

MERKEZÎ NOKTA: İBN ARABÎ EKOLÜNDE SADREDDİN KONEVÎ'NİN ROLÜ*

Prof. Dr. William Chittick
Çeviren: Betül GÜÇLÜ **

İbn Arabî Sadreddin Konevî'nin babası Mevdüddin İshak ile 1203 yılında Mekke'de karşılaşmış ve onunla birlikte Anadolu'ya gelmiş, iki yıl sonra da Sadreddin doğmuştur. Bir 13. yüzyıl kaynağı, Mevdüddin'in vefatından sonra İbn Arabî'nin onun eşiyle evlendiğini ve böylece Konevî'nin üvey babası olduğunu ifade eder. Her ne kadar bu konuya İbn Arabî'nin ve Konevî'nin eserlerinde doğrudan değinilmemişse de biz biliyoruz ki Sadreddin Konevî, İbn Arabî'nin en yakın öğrencisi olmuş ve kendisine onun (İbn Arabî'nin) tüm eserlerini öğretmesi için icazet verilmiştir.¹

* Bu metin, William Chittick, "The Central Point-Qūnawī's Role in the School of Ibn Arabī", *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society*, Oxford 2004, sayı: XXXV, ss. 25-46'ten tercümedir. <http://www.ibnarabisociety.org/articles/centralpoint.html> Yazar, State University of New York'da öğretim üyesidir.

** Ar. Gör., Selçuk Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü

1 Stephen Hirtenstein'in bana ifade ettiğine göre İbn Arabî'nin kendi el yazısı ile yazılmış olan *Futūhāt* okumasına katılanların listesinde Sadreddin Konevî İbn Arabî'nin "oğlu" (veled) olarak kaydedilmiştir. Bu kayıt yakın ailevi ilişkilerinin güçlü bir kanıtı olabileceği gibi aynı terim (veled/oğul) manevî evlatlık için de kullanılmış olabilir. Dolayısıyla bu, kesin sonuç niteliğinde bir delil değildir. Bu konuyu tam olarak ortaya koyabilmek için İbn Arabî'nin, Konevî'nin veya onlara çok yakın isimlerden birinin eserlerinden bunu kat'î olarak dile getiren bir pasaja ihtiyaç duyulmaktadır. Çünkü Konevî'nin hocası ile ilişkisine dair değerlendirmelerini kesin bir şekilde açıklayan, dile getirilmeye değer birçok paragraf bulunmaktadır. *en-Nefahātü'l-İlâhiyye*'de İbn Arabî'yi 17 Şevval 653/19 Kasım 1255'te, ki bu onun vefatından on beş yıl sonradır, keşf âleminde görmüştür. Vâkıasında, İbn Arabî'den insan-ı kâmil için hiçbir perde ve onun altında hiçbir makam söz konusu olmayan zâti tecelliyi müşâhede etmeyi kendisine ihsân etmesini istemiştir. İbn Arabî "Bu sana da ihsân edilecektir. Senin de bildiğin gibi ben özellikle oğlum Sadeddin olmak üzere birçok *evlat* ve dosta sahibim. Bu istediğin şey onlardan hiçbiri için mümkün olmamıştır. Çocuklar ve dostlardan nicesini öldürdüm (kataltü) ve dirilttim (ahyaytü). Bunlardan ölen öldü, öldürülen öldürüldü ama hiçbiri buna ulaşamadı." diye cevap vermiştir. (Sadreddin Konevî, *en-Nefahātü'l-İlâhiyye*, tahk.: Muhammed Hâcevi, Mevlâ Yay., Tahran 1375/1996, s. 126) İbn Arabî'nin *veled*/oğul kelimesini tekil veya ikil/tensiye yerine çoğul olarak kullanması dikkat çekicidir. Bu onun en az üç oğula sahip olduğu anlamına gelmektedir. Eğer o

Konevî, Hadis'te saygıdeğer bir bilgin olmuş ve tasavvuf yolunda birçok talebe yetiştirmiştir. İbn Arabî ile başlayan zincir onunla devam etmiştir. Sadreddin Konevî 1274 yılında yakın dostu Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin cenâzesine katıldıktan birkaç ay sonra Konya'da vefat etmiştir.²

Sadreddin Konevî hocası kadar velût değildir, fakat altı kitap ve birçok risâle yazmıştır. Aynı zamanda bu ekolde en çok etkiye sahip olan dört müellifin hocası olmuştur: Bunlar Afüfiddin Tilimsânî, Müeyyidüddin Cendî, Sadeddin Fergânî, Fahreddin Irakî'dir. Konevî, vefat ettiğinde Şeyh-i Ekber'in öğretilerinin temel nakledicisi olarak tanınmıştı bile. Onun İbn Arabî'nin öğretilerine en önemli katkısı, sonraki nesillerin okuyabileceği bir tarzda düzenlenmiş bir sistem geliştirmesidir. Onun kitapları, nispeten daha kısa olmakla birlikte hocasının eserlerine göre daha sistematik ve sonraki tartışmaların temeli olacak anahtar hususlara odaklanmış durumdadır.

Konevî'nin etkili olmasının nedenlerinden biri, İbn Arabî'nin bakış açısına ilk elden giriş sağlamak için incelenen bir ana metin olan *Fusûsu'l-Hikem*'in önemidir. Eserin en etkili ilk iki şerhi, Konevî'nin kitabın bölüm başlıklarının anlamlarını açıkladığı *Fekkü'l-Hutûm*'u (*el-Fükûk*) ve öğrencisi Cendî'nin şerhidir. Zikredilen ikinci şahıs (Cendî) Abdürrezzak Kâşânî'nin hocası, Kâşânî ise Dâvud-ı Kayserî'nin hocasıdır. Arapça konuşulan ülkelerde Cendî şerhinin basit bir özeti olan Kâşânî şerhi en güvenilir şerh olarak görülürken İslâm dünyasının diğer kısmının şerh seçimi ise daha çok Kayserî'den yanadır. Bu durumda şerh geleneğinin Konevî'ye kadar gittiği açıktır. Ayrıca hiç kimse *Fûsûs*'u şerhlerinin yardımı olmaksızın (veya şerhlere âşinâ olan bir üstadın yardımı olmadan) çalışmamıştır. Meseleyi özetleme sadedinde şu söylenebilir: Yaygın kanaate göre *Fusûs*, İbn Arabî'nin *Futûhât* gibi diğer kitapları ışığında yorumlanmaktan ziyâde Konevî'nin metinleri anlayışına göre değerlendirilmiştir.

İbn Arabî'yi okuma/anlama metodu belirlenirken, Sadreddin Konevî'nin eserlerindeki *vahdet-i vücûd* mefhumu önemine binâen incelenmeye değer bir konudur. İnsanlar, İbn Arabî *vahdet-i vücûd* tabirini kullandı-

manevi oğullarını değil de sadece biyolojik oğullarını kastetmişse de zihninde bu düşünceye sahip olabilir. Ayrıca belirttiği oğulları onun öz oğlu Sa'deddin (H.618-56), diğer oğlu Muhammed İmadüddin (ö.667) ve üvey oğlu Sadreddin olabilir. Claude Addas'ın belirttiğine göre Sadeddin'in annesinin kim olduğu bilinmemektedir; ancak eğer İbn Arabî'nin Sadreddin'in annesiyle evlendiği doğru ise Sadeddin onun yarı kardeşi sayılır. Claude Addas, *Quest for the Red Sulphur*, Islamic Text Society, Cambridge 1993, s. 86, 228.

2 Sadreddin Konevî'nin hayatı ve eserleri için bk. William Chittick, "Sadr al- Dîn Kûnawî", *Encyclopedia of Islam*, c. 7, s. 753-755; a.mlf, "The School of İbn Arabî" *History of Islamic Philosophy*, edit.: S. H. Nasr ve O. Leoman, Routledge, Londra 1996, s. 510-523.

ğı için öğrencisi Konevî'nin de bu ifadeye yer verdiğini düşünmektedirler. Bu düşünceden dolayı yirmi beş yıl önce "Sadr al-Din Qunawî on the Oneness of Being" (Varlığın Birliği Konusunda Sadreddin Konevî) adlı bir makale kaleme aldım.³ *Vahdet-i vücûd* terimiyle ilgili tarihî hatalara ve onun kullanımı etrafındaki yanlış anlamalara aşına olmamla birlikte onun Konevî'nin öğretilerinde oynadığı rol ile ilgili kanaatimi tekrar gözden geçirdim.

Kaynakları inceleyen herkes için açıktır ki İbn Arabî ve takipçilerinin inandıkları *vahdet-i vücûd* mefhumunun ortaya çıkışı daha sonraki bir süreçtir.⁴ Elbette İbn Arabî'nin ve onun ilk takipçilerinin bir kısmının eserlerinde *vahdet-i vücûd* tabirine uygun bölümler bulmak kolaydır. Ayrıca İbn Arabî'nin *vücûdun* bir olduğunu kabul ettiği de açıktır. Ancak o, *Hakk'ın vücûdu*, gerçek varlık ya da Tanrının varlığından bahsetmektedir.⁵ Eğer varlığın bir

3 Makale, *International Philosophical Quarterly*, sayı: 21, ss. 171-184'de yayınlanmıştır.

4 *Vahdet-i vücûd* teriminin değişim sürecini "Rûmî and Wahdat al-wujud" (Rûmî ve Vahdet-i Vücûd), (*Poetry and Mysticism in Islam: The Heritage of Rumi*, edit.: A. Banani, R. Hovannisian, and G. Sabagh, Cambridge University Press, Cambridge 1994, ss. 70-111) adlı makalede ana hatlarıyla belirttim. Daha fazla bilgi için bk. William Chittick, "Wahdat al-Shuhud and Wahdat al-Wudjud", *Encyclopedia of Islam*, c. 10, s. 37-39.

5 Burada ek bilgi olarak *vahdet-i vücûd* tabirinin İngilizce çevirisi ile ilgili dikkat edilmesi gereken bir hususu belirtmek gerekir. Eğer tercüme etmem gerekli olursa diğer birçok alternatifte "Oneness of Being" (varlığın birliğini) tercih ederim. Bunun nedenleri şunlardır; "Geleneksel olarak İngilizce'de, Tanrıya has şekilde kullanmada 'Being' (varlık) kelimesi 'existence' (varlık) kelimesine tercih edilir. 'Existence' kelimesinin kökü de 'ileri adım atma ve öne çıkmadır ki bu onu, yaratılmış dünya için kullanılmaya uygun bir hale getirir. Latinizm açısından da bu kavram 'being' (varlık) kelimesinden daha soyuttur. İslâmî düşüncede *el-vücûdu'l-Hakk* (gerçek varlık) hakkında soyut herhangi bir şey yoktur. Bu varlık tek gerçek hakikat ve bu haliyle hepsinin en somut olanıdır. Aslında "soyut" olan Gerçek Varlıktan çıkmış olan yaratılmış dünyadır ve bu haliyle O'ndan çıkartılmış ve soyutlanmıştır.

Bir diğer husus da bizim "bilinç duyarlılığı" ile 'existence' tan (varoluş) çok being'le (varlık) eşleştirme eğiliminde olduğumuzdur. Bilim dünyasındaki kullanımına bakılırsa "existence" (varolan şey) kelimesi cisim gibi hareketsiz bir şey olarak anlaşılmaktadır. Bundan dolayı canlılık ve bilinç gibi vasıflar tâlî unsurlar (epifenomen) olarak ortaya çıkmaktadır. Hareketsizliğin yan anlamı 'being' (varlık) kelimesi kadar güçlü değildir. Hatırlanmalıdır ki İbn Arabî ve onun takipçileri şu gerçeği vurgulamışlardır: *Vücûd* sadece var olmak manasında değil aynı zamanda bulmak ve algılamak anlamlarına da gelir. '*Vücûd* tektir' demek 'Tanrı'nın hakikati, mevcut olması, bilmesi ilmi tektir veya daimâ ve ebediyyen var olan ve bulunan tek hakikat Tanrıdır' demektir. Onun dışındaki her şey bulunabilir de bulunmayabilir de; var olabilir de var olmayabilir de.

Eğer *vahdet-i vücûdu* "unity of existence" (varlığın birliği) olarak çevirirsek var olan her şeyin bir araya gelmiş bir bütün olduğunu ve yine her şeyin bir bütünün parçası olma açısından eşit olduğunu imâ etmiş oluruz. Fakat İbn Arabî'nin söyledikleri kısaca yazılırsa, bu yargının onun kastettiğinden uzak olduğu görülür. İbn Arabî ve onun erken takipçilerine göre *vahdet-i vücûdun* anlamına bakılırsa, Gerçek Varlığın tek olduğu ve onun dışında her şeyin gerçek varlıktan ve diğer varlıklardan farklı olarak eşsizce kendisi olduğu ortaya

olduğu (*el-vücûdü vâhid*) doğruysa bizim bu cümleyi sembolik bir deyişle ters çevirmemiz mümkündür ki bunun sonucunda da varlığın birliği (*vahdet-i vücûd*) ifadesi açığa çıkar. Buradan İbn Arabî'nin *vahdet-i vücûda* inandığı sonucunu çıkarmamız yanlış olmaz. Bu, mevzûyu yeterince izah eder, ancak asıl mesele şudur: Önemli bir şey söyledik mi? Gerçek şu ki *vahdet-i vücûdu* benim kullandığım metotla tanımlamak bir bakıma İbn Arabî'nin yazdıklarının bütünlüğü içinde mükemmel bir anlam ifade eder ki ben onu her türlü teknik anlamdan tecrid ettim. Aslında ifade kendisini yalın biçimde ortaya koyar; vücûd tektir/*al-wujud wahid*. Burada Gerçek Varlığın tek olduğuna dair dikkate değer hiçbir şey yoktur. Buna Müslüman aydınlar arasında geçerli olan, felsefî ve dînî terminolojide basitçe "Allah birdir" deriz. Bu söylediğimiz, İslâmî düşüncenin temel prensibi ve Allah'ın tekliğini ifade eden *tevhîd*dir.

Bir başka deyişle İbn Arabî'nin *vahdet-i vücûda* inandığını söylemek açık olan bir şeyi beyân etmektir. Vücûdun *el-vücûdü'l-hakk*, Gerçek Varlık anlamında olduğunu anlayan tüm Müslümanlar Varlığın tek olduğunu bilirler; dolayısıyla *vahdet-i vücûda* inanırlar. İbn Arabî'nin buna inandığını söylemek de herkesçe bilinen bir gerçeği dile getirmektir. Öyleyse neden daha sonraki gelenek *vahdet-i vücûda* inanmayı (gerektiğinden fazla) büyütüştür? Cevap şudur ki muahhar müelliflerin, bazıları problemleri olan ifadelerine teknik mânâlar yüklemişti. Bu ifadeyi eleştirenlerin zihinlerinde bazı anlamlar vardı; savunuların zihinlerinde ise başka anlamlar. Bu müelliflerden herhangi biri "İbn Arabî *vahdet-i vücûda* inanmıştır" dediği zaman, onlar İbn Arabî'yi savunmadığı bir doktrine bağlamaktadırlar. İşte burası işin püf noktasıdır ve ifadenin niçin çelişkili kaldığını ortaya koymaya yardımcı olacaktır. "İbn Arabî veya bir başkası *vahdet-i vücûda* inanmıştır" diyen kimse kendi zihnindeki özel *vahdet-i vücûd* tanımlamasını beyan etmeye hazır olmalıdır. Eğer bu kimse İbn Arabî'nin *vahdet-i vücûdun* "Tanrı birdir"den farklı bir mânâya geldiği şeklinde bir görüşe sahip olduğunu iddia ederse bu düşüncesini kanıtlamak için metinlerden (İbn Arabî'nin eserlerinden) kat'î deliller sunabilmelidir.

Sadreddin Konevî'nin eserlerinin karakteristik bir özelliği, felsefî gele-

çıkır. Gerçek Varlık her eşsiz şeyde sonsuz realitesinin eşsiz yüzü ile tecelli eder; bu Gerçek Varlığın Tek ve Eşsiz olmasına bir halel getirmez. Diğer taraftan biz de kendi gerçekliğimiz içinde Gerçek Varlıktan başka olarak ebediyen bâkî kalırız. Biz Tanrı'yı bulduğumuz ve bulunduğumuz ölçüde gerçek varlığa eş zamanlı olarak bağlanırlar. Bu durum en iyi İbn Arabî'nin "O, O değil (Huve lâ hüve)" sözü gibi bir paradoks ile açıklanır. 'unity of existence' (varolan şeyin birliği) gibi açık bir deyim, insan-ı kâmilî bile hayrete düşüren kevnî makamın müphemliğini hissettirmekten uzaktır.

nekle tartışma ve münakaşaya girmeye hocasından daha meyilli olmasıdır. İbn Arabî'nin aksine Konevî diğer filozofları da İbn Sinâ'yı da okumuştur; bu zamanın en büyük filozof-bilimadamı olan Nasiruddin Rûsî ile mektuplaşmalarında açıkça görülür. Mektuplaşmanın konusu İbn Sinâ'nın temel öğretilerinin yorumlarıdır. Herhangi iyi bir âlim gibi Konevî de İbn Sinâ'dan kendi fikirlerini ispatlamak için alıntılar yapar. İbn Sinâ ya da herhangi bir filozof veya teologdan alıntı yapmak İbn Arabî'nin metodunun tamamen dışındadır. Hatırlanmalıdır ki *vücûd*/varlık tartışmasını doğrudan İslâm felsefesinin kalbine koyan İbn Sinâ'dır. İbn Sinâ ve diğer filozoflara göre varlığın bir olduğu aşikârdır, yani eğer *Vücûd*/Varlık ile felsefî literatürde "*el-Hakku'l-Evvel*, İlk Hakikat" diye adlandırılan zorunlu varlık kastedilirse, bu teolojinin Tanrı'sından başkası değildir.

Konevî *vahdet-i vücûd* tabirini iki ya da üç pasajda kullanırken birçok yerde "*vücûd tektir*" ifadesine yer verir. Bununla birlikte hiçbir yerde *Vahdetü'l-Vücûd*un özel bir terim olduğunu söylemez. Bu terim Konevî'de kelime mânâsının dışında teknik bir terime işaret etmemekteydi. Bu, felsefî kavramlarla ilâhî birliğin tanımlanması sürecinde ortaya çıkan bir deyimdir. Öğrencisi Fergânî, İbn Fâriz'ın *Nazmü's-Sülûk*'üne yaptığı iki şerhte *vahdet-i vücûd* terimini sık sık kullanır. Fakat kendi eserlerinde bu kavram, sonraki gelenek tarafından değinilmeyen özel ve teknik bir anlama sahiptir. Kısaca İbn Arabî'nin ilk dönem takipçilerinin hiçbiri *vahdet-i vücûd*un onun ekolünün öğretilerini özetlemeye uygun bir kalıp olarak görmemişlerdir.

*Vahdet-i vücûd*un herhangi bir doktrine ait bir anlam kazanmasında büyük pâyeye İbn Teymiyye'ye (v.728/1328) aittir.⁶ O, İbn Arabî, Konevî ve Hak hakkında felsefî kavramlarla konuşma tercihini paylaşan diğer kimsele-ri *vahdet-i vücûd*da inananlar olarak ilân etmiş ve *vahdet-i vücûd*un dinden çıkma, zındıklık ve küfür olduğunu söylemiştir. İbn Teymiyye'nin kullanımında, *vahdet-i vücûd*da inandığını söylemek onun gerçek Müslüman olmadığını söylemektir. Şunu eklemeliyim ki İbn Teymiyye'nin terimi tarif etme şekline bakılırsa İbn Arabî ve Konevî muhtemelen onunla aynı fikirde olmuş olabilir. Kim *vahdet-i vücûd* İbn Teymiyye'nin söylediği şekilde anlarsa *tevhîd*i yalanlamaktan başka bir şey yapmamaktadır.

IX/IV. Yüzyılın ikinci yarısına kadar, Abdurrahman Câmî'den önce İbn Arabî ve onun takipçilerinin övücü ve onaylayıcı bir şekilde *tevhîd*in felsefî dille ifadesi olan *vahdet-i vücûd* doktrininin kailleri olarak etiketlendiklerini söyleyebilirim. *Vahdet-i vücûd*u anlamak için en iyi rehberin Sadreddin

6 bk. William Chittick, "Rûmî and *Wahdat al-Wujud*/Rûmî ve *Vahdet-i Vücûd*"

Konevî olduğunu söyleyen de Abdurrahman Câmî'dir. *Nefahâtü'l-Üns'te* Sadreddin Konevî bölümünde: "Konevî İbn Arabî'nin kelimelerinin tahlilci-sidir/*nakkâd*" dedikten sonra "Bir kimse Konevî'nin konuyla ilgili araştırma ve yorumlarını görmeden ve onları iyiden iyiye anlamadan, vahdet-i vücûd sorusuna ilişkin Şeyhin verdiği mânâyâ akıl ve şeriat ile uyumlu bir tarzda vâkıf olamayacaktır." der.⁷

Câmî'den sonra *vahdet-i vücûd* aşama aşama neredeyse İbn Arabî'nin ismi ile anılır duruma gelmiştir. Bu anlayış yirminci yüzyıla kadar, tüm İslâm dünyasında genel kural idi. Hem oryantalistler hem de İbn Arabî derneği bu kullanımı kaçınılmaz olarak kabul etti. Bugün hem İslâm dünyası hem de batının ikincil literatürü içerisinde insanlar sürekli olarak İbn Arabî ve *vahdet-i vücûd* arasında bir bağ kurmaktadırlar. Fakat bu bağlantıyı kurarlar İbn Arabî'nin öğretilerine uygun olabilecek metotta bir tanımlama yapmamaktadırlar. Hatta ya iyi ya da kötü ne olursa olsun anlamının açık olduğunu düşünmektedirler.

Şimdi Konevî ve "merkezî noktaya" dönecek olursak İbn Arabî'nin eserlerini tahlil etmede Konevî'nin rolü bence onun öğretilerinde ve görüşlerinde düğüm noktası olarak ele alınan bazı temel hususları açıklığa kavuşturmadır. Kuşkusuz bu konulardan biri *vücûd*/varlıktır. Konevî ve takipçilerinin bakış açısı olmaksızın İbn Arabî'nin eserlerini inceleyecek olursak *vücûdun*, onun projesinin merkezi olmadığı sonucuna varırız. Bu nokta yani, vücûdun İbn Arabî'nin projesinin merkezi olmadığı hususu gelenekle de (vahdet-i vücûd anlayışı) anlaşılmalıdır. *Vücûdun* hayatî öneme sahip olduğu felsefede Konevî'nin oldukça donanımlı olduğu bir gerçektir. O, Tûsî'ye yazdığı mektuplarında açıkça bize felsefe ile İbn Arabî ve takipçilerinin bakış açısı olan "tahkik ekolünü" (*meşrebü't-tahkîk*) harmanlamak istediğini belirtmiştir.⁸ Konevî bunu hem Nasîruddin Tûsî ile mektuplaşmalarında hem de diğer bazı kitaplarında yapmaya çalışmış ve büyük ölçüde başarılı olmuştur. Konevî'den sonra felsefe okuyan birçok kişi İbn Arabî'nin perspektifini de bir felsefî düşünce formu olarak incelemiştir.

Ne olursa olsun Konevî'yi okumakla, kişi -vahdet-i vücûd şöyle dursun-

7 Abdurrahman Câmî, *Nefahâtü'l-Üns*, edit.: Mahmud Abidî, İntişârât-ı İttilâ'ât, Tahran 1370/1991, s. 555.

8 bk. "Mysticism vs. Philosophy in Earlier Islamic History: The al-Tusî, al-Qunawi Correspondence[Erken Dönem İslâm Tarihinde Mistisizm ve Felsefe: Tûsî ve Konevî Mektuplaşması"], *Religious Studies* sayı: 17, 1981, ss. 87-104, edit.: Gudrun Schubert'tir. *Annäherungen: Der mystisch-philosophische Briefwechsel zwischen Sadr ud-Dîn-i Qunawi und Nasir ud-Dîn-i Tûsî* Bibliotheca Islamica, Beyrut 1995.

vücûdun anahtar mesele olduğu zehabına kapılmaz. Konevî daha çok, İbn Arabî'nin öğretilerinin merkezî noktasının insanın kemâle ermeyi başarması olduğunu açığa kavuşturmuştur. Eğer Konevî'ye İbn Arabî'nin nelerden bahsettiğini sorsaydık, muhtemelen bize İbn Arabî'nin hakikî insan olmanın nasıl mümkün olduğunu açıkladığını söylerdi. Nitekim İbn Arabî'nin kendi tabiri ile insanın kemâli ya da "*insan-ı kâmil*" olma yolu onun düşünce ekolünü temsil etmeye daha uygundur. Bu sebeple, bu tabir İbn Arabî tarafından çokça kullanılmıştır. Sık sık söylediğim gibi bu ekolü 'tahkik ekolü' olarak adlandırabilmek için, Konevî'nin yaptığı gibi daha kuvvetli metinsel dayanağa ihtiyacımız var.

Futûhât'ta insanın kemâle ermesinin temel konu olduğu açıktır. Çünkü eser kemâle ermenin usûlleri üzerine kurulmuştur. Her bölüm bir ya da daha fazla makamla ilgilidir. Bu makamlar, Hakk'a ve insan-ı kâmilin Hakk'ı ve âlemi müşâhede ettiği hâle giden yolda elde edilir. Aynı şekilde *Fusûsu'l-Hikem*'in de *vahdet-i vücûd* hakkında olduğunu düşünmek için herhangi bir neden yoktur. Aksine o insanın kemâlâtının mertebeleri hakkındadır ki bunlar bazı peygamberlerin isimleri ve husûsî birtakım ilâhî sembollerle açıklanmıştır.

İbn Arabî insanın kemâle ermesine çeşitli isimler verir. Bu isimler içinde (mesela) Muhammedî makam veya tahkik makamını; idrak veya tahkik olarak isimlendirmiştir. O Muhammedî makamı açıklarken İbn Arabî'nin insanın doğasına nasıl baktığını anlamaya yardımcı olan başka bir tanımlamayı sıklıkla kullanır: makamsızlık makâmı (*makâm lâ makâm*)⁹

İbn Arabî kemâle erme sürecinin birçok makamdan oluştuğunu ve bunlardan her birinin insan olmanın tam ve mükemmel usûlünü temsil ettiğini söyler. Fakat her bir makam ister istemez dar ve sınırlıdır. Çünkü o, insanın kemâle erişiminin tamamını içermez. Her makam dâimî bir ikâmet yeridir. Başka deyişle bir kimse bu makama ulaştığında o kimse Tanrının huzûrunda olmanın dâimî ve daha yüksek derecesini elde eder. Her yüksek makam daha düşük makamları onlarla sınırlanmaksızın kapsar. En yüksek makam husûsî makamların kayıtlarından bağımsız olmakla birlikte, aynı anda insanın kemâlinin her usûlünü içine alan makamdır. Aslında onu en güzel şekilde tanımlayan kavram belirsizliktir.

Haddizâtında sâlik insan-ı kâmil olmayı gerçekleştirirken bu kemâlâtın

9 Daha doğru bir şekilde şöyle söylenebilir: *makâm lâ mukâm veya mukâmu lâ mukâm*, burada bir Kur'ân âyetiyle yakınlık vardır. "*Ey Yesrib (Medine) halkı! Sizin burada durma imkânınız/makâmınız yok.*" Ahzab, 33/13.

her şeklini yerine getirir. İbn Arabî'ye göre Muhammedî velîler (*el-evliyâü'l-Muhammediyyûn*)¹⁰ makamsızlık makâmına ulaşmışlardır. İki göz ile gören işte onlardır. Onlar gözlerinin biri ile kemâle ererken diğeriyle içinde buldukları hayatın ihtiyaç ve gereklerini görürler. Bir gözle hakiki varlığın tekliğini, diğeri ile eşyanın kesretini ve her birinin özelliğini görürler. Hakk'ın birliğini, halkın kesreti ile aynı anda müşâhede etmek, onların hakîkate sahip her şeye hakkını vermelerini mümkün kılar. Buna meşhur bir hadiste işaret edilmiştir.

Eşyâya hakkını vermek -Onlara verilmesi gereken nedir, onların gerçeklik ve hakikatleri ile istenen nedir, hakları nedir?- idrak ya da *tahkîkin* ta kendisidir. Muhammedî evliyâlar *muhakkıklar*dır yani, hakîkati elde edenlerdir, yaratılmış her varlığa hak ettiğini verirler. Allah'ın ve insanın hukuku/haklarını tam gözetenler, ancak bu muhakkıkündür. Bunu, onların Hakk'ın, mutlak gerçek ve hakîkatin, yani Gerçek Vücûdun eşsiz bir tecellîsi oldukları düşüncesiyle yaparlar.¹¹

Makamların rolünü İbn Arabî açısından anlamamanın belki en iyi yolu, ilâhî isimleri Allah ile ilişki içerisinde düşünmektir. Allah'ın isimlerinin her biri ontolojik bir kemâlâtı belirtir. Hiç biri Allah'ı sınırlamaz; çünkü O'nun zâtı her isim ve sıfattan aşkın ve uzaktır. Bir başka deyişle Tek *Varlık*, bildiğimiz gibi Allah'tır ve dolayısıyla sınırsız (*mutlak*) olup tanımlanamayan ve bilinemeyendir. Allah tüm isim ve sıfatları kuşatır; onların hiçbirini kendisini kayıt altına alamaz. Tanrının zâtına ait hiçbir makam, tanım, isim ve sıfatı söz konusu değildir. Ancak O, tecellîlerinde tüm makamlara sahiptir. Tüm tanımlar, isim ve sıfatlar O'na nispet edilir; böylece insan-ı kâmil Hakk'ın kendi zâtına ait bir makama sahip değildir; ancak günlük işlerine uygun olarak her makama kuşatmaya muktedirdir.

Allah, tüm kemâlâta sahip ve insanoğlu da O'nun formunda (*sûret*) yaratılmış olarak tanımlanmıştır. İnsan, ilâhî tecellîlerin kemâlini gerçekleştirecek istidâda sahiptir. Bu kemâli gerçekleştirdiği zaman bunlar, makamlar yani, bulunma yerleri olarak adlandırılır. Tanrı muhakkak tüm mükemmel-

10 Belki makalenin okuyucularına hatırlatmak gereksiz olabilir, ancak İbn Arabî *Muhammedî* terimini özel ve teknik bir anlamda kullanır. Muhammedî Hz. Muhammed'in yolunu izleyerek O'nda dolayısıyla tüm peygamberlerde var olan bilgilerin kemâlâtının hakikatine ermiş kimsedir. Muhammedî evliyâ diğer, 124.000 peygamberden birinin yolunu takip eden evliyâdan farklıdır. Muhammedîlik ve makamsızlık makamı hakkında bk. William Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, SUNY [State University of New York] Press, Albany 1989, 20. bölüm.

11 *Tahkîk* hakkında bk. William Chittick, *The Self-Disclosure of God (Hakk'ın Tecellîsi)*, SUNY Press, Albany 1998, giriş bölümü.

liklere sahiptir ve bunların hepsiyle zâtını sınırlamaksızın tecellî eder. İnsanoğlu bütün kemâlâtı gerçekleştirecek kabiliyete sahiptir, fakat insanlar - makamsızlık makamına erişenler hariç- sınırlı, kayıtlı ve müstefâd hale getirdikleri sıfatlarla kayıtlıdır. İstidatlarının ihtivâ ettiği sonsuz imkânlar dil, kültür, din, toplum, edebiyat ve bunlara benzeyen unsurlardan oluşan geniş çeşitlilik içinde yansıtılır.

Konevî insanın kemâlini İbn Arabî'den daha açık felsefî bir dille anlatır. O Kur'ân âyetlerine ve Hz. Peygamber'in hadislerine daha az başvurur, âlim ve filozofların soyut dilleriyle İbn Arabî'nin temel konularını açmaya odaklanır. O Makamsızlık Makâmına nâdiren yer verir; İbn Arabî'nin verdiği önemden dolayı onu seçer ve ayırır. Bununla birlikte onun, insanın kemâli konusundaki birçok görüşü genel kanaate önemli ölçüde ışık tutar.¹² İbn Arabî'nin en çok bilinen terimi *ayn-ı sâbiteyi* kullandığı paragraf ise özellikle dikkat çekmektedir.

Hatırlanacağı gibi ayn-ı sâbite bir şeyin hakîkati yani, bir şeyin Allah tarafından bilinen halidir. 'Ayn' kelimesi tıpkı felsefî bir terim olan 'mâhiyet' gibi aslında Tanrı olan *Vücûd* ile tezat halindedir.¹³ *Ayn-ı sâbite*, bizâtihi bir varlığa sahip değildir. Aynlar kendi varlıklarıyla değil ancak ilâhî bilginin objeleri olarak var olur. Analog/kıyas yoluyla, yani zihinlerimizin varlığıyla bizim idealarımız var olur. Tanrı kâinatı, varlığın renklerini *ayn-ı sâbitelere* ihsan ederek yaratır. Aynlar, ma'dum ve Tanrının bilgisine yerleştirilmiş şekilde kalırlar. Ama aynı zamanda mevcut olan aynlar (*a'yân-ı mevcûde*), dünyadaki varlıklar olarak görünür. Ayn-ı sâbite ile *Ayn-ı Mevcûd* arasında ikinciyeye zâhiren bir vücûd ilave olunmaktan başka bir fark yoktur.

Tanrı dışında her şey bir ayn-ı sâbiteye sahiptir. Bu, yalnızca Allah'ın *vücûd* olduğu anlamına gelir. Tanrı haricinde hiçbir şey kendi zâtıyla var olamaz. Bir başka deyişle her şey varlığını tanrının kendisine bağışladığı

12 Konevî'nin eserlerinin çoğuna kısaca bakmak tabirin/ifadenin yalnızca bir kere zikredilmediğini gösterir. "Orada kuşatıcı dışgörünüştün külliyeti vasıtasıyla 'Makamsızlık Makamı'nda gizlenmiş olan kemâlin gizliliği ortaya çıkar/zâhir olur. Bu Zâti Gaybî'den herhangi bir kayıtlama olmamıştır. Orada tasvir, husûsiyet ve isim yoktur." (*Nefâhât*, s. 43) Şu da zikre değer ki Konevî'nin öğrencisi Saidüddin Fergânî bu açıklamaya İbn Fârız'ın Konevî'nin derslerine dayanarak oluşturulmuş olan *Nazmü's- Sülûk*'ü üzerine yaptığı uzun şerhin orijinal Farsça metninde değinmemiştir. Bizim daha sonra belirteceğimiz diğer terimlere ise yer vermiştir. bk. Fergânî, *Meşârikü'd-Darâi*, edit.: S. C. Aştîyânî, Dânişgâh-ı Firdevsî, Meşhed 1357/1978 ; index William Chittick tarafından yapılmıştır.

13 Burada İbn Arabî'nin de *ayn* kelimesini *vücûdla* eşdeğer olarak kullandığını unutmuyorum. Çünkü *vücûd* tüm a'yân ve hakikatleri ihtivâ eden bir ayn ve hakikattir. Dolayısıyla Hakk'tan Tek Ayn (*el-aynu'l-vâhîde*) olarak bahseder. Konuyla ilgili olarak bk. William Chittick, *Self-Disclosure (Hakk'ın Tecellisi)*, "ayn-ı vâhîde" başlığında.

ölçüde kazanır. Oysa Konevî, insan-ı kâmilin ayn-ı sâbitesinin olmadığını söyler. Tanrı dışında her şeyin ayn-ı sâbitesi olmasına rağmen bu nasıl mümkün olmaktadır? Cevap insan-ı kâmilin Tanrının hakîkate ermiş formu olmasında saklıdır. Tanrı ise formu tam olarak insan-ı kâmil olan *mânâ*dır. Bu durumda insan-ı kâmil tanrıdan başka bir şey değildir. O, Makamsızlık Makamında yer aldığı anda varlıkta kayıtlanamaksızın bulunur. İnsan-ı kâmil, ne o, ne de budur. O en derindeki hakîkâtinde husûsî bir şey olmayan *vücûd*dan başka bir şey değildir; dolayısıyla aynı yoktur. Çünkü tanımlamalarla meydana gelen ayn artık *vücûttan* farklılaşmıştır.¹⁴

Bu kemâle erme konusunda Konevî çoğunlukla kişinin ‘soyutlanmayı (*tecerrrüdü*)’ elde etmesi gerektiğini söyler. Bu önemli teknik tabir, hem sûfizm hem de felsefede tartışılmıştır ve birçok farklı tanımı yapılmıştır. Burada tartışmayı anlamak için şunu söyleyebiliriz: Tecerrüd, idrakin tarafsız hale gelmesi ve eşyanın dış görünüşünden anlaşılması eşyanın hakîkatinin a’yân-ı sâbite seviyesinde, yani, Hakk’ın bilgisinde var olduğu şekliyle eş zamanlı olarak müşâhede edilmesi anlamına gelir.

Burada Konevî’nin Makamsızlık Makâmı tanımını vermeyi uygun görüyoruz. Bu bölüm Konevî’nin İlâhî vâridatlarını en ince detayına dek anlattığı *en-Nefahâtü’l-Îlâhiyye/Îlâhî Nefhalar* adlı eserinin sonundan alınmıştır.

“Kâmil insan olmayı tatmak her şeyin her şeyde olduğunu teyid eder. Hiçbir şey, değişmeyeceği bir şeyde aslı sabitliğe sahip değil, aksine her şey herhangi bir şeye dönüşmenin eşiğindedir. Vücûdun/varlığın tamamının durumu budur. Bu sâbit akım, ilk bâtin ve Gaybdan Şehâdet âlemi-ne seferdir. Zâtı sınırsız hale gelen kimseden başkası bu yolculuğu tadamaz ve onun kaynağına ulaşamaz. Sonra sınırlar yani, bağlı olunan nitelikler, mevkîler, sıfatlar, makamlar, sûretler, davranışlar ve inançlar kaldırılır ve kişi bunlardan hiçbiri ile takyîd edilemez. O zâtıyla her şeyde akar; vücûdun da başlangıç ve son olmadan her şeyin realitesinde aktığı gibi...

Bu meşhede/müşâhede Hak bana gösterdiği için bildim ki bu meşhede sahip olanların a’yân-ı sâbitesi ve hakîkati yoktur. Onun sûreti üzere olanın durumu da aynıdır. Bu meşhed sahibi ve onun Rabbi dışındaki kimse-

14 Elbette ortaçağ felsefesinde iyi bilinen, Tanrının mâhiyeti olmadığını vurgulayan buna paralel bir tartışma vardır. Çünkü Tanrı nedir? (*quid est; mâ hüve*) sorusunun “O’dur” dan başka cevabı yoktur. Bu soru bir açıklamayı gerektirir; ancak sınırsız ve bilinemez olması sebebiyle varlık, tanımlanamamaktadır. Tanrı kendi Zâtında kendi dışındaki her şeyin aksine bu veya şu şekilde tarif edilemez. Bu Tanrının mahiyetinin (veya zâtının) Varlığı ile özdeş olmasından kaynaklanmaktadır. Yaratılmış şeyler için ise varlık ve mahiyet birbirinden ayrılmıştır. Bir şeyin ne olduğu daima basittir ve “O nedir?” sorusuna verilen cevapla aynı olur. Bir şeyin var olup olmadığı bir diğer sorudur; verilen cevap ise şartlara göre değişir.

lerin vücûd ile boyanmış a'yân-ı sâbiteleri vardır.

Bunu müşâhede ettiğinde, o şeyi bizâtihi kendisi ile idrak ettiğini de bilirsin.. Bu durumda sen her sıfatın sıfatı ve her zâtın vasfısın. Bir açıdan senin fiilin her fâilin fiili durumundadır. Tüm varlıklar senin zâtının tafsîlidir. Bu makamda sen tüm varlıkların ortak bir ölçüsüsün; onların çokluğunu teke indirir ve onların birliklerini zuhûrlarının farklılığıyla çokluk yaparsın.¹⁵

Konevî'nin çalışmalarını onun kendisinin tercih ettiği Makamsızlık Makamı tanımını bulmak için incelersek, Varlık Dâiresinin (dâire-i vücûdiyye) ortasındaki nokta ya da Tam Merkez (hakku'l-vasat) kavramında karar kılabiliriz.¹⁶ İbn Arabî'nin daire ve merkezlerden bahsettiği doğrudur; ancak bu husûsî açıklamaların onun eserlerinden türediği ya da Makamsızlık Makamının eş anlamlısı olduğu kanaatinde değiliz. Fakat bu ifadeler insanın kemâle erişiminin doğasını tasvir etmenin diğer bir yolunu oluşturur.

Dikkat edilirse Konevî, bir matematik terimi olan ve İslâm felsefesinde sıkça tartışılan *nokta* kelimesini kullanmaktadır. Bir nokta kendi içinde herhangi bir boyuta sahip değildir. Sadece çizgi, yüzey gibi diğer geometrik figürlerle ilişkili olarak anlamlandırılır. Konevî'nin ifade ettiği gibi "nokta, bütün çizgi, yüzey ve dâirelerin kaynağı olmasına rağmen görünmeyen ama idrak edilebilen bir şeydir. Dolayısıyla her şey noktaların birleşmesiyle meydana gelir, fakat onun kendisi zuhûra çıkmaz."¹⁷

İbn Arabî ve diğer müellifler nokta kelimesini, bütün isim ve sıfatların ötesinde olan İlâhî Zâtı kastederek kullanırlar. İlâhî isim ve sıfatlar, mahlûkat ile Zât birlikte değerlendirildiğinde anlaşılabilen nispetlerdir. Geometrik nokta, Zâtı ya da Sınırsız Varlığı temsil eder. Noktadan meydana gelen daire de tüm varlıkları, yani, Varlıktan zuhûr eden her şeyi temsil eder.

Hatırlamalıyız ki, *vücûd* yalnızca varlık ve var olma anlamına gelmez; aynı zamanda 'mevcut olma' anlamına da gelir. Dâire sadece kâinatın varlığını değil aynı zamanda şuur ve tüm eşyaya sirayet eden mevcûdiyeti de temsil eder. Konevî, *vücûd*un merkezindeki noktadan bahsederken sadece varlığın merkezindeki noktayı değil, aynı zamanda şuur ve bilincin merke-

15 *Nefahât*, s. 263-6.

16 İbn Arabî tarafından nadiren kullanılan *Hakk/doğru*, tam kelimesi, hakikat/gerçeklik ile aynı kökten türemiştir. 'Doğru şekilde' anlamında birbirinin yerine kullanılır. Müstakil olarak ise bir şeyin ortası anlamında kullanılır. Konevî ve Fergâni *hakku'l-vasat/tam orta* ya da dairenin tam merkezi terimini sıklıkla kullanırlar.

17 Sadreddin Konevî, *İcâzü'l-Beyân fi Te'vîli Ümmi'l-Kur'ân*, Osmania Oriental Publication Bureau, Haydarabad-Dekkan 1949, s. 93; ayrıca A. Ahmet Atâ'nın editörlüğünde *et-Tefsîru's-Sûfi li'l-Kur'ân* olarak da basılmıştır. (Dâru'l-Kütübü'l-Hadîse, Kahire 1969 s. 200.)

zindeki noktayı da kasteder. Tam ortada yer alan kâmil insan her şeyi bilir, hem zâhir olur hem bâtın. Konevî şöyle der:

Bilmelisin ki en kâmil ve tam ilim Hakk'ın ilmine benzer. Bu ancak zâtı her türlü sıfat ve nakıştan temizlenmiş, bütün vücûd ve mertebeleri, her türlü rûhânî, manevî, misâlî, duygusal, nisbî kemâllerin tâbî olduğu i'tidalleri ihtivâ eden hakîkî i'tidâlin ve dereceleri câmî olan En Büyük Noktanın merkezinde istikrar kazanmış, karar kılmış kimseler için hâsıl olabilir. Bu kimse ilâhî mutlak kemâli ve daha önce bahsettiğimiz gibi bütün taayyünlerin kaynağı olan taayyün-i evvelin¹⁸ hakîkatine ulaşır. Öyle ki onun zâtı Hak veya halktan her bir şey için ayna olur. Merkezde olan her şey onun içine nakşedilir. Her şey onun nefsinde nasılsa aynen öylece onun aynalığında taayyün eder.¹⁹

Tahkîk (Vahdet-i vücûd) ekolüne göre insan varlığının amacı insanın içinde yarattığı ilâhî formu elde etmek ya da tüm tahsis eden ve kısıtlayan sıfatlardan uzak bir şekilde Makamsızlık Makâmını gerçekleştirmektir. Sâlikler, ilâhî Zât olan hakîkatın merkezi dışında herhangi bir şeye yönelmekten kaçınmalıdırlar. Ayrıca kendilerini tüm niteliklerden, bağlardan, sınırlardan ve kısıtlamalardan kurtarmalı ve Mutlak Vücûd ile kâim olmalıdırlar. Bu, takip edilecek en zor yoldur ve bu yolda seyredenler her aşamada insanın her şeyi câmî olması hakîkatine mâtuf olan çeşitli tehlike ve engellerle karşılaşacaktır.²⁰

Hakk'ın varlığının bir formu olarak insanlar, Hakk'ı tüm sıfatlarıyla birlikte sever. İnsan tüm ilâhî isimleri ihtivâ eden bir isim formunda yaratılmıştır. Dolayısıyla o her ilâhî ismin kuludur ve her ilâhî isim onun rabbi-

18 *Taayyün*, Konevî'nin İbn Arabî takipçileri arasında yaydığı birçok teknik tabirden biridir. İbn Arabî bu kelimeyi herhangi özel ve teknik bir anlamda kullanmaz. İstîlâhî mânâsı ise 'olmak' ya da bir ayn, yani diğer hakikatlerden farklı bir hakikat olmaktır. Taayyün-i Evvel tüm isim ve sıfatları ihtivâ eden, tüm a'yânı ve mahlûkatı zuhûra çıkaran bizim bildiğimiz anlamda Tanrı/Allah'tır. Taayyün-i evvelin üzerinde ise mutlak *vücûd* ve Hakk'ın zâtı olan "taayyünsüzlük" (*lâ taayyün*) mertebesi vardır.

19 *Nefahât*, s. 135-6.

20 Bu cem'iyetinden dolayı, insanın zâtı her şeyi yansıtan bir aynadır. İnsanın kemâle ermesi konusunda Konevî "Aynana hangi görüntünün düşeceği sâbit değildir. Çünkü senin hakîkatin eşyanın dairesinin merkezidir. Dolayısıyla onlar senin hakîkatinin etrafında dönmektedirler. Bu hakîkat bir 'parşömen' üzerindeki küre gibi yuvarlak bir aynadır. Bu ayna kuşatıcı, açılmış, dönen, dâirevî ve tüm eşyâyı ihtivâ eder mahiyettedir. Şeylerin/eşyanın ilişkisi tıpkı dâirenin çevresi üzerindeki noktaların bu daireyi meydana getiren noktalarla ilişkisi gibidir." der. (Sadredin Konevî, *Miftâhu'l-Gayb*, tahk.: Muhammed Hâcevî, İntişârât-ı Mevlâ, Tahran 1374/1995, s.139). "Parşömen" ve "açılmış" kelimeleri Kur'ân-ı Kerîm'in "*Ve yayılmış bir varakta*" (Tûr, 52/3) âyetinden iktibas edilmektedir. İbn Arabî'nin kelimeleri ile kıyaslandığında: "Tüm Kozmoz, açılmış bir parşömen üzerine yazılmış bir kitaptır. (Tûr, 52/2-3) Ve o, *vücûttur*." İbn Arabî, *Futûhât-ı Mekkiyye*, Kahire 1911, c. 3, s. 455, satır 21.

dir. Yarattılmış her şey bir ya da daha fazla ismi yansıtır. Bundan dolayıdır ki mahlûkat Rablerini ızhâr ettikleri ölçüde insanları kendilerine çekerler. İnsan her bir rabbe/ilâhî isme nispeti ölçüsünde bir kulluk sıfatına mâliktir. Bundan kurtulmanın anahtarı ise sınırsız vücûd ya da İlâhî Zât olan Rablerin Rabbinden başka husûsî bir rab/isim tarafından cezbedilmekten kaçınmaktır. Konevî'nin aşağıdaki pasajda tartıştığı da budur. Pasaj, Konevî'nin en uzun kitabı ve bir Fâtiha Sûresi tefsiri olan *İ'câzü'l-Beyân*'dan alınmıştır.

Ey kardeşim! Cezbeler ve çağrılar, muhabbet diliyle, her yönden ve taraftan insanı çekerler, bunun nedeni, insanın her şeyin sevgilisi olmasıdır, ayrıca her şeyin kendisiyle boyanmış olduğu rubûbiyet hükmü açısından da, insanı davet ederler.

Dâiyeler/dürtü, cezbe ve münâsebetlere göre, icâbet ve karşılık vermek için ortaya çıkar. İnsan sevdiği ve meylettiği şeyin kuludur.

Her makam, hal ve diğer şeylerde i'tidâl, orta yoldur, i'tidâlden meyleden kişi, sapıtır/inhirâf. Bütünü veya çoğu yönüyle azlığa meyleden kimse, i'tidâlden uzaklaşır.

İnsanın içinde bulunduğu veya uğradığı merkezinde "heyûlânî" vasıflı olarak sebat ettiği bütün makamların dâiresinin tarafları onun hakkında eşit ise, o kimse kendi makamında hükümlerin ve şekillerin bağlarından kurtulmuştur. Her cezbe ve çağrıya layıkıyla muamele eder. O kendisinden zâhir olan diğer kısımlar ile hiçbir vasıf, belirli bir hal, hüküm veya isim olmaksızın asıl mutlaklığı ve basitliği üzere bâkîdir.²¹

Aynı kitaptan alınan bir diğer pasaj, insanın sınırsız ve her şeyi câmî olan hakîkati ile sosyal hayattaki normal durumunu birbiriyle karşılaştırmaktadır. İkinci halde yani normal insan halinde insanlar fizikî, hayâlî ve ruhsal varlıklar tarafından etkilenirler. Bunların tamamı onların a'yân-ı sâbiteleri için bir zuhûr yeri ve Rablerin/ilâhî isimlerin tecellî mahallidir.

İnsan ilâhî ve kevnî mertebeler arasında bir berzah, bu ikisini ve içerdikleri şeyleri birleştiren nüshadır. Binâenaleyh hiçbir şey yoktur ki insanın mertebesinde resmedilmiş olmasın. İnsanın mertebesi, her şeyi kendisinde birleştirmesinden/cem' ibârettir. İnsanın varlık nüshasının kapsadığı ve bütün vakitlerde, neş'etlerde, mevtünlerde ve hallerde mertebesinin içermiş olduğu şey, kendisi ile bu hal veya vakit veya neş'et veya mevtün ve ehli arasındaki münâsebetin çağrıştırdığı şeylerden ibarettir. Nitekim âleme taalluk nispeti ve âlemin ona taalluku açısından Hakk'ın âdeti de böy-

21 *İ'câzü'l-Beyân*, s. 298-9; *Tefsîr*, s. 417. Krş. Ekrem Demirli, *Fâtiha Suresi Tefsiri*, İz Yay., İstanbul 2002, s. 369. *İ'câzü'l-Beyân*'ın Arapça matbû metni elimizde olmadığı için bu kitaptan alınan pasajların çevirisinde Türkçe tercümesinden istifade ettik.

ledir.

Şu halde cüz'î sıfatların kayıtları bağından ve kevnî hükümlerden kurtulmadıkça insanın idraki, zikredilen şekilde kendisine hâkim olan cüz'î sifata göre mukayyet olur. Bu idrak ile o, ancak kendisine benzer ve bunun ihâtası altında olan şeyleri idrak edebilir. Bunun dışındaki şeyleri idraki ise mümkün değildir.

İnsan kayıt ve meyil hükümlerinden cüz'î saptırıcı/inhirâfî cezbelere kurtulup, işâret olunan orta ve birleştirici/vasatî ve cem'îmakama ulaştığında -ki bu, küllî benzerlik/müsâmet noktası ve mânevî, rûhânî, misâlî ve hissî olmak üzere bütün 'îtidâl mertebelerini birleştiren dâirenin merkezidir- ve açıkladığım halle vasıflandığında, berzah mertebesine ait "muhâzât" makamında iki makam /ilâhî ve kevnî adına kaim olur. Böylelikle zâtıyla her iki mertebeye -noktanın çevrenin her bir parçası karşısındaki konumu gibi- yüz yüze/muvâcehe hale gelir; bütün bunların bir nüshası olduğu için kendisinde onlardan bulunan şeyler sayesinde ilâhî kevnî hakikatlerin her birisine mukabil olur.

Böylece insan, kendi varlık nüshasının her bir ferdiyle, her iki mertebede o ferdin mukabili olan hakîkati idrâk eder, böylelikle de eşyânın hakîkatleri, asılları ve ilkelerine dair ilmi elde eder. Çünkü o bütün bunları tecrid makamlarında idrak etmişti.²²

İnsanoğlu varlık dâiresinin merkezine ulaştığında eşyayı hakîkatte olduğu gibi, kendi bağımsız mertebelerinde ve Tanrı tarafından bilindiği şekliyle idrak eder. Bu noktaya ulaşamayanlar ise kendi sınırları dahilinde algırlarlar. İbn Arabî'nin söylediği gibi onlar, kendi elleriyle şekil verdikleri İlahlarına dua ederler. *en-Nefahâtü'l-İlâhiyye*'deki bir diğer bölümde Konevî, tüm eşyânın merkezî noktada elde edilen görünümünü anlatır ve bunu, bu kemâle ulaşamayanların sınırlı bakış açılarıyla kıyaslar:

Gördüm ki bu mukabele noktasının dışında kalan kimsenin ilminin bu noktaya sâbitlenmiş olan kimsenin ilmine nispeti bu ilmin sıhhatli olup olmaması açısından o hariçte kalan kimsenin o noktadan sapması ölçüsündedir. Bazılarının ki yakın; bazılarının ki uzaktır.

Bu noktada sabit ve bu noktanın özelliklerine sahip olan kimse Hakk'ın en genel, en şâmil ve en kâmil ölçüsüdür. Bu yalnızca ilimde değil aynı zamanda güzellik, çirkinlik, Hakk'a yakınlık, O'ndan uzaklık, benzerlik, zıtlık, gazap, rıza, muhalefet, muvâfakat, kaybetmek, kazanmak, şakâvet, saâdet ve diğer küllî-cüzî, kevnî-ilâhî makam ve sıfatlarda da geçerlidir.²³

22 *İcâzü'l-Beyân*, s. 43-4; Tefsîr, s. 145-6. Krş. Ekrem Demirli, *Fâtîha Sûresi Tefsîri*, s. 79.

23 *Nefahât*, s. 23.

Konevî Fâtiha Tefsîri'nde insanın kendi kaderinde belirleyici faktör olarak bu merkezî nokta ile ilişkisini anlatır. İnsanın varlığın mükemmel formunu ve makamsızlık makamı olan Tam Ortaya erişmesinin ölçüsü, onun ölümden sonra ulaşacağı mertebeyi belirler. Konevî şöyle yazar:

Ehadiyyet-i cem makâmındaki kemâl noktası olan bu merkezden sapan kimseye gelince: bu kişinin leh ve aleyhindeki hüküm, mertebesinin bu noktaya olan yakınlığına ve uzaklığına göre değişir. Bazılarının mertebesi, bu noktaya yakın, bazılarının ki ise daha yakındır. Bazılarının mertebesi bu noktadan uzak, bazılarının ki daha uzaktır. Şeytanlara ait olan "tam sapma" ile isimlere ait ve kemal özelliğindeki bu ilâhî i'tidâl arasında saadet ve şakâvet mensuplarının mertebeleri belirlenir.²⁴

Fâtiha Tefsirinden bir diğer paragrafta Konevî insanoğlunun diğer tüm mahlûkattan kesinlikle farklı olduğunu açıklar. Çünkü diğer yaratılmışların ait oldukları husûsî bir makam bulunmamaktadır. Konevî, burada İbn Arabî'nin sık sık aynı konuda yer verdiği Kur'ân âyetini delil gösterir. Konevî, merkezden ayrılmanın insanların Tanrıdan daha düşük şeylere bağlanıp ibadet etmeleri sebebiyle meydana geldiğini söyleyerek sözlerine devam eder. Bu ise binlerce ilâhî isimden biri tarafından belirlenmiş sınırlı bir makamdır.

İnsan melekler veya tabî cisimler gibi herhangi bir makamla sınırlandırılmamıştır. Bu duruma Allah (meleklerin sözlerini nakleden) şu sözleriyle îmâda bulunmuştur. "Bizden her birimizin belli bir makamı vardır."²⁵ Tabî varlıkların sınırlandırılması gibi bir sınırlandırmaya tâbî olmamışlardır. İlâhî haberler, münezzel/ilâhî dinler (şeriatler) ve diğer bilgi kaynaklarının diliyle bu durumu bildirmişlerdir.

Hakîkî insan kendini, makamların esaretinden kurtardığı zaman, yükselir ve kâmil vasatî i'tidâl aracılığı ile iki kenarın çekimlerinin hükümlerinden ve saptamalardan bağımsız olduğu zât mertebesine teslim edilir. Sonra Ehadiyyetü'l-cem mertebesi ve evvelik-âhirlilik, cem ve tafsil ile nitelenmiş olan Zât Hazretine yönelir.

Ancak kişi bu bahsi geçen merkezden cezbe ve kendisine baskın gelen bir karşılıklı ilişkiye kapılarak başka bir yöne meylerse, bazı isim ve mertebelerin hükümlerinin kendisine hâkim olmasıyla sapsa, bu galip olan ismin daire sine yerleşir ve ona bağlı hale gelir, ona intisap eder. Hakk'a da bu isim mertebesi açısından kulluk eder ve dayanır. Onu geçmediği sürece, bu isim o in-

24 *İ'câz*, s. 300; *Tefsir*, s. 418. Krş. Ekrem Demirli, *Fâtiha Suresi Tefsiri*, s. 372.

25 *Saffât*, 37/164.

sanın nihâî hedefi, arzusunun zirvesi kendi makam ve hâli yönünden kiblesi haline gelir.²⁶

Sonuç olarak bu düşünce ekolünün günümüzde bize öğretebilecekleri hakkında şunları söylemek istiyorum: İbn Arabî'nin, Konevî'nin (ve diğer birçok gelenekten gelen modern çağ öncesi pek çok yazarın) eserleri, insan sorumluluğuna yükseltme bâbindan bizi varlığın birliğini (vahdet-i vücûd) görmeye davet eder. Onların bize söylediği insânî görevimizin, uğruna yaratıldığımız kemâlâtı gerçekleştirmek olduğudur ki, bu da Hakk'ın rehberliğini izlemeye bağlıdır. İncil'in de "Onların babası cennette kâmindir." şeklinde ifade ettiği insanoğlunun mükemmel olması gerektiği anlayışı bizim kendi kültürümüz tarafından dışlanmıştır. Ancak dünyanın son bir ya da iki asır boyunca gittiği yöne bakılırsa bu, onu (İncil'in sözünü) bertaraf etmek için bir sebep değildir.

İnsanın kâinatta kendine mahsus rolünün İlahî Zâtı evrensel ve küllî bir tarzda zuhûr ettirmek olduğu anlaşılınca, modern düşünce akımlarının insanları merkezî noktadan mümkün olduğunca uzakta tutacak şekilde belirlendiği kolayca görülür. Bu durumda bilimin, teknolojinin ve modern ilim dallarının (bunu kesinlikle politik bir söylem olarak söylemiyorum) insan doğasını görmezden gelmesinin etkisi vardır. Bilginin modern formu insan nefsinin biyoloji, nöropsikoloji, genetik, antropoloji, psikoloji, tarih, ekonomi gibi dar alanlara odaklanmış disiplinlerin terimleriyle tanımlayarak sahteleştirilmekte, aslından uzaklaştırmaktadır. Modern entelektüel akımlar, medya ve popüler kültür insanları sınırlı makama ait olan yanlış düşünceden rahatsız olmama (hatta bununla yetinme) noktasına getirmiştir. İnsanlar gerçek insan mertebesinin o sınırsız bakışını kaybeder kaybetmez, kemâlâtı gerçekleştirmek şöyle dursun onun hakkında düşünme potansiyelini de kaybetmiştir. Modern bilgi bize kim olduğumuzu değil; kim olmadığımızı söyler. Oysa yalnızca Makamsızlık Makamında temellenmiş bir bakış açısı merkezî noktanın yolunu gösterebilir.

26 *İcâz*, s. 270-71; *Tefsir*, s. 386-7.