



ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

Tasavvufta Yöntem Sorunu: İbnü'l-Arabî'nin Zühd ve Hayal Görüşü Çerçevesinde Bir Değerlendirme

The Problem of Method in Sufism: A Survey on Ibn Arabi's Thought on Ascetism and Imagination

Sultan ADANIR SALİHOĞLU*

Öz: İbnü'l-Arabî, sûfî bir metafizikçi midir yoksa metafizikçi bir sûfî midir? Onun tasavvufî yöntemi uyguladığına dair bilgiler bulunmasına rağmen tasavvufun yöntemine dair eleştirileri ve sûfîlerin pratiklerini metafizik açıdan ele alması onu düşünce tarihinde bir metafizikçi olarak konumlandırmamıza olanak sağlamaktadır. Ancak onun ne bir kuşku ne de entelektüel bir arayış amacıyla klasik anlamda varlığa dair bir araştırmaya girdiğini söylemek mümkündür. Onun içerisinde bulunduğu genelde İslam özelde tasavvuf geleneğinin iktiza ettiği dindarlığın neticesinde ulaştığı birtakım özel bilgileri yine özel bir yöntemle yorumlayarak teorisini oluşturduğunu söyleyebiliriz. Kurucu düşünürü olduğu *vahdet-i vücûd* teorisinin âleme dair ileri sürdüğü en önemli önermelerden biri olan “Âlem bir hayal”dir cümlesi, Hakk'ın Varlığı karşısında imkân halinde bulunan hakikatlerin bu imkân halinden hiç çıkmadıkları ve sürekli olarak Varlığın tecellisine muhtaç oldukları anlamına gelmektedir. Sünni tasavvufta insanın fakir Allah'ın zengin olduğu şeklinde yorumlanan bu hakikat, sûfîleri korku ve ümit ile yola çıkmaya ikna etmiştir. Yolculuğun sonunda varılan idrak *-keşf-* bütün yolculuğun yeniden yorumlanmasına kapı aralamıştır. Bu itibarla İbnü'l-Arabî'yi, kendi yolculuğundaki pratikleri ve nihayetinde vakıf olduğu hakikat nedeniyle bir sûfî olarak adlandırabilirken; hem tasavvufun yöntem, doktrin ve istilahlarıyla hem de kitap ve sünnette geçen bilgiler ışığında yorumlayarak (tâbir) bir düşünce sistemi kurmasından dolayı bir metafizikçidir. Dolayısıyla onu, tasavvufî yöntemi ve bilgi birikimini entelektüel bir gözle ele alıp üzerine bir düşünce kurması nedeniyle sûfî bir metafizikçi olarak adlandırılabilir. Bu çalışmada, ilk dönem tasavvuf eserlerinde yöntem olarak ileri sürülen açıklık, halvet, yolculuk gibi birtakım sûfî pratiklerin İbnü'l-Arabî metafiziğinde nasıl bir anlama evrildiği ve İbnü'l-Arabî'nin bütün bir gelenek üzerinden nasıl bir yorum yöntemi geliştirdiği incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: İbnü'l-Arabî, Tasavvuf, Metafizik, Hayal, Varlık

Abstract: Was Ibn Arabi a Sufi metaphysician or a metaphysician Sufi? Even though it is known that he adopted Sufi practices, his criticism towards the Sufi method and his approach to Sufism as a metaphysician allows us to position him as a metaphysician in the intellectual history. However, it is not possible to claim that he inquired into Being in the classical sense as a result of an intellectual pursuit or questioning the reality. It can be said that the religiousness required by Islam in general and Sufism in particular

* İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı doktora öğrencisi, sultanadanir@gmail.com, ORCID: 0000-0001-5037-7971

resulted in a grasp of exclusive knowledge, and he developed his theory by interpreting this knowledge with a particular method. In this article, we follow the steps he took as a Sufi in the path passed over by his predecessors who were the pioneers in turning the Sufi way into a religious science and try to show the similarities of practices and thoughts shared by both. While we encounter the thoughts which were later theorized by Ibn Arabi in the early Sufi text, they were never interpreted philosophically which may be the result of Sufis' practice-oriented doctrine or the fact that some of the earlier Sufis abstained from learning any science that could be a trap for their inner state. Even if some Sufis are known to utter sentences which needed to be interpreted, their interpretation did not go beyond a moral lesson or ignored at all for being said under the state of ecstasy (shatahāt). However, Ibn Arabi, besides having his own experiences, used the practices, thoughts, utterances of his predecessors while constructing his unique theory.

“The universe is an imagination” is one of the most significant statements of his theory of wahdat al-wujud and it means that the possible realities are dependent on God's Being for their existence and they never leave their state of possibility even after they come into existence. This statement does not question the reality but gives the reality an explanation as how the things are as they are. According to this idea, everything is possible except for God, who is the necessary being, and their being created does not end this state as they continue to be created for each moment by God, who is giving them being incessantly on which Ibn Arabi comments that if the manifestation of Being stopped, the whole existents would turn back to their original state of nothingness which is the status of possibility. This means all possible beings are dependent on God and God is all-generous.

In Sunni Sufism, this is stated as that human beings are poor and only God is rich that is why the practices revolved around ascetism and faith in God. This idea only convinces the wayfarers to set on the journey with fear and hope on their hearts. The realization reached at the end of the journey, which is called kashf (uncovering) was considered to be a divine gift to the wayfarer which makes it a personal understanding or an experience that could not be expressed most of the time. In this respect, Ibn Arabi can be called a Sufi because of the method he followed and the reality he reached at the end of his journey and a metaphysician, as he tried to express this reality and constructed a unique thought based on both the Sufi method, doctrine and terms, and the knowledge presented in the Holy book and the tradition through interpreting them.

In this article, it will be examined how Sufi practices such as hunger, isolation, journey etc. which were explained in detail in the early Sufi texts evolved in the metaphysics of Ibn Arabi and how he developed a hermeneutics of his own on the basis of the whole tradition. While earlier Sufis experienced extreme cases of hunger, Ibn Arabi focused on the Being sustaining them. The isolation performed by Sufis is both proved and unproved by Ibn Arabi, claiming that there cannot be true isolation as the isolated will be alone with God. Ibn Arabi not only performed those Sufi practices but also built an ontology and an epistemology accordingly. While the actual motive of Sufi journey was rooted in religious devotion, not an intellectual inquiry on how things were and were known, the path itself led to knowledge which made the wayfarer to question the reality and with his own experiences and the accumulated knowledge of centuries, Ibn Arabi found a ground to explain the reality.

Keywords: Ibn Arabi, Sufism, Metaphysics, Imagination, Being

Tarihsel Bir Arka Plan: Zühd Hakikate Yol Olabilir mi?

İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240), görüşlerinin bir teori olarak sistematikleştirilmesi neticesinde, *vahdet-i vücûd* teorisinin kurucu düşünürü olması, onun düşünce tarihinde bir metafizikçi olarak konumlandırılmasını sağlamıştır.¹ Onu sûfiden önce bir metafizikçi² olarak telakki etmemiz için en önemli etkenlerden biri de tasavvufî yöneme dair eleştirileridir. İbnü'l-Arabî tasavvufî yöntem olan zühüdün³ aşılması gereken bir merhale olduğunu düşünür. Her ne kadar tasavvufun başından beri yöneme dair bir tereddüt varsa da yöntem-sizliğin doğuracağı problemlerin aşılması daha zor olacağı için sûfiler yöntem ve elde edilen ilim arasında bir bağ bulunduğunu iddia etmekle birlikte, bunun bir nedensellik çerçevesinde olmadığını vurgulamaktan da geri durmamışlardır.⁴ Benzer tavır İbnü'l-Arabî'de de görülmektedir. Ancak onu klasik anlamda bir metafizikçi olarak görmemiz de onun anlaşılmasını güçleştirecektir, zira onun ne Yunan filozofları gibi “gerçekten var olana ilişkin bir

- 1 İbnü'l-Arabî'nin en önemli şârihi sayabileceğimiz Sadreddin Konevî (ö. 673/1274) ilk dönem tasavvuf şârihlerinin yaptıkları gibi tasavvuf ve hal, makam, sülûk gibi meseleleriyle esas itibarıyla ilgilenmez ve bunun yerine varlık olmak bakımından varlığı bilmek diye tanımlanan Metafizik'i yeniden yorumlayıp onun konusunu, ilkelerini ve meselelerini tanımlar. Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 56. İbnü'l-Arabî'nin geleneksel dinî meseleleri kendisine özgü bir açıdan ele aldığını savunan Kynsh'e göre “İbnü'l-Arabî meselelerin kendilerinden çok, bu meseleler vasıtasıyla izaha çalıştığı tasavvufî ve metafizik keşiflerin ehemmiyeti ile ilgilenir. Alexander Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, çev. İhsan Durdu (İzmir: Ufuk Yayınları, 2011), 160. *Fütühât-ı Mekkiyye*'de İbnü'l-Arabî abdest, namaz, zekât, hac vb. uygulamalar hakkında bir fakih gibi meselelerin incelikleri hakkında soru-cevap tarzı bir anlatım sunar ve çoğu zaman bunların ardından o meselenin bâtnî yorumunu da ekler. Örneğin, “hasta kimsenin yolculuk dışında namazları birleştirmesi” hakkında alimlerin görüşlerini aktardıktan sonra bâtnî yoruma geçerek hasta ile tasavvufî bir halin kendisine baskın olduğu kimseyi kıyaslayarak şu sonuca varır: “Hal hastalıktır, makam ise sağlıktır.” İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, c. 4 (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 62. Fitre meselesine dair yorumu da onun kelimelerdeki fonetik benzerlik üzerinden kurduğu irtibatla dinî bir meseleyi ontolojik bir hale getirdiğine iyi bir örnek teşkil eder. Buna göre “*Fetr*, *fekt*, yani parçalanma demektir. Allah'ın ilk açtığı (parçaladığı) şey, var ediş esnasında var olanın kulaklarıdır. Bu, yokluk ve varlık arasında *kün* sözüyle kudretin ona işleme halidir.” İbnü'l-Arabî, 4:370. *Fütühât*'ta bu minvalde sayısız örnek bulunabilir, ancak vurgulamak istediğimiz nokta İbnü'l-Arabî'nin meseleleri ele alırken bir Müslüman âlim veya sûfiden ziyade bir metafizikçi gibi meselenin varlık durumuna odaklanmasıdır. Herhangi bir fikhî meselede İbnü'l-Arabî'ye başvurulduğunda onun bir âlim sıfatıyla verdiği ve herhangi bir fikhî eserinde bulunabilecek yorumundan ziyade ön plana çıkan şey ele aldığı konuyu varlık, yaratılış, insanın hakikati ve bilgi yöntemi gibi meselelere çekmesidir. Bu açıdan tasavvufun “bâtnî fıkıh” şeklinde tanımlanmasının ne kadar isabetli olduğunu görebiliriz. Abdullah Kartal, “Metafizik Dönemden Geriye Bakmak' İbnü'l-Arabî'nin İlk Sufilerin Bazı Görüşleri Hakkında Eleştirileri”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2)*, sy 23 (2009): 359.
- 2 İbnü'l-Arabî hakikat ehli için birtakım farklı sıfatlar kullanmış olsa da burada metafizikçi tanımını kullanmamızın sebebi varlık hakkında ortaya koyduğu düşüncedir. İbnü'l-Arabî'nin “Varlık olmak bakımından Varlık” hakkındaki görüşleri ve metafiziğinin inşası için bkz. Ekrem Demirli, *İbnü'l Arabî Metafiziği* (İstanbul: Sufi Kitap, 2013), 43-52.
- 3 Makale boyunca zühd ile tasavvufî hayata müntesip olmanın gerektirdiği bütün nefis terbiyesi uygulamaları kastedilmektedir. Riyazet ve mücahede de tasavvufî geleneğe yöneme işaret etmesi açısından sıklıkla kullanılan kavramlar olsa da dönemlendirme mevzusundaki önemi dolayısıyla zühd kavramı maksadı yansıtmaları açısından daha uygun görülmüştür.
- 4 İbahilik gibi suçlamalara karşı bir yöntem ortaya koyan sûfî müelliflerin bu çabasıyla, tasavvuf, İslamî ilimler içerisinde kendine bir yer bulmaya çalışır. Diğer türlü, “bir ilmin düzenleyici çerçevesinden çıkmış bir tasavvuf, aşırı gururların elinde büsbütün kontrolden çıkacaktır.” Ekrem Demirli, “‘Zahiri’ İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvuf'un Meşruyet Arayışı”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 15 (2007): 223.

araştırma”ya⁵ girdiğini ne de Gazzâlî gibi ilimleri ve idrak araçlarını sorgulamaya başlayıp şöyle bir soru sorduğunu söyleyebiliriz: “Gördüğün ve hayal ettiğin şeylerin doğru olduğuna nasıl emin olabilirsin?”⁶ Onun metafiziği bir kuşku ile başlamaz, hatta metafizikçileri kuşkuya düşürecek bir önerme ile nihayete erer: “Âlem bir hayaldir.”⁷ İbnü’l-Arabî bu yargıya varmadan önce “Âlem bir hayal midir?” diye sorgulamaz. Onun düşüncesinin izlerini takip ettiğimizde karşımıza genelde İslam dindarlığının iktiza ettiği amel, özelde tasavvufî yöntem çıkmaktadır.⁸ İbnü’l-Arabî’nin, içerisinde bulunduğu tasavvufî geleneği yorumlama yöntemi, bir pratik olarak teşekkül eden tasavvufun metafiziğe evrilmesi olarak okunabilir. Bu yöntem *tabîr*, İbnü’l-Arabî ise bir *tâbirci* addedildiği takdirde onun “Âlem bir hayaldir” önermesine nasıl ulaştığı anlaşılabilir.

İbnü’l-Arabî, bazı kimselerin “Bütün oluş kuşkudur” dediğini, kendisinin de bu kanaatte olduğunu⁹ söyler; ancak “bunun işitenin anladığı anlamda olmadığını” da ekler.¹⁰ Ona göre akılla varılan bu önerme hem doğru hem yanlıştır. İbnü’l-Arabî’ye akılla elde edilen bilginin değerinin keşifle verilenler gibi olup olmadığını soran İbn Rüşd’e verdiği yanıt gibi, cevap çoğu zaman “evet-hayır”dır.¹¹ Çünkü İbnü’l-Arabî’ye göre yöntem, ulaşılan bilginin ayrıştırıcısıdır; dolayısıyla aynı yargıya varılsa dahi bir akılcı ile bir sûfinin kastettiği anlam farklı olacaktır. *Fütühât-ı Mekkiyye*’nin “Kimya-ı Saadetin Bilinmesi” bölümünde gördüğümüz üzere,¹² akılcı ve tâbî’nin miraçlarında ayrışmaları gibi sûfler kuşkularında da akılcılardan ayrılmıştır. Dolayısıyla “sûfler, insanın doğal alışkanlıklarından, doğal bir hâlde kendisine verilen ve sunulan gerçeklikten kuşku duymalarını söyleyenler safında yerlerini almışlardır”¹³ ancak bu “işitenin anladığı anlamda” değildir. Öncelikle tasavvuf insana doğal alışkanlıkları terk etmeyi salık verir. Zira âlem geçicidir ve ona itibar edilmemelidir. Bu düşünce sûfleri en başta korkulardan emin olma ve ebedi saadet arayışına itecektir. Bu arayışı özellikle ilk dönemde yaşayan bütün sûfler için bir “hakikat arayışı” olarak nitelendirmek yanıltıcı olabilir. Zira tasavvufun ilk dönemlerinden aktarılan ve genellikle

5 Ahmet Cevzici, *Metafiziğe Giriş* (İstanbul: Say Yayınları, 2016), 16.

6 Gazzâlî önce “Duyu organlarına dayalı bilgiye nasıl güvenebilirim” diye sorar. Ardından akılı sorgulamaya başlayıp şu yargıya varır: “Akılla var olduğunu sanıp inandığın şeylerin tamamının sadece, gerçek olmayan birtakım hayallerden ibaret olduğunu anlarsın”. Gazzâlî, *el-Munkız mine’-d-Dalâl: Dalâletten Çıkış Yolu*, çev. Osman Arpaçukuru (İstanbul: Beyan Yayınları, 2016), 23, 27.

7 İbnü’l-Arabî, *Fusûsu’l-Hikem*, ed. Ebu’l-Alâ Afîfî (Beyrut, t.y.), 103.

8 “İbnü’l-Arabî’nin düşüncesinde kendi devri hakkında *kemal dönemi* fikri açık bir şekilde yer alsa bile, o dönemin –ana fikirlerde– “kurucu sûfler” dönemiyle irtibatı aşîkârdır.” Ekrem Demirli, “Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi”, *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2, sy 4 (2016): 48.

9 İbnü’l-Arabî, *el-Fütühâtü’l-Mekkiyye*, ed. Ahmet Şemseddîn, c. 3 (Beyrut: Dârü’l- kütübî’l-ilmîyye, 1999), 264.

10 Bu ifâdeyi sofistlerden ayrışma çabası olarak da görebiliriz. Benzerlerin yaratılması üzerine her şeyin hayal olduğunu sofistler gibi kabul eden muhakkikleri onlardan ayıran nokta, eşyanın kendilerine göre yaratıldığı sabit hakikatleri olduğunu kabul etmeleridir. Sofistler ise âlemin böyle bir hakikati olduğunu kabul etmezler. İbnü’l-Arabî, *el-Fütühâtü’l-Mekkiyye*, ed. Ahmet Şemseddîn, c. 6 (Beyrut: Dârü’l- kütübî’l-ilmîyye, 1999), 334.

11 İbnü’l-Arabî, *el-Fütühâtü’l-Mekkiyye*, ed. Ahmet Şemseddîn, c. 1 (Beyrut: Dârü’l- kütübî’l-ilmîyye, 1999), 235.

12 İbnü’l-Arabî, *el-Fütühâtü’l-Mekkiyye*, 1999, 3:406-27.

13 Demirli, *İbnü’l Arabî Metafiziği*, 330.

aforizmalardan ibaret olan rivayetlerde ilk sûfîlerin kahir ekseriyetinin teorik zeminde bir *hakikat araştırması* yerine, dinî amellerin sahih niyet, Allah sevgisi, ahiret korkusu gibi bir-takım güçlü saiklerle yerine getirilmesine daha çok önem attıkları görülebilir. Bu tavrın önemli temsilcilerinden biri Muhâsibî'dir (ö. 243/857). Riya hakkında Muhâsibî şöyle der: “Korku ve endişe ile riya gözetlenmeli, marifet ve basiretle de teşhis edip karşı konulmalıdır. Kısacası riyaya karşı kesin bilgi elde edemezsin.”¹⁴ Burada marifetin amacı “teşhis” ile sınırlanmış olup dinî hassasiyet karşısında kesin bilgi de reddedilmiştir. Sûfîlerin nefis anlayışının bir sonucu olan sürekli bir nefis muhasebesindeki gaye, yolun sonunda erişilecek marifet değil, yoldaki tuzaklardan emin olmaktır. Mârifetullah da, yapılan ameller sonucunda ulaşılmasına rağmen kesbî olarak değil, vehbî olarak elde edilir. Binaenaleyh geçici olanı terk şeklindeki zühd, sûfîler için azaptan emin olmak ve ebedî saadete ulaşmak için uygulanan bir yöntemken, yöntemin sonucunda elde edilen *marifet* bir pratik olarak teşekkül eden tasavvufun metafiziğe evrilmesinin önünü açar.

Tasavvufun bu metafizikleşme sürecini incelemek, pratikten teoriye geçişi takip edebilmek için tasavvuf tarihinin dönemlendirilmesi meselesine kısaca bakmak gerekecektir.¹⁵ Tasavvuf tarihinin dönemlendirilmesi mevzusunda ekseriyetle *zühd dönemi* adı verilen bir *başlangıç* döneminden söz edilir. Bazı çağdaş araştırmalar ise buna mukabil tasavvufun teşekkül sürecini eleştiri, kriz ve uzlaşma şeklinde ele alır ve bu kapsamda zühdün, tasavvuf tarihinin değil tasavvufî yaşamın ilk aşaması olduğu vurgulanır.¹⁶ Bu yaklaşıma göre eleştirel bir söylem olarak tasavvufun gelişiminin iki aşaması bulunmaktadır. Bunlardan ilki tasavvufun kendi iç hesaplaşması olarak aşırılıkların eleştirisiyken ikincisi “dinî ilimlerin kuralcı ve nazarî tartışmalar yaparken ahlak konularına yönelik ilgisizliklerine bir tepki ve eleştiri” şeklindedir.¹⁷ Konumuz ile irtibatı açısından bu ikinci eleştiri önemlidir, çünkü tasavvufun nazarî kaygılarla teşekkül etmemesi gibi tasavvuf metafiziği de aynı kaygılarla ortaya çıkmamıştır. İkisinin de temelinde aynı saik bulunur ki bu da ahlaklanma ve bunun *yöntemi* olarak benimsenen zühddür.

Tasavvuf bir ahlaklanma hareketi olarak teşekkül etmiş olup bunun neticesinde ulaşılan marifet ilk dönemlerde daha çok *haller ve makamlar* şeklinde ifade edilmiş ve bu yeni dil oryantalistlerin daha aşına oldukları bir ayrım olan *zühd ve mistisizm* ikiliğinin mistisizm kanadı olarak yorumlanmıştır. Bu noktada sûfîlerin zahit ve mistik şeklinde keskin bir şekilde ayrılmayacağı; dönemlendirmeye konu olan sûfîlerin söz ve uygulamalarının zühd ile haller ve makamları aynı anda ifade ettiği de ileri sürülmüştür.¹⁸ Her ne kadar dönem-

14 el-Muhâsibî, *Kalb Hayatı: “er-Ri’âye”*, çev. Abdülhakim Yüce (İzmir: Çağlayan Yayınları, 1997), 149.

15 Tasavvufun menşei meselesine odaklanan araştırmacıların dönemlendirme meselesini doğru bir şekilde ele alamadığı, sunulan tasniflerin eleştirel bir bakış açısıyla yorumlanmadığını ifade eden Demirli, dönemlendirme için şu tasnifi ortaya koymuştur: “Tasavvufa yönelim dönemi”, Sünni Tasavvuf, Metafizik Dönem veya Olgunluk Evresi. Demirli, “Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu”.

16 Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 51.

17 Başer, 65.

18 Başer, 32-37.

lendirme açısından böyle bir ayırım yapılamasa da tasavvuf yoluna girmiş bir sâlikin gelişim seyrini, takip edebildiğimiz kadarıyla, zühd pratikleri, mistisizm ve en nihayetinde metafizik şeklinde üçlü bir tasnifle ele almamız mümkün görünmektedir. Zühd, tasavvufî hayatın başlangıcı ise mistisizm onun neticesinde ulaşılan haller ve makamlar olmakta; bu ikisini kapsayan ve buradan genel bir varlık ve oluş görüşü ortaya koyan kanat da metafizik olmaktadır. Mistisizm, zahitlikten nazariyata geçişi sağlayarak tasavvuf metafiziğinin ortaya çıkmasında bir aracı konumunda olmuştur. İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin nazariyatı başka bir menşei aramaya gerek kalmaksızın sûfilerin ilk dönemden itibaren üzerinde durdukları zühd meselesine eklenmiştir.

Dini bir kurallar bütünü olarak gören entelektüel kesime bir tepki ve teorik bilginin eleştirisi neticesinde teşekkül eden tasavvufun, paradoksal bir şekilde bir taraftan normatif geleneğe dönüşmesi diğer taraftan metafizik iddiasında bulunması, uyguladıkları pratiklerin zenginliği ve inayete dayalı bilgi yöntemleri ile açıklanabilir. Meselenin birinci kısmı başka bir araştırmannın konusudur. Burada İbnü'l-Arabî'nin varlık ve bilgi teorisinin nihayeti olan “Âlem bir hayaldir” önermesine tasavvufun pratiğe dayanan yöntemi üzerinden nasıl gidileceği ortaya konulmaya çalışılacaktır. Sûfiler için “Âlem fânidir” cümlesi ile başlayan tasavvufî süreç, geçicilik karşısında sabit bir hakikat arayan filozofların sürecinden oldukça farklıdır. Âlemin geçiciliği onları fâni olana *rağbet etmemeye* sevk edip ancak yola çıkmaya ikna etmiştir. Bu yolculukta karşılaştıkları birtakım haller ise onları varlığın ve bilginin hakikatine ulaştırarak görülen âlemden kuşkuya düşmelerine neden olmuştur. Diğer bir ifade ile dünyaya baktıklarında gördükleri geçicilikten ziyade dünyadaki bütün meşguliyetlere sırtlarını döndüklerinde karşılaştıkları gerçeklik onları dünyadan kuşkuya düşürmüştür.

Yokluk-Zühd İlişkisi: “Âlem Fânidir!”

Sûfiler diğer ilim talipleri gibi bir arayış içerisindeydi ancak onlar hakkında bir arayıştan söz edilecekse bu “fani olan yerine baki olanı”¹⁹ arama şeklinde ifade edebileceğimiz İslam dindarlığının iktiza ettiği bir arayıştı. Geçici olan bu dünya yerine ebedi ahiret hayatını veya maddi zevkler yerine Allah rızasını arayan sûfiler ilk dönemlerden itibaren dünyaya ve onun geçiciliğine karşı bir tavır takınarak zühdü hayatın her alanında uygulanan bir pratiğe dönüştürmüşlerdir. Zenginlik şiarı olan dokuma elbisenin yerine kaba yün giyilmesi, açlık, halvet, mülksüzlük gibi birtakım uygulamalar,²⁰ evvelemerde fani olana *rağbet etmeyip* Baki olana yüzünü dönmektir. İbnü'l-Arabî de bunu bir bilgi arayışı şeklinde niteleyerek şöyle demiştir:

Allah'a inananların akılları, teorik kanıtlar ile kendisini (varlığını) öğrendikten sonra, Allah'ın kendilerinden O'nu bilmesini istediğini görünce, bu noktada düşünce

19 Kelâbâzî (ö. 380/990) gaybeti şöyle tanımlar: “Bu, kulun sadece baki olanı ve bekâyı düşünerek fenadan ve faniden gâib olmasıdır.” Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf (Ta'arruf)*, 178-79. Krş. Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li-Mezhebi Ehli'l-Tasavvuf*, 137.

20 Sultan Adanır Salihoğlu, *Sûfilerde Bir Nefs Terbiye Yöntemi Olarak Açlık* (İstanbul: Hayyikitap, 2019), 9.

yönünden ulaşılamayan Allah'a dair başka bir bilgi olduğunu anlamıştır. Bunun üzerine riyazetler yapmışlar, halvetlere girmişler, mücahedeler, ilişkileri kesmek, yalnız kalmak, mahalli (idrak) boşaltarak ve kalbi fikir kirlerinden -çünkü fikirler, var olanlara ilişir- arındırıp Allah ile oturarak o bilgiyi elde etmeye çalışmışlardır. Onlar, bu yöntemi peygamber ve resullerden almıştır.²¹

İlk dönemden itibaren sûflerin sırtlarını çevirdikleri âleme ve onun tuzaklarına dair bilgileri apaçıkken yüzlerini döndükleri hakikat, müphemdir. Zira tasavvufun teşekkül döneminde gaye korkulandan emin olmak ve Allah rızasıdır; marifet ise sonrasında *kendiliğinden* gelen bir inayettir. Dolayısıyla vehbî olan bir bilgi için yöntemden söz etmenin mahiyetini açıklığa kavuşturmak zorunludur. Bu kapsamda dile getirilen önerilerin özellikle Gazzâlî öncesi dönemde yaşayan sûfler için geçerli olabileceğini öne sürebiliriz.²² Ancak tasavvufun *ilk şârihleri* sayabileceğimiz hicrî dördüncü/miladi onuncu yüzyıl ve sonrasında tasavvuf eserleri kaleme almış müelliflerin sûflerin pratikleri ve ulaştığı haller arasında kurdukları irtibat tasavvufun, yöntemi olan bir ilim olarak teşekkülüne zemin hazırlamıştır. Her ne kadar bu şârihler sûflerin marifet yolundaki uygulamalarını bir yöntem gibi sunsalar da bunun nedensel bir zorunluluğun sonucu olmadığını ve nihayetinde her şeyin Allah'ın inayeti sonucu gerçekleştiğini de vurgulayarak yöntemi hem ispat hem de nefyetmişlerdir. Dolayısıyla zühd, tasavvufta hem marifete eriştiren yöntem olagelmıştır hem de ulaştırdığı marifet itibarıyla -Kadir-i Mutlak ve Kadir-i Muhtar bir Tanrı anlayışı- yöntemi tek başına işlevsiz kılmıştır. Diğer bir ifade ile “yöntem gerek sebep olsa bile hiçbir şekilde yeter sebep derecesine ulaşamamıştır.”²³

Öte yandan zühd, diğer tüm makamlarda olduğu gibi İbnü'l-Arabî için aşılması gereken bir makamdır. Ona göre keşf gelene kadar zühd kula eşlik eder; ancak perdeler açıldığında buna gerek kalmaz.²⁴ İbnü'l-Arabî düşüncesine göre ise zühdü iki açıdan yorumlamamız mümkündür: Mutlak fakirlik ve başkalık.²⁵ İbnü'l-Arabî kulun zatı gereği fakir olduğunu söyler, çünkü o mümkün varlıktır.²⁶ Ona göre fakirlik en başta bir varlık durumunu ifade eder ki bu da kulun aslının yokluk olmasıdır. Bu görüşe göre âlem varlık kazanmadan önce yokluk halinde Tanrı'nın ezeli ilminde sübut halinde bulunur ve oluş, bu hakikatlere

21 İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, c. 2 (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 376. Krş. İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, 1999, 1:436.

22 “Tasavvufun yönteminden söz ederken dikkatimizi yöntemin kendisine değil, yöntemin istikametini ve amacını belirleyen hususlara döndürmek gerekir. Bu süreçte yöntem kendi başına sonuç sağlayan bir şey değil, tevekkül, rıza gibi Allah'a imanın tezahürü olan ahlakın idrak edildiği vasıttan ibarettir.” Ekrem Demirli, “Tasavvuf Ahlak İlmi Olarak Kabul Edilebilir mi?: Determinist Ahlaka Endeterminist Yaklaşımlar”, *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 11, sy 2 (Eylül 2021): 433.

23 Demirli, 434.

24 İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, c. 7 (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 199. Krş. İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, 1999, 3:267.

25 Burada önemli olan nokta İbnü'l-Arabî'nin tasavvufi gelenekteki şekliyle zühdü yeniden yorumlamış olması değil o zühdü kabul edip üzerine yeni bir düşünce eklediğidir.

26 İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, ed. Ahmet Şemseddin, c. 8 (Beyrut: Dârü'l- kütübü'l-ilmiiyye, 1999), 35.

Tanrı'nın “varlık elbisesi” giydirmesinden ibarettir.²⁷ “İmkân mertebesi denilen bu mertebedeki hakikatler, vatanları olan yokluktan çıkmazlar; varlık kazandıktan sonraki durumları yokluk halindekiyle aynıdır.”²⁸ Dolayısıyla yokluktan varlığa bir intikal söz konusu değildir; vakıa bu hakikatler üzerine yayılan Varlık tecellisinin, hakikatin hükmünce dışta ortaya çıkmasıdır. Diğer bir ifade ile Vücûd olan Hak, bu yokluklara “varlık elbisesi” giydirerek onları görünür kılar. Bu da sudûr teorisinin iktiza ettiği “Bir'den yalnızca bir çıkar” görüşü ile izah edilir: Tanrı'dan sadece Varlık tecellisi çıkmıştır.²⁹ Hakikatler ise mutlak bir edilgenlik halinde “içinde buldukları karanlıkta” kalmaya devam ederler.³⁰ İnsanın gerçek anlamda fakir olması mutlak edilgenliğine işaret ederek aslında onun bir varlık kazanmadığı sadece tecelli eden Varlığa adeta bir *mekân* olduğu anlamına gelir.³¹ İnsanın marifeti de bu yokluktaki hali idrak etmektir. Meseleyi bu şekilde ele aldığımızda akla ilk gelen isim Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) olacaktır. Cüneyd insanın gayesinin “başlangıca dönmek” olduğunu söylemiştir ve ona göre insanın vatani, “olmadan önceki hali”dir.³² Zünnûn el-Mısırî (ö. 245/859 [?]), Yusuf b. Hüseyin er-Râzî (ö. 304/916) ve Şiblî'nin (ö. 334/946) de benzer ifadeleri bulunmakla birlikte bunlar “insanın yeryüzünden önceki varlığına ve bununla ilişkili bir gayeye işaret eden bir ıstılaha dönüştüğü” şeklinde yorumlanmıştır.³³ Ancak bu tür ifadelerin İbnü'l-Arabî düşüncesinde bir varlık tarzına dönüştüğü, onun ıstılahında yeni anlamlar kazandığını ileri sürmek de mümkündür. “Cüneyd'e göre olmazdan önce insan fâni-bâki bir haldedir”³⁴ düşüncesinin İbnü'l-Arabî'de âlemin varlığa gelmeden önce *var-yok* haline evrildiğini söyleyebiliriz. İbnü'l-Arabî yorumculuğunda böyle bir geçişin, hatta onun bağlam dışı meseleleri dahi kendi düşünce sistemine uygun yorumladığı göz önünde bulundurulduğunda haller ve makamlardan metafizik bir düşünce inşa etmesinin mümkün olduğunu öne sürebiliriz.

Zühüdün işaret ettiği diğer mevzu ise *başkasıktır*. Zühd, öncelikle kişinin “maddî olanın varlığını kabul etmesine dayanır” ve “insandaki maddileşme hırsını terbiye eden bir tavır olarak öne çıkar.”³⁵ İnsan ister yemek, kıyafet, mülk olsun ister eş, çocuk, aile olsun bu *başkasını* terk ederek zahit olur. Bu terk, hem onun mutlak fakir olmasının iktiza ettiği bir durumdur, yani insan sahip olduğu her şeyi *emaneten* tutar ve asla gerçekte ona sahip değildir; hem de Allah'tan başkasının onun Allah ile arasında bir perde olduğuna işaret eder. İbnü'l-Arabî içinse ikinci durum, yani perdeler birer *hayaldir*. Zira ontolojik olarak

27 İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, 1999, 3:9.

28 İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, ed. Ahmet Şemseddîn, c. 5 (Beirut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1999), 116.

29 Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği (Mifâhü'l-Gayb)*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kapı Yayınları, 2014), 30.

30 İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, 1999, 3:93.

31 İbnü'l-Arabî, sabit hakikatlerin Amâ'da bulunduğunu ve bu Amâ'nın ise mekânların ilki olduğunu söyler. İbnü'l-Arabî, 3:426.

32 Zehra Betül Aksoy, “Cüneyd-i Bağdâdî'de İnsanın Kemali” (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021), 31.

33 Aksoy, 31.

34 Aksoy, 30.

35 Başer, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*, 42.

bir başkalıktan söz etmek mümkün değildir. İbnü'l-Arabî şöyle der: “Bir şey benim değilse ona karşı nasıl zahit olayım? Benim olan bir şeyden ise ayrılmam mümkün değildir.”³⁶ Varlık, Hakk'a ait olduğu için kul kendi tasarrufunda olmayan bir şeyde terk fiilini gerçekleştiremez. Zaten hakikati yokluk olan için herhangi bir tasarruftan söz etmek mümkün değildir. Varlığın birliği, varlıkta çokluğu diğer bir ifade ile *başkalığı* reddetme üzerine kuruludur ki, bunun temeli de insanın mutlak fakir olması fikrine dayanır. Bu fikrin ilk örneklerinden birini yine Şiblî'de görmek ilk dönem tasavvufunun metafizik düşünceye katkısı şeklinde okunabileceği gibi aynı kaynaktan benzer düşüncelerin ortaya çıkmış olabileceğini de gösterebilir. Şiblî tasavvuf hakkında şöyle demiştir: “Tasavvuf şirkidir. Çünkü o, kalbi Allah'tan başkasını görmekten korumaktır. Oysa ‘başkası’ diye bir şey yoktur.”³⁷ Benzer bir ifadeyi İbnü'l-Arabî'de de görmekteyiz: “Başkasını terk eden, hiç kuşkusuz, onu ‘başka’ olarak görmüş demektir; hâlbuki başka denilenin gerçek bir varlığı yoktur.”³⁸ Zühd ile başlayan sürecin zühdü reddetmekle nihayete ermesi yöntemin, ulaştığı yeni bilgilerle uygulayan kişi üzerindeki tesirini göstermektedir. Bayezid'in üç günde zühdü tamamlamasını aktaran İbnü'l-Arabî tasavvuf ehlinin onun kıymetini anlayamadığını ve onu eleştirdiklerini söyler.³⁹ İlk dönemdeki büyük bir ismi sûfiler *dışarıda* bırakamadıkları zaman geliştirdikleri şatahât kavramıyla onu içerde tutmaya çalışırken İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde bu isimlerin *asırlık* sayılabilecek ifade ve davranışlarını açıklayabileceğimiz zemini bulmak mümkündür.

Varlık-Haller İlişkisi: “Hak Bâkidir!”

Âlemin fani olduğu kabulü sonrasında âleme dair her unsurdan arınma şeklindeki zühd neticesinde tasfiye olan kalp, perdeleri kalkan göz, muhakemesi sahilleşen akıl âleme ve Yaraticısına dair yeni bilgilere ulaşmıştır. Tasavvufta haller ve makamlar şeklinde terimleşen ve amelin neticesinde ulaşılan bu bilgiler yukarıda da belirtildiği gibi amelî bir pratik olan tasavvufun Tanrı ile irtibatın ön plana çıkarıldığı mistisizme dönüşmesi şeklinde yorumlanmıştır.⁴⁰ Her ne kadar dönemselsel olarak böyle bir dönüşümü kabul etmesek de manevî yolculuğun seyri açısından sûfîlerin amel-ilim ilişkisi kurdukları öne sürülebilir. Yöntem ve ilim arasında nedensellik bağı bulunmasa da sûfîlerin oluşturduğu bilgi birikimi bu ikisi arasında vesileciliğe dayanan bir bağ olduğunu göstermektedir. Maddî şeyleri terk etmeye dayanan bu zühd anlayışı terk ettiği şeylerin yerine güzel ahlakı ve marifetullahı koymaya çalışmış; buradan da sûfîlerin haller ve makamlar dediği birtakım manevî tecrübeler ortaya çıkmıştır.

36 İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, 2008, 7:199. İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, 1999, 3:267.

37 Ebu'l-Alâ Afîfî, *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, çev. Ekrem Demirli ve Abdullah Kartal (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 5.

38 İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, c. 17 (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2012), 325.

39 İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, 2008, 7:199.

40 *Tasavvuf ve mistisizm* kavramlarının özdeşleştirilmesine yönelik eleştiriler için bk. Başer, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*, 35.

Sûfilerin haller ve makamlar hakkında en çok tartıştıkları meselelerden birisi *kesb*'dir. Makamlar, "sâlikin kişisel çabasıyla tekrar ederek kazandığı ve vasıf haline getirdiği ahlâk, adâb ve manevî dereceler" şeklinde tanımlanırken haller, "sâlikin kendi kastı ve teşebbüsü olmadan kalbine gelen duygu ve manalar" şeklinde tanımlanmıştır.⁴¹ Ancak genel tasavvuf anlayışında bu şekilde keskin bir ayırım yapmak doğru olmayacaktır. Asetisizm-mistisizm arasında -Melchert'in iddia ettiği gibi- zamansal bir ayırım olmayıp sûfilerin hem zahitlik hem de mistik tecrübeyi aynı anda ifade etmeleri gibi sûfilerin haller ve makamlar ile ilgili sözleri de geçirgenlik içererek bu ayırımı imkânsız kılar. Yöntemin ikinci kısmı olan inayetin, Hakk'ın takdiri olmadan hiçbir manevi tecrübe ve ilahi bilgiye imkân tanımaması her türlü hal ve makamın Allah tarafından geldiğini göstermektedir. Dolayısıyla haller ve makamlar yöntemin ikinci kısmı şeklinde ifade etmeye çalıştığımız "vesilecilik" ile elde edilen her türlü bilgi şeklinde tasavvur edilebilir. Örneğin Kelâbâzî'nin makamlar arasında saydığı sabır, takva, havf ve reca, üns, kurb ile haller şeklinde ifade ettiği fena-beka, cem-fark, şuhûd-gaybet vb. tecrübeler tasavvuf yoluna girmiş kimselerin zühd pratikleri sonucu yaşadığı ve öğrendiği şeyleri ifade etme çabası sonucu ortaya çıkan birtakım kavramlardır.⁴² Bu halleri herhangi bir terbiyeden geçmemiş kimselerin de tecrübe etmiş olması yine bir nedenselliğin olmadığına delil teşkil etmektedir.⁴³ Dolayısıyla tasavvufta kurulan amel-ilim irtibatı tasavvufun bir din bilimi olmasının önünü açan en önemli etkenken temelde sûfiler bu tür bir nedenselliği reddetmişlerdir. Keşif tek başına bir bilgi yöntemi olsaydı sistematik bir din bilimi teşekkül etmeyecek; hâlihazırda dağınık, fragmanlar halindeki sûfilerin tecrübelerine dayanan ifadelerden bütüncül bir sistem çıkmayacaktı. Dolayısıyla yöntem, sûfiler için kendisine dayandıkları sabit nokta olmuştur. İstisnalardan bir kaide çıkmayacağı için belirli bir nedensellik gerektiren yöntem benimsenmiş; nedenselliğin aşılması bir istisna olarak görülmeye başlanmıştır.

Bu mistik tecrübeleri, zühd ile anlaşılan yokluğun karşısında bulunan gerçek varlığın idraki şeklinde yorumlamamız mümkündür. Buna göre zahit, aç kalarak, dünyevî meşguliyetlerden uzak durarak bütünüyle himmetini Hakk'a yöneltir. Bu noktada sûfilerin "kendinden fani Hak ile baki" ile ifade ettikleri şey, nefsin kötülüklerinin silinip yerine güzel ahlakın konulması şeklinde anlaşıldığı gibi nefsin silinip sadece Hak ile ayakta durulduğu, her türlü tasarrufun silinip sadece İlahi İradenin tahakkümü altında bulunulduğu bir duruma işaret eder. Her ne kadar daha çok ikinci yorum mistisizm ile ilişkilendirilse de bunu sûfilerin zühd pratiklerinden bağımsız düşünmemiz doğru olmaz; çünkü zühd, bu tür mistik tecrübelerin *gerek sebebi* olarak kabul edilmiştir.

41 Abdurrezzak Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar* (Bursa: Emin Yayınları, 2016), 156.

42 Makamları anlatırken Şeyhlerin "kolay" sözlerini aktaracağını söyleyen Kelâbâzî, söz konusu haller olduğunda daha karamsar bir şekilde onları anlatmaya kelimelerin yetmeyeceğini söyler. Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf (Ta'arruf)*, 141-225.

43 Bîşr-i Haffî'nin her şeyi terk ederek -ayakkabılarını bile- yola girmesine sebep olarak yerde gördüğü üstünde yazan Allah bir kâğıda saygı göstermesi aktarılır. Feridüddin Attâr, *Evlîya Tezkireleri*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2007), 146.

Zühd Pratikleri Çerçevesinde Var-Yok

Sûfiler yemek, mülkiyet ya da sosyal çevre gibi ilgi ve bağılıklardan uzaklaşmayı Allah'a yaklaşmanın birer adımı olarak görmüş; bazen bunları terk etme fiilini *mutlak* anlamda bir terke dönüştürerek toplumun geri kalanından ayrılmışlardır. Örneğin en önemli riyazet yöntemlerinden biri olan açlık, İslam'ın farz kıldığı orucun nefsi daha zorlayıcı bir amele dönüştürülmesi şeklinde sûfilerce uygulanmıştır. Sûfilerin otuz, elli, seksen vb. güne kadar aç kaldıklarına dair çeşitli rivayetler bulunmaktadır.⁴⁴ Açlık ile beden zayıflayıp nefis durgunlaşınca dünyaya karşı da istek azalmış olur bu şekilde çok konuşma, tembellik ve şehvet vb. şeylerde de riyazet uygulanmış olmaktadır.⁴⁵ Temelde arzulara ket vurmak için bedeni güçsüzleştirme amacı taşıyan bu eylemin *seksen* gün sürdürülmesi, yemekten fani olup Hak ile baki olmak anlamına geçişe imkân sağlamıştır. Yemek, maddî âlemde ayakta kalmanın bir sebebiyken açlık ile bu nedensellik yıkılarak *gerçekte* ayakta tutanın Allah olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla aç kalan kişi için âlem hakkında yeni bir bilgi ortaya çıkar ki bu, yediren, içiren ve ayakta tutanın Hak olduğu; kulun bunda bir tasarrufunun olmadığıdır. Allah *inayetiyle* kulunu yemekten müstağni kılıyor ki bu görüş ilk dönem sûfilerinde *samedânî* olmak şeklinde terimleştirilmiştir.⁴⁶ Aynı görüşün İbnü'l-Arabî'nin teorisinde benzer ancak daha kapsamlı bir şekilde yer aldığını görmekteyiz. Orucun “tutmak” ve “yükseltmek” demek olduğunu belirten İbnü'l-Arabî şöyle der: Allah ondan “misli” nefyederek onun derecesini (diğer ibadetlerden) “yükseltmiş” ve onu kendine izafe etmiştir. Orucun bu müstesna konumu, onun gerçekte bir şey yapmak (amel) değil yapmamak (terk) olmasından kaynaklanır. Bir ibadet olarak “benzersiz” konumda olan oruç ile gerçek anlamda benzersiz olan Allah arasında bir irtibat kuran İbnü'l-Arabî'ye göre bir hadiste geçtiği üzere “orucun Allah'a ait olması” buradan kaynaklanır. Oruç tutan kimse de bu “benzersizlik”ten pay alıp “samedânî” olmaktadır. “Benzeri olmayanı ancak benzeri olmayan görebilir” ilkesince de bunu Allah'ı bilmenin bir ilkesi haline getiren İbnü'l-Arabî bu mevzuyu teşbihle sınırlamaz. Ona göre Allah'ın “oruç bana aittir” demesi bir tenzih ifadesidir. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî hem tenzih hem de teşbih anlamını koruduğu bir yorum ortaya koymuştur.⁴⁷ Oruç ile insan Samed ismini öğrenirken bir yandan da ismi asıl sahibine iade etmiş olur.

Oruç gibi bir diğer terk eylemi de sadaka/zekâttır. Dinin iktiza ettiği bir amel olan zekât veya sadaka vermeyi, ilk dönem sûfilerinde sıklıkla elindeki malın tamamını vermek, sahip olduğu her şeyi geride bırakmak şeklinde görmekteyiz. İbnü'l-Arabî de “Ölü, ailesinden ve malından nasıl ayrıldıysa ben de öyle ayrıldım”⁴⁸ diyerek bu yola girdiğinde sahip olduğu her şeyi elinden çıkardığını aktarmıştır. Her şeyi terk etme tavrı, bir taraftan insanın fakirliğini (mümkün varlık olmasını) idrak etmesi şeklinde anlaşılırken diğer taraftan

44 Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, çev. Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand, 2013), 316.

45 Salihoğlu, *Sûfilerde Bir Nefs Terbiye Yöntemi Olarak Açlık*, 79.

46 Salihoğlu, 57.

47 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, ed. Ahmet Şemseddîn, c. 2 (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1999), 328-29.

48 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, ed. Ahmet Şemseddîn, c. 4 (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1999), 266.

paradoksal bir şekilde zenginliğe işaret etmektedir. Açlık-samedaniyet ilişkisi gibi sūfler burada da *fakr-gına* ilişkisi kurmuşlardır. Hücvîrî fakirlik ve gınadan hangisinin daha üstün olduğuna dair sūflerin tartışmalarını ele almış fakirliği zenginlikten üstün tutarak şöyle demiştir: “Ganî ismi insanlar hakkında mecaz, Hak için hakikattir.”⁴⁹ Daha önce dile getirildiği üzere İbnü’l-Arabî insanın zâtı gereği fakir, dolaylı olarak zengin olduğunu söyler. Ona göre mümkün varlık olması itibarıyla insan fakirken üzerinde yaratıldığı suret bakımından ise zengindir.⁵⁰ Dolayısıyla onun için zenginlik ve fakirlik, mülk ile ölçülen bir değer değil bir varlık durumudur. İnsanın sahip olduğu her şey aslında Allah’a ait olup insan o mülkte sadece bir vekildir; insanın elinde bulunanlar da emanettir.⁵¹

Sūflerin sıklıkla uyguladığı bir diğer riyazet yöntemi de halvetir. Dünyevi meşguliyetlerden ve insan ilişkilerinden uzak durma şeklindeki bu uygulamada esas gaye yalnızlıktır. Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996), halveti “halka ait korku ve beklentilerden kurtulup düşüncenin Allah’ta toplanması” olarak tanımlar.⁵² Hak ile ünsiyet için halvetin gerektiğini söyleyen Kuşeyrî (ö. 465/1072), yalnız kalan kimsenin “kendisini insanların kötülüğünden kurtardığını” değil “insanları kendi zararından kurtardığını” düşünerek bunu yapması gerektiğini söyler.⁵³ İlk dönemde nefsin arzularına ket vurmaya yönelik bu eyleme dair İbnü’l-Arabî’nin yorumu ise ilginçtir. Onun kendisinin de halvete girdiğini ve süresi hakkında ihtilaf bulunsa dahi bu halvette birtakım keşiflere ulaştığını çeşitli rivayetlerden bilmekteyiz.⁵⁴ Halveti, “nefsleri doğal kirlilerden temizleme ve kalpleri yaratılmışlardan boşaltmanın bir yolu”⁵⁵ şeklinde tanımlamasının yanında halveti aynı zamanda kendi varlık ve bilgi görüşü çerçevesinde anlatır; anlattığı halvet ise “aşına olunan halvet” değildir.⁵⁶ O, *halvet* ve boşluk anlamındaki *halâ* arasındaki ses benzerliğinden yola çıkarak halveti şu şekilde tanımlar: “Halvetin aslı, âlemin kendisinden var olduğu boşluktur.” Bu boşluğu da “altında ve üstünde hava bulunmayan Amâ hadisiyle ilişkilendirerek varoluşun kökeni olarak konumlandırır.⁵⁷ Varoluşa muhatap olan ilk ilke ile ilişkilendirilen halvet, daha sonra varlık mertebelerince yeni anlamlar kazanarak *gaye* olan insanda amacına ulaşır: Masivadan *boşalan* kalbe Allah’ın sığması! Yalnızlık ile ulaşılan mertebede artık kul ve Allah’tan başkası kalmaz. Kişi bu hale erişince ise ona birtakım deliller keşf olduğunu söyleyen İbnü’l-Arabî keşfe ulaşan kişinin artık halvette olamayacağını söyler.⁵⁸ Bunu Halk’tan uzaklaşmak için

49 Ali b. Osman Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010), 88.

50 İbnü’l-Arabî, *el-Fütühâtü ’l-Mekkiyye*, 1999, 8:35.

51 İbnü’l-Arabî, *el-Fütühâtü ’l-Mekkiyye*, 1999, 2:252.

52 Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü’l-Kulûb (Kalplerin Azığı)*, çev. Dilaver Selvi ve Ali Kaya, c. 1 (İstanbul: Semerkand, 2014), 392.

53 Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 258.

54 Addas, *İbn Arabî: Kibrit-i Ahmer’in Peşinde*, 55-56.

55 İbnü’l-Arabî, *el-Fütühâtü ’l-Mekkiyye*, 1999, 3:74.

56 İbnü’l-Arabî, 3:227.

57 İbnü’l-Arabî, 3:225.

58 İbnü’l-Arabî, 3:229.

girilen halvette Hak ile yalnız kalmak şeklinde yorumlamamız mümkündür. Diğer bir ifade ile insan var olmadan önce Hak ile nasıl birlikte ise halvette de o haline dönmüş olmaktadır.

Halvete benzer bir uygulama da yolculuktur. Kelâbâzî sûfilerin vatanlarını terk ettikleri için “gurebâ” ve memleket memleket dolaştıkları için “seyyahûn” isimleriyle anıldıklarını aktarır.⁵⁹ Daha sonraki dönemde ise bu yolculuk daha ziyade bir halden başka bir hale doğru manevî bir yolculuk olarak görülmüştür.⁶⁰ İbnü'l-Arabî de ömrünün büyük bölümünde daima seyahat halinde olmuştur.⁶¹ Bir yandan yerleşik hayatın getirdiği maddi sorumluluklar ve bağlardan uzaklaşmak,⁶² diğer taraftan tevekkül, sabır, rıza gibi manevi halleri tecrübe etmek ve ilim/âlim arayışı için yola çıkan sûfiler için vatandan uzaklaşmak, *asıl vatana* yaklaşmanın bir vesilesi olmuştur. Asıl vatan, özellikle ilk dönem sûfileri içince ebedi ahiret yurdu olarak havf ve reca ekseninde anlaşılırken,⁶³ sonraki dönemde *nüzul-urûc* bağlamında ele alınmıştır.⁶⁴ İbnü'l-Arabî yolculuğun görünür sebeplerini kabul edip uygulamanın yanında sûfilerin bu pratiklerini şu şekilde yorumlamıştır: “Âriflerin vatanlarından ayrılarak gurbete gitmeleri imkân hallerinden ayrılmalarıdır. Çünkü mümkünün vatani imkândır.”⁶⁵ Varlığa gelmeleri bir gurbete çıkış olan insanlar için yolculuk bu sefer dünyada tersine döner ve *yokluk* haline dönmek için yolculuğa çıkarılır. İbnü'l-Arabî'ye göre bunun nedeni, varlıkla nitelendiği haline kıyasla yoklukla nitelendiğinde kişinin Hakk'a daha yakın olmasıdır.⁶⁶ Çünkü İbnü'l-Arabî şöyle der: “Mümkünün yeri öncelikle yokluktur ki, yokluk onun asıl yeridir. Varlıkla nitelendiğinde ise, hiç kuşkusuz ki, vatanından ayrılmış demektir. Vatanında yerleşikken, Hakk'ı müşahede ediyordur, çünkü O'na komşudur.”⁶⁷ İnsanın dünyaya gelme serüvenini “bir vatandan diğer vatana intikal”⁶⁸ şeklinde açıklayan bu mertebeli varlık anlayışında insanın Allah'tan en uzak olduğu yer şehadet

59 Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf (Ta'arruf)*, 56.

60 Ebû Hafs Şehabeddin Ömer Sühreverdî, *Gerçek Tasavvuf (Avârifü'l-Maârif)*, çev. Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand, 2014), 93.

61 Addas, *İbn Arabî Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, 138.

62 Babasının vefatından önce İbnü'l-Arabî'nin şeyhlerinden birisi babası vefat ettiğinde sorumluluğunu alacağı aile üyelerinin kendisini dünya hayatına dalmaktan alıkoymaması için uyarır. “Şeyhinin sözlerini unutmamış olan İbnü'l-Arabî şehirlerden ve kalabalıktan uzakta yaptığı yolculuklardan vazgeçmeye yanaşmamıştır.” Addas, 136-38.

63 Örneğin Kuşeyrî havf'ı şöyle tanımlar: “Kulun Allah'tan korkusu, O'nun dünyada veya ahirette kendisine azap etmesinden korkmasıdır.” Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 290.

64 Allah'a ulaşan yol olarak tanımlanan tarikatta amaç, insanın *urûc* ile *ahsen-i takvime* yükselmesidir. Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 312.

65 İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, c. 9 (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 327. İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, 1999, 4:235.

66 İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, 2013, 9:328.

67 İbnü'l-Arabî, 9:329.

68 “Vatanımızdan duygusal olarak yaşadığımız ilk ayrılık ve gurbet, rabliğine bizi şahit tutarken bulunduğumuz avuç vatanından ayrılmamızdır. Sonra, annelerin karınlarına yerleştik. Böylelikle rahimler bize vatan oldu. Doğarak o vatandan da ayrıldık. Bu kez dünya bizim vatanımız oldu. Orada vatanlar edindik. Sonra, sefer ve seyahat denilen yolculuklarla oradan da ayrıldık. En sonunda oradan büsbütün ayrılarak, ‘berzah’ denilen yere göçtük. Ölüm sürecince orayı doldurduk ve orası bizim vatanımız oldu. Sonra, ‘uyanış yerine’ gitmek üzere oradan dirilerek ayrıldık.” İbnü'l-Arabî, 9:328.

âlemidir. Her bir mertebede Allah ile arasına perde giren insanın O'na dönüş yolculuğunda bu perdeleri tek tek yırtması/terk etmesi gerekir.

Güzel ahlak örnekleri, kişiselleştirilmiş terbiye yöntemleri, mürid-mürşid ilişkisi vb. açılardan sûfîlerin pratikten mistik tecrübeye geçiş örnekleri çoğaltılabilir. Ancak mesele- nin özü duyusal olanı terk etmenin, duyuyu ve aklı yanılta birtakım sonuçlar doğurmuş ol- ması ve bunun neticesinde ortaya bir hayretin çıkmasıdır. Sûfîlerin sıklıkla atıfta bulunduk- ları Hârîse ile ilgili hadis buna örnek olarak gösterilebilir. Hârîse'nin “nefsimi dünyadan o kadar uzaklaştırdım ki şimdi ben Rabbimin arşını açıkça görür gibiyim” sözünü fena ve be- ka'ya örnek olarak sunan Kelâbâzî, onun durumu için şöyle der: “O, ahireti düşünerek dün- yadan, yârî görerek ağıyardan fani olmuştu.”⁶⁹ Ukbayî dünyadan üstün sayan bu yaklaşı- mın yanında ukbadan da geçilmesi gerektiği inancı aşk merkezli bir tasavvuf anlayışının yeşermesine yol açmıştır. Bunun en önemli örneklerinden biri olan Râbia el-Adeviyye (ö. 185/801) “korktuğu veya ücrete tamah ettiği için efendisine tapan bir kul kötü bir kuldur”⁷⁰ diyerek ahireti de dünya hayatına benzer bir konuma yerleştirmiştir. Dolayısıyla kul, dünya hayatından nefsini koruduğu gibi ahiret korkusu ve nimetlerinden de kalbini korumalıdır. Bu ikisinden uzaklaşıldığında karşılaşılan yeni durum, ilk dönemde “hayret”⁷¹ gibi şaşkınlık ima eden bir kavramla ifade edilmiştir.

Paradigmanın bu şekilde değişmiş olması, varılan bilginin mahiyetini de değiştirmiş- tir. Yola çıkarken hedeflenen İslam dindarlığının, farklı hal ve makamların tecrübesine dö- nüşmesi; bunların İbnü'l-Arabî gibi bir tâbircinin elinde daha sonra kendi düşüncesine delil olacak şekilde yorumlanmasıyla sonuçlanmıştır. Sûfîlerin ne tasavvuf yoluna girmelerin- deki ana saik ne de nihayetinde ulaşmayı hedefledikleri gaye açısından bir kuşkudan söz et- mek mümkündür. Bu saik ve gayeyi en iyi karşılayan terim çiftlerinden birisi havf ve recâ- dır. Yola girişin ilk aşamasının *tevbe* olması bu açıdan tesadüf değildir.⁷² Tasavvuf, İslam dindarlığının iktiza ettiği amellerin birtakım toplumsal etmenler neticesinde dindar Müslü- manları aşırılıklara başvurmaya iten bir tepkinin bir sonucudur. Dolayısıyla amelî bir pratik olarak teşekkül eden tasavvuf için zühd, marifete ulaşma yönteminin pratik yönünü belirle- yen en önemli ilke olarak anlaşılmalıdır. Bu pratikleri uygulaması ve bunların marifete ulaştırılan bir yöntem olduğunu savunması açısından İbnü'l-Arabî de bir sûfî olarak değer- lendirilirken,⁷³ onun tasavvuf çizgisinin sınırlarını aşmasına neden olan ve metafizikçi ola- rak konumlandırılmasına neden olan etmene bakmamız gerekmektedir. Onun bu pratik ve tecrübelerden metafiziği nasıl inşa ettiğini açıklamak için anahtar kelimeimiz *tâbir* olacaktır.

69 Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf (Ta'arruf)*, 188.

70 Attâr, *Evlîya Tezkireleri*, 107.

71 “Sûfî başlangıçta makamından bahseder, hâli ile ilgili bilgiler anlatır. Fakat keşfi açılınca hayrette kalarak sükût eder.” Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf (Ta'arruf)*, 138.

72 Kelâbâzî, Serrâc ve Kuşeyrî sûfîlerin makamlarını sıralarken ilk olarak tevbeyi ele alır. Kelâbâzî, 143. Ebû Nasr Serrâc Tûsî, *İslâm Tasavvufu (el-Lüma')* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2012), 43. Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 239.

73 İbnü'l-Arabî'nin “Allah adamları” tasnifini değerlendiren Rosenthal, İbnü'l-Arabî'nin kendisini “yüksek dereceli bir sûfî tipi” olarak gördüğünü ileri sürer. Rosenthal, *Felsefe ile Tasavvuf Arasında İbnü'l-Arabî*, 18-21.

Bir Yöntem Olarak Tâbir

Öncelikle sormamız gereken soru İbnü'l-Arabî'nin neyi tâbir ettiği. İzutsu (ö. 1993), idrak edilen her şeyin sembol olduğunu ve te'vil veya tâbir ile aslına rücu edilmesi gerektiğini söyler.⁷⁴ Corbin (ö. 1978) ise sembolü açıklarken onun kati olarak "açıklanmasının" mümkün olmadığını, sembolün tekrar tekrar yorumlanabilen bir tabiata sahip olduğunu belirtir.⁷⁵ Duyumsanan her şeye sembol demek, onun tekrar tekrar yorumlanmasının önünü açan, sistematik bir bilim ortaya koymayı imkânsızlaştıran bir iddiadır. Chittick ise bu iki iddiayı da eleştirerek şöyle der: "Tanrı bilgisine ulaşmak açısından ilk görüş, aklın yeterliliğini savunurken, ikincisi hayali ön plana çıkarmaktadır."⁷⁶ Halbuki İbnü'l-Arabî'ye göre insanın üç idrak aracı vardır: Akıl, duyu ve hayal. Akıl maddelerden soyut anlamları verirken duyu, duyulur olanı algılar. Bu ikisini birleştiren hayal ise manaları duyulurda suretlenir.⁷⁷ İbnü'l-Arabî'nin bu idrak araçlarına dair ifadeleri bazı çelişkiler içerir. Örneğin bir yandan hayale "zayıf" derken,⁷⁸ diğer yandan hayale "kemalin kendisidir," der.⁷⁹ Akledilir ve duyulur olanı birleştirmesi açısından hayal daha toplayıcı ve kâmil bir idrak aracı olsa da İbnü'l-Arabî onun duyu ve manaya bağlı olması nedeniyle müstakil olmadığını, bu sebepten zayıf olduğunu söyler.⁸⁰ Akılların teşbihi, hayal ve duyunun da tenzih bilemeyeceğini bu sebeple de bu güçlerin hayrette kalacağını ileri sürer.⁸¹ O halde insan, kâmil bilgiye nasıl ulaşacaktır? Bu soruyu şu şekilde de sorabiliriz: Tenzih ve teşbihi birleştiren bir güç var mıdır yoksa bütün güçler ayrı ayrı işleve sahip olup insan onlardan aldığı veriyi birleştirip bir idrake varabilir mi?

Bütün idrak araçlarında ifade edilen eksiklik onların verdiği bilgilerin eksik olduğu anlamına gelmemektedir. Örneğin İbnü'l-Arabî duyunun yanılmayacağını söyler. Ona göre ne göz ne de diğer duyu organları yanılır, çünkü onlarınki zâtî idraktır.⁸² Akıl da zâtî idrakinde yanılmaz ancak duyu veya hayal gibi bir araçla idrak ettiğinde yanılabilir.⁸³ O halde yanılmaz bir hayalden söz etmemiz de mümkün müdür? Peygamberlerin *hayal mertebesine*

74 Toshihiko İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, ed. Ahmed Yüksel Özemre (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005), 23-25.

75 Henry Corbin, *Alone with the Alone Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*, çev. Ralph Manheim (New Jersey: Princeton University Press, 1997), 14.

76 Chittick, İzutsu'nun Tanrı bilgisini sadece akla Corbin'in ise hayale bağlamasını eleştirirken kendisi duyu faktörünü hiçbir zaman hesaba katmaz. Halbuki duyu da kendisinin iddia ettiği "akıl ve hayalin birlikteliği olmazsa Tanrı'nın bilgisine ulaşamaz" önermesinde üçüncü bir veri kaynağı olmak zorundadır. Zira duyu verisi olmadan hayal anlaşılmaz. İbnü'l-Arabî akıl ve hayalin birlikteliğini değil akıl ve duyunun beraber kullanılması anlamındaki *hayali*, bilginin kemali için şart koşturmuştur. William C. Chittick, *İbn-i Arabî'nin Metafizisinde Hayal Sufî'nin Bilgi Yolu*, çev. Ömer Saruhanlıoğlu (İstanbul: Okuyan, 2018), 32.

77 İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, 1999, 3:100.

78 İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, 1999, 4:477.

79 İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, 1999, 8:88.

80 İbnü'l-Arabî, 8:46.

81 İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, 1999, 3:463.

82 İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, 1999, 4:386.

83 İbnü'l-Arabî, 4:386.

vakıf olduğunu ve mana ve duyulur olanı birleştirdiğini⁸⁴ ileri sürerek İbnü'l-Arabî hayali nübüvvetle ilişkilendirip onu özel bir konuma yerleştirmiş olmaktadır. İbnü'l-Arabî sıklıkla “O’nun benzeri yoktur”⁸⁵ ayetiyle “O işiten ve görendir”⁸⁶ ayetini birlikte zikrederek ilahî haberin tenzih ve teşbihi bir araya getirdiğine dikkat çeker.⁸⁷ Ona göre kulun güçlerinden de hayal bu birleştirici özelliğe sahiptir. “Allah’ı görüyormuş gibi ibadet etmek” hadisi bu açıdan önemlidir. Zira kul bu emri ancak hayalin gücüyle gerçekleştirebilir. Hayal ile kul bir bakıma O’nu kıblesine yerleştirirken bir yandan da O’nun orada olmadığını ikrar eder. Nitekim hayal, duyulur olanı latifleştirme manayı kesifleştirme gücüne sahip olması sebebiyle duyu ve manayı bir araya getirir.⁸⁸ Örneğin İbnü'l-Arabî’ye göre Kur’an-ı Kerim de tek bir hakikat olarak Hz. Peygamber’in kalbinde ortaya çıkmıştır; hayal ile ses ve harfe dökülmüştür.⁸⁹ O halde hayalin bu birleştirici gücü ve onun peygamberlerin bir bilgi alma ve insanlara ulaştırma aracı olması sebebiyle üstünlüğü bulunmaktadır. İbnü'l-Arabî bu sebeple ona “tam bir iktidar” atfeder.⁹⁰

Peki, hayal bize akıl ve duyunun verdiği dışında başka nasıl bir bilgi verecektir? Akıl, soyutlama gücüyle mücerret bir Tanrı anlayışına ulaşabilirken, duyu gördüğümüz, işittiğimiz derecede yakın olanı verir. Duyu dokunduğunu, işittiğini veya *attığını* bilerek bir çeşit varlık iddiasında bulunurken akıl görülen ardında görünmeyeni, *atanın* arkasındaki atma kuvvetini arar. Bu meyanda duyu *var* derken akıl *yok* demektedir. Akıl bir düzen olduğunu iddia ederken duyu bunu reddeder. Daha özelleştirecek olursak nedensellik çerçevesinde vermek (sadaka) azalma anlamına gelecekken, bereket ile yani çoğalma ile sonuçlanabilir. Akıl, vermek-azalmak ilişkisini kurarken, duyu çoğalmayı görecektir. Ayakta kalmanın bir sebebi olarak yemek yemek fiili terk edildiğinde aklın imkânsız sayacağı, ancak duyunun tecrübe edeceği bir durum ortaya çıkacaktır. İki idrak aracı da bu açıdan yanılmamıştır. Bu *var-yok* durumunu anlayacak idrak gücü ise İbnü'l-Arabî’ye göre hayaldir; çünkü hayal, zıtları birleştirme gücüne sahiptir ve imkânsız üzerinde bile hüküm sahibidir.⁹¹ Hayalin özelliğinin yanında manaları suretlendirme gücü onu vahyin ve keşfin de aracı haline getirmektedir. Bu nedenle İbnü'l-Arabî hayal mertebesinin otoritesini nebi ve velilerden başka kimsenin bilemediğini söyler.⁹²

Tasavvufî yöntemin bir sonucu olan keşf, İbnü'l-Arabî’de hayal mertebesinde ortaya çıkan bir vakıa olmaktadır. Örneğin ona göre Allah yolunda öldürülenler için ölü denilemez; onların aslında yaşadığını müşahade sahipleri *gözleriyle görecektir*. Çünkü onlar

84 İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, 1999, 6:105.

85 Şûrâ, 42:11

86 Lokman 31:34

87 İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, c. 5 (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), 117-18.

88 İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, 1999, 6:225.

89 İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, 1999, 5:160.

90 İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, 1999, 6:225.

91 İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, 1999, 8:88.

92 İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, 1999, 6:308.

konuşan-suskunlar, ölü-yaşayanlardır.⁹³ Bu iki zıddı idrak eden ve anlayan da hayal olmaktadır. Akli ve duyuyu hayrete ve kuşkuya düşürecek bu ve benzeri durumlar, İbnü'l-Arabî'ye göre âlemin hakikatini anlamamızı sağlayan birtakım verilerdir. Hz. Peygamber'in "İnsanlar uykudadır, öldüklerinde uyanırlar" hadisini İbnü'l-Arabî şöyle yorumlar: "İnsanın dünya hayatında görmüş olduğu her şey, uyuyan insanın gördüğü rüya gibidir ki, o da hayaldir. O zaman bu rüyanın tevil edilmesi gerekir."⁹⁴ Keşfin bir yöntem değil tahkik edilmesi gereken bir veri olduğunu iddia eden görüşe göre "söz gelişi rüya bir veri kabul edildiğinde onu bilgiye çeviren yöntem *tâbir* adını alır."⁹⁵ Bu meyanda hayal de bir veri kaynağı olmaktadır, ancak onu diğerlerinden ayıran özellik âlemin *imkân* halini diğer bir ifade ile var-yok durumu anlayacak en kâmil idrak aracı olmasıdır.

İbnü'l-Arabî'nin de yaptığı bütün idrak araçlarını, bunların sağladığı verileri tıpkı bir rüyayı yorumlayan tâbirci gibi bir araya getirip kullanarak hakikati ortaya koymaktır. Diğer bir ifade ile İbnü'l-Arabî, Allah'ın insana verdiği bütün güçlere aynı derece önem vermiş, bu güçlerin zâtî idrakleri ile elde ettiği verileri aynı oranda dikkate almıştır. Hayal ise vahyin ve keşfin bir aracı olması ve âlemin hakikati olan *var-yok* varlık tarzını ve imkânın hakikatini anlaması açısından onun düşüncesinde görece bir üstünlüğe sahiptir. Görece denilmesinin sebebi ise onun da duyu ve akla bağlı olmasıdır. Buna mukabil rivayetlerde geçen birtakım mucizeler, velilerin kerametleri veya yukarıda örneklendirildiği gibi fakirlik ile zenginliğe veya halvet ile bir aradalığa ulaşılması gibi durumlar aklın nedensellik ilkesini aşır duyuyu hayrete düşürürken hayal ile anlaşılır hale gelmektedir.

İbnü'l-Arabî'nin epistemolojisini önceleyen ise onun keşfe nail olan bir sûfi olmasıdır. Diğer bir ifade ile keşf/mükâşefe ile vardığı hakikat, onun geriye dönük bir şekilde kendi tecrübelerinin yanında İlahi haber ve tasavvufî gelenekte anlatılagelen hikâyeleri tâbir etmeye yönlendirmiştir. *Fusûsu'l-Hikem*'in bir rüyada kendisine verildiğini söylemesini⁹⁶ amelî hayatının bir ürünü olarak düşünebiliriz ki bu yönden kendisini sûfi olarak tanımlayabilirken; *Fütûhât-ı Mekkiyye*'de ayet, hadis, sûfilerin doktrin ve hikâyeleri ve hatta diğer ilimlerin ulaştığı bilgileri kendi düşüncesini ortaya koymak için yorumlaması onu tâbirci olarak zikretmemizin önünü açmaktadır. Bu ilimleri tâbir ederek ulaştığı düşünce, diğer sûfilerde karşılaştığımız gibi tasavvuf ilmini ve o yolun sâliklerini anlatmaktan öteye geçerek bir ontolojiye ve bir o kadar kapsayıcı bir epistemolojiye dönüşmüştür. Dolayısıyla onun sûfi olarak başladığı yolculuktan bir metafizikçi olarak çıktığını söylemek mümkündür.

93 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1999, 3:469.

94 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2008), 172. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, t.y., 159.

95 Başer, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*, 213.

96 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 2008, 19.

Sonuç

İbnü'l-Arabî İslam düşünce tarihinde kapsayıcılığı, özgünlüğü ve kaynaklarının zenginliği açısından Şeyhü'l-ekber adını hak eden bir düşünür olmuştur. *Fusûsu'l-hikem*'i tasavvufta bir klasiğe dönüştüren şey, onun yalnızca gerek tasavvuf çevrelerinde gerekse başka entelektüel muhitlerde *tartışmalı* bir kitap olması değil akıl, duyu ve hayalin bütün verilerinin, vakıalar ve rivayetlerle desteklenerek tâbir edilmesinden de kaynaklanır. *Fütûhât-ı Mekkiyye*'yi de bu tâbirin mahiyetini ve keyfiyetini açıklayan bir kaynak olarak okumak mümkündür. İbnü'l-Arabî'nin tasavvufî yöntemi fikren ve tecrübe ile kabul etmesi onun metafiziğinin anlaşılmasında oldukça önemlidir. Zira onun hermenötiği âlemin boşluk kabul etmeyeceği ve hiçbir şeyin anlamsız olmayacağı fikrine dayanır. Dolayısıyla sûfilerin tecrübeleriyle nedenselliği aşması da ona göre sadece keramet olarak yorumlanacak bir mesele değildir. Bir şey tek bir kez gerçekleşmiş olsa bile onun sisteminde bir ilke olabilmektedir ki peygamber hikâyeleri ve mucizeleri bu duruma örnektir. Dolayısıyla her bir idrak aracı ve verisini aynı değerde dikkate almamız gerekmektedir. Hayali ön plana çıkaran nokta ise onun birleştirici bir idrak aracı olmasının yanı sıra onun hem vahiy ile hem de tasavvufî yöntemin bir sonucu olan keşf ile ilişkisidir. Ancak keşf, İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinin bir ayağını oluşturur; diğeri ise onun vakıaları tâbir gücüdür. Çünkü bir meselenin her iki ucunu görüp yorumlayabilen, maddi olanın arkasındaki manevi kuvveti veya manevi olanı hayal ile maddi bir surette görebilen kimse bir şeyi aslına rücu edebilir. Peygamberler de eşyayı ve hakikatini aynı anda bilmeleri ile sıradan insanlardan ayırşırlar. Bu sebeple İbnü'l-Arabî hayalin nebevi bir yöntem olduğunu söyler. Zira Corbin'in de ifade ettiği gibi hayal olmadan kudsî hadisleri anlayabilmemiz mümkün değildir. Birinci tekil şahısta konuşan bir Tanrı'yı ancak tenzih ve teşbihi birleştiren hayal kavrayıp yorumlayabilir.⁹⁷

Sonuç olarak İbnü'l-Arabî bir kuşku neticesinde âlemin ve insanın hakikatini sorgulamamış; içerisinde bulunduğu tasavvuf geleneğinin kendi dönemine kadarki bilgi yöntemi ve birikimi onu “hem var hem yok” anlamına gelen “Âlem bir hayaldir” cümlesine ulaştırmıştır. Ancak yöntemin yeter sebep olmadığı, ilk dönem tasavvufunda olduğu gibi -hatta daha güçlü bir şekilde- İbnü'l-Arabî'de de karşımıza çıkmaktadır. İbnü'l-Arabî, yöntemi bir vakıa şeklinde yorumlayarak teorisine mezcetmiş; onu da bir veri kaynağı görerek kendi yöntemi ile tâbir etmiştir.

97 Corbin, *Alone with the Alone Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabî*, 110.

Kaynakça

- Addas, Claude. *İbn Arabi Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*. Çeviren Atilla Ataman. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004.
- Affî, Ebu'l-Alâ. *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*. Çeviren Ekrem Demirli ve Abdullah Kartal. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Aksoy, Zehra Betül. "Cüneyd-i Bağdâdî'de İnsanın Kemali". İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021.
- Attâr, Ferîdüddin. *Evlîya Tezkireleri*. Çeviren Süleyman Uludağ. İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık, 2007.
- Başer, Hacı Bayram. *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Cevzici, Ahmet. *Metafizîğe Giriş*. İstanbul: Say Yayınları, 2016.
- Chittick, William C. *İbn-i Arabî'nin Metafizîğinde Hayal Sufî'nin Bilgi Yolu*. Çeviren Ömer Saruhanlıoğlu. İstanbul: Okuyan, 2018.
- Corbin, Henry. *Alone with the Alone Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabî*. Çeviren Ralph Manheim. New Jersey: Princeton University Press, 1997.
- Demirli, Ekrem. *İbnü'l Arabî Metafizîği*. İstanbul: Sufî Kitap, 2013.
- . *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- . "Tasavvuf Ahlak İlmi Olarak Kabul Edilebilir mi?: Determinist Ahlağa Endeterminist Yaklaşımlar". *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 11, sy 2 (Eylül 2021): 419-37.
- . "Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi". *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2, sy 4 (2016): 1-29.
- Ekrem Demirli. "Zahirî İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvuf'un Meşruiyet Arayışı". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 15 (2007): 219-44.
- el-Muhâsibî. *Kalb Hayatı: "er-Ri'aye"*. Çeviren Abdülhakim Yüce. İzmir: Çağlayan Yayınları, 1997.
- Eraydın, Selçuk. *Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.
- Gazâlî. *el-Munkız mine'd-Dalâl: Dalâletten Çıkış Yolu*. Çeviren Osman Arpaçukuru. İstanbul: Beyan Yayınları, 2016.
- Hücvîrî, Ali b. Osman. *Hakikat Bilgisi*. Çeviren Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010.
- Izutsu, Toshihiko. *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*. Editör Ahmed Yüksel Özemre. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005.
- İbnü'l-Arabî. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. Editör Ahmet Şemseddin. C. 1-9., Beyrut: Dârü'l- kütübi'l-ilmîyye, 1999.
- . *Fusûsu'l-Hikem*. Çeviren Ekrem Demirli. İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık, 2008.
- . *Fusûsu'l-Hikem*. Editör Ebu'l-Alâ Affî. Beyrut, t.y.
- . *Fütûhât-ı Mekkiyye*. Çeviren Ekrem Demirli. C. 2. 18 c. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.
- . *Fütûhât-ı Mekkiyye*. Çeviren Ekrem Demirli. C. 7. 18 c. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- . *Fütûhât-ı Mekkiyye*. Çeviren Ekrem Demirli. C. 17. 18 c. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2012.
- . *Fütûhât-ı Mekkiyye*. Çeviren Ekrem Demirli. C. 4. 18 c. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- . *Fütûhât-ı Mekkiyye*. Çeviren Ekrem Demirli. C. 9. 18 c. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- . *Fütûhât-ı Mekkiyye*. Çeviren Ekrem Demirli. C. 5. 18 c. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.
- Kartal, Abdullah. "Metafizik Dönemden Geriye Bakmak' İbnü'l-Arabî'nin İlk Sufilerin Bazı Görüşleri Hakkında Eleştirileri". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2)*, sy 23 (2009): 357-72.

- Kelâbâzî. *Doğuş Devrinde Tasavvuf (Ta'arruf)*. Çeviren Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.
- . *et-Ta'arruf li-Mezhebi Ehli'l-Tasavvuf*. Editör Ahmed Şemseddîn. Beyrut: Dâru'l-kütübu'l-ilmîyye, 1993.
- Knysh, Alexander. *Tasavvuf Tarihi*. Çeviren İhsan Durdu. İzmir: Ufuk Yayınları, 2011.
- Konevî, Sadreddin. *Tasavvuf Metafizîği (Miftâhü'l-Gayb)*. Çeviren Ekrem Demirli. İstanbul: Kapı Yayınları, 2014.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *Kuşeyrî Risâlesi*. Çeviren Dilaver Selvi. İstanbul: Semerkand, 2013.
- Mekkî, Ebû Tâlib el-. *Kûtü'l-Kulûb (Kalplerin Azığı)*. Çeviren Dilaver Selvi ve Ali Kaya. C. 1. 4 c. İstanbul: Semerkand, 2014.
- Rosenthal, Franz. *Felsefe ile Tasavvuf Arasında İbnü'l-Arabî*. Editör Ercan Alkan. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2021.
- Salihoğlu, Sultan Adanır. *Sufilerde Bir Nefs Terbiye Yöntemi Olarak Açlık*. İstanbul: Hayykitap, 2019.
- Sühreverdî, Ebû Hafs Şehabeddin Ömer. *Gerçek Tasavvuf (Avârifü'l-Maârif)*. Çeviren Dilaver Selvi. İstanbul: Semerkand, 2014.
- Tek, Abdurrezzak. *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*. Bursa: Emin Yayınları, 2016.
- Tüsî, Ebû Nasr Serrâc. *İslâm Tasavvufu (el-Lüma')*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2012.