

**T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
ORTADOĞU ENSTİTÜSÜ**

İBN ARABÎ'DE YORUM-GÜÇ İLİŞKİSİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Feyza ÖZÇELİK

Enstitü Anabilim Dalı: Ortadoğu Çalışmaları

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Ali BALCI

HAZİRAN – 2019

**T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
ORTADOĞU ENSTİTÜSÜ**

İBN ARABÎ'DE YORUM-GÜÇ İLİŞKİSİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Feyza ÖZÇELİK

Enstitü Anabilim Dalı: Ortadoğu Çalışmaları




Tez Danışmanı: Doç. Dr. Ali BALCI

HAZİRAN – 2019

TEZ ONAYI

Feyza ÖZÇELİK tarafından hazırlanan “İbn Arabî’de Yorum-Güç İlişkisi” adlı bu çalışma jürimizce Yüksek Lisans Tezi olarak oybirliği ile kabul edilmiştir.

Kabul (sınav) Tarihi: 21/06/2019

(Jüri Üyesinin Unvanı, Adı-Soyadı)	Kanaati	İmzası
Prof. Dr. Recep ALPYAĞIL.....	Başarılı.....	
Doç. Dr. Ali BALCI.....	Başarılı.....	
Dr. Öğr. Üyesi Emrah KAYA.....	Başarılı.....	

Onay

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

21/06/2019

Doç. Dr. Tuncay KARDAŞ
Enstitü Müdürü



BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite yahut başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.



Feyza ÖZÇELİK

21.06.2019

İÇİNDEKİLER

BEYAN	i
KISALTMALAR	iii
ÖZET	iv
SUMMARY	v
GİRİŞ	1
BÖLÜM 1: ÂLEM	5
1.1. “Allah’ın Tecellisi” Olarak Âlem.....	5
1.2. Tecelliyi Bilmek	13
BÖLÜM 2: TEKRAR VE YORUM	21
2.1. Tekrarlanamazlık	21
2.2. Sınırlama ve Tekrar	27
2.3. Yorum/Te’vil	36
BÖLÜM 3: YORUM VE GÜÇ	44
3.1. Te’vil Ehli/Ulema	45
3.2. Muktedir/Sultan	55
3.3. Ulema-Sultan İlişkisi	58
SONUÇ	65
KAYNAKÇA	68
ÖZGEÇMİŞ	70

KISALTMALAR

bkz. : bakınız

c. : cilt

çev. : çeviren

s. : sayfa

vb. : ve benzeri

vs. : vesaire

Tezin Başlığı: İbn Arabî’de Yorum-Güç İlişkisi**Tezin Yazarı:** Feyza ÖZÇELİK**Danışman:** Doç. Dr. Ali BALCI**Kabul Tarihi:** 21 Haziran 2019**Sayfa Sayısı:** v (ön kısım) + 70 (tez)**Anabilim Dalı:** Ortadoğu Çalışmaları

Bu tez, İbn Arabî epistemolojisini yorum-güç ilişkisi bağlamında okumayı hedeflemektedir. “İlahi tecelli” üzerine temellenen âlem tasavvurunun incelenmesi tezin ilk aşamasını oluşturmaktadır. Bu aşamada Allah ile âlem arasında kurulan ontolojik bağdan yola çıkılarak bilginin İbn Arabî düşüncesinde nasıl temellendirildiğinin izi sürülmüştür. İkinci aşamada ise, bu âlem tasavvurunda önemli bir ilke olan “tekrarlanamazlık” ve onun epistemolojik sonuçları ele alınmıştır. Buna göre, aklın bilmesi ve sınırlandırması ile “tekrar”ın üretilmesi arasındaki ilişkiye dikkat çekilmiş ve tekrarlanabilir bilginin üretilmesi ve sabitlenmesinin bir “yorumlama” süreci olduğu sonucuna varılmıştır. Son bölümde ise, yorumun nasıl üretildiği, hangi yorumun sabitlenip tekrar edildiği sorusuna iktidar ilişkileri üzerinden cevap aranmıştır. Bu bağlamda, İbn Arabî’nin hedef aldığı yorumcular (ulema) ve muktedir olanlar (sultan) tanıtılmış ve bilginin üretilmesinde ulema-sultan ilişkisinin rolü belirlenmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İbn Arabî, Âlem, Tekrar, Yorum, Güç

Title of the Thesis: Interpretation-Power Relations in Ibn Arabî's Thought

Author: Feyza ÖZÇELİK

Supervisor: Assoc. Prof. Dr. Ali BALCI

Acceptance Date: 21 June 2019

Nu. of pages: v (pre text) +70 (thesis)

Department: Middle Eastern Studies

This thesis is an attempt to study Ibn Arabî epistemology in the context of knowledge-power relations. Firstly, it focuses on his conception of the cosmos which based on "Divine Manifestation". At this stage, selecting this ontological link between Allah and the cosmos as the baseline, it tracks how knowledge is grounded in Ibn Arabî's thought. Secondly, it deals with the principle of "unrepeatability" in the cosmos and discusses its epistemological consequences. By doing so, it points out how reason knows things and delimits them, and the relations between this delimitation and production of "repetition". Then it concludes that, the production of repeatable knowledge and its fixation is a process of "interpretation". In final chapter, it suggests to answer to those questions, how interpretation is produced and which interpretation is fixed and repeated, through power relations. In order to do this, it introduces the interpreters (ulamâ) and the rulers (sultân), who were targeted by Ibn Arabî, then it focuses on the role of ulamâ-sultân relations in producing knowledge.

Keywords: Ibn Arabî, Cosmos, Repetition, Interpretation, Power

GİRİŞ

Bilgi ve hakikat arasında nasıl bir ilişki vardır? Hakikati olduğu gibi bilebilir miyiz; yoksa bilginin ortaya çıkışında iktidar ilişkilerinin rolünden mi söz etmemiz gerekir? Bu çalışma, bugünün en temel felsefi tartışmalarından biri olan “bilgi-güç ilişkisi” problemine, İslam düşüncesi içerisinde Sûfî geleneğe ait bir isim olan İbn Arabî¹ (1165-1240)’nin düşüncesinde cevap arayacaktır. Öncelikle şu hususu belirtmek isterim. Bu çalışmanın iddiası, İbn Arabî’nin günümüz postmodern teorisyenleri gibi bir “bilgi-güç ilişkisi” teorisi kurduğunu göstermek değildir. İbn Arabî düşüncesinden yola çıkarak tez içerisinde böyle bir teori kurma teşebbüsüne girişmeyeceğimizi de belirtmemiz gerekir. Daha çok, bilgi ve iktidar arasında bir tür ilişki olduğuna dikkat çeken postyapısalcı tartışmaları çıkış noktası kabul ederek, İbn Arabî’nin bilgi anlayışında bu fikrin izini sürmeye çalışacağız. Başka bir ifadeyle, geleneğe ait bir metni, bugüne ait felsefi bir tartışmadan yola çıkarak “yeniden okumayı” deneyeceğiz. Bu durumda öncelikle, İbn Arabî’nin neden böyle bir bağlamda okunabileceğini düşündüğümüzü ve hangi çalışmaların bize yol gösterdiğini açıklamamız gerekir.

Muhyiddin İbn Arabî hakkındaki güncel çalışmalar, çoğunlukla şu hususu tespit ederek başlar. “Şeyhü’l-Ekber” olarak anılan İbn Arabî, İslam düşüncesi tarihi boyunca üzerinde en çok konuşulan, eserlerine sayısız şerhler yazılan ve aynı zamanda çok da tartışılan isimlerden biridir. Üstelik bu ilgi, geçmişte kalmış ya da İslam dünyasıyla sınırlı da değildir; bilakis günümüzde, özellikle de Batı dünyasında, her geçen gün daha çok ilgi çekmekte ve onunla ilgili çalışmaların sayısı giderek artmaktadır. William Chittick, son zamanlarda İbn Arabî’ye olan ilginin giderek artışını şu şekilde değerlendirir:

Son yıllarda insan doğası hakkındaki modern öncüllerin sorgulanmaya başlamasıyla birlikte, her türlü aşırılıklarına rağmen postmodernizm adı altında toplanan zihinsel ve toplumsal hareketlerin Batı akılcılığının temellerini sarstığına şahit olunmaktadır. (...) İbn Arabî, İslam medeniyeti

¹ İbn Arabî’nin hayatıyla ilgili detaylı bir değerlendirme için bkz. Claude Addas, **İbn Arabî: Kibrit-i Ahmer’in Peşinde**, Atilla Ataman (çev.), 3. Basım, İstanbul: Gelenek Yay., 2004. Ayrıca daha kısa bir biyografi ve temel felsefi görüşleri ile değerlendirme için bkz. Seyyid Hüseyin Nasr, **Üç Müslüman Bilge: İbn Sînâ, Suhreverdî, İbn Arabî**, 4. Basım, İstanbul: İnsan Yay., 2009, ss.109-157.

içinde yüce bir abide olma yanında, modern ve postmodern düşüncenin çıkmazlarında yol arayanlar için de yol gösteren bir deniz feneri gibidir.²

Chittick bu sözleriyle, İbn Arabî ile postmodern düşünce arasında doğrudan bir ilişki kurmaktan çok, İbn Arabî'yi bu düşüncenin çıkmazlarından bir kurtuluş olarak görür. Ancak diğer taraftan, İbn Arabî'nin rasyonel bilgiye ve metafiziklere yönelik eleştirel duruşu ve hakikati tek bir söylemle sabitlemek isteyenlere karşı, "hem o hem de bu" diyerek anlamın çoğulluğunun imkanından söz etmesi, onun postyapısalcılıkla özellikle de dekonstrüksiyon/yapısökümle bir şekilde birlikte anılmasına sebep olmuştur.

Biz burada, İbn Arabî'nin "yeniden" nasıl okunabileceğinin örneklerini sunan ve tezimizde bize yol gösteren üç isimden bahsetmekle yetineceğiz. İlki Ian Almond'un "İbn Arabî ve Derrida: Tasavvuf ve Yapısöküm"³ isimli eseridir. Almond, rasyonel düşünce karşıtlığı ve çoklu anlamın imkanını sufi ve yapısökümcü bakış açısıyla karşılaştırmalı olarak ele alır. Bizim konumuz açısından, bu çalışmanın önemi; "Hakk tecellilerinde kendisini tekrar etmez" ilkesini yorumlayarak "Hakk'ı tekrara iten" teolojik inşaların neden İbn Arabî'nin eleştirilerinin hedefinde yer aldığına dair farklı bir bakış açısı getirmesidir. Diğer bir çalışma da, Recep Alpyağıl'ın "Alıntılanabilirlik" ve "Şeyleri Yeniden Yaratma": İbn Arabî Bilgeliğinden Derrida'ya Uzanan Yol"⁴ isimli makalesidir. Alpyağıl da, "tekrar edilebilirlik" "sürekli yenilenme" fikirleri üzerinden iki düşünür arasında bir bağ kurulabileceğini düşünmektedir.

Bahsedeceğimiz üçüncü çalışma ise, bizim tespit edebildiğimiz kadarıyla, İbn Arabî düşüncesini doğrudan bilgi-güç ilişkisi bağlamında ele alan tek çalışma olan, Ali Balcı'nın "Knowledge, Repetition and Power in Ibn al-'Arabi's Thought: Some Preliminary Comments on Methodology"⁵ adlı makalesidir. Balcı'nın giriş niteliğindeki bu metodoloji denemesi, bu alanda yapılabilecek yeni çalışmalara da yol gösterici

² William C. Chittick, **Hayal Âlemleri: İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi**. Mehmet Demirkaya (çev.). 4. Basım. İstanbul: Kaknüs Yay., 2016, s.16.

³ Ian Almond, **İbn Arabî ve Derrida: Tasavvuf ve Yapısöküm**. Kadir Filiz (çev.), 2. Basım. İstanbul: Ayrıntı Yay., 2016.

⁴ Recep Alpyağıl, "Alıntılanabilirlik" ve "Şeyleri Yeniden Yaratma": İbn Arabî Bilgeliğinden Derrida'ya Uzanan Yol", **Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, yıl: 9, sayı: 21, 2008, ss. 283-296.

⁵ Ali Balcı, "Knowledge, Repetition and Power in Ibn al-'Arabi's Thought: Some Preliminary Comments on Methodology". **All Azimuth**. Vol.4, Nu.1, Jan. 2015, pp. 39- 50. Balcı'nın diğer çalışması için bkz. Ali Balcı, "A Sufi Alternative to Causation: In Search of a Method for Studying Power/Knowledge", **Workshop: Sufism as an Alternative Philosophical Foundation for a Global International Relations Theory**, Kate Hamburger Kolleg/Center for Global Cooperation Research, 16-17 October 2017, Dusiburg, Germany.

nitelikte olup, tezimizin de çıkış noktasını oluşturmaktadır. Biz bu çalışmamızda, Balcı'nın başlatmış olduğu, “bilgi-güç ilişkisi problemine, İbn Arabî'nin düşüncesinde cevap bulunabilir mi”, tartışmasını daha da açmayı ve -elimizden geldiğince- katkı sağlamayı umuyoruz.

Bu çalışmanın başlangıç noktası, İbn Arabî'nin Allah'ın bir “tecelli”si olarak gördüğü âlem tasavvuru olacaktır. “İlahi tecelli”ye dayanan âlem anlayışında, bilgi nasıl temellendirilmektedir? İbn Arabî varlık, bilgi ve hakikat arasında nasıl bir ilişki kurar? İlk bölümde bu soruların cevaplarını aradık. İkinci bölümde ise, “tecellide tekrar yoktur” ilkesinden yola çıkarak, âlemdeki sürekli değişim ve tekrarlanamazlığın “bilgi” açısından sonuçlarını ele almaya çalıştık. Buna göre, aklın bilmesi ve sınırlandırması ile “tekrar”ın üretilmesi arasındaki ilişkiye dikkat çekerek, İbn Arabî'nin rasyonel “yorumlama” (te'vil) sonucu üretilen “sabit bilgi”ye olan eleştirel tavrını, bu kavramlar üzerinden (sınırlama-sabitleme-tekrarlanabilirlik) değerlendirdik. Üçüncü bölümde ise, yorumun nasıl üretildiği, hangi yorumun sabitlenip tekrar edildiği sorusuna güç ilişkileri üzerinden cevap aradık. Yorumun “güç” ile olan ilişkisini ve iktidar ilişkilerinin yorumlama faaliyetini nasıl etkileyebileceğini de, İbn Arabî'nin âlimlere yönelik eleştirilerinden ve ulema-sultan ilişkisine dair söylediklerinden yola çıkarak değerlendirdik.

Çalışmamızda, İbn Arabî'nin iki temel eseri “Fütûhât-ı Mekkiyye” ve “Fusûs'ul-Hikem”i esas aldık. Burada özellikle, İbn Arabî'yi kendi dilimizde anlama imkanını bize sunan Ekrem Demirli'ye şükranlarımızı ifade etmemiz gerekir. Onun kıymetli çevirileri olmasa, bu çalışmanın ortaya çıkması mümkün olmazdı.

Son olarak şunu belirtmek isterim: İbn Arabî çalışanlarının hemen hepsi onun düşüncesinin anlaşılmasındaki “zorluğu” dile getirirler. Ebu'l-Alâ Affî'nin belirttiği gibi, “İbn Arabî'nin üslubunun ve ifadelerinin kapalılığı ‘darb-ı mesel’ olmuş, bütün zamanlarda tasavvuf araştırmacılarının itiraf ettiği bir hakikat haline gelmiştir.”⁶ Bu hususu vurgulamamızın sebebi, daha çalışmanın başında eksikliklerimize mazeret

⁶ Ebu'l- Alâ Affî, **Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar**, Ekrem Demirli (çev.), 4.Basım, İstanbul: İz Yay., 2011, s.39. Ayrıca Affî'nin İbn Arabî ile ilgili çalışma serüvenini anlattığı bir yazısında bahsettiği, Şeyh'in eserleriyle ilk karşılaşması olan *Fusûs* hakkında hocasına “Arapça yazılmış bir kitabı anlamakta ilk kez bu kadar zorlanıyorum” şeklindeki serzenişi de oldukça meşhurdur. Bkz. Ebu'l- Alâ Affî, “İbn Arabî İle İlgili Araştırma Serüvenim”, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Abdullah Kartal (çev.), sayı:9, c.9, 2000, ss.697-714.

sunmak değil, yukarıda bahsettiğimiz çalışmalara olan borcumuzumu tekrar belirtmek içindir.



BÖLÜM 1: ÂLEM

İbn Arabî'ye göre âlemdeki her şeyin aslı ilâhi hakikatlerle bağlantılıdır.⁷ Her şey Hakk'a/Allah'a işaret eder ve her hükmün ilâhi bir dayanağı vardır.⁸ Bunun anlamı, âlemde/kozmosta bilgiye konu olan, üzerinde söz söyleyebileceğimiz her şeyin Hakk'a bakan bir yönünün olmasıdır. Bu metafizik kabul bize, bilginin imkanı, niteliği gibi konuların Allah-âlem ilişkisinden bağımsız düşünülmemeyeceğini gösterir. Bu nedenle, İbn Arabî'nin âlem tasavvuru bizim de başlangıç noktamız olacak ve Allah ile âlem arasında kurulan ontolojik bağdan yola çıkılarak bilginin İbn Arabî düşüncesinde nasıl temellendirildiğinin izi sürülecektir.

1.1. "Allah'ın Tecellisi" Olarak Âlem

Âlem, "Allah'ın dışındaki her şey"dir⁹ ve İbn Arabî metafiziğinde Allah'ın tecellisi/tezâhürü veya görüntüsünden ibaret olarak görülür. Başka bir ifadeyle, âlem, Allah'ın isimlerinin (ilahi isimler) tecelli ettiği yerdir (tecelligâh). Izutsu'nun da ifade ettiği gibi, İbn Arabî'de merkezi bir kavram olan "Tecelli Teorisi" göz önünde tutulmaksızın onun dünya görüşlerinin hiçbir bölümünü anlamak mümkün değildir.¹⁰ Onun bütün felsefesi bu fikir etrafında dönüp dolaşır. Bizim konumuz açısından önemi ise, "ilahi tecelli" olarak görülen âlemde, bilgiye dair her türlü sorunun da bu varlık tasavvuru içerisinde cevabının aranması gerektiğidir.

İbn Arabî, *O (Allah) Varlık'tır* (Hüve'l-Vücûd) der.¹¹ Bu ifadenin tam tersi de aynı ölçüde geçerlidir: *Varlık O'dur*.¹² Tanrı ile varlık arasında kurulan bu özdeşlik bizi şu önermeye götürür: Allah'tan başka hiçbir varlık yoktur. Başka bir ifadeyle, gerçek/mutlak anlamda tek bir 'Varlık' vardır; O'nun dışındaki her şey bu tek Varlık'ın tecellisidir. İbn Arabî şöyle demektedir:

⁷ İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**. Ekrem Demirli (çev.), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014-2016. c.4, s.167.

⁸ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.16, s.298

⁹ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.2, s.152; c.12, s.363; c.17, s.184.

¹⁰ Toshihiko Izutsu, **İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar**, 4.Basım, İstanbul: Kaknüs Yay., 2005, s.207.

¹¹ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.3, s.280.

¹² İbn Arabî, **Fütûhât**, c.3, s.368.

Varlık Allah'tan farklı olmadığı gibi O'nun dışında olan ve bu dıştaki şeyden mümkünlere verilmiş değildir. Böyle bir şey imkânsızdır. Bilakis Allah Varlık'tır. (Hüve'l-Vücûd). Dıştaki şeyler O'nunla ortaya çıkmıştır.¹³

O'ndan başka yoktur. Varlık O'ndan kazanılır. Herhangi bir varlığın hakikati O'nun tecellisinden gerçekleşir.¹⁴

Eğer O'ndan başkası yoksa, bu bizi “âlemin ontolojik konumu nedir?” sorusuna cevap aramaya yönlendirir. İbn Arabî, “Hak varlıktır. Yarattıkları ise yokluktur”¹⁵ diyerek, âlemi yoklukla nitelendirmiştir. Bununla birlikte âlemin mutlak anlamda yokluk/hiçlik olmadığı da açıktır; zira “saf yokluk/hiçlik”in zihnimizde bulunan bir kavram olmasının dışında hiçbir varlığı söz konusu değildir. O halde, varlık hakkında konuşurken kullandığımız “mutlak”, “gerçek”, “saf” gibi nitelendirmeler neye işaret eder? İbn Arabî'ye göre, mutlak olarak söz edilebilecek yegane şey bir taraftan “Tanrı'nın zatı” (Mutlak Varlık), diğer taraftan da mutlak “yokluk”tur.¹⁶ Mutlak Varlık ve mutlak yokluk, varlığın iki kutbu olarak düşünülebilir. Âlem ise bu iki kutup arasında, yani varlık ile yokluk arasında (berzah) yer almaktadır. Bu durumda, âlemin var olması ya da yok olması ancak “izafi” olarak anlaşılmalıdır; âlem, hem “izafi varlık”, hem de “izafi yokluk”tur. Öyleyse buradan yola çıkarak şu iki çıkarımda bulunmamız mümkündür: Birincisi; bütün bir âlem varoluşu gereği *izafi/nisbî*'dir.¹⁷ İkincisi ise; âlemde mutlaklığa yer yoktur.¹⁸

Âleme işaret eden ve onun varlık/yoklukla ilişkisine atıfta bulunan diğer bir kavram da “mümkün varlık”tır. İbn Arabî'nin İslam filozoflarından ödünç alarak kullandığı bu terim, en basit ifadeyle âlemin var olmasının da yok olmasının da imkan dahilinde olduğunu ifade eder. Bu açıdan varlığın üç kategorisinden söz edebiliriz: “Zorunlu Varlık (Vâcibu'l-Vücûd)”, “imkânsız (mümteni/muhâl)” ve “mümkün varlık”. Yukarıda bahsettiğimiz varlığın iki kutbu hatırlanacak olursa, Zorunlu Varlık ve imkânsız, varlığın iki uç kutbunu oluşturur; Zorunlu olan yoklukla, imkansız da varlıkla

¹³ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.3, s.280.

¹⁴ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.11, s.148.

¹⁵ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.3, s.281; ayrıca bkz. c.6, s.251.

¹⁶ William, C. Chittick, **Sufî'nin Bilgi Yolu: İbn-i Arabî'nin Metafizikinde Hayal**. Ömer Saruhanlıoğlu (çev.), 1.Basım. İstanbul: Okuyan Us Yay., 2016. s.50; ayrıca bkz. İbn Arabî, **Fütûhât**, c.1, s.337.

¹⁷ “Mümkün, izafi ve görelî bir şeydir.” İfadesi için bkz. İbn Arabî, **Fütûhât**, c.11, s.67.

¹⁸ Chittick, **Sufî'nin Bilgi Yolu**, s.65.

irtibatlandırılmaz. Mümkün ise varlık ve yokluğa eşit uzaklıktadır.¹⁹ Bu nedenle “mümkün varlık”, yokluğunu varlığına “tercih” edecek bir “müreccih”e ihtiyaç duyar.²⁰ Onu yokluktan varlık düzlemine çıkartan ise *ilâhi tecelli*’dir. Ancak yine de, İbn Arabî’ye göre, mümkünün zatî/aslî özelliği yok (ma’dum) olmaktır.²¹ Varlıkla nitelenen şey, mümkünün aslı (ayn) değil, onda zuhur/tecelli eden şeydir; yani Hakk’ın varlığı. Bu nedenle mümkün, “Hakk’ın varlığının mazharı/tecelligâhı” diye isimlendirilir. Buradan yola çıkarak İbn Arabî, mümkünün gerçek anlamda değil, ancak “mecazen” mevcut diye isimlendirilebileceğini söyler.²² Sonuç olarak, bir önceki paragrafta bahsettiğimizle aynı noktaya varırız: Varlık Mutlak ve Zorunlu olan Hakk’a aittir; âlem/mümkün ise özünde varlık sahibi değil, Varlık’ın tecellisidir ve ancak izafî veya mecazî olarak varlıkla nitelenebilir.²³

Âlemin/mümkünün aslının yokluk olduğunu zikretmiştik. İbn Arabî bunu şu şekilde ifade eder: “İmkan karanlıkları sürekli sendedir, çünkü o karanlık senin adına zatî bir niteliktir. Çünkü sen zatın gereği varlığı zorunlu olan değilsin!”²⁴ Burada “imkan karanlıkları” diye bahsedilen, mümkünün aslında bulunan yokluktur; yani “karanlık” yokluğu sembolize eder. “Nur/ışık” ise varlığa işaret eder. İbn Arabî’nin varlık/yokluk ilişkisini kurmak üzere başvurduğu nur/karanlık metaforu, bize âlemi ontolojik olarak konumlandırmak için yeni bir zemin sunmaktadır: “Varlık nur, yokluk karanlıktır.”²⁵ Varlığın bir ucunda “saf Nur” olan Hak/Allah, diğer ucunda “saf karanlık” vardır. Âlem de nur ile karanlık arasındaki “berzah”tır;²⁶ bu nedenle “gölge”²⁷ olarak da isimlendirilir. Âlemin varoluşu ise, “karanlıklardan nura çıkma”²⁸ olarak ifade edilmektedir. Tam da bu noktada âlemin “Allah’ın tecellisi” olma durumunu

¹⁹ bkz. Chittick, *Sufî’nin Bilgi Yolu*, s.117,118.

²⁰ İbn Arabî, *Fütûhât* c.3, s.376; c.12, s.313.

²¹ İbn Arabî’ye göre, mümkünün aslı konumu konusunda teorik/rasyonel düşünce şöyle düşünmeyi gerektirir: “Mümkünün hakkı, özü gereği, varlık ile nitelenmesini yoklukla nitelenmenin öncelemesidir, yoksa yokluk değildir. Bu nedenle de ‘tercih’ sayesinde varlığı kabul etmiştir (...) Varlık olmasaydı yokluk olacaktı. Bu yokluk, mümkünde varlığın kendisine tercih edildiği yokluktur.” Ancak İbn Arabî, “Bizim mezhebimize gelirse” diye devam ederek bu görüşe karşı çıkar ve mümkünün aslının yokluk olduğunu ve sadece mecazen mevcut diye isimlendirilebileceğini savunur. Bkz. İbn Arabî, *Fütûhât*, c.6, s.387.

²² İbn Arabî, *Fütûhât*, c.6, s.387.

²³ İbn Arabî şöyle der: “Mümkün sübutu bakımından Hakkın aynı veya O’ndan başka olmadığı gibi yokluğu bakımından imkansızın aynı veya ondan başka da değildir. *Öyleyse mümkün, izafî ve görelî bir şeydir.*” İbn Arabî, *Fütûhât*, c.11, s.67.

²⁴ İbn Arabî, *Fütûhât*, c.12, s.286.

²⁵ İbn Arabî, *Fütûhât*, c.9, s.212.

²⁶ İbn Arabî, *Fütûhât*, c.12, s.309.

²⁷ İbn Arabî, *Fusûsu’l-Hikem*, Ekrem Demirli (çeviri ve şerh) 2. Basım, İstanbul: Kabalcı Yay., 2016, s.106.

²⁸ İbn Arabî, *Fütûhât*, c.13, s.300.

anlamamıza yardımcı olacak güçlü bir temsil karşımıza çıkar: Allah Nur'dur.²⁹ O'nun dışındaki her şey -yani âlem- o Nur'dan yayılan sonsuz sayıdaki yansımalarıdır.³⁰ Tecelli, başka bir ifadeyle, yokluk halindeki mümkünün,³¹ Hakk'ın en-Nur ismiyle aydınlanarak varlık kazanmasını ifade eder. Ancak yine de, Varlık'ın nuru ile aydınlanan âlemin "Nur" -yani Allah- karşındaki konumu "şahsa göre gölge" gibidir; âlem, "Allah'ın gölgesi"³² dir.

Buraya kadar söylediklerimizi özetleyecek olursak, âlem, Mutlak Varlık ve mutlak yokluk karşısında "izafi varlık/yokluk"; Zorunlu ve imkansız karşısında "mümkün varlık"; Saf Nur ve saf karanlık karşısında ise "gölge varlık"tır. Bütün bu kavramların ortak özelliği ise âlemi ontolojik olarak varlık ve yokluk arasında bir ara bölge olarak konumlandırmalarıdır. İbn Arabî, söz konusu konumu "berzah" olarak ifade eder: "Âlem berzah ve ortadır."³³ Berzah olmanın ise İbn Arabî'ye göre iki sonucu vardır. Birincisi; "âlem iki ucun hükmüne sahiptir"³⁴; yani, hem varlığın hem de yokluğun özelliklerini taşır. Örneğin İbn Arabî'ye göre, varlık iyilik, yokluk ise kötülüktür³⁵; bu nedenle âlem, hem iyiliği hem de kötülüğü içinde barındırır. Başka bir açıdan da, nur bilgiye,³⁶ karanlık ise cehalete işaret eder; âlem de hem bilgiyi hem de cehaleti içinde barındırır. Berzah olmanın ikinci sonucuna gelirsek; "âlem, hiçbir zaman uç olamayan şeydir"³⁷; yani, ne tam varlık ne de tam yokluk olabilir. Bu açıdan âlem ne saf iyilikle ne de saf kötülükle nitelenebilir. Aynı şekilde âlemde mutlak bilgi/mutlak cehalet de mümkün değildir. Uçta olmanın anlamı "mutlak" olmaktır; daha önce de vurguladığımız üzere, âlem hiçbir açıdan "mutlak" olamaz.

Âlemin ne var-ne yok şeklindeki bu belirsiz ya da ontolojik olarak berzaha olma hali, İbn Arabî'ye göre "hayal"e karşılık gelmektedir. *Fusûs*'ta İbn Arabî şöyle der:

²⁹ İbn Arabî, "Allah göklerin ve yerin nurudur." (Nur:35) ayetine atıfta bulunmaktadır.

³⁰ Chittick, *Sufi'nin Bilgi Yolu*, s.43

³¹ Mümkün henüz varlık âlemine gelmeden önce, mümkünün asılları Allah'ın ezeli ilminde mevcuttur. İbn Arabî, ezeli ilimde bulunan bu asıllar için "ayan-ı sabite" tabirini kullanır. Ayan-ı sabite hakkında ayrıntılı bir açıklama için bk. Afifi, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, Ekrem Demirli (çev.), 2. Basım, İstanbul: İz Yay., 2011, s. 259-271.

³² İbn Arabî, *Fusûs*, s.106.

³³ İbn Arabî, *Fütûhât*, c.12, s.309.

³⁴ İbn Arabî, *Fütûhât*, c.12, s.309.

³⁵ İbn Arabî, *Fütûhât*, c.1, s.122.; c.10, s.25.

³⁶ İbn Arabî "nur"u bilgimizin ve idrakimizin kaynağı olarak görür. Bu konuya ileride değinilecektir.

³⁷ İbn Arabî, *Fütûhât*, c.2, s.419; c.12, s.310.

Âlem bir “vehim”den ibarettir; onun “gerçek” bir varlığı yoktur. Bu ise “hayal” ile kastedilen şeydir. Yani sen hayalinde zannettin ki bu âlem kendi başına buyruk, kendi kendine oluşmuş bir gerçektir; mutlak Gerçek’ten (Hakk’tan) hariç bir varlıktır. Halbuki hiç de böyle değildir.³⁸

Bil ki senin kendin de bir hayalsin; idrak ettiğin her bir şey ve “bu ben değilim” dediğin her bir nesne de bir hayaldir. Şu halde bütün varlık âlemi de hayal içinde hayaldir.³⁹

Bu durumda karşımıza yeni bir kavram çifti çıkmaktadır: *hayal* ve *gerçek*. Bizim “gerçek” olarak algıladığımız ve o şekilde görmeye alışkın olduğumuz âlem, İbn Arabî’ye göre aslında “hayal”den ibarettir; “gerçek bir varlık” (hakikî vücûd) değildir. O halde İbn Arabî bize, içinde bulunduğumuz evrenin hiçbir “gerçekliği”nin bulunmadığını, tamamen kuruntularımızın ve sübjektif algılarımızın bir sonucu olduğunu, başka bir ifadeyle “eşyanın hakikatının olmadığını” mı söylemektedir? Ancak İbn Arabî bunu kastetmez. “Hayal” kavramı İbn Arabî’nin düşünce sisteminde merkezi bir role sahiptir ve farklı anlam düzeylerine işaret eder.⁴⁰ Biz burada sadece kavramın en geniş anlamını, yani âlemin bütün varoluşsal durumunu tanımlaması açısından “hayal”i ele almış oluyoruz. Bu haliyle İbn Arabî’nin “hayal” dediği şey, Gerçek’in tam olarak karşıtı, yani “gerçek-dışı” bir alana karşılık gelmez. Aksine hayal, “Gerçek’in belirsiz bir yansıması, sembolik bir temsili”dir.⁴¹ Bu açıdan bizim gerçekliğimizi oluşturan âlem de hayalden ibaret olmakla birlikte tamamen de gerçek-dışı bir vehim olmamaktadır; “Mutlak Gerçek’in yani Hakk’ın özel bir görünüşü, kendi zuhurunun özel bir biçimi: bir tecellisidir.”⁴² Hakk’ın bir tecellisi olması, âlemin hem kelimenin tam anlamıyla Gerçek/Hak olmadığını, ancak diğer taraftan da özünde Gerçek/Hak ile ontolojik bağı göstermektedir. İbn Arabî’nin, “Âlem bir hayal, kuşku yok buna / O da Hak’tır aslında”⁴³ derken kastettiği de budur.

³⁸ İbn Arabî, **Fusûs**, 107; Bu ve bir sonraki alıntıda İzutsu’nun Türkçe çevirisinden faydalanılmıştır. bk. İzutsu, s.22.

³⁹ İbn Arabî, **Fusûs**, s.108; İzutsu, **Anahtar-Kavramlar** s.22.

⁴⁰ Hayalin farklı anlam düzeyleri için bkz. Chittick, **Hayal** Âlemleri, s.46-48. Ayrıca bkz. M. Mustafa Çakmaklıoğlu, “Muhyiddin İbnü’l-Arabî (ö.638-1240)’ye Göre Hayal ve Düzeyleri”, **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, sayı:10, 2003, ss. 299-330.

⁴¹ İzutsu, s.23. İbn Arabî’de hayalin ne olduğu- ne olmadığına dair bkz. Henry Corbin, **Bir’le Bir Olmak: İbn Arabî Tasavvufunda Yaratıcı Muhayyile**, Zeynep Oktay (çev.), 2. Basım, İstanbul: Pinhan Yay., 2015, s.19.

⁴² İzutsu, s.24.

⁴³ İbn Arabî, **Fusûs**, s.172.

Âlemin bir hayal oluşuna ve onun “Gerçek” ile olan ilişkisine değindikten sonra çok daha temel bir soru sorabiliriz: O halde “Gerçek” dediğimiz şey nedir? İbn Arabî’nin terminolojisinde “Hak/Hakikat” neye işaret eder? Bu soruyla birlikte, yönümüzü âlemden -yani “tecelli mahalli”nden- “tecellinin kaynağına” çevirdiğimizi belirtmek gerekir. Bunu yapmamızın sebebi, âlemin ontolojik konumunu belirleme arayışından sonra, İbn Arabî’nin Allah-âlem ilişkisini nasıl bir zeminde kurduğunu tespit etme ve böylece “tecelli” hakkında daha fazla fikir sahibi olma çabamızdır. Sorumuza dönecek olursak, âlem bir hayal ise, elbette ki gerçek ve Hak olan da Allah’tır. Ancak burada hemen belirtmemiz gerekir ki, İbn Arabî mutlak anlamda “Gerçek” ve “Hakikat”ten söz ettiğinde, bu tam anlamıyla bir aşkınlığa ve her türlü kavrayıştan uzak olana işaret eder. Bu ise Tanrı’nın bizzat kendisi, yani “İlahi Zat”tır. İlahi Zat, hakkında konuşulamayan, kendisine hiçbir isim, olumlu hiçbir sıfat veya nitelik atfedilemeyendir. Zat hakkında eğer söylenebilecek bir şey varsa, o da O’nun varlığı, yani “Mutlak Varlık (Vücûd)” olmasıdır. Bu açıdan, İlahi Zat ile âlem arasında hiçbir ilişki, ortak hiçbir nispet yoktur: “Allah âlemlerden müstağnidir.” (el-Ankebut: 6). Öyleyse âlem, Zat’ın tecellisi değildir; çünkü İlahi Zat “mutlak birlik”i ifade eder ve çokluk kabul etmez. “Mutlak birlik”te ise tecelli mümkün değildir.⁴⁴ Başka bir ifadeyle, O’nun zatı yönünden kendisinden hiçbir şey meydana gelmez. O, zat olması bakımından eşyayı var etmeye yönelmez.⁴⁵

İbn Arabî, Tanrı-âlem ilişkisinden Tanrı’nın zatını tamamen soyutlarken, bu ilişkiyi başka bir zeminde tekrar kurar; o da “ulûhiyet”tir. Ulûhiyet, Tanrı’nın “ilah” olmasını ifade eder ve dolayısıyla da “meluh”u -yani ilahlık yapılan veya ilahın kulu- beraberinde getirir. Aynı şekilde, “Rab” de “merbub”un -yani rablik yapılacak nesnenin- varlığını gerektirir. Böylece Tanrı ile âlem arasında bir ilişki ve nispet kurulmuş olur:

Meluh uluhiyeti talep ettiği gibi uluhiyet de onu talep eder. Zat ise her şeyden müstağnidir.⁴⁶

Allah zatı ve varlığı bakımından âlemlerden müstağniyken rab oluşu bakımından bir merbubu talep eder. Öyleyse Allah kendi hakikati

⁴⁴ İbn Arabî, **Fusûs**, s.93.

⁴⁵ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.10, s.110.

⁴⁶ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.10, s.110.

bakımından talep etmediği şeyi rabliği bakımından hem varlık hem takdir bakımından talep eder.⁴⁷

Rab ile merhub arasında nispet bulunmuştur ve bu sayede Rab kulun rabbi olabilmıştır. Halbuki merhub ile Rabbin Zatı arasında herhangi bir nispet ve ilişki yoktur ve bu nedenle de zattan herhangi bir şey meydana gelmez... Öyleyse zat, zat olması bakımından eşyayı var etmeye yönelmez. Eşyayı var etmeye ancak buna güç yetiren olması ve engelin bulunmayışı yönünden yönelir. Bu durum ise “ilahlık” diye isimlendirilen şeydir.⁴⁸

Fütûhât'tan yaptığımız alıntılardan da görüldüğü üzere, İbn Arabî'ye göre Tanrı'nın zatı her şeyden müstağniyken, ulûhiyet Tanrı ve âlem arasındaki ilişkiden doğar. Chittick, zat-ulûhiyet ayrımını şu şekilde açıklar: “Ulûhiyetten bahsederken mahlukatla kurulmuş olan belli bir ilişki ve nispeti anlarız; Zat denildiğinde ise hiçbir nispet ve ilişki olmaksızın doğrudan doğruya ‘Hakikat’ın kendisini kastederiz.”⁴⁹ Ancak buradan, Tanrı'nın zatı ve ulûhiyeti şeklinde iki ayrı hakikatin bulunduğu sonucu çıkarılmamalıdır. Bu ontolojik bir ayrım değil, daha çok bizim anlama çabamızın bir ürünüdür ve bizim açımızdan pratik bir sonucu vardır: Ulaşamayacağımız kadar aşkın olanla ilişki kurabileceğimiz bir zemin sağlar. İbn Arabî'nin de belirttiği gibi ulûhiyet, zat ile âlem arasında bir “berzah”tır.⁵⁰ Gerçekte ise “ilahlık O'ndan başkası değildir.”⁵¹ Başka bir ifadeyle, ulûhiyet ayrı bir hakikat değil; bir hüküm, izafet veya İbn Arabî'nin sıklıkla vurguladığı gibi bir “nispet”tir. Nispeti ise İbn Arabî, iki şey arasında “dışta bir varlığı olmayan akledilir durum” olarak ifade eder.⁵² Örneğin, bir şahıs başkalarıyla ilişkilerine göre baba, oğul, eş vb. nispetlere sahip olabilir; yine de bu nispetler tek bir şahsa işaret eder. Öyleyse, zat birliği ifade ederken, o Zat'a birçok nispet izafe edilebilir. İbn Arabî'nin ulûhiyetin bir nispet olduğunu ısrarla vurgulamasının sebebi, şu sonuca varmak içindir: “Varlıkta hakikat bir iken nispetler ‘yok’ olan şeylerdir ve

⁴⁷ İbn Arabî, *Fütûhât*, c.13, s.162.

⁴⁸ İbn Arabî, *Fütûhât*, c.10, s.110.

⁴⁹ Chittick, *Sufi'nin Bilgi Yolu*, s.95.

⁵⁰ İbn Arabî, *Fütûhât*, c.16, s.237.

⁵¹ İbn Arabî, *Fütûhât*, c.13, s.29.

⁵² İbn Arabî, *Fütûhât*, c.6, s.260.

farklılık onlarda gerçekleşir.”⁵³ Yani, bizim varlıkta gördüğümüz çokluk, “hakikatte değil, nispetlerdeki çokluktur.”⁵⁴

Zatın -ya da Hakikat’in- “Mutlak Birlik”ine karşı, ulûhiyet beraberinde çokluğu getirir; çoklukla kastedilen ise âlemdir. Yani biz, “ulûhiyet” der demez, “âlem” demiş oluruz.⁵⁵ Âlem, “ulûhiyetin hükümleri”nin gerçekleştiği yerdir. Burada, “ulûhiyetin hükümleri” ile ne kastedildiğini açmamız gerekir. İbn Arabî’nin ulûhiyeti bir “nispet” olarak gördüğünü zikretmiştik; bu nispetler, kelamcıların “sıfat” dedikleri şeye karşılık gelirken, şeriat tarafından ise “isimler” olarak ifade edilmiştir. (Bu nedenle İbn Arabî de “isim” tabirini tercih eder.)⁵⁶ Daha açık bir ifadeyle, ulûhiyet ile kastedilen “ilahi isimler”dir. Ulûhiyet, O’nun *Yaratıcı (el-Hâlik)*, *Güç Yetiren (el-Kâdir)*, *Merhamet Eden (er-Rahman)* vb. isimlere sahip olmasını ifade eder.⁵⁷ Bu isimler ise, kendi hükümlerini -ya da eserlerini- talep ederler. Çünkü yaratılan olmadan *Hâlik*, güç yetirilen olmadan *Kâdir*, merhamet edilen olmaksızın *Rahman* düşünülemez. Âlemin varlık sebebi bu isimlerdir: “Âlem O’nun isimlerinin eserleridir.”⁵⁸ Başka bir ifadeyle, “Allah isimlerinin otoritesi ortaya çıksın diye âlemi yaratmıştır.”⁵⁹ Buradan yola çıkarak tecelli hakkında şunu söylememiz mümkündür: Allah, zatı bakımından değil, isimleriyle tecelli/zuhur eder; âlem, ilahi isimlerin tecellesidir.

İlahi isimler âlemin varlık sebebi olduğuna göre, âlemdeki her şeyin ilahi isimlerle bir bağlantısı vardır. Hatta İbn Arabî’ye göre âlemdeki her şey bir isimdir; gördüklerimizin hepsi Allah’ın bir ismidir:

Öyleyse varlık Allah’ındır. Varlık hangi nitelikle nitelenirse nitelensin, o nitelikle isimlendirilen Allah’tır, bunu anla! Çünkü Allah’tan başka gerçek isimlendirilen yoktur. Allah her isimle isimlendirilen, her nitelikle nitelenen ve her na’t ile betimlenendir (...) Hepsi Allah’ın isimleridir (...) Varlık O’nun, yokluk senindir!⁶⁰

⁵³ İbn Arabî, *Fütûhât*, c.14-332.

⁵⁴ İbn Arabî, *Fütûhât*, c.1, s.106.

⁵⁵ Chittick, *Sufi’nin Bilgi Yolu*, s.101.

⁵⁶ İbn Arabî, *Fütûhât*, c.17, s.115.

⁵⁷ İbn Arabî’ye göre , ilahi isimler sonsuzdur. Ancak biz edeb gereği, yalnızca Şâri’nin kendisine atfettiği isimleri Allah’a atfederiz. Bu isimler ise “esma’ül-hüsna” (en güzel isimler) olarak geçer.

⁵⁸ İbn Arabî, *Fütûhât*, c.9, s.252.

⁵⁹ İbn Arabî, *Fütûhât*, c.1, s.341.

⁶⁰ İbn Arabî, *Fütûhât*, c.6, s.251.

Bilmelisin ki, alemdeki her isim -başkasının değil- Hakk'ın ismidir. Çünkü her isim, bir mazharda zuhur edenin ismidir.⁶¹

İlahi isimlerin hepsi bir taraftan Zat'a işaret ederken, diğer taraftan da her bir ismin kendine has bir "mana"sı vardır ve bu açıdan birbirlerinden farklılaşırlar. Zat'a delaleti bakımından bütün isimler "bir" ve "aynı"dır; kendilerine ait anlamları açısından ise "çok" ve "farklı"dır. Bu sayede -yani ilahi isimlerdeki çokluk nedeniyle- âlemde "çokluk" ve herbir eşyanın birbirinden "farkı" ortaya çıkar. İsimlerin kendilerine has bu manaları "ilahi hakikatler" olarak da adlandırılır. Bölümün başında zikrettiğimiz gibi, "âlemdeki her şeyin aslı, ilahi bir hakikattir." Yani her şeyin aslı ilahi bir isimdir. İsmi hakikati, ismin âlemdeki "tesirini" ve "hükümünü" belirler.⁶² Başka bir ifadeyle, her şey Allah'ın isimlerinin tasarrufu altındadır⁶³; var olan her şey ve vuku bulan her olay ilahi bir ismin hükmü yada tesiri ile meydana gelmiştir. İlahi isimlerin hükümleri ya da tesirleri ise isimlerin "sûret"lerini oluşturur⁶⁴ Hak bu sûretlerde tecelli eder. Yani tecelli, her bir ilahi ismin gerektirdiği "sûrette" olur. O halde bütün bir âlem "ilahi sûret"tedir.⁶⁵

1.2. Tecelliye Bilmek

Âleme bakarsak O'na bakarız, duyarsak O'nu duyarız, görürsek O'nu görürüz, akledersek O'ndan aklederiz, düşünürsek O'nun hakkında düşünürüz, *bilirsek O'nu biliriz*, iman edersek O'na iman ederiz. Hak her yönde tecelli eden, her ayette talep edilen, her gözle bakılandır.⁶⁶

İbn Arabî'nin âlem tasavvuru bize her fırsatta şunu söyler: Âlemin kendisi bir "alâmet"tir; her şey O'na işaret eder. Bu aslında İslam düşüncesinde de yaygın bir şekilde kabul edilen, "her şeyin Allah'ın bir ayeti" olduğu fikriyle örtüşmektedir. İbn Arabî'de ise bu düşünce daha da önem kazanır. Çünkü bütün bir âlem Allah'ın tecellisi, her şey O'nun bir ismidir. Âlem "ilahi sûret" üzerine yaratılmıştır. Dolayısıyla bütün

⁶¹ İbn Arabî, *Fütûhât*, c.7, s.40.

⁶² Chittick, *Sufi'nin Bilgi Yolu*, s.69.

⁶³ İbn Arabî, *Fütûhât*, c.1, s.93.

⁶⁴ Chittick, *Sufi'nin Bilgi Yolu*, s.76.

⁶⁵ İbn Arabî, *Fütûhât*, c.16, s.297. Bütün bir âlem ilahi sûrette yaratılmış olmakla birlikte, âlemin içerisinde insanın özel bir konumu vardır. Çünkü sadece insan Allah isminin sûretindedir. Allah ismi ise bütün isimlerin hakikatini kendinde toplar; bu nedenle sadece insan bütün isimlerin sûretinde yaratılmıştır. İnsanın yeryüzünde "halife" olmasının sebebi de budur.

⁶⁶ İbn Arabî, *Fütûhât*, c.13, s.386.

sûretlerde görünen O'dur.⁶⁷ Tecelli üzerine temellenen ve her şeyin “bir” ve “O” olduğu bu varlık anlayışı ise bizi, “bilinen”in de sadece “O” olduğu bir bilgi anlayışına götürür. Kendisinin ifadesiyle, “Bilinen her şeyin Hak’la bir ilişkisi vardır” ve “Allah’tan başka bilinen yoktur.”⁶⁸ O halde Allah bilgisi sadece teolojik alanın konusu olmakla sınırlı değildir; her bilme “tecelliyi bilme”, dolayısıyla Allah’ı bilmedir. İbn Arabî düşüncesinde “bilginin konusu” tümüyle Hak’tır. Ancak, Hakk’ın bilgisinden söz ettiğimizde, bunu hemen, böyle bir bilginin “imkanı” ve “sınırlılığı” soruları takip edecektir.

Hakk’ın bizzat kendisinin yani Zat’ın bilinemezliği, İbn Arabî epistemolojisinin en temel ilkelerinden biridir. Hakk’ın zatı bilinemez; çünkü Zat, “kayıtsız şartsız saflığı bakımından Varlık”a yani “Mutlak” olana delâlet eder. Bu bakımdan Hak, bizim bilgimize ve idrakimize konu olamaz. Çünkü insan aklı, belirli bir nitelikle nitelendirmeden, şu ya da bu sûrette sınırlandırmadan herhangi bir şeyi ne düşünebilir ne de onun hakkında konuşabilir. Başka bir deyişle, “mutlak” olarak kaldığı sürece O, “bilinmeyen” ve asla da “bilinemeyecek” olandır.⁶⁹ Bu açıdan İbn Arabî, “Allah’ı bilmek O’nu bilmemektir.” der ve sıklıkla Hz. Ebu Bekir’e atfedilen şu ifadeyi tekrarlar: “İdraksizliği idrak, idraktır.”⁷⁰ Yani, bu konuda varılabilecek nihai nokta, O’nun “bilinmeyen” olduğunu bilmektir. Bu ise daha önce zikrettiğimiz “bilinen her şeyin O olduğu” ifadesinin tam zıddıdır. Öyleyse İbn Arabî’ye göre Hak ne zaman ve nasıl “bilinir” hale gelir? Ya da şu şekilde de sorabiliriz: “Bilgi, O’nu bilmemektir” diyen İbn Arabî, “Bilinen her şey O’dur”a nasıl geçer?

Bu soruyu cevaplamak için, Hakk’ın kendi mutlaklığı içinde -zat olarak- tecelli etmediğini hatırlamak gerekir. Hak, tecelli ettiği ölçüde zâhir (görünür) olur ve bilinir. Tecelli ettiğinde ise, kendini sınırlandırmıştır. “Hak tecelli ettiğinde, sûrette sınırlanır, çünkü sûret göreni sınırlar.”⁷¹ Tecelli, başka bir deyişle, “Hakk’ın kendi kendini belirlemesinden ya da kendi kendini sınırlandırmasından başka bir şey değildir.”⁷² Böylece, artık Hakk’ın bilgisinin imkanından söz edilebilir. Bizim Hakk’a dair bilgimiz

⁶⁷ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.10, s.250.

⁶⁸ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.12, s.314,315.

⁶⁹ Izutsu, s.43-46.

⁷⁰ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.7, s.177; c.10, s.139.

⁷¹ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.11, s.217.

⁷² Izutsu, s.207.

“tecelliyi bilmek”tir. Başka bir ifadeyle, Hak, kendi mutlaklığı içinde değil, ancak tecellilerinin büründüğü sınırlı sûretlerde bilinebilir. Biz, tecelli edenin bizzat kendisini (Hakk’ın zatı) bilemeyiz; ancak O’nun tecelli edişini (âlemi) bilebiliriz. Bunun daha açık bir ifadesi, Hakk’ın ancak “âlemde” yani “eşya”da bilinebilecek olmasıdır.

Tecelli eden “Hak” ve tecelli olan “eşya” arasında, İbn Arabî ara bir varlık kategorisi/mertebesinden söz eder; o da “isimler”dir.⁷³ İlahi isimler, daha önceden de bahsettiğimiz üzere, Hakk’ın “ulûhiyet”ini ifade eder; başka bir deyişle Hakk’ın âlemle olan ilişkisini ve nispetini. İbn Arabî’nin zat-ulûhiyet ayrımı, Hakk’ın ne zaman “bilinir” olduğu sorusuna da açıklık getirir:

Allah ancak “ilah” olarak bilinebilir, ilahtan başka bir şey olarak bilinemez. Allah’ı bilirken merhub-âlemden soyutlanmak mümkün değildir. Âlemden soyut iken bilinmediğinde, O’nun “Zatı” bilinemez ve mahiyeti bakımından görülemez olmuştur (...) Allah ile âlem arasındaki alakadan O’nun Zatı uzaktır.⁷⁴

Buna göre zatı bakımından Allah “bilinmeyendir”; O ancak ulûhiyeti yani âlemle ilişkisi bakımından bilinebilir.⁷⁵ Ulûhiyet mertebesi, yani isimler, Allah ile âlem arasında “berzah”tır; dolayısıyla isimler, hem “Hakk’ı bilme”de hem de “eşyayı / âlemi bilme”de en temel referans noktalarıdır.⁷⁶ Başka bir ifadeyle, bilgimizin kaynağı “ilahi isimler”dir. Hak kendisini isimlerinin sûretlerinde izhar eder (gösterir). Bu nedenle bilinen her şey “Hakk’ın bir ismi”dir.

⁷³ İbn Arabî, “Kitâb-ı İnşâ’-ı Devâir” risalesinde, varlığın üç kategorisinden ya da kendisinin ifadesiyle mertebesinden bahseder ve bunlardan başka bir ontolojik kategori olamayacağını söyler. Bunlar: (1) Mutlak Varlık, (2) sınırlı ve belirli varlık, (3)kendilerine varlığın ya da yokluğun isnad edilemeyeceği şeyler. Bu üç kategoriden birincisi “zat”; ikincisi “eşya”; üçüncüsü de a’yân-ı sâbite’dir. (Aktaran: İzutsu, s.48,49.) “Ayân-ı sâbite”, ilahi isimlerle aynı varlık mertebesine denk gelir. (E.Demirli’nin açıklaması için bkz. İbn Arabî, **Fusûs**, s.275) İlahi isimler eşyanın hakikatleri ve asıllarıdır. Ayân-ı sâbite ise, İbn Arabî’nin bu asıllar için kullandığı özel bir terimdir. Bununla , mümkün varlık olan eşyanın, Allah’ın ezeli ilminde sabit olan “asıl”larını (ayn) kasteder. Hakk’ın kendini izhar etmesi, işte bu asıllara yani ayân-ı sâbite’ye göre gerçekleşir. Bizim varlığımız O’nun ilminde bulunduğumuz hale (asıllara) göredir. Her halükarda, ayân-ı sâbite ile ilahi isimler, İbn Arabî’nin varlık anlayışında aynı mertebeye denk gelir ve bununla “eşyanın hakikati” kastedilmektedir.

⁷⁴ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.18, s.24.

⁷⁵ Karadaş’a göre, İbn Arabî’nin, zatın bilinmeyeceği bunun yanı sıra isim ve sıfatların isnat edildiği ulûhiyetin bilineceği tezinde, kullandığı kelime ve kavramlar bir yana bırakılırsa, çok da özgün bir yön yoktur. Zaten kelam âlimlerinden hiçbiri Allah’ın zatının gereği gibi bilinebileceğini iddia etmez. İbn Arabî de bu konuda, İslam düşünürlerinin çoğu ile paralel bir çizgi takip etmektedir. Çağfer Karadaş, **Sûfi İtikadı**, 3. Basım, İstanbul: Nizamiye Akademi, 2017, s.89,90.

⁷⁶ Chittick, **Sufi’nin Bilgi Yolu**, s.46.

İlahi isimler, tek bir müsemmaya işaret eden sonsuz nispetlerdir. İbn Arabî, O, “bir-çok”tur (el-vâhidü'l-kesîr) der.⁷⁷ Hak, zatı açısından “Bir”, nispetleri yani isimleri açısından ise “çok”tur. Bunun Hakk’ın bilinebilirliği açısından önemi şudur: Hak “Bir” olarak değil, ancak “çokluk”ta bilinebilir. Mutlak Hakikat/Gerçek “Bir”dir; ancak âlemde hiçbir temsili yoktur. “Herhangi bir âlâmetin kendisini göstermesinden münezzehtir.”⁷⁸ Dolayısıyla, “Mutlak Bir” hiçbir şekilde bilinemez ve idrakimize konu olamaz. İçinde bulunduğumuz tecelli âlemi ise, Gerçek’in hayal düzleminde “sonsuz sûrette” temsillerinden ibarettir. Yani tecelli âleminde “çokluk” söz konusudur. İsimler âlemdeki her bir “şey”in hakikatini oluşturur; isimlerin “çokluğu” nedeniyle hakikatler de tecelli âleminde çoktur. İbn Arabî’ye göre isimlerin/hakikatlerin çokluğu, âlemdeki görüş ayrılıklarının da sebebidir.⁷⁹

Hakk’ın kendi mutlaklığı içinde “bilinemez” ve ancak isimlerinin tecellileri ile “bilinebilir” olduğunu gördük. Buna göre, herhangi bir şekilde Hakk’ın bilgisinden söz ettiğimizde bunun ancak “tecelli” yani “eşya” açısından olabileceği de kesinleşmiş oldu. Ancak, İbn Arabî, eşyanın/âlemin aynı zamanda bir “perde” olduğu konusunda bizi uyarır. Burada Izutsu’nun “ebedi paradoks” dediği durumla karşı karşıya kalırız: Âlemdeki şeyler bir taraftan ilahi tecellinin çeşitli sûretleridir ve kendine mahsus tarzda Hakk’ı izhar ve ifşa etmektedir; diğer taraftan da Hakk’ın (eksiksiz) bir zatî tecellisine engel olan “perdelere” gibi davranmaktadır. Bunlar Hakk’ı örtmekte ve beşerin O’nu doğrudan doğruya görmesine izin vermemektedir.⁸⁰ Chittick bunu şu şekilde açıklar: “Hakk’ın kendisini gösterdiği sûretler Hakk’ın kendisi değil, kendisini gizlediği perdelerdir. Ârif doğrudan Allah’ı görmez; çünkü O’nun tecellilerinden başka hiçbir şey görmemektedir ve bu da O’nun perdesinden başka bir şey değildir.”⁸¹ Hakk’ı bilmede sadece “bir perdeden başka bir perdeye geçiş”⁸² söz konusudur. Perdeler ebediyen kalıcıdır. Bu nedenle mümkün varlık ancak perdeye bakar; dolayısıyla ancak perde olan “kendini” görür.⁸³

⁷⁷ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.9, s.144.

⁷⁸ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.9, s.301

⁷⁹ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.12, s.17.

⁸⁰ Izutsu, s.58, 59.

⁸¹ Chittick, **Sufî’nin Bilgi Yolu**, s.267.

⁸² İbn Arabî, **Fütûhât**, c.15, s.295.

⁸³ Chittick, **Sufî’nin Bilgi Yolu**, s.251; İbn Arabî, **Fütûhât**, c.12, s.312,313.

O halde, Hakk'ı en azından perdeler ardından yani "tecelli" mertebesinde bilmenin yolu nedir? Hakk'ın tecellilerini/eşyayı nasıl bilebiliriz? Bu sorunun cevabı, yine "tecelli" kavramında aranmalıdır. Allah'ın tecelli edişi ontolojik ve epistemolojik olarak iki düzeyde gerçekleşir. İbn Arabî tecelli kavramını her iki düzeyi de içerecek şekilde kullanır ve birbirinden ayırmaz.⁸⁴ Örneğin, İbn Arabî, "Varlık O'ndan kazanılır. Herhangi bir varlığın hakikati O'nun tecellisinden gerçekleşir"⁸⁵ derken tecellinin ontolojik boyutunu; "Allah bu kalp sahibine kapıyı açtığında onun için ilahi bir tecelli gerçekleşir. Bu tecelli, hükmünün tarzına göre kişiye bir bilgi verir."⁸⁶ derken de epistemolojik boyutunu vurgular. Dolayısıyla tecelli, varlığın olduğu gibi bilginin de kaynağıdır. Başka bir ifadeyle "Tecellinin gerçekleşmesi bilginin gerçekleşmesinin ta kendisidir."⁸⁷

Tecelli gibi hem varlığa hem bilgiye bakan yönü olan diğer bir kavram da "nur"dur. Nur, İbn Arabî'nin varlık ve bilgi anlayışını bütün incelikleriyle yansıttığı oldukça kullanışlı bir semboldür. Daha önceden Varlık'ın "Nur", yokluğun da "karanlık" olduğunu görmüştük. Nur aynı zamanda "bilgi"dir. Çünkü nur/ışık, görünmez olanı görünür kılar. Böylece idrak, nur sayesinde gerçekleşir. Bilgi "nur/varlık"ta içkin olduğu için, varlığı meydana getiren tecelli aynı zamanda bilgiyi de ortaya çıkarmış olur.⁸⁸ İbn Arabî bunu şu şekilde ifade eder:

Sonsuz haldeki mümkünler kendileri ve zatları bakımından karanlıktadır. O'nun varlığına mazhar olmadıkça, hiçbir şey bilemezler. Bu varlık, mümkünün Hak'tan kazandığı şeydir. "Rabbinden bir nur üzerinedir" ayetinde dile getirilen husus budur.⁸⁹

Nur olmasaydı, bilinen veya hissedilen veya tahayyül edilen hiçbir şey idrak edilemezdi...Öyleyse idrak edilen her şeyin nurla ilişkisinin olması gerekir ve ancak bu sayede o şey idrak edilmeye istidatlı olur. O halde bilinen her

⁸⁴ Chittick, **Sufi'nin Bilgi Yolu**, s.249. Çağfer Karadaş da, İbn Arabî literatüründe tecellinin bilgi ve varlık olmak üzere iki farklı anlamda kullanıldığına dikkat çeker. İbn Arabî, bilgi anlamında tecelliyi "gayb nurlarından kalbe intikal eden şey" olarak tanımlar. Bkz. Çağfer Karadaş, **Muhyiddin İbn Arabî ve Düşünce Dünyası**, 1. Basım, Ankara: Otto, 2018, s.164.

⁸⁵ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.11, s.148.

⁸⁶ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.2, s.327.

⁸⁷ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.16, s.187.

⁸⁸ Chittick, **Sufi'nin Bilgi Yolu**, s.253,254.

⁸⁹ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.6, s.274.

şeyin Hak ile bir ilişkisi vardır. Hak ise nurdur. Öyleyse bilinen her şeyin nurla bir ilişkisi vardır.⁹⁰

İbn Arabî, mümkün varlık olan insanın, hem nuru (varlık) hem karanlığı (yokluk) içerisinde barındırması nedeniyle, saf Nur'a ulaşamayacağını söyler. Bunun anlamı, saf/mutlak hakikatin hiçbir zaman bilinemeyecek olmasıdır. Ancak bu Hakk'ı bilmenin hiçbir yolu olmadığı anlamına gelmez. İbn Arabî, aşağıdaki pasajda mümkün varlık olan insanın Hakk'ı bilmesinin yollarını şu şekilde açıklar:

Bana şöyle denildi: 'İmkan karanlıkları sürekli sendedir, çünkü o karanlık senin adına zati bir niteliktir. Çünkü sen zatın gereği varlığı zorunlu olan değilsin! Ben de şöyle dedim: 'Karanlığın bulunmadığı bir nuru nasıl elde edebilirim? Bana şöyle denildi: 'Onu hiçbir zaman bulamazsın.' Sordum: 'Demek ki hiçbir zaman beni var edeni müşahade edemeyeceğim? Çünkü o sırf nur ve sırf varlıktır.' Bana şöyle denildi: 'O'nu kendinden müşahade edebilirsin. O'nu bir surette göremezsın ve dolayısıyla bilgi bakımından O'nu müşahade edemezsin. Bu nedenle O kendini gördüğü tarzda görünmez ve tecelli etmez. Allah alemlerden müstağnidir. O'nun delili sadece kendisidir. Allah sadece keşif ve müşahade yoluyla zikrettiğimiz tarzda bilinir.'⁹¹

Burada, İbn Arabî Hakk'ın bilinmesiyle ilgili iki önemli hususa değinir: Birincisi, kişinin Hakk'ı ancak "kendinde" müşahade etmesi. İkincisi ise, Hakk'ın bilgisine akıl ile değil, ancak "keşf" ile ulaşılabileceği. İlk husus, yani Hakk'ı kendi nefsinde müşahade etme, İbn Arabî'ye göre Hakk'ı bilmenin yegane yoludur. İbn Arabî bunu "Kendini (nefsini) bilen Rabb'ini bilir"⁹² hadis rivayetine dayandırır. "Kim olduğunu bilseydin, O'nun kim olduğunu bilirdin. Çünkü Allah'ı sadece 'kendini bilen bilir.' Kendini bilen Rabbini bilir."⁹³ İnsanın Hakk'ı bizatihi bilmesi mümkün değildir. Hak ancak tecellilerinde bilinebilir; dolayısıyla O'na ulaşmanın tek yolu, Hakk'ın tecellisinin bir sûreti olan kendi nefsimize yönelmektir.

⁹⁰ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.12, s.314.

⁹¹ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.12, s.286.

⁹² İbn Arabî, **Fütûhât**, c.8, s.108.

⁹³ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.11, s.59.

“Nefsini bilen Rabbini bilir” ifadesinin içerdığı diğer bir anlam da şudur: Nefsini bilen, Rabb’ini de kendini bildiği şekilde bilir. Biz Hakk’ı nefsimize tecelli ettiği haliyle biliriz; bu tecellileri idrak edip tanımlayacak olan da yine kendi nefsimizdir. İbn Arabî, “Her kim Hakkı nitelerse, kendisini nitelemiştir. Her kim O’nu bilirse, ancak kendisini bilmiştir.”⁹⁴ der. “Sen, ancak kendinle var olan bilgiyi görebilirsin. Bilgi seninle vardır ve gördüğün ve taptığın şey, kendi bilgidir.”⁹⁵ Kulun kendinden yola çıkarak, kendi sûretinde bildiği Tanrı, İbn Arabî’ye göre “İnançtaki İlah”⁹⁶ (İlah-ı mutekad)’tır. “İnançtaki İlah” kulun kendi tasavvurudur; dolayısıyla “yaratılmış”tır. İnanılan ilah sayısı, inananların sayısı kadardır. İnsan, Hakk’ı kendi inancının sûretinde bilir; ancak nihayetinde o da Hak’tır. Başka bir deyişle, İbn Arabî’ye göre “İnançtaki İlah”, insanın kendi kuruntusundan ibaret ve Hakk’ın dışında bir şey değildir. Ancak Hakk’ın bizzat kendisi de değildir:

Hak, *Her şeye yaratılışını vermiştir* (20:50) ayetiyle kalbe istidadını vermiş, sonra da kuluyla arasındaki perdeyi kaldırmıştır. Böylece kul, inancının suretinde Hakkı görmüştür. Hakkı inancını suretinde görmüştür. Hak da kulun inancının aynıdır. Dolayısıyla kalp ve göz, yalnızca Hakka dair inançlarının suretini görebilir. İnançtaki Hak mümin kulun kalbinin suretini barındırdığı Hak’tır. O kalbe tecelli eden ve kalbin de kendisini tanıdığı Hak’tır. Bundan dolayı göz, inaçtaki Hak’tan başkasını görmez.⁹⁷

“Nefsini bilen Rabbini bilir” sözü aynı zamanda “nefs”in bilinip bilinemeyeceği sorusunu beraberinde getirir. İbn Arabî’ye göre buradan iki sonuca da varılabilir: Birincisi nefsin bilinemeyeceğidir; dolayısıyla Hakk’ı bilmek de imkansızlaşır. Âriflere göre, şeriat bu ifadeyle Allah’ı bilmenin kapısını kaptmıştır; çünkü onlar kimsenin nefsini bilemeyeceğini bilirler. Nefs, bedenden soyutlandığında tam olarak mahiyetiyle bilinemez.⁹⁸ İkinci yorum da nefsin bilenebileceğidir; böylece Hakk’ın bilgisinden de söz edilebilir. Ancak burada da bilinen “İnançtaki Hak”tır.⁹⁹

⁹⁴ İbn Arabî, *Fütûhât*, c.9, s.365.

⁹⁵ İbn Arabî, *Fütûhât*, c.1, s.173.

⁹⁶ İbn Arabî, *Fusûs*, s.131.

⁹⁷ İbn Arabî, *Fusûs*, s.129.

⁹⁸ bkz. İbn Arabî, *Fütûhât*, c.18-124.

⁹⁹ İbn Arabî, *Fusûs*, s.235; ayrıca bkz. Ekrem Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafizîği*, 1.Basım, İstanbul: Sufi Kitap, 2013, s.183,184.

Hakk'ın ancak nefiste, yani nefse tecelli ettiği sûrette bilinmesi bize ayrıca bilgiye ulaşma yolunu da gösterir. İbn Arabî'ye göre, "Allah'ı bilmek bir fikirden veya haberden meydana gelemez. Allah'ı bilmek, herkese yönelik "tecelli"den meydana gelebilir."¹⁰⁰ Böyle bir bilmenin mekanı "kalp"tir. Akıl ise, Allah bilgisine ulaşamaz, çünkü Allah ile yaratıkları arasında karşılıklı bir ilişki yoktur. Dolayısıyla, Allah, akıl ve nefis tarafından algılanamayacak kadar yücedir.¹⁰¹ O halde yaratılmış, Yaratan'ın nefsinde bulunan şeyi ancak O'nun bildirmesiyle öğrenebilir.¹⁰² İbn Arabî'ye göre Allah, ancak kendi bildirmesi ile bilinebilir. Böyle bir bilme tasavvufta "keşf" olarak isimlendirilir. İbn Arabî'ye göre "keşf"i olmayanın bilgisi de yoktur:

Düşünce doğru bilgiyi vermediği gibi düşünceleri yönünden akıl sahiplerinin de onu ortaya koyamadıkları belli olmuştur. Doğru bilgi, Allah'ın bilenin kalbine attığı şeydir. Başka bir ifadeyle o, melek, peygamber, veli, mümin gibi Allah'ın dilediği kullarına tahsis ettiği ilahi bir nurdur. Keşfi olmayanın bilgisi yoktur.¹⁰³

¹⁰⁰ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.12, s.109.

¹⁰¹ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.1, s.256.

¹⁰² İbn Arabî, **Fütûhât**, c.2, s.20.

¹⁰³ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.2, s.175.

BÖLÜM 2: TEKRAR VE YORUM

2.1. Tekrarlanamazlık

İbn Arabî'ye göre Hakk'ın tecelli edişi süreklidir;¹⁰⁴ O, sürekli olarak başka başka sûretlerde tecelli eder. O'nun tecelli edişinin bir sınırı olmadığı gibi tecellinin büründüğü sûretler de sonsuzdur. Bu aynı zamanda, Allah'ın sonsuz nispete yani ilahi isme sahip olmasıyla alakalıdır. Hak, sahip olduğu sonsuz isimlerin sûretlerinde her an kendini izhâr etmektedir. İbn Arabî buna "ilahi genişlik/bolluk"¹⁰⁵ (ittisa-ı ilahi) der. İşte bu ilahi genişlik/bolluk nedeniyle de Hak hiçbir şeyi tekrar etmez. Ian Almond'un da işaret ettiği üzere, "Hakk'ın tekrar edilmezliği doğrudan ilahi genişliğin sonsuzluğuna bağlıdır."¹⁰⁶ "Tecellide tekrar yoktur"¹⁰⁷; çünkü "bir işin tekrarlanmasıyla ilahi genişlik kaybolur"¹⁰⁸. Tekrar, İbn Arabî için darlık ve sınırlama demektir:

Hak, muhakkiklere göre tek bir sûrette iki kere veya iki şahsa (aynı şekilde) tecelli etmeyecek kadar yücedir. Öyleyse Hak'ta tecellide bir tekrar yoktur. Bunun nedeni Hakk'ın sahip olduğu mutlaklık ve ilahi genişliktir. Tekrar, darlık ve sınırlanmaya yol açar.¹⁰⁹

Bilmelisin ki, varlıkta bir şeyin tekrarlanmamasının ilahi genişliğin bir gereği olduğunu bilen, oluşta (kevn) doğru ve geçerli olanın telvin [değişme, renklenme] olduğunu da anlar. Çünkü telvin ilahi genişliğin delilidir.¹¹⁰

İlahi genişlik nedeniyle âlemde tekrar yoktur. Dolayısıyla 'tekrar' lafzını (âlemdeki olaylar için) kullanmayı reddederiz.¹¹¹

¹⁰⁴ "Tecelli kesintisiz ve süreklidir / Hakk'ı görmede bir ara ve fasıla yoktur" bkz. İbn Arabî, **Fütûhât**, c.5, s.343.

¹⁰⁵ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.3, s.89; c.3, s.298; c.7, s.220; Chittick, **Sufi'nin Bilgi Yolu**, s.132.

¹⁰⁶ Almond, s.36.

¹⁰⁷ İbn Arabî, **Fusûs**, s.132. İbn Arabî'de "tekrar"ın imkanı konusuna dair farklı bir değerlendirme için bkz. Recep Alpyağılı, "Alıntılanabilirlik" ve "Şeyleri Yeniden Yaratma": İbn Arabî Bilgeliğinden Derrida'ya Uzanan Yol", ss. 283-296

¹⁰⁸ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.2, s.30.

¹⁰⁹ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.10, s.239; Chittick, **Sufi'nin Bilgi Yolu**, s.147. İbn Arabî'nin birçok defa zikrettiği "Allah tek bir sûrette iki kere veya iki şahsa aynı sûrette tecelli etmez" sözü Ebû Tâlib el-Mekkî'ye aittir. bkz. İbn Arabî, **Fütûhât**, c.2, s.310; Chittick, **Sufi'nin Bilgi Yolu**, s.139.

¹¹⁰ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.9, s.251.

¹¹¹ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.3, s.89.

Hakk'ın sürekli tecelli edişi nedeniyle âlem de “sabit” kalmaz. Âlem, ilahi tecellinin sûretleridir, sûretler ise gelip geçicidir. Âlem her an sûretlerde başkalaşır; İbn Arabî'nin ifadesiyle yeniden yaratılır (halk-ı cedîd). Yeniden yaratılış, İbn Arabî'nin âlem anlayışının dinamik tabiatını ortaya koymaktadır.¹¹² Buna göre, varlıkta durağanlık yoktur; içinde bulunduğumuz âlem, her an yeniden yaratılır ve onu izleyen anda yok olur. “Her tecelli yeni bir yaratmayı getirip başka bir yaratmayı götürür.”¹¹³ Dolayısıyla sürekli bir “yeniden yaratılış” ve “yok oluş” süreci yaşanır. Âlem bir “an”dan bir “an”a değişip durmaktadır.¹¹⁴ Öyleyse hiçbir an tekrar etmez. Her “an” eşsizdir; Hakk'ın benzersiz bir sûrette yeni bir tecellisidir. İbn Arabî, buradan yola çıkarak “tekrarlanamazlık”ı ontolojik bir ilke olarak görür.¹¹⁵

Yeniden yaratılışa yapılan bu vurgu, bize âlemin sadece var olmak için değil, aynı zamanda her an varlığını sürdürmek için de Allah'a muhtaç olduğunu gösterir. İbn Arabî, eşyanın yoksunluğu (fakr) nedeniyle bunun böyle olduğunu söyler. Eğer bir şey iki anda aynı halde -ya da aynı sûrette- “sabit” kalsaydı, bu süre boyunca Allah'a karşı bağımsız (müstağni) olurdu.¹¹⁶ Halbuki âlem Allah'a sürekli muhtaçtır ve bu nedenle her an yeni bir yaratılışa ve değişim halinde olması zorunludur. Ona göre, “O her gün bir iştedir” (Rahman:29) ayeti, Allah'ın sürekli yaratan olmasına delildir.¹¹⁷ Ancak insanların çoğu bu “yeniden yaratılış”ın farkında değildir:

Allah, âlem ve onun *her nefeste yeni bir yaratılışla* değişmesi hakkında ne güzel söylemiştir! Bir grup için, *Onlar yeniden yaratma hakkında kuşku içindedir* (Kaf:15) buyurur. Onlar her nefeste yaratmanın yenilendiğini bilemez.¹¹⁸

Hakk'ın başkalaşması ve halden hale girmesinin bir sonu yoktur. O her gün -her nerede olursa olsun- ‘bir iştedir.’¹¹⁹

¹¹² Izutsu, s.277.

¹¹³ İbn Arabî, **Fusûs**, s.134.

¹¹⁴ Izutsu, s.275.

¹¹⁵ Balci, “Knowledge, Repetition and Power in Ibn al-‘Arabi’s Thought”, s.42.

¹¹⁶ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.12, s.102. Chittick, **Sufî'nin Bilgi Yolu**, s.134.

¹¹⁷ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.2, s.14; c.5, s.346; c.12, s.102; c.16, s.207.

¹¹⁸ İbn Arabî, **Fusûs**, s.133.

¹¹⁹ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.15, s.37.

Bütün varlıkların kendilerine döndüğü asıl -ki Allah'tır- kendisini her gün bir şe'nde (işte) olmakla niteledi. Bu nedenle âlemdeki varlıkların tek bir durumda kalması mümkün değildir. İlahi şe'nlerin değişmesi nedeniyle eşya da değişir.¹²⁰

Âlemde tekrar eden hiçbir şey olmamasına ve her an yeniden yaratılış söz konusu olmasına rağmen bize süreklilik ve düzen hissini veren nedir? İzutsu'nun dediği gibi, sürekli değişim öylesine düzenli ve belirli kalıplara uygun olarak vuku bulur ki, biz etrafımızdaki âlemin hep aynı ve tek âlem olduğunu hayal eder dururuz.¹²¹ Bunun nedeni İbn Arabî'ye göre "benzer"lerin varlığıdır. Hak varlık âlemine sürekli benzerler (emsal) getirir.¹²² Varlıkta tekrarlayan hiçbir şey yoktur; sadece sûretlerde birbirine benzeyenler vardır.¹²³ Bu durumda tekrar sayılan şey de aslında "benzer"lerin ardı ardına varlık âlemine girmesidir. Ancak, benzerler insanlar için bir "perde"dir; Hakk'ın sürekli yaratılıştaki olduğu gerçeğinden bizi perdeler. İbn Arabî, "hiçbir perde diğerinin aynı değildir"¹²⁴ der. Yani, bir şeyin "benzer"i onun "aynı" değildir. Varlıkta "aynı" olan hiçbir şey yoktur. Bilakis her şey, zatında bulunduğu hakikatiyle diğerinden ayrıdır.¹²⁵ İlahi genişlik/bolluk gereği Allah her şeyi, onu başkasından "farklı" kılan bir özellikte yaratmıştır. Söz konusu özellik nedeniyle her şey eşsiz ve "bir"dir.¹²⁶

Her an yaratılıp yok edilen ve sürekliliğin olmadığı bir âlemde, herhangi bir belirlenmişlikten ve sebep-sonuç ilişkisine dayalı bir zorunluluktan da söz edilemez. Dolayısıyla İbn Arabî, âlemde determinizmi kabul etmez. Bu "sebeplerin inkarı anlamına gelmez. Bilakis İbn Arabî, Allah'ın var olan şeyleri birbirine bağlamayı takdir ettiğini, akli delilin de varlığın bir kısmının diğer kısmına dayandığını gösterdiğini"¹²⁷ söyler. Onun karşı çıktığı şey ise, "sebeplerin herhangi bir sonuç üretecek etkinlikte olduğunu varsaymaktır. Eşya, sebepler sayesinde değil, sebepler "vesilesiyle" var olmuştur. Başka bir ifadeyle, Allah önce sebepleri, sonra onlar vesilesiyle eşyayı

¹²⁰ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.5, s.346.

¹²¹ İzutsu, s.275.

¹²² Chittick, **Sufi'nin Bilgi Yolu**, 133.

¹²³ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.9, s.74.

¹²⁴ İbn Arabî, **Fusûs**, s.133; ayrıca bk. İbn Arabî, **Fütûhât**, c.15, s.37.

¹²⁵ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.2, s.181.

¹²⁶ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.2, s.79.

¹²⁷ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.3, s.258.

yaratmıştır.¹²⁸ Sebepler vesilesiyle yaratılan her şeyin de nihayetinde ilahi bir tecelli olduğunu İbn Arabî şu şekilde ifade eder: “Allah’ın belirli bir sebep vesilesiyle yaratmış olduğu her şey, o varlığa mahsus özel bir tecelliyle var olmuştur ve sebep onu bilmez. Bu varlık ise sebepten değil, sebebe yönelme esnasındaki bu ilahi tecelliden ve rabbani yönelişten meydana gelmiştir.”¹²⁹

İbn Arabî’nin dile getirdiği yeniden yaratılış (halk-ı cedîd) düşüncesi İslam düşüncesinde yeni değildir. İbn Arabî de, yeniden yaratmadan söz ettiği pasajlarda Eş’arî kelamcılara atıfta bulunur. Eş’arîlere göre âlem; cevher ve arazlardan oluşur. Atom teorisi olarak da bilinen bu düşünceye göre, cevher -ya da atom (zerre)- “sabit”tir; cevhere ilişen arazlar ise “iki anda baki kalmayacak şekilde” sürekli değişim ve başkalaşma halindedir. Arazın sürekliliği yoktur; bir anda var olan bir araz, onu izleyen anda yok olur ve yerine “benzer”i yaratılır. Bu teori ile İbn Arabî düşüncesinin en temel benzerliği eşyadaki arazların sürekli bir yenilenme halinde olması (tecdîdü’l-a’râz)’dir.¹³⁰ Arazlar her an yeniden yaratılır; dolayısıyla âlemdeki her türlü değişimin sebebi de doğrudan Allah’ın yaratması ile meydana gelmektedir. Buradan yola çıkarak Eş’arîler her türlü nedenselliğe karşı çıkar.¹³¹

İbn Arabî’nin sürekli değişim konusunda Eş’arîler ile birlikte atıfta bulunduğu diğer bir grup da Sofistler (Hısbaniyye)’dir. Sofistler, ister cevher olsun isterse araz olsun âlemdeki her şeyin sürekli bir değişim ve başkalaşma içinde olduğunu savunmuş ve buradan sabit hiçbir hakikatin bulunmadığı sonucuna ulaşmışlardır. Buna göre, objektif anlamda sabit bir Gerçek/Hakikat’ten bahsedilemez. Hakikat denilen şeyin ancak şu

¹²⁸ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.3, s.260. Burada İbn Arabî, Eş’arî kelamcılar tarafından da savunulan “vesilecilik” (okasyonizm)’e yakın bir görüşü savunmuştur.

¹²⁹ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.10, s.286,287.

¹³⁰ Afîfî, **Fusûsu’l-Hikem Okumaları İçin Anahtar**, s.284.

¹³¹ Âlemin her an yaratılıp yok edildiğini ve zorunlu sebep-sonuç ilişkisinin bulunmadığını savunan Eş’arîler, âlemdeki düzen ve sürekliliği “âdet teorisi” ile açıklar. Buna göre, sebep ve sonuç arasındaki tüm bağıntılar, Allah’ın “âdeti” gereği, bunları önceden birbirini izleyecek şekilde yaratmış olmasına dayanır. (Osman Demir, **Kelamda Nedensellik: İlk Dönem Kelamcılarında Tabiat ve İnsan**, 1.Basım, İstanbul: Kasık Yay., 2015, s.18) Kelamcılar âdet düşüncesine sevk eden en önemli nedenlerden biri mucizeleri açıklama çabasıdır. Âdet teorisi; âlemdeki düzeni zorunlu ilişkilere dayandırmadığı için, bu düzenin bazı durumlarda Allah tarafından ortadan kaldırılmasına yani âdetin dışına çıkılmasına da imkan tanır. (bkz. Demir, s.148,149.) İbn Arabî’nin de âlemdeki düzen ve nedensellik ilişkisine yönelik, kelamcılara benzer bir yaklaşımda olduğunu söyleyebiliriz. Ancak o, bizi gerçek anlamda bir “âdet” de olmadığı konusunda uyarır. “Varlıkta tekrar yoktur ki âdet olsun! Dolayısıyla âdet haline gelecek bir şey yoktur. Âdetleri kabul edenler için “Onlar yeni yaratmadan kuşku içindedir” denilir.” (İbn Arabî, **Fütûhât**, c.12, s.345.) Kelime anlamıyla “âdet” geri dönen şey demektir. “Aslında hiçbir şey âdetten değildir, çünkü her şey sürekli olarak yenilenmektedir ve hiçbir şey geri dönmez” Dolayısıyla mucize, keramet gibi olaylar da “âdetin dışına çıkma” değil, sadece yeni bir yaratılıştır. (Chittick, **Sufi’nin Bilgi Yolu**, s.135.)

anda idrak olunan bir varlığı vardır ve insana göre değişir.¹³² İbn Arabî'ye göre her iki grup da, yani Eş'arîler de Sofistler de sürekli değişim konusunda kısmen de olsa gerçeğe yaklaşmışlardır: "Eş'arîler bazı varlıklarda yaratmanın yenilenmesinin bilgisine ulaşmışlardır. Sözü edilen (iki anda bâki kalamayan) "arazlar"dır. Sofistler ise âlemin bütünü hakkında bu gerçeği öğrenmiştir."¹³³

Ancak İbn Arabî, gerçeğe yaklaşmış olsalar bile her iki grubun da işin kendinde olduğu duruma tam olarak ulaşamadıklarını söyler. Eş'arîlerin yanıtlıkları nokta şudur: "Onlar bütün âlemin arazlardan oluştuğunu anlayamamıştır. Dolayısıyla âlem her an değişir, çünkü araz iki zamanda varlığını sürdüremez."¹³⁴ Bütün âlem arazlardan oluşur; yani hepsi ilahi tecellinin sürekli yenilenen sûretleridir. Sürekli değişen bu sûretlerin ardında ise, İbn Arabî'ye göre değişmeyen, sabit tek bir "Cevher" vardır; O da İlâhi Zat'tır. Bu durumda kelâmcıların sözünü ettiği "cevherler", İbn Arabî'nin nazarında, varlıktaki tek Cevher'e göre aslında "araz"dır. Eş'arîlerin yanıtlıkları nokta, bu tek Cevher'den başka sabit cevherler bulunduğunu varsaymalarıdır. Sofistlerin hatası ise, İbn Arabî'ye göre, bütün bu değişimin ardındaki tek Cevher'i bilmeyişleri; yani değişmeyen, sabit bir hakikatin varlığını kabul etmemeleridir:

Sofistlerin hatası, bütün âlemin değiştiğine dair düşüncelerinin yanında, bu sûreti taşıyan yegane cevherin varlığını öğrenemeyişlerinden kaynaklanmıştır. Bu sûretler, ancak söz konusu cevher ile var olduğu gibi aynı zamanda onun sayesinde bilinebilirler. Bunu kabul etselerdi bilgide kesinlik derecesini elde etmiş olurlardı.¹³⁵

(...) Onlar (Eş'arî ve Sofistler) içlerinde buldukları (çelişkili) durumun farkında değillerdir. İşte bunlar, yeniden yaratmadan kuşku içinde olan kimselerdir. Keşif ehli ise Allah'ın her nefeste tecelli ettiğini ve tecellinin tekrar etmediğini görür. Aynı zamanda, her tecellinin yeni bir yaratma getirip başka bir yaratmayı götürdüğünü gözler.¹³⁶

¹³² Affî, **Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar**, s.260; Izutsu, s.285.

¹³³ İbn Arabî, **Fusûs**, s.134.

¹³⁴ İbn Arabî, **Fusûs**, s.134.

¹³⁵ İbn Arabî, **Fusûs**, s.134.

¹³⁶ İbn Arabî, **Fusûs**, s.134.

Sürekli değişen, halden hale giren bu âlem nihayetinde “hayal”den ya da “rüya”dan başka bir şey değildir. “Hayal” ve “rüya”, İbn Arabî’ye göre âlemin değişkenliğini, geçiciliğini ifade etmesi açısından da oldukça elverişli kavramlardır. Mutlak anlamda “Gerçek/Hakikat” asla değişime uğramaz; sürekli değişen, sabit kalamayan ise içinde bulunduğumuz “hayal âlemi”dir:

Bütün bunların hepsi -Elhamdülillah- aslında *hayal*dir, çünkü tek bir hal için bile *sabitlik* söz konusu değildir. Ancak “insanlar uykudadır” ve ... bu *rüya* içindeki *rüyadan* “öldüklerinde uyanacaklardır”. İnsanlar uykuda olmaktan hiçbir zaman kurtulamayacaklardır. O halde kendi içlerinde sürekli bir değişime maruz kalmaktan da kurtulamayacaklardır. Gözleriyle görüp kavradıkları da sürekli bir değişim halinde olacaktır. Durum hep böyle olmuştur ve bu dünyada da, âhirette de hep böyle olmaya devam edecektir.¹³⁷ (Vurgular bize ait)

Buraya kadar âlemdeki “tekrarlanamazlık”, “sürekli değişim” ve “yeniden yaratma” ilkelerinin ontolojik boyutundan söz ettik. Meselenin diğer boyutu ise epistemolojiye bakan yönüdür. “Varlıkta tekrar yoktur” ilkesi, “bilgide tekrar yoktur” şeklinde de okunabilir. Bu ilkenin bize söylediği şudur: Eşya sürekli değişen, “iki anda bile sabit kalamayan” sûretlerden meydana gelmektedir. Yani eşyanın iki anda “sabit” bir varlığı yoktur. Öyleyse varlığın bilinebilecek “sabit” bir bilgisi de yoktur. Gerçi İbn Arabî sabit bir Hakikat’ın varlığını kabul eder; O da Hakk’ın zatıdır. Ancak zat, hiçbir şekilde bilimizin konusu olamayacağı için, bu önceki yargımızı değiştirmez. Bununla birlikte, mutlak bir Hakikat’ın varlığını kabul etmesi İbn Arabî’yi “bilginin imkansızlığı”nı savunan Sofistler’den tamamen farklı bir bilgi anlayışına götürür. Çünkü İbn Arabî’ye göre, bütün bu gelip geçici sûretlerin ardında bulunan Mutlak Hakikat, bilmeyi de mümkün kılar.¹³⁸ Her ne kadar eşya sürekli değişim halinde olsa da, her şey ilahi bir tecelli olması nedeniyle tek bir Hakikat’e işaret eder. Dolayısıyla âlemdeki tekrarlanamazlık ilkesi İbn Arabî’yi katı bir “bilinemezci” haline getirmez. Ancak yine

¹³⁷ İbn Arabî, *Fütûhât*, c.15, s.31; Chittick, *Sufî’nin Bilgi Yolu*, s.268. (Çeviride Chittick’in Türkçe çeviri metni tercih edilmiştir.)

¹³⁸ Bu noktada yukarıda alıntıladığımız, İbn Arabî’nin Fûsûs’ta Sofistler’e yönelik yaptığı eleştiriyi hatırlamakta fayda var. Burada İbn Arabî, sabit bir cevherin varlığını kabul etmeyen Sofistler’e karşı şöyle der: “Sûretler, ancak söz konusu cevher ile var olduğu gibi aynı zamanda onun sayesinde *bilinbilirler*.” Demirli de bu ifadedden yola çıkarak (12 nolu dipnotta), “bilginin imkanı ile sabit bir hakikatin varlığı arasındaki ilişki”ye dikkat çeker. bkz. İbn Arabî, *Fusûs*, s.134 ve dipnot için s.137.

de İbn Arabî'yi radikal bir bilgi anlayışına götürür. İbn Arabî'ye göre, yaratma süreklirse, bizdeki bilginin de yaratmanın yenilenmesiyle sürekli yenilenmesi gerekir.¹³⁹ Bu o kadar önemli bir ilkedir ki, İbn Arabî nazarında varlıktaki sürekli değişimin farkına varamayan “ne kendini ne Allah'ı ne de herhangi bir ‘bilgi’yi bilebilir.”¹⁴⁰

2.2. Sınırlama ve Tekrar

Allah yaratıklarına ancak sûretlerde zuhur eder. Sûretler ise farklı farklıdır ve her tecellide farklı bir sûret vardır; sûretler tekrarlanmaz. Çünkü Allah “bir sûrette iki kere tecelli etmediği gibi aynı sûrette iki şahsa birden tecelli etmez”. Hal böyle olunca, akıl veya göz, işin kendinde bulunduğu durumu tam olarak öğrenememiştir. Aklın, Hakk'ı belirli bir surette sınırlaması mümkün değildir. Çünkü diğer sûretteki tecelli bu sınırlamadaki tecelliyle çelişir. Allah hiç kuşkusuz ve tereddütsüz bir şekilde bütün sûretlerdedir.¹⁴¹

İbn Arabî, Hakk'ın sonsuzluğu nedeniyle tecellide tekrarın olmadığını ortaya koyduktan sonra şöyle der: “Hal böyle olunca, *akıl* veya *göz*, işin kendinde bulunduğu durumu tam olarak öğrenememiştir.” Çünkü akıl (ve aynı zamanda duyular), kısıtlama ve sınırlama âlemindedir.¹⁴² İbn Arabî sıklıkla kelimenin kök anlamını vurgular; akıl “bağ” ya da “zincire vurma” anlamındaki “ikal” kelimesinden türetilmiştir.¹⁴³ Kök anlamının da gösterdiği üzere akıl; sınırsız olanı “sınırlamak” ve serbest olanı bağlayıp “sabitlemek” ister. Başka bir deyişle akıl, Hakk'ı belirli bir sûrete hapsedip sınırlar. Böylece, sürekli değişen sûretlerden herhangi birini sabitlemiş ve Hakk'ı bu sûrette tanımlamış olur. Ancak aklın sabitlediği ve Hak olarak tanımladığı bu sûret, bir sonraki tecelli tarafından yıkılır. Çünkü Hak, her an yeni bir sûrette tecelli etmeye devam etmektedir. Dolayısıyla İbn Arabî'ye göre akıl, sürekli sûretlerde başkalaşan Hakk'ın bilgisine erişemez; aynı zamanda, Hakk'ın tecellisi olan ve her an yeni bir sûrette yaratılan eşyayı da “olduğu hal üzere” bilemez.

¹³⁹ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.10, s.277.

¹⁴⁰ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.9, s.251.

¹⁴¹ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.15, s.30; ayrıca bkz. Chittick, **Sufi'nin Bilgi Yolu**, s.268.

¹⁴² Chittick, **Sufi'nin Bilgi Yolu**, s.145.

¹⁴³ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.16, s.248, Chittick, **Sufi'nin Bilgi Yolu**, s.143.

Aklın bilmesi ancak sınırlayarak mümkün olur. Aklın “sınırlayan” olmasının bizim açımızdan önemi, bu sınırlandırmanın “tekrar” ile olan ilişkisidir. Daha önceden de İbn Arabî için tekrarın, “darlık ve sınırlandırma” demek olduğundan söz etmiştik.¹⁴⁴ İbn Arabî’ye göre aklıyla Allah’ı bilmek isteyen herkes O’nu sınırlandırır. Hakk sınırlandığında, O’nun değişken sûretleri belli bir sûrette sabitlenmiş, böylece sabitlenen sûrette Hak tanımlanmış olur. İşte bu sabit Hak tanımlaması, artık “tekrarlanabilir” bir bilgi haline gelir. Hakk’a dair her türlü rasyonel çıkarım, “tekrarlanabilir” olma özelliğine sahiptir. Burada sınırlayan akıl, Balcı’ya göre, “tekrar”ın da kaynağı olarak karşımıza çıkmaktadır. Ontolojik olarak “tekrar” imkansız olduğuna göre, sözünü ettiğimiz “tekrar” aklın bir ürünü ve yanılmasıdır.¹⁴⁵ Bu durum, İbn Arabî’nin aklı neden bir zincir olarak görüp reddetmesini de açıklar. Çünkü akıl, “tekrar”ı üreterek, Hakk’ın tekrarlanamaz dinamik tecellilerini sabitlemekte, böylece onu kontrol etmek istemektedir.

İbn Arabî sınırlayan aklın karşısına “kalbi” yerleştirir. Daha önceden varlıktaki sürekli değişimin İbn Arabî’yi “bilginin imkansızlığı” sonucuna götürmediğini belirtmiştik; aksine o, bilmenin başka bir yolu olduğuna işaret eder. Böyle bir bilmenin mekanı da akıl değil “kalp”tir. İbn Arabî burada da kelimenin kök anlamından faydalanır: Kalp, “değişen” demektir; halden hale geçme, kalıp değiştirme, değişip durma, kararsız olma anlamındaki “tekallüb” kelimesiyle aynı kökten türetilmiştir.¹⁴⁶ Sınırlayan ve sabitleyen aklın aksine, kalp sınırlamaz; ilahi tecellilerin değişmesiyle sürekli değişir. Akıl ve kalp karşılaştırmasını İbn Arabî metinlerinde sıklıkla görürüz:

Varoluşun hakikati renkten renge girme ve değişimdir (telvin) (...) Kalp bu hakikati müşahede etmeyi arzular. Allah kalbi, bu hakikati insana yaklaştırıp kazanmayı arzulamanın mazharı kıldı, çünkü kalpte kararsızlık hakimdir. Allah bu arzuyu akla yerleştirmede, çünkü akıl sınırlandırıp kısıtlar. Bu arzu akılda olsaydı, insan kendisini tek bir hale sabitlenmiş olarak görebilirdi.

¹⁴⁴ İbn Arabî, *Fütûhât*, c.10, s.239; Chittick, *Sufî’nin Bilgi Yolu*, s.147.

¹⁴⁵ Tekrar ve akıl ilişkisi için bkz. Balcı, “Knowledge, Repetition and Power in Ibn al-‘Arabi’s Thought”, s.43.

¹⁴⁶ Chittick, *Sufî’nin Bilgi Yolu*, s.143. Ayrıca bkz. İbn Arabî, *Fütûhât*, c.7, s.181; c.12, s.359.

Fakat o kalpte yer aldığı için kararsızlık ve dalgalanma ona kolayca ulaşır.¹⁴⁷

Allah kimin kalbinden korkuyu alırsa, o kişi suretteki başkalaşmayı ve Hakkın suretlerde halden hale girişini görür. Böyle bir insan bütün âlemin her nefeste başkalaştığını ve değiştiğini, bunun nedeninin de Hakkın kendilerinde bulunduğu şe'nler (işler) olduğunu anlar. Allah gece ve gündüz, kalbi halden hale sokandır (...) Allah her nerede olursak olalım bizimledir. Biz de, Hak halden hale girdiği için, halden hale gireriz, değiştiği için değişiriz.¹⁴⁸

Kalp sürekli halden hale girmesi özelliğiyle bilinir. Dolayısıyla kalp, tek bir halde sabit kalmaz. İlahi tecelliler de böyledir... Kalp her anda hızla başkalaşır. Şâri' şöyle buyurur: "Kalp Rahman'ın iki parmağı arasındadır, onu dilediği gibi başkalaştırır." O halde kalp, tecellilerin başkalaşmasıyla değişir. Akıl ise böyle değildir. O halde kalp, aklın ötesindeki güçtür.¹⁴⁹

İşte bu nedenle, Hakk'ın bilgisi (marifetullah) akılda değil kalpte gerçekleşir. "Allah kalbi, kendisi hakkındaki marifetin mahalli yapmıştır."¹⁵⁰ İbn Arabî'nin bilgi tanımına göre, bilgi, "kalbin herhangi bir şeyi (ya da durumu) o şeyin kendiliğinde bulunduğu hale göre elde etmesidir." Bu durumda "bilen kalp, bilinen ise elde edilen o şeydir."¹⁵¹ O halde, sürekli değişen ilahi tecelliyi "olduğu hal üzere" bilmeye en elverişli vasıta, tıpkı onun gibi sürekli değişen, sınırlamayan "kalp"tir. Ancak buradan kalbin Hakk'ı mutlak anlamda bilebileceği sonucu çıkartılmamalıdır. Mutlak Varlık olarak Hakk, ister akıl, ister kalp aracılığıyla olsun hiçbir şekilde bilgimize konu olamaz; zira O, "zat"

¹⁴⁷ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.9, s.339; Chittick, **Sufi'nin Bilgi Yolu**, s.144. (Alıntıda Chittick'in Tükçe çeviri metni tercih edilmiştir.)

¹⁴⁸ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.16, s.94.

¹⁴⁹ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.2-s.377; Ayrıca şu beyitlerde de, hakikatleri bilme konusunda akıl ve kalbin konumu karşılaştırılmaktadır:

"Hakkın hakikatleri, isimler ve hal ile

Oluşu bir halden bir hale çevirir

Onu bir tek kalpler bilir ama

Akıl ise yorulmaktan başka bir şey yapamaz

Varlığın başkalaşması akla aykırı

Akıl sadece bağlar ve kement atar

Akıl yer değiştirmeyen bir zat görür

Kalbini ise sürekli başkalaşan hallerde" İbn Arabî, **Fütûhât**, c.10, s.383.

¹⁵⁰ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.14, s.353.

¹⁵¹ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.1, s.246.

olarak tecelli etmez. Hakk'ın, ancak tecellilerinde bilinebileceğini daha önce de vurgulamıştık. Burada kalbin akla üstünlüğü, Hakk'ın değişken tecellilerini sınırlamayıp, “olduğu hal üzere” bilmesidir. Kalbin bilmesi ise, ancak “Allah'ın bildirmesi” ile olur. İbn Arabî, “Doğru bilgi, Allah'ın bilenin kalbine attığı şeydir.” der.¹⁵² Ya da tecelli açısından ifade edecek olursak: Allah kalplere tecelli eder ve bu ilahi tecelli kişiye bilgi verir.¹⁵³ İbn Arabî bu açıdan kalbi “cılalanmış bir ayna”ya benzetir¹⁵⁴; çünkü kalbin bilmesi hakikatleri yansıtmamasından ibarettir. Dolayısıyla kalp, bilgiye akıl gibi çıkarsama ya da istidlal gibi yollarla ulaşmaz, doğrudan Allah'ın bildirmesi ile ulaşır. Yani kalp, aktif bir şekilde “bilgi üreten” değil; pasif olarak bilgiyi kabul edendir.¹⁵⁵

İbn Arabî gerçek anlamda bilmenin (marifet) mekanının “kalp” olduğunu söylese de, bunun özel bir bilmeyi ifade ettiğini belirtmek gerekir. İbn Arabî için sahih bilgi, “Allah'ın dilediği kullarına tahsis ettiği ilahi bir nurdur.”¹⁵⁶ Böyle bir bilme tasavvufta “keşf” olarak da ifade edilir. Bu, kalpte gerçekleşen vasıtasız bir idrak, içsel bir tecrübedir. Böyle bir tecrübenin tanımı yapılamaz. Keşf sonucunda kişide oluşan “marifet”, doğrudan ifade edilemez; kavramlarla aktarılamaz ve rasyonel anlamda bir “bilgi” formuna dönüştürülemez. Dolayısıyla, kalbin bilmesinde “tekrar”dan söz edilemez. Çünkü kalbe gelen yeni tecelli dalgaları ile, kalbin bilmesi de sürekli yenilenmektedir. Kalp her an yeni bir “hal”dedir ve hiç bir hal kendini tekrar etmez. Bu yüzden tasavvufi tecrübe, ya tecrübe sahibini tamamen dilsiz bırakır; ya da sûfi muğlak, paradoksal ve sembolik bir dile, başka bir ifadeyle “aklın kabul etmeyeceği” bir anlatıma başvurur. Ancak, İbn Arabî'nin “sır ilmi” de dediği kalbin ulaştığı marifet; “Açıklanmak istenirse çirkinleşir, akıllar tarafından algılanmaya direnir ve belirsizleşir. Zayıf akıllar onu anlamsız diye bir kenara atar. Bu nedenle bu ilim sahibi, bilgisini çoğunlukla misaller vererek ve şairane söyleyişlerle aktarır.”¹⁵⁷ Sonuç olarak, kalbin bilmesi, varlığın sürekli değişen ve tekrarlanamayan yapısı nedeniyle sınırlı ve

¹⁵² İbn Arabî, **Fütûhât**, c.2, s.175.

¹⁵³ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.2, s.327.

¹⁵⁴ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.1, s.246.

¹⁵⁵ M.Mustafa Çakmaklıoğlu, **İbn Arabî'de Ma'rifetin İfadesi**, 2. Basım, İstanbul: İnsan Yay., 2011, s.162.

¹⁵⁶ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.2,175; Chittick, **Sufi'nin Bilgi Yolu**, s.206.

¹⁵⁷ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.1, s.78.

tekrarlanabilir bir “bilgi” ortaya koymaz. İlahi tecelli ile kalpte meydana gelen marifet, kişiyi ancak “hayret”e¹⁵⁸ düşürür:

Allah bu kalp sahibine kapıyı açtığında onun için ilahi bir tecelli gerçekleşir.
Bu tecelli hükmünün tarzına göre kişiye bir bilgi verir (...)

Söz konusu kişi, ilk tecellide maksadına ulaştığını ve gerçeği elde ettiğini zanneder. Ona göre ulaştığının ardında elde ettiğinin sürekliliğinden başka talep edilecek bir şey kalmamıştır. Bunun üzerine başka bir tecelli, ilkinin hükmünden farklı bir hükümle ona gelir. Tecelli eden birdir ve kişi bundan kuşku duymaz (...) Ardından farklı hükümleriyle tecelliler peşpeşe gelir. Böylelikle kişi hakikatin hududunda durulacak bir sınırı olmadığı gibi Hakk’ın zatını idrak etmediğini, hüviyetin tecelli etmesinin mümkün olmadığını ve onun bütün tecellilerin ruhu olduğunu anlar. Bunun üzerine kişinin hayreti artar.¹⁵⁹

Kalp, ilahi tecelliyi oluğu gibi kabul ederken, akıl ise Hakk’ın tecellilerini tanımlayıp, O’na bir sınır çizmeye çalışır. Yani akıl, hakikatleri “olduğu hal üzere” kabul eden değil -çünkü akıl sınırlandırma âlemindedir- hakikatlere dair kendi sınırlı ve sabit bilgisini üretendir. İbn Arabî, “Kim yaratıcısını tanımlar ve sınırlarsa, O’nu kendisi gibi sınırlar ve tanımlar”¹⁶⁰ der. Gerçekte, yaratılmış olanın -yani aklın- yaratıcısını bilmesi mümkün değildir.¹⁶¹ Bu durumda akıl, Hakk’ın bizzat kendisini değil, kendi düşüncesine göre sınırlayıp tanımladığı şeyi bilir. Akla dayananlar, sadece akıllarını kendisine bağlayıp sınırladıkları ve daralttıkları bir ilaha ibadet etmiştir.¹⁶² İbn Arabî, bunu daha da ileri bir noktaya taşıyarak şu sonuca varır: Akıl, aslında kendi yaratıcısını

¹⁵⁸ Almond’a göre, İbn Arabî’de, “hayrete düşme”, “karışıklık”, “şaşkınlık” gibi haller, arzulanan, olması gereken asli haldir. Şaşkınlık ve hayret, inananın bakış açısının metafizik tuzaklarından kaçması için en iyi yol olarak görülür. Bu yaklaşımıyla İbn Arabî, “karışıklığı hata, başaramama, güvensizlik ve günah ile eşanlamlı gören klasik felsefi ve İslami gelenekten ayrı durmaktadır.” (Almond, s.62-67.) Alpyağıl ise “hayret makamı”nın olumlu yönüne işaret etmekle birlikte, ona göre hayret, sufinin yolculuğunda nihai hedef değildir. Bir mistiğin yolculuğunda metafizik hayret önemli bir makamdır. Ama mistik bu hayret içinde sonsuza dek kalmaz. Bu hal, gerçek hakikate yakınlığın önemli bir evresi olmakla birlikte, bu evreyi aşmak hakikat araştırmacısının önemli bir bir hedefidir. (Recep Alpyağıl, **Derrida’dan Caputo’ya: Dekonstrüksiyon ve Din**, 3. Basım, İstanbul: İz Yay., 2017, s.292.)

¹⁵⁹ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.2, s.327,328.

¹⁶⁰ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.16, s.248; ayrıca bkz. c.13, s.16.

¹⁶¹ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.9, s.374.

¹⁶² İbn Arabî, **Fütûhât**, c.14, s.354.

inşa eder ve kendi “ilah”ını yaratır.¹⁶³ Akıyla Allah’a ulaşmak isteyen herkes gerçekte kendi aklına ibadet eder.¹⁶⁴

Allah hakkında akıl yoluyla düşünen kişi (nâzır), kendindeki (bu) düşüncesiyle (nazar) neye inandığının yaratıcısıdır (hâlık). İnsan (abd), düşüncesiyle yaratmış olduğu ilahtan başkasına inanmaz.¹⁶⁵

İbn Arabî, inanan kişi asıl durumun farkında olduğu -yani Hakk’ın bütün tasavvurların ötesinde olduğunu bildiği- sürece aslında bu tür inşalara karşı hoşgörülü bir tutuma sahiptir.¹⁶⁶ Ona göre bu durum, yani herkesin “kendi ilahına” iman etmesi, yaratılmışlar açısından kaçınılmazdır. Çünkü, “Kendini bilen, Rabbini bilir (...) Rabbini de kendini bildiği şekilde bilir.”¹⁶⁷ Allah, herkese farklı sûretlerde tecelli eder; tecelli hiçbir kimsede tekrar etmez. Kişi, Allah’ı ancak kendisine tecelli ettiği bu sûrette bilebilir. İbn Arabî’nin akla yönelik itirazı ise, aklın Hakk’ı tek bir sûrette sınırlaması ve diğer sûretleri inkar etmesidir. Tecellileri kalbiyle değil de akıyla müşahede eden onları inkar eder.¹⁶⁸ Çünkü Hakk’ı bir sûrette sabitleyen, Hak yeni bir sûrette tecelli ettiğinde O’nu inkar eder. Kalbiyle bilen ise, kendisine gelen tecellinin sûretlerini kabul edip, Hakkı bu sûrette bilir; ancak, bunun sonsuz sûretlerden sadece bir sûret olduğunun bilincinde olarak, diğer sûretleri inkar etmez. Dolayısıyla İbn Arabî’ye göre “inkar” akılla ilişkilidir. İbn Arabî, aklın sınırlandırması ve inkara düşmesini hem *Fusûs* hem de *Fütûhât*’ta şu şekilde açıklar:

(Bir inançta) Hakkı sınırlayan insan sınırladığı inancın dışındaki surette O’nu inkar ederken tecelli ettiğinde kendisini sınırladığı surette ise O’nu kabul eder. Hakkı (herhangi bir inanç formunda) sınırlamayan kimse ise halden hale girdiği bütün suretlerde O’nu kabul eder ve Hakkın tecelli ettiği sonsuz suretlerin değerini O’na verir.¹⁶⁹

Kamil arif, Allah’ı tecelli ettiği ve indiği bütün suretlerde bilendir. Arif olmayan ise, Allah’ı sadece inandığı surette tanırken, başka bir surette

¹⁶³ İbn Arabî, *Fütûhât*, c.13, s.19; Chittick, *Sufi’nin Bilgi Yolu*, s.379.

¹⁶⁴ İbn Arabî, *Fütûhât*, c.8, s.361.

¹⁶⁵ Aktaran: Almond, s.32; ayrıca bkz. İbn Arabî, *Fütûhât*, c.16, s.46.

¹⁶⁶ Almond, s.33.

¹⁶⁷ İbn Arabî, *Fütûhât*, c.13, s.175.

¹⁶⁸ İbn Arabî, *Fütûhât*, c.2, s.377.

¹⁶⁹ İbn Arabî, *Fusûs*, s.129,130.

tecilli ettiğinde O’nu inkar eder. Bununla birlikte o, kendini Allah hakkındaki inancına bağlamayı sürdürür ve başkasının inancını inkar eder.¹⁷⁰

Aklın hakikatleri bilme konusundaki sınırlılığı ve yetersizliğine rağmen, İbn Arabî’nin akli tamamen reddetmediğini belirtmek gerekir. Doğru bir şekilde kullanıldığında akıl, insanı Hak’a götürmede önemli bir vasıta olabilir. İbn Arabî, her hak sahibine hakkının verilmesi gerektiğini söyleyerek, teorik/rasyonel düşünceye hakkının verildiğinde, imanın onun ayrılmaz bir özelliği olacağını söyler.¹⁷¹ Burada önemli olan aklın sınırlarının farkında olunması ve bu sınırların aşılmasıdır. Akıl sahibi kendi sınırının farkında olduğunda, aklın bildiği her şeyi sınırlayıp tanımladığını görür; halbuki Hak bütün sınırlamaların ve tanımlamaların ötesindedir. Böylece aklın ulaşabileceği nihai bilginin, “O’nun bilinemeyeceğinin bilgisi” olduğunu kabul eder.¹⁷² Başka bir deyişle akıl, “O’nun benzeri yoktur” diyerek “tenzih” bilgisine ulaşabilir.

Allah’a dair olan bilginde aklında tuttuğun en üstün şey, O’nun zapt edilemeyeceğini, sınırlanamayacağını, hiçbir şeye benzemeyeceğini ve hiçbir şeyin O’na benzemeyeceğini öğrenmendir. Şu halde O, zapt edilemez. Çünkü zapt edilenden farklıdır. Böylece zapt edilemeyen (Hak) akılda (bu özelliğiyle) tutulmuştur. Bunun bir benzeri “idrake ulaşmaktan acizlik, idraktır” sözüdür. Hak’ı sadece kalp sığdırabilir.¹⁷³

Aklın Allah’a yaraşan özellikleri anlamada eksik kaldığını öğrendik. Akıl kendini insafli olmakla bağlamış olsaydı, hiç kuşkusuz, imana ve Hak’tan öğrenmeye bağlanır, nazari düşünmeyi ve istidlali Allah’ın belirlediği yere yerleştirir, o yerin dışına taşmazdı. İstidlal ve nazari düşüncenin kullanılacağı yer, Allah’ın uluhiyetinde ortağı olmayan tek ilah olduğunu bilmektir. İnsafli insan kendiliğindeki durumu nedeniyle, akli daha ileri yere taşımaz.¹⁷⁴

¹⁷⁰ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.11, s.290.

¹⁷¹ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.13, s.52.

¹⁷² Chittick, **Sufî’nin Bilgi Yolu**, s.252.

¹⁷³ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.2, s.377.

¹⁷⁴ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.14, s.183.

Alıntıda da görüldüğü üzere, nazari düşüncenin yani aklın kullanılacağı yer, Allah'ın varlığını ve birliğini bilmekle sınırlıdır. Bunun ötesinde akıl O'nun hakkında bilgi edinemez. Bu noktadan sonra aklın, Allah bilgisine ulaşmak için, Allah'ın kendisi hakkında bildirdiğine, yani vahye ve keşfe müracaat etmesi gerekir. İdeal akıl, Allah'tan gelen bilgiyi olduğu gibi kabul edip, bu bilgiyle yetinen ve O'nun hakkında düşünerek sınırlarını aşmayan akıldır.¹⁷⁵ Çünkü akıl, Allah hakkındaki bilginin sadece yarısına sahiptir; o da tenzih ve olumsuzlamaktır.¹⁷⁶ Diğer yarısı ise, teşbih yani olumlama; buna da ancak Allah'ın bildirdiği haberlerle -vahiy ve keşf- ulaşılır. İbn Arabî, “eğer Allah'ın bildirmesi -ilahi haberler- olmasaydı, kimse Allah'ı bilemezdi” der. Çünkü O'nun ne olmadığına dair akli sınırlar (tenzih) ile kayıtlı kalsaydık hiç kimse Allah'ı bilemez ve sevemezdi. Biz akılla değil, ilahi haberlerin -aklın kabul etmeyeceği- olumlu nitelikleri O'na atfetmesi (teşbih) sayesinde Allah bilgisine erişir ve O'nu severiz.¹⁷⁷ İbn Arabî sadece aklının sınırlarıyla yani tenzihle sınırlı kalanların Hakk'a ulaşamayacaklarını şu şekilde ifade eder:

Arifler Hakkı her şeyde veya her şeyin aynı olarak müşahade etmişlerken O'nu teorik düşüncesiyle bilenler tenzihin gerektirdiği uzaklık nedeniyle Hakkı kendisinden ayrı bilirler. Böylece akılcı insan Hakkı bir yana ve kendisini başka bir yana yerleştirir, sonra da uzak bir yerden nida eder.¹⁷⁸

İbn Arabî, aklın ancak tenzihe yani olumsuzlamaya ulaşabileceğini söyledikten sonra bunun da aslında bir sınırlama olduğu konusunda bizi uyarır: Teşbih (benzetme) sınırlama olduğu gibi, tenzih de aslında bir sınırlamadır. “Çünkü tenzih yapan kişi, O'nu kendi tenzihiyle sınırlamış, O'ndan teşbihi çekip almıştır.”¹⁷⁹ Akıl, Hakk'a mutlaklık izafe ettiğinde, bu sefer de Hakk'ı mutlaklıkla sınırlamış olur. İbn Arabî bunu şu şekilde açıklar: Mutlaklık da bir sınırlamadır, çünkü “sınırlı” olandan ayrıştırır ve bu kez “mutlaklıkta” sınırlamış olur. Öyleyse sınırlandırmanın ve takyidin bulunmadığı bir mutlaklıktan söz edilemez.¹⁸⁰ Halbuki Hak, “sınırsız” olduğu gibi, bütün sûretlerde tecelli eden olmasıyla da kendini sınırlandırmıştır. Hakk'ın sonsuzluğu, hem tenzihi

¹⁷⁵ Chittick, *Sufi'nin Bilgi Yolu*, s.175.

¹⁷⁶ İbn Arabî, *Fütûhât*, c.8, s.130; Chittick, *Sufi'nin Bilgi Yolu*, s.110.

¹⁷⁷ İbn Arabî, *Fütûhât*, c.8, s.182.

¹⁷⁸ İbn Arabî, *Fütûhât*, c.13, s.294.

¹⁷⁹ İbn Arabî, *Fütûhât*, c.2, s.377.

¹⁸⁰ İbn Arabî, *Fütûhât*, c.12, s.155.

hem de teşbihi içinde barındırmaktadır. Bu durumda, tenzih etme yani negatif dil, hakikati ifade etmede yetersiz kalır. İbn Arabî'nin tenzihin de bir sınırlama olduğunu vurgulamasının temel sebebi, tenzih etmenin bir hüküm olmasıdır. Akıl, Allah'ı tenzih ettiğinde, O'nun hakkında bir hüküm vermiş olur; hüküm ise, hakkında hüküm verileni sınırlar.¹⁸¹ Bu durumda izlenmesi gereken yol tenzih ve teşbihi birleştirmek, yani Hakk'ı herhangi bir nitelikte sınırlandırmamaktır:

Olursun sınırlayan benimsersen tenzihi / Sınırlarsın yine benimsersen
teşbihi / Kabul edersen ikisini birden, doğru yoldasın / Olursun bilgide hem
önder hem efendi / Eş koşandır ikici / Birleyense tekçi / İkiciysen sakın
teşbihten / Tekçiysen sakın tenzihten / Sen O değilsin, O'sun belki de /
Mutlak ve sınırlanmış görürsün O'nu işlerde¹⁸²

Görüldüğü üzere, Hakk'ı, olumsuz bir dille bile olsa tanımlamak İbn Arabî için bir sınırlamadır ve bizi hakikate ulaştırmaz. Burada, Tanrı hakkında konuşmakla, O'nu herhangi bir nitelikte sınırlamak arasında bir ayırım yapmak gerekir. İbn Arabî, Tanrı hakkında konuşmanın imkanını tamamen reddetmemektedir -ki bu durumda kendisiyle de çelişmiş olurdu-. O'nun karşı çıktığı şey, rasyonel düşünürlerin, Tanrı'yı belirli bir tanımlama içerisine hapsedmeleri ve bu tanımın dışında Tanrı'yı inkar etmeleridir. Tam da bu noktada, akla dayanarak teoloji yapan herkes, özellikle de İbn Arabî'nin “nazar ehli” dediği kelamcı ve filozoflar, onun eleştirilerinin hedefinde yer alır. Çünkü, onlar akıl yoluyla Allah bilgisine ulaşmaya çalışmaktadır. Aklın, Hakk'ı tek bir sûrette sınırladığını ve kendi ilahını inşa ettiğini görmüştük. İbn Arabî'ye göre, kelamcı ve filozoflar, sonsuz sûretlerden birkaçını benimseyip, teolojilerini bu sınırlı sûretler üzerine inşa etmektedirler. Onlar, tek bir sûrette sınırladıkları ve kendileri inşa ettikleri Tanrı tasavvurlarını, Hakk'ın bizzat kendisi olarak görmektedirler. Bunun dışındaki sûretleri ise inkar ederler. Söz konusu husus, İbn Arabî'nin kelamcılara yönelik eleştirisinde açıkça görülebilir:

¹⁸¹ bkz. Afifi, **Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar**, s.107; İbn Arabî, **Fütûhât**, c.2, s.377.

¹⁸² İbn Arabî, **Fusûs**, s.63. Demirli, şiirde geçen “tekçi” ve “ikici” ifadelerini şu şekilde açıklar: “Burada ‘tek’ ve ‘iki’ anlamında kullanılan kelimeler, Allah ile âlem ilişkisini yorumlayışa göre iki tür tavra işaret eder: İki Allah ile birlikte âlemi kabul etmek anlamına gelirken, teklik, Allah karşısında âlemin varlığını yok saymak demektir.” Demirli'nin açıklaması için bkz. İbn Arabî, **Fusûs**, s.70.

Kelamcı akıl ölçüsüyle aklın gücünün dışındaki bir şeyi tartmaya kalkarsa - ki bunlara misal olarak ilahi nispetleri verebiliriz-, terazi onu kabul etmez ve reddeder, onu inkar ederek gerçeğin sadece onun terazisine girmiş olan şey olduğunu zanneder.¹⁸³

Her grup Allah hakkında bir şeye inanır. Allah kendisine inandığından farklı bir surette tecelli etse, O'nu inkar eder. Allah herhangi bir grubun O'na dair içlerine yerleştirdikleri belirtiyeye (alamet) göre tecelli ederse, o grup Allah'ı kabul eder. Söz gelimi Allah Eşari için Allah hakkındaki inancında kendisinden farklı düşünen kimsenin suretine girse ve bu kişiye de Eşari'nin inandığı surette tecelli etseydi, daha önce belirtildiği gibi her ikisi de O'nu inkar ederdi.¹⁸⁴

İbn Arabî, akli delillendirmeye dayanan teolojik sistemleri, Hakk'ın sonsuz sûretlerini sınırlandırma girişimi olarak görür. Bu açıdan Ian Almond, İbn Arabî'nin, akılcı düşünürler dediği Kelam ve felsefecileri neden hedef aldığını şu şekilde değerlendirir: Çünkü onlar, Hakk'ın değişken tekrar edilemezliğini 'sabitləştirmek', sûretlerin çeşitliliğini tek tipleştirmek ve tecellilerin belirlenemezliğini dengeleyerek kontrol etmek istemektedirler.¹⁸⁵ Rasyonel düşüncüyü bir "zincirleme" olarak gören İbn Arabî'ye göre, teoloji yapan herkes, Hakk'ın sonsuz tekrar edilemezliğini zincirlemekte, başka bir deyişle, Hakk'ı tekrara itmektir.¹⁸⁶

2.3. Yorum/Te'vil

Akıl, Hakk'ı nasıl sınırlar ve tekrara iter? İbn Arabî, bunun "yorumlama" ile mümkün olabileceğini söyler. Hakk'ın sonsuz ve sürekli yenilenen sûretlerde tecelli edişi nedeniyle aklın şeyleri "olduğu hal üzere" bilmesi mümkün değildir. Çünkü akıl, algıladığı şey üzerinde tasarrufta bulunarak kendi fikriyle sınırlar, belirli bir formda sabitler ve ona dair tekrarlanabilir bir bilgi üretir.¹⁸⁷ Söz konusu süreç, aklın bilmesinin, eşyayı hakikatiyle bilme değil, gerçekte bir "yorumlama" olduğunu göstermektedir. Burada sözü edilen "yorum"un akılla ilişkili olduğunu özellikle belirtmek gerekir. Zira,

¹⁸³ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.10, s.209.

¹⁸⁴ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.2, s.311.

¹⁸⁵ Almond, s.39.

¹⁸⁶ Almond, s.37.

¹⁸⁷ Balcı, "Knowledge, Repetition and Power in Ibn al-'Arabi's Thought", s.40.

daha önceden de belirttiğimiz üzere, kalp, ilahi tecellileri “olduğu hal üzere” yani sürekli değişen ve yenilenen haliyle kabul etmeye elverişli olduğu için, eşyaya yönelik sabit bir bilgi de üretmez. Dolayısıyla varlıktaki “asli durumu” idrak etmeye daha elverişlidir. Akıl ise, eşyayı sınırlandırarak kendi yorumunda sabitler. Akıl yoluyla ulaşılan her bilgi, hakikat bilgisi değil, aklın bir “yorum”udur.

İbn Arabî, “yorum”u ifade etmek üzere çoğunlukla “te’vil” terimini kullanır. Kelime anlamıyla te’vil, “geri döndürmek” “aslına rücû ettirmek”tir ve yorumlamak, açıklamak, keşfetmek gibi anlamlarda kullanılmaktadır.¹⁸⁸ Bu haliyle te’vil’in olumsuz bir çağrışımı yoktur. Hatta, genel anlamıyla “tev’il”, İbn Arabî düşüncesinde ontolojik bir zorunluluğa dönüşür. Daha önceden âlemin ontolojik konumunun, Hak/Gerçek karşısında “hayal”e karşılık geldiğini belirtmiştik. Âlem, gerçek-dışı bir hayal değil; Gerçek’in belirsiz, değişken ve sembolik bir “temsil”idir. Tıpkı sembolleri, neyi temsil ettiklerini anlamak için yorumluyorsak âlemin de yorumlanması gerekir. İbn Arabî, hayal âleminin anlaşılması için “rüya”nın iyi bir örnek olduğuna işaret eder:

Hz. Peygamber, ‘insanlar uykudadır, öldüklerinde uyanırlar’ buyurdu. Bundan dolayı, insanın dünya hayatında görmüş olduğu her şey, uyuyan insanın gördüğü rüya gibidir ki, o da hayaldir. O zaman bu rüyanın te’vil edilmesi gerekir.¹⁸⁹

Rüyanın tabir edilmesinin nedeni gerçekte falan tarzda olan bir şeyin (rüyada) başka bir tarzda görünmüş olmasıdır. Tabirci -tabiri doğruysa- uyuyanın gördüğü suretten gerçekteki duruma geçer. Söz gelişi bilgi rüyada süt suretinde görünebilir; böylece te’vilde süt suretinden bilgiye geçilir ve (rüya) te’vil edilmiş olur... “İnsanlar uykudadır, öldüklerinde uyanırlar.” Uyku halinde görülen her şey rüya, gelen her şey “hayal âlemi” denilen şeydir. Bu nedenle tabir edilir.¹⁹⁰

Başka bir yerde de İbn Arabî, “Hayalde görülen her şey tabir edilir. Tabirci, görülen sûreti Allah’ın kendisiyle kastettiği anlama tevil eder.” der.¹⁹¹ Yani, bizim günlük

¹⁸⁸ Chittick, *Sufi’nin Bilgi Yolu*, s.235.

¹⁸⁹ İbn Arabî, *Fusûs*, s.172. Ayrıca bkz. Izutsu, s.23.

¹⁹⁰ İbn Arabî, *Fusûs*, s.104.

¹⁹¹ İbn Arabî, *Fütûhât*, c.14, s.160.

hayatımızda tecrübe edip idrak ettiğimiz “gerçeklik”, te’vil edilmesi gereken hayalden başka bir şey değildir.¹⁹² Hakikate ulaşmanın yegane yolu, Gerçek’in hayal düzleminde bir temsili olan âlemi tev’il etmek (yorumlamak) ve sûretlerin ardındaki manayı keşfetmektir. Bu, yorumun/te’vilin en geniş anlamıdır.

İbn Arabî, sufilerin “kalp” ve “keşf”e dayanan yorumlarıyla “akıl” kaynaklı yorumu birbirinden ayırır. Birincisi, “te’vil”in kelime anlamının da içerdiği üzere, “aslına döndürme”, yani sûretlerin ardındaki asıl “mana”nın keşfedilmesi anlamındaki yorumlamadır. Söz konusu asıl manaya, düşünce yoluyla ulaşılmaz; “Allah’ın bildirmesi” ile hakikatler sufilerin kalplerinde zuhur eder. İbn Arabî’nin reddettiği ve bizim de bölüm boyunca üzerinde duracağımız yorum ise, “fikir” yani akıl kaynaklı yorumlamadır:

Yorum (itibar) ehline gelirsek, onların arasında da zevk sahipleri bulunabilir ve söz konusu kimseler -fikirden hareketle değil- zevk’ten hareketle yorum yaparlar. Bazen yorum fikirden kaynaklanabilir ve yabancı insan, işin şeklini karıştırabilir ve (sufi ve akılcı) her birisi hakkında ‘Hepsi de yorum yapmaktadır ve yorum ehlidirler’ der. Bilmez ki, yorum bazen fikirden bazen zevkten meydana gelir (...) Acaba keşf veya vecd yoluyla değil de sadece fikir yoluyla öğrenilebilecek bir şey var mıdır, yok mudur? Biz ‘yoktur’ deriz ve genel olarak (kesin bilgiye ulaştırıcı bir yol olarak) fikir gücünü kabul etmeyiz. Çünkü fikir gücü, karıştırmaya ve güvenilir olmayan bilgiye yol açar. Kendisini bilmeye vecd ve keşif yoluyla ulaşılamayacak hiçbir şey yoktur. Fikirle ilgilenmek ise bir perdedir.¹⁹³

İbn Arabî “te’vil ehli” dediğinde dini metinleri rasyonel bir yorumlamaya tabi tutanları kasteder. Böyle bir te’vilin çıkış noktası aklın sınırlandırılmasıdır. Akıl, Hakk’ı belli bir sûrette sınırlandırdığı için, Hakk’ın şu ya da bu şekilde olması gerektiği şeklinde hükümde bulunur. Böylece kendi inşa ettiği ilah tasavvurunu “Hak”, diğer sûretleri de “bâtıl” olarak kabul eder. Ancak, Hakk’ın sûretleri sonsuzdur; O bütün sûretleri kabul eder. Dolayısıyla, Hakk’a dair tasavvurlarda keskin bir şekilde “hak-bâtıl” ya da doğru-

¹⁹² Nasr Hâmid Ebû Zeyd, “İbn Arabî’ye Göre Te’vil ve Mârifet”, Semih Ceyhan (çev.) **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, sayı:26, (2/2010) s.282.

¹⁹³ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.9, s.313.

yanlış şekilde kurulan dikotomi aklın bir ürünüdür.¹⁹⁴ Akıl, dini metinleri kendi kurduğu bu dikotomi üzerinden yorumlar. Allah'ın ayetlerinde, kendi inşa ettiği ilah tasavvuruna uymayan bir haberle karşılaştığında, O'nu kendi "Hak" tasavvuruna göre te'vil eder. Bu durumda kişi, Allah'ın ayetine değil, kendi te'viline inanmış demektir.¹⁹⁵ İbn Arabî'ye göre, "te'vil eden, kendi aklına iman etmiştir."¹⁹⁶

İbn Arabî, Hakk'ın bilgisinde akla dayananların neden te'vile yöneldiklerini özellikle "teşbih" (benzetme) ayetleri üzerinden açıklar. Akılcı düşünürler, Hakk'ı tenzih (olumsuzlama) ile sınırladıkları için, Allah'ın Kitabı'nda yer alan teşbih ifadelerini (el, göz, gelmek, gitmek, istiva etmek vs.) akla aykırı görerek te'vil ederler. Halbuki böyle ifadeler, Hakk'ın elçiler aracılığıyla kendi hakkında bildirdiği hükümlerdir. "Allah'ın kendisi hakkında bir şekilde hüküm vermiş olması, herhangi bir yaratılmışın O'nun hakkında verdiği hükmü kabul etmemizden daha uygundur. Yaratılmış ile kastedilen ise akıldır."¹⁹⁷ Yani, bu ifadeleri te'vil eden, Rabbi'nin değil, aklının hükmüne uymuş olur. Bu ayetle kastedilen "şu ve şudur" diyerek kesin hükümde bulunan, kendi görüşleriyle Allah'a hüküm dayatmaktadır. Bu nedenle İbn Arabî'ye göre "te'vilciler", Allah'ın kendisine dair vermediği bir hükmü O'nun hakkında vererek yanıltılmışlar ve "sadece akıllarını kendisine bağlayıp sınırladıkları ve daralttıkları bir ilaha ibadet etmişlerdir."¹⁹⁸ Böyle bir kimse "tenzih" etmek amacıyla te'vil ettiğini söyleyecektir. Ancak İbn Arabî için bu, "kendisindeki büyüklük duygusu nedeniyle nefsin övünmesinden, bağımsızlık istemesinden ve (peygambere) uymaktan uzaklaşma arzusundan ibarettir."¹⁹⁹

Akıl dini metinlerin anlamını sınırlandırır; halbuki Hakk'ın sonsuzluğu nedeniyle, Hakk'ın kelamının anlamları da sonsuzdur. İbn Arabî Kur'an için, "sahilsiz bir umman" benzetmesinde bulunur.²⁰⁰ Yani Kur'an'ın ihtiva ettiği anlamlar sonsuzdur. Sonsuzluk ise, daha önce de gördüğümüz üzere, tekrarlanamazlığı beraberinde getirir. Hiç kimsenin Kur'an'dan anladığı anlam tekrar etmez. Kur'an, her okumada kendisini okuyanların kalplerine yeniden indirilir. Onu okuyan herkes, yeni bir şekilde okur.²⁰¹

¹⁹⁴ bkz. Balcı, "Knowledge, Repetition and Power in Ibn al-'Arabi's Thought", s.45.

¹⁹⁵ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.2, s.175.

¹⁹⁶ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.5, s.128.

¹⁹⁷ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.14, s.95.

¹⁹⁸ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.14, s.354.

¹⁹⁹ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.5, s.128.

²⁰⁰ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.10, s.38.

²⁰¹ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.11, s.278.

Sürekli indirilmeye devam eden Kur'an metni, hem daima "aynı"dır (çünkü "Allah'ın kelimelerinde asla değişme yoktur" Yûnus: 64), hem de daha önce "işitilmemiştir" ve okuyanlara durmaksızın yeni manalar iletir.²⁰² Kutsal metnin anlamının sonsuzluğu ve tekrarlanamazlığı, İbn Arabî'yi oldukça kapsayıcı ve çoğulcu bir yorum anlayışına götürür. Buna göre, bütün Kur'an yorumlarında Hak anlaşılmalı ve idrak edilmiştir; çünkü Hak bütün sûretleri ve yorumları ihata edendir.²⁰³ Başka bir ifadeyle, te'vil eden herkes, kendi yorumunda Hakk'ın maksadına ulaşmıştır. Çünkü Hak, kelimada muhtemel bütün manaları kastetmiştir. Herkes, Allah'ın kelimadan kendi payına düşeni alıp, idrak eder. Bu durum, yorumda mutlak anlamda hataya düşmeyi de ortadan kaldırır. İbn Arabî'ye göre, "Allah hakkında kimseden hata çıkmamıştır".²⁰⁴ Çünkü, yorumların farklılaşmasının sebebi, kendini farklı sûretlerde gösteren (izhar eden) Allah'ın hükmüdür.²⁰⁵ Bu, "Allah'ın bir sûrette iki kere veya iki şahsa bir sûrette tecelli etmemesinin" bir sonucudur. İbn Arabî, kutsal metinlerin yorumlanmasında, te'vil imkanlarının çeşitliliğini şu sözleriyle ifade eder:

Kur'an, Tevrat ya da Zebur veya İncil ya da herhangi bir sayfada yer alan Allah'ın kelimadaki her ayette bulunabilecek her yorum -o dili bilen arife göre- tevili yapan hakkında Allah'ın maksadıdır. Bunun nedeni, Hakk'ın ilgisinin bütün yönleri içermiş olmasıdır. Söz konusu lafızla ilgili tevili yapanın bilgisi de bildiği yönden ortaya çıkar.

O halde tevil yapan herkes, tevil ettiği kelimeyle Hakk'ın maksadına ulaşmıştır. İşte bu, '*Önünden ya da ardından bâtilin giremediği haktır.*' Hak, onu seçtiği kullarından birinin kalbine indirmiştir. Dolayısıyla lafzın taşıyabildiği herhangi bir tevilde bilginin yanılmasına imkan yoktur. Te'vil yapanı yanlışlayan kimsenin bilgisi eksiktir. Fakat yapılan te'vili benimsemek zorunda olmadığı gibi -özel olarak bu tevili yapan ve kendisine uyanların dışında- kimse bu teville göre davranmak zorunda da değildir.²⁰⁶

²⁰² Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman*, s.57.

²⁰³ Almond, s.36

²⁰⁴ İbn Arabî, *Fütûhât*, c.15, s.301.

²⁰⁵ İbn Arabî, *Fütûhât*, c.12, s.17.

²⁰⁶ İbn Arabî, *Fütûhât*, c.7, s.31,32.

Alıntıdaki son ifade, İbn Arabî'nin yoruma yaklaşımında oldukça önemli bir hususa işaret etmektedir. Allah'ın kelamı -lafzının taşıdığı- bütün yorumları kabul eder; ancak hiçbir yorum bağlayıcı değildir. Çünkü hiçbir yorum, geçerli tek yorum olarak sabitlenemez. İbn Arabî, te'vil ehline, Kur'an'ı yorumladıkları için veya yorumda hataya düştükleri için değil, Kur'an'ın sonsuz anlamını sınırlayıp tek bir yorumda sabitledikleri için karşı çıkar. O'nun itirazı, ilahi genişliğe rağmen aklın, “şu ya da bu” şeklinde ikili karşıtlıklarla Hakk'ın kelamına yaklaşmalarıdır. Söz konusu ikili karşıtlıklar, dışlayıcı ve kutuplaştırıcı bir tutumu beraberinde getirir.

Kim hakikati bulmak ve ona hakkını vermek istiyorsa, Allah ona genişliğini ve kuşatıcılığını öğretir. Böyle bir insan öğrenir ki Allah, hakkında inanç besleyen herkesin inancındadır ve her inançta müşahade edildir. Allah herhangi bir inanç sahibinin inancında bulunmazlık etmez. Çünkü herkes kendi inancını O'na bağlamıştır. ‘O her şeyi görendir/her şey ile görünendir.’ Bu bilginin sahibi Hakkı sürekli ve her surette görerek (herhangi bir surette) O'nu inkar etmez. Halbuki Hakkı sınırlayan insan (bazı suretlerde) O'nu inkar edebilir. Bununla birlikte Allah, kendisini tenzih veya teşbih ederek sınırlayan din önderlerini de bağışlamıştır.²⁰⁷

İbn Arabî'nin “hermönetik esnekliği”²⁰⁸, Hakk'a dair tasavvurlarda “ya o ya da bu” şeklinde tavrı almasına müsaade etmez. O, “Biz, Allah'ın yaratıklarından herhangi birinin görüşünü reddetmekle ilgilenmeyiz. Bunun yerine, bazen ilahi genişlik nedeniyle bu konuda onlar adına mazeret bile sunarız.”²⁰⁹ der. Çünkü Allah da, “Hiçbir delili olmadığı halde Allah ile birlikte başka bir ilâha tapan kimse” (Mü'minûn 117) diyerek, İbn Arabî'nin yorumuna göre, “bir delile dayanarak” şirk koşan hakkında mazeret ortaya koymuştur.²¹⁰ Bu durumda şöyle bir soruyla karşı karşıya kalırız: Eğer ilahi genişlik bütün sûretleri ihata ediyorsa, bu, herhangi bir yorumun hatalı/bâtıl ya da zorlama olma ihtimalinin tamamen ortadan kalktığı anlamına mı gelir? Almond'a göre, İbn Arabî şu iki durumda yorumun bâtıllığından söz etmektedir: Birincisi, yorumcunun niyetiyle alakalıdır -ki bu husus ileride üzerinde durulacağı için şimdilik konumuzun

²⁰⁷ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.13, s.15, 16.

²⁰⁸ Almond, s.40.

²⁰⁹ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.2, s.136.

²¹⁰ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.2, s.136.

dışındadır-. Diğeri ise, metnin literal anlamıyla hiçbir ilişkisinin kalmayacak şekilde yorumlanmasında ortaya çıkar.²¹¹ Kur'an'ın anlamının sonsuzluğuna rağmen yine de, lafız ve mana arasındaki ilişki gözlemlenmediğinde, bu metnin muhtevasının dışına çıkılmasına sebep olur. Kur'an metni, "lafzın taşıdığı" bütün anlamları ihtiva eder. Dolayısıyla Kur'an'ın "lafızları", onun anlam çeşitliliğinin de belirleyicisidir:

Allah'ın kelimelerinden telaffuz edilen herhangi bir ayet -ki ister Kuran, ister indirilmiş bir kitap veya sayfa veya ilahi haber olsun-, lafzının taşıdığı bütün anlamlarla birlikte ayettir. Başka bir ifadeyle lafız, ayete alamettir ve kendisini o dilde indiren tarafından ihtimaller amaçlanmıştır. Çünkü onu indiren (Hak), bütün ihtimalleri bildiği kadar kullarının ayete bakışta farklı olduklarını da bilir. Allah onları ancak anlayacakları şeyle sorumlu tutmuştur. Ayetten her kim ne anlarsa, anladığı o kişi adına bu ayet ile kast edilen anlamdır. Böyle bir özellik Allah kelimelerinden başka bir şeyde bulunmaz. (Başka ifadelerde de) Lafız böyle zengin ihtimallerle olsa bile, konuşan onları kast etmemiştir... Kur'an'ın yorumlarken lafzın anlamının dışına çıkmayan herkes müfessirdir.²¹²

Literal anlama yapılan bu vurgu, yorumun çokluğunu engellemeyeceği gibi, bilakis zorunlu kılar.²¹³ Çünkü Allah, farklı anlamları içeren bir kelimedeki, dilin içerdiği bütün anlamları kastetmiştir. Kelimenin anlamı konusunda görüş ayrılığına düşen yorumcuların hepsi, Allah'ın neyi kastettiğini anlamış olur. İbn Arabî, yukarıdaki alıntıda da belirtilen bu hususu benzer ifadelerle birçok defa vurgular:

İlahi kelam bir kavmin diliyle nazil olup o dilin sahipleri Allah'ın farklı anlamlara sahip bir kelimedeki muradını anlamada görüş ayrılığına düştüklerinde, aradaki görüş ayrılıklarına rağmen her biri, O'nun söz konusu kelimeyle kast ettiğini anlamış sayılır. Çünkü Allah bir kelimeyle kastedilen bütün yönleri ve anlamları bildiği gibi bir şahsa kıyasla bütün vecihler Allah'ın kastettiği vecihlerdir. Yegane şart dilin sınırlarına riayettir. Dilin sınırlarının dışına çıkarsak, ne anlayış kalır, ne bilgi! İşaretleri kabul eden

²¹¹ Almond, s.118.

²¹² İbn Arabî, **Fütûhât**, c.9, s.435.

²¹³ Chodkiewicz, s.63.

sufilerde de durum böyledir. Onların Allah'ın kelamı hakkında 'işaretler' olarak kabul edilen anlayışları da Allah'ın kelamı hakkında bir anlamadır. Çünkü söz konusu anlam, işarete mazhar olan adına Allah tarafından kast edilmiştir. Halbuki yaratılmışın kelamı bu özellikte değildir.²¹⁴

Anlamın sonsuzluğu ve yanlış anlamının da -dil'in sınırlarına riayet edildiği süreçlerde neredeyse imkansızlaştığı bir esnekliğe rağmen, rasyonel düşünce sahipleri muhtemel herhangi bir yorumu sabitleyip, teolojilerini onun üzerine inşa ederler. Sabitlenen yorum, dini gelenek içerisinde yazılı ve sözlü olarak "tekrarlandığı" ölçüde geçerli tek yorum olarak meşrulaşır ve bağlayıcılık kazanır. Bu durum bize, herhangi bir teolojik inşanın "hak/doğru" olarak görülmesinin, onun "hakikat"e olan yakınlığından çok, "tekrar"lanmasıyla alakalı olabileceğini gösterir. İbn Arabî'nin ontolojik ve epistemolojik olarak "tekrarlanamazlık" a yaptığı vurgunun sebebi tam da bu noktada daha anlaşılır hale gelir: Mutlak anlamda tekrar olmadığını söylemek, "sabit, mütekebbir metafizikler" e bir itirazdır.²¹⁵ İbn Arabî'ye göre, mutlaklaştırılan her yorum/teolojik inşa "ilahi genişlik" ile çelişir. Dolayısıyla "tekrarlanan" teolojik inşalar-kurgular, kendini sürekli yeni bir sûrette tecelli ettiren Hak/Gerçek'ten giderek uzaklaşma tehlikesiyle karşı karşıyadır. İbn Arabî'nin fıkıh, kelam, felsefe gibi teolojik sistemlere itiraz etmesi, bu sistemleri tamamen karşısına almak için değil, onların rasyonel yöntemlerinin yetersizliğine ve bilgiyi/yorumu nasıl ve neye göre ürettiklerine dikkat çekmek içindir. Çünkü, eğer ilahi genişlik tekrarlanamazlığı gerektiriyorsa, bu noktada, "hangi yorumun", "kimin yorumunun" sabitlenip tekrarlandığı meselesi büyük önem taşımaktadır.

²¹⁴ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.15, s.47.

²¹⁵ Alpyağlı, "Alıntılanabilirlik" ve "Şeyleri Yeniden Yaratma", s.295.

BÖLÜM 3: YORUM VE GÜÇ

Zat mazharını göstermiş olsaydı bilinirdi. Bilinseydi kuşatılabilirdi (ihata). Kuşatılmış olsaydı sınırlanırdı (hadd). Sınırlanmış olsaydı münhasır olurdu (inhisar). Münhasır olsaydı sahiplenilirdi (mülk). Fakat Hakk bunlardan çok yüce ve uzaktır.²¹⁶

Hakk'ı kendi mutlaklığı içinde (zat olarak) bilmenin mümkün olmadığını görmüştük. Çünkü bilme, bilinenin sınırlandırılmasını gerektirir. İbn Arabî bunun ne anlama geldiğini açıkça ortaya koyar: Bilinen şey; kuşatılmış (ihata), sınırlandırılmış (hadd), hapsedilmiş (inhisar) ve en sonunda da sahiplenilmiş (mülk)'tir. Bilgimizin nesnesi, bizim "mülk"ümüz haline gelir. İbn Arabî, Hakk'ın rasyonelleştirilmesini O'nu ihata etme ve sınırlama girişimi olarak görmekte ve bunun da "dünyevi gayeler"den ve "güç istenci"nden bağımsız olmadığına dikkat çekmektedir.²¹⁷ Yorum/te'vil bu noktada önemli bir araç haline gelir. Çünkü rasyonel yorum, daha önce de vurguladığımız üzere, Hakk'ın tecellilerini sınırlama ve tek bir sûrette sabitleme imkanı verir. Böylece kişinin, kendi yorumuyla sınırlandırıp inancında "var ettiği" onun "mülkü" haline gelir:

İnsanın en güçlü hilesi, Allah'ı bilmede O'nun kendinde bulunduğu durum hakkında verdiği haberle itminan bulmamasıdır. İnsan nazari düşüncesiyle o haberleri inceler, *te'vil eder*, kendi inancında var ederek sahip olduğuyla 'sahip olunmak' halinden çıkmayı umar. Böylece kendisi sahip olmak ister. *Çünkü inancında var ettiği onun mülküdür*. Başka bir ifadeyle ona sahip olan kendinden başkası değildir. Onu yaratmış, sevmiştir ve sevilen sahiptir. Bu nedenle akılcı insan, inandığı şeyin sahibi olduğunu onaylar. Öyle biri sahip ve sahip olunan, yaratan ve yaratılandır. Bunu anlamalısın!²¹⁸
(Vurgular bize ait)

Almond'a göre, İbn Arabî, "Hakk'ın zatına yönelik "Hakk'ın çeşitli bilinebilir mazharları (*Allah, Rabb, Vahid, v.s*) hakkında gözlem yapmak ile yetinmeyip, bu mazharların ötesine geçmeye çalışan ve Hakk'ın zatına dair iddialarda bulunan"

²¹⁶ İbn Arabî, *Fütûhât*, c.10, s.80; Chittick, *Sufî'nin Bilgi Yolu*, s.96. (Alıntıda Chittick'in tercümesi tercih edilmiştir.)

²¹⁷ Almond, s.38. Ayrıca bkz. Balcı, "Knowledge, Repetition and Power in Ibn al-'Arabi's Thought", s.44.

²¹⁸ İbn Arabî, *Fütûhât*, c.18, s.102,103.

teologların gösterge sistemlerinde açıkça bir tehlike görmektedir. Söz konusu tehlikenin neye yönelik olduğu, Almond'un şu ifadelerinde daha da açıklığa kavuşur:

Teolojik fikirler, Tanrı'nın isteğini ve kendi bilgimizin sınırlarını daha iyi anlamak yönündeki mütevazı bir arzudan değil; daha ziyade bir güç istencinden, bir şeylere yakınlık tesis etmek ve kontrol etmek için kendi itibarlarımızı yükseltmeye yönelik şahsi arzulardan doğmaktadır. İbn Arabî bu nevi kaygılardan dolayı zatın bilinemezliğinin üstünde hususiyetle durmaktadır.²¹⁹

İbn Arabî'nin, rasyonel yorumlama sonucu üretilen "bilgi"ye olan itimatsızlığı bu noktada daha anlaşılır hale gelir; çünkü onun, akla dayanarak yapılan yorum/te'vil ile "güç" istenci arasında bir ilişki gördüğü açıktır. Balcı'nın da işaret ettiği üzere, sınırsız ve tekrarlanamaz olan tecellilerin rasyonel düşünce (akl) yoluyla düzenlenmesi, kaçınılmaz olarak, sınırlandırma ve sahiplenme ile sonuçlanır ve bu da bilgiyi, "kontrol edilebilir" ve "yönetilebilir" hale getirir.²²⁰ İşte bu durum, yorumun ortaya çıkmasında güç ve iktidar ilişkilerinin rolünü sorgulamamıza neden olur. Âlimleri şu ya da bu yoruma yöneltten nedir? Herhangi bir yorum nasıl sabit bir hükme dönüşür ve tekrarlanır? Bu soruların cevabını yorumu üreten "âlimler" ve dünyevi gücü elinde bulunduran "sultanlar" arasındaki ilişkide aramak gerekecektir.

3.1. Te'vil Ehli/Ulema

Yorum ve güç arasında bir ilişki bulunduğunu varsaydığımızda, bu ilişkinin bir ayağında yorumu üreten "âlimler" yer alacaktır. Peki, İbn Arabî hangi âlimlerin böyle bir ilişkinin parçası olabileceğini düşünmektedir? Ona göre, belli ki, dini rasyonel yorumlama faaliyeti içerisinde bulunan herkes yorum/güç ilişkisine açık görünmektedir. O, bilgiye ulaşmada iki yoldan bahseder: Hakk'ın doğrudan doğruya verdiği bilgi (ledünnî/vehbî) ve kazanılmış bilgi (kesbî).²²¹ Bu aynı zamanda bize iki farklı "âlim" tipi sunar. İbn Arabî ilkinden, "ümmilik" makamı olarak söz eder; yani onların ilmi - kelime anlamıyla- "okuma yazması olmayanların" ilmidir. Kur'an'da Hz. Muhammed'den "ümme bir peygamber" (A'râf:158) olarak söz edilir. Bunun anlamı,

²¹⁹ Almond, s.38.

²²⁰ Balcı, "Knowledge, Repetition and Power in Ibn al-'Arabi's Thought", s.44.

²²¹ İbn Arabî, *Fütûhât*, c.10, s.73; c.2, s.17.

onun ilminin tefekkür ve düşünceden değil, doğrudan Allah'tan gelmiş olmasıdır.²²² İbn Arabî, “ümmilik” makamını açıklarken, aynı zamanda bilgisi “kesbî/kazanılmış” olanların kimler olduğunu da ortaya koyar:

Bize göre “ümmilik” Kur'an'ı ya da Hz. Peygamber'in hadislerini hıfz etmekle çelişmez. Bizim düşüncemize göre, Kur'an'daki sırları ve anlamları ortaya çıkarmak için tefekkürü, düşünceyi ve akli muhakemesini kullanmayan “ümmi”dir. Bu kişi ilahi meselelerde bilgiye ulaşmak için akli delilleri kullanmaz. O fıkhi delilleri, kıyası ve şeriatın hükümlerini kavrayabilmek için müçtehitlerin yöneldiği “sebeplere tevessül”ü de kullanmaz. Kalp, tefekkür faaliyetinin etkilerinden emin olduğu zaman hem şeriata hem de akla göre “ümmi” olur ve en mükemmel biçimde ve derhal ilahi açılımı (feth) kabule hazır hale gelir. Ona her şeyin *ledünnî* bilgisi verilir.²²³

Buna göre, bilgisi kesbî/kazanılmış olanlar; bilgiye ulaşmada tefekkürü, düşünceyi ve akli muhakemeyi kullananlardır. Burada da akli delillere dayananlar (nazar ehli) ile fıkhi delillere dayananları (fukaha) ayrı ayrı zikreder.²²⁴ İbn Arabî'nin te'vil ehli dediği bu iki gruptur. Ya da daha doğru bir ifadeyle, bu âlimler arasında, “aklı imana yeğleyen ve teorik düşüncesini Rabbi hakkındaki bilgide hüküm sahibi yapanlar”dan “te'vilciler” olarak söz eder.²²⁵ Bilgisini Allah'tan alan “ümmiler” ise te'vil'e yönelmezler; çünkü ayetlerin en derin anlamları (bâtınî anlam) onların kalplerine tecelli eder. “Allah kendisi bakımından kuluyla onun ‘nazari bilgi’sinin ve ‘fıkıh hükümleri’nin arasına girerek kuluna rahmet eder. Sonra da ilahi açılım (feth) ve doğrudan doğruya katından verdiği bilgiyle ona yardım eder.”²²⁶ Böylece onlar, ilahi tecelliyi olduğu gibi kabul ederek Hakk'a dair sabit bir bilgi/yorum üretmezler. Bu onların, herhangi bir hükmü/yorumu “bâtıl” olarak görüp reddetmelerine de engel olur²²⁷; çünkü daha önceden göndürdüğümüz üzere, reddetme ve inkar aklın sınırlayıp sabitlemesiyle ilişkilidir.

²²² Chittick, *Sufi'nin Bilgi Yolu*, s.273.

²²³ Chittick, *Sufi'nin Bilgi Yolu*, s.273; İbn Arabî, *Fütûhât*, c.10, s.205. (Alıntı, Chittick'in çeviri metmindendir).

²²⁴ İbn Arabî'ye göre, üç farklı grubun (ümmiler, akılcı düşünürler ve fakihler) “bilginin peşinde” olduğuna dair bkz. Balci, “A Sufi Alternative to Causation”.

²²⁵ İbn Arabî, *Fütûhât*, c.8, s.405.

²²⁶ Chittick, *Sufi'nin Bilgi Yolu*, s.274; İbn Arabî, *Fütûhât*, c.10, s.206.

²²⁷ İbn Arabî, *Fütûhât*, c.10, s.206.

Ümmiler (keşif ehli) kimseyi inkar etmez; ancak diğerleri tarafından inkar edilirler.²²⁸ Başkalarını inkar edenler ise, Hakk'ı kendi yorumlarıyla sınırlayıp sabitleyen “te'vil ehli” âlimlerdir:

Düşünce sahibi akılcıların Allah hakkındaki görüşleri, düşünceleri ölçüsünde farklılaşmıştır. İmandan soyut olarak akılla ibadet edilen Allah adeta bu akılın düşüncesinin vermiş olduğu hükme göre ortaya konulmuş bir Allah hatta tam da odur. Böylece her akıl sahibine göre onun hakikati farklılaşmış, akıllar karşı karşıya gelmiş, akılcı her bir grup diğerini Allah'ı bilmemekle suçlamıştır. Akılcılar te'vil yapan Müslüman akılcılardan olduklarında ise bu kez her grup diğerini tekfir etmiştir.²²⁹

“Nazar” kelimesi, bakmak, göz atmak, incelemek, araştırmak anlamlarına gelir.²³⁰ İbn Arabî nazar ehli dediğinde, akılı öne çıkaran filozoflar ve kelamcıları kasteder. Onun nazar ehline yönelik ortak eleştirisi “akla duydukları aşırı güven” olmakla birlikte, her iki grubun “te'vil”e yönelik tutumları farklılaşır. Öyleyse bu iki grubu ayrı ayrı değerlendirmek gerekecektir. İbn Arabî, filozof’un anlamının “hikmeti seven” olduğuna dikkat çeker ve bu anlamıyla “hikmet”in “nebilik bilgisi” olduğunu söyler. Öyleyse gerçek anlamıyla felsefe, kınanacak bir yol değildir. Hatta İbn Arabî, Eflatun’dan söz ederek, onun “haller hakkında zevki olan” bir kimse olduğunu söyler. Onu sevmeyen müslümanlar sırf felsefe ilişkisi nedeniyle sevmezler. Çünkü onlar “felsefe”nin gerçek anlamını bilmezler. Halbuki, İbn Arabî’ye göre filozoflar adları nedeniyle değil, “fikre” dayandıkları için kınanmışlardır. Onların “sevdikleri hikmete” ulaşamamalarının sebebi, onu Allah’tan istemek yerine, fikir yoluyla elde etmeye çalışmalarıdır.²³¹

İbn Arabî’nin filozoflara yönelik itirazı, onların akli delillere olan aşırı güvenlerinin yanısıra, vahiyden de –vahyi kabul etseler bile- gerektiği gibi faydalanmamaları nedeniyledir. Akıl ancak olumsuzlama yoluyla Allah'ı bilebilir. Dolayısıyla onlar ancak, Allah'ın benzersizliği (tenzih) bilgisine ulaşabilir. Filozoflar tenzihi en uç noktaya götürür. Bu nedenle İbn Arabî onları Hakk'ı “tenzihle sınırlayanlar” olarak görür. Hakk'ı tenzihle sınırladıkları için, peygamberler teşbih (benzetme) ifade eden

²²⁸ İbn Arabî, *Fütûhât*, c.10, s.100.

²²⁹ İbn Arabî, *Fütûhât*, c.2, s.175,176.

²³⁰ Chittick, *Sufi'nin Bilgi Yolu*, s.201.

²³¹ İbn Arabî, *Fütûhât*, c.9, s.314.

haberler getirdiğinde, bu haberleri te'vil ederler. Te'vil'in filozof için anlamı şudur: Akla dayanarak yaptıkları te'vil, onları aklın hükmünün dışına çıkarmamış olur.²³² Böylece onlar, Allah'ın bildirdiğine değil, kendi akıllarına iman etmiş olurlar. İbn Arabî'nin, "teşbih"i imkansız görerek te'vil edenlerden bir grup dediği ve onların "din diline" yaklaşımlarını eleştirdiği aşağıdaki pasajda filozoflara işaret ettiği aşikardır:

Allah hakkında böyle bir bilgiyi [teşbih] imkansız sayan başka bir grup şöyle der: "Peygamberler Allah'ı en iyi bilenlerdir. Bununla birlikte onlar sözlerinde işin kendinde olduğu durumu ifade etmek yerine insanların anlayış seviyelerine inmişlerdir. Çünkü gerçeği olduğu durumda ifade imkansızdır." Bu insanlar, kendisine ve peygamberine nispet ettiği hususlarda Allah'ı ve peygamberi tekzip etmiş, bunu yaparken nazik ifadeler kullanmış kimselerdir. Bu duruma şöyle misal verebiliriz: İnsan saygı gösterdiği birinin dinleyeninin onun söylediği durumda olmadığını zannedeceği konuşmalar yaptığını görür. Bu kişi ona "yalan söyledin" demez, sadece "efendim doğru söylüyor, gerçek öyle değildir; gerçek efendimin şu şekilde söylediğidir" der. Gerçekte bu kişi onu yalanlar ve nazik bir ifadeyle onu cahil ilan eder. İşte te'vile kalkanların davranışı böyledir.²³³

Nazar ehlinden diğer bir grup da kelamcılardır. İbn Arabî'nin kelamcılara yönelik eleştirilerini anlamak hiç de zor değildir; çünkü onlar "inanç esaslarını tespit etmek" yani neyin "hak" neyin "batıl" olduğunu kesin bir şekilde "sabitlemek" iddiasındadırlar. İbn Arabî, filozoflara nazaran, "Mutezile Eş'arîler gibi Müslüman akılcıların önünde İslam vardır" der.²³⁴ Bununla kastı, kelamcıların İslam filozoflarına göre vahiy bilgisine daha çok öncelik vermesidir. Ancak, onlar da akıl yoluyla Allah bilgisine ulaşılabileceğini iddia ederler ve akli delillere dayandıkları için te'vile yönelmeleri kaçınılmazdır. "Akıl delili onlara Şâri'nin aklın (Allah hakkında) imkansız saydığı bazı sözlerini zahiri anlamıyla Allah'a yüklediklerinde, bu durumun kendilerine göre küfre yol açacağını söylemiş, bunun üzerine te'vil etmişlerdir."²³⁵ Yukarıda, İbn Arabî'nin

²³² İbn Arabî, **Fütûhât**, c.14, s.96.

²³³ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.14, s.354.

²³⁴ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.9, s.314.

²³⁵ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.9, s.314.

filozofların teşbih ifade eden haberlere yönelik te'vilini nasıl gördüğünü aktarmıştık. Devamında da İbn Arabî kelimcılara işaret eder:

Bir kısmı, peygamberin ifade ederken insanların seviyesine indiğini söylemek yerine, şöyle der: “Bu sözle kastedilen, sıradan insanların anladığı değil, şu ve şudur.” Burada zikrettikleri yorum, peygamberin vahyini kendisiyle getirdiği dilde mevcuttur. Bu insanlar, hal itibariyle, önce zikredilenlere benzer. Bununla birlikte onlar bu konuda kendi görüşleriyle Allah'a hüküm dayatırlar ve “dilden anlaşılan budur” (diye) kesin hüküm verirler. Halbuki aynı dilin mensuplarının inandığı anlam söylediklerinden başkadır. Bu durumda gerçek olanın her iki yorumun birden olması imkansız sayılamaz. Söz konusu te'vilciler, Allah'ın kendisine dair vermediği bir hükmü vermekle yanılmışlardır. Onlar, sadece akıllarını kendisine bağlayıp sınırladıkları ve daralttıkları bir ilaha ibadet etmişlerdir.²³⁶

Kelamcılar da “tenzih” etmek amacıyla ayetleri te'vil ederler. Ancak İbn Arabî, özellikle Eş'arî gibi kelamcıların “Hakk'ı bir yaratılmışa teşbihten tenzih edip, başka bir yaratılmışa teşbihe intikal ettiklerini söyler.” Yani onlar, tenzih ettiklerini düşünürken, bir teşbihten başka bir teşbihe geçmiştir. İbn Arabî, Eş'arî kelamcılarının “Allah'ın Arş'a istiva etmesini” te'vil etmelerini örnek verir. Buradaki “istiva” cisimlere yerleşmek anlamında olamaz; çünkü Allah cisim değildir. Eş'arîlere göre, Allah'ın arşa istiva etmesi, bir hükümdarın tahtına ve mülküne yerleşmesine benzer.²³⁷ Ancak İbn Arabî, bunun da başka bir yaratılmışa benzetmekten başka bir şey olmadığını söyler. Akıl tenzih etmek isterken bile teşbihe düşmesinin sebebinin ise şu şekilde açıklar: “Herhangi bir yaratılmış, Allah hakkında hüküm veremez, çünkü akıl ve onun sahibi yaratılmıştır.” Allah ancak, bize bildirdiği vahye uyararak ve keşif yoluyla bilinebilir.²³⁸

İbn Arabî'nin, kelam ehline en temel itirazı onların “zat” hakkında teorik tartışmalara girmeleridir. Onlar zâtın bilgisine ulaştıklarını iddia ederler ve olumsuzlama (tenzih) ve ispat (olumlama) arasında gidip gelirler. Halbuki “ispat (olumlama) sahibine döner.”

²³⁶ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.14, s.354.

²³⁷ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.14, s.247.

²³⁸ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.9, s.248.

Yani, kelamcılar “bilen”, “güç yetiren”, “irade eden” gibi niteliklerle Hakk’ı ispat ettiklerinde, aslında kendilerinde bulunan bir niteliği ispat etmiş olurlar. Olumsuzladıklarında (tenzih) ise bu zaten bir bilgi ifade etmez. Dolayısıyla “yok sayma ile ispat arasında gidip gelen bu düşünür, Allah’ı bilmek hakkında bir şey elde edememiştir”.²³⁹

Benzer şekilde, İbn Arabî kelamcıları Allah’ın birliğini akli delillerle ispat etmek istemeleri nedeniyle de eleştirir. Ona göre, “tevhit” akli delillerle ispat edilemez; tevhide ancak susularak ulaşılır. Şeriat da zatın birliği hakkında bir şey söylememiş, “Allah’tan başka ilah yoktur” diyerek ulûhiyetin birliğinden söz etmiştir.²⁴⁰ Kelamcıların akli delillerle “tevhid”i ispat etme çabalarının aslında “şirk” olduğunu İbn Arabî, şu şekilde açıklar:

Tevhit ispat edildiğinde şirk haline gelir. Çünkü kendisi nedeniyle bir olan, senin birlemenle bir olmaz. Sen onu ispat edemezsin, O kendisi nedeniyle sabittir. Sen sadece O’nun bir olduğunu öğrendin, yoksa bir olduğunu ispatlamadın. Bu nedenle arkadaşlarımızın bir kısmı ‘O’nu birleyen münkirdir’ demiştir. Bir, birlenmez, çünkü o birlenmeyi kabul etmez. Kabul etseydi iki olurdu... Gerçekte tevhide ancak içten ve dıştan susularak ulaşılır. Her ne ki konuşur, var eder. Var ettiğinde ise şirk koşar. Susmak ise bir yokluk niteliğidir. Bu durumda varlığın birliği O’na ait olarak kalır. O’nun birliğine şirk ve ortak, varlıkları var etmekle girmiştir.²⁴¹

İbn Arabî kelamcıların ilahiyat konusunda gereksiz tartışmalara girdiklerini düşünür ve onlar hakkında şöyle der: “Sözü uzatmaya sebep olmasaydı (...) insanların büyük bölümünün kelimine muhtaç olmadıklarını açıkladım. Bir şehirdeki tek doktor gibi bir kelamcı bir şehre yeterlidir.”²⁴² Ona göre, Kelamcılar akla dayandıkları için kuşkudan kurtulamazlar. Kelamcılar, kendi nefis terbiyeleri ile ilgilenmek yerine, vakitlerini dışta bulunmayan hasımları ikna ve onların kuşkularını gidermede harcarlar. Halbuki, Hz. Peygamber inkarcılarla tartışmaya teşvik etmemiştir. İbn Arabî’ye göre,

²³⁹ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.1, s.104,105.

²⁴⁰ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.8, s.85.

²⁴¹ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.8, s.84.

²⁴² İbn Arabî, **Fütûhât**, c.1, s.87.

kelamcılar aslında kendi kuşkularıyla baş başadır, ancak onun başkasından geldiğini zannederler.²⁴³

Sonuç olarak, İbn Arabî, nazar ehli dediği filozof ve kelamcıların bilmesinin şüphelerden öteye geçemeyeceğini söyler. Bunun sebebi, “yaratılmış olanların kendilerini var eden Hak üzerinde hüküm vermiş olmalarıdır.”²⁴⁴ Nazar ehli, akıl ölçüsüyle, aklın gücünün dışındaki bir şeyi tartmaya kalkmış, terazi onu kabul etmediğinde de onu inkar ederek gerçeğin sadece onun terazisine girmiş olan şey olduğunu savunmuştur.²⁴⁵ Örneğin, filozoflar, tenzih etmek amacıyla, Allah’ın alemdeki cüzîleri bilemeyeceğini söylemiş; kelamcılar da Hakkı bir yaratılmışa teşbihten tenzih edip başka bir yaratılmışa teşbihe intikal etmişlerdir.²⁴⁶ Ancak sonuçta, herkes, Hakk’ı kendi teorik düşüncesine göre nitelmiş ve kendi aklının inşa ettiği Hakk’a inanmıştır.

İbn Arabî, yorum-güç ilişkisi bakımından en ağır eleştirilerini ise fakihlere yöneltir. Onun hedefinde yer alan fakihler, dünyevi gayelere erişmek amacıyla şeriat bilgisini öğrenen, başka bir deyişle “bu dünyayı öbür dünyaya tercih eden”²⁴⁷ sözde âlimlerdir. İbn Arabî onlardan çoğunlukla “şekilci âlimler” (ulemai’r-rüsum) olarak söz eder. Bunlar, fıkıh ve diğer dini ilimleri zahiri olarak öğrenmiş ama İslam’ın daha bâtinî boyutlarını idrak edememiş âlimlerdir.²⁴⁸ Fakihlerin ürettiği fetvalar insanlar üzerinde hükmetme imkanı sağlar; böylece Allah onlara bu dünyada “iktidar”ı vermiş ancak onları ahiretten habersiz olanlar arasına katmıştır:

Allah ehli, Allah’ın bu dünyadaki iktidarı zahiri anlamları tercih eden şekilci alimlere sunduğunu ve verdikleri fetvalarla insanlara hükmetme imkanı sağlayarak onları "bu dünyanın zahiri anlamını bilen, ancak ahiretten habersiz olanlar (Rûm: 7) arasına kattığını gördü. Onlar Allah ehlini inkar ederken "iyi işler yaptıklarını sanıyorlar." (Kehf:104)²⁴⁹

²⁴³ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.1, s.87.

²⁴⁴ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.14, s.248.

²⁴⁵ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.10, s.209.

²⁴⁶ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.14, s.247.

²⁴⁷ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.2, s.349.

²⁴⁸ Chittick, **Sufi’nin Bilgi Yolu**, s.207.

²⁴⁹ Chittick, **Sufi’nin Bilgi Yolu**, s.286; İbn Arabî, **Fütûhât**, c.2, s.351. (Alıntıda, Chittick’in çevirisi tercih edilmiştir.)

İbn Arabî'nin şekilci âlimler olan fakihlere yönelik katı tutumunda, onların Allah ehline yönelik baskıcı tavırları da etkili olmuştur. İbn Arabî, "Allah kendi ehline karşı şekilci alimlerden daha katı ve şiddetli kimseleri yaratmadı." der. Allah ehli ile kastettiği, kendilerini ibadete adayan ve bilgisini Allah'tan alan kimselerdir. "Allah ehli karşısında şekilci âlimlerin durumu, peygamberlere karşı firavunların durumuna benzer."²⁵⁰ Bir başka yerde de fakihlerden "velilerin firavunları" ve "Allah'ın salih kullarının deccalleri" olarak söz eder.²⁵¹ Allah ehli, şekilci âlimlerin baskısından ve küfürle itham etmelerinden çekindikleri için görüşlerini açıkça ifade edemezler. Bu nedenle ayetlerin batınî anlamlarından söz ederken "tefsir" yerine "işaret" derler.²⁵² Şekilci âlimler, bilginin sadece öğrenme yoluyla olduğunu kabul ettikleri için Allah ehlini bilginler olarak kabul etmezler. Halbuki İbn Arabî'ye göre, bilgisini doğrudan Allah'ın bildirmesinden alan Allah ehli "fakih" ismine, şekli bilgi sahibinden daha layıktır.

İbn Arabî, güç peşinde koşan ve şeriatın yegane müfessiri gibi davranan²⁵³ fakihlerin varlığına rağmen, fıkıh ilminin ve onların içtihat faaliyetlerinin önemini her fırsatta vurgular. O kelamcılar hakkında, gereksiz tartışmalara girdiklerini düşündüğü için, "bir şehre tek bir kelamcı yeter" derken, dinin furû' (ameli, pratik) meselelerini bilen fakihlerin öyle olmadığını söyler. "İnsanlar şeriat bilginlerinin çok olmasına muhtaçtır."²⁵⁴ O'na göre, müçtehitler, yasa koymada "peygamberlerin vârisi"dir. Onların delilleri, kendileri için vahiy konumundadır.²⁵⁵ İbn Arabî, Hz. Peygamber'in "Bu ümmetin alimleri, diğer ümmetlerin peygamberi gibidir" dediğinin rivayet edildiğini aktarır. Allah, bu ümmetin alimlerine hükümlerde içtihat etme yetkisi vererek, içtihatlarında vardıkları hükümleri onaylamıştır.²⁵⁶ Buna göre, delile göre hüküm veren müçtehitler isabet ederse iki, yanılırsa bir sevap alır. Yani müçtehit, delile dayanarak yaptığı içtihadında gerçekte hatalı olamaz. Şeriat müçtehidin içtihat faaliyetini her türlü geçerli saymıştır. O halde içtihadî hükümler, Allah'ın hükmü olarak kabul edilir. Bu nedenle, İbn Arabî, delile dayanan müçtehidin hükmünü eleştirme hakkımızın olmadığını söyler. "Bir müçtehidi suçlayan insan, hiç kuşkusuz, hüküm yaptığı şeyde

²⁵⁰ İbn Arabî, **Fütühât**, c.2, s.348.

²⁵¹ İbn Arabî, **Fütühât**, c.2, s.125

²⁵² İbn Arabî, **Fütühât**, c.2, s.348

²⁵³ Chodkiewicz, s.49.

²⁵⁴ İbn Arabî, **Fütühât**, c.1, s.87

²⁵⁵ İbn Arabî, **Fütühât**, c.7, s.442; ayrıca bkz. c.12, s.298.

²⁵⁶ İbn Arabî, **Fütühât**, c.4, s.299,300.

Hakk'ı suçlamış demektir.”²⁵⁷ Müçtehit ancak bir başkasına göre hata eder; çünkü dayandığı deliller birbirinden farklılaşır. Ancak sonuç olarak her ikisinin de hükümleri geçerli ve doğrudur.²⁵⁸

“Bütün içtihatların doğru olması” İbn Arabî’ye göre, ilahi bolluk ve Allah’ın “iki şahsa tek bir sûrette tecelli etmemesi” ile alakalıdır. İlahi tecelli sürekli ve her an yeni bir sûrette olduğuna göre, farklı içtihat hükümlerinin hepsi de bir “bilgi” değeri taşır. Her müçtehit, Allah’a giden yolda özel bir yöneme sahiptir.²⁵⁹ İbn Arabî’ye göre hepsi de Hak’tır; çünkü Hakk’a giden yollar yaratıkların nefesleri sayısındadır.²⁶⁰ İbn Arabî, bir müçtehidin de her vakitte hatta her bir olayda verdiği hükmün değişebileceğini söyler. İmam Malik bu nedenle, herhangi bir olay hakkında fetva istendiğinde, eğer gerçekleşmemişse önceden sabit bir fetva vermeyi reddetmiş; ancak gerçekleşmişse delilin verisine göre fetva vermiştir.²⁶¹

İbn Arabî’ye göre, içtihatların farklılık göstermesi ve hepsinin de geçerli olması insanlar için bir “rahmet”tir. Onun fakihlere itirazı, ilahi rahmeti sınırlandırmaları ve tek bir hükmü sabitlemek istemeleri noktasındadır:

[Allah] bu noktadaki görüş ayrılığını, kulları için bir rahmet, kendilerini sorumlu saydığı hususta bir genişlik yapmıştır. Halbuki zamanımızdaki fakihler, (Allah’ın genişlik yaptığını) sınırlamış ve alimleri taklit edenler için şeriatin genişlettiği şeyleri daraltmışlardır. Taklitçi Hanefi mezhebinden ise, ona ‘işine geldiğinde Şafii’nin ruhsatını arama’ dedikleri gibi her mezhebin taklitçisine aynı şeyi söylemişlerdir. İşte bu, dindeki en büyük kısıtlama ve güçlüklerden biridir. Allah şöyle der: ‘*Allah size dinde güçlük yaratmamıştır.*’ [Hacc:78]²⁶²

Fakihler Allah’ın ilahi genişliğini sınırlarlar; bunu da kendi içtihatlarını/yorumlarını geçerli tek hüküm olarak sabitleyerek yaparlar. Allah, şeriatı “bütün içtihatları geçerli” sayarak genişletirken, şekilci âlimler onu daraltırlar. İbn Arabî, “katı mezhepçilik”i

²⁵⁷ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.3, s.107.

²⁵⁸ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.8, s.27.

²⁵⁹ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.2, s.311.

²⁶⁰ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.8, s.156.

²⁶¹ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.4, s.148.

²⁶² İbn Arabî, **Fütûhât**, c.3, s.240.

Hakk'ı sınırlamak olarak görür. Fakihlerin çoğu, belli bir mezhebin hükümlerini o mezhebi benimseyenler için bağlayıcı görür ve farklı mezheplerde ruhsat aranmasını yasaklar. Onlar, “farklı mezheplere uymak, dinle oynamaya yol açar.” der. İbn Arabî'ye göre bu, “kendi içtihatlarını din zannetmelerinden” kaynaklanmaktadır.²⁶³ Halbuki bu tutum, Ebu Hanife, İmam Malik, İbn Hanbel ve Şafii gibi imamların yolu değildir. Onlardan hiçbirisinin, herhangi bir kimseye ‘bizim görüşümüzle sınırlı kal’ ve verdiğim fetvada “sadece beni taklit et” dediği aktarılmamıştır.²⁶⁴

İçtihatlarını/yorumlarını dinin yerine ikame eden fakihler, ayetlerden kendi içtihatlarına göre hüküm çıkarmak için, zorlama te'villere yönelirler. Bu kelamcıların kendi akli delillerini esas alarak, Allah'ın ayetlerini ona göre te'vil etmelerine benzer. İbn Arabî, fakih ve kelamcılardan Hakk'ı kendi (akıl) terazileriyle ölçmek isteyenlerle, terazilerini Allah için ölçmede kullananları birbirinden ayırır. Ona göre daha da iyi olanı, terazilerini tamamen kırarak bilgiyi ilahi tecelliden alan Allah ehlinin tutumudur:

Bu fakih ve kelamcı Allah hakkında hüküm vermek üzere, ilahi mertebeye kendi kıstaslarıyla gelmişlerdir. Halbuki onları Allah Teala'nın kendilerine bu terazileri ancak Allah hakkında hüküm vermek için değil, Allah için hüküm vermek üzere verdiğini bilememişlerdir. Bu nedenle edepten mahrum kalmışlardır. Edepten mahrum kalanın cezası ise ledünni bilgiyi bilmemektir. Böyle birisi ise kendi işi hakkında basiret sahibi değildir... Bu bağlamda bir kısmı ilahi mertebeye girmiş ve terazisini kapıda bırakmıştır. Oradan çıktığında ise bu teraziyle Allah için ölçmek üzere alır. Böyle bir bilgin, teraziyle Allah'ın huzuruna giren kimseden hal bakımından daha iyidir. Fakat onun kalbi, içinde kendisine dönmek bulunursa, bıraktığı teraziye bağlıdır. Bu nedenle de düşüncesinin terazisine bağlı olduğu ölçüde amaçlanan bilgiden mahrum kalır. Bunun nedeni bıraktığı teraziye dönük ilgisidir. Bu kişiden daha iyi hal sahibi ise terazisini kıran kimsedir.²⁶⁵

²⁶³ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.10, s.310.

²⁶⁴ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.10, s.310,311.

²⁶⁵ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.10, s.208,209.

3.2. Muktedir/Sultan

[İbn Arabî, Abbasi Halifesi Ebu Cafer el-Mansur'a yapılan bir nasihattan söz ediyor:] Adam şöyle demiş: 'Ey müminlerin emiri! İnsanların din işlerinde kendilerine başvurulana birtakım alimleri vardır. Onlar dünya işlerinde güvenilen, dindar ve alim insanlardır. Onları yakın arkadaşların haline getir, onlar seni doğruya yöneltsin, kendileriyle istişare et, sana doğru yolu görüşü söylesinler.' Halife şöyle demiş: 'Onlara haber gönderdim, fakat onlar benden kaçtı.' Adam şöyle demiş: '*Onlar kendilerini senin yoluna zorlamandan çekinmişlerdir*. Sen kapını aç, perdeni kaldır, mazluma yardım et, zalimi korkut.'²⁶⁶ (Vurgu bize ait)

Yorum-güç ilişkisinin ikinci ayağını siyasi gücü elinde bulunduran "muktedirler" yani - bizim İbn Arabî'de ele alacağımız şekliyle- sultan/imam ve yöneticiler oluşturur. İbn Arabî, dini yorumlayan âlimlerin "güç istenci"ni ciddi bir tehlike olarak görürken, gücü elinde bulunduran siyasi otoritenin meşruluğunu ise hiçbir zaman tartışma konusu yapmamaktadır. Bununla birlikte, siyasi otoritenin âlimleri "kendi yoluna zorlama" tehlikesinin de farkındadır. Ulema-sultan ilişkisini problemlili kılan -bize göre- tam da bu husustur. Bu hususu açmadan önce, İbn Arabî'ye göre "imam"ın (devlet başkanının) ne ifade ettiğine bakmak gerekecektir. Ona göre, bir imam ve önder edinmek, doğal bir durum olmakla birlikte, aynı zamanda dini bir zorunluluktur. Bunun "dinin ayakta tutulması için" neden gerekli olduğunu İbn Arabî şu şekilde açıklar:

Allah dinin ayakta tutulmasını emretti. Dinin ayakta tutulması, insanların canları, malları ve aileleri hakkında güvende olmalarına bağlıdır. Onlar, birbirlerinin saldırılarından güvende olmalıdırlar. Böyle bir güvenlik imam olmadan gerçekleşemez. Sonra, otoritesinden korkulan ve bağışlaması umulan kişiye insanlar işlerini havale eder, onun etrafında toplanır. Daha önce kalpleri malları, canları ve aileleri hakkındaki korkuyla doluyken, imamın etrafında birleştiklerinde, kendilerini Allah'ın yapmakla yükümlü tuttuğu dini (yükümlülükleri) yerine getirmeye adanır. Bir vacibin

²⁶⁶ İbn Arabî, *Fütûhât*, c.18, s.404.

kendisiyle gerçekleştiği şey de vaciptir. Binaenaleyh imam edinmek, dini bir zorunluluktur.²⁶⁷

İbn Arabî'ye göre, hakiki anlamıyla hükümdar, Allah'tır (el-Melik). Yaratılmışın hükümdar olması Allah'ın bu imkanı vermesiyle gerçekleşir.²⁶⁸ Dolayısıyla, hükümdar, hükmetme yetkisini Allah'tan almaktadır. İbn Arabî, "Hükümdar yeryüzünde Allah'ın gölgesidir"²⁶⁹ der. "Halifeler, kulları içerisinde Allah'ın vekilleridir."²⁷⁰ Bu nedenle, hükümdarlara ve yöneticilere saygı göstermek Hakk'a saygının bir tezahürüdür.²⁷¹ İbn Arabî, Şâri'nin serbest bıraktığı alanda (mübah) devlet başkanının yasa koyucu yetkisi olduğunu söyler. Başkan (imam) herhangi bir mübahla ilgili hüküm verdiğinde, ona biat edenler için, mübah olan fiil "vacip" haline gelir ve onun emrine karşı gelmek haramdır. Allah "Sizden olan emir sahiplerine itaat edin." (Nisâ:59) demiştir. İmamın emrini yerine getiren kimse vacip sevabı kazanır. Burada devlet başkanı olan imam, -Şâri'nin emriyle- Şâri konumuna geçmiştir. "Hak bir insanı kendi yerine koyarsa, ona uymak gerekir."²⁷² Devlet başkanına itaatin zorunluluğu ancak Şeriat'ın yasakladığı haramlar konusunda ortadan kalkar.²⁷³

İbn Arabî, hükümdar-tebaa ilişkisini "el-Müzil" ilahi ismi üzerinden açıklar. Bu ismin hükmü "boyun eğdirme"dir. "Bir şeyin âmâde kılındığı kimselerin bir kısmını Allah yine el-Müzil ismiyle başkalarına âmâde kılmıştır. Âlem bize âmâde kılınmış olmakla birlikte, onun bir kısmının bir kısmına âmâde kılınmasının nedeni budur."²⁷⁴ İbn Arabî'ye göre bu ismin tecellisi dünya ve ahirette sürekli ve âleme nizam kazandıran en önemli isim de budur:

Bir dereceyle insanlar birbirine âmâde kılınır. Söz gelişi hükümdarlık, halkı kendi iradesine boyun eğdirmeyi gerektirir. Bunu ise kişisel maslahatını karşılamak üzere -ki buna gerek duyar- onları boyun eğdirmekle yapar. Halkın ve yönetilenlerin derecesi de kendilerini koruma, sıkıntıyı uzaklaştırma, düşmanlarıyla savaşıma, aralarında gerçekleşen

²⁶⁷ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.11, s.151,152.

²⁶⁸ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.12, s.306.

²⁶⁹ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.1, s.391.

²⁷⁰ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.18, s.300.

²⁷¹ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.16, s.185.

²⁷² İbn Arabî, **Fütûhât**, c.11, s.307.

²⁷³ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.18, s.294.

²⁷⁴ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.9, s.154,155.

hasımlaşmalarda ve hak arayışlarında hüküm vermek üzere hükümdarı boyun eğdirirler. Bu ise zelil yapma değil, kıyam (başa geçirme) âmâdeliğidir. Bunu ise halk veya hükümdar olma derecesi meydana getirir. İlahi isimlerden el-Müzil, her iki tarafta da hüküm sahibidir.²⁷⁵

Söz konusu durum hükümdar ve tebaa arasında karşılıklı muhtaçlık ilişkisine işaret eder. Bu muhtaçlık nedeniyle, “Efendi bir dereceyle kulu boyun eğdirirken köle de efendisini boyun eğdirir.” Çünkü efendinin “efendiliğini” sürdürebilmesi için kölenin varlığı şarttır. İbn Arabî, “bu bilgi, efendiyi köleye, köleyi efendiye katar.” der.²⁷⁶ Hükümdar, tebaası karşısında aynı zamanda “mamlük”, “köle” konumundadır. O, “güçlü haldeyken zayıf, katı iken yumuşak, zayıflık içinde güçlü” olandır. Efendi kölesine yani yönettiklerine hizmet etmeyi bırakırsa, “efendilik” mertebesine haksızlık etmiş olur. Dolayısıyla, efendi tebaasına hizmet ediyor görünürken aslında sadece kendisine hizmet etmektedir.²⁷⁷ Yönettiklerinin işini zorlaştıran hükümdar, kendi iktidarının aleyhine çalışır, onlara yumuşak davranan ise, hükümdar olarak kalır. Başka bir ifadeyle “kölesini öldüren efendi, efendiliğini öldürmüş demektir.”²⁷⁸

İbn Arabî, bir hükümdarın halkına hizmet etmesinin ve yumuşak davranmasının kendi iktidarının lehine olduğunu belirtmekle birlikte, hükümdarın “âdil” veya “zalim” olmasının ona itaat edilmesi gerektiği hükmünü değiştirmeyeceğini belirtir. Hükümdardan kaynaklanan maslahat, ondan gelebilecek zulümden daha fazladır. Dolayısıyla siyasi otoritenin varlığı “maslahat” açısından her zaman daha iyidir.²⁷⁹ Hükümdar âdil de olsa zalim de olsa (itaat) hükmü aynıdır. İbn Arabî’nin ifadeleriyle, “Allah bize kimsenin ona itaatsizlik yapmamasını emretmiş, hükümdarlardan adil olanın hem kendine ve hem bize yarar sağladığını, zalim olanların ise, kendi aleyhine çalışırken bizim lehimize davrandığını bildirmiştir.”²⁸⁰

Allah alemdeki tahakkümü, mutlu kıldığı kimselere olduğu kadar, bedbaht yaptığı müminlere de havale etmiştir. Bununla birlikte Hak, bize bedbaht olanları dinlemeyi ve onlara itaatten çıkmamayı da emretti. Şâri’

²⁷⁵ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.9, s.155.

²⁷⁶ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.156,157.

²⁷⁷ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.17, s.304.

²⁷⁸ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.14, s.348.

²⁷⁹ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.18, s.280; c.13, s.44.

²⁸⁰ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.11, s.304.

‘Hükümdar haksızlık yaparsa lehinize, onların aleyhinedir’ demiştir. İşte bu, bir şeref hali değil, sınama halidir. Çünkü hükümdar, davranışlarında bir aldanma ve tereddüt üzerindedir.²⁸¹

Sultanın/hükümdarın otoritesine ve “gücüne” yapılan bu vurgu, aynı zamanda dini yorumlayanlarla iktidar sahiplerinin ilişkilerinin neden sıkıntılı bir durum olduğunu da açıklar. Bu ilişki, yorumun üretilme sürecini etkileyeceği gibi, hangi yorumun geçerli olacağı yani sabitleneceği konusunda da belirleyici olacaktır. İbn Arabî’ye göre, “hükümdarlarla arkadaşlık”²⁸² sakınılması gereken bir ilişkidir. Çünkü “otoritesi kılıca bağlı olan, âdil davransa bile korkutucudur.”²⁸³ O, “Allah Kur’an vasıtasıyla saptırmadığını hükümdar vasıtasıyla saptırır.”²⁸⁴ der. Bu özellikle âlimler için bir uyarıdır. İbn Arabî, âlimlerin hükümdarın emirlerine itaat etmesi gerektiğini söyler; ancak onlarla arkadaşlıktan sakınmalarını tavsiye eder: “Hükümdarlarla arkadaşlıktan kendini uzak tut. Hükümdarlarla içli dışlı olursan işin zorlaşır, Onu bırakırsan seni zelil eder.”²⁸⁵ Özellikle de zalim yöneticilerden şerhlerinden emin olmak için uzak durulmalıdır. İbn Arabî’ye göre, âlimin hükümdarlarla arkadaşlık etmesi, ancak, “müslümana fayda verecek veya bir mazlumdan zulmü uzaklaştıracak ya da hükümdarı Allah katında bedbahtlığa yol açacak bir işi yapmaktan alıkoyacaksa”²⁸⁶ uygun olur.

3.3. Ulema-Sultan İlişkisi

Hevânın rüzgarı nefslerini ele geçirin ve ulema sultanların mertebelerine göz diktiğinde, apaçık yolu terk edip uzak ve zorlama te’vile yönelirler. Böylece onlar, içlerindeki hevaya uygun olarak yöneticilerde bulunan kişisel arzuların yolunda yürümeye başlarlar. Sultanlar ve yöneticiler de kendileri için şeriatın emirlerinden destek almış olurlar. Fakihin yaptığı te’vile kendisi inanmamasına rağmen öyle bir fetva vermiş olması mümkündür. Biz bunun gibi birçok fakih ve kadı gördük (...) Bir fakihin fetvası olmadan tek bir zulüm olmaz!²⁸⁷

²⁸¹ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.8-133.

²⁸² İbn Arabî, **Fütûhât**, c.18, s.317.

²⁸³ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.17, s.362.

²⁸⁴ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.17, s.316.

²⁸⁵ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.18, s.335.

²⁸⁶ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.18, s.294.

²⁸⁷ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.11, s.121; Chittick, **Sufi'nin Bilgi Yolu**, s.238 (Alıntıda Chittick'in tercümesi verilmiştir.)

İbn Arabî ulema ile sultanlar arasındaki ilişkiye dikkatimizi çeker; ki bizim de vurgulamak istediğimiz husus, bu ilişki sırasında ortaya çıkan fetva/hüküm yani “yorum”dur. Bu ilişkinin bir ucunda, yorumlama faaliyetinde bulunan ve bilgiyi üreten âlimler, diğer ucunda da sahip olduğu “güç” nedeniyle bu faaliyeti yönlendirip “sabitleme” imkanına sahip hükümdar/sultan vardır: “Ulema sultanların mertebesine göz diktiğinde uzak ve zorlama te’vile yönelir.” Böylece “sultan ve yöneticiler de kendileri için şeriatın emirlerinden destek almış olurlar.” Burada “yorum/te’vil” her iki taraf için de dünyevi gücün ortaya çıkmasında önemli bir araç olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla yorumlama/te’vil faaliyeti, iktidar ilişkilerinden bağımsız düşünülemez.

Te’vil eden âlim, yorumunu akli delillerle temellendirir. Ancak akıl, İbn Arabî’ye göre bilgiye ulaşmada güvenilir bir kaynak değildir. Çünkü, “hevanın akılda gizli bir tesiri ve hükmü vardır.”²⁸⁸ Başka bir deyişle, aklın Hakk’ın bilgisine ulaşma arzusu, dünyevi gayelerden bağımsız değildir. “Aklını, nazari düşüncesini ve kendi delilini şeriata hakim kılmaya kalkan, kendine karşı samimi davranmamış demektir.”²⁸⁹ İbn Arabî, iktidar sahiplerinin arzusuna göre hareket eden ve dünyevi bir gayeyle hüküm veren bir fakihin “te’vil”i nasıl bir araç olarak kullandığını şu şekilde anlatır:

Bilmelisin ki, Allah şeytana hayal mertebesine girme gücü vermiş, hayal mertebesinde kendisine bir otorite vermiştir. Şeytan, bir fakihin arzusuna uyarak Allah nezdinde bir işe yöneldiğini görünce, ona garip bir te’ville amelini süsler. Bu sayede kendi aklınca güzel bulacağı bir yönü o fiilde fakihe gösterir ve şöyle der: “Birinci nesil kendi görüşleriyle Allah’a ibadet etmiş, alimler hükümlerde kıyas yapmış, eşyanın illetlerini çıkartmışlar, onları elemişler ve hakkında susulan konularda nas bulunan hususlarda verilen hükme göre hüküm vermişlerdir. Bunu ise, her ikisini birleştiren illete göre yapmışlardır. İlet onun istinbatının bir neticesidir.” Şeytan fakihe yolu hazırladığında, fakih arzusuna ve şehvetine -kendi inancına göre- şeri bir yoldan yönelir. İşte fakih kendisinin veya hükümdarın nefsanî arzusunun bulunduğu bütün konularda böyle hareket ederek, peygamberin hadislerini

²⁸⁸ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.18, s.86.

²⁸⁹ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.17, s.175.

reddeder... Gerçekte onlardan hiçbirisi, mezhebine bağlı olduğunu iddia ettiği İmam'ın mezhebine bağlı değildir. Binaenaleyh (taklitçilik yaparken) şeriat, arzular nedeniyle geçersizleşmiştir.²⁹⁰

İbn Arabî, şekilci âlimlerin “makam sevgisi, başkanlık duygusu, Allah'ın kullarının önüne geçme ve sıradan insanların onlara muhtaç olduğunu görme arzusu” ile hareket ettiklerini söyler. Onlar, “kadılık, şahitlik, muhtesiplik, müderrislik görevlerine talip olan” fakihlerdir.²⁹¹ İbn Arabî bu fakihlerin durumunu çarpıcı bir şekilde tasvir eder:

Onların içinde dinin hükümlerine riayet edenler, cübbelerinin eteklerini toplayarak insanları çekingen bir halde çaktırmadan gözlerler, onları gören insan zikrettiklerini zannetsin diye dillerini sürekli oynatırlar. Konuşurken anlaşılmasız kelimeler kullanırlar ve lafi dolandırırlar ve kendilerini beğenme arzusu onlara hakimdir. Kalpleri ise kurtların kalbi gibi (hırsıyla doludur). Allah böyle insanlara bakmaz. Onların içinden şeytanın arkadaşı olanların değil, dindarların hali böyledir! Allah'ın böyle insanlara hiçbir ihtiyacı yoktur.²⁹²

İbn Arabî'ye göre akılcı düşünürler (nazar ehli), Allah'ın dini hakkında fetva veren fakihlerden de daha kötü durumdadır. Çünkü fakihler, az da olsa kuşkulu şeylerden kaçınma duygusuna sahiptir. İbn Arabî'nin sözünü ettiği akılcılar ise, “düşüncelerini öncekilerden ortaya çıkan lafızları anlamada harcayıp, onları söyleyenlerin lafızlardan çıkardığı gerçekten bîhaber olan vesveseli, cedelci ve konuşkan insanlar”dır. Onlar dinle alay eder ve Allah'ın kullarını hafife alırlar. Kendileriyle beraber olan ve onların yöntemlerini kullananlardan başkasını önemsemezler. İbn Arabî onlar hakkında “kalplerini dünya sevgisi, makam ve başkanlık sevdası kaplamıştır” der. “Onlar bilgiyi zelil ettiği gibi Allah da kendilerini zelil etmiş, onları değersizleştirmiş, küçültmüş, *cahil vali ve hükümdarların kapısına muhtaç etmiş, bu kez hükümdar ve valiler de onları hor ve zelil etmiştir.*”²⁹³

²⁹⁰ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.11, s.112.

²⁹¹ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.13, s.87.

²⁹² İbn Arabî, **Fütûhât**, c.13, s.87.

²⁹³ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.3, s.34.

Diğer taraftan hükümdar ve sultanlar da “mevki peşinde olan, yöneticilerin arzularıyla uyumlu hareket eden” bu âlimleri destekler. Böylece kendi iktidarlarına ve gerçekleştirdikleri faaliyetlere şeriatın emirlerinden destek sağlamış olurlar. İbn Arabî, “Onların büyük bir kısmı, kendi üzerlerine yüklenmiş meşguliyetten dolayı hakikatleri müşahade edemedikleri için bu “sözde alimleri” takip ederler. Az bir kısmı da bu âlimlerin hükümdarların istekleri doğrultusunda şeriata aykırı fetvalar verdiklerini bildikleri halde desteklemeyi sürdürürler.”²⁹⁴ der. O, bu sultanlardan biriyle yaptığı görüşmede sultanın kendisine söylediklerini şu şekilde aktarır:

“Memleketimde ve sultanlığında olup biten kötü şeylerden (münkerat) ve kötülüklerden (zulüm) senin haberin yok. Allah için ben de senin inandığın gibi inanıyorum, fakat değerli dostum, Allah’a yemin olsun ki *bir fakihin fetvası olmadan tek bir zulüm olmaz*. Bunlardan birinin kendi el yazısıyla verdiği fetva elimde. Allah onlara lanet etsin!”

Sultan bana, “Falanca isimli fakih Ramazan ayında değil, yılda bir ay oruç tutmanın farz olduğuna ve bu ayı kendim seçebileceğime dair bir fetva verdi” dedi. Bu fakih memleketin dinde ve zahidlikte önde geleniydi. “Ona içimden lanet ettim, ama kendisine bunu göstermedim. O şöyle kötü, böyle alçak bir insandır” dedi ve onu zikretti. Allah onların hepsine merhamet etsin.²⁹⁵ (vurgu bize ait)

Anlamın çoğulluğuna rağmen, herhangi bir yorumun/hükümün sabitlenmesi iktidar ilişkileri ile açıklanabilir. Başka bir ifadeyle, iktidar tarafından desteklenen yorum tek geçerli yorum olarak sabitlenir ve diğer yorumlar “bâtıl” görülerek, inkar edilir. İbn Arabî bunu, fukaha ve onları destekleyen hükümdarların “Allah ehli”ne (veliler/sufiler) olan tutumları üzerinden ortaya koyar. Allah dostları, indirilmiş kitapların ve peygamberlerin bildirdiği şekilde Allah hakkında konuşmaktan çekinirler. Onları bu şekilde konuşmaktan alıkoyan şey, “onları duyan fakihlerin ve yöneticilerin insafsızlığıdır. Onlar peygamberin Allah hakkında getirmiş olduğu bilginin benzerini getireni hemen tekfire koşarlar.”²⁹⁶ Ârif, insanlara Allah’ın bildirmesinden bahsettiğinde

²⁹⁴ İbn Arabî, *Fütûhât*, c.2, s.329.

²⁹⁵ İbn Arabî, *Fütûhât*, c.11, s.121; Chittick, *Sufi’nin Bilgi Yolu*, s.238 (Alıntıda Chittick’in tercümesi verilmiştir.)

²⁹⁶ İbn Arabî, *Fütûhât*, c.2, s.329; Chittick, *Sufi’nin Bilgi Yolu*, s.108,109.

(keşf), İbn Arabî'ye göre içlerinden bir fakih mutemelen şöyle der: “Bu adam nebilik iddia etmektedir veya akıl hastalığına tutulmuştur. Dolayısıyla ya zındıktır -ki böyleyse öldürülmelidir- veya delirmiştir ve artık muhatabımız değildir.”²⁹⁷ Şer’î hükümleri Allah’ın bildirmesiyle bildiğini söyleyenler, şekilci âlimlere göre, hayal gücü bozulmuş bir delidir. Ancak, eğer bu kimse (ârif), “mal ve otorite sahibi olursa, malına duydukları tamahkarlıkları nedeniyle veya otoritesinden korkarak ona boyun ederler; içleri ise böyle insanları inkar eder.”²⁹⁸

Şekilci âlimler “zevk ve tecrübe” yolundan mahrum olmaları ve çekememezlikleri nedeniyle ârifleri inkar ederler. İnsanların bir kısmı da fakihleri taklit ederek, Allah ehline yönelik bu tepkide onlara uymuştur. Hükümdarlar da, bu konuda şekilci âlimlere destek olur. İbn Arabî, hükümdarların az bir kısmı bundan müstesnadır, der; çünkü onlar, “şekilci âlimlerin ihtiyaçları olmadığı halde dünya malı, makam ve başkanlık sevdası peşinde koşup caiz olmayan işlerde hükümdarların arzuları doğrultusunda fetva verdiklerini görünce onları kınamıştır.” Ancak yine de hükümdarların çoğu şekilci âlimleri destekler. Allah’ı bilenler (ârifler) ise, hükümdarların çoğunun horlaması ve baskısı altında kalmıştır. İbn Arabî onların durumunu “kavminin yalanladığı ve tek bir insanın bile kendisine inanmadığı peygamberlere” benzetir.²⁹⁹

İbn Arabî, “Mehdî” ortaya çıktığında, onun yegane düşmanı fakihler olacaktır, der. Bunun sebebini anlamak için, Mehdî’nin İbn Arabî’ye göre kim olduğuna bakmak gerekir: “Mehdî elinde hakikat kılıcı bulunan ve medeni siyasetin sahibidir.”³⁰⁰ Dolayısıyla Mehdî, zamanında hüküm verme ve yönetme yetkisini elinde bulunduracak yegane otorite sahibi olacaktır. İbn Arabî’ye göre, mehdî verdiği hükümde hata etmez; onun hükmü peygamberin hükmüdür.³⁰¹ O, mezhepleri ortadan kaldırır ve geriye dinin kendisi kalır. Onun düşmanları ise “içtihat ehli alimlerin taklitçileri”dir. Çünkü, Mehdî’den sonra, onların bir otoritesi kalmayacak ve hüküm verme konusundaki imtiyazlarını kaybedeceklerdir. Onlar, Mehdî’nin, imamlarından farklı hükümler verdiklerini görünce, ona düşman kesilirler. Ancak aynı zamanda onun otoritesinden

²⁹⁷ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.13, s.110.

²⁹⁸ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.13, s.87.

²⁹⁹ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.2, s.329,330; Chittick, **Sufi’nin Bilgi Yolu**, s.108,109.

³⁰⁰ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.13, s.66.

³⁰¹ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.13, s.86.

korktukları ve iktidarından pay almak istedikleri için, istemeden de olsa boyun eğlerler.³⁰²

İmam Mehdi ortaya çıktığında onun yegane açık düşmanı fakihlerdir, çünkü Mehdi'den sonra onların başkanlığı kalmayacağı gibi sıradan insanlardan da ayrılmazlar. Ayrıca pek azı dışında, onların hükümler hakkında da bir bilgileri kalmaz ve İmam'ın varlığıyla birlikte hükümlere dair görüş ayrılıkları âlemden kalkar. Kılıç Mehdi'nin elinde olmasaydı, fakihler onun öldürülmesi için fetva verirlerdi. Fakat Allah Mehdi'yi kılıç ve kerem özelliğiyle izhar etmiştir. Böylece fakihler ondan hem beklenti içine girerler ve hem de korkarlar ve inanmadıkları halde hükmünü kabul ederler; hatta kabul ettikleri hükmün zıddını içlerinde saklarlar. Nitekim Hanefi ve Şafiiler hakkında görüş ayrılığına düştükleri hususta böyle yaparlar. Onların Acem şehirlerinde muhalif mezhep mensuplarını öldürdükleri, aralarındaki çatışmalarda pek çok insanın öldüğü ve Ramazan ayında savaşta güçlü olabilmek için orucu bozdukları aktarılmıştır. Böyle kimseler söz konusu olunca, Mehdi İmam kılıçla onları ezmeyecek olsaydı, onu dinlemez ve zahirde bile kendisine itaat etmezlerdi. Nitekim onlar, kalpleriyle Mehdi'ye itaat etmezler; aksine mezheplerinin dışındaki bir hükümle onlar hakkında hüküm verince Mehdi'nin bu hükümde delalet içinde olduğunu iddia ederlerdi.³⁰³

İbn Arabî'nin fukahanın Mehdi'ye karşı alacakları muhtemel tavrına yönelik bu sert değerlendirmesi, kendi zamanında ulema-sultan ilişkisini nasıl gördüğünü de göstermektedir. O, sultanlarla yakın ilişki içinde olan âlimleri, dünyevi güç peşinde koşmak ve bu uğurda dini metinleri “te'vil” ederek tahrif etmekle suçlamaktadır. Onları “dini dünya karşılığında satanlar” olarak görür.³⁰⁴ Söz konusu âlimlerin, hükümdarların arzusuna göre hareket etmeleri hem onlardan beklenti içinde olmaları, hem de otorite tarafından cezalandırma korkusu nedeniyledir. Ortaya çıkan yorum ise, hem “rıza dayalı” hem de “zorlama”nın bir sonucudur.³⁰⁵ Burada son olarak şu hususa da

³⁰² İbn Arabî, **Fütûhât**, c.13, s.65.

³⁰³ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.13, s.86,87.

³⁰⁴ İbn Arabî, **Fütûhât**, c.18, s.406.

³⁰⁵ bkz. Balci, “Knowledge, Repetition and Power in Ibn al-‘Arabi’s Thought” s.45,46.

değınmek gerekir: Her ne kadar İbn Arabî, burada söz konusu âlimlerin açıkça “niyetini” de sorgulayıp onların dünyevi gayelere ulaşmak için te’vil’i bir araç olarak kullandıklarını söylese de, bu, iyi niyetle yapılan yorumlama/te’vil’in güç ilişkilerinden bağımsız olduğu anlamına gelmez. Zira, “niyet” her zaman önemli bir faktör olmakla birlikte, İbn Arabî’ye göre akla dayalı yorumlama/te’vil’i asıl problemli kılan husus, onun “keyfiligi”³⁰⁶ ve yönlendirilmeye açık olmasıdır.

³⁰⁶ İbn Arabî’de tekrarın/bilginin keyfiligi hakkında bkz. Balcı, “A Sufi Alternative to Causation”.

SONUÇ

Bu çalışmanın temel hedefi, İbn Arabî düşüncesinin, yorum-güç ilişkisi meselesinde verimli bir tartışma zemini sunabileceğini göstermektir. Giriş'te de belirttiğimiz gibi, İbn Arabî'nin basitçe “postyapısalcı bir versiyonunu”³⁰⁷ sunmaktan kaçınarak, mümkün olduğunca İbn Arabî'nin kendi kavramlarında ve onun varlık-bilgi tasavvurunda bu fikrin izini sürmeye çalıştık. Bu nedenle öncelikle, “ilahi tecelli” üzerine temellenen âlem tasavvurunda, İbn Arabî'nin varlık-bilgi-hakikat ilişkisini nasıl kurduğunu anlamaya çalıştık. Sonraki aşamada, âlemdeki “tekrarlanamazlık” ilkesinin epistemolojik sonuçlarını takip ettiğimizde, “tekrar”ın aklın sınırlaması ve sabitlemesi ile mümkün olduğu ve bu sınırlama-sabitlemenin de bizi güç ilişkilerine götüreceği sonucuna ulaştık. Başka bir ifadeyle, İbn Arabî'nin, rasyonel yorumlama (te'vil) sonucu üretilen “bilgi”ye olan itimatsızlığını ve sınırlı ve sabit Hak tanımlamalarına dayalı teolojilere karşı eleştirel duruşunu, “yorum-güç” ilişkisi üzerinden anlamayı denedik. Yorumun “güç” ile olan ilişkisini ve iktidar ilişkilerinin yorumlama faaliyetini nasıl etkileyebileceğini de, İbn Arabî'nin âlimlere yönelik eleştirilerinden ve ulema-sultan ilişkisine dair söylediklerinden yola çıkarak değerlendirdik.

Bu aşamaları tek tek ele almak, varmak istediğimiz sonucu daha anlaşılır kılacaktır.

i. Âlem, Allah'ın tecellisidir: İbn Arabî, gerçek anlamda “varlık”ı Allah'a izafe ederek, âlemi ontolojik olarak O'nun tecellisi olarak konumlandırır. Âlemin tecelli olması ise; hem Hak ile olan ilişkisine hem de onun varoloşsal olarak “aradılığına” (berzah) işaret eder. Âlem, mutlak hakikat karşısında “hayal”e karşılık gelmektedir. Bütün bunlarla birlikte değerlendirildiğinde “tecelli” olmanın bilgi-hakikat ilişkisi açısından sonuçlarını ise şöyle yorumlayabiliriz: Bilinen her şey Hak'la ilişkilidir, hatta bilinen sadece O'dur. Dolayısıyla İbn Arabî, en başından “hakikat”ın sadece bizim tarafımızdan üretilen bir kurgudan ibaret olamayacağını söyler. Ancak Hakk'ın zâtı hiçbir şekilde bilgimize konu olamaz; biz hiçbir zaman “Mutlak Hakikat”ın bilgisine ulaşamayız. İbn Arabî, âlemin “berzaha” oluşundan yola çıkarak, her türlü “mutlaklık” iddiasına karşı çıkar. Bu sadece bilgimizin sınırını göstermez, aynı zamanda bilgide bir tür “izafilik” olduğuna da

³⁰⁷ Ian Almond da, İbn Arabî ve Derrida'yı birlikte okuduğu eserinde aynı endişeyi dile getirir. Bununla ilgili olarak bkz. Almond, s.15.

işaret eder. Yani, “gerçekliği tanımlamaya çalışan her formül sınırlı ve “izafi” bir duruş noktasıyla mukayyet olacaktır”.³⁰⁸ Yine de bütün bu “izafi duruşlar” da İbn Arabî’ye göre nihayetinde Hakk’ın bir tecellisidir. Bu nedenle İbn Arabî, eşyanın (hakiki) bilgisine “ya o ya da bu” şeklinde ikili karşıtlıklarla değil, “hem o hem bu” yaklaşımıyla ulaşılabileceğini söyler.

ii. Tecellide tekrar yoktur. Hakk’ın sonsuzluğunun bir sonucu olarak, âlemde “tekrar” eden hiçbir şey yoktur. “Tekrarlanamazlık” ilkesi ile İbn Arabî; sürekli değişen, halden hale giren ve her an yeniden yaratılan dinamik bir âlem anlayışı ortaya koymaktadır. Bu ontolojik varsayım, çok temel bir epistemolojik problemi beraberinde getirir: Âlemde tekrar eden hiçbir şey yoksa, nasıl oluyor da eşyaya yönelik sabit ve tekrarlanabilir fikirlere sahip olabiliyoruz? İbn Arabî, burada “tekrar”ın akılla olan ilişkisine dikkatimizi çeker. Yani, akıl; sınırlar, sabitler ve tekrarı üretir. Bu aynı zamanda rasyonel bilginin bir “yorumlama” olduğunu gösterir.

iii. Tekrarlanamazlık anlamın da çoğulluğunu gerektirir. İbn Arabî’ye göre, Hakk’ın sonsuzluğu ve tekrar edilemezliği anlamın da çoğulluğunu gerektirir. Ancak, akıl, anlamı kendi yorumuyla sınırlar. Bu durum, “ya o ya da bu” şeklindeki ikili karşıtlıkları; öteki yorumları “inkar”ı beraberinde getirir. İbn Arabî, Hakk’ı sınırlama ve tanımlama teşebbüslerinde yani Hakk’ın rasyonelleştirilmesi çabalarında büyük bir tehlike görür. Çünkü bu çaba, ona göre, “güç istencinden” ve dünyevi gayelerden bağımsız değildir. Sınırlama ve sabitleme “güç”le doğrudan ilişkilidir.

iv. Yorumlama faaliyeti (te’vil), güç ilişkilerinden bağımsız değildir. İbn Arabî’ye göre akla dayalı yorumlamalar, iktidar ilişkilerinin etkisine açıktır. Âlimleri şu ya da bu yoruma yönelten nedir? Herhangi bir yorum nasıl sabit bir hükme dönüşür? Bu soruların cevabı iktidar ilişkilerinde açığa çıkacaktır. Güçlü (muktedir), yorumun üretilme sürecini yönlendirir; diğer taraftan kendi meşruiyetini de bu yorum/te’vil üzerinden kurar. Yorumlayanlar açısından baktığımızda ise; güç istenci ile hareket eden âlimler, gerekirse zorlama te’villere yönelerek yorumu bir araç olarak kullanırlar.

Akla dayalı yorumlamaların iktidar ilişkilerinin etkisine açık olduğunu söyleyen İbn Arabî, bize çözüm olarak ne sunar? Bilgiye ulaşmada, bilgi/güç ilişkilerinin etkisinden

³⁰⁸ Chittick, *Sufi’nin Bilgi Yolu*, s.65.

kurtulmak mümkün müdür? İbn Arabî'nin söylemiyle buna “hem evet hem de hayır” şeklinde cevap verebiliriz. Mümkün değildir; çünkü insan hiçbir zaman saf, mutlak hakikatin bilgisine ulaşamaz. Ancak bu, bilginin peşinden gitmekten vazgeçmemiz gerektiği anlamına gelmez.³⁰⁹ Eğer bilginin güçle olan ilişkisinden söz ediyorsak, söz konusu güç ilişkilerinin çözümlenmesi, içine düştüğümüz yanılısamalardan bir nebze de olsa (ama asla tam olarak değil) kurtulma imkanı sağlayabilir.³¹⁰ Zira, bilgi/güç ilişkilerine işaret eden düşünürlerin, temelde vurgulamak istedikleri tam da bu husustur. Bununla birlikte, İbn Arabî bize bundan daha fazlasını söyler: O'nun aklın sınırlılığını ve yanılısamalara açık olmasını ısrarla hatırlatmasının sebebi, bilmenin “ilahi bilgi” ile desteklenmesi gerektiğini vurgulamak içindir.

³⁰⁹ Chittick, **Sufi'nin Bilgi Yolu**, s.180.

³¹⁰ bkz. Recep Alpyağıl, **Kimin Tarihi Hangi Hermenötik? Kur'an'ı Anlama Yolunda Felsesî Denemeler-1**, İstanbul: İz Yay., 2013, s.143.

KAYNAKÇA

Kitaplar

- Addas, Claude. **İbn Arabi: Kibrit-i Ahmer'in Peşinde**. Atila Ataman (çev.). 3. Basım, İstanbul: Gelenek Yay., 2004.
- Affî, Ebu'l- Alâ. **Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar**. Ekrem Demirli (çev.), 4.Basım. İstanbul: İz Yay., 2011.
- Affî, Ebu'l-Alâ. **İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler**. Ekrem Demirli (çev.), 2. Basım. İstanbul: İz Yay., 2011.
- Affî, Ebu'l-Âla. **Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi**, Mehmet dağ (çev.), 2. Basım, İstanbul: Kırkambar Yay., 1999.
- Almond, Ian. **İbn Arabî ve Derrida: Tasavvuf ve Yapısöküm**. Kadir Filiz (çev.), 2. Basım. İstanbul: Ayrıntı Yay., 2016.
- Alpyağıl, Recep. **Derrida'dan Caputo'ya Dekonstrüksiyon ve Din**. 3. Basım. İstanbul: İz Yay., 2017.
- Alpyağıl, Recep. **İbn Arabî ve Derrida ve Mevlânâ ve Başkaları Üzerine Mülammâ Düşünceler I**. 1. Basım. İstanbul: İz Yay., 2018.
- Alpyağıl, Recep. **Kimin Tarihi Hangi Hermenötik? Kur'an'ı Anlama Yolunda Felsefî Denemeler-1**. İstanbul: İz Yay., 2013.
- Chittick, William C. **Hayal Âlemleri: İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi**. Mehmet Demirkaya (çev.). 4. Basım. İstanbul: Kaknüs Yay., 2016.
- Chittick, William C. **İbn Arabî: Giriş Kitabı**. Kadir Filiz (çev.). 2. Basım. İstanbul: Nefes Yay., 2018.
- Chittick, William C. **Sufi'nin Bilgi Yolu: İbn-i Arabî'nin Metafizikinde Hayal**. Ömer Saruhanlıoğlu (çev.), 1.Basım. İstanbul: Okuyan Us Yay., 2016.
- Chodkiewicz, Michel. **Sahilsiz Bir Umman: Hakikat, Şeriat ve İbn Arabî**. 1.Basım. İstanbul: Nefes Yay., 2015.
- Corbin, Henry. **Bir'le Bir Olmak: İbn Arabî Tasavvufunda Yaratıcı Muhayyile**. Zeynep Oktay (çev.), 2. Basım. İstanbul: Pinhan Yay., 2015.
- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa. **İbn Arabî'de Ma'rifetin İfadesi**. 2. Basım. İstanbul: İnsan Yay., 2011.
- Demir, Osman. **Kelamda Nedensellik: İlk Dönem Kelamcılarında Tabiat ve İnsan**. 1. Basım. İstanbul: Kasık Yay., 2015.

- Demirli, Ekrem. **İbnü'l-Arabî Metafizigi**. 1.Basım. İstanbul: Sufi Kitap, 2013.
- El-Hakîm, Suad. **İbnü'l-Arabî Sözlüğü**. Ekrem Demirli (çev.), 1. Basım. İstanbul: Alfa Yay., 2017.
- Izutsu, Toshihiko. **İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar**. 4. Basım. İstanbul: Kaknüs Yay., 2005.
- İbn Arabî, Muhyiddin. **Fusûsu'l-Hikem**. Ekrem Demirli (çeviri ve şerh). 2. Basım. İstanbul: Kabalıcı Yay., 2016.
- İbn Arabî, Muhyiddin. **Fütûhât-ı Mekkiyye**. Ekrem Demirli (çev.), İstanbul: Litera Yayıncılık, Cilt. 1-18, 2014-2016.
- Karadaş, Cağfer. **Sûfî İtikadı**, 3. Basım. İstanbul: Nizamiye Akademi, 2017.
- Karadaş, Cağfer. **Muhyiddin İbn Arabî ve Düşünce Dünyası**. 1. Basım. Ankara: Otto, 2018.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. **Üç Müslüman Bilge: İbn Sînâ, Suhreverdî, İbn Arabî**. 4. Basım. İstanbul: İnsan Yay., 2009.

Sürelî Yayınlar

- Affî, Ebu'l- Alâ. "İbn Arabî İle İlgili Araştırma Serüvenim". **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**. Abdullah Kartal (çev.). sayı:9, c.9, 2000, ss.697-714.
- Alpyağıl, Recep. "Alıntılanabilirlik" ve "Şeyleri Yeniden Yaratma": İbn Arabî Bilgeliğinden Derrida'ya Uzanan Yol" **Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, yıl: 9, sayı: 21, 2008, ss. 283-296.
- Balcı, Ali. "Knowledge, Repetition and Power in Ibn al-'Arabi's Thought: Some Preliminary Comments on Methodology". **All Azimuth**. Vol.4, Nu.1, Jan. 2015, pp. 39-50.
- Balcı, Ali. "A Sufi Alternative to Causation: In Search of a Method for Studying Power/Knowledge". **Workshop: Sufism as an Alternative Philosophical Foundation for a Global International Relations Theory**. Kate Hamburger Kolleg/Center for Global Cooperation Research, 16-17 October 2017, Duisburg, Germany
- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa. "Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö.638-1240)'ye Göre Hayal ve Düzeyleri". **Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**. Sayı.10, 2003, ss. 299-330.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. "İbn Arabî'ye Göre Te'vil ve Mârifet". Semih Ceyhan (çev.), **Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**. Sayı.26, (2/2010), ss. 253-286.

ÖZGEÇMİŞ

Feyza Özçelik lisans derecesini 2012 yılında Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde tamamladıktan sonra 2015'te Sakarya Üniversitesi Ortadoğu Enstitüsü (ORMER)'de Ortadoğu Çalışmaları anabilim dalında yüksek lisans eğitimine başladı. Aynı yıl ORMER'de araştırma görevlisi olarak göreve başlayan Özçelik, İslam düşüncesi tarihi, İslam Felsefesi gibi çalışma alanları ile Ortadoğu'da Din ve Siyaset masasında çalışmalarını sürdürmektedir.

