhammediyye, bu yön itibariyle ulûhiyet, amâ ve hakikatler hakikatinden ibaret olan mutlak hayal mertebelerinin tümüne eşittir. Bu hakikate âlem –emir âlemi- yönünden bakarsak ilk akıl veya kalem deriz.

İnsan ruhu beden arzında Allah'ın halifesidir¹⁴ ve insan ruhu "Hakk'ın nefsi değil manevî sıfatlarıyla kendisinde zuhûr ettiği"¹⁵ muhammedî ruha eşittir. Bu halife, insan bedeninin ortasında yani kalpte yer alır. İbn Arabî'nin kalp ile kâstettiği, insan ruhunun meskeni ve bilinen fiziksel organdır; bununla birlikte İbn Arabî "kalbin arzulanana bu sırta mekân olmaktan öte bir faydası olmadığını"¹⁶ düşünmektedir. İnsan ruhu, küllî ruhtan alındığı gibi insan aklı da ilk akıldan alınmaktadır. İnsan ruhu ile aklı arasındaki ilişki işaret ettiğimiz üzere küllî ruh (hakikat-i muhammediyye) ile ilk akıl arasındaki ilişkiye paraleldir. Bu ilişki bir açıdan mutlaklık, başka bir açıdan mukayyedlik ilişkisidir. Veyahut bir açıdan verme (imdad), diğer bir açıdan alma (istimdâd) ilişkisidir. Bu sebeple İbn Arabî insan aklını ruhun veziri şeklinde ifadelendirir. "Bârî Teâlâ ruhun vezirini imama nispetle ikinci makamda var etmiş ve istimdâda kâil olanın düşüncesi uyarınca onu halife karşısında güneşe nispetle ay konumuna yerleştirmiştir."¹⁷

İbn Arabî'nin söz konusu ettiği akıl, filozofların istidlâlî (çıkarsamacı) akıl veya müfekkire gücü değildir. İbn Arabî'de akıl, kendisine verilen ruh ilimlerini kabul eden akıldır. "Aklın 'akıl' (bağ) olarak isimlendirilmesinin sebebi, kendisine Allah'ın ilkâ ettiği her şeyi bağlamasıdır. Aklın (beden) krallığındaki durumu, serkeşlik tehlikelerine engel olmak amacıyla devenin ayağının bağlandığı ipe benzer."¹⁸ Akıl ile ruh arasındaki ilişki, akıllarımıza hakikat-i muhammediyyenin iki boyutu arasındaki ilişkiyi getirir. İşte bu akıl ilimlerini ruhtan alır. "Fakat bu ilimleri nerede ve hangi hallerde kullanacağını bilmez. Bu durum aklın söz konusu halifeye muhtaç olması için Allah Teâlâ'nın bir hikmetidir."¹⁹ Akıl tek başına marifeti elde etmede yetersizdir. Bu açıdan daima ruha (kalp) dayanmaya mecburdur. Aklın "(beden) krallığının bölgelerini yönetmesi için" beyne yerleşmesi ve "bütün önemli işleri daha rahat kontrol etmesi için"²⁰ hayal ve hafıza hazinesine yakın olması doğaldır.

14 *Tedbirâtü'l-ilâhiye*, s. 120.

15 *Tedbirâtü'l-ilâhiye*, s. 125.

16 *Tedbirâtü'l-ilâhiyye*, s. 132.

17 *Tedbirâtü'l-ilâhiyye*, s. 158.

18 *Tedbirâtü'l-ilâhiyye*, s. 157.

19 *Tedbirâtü'l-ilâhiyye*, s. 159.

20 *Tedbirâtü'l-ilâhiyye*, s. 160.

İbn Arabî'nin insan nefesine dair tasavvuru küllî nefis tasavvuruyla paraleldir. Daha önce ilk aklın cüzî akılların, küllî nefsin cüzî nefslerin kaynağı olduğuna işaret etmiştik. Burada önemli olan, insan nefsinin insan ruhuyla ilişkisinin küllî nefsin ilk akılla ilişkisine paralel olduğudur. Havva'nın Âdem'in bedeninden yaratılması gibi, küllî nefis ilk akıldan zuhûr ederek ortaya çıkıyorsa; insan nefsi "bu halifenin kerîmesi ve tarlasıdır"²¹. Yani insan nefsinin küllî ruhla ilişkisi kızın babayla ilişkisine paraleldir. İbn Arabî bu ilişkiyi şu sözlerle destekler: "Havva Âdem'in bir kısmı olduğu gibi nefis de ruhun bir kısmıdır."²² İbn Arabî'nin ruhun kerimesi ve tarlası olan nefis ile kastettiği bitkisel veya hayvanî nefis değil, "düşünen nefstir (nefs-i nâtıka)". Düşünen nefsiyle insan kendi dışındaki bitki ve hayvanlardan ayrılır. "Böylelikle ona insan isminin verilmesi doğru olur.. Çünkü insan bu ismiyle melekût âleminde diğerlerinden ayrılır."²³

Küllî nefis ayrıca çokluğun illetidir. Bu bir açıdan ilmî ve amelî kuvveleri içermesi, diğer bir açıdan da kendisinden karanlık tabiatın ortaya çıkması sebebiyledir. Aynı şekilde insan nefsi "değiştirme, arındırma, emir ve nehiy mahallidir."²⁴ Durum böyle olunca İbn Arabî'nin, nefis ile kürsi ve ruh ile arş arasında paralellik kurması doğaldır.²⁵ Şu ilke uyarınca ki, arş, rahman isminin ve bir olan ilâhî kelimenin istiva ettiği yerdir. Kürsi ise ilâhî kelimenin bir çok kısma ayrılma illetidir. O halde insan nefsinin benzeri, küllî nefsin veya kısımlara ayrılma ve başkalaşma mahalli olan kürsi benzeridir. Bunun sebebi, insan nefsinin iki çelişik taraf arasında olmasıdır: bir açıdan ruh ile akıl, bir açıdan da heva ile şehvet arasında. Heva ve şehvetin, kendisinden tabiatın zuhûr ettiği bâtinî küllî nefsin kuvvelerini temsil etmesi mümkündür. Heva ve şehvet, ilmî ve amelî kuvvelerdir.

Nefis her ne kadar ruhtan zuhûr etse de fesâda (bozuluşa) kâbilidir. Bu sebeple mutasavvıflar, İbn Arabî'nin belirttiğine göre, nefsin fiili ile ruhun fiilini birbirinden ayırmakta şu hususta uzlaşmışlardır: "kendisinde oluş âlemine ait bir pay olan her fiil nefstir. Yani bu fiil, ister övülmüş ister zemmedilmiş bir fiil olsun nefsin eylemidir. Kendisinde Allah'a ait bir pay bulunan her şey ise ruhtur."²⁶ Dolayısıyla ruh veya ruhun fiili Allah'ın bir emrindedir. Nefsin fiili ise oluş âlemine taalluk eder. Heva ve şehvet, ruh ile akıl arasında bulunan

21 *Tedbirâtü'l-ilâhiyye*, s. 134.

22 *Tedbirâtü'l-ilâhiyye*, s. 137

23 *Tedbirâtü'l-ilâhiyye*, s. 134.

24 *Tedbirâtü'l-ilâhiyye*, s. 133-134.

25 *Tedbirâtü'l-ilâhiyye*, s. 134.

26 *Tedbirâtü'l-ilâhiyye*, s. 134.

nefs, İbn Arabî'nin "oluşları fiilleri (ef'âlu'l-ekvân)" adını verdiği insan bedeninin arzularından ibarettir. Yani nefis, tabii beden ve arzularında temessül eden insanın zâhiri ile ruh ve akılda temessül eden bâtını arasında bulunur. Şayet nefis zâhir yönüne meyleder, heva ve şehvete boyun eğerse "değişime uğrar ve "kötülüğü emreden nefis (nefs-i emmare)" adını alır. Şayet akla tabi olursa arınır ve "tatmin olmuş nefis (nefs-i mutmainne)" ismini hak eder."²⁷

İnsan nefsinin bunun benzeri orta konumu, ontolojik düzlemde küllî nefse paralelliği temsil eder. Ancak insan düzleminde epistemolojik problemler içerir ki, bundan sonra onlara ayrıntılı olarak değineceğiz. Şu anda bizim için önemli olan insan-âlem paralelliğinin izini sürmektir. Nefsten insan bedeni konusuna geçtiğimizde, paralellik beden kısımları ve tabii kuvveleri ile duyulur varlığın bütün unsurları arasında zorunlu olarak genel bir paralellik olur. Burada biz, sadece küllî tabiatın ve insan bedeninin dayanağı olan dört tabii hakikatler düzlemindeki paralellikle yetineceğiz.

Daha önce işaret edildiği gibi küllî tabiat, sıcaklık, soğukluk, nemlilik ve kuruluştan ibaret dört unsuru içeren küllî bir varlık değil, sadece soyut ve aklı bir mefhumdur. Bu dört unsurun etkileşiminden dört basit element meydana gelir ki bunlar, ateş, hava, su ve topraktır. Bu elementler, oluş ve başkalaşım âleminde fonksiyonlarını icra için yer edinirler ve sonunda kendisinden önceki oluşların doğurduğu insan bedenine ilişirler. Bundan sonra doğal olarak insan bedeni "dört temelden yani unsurlar ve elementlerden oluşur."²⁸ İnsanda tıpkı âlemdeki gibi toprak, su, hava ve ateş vardır ve insanın bedeni bunlardan yaratılmıştır. Hakîm olan Allah Sübhânehû aziz Kitâbı'nda bu konuya dikkat çeker: Allah sizi topraktan yaratmıştır. Daha sonra şöyle der: Sizi su ve toprağın karışmasından oluşan balçıktan yarattı. Bir başka yerde, ismi yüce olan Allah şöyle buyurur: Allah sizi şekillenmiş kara balçıktan yarattı. O, kokusu değişken olup, insandaki havaya ait bir parçadır. Bir diğer yerde Allah der ki: Allah, insanı pişmiş çamura benzeyen bir balçıktan yarattı. Bu da ateşin bir parçasıdır."²⁹

Böylece şu sonuca ulaşıyoruz ki, dörtlü yapıdaki emr âleminin hakikatleri zâhiri ve bâtını yönünden insanda tecellî eder. Bâtınında ruhun, aklın ve nefsin hakikatleri tecellî ederken; zâhirinde tabiatın dört hakikati tecellî eder. Böylece insanın hem zâhiri hem de bâtını dörtlü bir yapıda temellenir. İnsan

27 *Tedbirâtü'l-ilâhiyye*, s. 135.

28 *Tedbirâtü'l-ilâhiyye*, s. 131.

29 *Tedbirâtü'l-ilâhiyye*, s. 108, bk. *Fütâhât*, I, s. 152-153.

ile Varlık arasındaki tüm bu paralelliklerin, ikisinin tek bir şey olduğu anlamına gelmediğini hatırlatmayı gerekli görmüyoruz. Nitekim insan ile Varlığın bir çok cüz'ü arasında benzeşme bulunsa da, insan ve Varlık başka başka hakikatlerdir. Ancak bu hususta işaret edilmesi zorunlu bir şey vardır: insanın hakikatlerine paralel olan emr âleminin hakikatleri soyut küllî hakikatler iken, insandaki hakikatler birbirleriyle etkileşim içinde olan hâricî hakikatlerdir.

Öyleyse insan ve âlemin tek bir hakikatın iki yönü olmaları mümkündür. Ancak bu yönler birbirinden müstağni kalamayan iki farklı boyutturlar. Her iki yön dördü hakikate dayanır. Bu hakikatlerin İbn Arabî'deki kökenlerini âlem ve insan düzleminde araştırmamız gerekir. Bunu aşağıdaki kısımda araştıracağız.

3. Âlem ve insanda dördü seviye

İbn Arabî'nin insan ve âleme dair tasavvur ettiği dördü temel bir sebeplendirme uğraşısına muhtaçtır. Zira bu uğraş bize, İbn Arabî'nin ontolojik ve epistemolojik seviyedeki düşüncesinin bir çok boyutuna ışık tutmak için bir bakış açısı sağlayabilir. Aynı zamanda İbn Arabî'nin dördü yapıya dayanan Kur'an nassının seviyelerine dair tasavvurunu açıklığa kavuşturacaktır. Daha önce Varlık mertebelerini ve her bir mertebenin seviyelerini ortaya koymuştuk. Tümünün dördü bir temele dayandığını keşfetmiştik. Tıpkı İbn Arabî düşüncesinde insanın dördü bir temele dayandığını keşfettiğimiz gibi. Ancak şu var ki, insan hakikatlerinin dördü yapısına dair İbn Arabî görüşü, zâhir ile bâtın ayırımına dayanır. İnsanın zâhiri dördü tasavvurun seviyelerinden birisini gösterir. Dördü temele dayanan bizâtihi bu seviyenin hakikatleri, dört tabii unsura ve elementlere paralel olsa da, insanın bâtın seviyesi unsurları ruh, akıl ve nefis olan üçlü temele dayanır. Nefs bu türden anlayış uyarınca zâhir ile bâtın arasındaki aracı bir berzah mesabesindedir ve işleviyle insandaki epistemolojik problemi somutlaştırır.

Bizim açımızdan mutlak hayal mertebesindeki fâil, sûrî ve heyûlânî üç seviye (ulûhiyet, 'amâ ve hakikatlerin hakikati) ile üç seviyesiyle insan arasında paralellik kurmak kolaydır. Bunun benzeri bir paralelliği üç seviyeli emir âlemi ile insanın bâtını arasında kurmuştuk. Bu son durumda da insan bedeninin, mutlak hayalin dört mertebesinde hakikat-i muhammediyyeye paralel olduğu gibi küllî cisim veya arşa paralel olması mümkündür. Tüm mertebelerinde dördü yapının etkileşim içinde üç seviye ve bir edilgen seviyeye dayanması, dördü esasın bizâtihi kendisini açıklama uğraşısından sonra durmamızı ve is-

ter âlem isterse de insan düzleminde olsun bir açıklama uğraşısına girmemizi gerektiren bir durumdur.

İhvân-ı Safâ, varlık ve âlemin bu türden dördtlü tasavvurunda İbn Arabî'yi önceler. Onlar hiç şüphesiz varlık ve âlem Hakk'ında felsefi düşünceler ileri sürerken, sayıları simge ve göstergeler olarak kullanan Pisagorcü felsefeden etkilenmişlerdir.³⁰ Bu felsefeye göre bir, her ne kadar sayıların kaynağı olsa da sayı değildir. İster tam isterse de kesirli olsun her hangi bir sayı 'bir'den doğar ve 'bir'e çözünür. Sayıların mertebeleri (basamakları) dördttür. Birler, onlar, yüzler ve binler. Her bir sayı bu dört mertebeden birisine aittir. Sayının mahiyet ve basamaklarının belirlenmesi ile İhvân-ı safâ için unsurlar âleminde başlayıp basit-cevheri-ruhani akıllar âleminde son bulan muhtelif varlık mertebeleri ile sayı mertebeleri arasında bağ kurmak mümkün olmuştur. İhvân-ı safâ varlık mertebelerinin sayı basamaklarını belirlemede asıl olduğunu, bunun tersinin doğru olmayacağını tekid etmektedir. "Bil ki sayıların birler, onlar, yüzler ve binler olarak basamaklara ayrılması, tam ve kesirli, çift ve tek olması, birinin diğerinden daha küçük olması, sayının doğası gereği zorunlu ve gerekli bir durum değildir. Bu durum filozofların isteklerine göre tertip ettikleri vaz'î bir durumdur. Bunu da filozoflar, sayısal şeyleri tabii şeylerin mertebelerine mutâbık kılmak için yapmışlardır."³¹

Öyleyse sayıların basamaklarının belirlenmesinde ilke, tabii ve kevni durumların dördtlü bir esas üzerine kurulmasıdır. Yoksa tam ve kesirli olması veya çift ve tek olması yahut sonsuza dek katlanabilmesi gibi sayıya çeşitli açılardan baktığımızda, sayının bu dört mertebeden daha çoğuna ayrılması da mümkündür. Öyleyse varlık niçin dördtlü esasa dayanmaktadır? Bu ve bunun benzeri sorulara cevap vermek, aklın kimi zaman kavramakta aciz kalacağı ilâhî hikmete bizleri yönlendirecektir. "Tabii şeylerin çoğunu en yüce övgüye lâyık Bârî Teâlâ dördtlü yaratmıştır. Mesela sıcaklık, soğukluk, nemlilik ve kuru-luktan ibaret dört tabiat; ateş, hava, su ve topraktan ibaret dört rükün; kan, balgam, safra ve kara safradan ibaret dört karışım; ilkbahar, yaz, sonbahar, kıştan ibaret dört mevsim; doğu, batı, kuzey, güneyden ibaret dört yön ve dört rüzgar; madenler, bitkiler, hayvan, insandan ibaret dört kevni varlık. İşte bütün bu misallerin gösterdiği gibi tabiattaki bir çok şey dördtlü gruplar halinde bulunurlar. Bil ki bu tabii şeylerin çoğu, en yüce övgüye lâyık Bârî Teâlâ'nın inâyetiyle ve hikmetinin gereği tabii şeylerin mertebelerinin tabii şeylerin üstündeki ruhânî şeylere mutâbık olması için dördtlü olmuştur. Rûhânî şeyler

30 Bk. İbn Arabî, *Resâil I-II*, Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî ts., I, s. 48.

31 Bk. *Resâil*, s. I, s. 52.

cisim değildir. Tabiat ötesi şeyler dört merteye üzeredir. Birincisi Bârî Teâlâ celle celâluhu, ikincisi küllî faal akıl, üçüncüsü küllî nefis, dördüncüsü ilk heyula. Bunların hiç biri cisim değildir.”³²

Sayı ve sayının dört mertebeye ayrılması, varlık mertebelerinin çeşitli seviyelerde dörtlü bir temele dayanması tasavvuru, doğal olarak İbn Arabî'nin yetiştiği ortamdan ve çağının kültüründen uzak değildir. Ancak bu tasavvur, söz konusu ilkeyi ilâhî hikmete sevkeden İhvân-ı Safâ'nın kanaatiyle yetinmemiştir. Çünkü ilâhî hikmet kendisini sûfinin kalbine açar ve böylece sûfi kalbi, ilâhî hikmetin akılcı felsefenin yapamadığı bir vuzuhla sebeplendirme ve tefsirine kâdir olur. Burada -başka bir açıdan- İbn Arabî ile onu önceleyenler arasında ince farklar bulunmaktadır. Dikkat ettiğimiz takdirde ayrıntılardaki bu farklar, İbn Arabî'nin çeşitli kültürel unsurları ciddi ve titiz bir örgüde kullanabilme keyfiyetini açığa çıkarır.

İbn Arabî kendinden öncekilerle birlikte, kendisinden sayıların doğup tekrar kendisinde çözüldüğü 'bir'in sayı olmadığını teslim eder. O, mutlak ahadiyyet mertebesindeki ilâhî zât ile ulûhiyet mertebesi arasında -her ne kadar bu mertebeler birbirini gerektiren ve birbirlerinden ayrılmayan mertebeler olsalar da- keskin bir ayırım yaptığında, ulûhiyet mertebesi ile vahdet mertebesi arasında paralellik kurar. Ulûhiyet ve hakikatleri, âlem ve hakikatlerinin kaynağıdır. Ancak bizâtihi âlemden değildir. Tıpkı 'bir'in bizâtihi sayı olmayıp sayıların kaynağı olması gibi. “Her ne kadar sayılar 'bir'den türese de 'bir'in kendisi sayı değildir. Görmez misin ki, her ne kadar âlem Allah'a dayansa da Allah'ın âlemden olması gerekmez. Bir de böyledir. Sayılar kendisinden kaynaklansa da, 'bir'in kendisi sayı değildir. Bir olmahlık (vahdet) bir'in (vâhid) nefsi bir niteliğidir ve kendisine sayı ilave edilse de sayı olmayı kabul etmez.”³³

Ulûhiyet âlemin ve bir sayıların aslı olduğundan, âlemin ulûhiyet hakikatlerinden ayrılması yok olması anlamına gelir. Aynı şekilde 'bir' her hangi bir sayıdan eksilse, bu sayının hakikati yok olur. Bunun anlamı, âleme devamlı eşlik arzeden ilâhî hakikatlerin, âlemin süreklilik ve bekasını muhafaza etmeleridir. Tıpkı her hangi bir sayıdaki 'bir'in varlığının, o sayının diğer sayılardan ayrılmasını sağlayan kendine ait hakikatini muhâfaza etmesi gibi. Daimi ilâhî tecelliler -sûfi terminolojiyi kullanmayı istediğimizde- âlemin varlığını muhafaza ederler. Bu tecellilerin bir an âlemlerle ilişkileri duraklasa, âlem yok olur ve

32 Resûl, I, s. 52-53.

33 Fütûhât, I, s. 253.

varlığını yitirir. Ulûhiyet hakikatleri 'bir'in ta kendisidir. İlâhî tecellîler de, tıpkı 'bir'in sayının bütün mertebelerine eşlik etmesi gibi, 'bir'in Varlığın çeşitli mertebelerine devamlı eşlik etmesinden ibarettir. Çünkü "iki 'bir'e onun bir misli/katı ilave edilmediği müddetçe ebediyen varolamaz. Üç de ikiye bir ilave edilmedikçe var olamaz. Bu durum sonsuza kadar sürer. Bir sayı olmamakla birlikte sayının aynıdır. Yani sayı 'bir'le ortaya çıkar. Sayıların tümü 'bir'dir. 1000'den 'bir' eksilse "1000" adı ve hakikati kalmaz. Adı 999 olan başka bir hakikat kalır. Bu sayıdan da 'bir' eksilse, sayının varlığı ortadan kalkar. Her ne zaman bir şeyden 'bir' ortadan kalkarsa o şey yok olur. Ne zaman da bir şeyde 'bir' bulunursa o şey var olur. Tevhid/birlik böyledir, eğer tahkik edersen. Her nerede iseniz Allah sizinle beraberdir."³⁴

Şüphesiz 'bir' ile ulûhiyet hakikatleri arasındaki irtibat ve 'bir'in bütün sayı basamaklarına eşlik etmesi, İbn Arabî'nin şu düşüncesiyle uyuşmaktadır: her bir mevcûdla ulûhiyet hakikatleri arasında dolaylı bir ilişki vardır ki bu mevcudun doğrudan illetiyle ilişkisini aşar. Bu ilişki, bu mevcudun sürekliliğini muhafaza eder ki yok olmasın. Ulûhiyet, doğrudan sebep ve illetlerin ötesindeki asıl illettir. Aynı şekilde asıl bir, sayının kendisi ne olursa olsun sayılar hiyerarşisinde doğrudan illetlerin ötesindeki sayının varlık illetidir. Şüphesiz -yine- sayıya dair bu türden bir tasavvurun, İbn Arabî felsefesinde mütemyiz bir fonksiyonu vardır ki, ulûhiyet ile âlem arasında irtibat kurarken aynı zamanda ikisini birbirinden ayırır. Bundan sonra doğal olarak İbn Arabî -bu tasavvur aracılığıyla- mutlak ahadiyyet mertebesindeki ilâhî zât ile ulûhiyet mertebesi arasındaki ilişkiyi billurlaştırmaya uğraşır. Diğer bir tabirle aynı anda hem birbirinden ayrı hem de iç içe geçmiş iki mertebe olan ahadiyyet ile vâhid/bir ilişkisini billurlaştırır.

İlâhî zât ile ulûhiyet hakikatleri veya ahadiyyet ile vahdâniyet arasındaki ayırım, en azından ontolojik açıdan tam bir ayrışmaya dayanmaz. Dikkat edersek ayırım epistemolojiktir. Zira zihni açıdan zât ile isim ve sıfatları arasında bir ayırım ve temyiz mümkün ise de ontolojik olarak zâtın isim ve sıfatlarından soyutlanması düşünülemez. "Mutlaklığı üzere ahadiyyetin müstağniliği vardır... Vahdâniyet ise ahadiyyetin gücüne sahip değildir. Vâhid ahadiyyete mukâvemet gösteremez. Çünkü ahadiyyet zât ve hüviyyetin kendisidir. Vahdâniyet ise zâtın ismidir ve kendisiyle ikilik ortaya çıkar. Bunun için ahad Rabbin nisbetleri arasında gelirken, vâhid gelmemiştir. Ahad ile birlikte tenzih sıfatları vârid olmuştur. Yahudiler, Muhammed (a.s.)'e 'Rabbinin nisbetlerini bize anlat.' de-

34 Fütühât, I, s. 3, bk. Kitâbu'l-elif (Resâil içinde) s. 5.

diklerinde, Allah Teâlâ (De ki, O Allah ahaddir.) ayetini indirmiş ve nisbetleri getirmiştir: Yahudiler 'sıfatlarını veya na'larını söyle' dememişlerdir. Ahad, himayesi yüce olan, sonsuza değin 'amâ'da bulunan ve ebediyen tecellî etmesi söz konusu olmayandır. Çünkü hakikat buna engel olur."³⁵

Zât ve ulûhiyet arasındaki ilişkide her hangi bir dualist tasavvurdan, ikisini birbirinden ayrı varlıklar şeklinde düşünmekten sakınmamız gerekir. Ulûhiyet -daha önce işaret edilmişti- nisbet ve irtibatları biraraya getiren soyuttur ve müstakil harici bir varlığı yoktur. Ulûhiyet, aynı anda hem ayıran hem birleştiren bir berzahtan ibarettir. Bu, İbn Arabî'nin önceki metinde nisbetler ve vasıflar olarak ifadelendirdiği şeydir.

Ahadiyet ilâhî zâtın nisbetidir. Vahdâniyet ise bir sıfattır. Sıfat zâтта her hangi bir çokluğa yol açmaz. İbn Arabî önceki metinde vahdaniyeti zâtın bir ismi olarak ifade etmiş ve "Zâтта vahdaniyetle birlikte ikilik çıktığını" belirtmiştir. Ancak aldanmamamız ve ulûhiyeti zât üzerine zâid ikinci bir varlık şeklinde tasavvur etmememiz gerekir. Aksi durumda İbn Arabî'nin bu mer-tebede reddettiği çokluğa düşmüş oluruz "Zât'ta ikilik olduğunu söylemiyorum. Söylediğim sadece zâtın sıfatlardan ayrılmasının imkansız olduğudur. Zira ahaddaki sayı onun hakikatini gidermez ve yolundan da alıkoymaz."³⁶ Şayet İbn Arabî "'bir'in kendisi sayı olmadığı müddetçe, 'iki' sayıların ilkidir" deseydi, problemi daha kolay çözebilirdi. Zira 'iki' gerçek bir çokluğu temsil etmez. Nitekim Şehristânî'nin anlattığı üzere Pitagoras şunu ileri sürmüştür: Sayı, "çift ve tek olarak ikiye ayrılır. İlk basit sayı iki'dir. İlk basit çift sayı ise dört'tür. Çift, iki eşit seviyeye ayrılır. İki, çift sayı değildir. Şayet iki kısımlara ayrılıyorsa, iki tane bir olurdu. Ve bir de sayılar içerisine sokulurdu. Oysa biz, sayıda ikiden başladık. Çift ise sadece ikinin kısımlarından birdir. Nasıl ikinin kendisi olur?"³⁷ İbn Arabî şunu söyleyerek bu çözüme neredeyse yaklaşmaktadır: "ahaddan kesinlikle bir şey çıkmaz. Zira sayıların ilki ikidir."³⁸

Bundan sonra geriye kalan soru: Âlem 'bir'den nasıl sudûr etmiştir? yahut sayıların kökeni olan 'bir'den sayılar nasıl sudur etmiştir? Bu sorunun cevabında, İbn Arabî, İhvân-ı Safâ ve çokluğun bir'den eklenme yoluyla sudûr ettiği ve varlıkların da Allah'tan aynı yolla sudûr ettiğini düşünen Pitagoras-

35 *Kitâbu'l-elif*, s. 6.

36 İbn Arabî, *Tenezzülü'l-emplâk min Âlemi'l-ervâh ilâ âlemi'l-eflâk*, nşr. Taha Abdülbâki Sürûr-Ahmed Zeki Atiyye, Dâru'l-Fikri'l-Arabi 1380/1961, s. 43.

37 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, nşr. Muhammed Seyyid el-Geylânî, Matbaa-i Mustafa-el-Bâbi el-Halebi, 1968, II, s. 76.

38 *Fütûhât*, III, s. 126.

çılar arasında önemli bir fark ortaya çıkmaktadır. “Ey kardeşim bil ki, en yüce övgüye lâyık Bârî Teâlâ'nın vahdâniyet nurundan yarattığı ilk şey faal akıl denilen basit cevherdir. Nitekim O, tekrar etmekle 'bir'den 'iki'yi inşa etmiştir. Sonra 'iki'ye 'bir' ilave etmekle 'üç' sayısını oluşturduğu gibi akıl nurundan felekî-külli nefsi oluşturmuştur. oluşturmuştur. Sonra 'üç'e 'bir' ilave etmekle dört'ü oluşturduğu gibi nefsin hareketinden ilk heyûlâyı oluşturmuştur. Sonra öncekileri dörde eklemek sûretiyle dörtten diğer sayıların oluşturması gibi heyûlâdan diğer mahlûkâtı oluşturmuş ve akıl ve nefis vasıtasıyla onları mertebelendirmiştir.”³⁹

İbn Arabî, varlığı, eklenme değil (izâfet), etkileşim (tefâul) esasına dayanır. Daha önce işaret edildiği gibi, yaratılan ilk varlık (akıl yahut kalem), ulûhiyetin hakikatler hakikatine tecellisi sûretiyle amâ mertebesinde varlık kazanmıştır. Külli cisim (arş) ise külli nefsin ilk akıldan zuhûrundan ve külli nefis ile ilk aklın külli tabiat ve hebâyı doğuran nikâhından var olmuştur. Arş hebâda bir sûret olarak varolur. Yani her bir varlık, kendisini önceleyen üç unsurun etkileşiminden varolurlar ve bu hükümde ilk varlık (akıl) ve ilk cisim (arş) eşittir. Bu türden bir düşünce, İbn Arabî'nin -İhvân-ı Safâ ve Pitagorasçılara uyarak-, sayılar basamağındaki çift ve tek sayılar ya da çift ve tek arasında gözetdiği ayrımla uyuşur. Şöyle ki İbn Arabî'ye göre 'iki' çift sayılar basamağının ilkidir. 'Üç' tek sayılar basamağının ilkidir.⁴⁰ 'Bir' kendisi sayı olmamakla beraber, bütün sayıların kökeni olduğuna göre, 'iki' sayı basamaklarının ilkidir. Ancak 'iki'den -tek başına- çokluk meydana gelmez. Gerçek çokluk tek sayılar basamağının ilki olan 'üç' sayısıyla başlar. 'Üç' ile sadece sayılarda değil, ilâhî isimlerden başlayıp duyulur varlıklar âlemine kadar bütün varlık hakikatlerinde çokluk meydana gelir. Çokluk üç şeyden varolur: etken, edilgen, edilgenlik (fâil-münfail-infiâl) yahut erkek, dişi ve birleşme (müzekker-müennes-nikâh), yahut iki öncül (mukaddime) ve sonuca götüren orta terim. Çokluk ikilikten var olmaz ki basit (yalın) bir mertebe olsun. Fakat o, mürekkebin üçlükten varolur. “Sayıların ilki 'iki'dir. Ancak üçü, o ikisinin çiftleştirmedeği ve birbirine bağlamadığı müddetçe ikiden asla bir şey çıkmaz ve üç, o ikisini birleştiren- dir. Böylece bu ikisinden mahiyetleri bakımından oluşan şey, oluşur. Bu iki şey ister ilâhî isimlerden ister manevî veya duyulur varlıklardan olsun zikrettiğimiz bu kural çerçevesinde meydana gelir. Bu “fert isminin hükmü”dür. 'Üç' fertlerin ilkidir. Bu isimden mümkün varlıkların ayınlarından zuhûr eden

39 Resâil, s. 54.

40 Bk. Fütûhât, II, s. 215. İlginçtir ki İbn Arabî bu ayrımı rüyada Rasûl'den aldığı keşfi bilgi olarak görür.

zuhûr etmiştir. Hiç bir mümkün 'bir'den var olmamıştır, bilakis çoğuldan var olmuştur ve çoğulun en azı ise 'üç'tür. 'Üç' ferttir ve her mümkün varlık ferd ismine muhtaçtır."⁴¹

Bütün varlık mertebelerindeki varlıkların, en yüce berzah âleminde başlayıp emr âlemini geçip tabiat âleminde son bularak gerçekleşen 'üç'ten zuhûr etmeleri düşüncesi, ister fâil (etken) isimler ve münfail (edilgen) isimlere dönüşen ilâhî isimlerde olsun, ister aynı şekilde kısımlara ayrılan tabiat unsurlarında olsun, ister kendisinde kaf ile nunu birleştiren vav harfinin gizlendiği "kün" ilâhî kelimesinde olsun, ister iki öncülün aralarında ihtiyaç duyduğu orta terimin bulunduğu mantık hükümlerinde olsun, isterse de erilin (müzekker) dişille (müennes) irtibatı ve ikisini birleştiren nikâh ilişkisinde olsun, İbn Arabî düşüncesinde açıkça kendisini gösterir.⁴²

Varoluşun üçlünden ortaya çıkıp dörtlüde sonlandığını söylemek mümkündür. Dolayısıyla varlığın tümü dörtlü bir yapı üzerine kurulmuştur. Âlem ve insan, küllî hakikatlerinde veya detaylarında eşittir. Bunu: "Allah Sübhânehu tek olmaklığı kendisine has kılmak için âlemi çift olmaklıkta izhâr etmeyi diledi. Böylece vâhidü'l-ferd ismi doğruluk kazandı, efendi köleden ayrıldı."⁴³ sözü tasdik etmektedir. Buradaki çift olmaklığı ikili değil, dörtlülük temelinde anlamak gerekir. Çift, "çoğulun ikilidir (tesniyetü'l-cem)."⁴⁴ 'İki' -daha önce değinildiği üzere- çoğulun ilkidir. İbn Arabî ister âlemde ister insandan bahsetsin, dörtlülük varlığın temelidir. Âlem -daha önce işaret ettiğimiz gibi- insanın varlığını içerir ve ancak insanın varlığıyla ilâhî sûrette olur.

Allah'ın insanı ve âlemi kendi sûretinde yaratması anlayışı, geçen metindeki çift-liğin dörtlülük değil, ikililik olan bir çift-lik olduğunu vehmettirebilir. Ancak bu vehim, âlem ve insandaki her bir şeyin dayanağı olan zâhir-bâtın ikililiğini, geçen kısımda tafsilatıyla tahlil ettiğimiz üzere bütün varlık mertebelerinde ve seviyelerinde âlemin zâhir-bâtın ikililiğini hatırladığımızda zâil olur. Dolayısıyla burada Âdem'deki zâhir-bâtın ikililiğinden ayrıntılı bir şekilde söz etmeye muhtaç değiliz. Bu bölümde sadece daha önce işaret ettiğimiz boyuta çeşitli misâllerle işaret etmekte yetineceğiz. Âdem -veya insan-ı kâmil- hakikat-i muhammediyyenin ruhunun ilk tecelligâhı olduğuna göre bu hakikate paraleldir ve Âdem'in bizâtihî varlığı, en yüce berzah mertebesinde varlığın dörtlü yapısı-

41 *Fütûhât*, III, s. 126, ayrıca bk. *Fütûhât*, I, s. 170-171.

42 Bk. *Fütûhât*, I, s. 171, 263, III, s. 126 ve *Kitâbu'l-elif*, s. 11-12 ve bk. Ebu'l-'alâ Afîfî, *Ta'likât 'alâ Fusûsî'l-hikem*, s. 322-323.

43 *Tedbirâtü'l-ilâhiyye*, s. 107.

44 *Fütûhât*, III, s. 286.

nın bedenlenmiş halidir. İbn Arabî'nin de yaptığı gibi hakikat-i muhammediyye ile kalem (ilk akıl) arasında paralellik kurmamız doğru ise, daha önce işaret edildiği gibi rûhânî Âdem'in hakikati ile kendisinde ilmi ve ameli kuvvetlerin temessül ettiği levh-i mahfuz (külli nefis) paraleldir. Yine İbn Arabî'nin yaptığı gibi hakikat-i muhammediyye ile Rahman isminin istivâ ettiği arş ve bir olan ilâhî kelime arasında paralellik kurmamız doğru ise, rûhânî Âdem'in hakikati, kendisinde ilâhî kelimenin emir ve hüküm olarak iki kısma ayrıldığı kürsiye paraleldir. Daha önce belirtildiği gibi emir ve hükümden bir çok kısımlar meydana gelir. Âdem'in kendisi, kendisinde bulunan iki çelişik kuvvenin varlığına dayanır. Bu sebeple Allah Âdem'i iki eliyle yaratıp, ona iki yol göstermiştir. Âlem de Âdem'in hakikatinden iki kısma ayrılmıştır: mutluluk ve bedbahtlık kısımları. Tek bir yurt da -Âdem'in varlığıyla- iki yurda ayrılmıştır: dünya ve âhiret.⁴⁵

Âdem kendi zâtında ikili bir çift olmağı temsil ettiğine ve Allah da Âdem'i kendi sûretinde yarattığına göre, doğal olarak Âdem'in ve âlemin varlığıyla meydana gelen çift olmağı ikili değil dörtlüdür olur.⁴⁶ "İlâhî hakikat iki durum sağlar. Bundan dolayı sûret başkasının değil sadece insanın hakkı olmuştur. Allah insanı iki eliyle iki yaratılıştta var etmiştir (yani bedeninden ibaret zâhirî yaratılışı ve diğeri ruhundan ibaret bâtinî yaratılışı) ... Allah'ın ilâhî hakikatin misli sûretin zuhûru için varlık mertebeleri dört olmuştur. Dörtleme bu süslü şekillerin kökenidir."⁴⁷

Geçen kısımda (İnsan-Âlem) insanın zâhirini ele almıştık. Bu bölümde ise âlem ve insan varlığının temel dayanağı olan dörtlülük fikrinin açıklaması ve sebeplendirmesiyle uğraştık. Mantıkî olarak ikinci kısımda (İnsan-Allah), insanın ilâhî-bâtinî boyutu olan ikinci boyutu ele alacağız.

II. İNSAN-ALLAH

1. İnsan ve İlâhî Sûret

İnsan ruhunun, varlığın tamamında sereyân eden hakikat-i muhammediyyenin ruhundan alındığında daha önce işaret edilmişti. Bunun anlamı hakikat-i muhammediyyenin âlemin ve insanın varlık kaynağı olmasıdır. Hakikat-i muhammediyyenin kendisi ulûhiyetin hakikatleri olduğu ve bu ha-

45 Bk. *Tenezzülü'l-emlak*, s. 42.

46 Daha önce işaret edildiği üzere Allah'ın çift kutupluluğu Zât-ulûhiyet ikiliğidir.

47 *Tenezzülü'l-emlak*, s. 42, bu dörtlülüğünün tecellileri için bk. *Fütûhât*, I, s. 120-121, 93, 118-119, II, s. 668, 406, III, s. 197-198, 199.

kikâtlere berzah âleminde bir araya getirdiği müddetçe âlem ve insanın küllî hakikatleri yönünden benzeşmeleri doğaldır. Bununla birlikte bu hakikatler insanda toplu, âlemde dağınık halde bulunmaları bakımında insan ve âlem birbirlerinden farklıdır. Bu itibarla âlem ve insanın, hakikat-i muhammediyenin sûretinde yaratıldığını söylemek doğru olduğu gibi Allah'ın sûretinde yaratıldığını söylemek de doğrudur. Allah "Âlemin bütününe ayrıntısıyla bu sûrette toplamış ve ayrı ayrı olarak da söz konusu yaratılıştan farklı bir şekil üzere ancak insandaki Âdem sûretinde var etmiştir."⁴⁸ Hakikat-i muhammediye ile insandaki Âdem sûreti arasındaki ilişki ruhun sûret veya batinın zâhirle yahut elbisenin elbiseyi giyenle ilişkisidir.

Hakikat-i Muhammediye –daha önce bahsettiğimiz gibi- ilâhî zât ile âlem arasında aracı varlık mesabesinde iken, insan sûreti de bu aracı varlığın ilk tecellîgâhı ve kâmil sûretidir. İnsan bu anlayış uyarınca hakikat-i muhammediye ile âlemi birleştiren berzahıdır (berzah-ı câmi). "insan bu câmi" (toplâyıcı ve birleştirici) isme sahip olduğundan zâtıyla iki mertebeyi karşıladı ve böylece insanın hilâfete sahip olması, âlemi yönetmesi ve tafsil etmesi mümkün oldu."⁴⁹ Toplayan insandan (insan-ı câmi) kasıt halife ve kutup olan insan-ı kâmidir. Hakikat-i muhammediye en yüce berzah âleminde berzahî-hayalî mertebe iken insan-ı kâmil bu mertebenin sûretini temsil eder ve böylelikle hakikat-i muhammediyeye paralel olur. İnsan aynı zamanda ulûhiyet hakikatlerine de paraleldir. Çünkü ilâhî isimleri toplu halde temsil etmektedir. İbn Arabî ve genelde mutasavvıflar Hz. Peygamber'e nispet ettikleri şu hadise dayanmaktadır: "Şüphesiz Allah Âdem'i kendi sûretinde yaratmıştır." Âdem'in yaratıldığı bu sûret kaba duyusal bir sûret değildir. İbn Arabî bu sûreti ilâhî hakikatler veya Allah'ın kadîm ilmindeki insanın ezeli sûreti temelinde anlar. "sûretihî/onun sûreti" lafzında zamir Allah'a ait olursa, sûretle kastedilen ilâhî isimlerin hakikatleridir. Zamir şayet Âdem'e ait olursa, mana Allah'ın ilmindeki Âdem sûreti olur. Burada önemsedığımız şey, bizzât sûret kavramının varsayılan bir asıl ile sûret arasında bir farklılığı tekid etmesidir. Bu kavram -bir diğer açıdan- bizi âlemin sûretlerindeki ilâhî temessül anlayışına götürmekte ve oradan da mutlak hayale döndürmektedir.

Âdemin yaratıldığı bu sûret, Allah'ın ezelde küllî ve câmi' mevcûd için tasavvur ettiği -tabiri câizse tahayyül ettiği- şeyden başkası değildir. Sûret bu anlamda -veya hayal- tasavvur ve tahayyül edenin aynıdır. Temel ilke -İbn Arabî'nin dediği gibi- şudur: "Tasavvur edenin tasavvur ettiği her şey tasav-

48 *Ankâ-i muğrib*, s. 38.

49 *Fütühât*, II, s. 468.

vur edenin ayn'ıdır. Çünkü onun dışında bir şey değildir. Âlemin zuhûr eden ayn'ına mutabık bir sûret, Hakk tarafından tasavvur edilmiş olmalıdır. Âdem olan İnsan âlemin toplamından ibarettir. O küçük insandır ve büyük âlemin özetidir... Âdem Allah isminin sûretinde yaratılmıştır. Çünkü bu isim bütün ilâhî isimleri içermektedir... ilim malumun tasavvurudur. İlim âlimin zâtına ait sıfatlarındandır. Âlimin ilmi âlimin sûretidir. Âdem bu sûret üzerine yaratılmıştır Böylece Âdem'i Allah sûreti üzere yaratmıştır. Bu mana, şayet zamir Âdem'e ait olsa bâtil olmaz. Sûret ilmî açıdan Âdem'in sûreti olur. Âdem'in duyulur sûreti de o sûrete mutâbıktır. Bunun tasavvur edilebilmesi, ancak tahayyülün ortaya çıkardığı bir tür hayalle mümkündür. Biz ve bizim gibiler ise onu tasavvur etmeksizin biliriz. Ancak sûretler Hakk'ında vârid olan hadisten bildik ki, Allah Âdem'i tasavvursuz biliyor olması bakımından değil, tasavvur etmesi bakımından söz konusu sûrette yaratmayı irâde etmiştir. Dolayısıyla Allah bu ibârede tahayyülü dikkate almıştır.”⁵⁰

Âdem, ilâhî ilmin sûretinde olduğuna ve ilim ister varlık ister yokluk olsun malumun olduğu gibi tasavvuru ise, bunun anlamı Allah'ın Âdem'i kendi sûretinde yani kadîm ilmindeki sûrette yaratmış olmasıdır. Sûret tasavvur edenin aynı olduğuna göre Âdem Allah'ın sûretindedir veya şayet hadisteki zamir Âdem'e ait olursa Allah'ın ilmindeki kendi sûreti üzeredir. Sonuçta iki anlam da birbirleriyle çelişmez. Bu açıdan Âdem'in kendisinin Hak ile halk arasında berzah olduğu söylenebilir. Tıpkı kûdem, evveliyet, hudûs, âhiriyyet ve bütün zıd sıfatlarla vasfedilebileceği gibi. Âdem'e sûreti üzere olduğu aslı ile ilişkisi açısından baktığımızda, onu kûdem ve evveliyet ile vasfedebiliriz. Âdem'e aslı olduğu âlem ile ilişkisi açısından baktığımızda ise, onu hudûs ve âhiriyyet ile vasfedebiliriz “Bu tekil insan bizâtihi ilâhî hazrete mukâbilidir. Allah insanı şekil ve organları açısından -onda zuhûr eden- altı yön üzerine yaratmıştır. İnsan âlemden dairenin merkezindeki nokta gibidir. O bâtin olarak Hak'tan, zâhir olarak âlemdendir. İlk olarak kasıttan, son olarak yaratılıştandır. İnsan kasıttan ilk, yaratılıştan sondur. Sûretiyle zâhir ve ruhuyla bâtındır. Allah onu, tabiati ve cisminin sûreti açısından dört şeyde yaratmıştır. İnsan, dört rûknün toplamından ibaret olduğu için tabiatında dörtlülüğe sahiptir. Allah onun bedenini uzunluk, genişlik ve derinlikten ibaret üç boyuta sahip olarak yaratmış; zât, sıfat ve fiiller açısından ilâhî hazrete benzetmiştir.”⁵¹

Bir yandan insan ile Allah diğer yandan da insan ile âlem arasındaki bütün bu karşılaştırmalar, bu üç hakikatin birleştirilmesi anlamına gelmemekte-

50 *Fütûhât*, II, s. 123-124, bk. *Ukletü'l-müstevfiz*, s. 45-47.

51 *Fütûhât*, II, s. 446.

dir. Bu karşılaştırmalar, asıl ile sûret arasındaki ilişkiye ulaşmamızı sağlayan paralellik anlamındadır ve insanın temsil ettiği ikili boyutu ve buradan hareketle onun hayalî berzahî vasıta olan tabiatını tekid eder. İşaret edilmesi zaruridir ki, bütün bu sıfatlar birinci derecede hakikat-i muhammediyenin ilk tecellîgâhı olan Âdeme örtüşür. Nitekim aynı derecede tüm zamanlarda âlemin yoksun kalamayacağı, ruhu itibariyle âlemin varlığı ve sürekliliğini muhafaza eden insan-ı kâmile veya kutba da örtüşür.

Âdem ile hakikat-i muhammediyye arasındaki fark, tam bir mutlaklık ile mukayyedik, şey ile gölgesi arasındaki farktır. Bu açıdan Âdem, hem zâhirî hakikati hem bâtınî hakikati açısından insan türünün fertlerinde tecellî eden küllî ruhu temsil eder. Âdem Allah'ın halifesi, nâibi ve bedeli mesâbesinde olduğuna göre, Âdeme tâbi olan ariflerde bu halifelik ve nâiblik Âdemde olduğu gibi asâleten değil tâbi olmaklık şeklinde tecellî eder. "Allah, ilâhî sûretle zâhir olan insan-ı kâmile bu kemâlî ancak Hakk'ın bir bedeli olması için vermiştir. Bu nedenle ona halife ve ondan sonra gelen benzerlerine de onun halifeleri adını vermiştir. Yalnızca birincisi Hakk'ın halifesidir. Cisimler âleminde ondan zuhûra gelen benzerleri ise bu halifenin halifeleri ve onun için mümkün olan her durumda onun bedelidir."⁵²

Halifelik, nâiblik ve sûret fikri, daha önce işaret ettiğimiz gibi bir açıdan insan ile Allah bir diğer açıdan insan ve âlem arasındaki birliği ortadan kaldırmaktadır. İnsan Allah'ın sûretinde ise insan Allah değildir. Şunu söyleyebiliriz: İnsan hâricî (aynî) varlıkla zuhûr etmeden önce ulûhiyetle birleşmiştir. Ancak ilimdeki varlık halinden hâricî varlık haline intikali, her ne kadar ilimdeki sahip olduğu sûretini korusa da, insanı başkalaştırmıştır. Problem, birlik değil denklik problemidir. Zira Âdem Hakk'a denktir. Âdem ve Hakk'ın hakikatleri, altın ve demirin tartının kefelerinde denk gelmesi gibi, terazinin kefelerinde denktir. Ancak altın demirden farklıdır. Öyleyse birlik vehmini zihinlerimizden kaldırmamız gerekir. "İnsanın 'Allah Âdemi kendi sûretinde yaratmıştır.' sözü uyarınca ilâhî mertebe karşısındaki tartısını bilmesi gerekir. İlâhî cömertlik insanı tartıya koymuştur. İnsan zât, sıfat ve fiil yönünden kendisini var kılan mertebenin sûretiyle tartılır. Terazinin iki kefesinde tartılan iki şeyin aynı hakikate sahip olmaları gerekmez. Altın sikkeler, demir külçeyle tartılabilir. Ancak ikisi ne zât ne sıfat ne de sayı bakımından benzer değildir. Böylece insan bilir ki, insan sûretiyle ancak o sûretin, insanın ihtiva ettiği her şeyden, onun varolmasını sağlayan ve o sûrette eserlerini izhâr eden

⁵² Fütühât, III, s. 279-280.

ilâhî isimlerle talep ettiği şey tartılabilir. Tıpkı demir külçenin tanım, hakikat ve hâricî sûret bakımından altına denk olmadığı gibi kul da her ne kadar Allah onu kendi sûretinde yaratmışsa da, Allah'la tanım ve hakikatte birleşmez. Allah'ın zâtının bir tanımı yoktur. İnsan ise, resmî veya lafzî değil zâtî bir tanımla tanımlanmıştır. Bütün mahlûkât da bu tanıma sahiptir. İnsan, yaratılış ve mertebe yönünden mahlûkâtın en kâmilî ve toplayıcısıdır. Bu mizanın hakikatini tam olarak kavradığında, sûret Hakk'ında onun bir zât ve senin de bir zât olduğuna, senin diri, âlim ve çeşitli sıfatlarla nitelendiğin gibi O'nun da aynı şekilde nitelendiğine dair vehmin senden zâil olur. Bu mizan sayesinde sûretten kastedilenin bu olmadığı sana aşikâr olur. Bu nedenle insanın yaratılışı ile mizanın konulması tek bir sûrette bir araya getirilmiştir. Senin işin mizanda aşırılığa kaçmaman ve azgınlık yapmamandır. Mizanın kurulması ancak sana zikrettiğim gibi bir ölçü dahilindedir. Allah yaratan, sen yaratılmış bir kulsun. Sanat eseri sanatçısını nasıl bilir? Sanat eseri sanatçısının zâtının sûretini değil, ilminin sûretini talep eder. Sen, seni yaratanın bir sanat eserisin. Sûretin onun sana dair bilgisinin sûretiyle örtüşür. Bütün yaratılanlar da bu şekildedir."⁵³

İnsanla Allah arasındaki benzeşme zât açısından değil, ilâhî ilmin sûretiyle bir benzeşmedir. Bu türden bir tasavvur, ilâhî zât ile insan zâtı arasında bir benzeşmeyi değil, insanın hakikatleri ile ulûhiyetin hakikatleri arasında bir benzeşmeyi inşa eder. Burada İbn Arabî düşüncesindeki temel ikililiği tekid eden bir yaklaşım söz konusudur ki, İbn Arabî bu temel ikililiğin üstesinden gelmeye çalışmaktadır. İkililiği, bir çok araştırmacı yaygın vahdet-i vücûd hesabına inkâr etmektedir.⁵⁴ Dolayısıyla Âdem, Hakk'ın Varlığını çift yapmıştır. Bu çift olmaklık âlemde veya insanda çokluğa vesile olmuştur. Âdem veya insan-ı kâmilde sûret tam olarak tahakkuk ettiğinden, Âdem ilâhî isimleri bilmiş ve bu sayede meleklerle üstünlük kazanmıştır.⁵⁵ Âdemoğullarında bu sûret bilfiil değil, bilkuvve olarak gerçekleşir. Ancak diğer yandan onlar, kendilerindeki zâhir-bâtın ikiliğini aşmaya çaba sarfedip, aslî-bâtın hakikatlerinin bilgisine ermeyi başarabilirlerse, kendilerinde sûretin bilkuvve değil bilfiil tahakkuk etmesine kâbil olurlar.

İnsan varlığının ilâhî sûrette olması Hak ile mahlûkâtın birbiriyle örtüştüğü anlamına gelmediği ve Allah-insan ikiliğini ortadan kaldırmadığından,

53 *Fütûhât*, III, s. 8, ayrıca bkz: *Fütûhât*, II, s. 642.

54 Bk. Ebu'l-alâ Afîfî, *Ta'likât alâ Fusûs*, s. 8. Ve Afîfî'nin İbn Arabî Hakk'ındaki çalışmasının bir çok yerlerine dair daha önce işaret ettiğimiz boyuta.

55 *Fütûhât*, III, s. 399-400.

bir başkalık ve farklılığa dayalı benzeşme anlamına gelmektedir. Bu noktada insan ile Allah arasındaki ilişki, insan ile âlem arasındaki ilişkiye paraleldir ve insanî aracının berzahî tabiatını teyid etmektedir. İnsan-âlem arasındaki benzeşme dörtlü bir temele dayandığına göre, Allah-insan benzeşmesi de bătınında başkalık ve farklılık boyutlarını içeren dörtlü bir temele dayanır.

2. Allah-İnsan İkiligi

İnsan-ı kâmilin sûretini temsil ettiği ulûhiyet hakikatleri çok çeşitlidir; benzeşme, zıtlık ve farklılığı içermektedir. Bu hakikatler mevcûdâtın sûretlerinin aynlarında, yahut âlemde diyelim, dağınık olarak zuhûr ederken, insanda bütünüyle bulunurlar. Allah'ın evvel, âhir, zâhir ve bătın olması bu hakikatlerindedir ki, her ne kadar insandaki anlamları Allah'daki anlamlarından farklı olsa da insanda bütünüyle bulunan birbirine zıt hakikatlerdir. Ancak bu ilâhî hakikatler –başka bir yönden- anlam ve özlerini insan ve âleme izafetle elde ederler. Şayet varlıktan insan ve âlemin yok olduğunu tasavvur edersek, evvel, âhir, zâhir ve bătın diyemeyiz. Ulûhiyetin kendisi ancak me'lûhun (ilah edinen) varlığı ile akledilebilir. Rububiyet ancak merbûbun (rab edinen) varlığı ile akledilebilir. Bütün ilâhî hakikatler böyledir. Bu şu anlama gelir: Allah-insan veya asıl-sûret arasındaki ilişki, birbirini gerektirme ilişkisidir. “Hakk’a dair akledilen her bir hakikat, halk olmaksızın akledilemez. Zira tüm hakikatler bizâtihi halkı talep ederler. Hakk'ın ve halkın akledilir olması zorunludur. Çünkü ilâhî hakikatin, Hakk'ın zâtında eser taalluku olması muhaldir. Muhal olan bir şey de hükümün devre dışı kalmasıdır. Çünkü hüküm zâttir. Şu halde halkın akledilir olması, ister varlıkla ister yoklukla nitelensin zorunludur.”⁵⁶

Hak ile halkın veya Allah ile insanın birbirini gerektirmesi aklî veya zihnî bir gerektirmedir. Bu, âlem ve insan varlığının, ilâhî zâta isimlerini, sıfatlarını ve hakikatlerini kazandırması anlamına gelmemektedir. İbn Arabî'nin dili bizi zaman zaman böyle bir vehme düşürse de, onun varlık mertebelerinde aynî (hâricî) varlık ile zihnî varlığı birbirinden ayırması, böyle bir çelişkiyi açıklamayı ve bu vehmi ortadan kaldırmayı mümkün kılar. Âlemin -ve dolayısıyla insanın- ilmî varlıkları, aynî (hâricî) varlıklarını önceler. İlimdeki bu varlık, varlık mertebelerinden birisidir ve yokluktaki sâbit aynlar gibi âlem ve insanın varlığıdır. İşte bu varlık kökendir veya kendisinden aynî/hâricî varlığın yeshdiği tohumdur. Âlemin ve insanın aynî varlığı, Hakk'ın varlığını çift yapıp iki kıldığına göre, Allah'ın ilmindeki bu varlığa ikinci bir varlık olarak ta baka-

56 Fütühât, III, s. 286.

biliriz, ancak vahdet merhalesinde. Âlim ile ilim arasında zihnî bir ayırım yapmamız doğru olursa, söz konusu varlık ikinci bir varlıktır. Binâenaleyh âlem ve insan, ister aynî (hâricî) varlıkla ister aynî (hâricî) yoklukla nitelensinler Hak'kın varlığını çift kılarlar . Çünkü bu aynî yokluk ilmî varlık tarafından öncelenmiştir ve o, sâbit ayınların yokluktaki varlığıdır. “aynının yokluktaki sübûtuyla, eserleri kabûle hazır hale gelir. Yokluktaki sübûtu varlık ağacının tohumudur. O yoklukta tohum, varlıkta ağaçtır... Öyleyse dile getirdiğimiz gibi ilimde ancak bir çift olma vardır ve o da çoğulun ikilenmesidir. Çünkü ilâhî hakikatler ve bu hakikatlerle kapasiteleri ölçüsünce tahakkuk edenler de çoktur. Tahakkuk edenler, her ne kadar aynî (hâricî) varlıkla nitelenmemiş olsalar da, ilimdeki hakikatleri ikilemişlerdir.”⁵⁷

Ulûhiyet hakikatleri ile insan ve âlemin hakikatleri veya Hak ile halk arasındaki birbirini gerektirme zorunlu bir gerektirmedir. Ancak bu, birbiriyle örtüşme veya bir olma (vahdet) anlamına gelmez. Zira, her ne kadar zihnî ve akli bağlantı açısından birbirlerine dayansalar da, kulun hakikati kulluk, Rabbin hakikati rablıktır. “Kul zâtı itibariyle kuldür. Ancak, bir efendiye dayandığı akledilmedikçe kulun kulluğu akledilemez. Rab da zâtı açısından Rab'dır. Ancak Rabb'ın rablığı, merbûbu (rab edineni) –ki onun dayanağıdır- akledilmeden akledilemez. Zira her biri diğerinin dayanağıdır. Malûm, âlime ilim verir ve onu âlime dönüştürür. İlim malûmu malûma dönüştürür. Zikrettiğimiz bu şeyleri yok saydığımızda ise, ne âlim ne malûm, ne rab ne merbub kalır. Dolayısıyla âlim-malûm, rab-merbûbdan başka bir durum yoktur ki, varlık bunun üzerinedir. Öyleyse varlığın ve müşahedenin verileriyle konuşup, aklın câiz gördüğü vehimleri terketmeli.”⁵⁸ Allah ile insan arasındaki ilişki, birbirine dayanma ve birbiriyle ilintili olma üzerine kurulu zorunlu bir ilişkidir. Bu ilişki, ontolojik açıdan iki taraf arasında bir ayırım koymanın imkansız olduğu çeşitli ikili yapılar vasıtasıyla ifade edilebilir, şayet iki taraftan birini dışarıda bırakarak idrâk etmek te –aklen- mümkündür. Bu ilişki, asıl-sûret, bâtın-zâhir, evvel-âhir, Hak-halk, efendi-köle, rab-merbûb, ilah-me'lûh ilişkisidir. Bunların tümü, sadece birini diğerinden dışlayarak akledilemeyen birbirini gerektirme ilişkileridir. “Bâtın-zâhir” ilişkisini, Allah ile insanın birbirini gerektirmesi vasıtasıyla açıklamamız için bir misâl olarak kullanabiliriz. Bu ilişkinin analizi, ister Allah'ın ilmindeki insanın sûreti olsun ister ilâhî isimlerin sûreti olsun, insanın yaratıldığı “sûret” kavramının çeşitli boyutlarına bizim için ışık tutabilir.

57 *Fütühât*, III, s. 286.

58 *Fütühât*, IV, s. 102.

İki farklı bakış açısından Allah'ı zâhir ve bâtın sıfatlarıyla niteleyebiliriz. Allah ezelden beri kendisi için (lizâtihi) zâhirdir ve zuhûru için kendisinin dışında hiçbir şeye muhtaç değildir. Ancak O -bir başka açıdan- en önemlisi insan olan varlıkların sûretlerinin aynlarında zâhirdir. Allah zâtına dair ilmî açısından ezelden beri zâhirdir. O varlıkların sûretlerinde isimleriyle zâhirdir. Bu zuhûr, varlıkların perdelerinde zâtının bâtın olmasına sebep olur. İnsan -bunun tersine-, ilâhî ilimde bâtın iken, sonra ilmî varlık halinden aynî (hâricî) varlığa zuhûr etmiştir. Onun aynî (hâricî) varlığı zuhûru, ilmî varlığı bâtınlığıdır. İnsanın aynî (hâricî) varlıkta zuhûru ilâhî zâtın bâtınlığına sebep olmuştur. Böylece insan, arkasında ilâhî zâtın gizlendiği bir perde ve gölge haline dönüşmüştür. Bununla birlikte insanın zuhûru -diğer açıdan- ilâhî isimlerin zâttaki bâtınlık halinden zuhûr etmelerine sebep olmuştur. İlâhî isimler veya ulûhiyet hakikatleri -bu durumda- ilâhî zât ile insan veya âlem arasında aracı varlığı temsil ederler. Onlar bu durumda ilâhî zât ile kâim gölgeye benzerler ki, bu gölge ilâhî zâttan uzayıp, onu perdeler, bazen de ilâhî zâta yapışır ve bizzât kendisi perdelenen olur. Ulûhiyet hakikatlerinin -veya gölgenin- uzaması âlemin ve insanın zuhûrunu temsil eder. İnsanın zuhûru ilâhî zâtın bâtınlığı; insanın bâtınlığı ise ilâhî zâtın zuhûru anlamına gelir. Bu zâviyeden, insan-Allah ilişkisine zıtlık üzerine kurulu bir ilke üzerinden bakmak mümkündür. İnsan ve Allah asla birlikte zuhûra gelmezler. Zira ilâhî zâtın zuhûru insanın bâtınlığı, insanın zuhûru ise ilâhî zâtın bâtınlığı anlamına gelir. Bu, insanın ulûhiyet hakikatlerini bâtınlık halinden zuhûra getirmesiyle çelişmez. Çünkü ulûhiyet, ilâhî zât ile insan arasında bir aracıdır.

Allah-insan arasındaki zâhir-bâtın ilişkisi, her ne kadar ikisi arasındaki zorunlu bir uyuşma ve bağlantıya dayansa da, Allah'ın insana muhtaç olduğu anlamına gelmez. Zira ilâhî zât ezelden beri kendisine zâhirdir. İlâhî zât, ulûhiyetin hakikatlerinin, ilâhî zâtın kendisini bilmesinden farklı bir bilgiyle bilinmesini sağlayan başka bir sûrette zuhur ederek kadîm ve hâdis her iki mertebesiyle yetkin bir şekilde bilinmesi için insana ihtiyaç duyar. Böylece ilâhî zâtın kadîm ve hâdis mertebelere kâmil bilgisi tahakkuk etmiş olur. Ulûhiyet hakikatleri bütünüyle insan-ı kâmilde zuhûr ettiğine göre, bu hakikatlerin bizzât kendileri Hak ile halk arasında varolan gölge veya berzahlırlar. Yani ulûhiyet, birbirine benzeyen iki şey yani Allah ile insan arasında bir berzahı temsil eder. "Berzah, Hak ile insan-ı kâmil arasındaki ayrımdır. Bu ayrım, Hakk'ın halktan ayrışmasını zorunlu kılar. Böylece Hak, daha layık olanla görülür. Onun mevkîi, şahısta bulunan gölge gibidir ki bu gölgeden bir uzayan bir gölde uzanır. Şahıs ile ondan uzayıp ayrılan gölge arasında onunla kaim

olan gölge, berzah'tır. Bu, kaim olduğu şahsa daha bitişik ve ona daha layıktır. İşte mahlûkât, Hak ile ayrılmıştır, yoksa Hak, mahlûkâtla onlardan ayrılmış değildir. Çünkü mahlûkât, Hakk'ın sıfatlarını kuşanmıştır, Hak mahlûkâtın sıfatlarını kuşanmış değildir. Dolayısıyla halkın zuhûru Hakla olmuştur. Yoksa Hakk'ın zuhûru, mahlûkâtla olmamıştır. Zira Hak ezelden kendisi için zâhirdir ve zuhûrunda bir şeye muhtaçlıkla nitelenmemiştir. Oysa mahlûkât, aynında (varlığında) aynı için zuhûrunda Hakk'a muhtaçlıkla nitelenmiştir. Burada mahlûkâtla kastettiğimiz, benzerlik sahibi olan insandır, başkası değil. İşte bu ayırım, iki benzer şey arasında yer alır. Şüphesiz ayırım, iki benzer şeyin hükmüne sahiptir. Çünkü o, benzerlerden her birine zâtıyla karşılar ve o olmasaydı benzer benzerinden ayrılmazdı.⁵⁹

Allah-insan (zâhir-bâtın) ikililiği, bizi zorunlu olarak insani sûret kavramına ve bunun ilâhî sûretin benzeri oluşuna götürür. Bu ikililik, ilâhî zuhûrun insan zuhûrunu öncelemesine dayanır. Bizzât sûret ilişkisi de aslın önceliğine dayanmaktadır. Bu ilişki, daha fazla tahlile muhtaçtır ki, bu tahlil, zâhir-bâtın ikililiğini daha derin bir şekilde aydınlatabilir.

3. Bâtın ve Zâhir

İnsanın yaratıldığı ilâhî sûret, hakikatinde ulûhiyetin sûreti veya ilâhî isimlerin hakikatleri ya da Hz. Peygamber'in hadisindeki zamir, Âdeme dönürse Allah'ın kadîm ilmindeki insan sûretidir. Durum her ne olursa olsun, sûret asilla benzeşmez ve ona tam olarak örtüşmez. Asıl ile sûret arandan bir karşılıklılık varsayılabilceği gibi sûret, ayna gibi yansıtma özelliğine sahip bir aracı olarak varsayılabilir. Bu aracı ve karşılıklılık, asıl ile sûretin birleşmesini ve ikisinin bütünüyle örtüşmesini engeller. Ayna görevi gören aracı, tam bir şeffaflık ve her hangi bir iç ve dış büyüklükten uzak tam bir düzgünlük halinde- ki bu, insan-ı kâmil kavramının temsil ettiği durumdur- sağın sol ve solun sağ görünmesi şeklinde karşısındakini çeşitli şekillerde yansıtır. Bu karşılıklılık, zâhir-bâtın ikiliğine tekabül eden bir ikilik (sâbitlik ve değişkenlik) yoluyla insan sûretinde tecellî eder. Ulûhiyetin sâbit bätını, değişken zâhiri vardır, insanın ise sâbit zâhiri, değişken bätını vardır. Ulûhiyetin bätını insanın zâhiridir. Ulûhiyetin zâhiri insanın bätınıdır. Ulûhiyet bätını yönünden sâbittir. Çünkü o ilâhî zâtın gayrı değildir. Ulûhiyet zâhiri yönünden değişkendir. Çünkü varlıkların sûretlerinin ayrılarından ibarettir. Buna karşılık insanın bätını değişkendir. Çünkü insanın kalbi, düşünceleri ve duyguları süre-

59 Fütühât, III, s. 286-287.

li değişme durumundadır ve sükûna ermeyen ve istikrar bulmayan sürekli bir hareket halindedir. Ancak insanın duyuşsal zâhiri, kalbin ve nefsin muhtelif hallerinde gözün insanı hataya düşürmeyeceği şekilde, bir ölçüde sâbitlik halindedir. Ulûhiyetteki zâhir-bâtın ikiliği bizâtihi insanda ortaya çıkar. Ancak bânın değişkenliğinde ve çeşitliliğinde, zâhirin sâbitliğinde tecellî eden başka bir şekilde ortaya çıkar. Tıpkı aynanın bir şeyin sağını sol, solunu sağ olarak yansıtması gibi. Yani insan hakikatinde her ne kadar Allah'ın sûretinde olsa da Allah'tan başkadır. "İnsanın bânında değişkenlik, zâhirinde sâbitlik vardır. Zâhirde daha önce onda olmayan bir organ ona eklenmez. Bânında ise tek bir halde kalmaz. İnsan için değişkenlik ve sâbitlik sözkonusudur. Hak da zâhir ve bânın ile sıfatlanmıştır. Zâhirinde değişkenlik, bânında sâbitlik vardır. Hakk'ın bânı insanın zâhirinin aynıdır. Hakk'ın zâhiri insanın bânının aynıdır. O meşhur ayna misalidir. Aynadaki sûretine baktığın esnada sağını kaldırırsan, sûretin solunu kaldırır. Senin sağın onun solu, solun da onun sağıdır. Ey yaratılmış varlık, senin zâhirin onun bânın isminin sûretindedir. Bânın ise onun zâhir ismidir. Bu sebeple O, kıyamet günü tecellî ettiğinde inkâr edilecek, tecellîde "halden hale geçme" ile nitelenerek bilinecektir. Zira sen, Onun kalp ettiği şeysin, sen Onun kalbisin ve O da senin kalbindir."⁶⁰

"Zâhir-bânın" ve "değişkenlik-sâbitlik" yönünden İnsan ile Allah arasındaki karşılıklılığın temeli, asıl ile sûret arasında farklılığa dayanan benzeşmedir. Fakat bu farklılık, ulûhiyet hakikatleri ile insan hakikatleri arasında zıtlık bulunduğu anlamında değildir. Bu, muvâfakat, muhabbet ve ünsiyeti sağlayan bir farklılıktır. Ulûhiyet hakikatlerinin izhârındaki gaye, marifettir ve dolayısıyla "mahlûkâtı, beni tanımaları yarattım". Bu nedenle söz konusu farklılık insanın marifet yolculuğunda köşe taşı mesabesinde. Şayet Allah ile insan arasındaki benzeşme, örtüşme ve birleşmeye dayansaydı, marifetin bir anlamı ve yolu olmazdı. Oysa marifet bir açıdan zât ile konusu arasında bir başkalığı, başka bir açıdan da bir tür benzerliği varsayar. Diğer bir ifadeyle marifet mutlak bilinmezden başlamaz. Aksi takdirde hiçbir neticeye ulaşmazdı. Allah ile insan arasındaki benzeşme bilgiyi mümkün kılar. Başkalık ve farklılık bilgiye anlam kazandırır. Bu noktada İbn Arabî ile mesela İbn Seb'in arasında farklılık söz konusudur. Açık bir biçimde vahdet-i vücûd taraftarı olan İbn Seb'in, Allah-insan ikiliğini inkâr etmektedir. Ona göre "halk veya masıva... Allah'ın varlığından ayrı değildir. Allah'tan başkası Allah'tan haber vermez. Varlıkta tüm açılardan halk ve öteki yoktur."⁶¹

60 *Fütühât*, IV, s. 135-136, ayrıca bk. *Fütühât*, III, s. 296.

61 Bk. Taftâzânî, *İbn Seb'in ve felsefetuhu's-süfiyye*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Lübânî, 1973, s. 216, 230-231.

İbn Arabî'nin bazı metinlerinde bu türden düşünceye bir eğilim bulabiliriz. Ancak bu eğilim, ikiliği ne reddeder ne de iptal eder. Dolayısıyla İbn Arabî'nin metinlerini bu temel farklılığın ışığında anlamamız kaçınılmazdır. Marifet (bilgi) ikilikten başlar, fakat birlikte son bulur. Marifetin ulaştığı birlik, ilâhî zât ile insan zâtı arasındaki bir birlik değildir. Birlik, bütünüyle insan varlığının ilâhî sûret üzere tahakkuk etmesiyle ortaya çıkan bir birliktir. Buradan hareketle ilâhî asıl ile insan sûreti arasındaki farklılık, marifete ulaştırılan bir köprü ve bütünüyle sûretle tahakkuk etmeye bir yol kabul edilir. "Şeyler arasında iletişim, sevgi ve birliği sağlayan en kuvvetli şey, bir muhalefle birlikte varolan farklılıktır. Bu sebeple farklılık, muhâlif olan kimse hasebiyledir ve o, yanındakinden ancak hükümüyle ayırır... benzerin benzeriyle bulunmasına gelince kuşkusuz münasebet, ikisini sevgide birleştirir. Her benzer, benzerlik münasebetinden dolayı benzerini gerektirir. Şayet iki benzer bir araya gelmezse, her ne kadar ikisi arasında hakikatleri yönünden fark olsa da, benzerlik sevgide farklılığa benzer."⁶²

İbn Arabî'ye dayanarak Allah-insan ilişkisinin üç boyutlu olduğunu söylemek mümkündür: benzeşme (mümâselet), farklılık (hilâf) ve zıtlık. Benzeşme, insanın Allah'ın sûretinde olmasından; farklılık ise sûretin asıldan başka olmasından kaynaklanır. Ancak benzeşmeye dayanan bu farklılık, uyuşma, sevgi ve ülfete vesile olur ki, bunlar var etmenin nihâî hedefini gerçekleştiren marifet sütunlarını inşa ederler. Zıtlık ilişkisi ise ilâhî zâtın insan zâtıyla ilişkisidir. Bu iki zât, keskin bir şekilde başka başka zâttırlar ve başkalık, zıtların başkalığıdır. Zıtlık, zât açısından kulu rab, rabbı da kul yapmaz. Benzeşme genel sıfatlarda veya hakikatlerde -ki sûrettir- ortaklık anlamına gelir. Farklılık, asıl ile sûret arasındaki ayrılıktan doğar. İnsan "ilâhî sûret açısından" Allah'ın benzeridir. "Kul olduğu durumda kendisine kul olduğu zâtın rabbi olamayacağı açısından da Onun zıddıdır. Hakk'ın onun kulağı, gözü ve kuvveleri olup da kulu ve kendisini tek bir ayna nispet etmesi açısından farklıdır."⁶³ Allah onu sevene kadar onun kulağı ve gözü olmaz. Kul, İbn Arabî'nin dayandığı nebevi hadiste belirtildiği gibi, Allah'a nâfilelerle yaklaştıkça Allah onu sever. Hakk'ın kulun iştirah ve görmesi olması, ancak ayn açısından aralarında bir ayrışma olduğunda söz konusudur. Fakat bu ayrışma, benzeşmeye dayalıdır. Bu ayrışma veya farklılık, muhabbet, muvâfakât ve ülfete götürür.

İnsan-ı kâmil, Hak ile tam bir benzeşme içerisinde olan insan ise, bu benzeşme ontolojik değil epistemolojik bir benzeşmedir. Yani insan-ı kâmil sûret üzere olduğunun bilgisine ulaşır. Sûretin neticesi olan başkalık ve farklılık

62 *Fütühât*, III, s. 269.

63 *Fütühât*, III, s. 270.

onu boğmaz ve bu farklılığın, onun sûret olduğuna daha güçlü şekilde delalet ettiğini bilir. Böylece insan-ı kâmilin marifetle tahakkuku, sûreti bütünüyle tahkik etmesinden ibaret olmaktadır. Bu marifet ile de insan-ı kâmil rablık kokusu bulaşmamış kulluğunun hakikatini idrâk eder. “İnsan-ı kâmil bütün mahlûkâtтан toplayıcılığı (ilâhî isimlerin toplamı oluşu) ve sûreti ile ayrılmıştır. Bunu bil! Rablığın asla karışmadığı saf kulluk, yalnızca insan-ı kâmile aittir. Kulluğun asla karışmadığı saf rablık ise yalnızca yüce Allah’a aittir. İnsan hakikatte şüpheden uzak bir şekilde tenzih ve takdis yönünden Hakk’ın sûretindedir. İnsan mutlak me’lûh (mutlak olarak ilah edinen), Hak Sübhânehu ise mutlak ilahdır. Bütün bunlarla kastettiğim, insan-ı kâmindir. İnsan-ı kâmilî, kâmil olmayandan ayıran ince bir nokta vardır ki bu onun kulluğuna kesinlikle rablığın bulaşmamış olmasıdır.”⁶⁴

İnsan-ı kâmil -daha önce işaret edildiği üzere- Allah değildir. İnsan-ı kâmil nâib, halife, bedel ya da sûret olabilir. Fakat bu, insan-ı kâmilin Allah olduğu anlamına gelmez. İbn Arabî bu bilgiye “insan-ı kâmilin rabbına ilhâkî bilgisi” demektedir.⁶⁵ Bu bilgi, insan-ı kâmilin Allah’ın sûretinde olduğunun ve aynı zamanda saf kullukla kemaliyle tahakkuk ettiğinin bilgisidir. İnsan, , âlemin mukâbili olduğu gibi, ilâhî mertebenin mukâbilidir. İlâhî mertebe, ilâhî zât, sıfatlar ve fiillerden müteşekkil olduğuna göre, insan, zâta mukâbil olması açısından zâtın zıddır; sıfatlara mukâbil olmasından dolayı benzerdir; fiillere mukâbil olması açısından ise farklıdır. Benzeşme, farklılık ve zıtlıktan oluşan bu üç hakikat, insan ile Allah arasındaki benzerlik (teşâbüh) ilişkisinin özünü temsil eder. Yani zıtlık birleşmeye engeldir. Benzeşme irtibat kurmayı sağlar. Farklılık bilgiye götürür. Zıtlık zâtlarda, benzeşme sıfatlarda, farklılık fiillerdedir. “İnsan, âciz, câhil, kusurlu, ölü, kör, dilsiz, sağır, fakir, zelil, mahrûm ve yok olması açısından zıddır. İnsan, ilâhî ve kevnî isimlerin tümüyle zuhûr etmesi açısından benzerdir (misl). İnsan, âlemin ve ilâhî mertebenin benzeridir ve iki benzeri bir araya getirmiştir. Mahlûkâtta insanın dışındaki diğer yaratılmışlarda bu söz konusu değildir. Çünkü insan diri, bilen, irade sahibi, kudret sahibi, işiten, gören, konuşan, izzet sahibi (aziz) ve müstağni (ganî) olup bütün ilâhî ve kevnî isimlerle kuşanmış ve bu isimlerle ahlâklanmıştır.”⁶⁶ Ancak İbn Arabî, insanın zâtı ile ilâhî zât arasındaki zıtlığı, insanın sıfatları ile ilâhî sıfatlar arasındaki benzeşmeyi, insanın fiilleri ile ilâhî fiiller arasındaki başkalığı nasıl uzlaştırmaktadır? Başka bir tabirle insanı aciz, cahil, kusurlu

64 Fütûhât, II, s. 603.

65 Fütûhât, III, s. 284.

66 Fütûhât, II, s. 446.

ve ölü, aynı anda hayat sahibi, bilen, irade ve kudret sahibi, işiten gibi zıt sıfatlarla nitelenebilir nasıl mümkün olmaktadır? Açıktır ki, İbn Arabî birinci tür sıfatlarla, her türlü sıfattan soyutlanmış haldeki insan zâtını nitelerken, ikinci tür sıfatlarla ilâhî isim ve sıfatlarla muttasıf insan zâtını nitelenebilir. Yani insan zâtı, mutlak varlık ile muttasıftır. İlâhî zât ile insan zâtı arasındaki zıtlık, mutlak varlık ile yokluk arasındaki zıtlıktır. Öyleyse ilâhî isimler nasıl insan zâtına intikal etmekte ve ona varlık bağışlamaktadır? İşte bu türden bir sorunun cevabında bütün yaratma ve marifetin sırrı gizlidir.

4. İnsan ve İlâhî İsimler

Ulûhiyetin zuhûru ilâhî zâttaki bâtınlık halindedir yani mümkün varlıkların aynalarının zuhuru, sâbit aynalar olarak, sübûtî yokluklarından veya Âdemî varlıklarındandır. Her bir varlık mertebesi kendisine uygun ilâhî bir isimle zuhûr ederken insanın zuhûru, bütün ilâhî isimlerin ona yönelmesidir. Öyleyse ilâhî isimlerin insan varlığını önceleyen bir varlığı vardır denilebilir. Zira ilâhî isimler ilâhî zâtın ezeli isimleridir. Ne var ki bu isimler bâtın iken, sonrasında varlıkların sûretlerinin aynaları onları izhâr etmiştir. Dolayısıyla ilâhî isimler ulûhiyette asıl, insanda ise mecâzîdirler. Tenzih ve teşbih isimleri burada eşit seviyededirler. İbn Arabî'nin düşüncesinde aslanan şudur: İlâhî isimler veya ulûhiyet, en yükseğinden en alçağına kadar bütün varlık mertebelerinde fail illettir ve oluş âlemindeki her bir fiil, hakikati açısından doğrudan sebep ve illetlerin arkasında perdelenen ilâhî bir fiildir. Bu açıdan oluş âlemindeki bütün isimler, ilâhî isimlerdir ki bundan dolayı mahlûkâta veya oluşlar benzerlik (teşbih) vehmedilir. "Kuşkusuz varlıkta asıl olarak Allah'tan başka isimlenen yoktur... gerçekte bütün aynalarda görülen Haktır ve bunu, sadece Allah ehlinde olan kimseler bilir."⁶⁷

Avam -İbn Arabî'nin belirttiğine göre- Hakk'ın sıfatları ile mahlûkâtın sıfatlarını birbirinden ayırır; Hakk'ın, mahlûkâtın sıfatları ile zuhûr ettiğini düşünür; bununla da, Allah'ın mahlûkâta ile benzemesini vehmettiren sevinme, kendine beğenme, tuzak kurma vs. teşbih sıfatlarını kasteder ve Hakk'ın halkın sıfatları ile nitelenmesinin "Hak Teâlâ'dan halka doğru halkın sıfatları ile"⁶⁸ bir iniş olduğunu düşünür. Kudret sahibi (kâdir), diri (hay) ve bilen (âlim) gibi tenzih sıfatlarına -veya esmâ-i hüsnâya- gelince avamın nazarında bunlar Hakk'ın sıfatlarıdır. "Kulun Allah katındaki mertebesi bu sıfatları

67 *Fütûhât*, III, s. 147.

68 *Fütûhât*, III, s. 147.

kuşanmasıyla yücelir.”⁶⁹ Hakk’ın sıfatları ile mahlûkâtın sıfatları arasındaki ayrıma dayanan bu türden bir anlayış, Hak ile mahlûkât arasında bir eşitliği vehmettirir. Böylece iki farklı yolla Hakk’ın ve halkın sıfatlarının birbirlerinin yerine mecâzen kullanılması mümkün olur: Hak’tan iniş ve mahlûkâttan yükseliş yolları. İbn Arabî bu iki yolu inkâr etmemekle birlikte, Hakk’ın, halkın isimlerini mecâzen almasını inkâr etmektedir. Zira isimlerin tümü asıl olarak Allah’ındır ve halk isimlerle zuhûr etmiştir, bu isimler ister teşbih isimleri ister tenzih isimleri olsun farketmez.

İnsan bütün ilâhî isimleri kendisinde toplayan varlık anlamında Allah’ın sûretinde olduğuna göre, bu toplama ilâhî isimlerin Allah’ta asıl insanda mecâzen bulunması anlamında mecâzen bir toplamadır. Bu ise en yücesinden başlayıp en aşağısına varıcaya değin mümkünlerin ayınlarının sûretlerinde gerçekleşen ilâhî iniş (tenezzül) hükmüyledir. İşte bu, İbn Arabî’ye göre iki yolun -ki Hak ve mahlûkât yollarıdır- eşitliğinin anlamıdır “Bil ki, iki yol arasında eşitlik vardır. Çünkü durum, rab ile kul arasında çevrelenmiştir. Rabbin bir yolu ve kulun bir yolu vardır. Kul Rabbin yoludur ve Rab bu yolla kuluna ulaşmayı amaçlar. Rab kulun yoludur ve kul bu yolla Rabbin varmayı hedefler. Bütün mahlûkâta bulunan genel bir yol, Hakk’ın mahlûkâtın sıfatlarının hükümleriyle zuhûr etmesidir. Bunlar genel olarak, halkın sıfatlarının hükümleri olmakla birlikte, bize göre halkın değil Hakk’ın sıfatlarıdır. İşte bu, eşitliğin anlamıdır. Diğer yol ise, halkın, esmâ-i hüsnâ ve benzeri genelde Hakk’ın sıfatları olarak ayrılan Hakk’ın sıfatlarıyla zuhûr etmesidir. Bu avamın ilminin ulaştığı son noktadır. Bizim ve havâssın ilmüne göre ise, sıfatların tümü asıl olarak Hakk’ın sıfatlarıdır ve bunlardan mahlûkâta nispet edilenler, -ki avam, bunları, Allah’ın onlarla bize inişi olarak görür-, bize göre Hakk’ın sıfatlarıdır... Avama göre eksiklik isimleri, bize göre kemâl isimleridir. Asıl itibarıyla Allah’tan başka isimlenen yoktur. Hak, mahlûkâtı izhâr ettiğinde, onlara dilediği biçimde isimlerinden vermiş ve onları isimleriyle gerçek kılmıştır. Mahlûkât mümkün ve tercih edici varlığa muhtaç olduğu için eksik bir konumdadır. Mahlûkâtın asıl ve Hak olduğu asla tahayyül edilemez. Zira mahlûkât, hükümde Hakk’a tâbidirler ve eksik bir şekilde kendilerine ait isimlerle hüküm vermişlerdir. Hakk’ın bu isimlerle isimlendiği ve bu sıfatlarla kendisini nitelediği halka tebliğ edildiğinde, bunu Hak Teâlâ’dan kendilerine kendi sıfatlarıyla bir iniş olarak görmüşler ve bu isimlerin asıl itibarıyla Hakk’ın isimleri olduğunu bilmemişlerdir. Hakk’ın bütün halkı kuşatan sıfatlarıyla halkın zuhûr etmesindeki görüşümüze göre, halka ait olan her bir isim

69 Fütûhât, III, s. 147

Hak için hakikat, halk için mecazdır.”⁷⁰

Velhâsıl bu hususta iki yol ve iki gaye vardır: birincisi, Rabb'in yoludur. Bu yolun gayesi, varlık dairesinin, ontolojik ve epistemolojik olarak kendisiyle tamamlandığı insandır. Bu yolda Hak, bütün isimleriyle varlıkların sûretlerinin aynlarında zuhûr eder ve onlara isimlerini bağışlamasıyla varlık verir. Diğer yol ise kulun yoludur. Bu yolun gayesi ise kulun rabbine ulaşması ve kuşandığı sûretin hakikatini bilmesidir. Birinci yolda Hakk'ın halkın isimleriyle, ikinci yolda kulun Hakk'ın isimleriyle isimlendiği vehm edilebilir. Bu, İbn Arabî'nin ortadan kaldırdığı bir vehimdir. Zira her iki yol da, bütün isimlerin ilâhî isimler olması bakımından eşittir. Bunu bilmek yani isimlerin asıl itibariyle Allah'a, mecâzen insana ait olduğunu bilmek ise, ancak Allah ehli havâssın kârıdır. Rabbına doğru yükselen insanın yolculuğu ve ilâhî isimlerle kuşanması, onun bu isimlerden yoksun olduğu anlamına gelmez, aksine insanın söz konusu kuşanmayı bilmediği anlamına gelir. Yani kulun rabbe giden yolu, kendi zâtına ait sıfatlarından sıyrılıp yeni sıfatlar kazanmayı değil, marifeti hedefler. Bazı mutasavvıflar ilâhî isimleri özellikle bu isimlerden esma-i hüsnayı bilfiil kuşandıklarını vehm ederler ve bu kuşanmanın da sadece havâs ehline has olduğunu düşünürler. İbn Arabî de aynı şekilde bu tür kuşanma bilgisini yalnızca Allah ehli olan havâssa hasreder. “bizim 'bu yoktur' ile 'buna dair bilgi yoktur' sözlerimiz arasında büyük fark vardır. Hak nefsu'l-emirde her bir aynla müşâhede edilendir.”⁷¹

Varlık hakikati, isimlerin ulûhiyette asıl, insanda ise mecâzen bulunmasını gerektirir. Marifet hakikati ise bundan başkasını vehmettirebilir ve bazıları isimlerin bir kısmının Hakk'a, bir kısmının ise halka ait olduğunu; her iki isim grubunun da birbirinin yerine mecâzen kullanılmasının mümkün olduğunu düşünürler. Fakat bütün isimler hatta nâkıs olduğu vehmedilen isimler, asıl itibariyle Allah'a aittir. Bu isimlerin bir kısmı Hakk'ında söylediğimiz nâkışlık, bu isimlerin insanda mecâzen varolmasından kaynaklanır. İlâhî isimlerin asaleti ile insanda mecâzen bulunmaları arasındaki fark, daha önce değindiğimiz asıl ile sûret veya ulûhiyet ile insan arasındaki ayrıma döner. İlâhî isimler -fonksiyonları açısından- iki boyutludur: asıl ve hakikat boyutu ile gölge ve sûret boyutu veya ruh ve sûret. İsimlerin ruhları onların ilâhî boyutyken, sûretleri onların insanî boyutudur. “Allah, Hakk'ın özel bir ismi, bunun mukabilinde insan sûrete özel bir isimdir. Hakk'ın diğer isimleri, ruh ve sûretten müteşekkildir. Bu isimler sûretleri açısından örtüşme (mutâbakat) yoluyla

70 *Fütühât*, III, s. 147.

71 *Fütühât*, III, s. 147.

insana; ruh ve mana açısından da örtüşme yoluyla Allah'a delalet ederler... Durum, bizim ile onun arasında eşittir ama aramızda mevcut ve hakiki bir fark vardır: O yaratıcıdır, biz ise yaratılmışlarız.”⁷²

Böylece Allah ile insan arasındaki sûret yönünden veya isimler açısından benzeşmenin, örtüşmeye değil, ilâhî zât ile insan zâtı arasında daha önce işaret ettiğimiz zıtlık boyutunun yanı sıra başkalık ve farklılığa dayalı bir benzeşme olduğunu keşfederiz. İşte bunlar, Allah ile insan arasındaki ilişkinin üç boyutudur. Bu üç boyut, tam olarak ulûhiyette veya ilâhî isimlerde bulunmaktadır. “İnsan-ı kâmilde ilâhî isimlerde olduğu gibi benzerlik, zıtlık ve farklılık vardır. Benzerlik r-rahmânir’r-rahîm (esirgeyen ve bağışlayan) gibi, farklılık er-rahmân es-sabûr (esirgeyen ve çok sabreden) gibi, zıtlık ise ed-dâr en-nâfi (zarar ve fayda veren) gibidir.”⁷³ Böylece İbn Arabî, kâmil bir benzeşmeye ulaşır. Sonuç olarak şu söylenebilir: İbn Arabî’nin benzeşmede gösterdiği hırs, başkalık ve farklılıkta gösterdiği hırstan az değildir. Bu hırs bize, İbn Arabî’nin sürekli bu iki boyut arasında salınmasını açıklar. Bu salınma, onun düşüncesinde ikilik konusunda da gösterdiği hırsla beraber, birliği kurmaya yönelik arzusuna döner. İkilik ise, insan ve varlık seviyelerinde eşit derece berzah veya aracı varlık düşüncesinden kaynaklanır. Sonuç şu söylenebilir: İbn Arabî her ne kadar ikiliği aşmaya çaba gösterse de, bu ikiliği aşmakta başarılı değildir. Dolayısıyla onun ikiliği aşmasının ontolojik değil, epistemolojik bir aşma olduğunu söylemek doğrudur.⁷⁴

72 *Fütûhât*, III, s. 266-267.

73 *Fütûhât*, III, s. 271.

74 “Müellifin ulaştığı bu sonuç indî ve hatalı bir hükümdür. Birincisi, İbn Arabî’nin tevhîde dair doktrini sırf nazarî ve akli bir çabanın -ki müellifin epistemolojik uğraş dediği şeydir- ürünü değil, sufi müşahedenin verisi olan bilgiler bütünüdür. Müşahede tüm mümkün varlıkların asıl itibarıyla yokluğunun asliyeti üzerine Hakk’ın varlığının mutlaklığı ve biricikliğinin idrakidir. Bu idrak ontolojik birlikteliğin veya insandaki ilahi tabiatın bir sonucudur. İbn Arabî’ye göre hem ontolojik hem de epistemolojik açıdan asılan ikilik değil birliktir. İkilik vehmin ve hayalin ürünüdür. Dolayısıyla İbn Arabî ikiliği aşmaya değil, müşahede ettiği asli birliğin vehmedilen çoklukla, çokluğun birlikle tüm açılardan irtibatını kurmaya çalışır. Bu gayrette nazarî-akli delaletlerin dile getirilmesi İbn Arabî’yi sırf epistemolojik uğraş içinde görme yanlısına bizleri sürükleyebilir. Bu yanlıstan kurtulmanın yolu “yapan ancak bilir, bilen ancak yapar” şeklinde formüleştirebilir. Şu söylenebilir ki, İbn Arabî’ye göre ancak birliğe ulaşan birliği bilir. Gerçekte ikilik olmadığına göre gerek ontolojik açıdan gerek epistemolojik açıdan ikiliği aşmak diye de bir şey söz konusu değildir. İkincisi, varlık ile bilgi arasında gerçekte fark yoktur. Bilginin ortaya çıkması için varlık zorunludur. Varlığın ortaya çıkması için de bilgi zorunludur. Dolayısıyla varlık ile bilgi birdir. Ancak şu var ki; varlık her şeyi birliğe irca ederken, bilgi iki şeyi birbirinden temyiz eder. Dolayısıyla ikiliğin aşılması ontolojiktir, yoksa müellifin söylediği gibi epistemolojik değil. Epistemolojik uğraş obje-suje ikiliği vehmeder. Bu vehim ontolojik birlik gerçekleştiğinden sonra -ki bu ittihad ve hulûl değildir- ortadan kalkar ve bilgide birlik sağlanır. Buna bilgide birlik (tevhîd-i ilmi) denir. Buna göre epistemolojik birliğin ontolojik birlik (vahdet-i vücûd) sayesinde gerçekleştiği söylenebilir.” (mütercimnin notu)

İnsan, sûret üzere olması ve aracı tabiatı sayesinde, zorlu bir yükseliş yolculuğunda araçları yırtıp geçemeye kadirdir ve bu yolculuk, ulûhiyet hakikatlerinin en yüce berzah âleminde varlıkların sûretlerinin aynlarında gerçekleşen iniş yolculuğuna mukabildir.

İbn Arabî'nin ontolojik açıdan birbirinden ayırdığı iki yol, epistemolojik açıdan birleşebilir. Bunun hâricinde insanın saf ilâhî bânîna ve asıl rûhî hakikatine nüfûz etmesi için aşması gereken engebeler, zorluklar ve mücâhedeler vardır. Bu zorluklar ve engebeler, tıpkı varlıkların aynlarının sûretlerinin ulûhiyet hakikatlerini perdelediği gibi, insanın rûhî hakikatini perdeleyen kevnî-zâhirî boyutunda temessül ederler. İnsan -epistemolojik açıdan- bânîni hakikatiyle tahakkuk ettiğinde kemâl merhalesine ulaşır. "İnsan kemâl mertebesine hâiz olmadığı müddetçe, zâhir sûreti insan sûretine benzeyen hayvandır."⁷⁵ İnsanların mertebeleri, ulaştıkları marifet mertebesi ve aşabildikleri kevnî ufuklarına göre kâmil insan ile hayvan insan arasında derecelenmektedir.

75 *Fütûhât*, II, s. 468.