

İbn Arabî'ye Göre Te'vil ve Mârifet*

Nasr Hâmid Ebû Zeyd
(trc. Semih CEYHAN*)

1. Mârifet probleminin tabiatı

İnsan varlığının zâhir-bâtın eşleşmesine dayanması, mârifet probleminin özünü teşkil eder. İnsanın bâtını ulûhiyet hakikatleri, zâhiri ise âlemin (kevn) hakikatleridir. Âlem tüm seviye ve mertebeleriyle ulûhiyet hakikatlerine bir perdeyi temsil ettiği kadar insanın zâhiri de bâtınına bir perde ve örtüyü temsil eder. İnsan konusundaki bu problem –mârifet açısından- iki farklı yönde ortaya çıkar. İnsan bâtınına ve ilâhî sûret üzere olan varlığına nazar ettiğinde gururlanır, kendisine kibir bulaşır ve kevnî-maddî zâhirini aşar. Bu durum onu ulûhiyet iddiasına götürür. İnsan ilâhî bâtınını görmezden gelerek maddî-kevnî yönüne nazar ettiğinde ise maddî ihtiyaçları kendisini kuşatır ve mârifet açısından hayvan ve donuklar (cemâd) derecesinden daha aşağılara düşer. Problemin çözümü her iki boyuttan birini görmezlikten gelerek veya birini diğerinin lehine inkâr ederek değil, iki boyutun birbirine uygunluğunun ve uyumunun zorunluluğunda ortaya çıkar. İnsanın kevnî zâhiri –hakikatinde- ancak bâtını ile çelişmeyen ilâhî bir tecellîgâhdan ibarettir. Öyleyse bu iki yön, bölünmeyen ve çoğalmayan tek bir varlık hakikatinin iki yönüdür.

İnsan, sûret olması bakımından varlığı ile yansıması olduğu asıl arasındaki farklılık ve başkalık boyutlarını idrak etmeksizin bâtını ilâhî boyutuna ve sûretteki varlığına nazar ettiğinde, ilahlık iddiasından dolayı düşüş ve kaybolmuşluğa düşer olur. Bu iddia Allah ile insan arasında birleştiren nisbet olan sûret sebebiyle olur. “Dolayısıyla Allah’ın yarattıklarından insan hâriç hiçbir kimse ilahlık iddiasında bulunmamıştır. İnsanın dışındaki yaratıklar hakkında ilahlık iddia edilmiştir ama onlar ilahlık iddia etme-

* *Felsefetü't-te'vil: Dirâse fi Te'vili'l-Kur'an inde Muhyiddîn b. Arabî*, Beyrut: el-Merkezü's-Sekâfiyyi'l-Arabî 1996, s. 195-231.

** Dr. Araştırmacı, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (semihceyhan@yahoo.com).

miştir. Firavun 'Ben sizin en yüce rabbinizim' dedi."¹ Bu tür bir iddia, insanı kulluk sırrından ve sûreti olduğu asıldan farklılığını perdeler. İnsan, ilâhî sûrette varoluşu sebebiyle ilah olduğunu vehmetse de gerçekte ilah değildir. İnsan tarafından ileri sürülen bu iddia, gerçekte insanın diğer boyutları görmezden gelerek kendisiyle Allah arasındaki benzerlik boyutuna baktığında ortaya çıkar. Problematik mârifet anlayışında İbn Arabî'yi bazen insana karşı şefkatli ve hatta duygusal, bazen de insanı aşağılayıcı ve yargılayıcı bir konumda buluruz. İlahlık iddiasında bulunan insanın -şayet benzeşme boyutundan hareket edilirse-, "kendisinin ve Allah'ın yaratıklarından her bir işitenin bu iddiasında yalancı olduğu bilinir. İnsan kuldur, bu sebeple Allah onu yaratmıştır. Dolayısıyla insan hakkında 'o açıkça husûmet besleyendir' yani 'husûmetinde zulmü zâhirdir' denilmiştir."² İnsan iddiasında yanlış olduğunda ve kendisinin yanlış olduğunu bildiğinde problematik durum ortadan kalkar ve sorun tamamıyla doğruluk-yanlışlık sorununa dönüşür. Bununla birlikte İbn Arabî'nin ortaya koyduğu yanlışlık yargısı, hakikati kavrayan ârifin, hakikatin sadece iki boyuttan birini idrak edebilen câhile karşı tavrı ışığında anlaşılabilir.

Şeriat ve vahiy, bu tavır karşısında, insanı gerçeğine döndürmek ve iddia edilen büyüklüğünü alçaltmak için çözümler getirmiştir. İnsanın ilahlık iddiası bir hastalıktır. Şeriat, bu hastalığa şifa veren, insanı kulluğuna, zayıflığına ve aslı yokluğuna ircâ eden bir ilaçtır. "Allah Sübhânehû insandaki ulûhiyet sırrının amansız bir hastalık olduğunu bildiğinden ötürü, bu hastalığa devâ olan ilaçları çoğaltmıştır. Allah yüce kitâbında bu ilaçları kullanman ve hastalıktan kurtulman için ilaçlar konusunda seni devamlı uyarmaktadır. Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: 'İnsan önceden bir şey değilken, onu yaratmış olduğumuzu hatırlamaz mı?' Bu hakikattir ve bu hakikate halihazırda melekler de dahildir. Allah yine buyurur ki: 'Sizi güçsüz olarak yaratan, güçsüzlükten sonra kuvvetli kılan, sonra da kuvvetliliğin ardından güçsüz ve ihtiyar yapan Allah'tır.' Birinci güçsüzlük tefsir değil tahkik hükmü itibariyledir. Seni ancak tümüyle âlemin fitratı üzerine yaratmıştır. Kuvvet, seni şekillendirdikten sonra sendeki genel büyüklük-birliktelik sırrının nefhasıdır. İkinci güçsüzlük ve ihtiyarlık ise, Allah'ın sana verdiği, senin kullandığın ve bu sayede faydanın gerçekleştiği mârifet ilacını içmenden sana hâsıl olan şeydir. Sen âlemdeki her hangi bir şey türünden değilsin ve kesinlikle onlarla birlikte ayrışamazsın. Sen on-

1 İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, I-IV, Beyrut: Dâru Sâdir ts., 2/602.

2 *Fütûhât* 3/355.

lardan ilahlık sırrıyla ayrışırın. Şayet sen onu kullanır fakat o ilaçlardan hiç birini içmezsen, Firavun, Nemrud ve kendi çapında rablık iddiasında bulunan bütün kimselerle beraber hurûc edersin.”³

Şeriat iki taraf arasında aracılık rolünü üstlenir: Varlık tarafı ve mârifet tarafı. Varlık açısından insan âlem fıtratındadır (bu, âyetteki birinci zayıflıktır) ve kendisinde ilahlık sırrı vardır (bu ise, âyetteki kuvvettir). Bu zâviyeden iddia, kibir ve hastalık ortaya çıkar. Şeriat, insanı -mârifet açısından- kulluğuna döndüren (bu, ikinci güçsüzlük halidir) ilaç mesâbesindedir. Böylelikle insan birinci güçsüzlüğünü ve vücûdî-ademî aslını idrak eder. Böylece varlık ve mârifet tarafları, şeriatın aracılığı yoluyla biraraya gelir. İbn Arabî'ye şu iki sözümüzle itiraz edebiliriz: Birincisi, bizatihi şeriat Allah-insan benzeşmesini sağlamaktadır. Mutasavvıflar bunu Resûlullah'ın (s.a.v.) “Allah Ademi kendi sûreti üzerine yaratmıştır.” sözüne dayanarak öngörürler. İbn Arabî'nin bu itiraza cevap vermesi kolaydır. Zira şeriat -işlevi bakımından- iki boyuta sahiptir: Zâhir ve bâtın; muhkem ve müteşâbih; tenzih ve teşbih. Ancak birini diğerinden dışlayarak iki boyuttan birini anlayamayız. Sonradan ayrıntılarına ineceğimiz üzere iki boyuttan birini dışlayarak sadece birine bakmak, kâmil mârifete değil tek taraflı bir mârifete ulaştırır. Şeriatın insanı tavsif ederken ortaya koyduğu ilâhî yücelik, insanın aynı (hâricî varlığı) açısından zâtî bir yücelik değil izâfî ve ödünç bir yüceliktir: Bu yücelik ancak mârifet tamamlandıktan sonra tam olarak gerçekleşir ve “Hakikatlerin verdiği bir yücelik olup ne cehennemden korur ne de naîm cennetine sokar. Hem cennet ehli hem de cehennem ehli bu yücelik ile ne cennetlerine ne de cehennemlerine girerler. Bu yücelikte ne bir fayda vardır ne de mutluluğa götüren bir saltanat. İlâhî yücelik vasıtasıyla bu yolun ehlinin bir çoğunun ayağı kaymış ve bu yücelik onları şeriaten ihrâç etmiştir.”⁴

Zâhir ve bâtın yönleriyle şeriata dayanan mârifet, insanı kemâle ulaştırır. Ancak insanın -veya şeriatın- iki boyutundan sadece birisinde kalakalmak kemâle iletmez. İnsanın bâtınî boyutunda duraksaması, kibirlenmeye ve ilahlık iddiasında bulunmaya iter. Pekala insan diğer yönünde yani maddî-kevnî yönünde kalakaldığında ne olur?

İnsanın bu yönünde duraksaması onu maddî-bedenî ihtiyaçları içerisinde boğulmaya iletir ve dolayısıyla kendisindeki ilahlık sırrını unuttur, hay-

3 İbn Arabî, *Rûhu'l-kuds*, Dımaşk, 1964, s. 102-103.

4 *Rûhu'l-kuds*/101.

vandan daha aşağı derekelere yuvarlanır. İşte bu, insanın ahsen-i takvim üzere yaratıldıktan sonra esfel-i sâfilîn derekesine düştüğünün anlamıdır. İki hal söz konusudur: Birinci hal, insanın maddeyle ve kevn âleminin unsurları olan beden unsurlarıyla kuşanmadan önceki ruhî-bâtınî hali; ikinci hal ruhun bedenle kuşanmasıdır, yahut insanın bîbâtınî kevnî zâhiriyle perdelenmesidir. Kevn âleminin hakikatleri ulûhiyet hakikatlerinden başka olmadığından ötürü, zâhir-bâtın veya ruh-beden, hakikatte iki çelişik şeyler olmadığına göre, insanın ruhî hakikatini madde ile kuşanma halinde idrak etmesi gerekir. Yani insana gereken, maddeden soyutlanıp saf bîbâtınî hakikatine ulaşmasıdır. Buradaki soyutlanma, ölümle gerçekleşen varlığın soyutlanması değil, maddî varlığından ayrılmaksızın gerçekleşen mârifet/bilgi açısından bir soyutlanmadır. İnsan maddeyle kuşanma halindeki bu bilgisel soyutlanmayı başarırorsa, ahsen-i takvim mertebesinde bulunur. Şayet bu soyutlanmada başarısız olup, maddî elbisesi onu ruhî hakikatinden uzaklaştırıp kendisinde boğarsa esfel-i sâfilîn derekesine düşer. “İnsanın iki hali vardır: Maddeden mücerred aklî-nefsî hali ve maddeyi tedbir eden aklî-nefsî hali. İnsan her ne kadar duyusal açıdan madde ile kuşanmış olsa da, nefsinden soyutlandığında ahsen-i takvim hali üzere- dir. Ancak duyumsamasında olmakla beraber nefsinde maddeyle kuşanma halinde olursa, insan bulunduğu hal itibariyle hüsrândadır ve ticaretinde kazanç yoktur.”⁵

Öyleyse problem, varlık açısından değil mârifet açılarından- dır. Nefs -daha önce de bahsettiğimiz üzere- çelişik iki taraf arasında bulunan bir olgudur. Bir açıdan ruh ile akıl arasında (sûfî anlamda), diğer bir açıdan da bedene tâbi olan hevâ ile şehvet arasında. İnsan mârifet açısından soyutlandığında nefis ruha itaat eder ve “nefs-i mutmainne” ismini alır. Eğer insan bu soyutlanmayı başaramazsa, nefsi hevâ ve şehvete boyun eğip nefsi emmâre bi’s-sû’i (kötülüğü emreden nefis) adını alır. Birinci halde insan, ahsen-i takvim üzeredir ve bu hal, asıl halife olan Âdem’in halifesi insan-ı kâmilin halidir. İkinci haldeki insan ise esfel-i sâfilîn derecesindedir ve bîbâtınî hakikatte değil zâhirî sûrette insan-ı kâmile benzeyen insan-ı hayvân halidir. Kâmil insan ile hayvan insan arasındaki fark -diğer bir boyuttan- ezeli hakikat-i muhammediyye nurunun gölgesi olan ilk halife Âdem’in nurunun gölgesi insan-ı kâmil ile diğer hayvanlardan farksız, salt haşere insan-ı hayvân arasında temessül eder. Hem kâmil insanın hem de

5 Fütühât 2/616.

hayvan insanın insanlık sıfatında müşterek oldukları, ikisinin de insanın ayırıcı faslı olan nutk (düşünme) veya nâtık nefisle hayvandan ayrıldıklarını söylemek mümkündür. İbn Arabî bunu inkâr etmez. Düşünen insan nefsi, ilmî ve amelî kuvveleriyle küllî nefsin bir parçasıdır. Bu takdirce insan, “insan” diye adlandırılır. Fakat insan-ı kâmil her ne kadar insan-ı hayvân ile insanlık tanımında bir araya gelse de –bundan sonra- başka tanımlarla insan-ı hayvândan ayrılır. Bunu İbn Arabî şöyle ifadelendirir: “Allah cismânî-nebâtî-hayvânî yaratılışı tamamladığı ve bunlarda canlılığın bütün kuvveleri zuhûr ettğinde, Allah canlıya amelî nefis kuvvesinden fikir vermiştir. Bunu müdebbir ilâhî isimden olan ilmî nefis kuvvesinden bağışlar. Hayvanın yaptığı sanatların ve bildiği şeylerin tümü, ne bir tedbir ne de bir düşünmeden dolayıdır, aksine kendisinden çıkanları bilen bir tabiatta yaratılmıştır ama bu düzgünlük ve mükemmelliğin kendisine nereden geldiğini bilmez... Oysa insan bunun aksine bir şeyi istinbât ederken istinbâtını düşünce, akıl yürütme ve tedbirde bulunma vasıtalarıyla gerçekleştirir ve böylelikle şeyin nereden kaynaklandığını bilir. Diğer canlılar ise şeyi bilir fakat şeyin nereden kaynaklandığını bilmez. Bu takdirce insan başka bir isimle değil ‘insan’ olarak adlandırılmıştır. Bütün insanlar insanlık hâlinde müşterektirler. İnsân-ı kâmil ise Hakk’ın onu âleme paralel kılarken ilâhî isimlere de paralel kılmasından ötürü kuvvelerini aldığı ilâhî isimlerde tasarrufta bulunmasıyla dünyada insan-ı hayvâna üstündür. Dolayısıyla Hak insan-ı kâmilî mahlûkâtı arasında Allah’ın gölgesi olan büyük küllî insanın halifesi yapmıştır. Bundan ötürü o halifedir ve onlar da bu tek bir halifenin halifeleridirler. Halifeler, halifenin gölgeleridirler ki, unsurlardan müteşekkil varlığındaki insana mütekâbil ilâhî nurların gölgeleridirler. Bu gölge halife olmuştur. Gölgeden tek tek halifeler varolmuştur. İnsân-ı hayvân ise aslı itibarıyla tek bir bütün değildir. Hayvan insan, kendisini kâim kılan fasilla ayrılmakla beraber, hükmü diğer hayvanların hükmüdür... Hayvan insan, haşereler cümlesinden olmakla beraber, kâmil olduğunda halife olur. Dolayısıyla bizler kimi anlamlar sebebiyle birleşir, kimi anlamlar sebebiyle ayrı ayrı oluruz.”⁶

İnsân-ı kâmil ile insan-ı hayvân arasındaki fark, varlık değil mârifet açısından. Dolayısıyla insanın kemâli, bütün beşerin edinebileceği açık uçlu bir şeydir. Canlılığımız (hayvâniyetimiz) yücelmeye, yükselmeye ve kemâl merhalesine ulaşmaya kâbirdir. Ancak kemâl derecesine ulaşmak

6 Fütûhât 3/297, ayrıca bk. Fütûhât 4/85.

insanın insanlığından soyutlanması anlamına gelmez. Diğer bir ifadeyle insanın kemâli, insanın kulluğundan soyutlanması anlamında değildir. Hakikatte insan-ı kâmil, rablık kokusunun bulaşmadığı sırf kullukla tahakkuk edendir. Aksi halde kemâlin anlamı, ilahlık iddiası ve kibir olur. Kemâl -İbn Arabî'nin nazarında- ilahlık ve kulluğun zâhir ve bâtınında tecellî eden ikiliği aşmaktır. Bu aşma ancak özgürleşme ve şeffaflaşma ile tamamlanır ki, sûfinin mârifet miracında ulaştığı fenâ halidir. Bu fenâ hali zamanlanmış ihtiyârî ölümün bir türüdür. İnsan kemâl mertebesine maddî hakikatlerinden ve unsurlardan müteşekkîl tabiatından ayrılıp zamanlanmış ihtiyârî bir ölümle ulaşır ki böylece Hakk'ın nâibi ve halifesi olur. Fenâ hali ile tabîî ölüm arasındaki fark, insanın dünyada tahsil ettiği ihtiyârî mârifet ile ölümden sonra ruhların ulaştığı zorunlu mârifet arasındaki farktır. İlk durumdaki mârifetin neticeleri daima Allah'ı görmek olan kâmil bir nimettir. İkinci durumdaki mârifetin neticeleri Allah'tan perdelenme ve beden azabıdır. Yani bu mârifet ilk mârifetin neticelerini vermemektedir. Fenâ hali, insanın mârifetini elde ettiği berzah âlemi ile ittisâlidir ve bu haldeyken insan Hakk'ın nâibidir "Özel nâiblik mertebesi, ancak ölüm ile kazanılır. Ölüm iki türdür: İlk avam arasında ve örfte meşhur olan zorunlu ölümdür ki 'Eceleri gelince bir saat geciktirilmezler ve öne de alınmazlar.' âyetinde zikredilen ecel-i müsemmâdır. Diğerisi ise dünya hayatındaki ölüm olan ihtiyârî ölümdür ki 'Sonra bir ecel tayin etti.' âyetinde geçen ecel-i kazâdır. Ecel-i kazâ, Allah katında vakti malûm ve belirlenmiş olduğundan nefsü'l-emrde ecel-i kazânın hükmü ecel-i müsemmânın hükmü olmaktadır. Nitekim Allah Teâlâ buyurur: 'Her biri belli bir süreye (ecel-i müsemmâ) kadar hareket eder.' yani kendi halinde. İnsan hayattayken ancak bu nâiblik kendisi için gerçekleştiğinde ölür. Bu durumda o ölüdür ama Allah yolunda katledilen ölü gibi değil. Allah onu berzaha taşır, ama şehidlik sebebiyle değil. Dolayısıyla Allah ona dünya hayatındaki berzaha nâibliği üstlendirir. Onun ölümü mânevîdir ve kendisini öldürmesi nefesine bir muhâlefettir.⁷

İhtiyârî ölüm -ya da fenâ hali- ise ancak meşakkatli bir yolculuktan sonra elde edilir. Bu yolculuk gerçek mârifete ulaşmayı ve insanın kemâle ermesini hedefler. Yolculuk insanın zâhirî varlığında başlayıp, ilâhî bâtınında sona ermelidir. Dolayısıyla varlıkların sûretlerinin ayrıldığındaki ilâhî tecellî yolculuğunun zıddı istikâmetinde bir yolculuktur. O

ikisi ise birbirine paralel iki yoldur: Rabdan kula giden yol ki, mümkünlerin sûretlerinin ayrılarına tecellîdir ve tecellîgâhların en sonu ve en yücesi insana ulaşır. İkinci yolculuk, kulun kevnî zâhirinden ilâhî bâtınına doğrudur. Ulûhiyetteki mutlaklık halinden çeşitli varlık mertebelerindeki mukayyedlik haline doğru seyreden birinci yolculuk, mutlak hayal veya berzahdaki yolculuk iken; sûfînin yolculuğu mutlak hayalle ittisalde son bulan hayâlî-berzahî bir yolculuktur. Başka bir açıdan sûfînin hayâlî yolculuğu, aynı kaynaktan bir araç ile tamamlanır ki, bu araç, mutlak munfasıl hayalin bir parçasından başka bir şey olmayan insanın hayal gücüdür. Bu hayâlî yolculuk, ârifi varlığın hakikatlerine ulaştırır ve onun canlı mazharlarını tevil etme vasıtasıyla bâtın anlamlarına nüfûz etme imkânı verir. Yine bu yolculuk, sûfîye bir insicam ve uyum içerisinde vahyin zâhir ve bâtın taraflarını bir araya getirme fırsatı sağlar, vahyin zâhir ve bâtın boyutları biraraya gelerek, sûfînin varlığı tevili ile vahyi tevili buluşur. İşte bütün bunlar gelecek sayfaların konuları olacaktır.

2. Sûfî Mirâç Ve Hayal

İlk akıldan başlayıp insanda sona eren, mümkün varlıkların ilâhî nefesten zuhûrunun ilâhî-hayâlî temessülünden ibaret olduğuna daha önce değinmiştik. Bu ilâhî-hayâlî temessül üç mertebe kat eder: Birinci mertebe mutlaklık veya ulûhiyet hakikatleri, 'amâ, hakikatler hakikati ve hakikat-i muhammediyyede temessül eden mutlak hayal mertebesidir. İkinci mertebe ilk akıl, nefis, tabiat ve hebâ olan rûhî akıllarda temessül eden rûhî mukayyedlik mertebesidir. Üçüncü mertebe, küllî cisimden (arş) başlayıp, kürsî, sâbit ve hareketli felekleri geçerek unsurlar âleminde son bulan hissî zâhirî mukayyedlik mertebesidir.

İnsan bütün bu mertebelerin hakikatlerini kendisinde bir araya getirdiğinden –daha önce zikrettiğimiz üzere- bizâtihi hayâlî-berzahî bir yaratıktır. Yani insan ilâhî-hayâlî temessül yolculuğunun sonucudur. İnsan varlığının berzahlığı çeşitli bir çok seviyede tecellî eder. Dolayısıyla insan, zâhir ile bâtını yahut ruh ile maddeyi bir araya getirir. İnsan varlığı “iki tarafı” yani Hak ve halk taraflarını “bir araya getiren berzah”⁸ mesâbesindedir. Diğer taraftan insan, kendisini öbür mahlûkâtтан ayıran epistemik hayal kuvvesine sahiptir. Dolayısıyla insan bu adlandırmaya daha lâıyk ve ön-

8 İbn Arabî, *Ükletü'l-müstevfîz*, nşr. Henrik Samuel Nyberg, Leiden 1939, s. 42.

celiklidir. Bir mekânda yer kaplamayan bazı varlıklar -melekler gibi- ontolojik hayal mertebesinde yer kaplama ve zuhûr etmeye kâbil iseler de -mesela Cebrâil'in Resûl'e (s.a.v.) Dihyetü'l-kelbî sûretinde görünmesi veya sahâbeye bir bedevî şeklinde gelmesi gibi- bu durum insanın hayal ismine daha lâyük ve öncelikli olduğunu önermez. Oysa "Şüphesiz sen, hayal mertebesine mânalardan ve rûhânî varlıklardan daha lâyüksün. Çünkü sende mütehayyile gücü vardır. Bu güç, Allah'ın sende var ettiği güçlerden biridir. Sen bu mertebeye sahip olmaya ve onda tasarrufta bulunmaya mânadan daha çok lâyüksün. Çünkü mâna ne hayal gücüyle nitelenir ne de en yüce topluluktan (mele-i a'lâ) rûhânîler yaratılışlarında hayal gücünün bulunmasıyla nitelenir. Mâmâfih bu varlıkların temessül ve tahayyül ile hayal mertebesinde ayrışmaları söz konusudur. Yine de sen tahayyül ve temessüle bu varlıklardan daha lâyüksün. Çünkü bu mertebeye sende geçektir. Avam ancak uyuduğu ve duyu güçleri hayal mertebesine döndüğü zaman hayal mertebesini bilir ve içerisine girer. Havas ise, bu mertebeye tahakkuk etme güçlerinden dolayı uyanırken (yakaza) onu müşahede ederler. O halde insanın gayb âleminde hayal mertebesinde tasavvur etmesi daha kolay ve evlâdır. Özellikle de insan neş'etinde gayb âlemine bätim olan ruhuyla girebilirken, zâhiri olan bedeniyle şehâdet âlemine girebilir."⁹

Hayal -bu anlayış uyarınca- Allah ile insanın benzeşme boyutlarından birisidir. "Hayal, Allah'ı, hayâlî varlık mertebesinde; Hak ise hayali, misâl âleminde edilgenlik mertebesinde var eder... Hayal kendi dışındaki şeyleri var etme gücünde Hak'la bir olduğuna göre, o (hayalin sahibi) gerçekte insan-ı kâmil denilen şeydir. Dolayısıyla Hakk'ın sûretinde insan-ı kâmil gibisi yoktur. Çünkü o, kendisi dışındaki bütün bilinir şeyleri kendinde var eder. Varlıkların Hakk'a nisbeti, bunun gibidir."¹⁰ İnsan varlığı itibariyle ara konumda bulunur ve bu nedenle insan hayâlî bir varlıktır. İnsan, güçleri açısından hayal gücüne sahiptir ve bu bakımdan insan hayal ismine diğer varlıklardan daha layıktır. Ancak insanın bu kudrete sahip olması veya insandaki hayal gücü bir idrak gücü değildir. Hayal gücünün -insan-ı kâmilde- hayalde ilâhî var etme gücüyle benzeşen var edici ve yaratıcı bir güç haline gelmesi mümkündür. Ârif veya insan-ı kâmil muhayyile yoluyla dilediği gibi berzah sûretleri yaratabilir ve muhayyilesindeki bu sûretler vasıtasıyla başka insanlara tesir eder ve o insanlar sûretleri duyulur varlıklar şeklinde görebilir. Hayaldeki ilâhî var etme ile insânî var etme ara-

9 Fütühât 3/42.

10 Fütühât 2/290.

sındaki fark, birincinin dâimî ikincinin geçici olmasıdır. Çünkü dâimî ilâhî tecellîler, ilâhî var kılmanın an be an varlığını korumaktadır. Ârifin yarattığı hayâlî varlık ise sâbit değildir. Çünkü yaratıcısına gaffet ve unutkanlık ilişir ki Hak Sübhanehu hakkında bunlar mümkün değildir. Ârifin yaratıcı hayal gücüne, İbn Arabî “himmet” adını verir ve bununla insan-ı kâmilin kalbindeki ilâhî gücü kasteder.¹¹

Mutlak hayale metafiziksel hayal, ontolojik hayale de İbn Arabî'nin isimlendirdiği üzere “sûrî hayal” adını vermemiz doğru ise, insanın hayali epistemolojik hayal olur. Hayalin bu üç mertebesi arasındaki ilişki ayrılmaya dayanmaz. “Epistemolojik” insan hayalinin işi, “sûrî hayal” vasıtalarını aşır geçerek “metafiziksel” mutlak hayale ulaşmasıdır. İnsandaki zâhir-bâtın ikiliğini aşır geçmeye çalışan sûfi mârifet yolculuğu, aşır geçtiği ve nüfuz ettiği konuya veya varmaya çabaladığı nihâî hedefe yabancı olan bir vasıtayla tamamlanamaz. Bütün mertebeleriyle mutlak hayal, ilâhî zat ile dışındakiler arasında berzah mesâbesinde olduğundan, ârifin hayali bu aracıda durur. Zira o, daha önce işaret edildiği üzere ontolojik bir aracı olmasının yanı sıra epistemolojik bir aracıdır. Mârifetin nesnesi ve aracı, her ne kadar birbirinden ayırmışsa da, gerçekte birbirinden ayrı değildir. Ayırma tam mârifete ulaştırır, iç içe geçme ise mârifeti mümkün kılar. Mârifet gerçekleştiğinde özne ile nesne ikiliği ortadan kalkar. Ârifin hayali, kaynağına döner ve onunla birleşir. Özne-nesne ikiliği ortadan kalkınca, peşi sıra zâhir-bâtın ikiliği de ortadan kalkar. Böylece hem varlık dairesi hem de mârifet dairesi insanla tamamlanır.

Sûfinin hayal yolculuğu, ilâhî temessül yolculuğunun aksi yönünde başlar. Yolculuk, insanın hayal hazinesinin beşerî cisimde varlığının ve duyuların hakimiyetine boyun eğmesinin bir neticesi olan kirlerden temizlenmesiyle başlar. Hayal, akıl ile duyu arasında aracılık yapan bir idrak gücüdür. “Mâna ona iner ve duyulur olan ona yükselir. Böylece o zâtıyla iki tarafı da karşılar.”¹² Hayalin bu aracı konumu, onu vücûdî hayale nüfûz etmeye kâdir bir araç yaptığından, -bir diğer yandan- doğru bilgiye ulaşmak için başka bir güce muhtaç eder. Buradaki ulaşmaktan kasıt, sûretin arkasında gizlenen mânaya ulaşmaktır. Müfekkire gücü, filozoflara göre bilgi seviyesinde bu görevi yapan şey iken, İbn Arabî ve genelde mutasavvıflar bu güce itimad etmezler. Hayalin ihtiyaç duyduğu güç ilâhî keşf gücüdür.

11 Ebu'l-Alâ Afîfî, *el-Felsefetü's-süfiyye li-İbn Arabî*, s. 133; İbn Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, nşr. Ebu'l-Alâ Afîfî, Beyrut 1946, s. 88-89.

12 *Fütühât* 3/290.

Bu güç –fonksiyonu itibariyle- sūfînin, hayal hazinesinin tabîî bedendeki varlığının bir sonucu olarak bu hazineye bulaşan kirlilerden onu arındırmaya çabalamasını gerektirir. “O, bu mertebede havuz denilen şeydir. Bu havuzun dibi, hayal hazinesidir. Havuzun dibindeki suyun kirliliği, hayal ve tahayyülün sūretini değiştiren şeydir. Bu durumda bakan kimse kendisine görünen şeyi karıştırır ve hangi mânanın bu sūreti giydiğini bilemez. Böylece hayrete düşer ve bakışıyla asla o mânayı ayırtamaz. Mânayı ayırtması ancak [sūret ile anlam arasındaki] muvafakat hükmüyle olur. Fakat o, bulduğu şeyde tahkik edilmiş bir kesinliğe sahip değildir. Bu kesinliğe ancak Allah’ın haber vermesiyle ulaşabilir.”¹³

Hayal, her ne kadar varlığı idrak etse ve onun çeşitli seviyelerine, sūretlerine nüfûz etse de, doğru bilgiye erişmek için zâhir ile bâtının varlıkta karışmasından ve onun içinde sūret ile mânanın imtizacından onu kurtaracak başka bir güce muhtaçtır. Bu güç, hayalin idrak ettiği şeylerin doğru bir şekilde tevil edilebilmesi için çokça amel etmeye, mücâhedeye, nefsi alıkoyan şeylerden arındırmaya muhtaçtır. Bu soruna değinmeyi gelecek kısıma erteliyoruz. Şimdi bizi ilgilendiren husus, sūfî miraç yolculuğunda hayalin önemi, bu yolculuğu yapmaya hazırlıklı olması için nefsin arındırılması ve cilalanması üzerinde yoğunlaşmaktır. İbn Arabî düşüncesinde bâtına ulaşmak, ister varlık seviyesinde ister şeriat seviyesinde olsun ancak zâhir aracılığıyla mümkündür. İkiliği aşmak ancak iki tarafı aynı anda bir araya getiren ve ayırtıran vasıtalarla tamamlanır. Şeriat -daha önce zikrettiğimiz gibi- insanı hayvanlık derekesine düşmekten koruduğu gibi, kibirden ve ilahlık iddiasından korur. Sūfînin mârifet yolculuğuna hazırlığının şeriatın emirlerini ve zâhirî mükellefiyetlerini tam bir şekilde gerçekleştirmekle başlaması doğaldır. Böylelikle ona bir dizi kerâmet veren tevekkül derecesine ulaşır. Bundan sonra makamlar ve haller mertebesine yükselir ki sonrasında gerçek mârifete ulaşır. “Sana ilk gereken şey temizlenmeni, namaz kılmanı, oruç tutmanı ve takva sahibi olmanı sağlayan bilgiyi istemendir. Sana özellikle farz olan şeyleri istemen gerekir, daha fazlasını değil. Zira bu bilgiyi istemek sülûkun ilk kapısıdır. Sonra bilgiyle amel, sonra vera’, sonra zühd sonra tevekkül gelir. Tevekkül hallerinden biri, sana dört kerâmet sağlar. Bu dört keramet, ilk tevekkül derecesini elde ettiğinin alâmet ve delilleridir: Tayy-ı mekân, su üzerinde yürümek, havada uçmak ve âlemdaki şeyleri yemektir ki kapıdaki hakikattir. Bun-

13 Fütûhât 2/596.

dan sonra ölüme kadar makamlar, haller, kerâmetler ve tecelliler ardarda gelir.”¹⁴

Sûfnin müşâhedeleri, çeşitli hal ve makamlarda terakkisi arttıkça ¹⁵ perdeler kendisinden bir bir kalkar ve başkasının ancak ölümle eriş - bileceği mârifete ulaşır. Sûfnin hallerde ve makamlarda yükselişiyle birlikte, zâhirinin eksilmesi ölçüsünde bâtını bilgide artar. Bu, sûfnin unsurlar âleminden en yüce âleme yükseliş ve isrâ yolculuğunda meydana gelir. Şayet ârif, Ebû Yezid Bistâmî gibi fenâ ve istihlâk ehlinde ise daima bâtınını ortaya çıkarır. “Kendisine zillet, muhtaçlık ve eziklik elbisesi giydirilir. Böylece hayatı tatlılaşır, Rabbini görür, ona ünsiyeti artar ve kendisinden alınmak üzere verilen ödünç emanet yükünden kurtulup rahata kavuşur.”¹⁶

Şayet ârif, bekâ ehlinde ise yolculuğundan geri dönüp mahlûkâtın arasına Hakk'ın sûretiyle çıkar. Zâhirindeki artış miktarınca bâtında eksilme olur. Bu yolculuktan gerçek mârifetle beslenmiş olarak dönen sûfi, şeriatı yenilemeye ve şeriatın bâtın yönünü idrak etmeye kâdir olur.

Sûfnin yolculuğu varlık, insan ve şeriat seviyesinde zâhir-bâtın ikiliğini aşmakla sona erer. Bâtın ve zâhirdeki eksiliş ve artış, yeni bir ikiliğin var olacağı anlamına gelmez. Aksine zâhirde eksilme bâtında artışa, bâtında eksilme zâhirde artışa tekâbüle eder. Bu durum yolculuğun gidişâtı itibariyledir. Yolculukta yükseliş gerçekleştiğinde bâtında bir artış meydana gelir. Sûfi döndükten sonra ise zâhirde bir artış olur. Bu, terkinin sebebidir.”¹⁷ Yani duyulur âlemdeki tabî insanın terkinin.

3. Mirac ve Keşf

Sûfnin mârifet yolculuğu, bir açıdan insanın kemâlini hedefleyen hayâlî bir yolculuk, bir diğer açıdan âlemin varlık kazanmasındaki nihâî hedefi gerçekleştirmektir. “Ben bilinmeyen gizli bir hazine idim. Bilinmeyi arzuladım ve benimle beni bilsinler diye mahlûkâtı yarattım.” İnsan, âlemde son ve ruhta ilk olması yönünden varlığın iki tarafını (zâhir ve bâtın) toplayandır. Böylece zâtının kemâlini gerçekleştirmek için zâhirini aşır bâtınına ulaşır; ilâhî iradenin tecellisi için âlemdeki zâhirini aşır bâtınına ve hakikatine ulaşır.

14 İbn Arabî, *Risâletü'l-envâr*, (Resâilu İbn Arabî içinde), Beyrut, 1948, s. 5.

15 Hallerin ve makamların mertebeleri ve ayrıntıları hakkında bk. *Fütühât* 2/139-375.

16 *Fütühât* 1/167.

17 *Fütühât* 1/167.

Ancak insanın, kendisinde terkib olunmuş âlemin unsurlarından ve unsurlardan müteşekkil tabiatından kurtulması gerekir. Bu kurtulma sadece yalnızlık, zühd ve Allah'a himmet etme yoluyla hayalde gerçekleşir. "Evliyâların berzahî-rûhânî isrâları vardır. İsrâlarında hayalin duyulur sûretlerinde maddileşen mânaları müşâhede ederler. Bu sûretlerdeki mânalar onlara ilim olarak verilir."¹⁸ Ârifler "Bu seferlerinde uyuyan kimse gibidirler. Uykuda bir şeyler gören fakat uykuda olduklarını bilen kimseler misâli."¹⁹

Sûfînin isrâsı ile nebevî-muhammedî isrâ arasındaki fark -bu bakış açısından- nebevî-muhammedî isrânın bedenle yapılan gerçek bir isrâ olmasıdır "Resûlullah (a.s.) bedenle isrâ yaparak, duysal açıdan semâları ve felekleri aşarak, gerçek duyulur mesafeleri kat' ederek evliyâ taifesinden üstün olmuştur. Bu, onun semâvât ve ötelere duyusu açısından değil mâna açısından vâris olması sebebiyledir. Evliyânın isrâları ise çeşit çeşittir. Çünkü bu isrâlar duysal isrânın aksine maddileşen mânalardır. Evliyânın miraçları ruhların miracı, kalblerin görmesi, berzah sûretleri ve maddileşen mânalardır"²⁰

Âlemin unsurlarından arınma, öyleyse hayal yolculuğuyla gerçekleşir. Yani ruh bedende bulunduğu müddetçe bu dünya hayatında tamamlanır. Bu da ihtiyâra dayalı ölümdür. Bu aşamalı arınmanın gerçekleşmesi, önce doğal unsurlar âleminden başlayıp, birinci semâdan yedinci semâyâ kadar devam edip, oradan sırasıyla yıldızlar feleğine, kürsiye, arşa, tabiata, hebâyâ, levhe, kaleme ve en sonunda mutlak hayal âlemine varmasıyla olur. "Bu isrâda onların terkibleri/bileşik halleri çözümlenir. İsrâ ile onlar basit ve mürekkekb/bileşik çeşitli âlem türlerinden geçerken, kendilerine münâsib her âleme muttali olurlar. Sûfî her âleme, kendi zâtından münâsib olanı bırakır. Bırakmasının şekli şöyledir: Allah sûfîyle sûfînin o âlem türüne bıraktığı şey arasına perdeler koyar; böylece sûfî bıraktığı şeyi müşâhede edemez. Sûfî ilâhî sırla baş başa kalıncaya kadar bıraktığı şeye yönelik müşâhede bâki kalır. Bu ilâhî sır, Allah ile sûfî arasındaki vech-i hâsıdır/özel yön. Sûfî tek başına kaldığında ondan gizlenme perdeleri kalkar ve Allah onunla baş başa kalır. Tıpkı sûfîdeki her bir şeyin kendisine münâsib şey ile baş başa kalması gibi. Kul bu isrâsında o o değil/hüve la hüve olarak bâkidir. O o değil olarak bâki olduğunda, o olmamaklık yönünden değil o olmaklık yönünden isrâ eder ve bu isrâ mânevî ve latif bir isrâdır."²¹

18 Fütûhât 3/342.

19 Fütûhât 2/274.

20 Fütûhât 3/343, bk. İbn Arabî, *Kitâbu'l-isrâ*, (*Resâilu İbn Arabî* içinde), Beyrut, 1948, s. 2-3.

21 Fütûhât 3/343.

Yükseliş yolculuğunda sûfî hayalinin aşır geçtiği âlemin unsurlarının daha önce işaret ettiğimiz üzere zâhir ve bâtını söz konusu ise, sûfî bu varlık mertebelerinin zâhirinde kalmaz. Bilakis zâhiri aşır rûhânî bâtına ulaşır. Diğer bir ifadeyle sûfî bilgisini yıldızların cisimlerinden değil, onların çeşitli mertebelerdeki müdebbir ruhlarından elde eder ve bu ruhlar bir önceki bölümde açıkladığımız üzere perdeler, vekiller veya nâiblerdir. “Avam onların ancak menzillerini müşâhede eder. Havas ise onları menzillerinde müşâhede eder. Avam yıldızların cirimlerini müşâhede edip, perdelerin aylarını müşâhede etmezler.”²² Ârif tüm varlık mertebelerindeki müdebbir ruhlar vasıtasıyla âlemin bâtınının bilgisini elde eder. Sûfînin hayâlî keşf ile duyulur keşfi birbirine karıştırmaktan daima sakınması gerekir. Ayrıca sûfînin varlık sûretlerinden hâricî sûrete vâkıf olmaktan ve onunla yetinmekten kaçınması gerekir. Aksi takdirde ilmi, vâkıf olduğu bu mertebeyi aşamaz.

Sûfînin ayakların kaydığı ilk yerden sakınması için, İbn Arabî'nin şu nâsihatına kulak vermesi gerekir: Hayâlî keşf ile duyulur idrak arasını ayıran ölçüt, senin “Bir şahsın sûretini veya mahlûkâtın bir fiilini gördüğünde gözlerini kapamandır. Şayet keşfin devam ediyorsa, bu keşf senin hayalindedir. Senden kayboluyorsa idrak gördüğün şeyin konumuyla sınırlıdır. Şayet ondan yüz çevirir zikirle meşgul olursan duyulur keşften hayâlî keşfe intikal edersin. Ve sana duyulur sûretlerde aklî mânalar iner ki bu zor bir iniştir.”²³

Ayakların kaydığı ikinci yer, muayyen bir varlık mertebesinde ya da varlık sûretlerinden bir sûrette kalakalmaktır. Bu durumda sûfî bir mârifet derecesine vâkıf olabilir. Ancak bu derece zorunlu olarak eksik bir derecedir. Sûfînin temel hedefi, varlıkların sûretlerinin aylarında tecellî eden Allah'ın iradesini tahkik ederek gerçek mârifete sahip olmaktır. Bu, İbn Arabî'nin şu sözüyle sakındırdığı ayak kayma yeridir: “Allah dilerse halvette girişinde senin ilken ‘O'nun benzeri gibi hiçbir şey yoktur.’ âyeti olsun. Halvette sana tecellî eden sûretlerden birisi ‘Ben Allah'ım’ derse ‘Sübhanallah! sen Allah olamazsın.’ de! Gördüğün sûreti muhâfaza et ve ondan uzaklaş! Daima zikirle meşgul ol. Bu birinci ilkedir. İkinci ilke, halvetinde Allah'tan başka bir şeyi arzu etmemen, ondan başkasına himmet etmemendir. Şayet sana âlemden her hangi bir şey verilirse onu edeple al, fakat

²² *Fütühât* 1/296.

²³ *Risâletü'l-envâr*, s. 7-8.

onda takılıp kalma. Arzunda samimi olursan arzu ettiğin şey sana ulaşır. Ne ile beraber bulunursan o sana erişir. Onu elde ettiğinde her şeyi elde etmişsin demektir.”²⁴

Sûfi miraç, her ne kadar mücâhede, çokça amel etme, şeriatın zâhiriyle tahakkuk ve halvet ile başlasa da sonuçta elde edilen mârifet ilâhî tecellinin ârifin kalbine ve bâtınına yönelmesiyledir. Bu tecellî –fonksiyonu itibariyle- ârifin ona dair bilgisi nisbetinde gerçeklik kazanır. Ârifin tecellîye dair bilgisi miracındaki terakkîye, aşım geçerek ulaştığı varlık mertebesine bağlıdır. Ârifin belli bir mertebede kalakalması bilgisinde, dolayısıyla tecellî derecesinde bir eksikliğe işaret eder. Buradan hareketle sâlike gereken şey bütün gayretini sarf edip mertebesi ne olursa olsun bir âlem sûretinde takılıp kalmamasıdır ki ilim ve mârifetin kemâline terakkî edebilsin: “İlk andaki mücâhede ve hazırlığında O’ndan ve O’nunla (Allah’tan ve Allah ile) tahsil ettiğin bilgiye daha sonra ikinci anda şehâdet getirirsin. Muhakkak ki sen böylelikle ilk anda kabul ettiğin bilginin sûretine şehâdet getirirsin. Dolayısıyla sûret bir olduğu halde bilgiden ayn’a/varlığa intikal etmekten başka bir ilerleme kaydetmezsin.”²⁵ Keşf-yahut müşâhede- bilgiye dayanır. Bilgi ise sâlikin bulunduğu bir âlem mertebesine dayalıdır. Sâlikin bilgisi azaldığında keşfi ve müşâhedeleri de azalır. Ârif ötesinde başka bir keşfin bulunmadığı tam keşf makamına ulaştığında, rûhî-bâtınî hakikatiyle, varlığın bâtınıyla ve sonrasında şeriatın bâtınıyla tahakkuk eder. Ârif böylece beden hakikatiyle varolarak, şeriatın zâhirini, emir ve nehiyelerini koruyarak duyulur zâhir âlemde olduğu halde bu dünya hayatında gerçek mârifeti elde eder. “Vatanına sonra ileteceğin sana gereken şeyleri yaptın. Bu vatan âhiret yurdudur ki orada amel yoktur. Şayet orada zâhir amel sahibi olsaydın müşâhedenin zamanı geç gelirdi. Allah bilgisinin bâtınen telakkîsi senin için evlâdır. Çünkü Rabbini arzulayan rûhâniyetinde güzellik ve cemâl açısından ilerliyorsun. İnsanın latif ruhu bilgisinin sûretinde haşır olunacaktır. Bedenler de son nefese kadar yaptıkları iyi ve kötü amellerin sûretlerinde diriltileceklerdir. Mükellefiyetler âleminden, miraçlar ve yükselişler yurdundan ayrıldığı anda diktiğin ağacın meyvesini toplayacaksın.”²⁶

Ârifin bu yolculuğunda elde ettiği mârifet ile ölümden sonra tümüne ulaştığı mârifet arasındaki fark, naim cenneti ile yahut cennetteki “kesib”

24 age, s. 7.

25 *Risâletü'l-envâr*, s. 4.

26 *Risâletü'l-envâr*, s. 4.

yurdunda devamlı Allah'ı görme nimeti ile ârif olmayanların devamlı perdelenmesiyle ortaya çıkan azab arasındaki farktır. Bu sûfi mârifet teklif, sevab ve cezaya dayanır. Mârifet şeriatın zâhiriyle amelde bulunmanın bir sonucudur. Amel zâhir, mârifet bâtındır. Bâtına ulaşmak ancak zâhir vasıtasıyla mümkündür. İbadet “İnsanları ve cinleri ancak bana ibadet etsinler diye yarattım.” âyetinde zâhirî açıdan şer’i ibadetler anlamına geldiği gibi, bâtinî açıdan mârifet anlamına da gelebilir. “Eğer Allah aynlarını var kılmanın hâricinde onlara dair bilgi ile kendini bilseydi, kıdemde mükellefiyet ve yokluk halinde yaratma geçerli olurdu.”²⁷ İbadetin zâhiri amel, bâtını mârifettir. Mârifet ilâhî var etmenin nihâî hedefidir.²⁸

Mârifetin tahkik edildiği, varlık, insan ve şeriat seviyelerinde zâhir-bâtın ikiliğinin aşıldığı sûfi yolculuğu hayâlî bir yolculuk ise; yolculuk sonucunda elde edilen bilgi sûrete bürünmüş bir bilgidir. Diğer bir ifadeyle bu yolculuktaki sûfi keşf hayâlî bir keşftir. Hayalin işi, duyu ve akıl yahut mâna ile sûret taraflarını derlemesidir. Bu durum, İbn Arabî'nin sûretten saf bilgiye geçişi sağlayan güce hayalin muhtaç olması hakkındaki cümlelerinde bir tarafıyla değindimiz yeni bir problematiğe sevkeder. Buradaki güç, -tabiri caizse- tevil gücüdür ki sûretlerden saf mânalara ulaştırır. Genelde mutasavvıflar özelde İbn Arabî filozof ve kelâmcıların itimad ettiği akıl ve fikri güvenilir bulmaz. Akıl yerine “kalb”i koyarlar. “Kalbin” mârifet elde etmede, dolayısıyla tevildeki rolü nedir? İşte bu sorunun cevabı aşağıdaki sayfaların konusudur.

4. Hayal ve Kalb

İnsan ile âlem arasındaki denge konusunda insanın âlemin hakikatleriyle benzeşen dörtlü yapısına daha önce işaret edilmişti. Nitekim insan ruh, akıl, nefis ve bedenden oluşmaktadır. Bir açıdan ruh ile akıl, bir diğer açıdan nefis ile beden ilişkisine de işaret edilmişti. Nitekim nefis, birbirleriyle çelişik iki tarafı bir araya getiren berzahî tabiatından dolayı ruh ile cisim arasında berzahıtır. Nefis, ruh ve akla itaat ettiğinde kurtuluşa erer ve “nefs-i mutmainne” ismini alır. Şayet bedenın bileşenlerinden olan hevâ ve şehvete itaat ederse ayağı kayar ve “nefs-i emmâre bi’s-sûi” ismini alır. Hayal nefsin bir gücü olduğuna göre -fonksiyonu itibarıyla- bir açıdan akıl

27 İbn Arabî, *Tenezzülü'l-emplâk*, nşr. Tahâ Abdülbâki Sürür-Ahmed Zeki Atiyye, Dârul-fikri'l-arabî 1961, s. 44, bk. *Fütûhât* 2/470, 3/378, 4/75.

28 Genelde sûfînin özelde İbn Arabî'nin miracı hakkında daha fazla bilgi için bk. *Fütûhât* 2/73: 284, 3/343-354; *Risâletü'l-envâr*, *Kitâbu'l-isrâ ilâ makâmi'l-esrâ*, *Şerh-i Abdülkerim el-Cili 'alâ Risâleti'l-envâr*, *el-İsfâr 'an Risâleti'l-envâr fî mâ yetecellâ li-ehli'z-zikr mine'l-envâr*, s. 152-250.

ile ruh arasında diğer açıdan duyu arasında aracı güçtür. Hayalin idrak ve bilgisi bu berzah çerçevesini aşamaz. Hayal duyu verilerine boyun eğerse bu hayal genel bir hayaldir. Verilerini ruh ve kalbden alan hayal ise eşyayı mahiyetleri üzere idrak eden âriflerin hayalidir. Ârifin durumundaki hayalin kalbten idraki gerçek idraktır ki bizatihi tevile muhtaç değildir. (Her ne kadar hayali böyle bir tevilde dille ifade etmeye ihtiyac duyulsa da...)

Sûfi yolculuğu, saflaştırma ve tezkiyeden sonra sıradan hayal idrakiyle başlasa da nihayette çeşitli seviye ve mertebeleriyle duyulur zâhir varlığın aşılmasıyla son bulur. Böylece ârif, Rabbin kalbe tecellisi ile Rabbinden bilgi alır ve kalb bilgi açısından bir tecelligâh, hayal de kalpte olanı aksettiren bir ayna olur. Bundan sonra ârif müşâhededen mükâşefeye intikal eder. Hayal yolculuğunda ilimden müşâhedeye intikal ettiği gibi. Bunun anlamı ilmin müşâhedeye iletmesidir. Müşâhede sûfnin bulunduğu ve mârifet makamıyla sınırlı halle irtibatlıdır. Ârif fenâ haline veya ihtiyâra dayalı ölüme ulaştığında mükâşefe gerçekleşir ve her şeyde Allah'ı görür. Ârifin hayalinde sûretlerin çeşitliliği ve sâbit olmamaları mârifete engel değildir. Daha doğru ifadeyle ârif çeşitlilikte sâbitliği idrak eder. Ve bütün bu sûretlerin tek bir sabit hakikatın tecellisinden başka bir şey olmadığı-nın farkına varır.

Hayal bilgisi tevile muhtaçtır. Kalp bilgisinin ise böyle bir tevile ihtiyacı yoktur. Kalp bilgisi hayal bilgisinin bir neticesidir ve hayal bilgisine bağlıdır. Kalp bilgisi hayal bilgisinin tevilini doğru bir esasta mümkün ve var kılar. Varlığın tümü var edilmiş hayal sûretleridir. İbn Arabî şu nebevî hadisi sıklıkla bize hatırlatmaktadır: “İnsanlar uykudadır. Öldüklerinde uyanırlar.” “İnsan mârifet merdivenini çıktıkça yakaza halinde uykuda olduğunu bilir. Bu durum iman ve keşf açısından rüyadan ibarettir. Bu sebeple Allah duyulur zâhirde olup-bitenleri zikretmiş; (ibret alınız) veya (sizin için bunda ibret vardır) buyurarak aşmayı ve öteye geçmeyi (ubûr etmeyi) emretmiştir. Yani size zâhir olandan bâtın olan bilgiye geçiniz demiştir.”²⁹ Hayâlî varlık zâhir sûretleri aşmaya muhtaçtır. İnsan hayali buna kâdirdir. Allah kalbe tecelli ettiğinde ve insan yeri kalb olan bâtın ruhuyla tahakkuk ettiğinde, bu hayâlî varlığı tevil etmesi ve bâtın hakikatini anlaması mümkün olur.³⁰

Hayal ile kalb arasındaki ilişki zâhirin bâtınla ilişkisine paraleldir. Hayal bir açıdan zâhir varlıkla paralel iken diğer açıdan insanın zâhiriyle paralel-

29 Fütûhât 2/379.

30 bk. Henry Corbin, *el-Hayâlî'l-hallâk fi Tasavvufi İbn Arabî*, s. 13-15.

dir. İnsanın bânını olan kalp başka bir yönden insanda ilâhî ruhun meskenidir. Zâhirin bânınla, hayalin kalple ilişkisi ayrıma dayanmaz. Zâhir ve hayal, bânın ve kalbe ulaştırıcı araç ve köprü mesâbesindedir. Bânına ulaşmak ancak zâhirden geçmekle mümkündür. Buradan insan hayali önem kazanır. Hayal varlığın duyulur zâhirinin ötesine geçmeye kâdir araçtır. Kalp tevil etmeye gücü yeten bir araçtır. Öteye geçme ve tevil birbirinden ayrı iki hedef değildir. Aksine her ikisi de tam gerçek mârifet olan tek bir gayeye ulaştırıcı araçlardır.

İbn Arabî ile filozoflar arasındaki fark şudur: Filozoflar hayali, akla boyun eğdirirler ve akli şöyle tanımlarlar: “Yakîn bilgisini elde etmek için emsalsiz araç, eşyaya dair hükümde hata etmeyen gerçek miyar... Filozoflar -bakış açılarının, kaynaklarının ve yöntemlerinin farklılığına rağmen- akli bu derece yüceltiorlarsa, insan hayalini kendisinden sakınılması gereken şüpheli bir şey olarak görmeleri doğaldır. Zira filozoflar şüphe ile keskin eleştiri arasında bir yerde bulunurlar.”³¹ Felsefeleri sûfi eğilimle meczolmuş bazı filozoflar faal akılla ittisâl konusunda iki yolu birbirinden ayırmışlardır: Düşünce ve nazar yolu, ilham ve muhayyile yolu. Birinci yol filozofların yoludur ve aracı akli nazardır “varlığı nadir olsa bile özellikle büyük şahsiyetlerde”. İkinci yol nebîlere hastır. “İlhamlarının ve inzâl edilmiş vahiyden bize naklettiklerinin tümü muhayyilenin bir eseri ve neticesidir.”³² İbn Arabî bu hususta filozoflardan farklıdır ve aklın müfekkire gücüne dayanması sebebiyle akla itimat etmez. İbn Arabî'nin akla güvenmesi, aklın ruh ve kalpten gelen verileri kabul eden, idrak eden soyut bir hale dönüştüğünde söz konusudur. Daha önce işaret ettiğimiz üzere İbn Arabî, ruh ile akıl arasındaki ilişkiye ruh tarafından yardım alma/imdâd, akıl tarafına yardım etme/istimdâd düşüncesi dolayımında bakar. Diğer yönden tasavvufia mezcedilmiş felsefeden farklılaşır. İlham edilen hayali sadece peygamberlerle sınırlı görmez. Ancak hayalin rolünü faal akılla ittisâle de indirgemez. İbn Arabî hayali, daha önce izah ettiğimiz üzere bütün mertebeleriyle varlıktaki hayale geçmek için bir araç şeklinde algılar.

Bundan sonra doğal olarak İbn Arabî hayâlî sûfi miraç ile “nazar sahi-

31 Cabir Ufûr, *es-Sûretü'l-fenniyye fi'l-mevrûsi'n-nakdi ve'l-belâgi*, el-Merkezü's-sekâfiyyi'l-arabî, 1993, s. 48-49.

32 İbrahim Beyyûmî, *Medkûr: fi'l-Felsefeti'l-islâmiyye: menhecun ve tatbikuhu*, Dâru'l-maârif 1976, 1/76, 77. Ayrıca bk. Joseph el-Hâşim, *el-Fârâbi*, Beyrut 1968, s. 140, İbrahim İbrahim Hilâl, *Nazariyyetu'l-ma'rifeti'l-işrâkiyye ve eseruhâ fi'n-nazrati ile'n-nübüvveti*, Dâru'n-nahdati'l-Mısriyye, 1/114.

bi” şeklinde adlandırdığı zâhid-filozofun miracını karşılaştırır. Buna göre zâhid-filozofun miracı hareketli feleklerin son sınırında kalakalır ve ötesine geçmez. Sûfi ise sâbit feleklerin ufuklarını ve ruh âlemini aşır ve nazar sahibinin ayak basmadığı beyt-i mamûra girer. “Sonra nazar sahibi oradan yoluna devam eder ve miracı talep eder. Ancak beyt-i mamûrun sahibi, nazar sahibini orada yakalar ve kendisine denilir ki “Sahibin dönünceye kadar dur! Zira sen buraya ayak basamazsın.”³³ Filozof ve sûfi, miraçta eşit seviyede olmadığına göre, ulaşmalarının eşit olduğu ufuklarda edindikleri mârifette de eşit seviyede değildirlere. Bunun arka planındaki sebep, sûfi veya sâlik feleklerde ikâmet eden peygamberlerin ruhâniyetleriyle karşılaşırken; nazar sahibi sadece feleklerin ruhlarıyla karşı karşıya gelir. Feleklerin ruhlarının bağısladığı mârifet ile peygamberlerin ruhlarının bağısladığı mârifet arasındaki fark şudur: “Nazar sahibinin elde ettiği her bir şey sâlik için de söz konusudur. Sâlikin elde ettiği her bir şey ise nazar sahibi için söz konusu değildir. Dolayısıyla nazar sahibinde sadece gam ve keder ziyadeleşir.”³⁴

Şayet İbn Arabî ile filozoflar arasındaki aklın rolü ve hayalin etkinlik sürecine dair temel farklılığın ötesine geçerse şunu söylememiz mümkün olabilir: İbn Arabî’deki insan hayali anlayışı, bir taraftan duyu güçleriyle diğer taraftan bâtın güçleriyle ilişkisi filozofların görüşlerinden çok da farklı değildir. İbn Arabî idrak güçlerinin nitelikleri ve diğer güçlerle ilişkisi konusunu filozoflar kadar uzun uzadıya ele almaz. Genel bir çerçeveye ve kapsamlı çizgilerle yetinir. Bunu da kendi felsefi siyâkına ve özel tasavvuruna uygular. Bu itibarla duyuların iki boyutu vardır: Zâhir ve bâtın boyutu yahut mülk âlemine ait boyut ve melekût âlemine ait boyut veya gayb ve şehâdet boyutu. Zâhir açıdan duyular verilerini muhayyileye iletirler. Bâtın açıdan duyular nûrânî ruhlardır ki kalbe iletirler ve kalbin hizmetine sunarlar. Zâhir duyuların verileri görme, işitme, tatma ve dokunmaya dair idraklerin sûretleridir. Şu anda bizi ilgilendiren husus, zâhir açıdan duyuların hayal faaliyetiyle irtibatlarıdır.

Hayal ile ilişkilerinde beş duyu, duyu verilerini güvenli bir şekilde taşıyan soyut aletlerdir. Şayet duyular, zayıflık, hastalık ve idrak edilen şey ile idrak/huzur arasında perdelerin varolması gibi bir takım engellerden hâlî ise; bu duyu sûretleri hayale mahiyetleri üzere taşınır ve muhâfaza

33 Fütûhât 2/279.

34 Fütûhât 2/273- 279.

edilir. Yahut duyu suretleri, sûretlerin cüz'lerinden neş'et eden musavvire gücüne yeni sûretler olarak taşınır ki, yeni sûretlerin unsurları duyu sûretlerinden çekip çıkarılmıştır. Yani hayal, bir taraftan duyu verilerini ve diğer taraftan musavvire gücünün bağışladıklarını güvenli bir şekilde taşıyan soyuttur. Bu anlayış uyarınca hayal, dıştan (duyu verileri) ve içten (musavvire gücü) yansıtan soyut bir aynadır: "Allah, hayal gücünü duyu gücünün verilerini toplayan bir mahal yapmış, bu mahal için musavvire denilen bir güç yaratmıştır. Binaenaleyh hayal gücünde ancak duyunun ve musavvire gücünün verileri bulunur. Musavvire gücünün maddesi duylardandır. Böylece o, dış varlıkları olmayan fakat bütün parçaları duysal olarak mevcut sûretler oluşturur."³⁵

Hayalden müfekkire gücüne intikal edersek ve İbn Arabî'nin filozoflara karşı çıkışına geri dönersek, müfekkire gücü İbn Arabî düşüncesinde Allah'ın insanı bir imtihanıdır ve akıl eğer itimat edilirse dalâlete maruz kalıcıdır. Dolayısıyla mutasavvıflar, mârifet yolunu bulandıran şüpheyeye düşebileceği için müfekkire gücüne ve istidlâl eden, düşünen akla itimat etmemişlerdir. Onlar ancak ruh veya kalbden yardım alan edilgen/kâbil akla güvenmişlerdir. Müfekkire gücüne güvensizliğin arkasında yatan sebep, bu gücün hayal verilerini temyiz etmede özel kategorilere itimat etmesidir. Müfekkire gücü önermeleri doğru ise bilgiye ulaşabilir. Önermeleri yanlış ise ulaşacağı sadece bilgisizliktir. Müfekkire gücünün isabet etmesi duyu ve hayal idrakinde olduğu üzere zâtî bir isabet etme değildir. "Duyuların eşyayı idraki zâtî bir idraktır. Ârızî zâhir illetler eşyânın zâtına tesir etmez. Akıl idraki ise ikiye ayrılır: Birincisi hata etmeyen duyular gibi kendi kendini zâtî idrak, ikincisi zâtî olmayan idrak ki fikir ve duyu aleti ile idrak ettiği'dir. Hayal, duyu verisinde duyuyu taklit eder. Fikir hayal içre düşünür ve tekil şeyler bulur. Tekil şeylerden akıl muhafaza edeceği bir sûreti var etmesi gerekir. Ardından tekil şeylerin bazılarını bazılarına nisbet eder. Ancak şeyi mahiyeti üzere nisbet etmede hata edebileceği gibi isabet de edebilir. Akıl bu sınırlılıkla hükmeder, hata da edebilir, isabet de. Akıl taklitçidir. Bu sebeple hata ile nitelenmiştir. İşte sûfiler nazar ehlinin hata ettiklerini gördüklerinde, yakîn bilgisiyle (ilme'l-yakîn) nitelenmek ve eşyayı yakîn gözüyle (ayne'l-yakîn) tahsil etmek için kendisinde şüpheyi barındırmayan tarikata yöneldiler."³⁶

35 *Fütühât* 1/125-126.

36 *Fütühât* 2/278, bk. *Fütühât* 1/213-214.

Aklın hatası, delillerine dayanarak duyu verileriyle irtibat kuran müfekkire gücü âletine itimat etmesinden kaynaklanır. Aklın hatası zâtî değildir. Akıl zâtında taklitçidir. Binâenaleyh aklın ruhu taklit etmesi ve bilgisini asıl kaynağından alması gerekir. "Aklın sahip olduğu şeyin aklın kendisinden olduğunu ve bu şeyi ilimlerden kazandığını bildik. Zira aklın mahiyeti böyledir ki, kendisinde alıcılık yönü vardır. Akıl bu mesâbede olduğuna göre alması da Rabbindendir. Dolayısıyla aklın Allah'tan haber vermesi fikirden almasından evlâdır."³⁷ İbn Arabî ve mutasavvıflar yaygın görüşün aksine mutlak olarak akli eleştirmezler. Eleştirdikleri istidlâlde bulunurken delillerine ve kategorilerine itimat besleyen yani müfekkire gücüne güvenen akıldır.³⁸ Akıl fikirden beslenen taklitçi soyut olduğuna göre -ki doğrudan ruhtan beslenmesi de mümkündür- İbn Arabî'nin akıl eleştirisini bizatihi akla değil, müfekkire gücüne yönelik bir eleştiri temelinde anlamamız gerekir. Bu müfekkire gücü, Allah'ın insanı sınadığı bir imtihandır. "Allah'ın insanı denediği imtihanlardan biri, onda fikir diye isimlendirilen bir güç yaratması ve söz konusu gücü akıl diye adlandırılan başka bir gücün hizmetkârı yapmasıdır. Allah, fikrin efendisi olmakla beraber, akıl fikrin verdiği şeyi almaya mecbur etmiştir. Fikir gücü için ise sadece hayal gücünde bir imkân yaratmıştır... Çünkü akıl, kendisinde teorik bilgilerden hiçbir şey bulunmaksızın saf yaratılmıştır. Fikre denilmiş ki: Bu hayal gücünde bulunan gerçek ile batılı ayırt et. Böylece fikir, kendisi için gerçekleşen şeye göre araştırır: Bazen bir kuşkuya düşer, bazen ise o konuda bilgisi olmaksızın kanıt elde eder. Fakat kanıtlardan kuşku formlarını bildiğini ve bir bilgi elde etmiş olduğunu zanneder. Bu esnada, bilgileri elde edişte dayandığı maddelerdeki eksikliğe bakmaz. Akıl da ondan bunları alır ve onlarla hüküm verir. Bu durumda bilgisizliği, bilgisinden kıyaslanamayacak kadar çoktur... Fakat onlar, Allah'ı bilmede müfekkire gücüne döndüklerinde ise Allah'ı bilmede tek bir yargıda dahi birleşmemiş, her grup bir yöne gitmiş; en korunmuş ilâhî mertebe hakkında görüşler çoğalmış, fikir mensupları Allah hakkında olabildiğince cüretkâr davranmıştır. Bütün bunlar, Allah'ın insanda fikir gücünü yaratmasının yol açtığını söylediğimiz sınımadan kaynaklanır."³⁹

. Hayal öyleyse duyu ile fikir arasında bir yer işgal eden nefis güçlerinden biridir. Duyuların eşyayı idraki zâtî bir idrak ve hayal duyununun mukallidi

37 Fütühât 1/288.

38 bk. Mahmud Kasım, *Mevkafu İbn Arabî mine'l-akl ve'l-marifeti's-sûfiyye*, s. 10.

39 Fütühât 1/125-126.

olduğuna göre, İbn Arabî'nin hayal konusundaki tavrının geçmiş filozofların tavrından iç ve dış, duyu ve musavvire verileri –ki zatî verilerdir- ilkesinde farklı olması doğaldır. İbn Arabî'nin bazen hayalin bazen duyunun yanılısamalarından bahsettiğine şahit oluruz. Ancak o bu yanılısamları duyularda ortaya çıkan ârızalara ırcâ eder. Hayalin yanılısamlarını tabîî bedeninin varlığına, hâfıza ve müzekkire güçlerine hayalin itimat etmesiyle irtibatlandırır. İbn Arabî şu sonuca ulaşır: “Her bir güçte engeller ve yanılısamlar vardır. Dolayısıyla sâbit ve doğru olanın temyiz edilmesi gerekir.”⁴⁰ Bizlerin daima İbn Arabî'nin avam hayali ile yanılısama imkânını ortadan kaldıran arılık ve şeffaflık derecesine ermiş havas hayali arasında fark gözettiğinin farkında olmamız lazımdır.

Hayal bu anlayış uyarınca hayvânî soyut bir güç değildir. Aksine hayal, insanı zâhirini aşip bâtınına ulaştırmasını yahut muhtelif mertebeleriyle varlık sûretlerini zorlu yükseliş yolculuğunda delip ruhî bâtın manalarına erişmesini sağlayan tek insanî güçtür. Hayal bir araçtır, bizatihi amaç değildir. Hayal kalbe veya ruhî insanın bâtınına bir vesiledir. Ârif bâtınıyla ve varlık hakikatiyle tahakkuka erdiğinde bu mârifet intikal edip hayale yansır. Böylece ârif gerçek mârifeti elde eder ve idrak ettiği sûretteki mânayı temyiz eder. Ancak bundan sonra teville güç yetirir.

Kalbin –İbn Arabî'nin düşüncesinde her şeyin olduğu gibi- iki yönü vardır: selbî/negatif ve îcâbî/pozitif yönler. İcâbî yön, insanın beden arzındaki ilâhî halife ruhun yerleştiği vatan olan fiziksel kalpte bulunur. Kalp bu zaviyeden ilâhî tecellilerin, gerçek mârifetin ve sahîh bilginin alıcısıdır. “Sahîh bilgiyi fikir vermez. Onu akıl sahipleri fikirlerinden elde etmezler. Sahîh bilgiyi Allah âlimin kalbine atar ki sahîh bilgi Allah'ın melek, resûl, nebî, velî ve mümin kullarından dilediğine bahşettiği ilâhî bir nurdur. Keşfi olmayanın bilgisi yoktur.”⁴¹ Bu keşf ise işaret ettiğimiz üzere mücâhede ve meşakkat ile gerçekleşir.

Kalbin selbî yönü ise kalbin maruz kalabileceği gâflette, kalb aynasının paslanmasına yol açan kalb sahibinin gelip geçici dünya meşgalesi ile meşgul olmasında temsil edilir. Burada bir soru akla gelmektedir: Şayet kalb ruhun vatani, ruh en yüce âlemden melekût âleminde ve ilâhî tecellilerde kesilmeksizin ve duraksamaksızın dâimî ise, kalbin veya ruhun bu tecellilerle irtibatının kesintiye uğraması nasıl mümkün olmaktadır? İbn

40 *Fütûhât* 1/289.

41 *Fütûhât* 1/218.

Arabî'nin bu soruya cevabı, değindiğimiz üzere birbirinden ayrılması söz konusu olmayan zâhirin bâtınla, ruhun bedenle ilişkisinde saklıdır. Nefs, ruh ile beden arasındaki orta konumda yer alır. Bir yönü ruha ve akla dönük, bir yönü tabîi bedene dönüktür. Binâenaleyh nefis zâhiriyle meşgul olur ve bâtınından bigâne kalırsa, bu meşguliyeti kalb aynasında ortaya çıkan pas mesâbesinde olur. "Kalp cilalanmış bir aynadır ve her tarafı yüzdür, asla paslanmaz. Bazen kalbin paslandığı söylenir. Nitekim Hz. Peygamber 'Kalbler demirin paslandığı gibi paslanır.' buyurur. Bu anlamda başka bir hadis 'Kalblerin cilası Allah'ı zikretmek ve Kur'an okumaktır.' der. Kur'an hikmetli öğüt olması yönünden kalbi cilalar. Bu gibi ifadelerde pas derken kastedilen, kalbin yüzeyini örten karaltı değildir. Kalb, Allah'ı bilmek yerine, sebeplerin bilgisine yönelir ve onlarla ilgilenirse Allah'tan başkasıyla ilgilenmesi kalbin yüzeyi üzerinde pas haline gelir. Söz konusu ilgi, Hakk'ın o kalbde tecellî etmesini engeller. Çünkü ilâhî mertebe, sürekli tecellî etmektedir. Onun bizden perdelendiği düşünülemez. Bu kalb, övülmüş şer'î hitap yönünden tecelliyi kabul etmediğinde -çünkü o esnada başkasını (söz gelimi sebeplerin bilgisiyle ilgilenmek gibi) kabul etmiştir- başkasını kabul etmesi pas, kir, kilit, körlük ve toz diye ifade edilir."⁴²

- Dâimî ilâhî tecellîler -varlık ve bilgi açısından- kalb aynasında gerçek pasın oluşmasını engeller. Gaflet ve unutkanlık, sebepler ve başkalarıyla ilgilenmek ve meşgul olmaktır. İşin gerçeği kalb sahibi bunun aksini düşünse de her kalbde Allah bilgisi vardır. "Hak sana kendi katındaki bilgiyi verir. Ancak Allah bilgisini değiştirir. Allah âlimlerine göre bilgi, gerçekliği üzere Allah'lardır."⁴³ Öyleyse problem kalbdeki bâtın bilgisinin hakikatinden gaflettir. Fakat bu gaflet insanın bâtını ile zâhiri arasına gerilmiş zihni bir perde mesâbesindedir ve bu perde ulaşılmaya çalışılan kemâle bir engeldir.

Kalbin iki boyutunu çeşitli ikilikler aracılığıyla ifade etmek mümkündür: Zâhir ve bâtın, meleğin ilhamı ve şeytanın ilhamı, övülen havâtır ve yerilen havâtır. Kalb bütün bu çelişik şeylerin mihveridir ve iki taraf arasında yer almaktadır. Denilebilir ki şeytan, yerilen havâtır, zâhirle meşguliyet ruhtan çok nefisle irtibatlı nefsin işleridir. Ancak unutmamamız gerekir ki, İbn Arabî düşüncesinde nefis işaret edildiği gibi ruhun kerîmesi ve hür kadınıdır. Nefs varlığı itibarıyla her şeyin kökenidir ve nihayette

⁴² Fütühât 1/90, bk. İbn Arabî, *Mevâku'u'n-nücûm*, nşr. Muhammed Ali Sabîh, Mısır, 1965, s. 130, 132-133, 141-142.

⁴³ Fütühât 1/90.

nefsin, zâhirle bâtın, beden ile ruh, yerilen havâtır ile övülen havâtır, şeytanın ilhamı ile meleşin ilhamı arasındaki bir vasıta olduğu inkâr edilemez. Kalb ile nefis arasındaki fark -İbn Arabî düşüncesinde- şudur: Kalb mârifetten hâli kalmaz. Şayet bu mârifet nefste zuhur etmeyen perdelenmiş bir mârifet ise faydası olmayan saklı bir mârifettir.

Bu hususta nefsin delâletlerinden biri de, İbn Arabî'nin ilâhî tecelliler konusunda nefsin zâhirine tecellî ile bâtınına tecellî -ki tecellinin kendisidir- arasına koyduğu ayırmadır. Nefsin zâhirine tecelliler söz konusu olduğunda "Berzah âleminde temessül eden sûretin idraki duyu ile gerçekleşir. Böylece kendisine tecellî edilen şeriat âlimlerinden ise ahkâm bilgisinde, mantıkçıysa mâna ölçütleri bilgisinde, nahivciyse lafız ölçütü bilgisinde artış meydana gelir".⁴⁴ Tecellî nefsin bâtınına olursa "İdrak, hakikatler ve maddelerinden soyutlanmış mânalar -ki 'nas' şeklinde tabir edilir- âleminde basîret gözüyle gerçekleşir. Nas, kendisinde problem ve her hangi bir şüphe barındırmayan şeydir ki ancak mânalarda söz konusudur. Mânalara sahip olan kimse ise fikir meşakkatinden müsterihtir. Tecellî esnasında bu kimsenin ilâhî sırlar, bâtın ve ahirete taalluk eden ilimlerinde artış meydana gelir. Bu durum yolumuzu paylaşan kimselere mahsustur."⁴⁵

Tecellinin iki türe ayrımı ilimlerin iki türe ayrılmasına götürür: Fıkıh, mantık, nahiv gibi dünyevî ilimler ile bâtın ilimleri ki kendisinde şüphe barındırmayan ve tevil etme imkânı olmayan mücerred mâna ilimleridir. İbn Arabî bu ilimleri "naslar/nusûs" şeklinde kavramlaştırır ki bu kavramı ileride açıklayacağız. İbn Arabî birinci tür ilimlere "berzah âleminde temessül eden sûretin duyusal idraki" ilâvesinde bulunur. Bunun anlamı şudur: Hayal bilgisi nefsin zâhirinden, bâtın bilgisi ve sırlar ilmi nefsin bâtınından kaynaklanır. Bâtın ilimleri tevil ve tahrife mahal vermeyen ilimler iken, birinci tür ilimler/dünyevî ilimler teville muhtaçtır. Teville erişmek ancak bâtın ve sır ilimleriyle mümkün olur. Bâtın ve sır ilimlerine ise ancak zâhir ilimleri vasıtasıyla ulaşılır. Son tahlilde ilâhî tecelliler, hem varlık hem de bilgide asıldır ki berzah âleminde varlık sûretlerinin zuhûrunun kaynağıdır. Bu kaynak, bütün mârifetlerin, dünyevî ve rûhânî ilimlerin kaynağıdır. Bütün ilimler ilâhî tecellilerin bir neticesi olduğuna göre İbn Arabî'nin dünyevî ilimlerin elde edilmesinde fikrin tesirini inkâr

44 Fütûhât 1/166.

45 Fütûhât 1/166.

etmesi doğaldır. İbn Arabî dünyevî ve bâtinî bütün ilimleri ilâhî aslına ircâ eder. Zâhir ehli, ilimleri tahsil neticesinde meydana gelen artışın fikrin bir neticesi olduğunu vehmetmişlerdir. Muhakkik ve ârif olan bâtin ehli ise işi mahiyeti üzere bilir. “Bu yolun mensupları artışın kendilerine yönelik ilâhî tecelliden kaynaklandığını bilirler. Dolayısıyla keşf ettiklerini inkâr etmeye güçleri yetmez. Ârif olmayanlar ise artışı hissederler ve bunu fikirlerine bağlarlar. Bu ikisinin dışındakiler de artışı bulurlar. Ancak bir artış talep ettiklerinin farkında değildirler. Onlar kitap hammalı eşekler misalidirler. Allah’ın âyetlerini yalanlayan bir kavim ne kötüdür! İşte ilimde ziyadeleşme ve onun aslı. Artışı fikirlerine bağlayanlar ne tuhaf! Bir meseleye dair fikir, akıl yürütme ve araştırma bilgisi, daha önce zikrettiğimiz tecellî vasıtasıyla nefste ilimlerin artışından ibarettir. Akıl yürüttüğü şeyle ve talep ettiği hedefle meşgul olan nazar sahibi kimse hal ilminden perdelenir. O ilimde yükselmekle beraber bunun şuurunda değildir”.⁴⁶

Böylelikle İbn Arabî, bu iki tür ilmi asıllarının ilâhî olması hasebiyle nihayette birleştirmeye varır; bilgisizliği bu asıl sebebiyle nefsin bâtınını zâhirinden ayıran bir perdeye ircâ eder ve varsayılan tedâhül ilişkisinin yokluğunu muhâl görür. İbn Arabî problemde bir hakikat görür. Bazen perdeyi nefsin fiiline, sebeplerle ve dünya işleriyle meşguliyetine ircâ ederken, bazen de beşerden ortaya çıkan günâhları ilâhî hakikatlere ircâ ettiği gibi perdeyi ilâhî hakikatlere ircâ eder.⁴⁷ İbn Arabî düşüncesinde çelişkinin giderilmesi -daha önce detaylıca arzettiğimiz üzere- uzlaştırıcı düşüncenin tabiatıyla mümkündür. Şimdi soru şudur: Kalbin bâtin ilimlerini elde etmesi nasıl mümkün olmaktadır? Ve bu gayeyi gerçekleştirmenin belirli araçları nelerdir?

İlâhî tecellîler varlıkların aynlarının zuhûr illeti ise, bizâtihi tecellîler Allah’a himmetin yöneltmesi ve mâsivadan yüz çevirme ile kalbin cilanmasının ardından Allah’ın müminin kalbine attığı mârifetin illetidir. Kalbin kâmil bir mârifetle dolması ancak ârifin kendi ve âlemin zâhirini aşıp bâtınına ve âlemin hakikatine ulaştığı hayal yolculuğundan sonra mümkündür. Bunun anlamı şudur: İki tür tecellî vardır: Mümkünlerin şüretlerinin aynlarında zuhûr eden varlık tecellîsi, kulların kalblerine yönelik ilâhî mârifet tecellîsi -ki ancak sūfînin yükseliş yolculuğundan sonra gerçekleşir- ardından Allah kulun kalbine tecellî eder. Diğer bir ifadeyle

46 Fütûhât 1/166.

47 bk. Fütûhât 1/268-269, 3/296.

bâtınındaki hakikat ortaya çıkar. Böylece teville ve varlıkların zâhirlerinin hakiki bânını anlamaya muktedir olur. Mümkün varlıkların suretlerinin zuhûru ilâhî hakikatin üzerinde biriken kalın perdeler mesâbesinde olduğuna göre, kalblere tecellî bu perdelerin kalkması anlamına gelir. Zira ilke şudur ki, kalb ulûhiyet hakikatının mukâbili olan insanın bânıdır. Zâhiri ise âlem hakikatlerinin mukâbili olan insanın bedenidir.

Bu konuda mutasavvıflar şu kudsî hadise içtenlikle yapışırılar: “Beni arzım ve semâvâtım içermezken, ancak mümin kulunun kalbi sığdırdı.” İşâret edildiği üzere, kalb değışkendir ve sûretlerin –ki ulûhiyet varlıkların sûretlerinde onlarla zuhûr eder- değışkenliğine ya da ulûhiyetin zâhirine paraleldir. Değınildiği üzere ulûhiyetin hem zâhir hem de bânını olduğuna göre, varlık ve mârifet tecellisinin ulûhiyetin zâhirinden kulun bânına, ulûhiyetin zâhirinden ulûhiyetle birlikte değışkenlik kazanan kalbe doğru olması tabiidir. Kalb insan nefsinin bânını olduğuna göre ulûhiyetin zâhirinden nefsin bânına yönelik tecellîler bânın ve sır ilimlerini meydana getirir. “Gayb ve şehâdet âleminde hangisine olursa olsun Hakk'ın tecellîsi zâhir ismindendir. Bânın ismine gelince hakikatte bu nisbetin ne dünya ne de âhirette ebediyyen tecellîsi yoktur. Nisbetlerin her ne kadar dış varlıkları olmasa da akledilir olmaları değışmez. Nisbetlerin akfî varlıkları vardır ve bu sebeple makûldürler.”⁴⁸

Tecellî öyleyse ilâhî zâhirden insanın bânına yöneliktir. Bu onun muğâyeret/başka olma boyutudur. Tecellî, değışken hakikatlerden değışken kalbe yöneliktir. Bu, onun mümâselet/benzeşme boyutudur. Bu iki boyut söylediğimiz gibi biraraya gelir, bilginin geçerliliğini ve mümkün olmasını temellendirir ve gerçek bilgiye ulaştırır. “Bilgi kalbin bir şeyi mahiyeti üzere algılamasıdır. Bu şey kendinde var da olabilir yok da. Bilgi kalbin algılamasını gerektiren bir sıfattır. Bilen kalb, bilinen algılanan şeydir.”⁴⁹

İbn Arabî daha önce geçtiği üzere duyular, hayal ve musavvire gücü arasında irtibat kurmaktadır. Hayali, duyular ile musavvire gücünden veri alan vasıta yapar. İbn Arabî'nin düşüncesinde kalbin – ki nefsin bânıdır- hem zâhiri hem bânını idrak güçleri vardır. Zâhirî güçler beş duydur ki İbn Arabî “mülk âlemindeki âmirler” adını verir. Bânını güçler ise, hayvânî ruh, hayâlî ruh, müfekkire ruhu, akfî ruh ve kudsî ruhtur ki İbn Arabî “melekût

48 *Fütühât* 1/166

49 *Fütühât* 1/90.

âlemindeki âmirler” şeklinde isimlendirir.⁵⁰ Beş adet bâtinî idrak gücü, İbn Arabî'nin “hayvânî ruh” diye adlandırdığı hiss-i müşterek, hayal hazinesi, fikir hazinesi ve akıl hazinesinden başka bir şey değildir. Bu dört gücün yeri dimâğdır ve sayılan şekilde dimâğda sıralanmıştır.⁵¹ Beşinci güç kudsi ruh-tur ve yeri işaret edildiği üzere kalbdır. Açıktır ki İbn Arabî'deki zâhirî ve bâtinî idrak güçlerinin sayısı he ne kadar farklı isimlendirmelerde bulunsa ve kendi husûsî düşüncelerine tatbik etse de filozoflarla benzeşir. Bütün bu güçler kalbin hizmetindedir. Zira kalb halifenin yeridir. Bütün güçler kalbin âmirleridir. Zâhirîler mülk âleminde, bâtinîler melekût âleminde. İbn Arabî bazen hâfıza, hatırlama ve vehim güçlerine işâret eder. Ancak birinci ve ikincisini hayalin hizmetine sokar. Üçüncüsünü de akla tâbi kılar ve vehim akilla kuşanır.⁵²

İbn Arabî'nin filozoflarla müşterekliğinden veya farklılığından sarf-ı nazarla, bizim için önemli olan husus İbn Arabî'nin bütün bu güçleri aklın değil, kalbin ve ruhun hizmetine vermesidir. İbn Arabî-diğer taraftan- tüm bu güçlerin kalb ile ilişkisini rûhî açıdan tasavvur eder. Bu tasavvuru çeşitli mertebelerde maddî varlığın rûhânî tasavvuruyla benzeşir. Zâhirî ve bâtinî beş duyu bâtin nuruyla eşyayı idrak eden rûhânî âmirlerdir. Diğer taraftan eşya veya duyulur şeylerin, ilâhî nura tecellîgâh olmaları veya varlıklarını mutlak varlık nurundan kazanmaları hasebiyle kendilerine mahsus nur-ları vardır. Böylece duyuların bâtinî nuru duyulur şeylerin bâtin nuruyla buluşur. Buluşmalarıyla idrak faaliyeti tamamlanır. Bu şekilde İbn Arabî duyu idrakini, idrak eden ve edilenden rûhî hakikate -ki varlıkların üzerine yayılan ilâhî nurdur- ırcâ etmeye muktedir olur. Bütün bunlardan sonra idrak ve peşinden Allah'a bir nisbet olan idrak bilgisi meydana gelir. Bunu ârifler bilir, perdelenmişler bilmez. “Şayet nur olmasaydı bilinen, duyulan ve tahayyül edilen şey asla idrak edilmezdi. Nur üzere güçlere verilen isimler çeşitlilik kazanır. Avama göre bunlar güçlerin isimleridir. Âriflere göre ise idrak edilen nurun isimleridir. İşitilen şeyler idrak edildiğinde bu nur 'işitme' şeklinde isimlenir. Görülen şeyler idrak edildiğinde bu nur 'görme' şeklinde isimlenir. Dokunulan şeyler idrak edildiğinde idrak edilen bu nur 'dokunma' şeklinde isimlenir. Tahayyül edilen şeyler de böyledir. Bu nur dokunma gücüdür; koklama, tatma, tahayyül etme, hafıza, akletme, müfekkire ve musavvire güçleri de nurdan başkası değildir. İdrakte

50 *Mevâkı'u'n-nücûm*, s. 131.

51 İbn Arabî, *Tedbirâtü'l-ilâhiyye*, nşr. Henrik Samuel Nyberg, Leiden 1339, s. 133.

52 bk. *Fütûhât* 1/289, *Tedbirâtü'l-ilâhiyye*, s. 160-161.

ortaya çıkan her şey nurdan ibarettir. İdrak edilen şeylerin kendilerinde idrak edenin idrakini kabul eden isti'dâd olmasaydı idrak edilmezlerdi. İdrak edilen şeyler idrak edene bir zuhûrdur, böylece idrak idrak edilenlerle ilişkiye geçer. Zuhûr nurdur. İdrak edilen her bir şeyin nura bir nisbeti olması zorunludur ki bu nurla idrak edilmeye isti'dâd kesbedilir. Her bir bilinenin Hakk'a nisbeti vardır ve Hak nurdur. Her bir bilinenin nura nisbeti vardır ki nurla muhâl idrak edilir. İdrak edenin idraki için muhâlin zuhûru ve mahiyeti üzere alıcılığı olmasaydı muhâl idrak edilmezdi... Bu mesele bir çok insanın ihmâl ettiği bir meseledir. Muhâl veya başkası her bir bilinenin nura bir nisbeti olduğunu bildin. Şayet kendisine nisbetin söz konusu olduğu bu nur olmasaydı bilinen varolmazdı. Allah'tan başka bilinen yoktur. Hakikatte hiçbir kimse ne söylediğini, eşyanın akledilerek nisbet olma keyfiyetini bilemez. İbareler de mahiyetleri üzere kuşatıcılıkta eksiklik gösterirler.”⁵³

Bir yandan varlık hakikatlerinin yahut idrak edilenlerin, bir yandan bâtinî ve zâhirî kalb güçlerinin nur ile tasavvuru, İbn Arabî'ye varlık ve bilgi boyutları arasında irtibat kurmayı sağlar. Kendisi vasıtasıyla idrak edenin idrak ettiği, idrakte idrak edilenlerin ortaya çıktığı nur, varlık nurudur ki ulûhiyet hakikatleri bu nuru zâhirî insan duyularına ve bâtinî idrak güçlerine sahip varlıklar üzerine yayar. Bunun anlamı şudur: İdrak, idrak edilen her bir şeyi alıcıdır. İdrak eden her bir kimse idrake muktedirdir. Eşyanın idraki mahiyetleri üzeredir. Bu, sırf alıcılık/kâbiliyet yönündendir. Ancak kalb üzerine paslar, duyuları engeller, fikre şüpheler ârız olduğunda, içerdikleri gizli nurun gerçek idraki gerçekleşmez. Binâenaleyh gerçek mârifete ulaşmak için kalbin saflaştırılmasına, fikrin ve hayalin güçlendirilmesine, aklın cilalanmasına ihtiyaç duyulur. Ancak bundan sonra kalb çeşitli ilâhî tecellîleri almaya müsâit cilalı bir ayna olur. Kalbe gelen tecellîlerden kasıt, bâtin yani nefsin bâtin tecellîleridir zâhir değil. “Allah her şeyi –her şeyin bütünü olan insan nefsini- zâhir ve bâtin olarak yaratmıştır. Nefs zâhiren ‘ayn/varlık’ olarak isimlendirilen eşyayı idrak ettiği gibi, bâtinî ‘ilim/bilgi’ olarak isimlendirilen eşyayı da idrak eder. Hak Sübhânehû, zâhir ve bâtındır ki kendisinde idrak gerçekleşir. Allah'ın dışındaki hiçbir şey kendi kendisiyle bir şey idrak edemez. Ancak Allah'ın kendisinde yarattığıyla bir şeyi idrak eder.”⁵⁴

53 *Fütûhât* 3/276-277.

54 *Fütûhât* 1/166.

Böylece mârifet tecellisi varlık tecellisiyle bir olur. Dış varlıklardaki varlık tecellisinin zâhir ve bâtını olduğuna göre, mârifet tecellisi fonksiyonu itibariyle bazen nefsin zâhirine tecellî eder ki böylece eşyanın varlığı idrak edilir; bazen de nefsin bâtınına –kalbe- tecellî eder ki böylelikle ilimler yani sır ilimleri idrak edilir. Bâtın ilimleri, zâhir ilimlerin zıddıdır ki hata ve tevile mahal bırakmazlar. Çünkü kendilerinde sorun barındırmayan naslara benzerler. Âriflerin kalblerine doğan ilâhî tecellîler, ârifleri tevilde bulunmaya, eşyanın varlıklarının hakikatini ve bâtını sınırlarını anlamaya muktedir kılar. Ârifin nefsinin bâtınına veya kalbine doğan bu tecellî ârifin tasavvufî miracındaki yükselişle birlikte kademeli bir artış kaydeder. Bâtın ilimleri de bu miraçtaki artışa paralel ziyâdeleşir. Miraçta derece artışıyla ârifin zâhirindeki eksilme oranında bâtınındaki tecellî artar. Ta ki ârif fenâ haline veya tam bir keşfe ulaşır ve tecellî sūfînin bütün zâhirini kaplar. Diğer bir ifadeyle zâhiri bâtına dönüşür, duyu ve madde âlemine ircâ olunan ikilik ortadan kalkar.

Tecellî ilimlerinde eksilme ve artma, gerçek mânada bir eksilme ve artma değildir. Eksilme ve artma ters orantılıdır. Zâhirdeki eksilme bâtındaki artmayla orantılıdır. Tersî de doğrudur. Zâhirdeki eksilme yükseliş yolculuğu ile irtibatlıdır. Bâtındaki eksilme iniş yolculuğu ile irtibatlıdır. Tersî de doğrudur. “Tecellî ilimlerinde eksilme ve artma konusunda insan iki hale sahiptir: Peygamberlerin yahut peygamberlik mirasına sahip olmaları sebebiyle velilerin tebliğle ortaya çıkmaları... İnsan miraç basamaklarını çıkış esnasında miracındaki basamaklara göre ilâhî tecellî meydana gelir... Birinci basamak İslâm’dır ki boyun eğmektir. Son basamak miraçta fenâ ve inişte bekâdır. İkisi arasında, iman, ihsan, ilim, takdis, tenzih, zenginlik, fakirlik, zillet, izzet, telvin, telvinde temkin, dışında isen fenâ, içindeysen bekâ yer alır. Çıkışının bütün basamaklarında son basamağa kadar zâhirinde tecellî ilimlerinin artışı oranında bâtınında eksiliş meydana gelir. Şayet çıkışı tamamladıysan ve son basamağa ulaştıysan o zâtıyla zâhirinde kadrince zuhûr eder; böylelikle yaratmasına mazhar olursun ve bâtınında ondan başka asla hiçbir şey kalmaz, ardından bâtın tecellîleri senden bir bütün halinde zâil olur. Şayet seni ilk basamağa adım atmaya davet ederse, zâhirindeki tecellînin eksilmesi oranında son basamağa kadar sana bâtınında tecellî eder; böylelikle bâtınında zâtıyla zuhur eder ve zâhirinde asla bir tecellî kalmaz. Bunun

sebebi varlığın kemâlinde kul ve Rabden her birinin dâima kendi başına olması; söz konusu artma ve eksilmeyle birlikte dâima kulun kul Rabbin Rab olarak kalmasıdır. Bu, zâhir ve bâtında tecellî ilimlerinin artış ve eksilişinin, bu terkinin sebebidir.”⁵⁵

Varlık ve insanda tecellî eden zâhir-bâtın ikiliği aynı şekilde mârifette de tecellî eder. Mârifet nefsin zâhirine yönelik tecellîden ötürü zâhir, kalbe yönelik tecellîden ötürü bâtın olur. Birinci mârifet hayal ve âleme ait, ikincisi nassa aittir ve şüphe barındırmaz. İki tecellî dolayısıyla iki mârifet türü arasında iç içe geçmişlik söz konusudur. Varlık ve insandaki zâhir-bâtın ilişkisi de aynı iç içe geçmişliğe dayanır. Bu türden bir anlayış İbn Arabî düşüncesinde bir taraftan ilâhî zat ile âlem, diğer taraftan da ilâhî zat, âlem ve insan arasındaki farklılığı korumayı hedeflemektedir. Bir diğer yönden İbn Arabî'nin Ebû Yezid Bistâmî ve Hallâc misâli fenâ ehli ârif ile yolculuğundan zâhiriyle tahakkuk ederek dönen bekâ ve temkin ehli ârifi birbirinden tefrik etmesi, fenâ ehli mutasavvıfları savunmayı, hayatıyla bedelini ödediği Hallâc misâli âriflerin sözlerini ve şatahâtlarını temize çıkarmayı amaçlamaktadır. Diğer taraftan bu tefrikin hedeflerinden biri, bekâ ve zuhûr ehli âriflerin değerlerini yükseltmektir. Çünkü onlar şeriatı tecdid ederek ve nebevî ilme vâris olarak halkın arasına dönerler. Ancak sûfnin zâhir ve bâtın ilimlerini veya âlemin hayalle idraki ile bâtın hakikatini yahut âlemin zâhir ile bâtını uzlaştırması nasıl mümkün olmaktadır? Sûfi yolun sonuna ulaştığında, kalbine tecellî eden hakikati bildiğinde, hakikati her hangi bir şüphenin bulaşmadığı tam bir saflık ve nûrânî bir şeffaflık içerisinde idrak eder. İdrak ettiğinde öznesne, bilen-bilinen ikiliği ortadan kalkar. Ancak sûfnin bâtını ve zâhirini tamamıyla kaplayan bu keşf idraki sadece fenâ ve sekr ehliyle birlikte devam eder. “Tıpkı Ebû Yezid Bistâmî'ye niyâbet elbisesi giydirildiğinde ona denildiği gibi ki Allah ona şöyle dedi: ‘Sıfatımla mahlûkâtımın arasına çık. Seni gören beni görür.’ Bistâmî, yalnızca Rabbinin emrine itaat ederek Rabbinden kendisine bir adım attı. Sonra Allah şöyle nida etti: ‘Sevgilimi bana geri getirin, benden ayrılmaya sabredemiyor.’ Çünkü Bistâmî, Ebû Ukkâl-i Mağribî gibi Hak'ta fânî idi ve fenâ (istihlâk) makamına iletilmişti.”⁵⁶

Bekâ ve temkin ehli söz konusu olduğunda durum böyle değildir. Onlar bâtını bilgileriyle tahakkuk etmiş kimseler olarak zâhirlerine ve maddî terkin âlemine geri dönerler. Bu dönüş, duyusal hayal âlemine, id-

55 Fütûhât 1/167.

56 Fütûhât, 1/167.

rak güçlerine yahut mezc ve karışım âlemine –ki burada zâhir batına bir perdedir- dönüş mesâbesindedir. İbn Arabî'yle birlikte maddeyi kuşanmış varlığımızın uyku hâlinde olduğunu, âlem idrakimizin de uyuyanın uykusunda gördükleriyle benzeştiğini kabul ettiğimize göre, sûfi ihtiyâra dayalı ölümüyle gerçekleştirdiği fena halinden uyanır ve eşyayı mahiyetleri üzere idrak eder. Sûfi yeniden uyku haline döndüğünde –ki bu onun terkib âlemine dönüşüdür – kendisini hakikatte uyuyan kimse olduğunu idrak etmeye muktedir olur. Aynı şekilde idrak ettiği ve gördüklerinin zâhirleri üzere alınması mümkün olmayan, aksine mânalarını idrak etmek için tevil edilmesi gereken rüyalardan ibaret olduğunu tahkik eder.

İbn Arabî “İnsanlar uykudadır, öldüklerinde uyanırlar.” nebevî hadisini lafzî olarak anlar. Doğrudan günlük tecrübemizde idrak ettiğimiz, duyumsadığımız ve zihnimizi meşgul ettiğimiz gerçeklik, daima tevil faaliyetine muhtaç hayalden başka bir şey değildir. Sıradan insan, duyunun idrak ettiklerinde veya müfekkire gücünün çıkarsadığı en güzel hallerdeki aklî mânalarda kalakalırken, ârif sûfi ihtiyara dayalı ölümüyle veya yaşadığı yakaza tecrübesiyle bu varlığı teville ve varlığın bâtınına geçmeye muktedirdir. Tıpkı rüya tabircisinin rüyanın sembolik sûretini, sembolize edilen hakikatine yorması gibi. Sadece ârif, yöneldiğimiz duyu âleminin uyku halinden ibaret olduğunu idrak eder. “İnsan mârifet basamaklarında terakkî ettikçe kendisinin bilinen uyanıklık halinde uyuyan kimse olduğunu ve içinde bulunduğu durumun bir rüya olduğunu hem imânen hem de keşfen bilir... Bu sebeple Allah duyunun zâhirinde meydana gelen şeyleri zikretmiş ve şöyle buyurmuştur: ‘İbret alınız’, ‘Bunda bir ibret vardır.’ Yani size zâhir olandan bâtın olanın bilgisine geçiniz, ubûr ediniz.”⁵⁷

Çeşitli mertebeleriyle varlık, tıpkı rüyadaki sûretin mânaya veya ardında gizlenen remze bir örtü olduğu gibi, ilâhî hakikate bir perde mesâbesindedir. Dolayısıyla varlık teville muhtaçtır. Bu tevil rüyaların zahirden batına geçerek tevil edilmesine benzer. Ancak tevil -varlık ve rüyalar seviyesinde- her insanın kârı değildir. Tevil, bu zâhir varlığı aşip varlığın bâtın hakikatine –mârifet açısından- ulaşan âriflere Allah'ın tahsis ettiği ilâhî bir mevhibedir. Ârif her ne kadar maddî âlemimize geri dönerse Hak onunla beraber kalır ve eşyanın bütününde Hakk'ı görür ve devamlı onu müşahede eder. Tecellîgâhların farklılaşmasıyla tecellîler muhtelif olsa da her bir tecellîgâhda

57 Fütühât, 2/379.

Hakk'ı bilir ve O'nu inkâr etmez.⁵⁸ Böylece kendisini varlık mazharlarını ve şeriatı birlikte tevil etmeye muktedir kılan ilâhî gücü elde eder.

Artık İbn Arabî'nin hayâlî varlık ile rüyalar âlemi arasında ortaya koyduğu paralellik konusunu daha fazla genişletmek istemiyoruz. Daha önce işaret ettiğimiz üzere İbn Arabî'nin berzah âlemi ile uyuyan kimsenin rüyada gördüğü –ki insan nefsi uykudan berzaha intikâl eder ve buradan da çeşitli mertebe ve seviyeleriyle rüya sûretleri ortaya çıkar- hayâlî sûretler arasında irtibat kurduğuna dair söylediklerimiz kifâyet eder.⁵⁹ Henry Corbin'in, hem İbn Arabî'nin bilfiil zaman ve mekân sınırlarının dışında berzah âleminde yaşadığına işareti hem de İbn Arabî'nin kendisinin “*Fütûhât*” ve “*Fusûsu'l-hikem*” kitaplarının bir rüyalar mecmuasından ibaret olduğuna –ki O her iki kitabının içeriğindeki bilgileri bu rüyalarda almıştır- dair işareti yeterlidir.⁶⁰

Varlık, rüyaya benzer bir hayaldir. Her ikisi de doğru bilginin engelleri mesâbesindedir. Hayâlî varlık hakikati perdeler, rüyanın içerdiği mânayı bozması gibi. Dolayısıyla her ikisi de Allah'ın âriflere verdiği ilâhî güç olan teville muhtaçtır. Bu güç sayesinde ârifler doğru bilgiye ulaşmak için sûretin –varlıkta veya rüyada- bâtın mânalarına geçmeye muktedir hâle gelirler. “İlimler- ki kastettiğim malûmâtıdır- zâtlarıyla bilgi için ortaya çıkarlarsa ve bilgi ilimleri zâtlarında mahiyetleri üzere idrak ederse, bu gerçek bilgi ve tam idraktır ki kesinlikle kendisinde şüphe barındırmaz. Bu bilgi varlık veya yokluk, nefy veya isbat, kesif veya latif, rab veya merbûb, harf veya mâna, cisim veya ruh, mürekkeb veya müfred yahut terkinin meydana getirdiği bir şey, nisbet veya sıfat veya mevsûf olabilir. Bizâtihi veya başka bir sûrette bilginin zuhûr etmesi için saydığımız bu şeyler meydana geldiğinde, varlık sûretinde yokluk veya aksi, isbât sûretinde nefy veya aksi, kesif sûretinde latif veya aksi, merbûb sıfatıyla Rab, Rab sıfatıyla merbûb, cisimler sûretinde mânalar meydana gelir. Mesela süt sûretinde ilim, ip sûretinde dinde sebât, kulp sûretinde iman, direk sûretinde İslâm, güzel ve çirkin şahıslar sûretinde ameller gibi. Bu, bilgiye eklenen bir bulanıklılıktır. Kendisinde bu türden bilginin ortaya çıktığı ilâhî bir güce muhtaç olur ki, bu ilâhî güç sûretten bu sûretle ortaya çıkan mânaya onu intikâl ettirir.”⁶¹

58 bk. *Fütûhât* 3/234-235.

59 Hayal ile rüyalar arasındaki ilişki için bk. Mahmud Kasım, *el-Hayâl fî mezheb-i Muhyiddin İbn Arabî*, Ma'hedî'd-dirâsâti'l-arabiyye, 1969, s. 17-36.

60 bk. *Fütûhât* 3/456; *Fusûsu'l-hikem*, s. 47.

61 *Fütûhât* 2/596.

İbn Arabî bu metinde hayâlî varlık (Rabbin kul ve kulun Rab sûretinde zuhûru) ve rüyadaki hayal (süt sûretindeki hayal) hakkında misâller vermektedir. Bu iki tür hayal İbn Arabî'de tek bir hakikatin farklı vecheleridir ve aynı kaynaktan -ki berzah âlemidir- sudûr eder. Bizi zâhirden bâtına, sûretten mânaya geçiren ilâhî kuvve tevil yapma kudretidir. O da sûreti mânasına veya hakikatine -ki rüya halindeki sûret onu deforme eder ve varlık halindeki sûret onu başkalaştırır- ircâ etmektir. İbn Arabî tevil zaruretinden ötürü fikrini açıklamak için uyuyan kimsenin uykusunda yahut ârifin yakazasında gördüğü bâtın mânası üzere sûret eserinde ortaya koyduğu misâllerdeki gibi hayâlî sûretlere yönelir. Bu eser açık bir ifâdeye sâhiptir. Hatta Rasûlullah'a Dihyetü'l-kehbî sûretinde munfasıl hayal âleminde zuhûr eden Cebraîl gibi bazı meleklerin beşer sûretinde zuhûr etmesi hakikati bozar ve dolayısıyla da teville muhtaç olur. "Uykudaki rüya mânayı sûretinden bozar. Çünkü ona duyu ile ulaşmıştır, duyulur şeyle değil. İlim sahibi olmayan kimse rüyayı gördüğünde, gördüğü sûrete gördüğü haliyle hükümde bulunur. Ârif ise sûreti görür ve bu sûretten mânaya geçer -ki sûret mâna için gelmiştir ve mâna da sûretle zuhûr etmiştir- ve sûreti aslına ircâ eder. Nitekim rüya ilmi bozmuş, ilmi süt sûretinde ortaya çıkartmıştır. Oysa süt değildir. Resûlullah (s.a.v) rüyasını tevil ederek sütü aslına -ki o da ilimdir- ircâ etmiş ve bu sûreti ilimden soyutlamıştır. Bu sûrette rüyanın hükmü vardır. Bundan dolayı diyoruz ki, ilmin sûreti bozduğundan dolayı, Resûlullah (s.a.v) onu aslına ircâ etmiştir... (...) Tabir eden kimse kim olursa olsun asla ircâda isâbet eden ve rüyanın bozduğu şeyi asıldan izâle edendir. Rüya sahibi bir şeyi kendinde mahiyeti üzere görürse bu rüya değil ancak rüya olmayan bir keşftir, ister uykuda ister rüyada olsun. Zira rüya uykuda olduğu gibi uyanıklık halinde de olabilir. Tıpkı uyanıklık halinde Cibril'in (a.s.) zuhûr ettiği Dihye sûretinde olduğu gibi. Bu durumda tevil devreye girmiştir."⁶²

Fakat ârif yaşadığı yakaza tecrübesinin sonucu olarak rüyalarını ve hayâlî idrakini teville muktedir oluyorsa, hakikatleri mahiyetleri üzere göremeyen sıradan insan hayal ile hakikati nasıl birbirinden tefrik edecektir? Sıradan insanın, rüyanın araştırılması gereken bir hakikatin tabiri olduğuna kâni olması kolaydır. Diğer yandan sıradan insanın, rüyalar insanî bir olgu olarak devam ettiği müddetçe bazı insanların rüyaların tefsir ve

62 Fütûhât 4/240-241.

teviline kâdir olduğuna inanması da kolaydır. Buradan hareketle –yani rüyaların teviline imandan hareketle- İbn Arabî rüyanın kendisi ile dildeki lafızlarla tabirini birbirinden ayırır. Böylece tabiri, rüyayı gören ile sembolik sûretleri sembolize edilen hakikatlerine ircâ ettirmeye muktedir olan rüya tabircisi arasında bir aracı addeder. Bu tabir bazen rüyadaki sûrete mutâbık olurken bazen de rüyayı gören ve tabir edenin gücüne oranla farklı olur. Şayet tabir rüyaya mutâbık olduğunda, rüya rüya görenin hayalinden rüyayı işitip açıklayanın hayaline intikal eder ki böylelikle rüyayı idrak eder. Bundan sonra rüyanın teviline güç yetirir. Şayet tabir, rüyaya mutâbık değilse tabir olmaz. Soyut lafızlar, rüyayı açıklayanın bir şey anlamasına vesile olmaz. Bu sebepten rüyadaki sûretler, tabir edenin hayaline intikal etmeksizin rüya görenin hayalinde misaller olarak kalakalır ki bunun akabinde rüyayı tevil imkânı ortadan kalkar. İbn Arabî der ki: “Tevil, hayalde meydana gelen hadiseye yönelten ibaredir. Olup-bitenden haber vermek ibâre, rüyayı dile getirmek ‘tabir’ olarak adlandırılmaz. Ancak konuşmasıyla ifadede bulunan kimse habercidir. Yani habercinin kendi mertebesinden dinleyenin kendisine geçiş konuşmakla mümkün olur. Böylece haberci rüyayı bir hayalden başka bir hayale taşır. Zira dinleyen kimse, rüyayı kendi anlayışı oranında hayal eder. Bazen hayal başka hayale mutâbık olabilir. Bazen de dinleyenin hayali konuşanın hayaline mutâbık olmayabilir de. Eğer mutâbık olursa ‘anlama’ (fehîm) olarak, mutâbık değilse ‘anlamama’ şeklinde isimlendirilir. Sonra bazen rüyayı anlatan kimse rüyanın mahiyetine mutâbık bir sözle rüyayı anlatabilir. O zaman ibâre/tabir olarak adlandırılır. Eğer söz rüyaya mutâbık değilse ibare değil sadece lafızdır. Çünkü rüyayı gören kişinin kendi mertebesinden dinleyicinin mertebesine geçememiştir.”⁶³

Öyleyse tevil rüya üzerine olabileceği gibi, şayet rüyanın içeriğini rüyayı görenin hayalinden rüyayı açıklayanın hayaline taşımada ve rüyanın içeriğine iletmede kâdir ve dikkatli ise rüyanın sözlerle tabir edilmesi üzerine de olabilir. Tevil –bu anlayış doğrultusunda- ontolojik bir zarurettir ki hakikatini ve gizli bânınını perdeleyen hayal sûretlerinden ibaret varlıktan kaynaklanır. Tevil rüya tabirine yönelik olabiliyorsa, zaruretle varlığın

63 *Fütühât*, 3/453-454, bk. Salâhu'r-râvî, *el-Cevânibu'l-folkloriyye fi kitâbi hayâti'l-hayvâni'l-kubrâ el-faslu'l-hâs bi tefsiri'l-ahlâm*, Câmiatü'l-Kâhire, 1981, özellikle s. 301-322. Bu kitap, dini kaynağın önemini, rüyayı açıklayan ile rüyadaki semboller arasındaki ilişkinin tespitinde rüyayı görenin hâlini ortaya koyan önemli bir araştırmadır. Araştırma özellikle rüya tabirinin, sembolün değişmesiyle mânanın değişmesinin ehemmiyeti üzerinde odaklanmıştır.

tabirine yönelik de olur. İbn Arabî'nin varlık ile Kur'an arasında kurduğu paralellik, varlığın kendisi rüyalara paralel olduğu müddetçe, Kur'an ile rüya tabiri arasında paralellik kurmamıza izin verir. Zorunlu olarak da ontolojik tabir (Kur'an) varlığa tastamam denk olur. Zira varlık Allah'ın nakşedilmiş kelimeleri, Kur'an ise Allah'ın yazılı kelimeleridir.

Böylece tevilin, İbn Arabî düşüncesine hem varlık hem de Kur'an nassı seviyesinde hükmeden genel bir felsefi yöntem olduğu söylenebilir. Varlık ve Kur'an nassı gerçekte tek bir hakikatin iki farklı yüzüdür. Muhakkik sûfi, zâhirî hayâlî varlığın ufuklarını aşarak, kendisinde her hangi bir şekilde şüphenin olmadığı nassa dayalı bâtınî ilmi elde ederek bu tevilî yapmaya muktedirdir. Bu, İbn Arabî'nin "naslar tevil edilemez"⁶⁴ cümlesinin anlamıdır: Tevil edilemeyen naslar şeriat nasları değildir. Tevil, "Hakikatler ve maddelerinden mücerred mânalar –ki naslar olarak adlandırılır- âleminde basiretle idrak etmektir. Dolayısıyla nasda hiçbir şekilde problem yoktur. Bu ancak mânalardadır."⁶⁵

Tevil öyleyse bir yandan varlık ile hakikat, bir diğer yandan şeriat ile hakikat arasında vehmedilen tenâkuzu ortadan kaldırmak anlamına gelir. "Hakikatin idraki akla veya nakle dayanarak gerçekleşmez. Çünkü hakikat nassın zâhirinde değildir. Hakikatin idraki nassı aslına ircâ ve hakikî mânasını keşf ile gerçekleşen nassın tevilî yöntemiyle olur."⁶⁶ Ârif sûfi, bu tevilî yapmaya ve vehmedilen tenâkuzu ortadan kaldırmaya muktedirdir. Ancak bu, sûfnin yeni bir şeriat getirdiği ya da varolan şer'î hükmü nesnettği anlamına gelmez. Bunun anlamı, hakikat ile şeriat yahut zâhir ile bâtın arasındaki çelişkinin varolmasıdır. Zâhir-bâtın ilişkisi "Birinin diğerinin aynısı olduğu anlamına değil bâtının asıl, zâhirin ise bâtının sûreti olduğu anlamına gelir. Nitekim asıl fer' ile tefsir edilmez. Sebep netice ile tefsir edilmez. Bâtın zâhirle tefsir edilmez. Aksine zâhir bâtın ile tefsir edilendir."⁶⁷

64 Fütühât, 4/241.

65 Fütühât, 1/166.

66 Adonis, *es-Sâbit ve'l-mütehavvel*, Beyrut 1977, 2/91.

67 *es-Sâbit ve'l-mütehavvel*, 2/92.