



## “Varlık Dağını Delmek”: İbnü’l-Arabî’nin Eserleri Esâsında Varlık, Tecrübe ve Ahlâk Açısından Aşk

Zeynep Gemuhluoğlu\*

### Öz

Bu çalışma, İbnü’l-Arabî’nin eserlerindeki aşk konusunu varlık, tecrübe ve ahlak merkezinde incelemeyi hedeflemektedir. İnceleme, aynı zamanda söz konusu alanlarda İbnü’l-Arabî ve Grek ve İslam felsefi okulları arasındaki farklara işaret etmeyi hedeflemektedir. Giriş bölümünde Grek felsefesinin aşk konusundaki zemini incelenirken, birinci bölümde İbnü’l-Arabî’nin eserlerinde varlık-oluş ilişkisinin aşk ile ilgisi ele alınmaktadır. İkinci bölümde Kalp, Ruh, Nefs, Hevâ, Akıl ilişkisi, üçüncü bölümde ise aşk ve tecrübe ilişkisinin ahlaki sonuçları değerlendirilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** İbnü’l-Arabî, tasavvuf, felsefe, metafizik, aşk, tecrübe, ahlak.

\* Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, İstanbul/ Türkiye, [zgemuhluoglu@hotmail.com](mailto:zgemuhluoglu@hotmail.com), [orcid.org/0000-0002-7298-8519](https://orcid.org/0000-0002-7298-8519)

## **“To Pierce Through the Mountain of Being”: Love in Terms of Being, Experience and Ethics According to Ibn Arabi’s Books**

### **Abstract**

This study aims to examine the subject of love in the main books of Ibn al-Arabî with respect to existence, experience and ethics. The study also aims to point out the differences between Ibn al-Arabi and Greek and Islamic philosophical schools regarding these topics. In the introduction, the foundations of the Greek philosophy on the subject of love are explored. In the first chapter, the relationship between being and love in Ibn Arabi’s main works are examined. Later on, in the second part, the relationship between Heart, Spirit, Soul (Nafs), Hawa, and Reason, and finally, in the third part, the ethical consequences of the relationship between love and experience are studied.

**Keywords:** İbn al-Arabi, mysticism (tasawwuf), philosophy, metaphysics, love, experience, ethics.

## Giriş: “Sahilden Haber Vermek”

Uzun bir kış gecesi anlatılan “Leylâ ve Mecnun” kıssasından sonra dinleyenlerden biri safiyâne bir heyecanla sorar: “Her şeyi anladım, çok güzel, ama hele söyleyiver; Mecnun Leylâ'nın ne'si oluyordu? Soru, “Leylâ, Mecnun'un ne'si oluyordu?” diye de sorulabilirdi. Her hal ü kârda bu, muhtemelen en esaslı sorulardan biridir. Öte yandan kıssalar, var-olanları yine var-olanlarla açıklarlar, oysa felsefî faaliyet içinde soru, bir “temellendirme”ye dönüşür; “varlık ve oluş” problemi haline gelir.

Varlık ve oluş, başka bir yönüyle “bir ve çok” ilişkisi, Parmenides'ten beri felsefenin ve Batı fikriyatının en esaslı meselesidir. Oluşu reddedip yokluğu ise düşünme/konuşma alanından tamamen dışlayarak dikkati “var ve bir”e (*on ve hen*) yönelten Parmenides'in aksine Platon, Aristoteles ve Plotinus'un mutlak yokluğu değil ama var-olmayanı (*mé-on*) yani oluşu konu edindiklerini hatta felsefî faaliyetlerini oluşun varlıkla olan ilişkisini açıklamaya hasrettiklerini biliyoruz. İşte bu çabanın içinde arzu ve aşk, çokluğun tekrar birliğe yahut var-olmayan olarak oluşun varlığa doğru hareketi olarak karşımıza çıkar.<sup>1</sup> Bu hareket, Aristoteles ve Plotinus'ta kozmolojik Platon'da ise tecrübe esasında dikkate alınır.

Öte yandan “Sevgiyi tanımlayan, sınırlayan (had) onu bilmez (arefe); onu tatmayan onu bilmez, ondan ‘kandım’ diyen onu bilmez”<sup>2</sup> der İbnü'l-Arabî, aşkı sahili olmayan bir ummâna benzeten diğer sûfler gibi.<sup>3</sup> Sevginin tanımlanamaz olması, tecrübenin dil ve muhâkeme faaliyeti içinde bütünüyle kuşatılamaz olmasıyla ilgilidir. Belki tam da bu yüzden tasavvuf eserlerinde sevgi ve aşk bahsi, neredeyse tecrübenin yerini alacak bir anlam genişliğine ve merkezî bir yere kavuşur. Tecrübe ve dil ilişkisi açısından -bu makalede olduğu gibi- günümüzdeki akademik faaliyeti de belirleyen Aristotelesçi temsilî metin anlayışında tasavvuf eserlerinin ne anlama geldiği ise ayrıca araştırılmaya ve tartışılmaya muhtaçtır.

Ancak aşk konusunun bir tecrübe meselesi olarak geçmişte olduğu kadar günümüzde de felsefe, sanat ve edebiyat faaliyetlerinin birbirinden ayrılmasını olduğu kadar ilişkilendirilmesini de temin eden ana unsurlardan biri olduğu inkâr edilemez. Her ne kadar modern çalışmalar, tasavvufu nazarî ve amelî olarak bö-

1 Burada, “var-olmayan olarak oluş” yorumunun esasen Platon düşüncesine daha uygun olduğuna dikkat edilmelidir. Aristoteles'te varlık konusunda “şurada olan” anlamında “te de ti” esas ve o da madde-sûret ilişkisi ile açıklandığı için değişim, maddeyle ve imkânla ilişkilidir.

2 İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, nşr. Ahmed Şemseddin, c. 3, Beyrut, Dârü'l-Kitâbi'l-İlmî, 2011, s. 165.

3 Türkçe'deki muhtemelen en güzel ve en bilinen söylenişlerinden biri, Seyyid Nizamoğlu'nun ilahisinden: “Bu aşk bir bahr i ummândır/Ona hadd ü kenâr olmaz.”

lümlemenin yanı sıra metin içeriklerini de “bilgi” ve “aşk” olarak kategorik bir ayrımla ele almaya çalışsalar da esasen bu eserlerdeki aşka dair merkezî konum ve aşkın dile getirilmesinde daha çok şiir ve kıssaların tercih edilmesi bu ayrımları sorgulanır hâle getirir. Bu nedenle hem “nazarî tasavvufun kurucu metinleri” hem de içerik olarak aşk yerine bilginin esas olduğu ön kabulüyle ele alınan İbnü’l-Arabî’nin eserlerinde aşk<sup>4</sup> konusunu incelemek bu ayrımların problemlerini açığa çıkarmak için de aydınlatıcı olabilir.<sup>5</sup>

Sokrates öncesi doğa düşünürlerinde kozmosun bir ilkesi olarak düşünülen aşk (*eros*), Grek felsefesi içinde oluşun varlık’la yani değişimde ve zaman tabi olanın değişmez olanla ilgisinin nasıl dile getirileceğine dair meseleye ilişkin olarak öncelikle Platon tarafından dikkate alınmıştır. Nitekim Platon varlığın esasları olarak tesbit ettiği idealarla değişime tabi olanlar arasındaki ilişkinin – ki bu ilişki, oluşta ortaya çıkan mevcûdâtın idealardan pay alarak varlık kazanması anlamında bir “iştirâk (*matheksis*)” problemidir- muhâkeme (*diânoia*) düzleminde çözülemeyeceğini öngörerek nihai çözümü kişisel tecrübe esasına havale eder. Mesele, özellikle Şölen diyalogunda psûkhé’nin arzu gücü ve aşk ilişkisi açısından değerlendirilir; hatta felsefi faaliyet bu gücün işlevine, aşka bağlanır: “felsefe, güzellik içinde doğurma eylemidir”. Şölen’de Sokrates’in aşktan bahsederken her zamanki diyalog yöntemini terk ederek konuyu bir sophos olan Diotima’nın yorumunu aktararak açıklaması da önemli bir detaydır.<sup>6</sup>

4 Hem gelenekte hem İbnü’l-Arabî’nin eserlerinde temel terim bağlama göre değişir, ancak büyük ölçüde “hub”dur ve aşk, onun özel isimlerinden biridir. Ancak Türkçe’de “aşk” kelimesi daha genel anlama sahip olduğu için metinde bu kelimeyi tercih edecek fakat alıntılarda metindeki asıl kelimeyi kullanacağız.

5 *Divân*’ı başta olmak üzere İbnü’l-Arabî külliyyatının tamamını incelemek bir makale hatta muhtemelen müstakil bir kitabın sınırlarını aşacağı için bu çalışmada öncelikle *Fusûsu’l-Hikem* ve *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye* ve *Tedbirât-ı İlâhiyye* esas alınacaktır. Yine, bu çalışmanın amacı İbnü’l-Arabî düşüncesinde aşk konusunu tasviri olarak incelemek olmadığı için aşkla ilişkili diğer terimlerin yanı sıra “bir makam olarak aşk” konusu detaylı olarak ele alınmayacaktır.

*el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*’nin Türkçe tercümesinin ile birlikte aynı tercümeden aşk bahsi ile ilgili kısımlar da ayrıca kitap olarak basılmıştır. Ancak mezkur kitaplar genel okuyucu açısından fikir verme amacı dışında bilhassa da akademik bir çalışmada – tercümelemede orijinal terimleri takip etmek mümkün olmadığı, tercih edilen Türkçe kelimelerde tercih sebebi açıklanmadığı ve hatta bir çok önemli ayrımı ihtiva eden terimler birbiri yerine kullanıldığı için- metinleri Arapça asıllarından referans vererek alıntıladık.

İlaveten İbnü’l-Arabî’de aşk konusunun tasviri bir tanıtımı için bkz. M. Mansur, “İbn ‘Arabi’s View on Love”, *Hikmetuna, Journal for Integrative Islamic Studies*, published by Postgraduate of State Institut for Islamic Studies Pekalongan, volume 3, number 1, 2017.

6 Platon, Şölen, çev. Azra Erhat, Selahattin Eyüboğlu, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1995. Bu konuda bir değerlendirme için ayrıca bkz. A. Ayhan Çitil, “Leylâ, Mecnun, Mevlâ ve Tekil-

Aristoteles düşüncesinde ise ne idealardan ve dolayısıyla bir iştirâk probleminde ne de bir sophos'tan bahsedemeyeceğimiz açıktır. Bu düşüncede tecrübe artık bütünüyle muhâkeme faaliyeti içinde anlamlı olacak şekilde düzenlenir. Aşk ise âlemdeki hareketi gâye (*telos*) ile açıklayan Aristoteles'te Theos/Tanrı'nın en yüce gâye olmasıyla ilgilidir. Zira âlemde meydana gelen her türlü hareket, bu kemâle ulaşma olarak düşünülmektedir: “.gâî neden, aşkın nesnesi olarak hareket ettirir ve bütün diğer şeyler, kendileri hareket ettirildikleri için hareket ederler.”<sup>7</sup> O halde kendi hareket ilkesini içinde taşıyan her varlık, aslında hareketini ve değişimini “hareket etmeyen hareket ettiriciye” duyduğu arzu ile gerçekleştirir. Theos'un bu sistemde “yaratıcı” olmadığı ve sistemin temel unsurlarından olan dört nedenden biri olan gâî nedenin açıklanmasından ibaret olduğu unutulmamalıdır. Bu nedenle Platon'cu anlamda bir tecrübe ve aşk ilişkisi için Plotinus düşüncesine müracaat edilmesi gerekmektedir.

Plotinus'un sudûr teorisi, Platon'daki iştirâk (*matheksis*) meselesinin yeni bir açıklama girişimi olarak okunabilir. Ancak muhtemelen Platon'un asla razı olmayacağı bir şekilde. Zira bu sistem Aristotelesçi anlamda muhâkeme faaliyeti ve buna bağlı olarak mantık esasları çerçevesinde oluşturulmaya çalışılmıştır. Tam da bu yüzden aşk, sistemin bütünlüğünü sağlayacak şekilde, varlık veren Bir'den çokluğa geçişi açıklayan sudûrun karşı ilkesi yani çokluktan yeniden Bir'e dönüşü sağlayan ilke olarak karşımıza çıkar. Bu bağlamda varoluşta ortaya çıkan her varlık düzleminin hiyerarşik olarak bir düşüş içinde olduğu ve kötülüğe, yokluğa<sup>8</sup> yaklaştığı öngörülür. Aşk, bu noktada yokluktan kaçarak var-eden ilkeye, kemâle ve iyiye doğru kozmolojik bir harekettir. Aşk, bu yüzden bütün âleme yayılmıştır ve cansızlara, bitkilere, hayvana, insana ve semâvî akıllara dairedir. İnsan, bu aşkı kendi nefis düzeyleri -bitki, hayvan, beşer- ölçüsünce tecrübe eder.<sup>9</sup> Ancak hiyerarşik sistem gereği, her şey ancak kendini var eden ve ona sûret/form veren yakın sebebe âşık olabileceği için insanî aşkın nihayeti de -Müslüman filozofların Cebrail olarak yorumlayacağı- onuncu akıldır. Onuncu akıl, insan nefsinin bil' kuvve olarak sahip olduğu akletme gücünü aktif hale

---

lık”, *Ahlâk ve Başkası* içinde, ed. Lütfi Sunar, Selami Varlık, Ankara, İlem Kitaplığı, Nobel Yayınları, 2017, s. 44, 45. Çitil'in yorumuna sadece Platon bağlamında işaret ediyoruz. Yazının Leyla ve Mecnun meseline dair yorumu ise, söz konusu meseli “klasik metafiziğin kodları” içinde değerlendirildiği için zaten bu yazının “problem” edindiği şekilde, tartışmaya açıktır.

7 Aristoteles, *Metafizik*, 1072a26-1072b12.

8 Buradaki “yokluk”, mutlak yokluk değil, “formsuzluk” anlamında “belirsiz olan”dır.

9 Plotinus düşüncesinde aşk konusuna dair ayrıca bkz. Zerrin Kurdoğlu, *Plotinus'ta Aşk Kuramı*, Ankara, Gündoğan Yayınları, 1992.

getiren ilke de olduğu için insanın kemâli ve elbette “aşkı”, akletme faaliyetinin kemâli ile sona erer.<sup>10</sup>

Akletme (*noesis*) ile muhâkemeyi (*diânoia*) birbirinden ayırarak arzu ve aşka dair olanı noetik yani saf nazara dair bir tecrübe ile açıklayan Platon’un aksine Aristoteles ve Plotinus’ta akletme ve muhâkemenin neredeyse birbirine eşitlenmesi, son kertede aklın faaliyeti ile aşkı uyumlu hale getirme çabasıdır; ancak bu uyum aklın lehine olacak şekilde gerçekleşir. İbnü’l-Arabî’de ve bütün tasavvuf literatüründe ise aşk ve akıl asla birlikte düşünülemez. Hatta denilebilir ki aşk, “nedensizdir”: “Çünkü neden aramak, aklın niteliğidir ve âşığın aklı yoktur.”<sup>11</sup> O halde varlık ve oluş meselesinin yanı sıra aşk konusunu incelemek, aşkın tecrübe olan ilişkisini de incelemeyi gerekli kılar. Peki, oluş içinde değişmez olanı<sup>12</sup> insan tecrübesinde açıklamak için aşkın esas alınması mümkün müdür? Öyle görünüyor ki sûfiler ve İbnü’l-Arabî bunu iddia etmektedir. O halde tecrübeye aşkın esas alınması, bir nazar/theoria ile sonuçlanabilir mi, yahut bu ikisi bir arada düşünülebilir mi? Yine yukarıda işaret edilen meselelere bağlı olarak tecrübeye aşkın esas alınmasının ahlâkî sonuçları nelerdir ve bunun klasik metafizik çizgiden farklılaştığı noktalar nelerdir?

Bu çalışma temelde üç bağlamda bu sorulara cevap aramaya çalışacaktır. Tekrarlayacak olursak bu bağlamlar, varlık-oluş ilişkisinin aşk ile açıklanması, insanî tecrübeye aşkın anlamı ve aşk-ahlâk ilişkisidir. İlki yani varlık-oluş ve birçok ilişkisinin açıklanması, “aynılık” ve “başkalık/gayrılık”, dolayısıyla klasik metafiziğin en önemli zemini olan özdeşlik ve çelişmezlik meselesiyle ilgilidir. “Başka/gayrı kimdir, âlem nedir ve varlıkla ilişkisi nasıldır” soruları ise oluş veya yaradılış meselesine yönelir. Mutlak yokluk, nisbî yokluk -oluş olarak yokluk-, belirlilik, belirsizlik, sonsuzluk, sonluluk konuları da bu bağlamla alakalıdır.<sup>13</sup>

İkincisi, insani tecrübenin anlamı ve bu tecrübenin düşünce ve dil yoluyla temsili, bu tecrübenin ne anlama geldiği, nasıl temellendirilebileceği, tecrübeye

10 Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Zeynep Gemuhluoğlu, “İbn Sina’da Aşk Kavramı”, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), M.Ü.S.B. E., İstanbul, 1998.

11 İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. 3, s. 165

12 Bu sorunun İbnü’l-Arabî’nin soracağı “doğru şekli” farklıdır, zira oluş açısından “değişmez olan, değişimin kendisidir” (mütemekkin fi’t-telvin). Bu meseleye daha sonra değineceğiz.

13 Yine bu minvalde ele alınması gereken “hareket, sükûn ve zaman” konuları ise çalışmanın sınırları itibarıyla detaylandırılmayacaktır. Yine çalışmanın sınırları itibarıyla İbnü’l-Arabî’nin eserlerinde bütün vecheleri açısından aşk ve sevgi konusunu incelemek de mümkün değildir. Bu nedenle aşk ve güzel/güzellik ilişkisinin yanı sıra aşk, hayal ve muhayyile ilişkisi, aşkın isimleri ve âşkların halleri, sevgi-velâyet- melâmet ilişkisiyle ilgili meseleler ve tecrübe-dil ilişkisi, başlı başına birer çalışma konusu olarak ele alınmalıdır. Bunlara sadece işaret etmekle yetineceğiz.

ortaya çıkmayan ancak onu mümkün kılan unsurlarla ilişkisinin nasıl anlaşılması gerektiğidir. Bu noktada “nefisini bilmek, rabbini bilmek ilişkisi”nin ancak aşk üzerinden anlaşılabilceği söyleminin ne anlama geldiği araştırılarak, metafiziğin zemini olan psûkhé/nefs ile İbnü'l-Arabî'nin ruh, nefis, hevâ ve kalbe dair açıklamalarının örtüşüp örtüşmediği “konu çerçevesinde” incelenecektir. Bu inceleme, klasik metafizikte nefsin melekeleri cihetinden düşünülen akıl ve arzu melekelelerinin faaliyetlerini anlamak açısından da önemli olacaktır.

Üçüncüsü ise nefsin “başka”sıyla olan ilişkisine dair bir incelemeyi yani ahlâk alanına girmeyi gerektirir. Bu nokta bizi yine ilk bölüme bağlayacaktır çünkü başka ile olan ilişki, aynı zamanda bir varlık-oluş ilişkisidir. Öte yandan aşkta vurgu, “başka olan mâşuk”un esas alınması olduğuna göre bu esasın sonucu olarak ortaya çıkan ahlâkın klasik metafizikte ortaya çıkan ahlâk sistemlerinden farkı ve bunun sonuçları da dikkate alınmalıdır. Bu sebeple çalışmanın ahlak ile ilgili olan son bölümü ayrıca “sonuç bölümü” olarak düşünülmelidir.

### **“İşk bir gizli haznedür gizli gerekdür esrâr”: Aşk, Varlık ve Oluş**

Meseleye yaklaşabilmek için İbnü'l-Arabî'nin ve diğer sûfilerin metinlerinin belki de anahtarı olan kudsî hadisi hatırlamak gerekir: “Gizli bir hazineydim ve bilinmeyi sevdim, onlar tarafından bilinmek için mahlûkâtı yarattım.” Kelâm-ı alîde dile gelen, kendini varlıklarda zuhûr etme ve bilinme arzusu, oluşun (kevn), âlemin, sürekli olan yaratmanın anlamını açıklayan en önemli kaynaklardan biridir. Bu oluş veya yaratma, kelâmcıların “yoktan yaratması”na olduğu kadar Yeni Platoncu “sudûr”a da aynı ölçüde yabancıdır. Farklılık, ilk bakışta yaratmanın ve âlemin varlığının kelâmcılarda olduğu gibi “kudret”, Yeni-Platoncularda olduğu gibi “sırf iyi /hayr-ı mahz” yerine “rahmet”e bağlanmasından ibaret bir terim farklılığı gibi görünebilir. Ancak âlemin ve oluşun “Rahmân” ismi ile ilişkisi açıklandığında hem bu farklılık hem de kudsî hadisle ilgisi daha açık olarak anlaşılabilir.

*Fusûs*'un ilk fassında, Hakk'kın sayısız güzel isimleri bakımından emr'in tümünü içeren kuşatıcı bir varlıkta isimlerini tek tek görmek ve onun vasıtasıyla kendi sırrının kendine görünmesini istemesinin, yani “vücûd” ile nitelenmiş olması nedeniyle “kendini görmek istemesi”nin sonucu, âlemin cilâsız bir ayna olarak ortaya çıkmasına benzetilir.<sup>14</sup> Bu aynanın sırrı ise İnsan-ı Kâmil'dir. Devamla, aynada kişinin kendisini, bakılandan yansıyan bir sûrette görmesinin yanı sıra o yer olmadan ve o zat ona bakmadan önce böyle bir suretin de ortaya çıkma-

14 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, thk. Ebu'l-Alâ Afîfî, Beyrut, Lübnan, Dârü'l-Kitâbü'l-Arabî, 1946, s. 48, 49.

yacağı ifade edilir. Bu benzetme, açıkça oluşun veya âlemin sudûrda olduğu gibi bir “taşma” olmadığını, âlemde ortaya çıkan ve varlık kazanan şeylerin “Mutlak Varlık”la derecelenen” bir “varlığa” sahip olmadığını gösterir:<sup>15</sup> Nitekim: “ ‘Allah var idi ve O’nunla beraber başka bir şey yoktu’ ifadesi, Zât değil Ulûhiyyet’tir. Çünkü Zât için ilâhî ilimde sabit olan her hüküm, Ulûhiyyet hakkındadır. Ulûhiyyet, nisbetler, izâfetler ve olumsuzlamadır. O halde çokluk, aynda değil nisbetlerdedir.”<sup>16</sup> Mertebeler ancak bu ilk esasın kabulünden sonra yani aynada ortaya çıkan ve ulûhiyyet, âlem ve sûret için söz konusu olabilir. Bu açıklama, İbnü’l-Arabî düşüncesindeki “yokluk” konusuna değinmeyi gerektirir. Yokluk (adem) konusu, ileride açıklanacağı gibi aşkla ilgili açıklamaların da merkezindedir.

İbnü’l-Arabî iki yokluktan bahseder, mutlak yokluk (adem-i mutlak) ve nisbî yokluk. Şeyhü’l-Ekber’in oluş/kevn ve oluşun esaslarına dair kullandığı en önemli terimler olan “Nefesü’-rahmân / Amâ / Mutlak Hayal / Hakâikü’l-Hakâik, İnsan-ı Kâmil / Hakikat-ı Muhammediyye, isimler, ayân-ı sâbite, mümkünler, mazharlar, Sûret, Kelime / Kalem/Ruh/Akıl<sup>17</sup>”, nisbî yoklukla ilgili olduğu için özellikle modern araştırmacıların ilgisi Mutlak Varlık ve nisbî yokluk/yokvar olan oluşa yönelmiş, konuyla ilgili açıklamalar çoğu kere Grek düşüncesi zemininde bazen de ondan farkını ortaya koymaya çalışırken farkın bu ilişkide aranmasına sebep olmuştur. Oysa asıl farklılık, -Zât’ın “Mutlak Varlık” olarak nitelendirildiğinde- “mutlak yokluk”un dikkate alınmasını gerektirir.<sup>18</sup> Parmenides’ten itibaren kurulan varlık ve akletme fiilinin aynılığı, aynı zamanda varlığın “belirli” olması, yokluğun “düşünilemeyen” olarak “belirsiz” (aperion) olan’a tahvil edilmesidir. Bu bağlamda klasik meta-fiziğin “öte”si, oluşun, var-yok’un ötesi olarak varlıktır ancak yokluk yoktur. Bu durum, muhtemelen metafiziğin dille ilgisinden de kaynaklanır. Mesela bu cümlede -yokluk yoktur- ve birçok dile olduğu gibi bizatihi “dil”, yok’u “var” ederek dile getirir: “yok-durur”. Ancak

15 Bu noktada bazı şârihler tarafından yapılan tasniflerdeki “hazret” veya “merâtib’e “Zât”ın da katılmış olması, İbnü’l-Arabî metinlerinden çıkarılacak bir sonuç gibi görünmemektedir. Merâtib, adı üstünde nisbetle ilgilidir. Ayrıca, “Zât” da merâtible birlikte ele alındığında İbnü’l-Arabî metinlerini Yeni-Platoncu ve özellikle de Sühreverdî metinleriyle birlikte okumak mümkün olmaktadır. Bu konunun detayları başka bir çalışmada ele alınacaktır. Ancak burada meselenin “yokluk”la olan ilgisine binaen konun sınırları dahilinde bir açıklama getirilecektir.

16 İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. 1, s. 69.

17 İbnü’l-Arabî’nin Akıl ve Ruh olarak bahsettiği ilke, Yeni Platonculuktan ziyade “Allah’ın ilk yarattığı şey, Akıl’dır” hadis-i şerifine dayanır.

18 İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. 5, s. 69. Bu konudaki örnekler çoğaltılabilir. Burada dikkat edilmesi gereken varlığın, “Mutlak Varlık” ifadesinin bile bir kayıtlama olmasıdır: “Biz sınırlılığımızla O’nun hakkında mutlaklık hükmü verdik. Gerçekte iş nasıldır dersen, sınırlılık veya mutlaklıkla nitelenmez.” c. 6, s. 134.



dile mahsus bu durumun varlığa ve yokluğa da dair olduğunu düşünmek, esas almak başka bir şeydir.

Bu durumda İbnü'l-Arabî'nin açıklamasının hem klasik metafizikten hem de onun modern felsefedeki izlerinden nasıl farklılaştığını açıklamamız gerekmektedir. İbnü'l-Arabî, hem âlemin hem de oluşun mutlak varlık ve mutlak yokluk “ara”sında -berzah- olduğunu söyler ve oluşta oraya çıkan her şey, “Hak”ın vechine/yüzüne/yönüne” sahip olduğu için Hak ve hakikidir. Ancak bu hakikilik, oluşun Hak’ın “aynı” olduğunu göstermez, bilakis oluş ve âlem “hem Hak hem halk”, “hem O hem O değil”dir. İnsani tecrübe ve dil, bu Mutlak Hayal de olan Berzah’da, sınır’da ortaya çıktığı için ne mutlak varlık ne de mutlak yokluk “belirlenmiş” olamaz, zira berzaktan yola çıkılarak verilecek “var” hükmünün karşısında aynı zamanda “yok” da yer alır. Ayrıca her ikisi de “la mukayyed/belirsiz”dir.<sup>19</sup> Burada dikkat edilmesi gereken nokta, yokluğun da “var” olduğunu söylemek değil, *Fusûs*’tan yaptığımız alıntıda dile getirilen “vücûdla nitelenmiş olmak”ın her zaman aynı mutlaklıkla “yokluk”u bir “gayr/başka” olarak dikkate almayı gerektirmesidir. Öte yandan ileride açacağımız gibi “gayr/başka yoktur.”

O halde artık *Fütûhât*’ın girişindeki “Hamd, şeyleri yokluktan (*adem*) ve onun yokluğundan var eden (*evcede*) ve onun varlığını kelimelerinin yönelişine dayandıran Allah’adır” ifadesindeki “yokluk” ve “yokluğun yokluğu” ifadelerini anlamaya yaklaşabiliriz. Yokluğun yokluğu, Mutlak Varlık ve Mutlak Yokluk arasındaki sınırdır, berzaktır, “Mutlak Hayal”dir, oluş ise “yokluğun yokluğu olan varlıktan”dır.<sup>20</sup> Mutlak Varlık ve Mutlak Yokluk kadar oluşa, tecelliye ve tezahüre ilişkin esaslar ve mertebeler ancak bu Berzah içre hayal edilebilir ve düşünülebilir, “düşünülebilir” çünkü akıl, varlık ve zât özdeş değildir, aksine hem akıl bir mevcud olarak “hayal içre”dir hem de insani tecrübe açısından aklın faaliyetini muhayyileye bağlıdır.<sup>21</sup> Yani Yeni-Platoncu sudûrdaki gibi Bir’den başlayıp

19 Burada yine modern felsefede “sonsuzluklar”la ilgili tartışılan meseleye dair önemli bir farklılık ortaya çıkmaktadır. Bu konuyu başka bir çalışmada ele alacağız.

20 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. 2, s. 55.

21 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. 1, s. 194. İbnü'l-Arabî'nin “hayâl” olarak da isimlendirdiği “berzah”ı, “muhayyile veya mütehayyile” ile karıştırmamak önemlidir. Hayal/berzah, daha ziyade akışa/zaman tabi olmaksızın bir ve çok’un zemini olan bir hafıza/hazinedir. Tam da bu yüzden ondan ancak muhayyiledeki akış veya aklıdaki sabit kılma esasında söz edilebilir. Akıl ve ruh ilişkisine ileride değineceğiz, ancak bu noktada İbnü'l-Arabî'nin açıklamasında, aklın aslen “kabil” özelliğine sahip olduğunu ve nefsin bir melekesi olarak daima fikir gücüne, onun da muhayyileye, muhayyilenin de duylara bağlı olduğunu hatırlatmak gerekir. Öte yandan akıl bu etkilerden kurtulup saf hale gelebilir, ancak bu kendi fiiliyle alakalı değildir.

aşama aşama uzağa ve çokluğa uzanan bir varoluş ve iştirâk söz konusu değildir. Sabitlik de oluş da Vâcibü'l-Vücûd'dan değil O'nun Nefes'i olan Amâ'dan yani Mutlak Hayal'den başlar. Ayrıca âlemdeki ve oluştaki merâtib daha ziyade iç içedir.<sup>22</sup> Nasıl kişinin sahip olduğu nefes ve nefeste bulunan mümkün harfler, kelimeler konuşmalar hem var hem yoklarsa âlemin durumu da böyledir.

Burada “Gizli bir hazineydim, bilinmeyi sevdim.” kudsi hadisinden sonra en çok referans yapılan bir başka kudsi hadisi de hatırlamalıyız: “Sen olmasaydın âlemi yaratmazdım”.<sup>23</sup> Kastedilen Hakikat-i Muhammediyye ve İnsan-ı Kâmil-dir.<sup>24</sup> Aynanın sırrı olan İnsan-ı Kâmil, âlemin zuhûrunda ortaya çıkan tüm isimlerin mazharı olarak “bilinmeyi istemenin” de varoluşun kaynağı olan aşkın da asıl muhatabıdır. Bu bağlamda âlem ondan “bütün/kül” olarak yansır, yine bu yüzden o, nişânsızdır ve gizlidir.<sup>25</sup> Ayrıca, nasıl aynadaki sûreti gördüğümüzde aynayı görüyor ancak onun vasıtasıyla görebiliyorsak onun da “misli” yoktur ve temsil edilemez, onunla temsil olunur. Aynada ortaya çıkan sûretler ise tecelliler ile sürekli değişir ancak her tecelli ve tecellinin gerçekleştiği her mazhar kendi başına bir varlık sahibi değildir, yani pay alarak var olmuş değildir, asla rücu eder.<sup>26</sup>

Bu noktada aşk, her zaman bir gayr'a “başka” olana teveccüh olduğuna göre bu gayr'ı nasıl anlamalıyız? *Fütûhât*'taki bir şiirle başlayalım:

“Hakk’ın gayreti (kıskançlığı) eğer öğrenirsen  
Gayrı görmektendir, görünen ‘gayr’ olmadığı halde  
Artık gayretten söz etme, zira o,

Daha sonra açıklayacağımız gibi nefsin ruha boyun eğip temizlenmesine ve “kalb”in saf olmasına bağlıdır.

- 22 İbnü'l-Arabî'nin âlemle ilgili çizdiği temsili daireler de burada hatırlanabilir. Yine O'nun Mutlak Hayal'e ilişkin çizimi en dar kısmı üstte en geniş kısmı altta olmak üzere boynuz şeklinde -İsrafil'in Sûr'u- ve yine iç içedir.
- 23 Âlemin varoluş gayesinin Hz. Muhammed olduğu, bütün sûflilerin dile getirdiği bir husustur: “Gel habîbim sana âşik olmuşam/Cümle halkı sana bende kılmışam”. Süleyman Çelebi, *Mevlid-Vesiletü'n-Necât*, haz. Necla Pekolcay, 5. bs., İstanbul, T.D.V. Yayınları, 2010.
- 24 “Allah’ın ardında bir gâye (mermâ) olmadığı gibi Allah için de senin ardında bir gaye yoktur. Çünkü ilâhî sûret seninle kemale ermiş, sende görülmüştür. Allah sana yeter, sen de O'na yetersin. Bu nedenle sen son mevcûd ve ilk maksatsın. Madum (yok) olmasaydın, malksad olmazdın”. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. 7, s. 227.
- 25 İbnü'l-Arabî, “hayal”i genellikle “hazine” olarak tanımlar ve “zamana tabi olarak” ele almaz. Hazine ve gizlilik arasındaki ilişki burada da dikkate alınmalıdır. Nitekim zamana ve değişime tabi olan oluşun esası olan bu mertebeye de “nişânsız”dır yani gizlidir. Bu durumda hayal ve muhayyile melekesi birbirinden farklı olarak ele alınmalıdır.
- 26 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. 5, s. 69. Bu konudaki örnekler çoğaltılabilir.

‘Gayr’ kelimesinden gelir, bırak bir kenara

Gayretin aslı nerede? Yokluktur o.”<sup>27</sup>

Âlemde ve oluşta ortaya çıkan bütün varlıkların “hakikî” olduğunu ancak Hakk’ın “aynı” olmadığını söylemiştik. İşte “başkalık” ve “kıskançlık” da demek olan gayret bununla ilgilidir. Âlemdeki belli bir şeye yönelik sevgi ve arzu, o kişiyi veya şeyi “Hakk”ın aynı kabul etmek gibidir ve tam da bu yüzden ilâhî gayreti mucibdir. Aşk mesnevilerindeki sevgililerin kavuşamamalarının anlamı da burada aranabilir. O yüzden şiirde ifade edildiği gibi “gayret”, “aynı olmayana, başkayı/gayr”ı görmekten ve ona yönelmekten ortaya çıkar. Gayretin başka bir anlamı olan “gizlemek/örtmek” de bu esasla ilgilidir. İbnü'l-Arabî Hakk’ın gayretinin onun veli -dost/sevgili- kullarına yönelik bir gizlemeyle ilgili olduğunu söyler. Çünkü “bu örtü, sadece kendisinde bulunsun diye kıskanılan (gayret duyulan şeyi) (başkalarından) perdeler.”<sup>28</sup> Bu durumda tıpkı “sevilen” gibi “gayr” ve “gayret” de yoklukla ilgilidir.

Sevginin her zaman yokluğa yöneldiğini hatta sevilenin var-olmadığını (*ma'dum*) söyleyen İbnü'l-Arabî'nin amacı ve meselenin konumuzla ilgisi bu noktada belirginleşir. Zira oluş/kevn, bu Gizli Hazine olan yani başka'lığı örtülü, gayret ve yoklukta olan Nefes'teki “mümkün” kelimelerin “sıkıntısının” giderilmesi yani zâhir olması, varlık kazanmasıdır.<sup>29</sup> Ancak sevgi süreklidir ve bu yüzden âlem, sürekli yokluktur.<sup>30</sup> İbnü'l-Arabî, sadece âlemin sevgiyle var olması konusunda değil beşerî tecrübeye de sevginin her zaman yokluğa iliştiğini vurgular.<sup>31</sup> Nitekim böyle bir tecrübeye “vuslat”ın vukû bulduğunu zanneden kişi yanılmıştır, çünkü vuslat zannedilen durumlarda da sevgi bu defa o durumun “devam”ını arzular. Oysa “devam”, sürekliliktir ve bu gerçekleşmemiştir, yani yoktur.<sup>32</sup>

27 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. 3, s. 370.

28 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. 3, s. 369.

29 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. 4, s. 99-100.

30 “Burada ‘bir insanın Allah’ı sevmesi imkânsızdır’ diyenin sözünde bir incelik vardır: Hakk veya O’ndan olan bir şeye, bir yokluk nisbeti mümkün değildir. Sevgi yoklukla ilgilidir. Dolayısıyla herhangi bir mahluk/yaratılmıştaki sevgi, Allah’a ilişmez. Fakat Allah’ın sevgisi, mahlûkâta ilişir. Çünkü mahlûkât, yoktur. Yani mahlûk, sürekli olarak Allah’ın sevgilisidir. Sevgi sürdükçe, onunla beraber mahlûkun varlığı düşünülemez. Öyleyse mahlûk, hiçbir zaman mevcut değildir.” İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. 3, s. 169.

31 İbnü'l-Arabî’de aşk ve yokluk ilişkisinin farklı bir yorumu için bkz. Hany Talaat Ahmed Ibrahim, “Ibn ‘Arabî’s metaphysics of love: a textual study of chapter 178 of al-Futuhât al-Makkiyya”, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), University of Lethbridge Research Repository, Lethbridge -Alberta-Canada, 2014, s. 91-92.

32 “Seven (muhib) herkes, kendini sevmiştir. Bu nedenle Hakk kendisini mazharlarını sevmekle vasıflandırmıştır; mazharlar a’yandaki yokluktur. Muhabbet, zuhûr edene taalluk eder; O

Hadis-i kudsîdeki “bilinmeyi sevmek” böylelikle varlık, oluş, bilgi ve sevgiyi birlikte anlamayı ve açıklamayı mümkün kılmaktadır: “Çünkü Allah vardı ve âlem yoktu. Allah bilinmek istedi ve irâdesiyle bu sevgi nedeniyle yokluk halindeki aynlara yöneldi. Onlar, imkân halindeki istidâtında asıl konumundaydı ve onlara ‘ol’ dedi, onlar da meydana geldi. Böylece Hak, bütün bilinme biçimleriyle bilindi. Bu, Hak’ka taalluk etmeyen, sonradan meydana gelen (*hâdis*) bilgidir. Çünkü onu bilen kişi, varlık ile vasıflanmış değildi. İşte bu, mârifetin ve varlığın kemâlini talep eden sevgidir. Demek ki varlık ya da bilgi, âlem vasıtasıyla kemâle erdi. Âlem ise, sevgi yoluyla imkân halindeki a’yânın şeyliklerine dönük bu ilâhî teveccühten meydana geldi. Gayesi ise zahirde ve bilgide varlığın kemâlini gerçekleştirmektir.”<sup>33</sup> O halde oluş, varlık ve yokluk arasındaki sınırda ortaya çıkan yokluk aynasındaki “hayâl”e duyulan aşktır. Bu aynada ortaya çıkan sûret, başka’nın arzulanması, ama esasında başka yoluyla bilinmek esasında arzulanmasıdır. Bu yüzden gizli olan nefes “verilir”, isimlerin eserleri yani âlem ortaya çıkar, var-etmeye yönelik sevgi olan Rahmet her şeyi kuşatır. Yani âlemdeki bütün sevgiler, aslında Hak’kın kendi kendini mazharlarında sevmesidir.<sup>34</sup>

Âlemde “gayr”ı görmek bu yüzden tenzih’i gerektirir. Ancak İbnü’l-Arabî’nin sürekli vurguladığı gibi tenzih de bir kayıtlama, “belirleme” olduğu için “tevhid” gerçekleşmez. Tevhid ancak tenzih ve teşbihin birleştirilmesi ile mümkündür. Tevhid edebilenler ise kâmillerdir. Bu yüzden Hak, onların gören gözü, işiten kulağı, eli ve ayağıdır. İbnü’l-Arabî’nin sık sık hatırlattığı “Attığında sen atmadın, Allah attı” (Enfâl/17) âyeti bu yüzden Hz. Peygamber’in varlığını ve filini hem “onaylar” -attığında- hem de reddeder -sen atmadın.- Âlem, Hak’tan başka her şey olduğundan O’ndan gayrıdır ve yine sadece Rahman’ın nefesinde açılan “kelimeler” olduğuna göre O’ndan gayrı değildir.

O halde varlık bağlamında felsefe içinde konu edilen “aynı ve başka” meselesinin burada anlatılanlarla ilgisini nasıl kurabiliriz? Bir şeyi kendisiyle özdeş ve kendisi olmayandan farklı olarak idrak edenin akıl melekesi olduğunu biliyoruz.

(Hakk) ise onda Zahir’dir. İşte Zâhir ile mazharlar arasındaki bu nispet, sevgidir (hub.) Sevginin mütealliki yokluktur. Buradaki nispet, devamdır; devam ise vukû bulmamıştır. Çünkü onun bir sonu (nihayet) yoktur. Nihayetsiz olanın da vukû ile vasıflanması mümkün değildir.” İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhatü’l-Mekkiyye*, c. 3, s. 168, ayrıca bkz. c. 3, s. 490.

33 İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhatü’l-Mekkiyye*, c. 3, s. 251.

34 “Falan falanı seviyor’ ya da ‘falan şunu seviyor’ denilir. Bunun esası, Hakk’ın bir varlıkta (ayn) zuhûr etmesi ve başka herhangi bir varlıkta zuhûrunu sevmesidir. Öyleyse Allah’ı seven kişi, herhangi bir şeyi/kimseyi sevenin sevgisini inkâr etmez. Çünkü o seven olarak sadece herhangi bir mazhardaki Allah’ı görür. Bu ilahi sevgiye sahip olmayan kişi ise seveni (ve sevgisini) inkâr eder.” İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhatü’l-Mekkiyye*, c. 3, s. 169.

Akıl melekesiyle ilgili ayrıntıları sonraki bölümde ele alacağız ancak burada işaret etmemiz gereken durum, “aynı” ve “başka” olanın ancak Mutlak Hayâl içre ve “benzerlik ve benzemezlik”le düşünülebilir olduğudur. Bu yüzden “başka/gayr” kadar “aynı” olanı da bir diğerine “nisbetle” ele alabiliriz. Nitekim Hakk’ın sonsuz konuşması ve kelimeleri olan âlem, O’nun Nefesi’yle aynı olduğundan Rahman’ın aynıdır -ancak “Rahmân, Zât değil bir isimdir- Fakat Hakk, her şeyden mutlak münezzehtir olduğu için de âlem O’ndan gayridir. Fakat âlemde O’nun isimlerinin tecellisinden başka bir şey bulunmadığı için O’nun gayrı da değildir.

Aynılık ve gayrılığın –aynı zamanda benzerlik ve benzemezliğin- birlikte ele alınması gereği, Mutlak Varlık ve âlem ilişkisini “O ve O değil” şeklinde ifade etmeyi gerektirir. Yani mutlak hayal ve berzah olarak Amâ veya Rahmân’ın nefesine ait “oluş”, “veya” yerine “ve” ile karşılık bulur.<sup>35</sup> Tam da bu yüzden mesela Leyla ve Mecnûn meseli, “olmak veya olmamak”ı değil “olmak ve olmamak”ı anlatır. İşte âlem gibi insani tecrübenin esasının da bu “ve” de, “ara”da “hem hem”de aranması gerekliliği böylece açığa çıkar.

### “Ol küdürret tozunu silip mücellâ olmuşuz”: Aşk ve Tecrübe

Önceki bölümde üzerinde durulan “ayna örneği”, âlemin ve oluşta ortaya çıkanın Mutlak Varlık’ın sadece bir misâli yani benzeri olarak anlaşılmasına neden olabilir. Evet, bir yönden “benzer”dirler<sup>36</sup> ancak aynanın sırrı olarak insan-ı kâmilin gizli-açık varlığı, bu benzerliğin aynı zamanda tenzih edilmesi ile sonuçlanır. O yüzden İnsan-ı Kâmil tıpkı Kur’an gibi – Kur’an/Furkan- hem toplayan hem de ayıran -Câmi-Fâsıl- (*el-keîmetü’l-câmiatü’l-fâsılâ*)dır. Yani bir anlamda, İnsan-ı Kâmil olmasa biz Zât’ı tenzih edemez ve bütün varlıklarda varlığı olumlayarak “şirk”e düşerdik. Bu yüzden, diğer varlıklardan farklı olarak beşerin imkânı ve insanî tecrübenin nihai amacı -felsefî faaliyette esas olandan da ayrılarak- “kendi olmak” yoluyla “varlığının onaylanması” değil, “yokluğa ulaşmak”, bir başka deyişle kulluk kemâlîne ulaşmak yani İbnü'l-Arabî'nin sürekli hatırlattığı hadis-i şerifte dile getirildiği gibi “Hakk’ın bizde kulak, göz, el ve ayak olmasıdır.” Nitekim insan, “olmadığını” farkettiğinde ve bu ölçüde varlığa ve dolayısıyla Rahmet’e kavuşur. İnsanın bunu tecrübe etmesi de yine ancak aşk ile yani yokluğa ilişkin bir tecrübe ile mümkündür.

35 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhatü'l-Mekkiyye*, c. 4, s. 12; Konunun temsil ve taklitle ilişkisine başka bir çalışmada detaylı olarak işaret edilmiştir. Bkz. Zeynep Gemuhluoğlu, “Temsil-Taklit İlişkisi Açısından Tasvirin Teorik Zemini -İbnü'l-Arabî'nin Eserleri Esasında-”, *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, sayı 13, İstanbul, Bahar 2019, s. 285-312. Ayrıca bkz. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhatü'l-Mekkiyye* c. 3, s. 465-466, c. 5, s. 405.

36 Aynı zamanda da aralarında hilâf ve zıtlık ilişkisi vardır.

Aşk tecrübesinin aklî faaliyetten farkı açıktır. Akıl, bir şeyi “kendisi olarak”<sup>37</sup> tutuyor gibi görünür ve bu bağlamda Parmenides’ten beri gördüğümüz gibi akıl ve varlık özdeşliğini temin eder. Akıl bu yüzden “temel, zemin ve esas”la ilgili olarak “neden”i de sağlayan ana unsurdur. Öte yandan akıl, kendisi tecrübede ortaya çıkmayan bir “esas”ın “meleke”sidir. Bu esas, daha önce de işaret ettiğimiz gibi klasik metafizikte nefs/psûkhé’dır. Buradaki temel problem, bir melekenin faaliyetinin bizzat esası belirlemesidir. Muhtemelen bu yüzden Müslüman filozoflarda gördüğümüz gibi nefis düzeyleri arasında bir hiyerarşi yapılarak “nefs-i nâtika”, -terimin tasavvuftaki kullanımından farklı olarak akletme melekesi anlamına gelecek şekilde- en üste yerleştirilmiştir. Daha sonra açıklayacağımız gibi filozoflardan farklı olarak sûfiler ve İbnü’l-Arabî ise aklı, Ruh ve Hakk arasında bir vasıta değil Ruh ve melekeleri arasında bir vasıta olarak görürler.

Bu noktayı daha açık şekilde ifade edersek, klasik metafiziği mümkün kılan felsefi faaliyetin tecrübe açısından esası, varlık ve düşünmenin arasındaki ilişki ve daha önemlisi varlığın ne olduğu ile varlığa ilişkin hükümlerin nasıl verileceğinin örtüşmesidir. Yani aklın yargı fiilinde ortaya çıkan hüküm, zamana ve oluşa tabi değildir ve kendi tecrübemizde açığa çıkana mekân olarak düşünülen nefis (*psûkhé*) ve yine dilde isimlerden yola çıkarak ulaştığımız cevher (*ousia*) Aristotelesçi metafiziğin zeminidir. Nefsin insanî, hayvânî ve bitkisel olarak bölünmesi, insanî nefsin akıl melekesiyle diğerlerine olan üstünlüğünü belirlediği kadar “amelî” olanı da “nazarî” olana tâbi kılar. Bu açıklamada – Müslüman filozofların genellikle “şehvet” bazen de “şehvet ve gazap” olarak ele aldıkları- “arzu gücü”, insanın hayvânî kısmına denk düşen, bedensel olduğunda ferdin değil türün devamlılığını sağlayan, ahlâkî olduğunda da akılla yönetilmesi gereken bir esastır. Yani “nefsin kendini bilmesi ve bildiğini de bilmesi” esası ve metafiziğin bu şekilde mümkün olması, yine nefsin bir melekesi olan akıla bağlıdır. Öte yandan Kutsal Kitapları olduğu kadar sûfî metinlerini de Grek düşüncesi merkezinde okuma alışkanlığı ise “ruh, nefis ve hatta kalp”in bir ve aynı şey olarak ele alınmasıyla sonuçlanmıştır. Söz konusu farkların ayrıntılı olarak izini sürmek bu çalışmanın sınırlarını aşar ancak konumuz çerçevesinde değinmek zorundayız.

İbnü’l-Arabî’nin bu terimlerle ilgili farklı bağlamlardaki açıklamalarında “akıl, nefis, akıl, hevâ ve şehvet” ilişkisiyle karşılaşırız. Eserlerinde birçok anlatım tarzını -muhtemelen konuyla ilişkili olarak- yani aktarma, şiir, tahkiye, özetleme veya i’tibar (yorum)- kullanan İbnü’l-Arabî, bu ilişkiyi hikâye<sup>38</sup> yo-

37 Burada, “zamandan yani akıştan durdurarak” anlamını kastediyoruz, “ne ise o olarak” değil.

38 İbnü’l-Arabî, bu ilişkiyi *Tedbirât-ı İlahiyye*’de de hikâye biçiminde anlatır. Hatta anlatı burada daha detaylıdır. Bkz. İbnü’l-Arabî-Ahmed Avni Konuk, *Tedbirât-ı İlahiyye, Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı, İstanbul, İz Yayınları, 1992, s. 118-119

luyla anlatmayı tercih etmiştir.<sup>39</sup> Söz konusu anlatıda<sup>40</sup> Allah'ın Küllî Ruh diye tabir edilen Kelime'yi<sup>41</sup> var ettiğinde onu cehl (bilgisizlik) makamında ve selb (olumsuzlama) mahallinde var ettiğini, yani Kelime'nin, kendi kendini görmediği, kimden ve nasıl meydana geldiğini bilmediği, canlılığının ve bekâsının sebebi olan gıdanın kendisinde bulunduğunu fakat onun bunu da bilmediği söylenir. Bunun üzerine Allah, kendinde bulunanı istemesi için himmetini harekete geçirmiş, böylece Küllî Ruh, himmetiyle<sup>42</sup> yola koyulmuş, sonra Allah ona zâtını göstermiş ve sakinleşmiştir. Böylece öğrenir ki talep ettiği, aslında daima kendisiyle vasıflandığıdır.

Kelime, Allah'ın kendisine yerleştiği sır ve hikmetleri öğrenip sonradan var olduğunu kavradığında (kendi) zâtını kuşatıcı bir bilgiyle tanır. Bu bilgi, onun için kendisiyle beslendiği ve hayatını sonsuza kadar sürdüğü bir gıdadır. Bu yüce (*akdes*) tecellide (Hak) ona, “-Benim, senin nezdindeki ismim nedir” diye sorar. (Kelime/Ruh), “-Sen benim Rabbimsin” der. Yani O'nu (Hak'kı) ancak Rubûbiyyet mertebesinde (*hazret*) tanıdığı anlaşılır, kadim Hak, ulûhiyetiyle ayrılmıştır. Çünkü O'nu bu yönüyle ancak kendisi bilebilir. O (Hak) şöyle der: -Sen benim merbûbüm (kulum), ben senin Rab'binim. Sana isim ve sıfatlarımı verdim. *Seni gören beni görmüş, sana itaat eden bana itaat etmiş, seni bilen beni bilmiş, seni bilmeyen ise beni de bilmemiştir (demektir). Senden aşağıda bulunanların ulaşacağı son nokta, nefslerinin senden olduğunu bilmeleridir.* Onların sana dair bilgilerinin sonu, *keyfiyyetini değil, sadece var olduğunu bilmektir.* Benimle ilişkide de sen böylesin: Kendi nefsini bilmeni aşamazsın, kendinden başkasını göremezsin ve beni ancak varlık bakımından bilirsin. Bilgi bakımından beni kuşatmış olsaydın hiç kuşkusuz sen ben, ben ise kuşatılmış olurum (...) Bilmelisin ki: Senin aşağıda olan kimseler sana tâbiyken sen de bana tâbisin. Dolayısıyla sen elbisemsin, örtümsün, perdemsin.”

39 İbnü'l-Arabî, ruh-nefs ilişkisini *Fütûhât*'ın farklı bölümlerinde de özetleyerek zikreder. Ancak buradaki anlatım Hevâ'yı da içerdiği için bu kısım alıntılıdık. İbnü'l-Arabî ayrıca Ruh'un hakikatıyla ilgili açıklamaları ele alır ve kendi görüşünü “Ruh'un hakikatının onun halife olması” olarak belirler.

40 Burada, “anlatı” tabirini “kurmaca” anlamında kullanmıyoruz.

41 “Kelime” teriminin buradaki karşılığı “Hakikat-i Muhammediyye ve özel anlamda İnsan-ı kâmilidir. Terimle ilgili inceleme için bkz. Suad el-Hakim, İbnü'l-Arabî Sözlüğü, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Kabcacı Yayınları, 2005, s. 405-409.

42 Himmet ve yaratma ilişkisi için bkz. Henry Corbin, *Birle Bir Olmak, İbn Arabî Tasavvufunda Yaratıcı Muhayyile*, çev. Zeynep Oktay, İstanbul, Pinhan Yayınları, 2013, s. 237-262. Bu kitap için, Corbin'in çok değerli tesbitleri olduğunu ancak genel yorum yöntemi ve ulaştığı sonuçların pek çok açıdan problemli ve tartışmalı olduğunu da hatırlatmamız gerekmektedir.



Ruh, O'na: "Rabbim! Benim bir mülküm olduğunu söylediğini duydum. Peki, nerededir o mülk" diye sorar ve O, Ruh için Nefs'i kendisinden ortaya çıkarır. Nefs, türeme yoluyla (inbiâs) olan mefuldür. (Ruh) : "Bu benim parçam, ben ise onun bütünüyüm. Tıpkı ben senden olduğum halde sen benden değilsin!" der, O da "Doğru söyledin, ey Ruhum" der. (Devamla) Ruh, "Rabbim! Senin vasıtan ile konuştum. Kuşkusuz beni sen terbiye ettin ancak yardım ve terbiye sırrını benden gizledin ve onun bilgisini sadece kendine ayırdın. Benim yardımımı da sahip olduğum bu mülkten (Nefs) perdele ki ben seni bilemediğim gibi o da beni bilemesin" der. (Bunun üzerine Hak,) Nefs'te kabul etme ve muhtaçlık sıfatı yaratır, Aklı ise mukaddes Ruh'a vezir yapar. Sonra Ruh, Nefs'e döner ve ona sorar: "Ben kimim?" Nefs cevap verir: "Rabbimsin. Hayatım sana bağlı olduğu gibi bekâm da sana bağlıdır."

(Böylece) Ruh sahip olduğu mülküyle övünür; Nefs de Rabbinin kendisindeki makamına yerleşir. (Ruh) bunun, yardımın (*imdâdın*) ta kendisi olduğunu zannedince Hak, gerçeğin tahayyül ettiğinin hilâfına olduğunu bildirmek ister. Ayrıca, daha önce istediği gibi yardım sırrını Ruh'a vermiş olsaydı, ulûhiyetten hiçbir şeyin kendisine özgü kalmayacağını ve varlığın birleşeceğini de öğretmek istemiştir. Hak bunu isteyince, Ruh'un karşısında Hevâ'yı Akıl karşısında ise Şehvet gücünü yaratmış, Şehvet'i, Hevâ'nın veziri yapmış, Nefs'te ise genel olarak kendisine gelen her şeyi kabul etme özelliği yaratmıştır. Böylece Nefs, her birinin azîm veziri olan iki güçlü Rab arasındadır. Vezirler, Şehvet ve Akıldır. Bu iki Rab'den her biri, daima Nefs'i kendisine çağırır. Aslında hepsi Allah katındandır (...) Bu nedenle Nefs, başkalaşma ve temizlenme mahallidir. "Allah ona (Nefs'e) iyilik ve kötülüğünü ilham etmiştir." (Şems/8) Bu ayetin öncesinde ise "Nefs'e ve onu düzenleyene yemin olsun ki" (Şems/7) buyurur: *Nefs, Hevâ'nın çağırısına karşılık verirse başkalaşma (tagayyür) Ruh'un davetçisine karşılık verirse şeriat ve tevhîd itibarıyla temizlenme (tathîr) meydana gelir.*

Ruh seslendiğini davet ettiğini fakat kendisine cevap verilmediğini görünce "Mülkümü davetime icabetten kim engelliyor?" diye sorar. Vezir (Akıl) cevap verir: "Senin karşında, kendisine itaat edilen güçlü, Hevâ adında bir sultan vardır. Onun lütufları peşindir. Bütün ziyetiyle dünya ona aittir. Nefse kendi mertebesini (hazret) açtı, davet etti, Nefs de bu davete icabet etti." Bunun üzerine Ruh şikayet ederek Allah'a yönelir, böylelikle de kulluğu sabit olur.<sup>43</sup> Murâd olunan da zaten budur."<sup>44</sup>

43 Burada "kulluk ve yokluk" ilişkisi açıktır. Yani kul olmak, varlığın kendine ait olmadığını bilmekle gerçekleşir. Meselenin ibadet ve sevgiyle ilişkisine daha sonra değineceğiz.

44 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhatü'l-Mekkiyye*, c. 1, s. 174-176.



Anlatı, daha sonra şöyle devam eder:

“Hevâ kendisine karşı çıkıp Nefs'ten ona karşı yardım istediğinde Ruh Hevâ'yı öldürmeye azmeder ve buna hazırlanır. Ruh tevhidin ve Mele-i alâ'nın ordusuyla, Hevâ da kuruntu, aldanış ve aşağı âlemin ordusuyla ortaya çıkar. Ruh Hevâ'ya: “sana söz, ben yenersem, her şey benimdir. Sen beni mağlup edersen mülk senindir. Bu topluluk aramızda helak olmasın” der. Bunun üzerine Ruh ve Hevâ vuruşur; Ruh, yokluk kılıcıyla Hevâ'yı öldürür, büyük bir çabadan sonra Nefs'i elde etmeyi başarır. Nefs, Ruh'un kılıcı altında teslim olur, kurtuluşa erer ve temizlenir. Nefs, iman ettiği için duyular da iman eder ve hepsi birden itaat eder, emre uyar, bozuk iddialar onlardan çekip alınır, kelimeleri bir olur. Böylece Ruh ve Nefs adeta tek bir şey gibi olur.<sup>45</sup>

Anlatının unsurlarını dikkatli bir şekilde ayırdığımızda, Ruh'un “Kelime” olarak adlandırılmasından da yola çıkarak Hakikat-i Muhammediyye ve İnsan-ı Kâmil'le ilişkili olduğunu söyleyebiliriz.<sup>46</sup> Ancak İnsan-ı Kâmil bütün isimleri “toplayan/câmî” iken Ruh ancak “Rab” ismi yönüyle Hak'kı bilir. Nefs ile olan ilişkisi ise “sûdur” değil, fâil, mef'ûl, rab-merbubluk ilişkisidir ve Ruh, Mutlak Hayal de olan esasa bağlı iken, Nefs bu esasın bir vechesi olan Ruh'la beden ve oluş arasındaki ilişkiyi temin eder.<sup>47</sup> Burada dikkat edilmesi gereken bir başka

45 *Tedbirât-ı İlähiyye*'de “savaş”, Ruh ve Hevâ arasında değil Ruh'un veziri olan Akıl ve Hevâ arasındadır. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Tedbirât-ı İlähiyye*, s. 131, 146-147. *Fütühât*'ta ise tesbit edebildiğimiz kadarıyla başka yerlerde de Akıl'ın karşısında Hevâ değil Hevâ'nın veziri hükmündeki Şehvet bulunur. Ancak bu durum bir çelişki olarak görülmemelidir. Zira iki kitabın hedefi farklıdır. *Tedbirat*, daha ziyade Rab isminin mertebesi yani terbiye ve Ruh'un bedenle ve melekelerle olan ilişkisine dairdir. *Fütühât* ise Varlık, oluş, mertebeler ve isimlere dair meselelere yöneliktir. Nitekim “tedbir” terimi İbnü'l-Arabî tarafından birçok defa “Emri tedbir eder, âyetleri tafsil eder” (Ra'd/2) âyetinin yorumlanmasında ve el-Müdebber isminin açıklanmasında olduğu gibi akıl ve tefekkürle ilgilidir: “Allah için tedbir, fikredenler için için tefekkür gibidir. Yani, tedebbür ile alem birbirinden ve Allah'tan ayrışırken tefekkür sayesinde alim bunu bilir.” c. 6, s. 247. Fikir ayrıca “birlikte düşünmek olarak” meşveretle ilgilidir ve toplum düzenine ilişkin kaideleri verir. Aşk ise herkes için değildir, *Fütühât*'ta zikredildiği gibi “âşığın tedbiri yoktur.” c. 3, s. 538

46 Amâ, Hakâikü'l-Hakâik, Ulûhiyyet ve Hakikat-ı Muhammediyye, Rahmân'ın Nefesi'ne ait hakikatlerdir. Bu bağlamda Amâ, mekânlılıkla, Hakâikü'l-Hakâik ilm-i ilâhî ile ulûhiyyet ise isim ve sıfatların toplamı ile ilgilidir. Hakikâtü'l-Muhammediyye, farklı yönleriyle bu hakikatlerle birleşmektedir. O aynı zamanda Amâ'da yaratılan müheyyime ve kerrâbiyyün melekeleri içinden seçilen ilk varlıktır ve Nefs'teki oluşun da ilkesi olarak düşünülebilir. O'nun hadis-i şerifte Akıl, Kur'an'da Hakk, Kalem veya Ruh olarak farklı isimlerle isimlendirilmesi, nisbet ve mertebelere göredir. Bu konuda referanslar için bkz. Nasr Hâmîd Ebû Zeyd, *Sûfi Hermenötik*, çev. Semih Ceyhan, İstanbul, Mana Yayınları, 2018, s. 96-97.

47 Nitekim anlatının *Tedbirât*'taki versiyonunda Nefs, Ruh'un yani sultanın/halifenin eşidir. Hevâ da bu eşe âşık olan ve onu elde etmeye çalışan muhâlif emirdir.

nokta da “nefsini bilen rabbini bilir” demek, Ruh’un ve Nefsin merhub olduklarını bilmesi demektir; yoksa “kendini bilmenin ilkesi rabbine dair bilgi verir” demek değildir.

Ancak bu ilişkide Hevâ nedir? Hevâ’yı basitçe felsefe geleneğindeki gibi “arzu melekesi” olarak ele alamayız; çünkü burada görüldüğü gibi “Ruh’la eşit ölçüde güçlü bir rab” olarak tanıtılmıştır. Öte yandan sûfî şairlerin aşk konusunda kendilerini “Hevâ’ya nisbet ettiklerini de biliyoruz. İbnü’l-Arabî’nin *Fütûhât*’taki diğer açıklamalarına müracaat ettiğimizde terimin birbiriyle ilişkili de olsa birkaç farklı anlamda kullanıldığına dikkat etmemiz gerekir. Mesela “hevâsını rab edineni (...)” (Furkan/43) ayeti, sevginin çeşitlerinden birinin “hevâ” olarak adlandırılması, Hz. Peygamber’in “hevâsından konuşmadığı, onun konuştuğunun sadece vahiy olması”na vurgusu, Hz. Hızır’ın Hz. Musa’ya ““Ben bunu *kendiliğimden* yapmadım” demesi gibi.

İlk bakışta farklı anlamlara işaret ediyor gibi görünen terimin konumuzla ilgili merkezî konumunu tesbit edebilmek için “gayret”le olan ilgisine ve kelimenin lafız anlamından hareketle yapılan bir yoruma müracaat etmemiz, Hz. Âdem’in ve Hz. Havvâ’nın cennetten dünyaya inmelerine ilişkin âyetlerin yorumlanmasına bakmamız gerekmektedir. Hevâ’nın Arapça’da “kaymak, düşmek ve inmek” anlamlarına gelmesiyle ilişki kurarak İbnü’l-Arabî, ayetlerde geçen “yaklaşılması yasaklanan ağaç”ın “Hevâ” olduğunu söyler. Birçok başka örnekte olduğu gibi insan ve ağaç arasında kurulan ilişki -ki bu ilişki ağacın bizzat bir ve çok olması, zıtları bir-araya getirmesi, “teşâcür” yani çatışma ve muhâlefet” anlamına gelmesiyle ilgilidir- burada “belirli bir ağaç”la dikkat, insanın kendi nefesine çekilmiştir. İnsan ancak bu Nefs ile Allah’ın emir ve yasaklarına karşı gelebilir.<sup>48</sup> Kelimenin anlamındaki “düşme ve inme”nin de yorumla ilgisi açıktır yani insan, nefsiyle -bir anlamda parça-bütün ilişkisi ve hatta aynılık ve gayrılık itibarıyla- zaten bir çatışma ve muhâlefet olarak düşüş ve iniştir.<sup>49</sup> Burada Ruh’la “parça-bütün” ilişkisiyle düşünülen Nefs’in klasik metafizikteki psûkhé’nin aksine “edilgen” ilke olduğuna da dikkat edilmelidir.

Bu noktada Hevâ’nın “gayret”le olan ilgisi de -hem başkalık hem örtmek hem de kıskançlık anlamında- belirginleşmektedir. İbnü’l-Arabî’nin “hava” ve “hevâ” arasında kurduğu ses ilişkisi bu noktada önemlidir. İlişki, hadiste Amâ’nın “altında ve üstünde hava bulunmayan” olarak tanımlanmasındadır. Böylelikle Hz. Peygamber Hakk’kı eşyayı arzulara/hevâlara göre açıklamaktan tenzih etmiştir. Çünkü Hz. Peygamber bu varlığa bulut demek olan bir ismi kinaye olarak

48 İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhatü’l-Mekkiyye*, c. 5, s. 204, 205.

49 İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhatü’l-Mekkiyye*, c. 5, s. 205.

zikrettiğinde -ki o, arzuların fiil mahallidir- Amâ'nın üzerinde ya da altında hava bulunmadığını söyler. Öyleyse Amâ, ne hava üzerinde ne de havada olmaksızın daima sabit olandır.<sup>50</sup>

Bu açıklama, başka bir bağlamda söylenen “Hevâ'nın farklı şeylere ilişebilmesi ve birden çok varlıkta bulunabilmesi, dolayısıyla da Hevâ'nın hakikatinin sevginin hakikati olması”<sup>51</sup> açıklaması ile birlikte düşünülmelidir. İlaveten Şeyhü'l-Ekber, “Hevâ gücü olmasaydı, başka varlıklarda Allah'a ibadet edilmezdi. Hevâ, bir kulun edindiği en büyük ilahtır, çünkü Hevâ özü gereği hükümandır ve ibâdet edilen her şeyi ortaya koyan odur”<sup>52</sup> der. Bu durumda Hevâ, Küllî Ruh gibi Nefes'ür-Rahmân'ın/Amâ'nın bir niteliğidir. Ancak Ruh sabitliği, bütünlüğü, toplayıcılığı ifade ederken Hevâ farkı, ayrışmayı ve oluşu ifade eder; Ruh tenzihin ve temizlenmenin, Hevâ teşbihin ve çoğalmanın mekanıdır. Daha açık bir ifadeyle söylersek Ruh ve Hevâ, “Var”ın “aynılık ve başkalık” esâsında düşünülmektedir, yani nasıl Mutlak Yokluk, Mutlak Varlık için “gayr” ise Hevâ da Ruh'un başkasıdır. Öte yandan yukarıda “gayret” bağlamında işaret ettiğimiz gibi “gayr, yoktur”.<sup>53</sup>

Burada dikkatle tekrar hatırlatalım ne tenzih ne de teşbih “tevhid”i sağlama-yacağına göre iki esas birlikte ele alınmalıdır. Nitekim İbnü'l-Arabî'nin “Bilseydiler ben Hevâ'nın sevgilisiyim/ Anlasalardı Hevâ sevgilimizdir”<sup>54</sup> şiirinde işaret ettiği gibi Hevâ, “bütünüyle olumsuz” değildir. Zira “oluşla” ilgilidir yani sürekli yaratmayla, “mâdum'un yenilenmesi” ile<sup>55</sup> ve sadece yeryüzünde birbirine zıt bütün isimlerin etkisinin ortaya çıkmasının “hilâfet”le ilgisiyle.<sup>56</sup> Önceki bölümde açıkladığımız gibi “yaratmanın ve oluşun” sebebi sevgidir ve sevgi daima yokluğa ilişir. O halde Hevâ, Nefesü'r-Rahmân'daki “oluş”un, Ruh ise sabitliğin esâsı olarak birbirlerini tamamlarlar. Zıtlıkları içinde bütün İlâhî İsimler'in eserlerinin ortaya çıkması için bu karşı ilke zorunludur. Yani Hevâ olmasaydı Ruh

50 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhatü'l-Mekkiyye*, c. 3. s. 95. Metnin devamında Ruh ve Rab ve Amâ arasındaki ilişkinin sabitlikle ilgisi de açıklanır.

51 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhatü'l-Mekkiyye*, c. 3, s. 503.

52 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhatü'l-Mekkiyye*, c. 5, s. 173. Ayrıca bkz. “Putların en latifi, Hevâ, en kesifi taşır.” c. 4, s. 329.

53 Bkz. Burada, 39. dipnot.

54 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhatü'l-Mekkiyye*, c. 3, s. 481.

55 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhatü'l-Mekkiyye*, c. 5, s. 188. Burada, “Ma'dum'un Yenilenme Menzili-nin Musevî Mertebeden Bilinmesi” başlıklı bölümün girişindeki şiir: “Işık kaydı (heve'n-nûr) ve bir çok akıl /Hakk'tan ayrıldı, Hevâ'nın hakkını verdiğinde”

56 Hz. Âdem'in cennette değil yeryüzünde halife olmasına ilişkin bkz. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhatü'l-Mekkiyye*, c. 1, s. 191.

“esas”ın kendini olduğunu düşünecek ve aslında “olmadığını” yani kul olduğunu bilemeyecekti. Hevâ’nın sevginin de esası olması, onu sadece “yokluk kılıcının yenmesi”, insanî tecrübeye sevginin kullukla ve dolayısıyla yoklukla olan ilişkisinin ancak onunla mümkün olduğunu da gösterir.

Dikkat edilmesi ve kaçınılması gereken, Nefs-Hevâ ilişkisinde “Nefs’in kendiliğinin”- ki nefis, zaten “kendi” demektir- fark edilmesinde ortaya çıkanın esas alınmasıdır. Nitekim Hz. Hızır’ın Hz. Musa’ya “bunları *kendiliğimden* yapmadım” demesi, bir anlamda felsefi tecrübeye olduğu gibi “tecrübeye kendilik olarak ortaya çıkanı esas almadım” demektir. Nefs kendini “fark” üzerinden bir “esas” olarak kabul ettiğinde “gerçek birliğe” ulaşmaz, aksine çokluğa ve çatışmaya düşer. Bu yüzden âlemdeki “tek bir yüz”e değil, bütün yüzlerle ortaya çıkana yönelmek, çok olanı yeniden tevhid etmek esastır. Nitekim ârif olan kâmil, her şeyde O’nu görendir. Bu durumda “nefsin kendini bilmesi”, kul olduğunu bilmesi, esası olan “Ruh”u bilmesidir, nitekim Hevâ’yı sadece “yokluk kılıcı” yener. O halde “aşk” hem var-etmeye, çokluğa yöneliktir hem de tekrar çokluktan birliğe dönmeye. Ancak çokluktan birliğe dönmek bu defa âşığın yani yaratılmış olanın önce oluşta sevdiğinin yani mâşuğun “olmadığını” fark etmesi -ki Mecnûn bu yüzden Leylâ’yı tanımaz- sonra da “kendi” yokluğunu fark etmesi ile mümkündür.<sup>57</sup> Hazreti Niyâzî’nin işâretidir bu: “Ferhat olmak, varlık dağını delmektir.”<sup>58</sup>

Bu noktada sormalıyız, o halde sevginin mahalli ve mekânı neresidir? Cevap, eğer “kevn/oluş” esas alınacaksa “Ruh”, vücûd/varlık esas alınacaksa “Kalp”tir. Peki Kalp nedir; Ruh, Akıl, Hevâ, Şehvet ve Nefs esaslarından birine takabül eder mi? Bu soruya cevap ararken öncelikle Şeyhü’l-Ekber’in Kur’an ve hadis-i şeriflerde geçen terimlerin birbirine indirgenmemesi, bu terimlerin örneklerinin kendi içinde ele alınması konusundaki sürekli tembihini hatırlamamız gerekir.<sup>59</sup>

O halde Kalp, Ruh, Nefs veya Akıl değildir. İbnü’l-Arabî, her zaman Ruh, Nefs ve Hevâ’yı aynı bağlamda Kalp, akıl, fikir, musavvire, muhayyile, hafıza ve duyuları ise başka bir bağlamda söz konusu eder. Demek ki Kalp “melekeler” veya “kuvve”lerle birlikte düşünülmelidir. Ancak Kalp neyin kuvvesidir? Şeyh, Kalp’den bahsettiği hemen her defasında onun özellikle de akıl olmadığını açıkça

57 Ruh, Hevâ, Nefs, sevgi-nefret ilişkisi bunun insani tecrübedeki yeri İbnü’l-Arabî’de “hilaf, misil ve zıtlık” üzerinden de ele alınır. Zira Hevâ, Ruh’un hilâfıdır. Bkz. İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhatü’l-Mekkiyye*, c. 5, s. 397- 399.

58 “Ferhad bugün ben oldum/Varlık dağını deldim/Şirinime varmaya/Her cânibim yol oldu.”

59 İbnü’l-Arabî, Kur’an’da geçen, “nazar, tefekkür, ibret, tedebbür vs. terimlerin farklılıklarını da geçtikleri âyetlerle ilişkili olarak ele alır ve bu şekilde anlaşılması gerektiğini söyler. Bkz. c. 3, s. 346-348.

söyler ve yine bir ayet-i kerimeyle meseleye işaret eder: “Şüphesiz ki bunda kalbi olan için bir hatırlatma vardır” (Kaf/37)<sup>60</sup> âyetinde “kalb’i olan” ifadesi, herkesin kalbi olmadığını gösterir. Oysa akıl öyle değildir. Çünkü her insanın akli vardır, lakin her insana bu ayette Kalp diye isimlendirilen ve aklın ötesinde bulunan bu kuvve verilmemiştir. Akıl, idrakin mahalli iken “idraki idrakten acizlik olan idrak”<sup>61</sup> Kalb’e aittir.<sup>62</sup> Bu yüzden meleklerin -ve elbette melekelerin- taşıyamayacağı Hakk’kı sığdıran ancak Kalp olacaktır.

Kalb’in melekelerle veya Ruh ve Nefs’le ilişkisini anlayabilmemiz için İnsan-ı Kâmil’in Hakk ve âlemle olan ilişkisini hatırlamamız gerekmektedir. Yani Hakk ve âlem, varlık ve oluş ilişkisinde İnsan-ı Kâmilin yeri ve anlamı, Kalp ile paraleldir. Kalp bu yüzden “cılalanmış bir aynadır ve her tarafı yüzdür.”<sup>63</sup> Kalb’in Hakk’kı sığdırabilmesi, Allah’ın rahmetinden yaratılmış ama rahmetten daha geniş olmasındandır.<sup>64</sup> Kalb’in bu özeliği, onun herkese değil İnsan-ı Kâmil’e ait bir “kuvve” olmasındandır. Kur’an’da sadece Hz. Âdem’in yaratılışında zikredilen “iki el”, onun “berzah” olduğunu, “tek” olanın ancak onun vasıtasıyla çokluğa ulaşabileceğine, çokluğun da yine onun vasıtasıyla “bir’e” dönebileceğine işaret eder. Binaenaleyh İnsan vasıtasıyla Sûret’in kemali ortaya çıkar: “O halde İnsan-ı Kâmil, Allah’ın dışındaki her şey demek olan âlemin cisminin kalbidir. O, kendisini sığdırdığında Hakk ile ma’mur bir evdir. Allah Teala kutsi bir hadiste şöyle der: ‘Yerim ve göğüm beni sığdıramadı, mü’min kulumun kalbi sığdırdı.’ Bir kalp olması itibarıyla İnsan-ı Kâmil’in mertebesi, Allah ile âlem arasındadır. Sûretten sûrete girdiği ve başkalaştığı için Allah onu ‘kalp (değişen)’ diye isimlendirmiştir. Zira ‘O her gün bir iştedir.’ (Rahmân/29)”<sup>65</sup> O halde kalp, “berzah”tır ve “isimlerin” mahallidir.<sup>66</sup> Kalb’in aşkla ilgisi bu yüzden “isimler”le ilgisine döner. Zira başlangıçta “Nefes”, isimlerin kendi etkilerini görme “arzusu/sevgisi” için verilmiştir.

İnsan-ı kâmil’e ait olan veya bizzat İnsan-ı Kâmil olan Kalp, akıl gibi “belirmediği, kayıtlamadığı” için bütün tecellileri ve sûretleri taşır, bu anlamda Kalp ve âlemin kalbi olan İnsan-ı Kâmil, rablık kokusunun bulaşmadığı “sırf kul”dur.<sup>67</sup>

60 İbnü'l-Arabî'nin uyarısının önemi, bu ayetin Türkçe meal ve tercümelelerinde de görülebilir ki, “kalp” kelimesi bu meallerin bir kısmında “akıl” olarak çevrilmiştir.

61 Bu esas, İbnü'l-Arabî’de marifetin kemâli olarak kabul edilir.

62 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. 1, s. 437.

63 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. 1, s. 142.

64 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. 2, s. 391; ayrıca bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 119.

65 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. 6, s. 4.

66 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. 7, s. 164.

67 “Kalp bir kez secde ederse, bir daha secdeden kalkmaz. Onun secdesi, Zât için değil, ilâhî

Kalp, ilahi isimlerin mahalli olduğuna göre “oluş”un da mekanıdır.<sup>68</sup> O halde “Rahmân’ın iki parmağı arasında” olduğu bildirilen Kalp, sevginin de asıl mekânıdır: “Sevgi kâsesi/kadehi, sevenin ne akli ne duyusudur bilakis Kalb’idir, çünkü Kalp halden hale girer (*tekallüb*). Sevilen Allah’dır ve ‘Her gün bir iştedir.’ Bu yüzden sevenin (*muhib*) ilgileri sevilenin (*mahbûb*) fiillerindeki değişimle (*tenevvü*) değişir. Tıpkı saf renksiz bir cam kâsenin/kadehin kendisine yerleşen mayinin değişmesine göre renkten renge girmesi gibi. Sevenin rengi, sevdiğinin rengidir. Böyle bir şey ancak Kalp için mümkündür. Çünkü akıl sınırlama (*takyîd*) âleminde ve ‘bağ’ anlamındaki ‘ikal’den dolayı akıl diye isimlendirilmiştir. Duyunun da kalbin hilafına, zorunlu olarak sınırlılık âleminden olduğu bilinir.”<sup>69</sup>

Bu bağlamda “imanın da mahalli olan kalp, “inançtaki sûret” ile ilgilidir.<sup>70</sup> “O’na hiçbir şey dar gelmez, fakat bir olursa! Kalbin darlığı, iki düşüncüyü (*hâtır*) sığdıramamasıdır. Çünkü onun zâtı tektir (ehad) ve çokluğu kabul etmez. Kalp bu hakikati yönünden ‘Âlemlerden ganîdir’ (Âl-i İmrân/97) manasındaki Hakk ile aynı ilâhî hükme sahiptir.”<sup>71</sup> İnsani tecrübede kalbin “bilgisi” ise Kalp, “şer’an ve aklen nazarî, fikrî bilgiden kurtulduğunda yani “ümmî” olduğunda -bir gecikme olmadan- ilahi fethi kabul edecek hale gelmesidir. Böyle bir kalp, her şeyde ledünnî bilgiden yararlanır. Bu bilginin değerini ise nebiler veya velilerden onu tadanlar bilebilir, iman da bu sayede kemâle erer.”<sup>72</sup>

---

isimler içindir. Onu kalp yapan, ilâhî isimlerdir Kalp, dünya ve ahirette bir halden bir hale döner durur, bu nedenle ‘kalp’ diye isimlendirmiştir. Hakk kendisini döndürmek (*tekallüb*) üzere kalbe tecelli ettiğinde, kalp kendisini döndürenin kabzasında olduğunu görür. Onu döndüren, isimlerdir. Herhangi bir mahluk onlardan ayrı kalamaz, (zira) onlar yaratılmışlarda hüküm sahibidir. Onları müşâhede eden, kalbi secde eden kimsedir. Onları müşâhede etmeyen ise kalbi secde etmez. İşte o, ‘ben’ diyerek iddiada bulunan kimsedir.” İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhatü’l-Mekkiyye*, c. 3. s. 152.

68 “Kalb’in râğbeti, hakikate dairdir. Çünkü varlıktaki hakikat, değişmedir (telvin). Değişmede sabit olan (mütemekkin fı’t-telvin) ise, temkin sahibi demektir, yoksa o değişenin zıddı değildir. Hakikat için böyle olmasını gerektirir, zira O, ‘Her gün bir iştedir.’ Allah, bunu elde etmeye yaklaşsın diye söz konusu arzusunun mahallini değişme özelliğindeki ‘Kalp’ yapmış, sınırlama özelliğine sahip olan akıl yapmamıştır. Bu râğbet, akılda bulunsaydı, -Kalp’teki durumunun aksine- bir hal üzere sabit olduğu görülürdü. Kalp ise hızla başkalaşır, çünkü Kalp, Rahmân’ın parmakları arasındadır ve gerçekte tek bir hal üzere kalamaz. Böylelikle de Kalp, müşâhedesine ve parmakların döndürmesine göre hallerindeki dönüşmede sabittir.” İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhatü’l-Mekkiyye*, c. 4, s. 242.

69 İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhatü’l-Mekkiyye*, c. 3, s. 169.

70 İbnü’l-Arabî, *Fusûsu’l-Hikem*, s. 119, vd.

71 İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhatü’l-Mekkiyye*, c. 4, s. 215.

72 İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhatü’l-Mekkiyye*, c. 4, s. 409.

Buraya kadar açıklananlar, insani tecrübeye esasın Nefs, Ruh, Hevâ olmadığını veya bir meleke olan aklın faaliyetine bağlı olmadığını gösterir. İnsani tecrübeyin esası Kalb'tir, onun esası da “idrâki idrakten aczin idrâki”dir. Bu esas “nazar” ve “amel” arasında kategorik bir ayırım yapmamıza da birini diğerine tahvil etmemize imkân vermez. Zira Kalb'in faaliyetinin iki vechesi olan idrak ve sevgi birbirinden ayrılamazlar.

### “İşk çengine düşenün melâmet olur işi”: Aşk ve Ahlâk

İbnü'l-Arabî'nin açıkladığı şekilde sevginin ahlâkla olan ilişkisini kurabilmek için öncelikle hem onun hem de sûfîlerin ahlâk ile kastettiklerinin yine Grek kökeninden yani felsefi faaliyetten farkına işaret etmeliyiz. Zira günümüzde de ahlâk alanını belirleyen halen bu anlayıştır. Buna göre ahlâk, bireyin diğer bireylerle “biz” oluşturacak zeminin belirlenmesini ve söz konusu “biz”in “iyi” ile olan ilişkisinin açıklanmasını gerektirir. Biz ve iyi arasındaki ilişki ise insan için esas kabul edilen akıl ve ona bağlı bilginin devamlılığını sağlamaktır. Yine Aristotelesçi esasta söylersek, insan için iyi olan akıldır ve akletme faaliyetinin devamı için de mutlaka diğerleriyle birlikte yaşaması gerekir. Bu açıklama, “biz” için iyi olanın birey için de iyi olmasını temin eden kurallara yön verir ki böylece ahlâk ve siyâset iç-içe geçer. Mesele, Kant'ta olduğu gibi, “akıl sahibi canlıların birbirlerini amaç olarak görmeleri” ile nihayetlenir.

İbnü'l-Arabî ve sûfîler ise “ferd”i merkeze alırlar ve onun kemali, bu kemâl için uğraşısı yani miracına veya seyr ü sülûkuna yoğunlaşırlar. Bu noktada ortaya çıkan “biz”, felsefi faaliyetin öngördüğü “biz” ile aynı değildir. Nitekim İbnü'l-Arabî, açıkça “el-medînetü'l-fâzıla”nın “İnsan-ı Kâmil” olduğunu söyler.<sup>73</sup> Zira “şehir” de “kalptir”.<sup>74</sup> Başka bir deyişle toplumu düzelterek bireyi iyiye yönlendiremezsiniz. Sûfîlerin ahlâkla kastettikleri alışkanlık haline gelen davranışlar ve “amel”dir; fertle ilgilidir. Bu tür bir “ahlâk”ın sonuçları ayrıca geniş biçimde konuşulmalıdır, ancak burada konumuzla ilgili noktalara işaret etmeye çalışacağız. Meselenin konumuzla ilgisi, insanın Allah'ı sevmesinin anlamı, Allah'a dost -veli, halil- olmasının anlamı ve fütüvvet bahsinde ortaya çıkar.<sup>75</sup> Bu haliyle mesele, “Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanma” esasında ele alınır.

73 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhatü'l-Mekkiyye*, c. 8, s. 166.

74 Şehir-kalp ilişkisine dair sûfîlerin eserlerinde pek çok örnek bulabiliriz. Öncelikle Hacı Bayram Veli Hazretleri'nin nutkundaki “Şar dedikleri gönüldür” ibaresi hatırlanabilir.

75 Bu meselenin başka bir vechesi de insan- sanat ilişkisine dairdir. Ancak bu çalışmanın sınırları açısından dışarıda bıraktık. Yine bu bağlamda konu edinilmesi gereken “melâmet ve aşk” ilişkisi de başlı başına bir çalışma konusudur. Ancak burada işaret etmeliyiz ki melâmet, öncelikle “Allah'ın sevgili/veli kullarını kıskanması ve gizlemesi”, âşığın veya mâşuğun bir diğerini kıs-



Bu bölümü, diğer bölümlerle ilişkilendirmek için tekrar hatırlamalıyız: sürekli sevilen olarak âlem sürekli yokluktadır ve bu bakımdan oluşta da esas olan mutlak sabitlik değil, “yokluktaki sabitlik” (a’yân-ı sâbite)dir. Bunun insan tecrübesinde sonucu, tecrübede ortaya çıkanın da “idrâki idrakten acizliğin idrak olması” yani bir anlamda “hayret”tir. Bu tür bir “idrak”, Ruh’un -felsefe geleneğinde olduğu anlamda- mutlak esas alınmasını engelleyen ve onun aczini, kulluğunu açığa çıkaran Hevâ’nın, sevginin varlığı ile mümkündür. Bu bağlamda ahlâk, hem fert hem de toplum düzeyinde bu tecrübenin nasıl tahakkuk edeceğini araştırmayı gerekir.

İnsanın Allah’ı sevmesinin ne anlama geldiğini araştırmak için önce sormamız gerekir: Âlem Hakk’ın Kendisini Kendisine izhâr ederek yine Kendi Süretini, Kendi Güzelliğini seyredebileceği bir ayna olduğuna göre âlemdeki bütün sevgiler de “ilâhî” midir? Modern dönemlerde aşk mesnevilerinin yorumlanmasında esas alınan “ilâhî aşk ve beşerî aşk” tasnifi – ki bu tasnifte “beşerî” ile kastedilen yine başka bir insana veya varlığa, ‘ilâhî’ ile kastedilen de insanın Tanrı’ya duyduğu sevgidir; çoğu kere de ilkinin diğeri için bir köprü, basamak olduğu ifade edilir- İbnü’l-Arabî’nin açıklamasına göre oldukça “kaba” bir ayırım olacaktır. Öte yandan Şeyhin, aşkı en temelde üçe ayırmaktaki – ilâhî sevgi, ruhânî sevgi ve tabî sevgi- amacını anlayabilmek için bu soruyu devamlı aklımızda tutmamız gerekir.

Bu tasnife göre “ilâhî aşk (*hubb-u ilâhî*), Allah’ın bizi, bizim ve kendisi için sevmesi bizim de O’nu sevmemizdir.<sup>76</sup> İlâhî sevgi, daha evvel zikredilen “(...) bilinmeyi sevdim, âlemi yarattım, onlara bilindim, onlar da beni bildi” hadisinde dile getirilen esasla ilgilidir. İbnü’l-Arabî, bu esasın Allah’ın ‘hak ediş’ (*istihkâk*) olarak mahlûkâtında var ettiği zâtî ibadetle ilgili olduğunu söyler. Muhabbet her şeyi geçmiş ve hüküm takdir edilmiş ve rahmet genelleşmiştir.<sup>77</sup> Sevginin bizimle olan ilişkisi ise Allah ile olan ilişkisi gibi değildir. Hakikatimizin gereği olarak bize ait olan sevgi iki kısma ayrılır: Birincisine ruhânî sevgi denilirken diğeri tabî sevgidir. Biz Allah’ı her iki sevgiyle severiz.<sup>78</sup> Ruhânî sevgi, sayesinde sevilenin razı olacağı işlere adanmayı gerektiren sevgidir. Bu sevgide insanda sevgilisi

---

kanması anlamında “gayret”le ilgilidir. Melâmiler toplum içinde göze batmadan ve kendilerini öne çıkarmadan yaşayan kişilerdir ancak beri taraftan melâmet “kınanma” yahut kınanmayı göze alma ile ilgilidir. Şairin işaret ettiği gibi, “Hakk’a makbul olmak halka menfur olmak”tan geçer.

76 İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhatü’l-Mekkiyye*, c. 3, s. 491.

77 İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhatü’l-Mekkiyye*, c. 3, s. 492. Ayrıca bkz. c. 3, s. 493.

78 İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhatü’l-Mekkiyye*, c. 3, s. 491, Ruhânî, doğal ve ilâhî sevgi için ayrıca bkz. c. 3, s. 165-166.



karşısında bir amaç ve irade kalmaz, sadece kendisinden istenilene uyar. Doğal sevgi (*hubb-ı tabiî*) ise belli amaca ulaşmayı hedefleyen yani kendi arzusunu tatmine yönelen sevgidir. Bu amacın sevileni mutlu etmesi veya etmemesi birdir.” İbnü'l-Arabî, “Günümüzdeki insanların sevgisinin çoğunluğu böyledir”<sup>79</sup> der.

O halde ilâhî sevgi ve ruhânî sevgi, Hakk'tan yine Hakk'la Hakk'ka yönelmek anlamında bir karşılıklılık içerir. Ancak yine de burada -çünkü ruhânî aşk, peygambere, veliye veya başka bir insana, varlığa yönelik olabilir<sup>80</sup>-ve özellikle de tabiî sevgide ortaya çıkan ilahî olanla birlikte düşünebilir miyiz? Zira Hakk, hayalî veya duyusal bir mazharda olmaksızın müşâhede edilemez ve dolayısıyla da seviemez. İbnü'l-Arabî'nin dikkat çektiği gibi eğer filozofların mantık delillerinin ve sırf tenzihin yolunu tutsaydık, âlemdaki hiçbir varlık Allah'ı sevemezdi.<sup>81</sup> İbnü'l-Arabî burada “Allah'ı niçin sevdiğimiz” sorusunun önemli olduğunu söyler. Biz Allah'ı severiz, fakat O'nun için mi veya kendimiz için mi veya her ikisi olmaksızın mı severiz? Böyle ise, dördüncü durum nedir?<sup>82</sup> Bu sorular aslında aşkın asıl fâilinin yani asıl âşığın kim olduğu sorusunu gerektirirler: Acaba biz Allah'ı sevsek bile O'nu kendimizle mi ya da O'nunla mı veya her ikisiyle mi yoksa bu ikisi olmaksızın mı severiz? Şeyh, bu soruların aynı zamanda “sevginin bir sonu olup olmayacağıyla” ilgili olduğunu da ilave eder. Nitekim bu soruyu kendisine sadece konunun ehli olan latif bir kadının sorduğunu söyler.<sup>83</sup>

İbnü'l-Arabî'nin açıklamasında ilk sorunun cevabı, zaten insanî aşkın iki yönü olan ruhânî ve tabiî yönleri arasındaki ilişkiyi verir. Zira âşıkların en kâmil olanları, Allah'ı hem O'nun için hem de kendileri için sevenlerdir ve ancak bu şekilde mârifetle müşâhedenin birleştirilmesi mümkündür. İbnü'l-Arabî burada nefsin müşâhedesini ayrıntılı olarak tasvir eder. Nefs hem ruha hem de bedene dönük ikili bir yapıya sahip olduğuna göre onun Allah'a veya başka bir varlığa olan sevgisi, ya kendini bulma, bilme isteğinden Ruh'a veya kendini kaybetme korkusundan bedene yönelmiş olarak ortaya çıkar. Nefsin bu iki sevgiyi birleştirmesi, İlahî Sevgili'nin Kendisini Nefs'e göstermesi yani Kendi'sini Nefs için bir tecellinin duyusal sûretinde zâhir etmesiyle mümkündür. Bu rüyette O'nu gördüğünün farkındadır fakat O'nu ancak kendisi için sevebilir. Zira bu sevgi, duyuru-

79 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhatü'l-Mekkiyye*, c. 3, s. 491.

80 Bu konuda ayrıca bkz İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhatü'l-Mekkiyye*, c. 3, s. 488.

81 “Allah'a yemin olsun ki, ilahi haberleri getiren şeriat olmasaydı, Allah'ı kimse bilemezdi. Akılcıların delilleriyle O'nun şöyle veya böyle olmadığı şeklinde, zatını bilmeye delil olduğunu zannettikleri akli kanıtlarla sınırlı kalsaydık, hiç kimse Allah'ı sevemezdi.” İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhatü'l-Mekkiyye*, c. 3, s. 488-489.

82 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhatü'l-Mekkiyye*, c. 3, s. 494.

83 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhatü'l-Mekkiyye*, c. 3, s. 494.

saldır çünkü somut bir sûreti idrak eder ve müşâhede eder, fakat aynı zamanda ruhânî bir aşktır. Çünkü amacı o sûrete sahip olmak değildir, aksine tamamen kendini bu sûrete vermiştir.<sup>84</sup> Bu açıklama, aşkın gerçek fâilinin “kim” olduğunun cevabı olduğu kadar aşka dair ayırımı da ortadan kalkmasının yoludur. Zira Nefs, Hakk’kı “kendi” vasıtasıyla değil, O’nun vasıtasıyla gördüğünü fark ettiğinde kendiliğinden değil yalnızca O’nun vasıtasıyla sevdiğini de idrak eder. Başka bir deyişle, Nefs’in Rab’bine ait bakışı, O’nun Nefse ait olan bakışıdır, dolayısıyla Nefs, kendi başına veya O’nunla birlikte değil ancak O’nun aracılığıyla müşâhede eder ve sever.<sup>85</sup>

Mârifetin ve müşâhedenin birleştirilmesi böylece insanî tecrübe açısından aşkı merkezi bir konuma yerleştirir. Önceki bölümde Kalp, Ruh, Akıl, Nefs, Hevâ ve Şehvet ilişkisine dair yapılan açıklamalar bu noktada tekrar anlam kazanır. Bu ilişkide aklın mukâbili olan şehvet, aklın asıl muhatabıdır. Akıl, şehvet’in faaliyeti dengelemekle yükümlüdür, ancak o zaman Ruh’a hizmet edebilir.<sup>86</sup> Nitekim âriflerin şehveti doğal, ruhânî ve ilâhî olanın birliğidir.<sup>87</sup> Bu durumda Ruh’un mukâbili olan Hevâ ile olan “gayrılık” da ortadan kalkar. Ancak buradaki karşılıklı ilişkiyi gözden kaçırmamak kaydıyla. Zira Hevâ ve şehvet, çokluğa, zıtlığa ve dolayısıyla sevgi ve yaratmayla çoğalmaya ait oldukları için tamamen ortadan kalkmaları düşünülemez. Dikkat edilmesi gereken nokta, Nefs’in Hevâ’yı Rab edindiğinde sırf teşbihin ortaya çıkma tehlikesidir. Teşbih ve tenzihin birleştirilmesi yani tevhidin gerçekleştirilmesi için ancak aşk yoluyla mârifet ve müşâhedenin, ruhânî ve tabîî olanın birlikte ele alınması, “tahakkuk”u zorunludur. İbâdetin Hevâ ile ilgisi de buradadır: “İnsanın her şeye hatta Allah’a olan ibâdeti bile Hevâdan kaynaklanır. Çünkü ilâhî mertebede onun bu arzusu -muhabbeti istemek- olmasaydı Allah’a ibadet edemez ve onu başkasına tercih edemezdi. Kâmil ârif ise ibadet edilen her şeyi Hakk’kın bir tecelligâhı olarak gören kimsedir. Ancak onlar, aslında bu sûretlerin kendilerine (*a’yân*) değil bu sûretlerde Allah’a tapıldığını bilirler.”<sup>88</sup>

İbâdetin ahlâkla ilişkisi ve farkı da yine sevgi ile ilgilidir: “Gizli bir hazineydim, bilinmeyi sevdim, âlemi yarattım ki bilineyim, onlar da beni bildi’ (denildi). Biz bu sevgi nedeniyle yaratıldık, kendimiz için değil. Bu nedenle karşılık (ceza),

84 İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhatü’l-Mekkiyye* c. 3, s. 495-496.

85 Burada Süleyman Çelebi’nin *Mevlid-i Şerif*’inin Miraç bahrinin girişini hatırlayabiliriz : “Gel beri ey aşk oduna yarıcı/Kendisi ma’şûka âşık sanıcı”

86 Şehvet, doğal ve sınırlı iken, irade ilâhî-ruhânîdir. Bkz. İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhatü’l-Mekkiyye*, c. 3, s. 284.

87 İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhatü’l-Mekkiyye*, c. 3, s. 284.

88 İbnü’l-Arabî, *Fusûs ’ul-Hikem*, s. 195-196.

amellere bağlanmıştır. Yani amelimiz, O'na değil, bize aittir. İbadetimiz ise bize değil, O'na aittir. İbadet amelle aynı değildir. Mahlûkatta ortaya çıkan ameller, O'nun için ahlâktır. Öyleyse gerçekte amel eden O'dur.”<sup>89</sup> O halde sûflerin ve İbnü'l-Arabî'nin “ahlâk”tan kastı nedir? Bunun cevabı, öncelikle insanın Allah'a dost olmasının ne anlama geldiğinde aranmalıdır.

Burada *Fusus*'taki Hz İbrahim'le<sup>90</sup> ilgili fassa müracaat etmemiz gerekir. “İbrahim Kelimesindeki Müheyyme<sup>91</sup> Hikmeti” başlıklı bu bölüm, “(İbrahim aleyhisselam'ın) “halil” diye isimlendirilmesinin nedeni, İlâhi Zat'ın nitelendiği bütün sıfatlara Hz. Halil İbrahim'in zatının nüfûz etmesi ve onlarla muttasıf olmasıdır”<sup>92</sup> cümlesiyle başlar. İbnü'l-Arabî'nin *Fütûhât*'taki ilgili bölümde yaptığı açıklama, bu özelliğin aynı zamanda âşğın özelliği olduğunu açıklar: “Hallac'ın ve Züleyha'nın halleri bu ifadeyi destekler. Züleyha'nın kanı yere düşünce, yere ‘Yusuf’ diye yazılmışken Hallac'ın kanı yere düştüğünde ‘Allah, Allah’ diye yazılmıştı.”<sup>93</sup>

İbrahim Aleyhisselam'ın bu şekilde isimlendirilmesi, “Hakk O'nun sûretinin varlığına nüfuz etmesidir. (*tahallül*)...Zira Hakk, mahlukâtın sıfatlarıyla ortaya çıkar... Öte yandan bir şey, diğer bir şeye nüfuz ettiğinde onda örtülmüş demektir. Nüfuz eden, -ism-i fâil- nüfuz edilende -ism-i mef'ul- perdelenmiştir. İsm-i mef'ul, zâhirdir, ism-i fâil ise örtülü bâtın olandır. O, (ism-i fâil), onun için (ism-i mef'ul) gıda gibidir...Zâhir olan Hakk ise halk onda gizlenmiş demektir. Bu durumda âlem, Hakk'kın bütün isimleri yani işitmesi, görmesi, nisbet ve idrakleri olur. Zâhir olan halk ise Hakk, onda örtülmüş bâtın olur. Bu durumda Hakk, -sahih bir rivâyette ifade edildiği gibi- halkın işitmesi, gözü, eli, ayağı ve bütün melekeleri olur.”<sup>94</sup>

Cömertliği ve mü'min kâfir ayırmaksızın herkese sofraya açmasıyla yani başkalarını kendinin önüne koymasıyla bilinen Hz. İbrahim'in bu özelliği, Allah'ı dost edinen olarak aynı zamanda O'nun “Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmış” olmasının bir sonucudur. Bu dostluk ahlâkı, dostun bütünüyle “rahmet” olmasıdır.<sup>95</sup> Allah'a

89 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhatü'l-Mekkiyye*, c. 3, s. 484.

90 İbrahim Aleyhisselam, mü'min kâfir ayırımı yapmaksızın herkese sofraya açması, Allah'ın asi olan kullarını da nimetlendirmesiyle paralel bir özellik olarak *Fütûhât*'ta bir kısma ile anlatılır. Bkz. c. 3, s. 543.

91 “Müheyyme” kelimesi, aşırı sevgi, sevgiden kendinden geçme anlamındaki “heyâmân” kelimesinden türetilmiştir.

92 İbnü'l-Arabî, *Fusus 'ul-Hikem*, s. 80.

93 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhatü'l-Mekkiyye*, c. 3, s. 542.

94 İbnü'l-Arabî, *Fusus 'ul-Hikem*, s. 80-81.

95 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhatü'l-Mekkiyye*, c. 3, s. 544.

dost olmanın güzel ahlâkla ilişkisi buradadır: “İbrahim Aleyhisselam, dostluk nedeniyle bu vasıflara ulaşmıştı, yoksa vasıflar dostluğu zorunlu kılmamıştı. Bu nedenle sana ‘Allah’ın ahlâkıyla ahlâklanmayı’ öğütledik. Hz. Peygamber ‘Güzel ahlâkı tamamlamak üzere gönderildim’ buyurur. Bu, ahlâkı güzel ve değersiz olarak kısımlara ayırdığında güzel ahlâkın nebi ve resullere gelen şeriatlarda ortaya çıkmasıdır. Değersiz ahlâk, (bu şeriatlerin) hepsine göre güzel ahlâktan ayrılır. Âlemde delilin gösterdiğine, keşf ve marifete göre, sadece Allah’ın ahlâkı vardır, hepsi güzeldir ve değersiz ahlâk yoktur. Rasûlullah, ‘toplayıcı kelime’ (*cevâmiu’l-keîm*) ile bütün insanlara gönderilmiştir. Daha önce özel bir şeriatla gönderilen her peygamber, Hz. Peygamber’in ‘güzel ahlâkı tamamlamak üzere’ gönderildiğini bildirdi, çünkü güzel ahlâk, Allah’ın ahlâkıdır. Hakk ondan söz ederken ‘güzel ahlâk’ ile ‘değersiz ahlâk’ dememiştir. Öyleyse tümü güzel ahlâktır. Hz. Peygamber, şeriatın maksadını bilen kimseler için genel olarak âlemde ‘değersiz ahlâk’ (diye bilinen) hiçbir şeyi ihmal etmeden, hepsini nerede kullanacağımızı açıkladı. Mesela hırs, haset, açgözlülük, cimrilik, korkaklık ve kınanmış tüm sıfatların nerede kullanılacağını göstermiştir. Onları bu yerlerde kullandığımızda ise ‘güzel ahlâk’ haline gelirler ve kınanmazlar. Böylece hepsi övülen haline gelir ve Allah bununla güzel ahlâkı tamamlar.”<sup>96</sup>

Bütün huyların ve amellerin güzel olmasına ve dostluk, sevgi, rahmet ve ahlâk ilişkisine dair bu açıklama, daha evvel “kalp” konusunda yaptığımız araştırmaya da paraleldir. Zira velinin kalbi, saf bir ayna olarak bütün “inanç sûretlerini” içerir. O, kendisine Rab’lık kokusu bulaşmamış “sırf kul”dur, bu yüzden Hakk onun gözü, kulağı, ayağı ve dilidir. Yine *Fütûhât*’ta sıkça zikredilen ibadetler ve sevgi ilişkisi de bu noktada anlamlıdır. Zira “farz” ibadetler, her varlığın varlığı ve hakkı olana dairken, “nafîle ibadetler” ise “ihtiyarî kulluk”la ilgili olarak sevgiye bağlanır. Bu ihtiyarî kulluk, insanın Hakk’ka yönelişinin “yaklaşma” ile bunun da “sevgi” ile sonuçlanmasıdır: “Bütün nâfilelerin kazandırdığı şeyleri birleştiren ise Hakk’kın kulu sevmesidir. Yani nâfileler Allah’ın kulu sevmesini sağlar. Fakat bu, herhangi bir sevgi değildir. Hakk’kın kendisiyle duyduğu kulağın, kendisiyle gördüğü gözün ve kendisiyle tuttuğu elin olduğu sevgidir bu.”<sup>97</sup> Belki daha açıkça şöyle diyebiliriz; ibadet yani kulluk, kişinin kendi “varlık”ından vazgeçmesi ya da daha doğru bir ifadeyle “varlık”a hakkını vermesi, Hakk’ka teslim etmesidir. Sevgi her zaman yokluğa iliştiğine göre, sen “olmadığın” sürece sevebilirsin.

96 İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhatü’l-Mekkiyye*, c. 3, s. 544.

97 İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhatü’l-Mekkiyye*, c. 3, s. 403.

Aşkın ahlâkla ilgisine dair bir başka önemli terim de “fütüvvet” terimidir. Velâyetin en önemli özelliklerinden olan Fütüvvet, “başkasını kendi hakkına tercih ederek, onun adına çalışmak demektir”<sup>98</sup> ve en genel anlamda bütün varlıkların hakkını gözetmek olarak tanımlanabilir. Fütüvvetin zirvesi hullet, yani dostluk makamıdır<sup>99</sup> ve “fütüvvet, hüküm bakımından sevgiyle birdir.”<sup>100</sup> Fetâ (Genç), her zaman hizmet menziline bulunur. Hz. Peygamber’in ‘Kavmin hizmetkârları, onların efendisidir’ sözü uyarınca da hizmeti efendilik olan kimse, tam bir kuldur.”<sup>101</sup> Ayrıca, fütüvvetin en ayırt edici özelliği, fütüvvet ehlinin nazar ve fikire değil, Hakk’kın bildirmesine ve Allah’ın peygamberlerinin diliyle gelene dayanmalarıdır.<sup>102</sup> Fütüvvet, ihsân<sup>103</sup> sahibine ait bir özelliktir. Zira onun durumu, Hakk’kın “bilinmeyi istemeyi” dile getirmesi gibidir. Bu niteliğe sahip birisi, kendisi için zorunlu olan zenginliği örtmüştür. Çünkü sevgi, var olmayana ilişebilir. Aslında “Var olmanın esas nedeni, Allah’ın bir ihsânıdır. Allah ise bunu göz ardı ederek alemin varlığını ‘bilinmek istemesi’ ile ilişkilendirmiştir. Böylelikle mahlûkât, Hakk’kın varlık ihsânından başa kakma duygusu hissetmezler. Hakk güzel ahlâkla -ki söz konusu olan futüvvettir- ilgili olarak madem ki kullarına böyle tenezzül etmiştir, o halde kulun bu vasıfla ahlâklanması daha yerindedir. Yani fütüvvet, gerçekte, nimet ve ihsânları açığa çıkarırken başa kakmayı ve minneti gizlemektir.”<sup>104</sup>

Fütüvvetin sonucu olarak insan, felsefi faaliyette esas alındığı gibi âlemde sadece diğer insanlarla ilişkisi üzerinden bir ahlâk kuramaz, kendi nefsi ve insan kadar bitkinin, hayvanın<sup>105</sup> ve cemâdâtın da “hakkını” gözetmesi gerekir. Ve elbette kendisi gibi inanmayanların da. Allah’ın ahlâkıyla ahlâklanmak olan “güzel ahlâk”ın gereği budur. Yani cümle mevcûdâtın ve mahlûkâtın birliğini gözetmek. Fütüvvet ahlâkı böylece sevgi, tahakkuk ve tahallukun nasıl birlikte ele alınması gerektiğini açığa çıkarır, âlem sevgi ve rahmetle var olduğu gibi yine ancak sevgi ve rahmetle varlığına devam eder.

98 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhatü'l-Mekkiyye*, c. 3, s. 353.

99 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhatü'l-Mekkiyye*, c. 8, s. 75.

100 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhatü'l-Mekkiyye*, c. 3, s. 353.

101 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhatü'l-Mekkiyye*, c. 1, s. 369.

102 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhatü'l-Mekkiyye*, c. 3, s. 352.

103 “İhsân”ın güzellikle, hayal ve ibadetle ilişkisi için bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye* c. 3, s. 185.

104 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhatü'l-Mekkiyye*, c. 3, s. 350.

105 Fütüvvetle ilgili en çok anlatılan rivâyeti -sofra, karıncalar ve mürid- İbnü'l-Arabî de aktarır ancak bazı ilavelerle yorumlar. Bkz. *El-Fütûhatü'l-Mekkiyye*, c. 3, s. 354.

Sonuç olarak mârifetin ve müşâhedenin birleştirilmesi demek olan tasavvufi tecrübenin aşkla ilgisi, tasavvufun nazarî ve amelî olarak bölümlenemeyeceğini, zira varlık, bilgi ve ahlâkın da birbirinden ayırlamayacağını gösterir. Bu tecrübe “fert” esasında anlaşılabilmesi için felsefi faaliyetin öngördüğü ve hedeflediği şekilde bir “metod” olarak da aktarılamaz. Zira ancak peygambere, bir veliye, sevgiliye yüzünü dönerek ve ferd esasında gerçekleşebilir.

Sonda sözü yine âşıklara bırakalım: “Bilginin ulaşabileceği son nokta, aşkın kıyısıdır. Kıyıya ulaşabilirse ondan bir iki söz edebilir. Eğer aşka bir adım atacak olsa boğulur, böyle bir durumda aşktan nasıl haber verebilir?”<sup>106</sup>

Ve yine hep söylendiği gibi: “Bilinenin bulunması (vücûdu) için aşka düşmek gerekir.”

---

106 Ahmed Gazzâlî, *Sevânihü'l-Uşşâk/Âşıkların Halleri*, trc. Turan Koç, Mehmet Çetinkaya, Ankara, Hece Yayınları, 2008, s. 17, 19. Ayrıca bkz. Ahmad Ghazzali, *Sawanih*, translated by Nartollah Pourjavadi, London, KPI Limited, 1986, s. 22, 24-25.

## Kaynakça

Ahmed Gazzâlî, *Sevânihü'l-Uşşâk/Âşıkların Halleri*, trc. Turan Koç, Mehmet Çetinkaya, Ankara, Hece Yayınları, 2008.

\_\_\_\_\_, *Sawanih*, translated by Narollah Pourjavadi, London, KPI Limited, 1986.

Aristoteles, *Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev, 4. bs., İstanbul, Pinhan Yayınları, 2018.

Corbin, Henry, *Birle Bir Olmak, İbn Arabi Tasavvufunda Yaratıcı Muhayyile*, çev. Zeynep Oktay, İstanbul, Pinhan Yayınları, 2013.

Çitil, A. Ayhan, “Leylâ, Mecnun, Mevlâ ve Tekillik”, *Ahlâk ve Başkası* içinde, ed. Lütfi Sunar, Selami Varlık, Ankara, İlem Kitaplığı, Nobel Yayınları, 2017.

Fuzûlî, *Leylâ ve Mecnûn*, haz. Muhammed Nur Doğan, 6. bs., İstanbul, Yelkenli Yayınevi, 2010.

Gemuhluoğlu, Zeynep, “İbn Sina’da Aşk Kavramı”, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), M.Ü.S.B.E., İstanbul, 1998.

\_\_\_\_\_, “Temsil-Taklit İlişkisi Açısından Tasvirin Teorik Zemini -İbnü'l-Arabî'nin Eserleri Esasında-”, *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, sayı 13, Bahar 2019.

İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, nşr. Ahmed Şemseddin, Beyrut, Dârü'l-Kitâbi'l-İlmî, 2011.

\_\_\_\_\_, *Fusûsu'l-Hikem*, thk. Ebu'l-Alâ Afîfi, Beyrut-Lübnan, Dârü'l-Kitâbü'l-Arabî, 1946.

İbnü'l-Arabî-Ahmed Avni Konuk, *Tedbîrât-ı İlâhiyye*, tercüme ve şerhi haz. Mustafa Tahralı, İstanbul, İz Yayınları, 1992.

Ibrahim, Hany Talaat Ahmed, “Ibn ‘Arabi’s metaphysics of love: a textual study of chapter 178 of al-Futuhat al-Makkiya”, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), University of Lethbridge Research Repository, Lethbridge -Alberta-Canada, 2014.

Kurdoğlu, Zerrin, *Plotinus’ta Aşk Kuramı*, Ankara, Gündoğan Yayınları, 1992.

M. Mansur, “Ibn ‘Arabi’s View on Love”, *Hikmetuna, Journal for Integrative Islamic Studies*, published by Postgraduate of State Institut for Islamic Studies Pekalongan, volume 3, number 1, 2017.

Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Sûfî Hermenötik*, çev. Semih Ceyhan, İstanbul, Mana Yayınları, 2018.

Platon, *Sofist*, çev. Furkan Akderin, İstanbul, Say Yayınları, 2012.

\_\_\_\_\_, *Şölen*, çev. Azra Erhat, Selahattin Eyüboğlu, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1995.

Suad el-Hakim, *İbnü 'l-Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Kabalıcı Yayınları, 2005.

Süleyman Çelebi, *Mevlid-Vesiletü 'n-Necât*, haz. Necla Pekolcay, 5. bs., İstanbul, T.D.V. Yayınları, 2010.