

İBNÜ'L-ARABÎ VE MEVLANA ARASINDAKİ BAZI ORTAK KAVRAMLAR

Yard. Doç. Dr. Ekrem Demirli*

ÖZET

İbnü'l-Arabî'yle birlikte ortaya çıkan ve "tasavvufun olgunluk dönemi" diye nitelenen tasavvuf anlayışı, kendisinden sonraki tasavvufun gelişimini belirlediği kadar önceki tasavvufun da yorumlandığı genel bir paradigma sayılmıştır. Bu bakımdan ilk sufilerin tasavvuf düşünceleri İbnü'l-Arabî'nin yorum yöntemiyle ele alınarak incelenmiş, bu sayede tasavvuf tarihinde bir uyum ve ahenk aranmıştır. Mevlana, İbnü'l-Farız gibi şair-sufilerin eserleri de bu eksende yorumlanarak tasavvufun bu bütüncül ve çelişkilerden arınmış yapısı daha güçlü bir şekilde ortaya konulmuştur. Bununla birlikte Mevlana ve İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf anlayışlarının hangi bakımlardan örtüştüğü ve hangi bakımlardan ayrıştığı günümüzde de süren bir tartışmadır. Bu yazı, özellikle Mesnevi'deki bazı kavramların İbnü'l-Arabî düşüncesindeki karşılıklarının araştırılması üzerinde durmaktadır. Bu yönüyle de, daha önce "Tasavvuf Dergisi, Mevlana Sayı"sında yayınlanmış makalenin bir devamı mahiyetindedir.

ABSTRACT

COLLECTIVE CONCEPTS BETWEEN IBN AL-ARABI AND MAWLANA

The Mathnawi of Rumi and the Fusus al-Hikam of Ibn al-Arabi are considered the monumental works of the Sufi tradition. Various commentaries on both Mathnawi and Fusus have always served to keep these works topical. Commentaries on Fusus did not only appear as the most significant works of theoretical Sufism but also shaped the commentary tradition in general. For instance, commentary tradition of Mathnawi did not only follow Fusus commentaries but also commentaries of Ibn al-Arabi's other works. Further, commentators of Mathnawi interpreted the ideas of Rumi together with the ideas of Ibn al-Arabi. However, this approach has always included the risk of reducing the thought of Rumi to the thought of Ibn al-Arabi. Thus, some contemporary studies raised criticisms against Mathnawi commentators on this issue. This essays

* İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı.

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Sayı: 16, Yıl: 2007

aims at expounding the intellectual relationship between Rumi and İbn al-Arabî in reference to some ideas and concepts within Fusus and Mathnawî.

Giriş

Bir şiir ile nesir aynı bakış açısıyla yorumlanabilir mi? Ya da her iki tarzı kullanan bir düşünür söz konusu olduğunda, bunlardan birisini önceleyip ötekini ona göre mi yorumlayacağız? Söz gelişi şiir nesir halinde yazılmış bir yazının sanatsal bir forma dönüştürülmesinden ibaret midir? Bu gibi sorular, tasavvuf tarihinin en önemli şair-sufilerinden birisi olan Mevlana ile hem şiiri hem de nesri kullanan İbnü'l-Arabî arasındaki nasıl bir bilgi ilişkisi kurmak gerektiğiyle ilgili yaklaşımlarda yüzyüze geleceğimiz birkaç sorudur.

İbnü'l-Arabî kendi metinlerinde kullandığı şiir ile nesir farkından söz ederken şöyle der: 'Kitabın (Fütûhât-ı Mekkiyye) bölüm başlarında zikredilen her kaside, nesir bölümünde ayrıntılı zikredilmiş şeyleri özetlemek ve onlardan söz etmek amacıyla zikredilmemiştir. Şiir, zikredildiği bölümün açıklanması kapsamındadır. Binaenaleyh şiirden sonra gelen sözde bir tekrar yoktur. Her bölümün açıklanmasında nesre olduğu gibi, şiire de bakılsın! Şiirde konunun nesir olarak söz edilmemiş meseleleri vardır.'¹ İbnü'l-Arabî Fütûhât-ı Mekkiyye'nin hemen her bölümünün başında bir şiire yer verir ve ilk bakışta anlaşılacak şey, bu şiirin bölümde ele alınacak hususların bir özeti olduğudur. Yüzeysel bir okuma, bu beklentiyi haklı çıkartarak şiirleri nesirde anlatılan geniş konuların özeti saymaya imkan verir. Ancak İbnü'l-Arabî, böyle bir yanılgıya karşı okuru ikaz etmek için şiiri bir özetleme aracı olarak kullanmadığına dikkat çeker. İbnü'l-Arabî'nin bu yaklaşımı, tasavvuf tarihinde önemli bir literatür teşkil eden manzum eserlere bakışta hesaba katmak gerekir. Konu Mevlana Celaleddin Rumi ve onun manzum eserleri, özellikle bunların arasında en önemli ve müessiri sayılan Mesnevi olduğunda, bu yaklaşım ayrı bir veçhe kazanır. Mesnevi'yi okurken şöyle bir soru sormak anlamlı görünmektedir: Manzum bir eser olan Mesnevi'ye sorulacak sorular ve bunlardan beklenecek cevaplar ile İbnü'l-Arabî'nin -söz gelişi- Fütuhât-ı

¹ Bkz. Suad el-Hakim, İbnü'l-Arabî Sözlüğü (çev. Ekrem Demirli, Kabalcı, 2005), s. 588.

Mekkiyye ve Fusûsu'l-Hikem gibi mensur eserlerine ya da Sadreddin Konevi'nin Miftahu'l-gayb'ine vb. sorulacak sorular ile aynı mı olacaktır? Soruya verilecek 'evet' ya da 'hayır' şeklindeki her iki cevap farklı sorunlara yol açabilir. Cevap 'hayır' ise, o zaman sorun, şiirin mahiyeti, işlevi üzerinden kapsamlı bir araştırma yapmak gerekir. Öte yandan, manzum eserlerin nasıl bir içeriğe sahip olduğu, onların oluşan tasavvuf nazariyatındaki yerinin ne olduğu üzerinde durmak gerekir. Cevap 'evet' ise, ortaya çıkacak ilk soru şudur: Acaba Mesnevi'yi manzum bir Fusûsu'l-Hikem veya Fütûhât-ı Mekkiyye mi kabul edeceğiz? Öyle ise manzum eserleri, mensur yazılmış düşünce ve bilgilerin çeşitli amaçlarla şiir tarzında yazılmış eserler mi sayacağız? Tasavvuf söz konusu olduğunda öne çıkan gaye, ilk dönemden itibaren "ışarî" dilin de doğmasına yol açan sorunlarla ilgilidir.² Sünni tasavvufun teşekkül süreciyle birlikte tasavvuf, kendi terimlerini geliştirmeye başlarken, surî ve özel yönünü korumak için mecazlarla örülü bir dil kullanmayı da sürdürmüştü. Şiir de bu sürece katkı sağlayan bir araç görevi görmüştür. Sufilerin şiiri yaygın bir şekilde kullanmış olmaları, öncelikle bu ışarî gelenekle arasındaki ilişkiyle açıklanabilir. İbnü'l-Arabî'yle birlikte tasavvuf, İslam ilimleri içerisinde daha merkezi bir yer elde edilirken, ilk sufilerde ortaya çıkan ışarî dilin yerini - özellikle Konevi'nin de katkılarıyla- daha nesnel bir dil almıştır. Öte yandan yeni dönemde tasavvuf -tıpkı İbn Sina'nın tasavvurunda Metafizik'in özel ilimlerle ilişkisinde üstlendiği görev gibi- bütün tarihi süreci ve geçirdiği aşamalarıyla tasavvufu İslam ilimleriyle irtibat ve ilişkileri dahilinde ele almayı bir zorunluluk saymıştı. Bu bakış açısıyla yeni dönem tasavvufu, genellikle nesir tarzını kullanmış olmasına rağmen, manzum ya da mensur bütün tasavvufu yorumlayacak genel bir paradigma olarak kendini sunmuştu.

Öyleyse yukarıda dile getirdiğimiz soru, İbnü'l-Arabî öncülüğünde teşekkül etmiş tasavvuf ekolüyle Mevlana'nın düşünceleri arasındaki ilişkiyi olduğu kadar aynı zamanda Mesnevi'yi hangi zeminde ele alacağımız probleminin genel çerçevesini belirleyecek bir sorudur. Mesnevi şarihleri, genellikle manzum eserler ile mensur eserler arasında önemli bir fark görmeyerek şiiri

² Bu konuda bkz. Ekrem Demirli, Sadreddin Konevi'de Bilgi ve Varlık (İstanbul; İz yayıncılık, 2005) s. 35 vd.

nesre çevirmeye çalışmışlardır. Başka bir ifadeyle şerhler, manzum bir esere nesir gözüyle bakarak onu nesre çevirmeyi amaç edinmiştir. Bu durum sadece Mesnevi şerhlerinde gözlemlenmez. Söz gelişi Saidüddin el-Fergani'nin İbnü'l-Farız şerhinde bu tavrı gördüğümüz gibi Mesnevi şerhlerinde de benzer tavrı görebiliriz. Bu durumda sorduğumuz sorunun şarihler göre cevabı şudur: Mesnevi, manzum bir Fütûhât-ı Mekkiyye ya da Fusûsu'l-Hikem iken Fütûhât-ı Mekkiyye nesir yazılmış bir Mesnevi'dir. Bir şeyin manzum veya nesir olarak yazılması ise, sadece yazarının tercih ettiği bir üslup ve anlatım farkıdır.

Şarihlerin bu yaklaşımı sorunu çözmüş sayılamaz. Günümüzde de Mesnevi ve benzeri kitapları hangi zeminde ele alacağımız sorunu, cevabını bulmamış bir sorun olarak ortadadır. Bunun başlıca nedenlerinden birisi, İslam kültür ve medeniyeti içinde ortaya çıkan literatürü kuşatıp tasnif edebilecek bir İslam bilim tarihinin ve bu bilim anlayışının öngördüğü ilkelere göre şekillenmiş bir tasavvuf tarihinin yazılmamış olmasıdır. Bu durumda şairler, edipler, sanatkarlar gibi teorik disiplinlerin belirlediği yol ve yöntemlerin dışında meseleleri ele alan kimselerin İslam düşüncesindeki yeri ve diğer disiplinlerle ilişkileri sorunu henüz cevabını bulamamıştır. Tasavvuf tarihinde herhangi bir meseleyi ele alırken, onu irca edebileceğimiz iki ana akımın veya çerçevenin bulunduğunu hesaba katmalıyız: Birincisi Serrac, Kuşeyri, Kelabazi gibi sufilerin teşkil ettiği ve tasavvufu fıkıh-kelam bilim geleneğinin kavramları ve bilim anlayışıyla ele alan ekoldür. Bu anlayışta tasavvufun adı, Batınî fıkıhtır. Tasavvuf tarihinde ikinci bir yaklaşım ise, zeminini ve bilimler arası ilişkilerini İbnü'l-Arabî'nin belirlediği, sistematik formunu ise Konevi'ye borçlu olan metafizik tasavvurdur. Öyleyse tasavvuf tarihinde herhangi bir kitabı veya yazarın öncelikle bu akımlardan hangisine yakın durduğunu soruşturarak işe başlamamız gerekir. Mesnevi'yi bu akımlardan hangisine yerleştireceğimizi kestirmek oldukça güç görünmektedir. Şarihler, bu sorunu Mevlana'yı kendilerini "muhakkikler" diye adlandıran İbnü'l-Arabî geleneğine dayandırarak aşmak istemişlerdir. Burada gerçekte Saidüddin Fergani'nin İbnü'l-Farız şerhi ile başlayan şiir geleneğini İbnü'l-Arabî'nin düşüncesiyle yorumlama geleneğinin yerine veya yanında Mesnevi'nin yerleştirildiğini görmekteyiz. Ancak her durumda Mevlana'nın bir bütün olarak hangi gelenek içinde durduğunu kendi eserlerinden hareketle ortaya koymak, bir zorunluluktur.'

Günümüzde de Mevlana çalışmalarındaki en önemli güçlüklerden birisi, bu zemin tespiti sorunudur. Bu yazının amacı, Mesnevi'deki bazı düşünce ve kavramların İbnü'l-Arabî'deki karşılıklarını ortaya koymaktır.

Mutlak Vuslat Aracı Olarak Ölüm: Parça'nın Bütün'e Kavuşması ve Şeb-i Arûs

Mevlana ölümü “şeb-i arûs”, yani düğün gecesi diye niteler. Mevlana'nın ölüm gecesi yıldönümleri de genellikle bu terimle anılarak “şeb-i arûs” diye isimlendirilmiştir. Ölüm, sufilerin üzerinde çokça durdukları bir konudur. Bununla birlikte onlar ölümü, riyazetin aşamalarıyla irtibatlandırarak ‘beyaz ölüm, siyah ölüm, kırmızı ölüm ve en nihayet yeşil ölüm’ diye sınıfladıkları riyazetin aşamalarına isim yapmışlardır.³ Bununla birlikte ölüm, ölüm korkusunun yenilmesi ve onu bir sevinç vesilesi saymak, ilk sufilerde görülebilir. Sufiler, kendilerini *araisü'l-Hak*, yani “Hakkın gelinleri” diye isimlendirmiştir ki, bu düşünceler şeb-i arûs kavramına kaynaklık eden düşüncelerden birisidir.⁴ Gerçi Kuşeyri'nin alıntılıdığı Ebu Yezid Bestami'nin ifadesi, daha çok velilerin kendilerini gizlemesiyle irtibatlıdır. Veliler, kendilerini tıpkı bir gelin gibi, yabancıardan saklar ve böbürlenme, büyülenme gibi nefsin afetlerinden sakınırlar. Bu durumda “arais” ifadesi, ‘ahfiya’ (gizliler) ile özdeştir. Ancak gelin, evlilik, nikah, birleşme gibi başka terimlerle birlikte düşünüldüğünde Mevlana'nın kullandığı anlama yaklaşarak ölüm ile kemaline ulaşacak vuslatta nihai anlamını bulur. Bu yönüyle konu, doğrudan ölüm ve ölüm sonrasıyla irtibatlıdır. Öyleyse terimin gerçek anlamını sufilerin ölüm hakkındaki düşüncelerinde aramak gerekir.

³ Bu terimler için bkz. Suad Hakim, İbnü'l-Arabî Sözlüğü, s. 120; sufilerin ölüm görüntüleri hakkında bkz. Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü (Kalem yay. İstanbul, 2006), 355 vd.

⁴ Bu deyim için bkz. Suad Hakim, a.g.e., 230; ayrıca bkz. Kuşeyri, Risale, (çev. Süleyman Uludağ, Dergah, 1981) s. 428. Kuşeyri şöyle der: ‘Allah'ın velileri, Allah'ın gelinleridir. Bu gelinleri onlara mahrem olanlardan başkası göremez.’

İbnü'l-Arabî ölüm konusunu Tanrı'nın insana duyduğu kavuşma özlemi ile insanın Tanrı'ya duyduğu özlemi açıklarken ele alır.⁵ Tanrı-insan arasındaki bu karşılıklı ilişki, parça-bütün ilişkisidir ve her biri diğerine ancak ölüm sayesinde gerçekleşebilecek bir özlem duyar. Bu özlem, vuslata duyulan özlemdir ve sufiler, ittisal, ittihat, fena, istihlak gibi terimlerle bunu anlatmışlardır. Bu durumda ölüm, bir korku değil, iki tarafın özleminin gerçekleşeceği bir vesileye dönüşür.

Sufiler başından beri Tanrı-insan ilişkisini bir sevgi ve aşk ilişkisi şeklinde ele almayı tercih etmişlerdi. Sufilerin geleneksel İslam ilimlerinin Tanrı tasavvuruna duydukları tepkilerin ve yönelttikleri eleştirilerin başında, duygusal bir içerikten yoksun bırakılan Tanrı tasavvurunun manevi-dini hayatta yol açacağı tatminsizlik sorunu gelmişti.⁶ Onlar, Tanrı-insan ilişkisinin sevgi esaslı olması gerektiğini düşünerek Kadir-i Mutlak'ın tezahürlerinden birisinin de "Mutlak Sevgili (maşuk)" olduğu sonucunu çıkartmışlardı. İlk sufilerin rızasükür, tevekkül, sabır, muhabbet, marifet gibi pek çok kavramı, doğrudan sevilen ve kullarını seven bir Tanrı anlayışına dayandırılmıştı. Zamanla doğrudan "sevgi" ve bundan türetilmiş kavramları öne çıkartan sufiler, konuyu daha belirgin bir forma dönüştürmüştü. İbnü'l-Arabî'den itibaren sevgi, sadece insan ile Tanrı arasındaki duygusal bir ilişki değil, yaklaşık olarak bütün kavramlarda gördüğümüz üzere, tüm varlığa teşmil edilmiş ontolojik bir ilke olarak "varlığın gaye sebebi" diye yorumlanmıştı. Sevgi, Tanrı'nın alemi yaratmasının aslî ve nihai sebebi olduğu gibi bütün-parça ya da asıl-fer ilişkisinin bir sonucu olarak alemdeki her şeye nüfuz etmiş nihai ilkedir. İbnü'l-Arabî, bu düşüncesini anlatmak için 'Ben gizli bir hazine idim, bilinmek istedim (irade ettim), alemi yarattım'⁷ anlamındaki hadise gönderme yapar. Hadiste geçen "irade" fiili, genellikle "sevmek" anlamındaki 'ahbaptü' ile yer değiştirir veya onunla aynı anlamda kullanılır. Her durumda Tanrı'nın alemi yaratması, iradeli bir eylemdir ve bir amaç taşır. Bu amaç ise Tanrı'nın bilinmeye duyduğu

⁵ Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, (çev. Ekrem Demirli, Kabalıcı, 2006), s. 236 vd.

⁶ Sufilerin geleneksel İslam ilimlerinin Tanrı tasavvuruna yönelik tepkileri için bkz. Ebu'l-Ala Afifi, *İslam'da Manevi Hayat* (çev. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal, İz, 1997) s. 123 vd.

⁷ Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem* (çev. Ekrem Demirli, Kabalıcı, 2006), 25.

sevgi ve arzudur. Böylelikle İbnü'l-Arabî'den itibaren sevgi, bütün alemin varlık sebebi olarak, merkezi kavram haline gelmiştir.

Mevlana'nın ölüm tasavvuru, bu genel düşüncenin bir yansımasından başka bir şey değildi. Çünkü ölüm, insanın Mutlak Sevgili Tanrı'ya kavuşmasının yegane yoludur. Bu kavuşma arzusu, her iki tarafı farklı şekilde etkiler. Tanrı insana kavuşmak ister, beden ve ona bağlı maddî perdelerin yol açtığı görelî ve izafî ayrılığın kalkarak mutlak kavuşmanın gerçekleşmesini arzular. Bu istek, İbnü'l-Arabî'nin ifadesiyle, bütünü parçaya duyduğu özlem ve arzudan ibarettir.⁸ İbnü'l-Arabî, bu ilişkiyi açıklarken Adem ile Havva ve her ikisinin Tanrı ile ilişkisini örnek verir. Bu ilişki, gerçekte bütün ve parça arasındaki ilişkinin en güzel örneğidir: Çünkü Tanrı Mutlak Varlık'tır, bunun sufilere göre anlamı, "mevcut" adını alan her şeyin varlığının Tanrı'ya dayanmasıdır. Hiç kuşkusuz bu düşünce, sufilere özgü bir düşünce değildi. Ancak sufilerin "ilahi sevgi" esaslı Tanrı tasavvuru⁹ Mutlak Varlık ile sınırlı varlıkların ilişkisini belirler ve bu ilişkiyi birbirlerine karşı duydukları "kavuşma özlemi" şeklinde dile getirmeye imkan verir. Tanrı, kendisinden var olan bütün varlıklara özlem duyar. Bu yönüyle Tanrı, alemi sever, alemdeki her bir şeyi, özellikle de insanı sever. Alemi var etmenin nedeni de bu sevgidir. İbnü'l-Arabî, bazen "sevgi" kelimesinin yerine rahmet kelimesini kullanır. Bu durumda alemin kaynağı, ilahi rahmettir. Rahmet, iyilik, varlık, sevgi gibi pozitif kavramlar arasında bir ilişki kurularak bunların karşısına kötülük, yokluk, gazap vb. gibi olumsuz kavramlar yerleştirilmiştir. Bu yönüyle İbnü'l-Arabî, İslam düşünürlerinin varlık teorileriyle irtibat kurarak "iyimser" varlık görüşünü ortaya koyar.¹⁰ Gerçekte bu sevgi ve özlem, Tanrı'mn kendisini sevmesi ve kendisine duyduğu özlemden

⁸ Bkz. İbnü'l-Arabî, age., s. 237; Fütûhât-ı Mekkiyye, (çev. Ekrem Demirli, Litera, 2005), c. I, 359.

⁹ Bu konuda sufilerin görüşleriyle İslam filozof ve kelamcılarının görüşlerinin bir karşılaştırması için bkz. Ebu'l-Ala Afifi, "İslam'ın Aklî ve Tasavvufî Yorumları", İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler, (çev. Ekrem Demirli, İz yay. 2000, İstanbul), s. 48 vd.

¹⁰ Bkz. İbn Sînâ, *Metafizik*, c. II, (çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, Litera, 2005), s. 101 vd. Bu düşünce yaklaşık olarak bütün filozofların ve sufilerin ortak kanaatidir. Bkz. İbnü'l-Arabî, Fütûhât-ı Mekkiyye, c. I, s. 118; Sadreddin Konevi, *Tasavvuf Metafiziği* (çev. Ekrem Demirli, İz yay. 2000), s. 21.

ibadettir. Çünkü Tanrı gerçekte kendi kemalini sevmektedir.¹¹ Doğrudan ya da dolaylı olsun, bir şeyin gerçekte kendini sevmesi, Konevi'nin tasavvufi bilginin ilkelerinden söz ederken dile getirdiği bir düşüncedir. Bu düşünce 'Bir'den bir çıkar' ilkesinden hareketle ortaya konulan bir takım alt kaidelere dayanır. Kaidelerden birisi, 'Bir şeyin kendisine benzer bir şey tarafından bilinebileceğidir.' Başka bir alt kaide ise 'Bir şey kendisiyle arasında bir ilişkisi bulunan başka bir şeye etki edebilir' şeklinde dile getirilir.¹² Öyleyse etki-etkilenme, bilgi-bilinme, sevme-sevilme gibi her türlü eylem, iki şey arasındaki bir ilişkinin bulunmasına bağlıdır. Konevi'nin vardığı sonuç, bir şeyin gerçekte kendini seveceğidir. İbnü'l-Arabî, bu ilkeyi Fusûsu'l-Hikem'de iki yerde yorumlar: Birincisi arzu gücünün insanın davranışlarındaki yeriyile ilgilidir. Arzu gücü, gerçekte insan davranışlarının ardındaki gerçek saiktir.¹³ Bu saik, insanı bütün hareketlere yöneltir ki bunlardan birisi de ibadettir. Başka bir ifadeyle insan ibadetini de arzu gücüne yerine getirir. İbnü'l-Arabî, 'Arzu gücü olmasaydı, insan ibadet etmezdi'¹⁴ der.

Öyleyse meselenin bir yönü, insan davranışlarında ana saik olarak arzunun ve sevginin rolüdür. İbnü'l-Arabî, aynı düşüncüyü Musa Fassında da ele alır ve Hz. Musa'nın –görünüşte- korku nedeniyle kaçışını açıklarken kaçışın gerçekte kurtuluşa duyulan "sevgi" nedeniyle gerçekleştiğine dikkat çeker. Çünkü hareket, sevgi nedeniyle olabilir.¹⁵ Muhammed Fassında ise, meseleyi ölüm karşısında insanın tavrıyla ele alır.¹⁶ İnsan ölüm karşısında bir korku duyarken

¹¹ Bkz. İbnü'l-Arabî, Fusûsu'l-Hikem, s. 25. İbnü'l-Arabî, şöyle der: 'Hak, sayısız güzel isimleri bakımından emrin tümünü içeren 'kuşatıcı bir varlıkta' isimlerini tek tek görmek ve o varlık vasıtasıyla kendi sırrının kendisine görünmesini istedi. Varlık ile nitelenmiş olması nedeniyle 'kendisini görmek istedi' de denilebilir, çünkü bir şeyin kendisini kendisi vasıtasıyla görmesi, ayna gibi başka bir şeyde görmesine benzemez. Aynada kişi, bakılan cismin yansıttığı bir biçimde kendisine görünür. O yer olmadan ve kişi ona bakmadan önce, böyle bir biçim ortaya çıkamazdı. Bunun için Hak [isimlerini ya da kendisini görmek üzere] bütün âlemi ruhsuz bir beden gibi yarattı. Âlem, tıpkı cilatsız bir ayna olarak var oldu.'

¹² Bkz. Sadreddin Konevi, Tasavvuf Metafiziği, s. 15.

¹³ Bkz. İbnü'l-Arabî, Fusûsu'l-Hikem, s. 214.

¹⁴ Bkz. İbnü'l-Arabî, age., s. 215.

¹⁵ Bkz. İbnü'l-Arabî, age., s. 223.

¹⁶ Bkz. İbnü'l-Arabî, age., s. 223.

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

İbnü'l-Arabî, bütün-parça ilişkisini Tanrı-alem, Tanrı-insan daha özelde ise Tanrı-Adem ilişkisiyle ele alırken başka bir yönden Adem-Havva ilişkisiyle aynı konuyu inceler. Havva'nın Adem ile ilişkisi, Adem'den yaratılmış olması nedeniyle Adem'in Tanrı tarafından yaratılmasına örneklik teşkil etmesidir. Bu yaratılışa İbnü'l-Arabî çeşitli vesilelerle değinir, ancak esas itibarıyla İbnü'l-Arabî için burada dikkate değer husus, erkeğin kadına duyduğu özlem ve arzuya Tanrı-insan arasındaki özlemin ilişkisidir. Erkek-kadın ilişkisinde Tanrı-insan arasındaki özlemi anlayabilecek bir örnek bulabileceğimiz gibi erkek ile kadın, başka bir ifadeyle bir türün iki farklı cinsi arasındaki ilişki Tanrı insan ilişkisini en iyi açıklayan örnektir. Bu husus, gerçekte, kemalini bir insan olan Havva'dan yine bir insan olan Adem'e istidlalde bulan "görünenden görünmeyene istidlal"ın bir parçasıdır. Her ikisinin ilişkisi ise insanın Tanrı ile ilişkisin anlayabileceğimiz en iyi örnektir. Bu nokta, İbnü'l-Arabî'nin Mevlana'nın "şeb-i arûs" kavramını anlamaya yardımcı olacak şekilde bütün-parça ilişkisi ekseninde "ölüm" fikrini ele aldığı yerdir. Erkek kadına duyduğu özlemi cinsel ilişkiyle gayesine ulaştırdığı gibi insan da bütüne, yani Hakka dönük seyr ü sülûkunu ölüm vasıtasıyla kemale erdirir. Öyleyse ölüm, insan

kendisinden doğal olarak korksa bile, kemale ulaşmanın nihai aracıdır ve bu yönüyle o en çok “düğün gecesi”ne benzetilebilir.

İbnü'l-Arabî, bu ölüm fikrini başka açılardan da temellendirir. Bunlardan birisi “dünyanın hamileliği” veya “dünyanın yükü” diye isimlendirdiği bir terimle meseleyi açıklayıştır. “Dünyanın çocukları”¹⁷ tabiri İbnü'l-Arabî’de sık geçen terimlerden birisidir ve genellikle kendisini dünyaya verenler anlamında olumsuz bir içerik taşır. Bu yönüyle dünyanın çocukları ahiret çocuklarının mukabilidir. Her ikisinin karşısında ise “dünya ve ahiretin babaları” olan arifler vardır. Öte yandan doğa, unsurlar, felekler, akıllar vs. gibi varlık mertebelerini farklı unsurları için “ana-baba”¹⁸ deyimini kullanması ve türeyişi doğum şeklinde açıklaması bilinen hususlardır. Ancak dünyanın hamileliği ve bu hamileliğin ölüm ile doğuma dönüşmesi, yine şeb-i arus ile ilişkilendirilebilecek bir düşüncedir. İbnü'l-Arabî’ye göre hamile olan dünya, insanı doğurur ve insan ölüm vasıtasıyla yeni hayatına başlar. Bu düşünce, farklı şekillerde tasavvufta yer edinmiştir ve özellikle “ikinci doğum” diye terimleştirilen manevi doğum, buradan ortaya çıkar.

Şeb-i arûs, bir yönüyle de ‘araisü'l-Hak’, yani ‘Hakkın gelinleri’ kavramıyla irtibatlıdır. Buradan Mevlana’da ve başka sufilerde gördüğümüz nefsin dişiliği konusu ortaya çıkar. Bu düşünce ayrıntılı bir şekilde İbnü'l-Arabî tarafından dile getirilmiştir. İbnü'l-Arabînin ‘Alemde erkek yoktur’ şeklinde dile getirdiği “mutlak dişilik fikri”, varlığın etkin ve edilgen kutupları arasında kurulan bir ilişkiye dayanır. Başka bir ifadeyle bu düşünce, dişiliği cinsiyet olarak değil, bir edilgenlik kategorisi olarak ele almak ilkesinden hareket eder. Bu durumda Tanrı mutlak etkin, bütün alem ise O’nun etkisinin ortaya çıktığı edilgenliği ve dişiliği temsil eder.¹⁹ İbnü'l-Arabî dişiliği edilgenlik kategorisi olarak görse bile, Muhammed Fasında dile getirdiği gibi paradoksal bir şekilde dişiliğin etkin hale dönüşmesinden söz eder. Bu yönüyle dişilik kavramının

¹⁷ Bkz. Suad Hakim, İbnü'l-Arabî Sözlüğü, s. 167.

¹⁸ Bkz. İbnü'l-Arabî, Fütûhât-ı Mekkiyye, c. 1, s. 411.

¹⁹ Bu yönüyle İbnü'l-Arabî’de önemli bir kavram gurubu ‘baba’ ve ‘annelik’ terimleriyle ifade edilir. Bkz. Suad Hakim, age., s. 98.

ontolojik karşılığı, illetir.²⁰ Başka bir ifadeyle ilk dişilik, varlığın zuhur etmesini sağlayan nedendir. Bu yönüyle İbnü'l-Arabî, dişiliği bir türün iki kutbundan birisi olarak görme alışkanlığını aşmak için, “ontolojik dişilik” diye isimlendirilebilecek bir kavrama ulaşır ve onu varlığın nedeni sayar.²¹

Sınırlı Bilme ve Kuşatıcı Bilgi: Fili Parçasıyla Bilmek ve Filin Bütünü Bilmek

Mesnevi'deki bazı öyküler, ilah-ı mutekad görüşüyle paralel bir şekilde açıklanabilir. Bunların arasında Hz. Musa ile çobanın hikayesi²², karanlık odadaki insanların fili tanımlama çabaları zikredilebilir. İlah-ı mutekad bahsi, tasavvufun en önemli konusu olduğu kadar meseleyi tasavvufun ana mevzusu haline getiren ve terimlerini ortaya koyan kişi, hiç kuşkusuz İbnü'l-Arabî'di. İbnü'l-Arabî, ilah-ı mutekad, rabb-ı has, ilah-ı mahluk vb. gibi terimlerle²³ bu düşüncenin bilgi ve varlıkla ilişkili çeşitli boyutlarını dile getirir. Körler ya da karanlık bir odada bulunan insanlar ile fillerin ilişkisi, insanın mutlak hakikat ile ilişkisini anlatmak bakımından önemli unsurlar taşır. Karanlık odadaki insanlar bir fili tanımaya çalışırken görme imkanından yoksun oldukları için fili ancak dokunma duygularıyla tanıyabileceklerdir. Bu durumda herkes filin bir yönüne temas ederek yargısını verir. Kısaca herkes, filin bir parçasıyla fili tanımlamaya kalkacak ve sonuçta hiç kimse fil hakkında bütüncül bir tanıma ulaşamayacaktır.²⁴

Burada “fil”in insanın farklı idrak araçlarını kullanarak ve farklı yöntemler takip ederek ulaşmaya çalıştığı “mutlak hakikati” temsil ettiği açıktır. ‘Hakikat’ derken en geniş ve genel anlamıyla hakikati dikkate almak gerekir. Bu yönüyle “hakikat” adı altına sonsuz sayıdaki tikellerin hakikati girdiği gibi Tanrı, insanın bilmek istediği nihai hakikati temsil eder. Sufiler, şeylerin hakikatlerinden söz

²⁰ Bkz. İbnü'l-Arabî, Fusûsu'l-Hikem, s.240.

²¹ Bkz. İbnü'l-Arabî, Fusûsu'l-Hikem, s. 240.

²² Hikayenin ilah-ı mutekad düşüncesiyle irtibatı hakkında bkz. Ekrem Demirli, “Mesnevi’yi Fusûsu'l-Hikem’e Göre Yorumlamak”, Tasavvuf Dergisi, sayı, 14, s. 351 vd.

²³ Bkz. Suad Hakîm, İbnü'l-Arabî Sözlüğü, s. 361.

²⁴ Hikaye hakkında bkz. Mevlana, Mesnevi (çev. Veled İzbudak, MEB.), c. III, 101

ederek Metafizik'i isimlendirmek istediklerinde ona "ilm-i hakaik" adını verirker Tanrı'dan hareketle onu isimlendirmek istediklerinde İlm-i ilahi ya da Marifetullah adını verirler.²⁵ Her iki isimlendirme tarzı da, aynı düşünceden hareket eder. Burada hikayenin bazı unsurları üzerinde durabiliriz: Birincisi insanların karanlık bir odada bulunması, onların eşit bir durumda hakikati algılamaları bakımından önemlidir. Sufilere göre sırf karanlık, insanın hiçbir şeyi idrak edemeyeceği hali anlatırken sırf ışık da idraki imkansızlaştırır.²⁶ Buradan hareketle sufiler, algının gerçekleşebilmesi için ara durumlardan söz eder. Bu ara durumlar genellikle berzah kavramıyla anlatılır ve idrakin ancak saflık ve mutlaklıktan belirli bir sınırlanmaya doğru geçildiğinde mümkün olabilir. Algının gerçekleşmesi ara durumların varlığına bağlıdır.

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

İnsanlar niçin farklı görüşler ve inançlara yönelmişlerdir? İnsanların hakikate ulaşmadaki başarısızlıkları, sufileri de derinden ilgilendiren önemli bir sorundur. Bu yönüyle tasavvufi yöntemin hakikate ulaştırın bir yöntem olarak ortaya çıkma süreci, aynı zamanda sufilerin farklı yöntemlere dönük eleştirilerinin de bir tarihidir. Sufilerin Tanrı tasavvuru, -insanın iradesi ve çabasının dışında- Tanrı'nın kendi iradesiyle bilinme arzusu fikrine dayanır. Bu durumda insanların hakikati herhangi bir şekilde idrak edemediklerini söylemek, Tanrı'nın iradesinin gerçekleşmemiş olduğunu söylemek anlamına da

²⁵ Bkz. Sadreddin Konevi, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 9.

²⁶ Bkz. Konevi, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 22.

gelecektir. Halbuki sufilerin bilgi görüşlerinde üzerinde durdukları en önemli husus, Tanrı'nın herhangi bir bilgi nesnesi gibi ele alınmamasıdır. Biz irade sahibi, canlı, kadir, konuşan bir Tanrıyı bilmeye çalışıyoruz ve her şeyden önemlisi bizim bu irademiz Tanrı'nın iradesince öncelenmiştir. Öyleyse fil örneğinden meseleye baktığımızda, herkes fil hakkında bir bilgi edinmiştir ve bu bilgi büsbütün anlamsız ve boş değildir.

Bu noktada sufiler iki husus üzerinde durmuşlardır: Birincisi, idrak araçlarındaki yetersizlikler insanların kesin hakikate ulaşmalarını imkansızlaştırmaktadır. Bu yaklaşım, ilk kabulle çelişmez. Çünkü Tanrı kendi iradesiyle bilinmek istese bile O'nu kendisine sunduğu imkanlar insan tarafından daraltılmış ve belirli bir alanda sınırlandırılmış olabilir. Bu durumda insan, mutlak hakikati sadece -körlerin fili tanımasındaki gibi- parçacı bir şekilde bilebilir. Halbuki Tanrı insana hakikati bütünlüğü içinde kavrayabileceği imkanlar vermiştir. En geniş anlamıyla hayal ve akıl gücü²⁷ diye isimlendirebileceğimiz bu güçler, birlikte kullanıldığında Tanrı'nın iradesiyle aradaki çelişki ortadan kalkacaktır. Bu durumda nihai hakikat, 'O'dur ve O değildir' diye paradoksal bir yargıyla dile getirilir. Bunun başka bir ifadesi ise, özellikle Fusûsu'l-Hikem'in ana fikrini teşkil eden "tenzih ve teşbih" arasındaki Tanrı tasavvurudur.²⁸

Sufilerin üzerinde durduğu ikinci husus ise birincine göre daha karmaşık düşüncelere dayanır. Bu yönüyle sufiler, bir anlamda insanların görüş ayrılıklarına mazeret arar ve onları mazur sayar. Başka bir ifadeyle görüş ayrılıkları insanların birbirlerini suçlamasına yol açsa bile, arifler onlardan her birinin hangi kanaate niçin vardığını anlar ve bunu belirli bir ölçüde makul sayar. Bu yönüyle görüş ayrılıkları, sadece kullanılan yöntemlerden ve düşünme araçlarından kaynaklanmaz. Bunun yanı sıra, bilmek istenilen şeyin tabiatı görüş ayrılıklarının ana nedenidir.²⁹

²⁷ Bkz. İbnü'l-Arabî, Fusûsu'l-Hikem, s. 64 vd.

²⁸ Bkz. İbnü'l-Arabî, age., s. 63.

²⁹ Bkz. Sadreddin Konevi, Fatiha Tefsiri (çev. Ekrem Demirli, İz yay. 2000), s. 55 vd.

Ancak karanlık odadakilerin filleri tanımlamasını bu sınırdan bıraktığımızda, Mevlana'nın hikayesini olduğu kadar sufilerin bilgi görüşlerini anlamada büyük bir yanılgıya düşme ihtimali vardır. Başka bir ifadeyle İbnü'l-Arabî ya da Mevlana, böyle bir vakiyi olduğu gibi kabullenmekte midir, yoksa bu hikayeyle başka bir şey mi anlatılır? Çünkü hikayeyi olduğu gibi aldığımızda, mutlak bir görelilik ortaya çıkar ve hiç kimse kesin bilgi iddiasında bulunamaz. Acaba böyle bir hüküm, Mevlana'nın amacıyla ve genel düşüncesiyle uyuyur mu? Mevlana kendisini ya da daha genel anlamıyla sufiyi ve onun dayandığı epistemolojik araçları ve zemini karanlık odadakiler ve onların bilgi araçlarıyla bir ve eşit mi sayar? Bu sorun, günümüzde de farklı amaçlarla tartışılan hakikatin birliği, çoğulculuk, dinler arası ilişkiler, nesih vb. gibi konularla doğrudan irtibatlıdır. Bu yönüyle hikayenin doğru anlaşılması, hoş görü ve müsamahayı düstur edinmekle birlikte tasavvufi bilginin farklılık ve üstünlüğünü savunan sufilerin görüşlerini doğru yorumlamak bakımından mühimdir.

Hikayenin ana fikrini anlamak bakımından yardımcı olabilecek başka bir hikaye, Mesnevi'de geçer. Hikayede aynı şeyi isteyen insanların kelimelerin yol açtığı belirsizlik nedeniyle düştükleri görüş ayrılıkları anlatılır. Dört insan bir iş karşılığında kazandıkları parayla yemeklik bir şey satın almaya karar verir. Her biri kendi dilinde üzüm almak istediği söyler, fakat birbirlerinin dillerini bilmedikleri için anlaşamazlar.³⁰ Mevlana bu anlaşmazlığı, bir arife çözdürür. Arif parayla onlara üzüm satın alır ve hepsi muradına erer. Hikayede arifin rolü, Mevlana'nın esas itibarıyla üzerinde durmak istediği husustur. Arif, her birinin farkında olmadığı üst ve dışardan bilgiyi temsil eder ya da arif, dört kişinin dilini bilen kişidir. Dört kişinin dilini bilmek, yine ilah-ı mutekad konusuyla irtibatlandırılabilir. Çünkü arif, ilah-ı mutekad bahsinde, herkesin Tanrı hakkındaki inançlarını anlayabilen yegane kişidir.³¹ Arif –herkes gibi- Rabbi hakkında bir inanç sahibi olsa bile, başkalarının Rableri hakkındaki inançlarını sadece arif anlayabilir ve onların kavramsal hatalarını düzeltir. Arifin oynadığı rol, kullandıkları kavramlarla sınırlı kalan ve diğerini anlamayan kimselerin

³⁰ Bkz. Mevlana, Mesnevi, c. II, 283.

³¹ Bkz. İbnü'l-Arabî, age., 131.

arasında bir iletişim aracıyla karşılaştırılabilir. Aynı şeyi fil hikayesinde görebiliriz. Karanlık odadaki insanlar, dışardan bir uyarıcı gelmediği sürece kısmî bir bilgiye sahip olduklarını anlamayacak ve kısmi bilgilerini nihai bilgi saymaktan geri durmayacaklardır. Öte yandan bu kısmî bilgiyle de birbirlerini suçlayacak ve doğru görüşe her biri kendisinin sahip olduğunu ileri sürecektir. Öyleyse karanlık odanın dışından bir yargıç gelmelidir ve odada bulunanlar hakkında hükmünü vererek onları “uyarmalıdır.” Böylelikle Mevlana'nın esas amacı ortaya çıkar. O da, eşit imkanlara sahip insanlar üzerinde hüküm sahibi olabilecek bir üst bilgi imkanını izah etmek ya da bu bilgiye sahip kimsenin rolünü tespittir. En genel anlamıyla Peygamber ve onu bilgi kaynağı olan vahiy, bu üst bilgiye tekabül eder. Gerçekte vahiy oymadığı sürece, Metafizik bahislerde aklın ya da duyuların birbirlerini nakzetmesi ve kesin bir bilgi vermesi mümkün değildir. Herkes, diğeriyle karşılaştırılabilecek görelî bir bilgi sahibi kalmaya devam edecektir.

Mevlana'da “dört ayrı dilde üzümün anlamını bilen arif”, Fusûsu'l-Hikem'de sürekli karşılaştığımız bir öznedir. Bu yönüyle İbnü'l-Arabî, söz konusu arife Nuh Fassında “Muhammedi”, ya da -söz gelişi- Yusuf Fassında “Muhammedi Yusuf” diye atıf yaparak yorum hakkını ona bırakır.³² Muhammedi gerçekte Hz. Peygamber'e uyan velidir. Bu yönüyle Fusûsu'l-Hikem, farklı dönemlerde Peygamberler tarafından dile getirilen tevhit ve ona bağlı meselelerin “Muhammedi” gözle yorumlandığı bir kitaptır. Başka bir ifadeyle Fusûsu'l-Hikemul-Hikem'de anlatılan konuları önemli kılan şey, onları yorumlayan ve Muhammedî bir velide temessül etmiş olan “üst ve kuşatıcı göz”dür. Nuh Fassında akıl gücüyle hayal gücü arasındaki çatışmanın metafizik bahsindeki yansıması ele alınırken bilginin son mertebesi olan hayret konusu, Muhammedî veli'nin gözüyle yorumlanır. Muhammedi –ki burada açık bir şekilde İbnü'l-Arabî'nin kendisidir- hayreti ilahi bilginin sonu sayar ve Allah hakkındaki hayretinin artmasını ister. Yusuf Fassında “Muhammedî Yusuf” tabirini kullanır ve rüyanın anlamını Hz. Peygamber'in gözüyle yorumlar.³³ Her durumda İbnü'l-Arabî'nin metinlerinde açık ya da gizli bir şekilde “yorumlayan bir göz” vardır ve bu göz Mevlana'nın hikayesindeki dilleri bilen arife ya da

³² Bkz. İbnü'l-Arabî, age., s. 65.

³³ Bkz. İbnü'l-Arabî, age., s. 105 vd.

körlerin fil hakkındaki bilgilerini değerlendiren “gören göz”e karşılık gelir. Bu sayede Mevlana, arifin bilgisini birbirlerinin dillerini anlamayanlar ile ya da karanlık odada fili tanımaya çalışanlar ile bir tutmaz. Arif, başka bir bilgi kaynağıyla –ki bu kaynak özellikle İbnü'l-Arabî'nin dile getirdiği gibi vahiydir– fil hakkında doğru bilgi verebilen yegane kişi olduğu gibi insanların verdiği bilgi hakkında da yargı verebilecek yegane kişidir. Buradan hareketle İbnü'l-Arabî, muhakkik sufileri bütün dönemlerde insanların hakikat tasavvurları hakkında “yargı verme” salâhiyetine ve liyakatine sahip kimseler olarak niteler.

Bu konu, başka bir hikayeye daha irtibatlıdır. Mevlana'nın sürekli bir duvarı parlatan sanatkarlar ile diğer duvara resim yapan ressamı anlattığı öykü, ilk bakışta sufiler ile akılcılar arasındaki ilişkileri açıklayan bir örnek sayılabilir. Hikâyeye göre yöntemler farklı olsa bile, herkes hakikate ulaşır, farklılık sadece yöntemlerdedir. Ancak hikâyeyi bu sınırdan tutmak, özellikle İbnü'l-Arabî'nin ve Konevi'nin düşüncesiyle çelişen bir takım sorunlara yol açabilir. Akıl ile tasavvufun kalbi arındırmayı esas alan yöntemini karşılaştırmalı bir şekilde ele alan ilk sufi sayabileceğimiz Konevi, iki yöntemi birbirine irca etmeyi kabul etmez. Hikâyeye bir tür özdeşliğe gönderme yaparken Konevi ve İbnü'l-Arabî yöntemler arasındaki farkın korunmasında ısrarlıdır. İbnü'l-Arabî, akli esas alan insanın hakikate ulaşmada takip ettiği yöntem ile sufînin –ki onu tabî, yani vahye uyan diye isimlendirir–³⁴ takip ettiği yöntemi karşılaştırırken ortak ve farklı yönler üzerinde durur. Belirtmek gerekir ki, ruhu güçlendirmek ve nefsi arındırmak esaslı riyâzet, sadece sufîlere özgü bir yöntem değildir. Farklı dönemlerde ve bölgelerde bu yöntemi kullanarak hakikate ulaşmaya çalışan insanlar olagelmıştır. İbnü'l-Arabî, bu husus üzerinde önemle durur ve tasavvufun bu genel “riyâzet” esaslı eğilimler içerisinde nasıl ayrıştırılması gerektiğini bir sorun olarak inceler. Konevi de Aristoteles öncesi ve sonrası felsefeyi ele alırken felsefenin Aristoteles öncesinde riyâzet esaslı olduğuna dikkat çeker.³⁵ İbnü'l-Arabî'ye göre tasavvufu diğer yöntemlerden ayıran şey, Kitap ve Sünnete göre belirlenmiş yöntemleri ve uygulamaları takip etmesidir. Bu düşüncesini ise, Cüneyd-i Bağdadi'nin bir ifadesiyle açıklar.

³⁴ Bkz. Ebu'l-Ala Afîfi, İslam'da Manevi Hayat, s. 126 vd.

³⁵ Bkz. Konevi, Fatiha Tefsiri, s. 43. Filozofların felsefenin gayesi hakkındaki fikirleri bu görüşleri pekiştirir. Bkz. İbn Sina, Metafizik, c. I, s. 2.

Cüneyd 'Bizim yolumuz Kitap ve Sünnet ile kayıtlıdır' der. Bu ifadeyi, Sünni tasavvufun kaynakları ışığında yorumladığımızda, söyleniş gayesi ve yorumlanabileceği çerçeve bellidir. Tasavvuf, başından beri ibahiliğe varan bir aşırılık ve dini yükümlülükleri küçümseyen tavır tarafından tehdit edilmişti. Sünni tasavvufun hareket noktası, dini yükümlülükleri seyr ü sülukun ayrılmaz parçası sayarak şeriat ile hakikat arasında kurulan özdeşlikti. Başka bir ifadeyle Sünnî tasavvuf, öncelikle şeriat-hakikat ilişkisi sorunundan ortaya çıkmıştı. Sufiler 'Kuran ve Sünnet ile kayıtlı bilgi' diye tasavvufu her dönemde kayıt ve zabt altına almaya çalışmıştı. Sünni tasavvufun en önemli isimlerinden 'seyyidüd-taife' Cüneyd-i Bağdadi'nin bu cümlesi, gerçekte aynı düşüncenin bir tekrarıydı. Ancak İbnü'l-Arabî, ifadeyi bu sınırdan tutmak yerine, daha geniş bir zeminde yorumlamak isteyerek akıl ve tasavvufi riyazet yöntemleri arasındaki ilişkiye dikkat çeker. Şöyle der: 'Tasavvuf yolu hakkındaki bilgime göre, Cüneyd'in sözünden şunu anlıyorum: Cüneyd, şeriat yöntemine göre değil, nefislerini aklın belirlediği yönetime göre halvete çekilip (nefsini) eğiten ve terbiye edenlere verilen bilgiler ile halvete çekilip nefislerini dince belirlenmiş yönetime göre terbiye edenlere verilen bilgileri ayırt etmek istedi. Dince belirlenmiş yönetime göre yapılan sülük, bu esnada ortaya çıkan bilginin insana bir ikram olarak Allah katından olduğuna tanıklık eder. İşte 'bu ilmimiz Kitap ve Sünnetle kayıtlıdır' sözünün anlamı budur. Başka bir rivayette, (kayıtlıdır yerine) 'çevrilidir' denilir. Yani bu ilmimiz, Hak kaynaklı meşru bir davranışın sonucudur. Böylece Cüneyd, akılcılara, yani hikmet yasalarına göre hareket edenlerde (sülüklerinde) ortaya çıkan bilgiler ile sufilerde ortaya çıkanları ayırt etmek istemiştir. Bilinen birdir, yol farklıdır. Zevk sahibi, her iki durumu ayırt eder."³⁶

İbnü'l-Arabî'nin buradaki ifadelerinden Mesnevi'deki hikayeye döndüğümüzde, konu daha anlaşılır hale gelmektedir. Vakıa, bütün insanlar aynı amaca dönüktür. Bu amaç, insanlar farkında olsalar da olmasalar da Mutlak hakikati bilmektir. Burada sufilerin Mesnevi'deki hikayeye benzer şekilde Tanrı'nın farklı şekillerde isimlendirilmesinin ortaya çıkardığı sorunlar üzerinde ayrıntılı bir şekilde durduğunu hatırlamalıyız. Dil, kültür, mizaç, eğilim vs. gibi

³⁶ Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. V, s. 52.

çeşitli amiller insanların farklı amaçlara yöneldikleri izlenimi verse bile hepsinin ardındaki gerçek gaye Tanrı'dır. Ancak takip edilen yöntemler birbirinden farklıdır ve tasavvuf bu sayede diğer "riyazet" yöntemlerinden ayrılarak müstakil kimlik kazanır. İbnü'l-Arabî, Cüneyd-i Bağdadi'nin ifadesiyle meseleyi açıklarken, başka vesilelerde daha da ayrıntılı açıklamalar yapar. Fütûhât-ı Mekkiyye'nin "kimya-i saadet" bahsinde akıl vahiy-müşahede ilişkisini ele alırken akim belirli bir yere kadar müşahede yöntemiyle birlikte hareket ettiğini anlatır. Ancak sonuçta akim belirli bir alanda kalması, onu müşahede yönteminden eksik bırakır ve müşahede yönteminin verdiği sonuçları da kabul etmeyişiye yol açar. Öyleyse aklı esas alan yöntem ile sufilerin riyazet yöntemleri amaçta bir olsa bile, takip ettikleri yöntem ve en sonunda elde ettikleri bilgilerde birbirine irca edilemezler.

Sonuç:

İbnü'l-Arabî ile Mevlana arasındaki ortak kavramlar bunlarla sınırlı değildir. Bu kavramların sayısı artırılabilir ve hatta Mesnevi'deki bütün temalar ve kavramlar, İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde bulunabilir. Ancak şarihlerin de genellikle benimsediği bu yöntem ne derece doğrudur ve bu düşünceye ne kadar güvenebiliriz?

Kanaatimce İbnü'l-Arabî'nin düşüncesini bütün tasavvuf tarihinde ayrıcalıklı kılan şey, vahdet-i vücud düşüncesidir. İbnü'l-Arabî, bütün kitaplarındaki düşüncesine hakim olan bir ana fikre sahipti ve ele aldığı bütün konular bu perspektifle yorumlanır. Üstelik İbnü'l-Arabî, vahdet-i vücudu önceki tasavvufi ya da başka tüm gelenekleri yorumlamak için bir çerçeve olarak yorumlamıştır. Bazen basit bir ilişki veya bir ima, bir metni vahdet-i vücud perspektifiyle yorumlamaya imkan verebilir. Öyleyse İbnü'l-Arabî'nin bakışıyla Mesnevi'de anlatılanları vahdet-i vücud yorumuyla yeni bir şekle çevirmek mümkün, hatta zorunludur. Bu durumda şarihlerin yaptığı iş, en azından İbnü'l-Arabî'nin gözüyle makuldür. Fakat bir yazarın vahdet-i vücud geleneği içinde yer aldığını söyleyebilmek için vahdet-i vücudun iki temel önermesi hakkındaki düşüncesini ve tavrını görmemiz gerekir. Bu yönüyle vahdet-i vücud, birbirini istilzam eden iki önerme veya kabul etrafında

şekillenir. Bunlardan birincisi, varlık olmak bakımından varlık ifadesini, başka bir ifadeyle “Mutlak Varlık” ifadesini Hak için kullanmaktır.³⁷ Bununla birlikte Tanrı'nın Mutlak Varlık sayılması vahdet-i vücud için yeterli bir açıklama değildir. Bunun yanında ikinci bir kabul daha gerekir ki o da a'yan-ı sâbite'dir. A'yan-ı sâbite, birinci önermeyle birlikte, vahdet-i vücudu geleneksel tasavvufun fena-beka anlayışından ve buna bağlı olarak tevhit anlayışından ayırt eder. A'yan-ı sâbite fikri olmaksızın vahdet-i vücud tasavvufun Tanrı'nın mutlak gerçekliği ile alemin geçiciliği ve arızîliği ilkesine dayanan “fena” anlayışına indirgenebileceği gibi Fusûsu'l-Hikem'in deyim yerindeyse bir “a'yan-ı sâbite kitabı” olması meselenin önemini anlatmak bakımından yeterlidir. Vahdet-i vücuda yönelik eleştiriler de her zaman bu iki önermeye veya bunlardan çıkan sonuçlara yönelik olmuştur. Öyleyse Mesnevi'yi veya herhangi bir eseri vahdet-i vücud anlayışıyla yorumlayacaksa –ki şarihler büyük ölçüde bu görüştedir- Mevlana'nın bu iki önerme hakkındaki tavrının bilginin iki tarzıyla, başka bir ifadeyle selbî ve ispatî bir yöntemle ortaya koymuş olduğunu da peşinen kabul etmeliyiz.

Sonuç itibarıyla, Mesnevi şerhçiliği büyük ölçüde İbnü'l-Arabî'yle ortaya çıkan tasavvuf anlayışından beslenerek tasavvufu görüş ayrılıklarından arınmış ahenkli bir yapı sayma kabulüne dayanmıştır. Bu yönüyle bir şarih için İbnü'l-Arabî'nin herhangi bir düşüncesiyle Mevlana'nın bir mısraı veya Feridüddin Attar'ın bir ifadesi arasında paralellikler kurmak mümkün, hatta çoğu yerde zorunludur. Öyle ki bu tavır, pek çok yerde farklı dönemlerdeki yazarların düşünceleri arasında bir özdeşleştirmeye varmıştır. Buna imkan veren şeylerin başında ise, İbnü'l-Arabî veya Konevi gibi nazarî tasavvufun öncülüğünü yapan sufilerin dile getirdikleri tasavvufun homojen bir yapı teşkil ettiğiyle ilgili yaklaşımlarıdır. Dolayısıyla özellikle son şarihlerden Ahmed Avni Konuk'un eserlerinde de görülen Mesnevi ve Fususu'l-Hikem'i aynı kapsamda değerlendirme temayülü, en azından tarihsel bir kaynağa irca edilebilir. Bununla birlikte her düşünürün kendi özgünlüğünü korumak bir zorunluluktur.

³⁷ Bkz. Konevi, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 23.