

DİN & FELSEFE

A R A Ş T I R M A L A R I

Religion and Philosophical Research

E-ISSN: 2667-6583

Haziran | June 2022

Cilt | Volume: 5- Sayı | Number: 1

ÖZNEL TANRI TASAVVURLARININ KAYNAĞI OLARAK SÂBİT AYNLAR: İSTİDAT VE İLÂHÎ İSİMLER BAĞINTISI ÜZERİNE METAPSIKOLOJİK BİR İNCELEME

Al-A'yân Al-Thâbitah As The Source of Subjective
Conception of God: A Metapsychological Investigation On
The Relationship Between Disposition/Talent and Divine
Names

Numan RAKİPOĞLU, Dr. Öğretim Üyesi

Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi | Kırşehir Ahi Evran University, Faculty of Islamic Sciences

numanrakipoglu@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-6533-0049>

Makale Türü | Type of Article: Araştırma Makalesi | Research Article

Başyuru Tarihi | Date Received: 20.11.2021

Kabul Tarihi | Date Accepted: 07.06.2022

Atıf | Cite As

RAKİPOĞLU, N. "Öznel Tanrı Tasavvurlarının Kaynağı Olarak Sâbit Aynlar: İstidat ve İlâhî İsimler Bağıntısı Üzerine Metapsikolojik Bir İnceleme". *Din ve Felsefe Araştırmaları* 5/1 (Haziran 2022): 5-36.

İntihal | Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Etik Beyanı | Ethical Statement

Bu makalenin yazarı/yazarları, hakemleri ve dergi editör grubu Din ve Felsefe Araştırmaları dergisinin Etik Kurallarına uydıklarını kabul eder.

The author/authors, referees, and journal editorial group acknowledge that they adhere to the Code of Ethics for the journal of Religion and Philosophical Research.

ÖZNEL TANRI TASAVVURLARININ KAYNAĞI OLARAK SÂBİT AYNLAR: İSTİDAT VE İLÂHÎ İSİMLER BAĞINTISI ÜZERİNE METAPSİKOLOJİK BİR İNCELEME*

Numan RAKİPOĞLU

ÖZ

İbnü'l-Arabî okulunda sâbit aynlar öğretisi çok temel iki problematik içermektedir. İlk olarak Platon'daki eidê ya da Philo'daki arkhetupa kavramlarında görüleceği gibi, sâbit aynlar objektif dışsal varoluşun ontolojik kökenine işaret etmesi bakımından “varlık (to on)” ve “oluş (genesis)” arasındaki problematik ilişkinin çıkış noktasını imler. İkinci olarak da sâbit aynlar doğrudan doğruya her bir ferdin istidadına, özel rabbine, ilâhî isimlere ve dikey kimliğinin kökenine işaret etmesi bakımından Tanrı ve insan arasındaki problematik irtibatın kendine özgü gerçekleşme biçimlerindeki farklılığının kaynağını imlemektedir. Bu makalede ağırlıklı olarak ikinci problematik üzerinde durulacaktır. Bu problematik her bir ferdin sâbit aynların hakikati dolayısıyla öznel Tanrı tasavvuruna ulaşması gerektiği sonucuna ulaşır. Bu itibarla her fert aynı insanlık türüne (nev/eidos) mensup olmasına karşın tür fertlerinin her birini diğerinin mekanik bir tekrarı olmaktan alıkoyan, fertleri nitelik/sıfat bakımından biricik ve kendine özgü kılan şey, birbirleriyle sıkı bir şekilde irtibatlı olan, sâbit aynlar, istidat, ilâhî isimler, dikey kimlik ve özel yöndür.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, İbnü'l-Arabî, Sâbit Ayn, İlâhî İsimler, İstidat, Kimlik.

ABSTRACT

Al-A'yân Al-Thâbitah As The Source of Subjective Conception of God: A Metapsychological Investigation On The Relationship Between Disposition/Talent and Divine Names

In Ibn-al-Arabî's school, the doctrine of “al-a'yân al-thâbitah” includes two basic problematics. Firstly, al-a'yân al-thâbitah, in so far as it points to the ontological origin of objective external existence -as can be seen in Plato's eidê and also in Philo's arkhetupa- refers to the starting point of the problematic relationship between ‘being’ (to on) and ‘becoming’ (genesis). Secondly, al-a'yân al-thâbitah, in so far as it points directly to each individual's ability/disposition/talent (isti'dâd), to the special Lord, to the Divine Names, and the origin (al-ayn) of his/her vertical

*Bu makale, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Bölümü Doktora Programı çerçevesinde Prof. Dr. M. Cüneyt Kaya danışmanlığında hazırladığım “İbnü'l-Arabî'de Öznel Tanrı Tasavvuru: İnanılan İlâh Öğretisi ve Vahdet-i Vücûd Teorisindeki Konumu” başlıklı doktora tezimin ikinci bölümünde sâbit aynlara ilişkin araştırmalarımın metapsikoloji ve muhtelif bağlamlarda genişletmemle ortaya çıkmıştır.

identity, refers to the source of difference in the specific realization of the problematic connection between God and man. We are going to be focus predominantly on the second aspect of the problematic in this article. It leads to the conclusion that each individual has to reach a subjective conception of God because of the reality of al-a'yân al-thâbitah. In this respect, although each individual belongs to the same species (eidos), what prevents members of the species from being a mechanical repetition of the other and also makes individuals unique and authentic in terms of quality/attribute is special direction, vertical identity, the Divine Names, al-a'yân al-thâbitah, all of which are closely related to each other.

Keywords: Tasawwuf, Ibn-al Arabî, Al-A'yân Al-Thâbitah, Divine Names, Disposition/Talent, Identity.

GİRİŞ

Vahiy dilinde Tanrı övgüyü (*el-hamd*) kendine has kılarken kendini sadece tek bir âlemin rabbi olmakla nitelemeyiz, tam tersine, âlemleri çoğul bir tarzda zikreder ve övgüyü yalnızca *âlemlerin* Rabbine özgü kılar. Ancak övgünün tek bir âlemin tek bir rabbine dönük olmayıp özellikle âlemlerin rabbine dönük olmasını nasıl anlamak lazım gelir? Her şeyden önce, vahiy dilinde rab sadece *âlemler* ile bir izâfet ilişkisi içinde zikredilmekle sınırlandırılmış değildir. Bu noktada rabliğin (rubûbiyet) olabilecek en geniş anlamıyla evrendeki farklı varlık alanlarıyla açık bir izafet ilişkisi içerisinde olmayı gerektiren bir şey olduğunu tespit etmemiz gerekir. Bir diğer anlatımla rablik âlemdeki tek tek her bir nokta ile sıkı bir irtibat halinde olmayı gerektirmektedir. Nitekim vahiy diline yöneldiğimizde ve rabliğin *neler* ve *kimler* ile irtibat halinde olabileceğini/olduğunu araştırdığımızda alabildiğine geniş bir muhatap silsilesiyle karşılaşırız. Buna göre rabliğin etki alanı tek bir insan ferdinden (benim rabbim) tüm insanlara (insanların rabbi), iki peygamberden (Mûsâ ve Hârûn) yönlere (Doğu/lar ve Batı/lar, İki Doğu ve İki Batı), yeryüzünden göklere ve arasındakilere, felaktan arşa ve bilinir-bilinmez tüm âlemlere uzanmaktadır.¹

Kolayca görüleceği üzere vahiy dilinde rab kendini insanlar, özel yıldız adı, yeryüzü, gökyüzü, arş, peygamber adları, yön adları, “benim”, “sizin” gibi aitlik zamirleri ile belirli bir izafet ilişkisi içerisinde olduğunu gösterir surette beyan etmektedir. Bu demek oluyor ki -vahiy diline göre- rabbın âlemler içerisinde ilişkili

¹ Bu durumu Kur'an'da rab kelimesinin geçtiği pek çok ayette gözlemlemek mümkündür. Örneğin “Allah bizim de rabbimizdir, sizin de/Allahu rabbunâ ve rabbukum (eş-Şûrâ 42/15), “Mûsâ ve Hârûn'un rabbi/ Rabbi Mûsâ ve Hârûn” (el-A'râf 7/122) ve (eş-Şuarâ 26/48), “Hârûn ve Mûsâ'nın rabbi/Rabbi Hârûne ve Mûsâ” (Tâhâ 20/70), “İnsanların rabbi/rabbi'n-nâs (en-Nâs 114/1). “Sizlerin rabbi ve evvelki atalarınızın/babalarınızın da rabbi/ Rabbukum ve rabbu âbâikumu'l-evveliyîn” (eş-Şuarâ 26/26), “O bizim rabbimizdir, sizin de/Ve hüve rabbunâ ve rabbukum” (el-Bakara 2/139), “Senin rabbın, izzet sahibi rabbın/ Rabbike rabbi'l-izzeti” (es-Sâffât 37/180). “Benim rabbim ve sizlerin rabbi/Rabbî ve rabbukum” (Hûd 11/56), “Göklerin, yerin ve ikisi arasındakilerin rabbi ve doğuların rabbi/Rabbu's-semâvâti ve'l-ardi ve mâ beynehuma ve rabbu'l-meşârik” (es-Sâffât 37/5), “İki doğunun ve iki batının rabbi/ Rabbu'l-maşrikayni ve rabbu'l-mağribeyn” (er-Rahmân 55/17). “Doğuların ve batıların rabbi/ Rabbi'l-meşârikî ve'l meğârib” (el-Meâric 70/40), “Arş'ın rabbi/Rabbi'l-Arşî” (ez-Zuhuf 43/82), “Şi'râ yıldızının rabbi/Rabbu's-şi'râ” (en-Necm 53/49), “Felak'ın rabbi/Rabbi'l felak (el-Felak 113/1), “Âlemlerin rabbi/rabbi'l-âlemiyn (es-Sâffât 37/182).

olmadığı bir şey yoktur; her şey kendi doğasına özgü bir tarzda rab ile bir yönden irtibat halindedir. Dilbilimsel açıdan bakıldığında da bu irtibat zorunludur çünkü rab olmak, semantik olarak “bir şeyin rabbi olmak”tır ve rabbin söz konusu olduğu yerde bir merbûbun da -yani rabbin rabliğini sergilediği bir şeyin- olması gerekir. Merbûbsuz bir rab bir yerde sevgilisiz bir âşık ya da kölesiz bir efendi gibi bir anlam ifade ederdi. Ancak hiçbir sevgilisi olmayan bir âşık âşık adını hak edemeyeceği gibi, hiçbir kölesi (*abd*) olmayan bir efendiye (*rabb*) de gerçek anlamda efendi denemez. O halde rabliği ve merbûbiyeti, âşıklığı ve mâşukluğu, ilâhlığı ve me'lûhluğu birbirinden tümüyle bağımsız ve hiçbir etkileşim içermeyen mutlak ayrıık şeyler olarak görmek doğru olmayacaktır.

İşte İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) “özel rab” (*rabb-i hâs*) ve “özel yön” (*vech-i hâs*) kavramsallaştırmasıyla her bir ferdin ve şeyin, yani merbûbun, rabbi ile kendine özgü olarak gerçekleşen ve başka bir fert ve şey için aynısı olmayan sayısız irtibat biçimlerine gönderimde bulunmaktadır. Kul ve rab veya insan ve Tanrı arasındaki bu irtibat biçimlerinin her bir fert bakımından kendine özgü formlar içinde gerçekleşiyor olması ise, istidatların/yeteneklerin ve insanın özel rabbini tanımlayan ilâhî isimlerin kendi içinde niteliksel olarak farklılaşmasıyla açıklanmaktadır. İbnü'l-Arabî'de karşılaştığımız bu özel rab ve bazen çoğul olarak *özel rabler* kavramsallaştırması *analitik* olarak niteleyemeyeceğimiz ancak *holografik* olarak nitelendirebileceğimiz bütünsel bir bakış açısıyla ele alınmaktadır. Bu nokta İbnü'l-Arabî'deki “özel rabler” kavramsallaştırmasında içkin görelî çokluğun “varlığın birliği” teorisine veya birleme (tevhid) öğretisine aykırı olmadığını anlamamızda bize yardımcı olabilir. Daha sonra detaylandıracağımız üzere, İbnü'l-Arabî'nin “ilâhî isimlerin birbiriyle isimlendiği” görüşünü benimsediğini dikkate aldığımızda, özel rabler arasındaki farklılıkları, hatta zıtlıkları mutlak olarak görmediğini peşinen belirtmememiz yararlı olabilir. Burada varlığın birliği teorisinin başlı başına holografik bir karakter sergilediğine² ve öğretinin onto-epistemolojik merkezinde “sâbit aynlar” (a'yân-ı sâbite) ve “inanılan ilâh” (ilâh-ı mu'tekad) öğretisinin³ bulunduğu ayrıca dikkat çekmemiz gerekir.

Platon felsefesindeki *eidê* ve *paradeigma*, Aristoteles metafiziğindeki *ousia*, Philo Judaeus'taki *arkhetupa* gibi Antik felsefenin en köklü ve vazgeçilmez önemdeki kavramları, sâbit aynların felsefe tarihindeki izdüşümlerinden ibarettir. Bu kavramlar, en temelde, varoluşta (*existence*) ortaya çıkan şeylerin varlıktaki (*vücûd/being*) değişmez ilk örneklerini, asıllarını, ezeli özlerini, kaynaklarını; tek kelimeyle söylenirse, eşyanın ezeli ve sâbit hakikatlerini (ayn-ı sâbitelerini) dile getirmektedir. İbnü'l-Arabî ekolü açısından sâbit aynlar, ontolojik açıdan, varlık ve oluş arasında *köprü* vazifesi gören bir konumu tanımlar. Bir ucu varlığa, bir ucu oluşa uzanan sâbit aynlar, İbnü'l-Arabî'de, bir yönü itibariyle, oluş (*genesis/kevn*)

² Holografik kavramı ile parçasında (cüz) bütünü (küll/whole) niteliklerini yansıtan yapıyı kastediyoruz.

³ İnanılan ilâh (ilâh-ı mu'tekad) hakkında yapılan öncü bir çalışmayı zikretmemiz yerinde olacaktır: Ekrem Demirli, “Mesnevî'yi Fusûsu'l-Hikem'e Göre Yorumlamak: 'İlâh-ı Mu'tekad' ve Mevlânâ'nın Mesnevî'sinden Hikâyeler”, Tasavvuf İlimi ve Akademik Araştırma Dergisi 6/14 (2005), 347-364.

probleminin anlaşılması ve çözümlenmesi çerçevesinde, şeylerin objektif dışsal varoluşunun kaynağı (*ayn*) olarak dikkate alınır. Bu ise sadece nesnel, dışsal varoluşların kökeni, kısaca, oluş problemi bağlamında sâbit aynların ontolojik bağlamda gördüğü işlevi tanımlar. Ancak bir diğer problematik yön daha vardır ki bu, başlığımızda da işaret olunduğu üzere, sâbit aynların aynı zamanda fertlerin öznel tanrı tasavvurlarının kaynağını ifade ediyor olmasıyla ilgilidir. Bu itibarla, bu makalede ele alacağımız temel problemler; (i) sâbit aynların fertlerin birbirinden niteliksel olarak farklılaşmasında nasıl bir rol oynadığı, (ii) sâbit aynların istidat ve ilâhî isimlerle olan ilgisinin ne olduğu, (iii) ferdin dikey kimliğinin ve kişiliğinin sâbit aynıyla bağıntısı olarak sıralanır.

Farklı din veya mezheplere inananlar şöyle dursun, nasıl oluyor da aynı Tanrı'ya, aynı dine, aynı dinin aynı akîde sistemine, hatta aynı aynı akîde sisteminin aynı koluna mensup olan iki kişi bile birbirinin tıpatıp aynı Tanrı tasavvuruna sahip olmuyor? Tanrı'ya ilişkin inançların, algıların farklılaşmasının ve her bir ferdin diğerinden farklı bir Tanrı tasavvuruna, anlayışına veya müşahedesine ulaşmasının altında yatan temel neden nedir? Tanrı “bir ve aynı” olduğu halde ve dahi herkes “kendini” (*aynını*) gördüğü halde, Tanrı'ya inanan sayısız özne nasıl oluyor da birbirinin aynı tek bir tasavvura, tecellîye şâhit olmuyor? İbnü'l-Arabî okulunda bu sorular ve anılan problemler temel olarak “varlığın birliği” teorisi ve “inanılan ilah” öğretisi çerçevesinde ve her bir ferdin sâbit aynının hakikati ile irtibatlı olan “istidat”, “dikey kimlik”, “ilâhî isimler”, “özel rab” merkezinde öznel bir Tanrı tasavvuruna ulaşması bağlamında *saf metafizik* açıdan ele alınıp çözümlenmektedir. Bu saf metafizik bağlamın dış deney ve dış gözlem alanına girmesi ve her bir fert için geçerli olabilecek şekilde istikrarlı veya birbirini tekrar eden bir neden-sonuç/nedensellik ilişkisi üzerinden yorumlanması mümkün görünmemektedir ki bu itibarla bu çalışmaya *metapsikolojik bir inceleme* adını vermeyi uygun bulduk. Bu adlandırmayı tercih etmemizin iki nedeni vardır. Birincisi bu çalışmada metodik açıdan modern psikolojide kökleşmiş olan bir özne-nesne ayrımından -ya da bir başka açıdan ayn-gayr ayrımından- hareket etmediğimizi, “birleme (tevhid) diyalektiği” adını verdiğimiz bir metodu benimsediğimizi vurgulamaktır. İkincisi, mekanist, dualist bir nedensellik anlayışı çerçevesinde yorumlama teşebbüsünün İbnü'l-Arabî'nin öğretilerini anlamlandırmada olumlu bir katkı sağlamasının olanaklı olmadığını öne sürüyor oluşumuzdur. Bu çalışmada mezkur öğretinin ontolojik boyutunu değil metapsikolojik boyutunu, yani sâbit aynların insanın istidadı, ezeli yazgısı, özel yönü, özel rabbi ve ilâhî isimler ile irtibatlı olan boyutlarını aydınlatma çabası içerisinde olacağız.⁴

⁴ Bu çalışmada Arapça'dan ya da İngilizce'den yaptığımız çevirilerdeki tüm köşeli parantezler tarafımızca konulmuştur, kavisli parantezler ise metinlere ilgili yazarlarca konulmuştur.

1. NİTELİKSEL FARKLILAŞMANIN KAYNAĞI OLARAK SÂBİT AYNLAR: İSTİDAT VE İLÂHİ İSİMLER

İstidat kavramı İbnü'l-Arabî açısından insanın istek, çaba ve gayreti sonucu sonradan *kazandığı a posteriori* özellikler, nitelikler veya donanımlar olarak anlaşılmalıdır. Tersine olarak, doğuştan hali hazırda insanın kendinde bulunduğu *a priori* niteliklerin, imkânların kendisi ve kaynağı olarak dikkate alınmıştır. Birazdan detaylandıracağımız üzere İbnü'l-Arabî istidadın kökenini beşerî özne temeline bağlamaz, onu Allah'ın zâtından (zâtî) ve isimlerinden (esmâî) kaynaklı bir hediye (atiyye) ve hibe, ikram, bağışlanan şey (minha) olarak tarifler. Bu, istidatın kendini tek tek her fertte kendine özgü olarak göstermesine ve gerçekleşiyor olmasına karşın, kaynağı itibariyle fertleri aşkın bir yönü olduğu anlamına gelmektedir.

İstidadın İbnü'l-Arabî'de nasıl öğretisel bir anlam kazandığını detaylandırmaya girişmeden önce bir giriş mahiyetinde bazı ön açıklamalar yapmamız yerinde olacaktır. Bu kavram “hazırlanmak, hazır hale gelmek, hazırlık yapmak, emre amade olmak, gerekli olan şeylerle donanmış olmak” gibi anlamlara gelen *isteadde* fiilinin mastar formudur. Mastarın ifade ettiği literal anlamı yönünden istidattaki hazır olma, hazır oluş durumu pedagojik bağlamı itibariyle, bir ferdin bir şeyi tam ve mükemmel olarak yapmaya veya gerçekleştirmeye yönelik “yatkinliğini” veya deyim yerindeyse karşı konulamaz güçlü “eğilimini” imlemektedir. Söz konusu yatkinlik her şeye yatkinlik değildir, belirli bir şeye yatkinliktir ve bu güçlü eğilim de her şeye dönük bir eğilim değildir, belirli bir şeye dönük eğilimdir. Yatkinliğin ve güçlü eğilimin yöneldiği bu şey her bir ferdin tam da *kendi* özünden –veya *sâbit ayn*'ından- ileri gelen spesifik bir yönelimin *varış noktasını* da ifade eder. Dolayısıyla bu yönelim her nereye dönük ise ferdin “yeteneği”nin de tam da oraya dönük olduğunu söyleyebiliriz. Bu itibarla istidat kavramını birbiriyle ilgisi içerisinde kavranması gereken *yatkinlik*, *güçlü eğilim* ve *yetenek* anlamlarında ele alıyoruz.⁵

İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem*'de istidat kavramını işlediği bağlama baktığımızda, onun ilk olarak fassa adını veren *Şislik/Şitlik* kelimesindeki bilgeliği *nefsîlik*⁶ adını verdiğini ve söz başlangıcında Tanrı'nın oluş içindeki (fi'l-kevnî)

⁵ İstidadın bu anlamlarının yanı sıra, “imkân” anlamında da ele alınabileceğini söyleyebiliriz. İmkân aynı zamanda kip ve kuvve gibi anlamlara da gelmektedir. Bk. M. Cüneyt Kaya, Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi, yay. haz. Mustafa Demiray (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), 33-66.

⁶ Bu fasstaki bilgeliği nitelendirmek için İbnü'l-Arabî'nin kullandığı *nefs* (نَفْس) veya *nefsîlik* (نَفْسِيَّة) kavramı *psukhê* (نَفْس) ile doğrudan ilgili değilse bile dolaylı olarak oldukça yakından ilgili görünmektedir. Nitekim her iki fiilde de –zıt anlamlara gönderimde bulunsalar da- mutlaka “hava, nefes, üfleme” ile ilgili olan bir şey vardır. *Nefs* (نَفْس) kökü, beşere veya hayvana nispet edildiğinde “üfleme, tükürmek, fırlatmak, atmak” gibi temelde bir şeyi merkezinden çevresine doğru atma, fırlatma” anlamlarını içermektedir. Râgıb el-İsfahânî n-f-s (نَفْس) köküne dair şunları belirtir: “نَفْس: sözcüğü, azıcık tükürüğü atmaktır. Bu, tükürmekten daha az olan kısmıdır. Efsun ve büyü yapanların hafif tükürerek üflemeleri ise “نَفْسُ الرَّاقِي وَالسَّاحِرِ” diye adlandırılmıştır. Allah buyurur ki: “وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ وَالْحَيَّةِ تَنْفُثُ السَّمَّ” (el-Felak 113/4). “Yılan zehir akıtır [Yazar yılanın zehir atmasını/tükürmesini kastediyor]” deyimini de bu köktendir. “دَمٌ نَفِيثٌ/Yaradan akan [çıkan] kirli kandır”: Râgıb el-İsfahânî, Müfredât: Kur'an Kavramları Sözlüğü, çev. Abdülbaki Güneş ve Mehmet Yolcu, thk. Umur Hasanoğlu (İstanbul: Çıra Yayınları, 2012), 1075-1076. Buna göre n-f-s

hediyelerinden (atâyâ) ve açık, görünür hibe ve ikramlarından söz ettiğini görüyoruz. Daha sonra “istek/dilek” (suâl) kavramına dair bir sınıflandırma yapmakta ve istidat ile ilgili tanımını tam bu bağlam içerisinde ortaya koymaktadır. Birbiriyle irtibatlı olan bu sınıflandırmalar çerçevesinde istidat kavramının sûfi tarafından nasıl anlaşıldığını inceleyelim:

Bilmelisin ki, kevn’de (oluş, âlem) kulların vasıtasıyla veya vasıtaları olmaksızın gerçekleşen ikramlar ve ilâhî bağışlar iki kısımdır. Birincisi, Zât’tan kaynaklanan ikramlar; diğeri ise isimlerden kaynaklanan ikramlardır. Bunlar, zevk sahiplerine göre birbirinden farklılaşır. Başka bir tasnifle, bu ikramların

kökünün bir şeyin kendisinden -bir yıldıktan, bir büyücüden, bir yaradan- çıkması, atılması, tükürülmesi, fırlatılması bağlamlarında anlaşılması gerektiği açıktır. Bununla beraber, örneklerde de görüldüğü gibi nefsilik açık bir şekilde “yaralayıcı, öldürücü, zehirleyici, bozucu” bir niteliği belirtmektedir. Öte yandan n-f-s (نفس) kökü ise temelde soluma, nefes alıp verme anlamlarına gönderimde bulunur. Bu fiilin mastarlarından biri olan nefis (نَفْس) kelimesi genel anlamı itibariyle bir şeyin kendisi anlamına gelirken, psikolojideki teknik anlamı itibariyle psukhê/nefes anlamına gelir. Etimolojik açıdan aynı kökten türeyen nefes (نَفَس) kelimesi bilindiği gibi “soluk” demektir. Bu kelime aynı zamanda ferahlık, rahatlama anlamı da taşır. İsfahânî bu son anlamı ilişkin şu açıklamaları yapar: “Rahatlama, ferahlık da nefes (نَفَس) diye adlandırılmıştır. Rivâyette yer alan şu ifade de bu köktendir: “Rahatlama, ferahlık da nefes (نَفَس) diye adlandırılmıştır. Rivâyette yer alan şu ifade de bu köktendir: “Ben, rabbinizin verdiği ‘ferahlığın’ Yemen tarafından estiğini duyuyorum. Hz. Peygamberin şu sözü de bu manaya işaret etmektedir: “لا تَسْتُوُوا الرِّيحَ فَإِنَّهَا مِنْ نَفْسِ الرَّحْمَنِ”/Rüzgâra sövmeyiniz. Çünkü o, Rahmân’ın ‘nefesinden’dir”: el-İsfahânî, Müfredat, 1076-1077. Bu arka plan çerçevesinde her ikisi de temelde “nefes/soluk” ile irtibatlı olan iki nefis (نفس ve نفث) teriminin birincisinin “zehirli, öldürücü”, diğerinin ise bunun tersine “esenlik, hayat verici” niteliklere haiz olduğunu belirtebiliriz. İbnü’l-Arabî “Şit/Şis”in anlamının “Allah’ın hibesi/bağışı” (hibetullah) olduğu yazar: Muhyiddîn İbnü’l-Arabî, Fusûsu’l-Hikem, thk. İbrahim Keyyâlî (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2009), 51; Muhyiddîn İbnü’l-Arabî, Fusûsu’l-Hikem, thk. Ebu’l-Alâ Affifî (Beyrut: Dâru’l-Kitâb el-Arabî, 1942), 66. İbnü’l-Arabî fasstaki bilgeliği nefsilik (نفثية) olarak tanımlar. Bu bağlamda onun Şislik kelimesi içerisinde gördüğü ve nefsilik (نفثية) adını verdiği bu bilgeliği nasıl anlamalıyız? Burada İbnü’l-Arabî’nin bir miktar örtülü olmakla birlikte, insan doğasının ve hakikatinin birbirine zıt ve ama birbirini “tamamlayan” çok temel iki boyutunu betimlediğini düşünüyoruz. Buna göre onun nefsilik dediği şeyi (نفثية) insanın psukhê’sinden/nefesinden (نفس) bağımsız olarak dikkate alamayız gibi görünmektedir. Bu noktada nefsilğin (نفثية), deyim yerindeyse, “psukhê’nin karanlık yüzü”nü, aşağı yönde seyreden eğilimlerini ve şehvetini; şisliğin/şitliğin (شيشية) ise “psukhê’nin aydınlık yüzü”nü, dikey yönde seyreden eğilimlerini ve bilgeliği temsil ettiğini öne sürüyoruz. Bu bağlamda bir yönden zehirleyici ve öldürücü diğer yönden esenlik ve hayat verici niteliğe haiz olan şey “iki ayrı şey” değildir; bu, deyim yerindeyse, zehir ve panzehiri kendinde barındıran insanın aynı’nın/nefsinin, yani tek psukhê’nin iki yüzüdür. Nitekim İbnü’l-Arabî fassın sonunda “Şit/Şis kademi” üzerine doğan ve onun “sırlarının taşıyıcısı” konumunda olan son çocuktan bahsederken şöyle der: “Bu son çocuk, onları Allah’a davet eder, ama kendisine karşılık verilmez. Allah onu ve devrinin müminlerinin canını aldığı anda ise geride kalanlar hayvanlar [idraksiz canlılar/behâim] gibi kalır. Onlar ne helal bilir ne haram bilir. Akıldan ve şeriatın soyut salt şehvet olarak, doğalarına göre davranırlar. Artık onların üzerine kıyamet kopar”: Muhyiddîn İbnü’l-Arabî, Fusûsu’l-Hikem, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2008), 54. Burada “doğalarına (tabiatlarına) göre davranmak” ifadesiyle İbnü’l-Arabî’nin kastettiği şeyin insan doğasının alt yönünden ileri gelen öfke ve şehvet gücünün fertler tarafından bilgece yönetilmemesi sonucu ortaya çıkması kaçınılmaz olan vahşi, kaotik, kuralsız tatmin ve tüketim anlayışı olduğu yorumunu yapabiliriz. Bilindiği gibi, şehvet gücü olmasaydı bir toplumun nesil sürekliliği sağlanamazdı ya da öfke gücü olmasaydı bir fert türlü haksızlıklar karşısında en ufak tepki bile gösteremezdi, kendini savunamazdı. Bu noktada İbnü’l-Arabî’nin insan doğasının sine qua non unsurlarına kör bir eleştiri yaptığı öne sürülemez. Bu eleştiri açıkça, insan doğasının tüm hakikatini psukhê’nin alt yönünden ibaret gören, indirgemeci ve psukhê’nin aydınlık yüzüne yönelmeyi unutan kimselere dönüktür. Bir diğer anlatımla, psukhê’nin istidadında mevcut şehvet ve öfke gücüne hapsolup, bunların dışında kalan diğer imkân, yetenek, eğilim ve kabiliyetlerin dikey yönde gerçekleştirilmesinin önünü tıkanmasının insanın özünü (essence) bütünleşmesine ve kendini gerçekleştirilmesine açıkça engel olmasına dönüktür.

bir kısmı belirli bir dileğin karşılığında gerçekleşirken, bir kısmı ise belirsiz bir dileğin karşılığında veya herhangi bir dilek olmaksızın meydana gelir. Söz konusu olan, Zât'tan kaynaklanan ikramlar olabileceği gibi, isimlerden kaynaklanan ikramlar da olabilir. Belirli bir isteğin karşılığında gerçekleşen ikrama örnek olarak şu ifadeyi verebiliriz: 'Rabbim! Bana şunu ver.' Böylece kişi, yalnızca düşündüğü belirli bir şeyi ister. Belirli olmayana örnek olarak ise şöyle diyen kimsenin durumunu verebiliriz: 'Allah'ım! Bana kesif ve latif her parçama ait yararlı bulduğun şeyi ver.' Kişi burada herhangi bir şeyi belirlemez. İstek sahipleri iki kısımdır: Birinci kısım, kendisini isteğe doğal acelenin sevk ettiği sınıftır; çünkü insan aceleci yaratılmıştır (el-Enbiyâ 21/37). Diğer sınıf ise Allah katında ancak istekten sonra ulaşabilecek birtakım şeylerin bulunduğu takdir edildiğini öğrenmenin duaya sevk ettiği kısımdır. Bunun üzerine kul, 'Haktan dilediğimiz şey belki böyle gerçekleşir' diye düşünür. Kulun dileği, işin kendiliğinde bulunduğu olabirlik halinde bir ihtiyat ve tedbir haline gelir. Bu kul, Allah'ın ilminde neyin bulunduğunu bilmediği gibi yeteneğinin [istidadının] kabul düzeyinde neyi verdiğini de bilmez; çünkü her zaman biriminde (an)⁷ şahsın yeteneğine vakıf olmak, en güç işlerden birisidir.⁸

Böylece İbnü'l-Arabî'ye göre oluştaki ve özel anlamda insandaki hediye ve hibelerin Allah'ın zâtından (zâtî) ve isimlerinden (esmâî) olmak üzere iki kaynağı vardır. O burada "istek/dilek" (suâl) kavramını merkeze alarak Tanrı kaynaklı bu hediye ve hibelerin *oluşt*a gerçekleşmesini/olmasını ilkin ikili bir sınıflandırma çerçevesinde sunmaktadır. Buna göre bu gerçekleşme beşerî özne yönünden (i) "belirli bir istek/dilek" karşılığı olarak ve (ii) "belirsiz veya herhangi bir istek/dilek karşılığı olmaksızın" gerçekleşebilir. İstek/dilek kavramı bir sonraki adımda yazar tarafından bu kez "acil istek" ve "ertelenmiş istek" adını verebileceğimiz bir başka ikili tasnife tabi tutulmaktadır. Bu son tasnif çerçevesinde de insanlar kendi içinde bir kez daha ikili bir tasnife tabi tutulmaktadır: "Doğası, yaratılışı gereği aceleci olanlar" -veya derhal isteyenler de diyebiliriz- ve "ihtiyat ve tedbir gereği davranıp istediğini erteleyen"ler. İç içe geçen bu tasniflerin bir sonraki adımında ise İbnü'l-Arabî insanları bu kez *istidadı bilmek* bakımından bir başka ikili tasnife tâbi tutar ki çalışmamızın odak noktalarından biri burasıdır:

Söz konusu insanlar iki sınıftır: Birinci sınıf kabul [ettikleri şeylerden] yeteneklerini bilir. İkinci sınıf ise yeteneklerinden [hareketle] kabul ettikleri şeyi bilir. Bu ikinci şık, yeteneği bilmede olabilecek en yetkin durumdur. Bu sınıftan acele ederek veya mümkün bir varlık olduğu için değil de Allah'ın *Bana dua edin size karşılık vereyim* (el-Bakara 2/186; el-Mü'min 40/60) emrine bağlanarak dua edenler, 'sırf kul olan kimselerdir' Sırf kul duasında

⁷ Demirli "her zaman biriminde" ifadesine bir açıklık getirmek üzere parantez içinde "an" sözcüğünü kullanıyor. Metinde geçen ise fi külli zamânin ferdin ifadesidir: İbnü'l-Arabî, Fusûs, (2009), 44; bk. İbnü'l-Arabî, Fusûs, (1942), 59. Kastedilen her bir fert/bölünmez, tek zamandır, yani, her an. Bu ise dolaylı yoldan, bir ferdin istidadı nedeniyle her an değişmekte ya da en azından farklılaşmakta olduğuna işaret etmektedir.

⁸ İbnü'l-Arabî, Fusûs, (2008), 45.

belirli veya belirsiz bir amaç taşımaz. Onun amacı, yalnızca Efendi'sinin emrine bağlanmaktadır.⁹

Burada “kabul ettiklerinden hareketle istidadını/yeteneğini bilen insanlar” ile “istidadından hareketle kabul ettiklerini bilen kimseler” arasında açık bir fark gözetilmektedir. Bu ayrım bir önceki tasnifin bir açıklaması ve uzantısı gibi durmaktadır. Şöyle ki birinci durum özelinde kastedilenler, kolayca görüleceği üzere, ihtiyat ve tedbir gereği davranan kimseler olmalıdır. Bir diğer anlatımla Tanrı'dan dilediklerinin, beklentilerinin, taleplerinin, dualarının şimdi-burada değil de sonra veya ancak ahirette karşılanacağını düşünen veya buna inanan insanlar kastediliyor olmalıdır. Şimdi, istidadını -veya sâbit aynını- bilmek için kabul ettiklerinden hareket etmek, bir bakıma, istidadın sebep “olduğu” veya “olacağı” neticeyi önce kendinde gördükten sonra istidat hakkında bir hükme varmak anlamına gelmektedir. Bu bağlamda Tanrı'dan gelen/gelecek hediye ve hibelerin insan tarafından kaçınılmaz “kabulü”nü bir “sebep” olarak, buradan hareketle insanın kendi istidadını - yeteneğini, güçlü eğilimini, yatkınlığını- “bilmesi”ni ise bir “sonuç” olarak dikkate almış oluyoruz.

Öte yandan İbnü'l-Arabî'nin “sırf kul” olarak nitelendirdiği kimselerin istidadından hareketle kabul ettiklerini bilen ve isteklerinde, dualarında belirli veya belirsiz bir amaç bulunmayan kimseler olduğu açıktır. Anlaşılan o ki bu kimseler, Tanrı'ya bağlanma (ittibâ) bağlamında bir tür mutlak edilginlik içerisinde ya da belki daha doğru bir ifadeyle etkinlik ve edilginliğin birleştiği bir infial halinde olan, öncesi ve sonraki olmayan, tam anlamıyla “şimdici” olma niteliğini haiz kimselerdir. Bir başka deyişle, bu kimseler Tanrı tarafından istidatlarına âdeta ezelden beri işlenen örgünün daima bilincinde olan ve yatkınlıkları, yetenekleri ve farkında oldukları güçlü eğilimleri, istidatları dolayısıyla kabul ettikleri şeyleri -Tanrı'nın sâbit ayndaki hediye ve hibeleri- bilen kimselerdir. Bir önceki durumun tersine olarak, burada istidadın bilinmesi bir “sebep”, bu sebebe binaen hediye (atiye) ve hibelerin “kabulü” ise bir “sonuç” olarak karşımıza çıkmaktadır.

Çeşitli açılardan yapılan bu sınıflandırmalar, yine istek/dilek (suâl) kavramına ilişkin olarak yapılan bir sınıflandırma ile son bulur. Bu son sınıflandırmada İbnü'l-Arabî istidada ilişkin öğretisel değeri son derece yüksek bir tanım ortaya koyar: “Allah'ın (dua eden kişiye) ‘buyur’ demesinden ibaret olan karşılık verme gecikmez. Bunu anla! İkincisi ise ‘bir kısmı isteğe bağlı değildir’ dediğimiz kısımdır. ‘İstek’ derken onu sözle ifadeyi kastediyorum; çünkü gerçekte [istenilen şeyin meydana gelmesi için] mutlaka bir istek gereklidir. Bu istek ise ya sözle veya halle veya yetenekle yapılır. “Yetenek en gizli duadır.”¹⁰

Metinde istidat olarak geçen sözcük “yetenek” olarak Türkçeleştirilmiştir. Bununla beraber alıntıdaki son cümleyi son derece sade bir tarzda şu şekilde

⁹ İbnü'l-Arabî, Fusûs, (2008), 46.

¹⁰ İbnü'l-Arabî, Fusûs, (2008), 46.

anlamlandırmak da mümkündür: *İstidat en gizli istektir (Fe'l-isti'dâdü ahfâ suâlin.)*¹¹ Bir bütün olarak baktığımızda, İbnü'l-Arabî'nin istek/dilek kavramını aslında üçlü bir hiyerarşiye göre konumlandığını görüyoruz. Ayrıca bu sınıflandırmanın çok bariz bir tarzda açık, zahir ve görünür olandan kapalı, batin ve gizli olana –hatta en gizli olana- doğru seyredecek şekilde yapılandırıldığı anlaşılmaktadır. Farklı hareket noktalarına ve bakış açılarına itibar ederek bu sınıflandırmayı farklı yönlerde genişletebiliriz. Örneğin istek açıktan kapalıya, zâhirden bâtına doğru seyreder olarak konumlandırıldığında, (i) “söz”lü (lafzî) istek, (ii) kişinin içinde bulunduğu “hal”den ileri gelen istek ve (iii) “istidat”ından ileri gelen istek olarak karşımıza çıkar. Böylece isteyenin istediği şeye sözlü yönelimi *en görünür istek* olarak, istidatı bakımından yönelimi (*intention*) ise en gizli istek olarak anlamlandırılabilir. Bu durumda ferdin hal/durum ile istemesi veya halinden/durumundan ileri gelen yönelimi ise bir bakıma *hem görünen hem de görünmeyen istek* olarak nitelendirilebilir. Çünkü gerçekten de öznenin/kulun söz ve dil yoluyla açıkça ortaya koy(a)madığı ancak halinin sessizce dile getirdiği isteği aslında ne gizlidir ne de açıktır, tam anlamıyla, “belli belirsiz”dir.

Bu istek sınıflandırması –söz, hal, istidat- *gerçekleşme derecesi* bakımından da yeniden yapılandırılabilir. Bu bağlamda insanın sözlü isteğini, (i) “henüz gerçekleşmemiş ve gerçekleşmesi beklenen istek” olarak, (ii) *hal*inden ileri gelen isteğini “ne gerçekleşmiş ne de gerçekleşmemiş istek” olarak ve (iii) nihayet insanın *istidat*ından ileri gelen isteği “gerçekleşmesi kaçınılmaz olan veya gerçekleşmiş istek” olarak konumlandırabiliriz. Yine bu sınıflandırma, *açıklık-gizlilik* ve *güç-güçsüzlük* bağlamında da genişletilebilir. Bu durumda bir insanın (i) sözel isteği en açık, en güçsüz ve en zayıf istek olarak, (ii) halinden/durumundan türeyen isteği ne güçlü ne zayıf ve belli belirsiz bir istek olarak, (iii) istidatından ileri gelen isteği ise en güçlü ve en gizli istek olarak nitelendirebiliriz.

Belirlilik-belirsizlik (muayyen gayr-ı muayyen) ayırımına itibar edersek; (i) söz ile belirli bir şeyin talep edildiği istek, (ii) *hal*den ileri gelen ve ne belirli ne de belirsiz bir şeyin talep edildiği istek, (iii) öznenin *istidat*ından ileri gelen belirsiz (gayr-ı muayyen) istek. *Sessizlik/seslilik* ayırımına itibar edersek; (i) öznenin sözle, sesle/lafızla dile getirdiği istek”, (ii) öznenin “ne sesle ne de sessiz bir halde dile getirdiği *hal*inden kaynaklanan istek”, (iii) öznenin/kulun kendini iştitemeyeceği bir sessizlik içinde dile getirilen/getirilmekte olan *istidat*ından ileri gelen istek. Hiç şüphesiz bu tasnifleri, daha farklı noktalara itibar ederek geliştirebiliriz. Anlaşılacağı üzere sınıflandırmanın ortasında yer alan istek olarak hal -ya da hal dili- söz ve istidat arasında konumlanmış bir “berzah” –ara bölge, geçit- işlevi görmektedir.¹² İbnü'l-Arabî'nin bu istek tasnifini “söz-hal-istidat” olarak üçlü bir şekilde ortaya koyması eserlerinde sistematik bir tarzda karşımıza çıkan *ferdiyet-i selâsiyye* ilkesinin bir

¹¹ İbnü'l-Arabî, Fusûs, (1942), 60; Fusûs (2009), 45.

¹² Berzah teriminin İbnü'l-Arabî'deki muhtelif bağlamları için bk. Cennet Ceren Çavuş, İbn Arabî ve Schuon: Tasavvufî Metafizik ve Ezeli Hikmet (İstanbul: İnsan Yayınları, 2021), 190-200.

uygulamasından ibarettir. Bu bağlamda ayrı ayrı üç istek formu (söz-hal-istidat) söz konusu gibi görünüyorsa da aslında biri dikey diğeri yatay ve bir diğeri de merkezi olmak üzere tek bir isteğin üç farklı boyutu dile getirilmektedir.¹³

İstidadın *en gizli istek* anlamında ele alınmasının aynı zamanda her bir insan ferдинin kendine özgü bir “yazgıya” sahip olmasıyla doğrudan ilgili bir boyutunun olduğunu da buraya ilave etmemiz gerekir. Çünkü istidat, sâbit aynların hakikatine uygun olarak bir açılım gösterir. Sâbit aynların hakikati ise şu veya bu bakımdan değil “ilâhî bilgi/ilim” bakımından sâbittir. Bu bilgi, İbnü'l-Arabî okulunda Tanrı'nın bilgisi olması bakımından bölünebilir bir zaman formuna sokulamayacak ezeliyet niteliğini haiz bir bilgi formu olarak dikkate alınmaktadır. Bir diğer anlatımla sâbit aynlara ilişkin bilgi a posterî olarak edinilebilir değildir; bu, her bir ferдин istidadının potansiyellerinin kendine özgü dışavurumunda, olan-olmakta olan-olacak olan şeyi içeren, dolayısıyla tam da ferдин yazgısını/kaderini tanımlayan bir bilgi formudur. İbnü'l-Arabî'nin istidadın bilinmesini “en güç işlerden birisi” olarak nitelendirmesi

¹³ Elbette ki insan istidadına uygun olmayan bir şeyi isteyebilir, örneğin kanatları olmadığı halde bir kuş gibi uçmayı isteyebilir. İnsan bir an içinde o anki halinin dile getirdiği istekle çelişen bir şeyi de sözel olarak talep edebileceği gibi iki ayrı anda birbiriyle çelişen iki ayrı istekle de muallal olabilir. “Gözlerin kal diyordu, sözlerinse git!” türünden ifadeler halden ileri gelen istek ile sözel dışavurumda kendini gösteren istek arasındaki çelişkiyi dile getirmektedir. Yatay düzlemde, hiç şüphesiz, sözde halde ve istidatta dile gelen istekler birbirinden bağımsız, ilişkisiz, ayrık şeyler olarak görülebilir, bu gerçeğe karşı başımızı kuma gömüyor değiliz. Bununla beraber, dikey bağlamında, insanın halleri ve dudaklarından sadır olan sözleri “istidat”ından, kulda kendini gösteren veya tasarrufta bulunan esmâ-î ilâhîden mutlak anlamda bağımsız, ayrı, ilişkisiz olarak gerçekleşemez. Bilakis, bir öznedeki kendini gösteren “geçici” haller ve “sözler”, dikey kaynağı itibariyle, istidadına mebnîdir. Bu bağlamda istidad dış gözlemlerle tespit edilemeyen bir faktör olmasına karşın, nefsin hallerini ve kişiden sadır olan sözleri içten içe belirleyen en güçlü etken olarak dikkate alınabilir. Bir diğer açıdan bakıldığında istidat, “henüz gerçekleşmemiş imkân” olarak bir tür hiçlik mesabesinde. Zira istidat insan fertlerindeki potansiyeli, kapasiteyi, yeteneği, yatkınlığı veya eğilimi nitelendiriyor olsa bile, istidadın meyveleri kişinin hallerinde, söylemlerinde, eylem ve davranışlarında zahiren açığa çıkmadığı müddetçe, bir yerde yok hükmündedir. İşte bu bağlamı itibariyle insan hallerinde dile gelen isteğin tasavvufun temel araştırma konularından birini oluşturması gerektiğine dikkat çekmek istiyoruz. Bu noktada, geçicilik niteliğini haiz insan hallerine yön veren asıl etkenlerin bir ucunda “söz”ün, diğer ucunda ise “istidat”ın olduğunu ve nihayet “hal”in berzah konumu itibariyle bu iki kutuptan gelen etkileri kendinde topladığını ve hallerin tam da buna göre farklılaştığını belirtebiliriz. Bu itibarla da tasavvufta gerçekleştirilmesi/kavranması gereken temel problemlerden birinin, “geçici” hallerde dile gelen kul isteklerinin istidat ve (ilâhî) söz makâmı bakımından sanki Allah'ın dilemesinden bağımsız olarak gerçekleştiğine dönük hatalı inanç, sanı ve algılarının dönüştürülmesidir. Bu dönüşümden kastımız Allah'ın “dilediğini yapan” (fe'âlûn limâ yurîd) olduğu hakikatinin öznenin özünde (aynında) sâbit olmasıdır, gerçekleşmesidir. İbnü'l-Arabî Makbûrî'den mevkuf olduğunu belirttiği şöyle bir hadis paylaşır: “Mûsâ (a.s.) şöyle sordu: ‘Yâ Rabbî, Sen uzak mısın ki Seni yüksek sesle çağırayım yahut yakın mısın ki alçak sesle Sana yalvarayım? Allah Teâlâ buyurdu: ‘Ben, Beni zikreden yakın dostuyum ve onunla birlikteyim. Mûsâ sordu: ‘Sana en sevimli gelen amel hangisidir ya Rabbî? Allah cevap verdi: ‘Her hal ve durumda Beni çok zikretmendir’: İbnü'l-Arabî, Mişkâtü'l-Envâr: Nurlar Hazinesi, çev. Mehmet Demirci (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 116. Hadisin sıhhati tartışmasız görülmeyebilir ancak İbnü'l-Arabî'nin nakline güvenerek şu yorumu yapabiliriz: Mûsâ (a.s.) peygamberin bu duayı gerçekleştirirken ki “hâli” ve “söz”ü uzaklık-yakınlık dualitesinin ötesinde olan bir hâle gönderimde bulunmaktadır. Bir diğer anlatımla “istidat” ve “söz”ün bir berzah olarak hâl'de cem olduğu bir durumu nitelemektedir. Burada Allah'tan Mûsâ peygambere yönelen “her halde” (alâ kullî hâlin) ifadesi, açıkça, birbirine bitişik an dizilerine yayılmış Allah zikrinin hiçbir kesintiye uğramama durumunu betimlemektedir. Bütün bu bitişik an dizileri içinde Allah zikrinin olmadığı bir an olmadığını dikkate alabilir ve böylece bu an dizilerini gerçekte tek bir an, tek bir hâl olarak -ki bu durumda hâl makâmından ayrı ve yalıtık bir şey olamaz- kabul edebiliriz.

doğrudan doğruya bu bilgi formunun ezeli ilâhî bilgiyle irtibatlı olması, dolayısıyla da sâbit aynlara ve yazgıya dönük olmasıyla alakalıdır. Nitekim o “Bu kul, Allah’ın ilminde neyin bulunduğunu bilmediği gibi yeteneğinin [istidadının] kabul düzeyinde neyi verdiğini de bilmez; çünkü her zaman biriminde (an) şahsın yeteneğine vakıf olmak en güç işlerden birisidir”¹⁴ derken istidat ile sâbit aynlar ve kader arasındaki sıkı irtibata gönderimde bulunmuş olmaktadır.

Ferdin istidadında içkin imkânın, potansiyelin, eğilimin, yeteneğin, kabiliyetin ve *en gizli isteğin* vakti sırası geldiğinde, dışsal objektif varoluşta belirli bir düzen içerisinde ve her bir fertte kendine özgü bir tarzda açığa çıkmasının, gerçekleşmesinin olağanüstü bir tarafı yoktur. Nitekim biyolojik açıdan bakıldığında, bitki ve hayvan türlerine mensup fertler, doğal olarak, genetik kodlarına, yazılımlarına uygun şekilde gelişip serpilmektedirler. Modern psikolojinin terimlerine başvuracak olursak, bir ferdin geçmiş yaşantısında geride bıraktığı ve sadece o ferde özgü olan eylemler/fiiller, davranışsal örüntüler, izler, psişik desenler, İbnü’l-Arabî ekolü çerçevesinde gerçekte tam da ferdin kendisini ve sâbit aynının açılım sürecini tanımlamaktadır. Eğer bir ferdin istidadının dışsal ve içsel varoluştaki açılımı boyunca sergilediği sözel, eylemsel, davranışsal veya bilişsel, duyuşsal, psikomotor desenleri bir an için dondurup retrospektif bakış açısıyla bu desenleri sökmeye, çözmeye ve geri doğru sarmaya başlasaydık ya da bu desenin bir parçasını analiz edecek olsaydık, o parçada ferdin kendini (ayn’ını) ele veren *bütünü* yakalamış olur muyduk? Burada bir sorun belirecektir: Ferdin kaynağına (ayn’ına) geriye-geçmişe doğru yolculuk yaparken aslında aynı zamanda ileriye-geleceğe doğru yolculuk yapmak zorunda kalmaz mıydık? Çünkü İbnü’l-Arabî okulunda sâbit aynların hakikati ile *ezeli bir bilgi formuna* gönderimde bulunmaktadır. Ezeli nitelikli bir bilgi formunda mukadder zamanın -yani sayılabilir, bölünebilir zamanın- geçmiş ve gelecek formlarının kaçınılmaz olarak birbiri içine girmesi veya bir ve aynı şey olması gerekir. Dolayısıyla, bir an için bir ferdin sâbit aynına bir yolculuk yapmak mümkün olsaydı, bu durumda, aynı zamanda ve ister istemez ezeli yazgıya (kazâ) ve ezeli sâbit hakikatlere (sâbit aynlara) yapılan bir yolculuk yapmak gerekirdi. Bu noktada İbnü’l-Arabî okulunun *vahiy merkezli ve nübüvvet-velâyet odaklı saf metafizik* bir bakış açısına sahip olduğunu ve ezeli ilahi bilgi ile, temelde, Tanrı’nın ezeli bilgisini kastettiklerini daima hatırimızda tutmamız gerekir. Buna göre mukadder zamanın¹⁵ geçmiş ve gelecek formları içinde yer alan ferde ilişkin olası beşerî analitik bilginin

¹⁴ İbnü’l-Arabî, *Fusûs* (2008), 45.

¹⁵ İbnü’l-Arabî’de zaman “mukadder” ve “mevcut” olmak üzere -mevcut zamanın ilâhî isimlerden ed-Dehr olarak anlaşılması ayrı bir kategori sayılmazsa- temelde iki kategori altında karşımıza çıkar. O mukadder zaman ile farklı bölümlere bölünebilir olan, dolayısıyla itibari, takdîrî konvansiyonel olan ve vehmin konusu olan zamanı anlar: İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 2/380. Bu konvansiyonel olma durumu zamanın niceliksel bölümlenmesinde kullanılan sayı tabanlarının farklı olmasıyla ilgilidir: Mohamed Haj Yousef, *Ibn Arabî: Time and Cosmology* (New York: Routledge, 2008), 114-115. Örneğin bir gün 24 saat, 1 saat 60 dakika, 1 dakika 60 saniye vb. olarak tanımlanabileceği gibi, sayı tabanının 10’luk, 16’lık veya 60’lık olmasına ve farklı itibar noktalarına göre bu itibarlar pekâlâ değişebilir. Bu işlemler de insanın zihninde gerçekleşir, dış dünyada değil.

düz çizgisel bir nitelik taşıyamayacağı, zira geçmiş ve geleceğin ezeliyet karşısında bir tür bükülmeye, iç içe geçmeye, *aynılaşmaya* maruz kalması kaçınılmazdır. Çünkü Tanrı'nın bilgisinin geçmiş ve geleceği yoktur, ezeldir. İbnü'l-Arabî ve Mâtürîdî okulunda sâbit aynlar bilgisinin “ezelî ilâhî ilim”, yani “vahiy” bakımından sâbit olarak tanımlanması tam da böyle bir bağlama oturmaktadır.¹⁶

Niçin aynı tanıma sahip veya türe (*eidōs*) -*zōon noetikon*¹⁷- ait olmasına rağmen her bir insan ferdi niteliksel olarak bir diğerinden temyiz edilmiştir/farklıdır? Tür fertlerinin şahıslarının tıpkı sayılar gibi birbirine eşitlenebilir salt “niceliksel birimlerden” ibaret olmasını engelleyen; aynı algoritmayla işleyen mekanik, robotik tekrarlar olmaktan alıkoyan ve her ferdi nitelik, sıfat bakımından diğerinden farklı kılan, temyiz eden ve biricik, kendine özgü kılan o şey nedir? İbnü'l-Arabî okulunun bu sorulara yanıtı “sâbit aynlar”, “istidatlar” ve “ilâhî isimlerin her bir insan ferdindeki kendine özgü etkinliği” olacaktır. Bir diğer anlatımla fert istidadındaki *a priori* imkân, kabiliyet ve nitelikleri eylem, söylem ve davranışlarında gerçekleştirirken aslında “sâbit aynının hakikatini” ve ilâhî isimlerin talebini gerçekleştiriyordur. Böylece, bir ferdi diğer bir fertten niteliksel olarak temyiz eden, onu biricik, tekrarsız kılan ve ona kendine özgülüğünü bahşeden şey o ferdin sâbit aynından -yani özünden- başkası değildir.

Sâbit aynlar öğretisinin İbnü'l-Arabî okulunda nasıl anlaşıldığına daha detaylı olarak eğilmemiz yararlı olabilir. Bu bağlamda Demirli sâbit aynların muhtelif anlamları hakkında oldukça önemli olan şu belirlemeleri ortaya koymaktadır:

Varlık'ın ilk taayyün ve tenezzül (belirlenme ve iniş) mertebesi, a'yân-ı sâbitedir. Bu mertebe, pek çok bakımdan en önemli mertebe sayılabilir; çünkü diğer mertebeleri de belirleyen konu ve hususlar, birinci mertebeye ilgilidir. Bunların başında, bu mertebenin Hak ile mümkünlerin hakikatleri arasındaki ilişkinin ve irtibatın gerçekleştiği yer olması gelir. (...) Â'yân-ı sâbite aynı anda hem ilâhî isimler ve hem de mümkün şeylerin hakikatleri demektir. (...) Â'yân-ı sâbitenin bir yönüyle ilâhî isim ve sıfatlar olduğunu biliyoruz. İkinci nokta ise, bunların mümkünlerin hakikatleri olmasıdır. (...) Âyan-ı sâbiteye kelime ismini

¹⁶ İbnü'l-Arabî okulunun önemli temsilcilerinden Kayserî, ilâhî isimlerin Allah'ın bilgisinde makul suretleri olduğunu ve bunların da özel bir terminoloji çerçevesinde “sâbit aynlar” olarak adlandırıldığını şu şekilde dile getirir: “...İlâhî isimlerin Allah'ın bilgisinde ma'kul suretleri vardır. Zira O zâtını, sıfatlarını ve isimlerini zâtının bir gereği olarak bilir. Bu ilmî sûretler, özel bir taayyünle belirli bir nisbetle tecellî eden zâtın aynı olması bakımından, cüz'î olsun küllî olsun, ehlullah ıstîlâhında âyân-u-s sâbite' olarak isimlendirilir”: Dâvûd el-Kayserî, Mukaddemât: Fusûsu'l-Hikem'e Giriş Matla'u Husûsi'l-Kilem fî Me'ânîyi Fusûsu'l-Hikem, çev. Turan Koç ve Mehmet Çetinkaya (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 53. Burada Kayserî'nin ilâhî isimleri ve sâbit aynları “Allah'ın bilgisine” yani dolaylama yoluyla “ezeli bilgiye” nispet ettiğini dikkatimizden kaçırmamamız gerekir. Aslında bu yaklaşımda Nesefî-Mâtürîdî okulunda kabul gören “eşyanın hakikatleri sâbittir” (hakâiku'l-esyâi sâbitetun) prensibinin açık izlerini görmek mümkündür: Ebu'l-Muîn en-Nesefî, Tevhidin Esasları: Kitâbü't-Temhîd li-Kavâidi't-Tevhîd, çev. Hülya Alper (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010), 23.

¹⁷ Klasik mantık literatüründe “hayvanun nâtikun” olarak tercüme edilen ve insanın -veya insan türünün- tam tanımı olarak ortaya konulan bu Aristotelesçi ifadenin, günümüz Türkçesinde “düşünen/nutkeden hayvan”, “düşünen canlı” olarak karşılandığı bilinmektedir. Biz burada noetik olanın sadece düşünceyi veya fikretmeyi gerçekleştiren rasyonel melekenin “düşünsel” objesini ifade etmediğini, noetik olanda asıl vurgunun “müşahede” objesine dönük olduğunu vurgulamak istiyoruz.

vermenin başka nedeni (...) bu ilişkide mâhiyetlerin yaratılmamışlığı belirleyiciyken başka önemli bir husus â'yân-ı sâbitenin ilâhî isimlerle özdeşleşmesidir. (...) İbnü'l Arabî a'yân-ı sâbiteden söz ederken 'Hakikatler vardı ve onlarla beraber başka bir şey yoktu' der. Kastettiği ise mümkünlerin ilâhî ilimdeki hakikatleri anlamına gelen â'yân-ı sâbitedir. Â'yân-ı sâbite, İbnü'l Arabî'nin görüşüne göre, ikili bir doğaya sahiptir. Birincisi onların mümkün şeylerin hakikati olmasıdır. Bu yorumda a'yân-ı sâbite, tek tek şeylerin yaratılış ilkesi olduğu gibi aynı zamanda onları Tanrı'ya bağlayan şeydir. Tanrı bu hakikatlere tecelli eder ve hakikatlerin gerekleri dışta var olur. İkinci yorumda ise, a'yân-ı sâbite ilâhî isimlerdir. Bu durumda Tanrı'nın a'yân-ı sâbiteye tecelli etmesi, kendisiyle kendisine tecelli etmesi demektir.¹⁸

Demirli'nin sâbit aynaları betimlerken başvurduğu "Varlığın ilk taayyün ve tenezzül mertebesi, mümkünlerin hakikatleri, mümkün şeylerin hakikatleri, mümkünlerin ilâhî ilimdeki hakikatleri" gibi adlandırmaları son tahlilde ontolojik bağlamıyla "eşyanın hakikatleri" kategorisinin kapsamı içerisine sokabiliriz. Bununla beraber "ilâhî isimler, sıfatlar, kelime ya da Hak ile mümkünlerin hakikatleri arasındaki ilişkinin ve irtibatın gerçekleştiği yer" biçimindeki betimlemelerin ise sâbit aynaların doğrudan insanın *dikey hakikatiyle* irtibatlı boyutlarına dönük tarif ve tasvirleri içerdiğini tespit edebiliriz.¹⁹

Sâbit aynaların ilâhî isim/ler, sıfat/lar²⁰ olarak dikkate alındığı bağlam, gerçek anlamını, Demirli'nin nefis belirlemesiyle, insan ve Tanrı arasındaki *irtibatın gerçekleştiği yerde* bulmaktadır. Diğer yandan Tanrı'nın en güzel isimlerinin birbiriyle isimlenmiş olduğu görüşünü dikkate aldığımızda, İbnü'l-Arabî çok açık bir şekilde, parçada bütünün içerildiği holografik bir bakış açısına itibar etmiş görünmektedir. Buna göre ilâhî isimler örneğin Allah'ın 99 veya 'yüzden *bir* eksik' isim/ler/i bir tür ayrık entiteler olarak değil, "niteliksel çoklukta birlik" uyarınca nazar-ı itibara alınmış ve bu birliğin kökeni "zât"a -veya mutlak bir olan öze bağlanmış olmaktadır. Nitekim İsmailik fassının başında şöyle der İbnü'l-Arabî: "Bilesin ki Allah diye isimlendirilen zâtı bakımından mutlak birdir, isimleri bakımındansa Bütün." (İ 'lem enne müsemma-llâhe ehadiyyun biz-Zât, küllün bi'l-esmâi.)²¹

İbnü'l-Arabî'nin "bütün" (küll) kelimesini Allah'a nispet ederken, doğrudan doğruya Allah'ın zât"ının/kendisinin (*auto*) mutlak birliği bağlamında kullandığını fark etmemiz gerekir. Bu noktada birliksiz bir bütün diye bir şey söz konusu

¹⁸ İbnü'l-Arabî, Fusûs, (2008), 290-291.

¹⁹ Sâbit aynaların Demirli'nin işaret ettiği bu yönlerini pek öne çıkarmayan Affî, İbnü'l-Arabî'nin sâbit aynalar görüşünün Platon, Aristoteles, Plotinus felsefesinin ve Mu'tezile'nin "ma'dûmât" anlayışının eklektik olarak bir araya getirilmesinden ve yorumlanmasından ibaret olduğu kanaatindedir. Bk. Ebu'l-Alâ Affî, İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 259-271.

²⁰ Burada isim/ler-sıfat/lar şeklinde yazmak zorunda hissetmemizin nedeni ilâhî isimlerin hem tek tek "çoğul" olarak göz önüne alınabilmesi hem de -birazdan göreceğimiz gibi- İbnü'l-Arabî'nin "bütün isimlerin birbiriyle isimlenmiş olması" görüşü bağlamındaki birliği vurgulamaya yöneliktir.

²¹ İbnü'l-Arabî, Fusûs, (1942), 90; İbnü'l-Arabî, Fusûs, (2009), 76.

olamayacağını buraya ilave edebiliriz. İkinci olarak, burada bütün, ilâhî isimler söz konusu olduğundan, niceliksel bir *toplam* anlamında *değil*, tam tersine, *niteliksel birlik* bağlamında dikkate alınmaktadır. Bu ikinci bağlam itibariyle, ilâhî isimleri *hem aynı/kendisi hem başka* olarak kendiliği ve başkalığı eşzamanlı tarzda ifade eder olarak kavrayabiliriz.²² Böylece ilâhî isimlerin “her biri” hem kendinde/aynında hem de başkasında/gayrında olan bir “bütün”dür ve bu bütünlük Allah’ın zâtının mutlak birliğine geri döner. Burada İbnü’l-Arabî’nin *parçacı* ve *analitik* bir bakış açısı ortaya koymadığını, yani ilâhî isimleri bir yerde birbirinden ayrıştırılabilir, parçalanabilir, tahlil edilebilir, kendi içinde bağımsız olarak ele alınabilir ayrık entiteler, parçalar olarak görmediğini rahatça söyleyebiliriz. Dolayısıyla, bu ilâhî isimler görüşünden hareketle Allah’ın zâtını bu parçalardan oluşan bir “bütün” gibi tasavvur etmediği açık olmalıdır. Tam tersine olarak o, ilâhî isimler bağlamında parçada bütünün kendisini gören bütüncül ve *holografik* bir görüş açısına sahiptir. Bu görüş açısı birleme (tevhid) diyalektiğinin doğal bir sonucu olarak ortaya çıkar; bu diyalektik bağlamında kendisi-başkası (ayniyet-gayriyet), bir-çok, görünen-görünmeyen, ilk-son -veya el-evvel, el-âhir- gibi zıtlık kutupları mutlak zıtlar olmaktan zorunlu olarak çıkar ve geriye sadece “ayniyet/kendilik-özdeşlik” ve “zâtın” (auto) mutlak birliği kalır. Bu görüşün varacağı bir kozmolojide âlem sonsuz sayıdaki ilâhî isimlerin hem kendisi hem de başkası olarak sürekli gerçekleştiği sonsuz bir sergi olarak tasavvur edilebilirdi.

İnsan, İbnü’l-Arabî okuluna göre, farkında olup olmamasından bağımsız olarak istidadının, dikey kimliğinin ve etkisi altında olduğu ilâhî isim/ler/in motive ettiği, cezbettiği *yöne doğru seyretmektedir*. Bu seyri insanın kendi iç imkânlarından, yatkınlıklarından, güçlü eğilim ve en gizli isteklerinden soyutlamak mümkünse, buna bir yerde özgür bir seyr adını verebiliriz. Ancak İbnü’l-Arabî *her insan davranışında* ve âlemdeki her şeyde *ilâhî isimlerin oluşu tedbir etmesini, çekip çevirmesini* görmektedir. Bu anlayışın öngördüğü kozmolojiye göre kozmos ve içindekiler tek seferde ortaya çıkmış ve varoluşunu Tanrı’dan bağımsız olarak bir tür mekanik tekrar tarzında kendi kendine devam ettiren bir şey olarak dikkate alınmaz; kosmosta Tanrı’nın ezeli dileğinin (meşiyet) dışında gerçekleşen hiçbir şey (dilek) yoktur. Yine bu anlayışa göre kozmostaki her şey ve sâbit aynı, istidatı ve ilâhî isimler ile irtibatı bakımından insan, bilincinde olsun ya da olmasın, her an Tanrı ile irtibatlı bir me’lûhtur, bir merbûbdur. Bu çerçevede fert bir *özel Rabb* merbûbu, tek bir ilâhın me’lûhudur; ilâhî isimlerin cereyan alanıdır. Bunun bilincinde olsun ya da olmasın diyoruz çünkü İbnü’l-Arabî istidat bilgisinin –ezeli yazgıyı bilmeye eşdeğer olması bakımından- çok güç bir şey olduğunu söyler ve istidatın hakikatini farkına varılamaz olarak nitelendirir: “Kulun yeteneği [istidadı] sahibinin farkında olmadığı şeydir”.²³

Psikolojik bağlamıyla insanın istidadının/yeteneğinin gerçek anlamda

22 Bu aynılık-başkalık Mâtürîdî ve Eş’ârî kelim okullarında “Allah’ın sıfatları zâtının ne aynıdır ne de gayrıdır” önermesiyle formüle edilmektedir.

23 İbnü’l-Arabî, Fusûs, (2008), 46.

bilincine varılamaması,²⁴ metafizik açıdan ferdin *kendisini* ve *yazgısını* bilememesi anlamına da gelir. Tasavvuf doktrinlerinde genel kabul gören görüşe göre, Tanrı'nın âlemi *bilinmek için* yarattığı kabul edilirse²⁵ âlemin, şeylerin ve insanların barındırdığı imkânların bâtından zâhire doğru nasıl bir açılım sergileyeceğini bilmenin, en azından bir özne için -bunu gerçekleştiren özne olarak Tanrı- imkânsız bir şey olmaktan çıkması gerekir. Öte yandan inanılan ilâh öğretisinin saf metafizik boyutu bakımından ise Tanrı'nın bir kişi için bile bilinmiyor olması -ya da âlemde tespihini bilmeyen bir şeyin olması- imkânsızdır!²⁶ Tanrı-insan ve Tanrı-âlem irtibatındaki

²⁴ Bu elbette modern psikolojide istidadın/yeteneğin hiçbir şekilde ölçümlenemeyeceği anlamına gelmemektedir. Nitekim günümüzde pek çok şirket, eğitim kurumu, psikolojik danışmanlık hizmetleri veren kurumlar vs. çeşitli amaçlarla bireylerin duygusal, rasyonel, sezgisel, analitik zekâlarını, kişiliklerini, yeteneklerini, ilgi ve tutumlarını, mesleki yönelimlerini çeşitli testler, ölçekler, envanterler ile ölçümlenmektedir. Yukarıda İbnü'l-Arabî'nin istidadı "kulun farkında olmadığı şey" olarak nitelendirmesini çözümlerken kullandığımız "psikolojik bağlam" ifadesinde "mesleki ilgi ölçümü" ile ilgilenen modern psikolojiyi kastetmediğimiz ya da bu envanterlere dönük bir eleştiri getirmek çabası içinde olmadığımız açık olsa gerektir. Burada basitçe insan psikhêsinin metafizik hakikatıyla ilgilenen bir "psikolojik bağlam"ı kastediyoruz. Diğer taraftan, burada İbnü'l-Arabî'nin istidadı "kulun farkında olmadığı şey" olarak ele almasını, daha önceki istidad sınıflandırmasıyla sıkı bir ilgi içerisinde olduğuna ve bu ilgiyi koparmadan fotoğrafın bütününe bakmak gerektiğine dikkat çekmemiz gerekir. Hatırlanacak olursa yukarıda İbnü'l-Arabî istidadı "bilmek" çerçevesinde yaptığı sınıflamada "kabul ettiklerinden hareketle" istidadını bilen insanlar ile, istidadından hareketle kabul ettiklerini bilen insanlar arasında bir ayrım yapmaktaydı. Bu demek oluyor ki, istidad mutlak anlamda bilinemez değil. Burada temel soru şudur: Kim için? İbnü'l-Arabî'nin bu soruya yanıtı "sırf kul" olan kimselerdi. Buradan çıkan mantıksal sonuca göre, istidadın bilinmemesi mutlak bir durum değildir, arızî bir durumdur çünkü prensip olarak her insan ferdi bir "sırf kul" olabilir. Bir başka açıdan ise İbnü'l-Arabî'nin istidadı "kulun farkında olmadığı şey" olarak öne çıkarması bir dikkat çekme, bir anlatım taktiği, nazik bir entelektüel kıskırtma olarak da görülebilir. Buna göre, İbnü'l-Arabî farkına varılamaz şeyin farkına varılamazlığına dair keskin, çarpıcı bir ifade ile okuyucusunu kendi istidadına nazar etmeye, her bir fertte tasarruf halinde olan ilâhî isme dönük farklı bir bilinç uyandırmaya gayret etmektedir diyebiliriz.

²⁵ Tanrı'nın "bilinmek için" âlemi yarattığı düşüncesinin derin izlerini sadece İbnü'l-Arabî' de değil, onun okuluna mensup hemen her sufide gözlemlenmek mümkündür. Bu noktada bk. Ahmet Ögke, "Tasavvufta 'Kenz-i Mahfi Düşüncesi' ve Sofyalı Bali Efendi (960/1553)'nin 'Küntü Kenzen Mahfiyyen' Şerhi Bağlamında Varoluşun Anlamı", Tasavvuf İlimi ve Akademik Araştırma Dergisi 6/12 (2004), 9-24.

²⁶ İnanılan ilâh (el-ilâh el-mu'tekad) öğretisi, varlığın birliği (vahdet-i vücûd) teorisinin saf metafizik boyutuna gönderimde bulunur. "Saf metafizik" tabiri ile genel olarak vahye müstenit ve velâyet-nübüvvet odaklı metafizik bakış açısını kastediyoruz. Böylece Platon, Aristoteles, Plotinus, Augustinus, Anselmus, Aquino'lu Thomas, Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd gibi çeşitli filozoflarda dile gelen çeşitli metafizik öğretileri "felsefî metafizik" olarak velâyet-nübüvvet odaklı saf metafizikten ayırt ediyoruz. Hiç şüphe yok ki metafizikte temel araştırma konusu/konuları, meselesi/meseleleri, ilkesi/ilkeleri ve gayesi/gayeleri, metafiziğin doğası gereği gerçekte farklı farklı olamayacağı halde, vâkıa, bu farklılaşmanın gerçekleştiğidir. Bu noktada İbnü'l-Arabî çerçevesinde saf metafizik tabiri ile Tanrı ve insan/lar ve Tanrı ve şey/ler arasındaki irtibatın ezelden beri kurulu olduğunu ve gerçekleşen her şeyin buna göre gerçekleştiğini esas alan bakış açısını kastediyoruz. Bu noktada, evrendeki her bir şeyin tekvinî varoluş bakımından Tanrı ile kendisi (ayn) yönünden sürekli irtibat halinde olduğu vurgulanır. Saf metafizik bağlamında ilâhî emri ele alırsak örneğin, ilâhî emirler meşiyet emri bakımından çoktan gerçekleşmiştir, teklifi emir yönündense gerçekleşmemiş olabilir. Bir miktar daha detaylandırılacak olursak, örneğin insanın (kulun) rabbe tapınması/ibâdeti tekvinî emir ve zâti kulluk yönünden gerçekleşmiştir/gerçekleşmektedir ve bu kaçınılmazdır, yazgı budur; rabbe varış. Teklifi emir yönünden ise kulluk ve tapınma/ibâdet gerçekleşmemiş olabilir. İnanılan ilâh öğretisi, kulun meşiyet emrine koşulsuz veya ön koşulsuz olarak bağlanmışlığını; kendiliğinden ve tavlana tavlana -tav'an- itaat etmekte oluşunu esas alan ve farklı kulların Allah'a yönelik seyirlerinde -seyr ilallah- ulaştığı farklı tasavvurların, müşahedelerin veya tecellilerin kaynağını "sâbit ayn", "istidad" ve "yazgı"

sürekliliği esas olan inanılan ilâh ve varlığın birliği öğretisinin ortaya koyduğu bu sonucun sağduyuya, genel kabul görmüş toplumsal inançlara ya da uzlaşımara pek uygun olmadığı anlaşılmaktadır.

İbnü'l-Arabî'nin istidat anlayışını onun imkân ve mümkün kavramlarına ilişkin görüşleri çerçevesinde genişletmemiz, istidadın bir başka boyutunu aydınlatmamızda yardımcı unsur rolü oynayabilir. O şöyle der: "Muhakkik ise imkânı kabul eder ve onun mertebesini bilir. Mümkünün de mâhiyetini ve nereden 'mümkün' olduğunu kabul eder ve bilir. Mümkün, başkası nedeniyle zorunlu olandır."²⁷ İbnü'l-Arabî burada İbn Sînâ'nın "başkası nedeniyle zorunlu olan" şeklindeki mümkün tanımını²⁸ onaylamakta veya tekrar etmektedir.²⁹ Bu tanım mümkün zorunluluk niteliği yüklemekte ve mümkünü mümkün olmaktan çıkarmakta mıdır? Ya da İbnü'l-Arabî ve İbn Sînâ bu anlayış ile âleme bir Tanrılık mı atfetmiş olmaktadır? Buna yanıtımız açıkça "hayır" olacaktır çünkü bu tanımda mümkün -ki âlemdir- başkası (gayri) nedeniyle -ki bu bağlamda başkadan kasıt Tanrı'dır- zorunludur, kendisi/aynı nedeniyle zorunlu değildir.³⁰ Bu tanımda zorunlu şart, mümkün ise meşrut işlevi görmektedir ve meşrut her halükârda şarta bağlıdır çünkü eğer şart yoksa meşrut da yoktur. Dolayısıyla başkanın varlığı nedeniyle mümkün olmanın anlamı açıkça zorunlu olana bağlı olarak mümkün değildir; burada mümkünü zorunlu haline getiren başka (gayr) ile kastedilenin "zorunlu varlık"tan başka bir şey olmadığı açıktır.

İmkân dâhilinde iken varoluşa/zuhura katılan, ortaya çıkan, çıkmakta olan ya da gerçekleşen, gerçekleşmekte olan her mümkün tekrarsızdır, kendine özgüdür.

da gören öğretiyi betimler. Tekvîni emir ve teklîfi emir ayrımı için bk. Suad el-Hakîm, İbnü'l-Arabî Sözlüğü, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2005), 611-613.

²⁷ İbnü'l-Arabî, Fusûs, (2008), 53.

²⁸ Kaya, Varlık ve İmkân, 221-226.

²⁹ İbnü'l-Arabî ve İbn Sînâ'daki zorunlu/vâcib-mümkün ilgisi, benzer bir bağlamda ve hemen hemen aynıyla Abdülkerim el-Cîlî de de karşımıza çıkmaktadır. Cîlî ezeli-hâdis ve vacip-hâdis (sonradan) irtibatı çerçevesinde şöyle der: "Hâdis ise daha önce varlığı câiz iken vacip durumuna geçen şeydir": Abdülkerim el-Cîlî, Hakikat-ı Muhammediyye: el-Kemâlâtü'l-İlâhiyye fi Sifâtî'l-Muhammediyye, çev. Muhammed Bedirhan, thk. Nazlı Kayahan (İstanbul: Nefes Yayınları, 2012), 287. Anlaşılabacağı üzere o burada mümkünü câiz ile özdeşleştirme yoluna gitmektedir. Buna göre de hâdis/sonradan olanın câiz iken vâcib olması, "mümkün iken zorunlu" olması olarak yorumlanmış olmaktadır. Bu da 'başkası nedeniyle zorunlu' olarak mümkün anlayışının farklı bir ifadesi olmaktadır.

³⁰ Fütûhat'ta şöyle diyor İbnü'l-Arabî: "Başkası nedeniyle varlığı zorunlu için ilk olmanın anlamı, mutlak zorunlu varlık oluştan olumsuzlayıcı bir bağdır. Bu yönüyle başkası nedeniyle zorunlu varlık, sınırlı her şey için ilktir. Bu mertebede başka bir şeyin bulunması mümkün değildir. Bulunsaydı, ya zorunlu varlık olurdu. Bu durumda ya kendisi olurdu -ki bu imkânsızdır- veya onunla var olan bir şey olurdu. Bu da çeşitli açılardan imkânsızdır. Birincisi, zorunlu-mutlak varlık kendi başına vardır. İkincisi kendisiyle var olsaydı Mutlak Varlığın muhtaç olması gerekirdi. Bu durumda ya kendisini var eden -ki böyle bir şey imkânsızdır- veya mertebesini ayakta tutan olması gerekirdi ki o da imkânsızdır. Mutlak Zorunlu için ilk olmanın anlamı, vaz'î (konumsal) bir nispettir. Onun hakkında akıl, mümkünün kendisine dayanmasından başka bir şey bilemez. Mutlak Zorunlu bu anlamda ilktir. Mümkünün ne bilkuvve ne de bilfiil varlığının olmadığı takdir edilmiş olsaydı, Mutlak Zorunlu'dan ilk olmak özelliği nefyedilirdi. Bu durumda ilk olmanın ilişeceği bir şey bulunmazdı": İbnü'l-Arabî, Fütûhât-ı Mekkiyye, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2012) 1/121.

Mahiyetleri *sudan* başka bir şey olmamasına karşın, bulutlardan toprağa düşen sayısız kar tanesinin hiçbiri diğerinin aynı değildir. Her bir ferдин iç imkânı olarak istidat, evrensel imkân içerisinde yerini alır; varlığı dolayısıyla sayısız fertte, sayısız formlarda gerçekleşir. İstidatların hiçbiri diğerinin aynı değildir ve farklılığı dolayısıyla bu gerçekleştirmelerin her biri biriciktir, kendine özgüdür; tıpkı herkesin yazgısının tam da *kendi yazgısı* olması gibi.

2. ÖZNEL TANRI TASAVVURLARININ KAYNAĞI OLARAK SÂBİT AYNLAR: ÖZEL RAB, ÖZEL YÖN, KİMLİK VE KİŞİLİK

İbnü'l-Arabî okulunda sâbit aynlar öğretisi birbiriyle doğrudan ilişkili olan muhtelif kavramsallaştırmalar ile karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda Nablusî'de "ikinci belirlenim" (taayyün-ü sâni) veya "Vücûd-u Hakk'ın ikinci mertebesi", Kayserî'de bazen "vücûdat-ı hâssa" ve bazen "ilk belirlenim" (taayyün-ü evvel) bazen "ilk tenezzül mertebesi" bazen "mümkünlerin hakikatleri" gibi çeşitli adlar altında zikredilen bütün bu adlandırmalarla, betimlemeler ile kastedilen şey sâbit aynlardır. Sâbit aynlar bir yandan eşyanın sâbit hakikatleri ile ilgili olan yönü bakımından ontolojik bir öğretiyken, diğer yandan, insanın dikey kimliğinin inşa edildiği metafizik temelli bir psikolojik öğreti olma yönüne de sahiptir. Bu yön öğretinin ilâhî isimlerle, zât ve gerçek Varlık (vücûd-u Hak) ile olan irtibatı bağlamında açığa çıkmaktadır. Bu itibarla sâbit aynlar "istidat, özel rab, yazgı, insanın hakikati, kimliği ve ilâhî isimler" yönünde bir açılım göstermektedir. Şimdi, öğretinin bu yönlerini açıklığa kavuşturmaya gayret edeceğiz. Konevî her şeyin Hak ile belirli bir "açıdan" ve "özel bir itibar" ile "irtibatlı" olduğu görüşünü öne sürmektedir:

Her şey, belirli bir açıdan ve özel bir itibâr ile Hakkın bir mazhârıdır; kendileri ile mümkünlerin var olduğu bu itibâr ile ve bu açıdan, Hakkın bir ismi taayyün eder. Bu ismin özelliği şudur ki, bu varlık Hakka ancak bu itibâr ile ve bu açıdan istinat eder. Her varlığın Hak ile olan durumu böyledir.³¹

Bu yaklaşıma göre her şey ve özel olarak insan, her açıdan ve her itibar ile değil fakat "belirli" bir açıdan ve "özel bir itibâr" ile Tanrı'nın bir mazharı -zuhuru, zuhur yeri- olarak göz önüne alınmaktadır. Ancak bu belirli açı ve özel itibar da nedir? Bu belirli açının ve özel itibarın, öyle anlaşılıyor ki iki fonksiyonu vardır: (i) Mümkünlerin varoluşuna kaynaklık (ayn) etmek, (ii) Tanrı'nın tüm isimlerinin değil, bu belirli açığa ve özel itibara uygun olan bir isminin belirlenimini (taayyün) temin etmek. Buna göre mümkünler -âlem, insan, şeyler- her açıdan ve her itibar bakımından değil, sadece "kendisini var eden"³² belirli bir açı ve özel bir itibar bakımından vardır; dolayısıyla Tanrı'nın ismi o mümkünde ancak o açı ve o özel itibar bakımından belirir (taayyün) veya kendini görünür kılar (tecelli).

³¹ Sadreddin Konevî, *Fusûsu'l-Hikem'in Sırları: el Fükûk fi Esrârı Müstenidâti Hikemi'l-Füsûs*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 147.

³² Bu noktayı Platon'un poiesis görüşü bağlamında zikrettiği autopoietikon (kendini meydana getirme/yaratma) ile karşılaştırmak ilginç olabilir.

Konevî'nin mümkünler ile Tanrı arasındaki irtibatı belirli bir açı ve özel bir itibar ya da *özel yön (vech-i has)* bakımından kurarken, hareket noktası olarak mümkünlere dayandığı görülmektedir. Bunun anlamı şudur: mümkünlerin Tanrı ile irtibatı, mümkün yönünden/açısından, belirli bir açı ve özel bir itibar bakımından kurulabilir; her yönden, her açıdan ve her bakımdan değil. Tıpkı çember çevresindeki tüm mümkün noktaların birinden çemberin merkezine -en kısa ve doğru yoldan- ulaşan ancak "tek bir yarıçapın/yolun" olması gibi. Tanrı'nın mümkünler ile irtibatı ise, bunun tersine, "her açı ve itibar" bakımındandır; tıpkı çemberin merkezinden çevresindeki sayısız mümkün noktalara -yine en kısa ve doğru yoldan giden- ulaşan "sonsuz yolların" olması gibi.

Konevî'nin bu görüşü, bir mümkünün mümkün olması yönünden Tanrı ile olan irtibatının "kendine özgü/has" olması gerektiği sonucuna ulaşmaktadır. Bu gayet anlaşılabilir bir şey olmalıdır zira oluşa (*genesis*) veya yaratılışa bağlı olması yönünden insan sınırlı bir varoluştur. Konevî'nin "insanın kendisini var kılan o ilâhî isim" ifadesiyle kastettiği, ferdin özel rabbinden (rabb-i hâs) ve "sâbit ayn"ından başka bir şey değildir. İbnü'l-Arabî'nin diliyle söylersek, o, Allah'ın zâtî ve esmâî hediye ve hibesi olarak "istidat" yoluyla kendini gösteren ilâhî isimdir. Bu noktaları bir parça daha detaylandırmak üzere İbnü'l-Arabî'nin ilâhî isimlerin birbirine nispeti çerçevesinde İbn Kasî ile birlikte nasıl bir görüş açısına sahip olduğunu incelememiz gerekmektedir:

Ebu'l Kâsım b. Kasî 'Her bir ilâhî isim, bütün ilâhî isimlerle isimlenmiş ve onlarla nitelenmiştir' ifadesiyle buna işaret etmiştir. Bunun açıklaması şudur: Her bir ilâhî isim Zât'a ve kendisi için konulduğu anlama işaret eder. Başka bir ifadeyle her isim bir yandan Zât'ı, öte yandan ismin hakikatının talep ettiği anlamı gösterir. Bütün isimler, Zât'a delil olmaları bakımından birdir. er-Rab, el-Hâlık, el-Musavvir gibi yalnızca kendisine ait anlama işaret etmesi bakımından ise her isim diğer bir isimden ayrılır. Böylece isim Zât'a işaret etmesi bakımından isimlendirilen; kendisine özgü anlam -ki o isim bu anlam için konulmuştur- bakımından ise isimlendirilenden başkadır.³³

İlk olarak, bir isimlenme ve nitelenme söz konusu olduğuna göre, mutlaka bir niteleyen bir nitelenen ve bir de niteliğin olması gerekir. İkinci olarak, "her bir ilâhî isim bütün ilâhî isimlerle isimlenmiş" ise, bu durumda ilâhî bir isim müsemmanın ve müsemma da ismin kendisi olmalıdır. Eğer buna isim değil sıfat veya nitelik adı verirsek, bu görüşe göre şöyle bir ilâhî sıfatlar/nitelikler görüşü ortaya çıkar. Niteleyen aynı zaman nitelenendir ve nitelenen da aynı zamanda niteleyen; bu nitelendirme-nitelenme işi ise daima niteleyen-nitelenen olarak zâtın mutlak birliğine (ehadiyet) dönüktür. Bu anlayışa göre bir ilâhî isim, örneğin "bir şeyi yararak yaratan" (el-Fâtır) ismi hem *kendisi*³⁴ ve hem de *başkası* olmalıdır. Sözelimi bir şeyi

³³ İbnü'l-Arabî, Fusûs, (2008), 77.

³⁴ Nitekim İbnü'l-Arabî "her bir ilâhî isim Zât'a ve kendisi için konulduğu anlama işaret eder" ve ayrıca "Hakikat, zuhur eden sonsuz isimlerden her birisinin bir hakikate sahip olmasını gerektirir. Her isim sahip olduğu bu hakikat vasıtasıyla başka bir isimden farklılaşır. Bir ismin diğerlerinden farklılaşmasını sağlayan hakikat, kendisinde [isimler arasında] ortaklığın gerçekleştiği anlam değil, ismin bizzat

yararak yaratan zât, aynı zamanda “başka” ilâhî isimlerle örneğin “tek olan” (el-Ferd) veya “bir olan” (el-Vâhid) ile isimlenmiş/nitelenmiş olmalıdır. Bu da şu anlama gelir: ilâhî isimlerin her biri -tâbir-i câizse- hem parça hem bütündür hem kendisidir hem de başkası.

İbnü'l-Arabî'nin ilâhî isimlerin sayısız (lâ yebluğuhâ el-ihsâ)³⁵ veya sonsuz-nihayetsiz (lâ tetenâhâ)³⁶ olduğu görüşünü paylaştığını dikkate alırsak ilâhî isimler arasında bir hiyerarşi olduğu söylenebilir mi? Çünkü aynı İbnü'l-Arabî sayısız olduğunu belirttiği ilâhî isimlerin “sonlu asıllara” (usûlin mütenâhiyetin) -ki buna “isimlerin anaları veya hazretleri/mertebeleri” diyor³⁷- döndürülebileceğini de öne sürüyor. Öyle anlaşılıyor ki ona göre esas olan ilâhî isimlerin sayısız ve sonsuz olmasıdır.³⁸ İbnü'l-Arabî isimlerin anaları kavramsallaştırmasını ilâhî isimlere ilişkin bir bilinç uyandırmak ve isimler arası bağıntılara dikkat çekmek üzere didaktik amaçlı olarak kullanıyor olsa gerektir. Çünkü her bir ilâhî isim diğer isimlerle isimlendiğine göre, bu durumda isimler bir açıdan kendilerine ve bir diğer açıdan zâtın (*auto*) mutlak birliğine işaret ediyor olmalıdır. Nitekim İbnü'l-Arabî'nin “bütün isimler, Zât'a delil olmaları bakımından birdir” demesi bu nedenledir. Bu noktada isimlerin kendi kendisine işaret eden açı ile zâta işaret eden açının aynı açı olup olmadığını kendi kendimize sorabiliriz.³⁹

kendisidir” demektedir: İbnü'l-Arabî, Fusûs, (2008), 51. Dikkat edilirse İbnü'l-Arabî farklılaşmayı (temyiz) sağlayan hakikati ortaklığa (iştirak) dayandırmıyor, bizzat ismin kendisine (ayn'ına) dayandırıyor. Bu şu anlama gelir: “Hidayet eden” (el-Hâdi) ve “dalalete düşüren” (el-Mudill), “yükselten” (er-Râfi) ve “alçaltan/zelil eden” (el-Müzill) isimleri arasındaki görece zıtlıkta olduğu gibi, ilâhî isimler arasındaki niteliksel ayrışma, farklılaşma, hatta karşıtlık ve zıtlık mutlak birliği dolayısıyla zâta ve zât bakımından olamaz. Bu ancak isimler bakımından olabilir; yani objektif varoluşta zuhur etmiş/etmekte olan bir hakikat olarak isimlerin aynı bakımından.

³⁵ İbnü'l-Arabî, Fusûs, (2009), 35.

³⁶ İbnü'l-Arabî, Fusûs, (2009), 50.

³⁷ İbnü'l-Arabî, Fusûs, (2009), 50.

³⁸ İnşâü'd-Devâir'de İbnü'l-Arabî ilâhî isimleri “bir cetvel” üzerinde gösterip onları “zât isimleri”, “sıfat isimleri” ve “ef'âl isimleri” olarak üçlü bir sınıflandırmaya tâbi tutar. Burada her ne kadar ilâhî isimleri şemalaştırma, sıralama veyahut da ayrı ayrı kalıplara dökme eğilimi varmış gibi görünüyorsa da bu bizi yanıltmamalıdır. Cetvelde zikrolunan ilâhî isimlerin sanki birbirinden ayrı ve ilgisiz şeyler olduğu öne sürülemeyeceği gibi, birbirlerine nispetlerinde beşerî-rasyonel bir hiyerarşik yapılanma arz ettikleri de kesinlikle söylenemez. Nitekim İbnü'l-Arabî “er-Rab” ismini cetvelde açıkça zikretmemiş olsa bile, bu ismin zât isimlerinden olduğunu, aynı zamanda da, “ıslah eden/muslih” anlamı bakımından “ef'âl” isimlerinden, “el-Mâlik” anlamı bakımındansa “sıfat” isimlerinden olduğunu aktarmaktadır. Bk. İbnü'l-Arabî, İnşâü'd-Devâir, thk. H.S. Nyberg (Leiden: Brill, 1919), 29-30. İbnü'l-Arabî'nin bu açıklamayı yapmasının nedeni, öyle anlaşılıyor ki, ilâhî isimlerin birbirine nispetini yok sayma ve rasyonel “düşünce” (fikir) güdümünde sıralama, biçimlendirme, kalıba dökme teşebbüsünde bulunmanın hakikatleri çarpıtmadan başka bir netice doğurmayacağını bilincinde olmasıdır. Onun ilâhî isimlere dair İnşâü'd-Devâir ve Füsûsu'l-Hikem yapıtlarında zikrettiği görüşleri tam bir uyum içindedir.

³⁹ Bu yaklaşıma göre, ismi câmi (tüm ilâhî isimlerin hakikatini cem eden) olarak Allah isminin de -ki Allah, Zât'tır- bütün ilâhî isimlerle isimlenmiş ve onlarla nitelenmiş olması gerekir. Bu durumda oluştaki hakikatlerinin kaynağı/ayn'ı olması bakımından isimlerin âlem, Âdemlik ve Muhammedlik hakikatinin de kaynağı (ayn) olması gerekir. Bir diğer anlatımla, ism-i câmi olarak Allah ile kevn-i câmi (tüm oluşları cem eden oluş) olarak Âlemin ve bütün ilâhî isimler kendisine öğretilen nebî Âdem'in ve nihayet cevâmiu'l kelim (tüm kelimeleri kendinde toplayan) olarak nebî Muhammed'in hakikatleri

İbnü'l-Arabî'nin özel rab görüşünü daha detaylı olarak anlamlandırabileceğimiz oldukça önemli ve öğretisel değer taşıyan bir önermesi vardır: “Her kulun rabbi olan bir ismi vardır; kul beden isim de onun kalbidir.”⁴⁰ Bu önermeyi şöyle yorumlayabiliriz: Her bir ferdin kendi istidadı, yaratılışı ve sâbit aynı dolayısıyla kendisine tapındığı bir özel rabbi (rabbuhu hâssaten) vardır. Bu tapınmanın yöneldiği özel rab, aynı zamanda ilâhî isimler içindeki bir “özel isim”dir.⁴¹

İkinci olarak, bu önermede bir parça örtülü olsa bile hem ilâhî isimlere hem de insana dönük bir özgülük/hususiyyet vurgusu vardır. Çünkü hiçbir kul/insan bir diğer kulun/insanın aynı kodlarla işleyen niceliksel ve mekanik bir tekrardan ibaret tıpatıp kopyası değildir. Her kul/insan ferttir, tektir, biriciktir ve bu biricikliğin teminatı fertlere istidatlarını ve dikey kimliklerini bahşeden ilâhî isimlerin tasarruflarıdır. İlâhî isimlerde tekrar olmadığına göre, örneğin “yaratan/el-Hâlik” ismi âlemde yarattığını mekanik bir tekrarla yaratmadığına göre, bu durumda kulun rabbi olan ilâhî isim, doğal olarak, sadece o kulun/ferdin kendisine (ayn) özgüdür ve *başka* (gayr) bir kula/ferde özgü değildir. Bir diğer anlatımla, fertlerde tasarruf eden ilâhî isimler kendini tekrar etmediği ve sürekli-yeni yaratılışla yarattığı için, *ferdin/kulun kim ise o olmasını sağlayan, ona dikey kimliğini kazandıran*, tam da o ferdin en gizli isteğine uyararak tapındığı “özel Rabbi”nden başkası değildir. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî'nin genel (âmm) ve özel (hâs) hakkında verdiği şu tanım son derece önem arz etmektedir: “Genel niteliklerde gerçekleşen ortaklık iken, özel niteliklerdeki yalnızlıktır. Bu ise [özel kastediliyor] her şeyin tekliğidir ve özün özü demektir.”⁴² Bu demektir ki fertte kendini gösteren ilâhî ismin etkinliği ve özel Rabbe özgü hakikat, tam da özgülüğü nedeniyle *ortaklık kabul etmez*. Bu da İbnü'l-Arabî'ye göre âlemin kendini sürekli tekrar eden kapalı bir mekanik sistem olamayacağı, yaratılışın/oluşun -veya tecellinin- tekrarsız, sürekli-yeni, biricik ve kendine özgü olduğu anlamına gelmektedir.⁴³

Özel rabbin İbnü'l-Arabî'deki bağlamı Allah'ın zâtının mutlak birliğinden soyutlanmış olarak anlaşılabilir değildir. Bu çerçevede o, zât ile özel rab irtibatına dair görüşünü şu şekilde ortaya koymaktadır:

arasında isimlenme ve nitelenme bağlamında derin bir irtibat olmalıdır. Bu bakış açısından şöyle bir kozmolojik anlayış çıkar: Evrende birbiriyle bir tür mutlak anlamda irtibatsız olan hiçbir şey yoktur.

⁴⁰ İbnü'l-Arabî, Fütûhât-ı Mekkiyye, 1/15.

⁴¹ “Yanıdaki/katındaki hazinelerinin içinde olan şeyi saklaması bakımından hediye veren/hibe eden Allah'tır! O sakladığı şeyi ancak ve ancak, işte böyle, [ilâhî isimlerden] özel bir ismin (ism-i hâssin) eliyle, ‘bilinen bir yazgıya/ölçüye göre’ ortaya çıkartır. ‘O her bir şeye kendi yaratılışını/mizacını-doğasını (halkahu) hibe eder/bağışlar (Tâhâ 20/50); [yani Allah] mutlak Adil [el-Adl] isminin ve bu ismin kardeşlerinin eliyle... [her şeye hak ettiği şeyi hibe eder, bağışlar]”: İbnü'l-Arabî, Fusûs, (2009), 50 ve Fusûs, (1942), 65.

⁴² İbnü'l-Arabî, Fütûhât-ı Mekkiyye, 7/62.

⁴³ İbnü'l-Arabî'de tekrar ve tekrarsızlık kavramlarını Derrida ve Kierkegaard özelinde ele alan bir çalışmayı burada zikretmemiz gerekir: Recep Alpyağılı, “Alıntılanabilirlik ve Şeyleri Yeniden Yaratma: İbn Arabî Bilgeliğinden Derrida'ya Uzanan Yol”, Tasavvuf İlimi ve Akademik Araştırma Dergisi 9/21 (2008), 283-296.

Her bir mevcudun Allah'tan nasibi [veya Allah'ın o mevcuda dönük hediyesi, hibesi, bağıışı] o mevcudun 'özel Rabbi'dir; [Allah müsemmasına dönük] 'bütün'ün, [mevcutlara bahşedilen] özel rabbe ait olması olanaksızdır. Ve [rabliğin/rûbubiyetin değil] ilâhlığın mutlak birliğine [el-ehadiyyetu el-ilâhîyyetu] gelince, onda hiç kimsenin nasibi (kademun) yoktur. İlahlığın mutlak birliği bölünme (teb'iz) kabul etmez ki bir kimsenin [ilâhlığın mutlak birliğinden] nasibi şu olsun da öbürünün şu olsun! Buna göre onun [Allah'ın zâtının] mutlak birliği, [Allah'ın isimlerinin yukarıda zikredilen] bütünlüğünün bilkuvve cem edilmesidir (Fe-ehadiyyetuhu mecmû-u küllihi bil-kuvve).⁴⁴

Kolayca anlaşılacağı üzere İbnü'l-Arabî'ye göre özel rab her bir mevcuda Allah'ın bir hibesidir, bağıışdır, ikramıdır. Tam bu noktada rablik (rubûbiyet) ile ilâhlık (ulûhiyet) arasında açık bir ayırım yapmak gerekmektedir. Rablik ve ilâhlık kavramlarının her ikisi de Türkçemizde aynı şeyi, yani tanrılığın ifade ediyormuş gibi düşünülebilir ancak bu kesinlikle meramımızı tam olarak dile getirebilecek bir karşılık değildir. Arap dilinin semantiği çerçevesinde bir açıdan rablik ve ilâhlığın aynı anlamda olarak *tanrılığın* ifade ettiği söylenebilir ancak bir başka açıdan bu semantik özdeşlik ortadan kalkar. Bu noktada dilbilimsel açıdan rabbin ilâh olarak anlaşılma zorunluluğu vardır denilemez çünkü Arap dilinde rab, beşere atfen "efendi" (seyyid) anlamında kullanılabilir. Rablik efendilik, yöneticilik, koruyuculuk anlamlarını da ifade etmektedir ki bu bağlamda kavram hem İbnü'l-Arabî'nin "özel rabler" kavramsallaştırmasında olduğu gibi *niteliksel bağlamlı bir çokluk* çerçevesinde hem de falanca beşerî yöneticilere atfen bir niceliksel çoklukla ilişkili olarak kullanılabilir.⁴⁵ Bu ikinci anlamında rablik artık tanrılığın (ulûhiyet) karşılığı olarak anlaşılabilir. Ancak ilâhlık (ulûhiyet) kavramı böyle değildir ve kesinlikle belirli bir niceliksel çokluğa gönderme yapar olarak anlaşılabilir. İşte bu nedenle İbnü'l-Arabî açıkça bir çoğulluk içerir tarzda *özel rabler* tabirini kullanıyor ve *özel ilahlar demiyor* çünkü gerçekte tek bir ilâh vardır.

Her kulun rabbi olan isim, yani özel rab, Allah'ın isimlerinden bir ilâhî isim olarak, kendini şeyde/insanda gösterir ve gerçekleştirir. Fert, istidadında içerilen imkânları, yatkınlıkları, yetenekleri ve "en gizli isteği" gerçekleştirirken, onun en gizli isteğine yönünü veren -bilincinde olup olmamasından bağımsız olarak- onu çekip

⁴⁴ İbnü'l-Arabî, Fusûs, (1942), 90; Fusûs (2009), 76.

⁴⁵ Rablik mukabilinde yer alan şeylerden soyutlanarak tek başına anlamlandırılabilir değildir. Bu bağlamda rabliğin ilk olarak rab-abd ilgisi içinde ele alınması yerinde olacaktır. Bu ilgi içinde rab tanrıyı, rubûbiyet ise tanrılığın ve abd kavramı kulu ve ubûdiyet ise kulluğu ifade eder. Buna göre rab olmaklağın âdeta boşlukta gerçekleşen bir şey olarak tasavvur edemeyiz gibi görünmektedir. Tam tersine olarak rab olmak "bir şeyin rabbi" olmaktır ki bu da rabbe merbûb (yani rabbin rablik edimini kabul eden şey) gerek anlamına gelmektedir. İkinci olarak, rab aynı zamanda "efendi" (seyyid) anlamına da gelir ve bu bağlamda rabliğin mukabilinde kölelik/ubûdiyet yer alır. Ubudiyet kulluk ve kölelik bağlamı yönünden bir zillet durumunu ifade ediyor olarak düşünülebileceği gibi, rubûbiyetin/rabliğin yönelim ve etki alanında olan şeye işaret etmesi bakımından, rabden gelen ikramları kabul eden köledeki sayısız izzet durumlarını ifade ediyor olarak da düşünülebilir. Bu ikinci anlamının bir uzantısı olarak rablik bir şeyi "yöneten", "çekip çeviren", "eğiten/terbiye eden" gibi yan anlamları bakımından insana da izafe edilebilir. Bilindiği üzere Arap dilinde evi çekip çevirmesi, ev işlerini yönetmesi, ev içindekileri eğitmesi vs. bakımından "anne"ye "evin rabbi" (rabbetu beyt) adı verilir; evi çekip çeviren, yöneten.

kendine -sâbit aynının hakikatine- *çeviren, yöneten, koruyan* özel rabbinden başkası değildir. Bu da her bir insan ferдинin tanrı tasavvurunun *kendine özgü ve farklı* olmasının kaynağının *sâbit aynlar ve özel rab* olduğu anlamına gelmektedir.

İbnü'l-Arabi, özel rab olan ilâhî isim ile insan (merbûb) arasındaki nispeti, kalbin bedene nispeti gibi görmektedir. Bu nokta Zât'ın iki kutbu olarak *cevher/substance* ve *öz/essence* arasındaki nispetin ve özel olarak insanın kişiliği/şahsiyeti ve kimliği/hüviyeti arasındaki nispetin incelenmesiyle bir parça daha aydınlatılabilir. Bu bağlamda “isim ile semâ/gök” kavramları arasındaki bağıntıya veya isimlerin semavî/göksel yönle olan ilgisine değinmemiz yararlı olabilir. İsim ile semâ/gök sözcükleri aynı fiil kökünden gelmektedir ki Rağib el İsfahânî bu iki sözcüğün türediği köklere (s-m-v ve s-m-y)⁴⁶ dair şöyle bir açıklama getirir:

Her şeyin *semâsı*, onun yukarı tarafıdır. Bazıları şöyle demiştir: Her semâ altındakilere göre semâ, üsttekilere göre de arzdır. Ancak en yüksek semâ böyle değildir; zira o, arzı olmayan semâ'dır. Şu âyet bu anlama hamledilmiştir: *'Allah O'dur ki yedi göğü ve yerden de onların benzerlerini yarattı* (65/12). (...) İsim, bir şeyin *zâtının* kendisiyle bilindiği kelimedir. Onun aslı *simv'*dir. Arapların esmâ ve sümeyye kelimelerini kullanmaları buna delâlet etmektedir. İsim kelimesi *sümüvv* kökünden gelmektedir. Müsemmânın zikri onunla yükselmekte, dolayısıyla onunla bilinmektedir. Allah buyurur ki: *'Bismillâhî: Allah'ın ismiyle'* (el-Fâtiha 1/1), 'Ondan başka taptıklarınız, sizin ve atalarınızın uydurduğu *isimlerden* ibârettir'⁴⁷ âyetinin manası şudur: Zikrettiğiniz isimlerin müsemmaları yoktur. Onlar müsemmasız birtakım isimlerdir. Zira müşriklerin bu isimler çerçevesinde putlarda olduğuna inandıkları hakikat mevcut değildir. 'Onlar Allah'a ortaklar koşular. De ki: Onları *isimlendirin*'⁴⁸ âyetinden amaç, müşriklerin Lat ve Uzza gibi putların isimlerini zikretmeleri değil; ondan amaç şudur: İlâh diye iddia ettiklerinizin ilâhlığını ve onlarda o isimlerin anlamlarının olup olmadığını ispatlayınız! İşte bundan dolayı yüce Allah bu âyetin peşinden şöyle buyurmaktadır: *'Yoksa siz Allah'ın yeryüzünde bilmediği bir şeyi mi kendisine haber veriyorsunuz? Yoksa boş söz mü söylüyorsunuz?'* (er-Râ'd 33/13).⁴⁹

Bilindiği gibi insanoğlu tanımak, tanıtmak, hitap etmek, yokluğunda o şeyden söz etmek gibi pek çok amaçla hem kendi tür bireylerine hem de nesnelere, şeylere ad veren bir varlıktır. Yatay düzlemde her birimiz ad koyucu -ebeveynler vs.- tarafından belirlenmiş bir ad taşırız. O ad ile çağırılırız, anılırız ve insan türünün diğer fertlerinden adımızla ayrışırız; insanlar arası ilişkilerde adımız yatay kimliğimizin önemli bir parçasını oluşturur. Öte yandan isim ile semâ arasındaki ilgi açısından

⁴⁶ Morfolojik açıdan bakıldığında, bu iki kökün (s-m-v ve s-m-y) son harfleri olan vav ve yâ'nın “elif sesinde” birbirine dönüşebilen illet harfleri olduğu dikkatlerden kaçmamalıdır. Bu da iki kökün semantik açıdan aralarında belirli bazı ilgiler olması gerektiği anlamına gelir. Nitekim el-İsfahânî bu semantik ilgileri çok açık bir şekilde ortaya koymuştur.

⁴⁷ “Mâ ta'budune min dūnihi illâ esmâen semmeytumūha entüm ve âbâukum” (Yūsuf 12/40).

⁴⁸ “Ve cealū lillâhi şürekâe kul semmūhum” (er-Ra'd 13/33).

⁴⁹ İsfahânî, Müfredât, 516-518.

bakıldığında İbnü'l-Arabî'nin özel rab, kulun rabbi olan özel isim (ismun hâssun) dediği şeyin, insan varlığının *göksel/semâvî boyutunu betimlediğini, insanın dikey kimliğini/hüviyetini* (o'luk) *tanımladığını* belirtebiliriz. Bu noktada insanın kimliği ile kişiliği arasında şöyle bir ayırım yapmak gereksinimi duyuyoruz. Kimlik (*identity/ayniyet-özdeşlik*) aslî anlamıyla, her bir ferdin kendine özgü özsel, niteliksel ve göksel yönünü ifade eden şeydir. Kişilik/*şahsiyet (personality)* ise ferdin cevherî (*substantial*), cismânî ve yersel/arazî tarafıdır.⁵⁰ Bir diğer anlatımla dikey boyutu itibariyle kimlik ferdin *a priori*, değişmez, göksel özüdür, sâbit aynıdır, onu diğer fertlerden özsel olarak ayırt eden şeydir. Kişilik/*şahsiyet* ise insan varlığının yatay, sonradan olan/hâdis, oluşan-bozulan *a posteriori* varoluşunu nitelendiren şeydir.⁵¹

2.1. Dikey Kimlik ve Kişilik

Kimlik ve kişilik/*şahsiyet* arasında kurduğumuz ilgi kolayca görüleceği üzere

⁵⁰ Kimliğin/ hüviyetin aşkın yönü hakkında Sadreddin Konevî şöyle diyor: “Kulun her nefeste bir işte/se'n olması gerekir ve bu iş, ona ait değildir. Çünkü varlığında zuhur eden iş, Hakkın hüviyetidir. 'O her gün bir iştedir' (er-Rahmân 55/29)”: Sadreddin Konevî, Esmâ-i Hüsnâ Şerhi: Şerhu Esmâillâhî'l-Hüsnâ, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 154.

⁵¹ Nicholson'ın Hristiyanlıktaki şahsiyet/kişilik (personality) kavramı ile İslâm'daki şahsiyet kavramını biraz tuhaf bir şekilde karşılaştırmasına değinmemiz gerekir: “Böyle bir araştırmaya girişmeden önce, Tanrı'ya [İsa kastediliyor] kişilik (personality) atfettiğimizde kastettiğimiz şeyi en azından genel kavram düzeyinde tanımlamamız gerekiyor. Bu mesele [personality] Hristiyanlar'ın en önemli sorunudur, ne var ki Müslüman teologlar bu sorunu asla kendi kendilerine [bir Hristiyanın sorduğu gibi] sormazlar, [ve sorsalar bile] yanıtlamak için [Hristiyanlardan] çok daha az çaba sarf ederler. Burada ilk olarak “ilâhî kişilik” (divine personality) ifadesinin Muhammedî dile yeterli bir şekilde tercüme edilemeyeceğine dikkat çekeceğim. Geleneğe O'na göndermede bulunarak “Allah'tan daha kıskanç (jealous) şahıs yoktur” (la şahsa ayyaruhu min-allahi) dense de, [Arapça] sözlüklerde “personality” kelimesi şahsiyet ile karşılanmaktadır ancak kişi (person) anlamına gelen ‘şahıs’ kelimesi Allah [lafzı] için gerçekte uygun değildir”: Reynold A. Nicholson, The Idea of Personality in Sufism (London: Cambridge University Press, 1923), 1. Burada “gayretullah”a, yani Allah'tan “başka”sına dokunan bir şey vardır. Müslüman teologların ya da en azından herhangi bir Müslümanın “kişilik/*şahsiyet*” (personality) veya “ilâhî kişilik” (divine personality) üzerinde bir Hristiyandan daha az durduğu kesinlikle doğrudur. Ancak bunun nedeni bir “kıskançlık” (jealousy) değildir. İkinci olarak geleneğe “Allah'tan başka şahıs yoktur” denmez, “Allah'tan başka ilâh yoktur” denir. Üçüncüsü, İslâm'da şahsiyet (personality) kavramını Allah'a nispet etmek, Nicholson'ın da işaret ettiği gibi, uygun değildir çünkü şahıs kavramı doğrudan doğruya oluşan-bozulan müşahhas/somut varoluşa nispetle kullanılır. Bu noktada sıradan bir Müslüman Allah'a “şahsiyet/kişilik” nispet etmez; “isimler” ve “sıfatlar” nispet eder, daha doğrusu, vahiy dilinde Allah'ın kendisini niteliği nitelik ve isimlerden dilediğini –en güzel isimler ona ait olduğu için- kullanabilir. Dördüncüsü, Hristiyanlıkta Tanrı'nın “sonsuz sayıdaki isim ve sıfatları” değil de mücessem kişiliği (personality) için içinden çıkılmaz bir durum arz ediyorsa, bunun nedeni bizatihi Hristiyanlığın değil, bazı batılıların öze (essence) değil de görüntülere, ikonlara (eikon) ve şekillere düşkün olması olabilir. Kişiliğin batı dilindeki etimolojisinin maske (persona) ile açıkça bağıntılı olması bile, eikon tutkusunun ve Tanrı'yı sadece ve sadece “bir kişi” ile irtibatlı bir varlık olarak algılayan teolojik bir sorunsalın önüne geçmeye yeterli olmamış gibi görünüyor. Öte yandan insan, şahsiyeti bakımından da diğer insanlardan ayrılabilir ancak bu durumda insanın şahs-ı manevisi esas alınmış olur; şahs-ı manevî ise, insanın dikey kimliğinden başka bir şey değildir. Bunun böyle olmasının nedeni, bir ayırımın ancak niteliksel ve özsel temelli olduğunda asıl anlamını bulmasıdır. Çünkü beden/cisim bakımından insan türünün fertlerinin müşahhas varlığı topaktır. Bu nedenledir ki oluş/yaratılış şahılaşma ve cismânî anlamda kimlik kazanma sürecidir, bozuluş/yaratılış ise dünyevi-cismânî oluştaki zuhur eden şahsın dağılması ve aslî dikey kimliğe geri dönüş sürecidir. Bu yönden tüm insanların yazgısı/kaderi ortaktır. Bu bağlamda İslam tradisyonunda bir kişinin “ölüm” haberi başka bir kişiye ulaştığında, bunun üzerine söylenen ilk söz şu ayet olmaktadır: ‘Biz Allah içiniz/Allah'a aitez ve biz O'na döneceğiz/dönüyoruz’ (el-Bakara 2/156).

varlığın (*ousia*) dikey ve yatay iki boyutunun ve daha özel olarak da öz ve cevher, gök ve yer kutupları arasındaki metafizik ilginin *psukhênin* doğası bağlamında belirginleştirilmesinden ibarettir. Buna göre varoluşumuzu özün (*essence*) cevher (*substance*) ya da “ilâhî suretin/formun” (*eidōs*) “ilk madde” (*materia prima*) üzerindeki eyleminin neticesi olarak temellendirebiliriz. Öte yandan varoluş bakımından kimliksiz bir kişilik/şahsiyet veya kişiliksiz/şahsiyetsiz bir kimlik varsaymak anlamsız olacaktır. Çünkü eğer kimliksiz/hüviyetsiz bir şahıs varsayarsak, bu durumda sanki özü olmayan bir nesneden, bir kütleden ya da aslıyla-özüyle irtibatı kopmuş sözde, sahte bir öznenen ya da bir çeşit ölüden söz ediyor olmamız gerekir. Kişiliksiz/şahsiyetsiz bir kimlik ise oluşa katılmış olamaz. O halde fert “kimliğin ve kişiliğin birleşmesiyle” ortaya çıkar; onu kendine özgü kılan ise, o göksel özüdür, İbnü'l-Arabî'nin diliyle söylersek kulu olduğu, tapındığı ilâhî ismidir, “özel rabbi”dir.⁵²

Bir şahsın/kişinin dikey kimliği olarak ilâhî isim ve özel rab ile olan *irtibatı*, sâbit aynın dikey hakikati dolayısıyla asalet bakımından ezeliyet niteliği taşır. Sâbit aynın yatay hakikati ve mümkünlerin oluşa tâbi olması bakımındansa Tanrı ile insan arasındaki irtibat *hâdis/sonradan -a posteriori-* kurulma niteliğini haizdir. Bu irtibat ezeli bağlamıyla dikkate alındığında İbnü'l-Arabî'nin yaklaşımı şu noktaya varır: Her şey ve her fert ezelden beri bağlandığı ve hükmüne boyun eğdiği ilâha tapınmaktadır. Nitekim İbnü'l-Arabî her hakikatin kendini bildiği ve ibâdet ettiği bir isim olduğunu belirtir:

Allah hakikatleri kendi hakkının isimleri sayısınca meydana getirmiş, amade kılınmış meleklerini yaratıklarının sayısınca ortaya çıkartmıştır. Her hakikat için o hakikatin kendisini bildiği ve ibadet ettiği bir isim belirlemiştir. Her hakikatin sırrı için de sürekli kendisine hizmet ve eşlik eden bir melek yarattı. Hakikatlerin bir kısmı kendisini görmenin ona ait ismi görmekten perdelediği kısımdır. Öyle bir varlık isminin yükümlülüğünün ve hükmünün dışında kalır, onun karşısında inkârcı olarak bulunur. Bir kısmı Allah'ın ayaklarını sâbit kılıp ismini önderi olarak benimseyen ve kendisiyle önderi olan imam arasındaki belirtiyi öngören kısımdır. Bu kısım ismini önderi yapmış, ona secde edenlerden olmuştur.⁵³

Bu yaklaşıma göre bir kul (abd veya merbûb) olarak insanın Tanrı'ya/rabbe yönelmesi, gerçekte *kendisini bildiği ve ibadet ettiği bir isme* yani özel rabbine (rabb-i has) yönelmesi anlamı taşımaktadır. Bir diğer açıdan bu, Tanrılığ/rabliği (rubûbiyet) bakımından Tanrı'nın insana (merbûba) yöneldiği anlamında da yorumlanabilir. Burada bir insanın kendini tanıması ile Tanrı'ya kulluk etmesinin (ubudiyet) ilgisiz iki şey olarak düşünölemeyeceği ortaya çıkmaktadır. Çünkü kendini/aynını (*auto*) tanımak isteyen kimsenin yönelmesi gereken istikamet kendisidir (ayn, özüdür (*ousia*)); özüne yönelen bir kimse ise gerçekte özel rabbine

⁵² Bu bağlamda özel rab aynı zamanda insanın zâtî bir kullukla kulluğunu yerine getirdiği Tanrısı olarak “inandığı ilâha” (el-ilâhü'l-mu'tekad) gönderimde bulunur.

⁵³ İbnü'l-Arabî, Fütûhât-ı Mekkiyye, 1/21.

(rabb-i hâs) yönel/til/miş olacaktır. Dahası, İbnü'l-Arabî okulunda "Rabbın (ezeli ilminde) ancak O'na ibâdet etmenizi kaza etti/hükmetti (el-İsrâ 17/23)" âyetindeki "kazâ/hüküm" ezeli yazgıyı içeren ve geçmiş, şimdi ve gelecek açısından *çoktan gerçekleşmiş bir hüküm/yargı* olarak anlaşılmaktadır. Bu yoruma göre hiçbir fert kendi rabbinden başkasına –farkında olsa da olmasa da- ibadet etmemiştir/edemez de.

İbnü'l-Arabî'nin "Allah her insan için o insanın kendisini bildiği ve ibadet ettiği bir isim belirlemiştir" cümlesindeki yargısı açıkça anlaşılacağı gibi, geneldir ve her insan ferdini içine almaktadır. Her ferdin yöneldiği isim, "özel rab"den (rabb-i has) başkası değildir; fert özel rabbiyle olan irtibatı "özel yön"den (vech-i hâs) kurar, gerçekleştirir. İnsanın Tanrı ile irtibatının gerçekleştiği bu özel yön gerçekte Tanrı'ya giden –veya Tanrı'dan gelen- tek ve en kısa yolun, din dilinde "sırât-ı müstakîm" olarak adlandırılan yolun ta kendisidir. Bu yol, bir şahsın kendisini sâbit aynı bakımından tanıması, kendi özüyle, mâhiyetiyle, istidadıyla bütünleşmesi ve tamamlanması imkânına dair bazı ipuçları sunmaktadır. Diğer taraftan İbnü'l-Arabî'nin *isminin yükümlülüğünün ve hükmünün dışında kalır* dediği kimseler, anlaşılan o ki, dikey kimliklerine yabancılaşmış veyahut onunla henüz tanış olmayan; kendisinde, sâbit aynında hüküm sürmesine rağmen özel rablerine ve kulluk ettikleri ilâhî isim/ler/e gereken saygıyı göstermekten şu veya bu engel dolayısıyla mahrum kalmış kişilerdir. *İsmi önder yapıp ona secde eden insan* betimlemesiyle özüyle barışık, öz farkındalığı yüksek, gerçekleşmekte olan kendi iç imkânlarının hakikatine gereken saygıyı gösteren kimselere gönderimde bulunulduğu açıktır.

Özel rab bağlamında Tanrı'yı arayan her özne/insan, başkası sandığı kendinden –sâbit ayn'ından- yola çıkar ve kendisi sandığı başkasına –üzerinde hüküm süren ilâhî isme- varır. Kendisi ve başkası arasındaki bu gel-gitler ferdin özgürlüğü ve evrensel zorunluluk arasındaki gerilimde de kendini gösterir:

Bu nedenle Sehl her bir 'ayn'ı [insanın ta kendisini/sâbit özünü] muhatap olarak demiştir ki 'Rabliğin bir gizemi vardır ve o sen işte o gizemsin; eğer bu açığa çıkacak olsaydı rabliğin hükmü düşerdi.' Sehl [burada gayet bilinçli olarak] 'eğer öyle olsaydı' diye ekliyor ki bu 'eğer' [lev harfi] bir imkânsızlığın imkânsızlığını belirten bir şart edatıdır. Bu gizem açığa çıkmaz, rabliğin de hükmü düşmez çünkü bir ayn'ın Rabbisinden başka hiçbir varlığı yoktur ki! Ve ayn daima mevcuttur, bu itibarla rabliğin hükmü de daimidir. Kendisinden razı olunan herkes bir sevgilidir, sevgilinin her yaptığı da sevgilidir. O halde sevgilinin yaptıklarının tümünden de razı olunmuştur çünkü bir ayn'ın hiçbir fiili yoktur ki! Doğrusu fiil onun [ayn'ın] Rabbi'ne aittir. Ne var ki [fiil Rabbe ait olmasına karşın] ayn, kendisine bir fiil izafe edilmesiyle tatmin olmuştur. Ayn, kendisinde [fihâ] ve kendisinden [anhâ] açığa çıkan şey dolayısıyla rabbinin fiillerinden 'razı'dır, işte o fiillerce 'razı edilmiştir'. Her fâil kendi fiilinden ve her sanatçı da kendi sanatından razıdır çünkü fail fiilinin, sanatçı da sanatının hakkını tam olarak vermiştir.⁵⁴

⁵⁴ İbnü'l-Arabî, Fusûs, (1942), 90-91; Fusûs (2009), 76.

İnsan ve Tanrı arasındaki irtibatın “fiil” boyutu bağlamında fiil kime nispet edilecektir? Burada, insanın sâbit aynı bakımından gerçekleşen fiilinın asaleten özel rabbe ancak vekâleten insanın kendisine ait olduğunu söyleyebiliriz gibi görünmektedir. Çünkü İbnü'l-Arabî bu fiilin insanın kendisine (*aynına*) izafe edilmesinden “tatmin” olduğunu belirtiyor. Bunun anlamı, oluşa dönük yatay hakikati bakımından *psukhênin* söz, eylem ve davranışlarında görelî ve görünüşte oldukça tatmin edici bir özgürlük sahibi olduğudur. Ancak sâbit aynlara -veya *eidêye*- dönük dikey hakikati bakımındansa, ferd özel rabbinin hüküm sürdüğü bir merbûb, bir sevgili olarak, istidadında için imkânların -en gizli isteğinin- zorunlu olarak sanatla gerçekleşmesini seyreden bir köleden (*abd*) farksızdır. Burada fiil ile kastedilen şeyin yarım yamalak yapılan işler olmadığı, hakkı verilmiş ve açıkça bir sanat değeri taşıyan eylemler bütünü olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü kusurlu, eksik, sakat vs. olduğu kendinden menkul eylemlerin beşerî öznedede bir tatmin oluşturması beklenemez. *Aynın*, rabbinden başka bir varlığının olmaması ya da *hiçbir fiilin olmaması* durumu, hiç şüphesiz, ferdin sâbit aynının hakikati ya da hüküm ve tesiri altında olduğu dikey kimliği tarafından bir tür emilme ya da istila edilme durumunu betimlemektedir.

İbnü'l-Arabî'nin ilâhî isimleri sayısız ve sonsuz olarak kabul etmesi, özel rablerin de sayısız ve sonsuz olduğu anlamına gelir. Bu açıkça şu demektir: Ne kadar ilâhî isim varsa o kadar özel rab vardır. Bu anlayışa göre kozmosta/âlemde kendini gösteren tek tek her bir oluş veya var oluş ilâhî isimlerle her an kesintisiz bir irtibat halindedir; her şey doğrudan ve tam da özü/kendisi (*ayn*) yönünden ilâhî isimlerin hükmü, tasarrufu ve etkisi altındadır. Bunu özel olarak insan türünün fertleri açısından ele aldığımızda her fert, istidadı ve sâbit aynı bakımından Tanrı hakkında sadece kendine özgü olan ve başkasına özgü olmayan bir tasavvura ulaşacaktır, yani özel Rabbi'ne. Bu noktada İbnü'l-Arabî'nin özel rab görüşünün bir politeizme, hatta maksimize edilmiş bir politeizme varıp varmadığı sorusu sorulabilir. Çünkü bir ferdin özel rabbi başka bir ferdin özel rabbinden farklıysa bu durumda Âlemde ilâhî isimler sayısınca -ve ilahi isimler sonsuz olduğuna göre- sonsuz sayıda özel rabler var olmayacak mıdır? Bu ise birlik (*vahdet*) veya birleme (*tevhid*) öğretisine karşı olabilecek en uzak, en karşıt noktası, yani politeizm değil midir? Bu soruya olumlu bir yanıt verilemez çünkü İbnü'l-Arabî, İbn Kasî ile birlikte şöyle diyor: “Bütün ilâhî isimler birbiriyle isimlenmiştir”. Bu demektir ki, ilâhî isimler birbirinden yalıtık, kendi içine kapanık adacıklar veya entiteler gibi değildir. İkinci olarak, ilahi isimler sayısal-niceliksel “birim”ler gibi de değildir ki eklenip çıkarılınsınlar, artıp azalmaya tabi olsunlar. Üçüncü olarak, ilâhî isimler oluş veya varoluşa tâbi değildirler, bilakis, her (*var*) oluş öz (*essence*) ve varlık (*ousia*) yönünden ilâhî isimlere tâbidir. Dördüncü olarak, birbirleriyle isimlenmiş tüm ilâhî isimler, tek Zât'ın -Allah- mutlak birliğine (*ehadiyyet*) dönüktür. Bu bağlamda politeizm ancak tek Zât'ın iki, üç veya daha çok olduğunu iddia eden kimselere uygun düşen niteleme olabilir. Bu itibarla her bir ferdin kendine özgü olarak ulaştığı “özel Tanrı tasavvurları” ve sayısız özel rabler - “*sizin* rabbiniz, *benim* rabbim, *Mûsâ'nın* rabbi, *Hârûn'un* rabbi, *Şî'râ yıldızının* rabbi” gibi- İbnü'l-Arabî okulunun temel perspektifi “varlığın birliği” uyarınca tek gerçek

varlık olarak âlemlerin rabbi Allah'tan başkası olarak tasavvur edilmemektedir.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Sâbit aylar adlandırması özel olarak İbnü'l-Arabî'nin ve genel olarak İbnü'l-Arabî okulunun varlık anlayışının ve varlığın birliği teorisinin kendi iç örgüsünün tam da merkezinde yer tutan, çok işlevli, anahtar bir kavramsallaştırmaya işaret etmektedir. Teorideki merkezi konumu itibarıyla sâbit aylar ontolojik, teolojik, antropolojik, psikolojik ve metafizik açılardan muhtelif açılımlar sergileyebilen bir öğretilerdir. Ontolojik açılımı bağlamında sâbit aylar, felsefe tarihinde oluş (*genesis*) adıyla karşımıza çıkan köklü problemin İbnü'l-Arabî okulu özelinde nasıl anlaşıldığını ve yorumlandığını ancak “birleme (tevhid) diyalektiği” adını verdiğimiz bir yöntemle kavrayabileceğimiz bir genel çerçeve sunar. Bu ontolojik bağlamında sâbit aylar, dışsal objektif varoluşta tezahür eden sayısız şeylerin/eşyanın değişmez hakikatini ve kaynağını (ayn'ını) tanımlar. İkinci olarak, birbiriyle iç içe geçmiş tarzda teolojik, antropolojik ve psikolojik açılardan sâbit aylar öğretisi, “insanın hakikatinin kaynağı” probleminde mezkûr okulda nasıl bir yanıt verildiğini kavrayabileceğimiz teorik bir çerçeve de sunar. Bu noktada sâbit aylar bir yandan ferdin “özel rabbi” ile “özel yönden” nasıl daimî bir irtibat halinde olduğu probleminde, diğer yandan da insanın ne ise o olduğu şeyde istidadın ve ilâhî isimlerin nasıl bir rol oynadığı probleminde cevap vermektedir. Bu bağlamda sâbit ayın fertteki tezahürünün başlangıç noktası olarak istidat, psikolojik ve antropolojik açıdan, insanın sâbit hakikatinin, içsel imkânlarının, eğilimlerinin, yeteneklerinin dayanak ve hareket noktası olarak karşımıza çıkar. Ayrıca yine bu bağlamda sâbit aylar, insanın gerçekte “kim” olduğu sorusuna ve “kimliğin kaynağı” probleminde, ayrıca, her bir ferdin niteliksel olarak birbirinden ayrışmasının altında neler olduğunu, bir ferdin niçin bir başka fertten farklı bir Tanrı tasavvuruna, müşahedesine vardığı; öznenin özel rabbi ve ilâhî isimler ile irtibatının ne olduğu sorularına İbnü'l-Arabî okulunda verilen yanıtları kavrayabilme olanağı sunar. Bu noktada, insanın beşerî etiketler, adlandırmalar sonucu sonradan yapay olarak oluşturulmuş *a posteriori*, yatay kimliğinin kabuklarını dışında ve üstünde başka bir kimliği olduğuna; kökleri semavî olan “dikey kimliğinin” metafizik aslının istidata ve ilâhî isimlerin fertteki tasarruflarına dayandığına; insanın Tanrı'ya yönelimini motive eden görünmez faktörün İbnü'l-Arabî tarafından *en gizli istek* olarak tanımlanan *istidat* olduğuna dikkat çekilmiştir.

Metapsikolojik açıdan sâbit aylar, *psûkhede* ezelden beri kodlanmış halde bulunan değişmez ilâhî bilgiyi ve ferdin istidadında sergilenen/sergilenmekte olan ilâhî ikrâmları, hediyeleri ve tasarrufları betimler. Bu itibarla sâbit aylar bilgisinin tam da “ezelî yazgı” (kazâ) ve onun fertteki tezahürü olan “kader” bilgisiyile bütünleşmek durumunda olan metafizik bir boyutu vardır. Zira, istidat, bir yönden bir dış gözlemcinin deney ve gözlem alanı dışında kalsa bile, kulun/ferdin *psukhêsinin* en derinine ilâhî ikram sonucu ezelden yerleşik ve köklenmiş olduğundan, ferdin varoluş süreci boyunca zuhur eden/edecek olan eylem-söylem-davranışlarını biçimlendiren, yönlendiren görünmez aktör rolü oynamaktadır.

Nitekim İbnü'l-Arabî açısından ferdin *psukhêsinin* eğilimlerini, yönelimlerini, eylem-söylem ve davranışlarını motive eden şey, *en gizli istek* olarak tanımlanan istidattır; en gizli isteğin yöneldiği ise Tanrı'sıdır, özel Rabbidir ve o, ilâhî isimdir. Bir diğer açıdan *psukhêde* olup bitecek tüm olayların çıkış noktası olarak istidat sadece insanın alt, aşağı, “yersel” yönlü eğilimlerinin kaynağı olarak görülmez. Örneğin istidat; bilinçaltı, bilinçdışı, kolektif bilinçdışı, cinsellik, öfke-şehvet gücü gibi sadece tek yönlü ve o da “alt” yönlü eğilimlerden, *psukhênin* alt ve karanlık yüzünden beslenen eğilimlerden ibaret olarak dikkate alınmaz. Tam tersi yönde ve aynı zamanda istidat en gizli, en erişilmez ve *en güçlü isteği* olarak, ferdin üst, yukarı, “göksel” yöne eğilimini (*disposition*) ve yönelimini (*intention*) de motive eden bir şey olarak kıymetlendirilir. Mizaç ve karakter bu eğilim ve yönelimde öznenin tercihlerinin geride bıraktığı desenlerde açığa çıkar ve bu desenler geleceğe dair ipuçları içerir. Yazgının ezele bakan problematik boyutu dolayısıyla sâbit aynlara dair beşerî düzeyde üretilebilecek her tür bilgi formu zorunlu olarak birtakım kusurlar, noksanlıklar içerecektir ve bunların -en azından beşerî bilgi formları çerçevesinde tüketilmesi olanaksızdır. Bu problematik boyut insanın açıkça “kul” (abd) olmasıyla ve mükemmelliğin, noksansızlığın Tanrı'ya has olmasıyla ilgilidir.

Saf metafizik boyutu itibariyle sâbit aynlar öğretisi insanın dikey kimliğini ve yazgısını tanımlayan ilâhî isimler ve zâtın mutlak birliği ile irtibatlı olan yönünü, özel rabbini betimler. Bu yönleri itibariyle sâbit aynlar, ekole mensup sûfilerce ikinci belirlenim, sıfatlar, varlığın ilk taayyün ve tenezzül mertebesi, gerçek varlık, mümkünlerin hakikatleri, ilâhî isimler, kelime, Hak ile mümkünlerin hakikatleri arasındaki ilişkinin ve *irtibatın gerçekleştiği yer* gibi çeşitli betimleme ve kavramsallaştırmalarla da anılmışlardır. Belki ilk bakışta birbiriyle ilgisiz görünebilecek bu muhtelif adlandırmaların, kavramsallaştırmaların öğretinin karmaşık görünmesine yol açtığı veya algılanmasını güçleştirdiği söylenebilirse de bütün bu adlandırma ve betimlemelerin sâbit aynlar'ın çeşitli boyutlarına işaret eden oldukça esnek, zengin bir kavram altyapısı hizmeti gördüğü ifade edilebilir.

Kulun/ferdin *psukhêsinin* istidadından ileri gelen en gizli isteği gerçekleştirme eğilimi, yönelimi, İbnü'l-Arabî tarafından Hûd peygambere dönük bir ayet ile açıklanmak istenir: “Kesinlikle benim rabbim doğru yol üzeredir/doğru yoldadır” (İnne *rabbî* alâ sıratın müstakîm) (Hûd 11/56). Öğretinin saf metafizik boyutu itibariyle sağduyu (*common sense*) beklentili ya da odaklı yaklaşımlara hitap etmesi mümkün görünmemektedir. Özellikle sâbit aynlar bilgisinin *ezelî yazgı* ve *kader* bilgisine eşdeğer olmak durumunda olan boyutlarının sağduyu, genel kabul görmüş toplumsal kabuller, inançlar ve uzlaşımlarla bağdaşmayacağı belirtilebilir. İkinci olarak, *psukhê* özel yönden (vech-i has) en gizli isteğine -özel rab- yönelirken, aynında ezelden beri hüküm süren özel ismin *psukhêye* yöneliyor olması da sağduyuya aykırı olarak yorumlanabilir. Bu açıdan sâbit aynlar öğretisi ister istemez objektif deney ve gözlem alanından çıkmakta, ancak her bir ferdin kendine özgü olarak anlamlandırabileceği sübjektif bir deneyim zeminine oturmaktadır. Ne var ki İbnü'l-Arabî *tüm isimler birbiriyle isimlenmiş ve nitelenmiştir* demektedir; bu da her

bir ferdin özel rabbine ilişkin öznel deneyimlerinde -her ferde özgü niteliksel farklılıkların tüketilmesinin olanaksız olmasıyla birlikte- fertler arası ortak bir dilin mümkün olabileceğine işaret eder.

KAYNAKÇA

Afîfî, Ebu'l-Alâ. *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.

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

Cîlî, Abdülkerim el-. *Hakikat-ı Muhammediyye: el-Kemâlâtü'l-İlâhiyye fi Sifâti'l-Muhammediyye*. çev. Muhammed Bedirhan. thk. Nazlı Kayahan. İstanbul: Nefes Yayınları, 2012.

Çavuş, Cennet Ceren. *İbn Arabî ve Schuon: Tasavvufî Metafizik ve Ezeli Hikmet*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2021.

Demirli, Ekrem. "Mesnevî'yi Fusûsu'l-Hikem'e Göre Yorumlamak: 'İlâh-ı Mu'tekad ve Mevlânâ'nın Mesnevî'sinden Hikâyeler". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 6/14 (2005), 347-364.

Kayserî, Dâvûd el-. *Mukaddemât: Fusûsu'l-Hikem'e Giriş Matla'u Husûsî'l-Kilem fi Me'ânîyi Fusûsu'l-Hikem*. çev. Turan Koç - Mehmet Çetinkaya. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Fusûsu'l-Hikem*. thk. Âsım İbrahim el-Keyyâlî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2009.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Fusûsu'l-Hikem*. çev. ve şerh: Ekrem Demirli. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2. Basım, 2008.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Fusûsu'l-Hikem*. thk. Ebü'l-Alâ Afîfî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1942.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Fütûhât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. 1. Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2012.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Fütûhât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. 2. Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Fütûhât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. 7. Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *İnşâü'd-Devâir*. thk. Henrik Samuel Nyberg. Leiden: Brill, 1919.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Mişkâtü'l-Envâr: Nurlar Hazinesi*. çev. Mehmet Demirci. İstanbul: İz Yayıncılık, 6. Basım, 2006.

İsfahânî, Râgıb el-. *Müfredat: Kur'an Kavramları Sözlüğü*. çev. Abdülbaki Güneş ve Mehmet Yolcu. thk. Umut Hasanoğlu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2012.

Kaya, M. Cüneyt. *Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi*. yay. haz. Mustafa Demiray. İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.

Konevî, Sadreddin. *Fusûsu'l-Hikem'in Sırları: el-Fükûk fi Esrârı Müstenidâti Hikemi'l-Füsûs*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.

Konevî, Sadreddin. *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi: Şerhu Esmâillâhi'l-Hüsnâ*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 4. Basım, 2011.

Nicholson, Reynold A. *The Idea of Personality in Sufism*. London: Cambridge University Press, 1923.

Nesefî, Ebü'l-Mu'în. *Tevhidin Esasları: Kitâbü't-Temhîd li-Kavâidi't-Tevhîd*. çev. Hülya Alper. İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.

Ögke, Ahmet. "Tasavvufta Kenz-i Mahfî Düşüncesi ve Sofyalı Bali Efendi (960/1553)'nin 'Küntü Kenzen Mahfiyyen' Şerhi Bağlamında Varoluşun Anlamı". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 6/12 (2004), 9-24.

Suad, Hakîm el-. *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2005.

Yousef, Mohamed Haj. *İbn Arabî: Time and Cosmology*. New York: Routledge, 2008.