

**T.C.  
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
TASAVVUF BİLİM DALI**

**HİLYETÜ'L-ABDÂL EKSENİNDE İBNÜ'L-ARABÎ  
DÜŞÜNCESİNDE DÖRT HASLET: UZLET, AÇLIK,  
SAMT (SÜKÛT) VE SEHER (AZ UYUMA)**

**AHMET FARUK UĞURER**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**DANIŞMAN  
PROF. DR. DİLAVER GÜRER**

**KONYA- 2025**



**Bilimsel Etik Sayfası**

Öğrencinin	Adı Soyadı	Ahmet Faruk UĞURER		
	Numarası	23810601098		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri/Tasavvuf		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
Tezin Adı	Hilyetü'l-Abdâl Ekseninde İbnü'l-Arabî Düşüncesinde Dört Haslet: Uzlet, Açlık, Samt (Sükût) ve Seher (Az Uyuma)			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

**Ahmet Faruk UĞURER**



## ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	Ahmet Faruk UĞURER		
	Numarası	23810601098		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri / Tasavvuf		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Dilaver GÜRER		
Tezin Adı	Hilyetü'l-Abdâl Ekseninde İbnü'l-Arabî Düşüncesinde Dört Haslet: Uzlet, Açlık, Samt (Sükût) ve Seher (Az Uyuma)			

Tasavvuf geleneğinde nefsin arındırılması, tezkiye ve terbiye edilmesine yönelik olarak erken dönemlerden itibaren çeşitli riyâzet yöntemleri ve zühd pratikleri geliştirilmiştir. Bu kapsamda, *killet-i taâm* (az yeme), *killet-i kelâm* (az konuşma), *killet-i menâm* (az uyuma), *uzlet ani'l-enâm* (toplumdan uzaklaşma) şeklinde kavramsallaştırılan uygulamalar seyr u sülûkün temel yapı taşları arasında yer almıştır. İbnü'l-Arabî de *Hilyetü'l-abdâl* adlı eserinde, bu uygulamaları sırasıyla *samt* (susma), *uzlet*, *açlık* ve *seher* (gece uyumama) hasletleri olarak incelemiş ve kendine özgü tasavvuf anlayışı çerçevesinde görüşlerini ortaya koymuştur.

Bu çalışma; tasavvuf tarihinin neredeyse her döneminde önemle üzerinde durulan bu dört kavramı, İbnü'l-Arabî'nin müstakil olarak bu konuya hasrettiği *Hilyetü'l-abdâl* adlı eseri başta olmak üzere diğer eserlerindeki ilgili kısımları da kuşatacak şekilde bir incelemesini konu edinmektedir. Bu inceleme aynı zamanda, İbnü'l-Arabî'nin yaklaşımından hareketle belirlenen temel vurguların, klasik sûfî gelenekteki karşılıklarıyla ne ölçüde örtüştüğünü ya da onlardan hangi yönleriyle ayrıştığını ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Çalışmanın bulguları, İbnü'l-Arabî'nin uzlet-halvet, açlık, samt ve seher hasletlerini klasik sûfî gelenekteki ele alındığı şekliyle belirli ölçüde benimsediğini, ancak bu kavramlara, sahip olduğu varlık düşüncesi ve vahdet-i vücûd merkezli metafizik yaklaşımı doğrultusunda ontolojik ve epistemolojik boyutlar kazandırarak özgün yorumlar getirdiğini göstermektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, İbnü'l-Arabî, Hilyetü'l-abdâl, Uzlet, Halvet, Açlık, Samt, Seher.



ABSTRACT

ABSTRACT

Author's	Name and Surname	Ahmet Faruk UĞURER		
	Student Number	23810601098		
	Department	Basic Islamic Sciences / Sufizm		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)	X	
		Doctoral Degree (Ph.D.)		
	Supervisor	Prof. Dr. Dilaver GÜRER		
Title of the Thesis/Dissertation	Four Virtues in Ibn al-‘Arabī’s Thought in the Axis of Hilyat al-Abdāl: ‘Uzla (Seclusion), Jū‘ (Hunger), Samt (Silence), Sahar (Vigilance)			

In the Sufi tradition, various practices of ascetic discipline (riyāḍa) and renunciation (zuhd) have been developed since the earliest periods with the aim of purifying and disciplining the nafs (lower self). Within this context, practices conceptualized as qillat al-ṭa‘ām (little eating), qillat al-kalām (little speaking), qillat al-manām (little sleeping), and ‘uzla ‘ani’l-anām (withdrawal from people) have constituted foundational elements of the sulūk (spiritual path). Ibn al-‘Arabī, in his work Hilyat al-Abdāl, examines these practices under the headings of şamt (silence), ‘uzla (seclusion), jū‘ (hunger), and sahar (vigilance at night), offering his views within the framework of his distinctive mystical perspective.

This study focuses on a close examination of these four practices, which have been emphasized in almost every period of Sufi history, through the lens of Ibn al-‘Arabī, particularly in his treatise Hilyat al-Abdāl, as well as in related passages from his other works. This study also aims to identify the main emphases of Ibn al-‘Arabī’s approach and to assess the extent to which these correspond with, or diverge from, the positions found in the classical Sufi tradition.

The findings of this study demonstrate that Ibn al-‘Arabī, while adopting many aspects of the classical Sufi understanding of ‘uzla-khalwa (retreat/seclusion), hunger, silence, and vigilance, also reinterprets these practices through the lens of his ontology and metaphysical framework grounded in the doctrine of waḥdat al-wujūd (the Unity of Being), thereby endowing them with distinctive ontological and epistemological dimensions.

**Keywords: Sufism, Ibn al-‘Arabī, Hilyat al-Abdāl, ‘Uzla (Seclusion), Khalwa, Ju‘ (Hunger), Şamt (Silence), Sahar (Vigilance).**

## ÖNSÖZ

İbnü'l-Arabî'yi merkeze alan akademik çalışmalar hiç şüphesiz ciddi zorlukları da yüklenmeyi gerektirmektedir. Onun tasavvuf geleneği içerisindeki müstesna konumu ve özellikle vahdet-i vücûd doktrini çerçevesinde tasavvuf düşüncesine kazandırdığı derinliğin, araştırmacıların ilgisini celbeden bir tarafı bulunmakla birlikte, bu alanda çalışmayı tercih edenlerin karşısına hem kavramsal hem de metodolojik düzeyde çıkardığı zorluklar inkâr edilemez. Bu zorlukların başında, İbnü'l-Arabî'nin düşünce sisteminin paradoksal ve çok boyutlu yapısı gelmektedir.

Bu tez, İbnü'l-Arabî'nin *Hilyetü'l-abdâl* adlı eserinde ele aldığı ve sûfî terbiyenin dört temel pratiği olarak değerlendirilebilecek *uzlet-halvet*, *açlık*, *samt* (susma) ve *seher* (uykusuzluk) kavramlarına dair görüşlerini dört ana bölümde incelemektedir. Her bir bölümde, İbnü'l-Arabî'nin söz konusu kavrama ilişkin yaklaşımları öncelikle *Hilyetü'l-abdâl* ve *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye* adlı eserleri merkeze alınmak suretiyle incelenmiş, ardından gerektiğinde onun diğer eserlerinden faydalanılarak ilgili görüşleri tematik bir bütünlük içinde derlenmiştir. Çalışmanın yöntemsel tercihi doğrultusunda, bu kavramların İbnü'l-Arabî öncesi sûfî gelenekte nasıl ele alındığı ise ayrı bir bölümde detaylı olarak işlenmemiş, bunun yerine, İbnü'l-Arabî'nin kavramlara ilişkin görüşleri ile kendisinden önceki sûfî geleneğin yaklaşımlarının ilişkilendirildiği yerlerde ele alınmıştır. Zira modern tasavvuf araştırmalarında söz konusu kavramlara dair, klasik sûfî gelenek eksenli pek çok müstakil çalışma zaten mevcut olduğundan, bu tezde tekrara düşmemek ve bütünlüğü korumak amacıyla bu yaklaşım tercih edilmiştir.

İbnü'l-Arabî düşüncesinde kavramlar yalnızca bir fikri ifade etmenin aracı değil; aynı zamanda hakikatin farklı düzeylerdeki tezâhürlerine kapı aralayan anahtarlar gibidir. Bu nedenle onun hangi kavramı nerede ve nasıl kullandığı, düşüncesini anlamak açısından büyük önem taşımaktadır. Bu hassasiyetle, tez boyunca İbnü'l-Arabî'nin terminolojik tercihlerine mümkün olduğunca sadık kalınmıştır. Özellikle *uzlet*, *açlık*, *samt* ve *seher* gibi dört temel unsur için müellifin *Hilye*'de "*imâd*", *Fütûhât*'ta ise "*hısâl* (tek. *haslet*)" şeklindeki kullanımlarından hareketle çalışmanın başlığında "*haslet*" ifadesi tercih edilmiş, ancak metin içerisinde açıklamayı kolaylaştırmak amacıyla yer yer "*esas*", "*unsur*" veya "*kavram*" gibi

karşılıklara da müracaat edilmiştir. Aynı hassasiyet, özellikle Türkçe’de kullanım pratiği az olan “samt” ve “seher” gibi kavramların başlıklardaki kullanımında da sürdürülmüştür.

Bu çalışma, şahsî bir gayretin yanı sıra ilmi yönlendirmeleri ve manevi destekleriyle yanımda olan pek çok kıymetli insanın katkılarıyla vücut bulmuştur. Bu bağlamda, tez süreci boyunca rehberliğini ve ilmi birikimini hiçbir zaman esirgemeyen danışmanım Prof. Dr. Dilaver GÜRER’e; tezime sundukları katkılarından dolayı değerli jüri üyeleri Prof. Dr. Mustafa ÇAKMAKLIOĞLU ile Doç. Dr. Ercan ALKAN’a ; fikirlerinden istifade ettiğim Prof. Dr. Hülya KÜÇÜK’e; tezimi okuyarak yapıcı öneri ve eleştirileriyle katkı sunan Prof. Dr. Betül GÜRER ve Doç. Dr. Ali ÇOBAN’a; İbnü’l-Arabî hakkındaki birikiminden faydalandığım Dr. Öğretim Üyesi Zeynep Şeyma ÖZKAN’a teşekkür ederim.

Çalışmalarım süresince istifade ettiğim İSAM Kütüphanesi’nin çalışanlarına, ihtiyaç duyduğum kaynaklara ulaşmamda gösterdikleri ilgiden ötürü minnettarım.

Hayatım boyunca maddî-manevî desteklerini esirgemeyen kıymetli anne ve babama, değerli kardeşlerime ve özellikle varlığı daima ilham kaynağım olan sevgili eşim Feyza Nur’a gönülden bir şükran borçluyum.

Bu çalışmanın, İbnü’l-Arabî hakkında yapılan çalışmalara mütevazı da olsa bir katkı sağlayabilmesini ümit ediyorum, böyle bir neticeyi bu tez yolculuğunun en büyük mükâfatı addediyorum. Sözün başında ve sonunda hamd ve övgüye en layık olan Allah’tır.

**Ahmet Faruk UĞURER**

**Konya, 2025**

## İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ .....	i
İÇİNDEKİLER.....	iii
KISALTMALAR .....	v
ŞEKİLLER DİZİNİ.....	vi

## GİRİŞ

<b>1. Araştırmanın Sınırlılıkları .....</b>	<b>1</b>
1.1. Konu, Amaç, Kapsam ve Yöntem .....	1
1.2. Kaynaklar ve Literatür Değerlendirmesi .....	4
<b>2. İbnü'l-Arabî'nin <i>Hilyetü'l- Abdâl</i> Adlı Eseri .....</b>	<b>11</b>

## BİRİNCİ BÖLÜM

### UZLET-HALVET

<b>1.1. Uzlet-Halvet Kavramları Arasındaki İlişki.....</b>	<b>21</b>
<b>1.2. Uzlet .....</b>	<b>25</b>
1.2.1. Tanımı ve Tercih Gerekçeleri İtibarıyla Uzlet.....	25
1.2.2. Uzletin Ontolojik Boyutu: Bir Makam Olarak Uzlet.....	30
<b>1.3. Halvet .....</b>	<b>37</b>
1.3.1. Tanımı ve Celvet Kavramıyla İlişkisi .....	37
1.3.2. Halvet Âdâbı .....	39
1.3.3. Halvet Çeşitleri .....	46
1.3.4. Bir Bilgi Edinme Aracı Olarak Halvet .....	48
1.3.5. Mizaç Farklılıklarının Halvet Üzerindeki Etkisi.....	55
1.3.6. Ontolojik Boyutu İtibarıyla Halvet .....	57

## İKİNCİ BÖLÜM

### AÇLIK

2.1. Açlığın Faydaları .....	66
2.2. Sûfî Mertebelerine Özgü Açlık Türleri.....	68
2.3. Açlık-Tokluk İkilemi .....	72
2.4. Açlıkla İlişkili Kavramlar .....	74

2.4.1. Açlık Ölüm İlişkisi.....	75
2.4.2. Açlık Sabır İlişkisi .....	75
2.4.3. Açlık Muhtaçlık-Mustağnîlik İlişkisi.....	76
2.4.4. Açlık Marifet İlişkisi.....	77
2.4.5. Açlık Himmet İlişkisi.....	78
2.4.6. Açlık Müşahede İlişkisi .....	79
2.5. Aşırı Açlık Pratiklerine Yönelik Eleştiriler .....	80
2.6. Açlığın Ölçüsü .....	84
2.6.1. Klasik Sûfi Geleneğin Yaklaşımı .....	84
2.6.2. İbnü'l-Arabî'de Açlığın Muteber Ölçüsü: Oruç ve Samedâniyet.....	87

### ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

#### SAMT / SUSMAK

3.1. Susmanın Esasları ve Sırları .....	97
3.2. Sükûtun Terki: Kelâm.....	101
3.2.1. Tasavvufî Düşüncede Kelâmın Sükût Karşısındaki Konumu .....	102
3.2.2. İbnü'l-Arabî'de Kelâmın Tanımı ve Ontolojik Boyutu .....	105
3.3. Müşâhedenin Mahalli Olarak Sükût .....	110

### DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

#### SEHER / GECE UYUMAMA

4.1. Seher Kavramı: Gece Uykusundan Feragat.....	118
4.2. Seher Vakti ve Onunla İlişkili Olarak Sihir ve Sahûr Kavramları .....	123
4.3. Seher Hasletinin Zıttı: Uyku .....	127
4.3.1. Tasavvufî Düşüncede Uykunun Değeri .....	128
4.3.2. İbnü'l-Arabî'de Uykunun Hayal Âlemi ile İlişkisi.....	131
4.4. Seherin Bir Neticesi Olarak Kayyûmiyet Makamı .....	134

**SONUÇ .....**138

**KAYNAKÇA.....**141

**KISALTMALAR**

<b>b.</b>	<b>: bin</b>
<b>bk.</b>	<b>: bakınız</b>
<b>çev.</b>	<b>: çeviren</b>
<b>dip.</b>	<b>: dipnot</b>
<b>ed.</b>	<b>: editör</b>
<b>Hz.</b>	<b>: Hazret-i</b>
<b>krş.</b>	<b>: karşılaştırınız</b>
<b>no.</b>	<b>: numara</b>
<b>ö.</b>	<b>: ölümü</b>
<b>s.</b>	<b>: sayfa</b>
<b>s.a.v.</b>	<b>: sallallahu aleyhi ve sellem</b>
<b>SBE</b>	<b>: Sosyal Bilimler Enstitüsü</b>
<b>TDV</b>	<b>: Türkiye Diyanet Vakfı</b>
<b>tek.</b>	<b>: tekil</b>
<b>thk.</b>	<b>: tahkik</b>
<b>ts.</b>	<b>: tarihsiz</b>
<b>vd.</b>	<b>: ve diğerleri</b>

## ŞEKİLLER DİZİNİ

**Şekil 1.1:** *Hilyetü'l-Abdâl*'de Bulunan Dört Haslet ve Mânevi Aşamalar.....19



## GİRİŞ

### 1. Araştırmanın Sınırlılıkları

#### 1.1. Konu, Amaç, Kapsam ve Yöntem

İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240); geniş bir külliyyatı oluşturan eserleri ve takipçileri tarafından onlar üzerine yazılan şerhler aracılığıyla bugüne taşınan düşünce mirası dikkate alındığında hiç şüphesiz, tasavvuf tarihi içerisindeki en önemli sûfilerden biridir. Onun tevârüs ettiği tasavvufî geleneği, yine kendine özgü bir perspektif ve kavrayışla yeniden yorum, sentez ve okuma faaliyetine tabi tutarak vahdet-i vücûd doktrini çerçevesinde ortaya koyduğu görüşleri, modern tasavvuf araştırmalarının başlıca odak noktalarından birini oluşturmaktadır. Bununla birlikte İbnü'l-Arabî'nin tasavvufî düşünceye katkısı; yalnızca Tanrı-âlem-insan ilişkisini açıklayan teorik çerçevedeki görüşleriyle sınırlı kalmaz; az yemek, az uyumak, az konuşmak ve toplumdan uzaklaşmak gibi tasavvufun ilk temsilcilerinden itibaren nefsin terbiye ve tezkiye sürecinde önemine işaret edilen riyazet pratiklerine dair vurguları da kapsayacak şekilde geniş bir yelpazeye yayılır. Nitekim İbnü'l-Arabî'nin *Hilyetü'l-âbdâl* (حلیة الابدال) adlı eseri tam olarak bu doğrultuda kaleme alınmıştır. Müellif bu eserinde *uzlet* (yalnızlık), *cû'* (açlık), *samt* (*sükût*, az konuşma) ve *seher* (*gece uyumama*, az uyuma) hasletlerini “irâde sanatında geniş bir kapı aralayacağı” ümidiyle tasavvufun dört temel rüknü olarak ele almıştır. Ayrıca hacimli eseri *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye* başta olmak üzere, *Kitâbü'l-Halve*, *Risâletü'l-Envâr* ve *Mevâkı'u'n-nücûm* gibi diğer eserlerinde de bu kavramlara dair müstakil başlıklar altında düşüncelerine yer vermiştir.

Nefsin arındırılması ve terbiye edilmesine yönelik uygulanan ve *killet* kavramı etrafında formülize edilen bu riyazet pratiklerinin, tasavvuf tarihinin ilk dönemlerine kadar uzanan bir geçmişi bulunmaktadır. *Killet-i taâm* (az yeme), *killet-i kelâm* (az konuşma), *killet-i menâm* (az uyuma), *uzlet ani'l-enâm* (toplumdan uzaklaşma) şeklinde dört esas olarak dile getirilen bu davranışlar, hazlara ket vurmaya ya da bedeninin bazı ihtiyaçlarını sınırlayarak nefsi tekâmüle ulaşmak maksadıyla sûfiler tarafından belirli ölçülerde uygulanmıştır. Diğer yandan bu pratiklere ilişkin vurgu literatürde tasavvufun klasikleri olarak nitelenen eserlerin hemen her birinde bir

şekilde kendine yer bulmuştur. Bu bağlamda Serrâc (ö. 378/988), Kelâbâzî (ö. 380/990), Kuşeyrî (ö. 465/1072) ve Hücûvîrî (ö. 465/1072) gibi klasik dönem sûfi müellifleri eserlerinde sûfi büyüklerinin bu riyazet uygulamalarına ilişkin tavsiyelerini aktarırken; Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996), Gazzâlî (ö. 505/1111) ve Sühreverdî (ö. 632/1234) gibi müelliflerin eserlerinde ise bu esaslar daha sistematik bir formda müstakil başlıklara konu olmuştur. Bu durum, söz konusu riyazet ilkelerinin erken dönemden itibaren tasavvuf geleneğinde yerleşik bir kabule sahip olduğunu ve manevi tekâmülün ön şartlarından biri olduğunu göstermektedir.

Bu çalışma; tasavvuf tarihinin neredeyse her döneminde önemle üzerinde durulan dört kavramı, İbnü'l-Arabî'nin müstakil olarak bu konuya hasrettiği *Hilyetü'l-abdâl* adlı eseri başta olmak üzere diğer eserlerindeki ilgili kısımları da kuşatacak şekilde bir incelemesini konu edinmektedir. Bu inceleme, yalnızca İbnü'l-Arabî'nin söz konusu kavramlara ilişkin görüşlerini tespit ve tahlil etmekle sınırlı değildir. Aynı zamanda onun bu kavramlar hakkındaki görüşlerinin kendisinden önceki sûfi geleneğin yaklaşımıyla ilişkisini de elverdiği ölçüde ortaya koymayı hedeflemektedir. Bu bağlamda; onun görüşlerinin kendisinden önceki sûfi geleneğin yaklaşımıyla ne ölçüde örtüştüğü, hangi konularda özgün bir yaklaşıma sahip olduğu, tasavvuf geleneğindeki bazı uygulama ve görüşlere yönelttiği eleştirilerinde yalnız olup olmadığı, benzer değerlendirmelere yer veren başka sûfilerin bulunup bulunmadığı, yahut eleştiri yönelttiği hususların o döneme kadarki sûfi gelenek içinde ne ölçüde benimsendiği gibi soru ve sorunlara cevap arayarak İbnü'l-Arabî ile kendisinden önceki tasavvuf geleneği arasında bu kavramlar özelinde süreklilik ve kopuş noktalarını tespit etmeye odaklanmaktadır.

Tez çalışmasının amacı biri aslî diğeri ferî olmak üzere iki madde halinde özetlenebilir. Tezin aslî amacı, *Hilye*'de içerilen tasavvufun temel terbiye esasları hakkında İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini bir bütün olarak değerlendirebilmektir. Böylece, tasavvufun görece pratik yönünü ilgilendiren bu uygulamaların İbnü'l-Arabî'nin varlıkta birlik fikrini merkeze alan yaklaşımı sayesinde ne ölçüde teorik bir temele oturtulduğu ortaya konulacaktır. Tezin ferî amacı ise söz konusu unsurlar hakkında İbnü'l-Arabî'nin yaklaşımının bağlı olduğu tasavvufi geleneğin kabulleri ile ne denli süreklilik arz ettiği, hangi noktalarda onların görüşlerine eleştiriler getirdiği

ve ne derece onlardan farklılaştığı, kısaca kendisinden önceki geleneğin mevzu bahis kavramlar hakkındaki yaklaşım ve kabullerine nispetle nerede durduğuna ilişkin bir kanaat edinebilmektir.

İbnü'l-Arabî'nin *Hilyetü'l-abdâl* adlı eserinde ele aldığı dört kavram bu çalışmanın kavramsal çerçevesini belirlemektedir. Bununla birlikte uzlet kavramıyla derin bir anlam yakınlığı taşıyan *halvet* kavramı analize dahil edilecektir. Bu tercihin iki gerekçesi bulunmaktadır: Birincisi, sûfi literatürde bu iki kavramın uzun bir dönem boyunca birbirinin yerine kullanılması ve eş anlamlı olarak değerlendirilmesidir. İkincisi ise, İbnü'l-Arabî'nin halvet konusunu özel olarak işlediği *Kitâbü'l-Halve* adlı müstakil bir risale kaleme almış olmasıdır. Dolayısıyla, her ne kadar *Hilyetü'l-abdâl*'de uzlet kavramı yer almakta ve halvet zikredilmemekteyse de anlam düzeyindeki bu örtüşme ve İbnü'l-Arabî'nin konuyla ilgili diğer eserleri dikkate alındığında, iki kavramın bu çalışmada birlikte mütalaa edilmesinin isabetli bir tercih olduğuna kanaat getirdik. Dolayısıyla uzlet ve halvet, *Hilye*'deki dörtlü taksimi bozmamak için aynı bölüm içerisinde fakat kavramsal düzeydeki farklılıklar dikkate alınarak incelenmiştir.

Tez tüm bu arka planın neticesinde bir giriş ve dört bölüm olarak yapılandırılmıştır. Giriş bölümünde tezin merkezinde yer alan *Hilyetü'l-abdâl* ile ilgili bilgilere yer verilmiştir. Her ne kadar tezde ele alınan bu kavramlar İbnü'l-Arabî'nin diğer eserlerinin de içerikleri dikkate alınarak tez boyunca değerlendirilmiş olsa da bu kısımda *Hilye*'nin sahip olduğu müstesna ve özlü içeriğin bir başlık altında okuyucuya tanıtılması gerekli görülmüştür. Tezin ana bölümleri, *Hilye*'de ele alınan kavramlar etrafında şekillendirilmiştir. Bu çerçevede birinci bölümde uzlet-halvet kavram ikilisi; ikinci bölümde açıklık; üçüncü bölümde samt; dördüncü ve son bölümde ise seher hasleti ele alınmıştır. Her bölümde İbnü'l-Arabî'nin bu kavramlara dair görüşleri, sadece *Hilye* değil, onun diğer eserlerinde dağınık şekilde yer alan pasajlarla da desteklenerek tematik bütünlük içinde, alt başlıklar halinde analiz edilmiştir. Diğer yandan bu dört temel kavram üzerine modern tasavvuf araştırmaları çerçevesinde pek çok kapsamlı ve müstakil çalışmanın yapılmış olması sebebiyle, söz konusu kavramların tasavvuftaki tarihsel arka planlarının ya da genel tanımlarının bu çalışmada yeniden ele alınmasına gerek duyulmamıştır.

Tezin ana bölümlerinde İbnü'l-Arabî'nin söz konusu kavramlara ilişkin görüşleri incelenirken, öncelikli olarak onun ilgili mesele hakkındaki yaklaşımı ortaya konmuştur. Ardından, gerekli görülen yerlerde, bu yaklaşımların klasik sûfî geleneğin aynı kavramlara dair değerlendirmeleriyle nasıl bir ilişki içerisinde olduğu karşılaştırmalı olarak ele alınmıştır. Ancak bu karşılaştırma, söz konusu kavramların tarihsel gelişimini izlemek maksadıyla değil; İbnü'l-Arabî'nin ilgili konuya dair yaklaşımının klasik gelenekte nasıl bir zemine oturduğunu, onun düşüncesinin özgünlük düzeyini ya da geleneğe ne ölçüde bağlandığını göstermek amacıyla yapılmıştır. Bu nedenle çalışmada klasik sûfilerin görüşlerine temas edilirken kronolojik bir sıraya mutlak surette bağlı kalınmamıştır. Çünkü burada tercih edilen yöntem, İbnü'l-Arabî'yi hareket noktası olarak kabul eden bir yaklaşımdır. Herhangi bir kavramın klasik sûfiler tarafından nasıl ele alındığı ancak İbnü'l-Arabî'nin o kavrama dair getirdiği yorum yahut eleştiri çerçevesinde gündeme getirilmiştir. Bir başka ifadeyle, klasik geleneğe yapılan göndermeler İbnü'l-Arabî'nin düşüncesini açıklamak, benzeriyle ilişkilendirerek desteklemek veya farklılaştığı noktaları göstermek amacı taşımaktadır. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin herhangi bir kavrama dair yaklaşımı, çoğu zaman tarihsel açıdan onun selefi olan sûfilerin görüşlerinden önce ele alınmış, yani sûfiler arasındaki tarihsel kronoloji ihmal edilmiştir. Bu yöntemsel tercih, İbnü'l-Arabî merkezli bir çalışmanın zorunlu bir sonucu olarak gelişmiştir.

## 1.2. Kaynaklar ve Literatür Değerlendirmesi

Tezin ana konusunu oluşturan dört hasletin İbnü'l-Arabî perspektifinden ele alınışı sırasında İbnü'l-Arabî'nin *Hilyetü'l- Abdâl*<sup>1</sup> ve *el-Fütühâtü'l-mekkiyye*<sup>2</sup> adlı eserleri çalışmanın temel kaynakları arasında yer almaktadır. Bunun yanı sıra söz konusu hasletler hakkında kısmî bilgilerin yer aldığı *Kitâbü'l-Halve, Risâletü'l-Envâr*

<sup>1</sup> Stephen Hirtenstein tarafından hazırlanan tahkikli neşir için bk. İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed et-Tâî el-Hâtimî, *The Four Pillars of Spiritual Transformation: the Adornment of the Spirituality Transformed (Hilyat al-Abdâl)*, thk. Stephen Hirtenstein (Oxford: Anqa Publishing, 2008).

<sup>2</sup> Tez çalışması boyunca *Fütühât*'ın Abdülaziz Mansûb tarafından hazırlanan tahkikli neşri (İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed et-Tâî el-Hâtimî, *el-Fütühâtü'l-mekkiyye fî ma'rifeti'l-esrâri'l-mâlikîyye ve'l-mülkiyye*, thk. Abdulazîz Sultân el-Mansûb (Kahire, 2017)) ve Ekrem Demirli tarafından yapılan tercümesi (İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed et-Tâî el-Hâtimî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016).) kullanılmıştır. Ayrıca metinlerin takibini sağlamak amacıyla her iki kaynağa dipnotta birlikte yer verilmiş, bâb/bölüm başlıklarına parantez içerisinde işaret edilmiştir.

ve *Mevâku'n-nücûm* adlı eserler ihtiyaç halinde müracaat edilen diğer kaynaklardır. Tezin merkezî metni olan *Hilyetü'l-abdâl* müstakil bir başlık altında daha ayrıntılı bir şekilde tanıtılacağı için bu başlıkta çalışmanın diğer kaynakları hakkında bilgi verilecektir.

İbnü'l-Arabî'nin herhangi bir tasavvufî meseleye ilişkin yaklaşımı söz konusu olduğunda, onun düşünsel sistematiğini bütüncül olarak takip edebilmek açısından en temel ve vazgeçilmez kaynak hiç şüphesiz *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*'dir. Zira bu eser, yalnızca İbnü'l-Arabî'nin tasavvufî terminolojisini değil, aynı zamanda onun varlık ve bilgi anlayışını da derinlikli biçimde ortaya koyduğu kapsamlı bir düşünce külliyyatıdır. Bu açıdan bakıldığında, *Hilye*'de işlenen dört temel haslet tezin yatay düzlemde kapsamını belirlerken, *Fütûhât* ise bu hasletlere dair anlam katmanlarını derinlemesine analiz etmeyi mümkün kılan, dolayısıyla tez boyunca İbnü'l-Arabî'nin görüşlerine dair yapılan tüm tahlil ve yorumların dayanak noktasını teşkil eden bir metin olmuştur.

*Fütûhât*, *Hilye*'de ele alınan hem bu dört temel kavramla ilgili hem de bu kavramların terkleri yahut zıtları hakkında müstakil başlıklar içermesi bakımından ayrı bir öneme sahiptir. Bu bağlamda; eserin 78-81. bâblarında halvet ve uzlet kavramlarıyla birlikte bunların terki ele alınmakta; her iki uygulamanın makam boyutları ve varlıkla ilişkileri irdelenmektedir. Samt ve seher hasletleri ile bunların zıddı olan kelâm ve uyku makamları ise 96-99. bâblarda incelenmekte; hem bu manevî hallerin bâtinî yönleri hem de zıtlıkları açıklanmaktadır. Tasavvufî eğitimde temel bir riyâzet yöntemi olan açlık ve onun terkine dair değerlendirmeler ise 106. ve 107. bâblarda yer almakta, burada hem açlığın manevî terbiyedeki rolü açıklanmakta hem de ölçsüz uygulamaların doğurabileceği sakıncalar belirtilerek açlığın ideal sınırları tayin edilmektedir.

Bununla birlikte özellikle *Fütûhât*'ın 53. bâbı , *Hilye* ile büyük ölçüde benzerlik gösteren yapısıyla dikkat çekmektedir. *Hilye*'nin bir özeti niteliğindeki bu bâbın *Hilye*'ye oldukça benzemesine rağmen iki eser arasında kavramların ele alınış biçimi açısından önemli bir fark göze çarpmaktadır. *Hilye*'de uzlet, açlık, samt ve seher kavramları tasavvuf yolunun direkleri ve abdâlin abdâl olmasına vesile olan temel hasletler olarak sunulmaktadır. Buna karşılık *Fütûhât*'ın 53. bâbında ise aynı hasletler, henüz yolun başındaki müridin şeyhe intisap etmeden önce kazanması

gereken dört zâhirî esas olarak anılmakta ve sıdk, tevekkül, sabır, azim ve yakîn gibi beş bâtinî esasla birlikte “tevhid bilincinin derinlikli biçimde yerleşmesi için gerekli olan” dokuz temel ilke arasında zikredilmektedir. Aynı kavramların bir metinde yüksek bir manevî mertebenin belirleyici vasfı, diğerinde ise sülûkün başlangıcında temel bir hazırlık olarak konumlandırılması İbnü’l-Arabî’nin bu kavramlara yüklediği çok katmanlı anlam yapısını gözler önüne sermesi bakımından oldukça dikkat çekicidir.

*Kitâbü’l-Halve*, İbnü’l-Arabî’nin halvet konusunu müstakil olarak ele aldığı nadir eserlerden biri olması bakımından tezin diğer bir önemli kaynağını oluşturmaktadır. Bekrî Alâaddîn tarafından kaleme alınan “Kitâbü’l-Halve li İbn Arabî: Dirâse ve Tahkîk” başlıklı çalışmada, eserin Türkiye kütüphanelerinde bulunan yazma nüshalarına dayanılarak hazırlanmış tahkikli metin ve bu metne eşlik eden bir inceleme (*dirâse*) yer almaktadır. Söz konusu değerlendirme bölümünde müellifin halvet konusunu diğer eserlerinde nasıl ele aldığına dair genel bir çerçeve sunulmakta, ayrıca *Kitâbü’l-Halve*’nin yapısı hakkında bilgiler verilmektedir. Üç bölümden oluşan eserde<sup>3</sup> halvetin mahiyeti, hedefi, halvet esnasında ortaya çıkan ruhî haller ve dikkat edilmesi gereken esaslar ayrıntılı biçimde ele alınmaktadır. Nitekim müellifin kendi beyanına göre<sup>4</sup> özgün bir yaklaşımın ürünü olan bu eserde, halvet ilk kez *mutlak* ve

<sup>3</sup> Çalışmamız esnasında tespit ettiğimiz bir karışıklığa burada işaret etme gereği duyuyoruz. Muhakkikin dirâse bölümünde “üçüncü bâb” olarak işaret ettiği kısım (s.10), metindeki “bâb” kelimesinin yazmalarda yeni bir konuya girildiği izlenimi verilecek surette yanlış yazılmasından ötürü risâlede yeni bir başlık olarak anlaşılmıştır. Halbuki metnin akışı bunun aksini, yani yeni bir konu başlığı olmadığını düşündürmektedir, (s.38). Biz metnin öncesinde yer alan “Buhârî” ifadesinden hareketle bu kısmın Buhârî’nin eserinde yer alan bir hadis olabileceği ihtimali üzerinde durduk. Nitekim Buhârî’de “Nebiler, farklı annelerden olan kardeşler gibidirler, fakat dînleri birdir” manasında bir hadis bulunmaktadır. (Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-sahîh*, thk. Atââtü’l-‘İlm (Dârü’l-Kemâl el-Müttehîde, 2016), "Ehâdîsi’l-Enbiyâ", 48 (No: 3443).) Öte yandan muhakkik de bu yanlışlığın farkına varmış olacak ki dirâsedeki bu hatayı tahkikli metne taşımamış, metin içerisinde bu kısmı bölüm başlığı şeklinde ve kalın punto ile vermemiştir. (İbnü’l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed et-Tâî el-Hâtimî, “Kitâbü’l-Halve li İbn Arabî: Dirâse ve Tahkîk”, thk. Bekrî Alâaddîn, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 1/37 (2016), 38.)

<sup>4</sup> İbnü’l-Arabî *Fütühât*’ın namazların sırlarından bahsettiği bölümünde öncelikle şeriat alimlerinin görüşlerini belirtir ve burada özellikle Allah’ı, O’nun belirlediği yoldan aramanın gerekliliğine işaret eder. Diğer yandan nefislerini doğanın hükmünden soyutlamak suretiyle ruhsal bir gelişim göstermek isteyenlerin gayesinin doğrudan Hak olmadığını ifade eder. Sonrasında ise kayıtlanmayan mutlak halveti ele aldığı eserinden şu şekilde söz eder: “Bu yol için kayıtsız ‘Mutlak Halvet’ diye bir bölüm ayırdık. [...] Bildiğim kadarıyla, benden önce herhangi bir kimse böyle bir kitap yazmadı, yazmışsa ve bana ulaşmamışsa, bu konuda suçlanamam.” (İbnü’l-Arabî, *el-Fütühâtü’l-mekkiyye*, 2/430; İbnü’l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, 3/238,239, (69. bâb).)

*mukayyed* şeklinde ikili bir tasnife tâbi tutulmuş; dahası mümin, kâfir, fasık ya da müşrik gibi farklı inanç kategorilerinde yer alan kişilerin halvet uygulamalarıyla bilgiye ulaşabilme imkanları tartışılmıştır. Bu yönüyle *Kitâbü'l-Halve*, sadece kavramsal değil, halvetin ontolojik ve epistemolojik düzeyine ilişkin dikkate değer bir içerik sunmaktadır.

*Risâletü'l-Envâr* adlı eser<sup>5</sup> ise İbnü'l-Arabî'nin seyr u sülûk sürecine ilişkin genel tasavvurunu ortaya koyduğu metinlerden biridir. Bu eserde Hakk'a sülûkün aşamaları ve duraklarından bahsedilirken, yer yer uzlet ve halvet pratikleriyle ilgili bilgiler de verilir. Özellikle halvette zuhur eden keşiflerin mahiyeti, bu süreçte gözetilmesi gereken âdâb ve kalbe doğan bilginin kaynağı gibi hususları konu edinen pasajlar, tez çalışmasına kaynaklık etmesi bakımından kritik öneme sahiptir.

*Mevâku'n-nücûm*, çalışmada özellikle açlık kavramı bağlamında dikkate alınmıştır. *Hilye*'de açlık, abdâlların<sup>6</sup> abdâl olmasında temel rol oynayan dört hasletten biri olarak zikredilirken, bu kısımda müellif açık bir biçimde *Mevâku'n-nücûm*'a atıf yapmaktadır. Söz konusu eserde beden yedi uzvu ile bunlara karşılık gelen ruhsal menziller ayrıntılı biçimde ele alınmakta, özellikle mide ve kalb gibi merkezî uzuvlara dair açıklamalar, nefis terbiyesi ve manevî arınma açısından temel ilkeler sunmaktadır.

İbnü'l-Arabî öncesi tasavvuf geleneğinin tespit edilen hasletler hakkındaki yaklaşımlarını ortaya koymak için ise İbnü'l-Arabî'ye kadar yazılmış olan Serrâc'ın *el-Luma'*, Kuşeyrî'nin *er-Risâletü'l-kuşeyriyye*, Hücvîrî'nin *Keşfü'l-mahcûb*, Mekkî'nin *Kütü'l-kulûb*, Gazzâlî'nin *İhyâu ulûmi'd-dîn* ve son olarak aynı zamanda İbnü'l-Arabî'nin çağdaşı Sühreverdî'nin *Avârifü'l-maârif* isimli eserlerinden ana

<sup>5</sup> Risâletü'l-Envâr adlı eserle ilgili olarak, Osman Yahya'nın İbnü'l-Arabî'nin eserlerine dair hazırladığı listede bu metnin alternatif adları arasında *Kitâbü'l-Halve* isminin de yer aldığı görülmektedir. (Osman Yahya, *Müellefâtü İbn Arabî: Târihuhâ ve Tasnîfuhâ*, Fransızca'dan çev. Ahmet Muhammed et-Tayyib (el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 2001), 327.) Ayrıca bu eser, tasavvuf literatüründe zaman zaman halvet risâlesi olarak da anılmış ve Abdülkerîm el-Cîlî (ö. 832/1428) tarafından *el-İsfâr 'an risâleti'l-envâr fi mâ yetecellâ li ehli'z-zikri mine'l-envâr* başlıklı şerhine “halvet risâlesi şerhi” olarak işaret edilmiştir. (Abdülgani b. İsmail b. Abdülgani ed-Dımaşkî, en-Nablûsî, *Ariflerin Tevhidi (el-Kavlü'l-metin fi beyânı tevhidi'l-ârifin)*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 140.)

<sup>6</sup> Abdâl, bedil ya da bedel kavramlarının çoğulu olarak bedeller anlamına gelmektedir. Bu bakımdan “abdâllar” galat-ı meşhur kabilinden türkçede yanlış bir kullanımdır. Tıpkı evlâtlar, talebeler gibi. Dilimizde meşhur olması sebebiyle bu yanlış kullanımı, bizim de tez metni içerisinde ihtiyaç halinde kullanmaktan kaçınmadığımızı belirtmek isteriz.

kaynak olarak faydalanılmıştır. Bu eserlerin tercihinde temel gerekçe, İbnü'l-Arabî'nin söz konusu edindiği dört temel haslete ilişkin sûfilerin yaklaşımları hakkında en doyurucu bilgileri ihtiva etmeleri ve bu eserlerde çizilen sınırların sûfi geleneğin genel kabullerini temsil etmeleridir.

İbnü'l-Arabî'nin *Hilyetü'l-abdâl* adlı eserinde ele aldığı uzlet (halvet), açlık, samt ve seher hasletleri hakkında gerek tasavvuf geleneğinin genel yaklaşımını yansıtan, gerekse doğrudan İbnü'l-Arabî'yi merkeze alan çeşitli ikincil çalışmalar mevcuttur. Bu çalışmalar arasında, *Hilye*'nin doğrudan kendisine odaklanan iki önemli araştırma öne çıkmaktadır. Bunlardan ilki, Stephen Hirtenstein tarafından kaleme alınan *The Adornment of the Spiritually Transformed* başlıklı çalışmadır. Hirtenstein bu çalışmasında, *Hilye*'nin en erken yazma nüshalarına dayanarak<sup>7</sup> Arapça metnin tahkikli neşrini hazırlamış; eserin tamamının İngilizce çevirisini, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*'nin *Hilye*'ye oldukça benzeyen 53. bâbını da içerecek surette okuyucuya sunmuştur. Ayrıca çalışmada, *Hilye*'nin telif tarihi, sebebi, yazıldığı bağlamı, muhatabı ve başlıkta yer alan “abdâl” kavramının İbnü'l-Arabî düşüncesindeki yeri gibi konulara dair kapsamlı bir giriş bölümü yer almaktadır. Bu kapsamlı içeriği nedeniyle biz de çalışmamızda *Hilye*'nin Hirtenstein tarafından hazırlanan tahkikli neşrini esas aldık. *Hilye* üzerine yapılan bir diğer önemli çalışma ise Michel Vâlsan'ın eseri Fransızca'ya tercümesidir. *La Parure des Abdâl* adıyla yayımlanan<sup>8</sup> neşirde her ne kadar giriş kısmı daha kısa tutulmuş olsa da metnin daha iyi anlaşılabilmesi amacıyla dipnotlarda oldukça ayrıntılı açıklamalara yer verilmiştir. Her iki çalışma da sadece bir tercüme faaliyeti olmanın ötesine geçerek, içerdiği açıklamalar sayesinde *Hilyetü'l-abdâl* üzerine yapılan en önemli ikincil çalışmalar arasında yer almaktadır.<sup>9</sup>

<sup>7</sup> İbnü'l-Arabî, *Hilyetü'l-abdâl*, 49. Hirtenstein *Hilye*'nin tahkikinde esas aldığı yazma nüshalarından bahsederken en erken tarihli ve Osman Yahya tarafından müellif nüshası olarak tespit edilen yazmanın (Yusuf Ağa, 4868 s.74-83) İbnü'l-Arabî'ye aidiyetini tartışmaya açmaktadır. Aynı zamanda *Hilye*'nin en önemli yazma nüshalarına da burada işaret etmektedir. Diğer yandan Osman Yahya *Hilye*'nin yetmiş beş farklı nüshasını listelemiştir. (Osman Yahya, *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabi* (Damas: Institut Francais de Damas, 1964), 291,292.)

<sup>8</sup> Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *La Parure Des Abdâl*, çev. Michel Vâlsan (Paris: Arche, 2018).

<sup>9</sup> *Hilyetü'l-abdâl*'in Türkçe'de ise iki farklı tercümesi bulunmaktadır. Bu tercümelerden ilki, Vahdettin İnce tarafından hazırlanmış olup *İbni Arabî'nin Risâleleri* başlıklı derleme içinde yer almaktadır. (Bk. Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *İbn-i Arabî'nin Risâleleri*, çev. Vahdettin İnce (İstanbul: Kitsan, 2005).) İkinci tercüme ise Muhammed Bedirhan tarafından gerçekleştirilmiş olup, *Hakikat Yolcusuna Kılavuz* başlığıyla yayımlanmıştır. Bu çalışmada sadece *Hilyetü'l-abdâl* değil, İbnü'l-

Doğrudan *Hilye*'yi konu edinen çalışmaların yanı sıra *Hilye*'de içerilen kavramları İbnü'l-Arabî perspektifinden inceleyen çalışmalara da ulaşmak mümkündür. Örneğin Atif Khalil, “White Death: Ibn al-‘Arabî on the Trials and Virtues of Hunger and Fasting” başlıklı makalesinde<sup>10</sup> İbnü'l-Arabî'nin orucun yanı sıra açlık ve onun faziletlerine ilişkin görüşlerini klasik tasavvufi mirası da dikkate alarak incelemiştir. Khalil'in çalışması, İbnü'l-Arabî'nin açlık hakkındaki görüşlerini müstakil olarak ele alan literatürdeki ilk örnek olması bakımından önemli bir yere sahiptir. Diğer yandan Mahmud Esad Erkaya, *Manevi Eğitim Metodu Olarak Halvet* başlıklı çalışmasında<sup>11</sup> peygamberlerden, tasavvufun ilk dönem temsilcilerine ve tarikatlardaki uygulamalara varıncaya kadar halvet uygulamasının tarihini konu edinmiş, İbnü'l-Arabî'nin halvet hakkındaki görüşlerine ise *Fütûhât* başta olmak üzere *Kitâbü'l-Halve* gibi müstakil eserlerinden hareketle “Ekberiyeye” başlığı altında yer vermiştir.

Kübra Betül Baydar, “Âdâbu's-sûfiyye Literatürü Açısından İbnü'l-Arabî'nin el-Emru'l-muhkem'i” başlıklı yüksek lisans tezinde<sup>12</sup> mürid adabı bağlamında *Hilyetü'l-abdâl*'in içeriğine değinmiş, ayrıca son bölümde eserde zikredilen ve aynı zamanda tezimize de konu olan dört kavram için müstakil bir başlık açmıştır. Münhasıran İbnü'l-Arabî merkezli bir anlatıya konu olan bu kısım uzlet, açlık, samt ve seher kavramları hakkında İbnü'l-Arabî'nin görüşlerinin *Hilyetü'l-abdâl* ve *Fütûhât-ı mekkiyye*'den hareketle ortaya konulmuş kısa bir özetidir.

*Hilye*'de içerilen kavramları tasavvuf geleneğinin genel yaklaşımını kuşatacak surette inceleyen ikincil çalışmalar da bulunmaktadır. Örneğin Necdet Tosun, “İbn Arabî Öncesi Tasavvufta Halvet ve Uzlet” başlıklı yüksek lisans tezinde<sup>13</sup> -başlıktan anlaşıldığı üzere- çalışmayı “İbnü'l-Arabî öncesi” şeklinde sınırlandırmıştır.

---

Arabî'ye ait *el-Emru'l-muhkem*, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*'nin “Bâbü's-Şüyüh” başlıklı bölümü, İbnü'l-Arabî'ye atfedilen *Tuhfetü's-sefere* ve *Künh mâ lâ büdde li'l-mürîd minhü* isimli eserlerin de tercümelerine yer verilmiştir. (Bk. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Hakikat Yolcusuna Kılavuz*, çev. Muhammed Bedirhan (İstanbul: Hayy Kitap, 2010).)

<sup>10</sup> Atif Khalil, “White Death: Ibn Al-‘Arabî on the Trials and Virtues of Hunger and Fasting”, *Journal of the American Oriental Society* 141/3 (19 Ekim 2021), 577-586.

<sup>11</sup> Mahmud Esad Erkaya, *Manevi Eğitim Metodu Olarak Halvet* (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2019).

<sup>12</sup> Kübra Betül Baydar, *Âdâbu's-sûfiyye Literatürü Açısından İbnü'l-Arabî'nin el-Emru'l-muhkem'i* (Marmara Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2017).

<sup>13</sup> Necdet Tosun, *İbn Arabî Öncesi Tasavvufta Halvet ve Uzlet* (İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, 1995).

Dolayısıyla tezde İbnü'l-Arabî'nin görüşlerine yer verilmemiştir. Ancak Tosun'un tezi, tasavvufun ortaya çıktığı ilk çağlarda söz konusu kavramların sûfiler nezdindeki konumuna dair kapsamlı bilgiler sunması itibarıyla kritik bir öneme sahiptir.

Esra Numanoğlu, “Tasavvuf Düşüncesinde Bir Nefis Terbiye Metodu Olarak Halvet” başlıklı yüksek lisans tezinde<sup>14</sup> halvet kavramını genel olarak tasavvuf geleneği içerisinde bir bütün olarak incelemiş ve tezinde İbnü'l-Arabî'nin halvet hakkındaki görüşlerine halvethânenin nasıl olması gerektiği, süresi gibi bazı tâlî konularda başvurmakla yetinmiştir.

Sait Çetkin, “Tasavvufta Uzlet” başlıklı yüksek lisans tezinin<sup>15</sup> uzlet hakkında bazı sûfilerin görüşlerini içeren ikinci bölümünde İbnü'l-Arabî için müstakil bir başlık açmış, uzletin şartları, yapılaş gayeleri gibi konularda İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini kısaca ifade etmiştir.

Sultan Adanır Salihoğlu, *Sufilerde Bir Nefs Terbiye Yöntemi Olarak Açlık* başlıklı çalışmasında<sup>16</sup> ilk dönem sûfilerinin nefis anlayışları, açlığı bir terbiye yöntemi olarak kullanmalarının ardında yatan bazı motivasyonlar, oruç türleri gibi konulara yoğunlaşmıştır. Çalışmanın bu kısmı klasik tasavvuf geleneğinde açlığın ele alınışı konusunda tezimize kaynaklık etmiştir. Bununla birlikte çalışmada kapsamın erken dönemle sınırlanması sebebiyle İbnü'l-Arabî'nin görüşlerine yer verilmemiştir.

Hacer Özşarı “III/IX. Asır Sûfilerine Göre Killet-i Taâmın Seyr u Sülûka Etkisi” başlıklı yüksek lisans tezinde, erken dönem sûfilerinde açlığın nefis terbiyesindeki işlevini ve bununla bağlantılı olarak killet-i kelâm ile killet-i menâmın seyr u sülûk sürecine etkisini incelemiştir. Ancak çalışmanın kapsamı gereği İbnü'l-Arabî'nin görüşlerine yer verilmemiştir.<sup>17</sup>

Servet Yerlikaya, “Erken Dönem Tasavvufunda Bir Mücâhede Yöntemi Olarak Sükût” başlıklı yüksek lisans tezinde sükûtu tasavvufî terbiyenin esaslarından

<sup>14</sup> Esra Numanoğlu, *Tasavvuf Düşüncesinde Bir Nefis Terbiye Metodu Olarak Halvet* (Bingöl Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2021).

<sup>15</sup> Sait Çetkin, *Tasavvufta Uzlet* (Bingöl Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2022).

<sup>16</sup> Sultan Adanır Salihoğlu, *Sufilerde Bir Nefs Terbiye Yöntemi Olarak Açlık* (İstanbul: Hayy Kitap, 2019).

<sup>17</sup> Hacer Özşarı, *III/IX. Asır Sûfilerine Göre Killet-i Taâmın Seyr u Sülûka Etkisi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2022).

biri olarak incelemiş, İbnü'l-Arabî öncesi tasavvuf geleneğinin söz konusu kavrama ilişkin görüşlerine yer vermiştir.<sup>18</sup>

Ahmet Özkan, “Susmanın ve Konuşmanın Ölçüsü: Samt” başlıklı makalesinde<sup>19</sup> tasavvufî düşüncede önemli bir ahlaki ve manevî terbiye aracı olarak ele alınan samt kavramının sûfiler nezdindeki anlam ve işlevlerini sistematik bir yaklaşımla incelemiştir. Yazar, sûfilerin tecrübelerinden hareketle samtın; birincisi belâlardan emin olmak, ikincisi Allah’ın hükmüne razı olmak, üçüncüsü ise ilâhî heybetin tesiri altında susmak şeklinde üç ana merhalede ele alınabileceğini ortaya koymaktadır.

Konumuzla doğrudan ya da dolaylı olarak ilgisi bulunan bu çalışmalara göz atıldığında söz konusu kavramları doğrudan İbnü'l-Arabî perspektifinden detaylı bir şekilde ele alıp, tevarüs ettiği gelenekle arasındaki ilişkiyi inceleyen bir çalışmanın ortaya koyulmadığı görülmektedir.

## 2. İbnü'l-Arabî'nin *Hilyetü'l-abdâl* Adlı Eseri

İbnü'l-Arabî'nin *Hilyetü'l-abdâl*<sup>20</sup> (حلیة الأبدال) adlı eseri, hacim bakımından oldukça kısa fakat içerdiği kavramlar itibariyle yoğun ve derinlikli bir risâle

<sup>18</sup> Servet Yerlikaya, *Erken Dönem Tasavvufunda Bir Mücâhede Yöntemi Olarak Sükût* (Kocaeli Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2024).

<sup>19</sup> Ahmet Özkan, “Susmanın ve Konuşmanın Ölçüsü: Samt”, *EKEV Akademi Dergisi* 86 (Nisan 2021), 57-68.

<sup>20</sup> *Abdâl* (أبدال) (tek. bedil/bedel) kavramı tasavvufta ricâl tasnifinde bir kategoriye tekâbül etmektedir. İbnü'l-Arabî düşüncesinde *ricâlü'l-gayb* (gayb adamları), sayıca sabit ve değişken olmak üzere iki ana grupta değerlendirilir. Sayısı sabit olanlar arasında *kutub*, *evtâd*, *abdâl*, *nükabâ*, *nücebâ*, *ahyâr* ve *imamlar* gibi sınıflandırmalar yer alır. Bu kişiler, Allah’ın kâinattaki düzeni sağlamada birer vesilesi olarak düşünülür. İbnü'l-Arabî’ye göre *abdâl* ise ricâl tasnifinde önemli bir kademeyi teşkil etmektedir. Onlar her zamanda yedi kişiden ne fazla ne de az olur. Allah onlara yedi iklimin tasarrufunu vermiştir. Birincisi Hz. İbrahim, ikincisi Hz. Musa, üçüncüsü Hz. Hârûn, dördüncüsü Hz. İdris, beşincisi Hz. Yûsuf, altıncısı Hz. İsa ve son olarak yedincisi Hz. Âdem’in kademinde olup, her biri bir iklimde tasarrufta bulunmaktadır. Bu kimselere *abdâl* denilmesi, herhangi biri bir iş için bir yere gidecek olsa, bu bedel olan kişinin kendi suretinde bir şahsı yerine “bedel” olarak göndermesi sebebiyledir. Yani bedel olan şahsın suretinde bir şahs o ihtiyacı giderir. Dolayısıyla ihtiyacı giderilen kimse, o rûhânî bedelin hakikati mi yoksa rûhânî sureti mi olduğunu anlayamaz. (İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-mekkiyye*, 4/280-282; İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, 6/114-115, (73. Bâb). İbnü'l-Arabî’de ricâl tasnifi hakkında detaylı bilgi için bk. Ahmet Ögke, “Bir Tasavvuf Terimi Olarak Ricâlü'l-Gayb - İbn Arabî'nin Görüşleri”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 2/5 (2001), 161-201.) Hirtenstein, *Hilye* neşrinin girişinde İbnü'l-Arabî'nin ricâl tasnifi içerisinde yer alan *abdâl* zümresini detaylı bir şekilde tanıtmakta ve ayrıca onun bu zümreye mensup bazı kimselerle gerçekleştirdiği görüşmelere dair bilgilere de yer vermektedir. (Stephen Hirtenstein,

hüviyetindedir. Eserin müellifine aidiyeti meselesi, yazma nüshaları ve bu nüshalar hakkındaki detaylı bilgiler gibi metin neşrine dair teknik hususlar, *Hilye*'nin Stephen Hirtenstein tarafından yapılan tahkikli neşrinde ayrıntılı biçimde ele alınmıştır. Dolayısıyla bu çalışmada, söz konusu teknik detaylar ayrıca işlenmeyecek doğrudan eserin içeriğine odaklanılacaktır. Bu çerçevede aşağıda, *Hilyetü'l-abdâl*'in bölüm yapısı esas alınarak içerik tanıtımı yapılacaktır.

Oldukça kısa bir risâle hüviyetindeki *Hilyetü'l-abdâl* giriş dahil yedi bölümden oluşmaktadır. Hirtenstein eserin yedi bölümlü yapısını, İbnü'l-Arabî'nin abdâlı yedi kişiyle sınırlandırmasıyla ilişkilendirmektedir.<sup>21</sup> İlk bölüm, “ilham eden” Allah’a hamd ile başlamakta ve devamında Nisa Suresi’nin 113. ayetine<sup>22</sup> işaret edilerek, ilmin yalnızca Hakk’ın vergisi olduğu, kulun O bildirmedikçe hiçbir şeyi bilemeyeceği vurgulanmaktadır. Bilgiyi merkeze alan bu başlangıç, eserin içeriğinde incelenecek dört hasletten her birinin birer marifeti temin etmesi ile doğrudan ilişkili bir çerçeve sunmaktadır. Ayrıca eserin “ilham” ile başlaması aynı zamanda İbnü'l-Arabî'nin bu eseri yazmasının arka planındaki manevi süreci de işaret etmektedir.<sup>23</sup> Nitekim bu kısımda İbnü'l-Arabî *Hilye*'yi, arkadaşları Ebû Muhammed Bedr b. Abdullah el-

---

“Introduction”, *The four pillars of spiritual transformation: the adornment of the spirituality transformed (hilyat al-abdâl)* (Oxford: Anqa Publishing, 2008), 8-16.)

<sup>21</sup> Hirtenstein, “Introduction”, 18.

<sup>22</sup> Metnin girişi ayette yer alan “...bilmediğini sana öğretmiştir. Sana Allah’ın lütfu gerçekten büyük olmuştur.” (Nisâ, 4/113) ifadesinden mülhemdir.

<sup>23</sup> Vâlsan, İbnü'l-Arabî'nin eserin henüz başında kullandığı bu ilhâm kavramının anlamı hakkında iki ihtimal üzerinde durmaktadır. Birincisi yukarıda da bahsedeceğimiz üzere, eserin kaleme alınması öncesinde İbnü'l-Arabî'nin istihareye yatması sebebiyle istihâreden ortaya çıkan bu bilgiyi ifade etmek üzere İbnü'l-Arabî ilham kavramını kullanmaktadır. İkincisi ise eserin ilk faslında Abdülmecîd b. Seleme hakkında anlatılan olayın bir ilham mahsulü olması dolayısıyla ilk başta İbnü'l-Arabî ilhâm eden Allah’a hamd etmektedir. (Michel Vâlsan, *La Parure Des Abdâl*, (Paris: Arche, 2018), 3. dip.1 (çev. notu))

Habeşî<sup>24</sup> ve Ebû Abdullah Muhammed b. Hâlid es-Sadefî et-Tilimsânî'nin<sup>25</sup> kendisinden ahiret yolunda fayda sağlayacak bir eser kaleme alması yönündeki talebi üzerine istihare yaptıktan sonra yazdığını ifade etmektedir. Ayrıca eserin okuyanlarına mutluluk yolunda yardımcı olacağını ve irâde sanatına dair geniş bir kapı açacağını belirtmektedir.

Eserin yazılış tarihi ve tam adını giriş kısmında müellifin dilinden öğrenmekteyiz. İbnü'l-Arabî *Hilye*'yi, 599/ (27 Ocak 1203) yılı Cemâziyelevvel ayının 12. gecesi, pazartesi günü Hz. Peygamber'in (s.a.v.) amcasının oğlu Abdullah b. Abbâs'ın<sup>26</sup> (ö. 68/687) kabrini ziyaret etmek için çıktığı Tâif yolculuğunda kaleme almış ve eserin adını *Hilyetü'l-abdâl ve mâ yazharu anhâ mine'l-maârif ve'l-ahvâl*<sup>27</sup> (*Abdâlların Süsü ve Ondan Ortaya Çıkan Marifetler ve Haller*) olarak belirlemiştir. *Hilye*'nin kaleme alındığı dönem, İbnü'l-Arabî'nin hayatında köklü değişimlerin yaşandığı bazı dönüm noktalarıyla kesişmektedir. Nitekim bu eser, onun yaklaşık kırk yaşlarına ulaştığı bir evrede, Endülüs ve Mağrib'i geride bırakarak doğuya seyâhatlerde bulunduğu yıllarda yazılmıştır. Bu yıllar, İbnü'l-Arabî açısından coğrafi

<sup>24</sup> İbnü'l-Arabî *Hilye*'nin girişinde Abdullah Bedr el-Habeşî'nin, Ebû'l-Ganâim b. Ebu'l-Feth el-Harrânî adında birinin azatlısı olduğunu belirtir. Habeşî aynı zamanda İbnü'l-Arabî'nin en yakın müridlerindedir. İbnü'l-Arabî onunla ilk defa 595/1198 yılında Fez şehrinde tanışmıştır. İbnü'l-Arabî'nin Endülüs'e dönüşü ile birlikte daha pek çok seyahatinde onun yanı başında bulunmuştur. İbnü'l-Arabî *Mevâkiu'n-nücûm*'u “*Rûhu'l-kuds*”tan gelen ilhamın Habeşî'nin gördüğü bir rüyâ ile tasdik edilmesi neticesinde kaleme almıştır. *Hilye*'nin yanı sıra *İnşâü'l-cedâvil ve Fütûhâtü'l-mekkiyye* Habeşî'ye ithâfen, *Tercümânü'l-eşvâk* ise tıpkı *Hilye* gibi Habeşî'nin talebi üzerine yazılmıştır. İbnü'l-Arabî onun Malatya'da 618/1221 yılında vefât ettiğini ve o sırada yanında bulunduğunu aktarmaktadır. (Zeynep Şeyma Özkan, “Giriş”, *Şahit ve Anlattıkları-Meşâhidü'l-esrâr* (İstanbul: Pinhan, 2021), 22) Habeşî'nin, Allah yolundaki sâliklere İbnü'l-Arabî'nin tavsiyelerini içeren *Kitâbü'l-İnbâh* isimli bir eseri de bulunmaktadır. (Abdullah Bedr el-Habeşî, “The Kitâb al-İnbâh of ‘Abdallah Badr al-Habashi”, thk. Denis Grill, *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society* Vol 15 (1994).) Habeşî hakkında diğer kaynaklar için bk. Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Sufis of Andalusia (The Rûh al-Quds and Durrat ak-Fakhirah of İbn 'Arabi)*, çev. Ralph Austin (New York: Routledge, 2008), 158,159; Claude Addas, *Quest for the Red Sulphur: The Life of Ibn 'Arabi*, çev. Peter Kingsley (Cambridge: Islamic Text Society, 1993), 160,161; Denis Grill, “The Kitâb al-İnbâh of ‘Abdallah Badr al-Habashi Introduction”, *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society* Vol 15 (1994).

<sup>25</sup> Muhammed b. Halid es-Sadefî et-Tilimsânî hakkında kaynaklarda pek bilgi bulunmamakla birlikte İbnü'l-Arabî ondan *Fütûhât*'ta “bize Gazzâlî'nin İhyâ isimli kitabını okutmuştu” şeklinde söz etmektedir. (İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 12/722,723; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 18/446. Ayrıca bk. Addas, *Quest for the Red Sulphur: The Life of Ibn 'Arabi*, 214.)

<sup>26</sup> Hirtenstein İbnü'l-Arabî'nin, Abdullah b. Abbâs'tan “ferdler” (afrâd) olarak bilinen seçkin veliler grubuna mensup biri olarak bahsettiğini belirtmekte ve abdâllarla ilgili yazdığı bir risâlenin girişinde onun adının geçmesinin önemsiz bir bağlantı olmadığı kanaatini taşımaktadır. (Hirtenstein, “Introduction”, 6.)

<sup>27</sup> Eserin başlığı ile içeriği arasındaki muazzam uyum ve kelimelerin özenli seçimi konusundaki değerlendirmemiz, eserin içeriğine dair bilgilendirmenin akabinde yer alacaktır.

bir hareketliliğin ötesinde, telif hayatında önemli bir safhaya tekâbül etmektedir. Onun Mekke'ye ilk ziyareti, burada *fetâ* olarak bahsettiği gençle karşılaşması ve ardından hacimli eseri *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*'yi telif sürecine başlaması gibi hayatında büyük öneme sahip pek çok olay bu senelerde yaşanmıştır.<sup>28</sup> Dolayısıyla *Hilyetü'l-abdâl*, hem yaşamsal bir olgunluğun hem de *Fütûhât* gibi büyük bir şaheserin telifine eşlik eden derûnî bir fetih sürecinin ürünü olarak vücut bulmuştur.

Eserin ikinci bölümü, kısa fakat yoğun içerikli anlatımıyla dikkat çekmektedir. Bu kısımda İbnü'l-Arabî öncelikle *lâmiyyûn* ve *bâiyyûn* adını verdiği iki zümreden bahseder. *Lâmiyyûn*; *hâkim-âlim lillâh*, *bâiyyûn* ise *hakîm-ârif billâh* denilen zümreyi ifade etmektedir.<sup>29</sup> Sonrasında İbnü'l-Arabî, manevî yolda farklı mertebelerde bulunan dört kesimden bahseder: zâhid (dünyayı terk eden), mütevekkil (işlerinde Allah'ı vekîl tayin eden), mürîd (Hak yoluna tâlip olan), ve âbid (Hakk'a ibâdet eden). İbnü'l-Arabî'ye göre bu dört zümre ve yukarıda *bâiyyûn* olarak nitelediği *hakîm-ârif billâh* denilen kimseler, her ne kadar bu üstün ahlâkî vasıfları edinmiş olsalar da buldukları hâlê tutkuyla bağlanmaları sebebiyle hala benliğin izlerini taşımaktadırlar. Örneğin zâhid dünya nimetlerini terk etmekle huzur bulur, fakat bu terk edişin verdiği huzura olan bağlılığı neticesinde hala bir tercihin ve dolayısıyla benliğin içindedir. Mütevekkil, işlerini Allah'a havale eder; fakat bu tevekkül haline meftundur. Mürîd, semâ ve vecde yönelmiştir; âbid, ibadet ve mücadeleyle meşguldür; *hakîm-ârif billâh* ise himmete tutkudur. Her biri kendi mertebesinin gereğine aşkla bağlanmışlar, fakat bu bağlılıkları nedeniyle isimlerinden kurtulamamışlardır. İbnü'l-Arabî'ye göre Hakk'ın hakikî tecellîsi, ismi ve resmi tamamen silinmiş, benliğin tüm izlerinden

<sup>28</sup> Addas, *Quest for the Red Sulphur: The Life of Ibn 'Arabi*, 200-205, 214-217; Stephen Hirtenstein, *Bir Merhamet Âbidesi Hayatı ve Fikriyatıyla Muhyiddin İbn Arabî*, çev. İrfan Kelkitli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), 217-237. Ayrıca bk. Mahmud Erol Kılıç, "el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/251-258.

<sup>29</sup> Arapça'daki *lâm* ve *bâ* harflerine nispetle kullanılan *lâmiyyûn* ve *bâiyyûn* zümrelerinden İbnü'l-Arabî *Fütûhât*'ta şu şekilde bahsetmektedir: "Lâm beşerî kalıntıyı sildiği gibi, Bâ harfî de onu ortaya çıkartır. Bu nedenle Ebû'l-Abbas İbnü'l-Arif şöyle demiş: 'Alimler 'benim için (lî), arifler ise bana bağlıdır.' Böylece en üst makamı Lâm adına ortaya koymuştur. Çünkü İbnü'l-Arif bu cümlesinde arifler himmetlere bağlıdır demiş, Lâm hakkında ise 'Hak bütün bunların ardındadır' demiştir. Sonra, bu uyarısını pekiştirmiş ve sadece bu ifadesiyle yetinmeyip şöyle demiştir: 'Himmetler ermek içindir.' Himmet, Bâ harfine mensup ariflere (Bâiyyûn) aittir. Lâm'a nispet edilen arifler hakkında ise şöyle demiştir: 'Beşerî varlık silindiğinde Hak ortaya çıkar.' İşte bu, Lâm harfinin makamıdır. Söz konusu makam, beşerîliğin silinmesi makamıdır." (İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 1/348; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/320, (5. Bâb).)

arınmış kişide gerçekleşir. Bu noktada karşımıza altıncı ve görece diğerlerinden üstün bir seviyede olan hâkim-âlim lillâh (lâmiyyûn)<sup>30</sup> zümresi gelmektedir. Onlar tanımlanabilir bir hâle, bilinebilir bir isme sahip değildir. Ne zâhid ne âbid ne de ârif onları tanıyabilir; zira onların isimleri de kendilikleri de yok olmuştur.

Eserin üçüncü bölümünde İbnü'l-Arabî, gençlik yıllarında<sup>31</sup> Endülüs'ün Sevilla şehrinde, Merşânetü'z-Zeytûn<sup>32</sup> denilen bölgede yaşayan ve Kur'an öğreten sâlih bir dostu olan Abdülmecîd b. Seleme<sup>33</sup>'nin aktardığı dikkat çekici bir olayı nakleder. Abdülmecîd, bir gece seccâdesinde Allah'ı zikrederken, seccadesinin altından çekildiğini ve yerine bir hasır serildiğini fark eder. Ardından kapı kilitli olmasına rağmen içeri girmiş olan bir adam ona "Namazı bunun üzerinde kıl!" der. Bu kişi, korkuya kapılan Abdülmecîd'e "Allah'a yakın olan kimse korkmaz" diyerek öğütte bulunur ve ardından "Her hâlükârda Allah'tan sakın!" nasihatini verir. Bu esnada Abdülmecîd'in içine bir ilham doğar ve adama "Efendim, abdâl ne ile abdâl oldu?" diye sorar. Adam da cevaben, "Ebû Tâlib'in *Kût*'ta zikrettiği<sup>34</sup> dört şeyle: samt, uzlet, açlık ve uykusuzlukla" der ve kaybolur. Abdülmecîd, bu zatın Muâz b. Eşres<sup>35</sup> isimli bir abdâl olduğunu belirtir. İbnü'l-Arabî, bu menkıbeden<sup>36</sup> hareketle, söz konusu

<sup>30</sup> İbnü'l-Arabî'nin her iki zümre arasında Lâmiyyûn'u Bâiyyûn'a üstün tutan bu tavrı bir önceki dipnotta *Fütûhât*'tan verilen pasaj ile uyumlu görünmektedir. Diğer yandan Hirstenstein Lâmiyyûn ve Bâiyyûn zümrelerinin her ikisinin de muhakkikinden olduğunu belirtir ve aralarındaki nüanslara işaret eder. (Bk. Hirstenstein, "Introduction", 19.)

<sup>31</sup> İbnü'l-Arabî *Hilye*'de bu olayın aktarıldığı tarihe dair bir bilgi vermemektedir. Ancak *Hilye*'nin benzeri niteliğindeki *Fütûhât*'ın 53. babında bu aktarımın 586 yılında olduğunu ifade etmektedir. (İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 2/96; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2/343.)

<sup>32</sup> Merşâne/Marchena günümüzde Sevilla'nın doğusunda yer alan bir bölgedir.

<sup>33</sup> Abdülmecîd b. Seleme hakkında bk. İbnü'l-Arabî, *Sufis of Andalusia*, 151; Claude Addas, *Muhyiddin İbn Arabî: Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, çev. Atıla Ataman (İstanbul: Sufi Kitap, 2020), 120.

<sup>34</sup> Ebû Tâlib el-Mekkî *Kûtü'l-kulûb*'ta bu sözü Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'ye nispet etmektedir: "Bütün hayırlar şu dört hasletle toplanmıştır. Ebdâller (veliler) de onlarla maksuda ulaşmışlardır. Bunlar karnı aç tutmak, az konuşmak, az uyumak ve insanlardan uzaklaşmaktır. (Ebû Tâlib Muhammed b. Alî b. Atiyye el-Hârisî el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb fî muâmeleti'l-mahbûb ve vasfı tariki'l-murîd ilâ makâmi't-tevhîd*, thk. Asım İbrâhim el-Keyyâlî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 1/170; Ebû Tâlib Muhammed b. Alî b. Atiyye Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb - Kalplerin Azığı*, çev. Dilaver Selvi (Semerkand Yayıncılık, 2011), 1/383.) Gazzâlî de *İhyâ'da* bu rivâyete yer verir. (Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1982), 3/76; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, çev. Ahmet Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınevi, 2012), 3/174.)

<sup>35</sup> Bazı kaynaklarda "İbn Eşves" ya da "İbn Eşref" şeklinde geçmekteyse de (İbnü'l-Arabî, *Hakikat Yolcusuna Kılavuz*, 121; Nihat Keklik, *Muhyiddin İbn 'ül-arabî Hayâtı ve Çevresi* (Çığır, 1966), 79.) *Fütûhât*'ın 53. bânında ve Hirstenstein'in tahkikli neşrinde "İbn Eşres" olarak kaydedilmiştir. (İbnü'l-Arabî, *Hilyetü'l-abdâl*, 63.) Ayrıca bk. İbnü'l-Arabî, *Sufis of Andalusia*, 151.

<sup>36</sup> *Fütûhât*'ın 53. bânında bu olay Abdülmecîd b. Seleme'nin dilinden şu şekilde aktarılmaktadır: "Bir gece Merşâne'deki evimdeydim. Gece ibadetimi yapmak için kalktım. Seccadedeyken -evin kapısı

dört temel hasletin abdâl olma yolunun direkleri (*imâd*) ve tasavvufî terbiyenin esasları olduğunu vurgulamaktadır.

Eserin son dört bölümünde İbnü'l-Arabî sırasıyla samt, uzlet, açlık ve seher hasletlerini<sup>37</sup> ele almaktadır. O, her bir hasleti ele alırken yer yer diğer kavramlar arasında çeşitli sebep-sonuç ilişkileri kurmaktadır. Örneğin uzlete çekilen kimse doğal olarak susmaya yönelir dolayısıyla uzlet, samtın sebebidir. Benzer şekilde, açlık da uykusuzluğu doğurur. Zira aç kalan kimsenin uykusu kaçır.<sup>38</sup> İbnü'l-Arabî'ye göre bu hasletlerin her biri aynı zamanda belirli bir marifetin kazanılmasına vesile olur. Bu bağlamda samt, Allah'ın<sup>39</sup>; uzlet, dünyanın; açlık, şeytanın; seher ise nefsin bilgisini temin eder.

Müellifin eserinde söz konusu hasletleri çift boyutlu bir yapı içerisinde ele alması kendine özgü anlatım biçiminin tipik örneklerinden birini oluşturmaktadır. Bu minvalde sükûtu hem dilin hem de kalbin susması olarak iki yönlü inceler; seheri gözün ve kalbin uyanıklığı, uzleti ise beden ve kalbin yalnızlığı şeklinde tasnif eder. Bu çok katmanlı değerlendirme, sûfî yolculukta mürîd ile muhakkik ya da mukarreb (*mukarrib*) arasında yaptığı mertebe ayrımını temellendirmek üzere de kullanılmaktadır. Nitekim dil ile susmak, mürîdin sükûtu sayılırken; kalp ile susmak, mukarreb olanın yani Hakk'ın yakınlığına mazhar olmuş kimsenin sükûtudur. Benzer

---

kapalıydı- bir anda bir şahıs yanıma geldi ve selam verdi. İçeri nasıl girdiğini bilmiyorum. Ondan korktum ve namazımı kısalttım. Selam verdiğimde, bana şöyle dedi: 'Ey Abdülmecid! Allah ile ünsiyet eden korkmaz.' Sonra, üzerinde namaz kıldığım seccadeyi çekip attı. Altıma yanında getirdiği küçük bir hasır serdi. Sonra bana dedi ki: 'Bunun üzerinde namaz kıl.' [...] Sonra beni aldı ve önce evin, sonra da şehrin dışına çıkarıp aşına olmadığı bir yere doğru yürüttü. Allah'ın hangi mekânında bulunduğumu bilmiyordum. Gittiğimiz o mekânlarda Allah'ı zikrettik. Sonra, beni daha önce bulunduğum evime geri götürdü. Ona dedim ki: 'Kardeşim! Abdâl (bedeller) neyle abdâl olur?' Cevap verdi: 'Ebû Tâlib'in *Kût'ul-kulûb* isimli kitabında zikrettiği dört şey ile.' Sonra bana onların adını söyledi: Bunlar açlık, uykusuzluk, susmak ve kalben uzlet etmektir.' [İbnü'l-Arabî anlatır:] Abdülmecid bana şöyle dedi: 'Şu gördüğün o hasırdır.' Ben de üzerinde namaz kıldım." (İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 2/96; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2/344.)

<sup>37</sup> İbnü'l-Arabî *Fütûhât*'ın 53. bâbında bu kavramlardan "mürîdin şeyhe bağlanmadan önce uygulaması gereken esaslar" olarak söz etmektedir. Ayrıca sıralama uzlet, samt, açlık ve seher şeklinde *Hilye*'dekinden farklıdır. (İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 2/95; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2/342, (53. Bâb).)

<sup>38</sup> Bu dört haslet arasındaki sebep-sonuç ilişkisi *Fütûhât*'taki 53. bâbta da benzer şekilde ifade edilmektedir. Bunun yanı sıra İbnü'l-Arabî bu dört esastan uzlet ile açlığın etkin (fâil), seher ve samtın ise edilgin (münfail) olduğu şeklinde kategorik bir ayrım daha yapmaktadır. (İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 2/95; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2/342, (53. Bâb).)

<sup>39</sup> *Fütûhât*'ta İbnü'l-Arabî bazı kimselerin, samtın hevânın bilgisini verdiği görüşünü benimsediğini de ifade etmektedir. (İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 2/98; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2/345, (53. Bâb).)

bir ayrımı uykusuzluk üzerinden de yapar: gözün uykusuzluğu mürid için vaktin ihyâsı bakımından asgari bir gereklilik iken, kalbin uykusuzluğu muhakkik için rabbânî bir vasıfla ahlaklanmanın imkanını taşımaktadır.

*Hilye*'de öne çıkan önemli unsurlardan bir diğeri ise, İbnü'l-Arabî'nin ele aldığı hasletleri doğrudan ilâhî sıfatlarla ilişkilendirmesidir. Ona göre, uzlet ve halvet, Hakk'ın *vahdâniyet* ve *ahadiyyet* nitelikleriyle; açlık, O'nun hiçbir şeye muhtaç olmayan *samedâniyeti* ile; seher ise kendisine uyku ilişmeyen ve sürekli varlığı ayakta tutan *kayyûmiyet* sıfatıyla bağlantılıdır. Bu yönüyle söz konusu hasletler, sadece bireysel birer riyazet pratiği değil, aynı zamanda kişinin Hakk'ın sıfatlarıyla ahlaklanmasını sağlayan ruhânî terbiyenin yapıtaşlarıdır. İbnü'l-Arabî eserinin sonunda bu dört temel hasleti bir araya getiren kişide varoluşsal bir dönüşümün gerçekleşeceğini ifade etmektedir. Bu hasletlerle muttasıf olduğunda o kimsenin beşeriyeti melekîliğe, kulluğu efendiliğe, akli hisse, gaybî şehâdete, bâtını ise zâhire dönüşmektedir. Bu yaklaşım, dönüşümün sadece ahlâkî değil, aynı zamanda ontolojik niteliği de haiz olması bakımından oldukça dikkat çekicidir.

*Hilye*'nin muhtevası hakkında yapılan bu bilgilendirme, eserin başlığındaki her bir kavramın içerikle olan muazzam uyumunu aşikâr kılmaktadır. İbnü'l-Arabî eserine *Hilyetü'l-abdâl ve mâ yazharu anhâ mine'l-maârif ve'l-ahvâl* (abdâlların süsü ve ondan ortaya çıkan ilim ve haller) adını vermiştir. Eserin bu başlığı, içerdiği kavramlarla yalnızca metnin kapsamını özetlemekle kalmayıp, onun muhtevasındaki derinliği de yansıtmaktadır. Nitekim İbnü'l-Arabî, eserde ele aldığı her bir hasleti mürid ve muhakkik mertebesindeki kimselerde doğurduğu farklı “marifet” ve “hâller” bakımından inceler. Bu bağlamda, eserde geçen her bir hasletin kendisine özgü bir marifeti tahsile imkân sağladığı görülmektedir. Bunun yanı sıra eserin başlığında yer alan *hilye* kelimesi, sözlükte “süs” anlamını ifade etmekle birlikte, tasavvufî ıstılahta *tahallî* (süslenme) (تحلي) kavramıyla<sup>40</sup> aynı kökten gelir. Tahallî ise, İbnü'l-Arabî'nin *Fütûhât*'ta yaptığı tanıma göre, “dinin belirlediği meşru sınırlar çerçevesinde ve

<sup>40</sup> Kavramın tasavvuf klasiklerindeki ele alınış biçimi için bk. Ebu'l-Hasen Ali b. Osmân b. Ebî Ali el-Cüllâbî el-Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020), 445; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2012), 341.

ayrıştırılması güç bir şekilde ilâhî sıfatlarla ahlaklanmak” anlamına gelmektedir.<sup>41</sup> Bu ahlaklanma, kulun ilâhî niteliklerle süslenirken diğer yandan kulluk vasıflarının daimî bir biçimde varlığını sürdürmesi şeklinde anlaşılmalıdır.<sup>42</sup> Bu bakımdan eserde ele alınan uzlet, samt, açlık ve seher gibi hasletler kişinin ilâhî sıfatlarla süslenmesini mümkün kılan birer tahallî imkânı haline gelmektedir.<sup>43</sup> Bu bağlamda açlık Hakk’ın samedâniyetiyle, uzlet ve halvet ahadiyetiyle, seher ise kayyûmiyetiyle ahlaklanmanın imkânını sağlayacaktır. Son olarak başlıkta yer alan abdâl kavramı ise, bu dört hasleti kendisinde toplayıp onların temin ettiği her bir marifete nail olan ve nihâyet ilâhî niteliklerle süslenen kimsenin ulaştığı mertebeye işaret etmektedir. Bu mertebe rûhânî hakikatini, bulunduğu yeri terk ettiği sırada “bedel” olarak bırakan abdâlların mertebesidir. Dolayısıyla eserin başlığı kâmil anlamda, eserin yapısını hem terminolojik hem de muhtevâ itibarıyla kuşatmakta ve metnin ana maksadını özlü bir biçimde okuyucuya sunmaktadır.

<sup>41</sup> İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-mekkiyye*, 6/401-403; İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 9/206,207, (204. Bâb). İbnü’l-Arabî *Fütûhât*’ın tahallî ile ilgili bâbında iki zümrenin ilâhî isimlerle ahlaklanmaktan anladıkları şeyin bir yanlığı olduğunu dile getirmektedir. Bunların ilki sûfilerden tahallîyi “kişinin söz fiil ve davranışlarında sâdık insanlara benzemesi” şeklindeki tanımlarıdır. (Bunun bir örneği için bk. (Ebû Nasr Abdullah b. Ali b. Muhammed Serrâc, *el-Lüma*‘, thk. Abdulhâlîm Mahmûd - Abdulbâkî Surûr (Dâru’l-Kütübi’l-Hadîse bi-Mısır, 1960), 439; Ebû Nasr Abdullah b. Ali b. Muhammed Serrâc, *el-Lüma*‘: *İslâm Tasavvufu*, çev. Hasan Kâmil Yılmaz (İstanbul: Altınoluk, 1996), 354.)) İkinci zümre ise tahallîyi “kişinin takatî ölçüsünde ilâha benzemesidir” şeklinde tanımlayan filozofların yaklaşımıdır. İbnü’l-Arabî bu yaklaşımı cehâletin bir ürünü olarak kabul eder. Ona göre sâdıklar tahallî ehli kimselerdir ve onların süslandıkları kendilerine değil de başkalarına ait bir nitelik olsaydı onlar sâdık değil yalancı kimseler olurlardı. Zirâ bu durumda kendilerine ait olmayan “yalan bir elbiseye” bürünmüş olurlardı. İbnü’l-Arabî bu bakımdan tahallîyi bir benzeme değil bir niteliğe istidâdı bulunan kimsede o niteliğin görünmesi olarak anlamaktadır. Hak kendi zatının gerektirdiği şekilde niteliklerle nitelenirken kul ise kendi istidâdı ölçüsünde bu niteliklerle nitelenir. Neticede nitelikler tektir ve hepsi Hakk’a aittir.

<sup>42</sup> İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-mekkiyye*, 5/49; İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 7/59, (73. Bâb).

<sup>43</sup> Vâlsan da *Hilye* tercümesinin girişinde tahallî ile başlıkta yer alan “hilye” kavramları arasındaki uyuma ve kelimelerin özenli seçimine işaret etmektedir. (Bk. Michel Vâlsan, “Presentation”, *La Parure Des Abdâl* (Paris: Arche, 2018), 2.)

<b>Dört Rükûn</b> ( <i>Erkân</i> )	<b>Mânevî Haller</b>		<b>Makamlar ve Sırlar</b>	<b>Marifetler</b>
	Mürid-Sâlik	Muḥakkik- Mukarreb		
<b>SÜKÛT</b> ( <i>Samt</i> )	Zarardan Korunma	İç Konuşma	İlham (vahi)	Allah (ya da) Hevâ
<b>YALNIZLIK</b> ( <i>Uzlet</i> )	Bütün Sıfatlardan Tecerrüt		Tevhîd ( <i>Vahdâniyet</i> ) Eşsizlik [ <i>keyfiyet</i> ] ( <i>Ahadiyet</i> )	Dünya
<b>AÇLIK</b> ( <i>Cû'</i> )	Tevâzu, boyun eğiş, hiçlik, benliğin silinişi, sükûnet, fakirlik, süflî düşüncelerden arınma	Zarafet, huzur, yakınlık, dünyevîlikten uzaklık, beşerîliğin aşılması	Samedâniyet	Şeytan
<b>UYANIKLIK</b> ( <i>Seher</i> )	Anı değerlendirme	Rabbânî sıfatlarla ahlâklanma	Kayyûmiyet	Nefs

Şekil 1.1: *Hilyetü'l-abdâl*'de bulunan dört haslet ve mânevî aşamalar<sup>44</sup>

<sup>44</sup> Michel Vâlsan'ın *La Parure des Abdâl* adlı *Hilye* tercümesinde yer alan bu tablo, Hirtenstein tarafından İngilizce'ye çevrilerek kullanılmıştır. Biz de söz konusu çeviriyi esas alarak tabloyu Türkçe'ye uyarladık. Çeviride ismi geçen araştırmacıların kavram tercihlerine sadık kaldık. (İbnü'l-Arabî, *La Parure Des Abdâl*, 37; Hirtenstein, "Introduction", 23.)



**BİRİNCİ BÖLÜM**  
**UZLET-HALVET**

### 1.1. Uzlet-Halvet Kavramları Arasındaki İlişki

Genel anlamıyla uzlet, bir kimsenin insanlardan uzaklaşarak yalnız kalmayı tercih etmesi; tasavvufi bağlamda ise zâhid veya sûfinin dünyevî meşguliyetlerden sıyrılarak bütün varlığıyla Allah'a yönelmesi anlamına gelir. Bu yönelişin temel amacı, nefsi arındırmak, dünyevî etkilerden uzaklaşmak ve Hakk'a yakınlık kazanmaktır.<sup>45</sup> Halvet kavramı ise sözlükte "içinde bir kimse veya şey bulunmayan boş, yalnız" anlamlarına gelen *halâ* kökünden türemiş<sup>46</sup> olup, halktan uzaklaşarak inzivâya çekilmeyi ifade etmektedir. Ancak özellikle tarikat yapılarında belirli bir yöntem ve disiplinle uygulanmaya başlanmasıyla birlikte halvet, uzletten farklı olarak zamanı, mekânı ve süresi belirlenmiş bir riyâzet pratiği halini almıştır.

Tasavvuf tarihinde özellikle ilk dönemlerden itibaren uzlet ve halvet kavramları sıklıkla birbirlerinin yerine kullanılmakla birlikte<sup>47</sup> zamanla bu iki kavram arasında işlevsel ve dereceli bir ayırımın ortaya çıktığı görülmektedir. Bu ayırımın belirginleştiği önemli düşünürlerden biri de İbnü'l-Arabî'dir. Onun, bu iki kavramı *Fütûhât*'ta müstakil başlıklar altında incelemesi bunun açık bir göstergesidir. Ayrıca, *Hilye*'de zikredilen dört esası halvetin bir hazırlayıcısı olarak gören İbnü'l-Arabî, müridin tövbeyi pekiştirdikten sonra eğer halveti gerçekleştiremeyecek durumda olursa devam etmesi gereken temel esaslardan biri olarak yine uzleti önermektedir.<sup>48</sup> *Kitâbü'l-Halve* adlı eserinde ise halvete girecek kimse için gerekli şartları zikrettikten sonra bir kimse eğer bu şartları yerine getiremezse onun için asla halvetin mümkün olmayacağını belirtir; ancak dilerse uzlete yönelebileceğini ve bu sayede nefsinin terbiye ederek riyâzete hazır hale getirebileceğini ifade eder.<sup>49</sup> Dolayısıyla İbnü'l-Arabî nezdinde her iki kavramın birbirinden farklı kullanım alanlarına sahip olduğu görülmektedir.

<sup>45</sup> Süleyman Uludağ, "Uzlet (Tasavvuf)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/256-257.

<sup>46</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 14/237.

<sup>47</sup> Erken dönem sûfi müelliflerin eserlerinde halvet ile uzleti eş anlamlı olarak kullandıklarına ilişkin bazı örnekler için bk. (Tosun, *İbn Arabî Öncesi Tasavvufta Halvet ve Uzlet*, 19-20.)

<sup>48</sup> Bk. Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *el-Ecvibetü'l-arabiyye fî neşâihi'l-yûsufiyye ve yelîhi el-emru'l-muhkemi'l-merbût fî mâ yelzemu ehle tarikillâhi teâlâ mine's-şurût*, thk. Ahmed Ferid el-Mizyedî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010), 269; İbnü'l-Arabî, *Hakikat Yolcusuna Kılavuz*, 30.

<sup>49</sup> İbnü'l-Arabî, "Kitâbü'l-Halve", 35.

İbnü'l-Arabî'nin *Hilye*'de halveti uzletin en üst mertebesi olarak takdim etmesi ve "halvet uzlette uzlettir"<sup>50</sup> şeklindeki ifadesiyle halvete daha derin bir anlam yüklemesi göz önüne alındığında İbnü'l-Arabî'nin uzletle halvet arasında hiyerarşik anlamda bir ilişki kurduğu görülmektedir. Bu ilişkide uzlet yolun bidayetinde edinilmesi gereken bir alışkanlık iken, halvet ise bu alışkanlığın kişide yerleşmesi sonucunda ulaşılabilecek ileri düzey bir uygulamayı temsil eder.

İbnü'l-Arabî nezdinde halvet ve uzlet kavramları arasındaki hiyerarşik ilişkinin tipik bir örneği İbnü'l-Arabî'ye göre sünnet ve farz namaz arasındaki ilişkide kendisini göstermektedir. İbnü'l-Arabî *Fütûhât*'ta akşam namazından önce kılınan iki rekât sünnet namazının farz namaza hazırlayıcı misyonundan söz eder. Hz. Peygamber'in iki ezan arasındaki namazın varlığına ilişkin beyanı Ashâb-ı Kirâm'ın bu vakti değerlendirerek farzdan önce iki rekât sünnet namazına rağbet göstermesine yol açmıştır.<sup>51</sup> İbnü'l-Arabî burada kılınan sünnet namazın farz namazından farklı bir misyon üstlendiğini belirtmektedir. İlk nesil tarafından farz namaz zorunlu bir kulluğu ve dolayısıyla saygı ve edebi içerirken sünnet namaz serbest bir kulluk ve dolayısıyla bir nefis terbiyesi olarak işlev kazanmaktadır. Bu durum sabah namazından önce kılınan iki rekât sünnet namaz için de geçerlidir. İbnü'l-Arabî bu ikili arasındaki ilişkinin halvet ve uzlet arasındaki ilişkiye benzer olduğunu ifade etmek suretiyle uzletin halvete hazırlayıcı bir misyona sahip olduğunu belirtmektedir.<sup>52</sup>

İbnü'l-Arabî öncesi sûfî geleneğe bakıldığında halvet ile uzlet arasındaki bu derecelendirmenin klasik gelenekte de örneklerine rastlamak mümkündür. Örneğin Kuşeyrî, seyr u sülûkün başlangıcında müridin herkesten soyutlanarak uzlet hâlini yaşaması gerektiğini, ancak Hak ile ünsiyet mertebesine ulaştığında halvete çekilmesinin gerekli olduğunu belirtir. Aynı zamanda halveti safvet ehlinin sıfatı, uzleti ise vuslat ehlinin bir alâmeti olarak tanımlamakla aralarındaki nüansa işaret etmektedir.<sup>53</sup> Diğer yandan halvet ve uzlet kavramları arasındaki ayrıma İbnü'l-

<sup>50</sup> İbnü'l-Arabî, *Hilyetü'l-abdâl*, 67.

<sup>51</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 3/84. İbnü'l-Arabî Hz. Peygamber'den keşfen bu hadisi onaylattığını ifade etmektedir. Hadisin metni şu şekildedir: (بين كل اذنين صلاة) bk. Buhârî, *el-Câmi'u's-sahih*, "Ezan", 10, (No. 627).

<sup>52</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 3/84; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 4/125.

<sup>53</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 313.

Arabî'nin çağdaşı Sühreverdî ise şu şekilde işaret etmektedir: “Halvetin uzlet olmadığı ileri sürülmüştür. Halvet; toplumdan ve insanlardan uzak bir köşeye çekilmek, uzlet ise; nefisten, nefsin arzu ve isteklerinden, Allah'tan başkasıyla meşgul eden her şeyden kaçmak ve bunları terk etmek demektir.[...] Genellikle halvette toplumdan maddi bir ayrılış, uzlette ise manevi ve şuurî bir ayrılış söz konusudur.”<sup>54</sup> Bu görüşler, sûfilerin seyr mertebeleri ile ilişkili olarak uzlet ve halvet kavramlarını hiyerarşik bir düzlemde ve farklı kategorilerde ele aldıklarını göstermesi bakımından dikkate değerdir.

Tasavvuf tarihinde yalnızca uzlet ile halvet arasındaki derece farkı üzerinde durulmamış; aynı zamanda bu iki pratiğin karşıtı sayılabilecek *ihtilât* (halka karışma) tavrıyla ilişkisi de önemli bir tartışma konusu olmuştur. Bazen *sohbet* ile de karşılanan bu kavram, inzivaya çekilmenin zıddı olarak, insanlarla iç içe ve sosyal ilişkiler içinde olmayı ifade etmektedir. Bu bağlamda sûfiler, inzivaya çekilmenin mi yoksa insanlar arasında bulunmanın mı daha faziletli olduğu sorusuna cevap aramış, halvet ve uzletin her zaman üstün birer uygulama olarak görülmediği, kişinin manevî seviyesine bağlı olarak ihtilâtın da tercih edilebilir bir yol olabileceği anlayışı gelişmiştir.<sup>55</sup> Örneğin Ebû Tâlib el-Mekkî halvet ve ihtilat (halka karışma) tavrı arasında konuyu tasavvufî olgunluk seviyesine bağlı olarak ele almakta ve bu iki durumu *havf* ile *muhabbet* kavramları arasındaki ilişkiye benzetmektedir. Ona göre, nasıl ki havf bütün ibadet ehli için uygun ve gerekli bir hal, muhabbet ise yalnızca seçkin kullara bahşedilen bir nimet ise, aynı şekilde halvet ve yalnızlık tüm hak yolcuları için gerekli ve faydalıdır. Buna karşılık insanların arasına karışmak ve onlarla sohbet herkesin erişebileceği bir durum değildir. Bu yalnızca hak yolunda örnek olacak âlimlere yaraşır bir niteliktir.<sup>56</sup> Dolayısıyla Mekkî, halveti genel olarak bütün sûfiler için elverişli bir uygulama olarak değerlendirirken, halkın arasına karışmayı sadece belirli bir merhaleye ulaşmış seçkin kimseler için uygun bulur. Hücûvî ise görece farklı bir yaklaşım sergileyerek seyr u sülûkün henüz başında bulunan bir müridin uzlete çekilmesini sakıncalı görmüş ve bu tür bir yalnızlığın onun için bir felaket

<sup>54</sup> Ebû Hafs Şehâbeddîn Sühreverdî, *Avârîfü'l-Maârif - Tasavvufun Esasları*, çev. Hasan Kâmil Yılmaz - İrfan Gündüz (İstanbul: İBER Yayınları, 2022), 3/788.

<sup>55</sup> İbnü'l-Arabî öncesi tasavvuf geleneğinde halvet ve sohbet konusunda sûfilerin yaklaşımları hakkında detaylı bilgi için bk. Tosun, *İbn Arabî Öncesi Tasavvufta Halvet ve Uzlet*, 56.

<sup>56</sup> Mekkî, *Kütü'l-kulüb*, 2005, 1/173,174; Mekkî, *Kalplerin Azığı*, 1/392.

olabileceğini ifade etmiştir. Bu yaklaşımını ise Hz. Peygamber'in, yalnız kalmanın tehlikesine işaret eden ve cemaat içinde bulunmayı teşvik eden hadisiyle temellendirmiştir.<sup>57</sup> Öte yandan sûfî gelenek içerisinde bu yaklaşımın zıttını savunanlar da olmuştur. Serrâc'ın aktardığına göre Ebû Yakûb es-Sûsî, “Halvete ancak ricâlden olan güçlü kimseler dayanabilir; bizim gibiler için, birbirinden görerek amel etmek üzere halk içinde bulunmak halvetten daha faydalıdır” diyerek, halvetin herkes için uygun olmadığını, toplum içinde olmanın da faydalı yönlerinin bulunduğunu ifade etmektedir.<sup>58</sup>

Genelde tasavvuf geleneğinde, özelde ise İbnü'l-Arabî düşüncesinde halvet ve uzlet kavramları arasındaki ilişki ve farklara dair bu genel çerçeveyi ortaya koyduktan sonra uzlet ve halvet kavramlarının İbnü'l-Arabî'nin yorum süzgecinde kazandığı anlamları ayrı kategorilerde incelemek istiyoruz. Bu doğrultuda öncelikle İbnü'l-Arabî'nin uzlete dair görüşlerini eserlerinde ele alış biçimleri dikkate alındığında aralarında belirli farklılıkların varlığı göze çarpmaktadır. Söz gelimi, *Hilye*'de uzlet, abdalların bu mertebeye kendisiyle ulaştıkları dört esastan biri olarak nitelenir.<sup>59</sup> *Hilye*'nin bir özetini içeren *Fütûhât*'ın 53. bölümünde ise şeyh bulmadan önce müridin kendisine ilke edinmesi gereken temel hususlar arasında zikredilir.<sup>60</sup> Bununla birlikte *Fütûhât*'ın uzlet ve onun terkini konu edinen 80 ve 81. bölümlerinde İbnü'l-Arabî kavrama farklı bir açıdan yaklaşarak meseleyi Tanrı-insan ilişkisi üzerinden incelemiştir. Bu durumda, öncelikle *Hilye* ve ona çok benzeyen *Fütûhât*'ın 53. bölümünde yer alan İbnü'l-Arabî'nin uzlet hakkındaki görüşleri uzletin pratik boyutu bağlamında ele alınacak, ardından ise uzletin İbnü'l-Arabî düşüncesinde sahip olduğu ontolojik bağlam incelenecektir.

<sup>57</sup> Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, 400.

<sup>58</sup> Serrâc, *el-Lüma* ' , 277; Serrâc, *el-Lüma* ' : *İslâm Tasavvufu*, 212. Rivâyetin benzer bir versiyonu için bk. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 317.

<sup>59</sup> İbnü'l-Arabî, *Hilyetü'l-abdâl*, 63.

<sup>60</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 2/95; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2/342, (53. Bâb).

## 1.2. Uzlet

### 1.2.1. Tanımı ve Tercih Gerekçeleri İtibarıyla Uzlet

Uzlet, bir kimsenin insanlardan uzaklaşarak yalnız kalmayı tercih etmesi anlamına gelir. Tasavvuf geleneğinde ise bu kavram, zâhid ya da sūfinin dünya ile olan bağlarını asgari düzeye indirerek kendini bütünüyle Allah'a yöneltmesi şeklinde tanımlanmaktadır. Bu yönelişin temel amacı, nefsi arındırıp terbiye ederek, Hakk'a daha yakın bir kulluk bilinci kazanmasını sağlamaktır. Tasavvuf düşüncesinde uzlet çift boyutlu bir yapıda ele alınmaktadır. Biri zâhirî diğerî ise bâtinî olan bu ayrıma göre uzlet iki şekilde uygulanır: ilki halktan yüz çevirmek, onların arasına karışmaktan kaçınarak sahralara, mağaralara çekilmek; ikincisi ise halktan kalben kesilmek (*inkuta*'), yani kalbin mahlûkattan tamamen sıyrılarak yalnızca Allah'a yönelmesini sağlamaktır.<sup>61</sup>

İbnü'l-Arabî de *Hilye*'de uzleti benzer bir tasnife tabi tutarak bedenle ve kalple yapılan olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Bedenle yapılan uzleti müridlerin uzleti olarak niteleyen İbnü'l-Arabî kalple yapılan uzleti yalnızca muhakkiklere nispet eder. Bu taksime göre mürid insanlardan uzaklaşıp tenhalarda ibadetle meşgul olduğunda uzlet bedenî anlamda tahakkuk eder. Ancak muhakkikin uzleti bundan ibaret değildir. O kalbi ile bütün mevcûdattan (*ekvân*) uzlet eder ve kalbi Hakk'ın bilgisi dışında hiçbir şeye mahal olmaz. Bu ise Hakk'ı kalbi ile daima müşahede etmesinden kaynaklanır.<sup>62</sup> İbnü'l-Arabî'nin uzlete dair bu temel ayrımına ek olarak *Fütûhât*'ta uzleti halin, kalbin ve duyunun olmak üzere üçlü bir tasnife tabi tuttuğu da görülmektedir. Bu sınıflandırmada kalbin ve duyunun uzletine ilişkin tanımlar *Hilye*'deki açıklamalarla benzer niteliktedir. Öte yandan "halde uzlet" ise mutlak anlamda her türlü kötü özellik ile aşağılık huyların terk edilmesini ifade etmektedir.<sup>63</sup>

İbnü'l-Arabî'ye göre yalnızca fiziki anlamda insanlardan uzaklaşıp eve çekilmek uzletin hakiki anlamda gerçekleşmesi için yeterli değildir. Uzlet sahibi kimsenin uzletinden başkalarının haberdar olmaması da gerekir. Dolayısıyla kişinin

<sup>61</sup> Hücvârî, *Hakikat Bilgisi*, 133,134.

<sup>62</sup> İbnü'l-Arabî, *Hilyetü'l-abdâl*, 66.

<sup>63</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 2/95; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2/342, (53. Bâb).

hem dışardan gelen kimselere kapısını kapatması hem de aile fertleri ile arasına bir mesafe koyması uzletin temel şartlarından biri olarak zikredilir. İbnü'l-Arabî bir yandan evde uzlete çekilip diğer yandan kapısını gelip gitmeleri için insanlara açık tutan kimselerin amaçlarının uzlet değil liderlik ve mevki edinmek olduğunu belirtir. Bu kimseler nefislerinin tahakkümü altında helâke doğru sürüklenmektedirler.<sup>64</sup> Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'ye göre insanlardan fiziki anlamda uzaklaşmak tek başına uzleti sağlamadığı gibi, kapılarını dışardan kimselere açmak ve onların teveccühlerine mazhar olmak suretiyle eve kapanmak da uzletten kastedilen manayı karşılamaktan uzaktır.

Uzletin şöhret aracına dönüşme tehlikesi klasik tasavvuf geleneğinde de vurgulanan hususlardan biri olmuştur. Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857) *er-Riâye* adlı eserinde halktan uzaklaşan ve halvete düşkün olan bazı kişilerin bu davranışlarını yapmacıklıkla niteleyerek onların şöhret arzusuyla uzlete yöneldiklerinden söz eder:

“Bir grup da vardır ki insanlardan kaçmak ve halvete çok düşkünlük (uzlet) meraklısıdır. Bununla beraber, kaçışında bir yapmacıklık vardır. Zira, asıl maksadı meşhur olmaktır. İnsanların, kendilerinin bu yönünü anlatmalarıyla kalblerini ferahlandırır, bu arada onlara karşı kibir ve böbürlenme içinde olurlar, günahlarının çoğunu görmezler, kendilerini Allah'a yakın olanlardan addederler.”<sup>65</sup>

Muhâsibî'nin bu eleştirisi, uzleti esas maksatlarından biri olan ihlâsın aksine şöhret arzusuyla benimseyen kimselerin kibir ve riyâyâ sürüklenebileceğini göstermesi bakımından oldukça önemlidir.

Uzletin gayesi insanlardan uzaklaşarak Hak ile yakınlık imkânı bulmaktır. Ancak İbnü'l-Arabî'ye göre burada esas olan insanlardan fiziki anlamda uzaklaşmak değil, onların sözlerinin kalbini meşgul etmesine engel olmaktır. İbnü'l-Arabî uzletin maksadını belirtirken buna özellikle vurgu yapmaktadır: “uzletten maksat, insanları ve onlarla oturup kalkmayı, muaşeret etmeyi terk etmektir. Bu arada insanları terk

<sup>64</sup> İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Ali b. Muhammed et-Tâi el-Hâtimî, *Risâletü'l-Envâr, (Resâilü İbn Arabî)* (Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî, 1947), 189.

<sup>65</sup> Ebû Abdillâh el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *er-Riâye li-hukûkillâh*, thk. Abdulhâlîm Mahmûd (Dâru'l-Maârif, 1958), 376; Ebû Abdillâh el-Hâris b. Esed Muhâsibî, *Er-Riaye - Nefs Muhasebesinin Temelleri*, çev. Hülya Küçük - Şahin Filiz (İstanbul: İnsan Yayınları, 1998), 542.

etmekten maksat, onların suretlerini terk etmek değildir. Aksine bundan maksat, kalbinin ve kulağının, onların fuzûlî ve boş sözleriyle dolduğu kaplar olmamasıdır. Aksi takdirde kalp, âlemin hezeyanından, saçmalıklarından arınamaz.”<sup>66</sup> Bu nedenle İbnü’l-Arabî *Hilye*’de uzleti sıralama olarak *samt* (susma) kavramından sonra ancak onunla doğrudan irtibatlı bir şekilde ele alır. İnsanlardan uzaklaşarak evine ya da şehrin dışında bir yere çekilen insan yalnız kalır ve zorunlu olarak onda *samt* alışkanlık halini alır. Bu iki kavram arasındaki sıkı irtibatı göstermek amacıyla İbnü’l-Arabî *samtı* uzletin bir şartı saymadığını vurgular, zira o tabiatı itibarıyla uzletten hem bir parçadır hem de onun zorunlu sonucudur. Diğer yandan uzlet ise *samtın* sebebidir. Ancak tek başına uzlet, kişinin Hakk’ın dışındaki herhangi bir şeyle konuşmaması anlamındaki kalbin sükûtuna imkân sağlamaz. Bir kimse insanlardan uzlet etse dahi içinden kendi kendine konuşmaya devam edebilir.<sup>67</sup>

Gazzâlî de İbnü’l-Arabî’ye benzer şekilde uzlete, duyuların kontrol altına alınması ve kalbin dış dünyadan gelen etkilerden korunmasında büyük önem atfetmiştir. Ona göre yalnızlık ve uzlet insanın meşguliyetlerini azaltır ve göz ile kulağı koruma altına alır. Özellikle bu iki duyu organı, kalbin giriş kapıları mesabesinde ve dış dünyadan gelen verilerin kalbe ulaşmasını sağlar.<sup>68</sup> Gazzâlî göz ve kulağın kalbe açılan kapılar olduğu fikrini havuz-dere metaforu üzerinden somutlaştırmaktadır. O, kalbi bir havuza, duyulardan gelen verileri ise bu havuzu besleyen derelere benzetir. Tıpkı bulanık ve kirlili suların önü kesilmeksizin havuzun berrak bir hale gelmesi mümkün olmayacağı gibi, dış dünyadan duyular vasıtasıyla “kalp havuzuna” akan “pis suların” geçişi engellenmediği sürece de, kalbin saflaştırılması ve arındırılması da mümkün değildir. Bu sürecin gerçekleşebilmesi için ise Gazzâlî’ye göre riyâzet şarttır. Kalbe ulaşan duyu organlarının akışı, ancak uzlet ve riyâzet yoluyla kontrol altına alındığında, kalbin nurlanması ve hakikati idrak edebilmesi mümkün hale gelir.<sup>69</sup>

<sup>66</sup> Muhyiddîn İbnü’l-Arabî, *Risâletü’l-Envâr, Resâilü İbn Arabî içinde* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-turâsi’l-Arabî, 1947), 189. *Risâletü’l-Envâr*’ın tercümesi için bk. Muhyiddîn İbnü’l-Arabî, *Nurlar Risalesi*, çev. Mahmut Kanık (İstanbul: İnsan Yayınları, 2018), 11-52.)

<sup>67</sup> İbnü’l-Arabî, *Hilyetü’l-abdâl*, 65.

<sup>68</sup> Gazzâlî, *İhyâu ulûmi’-d-dîn*, 3/76; Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi’-d-Dîn*, 3/174.

<sup>69</sup> Gazzâlî, *İhyâu ulûmi’-d-dîn*, 3/76; Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi’-d-Dîn*, 3/175. Gazzâlî’nin kendi uzlet hayatı hakkında yapılan modern bir araştırma için bk. Ali Çoban, “Gazzâlî Biyografisine Bir Katkı: Mektupları Işığında Gazzâlî’nin Uzlet Hayatı”, *İslam Tetkikleri Dergisi* 14/2 (Eylül 2024), 473-499.

Dolayısıyla bu anlamda her iki müellif de uzleti, duyuşsal veriler kanalıyla kalbe tesir edebilecek dünyevî etkilere karşı koruyucu olarak görmektedir.

Tasavvuf tarihinde uzletin tercih edilmesinin en önemli gerekçelerinden biri, toplumun ahlâkî açıdan bozulduğu ve fitne ile kargaşanın yaygınlaştığı dönemlerde kişinin selâmetini koruma arzusudur. Bu anlayışa göre, sürekli insanlarla birlikte olmak, bireyin manevî olgunluğunu tehdit eden bir unsur olarak görülür. Bu nedenle sûfi, kendini korumak ve manevî hayatını muhafaza etmek amacıyla toplumdaki uzaklaşmayı bir çare olarak görür. Sühreverdî'nin uzletin gerekçesine dair Ebû Bekir Verrâk'tan aktardığı rivâyet bunu açık bir şekilde ifade etmektedir. Verrâk, insanlar arasında fitne ve ihtilâfların nihâyete ermediğini, insanın selâmetinin ancak sükût ve uzlette olduğunu şu şekilde ifade eder:

“Hz. Âdem'den günümüze kadar fitnelerin ortaya çıkması, ihtilaftan ve insanların başkalarıyla fazla haşır neşir olmasından kaynaklanmıştır. Ancak bu ihtilaftan uzak durmak ve selâmeti on şeyde aramak gerekir. Bunların dokuzu sükût ve suskunlukta, biri ise uzlette bulunur. Halvet asıl ve daimî, ihtilaf ise geçici ve arızidir. Sen asıl ve devamlı olanı seç. İnsanlarla yalnızca ihtiyacını giderecek kadar bir arada ol.”<sup>70</sup>

Sühreverdî'nin uzlete yönelik tasnifi de uzletin koruyucu yönüne vurgu yapmaktadır. Farz ve nâfile olmak üzere uzleti iki kategoride ele alan Sühreverdî, “farz olan uzleti; şerden ve şerli kimselerden, nâfile olan uzleti ise, lüzumsuz ve faydasız işler ile bunları adet hâline getirmiş kimselerden uzak durmak”<sup>71</sup> şeklinde tanımlar. Sühreverdî'nin bu ayrımı, uzleti yalnızca bireysel bir inziva pratiği olarak değil, aynı zamanda kişiyi şerden ve şerli kimselerden koruyan bir kalkan olarak ön plana çıkarmaktadır.

Klasik sûfi geleneğin uzletin koruyuculuğuna yönelik yapmış olduğu vurgunun benzerini İbnü'l-Arabî'nin uzletin gerekçelerine dair geliştirdiği tasnifte görmek mümkündür. *Hilye*'de uzletin temel nedenlerini üç başlık altında sıralayan İbnü'l-Arabî, ilk olarak kişinin başkalarının şerrinden korunmak amacıyla uzlete yönelmesini

<sup>70</sup> Sühreverdî, Ebû Hafs Şihâbüddîn Ömer b. Muhammed b. Abdillâh b. Ammûye el-Kureşî el-Bekrî, *Avârifü'l-maârif*, thk. Abdulhâlîm Mahmûd - Mahmûd eş-Şerîf (Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.), 224,225.

<sup>71</sup> Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif-Tasavvufun Esasları*, 3/788.

zikreder. İkinci gerekçede ise bu durum tersine döner; kişi, kendi şerrinden başkalarını uzak tutmak için uzlet eder. İbnü'l-Arabî, ilk gayede insanlara karşı bir suizan yer aldığı gerekçesiyle ikincisini ilkinde göre daha faziletli bulmaktadır.<sup>72</sup> Bu tasnif, sûfilerin uzlete yönelme nedenlerini değerlendiren Kuşeyrî'nin tasnifiyle de dikkate değer bir benzerlik arz eder. Nitekim Kuşeyrî de sûfilerin uzlete yönelmesini ya başkalarının şerrinden sakınma ya da kendi şerrinden başkalarını koruma şeklinde iki temel saikle açıklamakta, bu gerekçelerden ikincisini daha makbul saymakta ve onu alçakgönüllülükle ilişkilendirmektedir. Fakat İbnü'l-Arabî *Hilye*'de uzletle ilgili gerekçelere üçüncü bir boyut ekler: kişinin Rabbi ile sohbet edebilmek için nefsinden uzlet etmesi. Bu şekilde uzlet eden kimse İbnü'l-Arabî tarafından maksadı itibarıyla insanların en üstünü olarak nitelenir.<sup>73</sup>

İbnü'l-Arabî ayrıca Allah adamlarının (ricâl) sahillerde ve dağlarda Hakk'ın eserleri üzerinde tefekkür etmek ve bu sayede onlardan hareketle Hakk'ın varlığını idrak etmek amacıyla da uzlet ettiklerini belirtir. Zira bu gayeyle yapılan uzlet faaliyeti sırasında kul, “dağların zirvesine bakarak ulvî ve kudsî işleri talep etmeyi; dağların derinliğine bakarak, Allah'a itaatte kararlılığı; dağların sağlamlığından Allah'ın dini hakkındaki kuvveti ve gayretini; dağların parçalanmasından Hakk'ın sırrındaki tecellisini; dağların kıyamette yaşayacağı dönüşümden (yüce dağların bir anda un ufak halini alması) kendi hükmü altındaki kimselere zaaf göstermeksizin nasıl şefkatle muamele edebileceğini, denizlerin enginliğinden ise genişliği öğrenmektedir.”<sup>74</sup>

İbnü'l-Arabî düşüncesinde uzletin nispet ve makam olmak üzere çift yönlü bir mahiyete sahip olduğu görülmektedir. İbnü'l-Arabî sûfilerin kastettiği evlere kapanmak ya da dağlarda, sahralarda yalnızlığa çekilmek suretiyle yapılan uzletin bir nispetten ibaret olduğunu, esas ulaşılması hedeflenen uzletin Allah'ı bilenlerin (ârif

<sup>72</sup> İbnü'l-Arabî kendisini başkalarının şerrinden korumak için uzlet eden kimsenin uzletine itibar etmezken kendi şerrinden başkalarını korumak için yapılan uzlete itibar etmektedir. (Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Risâletün lâ yeûlu aleyhi, Resâilü İbn Arabî içinde* (Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî, 1947), 1/342.)

<sup>73</sup> İbnü'l-Arabî, *Hilyetü'l-abdâl*, 66.

<sup>74</sup> Erkaya, *Manevi Eğitim Metodu Olarak Halvet*, 243. Ayrıca metnin tamamı için bk. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 12/47. Erkaya, bir eğitim metodu olarak halvetin tasavvuf geleneği içerisindeki konumunu incelediği çalışmasında bir bölümü İbnü'l-Arabî'ye ayırmış ve burada genel anlamda halvete ilişkin İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini bir araya getirmiştir.(s. 240-249) Halvetin şartlarına ilişkin İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini ele alırken biz de bu kısımdan faydalandık.

billâh) uzleti olduğunu belirtir. Dolayısıyla buraya kadar olan kısımda uzlet hakkında verilen bilgilerin İbnü'l-Arabî'nin nispet şeklinde tanımladığı uzletin kapsamı içerisine değerlendirildiğini söylemek gerekir. Bu aynı zamanda ilk başlıkta yer alan halvet-uzlet mukayesesindeki genel uzlete tekabül etmektedir. İbnü'l-Arabî düşüncesinde bir makam olarak uzlet ise girişte belirtilen uzletin ontolojik yönünü ifade eder ve müstakil bir başlık altında ele alınmayı gerektirmektedir.

### 1.2.2. Uzletin Ontolojik Boyutu: Bir Makam Olarak Uzlet

İbnü'l-Arabî'nin uzleti nispet ve makam boyutu itibarıyla ikiye ayırdığını belirtmiştik. Burada İbnü'l-Arabî düşüncesinde makamın ne gibi bir anlam ifade ettiğini ele almadan önce nisbet kavramı ile neyin kastedildiğini incelemek gerekir. İki şeyin veya parça ile bütünün nitelik veya nicelik bakımından birbirine göre olan durumunu ifade etmek üzere kullanılan nispetin<sup>75</sup> uzlet söz konusu olduğunda kazandığı anlam İbnü'l-Arabî'nin ifadelerinde açık değildir. Zira İbnü'l-Arabî, sûfilerin genelinin uzletten anladıklarının nispetten ibaret olduğunu söylemekle yetinmekte nispet ile neyi kastettiğine ilişkin ayrıca bir açıklama getirmemektedir.<sup>76</sup> Ancak nispet kavramının gerek sözlük anlamı gerekse İbnü'l-Arabî'nin onu eserlerinde kullanma alışkanlığından hareketle nispet kavramı ile kastedilen anlama ilişkin iki varsayım üretilebilir.

İlk varsayım, nispetin “bağ, ilgi, râbıtâ” şeklindeki sözlük anlamlarından yola çıkılarak ortaya konulabilir. Bu durumda uzlet eden kimsenin uzletle ilişkisi bir bağ kurmaktan ibaret kalmaktadır. Bu durum uzleti oluşturan üç unsur üzerinden şu şekilde daha anlaşılır kılınabilir: uzlet sahibi, kendisinden uzlet edilenler (diğer insanlar ya da bütünüyle tüm canlılar) ve uzlet fiili (örneğin: halktan uzaklaşma, eve kapanma gibi). Bu durumda uzlet eden kimse uzlete dayanak teşkil eden fiili gerçekleştirdiğinde uzlet etmiş ve *mu'tezil* (uzlet eden) nitelemesine sahip olmuş olur. Bu niteleme kişinin uzletle ilişkisi ile birebir bağlantılı olarak varlık kazanır. Dolayısıyla uzleti sağlayan temel şartların (söz gelimi insanlardan uzaklaşmanın) ortadan kalkmasıyla beraber

<sup>75</sup> Bk. Kubbealtı Sözlüğü, “Nispet”; Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mukerrem b. 'Alî Cemâluddîn b. Manzûr er-Ruveyfî 'î İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1993), 1/755. İbn Manzûr nispetin “babadan kaynaklı akrabalık” şeklindeki tanımını aktarmaktadır.

<sup>76</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 5/125; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 7/130-135, (80 ve 81. Bâblar).

*mu'tezil* olmak ya da daha açık bir ifadeyle uzlet sahibi olma nitelemesi de ortadan kalkar.

İbnü'l-Arabî'nin nispet kavramıyla kastettiği anlama ilişkin ikinci varsayım, yine onun, nispeti makam kavramının zıttı olarak kullanması ihtimalinden hareketle nispetin *hâl* kavramına karşılık gelmesidir. Bu durumda insanlardan uzaklaşma ve Hak ile ünsiyet kurma arzusuyla eve ya da dağlara çekilen insanın sahip olduğu bu hisler ve neticede icra ettiği bu *i'tizal* faaliyeti geçici bir hâlin ürünüdür. Dolayısıyla hâlin etkisi geçtiğinde artık uzletten söz edilemez. Burada her iki varsayım arasında herhangi bir sonuca varmaktan ziyade amacın İbnü'l-Arabî'nin nispetle neyi kastettiğine ilişkin bir fikir yürütmek olduğunu belirtelim. Ancak İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde nispet kavramını kullanımına<sup>77</sup> baktığımızda, nispeti genel olarak varlığa gelmeyen, izafî yokluğa sahip olan başka bir ifadeyle Hakk'ın dışındaki her şey için kullandığını görürüz.<sup>78</sup> Buradan hareketle İbnü'l-Arabî'nin uzleti nispet şeklinde niteleyerek kişide hakiki varlığı ve devamlılığı olmayan bir duruma işaret ettiği çıkarımında bulunabiliriz. Bu çıkarım esasında makam olarak bahsedilen uzletin detaylandırılmasıyla daha da açık hale gelecektir.

Genel tasavvufî anlayışa göre *makam*, “düzenli ve disiplinli bir riyâzet sayesinde kulda istikrar ve süreklilik kazanmış ahlak ve edepler, kişinin ulaştığı derece” olarak tanımlanır ve sıklıkla sâlikin kalbine Hak tarafından verilen ancak kalıcılığı bulunmayan hisler olarak tanımlanan *hâl* kavramının zıttı olarak kullanılır.<sup>79</sup> İbnü'l-Arabî'nin bu kavramlara ilişkin görüşü, genel kabulü tamamen reddetmez; ancak onu detaylandıran ve derinleştiren bir misyon üstlenir. Nitekim o sûfilerin genelinin makamın yok olmayıp sabit olduğu yönündeki görüşünü eksik bulur ve makamların tek bir hakikate sahip olmadıklarını öne sürer. Ona göre mutlak anlamda makam, kul için kendisinde yerleşme ve sebâtın bulunduğu her şeydir. Ancak

<sup>77</sup> Zaman/dehr anlamındaki kullanım için bk. İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, 14/278, 7/270. İlâhî isimler anlamındaki kullanım için bk. İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, 8/88. Hakk'ın meşietî hakkındaki kullanım için bk. İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, 13/257. Hakk'ın dışında gerçek varlığa sahip olmayan her şey hakkındaki kullanım için bk. İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, 5/329.

<sup>78</sup> Mutlak varlık-izafî varlık, mutlak yokluk-izafî yokluk kavramlarına ilişkin detaylı bilgi için bk. Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi I-II*, thk. Mustafa Tahralı vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 1/9-10.

<sup>79</sup> Tasavvuf klasiklerindeki makam kavramıyla ilgili detaylı bilgi için bk. Serrâc, *el-Lüma'*, 65; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 235; Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, 426,427; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 154,234.

makamların hakikatleri birbirinden farklıdır. Söz gelimi bir şarta bağlı makamlar olduğu gibi kendisinin varlığı için bir şarta ihtiyaç duyulmayan makamlar da vardır.<sup>80</sup>

İbnü'l-Arabî *vera'* makamını şartlı makamlara örnek olarak verir. Şüpheli şeylerden kaçınmak anlamındaki *vera'*nın şartı kendisinden kaçınılacak şeylerin varlığıdır. Hakkında şüphe duyulan ya da mahzurlu bir şeyin olmaması durumunda *vera'*dan söz edilemez. Diğer yandan tövbe de kişiye ölüme kadar eşlik eden makamlardandır ve yükümlülük son bulduğunda ortadan kalkar. Tövbe makamının varlığının şartı ise hayat, ya da bizatihi yükümlülüğün kendisidir. *Havf* ve *recâ* makamları kişiye cennete ulaşana kadar eşlik ederken *üns* ve *bast* makamları kişiye cennette de eşlik etmeye devam eder.<sup>81</sup> Nihayetinde İbnü'l-Arabî'nin terminolojisinde makam şartlı ve şartsız olarak incelenir ve bu da onun hakikatinin değişkenliğine işaret eder. Bu yaklaşımda uzlet de halvet de bir makam olarak dikkate alındıklarında İbnü'l-Arabî düşüncesinde kişiye dünya ahiret eşlik eden dolayısıyla varlığı bir şarta bağlı olmayan makamlar arasında yer alırlar.<sup>82</sup> Uzlet ve halvet kavramlarının birer makam olarak varlıklarının herhangi bir şarta bağlı olmayışları, her ikisinin de alemin varlığı ve buna bağlı olarak Hakk'ın varlığı ile irtibatlı olarak ele alınmasıyla ilişkili görünmektedir.

*Makam* kavramının İbnü'l-Arabî düşüncesindeki karşılığı özetlendikten sonra bir makam olarak uzletin mahiyeti nedir? sorusu cevaplanmaya ihtiyaç duymaktadır. *Fütûhât*'ta yer alan uzletin ontolojik bağlamı ve makam boyutu, esasında *Hilye*'de uzlete ayrılan oldukça kısa bölümdeki bazı cümlelerde özlü bir şekilde sunulmaktadır. *Hilye*'de İbnü'l-Arabî uzletin fazileti ve kazanımlarına ilişkin şu ifadeleri kullanır:

“Uzletle meşgul olan kişi ilâhî vahdâniyetin sırrı üzerinde durur. Bu [sır], özü ilâhî sıfatlar olan ahadiyet sırrları ve [birtakım] mârifetlerden ortaya çıkar. Uzlet hali, uzlete çekilen ister sâlik ister muhakkik olsun sıfatlardan [*evsâf*] arınma demektir.”<sup>83</sup>

<sup>80</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 6/128,129; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 8/351.

<sup>81</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 6/129; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 8/351.

<sup>82</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 5/118; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 7/128.

<sup>83</sup> İbnü'l-Arabî, *Hilyetü'l-abdâl*, 67.

Bu pasajda yer alan her bir cümle esasında *Fütûhât*'ta esmâ-i ilâhî, alemin varlığı ve Hakk'ın varlığı ile ilişkili bir bağlamda ele alınan uzlet başlığının içeriğinde detaylandırılmış gibi görünmektedir. *Fütûhât*'taki uzlet başlığının girişinde İbnü'l-Arabî ilâhî isimlerin bir taksimini yapmaktadır. Bu taksime göre bazı esmâlar Hakk'a nispeti konusunda aklın şüpheye düşmediği isimlerdir. Bazıları ise şeriat tarafından Hakk'a nispeti sabit olan ve eğer şeriat onları bildirmemiş olsaydı aklın, onların Hakk'a nispetini onaylamayacağı isimlerdir.<sup>84</sup> Burada İbnü'l-Arabî söz konusu isimlere dair örnekler zikretmemektedir. Ancak bağlamdan anlaşıldığı kadarıyla ilk kısım daha ziyade ulûhiyete özgü isimleri ifade ederken ikinci kısım nispetinde kul ile Hakk'ın müşterek olduğu isimleri ifade eder.

İbnü'l-Arabî uzlet sahibi kimsenin hakikatte öncelikle Hakk'a özgü isimlerle ahlaklanmaktan *i'tizal* eden kimse olduğunu belirtir. Zira bunlar Hak ile kul arasında ortaklık kabul etmeyen isimlerdir. İkinci aşamada ise Hakk'ın kendisiyle alemdeki varlıkları ve insanları var ettiği isimler vardır. Esasında kul bunlardan istese de uzaklaşamaz, zira onların hakikatleri sayesinde var olmuştur. Ancak bir de zâhirde kula özgü gibi görünen ancak Hakk'ın nasslarda kendisine nispet ettiği isimler vardır. İbnü'l-Arabî bunlara *dahk*, *hubb*, *ferah*, *yed* (el), *kadem* (ayak), *ayn* (göz), *istiva*, *şevk* gibi haberi sıfatlardan pek çok örnekler verir. Uzlet eden kimse Hakk'a özgü isimlerden *i'tizal* ettiği halde kendisine özgü olarak düşündüğü bu gibi isimlerde Hakk'ın kendisiyle rekabet ettiğini (لجاء) görür. Bu durumda kulun kendi isimleriyle Hakk'ın isimlerini ayırıştırması ve isimlerde O'nunla rekabete girmemesi gerekir.<sup>85</sup>

Burada uzlet sahibi kimseye düşen yalnızca kendine özgü olan, Hakk'a nispeti hem şer'an hem de aklen mümkün olmayan *acz*, *fakr*, *zillet* gibi sıfatlarla isimlenmeyi kabul etmek bunun dışındaki tüm isim ve sıfatlardan uzlet etmektir. Bu İbnü'l-Arabî tarafından Rabblikle üst üste gelmeyen/ona rekabet etmeyen kulluk (*el-ubûdetü lem-tüzâhim er-rubûbiyyete*) olarak nitelenir. Kul burada Hak ile kul arasında müşterek olmayan, Hakk'a nispeti muhal ve dolayısıyla yalnızca kula özgü *ubûdet*<sup>86</sup> (kulluk)

<sup>84</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 5/122; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 7/130.

<sup>85</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 5/123; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 7/131.

<sup>86</sup> İbnü'l-Arabî'nin *ubûdet* ve *ubûdiyyet* kavramları arasında bir ayrıma gittiği söylenebilir. Ona göre bir nispet anlamı içeren *ubûdiyyet* *ubûdete* mensubiyettir. *Ubûdet* ise nispet kabul etmez; o bir makama tekâbül etmektedir. Bununla birlikte İbnü'l-Arabî her iki kavramı kimi zaman birbirlerinin yerine de

ismi haricindeki tüm isimlerle isimlenmekten *i'tizâl* eder. Kulluk ise onun esâs husûsiyetidir.<sup>87</sup> Uzletin kulluk idrâkini temin etme noktasındaki faydası, kulluğun zıttı olan rubûbiyyetin terki söz konusu olduğunda da etkili bir işleve sahip olmaktadır. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî Allah ile ünsiyet kurmak isteyen bir kimsenin kalbinde rubûbiyetten bir iz kalması durumunda ona bundan kurtulmak için uzlet ve halvet pratiklerini önermektedir:

“Bil ki, (...) Eğer hakkın huzuruna girmeyi istiyorsan, bütün vasıtaları terk edip hakikati yalnızca O'ndan almayı ve O'nunla içli dışlı, senli benli bir insan olmayı arzu ediyorsan, kalbinde, gönlünde O'nun dışında bir başkasına Rabb'lık [rubûbiyyet] duygusu taşıdığın sürece, hiç kuşkusuz bu senin için mümkün olmaz; Çünkü sen, senin üzerinde hükmünü ve sultanını kuran birine aitsin! Bundan hiç kuşkun olmasın. Dolayısıyla bunun için insanlardan uzaklaşıp “uzlet”e çekilmen ve insanlarla birlikte olmaktansa “halvet”i tercih etmen gerekir; çünkü halktan ne kadar uzaklaşırsan zahiren ve batinen Hakk'a o kadar yaklaşmış olursun.”<sup>88</sup>

Dolayısıyla bir makam olan uzlete talip olarak rubûbiyyetin her türlüşünden arınmaya çabalayan kimse için İbnü'l-Arabî'nin kullandığı şu ifade uzletin, kişinin varlık hiyerarşisindeki konumunu kavrama noktasında nasıl kritik bir öneme sahip olduğunu

---

kullanır. Buradan söz konusu ayrımın ilkesel olduğu sonucu çıkarılabilir. Her iki kavramın kullanımları için bk. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 5/311-318. Chodkiewicz, İbnü'l-Arabî'nin *ubûdet* kavramına yüklediği anlamı tespit ederken “İlâhî emre gösterilen mutlak itâat, a'yân-ı sâbitenin mutlak itâati” şeklinde bir çıkarımda bulunur. Ayrıca Chodkiewicz Abdülkerîm Cîlî'nin *Risâletü'l-envâr* şerhinde her iki kavramı keskin bir şekilde tanımladığından söz eder. Bu tanımlamada ubûdet kulun ontolojik muhtâciyeti, ubûdiyet ise kulun her an bu ubûdetin şuurunda olmasına karşılık gelir. (Michel Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman: Hakikat, Şeriat ve İbn Arabî*, çev. Atila Ataman (İstanbul: Nefes Yayıncılık, 2015), 201-203). İbnü'l-Arabî'nin takipçilerinden Kaşânî ise *İbadet, ubûdiyet ve ubûdet* kavramlarını ilme'l-yakîn, ayne'l-yakîn ve hakka'l-yakîn kavramları ile paralel bir düzlemde incelemiştir. (Abdürrezzâk el-Kâşânî, *Sûfîlerin Kavramları: İstîlâhâtü's-Sûfiyye*, çev. Abdurrezzak Tek (Bursa: Bursa Akademi, 2014), 54,336. Ayrıca bk. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 363).

<sup>87</sup> Burada İbnü'l-Arabî “Ben insanları ve cinleri ancak bana kulluk etsinler diye yarattım” (ez-Zâriyât 51/56) ayetine telmihte bulunarak kulun ancak tüm isimlerden soyutlanıp yalnızca ibadet ile nitelenebileceğini, onun isminin âbid hakikatının ise kulluk olduğunu belirtmektedir. (İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 5/124; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 7/132.)

<sup>88</sup> İbnü'l-Arabî, *Risâletü'l-Envâr*, 1/188; İbnü'l-Arabî, *Nurlar Risalesi*, 23.

açıkça ortaya koymaktadır: “[Tüm isimlerden uzlet eden kimse nihâyetinde] Onunla (kulluk) süslenir ve ‘sübût şeyliği evi’nde oturur, varlık şeyliği evinde değil.”<sup>89</sup>

İbnü'l-Arabî'nin bu ifadeleri, onun nezdinde uzletin yalnızca bir terk eyleminden ibaret olmadığı düşüncesini kuvvetlendirmektedir. Bir makam olarak uzletin bu tasviri, uzlet fiilini varlıkta geriye dönük bir yolculuk şeklinde okumaya imkân tanımaktadır. Şöyle ki, bu yolculuk hâricî ancak arazî varlığa sahip insanın hali hazırdaki varlığından başlamakta ve varlığın esas kaynağından varlık nurunu kazanmadan önceki imkân ve zulmet (karanlık) haline dönük bir metafizik idrak ile son bulmaktadır. Uzlete giren kimse bir makam olarak uzlet sahibi olmayı dilerse, bu onun sübût halinden varlığa geçişinde ister Hakk'a özgü ister onunla müşterek olarak edindiği tüm vasıf ve isimlerden uzaklaşması ve var olmadan önceki aslına rücû etmesini ifade eder. Eğer bu yolculuğu tamamlayabilir ve var olmadan önceki varlığına dair bu idrak, onun her türlü fiil ve sıfatın aslında kendisine ait olmadığı idrakine eşlik ederse, o zaman uzletin bir makam olarak gerçekleşmesi onun için mümkün hale gelir.<sup>90</sup>

Ancak bu, diğer yandan, paradoksal bir şekilde uzletin farklı bir boyutta imkânsız hale geldiği bir mertebeye de tekabül eder. Çünkü bu mertebede insan alem ile Hak arasındaki irtibatın bir tecellî ilişkisinden ibaret olduğunu ve alemin zorunlu varlığının Hakk'ın varlığından kaynaklandığını görür. İbnü'l-Arabî bu makama ulaşmış bir kimsenin artık varlığın nur metaforu üzerinden bir tasvirini içeren Nûr suresi 35. ayetin<sup>91</sup> edebiyatı ile edepleneceğinden söz etmektedir.<sup>92</sup> Burada Allah Teâlâ kendini göklerin ve yerin nûru olarak tavsif etmiş ve bir teşbih üzerinden bu nurun mahiyetine ilişkin bilgiler vermiştir. Ayette yer alan benzerlik ilişkisi bir kandil üzerinden yapılmaktadır. İbnü'l-Arabî burada kandil yerine kâinatta yer alan diğer bir ışık kaynağı olan güneşin neden misal olarak verilmediğini izaha çalışır. Ona göre güneşin ışık kaynağını nereden aldığı açık değildir, ancak kandildeki ışığın kaynağı zeytin ve onun yağıdır. Yağda potansiyel anlamda ışık bulunmaktadır ancak bu

<sup>89</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 5/124; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 7/132. (Köşeli parantez içerisindeki ifade bizim tarafımızdan eklenmiştir.)

<sup>90</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 5/122-125; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 7/130-133.

<sup>91</sup> “O'nun nurunun örneği, içinde kandil bulunan bir kandilliktir” Nûr 24/35

<sup>92</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 5/126; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 7/134.

gizlidir. Fakat bu potansiyel, neredeyse ateş ona dokunmasa bile fanus içerisinde bir ışık olarak kendisini izhar edecek kadar kuvvetli bir mahiyete sahiptir.<sup>93</sup> Diğer yandan yağda potansiyel düzeyde yer alan ışık, hakikatte bir ışık değil, fanusun içinde meydana gelen ışığın hem varlığının hem bu varlığın sürekliliğinin sebebidir. Bu benzetmede ışık ile yağın arasındaki irtibatın Hakk'ın varlığı ile onun zuhûru arasındaki ilişkiyi açıklamak üzere kullanıldığı söylenebilir. Bununla birlikte İbnü'l-Arabî benzetmeyi farklı bir perspektiften ele alarak nefsin varlık nurunu idraki ile cehalet karanlığından arınmasını betimlemekte kullanır. Buradaki cehalet nefsin uzlet ettiği sırada kimden uzlet ettiğini bilmemesini ifade eder. Bu cehaletin (karanlığın) yerini bilgi (aydınlık, nûr) aldığı anda artık o kimse için uzlet imkânsız hale gelir. Zira ilk başta uzlete giren kimse İbnü'l-Arabî'nin ifadesiyle “nefsinin perdesi ve beşerî varlığının karanlığı içindedir.”<sup>94</sup>

Uzlet kavramının İbnü'l-Arabî'nin metinlerinde iki farklı şekilde varlık kazandığını belirtmek gerekmektedir. Birincisi sûfilerin genelinin kastettiği, insanların arasına karışmaktan kaçınıp yalnızlığı tercih etmek ve evlere çekilmek anlamındaki uzlettir. Bunda insanlar ondan, o da insanlardan esenlik içinde olur. Bu uzlet İbnü'l-Arabî için bir nispetten ibarettir. Böylesi bir uzlet pratiği şayet şartlarına riayet edilirse kişinin halvetinin öncesinde bir hazırlık pratiğine dönüşür ve bu sayede kişinin yalnızlıkla ünsiyet kurmasına yardımcı olur. İkincisi İbnü'l-Arabî tarafından Allah'ı bilenlerin uzleti olarak nitelenir ve bu -şayet bir kimse bu mertebeye ulaşabilirse- kişiye dünya-ahiret eşlik eden bir makam olarak tanımlanır. İbnü'l-Arabî'nin, uzletin makam boyutuna ilişkin görüşlerinden hareketle onun bu anlamdaki uzleti metafiziksel düzeyde bir kulluk idraki olarak tanımladığı söylenebilir. Bu kulluk bilinci ise rabbâniyetin Allah'a mahsus olduğunu ve kulun varlığı dahil olmak üzere tüm fiil ve sıfatlarının Allah'a ait olduğunu idrak ve ikrâr etmesi şeklinde tanımlanabilir. Bu makamın tahakkuku uzletin de aslında imkânsız bir şey olduğu idrakini beraberinde getirir zira onu uzlete sevk eden nefsindeki cehâlet karanlığı, Hakk'ın nuruyla yok olmuştur.<sup>95</sup>

<sup>93</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 5/126; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 7/134.

<sup>94</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 5/126; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 7/134.

<sup>95</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 5/126; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 7/134.

### 1.3. Halvet

#### 1.3.1. Tanımı ve Celvet Kavramıyla İlişkisi

Sözlük anlamı itibarıyla içinde bir kimse veya şey bulunmayan boş, yalnız anlamındaki *halâ* kökünden türeyen<sup>96</sup> halvet kavramı, erken dönem tasavvuf metinlerinde çoğu zaman uzlet ile yakın anlamlı bir şekilde halktan uzaklaşarak yalnızlığa ve inzivâya çekilmeyi ifade etmek üzere kullanılmaktadır. Daha sonraları halvetin tarikatlarda uygulanan bir terbiye metodu olmasıyla beraber zamanı mekânı ve süresi belli uzletlerin genel adı olarak bir anlam daralmasına uğradığı bilinmektedir.<sup>97</sup> Öte yandan, halvet kavramının zıddı olarak gelişen celvet kavramı da zamanla tasavvuf literatüründe yer edinmiştir. Sözlükte “vatanından ayrılmak, çıkmak” anlamlarındaki Arapça kökenli *celâ* fiilinden türeyen<sup>98</sup> celvet kavramı, tasavvufta belli bir süreliğine halvet için toplumu terk eden sâlikin, benliğini terk ederek ve ilâhî vasıflarla donanarak yeniden toplum içine dönmesini yani halvetten çıkmasını ifade etmektedir.<sup>99</sup> Bu mertebede benliğini kaybettiğinden ötürü onun fiilleri Hakk’a nispet edilir.<sup>100</sup> Sûfîler, birbirine zıt bir görünüm arz eden bu iki halden hangisinin üstün olduğuna ilişkin farklı görüşler benimsemişlerdir. Kimisi celveti üstün tutarken kimisi halveti daha faziletli kabul etmektedir. Sonraları her iki meşrebın birer tarikat hüviyetinde varlık kazandığı dikkate alındığında tasavvuf tarihi içerisinde her iki tavrın da farklı sûfî zümreler tarafından kabul edildiği söylenebilir.<sup>101</sup>

İbnü’l-Arabî halveti “arada melek veya başka biri olmaksızın sırrın Hak ile sohbeti”<sup>102</sup> şeklinde tanımlarken celveti ise “kulun halvetten ilâhî niteliklerle çıkması” şeklinde tanımlamaktadır. O, bu iki kavramı ele alırken tasavvuf geleneğinin usulüne

<sup>96</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 14/237.

<sup>97</sup> Erken dönem sûfî müelliflerin eserlerinde halvet ile uzleti eş anlamlı olarak kullandıklarına ilişkin bazı örnekler için bk. Tosun, *İbn Arabî Öncesi Tasavvufta Halvet ve Uzlet*, 19,20.

<sup>98</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 14/149.

<sup>99</sup> Süleyman Uludağ, “Celvet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/273.

<sup>100</sup> Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 85.

<sup>101</sup> Hasan Kâmil Yılmaz, “Celvetiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/273-275; Süleyman Uludağ, “Halvetiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/393-395.

<sup>102</sup> Muhyiddîn İbnü’l-Arabî, *Kitâbu Istilâhü's-sûfiyye, (Resâilü İbn Arabî)* (Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî, 1948), 2/755. Bu tanım daha sonraları bazı İbnü’l-Arabî takipçileri tarafından tasavvuf sözlüğü niteliğindeki eserlerde benimsenmiştir. Bir örneği için bk. (Alî b. Muhammed b. Alî ez-Zeyn Seyyid Şerif Cürçânî, *Kitâbü't-Tarîfât* (Beyrut, Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 101.)

uygun biçimde, birbirine paralel bir düzlemde değerlendirme yoluna gitmiştir. Ona göre halvet, şer‘î bağlamda “Kulum beni kendi başına anarsa, ben de onu kendi başıma anarım. O beni bir topluluk içinde anarsa, ben de onu o topluluktan daha hayırlı bir topluluk içinde anarım.”<sup>103</sup> şeklindeki kudsî hadise dayanır. Ancak hadis hem halvet kavramını hem de celvet kavramını kapsayacak bir muhtevaya sahiptir. Çünkü bu hadiste, kişinin Hakk’ı yalnız bir haldeyken zikrini ifade eden ilk kısım halveti, topluluk içindeyken zikrini ifade eden ikinci kısım ise celveti temsil etmektedir. İbnü’l-Arabî halveti “sırrın Hak ile sohbeti”<sup>104</sup> şeklinde tanımlayarak, bu karşılıklı zikir haline vurgu yapmaktadır.

İbnü’l-Arabî halvet ve celvet uygulamaları arasındaki geçişliliği Hz. Peygamber’in Hira’daki yalnızlığı üzerinden örneklendirir. O tüm peygamberlerin bir hazırlık sürecinden geçtiğini belirtmektedir. Hz. Peygamber söz konusu olduğunda ise onun hazırlığı Hira’da geçirdiği günlerdir. İbnü’l-Arabî Peygamber’in Hira’ya insanlardan kaçmak, kendilerini gördüğünde içine sıkıntı veren suretlerden uzaklaşmak ve ibadet etmek amacıyla çekildiğini söyler. Hira’da hakikat kendisine ulaştığında ise O, yeniden mahlukatın arasına dönmüştür. Bu sebeple İbnü’l-Arabî bu sürecin ilk kısmını halvet, ikinci kısmını ise celvet olarak nitelemektedir.<sup>105</sup>

İbnü’l-Arabî insanların halvete girme gerekçelerinin çeşitlilik arz ettiğini ifade etmektedir. Bu bağlamda bazı kimseler, “öğrenmek istedikleri bilgilerde sahih bir kanaate varmak için düşüncenin durulması amacıyla halvete girer.”<sup>106</sup> İbnü’l-Arabî bu maksatla halvete giren zümrenin bilgiyi tefekkür gücü aracılığıyla alanlar olduğunu belirtmektedir. Onlar talep ettikleri bilginin doğruluğunu teyit etmek için halvete girmektedirler. İbnü’l-Arabî bu halvetin tasavvufta uygulanan halvetten farklı olduğuna işaret etmektedir. Zira fikir gücünün etkisi altında yapılan halvet kişiye faydadan çok zarar vermektedir. Sûfilerin uyguladığı halvette esas olan fikirden ziyâde zikiridir. Diğer bir zümre, halveti insanlardan uzaklaşmak için tercih eder. Bu kimseler, diğer insanları gördükleri zaman, içlerinde bir daralma olur, insanlardan uzaklaşarak

<sup>103</sup> Buhârî, “Tevhid”, 97 (No. 7405).

<sup>104</sup> İbnü’l-Arabî, *Kitâbu Istılâhı’s-sûfiyye*, 2/755.

<sup>105</sup> İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-mekkiyye*, 8/491,492; İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 12/284, (358. Bâb).

<sup>106</sup> İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-mekkiyye*, 5/119; İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 7/128, (80. Bâb).

bir rahatlama ve huzuru arzularlar ve bunun için halveti tercih ederler. İbnü'l-Arabî'ye göre bu kimselerin halvetten bir bilgi edinmeyi amaçladıkları söylenemez. İbnü'l-Arabî bazılarının ise halvetten farklı bir haz duydukları için halveti tercih ettiklerinden söz eder. Neticede bu gerekçelerin hiçbiri sûfîlerin amaçlarıyla örtüşmez. İbnü'l-Arabî'ye göre halveti tercih noktasında niyetlerin en tamı, gayelerin en güzeli “Allah hakkındaki bilginin düşünce ve araştırmayla değil, Allah'tan artması için halvete yönelmektir.”<sup>107</sup>

İbnü'l-Arabî düşüncesinde halvet, çok boyutlu yapıda ele alınan bir kavramdır. Tıpkı uzlet anlayışında olduğu gibi, halvet de yalnızca bir riyâzet biçimi ya da bireysel inzivâ uygulaması olmanın ötesinde, mârifetin elde edilmesine yönelik bir yönüyle epistemolojik; insan, âlem ve Tanrı arasındaki ilişkiyi açıklayıcı niteliğiyle ise ontolojik bir derinlik taşımaktadır. Halvetin sahip olduğu ontolojik anlam aynı zamanda İbnü'l-Arabî düşüncesinde halvetin makam yönünü de ön plana çıkarmaktadır. Halvetin bu çok katmanlı anlam yapısı dikkate alındığında İbnü'l-Arabî'nin halvete yüklediği anlamın ancak çok yönlü bir analizle kavranabileceği âşikardır. Dolayısıyla tezin bu kısmında öncelikle halvetin âdâbı ve bazı halvet çeşitleri, ardından halvetin mârifetle ilişkisi, yani bilginin tahsili bağlamındaki işlevi ele alınacak, son olarak ise insanın varlığıyla Hakk'ın varlığı arasındaki ilişkiyi açıklamada halvete yüklenen ontolojik anlam incelenecektir.

### 1.3.2. Halvet Âdâbı

İbnü'l-Arabî uzlet eden kimsenin ne gibi hususlara dikkat edeceği, neleri yapip nelerden kaçınacağı gibi âdâb ve usule ilişkin konularda birkaç husus istisna olmak üzere fazla detaya girmezken söz konusu halvet olduğunda riayet edilmesi gereken pek çok esastan söz eder. Bu bağlamda, halvete girecek kişinin hazırlık sürecinde yerine getirmesi gerekenler, halvette tüketilebilecek gıdalar ve yeme içme âdâbı, halvethânenin taşınması gereken nitelikler ile halvette takip edilecek zikirler gibi genel anlamda halvet âdâbı kapsamında değerlendirilebilecek temel esaslar, İbnü'l-Arabî tarafından ayrıntılı biçimde ortaya konulmaktadır. Halvete girecek kişinin ilk olarak yapması gereken *uzlet*, *samt* gibi hasletlerin yanında yemeyi ve su içmeyi bütünüyle

<sup>107</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 5/118; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 7/127, (80. Bâb).

azaltmak gibi bazı riyâzet pratikleri ile nefisini hazırlamasıdır. Bu hazırlık sayesinde nefis yalnızlığa ve halvet süresince katlanacağı bazı zorluklara karşı alışkanlık kazanır.<sup>108</sup>

Halvete girecek kimsenin sahip olması gereken nitelikleri İbnü'l-Arabî şu şekilde sıralamaktadır:

“Halvet sahibi olan kişinin cesur ve gözü pek olması gerekir; korkak ve pısrık olmamalıdır. Şayet halvet sahibi kimse vehmine hâkim, hayal gücünün otoritesi altında perişan olmamış, matlûbunun dışındaki her şeyden yüz çeviren, yöneldiği kişiye âşık, karşısındaki engellere karşı gücünün farkında, etkin himmet sahibi, kalbine gelen hatırları kabul görmüş, dehşetli bir çılgılık işittiğinde duvar yarıldığında ya da ânî korkutucu bir durum ortaya çıktığında soğukkanlılığını yitirmeyen, düşüncesiz olmayan, oldukça dingin, sürekli tefekkür halinde, hallerin pek çoğundan ğâib, övülme zevki ya da yerilme elemine karşı umursamaz biri ise o kişi çok temiz/*tayyib* bir azık sahibidir. *Tayyib* sözünün anlamı halvete giren şahsın yemek zamanı vera‘ açısından kendisini şüpheye düşüren bir hususu kendisinde bulmamasıdır.”<sup>109</sup>

Halvete girmeden önce yapılması gereken temel şartlardan bir tanesi halvete girecek kimsenin sadaka vermesidir. İbnü'l-Arabî bu sadaka konusuna o kadar önem verir ki, bir kimsenin elinde iki elbiseden başka bir şeyi yoksa bile bunlardan birisini mutlaka sadaka olarak vermelidir. Şayet bir elbisesi varsa bu durumda iki elbise karşılığında onu değiştirip, birini kendine ayırmak kaydıyla fazlasını sadaka olarak vermesi gerekir.<sup>110</sup>

Fikir gücünün tesiri altında olan bir kimsenin halvetten bir fayda bulamayacağını söyleyen İbnü'l-Arabî halvete girmeden önce kişinin, iç alemini

<sup>108</sup> İbnü'l-Arabî, “Kitâbü'l-Halve”, 37.

<sup>109</sup> İbnü'l-Arabî, “Kitâbü'l-Halve”, 34. Abdülkerîm el-Cîlî İbnü'l-Arabî'nin *Risâletü'l-Envâr* adlı eseri için kaleme aldığı şerhinde halvet konusunu İbnü'l-Arabî'nin diğer eserlerinde yer alan pasajlardan hareketle açıklama yoluna gitmiştir. Dolayısıyla *Kitâbü'l-Halve*'nin içinde yer alan bazı pasajlar bu şerhin içerisinde kendisine yer bulmaktadır. (Abdülkerîm el-Cîlî, *el-İsfâr an risâleti'l-envâr fi mâ yetecellâ li ehli-z zikri mine'l-envâr*, thk. Âsım İbrâhîm el-Keyyâlî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.). (Halvet Başlığı))

<sup>110</sup> İbnü'l-Arabî, “Kitâbü'l-Halve”, 35; Abdülkerîm el-Cîlî, *Hakikatin Perdesini Açmak (el-İsfâr an risâleti'l-envâr)*, çev. Muhammed Bedirhan (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), 111.

meşgul eden düşüncelerden arındırmasını halvete hazırlayıcı ilkelerden biri olarak görmektedir. Bu doğrultuda halvet sahibi gizli, aşikâr her türlü günahına tövbe etmeli, tazmini gereken haksız bir kazancı ya da günahı var ise bunu tazmin etmeye çalışmalı ve nihayetinde halvete zihni her türlü olumsuz düşünceden arınmış bir şekilde girmelidir.<sup>111</sup>

İbnü'l-Arabî halvete girilecek yerin ne gibi özelliklere sahip olması gerektiği ile ilgili de eserinde detaylı bilgiler vermektedir. Bu bağlamda öncelikle halvethâne, içinde insanların bulunduğu bir evin bölmesinde yer almalıdır. Bu, halvete giren kimsenin bir ihtiyacı olduğunda ona yardım edebilecek birilerinin olması için gereklidir. Diğer yandan halvethânenin yüksekliği bir kişinin ayakta durabileceği, uzunluğu secde edebileceği ve eni oturabileceği kadar bir genişliğe sahip olmalıdır. Halvethânedeki ışık girmesine sebep olacak delik yahut baca bulunmamalı, insanların gürültüsünden uzak bir yerde olmalı ve kapısı kısa ve sıkıca kilitlenmiş olmalıdır.<sup>112</sup>

Halvette dikkat edilmesi gereken esaslardan bir tanesi de halvet esnasında tüketilecek gıdalardır. İbnü'l-Arabî mizaçların kişiden kişiye değişkenlik arz ettiğinden ötürü belirli bir yemekten söz etmemektedir. Ancak onun yine de bu konuda genel geçer ifadeler kullandığını belirtmek gerekir. Bu doğrultuda İbnü'l-Arabî halvete giren kimseye hazmı yavaş ve kolay olan, aynı zamanda uzun süre tok tutan hafif gıdaları tavsiye etmektedir. Bu sayede uzun süre açlığa güç yetirebilir.<sup>113</sup> Bunun yanında halvette yemeğin ölçüsü Hz. Peygamber'in hadisinde belirlenmiştir.<sup>114</sup> Hadise göre, ayakta tutacak kadar yemesi bir kimse için yeterlidir. Halvetin genelinde açlık tercih edilmelidir. Ancak İbnü'l-Arabî aşırı açlıktan da sakınılması gerektiğini ifade etmektedir. Zira açlığın fazlası vücutta bir kuruluk meydana getirir ki bu insanın farklı suretler görmesine ve uzun hezeyanlara sebep olur. Bunlar çoğu zaman yanıltıcıdır ve halvetten umulan neticeyi olumsuz etkilemektedir. Diğer yandan aşırı tokluk nefsi harekete geçirerek gereksiz düşüncelere sevk edebilir. Dolayısıyla ikisi arasında bir

<sup>111</sup> İbnü'l-Arabî, "Kitâbü'l-Halve", 37.

<sup>112</sup> İbnü'l-Arabî, "Kitâbü'l-Halve", 40,41.

<sup>113</sup> İbnü'l-Arabî, "Kitâbü'l-Halve", 39.

<sup>114</sup> İbnü'l-Arabî burada Hz. Peygamber'in "Ademoğluna belini doğrultacak birkaç lokma yeter" anlamındaki hadisini nakletmektedir. Hadisin kaynağı için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b Yezîd Mâce el-Kazvîni, *es-Sünen*, thk. Faysal İsa el-Bâbî el-Halebî (Dârü İhyâ'i Küttübi'l-'Arabiyye, 1968), "Kitâbü'l-Et'ime, 29, (No: 3349)

orta yol tutmak gerekmektedir.<sup>115</sup> Ayrıca açlığın otürü ibadete güç yetiremeyen kimse nafîle namazları oturarak kılmalıdır. Halvette hayvan eti ya da hayvansal herhangi bir gıda yenilmesi uygun değildir.<sup>116</sup> Halvette olan kimsenin kendi yemeğini kendi hazırlaması gerekir, bu konuda başkasının ona hizmetkarlık etmesi uygun değildir.<sup>117</sup>

Halvette yemek yerken riayet edilmesi gereken bazı esaslar vardır. Öncelikle besmele çekilir, bu esnada kul *iftikâr* (yoksulluk), huşû ve acziyet halini muhafaza etmelidir. Ağza alınan lokma iyice çiğnenir. Yutulduğu esnâda huzûr ve murâkabe halinde Allah'a hamd edilir. Ağza atılan bu lokmanın mideye indiğinden emin olduktan sonra diğer lokma ağza atılır ve her lokma bu âdâb üzere yenir.<sup>118</sup> Zira halvette her hareketin bir anlamı olmalıdır, fazladan hareket fuzûlî meşguliyet demektir. Bu doğrultuda İbnü'l-Arabî halvette hiçbir hayvan öldürülmemesini, eğer başında bit ya da haşerat türünden bir şeylerin türemesinden korkuyorsa halvet sahibinin saçını tıraş etmesini tavsiye etmiştir. Ayrıca bir otun koparılmaması, bir taşın yerinden kaldırılıp başka bir yere dahi konulmaması halvette esastır.<sup>119</sup> Bu gibi telkinlerin amacı himmet ve yönelimini halvetin maksadı olan Allah'a has kılmak, buna engel olabilecek tüm zihnî ve bedenî meşguliyetlerden sıyrılmaktır.

Halvet sahibinin fazla su içmekten kaçınması gerekir; zirâ susuzluk yalancı bir şehvettir. Bir kimse bedenini riyâzet ve mücâhedeyle uzun süreler susuz kalmaya alıştırmaz. Eğer buna güç yetirebilirse bedeni uzun halvetler için hazır hale gelir. Ancak halvet bu mücâhedenin mahalli değildir, eğer halvette mücâhede ile meşgul olunursa halvette yönelmesi gereken esas gaye yani Allah'a yakınlaşma amacından sapma meydana gelir. Bundan dolayı halvet öncesi belirli riyazetlerle nefsi bazı zorluklara ve yalnızlığa alıştırmamanın İbnü'l-Arabî'ye göre tercihe bağlı bir şey değil halvetin zorunlu bir şartı olduğunu burada vurgulamak gerekmektedir.<sup>120</sup>

<sup>115</sup> İbnü'l-Arabî, *Risâletü'l-Envâr*, 1/190.

<sup>116</sup> İbnü'l-Arabî, *Risâletü'l-envâr*, 1/190; İbnü'l-Arabî, *Nurlar Risalesi*, 25.

<sup>117</sup> İbnü'l-Arabî, "Kitâbü'l-Halve", 39.

<sup>118</sup> İbnü'l-Arabî, "Kitâbü'l-Halve", 40.

<sup>119</sup> İbnü'l-Arabî, "Kitâbü'l-Halve", 36,37.

<sup>120</sup> İbnü'l-Arabî, "Kitâbü'l-Halve", 40.

Halvetin vazgeçilmez şartlarından bir diğeri samttır (susma).<sup>121</sup> “Halvete giren bir adama arkadaşı ‘Halvette Rabbinin nezdinde beni de zikret’ demiş, halvete giren kişi ise ‘Seni zikredersem, O’nunla halvet olamam ki’ diye cevap vermiştir.”<sup>122</sup> İbnü’l-Arabî’ye göre “Ben, beni zikredenle beraberim” şeklindeki kutsi hadisin<sup>123</sup> anlamı buradan anlaşılmaktadır. Diğer yandan kişi kendi içinden de konuşmaktan kaçınmalıdır. Dolayısıyla bu suskunluk hali hem zahirî anlamda diğer insanlarla hem de içsel anlamda kendi kendine konuşmayı kapsayacak şekilde uygulanmalıdır. Ayrıca ağırlık basıp da ona yenik düşmedikçe halvette uyku da yoktur.

İbnü’l-Arabî halvette kişiyi şüpheye ve dolayısıyla zihnî meşguliyyete sevk edecek her şeyden kaçınılmasını tavsiye etmiştir. Bu minvalde, kişi hem kendi temizliğine hem de elbisesinin temizliğine özen göstermelidir. Elbisesi avret mahallini örtecek şekilde geniş olmalıdır.<sup>124</sup>

Halvette ibadetin ölçüsü farz namazlara, revâtib sünnetler ve her abdestin ardından kılınan iki rekât namaz dışında bir şey eklememektir. Bunun haricinde halvet sahibi daima abdestli ve yönü kibleye dönük şekilde bulunmalıdır. Tuvaletin onun yakınında bulunması gerekir; hacet gidermek istediğinde hızlıca işini halletmeli, bu esnada gözünü ve kulağını dışardan gelerek kalbi meşgul edecek şeylere karşı korumalıdır.<sup>125</sup> Halvet halinin muhafazası için bu gereklidir.

Halvetin şartlarından birisi de tevhitir. Yani içine açık ya da gizli hiçbir surette şirkin bulaşmadığı, şüphenin ortadan kalktığı, her türlü sebebe yönelimin terk edildiği bir tevhit halini İbnü’l-Arabî halvetin şartları arasında zikretmektedir.<sup>126</sup> Öte yandan, halvete giren kimse eğer güç yetirebiliyorsa bu halvetinden kimseyi haberdar etmemesi halvetin esas şartlarından bir tanesidir. Eğer illâki birilerinin bilmesi

<sup>121</sup> İbnü’l-Arabî, “Kitâbü’l-Halve”, 38. Diğer yandan İbnü’l-Arabî, uzlet için samtî lâzım şart olarak görmemekteydi; çünkü o, uzletin tabiatı itibarıyla zorunlu olarak samt halini ortaya çıkardığını düşünmektedir. (İbnü’l-Arabî, *Hilyetü’l-Abdâl*, 65.)

<sup>122</sup> İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-mekkiyye*, 5/119; İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 7/128, (80. Bâb).

<sup>123</sup> Hadisin kaynağı hakkında bk. İsmail b. Muhammed el Aclûnî, *Keşfu’l-hafâ ve müzîlü’l-ilbâs*, thk. Abdülhamid b. Ahmed b. Yûsuf Hendâvî (Beirut, Lübnan: el-Mektebetü’l-Asriyye, 2000), 1/201. Ayrıca bk. (Mahmud Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş* (İstanbul: Sufi Kitap, 2022), 202.)

<sup>124</sup> İbnü’l-Arabî, “Kitâbü’l-Halve”, 37.

<sup>125</sup> İbnü’l-Arabî, “Kitâbü’l-Halve”, 41.

<sup>126</sup> İbnü’l-Arabî, “Kitâbü’l-Halve”, 38.

gerekiyorsa, bu durumda onun hizmetinde bulunan ancak onun halvetten ne amaçladığı ya da nasıl bir hale sahip olduğuna ilişkin bilgisi bulunmayan bir kimsenin bunu bilmesi yeterlidir.

İbnü'l-Arabî halvetten kimseye bahsedilmemesi gerektiği konusunda ayrı bir özen göstermektedir; zira halvette olduğunu bilen ve hangi neticelerle bu halvetten çıkacağını merakla bekleyen birilerinin varlığı, halvetin sıhhatine engel teşkil etmektedir. Bu durum halvet sahibi kimsenin maksadından sapmasına ve dışarda onun bu halinden haberdar olan kimselerin ona gösterecekleri ilgi ve teveccühe yönelmesine sebep olacaktır. Bu ise, halvetten umulan manevî açılımlara engel teşkil eden nefsin arzuladığı bir illettir.<sup>127</sup>

Halvette zikrin kişiye ihsan edilecek fetihlerde etkili unsurlardan biri olduğunu vurgulayan İbnü'l-Arabî kişinin istidâdına göre belirlenen zikrin keşfi celbedici bir mahiyete sahip olduğunu ifade etmektedir.<sup>128</sup> Bu bağlamda aynı isti'dâdlara sahip olan iki kişi farklı zikirlerle terbiye olabileceği gibi, aynı zikri takip eden iki sâlik de farklı süre zarfında ve farklı neticelere ulaşabilir. İbnü'l-Arabî bu konuda Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin (ö. 283/896) zikrini<sup>129</sup> örnek verir. Tasavvuf klasiklerinde de kendisine yer verilen zikir şu şekildedir: (الله معي، الله ناظر إلي، الله شاهد علي).<sup>130</sup> Sehl'e bu zikri dayısı çocuk yaşta öğretmiştir. İbnü'l-Arabî bu zikri uygulamak üzere halvete aldığı bir müridinin fethi dört günde nail olduğundan, kendisinin ise aynı zikirle gecenin dörtte birinde neticeye ulaştığından söz etmektedir. Bu noktada aynı zamanda İbnü'l-Arabî kendisinin isti'dâd bakımından farklı oluşuna da vurgu yapmaktadır.<sup>131</sup>

<sup>127</sup> İbnü'l-Arabî, "Kitâbü'l-Halve", 41.

<sup>128</sup> İbnü'l-Arabî, "Kitâbü'l-Halve", 43.

<sup>129</sup> Bekrî Alâaddîn, İbnü'l-Arabî'nin, eserinde Sehl b. Abdullah et-Tüsterî ile Ebû Medyen el-Mağribî'ye (ö. 594/1198) ait bazı halvetlerden bahsettiğini söylemektedir. Ancak İbnü'l-Arabî sadece Sehl'in zikrini bir müridine uygulattığından ve yukarıda geçeceği üzere daha sonra da kendi uyguladığından bahseder. Aynı şekilde Bekrî Alâaddîn, Ebû Medyen'in takip ettiği ve kendisi vesilesi ile devrinde tevekkül ve tevhid konusunda eşsiz bir mertebeye ulaştığı zikrini de onun halveti olarak algılamış ve araştırma notunda da bu şekilde aktarmıştır. (Bk. İbnü'l-Arabî, "Kitâbü'l-Halve", 11.) Halbuki İbnü'l-Arabî'nin her iki zikri de aktarmasındaki gâye, zikrin istidâdla arasındaki kuvvetli ilişkisine vurgu yapmaktır. Dolayısıyla bunlar ismi geçen sûfîlerin zikirlerinden ibarettir; halvetleri değildir. İbnü'l-Arabî'nin metni ve bağlam için bk. İbnü'l-Arabî, "Kitâbü'l-Halve", 43.

<sup>130</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 130; Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyrî Risâlesi*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019), 108.

<sup>131</sup> İbnü'l-Arabî, "Kitâbü'l-Halve", 43.

Halvette hangi zikrin takip edileceği konusunda da İbnü'l-Arabî bazı önerilerde bulunmaktadır. Öncelikle Allah'ın hangi ismi olursa olsun zikrin sürekli olması esastır. Ancak özel olarak herhangi bir isimde karar kılınacaksa buna en layık olan, isimlerin en yücesi *Allah* ismidir. *Allah* ismiyle yapılan zikirde halvet sahibinin buna bir şey ilave etmeksizin zikirde sebat etmesi gerekir. Ancak dilerse *hû* esmâsı ile de zikrini yapabilir. Ancak bu zikirde aşırıya gitmemesi ve diliyle değil kalbiyle bu zikri devam ettirmesi elzemdir. İçinde durmadan konuşan iç sesi, zikri yapan bir hale gelene kadar bu zikri sürdürür.<sup>132</sup> İbnü'l-Arabî zikrin kalpte sebat etmesini ifade eden, hayâlî zikirden kalbî zikre varan tekâmül sürecini *Fütûhât*'ta şu şekilde tasvir etmektedir:

“Zikreden kişi, zikredilene düşüncesinde hazır tutarak zikredebilir. Zikredilen onun inancında bir surete sahipse, zikreden onu hayaline getirir. Zikredilen suretler âleminden değil ise ya da sûretsiz ise, hatırlama gücü onu zihne getirir. Hatırlama gücü, anlamları zabteden bir güçtür. Tahayyül gücü ise, duyuların verdiği örnekleri ya da musavvire gücünün birleştirdiği garip şekilleri zabteder. Bunların tikellerini hayal gücü duyudan kazanmıştır ki, bu zorunludur, çünkü onun ancak duyu vasıtasıyla tasarrufu olabilir. Bu yolda halvetin şartı, lafzî değil, nefsî zikirdir. Halvetin başlangıcı hayâlî zikirdir. Hayâlî zikir, zikir lafzını yazılı ya da lafzî harflerden oluşması bakımından tasavvur etmektir. Hayal, duyarak ya da görerek onları tutar ve sûreti olmayan manevi zikre -ki kalbin zikridir- yükselmeksizin zikreder. Kalbin zikrinden ise hedeflenen şey ortaya çıkar ve bilgiler artar.”<sup>133</sup>

İbnü'l-Arabî halvette iki akde sadık kalınması gerektiğinden söz etmektedir. Bunların ilki “O'na benzer hiçbir şey yoktur”<sup>134</sup> hakikatini sürekli zihinde diri tutmaktır. Zira halvet esnasında kişiye tecellî eden bazı suretler kendilerinin Allah olduğunu söyleyeceklerdir. Bu durumda halvet sahibinin “Sübhânallâh! Sen ancak O'nunla varsın” diyerek bu suretten yüz çevirmesi gerekir. İkincisi halvetten maksadın yalnızca Allah olması ve O'ndan gayrisından yüz çevirmektir. Yeryüzü tüm varlığıyla önüne serilse dahi halvet sahibi kendisine verileni edeple almalı ancak bununla

<sup>132</sup> İbnü'l-Arabî, “Kitâbü'l-Halve”, 37; İbnü'l-Arabî, *Risâletü'l-Envâr*, 1/190.

<sup>133</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 7/127.

<sup>134</sup> eş-Şûrâ 42/11

kalmayıp zikre devam etmeli, talebinde ısrarcı olmalıdır. Zira verilenlerin hepsi onu sınamak için önüne serilmiştir ve bununla yetindiğinde esas maksadına asla ulaşamayacaktır.<sup>135</sup>

Halvette kalbe doğan bilgi ve manalara ilişkin benzer bir uyarının klasik dönem sûfi müelliflerinden Kuşeyrî tarafından da dile getirildiği görülmektedir. O, *Risâle*'nin sonunda, müridlere yönelik tavsiyeler kısmında zikirle meşgul olunan ya da halvete girilen zamanlarda müridlerin zihnine Allah hakkında dillendirilmesi dahi mümkün olmayacak uygunsuz düşüncelerin gelebileceğini belirtir. Bu gibi çirkin vesveseler mânevî seyrinde müridin karşılaşılabileceği en zorlu imtihanlardan birini teşkil eder.<sup>136</sup> Aynı zamanda Kuşeyrî, halvet esnasında veya uyku-uyanıklık arası hâllerde ortaya çıkabilecek olağanüstü tecrübelerin, hitap işitme gibi hallerin müridi meşgul etme riski taşıdığını vurgular. Bu gibi durumlarda mürid havâtıra odaklanmak yerine dikkatini Hakk'a yöneltmeli ve bâtınını meşgul eden bu hallerini şeyhinin rehberliğinde aşmalıdır.<sup>137</sup> Gazzâlî ise halvette kalbin diğer vesveselerden arındırılmasından sonra dahi kalbe birtakım düşüncelerin gelmeye devam edeceğini, hatta bu kez zihnin "Allah" lafza-i celâli ve onun manası hakkında sorular üreterek kişiyi asıl maksadından uzaklaştırabileceğini ifade eder.<sup>138</sup> Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin yanı sıra Kuşeyrî ve Gazzâlî gibi sûfi müellifler de halvet esnasında kalbe gelen havâtıra karşı dikkatli olunması gerektiği hususunda ortak bir hassasiyet taşımaktadır.

### 1.3.3. Halvet Çeşitleri

İbnü'l-Arabî *Kitâbü'l-Halve* adlı eserinde üç halvet çeşidinden söz etmektedir. Bunların ilki *halvet-i hüdhüd*'tür. İsminde yer alan hüdhüd kuşunun kalbinin azık olarak yenildiği bu halvet türünde zikir olarak ise Neml sûresinde geçen "lâ ilâhe illâ hüve Rabbü'l-arşî'l-azîm" ayeti okunmaktadır.<sup>139</sup> İkinci bir halvet çeşidi *halvet-i samedâniyye*'dir. Otuz günle sınırlı olan bu halvetin geceleri uykusuz gündüzleri oruçlu bir şekilde geçirilir. Diğer yandan bu halvetin ramazan ayında yapılmasının daha faziletli olduğu yönünde yaygın bir kanaat bulunmakla birlikte şayet buna imkân

<sup>135</sup> İbnü'l-Arabî, *Risâletü'l-envâr*, 1/191.

<sup>136</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 776; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 486.

<sup>137</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 778,779; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 488.

<sup>138</sup> Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 3/77; Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, 3/176.

<sup>139</sup> İbnü'l-Arabî, "Kitâbü'l-Halve", 42.

olmazsa Muharrem ayında da bu halvete girilebilmektedir. Bu halvetin zikri İhlâs sûresidir.

İbnü'l-Arabî'nin eserinde zikrettiği halvetlerin üçüncüsü olan *halvet-i karîn* ise kırk gün boyunca her gün yeni bir elbise giyilerek uygulanan bir halvettir. Bu halvette azık olarak halvet sahibi sırasıyla bir gün ekmeği yağa katık ederken diğer gün kuru üzümle ekmeği yemektir. İbnü'l-Arabî bu halvet türünü içinde yer alan bazı esmâdan ötürü uygulamadığını fakat dostlarından güvenilir kimselerden aktardığını belirtir ve bu isimlerin neler olduğunu da zikreder.<sup>140</sup>

Bekrî Alâaddîn, İbnü'l-Arabî'nin bu halvet türlerini, onun dostu ve aynı zamanda bu eserin yazılmasına da vesile olan sorunun sahibi Ebu'l-Abbâs el-Kastalânî'ye (ö. 636/1238)<sup>141</sup> tavsiye niteliğinde mi zikrettiği yoksa sadece bilgi vermeyi mi amaçladığı konusunda bir belirsizliğe işaret etmektedir. Nitekim İbnü'l-Arabî bu halvetlerden bazılarını uyguladığını söylerken bazıları hakkında herhangi bir tecrübe paylaşmamıştır. Burada Bekrî Alâaddîn, hüdhüd halvetinde yer alan hüdhüd kuşunun kalbini yeme adetinin, İbnü'l-Arabî'nin halvette herhangi bir hayvansal gıdanın tüketilmemesine dair ifadeleri ile çeliştiği gerekçesiyle, İbnü'l-Arabî'nin bu halvet türünü bizzat uygulamadığı çıkarımında bulunur. Bu yaklaşım, onun bu halvetleri doğrudan tavsiye etmek amacıyla zikretmediği fikrini akla getirmektedir. Ayrıca Bekrî Alâaddîn, onun diğer halvet türlerini de seyahatlerinde karşılaştığı farklı mezhep ve grupların uygulamalarından duymuş olabileceği ve dolayısıyla burada yalnızca bilgi vermek üzere zikretmiş olabileceği ihtimali üzerinden durmaktadır. Sonuç olarak bu eserin mutlak halvetin konu edildiği bir eser oluşu ve müslümanlara özgü ilkelerle sınırlanmayan halvet uygulamalarını da içermesi açısından bu halvet türlerinin metinde bilgilendirme amaçlı yer aldığı fikri daha isabetli görünmektedir.

<sup>140</sup> İbnü'l-Arabî, "Kitâbü'l-Halve", 43.

<sup>141</sup> Tam adı *Fütûhât*'ta "Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ali ibn Meymûn b. Âb et-Tevzerî el-Mısırî el-Ma'rûf bi'l-Kastalânî" şeklinde geçmektedir. (İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 2/430; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 3/239.) Addas, onun İbnü'l-Arabî'ye ilk hırka giydiren Takiyüddîn Abdurrahman b. Ali et-Tevzerî el-Kastalânî'nin kardeşi ve İbn Seb'in ile İbnü'l-Arabî mektebinin ateşli düşmanı olarak bilinen Kutbeddîn Kastalânî'nin babası olduğunu belirtmektedir. (Addas, *Kibrî-i Ahmerin Peşinde*, 186.)

### 1.3.4. Bir Bilgi Edinme Aracı Olarak Halvet

İbnü'l-Arabî'nin halvet ve uzlet kavramları arasında bariz bir ayrıma gittiğini ve bu ayrımda uzleti halvete hazırlayıcı bir terbiye metodu olarak kabul ettiğini bu bölümün ilk başlığında ifade etmiştik. Bu husus, İbnü'l-Arabî'nin halvet ve uzlet kavramlarına değindiği hemen her eserinde görülmektedir.<sup>142</sup> Öte yandan halvetin uzletten görece üstün konumu onun aynı zamanda marifetle ilişkisinde ortaya çıkmaktadır. Her ne kadar İbnü'l-Arabî *Hilye*'de uzletin, dünyanın bilgisini temin ettiğini belirtse de genel anlamda bir bilgi edinme aracı olarak halveti daha üst bir konuma yerleştirdiği söylenebilir. Nitekim Fahreddin er-Râzî'ye (ö. 606/1210) yazdığı mektupta insana gerekli olan iki ilimden söz eder; bunların ilki Allah'ı bilmek, diğeri ise ahiret menzilleri ve makamlarının gerektirdiği görevleri bilmektir. İbnü'l-Arabî burada Hakk'a ilişkin bilginin ancak fikrin gücünden arındırılmış, riyazet, mücahede ve halvet yöntemi esas alınmak suretiyle keşfedilebileceğini ifade etmektedir.<sup>143</sup> Dolayısıyla buradan hareketle halvetin İbnü'l-Arabî düşüncesinde bir bilgi edinme yöntemi olarak kritik bir öneme sahip olduğu çıkarımında bulunulabilir.

Halvetin bir bilgi edinme yöntemi ya da -varlık araştırması yapan metafizik geleneklerin bütününe kapsayacak surette ortak bir kullanım esas alınacak olursa-hakikate ulaştırıcı yöntem olarak ele alınması, halvetin diğer düşünce geleneklerinin benimsediği yöntemlere nispetle konumunu belirginleştirmeyi zorunlu kılmıştır. Zira düşünce tarihi tecrübesi göstermektedir ki, insanlığın ortak mirası olan hakikat arzusu tarih boyunca insanları bir şekilde yöntem arayışına sevk etmiştir. İslam toplumu da bu hakikat arayışına bigâne kalmamış ve İslam kelamcıları, filozoflar ve sûfî zümreler bu hakikatin takipçileri olmuşlardır. Bu doğrultuda; İslam kelamcıları herkeste

<sup>142</sup> İbnü'l-Arabî, "Kitâbü'l-Halve", 35. İbnü'l-Arabî'nin buna benzer ifadeleri *el-Emru'l-Muhkem* adlı eserinde de yer alır. Bk. İbnü'l-Arabî, *el-Emru'l-muhkem*, 269.

<sup>143</sup> Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Risâletün ile'l-imâm er-Râzî, Resâilü İbn Arabî içinde* (Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî, 1947), 1/317; İbnü'l-Arabî, *Risâleler*, 2/74. İbnü'l-Arabî bu mektupta halvete dair bir eser kaleme almak istediğinden ancak buna bir türlü fırsat bulamadığından da söz etmektedir: "Halveti, halvetin şartlarını ve bu menzilde tecelli eden ilimleri belli bir düzen içinde bölüm bölüm anlatmak istiyordum. Ancak zaman buna engel oldu. Zaman derken, bilmediklerini inkâr eden, taassup kiskacına giren, gösteriş ve liderlik sevdası yüzünden Hakk'a boyun eğmeyen ve iman olmasa bile teslim olmaya yanaşmayan kötü niyetli alimleri kastediyorum." (İbnü'l-Arabî, *Resâilü İbn Arabî: Risâletün ile'l-imâm er-Râzî*, 2/74.) Burada kastedilen eserin "*Kitâbü'l-Halve*" olması muhtemeldir. Rustom, İbnü'l-Arabî'nin Fahreddîn er-Râzî'ye gönderdiği mektubu neşrettiği çalışmada buna işaret etmektedir. (Mohammed Rustom, "Ibn 'Arabi's Letter to Fakhr al-Din al-Razi: A Study and Translation", *Oxford Journal of Islamic Studies* 25/2 (2014), 132.)

müşterek bulunan aklın sağladığı nazar ve istidlâl yöntemini, filozoflar doğru düşüncenin ölçütlerini belirleyen mantık ilmine dayanan burhan yöntemini esas alırken sûfiler ise riyâzet ve mücâhedeye dayanan keşfi hakikate ulaşma yolunda bir yöntem olarak benimsemişlerdir.<sup>144</sup> Diğer geleneklerin metotları dikkatle incelendiğinde her geleneğin yönteminde ortak bir iddianın varlığı ön plana çıkmaktadır: nasslar ve onların ortaya koyduğu kanunlara doğrudan başvurmadan bir kimseyi eşyanın özündeki hakikate ulaştırmak. Örneğin kelamcılar âlemde değişimin varlığı, daha sonra onun varlığının sonradan oluşu (*hudûs*) ve nihâyetinde onu varlığa getiren bir sebepsiz müsebbibin (*muhtdis*) zorunluluğu fikrinden hareketle bu alemin yaratıcısı olduğu fikrine ulaşırken herhangi bir nassı değil herkeste ortak bulunan aklı esas almaktadırlar. Bu yönetime ise *istidlâl* yöntemi adı verilmektedir.<sup>145</sup> Benzer bir örnek islam filozoflarının *imkân* delillerinden hareketle ortaya konulabilir. Ancak söz konusu riyâzet mücahede ve halveti bünyesinde barındıran sûfî metot olduğunda, şartları yerine getirilmiş bir halvetin hangi şeriata ya da dine mensup olduğu fark etmeksizin kişiye hakikat bilgisini temin edip etmediği meselesi burada bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır.

İbnü'l-Arabî bu sorunu çözebilmek ve halvetin hakikate ulaşmada etkili bir yöntem olduğunu ikrar etmek için halveti çift yönlü bir mahiyette ele alır: *mutlak* ve *mukayyed* halvet. Bu ayrımında *mutlak* halvet, şeriati kabul şartı koşulmaksızın, esaslarına uyan kimsenin bilgi edinme imkanını ifade ederken *mukayyed* halvet ise İslâm şeriatına tabi olan mümin kimsenin bilgi edinme yöntemini temsil etmektedir.<sup>146</sup> Bu ayrımın iki sonucundan söz edilebilir; birincisi şeriati kabul şartı koşmaksızın halvetin evrensel bir hakikate ulaşma yöntemi olarak vazedilmesi bu sayede mümkün hale gelmiştir, ikincisi sûfilerin geneli tarafından kabul edilegelen ve belirli şartlara bağlı halvet uygulamasının *mukayyed* nitelemesi adı altında kendine özgü varlığı

<sup>144</sup> Ömer Türker, *İslam Düşünce Gelenekleri: Kelam-Felsefe-Tasavvuf* (Ketebe Yayınları, 2021), 31-37,69-75,109-117.

<sup>145</sup> Bk. Hayrettin Nebi Güdekli, “Kelâmî Yöntem Teorisi (Gâibin Şâhide Kıyası)”, *Metafizik*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 1/269-288; Yusuf Şevki Yavuz, “İstidlâl (Kelâm)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/325-328; Bekir Topaloğlu, “Hudûs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/304-309.

<sup>146</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 2/430; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 3/238-239, (69. Bâb).

korunmuştur. Buradan hareketle İbnü'l-Arabî'nin halvete yönelik yaptığı bu ayrımın, pratik anlamda iki farklı halvet çeşidinin var olduğu şeklinde değil, teorik ve ilkesel düzeyde varlık kazandığı çıkarımını yapmak mümkündür.

Mutlak ve mukayyed şeklinde yapılan bu ayrıma ilişkin yukarıda verdiğimiz tanımlamada şeriatı kabul ilkesi dikkate değer görünmektedir. İbnü'l-Arabî halvet risâlesinin mutlak halvete ayrılan kısmında bu konuya özellikle değinmektedir. Onun yine aynı yerde *kevnî* ve *münezzel/tenzil* (indirilen) olmak üzere iki tür şeriatten söz ettiğini de belirtmek gerekir. Bu ayrımda indirilen şeriat, kendisine tâbi olunan peygamberlerin getirdiği ilâhî kanunları nitelerken aynı zamanda mutlak halvetin zeminini de teşkil edecek olan *kevnî* şeriat, zaman ötesi bir anlama sahiptir. Nitekim İbnü'l-Arabî mutlak halvet konusuna girerken eserin telif sebebi olan sorunun, *küllî isti'dâd* şeklinde nitelediği bir kavram hakkında olduğunu belirtir. Küllî isti'dâd, varlıkların henüz zahiri vücûd kazanmadan önceki ayan-ı sabite mertebesindeki sübûtları için kullanılan bir tabirdir. Bu mertebe ise müşrik, münafık ya da müslim kayıtları dahil olmak üzere herhangi bir kaydın ya da ismin söz konusu olmadığı bir mertebeye karşılık gelmektedir.<sup>147</sup> Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin bu yaklaşımı mutlak halvet kavramının uygulamadan öte teorik bir ayrıma işaret ettiği yönündeki çıkarımımızı pekiştirmektedir.

Söz konusu ayrımın arka planında, filozofların, diğer mistik geleneklere ya da başka dine mensup kimselerin halvetten fayda bulup bulamayacağı probleminin yer aldığını yukarıda belirtmiştik. İbnü'l-Arabî bu konuyu *Fütûhât*'ın çeşitli noktalarında Cüneyd-i Bağdâdî'ye (ö.297/909) ait olmakla birlikte diğer sûfiler tarafından sıklıkla dile getirilen “bu ilmimiz Kur'an ve Sünnet ile sınırlıdır” sözüyle ilişkili olarak ele alır:

“Tasavvuf yolu hakkındaki bilgime göre, Cüneyd'in sözünden şunu anlıyorum: Cüneyd, şeriat yöntemine göre değil, aklın belirlediği yöntemeye göre halvete çekilip nefislerini eğiten ve terbiye edenlere verilen bilgiler ile halvete çekilip nefislerini dince belirlenmiş yöntemeye göre terbiye

<sup>147</sup> İbnü'l-Arabî, “Kitâbü'l-Halve”, 35,36. İbnü'l-Arabî'nin ayan-ı sabite teorisi hakkında bk. Ercan Alkan, “A'yân-ı Sâbite Teorisi”, *İslam Düşüncesinde Teoriler: Metafizik: Varlık Düşüncesi ve Şifatlar*, ed. Ömer Türker, ts., 758-774.

edenlere verilen bilgileri ayırt etmek istedi. Dince belirlenmiş yönteme göre yapılan sülûk, bu esnada ortaya çıkan bilginin insana bir ikram olarak Allah katından olduğuna tanıklık eder. İşte ‘bu ilmimiz Kitap ve Sünnetle kayıtlıdır’ sözünün anlamı budur. Başka bir rivayette, (kayıtlıdır yerine) ‘çevrilidir’ denilir. Yani bu ilmimiz, Hak kaynaklı meşru bir davranışın sonucudur. Böylece Cüneyd, akılcılara, yani hikmet yasalarına göre hareket edenlerde (sülûklerinde) ortaya çıkan bilgiler ile sûfilerde ortaya çıkanları ayırt etmek istemiştir. **Bilinen birdir, yol farklıdır. Zevk sahibi, her iki durumu ayırt eder.**<sup>148</sup>

Pasajda İbnü’l-Arabî, Cüneyd’in meşhur sözünü, halvetin neticesi açısından şeriatın belirlediği yöntem ile aklın esas aldığı yöntem arasındaki farkı belirginleştirme bağlamında yorumlarken dinin belirlediği usulün üstünlüğüne vurgu yapmaktadır. *Fütûhât*’ta yer alan diğer bir pasajda her iki zümre arasındaki benzerlik yine Kur’an ve sünnetin tanıklığı aracılığıyla ve sûfilerin tecrübe ettiği zevk üzerinden giderilmeye çalışılmıştır:

“İndirilen şeriatlara inanmayanlar da riyazet, mücahede ve nefsi doğanın etkisinden kurtarmak gibi hususlarda bizimle ortak olunca, onlar da temiz ve arınmış ruhlara ulaşabilir ve bu ulaşmanın hükmü, indirilmiş şeriatlara göre davranan müminlerde ortaya çıktığı gibi onlarda da ortaya çıkar. Bu nedenle, bizimle onların arasında -insanların genelinin nezdinde- bu noktada bir benzeşme ortaya çıkmıştır. [...] Benzerliği ortadan kaldırmak için Cüneyd şöyle der: ‘Bizim davranışımız ile akılcılar arasında (görünüşte) bir ortaklık gerçekleşse bile, bizim riyazet, mücahede ve bu bilgileri ve bizde ortaya çıkan temiz halleri bize kazandıran amellerimizin dayanağı, Kitap ve Sünnet’e göre davranmaktır. Cüneyd’in, ‘Bizim bu ilmimiz Kitap ve Sünnet ile sınırlıdır’ sözünün anlamı budur. **Kıyamet günü o insanlardan böyle ayrışacağız. Çünkü onlar, ilahiyat bahislerinde bizim sahip olduğumuz zevke sahip değildirler. Onların feyizleri ruhanî iken bizim feyizimiz hem ruhanî hem ilahîdir.** Çünkü biz ‘şeriat’ denilen ilahi bir yolu takip ettik. Bu yol, bizi şeriatı ortaya

<sup>148</sup> İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-mekkiyye*, 3/435; İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 5/52, (71. Bâb).

koyana ulaştırdı ki, O da Allah'tır. Çünkü O, bu yolu kendisine ulaşan bir yol yaptı, bunu bilmelisin!"<sup>149</sup>

Her iki pasajda dile getirilenler birlikte değerlendirildiğinde buradan iki sonuç çıkmaktadır: birincisi, her iki yöntem de neticede aynı bilgilere ulaştırabilir; bunlar aynı hedefe varmayı amaçlayan ancak farklı yolları tercih eden iki farklı yöntemden ibarettir. İkincisi, her ne kadar görünürde aynı bilgilere sahip gibi görünseler de sūfilerin şeriatı esas alan yöntemi sayesinde zevk bakımından onlar daha üstün zümreyi teşkil etmektedirler. Bu sonuçların birbirleri arasındaki ilişkiyi teyit edici iki sonuç olarak görmek mümkündür. Bu durumda şöyle bir yargıya ulaşılabilir: sūfiler ile aklın yöntemini benimseyen diğer zümrelerin ulaştığı neticeler bir yönüyle aynı bir yönüyle farklıdır. Farklılığı temin eden ise sūfilerde ortaya çıkan zevkin kendisidir. řu halde İbnü'l-Arabî'nin ilk pasajda yer alan "Bilinen birdir, yol farklıdır" ifadesi ile "Kıyamet günü o insanlardan ayrışacağız" ifadesi zahirde birbirini nakzediyor görünse de esasında birbirine yakın anlamları ifade etmektedir. Aynı şekilde ilk pasajdaki italik halde işaret edilen "Zevk sahibi, her iki durumu ayırt eder" şeklindeki cümle her iki pasaj için müşterek anlamı karşılamaktadır.

Öte yandan *Fütûhât*'ta yer alan bir başka pasaj, bilgi ve yöntem bakımından sūfiler ile diğer zümreler hakkında İbnü'l-Arabî'nin ifadeleri üzerinden varmış olduğumuz kanaatin aksini ifade edecek bir içeriğe sahiptir. Zira bu çıkarılan iki sonucun birbirinden farklı iki zümreyi temsil ettiğini ifade etmektedir. Aşağıda verilecek pasajın öncesinde İbnü'l-Arabî, yenilmesi âdeten uygun olmayan tař gibi bazı şeylerin oruç esnasında mideye ya da uzuvlardan herhangi biri aracılığıyla bedene girmesi durumunda orucun bozulup bozulmayacağı ile ilgili fikhî meseleyi incelemektedir. Bu konuda fukahânın bir kısmı bunun orucu bozacağı, diğer bir kısmı ise bozmayacağı yönünde bir görüş benimsemişlerdir. İbnü'l-Arabî daha sonrasında bu konunun batınî yorumuna geçer:

"Teorik düşünmeden hareket eden filozoflar, halvet ve riyazet yöntemleriyle elde ettikleri bilgilerde Allah ehline ortak olabilir. Allah

<sup>149</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 5/150; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 7/156,157, (88. Bâb).

ehli, o bilgileri iman sayesinde elde etmişken onlar teorik araştırmayla elde etmiştir. **Her ikisi de sonuçta ortaktır.** Arkadaşlarımızdan bazıları ‘zevk’i (tatma, tecrübe) dikkate alarak bu ikisini ayırt eder ve görünüşte ortak olsalar bile, ‘Allah ehlinin idrak ettiği şey filozofların idrak ettiği değildir’ der. Bunlar, ‘oruç bozular’ diyenlerin (bâtînî) karşılığıdır. ‘İdrak edilen bir, yol ise farklıdır’ demek ise, ‘orucu bozmaz’ demenin bâtnî yorumudur.’<sup>150</sup>

Bu pasajda İbnü’l-Arabî, yukarıdaki pasajlarda birbirini teyit ettiğini düşündüğümüz iki sonucun, sûfîler arasında iki zümre tarafından temsil edildiğini ve bunların neticede birbirlerinin zıttı düşünceye sahip olduklarını belirtmektedir. Ancak bu pasajda kendisi her iki zümrenin yine “sonuçta ortak” olduğu kanaatine sahiptir.

İbnü’l-Arabî’nin bu üç pasaj içerisinde yer alan görüşlerinin nasıl bir telife tâbî tutulacağı problemi bir tarafta varlığını korurken, bu konu diğer yandan İbnü’l-Arabî’nin İbn Rüşd (ö. 595/1198) ile aralarında geçen meşhur diyalogunu anımsatmaktadır. İbnü’l-Arabî kendi ifadesiyle henüz bıyıkları terlememiş bir delikanlı iken babasının dostu İbn Rüşd ile aralarında bir görüşme gerçekleşmişti. Bu görüşme öncesi İbnü’l-Arabî, kaynaklarda süresi değişkenlik göstermekle birlikte hayatı boyunca eserlerinde işlediği ilimleri icmâlî olarak edindiği bir halvet süreci geçirmişti.<sup>151</sup> İbn Rüşd onun bu halvet tecrübesinden haberdardı ve onunla bu yüzden görüşmek istemişti. İbnü’l-Arabî, onun huzuruna girdiğinde İbn Rüşd’ün onu sevgi ile karşılayıp ona sarıldığını ve “evet” dediğini kaydeder. İbnü’l-Arabî de aynı şekilde “evet” cevabını vermiştir. Onun bu cevabına sevindiğini gören İbnü’l-Arabî hemen ardından “hayır” demiştir. Bunun üzerine İbn Rüşd, kaskatı kesilip beti benzi sararmış bir halde “Keşif ve İlâhî feyizde, işin nasıl olduğunu gördün? Acaba teorik düşüncenin [nazar] bize verdiği gibi midir?” diye sorar. İbnü’l-Arabî ise “Evet ve hayır. ‘Evet ve hayır’ arasında ruhlar maddelerinden, boyunlar cesetlerinden uçar” demiştir.<sup>152</sup>

<sup>150</sup> İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-mekkiyye*, 3/439; İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 5/57.

<sup>151</sup> Addas, onun hayatının daha erken dönemlerinden itibaren geçirdiği bu halvet süreçlerinden detaylı olarak bahsetmektedir. (Addas, *Kibrit-i Ahmerin Peşinde*, 56-60.)

<sup>152</sup> İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-mekkiyye*, 1/435; İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/446, (15. Bâb). Addas, bu diyalogda konu edilen şeyin Chodkiewicz tarafından ortaya konulduğu haliyle haşri cismânî olduğunu ileri sürmektedir. (Addas, *Kibrit-i Ahmerin Peşinde*, 96. (17. dip.)) İbnü’l-Arabî’nin İbn Rüşd ile görüşmesi hakkında yapılan bir çalışma için bk. (Kadir Özköse, “Muhyiddin

Nihâyetinde akıl ile keşfin ortaya koyduğu bilginin birbirlerine nispetle konumu İbnü'l-Arabî düşüncesinde “evet ile hayır” arasında bir yerdedir.

Öte yandan halvetin diğer din mensuplarına fayda sağlayıp sağlamayacağı konusunda tasavvuf tarihi içerisinde tek görüş bildiren sûfi İbnü'l-Arabî değildir. İbnü'l-Arabî'nin çağdaşı Sühreverdî de halvetin kimlere fayda sağlayacağına ilişkin meseleyi gündeme taşımaktadır. Sühreverdî halvette vâki olabilecek fetihleri konu edindiği başlıkta halvetin yalnızca şekli olarak değil, niyet ve usûl bakımından da şerî ölçülere uygun bir biçimde gerçekleştirilmesi gerektiğini vurgular. Bu bağlamda şerî ölçülere riâyet eden ile etmeyenin halveti arasında bariz bir ayrım gözetir. Halvetin kişide beklenen tesiri uyandırabilmesi ve arzulanan neticeyi verebilmesi için şeriata ve Rasûlullah'ın sünnetine tam bir mutabakat içinde icra edilmesi gerekmektedir. Bu şekilde gerçekleştirilmiş bir halvet, kalbi nurlandırır, dünya sevgisini kalpten siler, kişiyi zikrin hakikatine ulaştırır ve namaz, Kur'ân tilaveti ve diğer ibadetlerde ihlâsı tesis eder.<sup>153</sup> Buna mukabil şerî ölçülere riayet etmeksizin rahip, Brahman ya da filozofların nefislerini uzlet ve halvet yoluyla tezkiye etme girişimleri ancak belirli düzeyde fayda sağlar. Sühreverdî himmet ve gayretin teksif edildiği bir yalnızlığın, kişinin bâtınî tasfiyesinde etkili olduğunu ikrar eder. Ancak bu halvetle onların elde ettikleri yalnızca nefsin tezkiyesi ve riyâzete dayalı birtakım bilgi ve becerilerden ibarettir. Bu tür bir halvet çoğu zaman kişiyi Allah'tan uzaklaştırır. Zira böyle bir yolda ilerleyen kimseyi, elde ettiği nefsî bilgilerin yanında kalbine gelen ve dışarıdan bakıldığında doğru gibi görünen bazı havâtırlar saptırır. Nihâyetinde bu şekilde halvete giren kimse halvetten umulan neticeyi alamaz. Sahip olduğu bazı kerâmet türünden meziyetler o kişiyi şerî hükümleri inkara ve hatta zamanla ilhâd ve zındıklığa götürür. Sühreverdî halvetin nihai amacının kerâmet değil, şerî istikamet olduğunu vurgulamak üzere, sûfi literatüründe yaygın olarak aktarılan şu veciz söze yer verir: “Hak senden istikamet istiyor, sen ise kerâmet peşindesin.”<sup>154</sup> Neticede Sühreverdî'nin bu konuda İbnü'l-Arabî ile kısmen benzer kanaatlere sahip oldukları söylenebilir.

---

İbnü'l-Arabî'nin İbn Rüşd ile Görüşmesi”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* IX/23 (2009), 221-240.)

<sup>153</sup> Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, 44; Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif-Tasavvufun Esasları*, 434.

<sup>154</sup> Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, 44; Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif-Tasavvufun Esasları*, 434.

### 1.3.5. Mizaç Farklılıklarının Halvet Üzerindeki Etkisi

İbnü'l-Arabî'nin halvete yönelik yaptığı mutlak-mukayyed şeklindeki ayrımın<sup>155</sup> neticede teorik bir çerçeveye sınırlı kaldığından yukarıda söz etmiştik. Bununla kastedilen, mutlak halvet-mukayyed halvet şeklindeki söz konusu ayrımın iki farklı halvet pratiğini gerektirmemesidir. Nitekim İbnü'l-Arabî ashabtan bir kimsenin Hz. Peygamber'e bir soru sorması üzerine Hz. Peygamber'in, sorulan sorunun cevabı haricinde ilave bilgiler de vermesi âdetini örnek alarak, kendisine mutlak halvetin sorulmasına karşın mukayyed halvetleri de bu eserde ele alacağını belirtir.<sup>156</sup> Burada diğer bir önemli husus ise, onun mutlak halveti *müfred* (tekil) mukayyed halvetleri ise *cemî'* (çoğul) sîgâsıyla kullanıyor olmasıdır. Bu durum; İbnü'l-Arabî'nin yapmış olduğu bu mutlak-mukayyed şeklindeki ikili ayrımın teorik düzlemde kaldığı ve dolayısıyla pratik anlamda halvet çeşidi açısından yapılan bir taksim olmadığı yönündeki kanaatimizi teyit eder niteliktedir.

Öte yandan uygulama bilgiyi temin etme aracı olarak kullanılması itibarıyla tek olmakla birlikte ondan elde edilen netice kendisini bir yöntem olarak kullanan kimsenin durumuna göre çeşitlilik arz etmektedir. Nitekim İbnü'l-Arabî bu durumu *Fütûhât*'ta şu şekilde ifade eder:

“Bu yol için kayıtsız ‘Mutlak Halvet’ diye bir bölüm ayırdık; mümin ona göre amel eder ve inancı artar; kâfir, Hakkın sıfatlarını işlevsizleştiren (muattıl), Allah'a şirk koşan ve münafıklar gibi mümin olmayan kimseler de, onunla ve ona göre ibadet eder. Böyle bir insan, o eserde ortaya koyduğumuz ve gerekli gördüğümüz esaslara göre amel ederse, kendiliğinde gerçeğe uyan bir bilgi elde eder. Söz konusu bilgi, sahibi daha önce muattıladan ise, Allah'ın varlığına inanmasının sebebi, müşrik ise Allah'ın birliğine inanmasının, kâfir ise Allah'a inanmasının, iki yüzlü ya da kuşkucu ise, ihlas kazanmasının sebebi olur. Binaenaleyh, bu halvete

<sup>155</sup> Aslında İbnü'l-Arabî'nin halvete ilişkin bir ayrımından daha söz edilebilir: özel (*hâss*) ve genel (*âmm*) halvet. Ancak İbnü'l-Arabî böyle bir ayrıma sadece ifadelerinde yer verir, herhangi bir detaylandırma yoluna gitmez. Ancak ifadelerinden onun özel ile mukayyed genel ile mutlak halveti ima ettiği çıkarımında bulunulabilir. (İbnü'l-Arabî, “Kitâbü'l-Halve”, 35.)

<sup>156</sup> İbnü'l-Arabî, “Kitâbü'l-Halve”, 33.

girip belirttiğimiz üzere bu şartlarla amel eden kimse, zikrettiğimiz sonuçları elde eder.”<sup>157</sup>

Yukarıda yer alan pasajda İbnü'l-Arabî halvete giren kimsenin durumuna göre -eğer halvetin şartlarını kâmilen yerine getirmişse- o halvetten belirli neticelerle çıkacağını ifade etmektedir. Ancak o, neticede elde edilen bilgi hakkında yeterince malumat vermemektedir. Bu durumun, onun insanların mizaçları ve tabiatlarının birbirlerinden farklı olduğuna ilişkin görüşlerinden kaynaklandığı söylenebilir.

İbnü'l-Arabî halvetin âdâbı ve halvet esnasında riayet edilmesi gereken ilkeler hakkında detaylı bilgiler verdiği *Kitâbü'l-Halve* adlı eserinde, mizaç farklılığı meselesi üzerinde itinayla durmaktadır. İbnü'l-Arabî'ye göre mizaç farklılıkları, halvete girmek için gereken sürenin tayini ile halvet esnasında tüketilecek gıdaların tespiti söz konusu olduğunda herkes için ortak standartların belirlenmesine engel teşkil etmektedir. Söz gelimi kimisinde ibadete engel teşkil edecek surette ağırlık haline ve uykuya sebep olan bir yemek diğerleri için aynı etkiyi göstermeyebilir. Aksi de mümkündür; insanların geneli için ağırlık vermeyen bir yemek herhangi bir kişinin uykusunu getirebilir ya da daha sık hacet gidermesine sebep olabilir. Dolayısıyla bu gibi gerekçelerle İbnü'l-Arabî halvet sahibi için muayyen bir yemek türü önermekten özellikle kaçınmaktadır.<sup>158</sup> Bununla birlikte İbnü'l-Arabî'nin kendi tabiatını bilemeyen kimse için tavsiyesi, bir doktora görünerek maksadını dile getirmesi ve bu doğrultuda ondan mizacına uygun gıdaları öğrenmesidir.

Mizaç farklılıkları halvetin ne kadar sürede bilgi sağlayacağı söz konusu olduğunda da önem arz etmektedir. İbnü'l-Arabî'ye göre mahlûkatın kalplerini varlıktan soyutlamaları tek bir standarda dayanmaz; bilakis onların tabiatlarına bağlı olarak bu süre değişkenlik gösterebilir.<sup>159</sup> Dolayısıyla İbnü'l-Arabî esas itibariyle halvet için müddet belirlemenin mümkün olamayacağını, kişinin kabiliyetine göre bu sürenin değişkenlik gösterebileceğini ifade etmektedir. Söz gelimi kimisinin keşfi iki

<sup>157</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 3/238,239, (69. bâb).

<sup>158</sup> İbnü'l-Arabî, “Kitâbü'l-Halve”, 39. İbnü'l-Arabî burada çekincesini şu ifadelerle dile getirmektedir: “Yukarıda dile getirdiğimiz mizaç farklılıklarından ötürü bu sayfalarda muayyen bir yemek zikretmedik. Bu sayfaları okuyanların pek çoğu belki tabiatlarına uymayan bu yemeği halvetlerinde yerler de bu onlara zarar verir. Bu konuda bize Allah'ın azabının uğramasından korkarız.”

<sup>159</sup> İbnü'l-Arabî, “Kitâbü'l-Halve”, 33.

günde, kimisinin iki ayda, kimisinin iki yılda açılacakken, kimisinin ise hiç açılmayabilir.<sup>160</sup> Dolayısıyla bu bölümün “halvet çeşitleri” başlığı altında zikredilen bazı sınırlı halvetler dışında halvette belirli bir süreden bahsedilemez.

Halvetin neticesinde halvet sahibi kimseye özel olarak hangi bilgilerin ihsan edileceği konusu da mizaç farklılığıyla ilişkili görünmektedir. İbnü'l-Arabî halvete giren kimsenin, halvetinde hangi keşiflere mazhar olacağı sorusunu iki gerekçeden dolayı cevapsız bırakır. Bunların ilki *tecellî-i hayâlî*'nin, *tecellî-i hakîkî*'nin önüne geçmesi tehlikesidir. Nefis duyular aracılığıyla edindiği bilgileri tahayyül gücü vasıtasıyla dönüştürüp farklı terkipler oluşturma becerisine sahiptir. Halvet sahibi tahayyül gücü sayesinde kendisine görünen bazı şeyleri âlem-i hakîkîden zannederek maksada ulaştığını sanır. Ancak İbnü'l-Arabî bu hayalin, müstakil bir aleme ait olmadığı gerekçesiyle kendi nefsinde bir hakikatinin bulunmadığını dolayısıyla bu tecellinin yanıltıcı olabileceğini belirtir.

İbnü'l-Arabî'nin halvete giren kimsenin, halvetinde hangi keşiflere mazhar olacağı sorusuna net bir cevap vermemesinin ikinci gerekçesi nefislerin birbirlerine eşit olmayışlarıdır. Bedenin terkiibini sağlayan arazlar gibi maddî unsurların yanı sıra insanların farklı zamanlarda farklı şeriatlara tabi olmaları, tecelliyât ve tenezzülâtın insanın ahvâlinde meydana getirdiği farklılıklar gibi manevî unsurlar, İbnü'l-Arabî'ye göre insanın halvette mazhar olacağı fetihlerin değişkenliğinde etkili olmaktadır.<sup>161</sup>

### 1.3.6. Ontolojik Boyutu İtibarıyla Halvet

İbnü'l-Arabî düşüncesinde halvetin farklı anlam katmanlarına sahip olduğu daha önce ifade edilmişti. Tıpkı uzlet gibi halveti de nispet ve makam olması itibarıyla çift yönlü değerlendiren İbnü'l-Arabî, sûfilerin geneli tarafından kullanılan anlamdaki halveti nispet olarak tanımlamaktadır. Söz konusu anlamdaki halvetin uygulamaya ilişkin esasları belirli bir düzen içerisinde bir önceki kısımda sunuldu. Ancak bir makam olarak halvetin, İbnü'l-Arabî'nin varlık doktrini çerçevesinde farklı bir anlam

<sup>160</sup> İbnü'l-Arabî, “Kitâbü'l-Halve”, 33. Ayrıca bk. Erkaya, *Manevi Eğitim Metodu Olarak Halvet*, 240-249.

<sup>161</sup> İbnü'l-Arabî, “Kitâbü'l-Halve”, 33. İbnü'l-Arabî *Kitâbü'l-Halve*'de her ne kadar keşifler hakkında net bir belirlenimden söz edemeyeceğimizi belirtse de *Risâletü'l-Envâr* adlı eserinde sülûkün keyfiyeti, durakları ve merhale merhale keşiflerin mahiyetlerini uzun uzadıya ele almakta ve müride karşılaşılabileceği engelleri haber vermektedir. (İbnü'l-Arabî, *Risâletü'l-Envâr*, 1/191-203.)

kazanarak pratik yönünden görece ayırdığı söylenebilir. İbnü'l-Arabî, halvet ile eş anlamlı olarak kullanılan *tahallî* (تحلي) kavramını ele alırken, *tahallî*'nin sûfilerin geneli tarafından benimsenen yalnızlığı seçerek Hakk'tan alıkoyan her şeyden yüz çevirmek şeklindeki tanımının aksine onun kazanılmış varlık inancından soyutlanmak olduğunu ifade etmektedir.<sup>162</sup> Bu da varlığı yalnızca O'na nispet etmek, onun dışında kendi dahil her şeyin varlığını ispattan kaçınmaktır. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin halveti ve onunla yakın anlamlı bulunan tahallîyi sahih bir varlık idrâki üzerinden ele aldığı söylenebilir.

Halvetin İbnü'l-Arabî düşüncesindeki ontolojik mahiyetinin anlaşılabilmesi, varlık hiyerarşisinde tanrı-âlem-insan irtibatını kavramayı zorunlu kılmaktadır. Nitekim İbnü'l-Arabî halvet kavramını âlemin varoluşu ve onun Tanrı ile irtibatı bağlamında ele alır. Hz. Peygamber'e sorulan "Allah âlemi yaratmadan evvel neredeydi?" sorusuna Hz. Peygamber'in "altında ve üstünde hava bulunmayan Amâ'da idi"<sup>163</sup> şeklindeki cevabı İbnü'l-Arabî'nin vahdet fikrini açıklarken sıklıkla başvurduğu rivayetlerden biridir.<sup>164</sup> Burada geçen *Amâ* kavramı, bir tasavvuf ıstılahı olarak Hakk'ın ahadiyyet (*lâ taayyün*) mertebesini nitelemek üzere kullanılmaktadır ve her şeyin kendisinden yaratıldığı *nefes-i rahmânî*'ye karşılık gelmektedir.<sup>165</sup> Hadiste Peygamber bu mertebeyi "Allah vardı ve O'nunla birlikte hiçbir şey yoktu"<sup>166</sup> şeklinde nitelemektedir.<sup>167</sup> Allah âlemi yaratmadan evvel, âlemdeki cisimlerin sûretlerini kabul edecek olan ilk madde, adına *hebâ* denilen bir cevherdi. Bu cevher, özü gereği âlemin kendisinden var olduğu boşluğu dolduran karanlık bir cevherdi.<sup>168</sup>

<sup>162</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 6/405; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 9/208-210, (206. Bâb).

<sup>163</sup> Ebû İsmâ Muhammed b İsmâ b Sevre et-Tirmizî, *el-Câmi 'u's-sahîh*, ed. Beşşar Avvâd Ma'rûf (Dâru'l-Garb el-İslâmî, 1996), "Tefsîru'l-Kurân", 44 (No. 3190).

<sup>164</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 5/115. İbnü'l-Arabî halvet konusunu *Fütûhât*'ın 78 ve 79. bâblarında işlemektedir. krş. (İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 7/123-130.)

<sup>165</sup> Kılıç, *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, 288-296; Suad Hakîm, *İbnü'l Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli (Kabalıcı Yayınları, 2005), 66-69. Suad Hakîm Amâ'nın *nefes-i rahmânî* ve *hakikatü'l-hakâike* tekâbüle ettiğini kaydetmektedir.

<sup>166</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b İsmail el-Buhârî, *el-Câmi 'u's-sahîh*, thk. Atââtü'l-İlm (Dâru'l-Kemâl el-Müttehîde, 2016), "Bed'ul Halk", 59 (No: 319)

<sup>167</sup> Bu mertebede Hak tüm belirlenimlerden uzaktır; herhangi bir isim ya da sıfatın zuhurundan söz edilemez. Bu mertebeye *vücûd-ı mahz* (salt varlık) ve *mutlak gayb* mertebesidir. Kavram hakkında detaylı bir tanım için bk. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 38.

<sup>168</sup> Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 164.

Hak *en-Nûr* ismiyle ona tecellî ettiğinde artık o karanlık (zulmet) yerini aydınlığa (nûr) bırakmış ve bu cevher artık varlıkla nitelenmiş ve dolayısıyla âlem var olmuştur. Kendisine boyandığı varlık nurunun zuhûru ise insan suretinde olmuştur. Bu bakımdan *ehlullah* nezdinde âlem bir bütün olarak “büyük insan”a, insan ise “küçük âlem”e tekâbül etmektedir. İnsan âlemin suretine, âlem ise Hakk’ın sûretine göre var olduğundan, insan Hakk’ın sureti üzere var olmuş demektir.<sup>169</sup>

*Hebâ* cevheri varlık boyasına boyanmadan önce, daha açık bir ifadeyle yaratma başlamadan önce Hak *amâ* mertebesinde tektir (*ahadiyet*). İbnü’l-Arabî halvet kelimesi ile âlemin mekânı konumunda olan ancak cisimden bağımsız harici bir varlığı bulunmayan “boşluk” anlamındaki *halâ* kelimelerinin aynı kökten olmalarına dayanarak Hakk’ın *amâ* mertebesindeki teklîği ile halvet kavramı arasında doğrudan bir ilişki kurmaktadır. Bu yaklaşıma göre hakiki anlamda halvet Hakk’ın *amâ* mertebesindeki teklîğini ifade etmektedir. Bu yorum halvetin “yalnız, tek başına olma” şeklindeki sözlük anlamını merkeze alıyor görünmektedir. Öte yandan âlemin kendisini doldurduğu bu boşluk, hebâ cevherinin karanlıktan aydınlığa çıkmasıyla (varlık kazanmasıyla) âlem olarak ortaya çıkar ve bu sefer “boşlukta var olmak, yalnız var olmak” anlamında (*halâ*) kâinat da, âlemin bir özütünü oluşturan insan (mikrokozmos) da bir çeşit halvette olmuş olur.<sup>170</sup>

İbnü’l-Arabî’nin halvete yönelik bu anlatısı varlığın kesretten vahdete uzanan ters yönlü seyrini (*urûc*) idrak olarak okunmaya uygundur. “Ayetlerimizi ona ufuklarda ve nefislerde göstereceğiz” ayetinden<sup>171</sup> hareketle İbnü’l-Arabî insana önce âlemin daha sonra ise kendi nefsinin ayetlerinin gösterileceğinden söz etmektedir.<sup>172</sup> Buradaki “ayet” kavramını delil anlamında dikkate alan İbnü’l-Arabî, halvet sahibinin yaratılış bakımından varlıktaki sırasına göre önce âlemin ve ardından nefsinin

<sup>169</sup> İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü ’l-mekkiyye*, 5/116; İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 7/124.

<sup>170</sup> İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü ’l-mekkiyye*, 5/116; İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 7/124. (Ayrıca bk. Addas, *Kibrî-i Ahmerin Peşinde*, 262; M. Mustafa Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî’de Ma’rifetin İfadesi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2007), 411.) Chodhiewicz, İbnü’l-Arabî düşüncesinde halvetin sahip olduğu bu anlamı urûc ile ilişkilendirmektedir. (Michel Chodkiewicz, *The Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn ’Arabi*, çev. Liadain Sherrard (Cambridge: Islamic Texts Society, 1993), 152-154.)

<sup>171</sup> Fussilet 41/53

<sup>172</sup> İbnü’l-Arabî bu noktada tam tersi olması durumunda insanın âlemdeki hakikatleri kendi nefsinde zannetmesi gibi bir durumun ortaya çıkacağından bahseder. Bu yüzden varlıktaki sıralamaya uygun düşecek şekilde ayette önce âlem sonra nefisler zikredilmiştir.

delillerini keşfedeceğini belirtmektedir. Bu deliller, esasında Hakk'ın âlemde varlıkların mazharlarında zuhur eden olduğunu göstermektedir. Diğer yandan ayetin devamında gelen “Rabbinin her şey üzerinde olması yeterli değil midir?” cümlesindeki her şey ile âlemdeki varlıklar “tanık olarak” ifadesiyle ise Hakk'ın onların üzerindeki tecellî ve zuhuru kastedilir.<sup>173</sup> Dolayısıyla halvet bir bütün olarak bu seyrin idrâkini ifade etmektedir.

İbnü'l-Arabî bu konuyu zihne yaklaştırabilmek adına birtakım benzetmeler yapmaktadır. Söz gelimi halvete nispetle insanın konumu, kulun kalbine nispetle Hakk'ın konumu gibidir. Bu benzetmede kulun kalbi tüm mahlûkattan sıyrılıp boşaldığında onda özü gereği Hak ortaya çıkar. “Kalbin Hak karşısındaki durumu kalbin O'nun suretine göre olması ve başkasını sığdırmayışıdır.”<sup>174</sup> Halvetin insan karşısındaki durumu ise onun sadece insanın bizzat kendi varlığıyla doldurulabilmesidir. Bundan dolayı İbnü'l-Arabî halveti, insanın kendisinin imar ettiği ve zatıyla doldurduğu bir menzil olması itibarıyla makamların en üstünü olarak kabul etmektedir.<sup>175</sup>

İbnü'l-Arabî halvet-halvethâne ikilisi ile Hakk-âlem ikisi arasında da benzerlik ilişkisi kurmaktadır. “O, her şeyi kuşatmıştır”<sup>176</sup> ayetinden hareketle Hakk'ın âlemi ihata ettiğini vurgulayan İbnü'l-Arabî muhît-muhât ilişkisini, zâhir-batın ilişkisi bağlamında yorumlamaktadır. Bu ilişkide ihâta, gizleme şeklinde tanımlanır ve Hak âlemi ihâta ettiğinde, tıpkı ruh için beden neyi ifade ediyorsa âlem için de Hak aynı şeyi ifade etmektedir.<sup>177</sup> Bu durumda âlemin kendisi gizli (bâtın), Hakk'ın kendisi ise görünen (zâhir) olur. Halvetin içerisinde yapıldığı mekân anlamında halvethane de benzer şekilde halvet sahibini ihata etmektedir. Bu benzetmede ise görünen halvethane iken halvet sahibi gizlidir.

İbnü'l-Arabî'nin ifadeleri bir bütün olarak dikkate alındığında halvet bir yönüyle mecbûrî iken bir yönüyle imkânsız hâle gelir. Bu Hakk'ın zıtları bir araya getiren esmâsının bir gereği olarak ortaya çıkar. Söz gelimi Allah'ın *el-Evvel* ve *el-*

<sup>173</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 5/116,117; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 7/125.

<sup>174</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 5/115.

<sup>175</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 5/116.

<sup>176</sup> Fussilet 41/54

<sup>177</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 5/117.

*Bâtin* isimleri halveti talep ederken *ez-Zâhir* ve *el-Ahir* isimleri celveti talep eder. Dolayısıyla yukarıda detayları verilen halvet ancak perdeli için mümkündür. Bu perdenin kaldırılması anlamında keşf vâkî olduğunda kişi esasında halvette olmadığını, hatta halvetin asla mümkün olamayacağını görür.<sup>178</sup> Zira âlemde zuhûr eden Hakk'tan başkası değildir. Halvet denilen ise Hak ile celvetin ta kendisidir. Bu bir anlamda celvet ile halvetin eşdeğer olduğu bir düzeye tekâbül eder.

Sonuç olarak her iki meşrepten hangisinin daha faziletli olduğu ya da birbirlerine nispetle konumları dikkate alındığında İbnü'l-Arabî'nin ifadeleri net bir kanaate varmayı güçleştirmektedir. Halvetin bir makam olarak kişiye dünya ahiret eşlik eden en üstün makam olduğunu belirten sözlerinden onun halvete ayrı bir önem atfettiği çıkarımında bulunmak mümkündür. Ancak diğer yandan keşif ehli için halveti imkânsız gören ve halka karışma anlamında celveti daha faziletli bulan sözleri<sup>179</sup> dikkate alındığında ise bu kanaat yerini belirsizliğe bırakmaktadır. Nitekim *Fütûhât*'ın bâblarında yer alan konuların birer paragraf halinde özetini sunan 559. bâbında İbnü'l-Arabî halvetin imkânı ve celvet konularına dair şu ifadelere yer verir:

“Varlıkta halvet ve yalnızlık söz konusu olamaz. Çünkü varlıkta her şey ya görendir ya görülenidir. Sırların halvetinde el-Cebbâr ile celvet hali varken bedenlerin halvetinde ise ruhlar insana eşlik eder.[...] Halvet doğruluk oturağında Hak ile gerçekleşen celvet demektir.[...] O'nun her bir şeyde varlığı vardır ve bunun için mutlak anlamda halvet imkânsızdır. [...] Celveti talep etmek olmasaydı kimse halvete girmezdi. Halvetin yeri çöl (ma'bede) iken halleri sınırlıdır. Celvet ise zatı gereği talep edilen ve ismiyle ve alametiyle görülen bir şeydir.”<sup>180</sup>

Ancak onun ifadelerini, mutlak anlamda fazilet odağından çıkarmak suretiyle ele alırsak her iki tavrın da kişinin seyrinde belirli bir süreci tasvir ettiğini ve bir mertebede eşitlendiğini söylemek en isabetli görüş olacaktır. Nitekim İbnü'l-Arabî

<sup>178</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 5/121; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 7/129.

<sup>179</sup> *Fütûhât*'ın “celvet” başlığı altında İbnü'l-Arabî'nin celveti halvetten üstün gören şu ifadeleri yer alır: “Bütün yaratıklar ise sonuçta topluluğa varacaktır. Halvet dünyevi bir iş iken, topluluk uhrevidir. Ahiret ise, daha hayırlıdır.” (İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 5/121; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 7/129, (79. Bâb).)

<sup>180</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 12/46; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 17/264-265, (559. Bâb).

halveti keşfe hazırlayıcı bir misyonda bir noktaya kadar tavsiye etmektedir. Keşfin ortaya koyduğu veri ise celveti zorunlu kılmaktadır. Zira o noktada Hakk'ın varlığından başka bir varlığın olmadığı idraki, kul için halvetin de bir anlamda imkânsızlığı idrakini doğuracaktır. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin şu ifadelerinin konuyu en iyi şekilde özetleyeceği kanaatindeyiz:

Kim Allah'tan anlamayla rızıklanırsa, halvet ve celvet onun adına eşit olur.  
Hatta celvet, onun adına daha yetkin ve daha faydalı olurdu. Çünkü o bütün  
anlarda Allah hakkında sahip olmadığı bilgiler kazanmayı sürdürür.<sup>181</sup>

Tasavvufun erken dönemlerinden itibaren farklı şekillerde uygulanan ve nefsin selâmeti ve Hak ile meşguliyeti temin maksadıyla tercih edilen uzlet ve halvet kavramları hakkında İbnü'l-Arabî'nin görüşleri, yer yer klasik geleneğin yaklaşımlarını da kuşatacak şekilde bu bölümde ele alınmıştır. Bu çerçevede yapılabilecek değerlendirmeler üç temel çıkarım etrafında özetlenebilir:

(i) Uzlet ve halvetin yanı sıra onların zıttı olarak incelenen ihtilât, sohbet ve cevlet kavramlarına ilişkin tanımlamalar, söz konusu uygulamaların sûfiler nezdindeki hiyerarşik ilişkileri ve sûfilerin bu uygulamaları tercih gerekçeleri konusunda İbnü'l-Arabî'nin yaklaşımının kendisinden önceki tasavvuf geleneği ile büyük ölçüde benzer bir yapıda olduğu görülmektedir.

(ii) İbnü'l-Arabî'nin uzlet ve halvet kavramlarını ele alırken geliştirdiği “nisbet” ve “makam” ayrımı onun özgün düşünce yapısının doğrudan bir yansımasıdır. Özellikle uzletin makam boyutunu Hakk'ın esmâ-i ilâhîsiyle ilişkilendirerek kulun “ilâhî isimlerle kendi iradesiyle isimlenmekten itizâl etmesi (kaçınması)” şeklinde yorumlaması onu klasik gelenekteki uzlet anlayışından ayıran temel unsurlardan biridir. İbnü'l-Arabî aynı ayırmadan hareketle halveti de, Hakk'ın amâ mertebesindeki teklîği ile irtibatlandırarak Tanrı-âlem ilişkisinin derinlikli bir tecellî sahası olarak kavramsallaştırır. Böylece halvet sadece bir riyâzet biçimi değil, ontolojik bir hakikatin idrâk mahalli olarak değerlendirilir. Neticede hem halvetin hem de uzletin

<sup>181</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 6/406; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 9/210, (206. Bâb).

birer makam olarak ele alınmasında İbnü'l-Arabî'nin ortaya koyduğu bu bakış açısı, en azından kavramsal düzeyde, ona özgü bir tasavvufî kavrayışın ürünüdür.

(iii) Halvet bağlamında ortaya koyduğu “mutlak” ve “mukayyed” şeklindeki ikili tasnif ile halvet neticesinde elde edilen bilgiye dair yaptığı değerlendirmeler, İbnü'l-Arabî'nin bu konudaki yaklaşımının özgün yönlerinden bir diğerini teşkil etmektedir. Nitekim onun, halvet yoluyla bilgiye ulaşmanın yalnızca sûfilere mahsus olmadığını, belirli şartlar altında diğer dinî zümrelerin de bu yolla birtakım bilgilere ulaşabileceklerini ifade etmesi, çağdaşı Sühreverdî ile belirli bir düzeyde paralellik arz etmektedir. Ancak İbnü'l-Arabî'nin bu durumu “mutlak” ve “mukayyed” halvet şeklinde sistemli bir tasnife tâbi tutarak müstakil bir eserinde açıklamış olması, onu terminolojik düzeyde Sühreverdî'den ayıştırmaktadır. Halvetin bilgi üretimi açısından işlevini evrensel bir bağlama oturtan bu taksim, yalnızca sûfiler için değil, farklı dinî mensubiyetlere sahip kişiler için de -niyet ve şartlara bağlı olarak- halvetin epistemolojik imkanını açığa çıkarmaktadır.



**İKİNCİ BÖLÜM**  
**AÇLIK**

Erken dönemlerden itibaren sûfilerin gerek yaşantılarında gerek kaleme aldığı eserlerinde faziletine sıklıkla vurgu yaptıkları riyâzet pratiklerinden biri olan açlık hakkında birtakım çalışmalar<sup>182</sup> yapılmıştır. Her ne kadar bu çalışmalarda sûfilerin yaşantısındaki açlığa ilişkin yaklaşım biçimleri birbirlerinden farklılık arz etse de sûfilerin nefsin terbiye ve tasfiyesinde açlığa ne derece önem verdiklerine dair kayda değer bilgiler içerdikleri belirtilmelidir. Bireysel uygulamalarda yer yer istisnalar bulunsa da sûfilerin geneli için açlık iki şekilde uygulanmaktadır. Birinci kısım, belirli bir süre için ya da içinde bulunduğu makamın doğal sonucu olarak herhangi bir süre belirlemeksizin hiçbir şey yemeden aç kalanları oluşturmaktadır. Bu şekilde uygulanan açlık, oruç ibadeti şeklinde bir günden az bir süre için yapılabildiği gibi kırk güne varan uzun dönemleri de kapsayabilmektedir. İkinci kısmın uyguladığı şekliyle açlık bir *killet-i taâm* yani az yeme pratiği olarak tanımlanabilir. Böylesi bir açlık pratiği kimi zaman süreli oruçları da içermekle beraber çoğu zaman az miktar yemeyle yetinmeyi alışkanlık haline getirenlerin benimsediği bir uygulamadır. Tasavvuf tarihinde her iki uygulamanın da pek çok örneğine rastlanmaktadır.

İbnü'l-Arabî'nin *Hilye*'de konu edindiği açlığın ise, daha ziyâde ilk kategoriye karşılık geldiği belirtilmelidir. Onun *Hilye*'de tercih ettiği kavram *cû* (جووع) kelimesidir ve hiçbir şey yememe anlamında açlık olarak tanımlanmaktadır. Ancak onun eserlerinde yer yer az yeme anlamında açlığı öğütleyen ifadeleri de bulunmaktadır. Dolayısıyla bu bölümde, İbnü'l-Arabî'nin başta *Hilye* ve *Fütûhât* olmak üzere diğer eserlerinden de faydalanılarak açlık konusu, her iki anlamdaki karşılığı itibarıyla ele alınacaktır. Bu çerçevede öncelikle, İbnü'l-Arabî düşüncesinde bir riyâzet ve terk eylemi olan açlığın faydaları, özellikle sâlik ve muhakkik mertebelerine göre farklılaşan yansımaları ile ölüm, sabır, muhtaçlık (*fakr*), müşahede, marifet ve himmet

<sup>182</sup> Tasavvuf araştırmaları açısından oldukça erken tarihli iki çalışma burada örnek olarak verilebilir. Bunların ilki tasavvufta açlığın faydalarını bir zühd pratiği olması açısından inceleyen Hasan Kâmil Yılmaz'ın çalışmasıdır. (Hasan Kâmil Yılmaz, *Nefs Terbiyesinde Açlık ve Az Yemek* (İstanbul: Erkam Yayınları, 1994).) Diğer bir çalışma açlık, oruç ve yeme-içme konularını düzenleyen Kur'an ve sünnet birikiminin yanında tasavvuf geleneğindeki uygulamaları sûfilerin sözleri üzerinden inceleyen Hoffman'ın çalışmasıdır. (Valerie J. Hoffman, "Eating and Fasting for God in Sufi Tradition", *Journal of the American Academy of Religion* 63/3 (1995), 465-484.) Ayrıca açlık ve killet-i taâm konusunu müstakil olarak işleyen tez çalışmaları da bulunmaktadır. (Adanır Salihoğlu, *Sûfilerde Bir Nefs Terbiye Yöntemi Olarak Açlık*; Özşarı, III/IX. Asır Sûfilerine Göre Killet-i Taâmın Seyr u Sülûka Etkisi.)

gibi kavramlarla ilişkisi incelenecektir. Ardından, İbnü'l-Arabî ve bazı selef sûfiler tarafından eleştirilen birtakım açlık pratikleri ile açlığın ölçüsüne dair yaklaşımlar, tasavvuf geleneğiyle birlikte karşılaştırmalı biçimde değerlendirilecektir. Son olarak, İbnü'l-Arabî'nin açlığın meşrû sınırını teşkil eden oruç ibadeti hakkındaki yorumları ele alınacak; bu bağlamda İbnü'l-Arabî'nin açlığı bir mânevî makam olarak tanımlayarak, onu ihtiyaçtan münezzehe oluş anlamına gelen Hakk'ın *sâmedâniyyetiyle* ilişkilendirdiği özgün yorumu da değerlendirmeye dahil edilecektir.

## 2.1. Açlığın Faydaları

Açlık, *Hilye*'de abdâlin bu mertebeye erişmesine vesile olan dört temel ilkenin üçüncüsü olarak zikredilmektedir. İbnü'l-Arabî açlığın -ister muhakkik ister sâlik olsun- kişinin ruhânî gelişiminde büyük faydaları olduğunu ifade etmektedir. Özellikle sâlik açlığı alışkanlık haline getirmekle bedeninin arzularını kontrol edebilme becerisi kazanır.<sup>183</sup> *Mevâkı'u'n-Nücûm*'da midenin şehvetlerinden bahseden İbnü'l-Arabî, karnını yiyecek ve içeceklerle doldurmamanın her akıl sahibine vâcip olduğunu belirtmektedir.<sup>184</sup> Peygamber'in hadisine atıfla insanın belini doğrultacağı bir kaç lokmanın ona yeteceğini ifade etmektedir.<sup>185</sup> Zira midenin tamamıyla doldurulması hem tabiatı itibarıyla hem de dinî vecibeler anlamında insanda türlü felaketlerin habercisidir.

İnsanda meydana gelen hastalıkların birçoğu tükettiği fazla gıdalardan kaynaklanmaktadır. Midenin haddinden fazla doldurulması hazımsızlığa sebep olmakta, bu da sırasıyla mide ve diğer uzuvların içten içe zarar görmesi ve çeşitli hastalıkların ortaya çıkmasına yol açmaktadır. Bunlar aşırı tokluğun insanın tabiatında ortaya çıkardığı problemlerdir.<sup>186</sup> Diğer yandan dinî anlamda ise kişi karnını tamamıyla doyurduğunda nefsi fuzulî davranışlara takat kazanır. Harama yönelme ve yasak işlerle iştigal etme arzusu onda peyda olur. Aksine insan aç kaldığında ise bedenî arzularına bir ölçüde ket vurmuş olur, beden şehvî arzuları gerçekleştirmeye takat

<sup>183</sup> İbnü'l-Arabî, *Hilyetü'l-abdâl*, 74-76; İbnü'l-Arabî, *Hakikat Yolcusuna Kılavuz*, 125,126.

<sup>184</sup> İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed et-Tâî el-Hâtimî, *Mevâkı'u'n-nücûm ve metalîu ehilleti'l-esrâr ve'l-ulûm* (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, ts.), 93.

<sup>185</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 5/224; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 7/228, (106. Bâb).

<sup>186</sup> İbnü'l-Arabî, *Mevâkı'u'n-nücûm*, 92.

bulamaz. Dolayısıyla açlık, fuzulî davranış ve hareketlerden sakınmanın yegâne aracı olarak görülür.<sup>187</sup>

Nefsin arzu ve isteklerine karşı gelmenin ideal araçlarından biri olan açlıkla bağlantılı olarak İbnü'l-Arabî eserlerinde tüketilen gıdaların özellikleri hakkında da öneriler sunmaktadır. Burada iki vurgu önemlidir: bunların ilki helal gıda ile gıdalanmaktır.<sup>188</sup> İnsan varlığını Hakk'a kulluk vazifesine borçludur. Kulluğun en önemli ilkeleri ise emre itaat yani haramlardan sakınma, helallerle yetinmektir. İbadetlerin ifâsı bedeninin ayakta kalmasına, bedeninin canlılığı ise tükettiği gıdalara bağlıdır. İkinci vurgu tüketilen gıdalarda nefse muhalefettir. İbnü'l-Arabî bir dönem nefsinin hoşlanmadığı gıdaları tüketmekle nefsiyle mücadele ettiğinden, bir süre sonra onları da sevmeye başladığından söz eder.<sup>189</sup> O halde İbnü'l-Arabî nezdinde açlığın yanı sıra tüketilen gıdaların nefsin arzularının aksine ona sevimli gelmeyen yemeklerden oluşması da nefsin terbiyesinde önemli bir rol oynamaktadır.<sup>190</sup>

İbnü'l-Arabî açlıktan hasıl olacak faydaları belirli koşullara bağlamaktadır. Bunların ilki, açlığı benimseyen sâlik için bir şeyhin zorunluluğudur. Nitekim İbnü'l-Arabî'ye göre herhangi bir şeyhin gözetimi altında olmaksızın uygulanan açlık kişiye umulan faydayı vermez. Ancak sâlik şeyh bulana kadar yemek konusunda kendini az yemeye alıştırmaya, hayvansal gıda ve yağ tüketimini azaltma gibi konularda kendince birtakım pratikler uygulayabilir. Onun halini ve içinde bulunduğu durumun gereğini ona söyleyecek bir şeyhe bağlandığında ise bu konuda artık tamamen ona teslim olur.<sup>191</sup>

Açlıktan umulan faydanın hasıl olabilmesinin ikinci koşulu açlığın ölçüsüyle ilgilidir. İbnü'l-Arabî açlığın bir sınırı ve ölçüsü olması gerektiğini sıklıkla

<sup>187</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 5/224; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 7/227, (106. Bâb).

<sup>188</sup> Ayrıca İbnü'l-Arabî Nûr sûresi 26. ayette sûfiler ve nazar ehli kimseler için pek çok ibret bulunduğunu belirterek ayetteki *tayyibûn* (temizler) zümresini helal yiyenlerin teşkil ettiğini ve onlardan yalnızca temiz fiillerin sadır olacağını; diğer taraftan *habîsûn* (kirliler) zümresini ise haram yiyenlerin oluşturduğunu ve onlardan ise yalnızca çirkin fiillerin sadır olacağını ifade eder. (İbnü'l-Arabî, *Mevâki'u'n-nücûm*, 96.)

<sup>189</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 5/226; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 7/228,229.

<sup>190</sup> Tasavvufun açlık dahil olmak üzere temel riyazet pratiklerini, helal gıdanın nefsin terbiyesindeki fonksiyonunu, sûfilerin düçâr oldukları bedenî ve rûhânî hastalıkları insan fizyolojisi ve anatomisini de kuşatacak surette inceleyen bir çalışma için bk. Hülya Küçük - Zeynep Arzu Yeğin, *Tasavvuf ve Tıp Selim Kalbin Fizyolojisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2025).

<sup>191</sup> İbnü'l-Arabî, *Hilyetü'l-abdâl*, 75.

vurgulamaktadır.<sup>192</sup> Zira açlık konusunda bir ölçü belirlemeksizin aşırıya giden kimse, bedeninin haddinden fazla gıdasız kalması sonucu birtakım hayaller görmeye başlar. Bu da onun müşahedesinin sıhhatine zarar verebilir.<sup>193</sup> Dolayısıyla açlığın bir ölçü ile sınırlandırılması gerekmektedir. İbnü'l-Arabî'ye göre açlığın muteber ölçüsü ancak Hz. Peygamber'in hayatında örnekliğini bulan oruç ibadetiyle sağlanabilir. Nitekim Peygamber hayatında oruç müstesna, zorunlu olmadıkça açlığı tercih etmemiştir. Hatta bir hadiste açlıktan Allah'a sığınmış ve onun ne kadar kötü bir yoldaş olduğunu ifade etmiştir.<sup>194</sup> Dolayısıyla şerî bağlamda açlığın sınırı da ölçüsü de ancak oruç üzerinden sağlanabilir.<sup>195</sup>

## 2.2. Sûfî Mertebelerine Özgü Açlık Türleri

*Hilye*'de İbnü'l-Arabî açlığı iki kısma ayırarak incelemektedir: *ihdiyârî* (isteğe bağlı) açlık ve *ızdırârî* (zorunlu) açlık. İsteğe bağlı olan açlık sûfîlerin genelinin kastettiği ve bir riyâzet uygulaması olarak kullandıkları pratiğe karşılık gelmektedir ve sâlikin uyguladığı açlık bu kategoriye girmektedir. Diğer yandan zorunlu açlık ise İbnü'l-Arabî tarafından muhakkiklere nispet edilir. Zirâ muhakkikler, açlık konusunda özel bir irade göstermezler; onlar içinde buldukları makamın bir sonucu olarak aç kalırlar. Ancak kimi zaman bu açlığın yerini tokluk da alabilir. Dolayısıyla bazen aç bazen ise tok olurlar ve bu, onların içinde buldukları makam ile doğrudan alakalıdır. Örneğin muhakkik çok yediğinde bu durum, onun heybet makamında olduğuna delalet etmektedir. Aksine az yediğinde ise ünsten doğan muhabbet ve sükûnetin o kimse üzerinde etkili olduğundan söz edilebilir. Yolun henüz başında olan sâlik için ise çok yemek Allah'tan uzaklığın ve nefsin hayvânî isteklerinin kul üzerinde egemen oluşunun bir delilidir.<sup>196</sup>

Sâlik ile muhakkik arasında açlığın uygulanması itibarıyla ortaya çıkan esaslı farklılık, söz konusu açlığın neticesi olduğunda da varlığını sürdürmektedir. Nitekim İbnü'l-Arabî açlığın bir hal olarak sâlik ile muhakkik üzerinde farklı neticeleri ortaya

<sup>192</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 5/227, 7/250.

<sup>193</sup> İbnü'l-Arabî, *Hilyetü'l-abdâl*, 76.

<sup>194</sup> Ebû Dâvûd Süleymân b el-Eş'as b İshâk es-Sicistânî, *es-Sünen*, thk. Şuayb Arnavûtî (Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), "İstiâze", (No. 1547).

<sup>195</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 5/225; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 7/227.

<sup>196</sup> İbnü'l-Arabî, *Hilyetü'l-abdâl*, 75.

çıkardığından söz etmektedir. Örneğin sâlikte açlık; huşu, miskinlik, zelillik, iftikâr (yoksulluk/muhtaçlık), fuzûlî şeylerden uzaklık ve organların sükûneti gibi halleri ortaya çıkarırken muhakkikte ise rikkât (incelik) safâ (arınmışlık), ünsiyet, varlığın giderilmesi ve rabbânî kudretle beşerî sıfatlardan münezzehlik (uzaklaşma) gibi hallere sebep olmaktadır.<sup>197</sup>

İbnü'l-Arabî'nin açlığı sûfî mertebeleri ile paralel bir düzlemde değerlendirdiği bu yaklaşımının kendisinden önceki sûfî gelenekte de örneklerine rastlanmaktadır. Bu bağlamda Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin açlık konusundaki tercihinin zaman içerisindeki değişimini aktaran rivâyet kayda değerdir. Rivayete göre Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'ye manevî terbiyenin başlarında nasıl riyâzet yaptığı sorulduğunda “Her sene iki dânik hurma ve dört dânik yağ alır, sonra bunları karıştırıp üç yüz altmış tane yuvarlak parçaya ayırırdım. Her parçayla bir akşam iftar ederdim.” şeklinde bir cevap vermiştir. “Şu anda nasıl yapıyorsun” diye sorulduğunda ise “Vakit ve miktar konusunda bir sınırlama olmaksızın serbestçe yiyorum” cevabını vermiştir.<sup>198</sup> Bu aktarım, Sehl'in sülûkünün başlangıcında nefsin terbiye amacıyla sıkı perhizlere yöneldiğini ancak mânevî yolculuğunda ilerlediğinde açlığı artık bir riyâzet vasıtası olarak görmediğini ve yemek konusunda herhangi bir sınırlama gözetmeksizin hareket ettiğini ortaya koymaktadır. Serrâc Sehl'in yemeye dair tutumundaki bu dönüşümü şu ifadelerle aktarmaktadır: “o yemeyi terketmemiş, aksine yemek onu terk etmişti. Çünkü kalbine doğan vâridât, kendisini yemek yeme düşüncesinden alıkoyuyordu.”<sup>199</sup>

Mekkî'nin aktardığı bir rivayette ise Marûf-ı Kerhî'ye (ö. 200/815-16) lezzetli yemekler yediği sırada “Kardeşin Bişr bu tür yemekleri yemiyor” denilmiş, bu soru karşılığında Marûf şu karşılığı vermiştir:

“Kardeşim Bişr, verâdan kaynaklanan *kabz* (sıkıntı, darlık) hâli üzeredir;  
ben ise marifetten kaynaklanan *bast* (rahatlık, iç açıklığı) hâli üzereyim.  
Ben Mevlâm'ın yurdunda bir misafirim; bana bir şeyler yedirdiği zaman

<sup>197</sup> İbnü'l-Arabî, *Hilyetü'l-abdâl*, 76.

<sup>198</sup> Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, 2005, 2/297; Mekkî, *Kalplerin Azığı*, 4/144.

<sup>199</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 269; Serrâc, *el-Lüma'*: *İslâm Tasavvufu*, 207.

yerim, aç bıraktığı zaman sabrederim. Benim itiraz etme ve seçme hakkım yoktur.”<sup>200</sup>

Bu sözler, açlık ve tokluğun sūfinin içinde bulunduğu mânevî hâle göre anlam kazandığını ortaya koymakla kalmaz aynı zamanda İbnü'l-Arabî'nin muhakkikin açlık ve tokluğuna dair yaptığı tasnifle büyük ölçüde örtüşür. Nitekim İbnü'l-Arabî'ye göre muhakkik çok yediğinde bu durum onun heybet makamında bulunduğu, az yediğinde ise ünsten doğan muhabbet ve sükûnetin bir sonucu olduğuna delâlet etmektedir.<sup>201</sup>

Hücvîrî ise açlık ve tokluk konusunda sūfinin halinin belirleyiciliğini, müşahede ve mücâhede kavramları çerçevesinde değerlendirir. Ona göre açlık bir mücâhededir ve mücâhede, müşahedeyi tetikleyen vasıta olarak anlam kazanır. Bu hiyerarşi içinde Hücvîrî, müşahedenin eşlik ettiği bir tokluğun, mücâhedeyle birlikte bulunan bir açlıktan daha üstün olduğunu belirtir. Zira müşahede, sūfinin Hak ile buluştuğu, mârifetle dolu bir tecellî anını ifade eder ve bu hâl tok iken de sağlanabiliyorsa, zahmetli çabalarla erişilmeye çalışılan açlığa ihtiyaç yoktur. Hücvîrî'nin şu cümlesi ise konuya dair kanaatini özetler niteliktedir: “Müşahede erlerin cenk alanıdır; mücâhede ise bu yoldaki çocukların oyun sahasıdır. O hâlde Hakk'ın şahidiyle birlikte olan tokluk, halkın şahidiyle birlikte olan açlıktan daha hayırlıdır.”<sup>202</sup>

Tasavvuf tarihinde, insanların mânevî mertebelerine göre açlık ile tokluk arasında farklı tercihlerde bulunabileceklerini dile getiren sūfî müellifler arasında Gazzâlî de yer almaktadır. Ona göre yiyeceğin azaltılması ya da belirli vakit ve miktarlarda sınırlandırılması anlamında açlık bizatihi amaçlanan bir şey değildir. Açlık esasen henüz kemâl mertebesine ulaşmamış ve haktan uzaklaşan nefisle mücâhede için başvurulmuş bir yöntemdir. Gazzâlî bu konuya bir örnek niteliğinde Hz. Peygamber'in hanımlarının evlerine geldiğinde yiyecek bir şey olup olmadığını sorduğu, var olduğunda yediği, olmadığı söylendiğinde ise “o halde ben bugün

<sup>200</sup> Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, 2005, 2/297; Mekkî, *Kalplerin Azığı*, 4/144.

<sup>201</sup> İbnü'l-Arabî, *Hilyetü'l-abdâl*, 76.

<sup>202</sup> Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, 388.

oruçluyum”<sup>203</sup> buyurduğu rivayetini aktarır. Bu aktarım, Hz. Peygamber’in yoklukta orucu varlıkta ise yemeyi tercih ettiğini göstermesi bakımından kritik öneme sahiptir.<sup>204</sup>

Nefsin terbiyesi konusunda ise Gazzâlî insanın tabiatı ile dinin talepleri arasında orta yolun (*itidal*) bulunması gerektiğini vurgular. Zira insan tabiatı için her iki uç nokta da uygun görülmemektedir. Şeriat zaman zaman tabiatın sınırlarını zorlayan taleplerde bulunabilir; nitekim geceyi ibadetle, gündüzü ise oruçla geçirmeye dair rivayetlerde bu türden yüksek talepler görülür. Ancak Hz. Peygamber’in yaşantısı bunun dengeli bir şekilde yürütülmesi şeklinde örneklik sunmaktadır. Gazzâlî’ye göre bu ilke açıklıkla yapılan nefis terbiyesi açısından da geçerlidir. Yolun başında bulunan mürid nefsin arzu ve şehvetlerine meyilli olduğundan onun nefsini yalnızca *itidal* ile terbiye etmek yeterli olmayacaktır. Bu nedenle müridin açlık konusunda özel bir itina göstermesi ve yemeyi ciddi oranda azaltması gerekir ki nefsin bu arzulara olan düşkünlüğü kırılsın ve bu sayede dengeye erişebilsin. Buna karşılık manevi yolculuğunda belirli bir merhaleye ulaşmış olan bir şeyh artık nefsiyle bu düzeyde mücadele etmeye ihtiyaç duymaz. Bu yüzden müridini açıklıkla terbiye ederken kendisi yeme ve içme konusunda daha müsamahalı bir tavır takınabilir.<sup>205</sup> Klasik tasavvuf geleneğine dair aktarılan bu örnekler dikkate alındığında, açlık ve tokluk hususunda belirleyici olanın müridin bulunduğu mânevî merteye olduğu anlaşılmaktadır.

İbnü’l-Arabî açlığın salık ve muhakkike özgü hallerinin yanında bir de makamından söz etmektedir. Hakk’ın *sâmedâniyyet* niteliğinin kulda tahakkukunu ifade eden açlık makamı İbnü’l-Arabî tarafından ramazan ayı ve oruç ile de doğrudan ilişkilendirilmiştir. Buna ilâveten İbnü’l-Arabî *Hilye*’deki açlık bölümünün sonunda, özellikle vurguladığı bu sâmedânî makamın menzil, sır, tecellî ve kerâmetlerini<sup>206</sup> *Mevâkı’u’n-Nücûm* adlı eserinde detaylandırdığını belirtmektedir. Bu kısımda

<sup>203</sup> Buhârî, *el-Câmi’u’s-Sahîh*, “Savm”, 30 (No 1923).

<sup>204</sup> Gazzâlî, *İhyâu ulûmi’d-dîn*, 3/97; Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi’d-Dîn*, 3/218,219.

<sup>205</sup> Gazzâlî, *İhyâu ulûmi’d-dîn*, 3/96; Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi’d-Dîn*, 3/217.

<sup>206</sup> İbnü’l-Arabî, *Mevâkı’u’n-nücûm*, 135-150. İbnü’l-Arabî bu başlık altında sâmedânî niteliğin tahakkukundan hasil olan menzil ve tecellileri şu şekilde sıralamaktadır: Hakk’ın Zâtî tenezzülü, Hakk’ı/Hakk’tan işitme, hibe ve vergiler menzili (özel olarak Enbiyâ’nın mirası), takdir edilen günler/aylar menzili, zikreden kalbe has sırlar, mezkûr ile zikirden fenâ menzili, mezkûr ile mezkûrdan fenâ menzili.

sâmedâniyyeti *vitriyyet* olarak niteleyen İbnü'l-Arabî bu makamın Hakk'ın kuluna ihسانları arasında gıdaların en lezzetlisi, keşiflerin en açığı olduğunu ifade etmektedir. Bu makamı elde etmek isteyen kimsenin ise gündüzlerini oruçla, gecelerini ve halvetlerini zikirle ihyâ ettiği yirmi gün geçirmesi gerektiğinden bahsetmektedir. Bu sürecin sonunda artık ilâhî bir vâridin onu kuşatması beklenir. Bu bekleyiş otuz gün dolana kadar sürer ve bu süre zarfında bu makamı talep eden kişinin kesinlikle uyumaması gerekir. İbnü'l-Arabî bu sürenin sonunda şayet herhangi bir keşf hasıl olmazsa kişinin kendi nefsinin suçlaması ve bir afete düçar olduğunu düşünerek yeniden halvete sarılması gerektiğini belirtir. Zira İbnü'l-Arabî'ye göre bu -ister küllî ister cüzî surette olsun- muhakkak hasıl olacaktır.<sup>207</sup>

### 2.3. Açlık-Tokluk İkilemi

İbnü'l-Arabî'nin metinlerinde sıklıkla karşılaşılan, onun düşüncelerini anlamada muhatap kitlenin doğru tespiti probleminin, açlık hakkındaki pasajlarda da varlığı hissedilmektedir. İbnü'l-Arabî'nin bir cümlesinde yer alan tavsiye, ihtar yahut kabul türünden ifade ettiği düşüncenin isabetli bir yorumu, ancak müellifin orada kimi muhatap aldığı için iyi tespit edilmesi halinde yapılabilir.<sup>208</sup> Örneğin, açlık konusunda İbnü'l-Arabî'nin *Hilye*'deki bağlamının yemek yememe anlamında bir açlık olduğunu daha önce belirtmiştik; ancak, İbnü'l-Arabî *Hilye*'deki bölümün bir benzerini içeren *Fütûhât*'ın 53. bâbında müride şeyh bulmadan önce tutunması gereken şeyler arasında açlığı zikrederken *killet-i tâam* manasında bir açlığı kasteder. Daha açık haliyle, *Hilye* ile *Fütûhât*'ın açlıkla ilgili bölümlerinde açlığı bir terk eylemi/eylemsizlik olarak konu edinirken, müride tavsiye kabilinden serdettiği sözlerinde açlık, yemeyi azaltmaktan ibarettir.<sup>209</sup> Zahirde farklı gibi görünen bu ifadelerin söz konusu sûfî metinleri olduğunda en kolay telifi muhatap kitlenin doğru tespiti ile yapılabilir. Bu oldukça kısa pasajdaki ifadeleri dikkate alındığında -başlıkla orantılı bir şekilde- İbnü'l-Arabî'nin

<sup>207</sup> İbnü'l-Arabî, *Mevâkı'u'n-nücûm*, 135,136. İbnü'l-Arabî düşüncesinde açlığın makamını temsil eden samedâniyyet hakkında detaylı bilgi, bu bölüm içerisinde oruç ve samedâniyyet başlığı altında verilecektir.

<sup>208</sup> Müellifin bu çok-yönlü muhatap tercihi ile kaleme aldığı eserlerinden biri olan *Tedbîrât-ı İlâhiyye*'de muhatapların tespiti ve İbnü'l-Arabî'nin üslûbunun içerdiği imkânlarla ilişkin nitelikli bir değerlendirme için bk. Mustafa Tahralı, *Tevhit Bilgisi: İbnü'l-Arabî ve Fikirleri Üzerine Makaleler* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2023), 70-78.

<sup>209</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 2/97; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2/345.

tavsiyelerinin mübtedî kimse için olduğu açıktır. Buradan İbnü'l-Arabî'nin az yeme anlamında açlık pratiklerini mübtedî bir kimse için daha uygun, belirli bir süreliğine yemeyi terk etmeyi ise bir şeyhin gözetimindeki sâlik ile muhakkik kimseler için daha isabetli bulduğu kanaatine ulaşılabilir.

Diğer bir problem -tıpkı halvet ve uzlet kavramlarında olduğu gibi- açlığı ve onun terkini konu edinen iki bölümde ortaya çıkmaktadır. *Fütûhât*'ın geneline hâkim olan bazı tasavvufî kavramların İbnü'l-Arabî tarafından terki ile birlikte konu edilmesi, zahirde bir zıtlığı içeriyor gibidir. Çünkü bu bölümlerin ilkinde ele alınan kavramla ilgili önerileri, diğer bölümde terkine ilişkin tavsiyeler takip eder. Açlık konusu için de benzer bir durumdan söz edilebilir. Bu bölümlerin ilkinde sûfilerin açlık pratikleri ile ilgili genel kaidelerden bahseden İbnü'l-Arabî hemen akabindeki bölümde Hz. Peygamber'in açlıktan Allah'a sığındığını,<sup>210</sup> zorunlu durumlar hariç kasıtlı olarak aç kalmadığını dolayısıyla açlığın talep edilecek bir şey olmadığını dile getirir.<sup>211</sup> Bu durumda İbnü'l-Arabî'nin tokluğu açlığa tercih eden bir yaklaşımı benimsediği düşüncesi oluşabilir. Ancak İbnü'l-Arabî açlığın terk edilmesi ile tokluğu kastetmediğini özellikle vurgular.<sup>212</sup> Onun açlığın terki ile esas kastettiği şey nefsin hakkının teslim edilmesidir.<sup>213</sup> Bu doğrultuda; Hz. Peygamber'in hadisinde<sup>214</sup> yer alan nefsin, ailenin ve gözün insan üzerinde bir hakkı olduğu vurgusu açlığın terk edilmesinin de şerî dayanağını oluşturur. Ayrıca açlığın bizâtili talep edilen bir şey olmadığına ilişkin vurguları onun açlığı, neticesi itibarıyla önemseydiğini göstermektedir. Yukarıda belirtildiği haliyle sâlik ve muhakkik için farklılık arz eden

<sup>210</sup> Ebû Dâvûd, "İstiâze" (No. 1547).

<sup>211</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 7/250; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 10/243.

<sup>212</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 5/227; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 7/229.

<sup>213</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 7/230. İbnü'l-Arabî nezdinde nefsin hakkının teslim edilmesinin açlık konusundaki bu bağlamdan farklı bir anlamı daha vardır. İbnü'l-Arabî, Hakk'ın huzuruna çıktığında ilâhî nitelikleri ile muttasıf olmasını nefsin en önemli haklarından biri olarak görmektedir. İlgili pasaj ve değerlendirmesi için bk. Mustafa Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'ye Göre İbadetlerin Manevi Yorumları* (İnsan Yayınları, 2011), 290-292.

<sup>214</sup> Buhârî'de geçen hadis, ashâptan iki kardeş kılınan Selmân-ı Fârisî ile Ebû Derdâ (r.a) aralarında geçen bir diyalogu ve Peygamber'in onayını içermektedir. "Senin üzerinde Rabbinin hakkı vardır, nefsinin hakkı vardır, ailenin hakkı vardır. Hak sahiplerinin her birine haklarını ver." İbnü'l-Arabî Selmân-ı Fârisî'nin bu tavrı dolayısıyla Ebû Derdâ'dan üstün olduğu kanaatindedir. (İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 7/230.) Hadisin tam metni için bk. Buhârî, "Savm", 51 (No. 1968).

açlığın neticeleri şayet tokluk halinde sağlanabilirse bu durumda açlık övülen bir şey olmaktan çıkar ve yerini tokluk alabilir.<sup>215</sup>

Zahirde bir tezat içerdiği düşünülen bu bölümlerin izahı metinlerde hangi tür açlığın kastedildiği tespit edilerek daha açık bir çözüme kavuşturulabilir. Bu, bir yönden İbnü'l-Arabî'nin incelenen bölümlerdeki muhatabını tespit etmek anlamına gelir. Çünkü yukarıda da belirtildiği üzere İbnü'l-Arabî açlığı zorunlu ve isteğe bağlı olmak üzere ikiye ayırmıştı. Bu ayırımı muhakkiklerin açlığı zorunlu bir açlıktı. Onlar açlıkla elde ettiklerini toklukla da elde edebilecek bir mertebeye erişmişlerdi ve bu ikisi onlar için eşit hale gelmişti. Diğer yandan onlar aç kalsalar bile onlarınki hakiki anlamda ve irâdî bir açlık değil zorunlu açlıktı. Hatta İbnü'l-Arabî fenâ halinde yahut geceleri yedirilip içirilen ve bunun tesirini bedeninin sıhhati ve mizâcının kuvvetinde hisseden bazı kimselerin açlık konusunda oruçla sınırlanmalarının gerekmediğini, orucu dilediği gibi uzatabileceklerini zirâ onların aç olarak nitelenmeyeceklerini de belirtmektedir.<sup>216</sup> Zira ona göre zorunlu açlık sahipleri inâyet-i ilâhîye mazhar olmuş kimselerdir.<sup>217</sup> Neticede biz, İbnü'l-Arabî'nin açlığın terkine ilişkin sözleriyle irâdî açlığı kastettiğini düşünmekteyiz. Bu ise sâliklerin oruç dışında uygulamış oldukları açlıktır. Çünkü onlar, ölçüsü oruç ibadeti ile belirlenen açlıktan farklı bir tür açlığı tercih etmişlerdir. Bu ise dince belirlenen metodun aksine hareket etmek anlamına geldiği için terk edilmelidir.

#### 2.4. Açlıkla İlişkili Kavramlar

İbnü'l-Arabî'nin açlıkla irtibatlı olarak ele aldığı bazı kavramlar ve bu kavram silsilesi arasında kurduğu özgün ilişkilerin varlığından hareketle bu kısmı müstakil bir başlık halinde ele almayı daha isabetli bulduk. Bu başlık altında İbnü'l-Arabî'nin açlıkla ölüm, sabır, muhtaçlık-mustağnîlik, marifet, himmet ve müşâhede kavramları arasında kurduğu ilişkinin detayları yer alacaktır.

<sup>215</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 7/250; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 10/243.

<sup>216</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 5/224; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 7/227.

<sup>217</sup> İbnü'l-Arabî, *Mevâkı'u'n-nücûm*, 107.

### 2.4.1. Açlık Ölüm İlişkisi

Tasavvuf düşüncesinde ölüm (*mevt*) mefhûmu sûfiler nezdinde pek çok açıdan önemli bir değişime işaret eder. “Ölmeden önce, ölünüz”<sup>218</sup> şeklindeki hadisi, kâmil bir insan olma yolunda nefsin süflî arzu ve eğilimlerinden sıyrılmak şeklinde yorumlayan sûfilerin söz ve yaşantılarında ölüm bilinen anlamından farklı yönleri de içermektedir. İbnü'l-Arabî açlığı ölümle ilişkili bir bağlamda değerlendirirken de kendisinden önce yaşamış sûfi büyüklerinden tevârüs ettiği bir tanımlamayı esas alır. Bazı klasiklerde Hâtim el-Esam'a nispet edilen<sup>219</sup> bu tanımlamada tasavvuf yolunu tutan kimsenin kendisini adaması gereken dört hasletten, yani ölümün dört çeşidinden bahsedilmektedir. Bunlar beyâz, siyah, yeşil ve kırmızı/kızıl renklerle tasvir edilmiş ölüm türleridir. Bu dörtlü taksimde beyaz ölüm açlığı; siyah, halkın ezâ ve cefasına karşı tahammül sahibi olmayı; kırmızı, nefsin hevâ ve heveslerine muhalefet ederek hâlis amelde bulunmayı; yeşil, gösterişe düşmeksizin üst üste yamaları bulunan elbise giymeyi ifade etmektedir.<sup>220</sup> İbnü'l-Arabî bu dört rengin taşıdığı sembolik anlamları da sırasıyla yorumlamaktadır. Söz gelimi siyahla nefsin insanların ezasına tahammülü sırasında karamsarlaşması ve dünyasının kararması arasında; kırmızı ile, hevasına muhalefet ederek nefsin kurban eden kimsenin kan rengi arasında bir irtibat kurmaktadır. Yeşil ise yamalı giyen kimsenin halini tasvir eder ve o kimse bu görüntüsü ile farklı bitki ve çiçeklerin üzerinde bulunduğu yeryüzünü anımsatmaktadır.<sup>221</sup>

### 2.4.2. Açlık Sabır İlişkisi

Ölümün dört rengi ile ilgili meşhur taksim devamında her bir rengin sembolik anlamlarına ilişkin yorumlarını belirttiği pasajda İbnü'l-Arabî açlık ile beyaz renk arasındaki ilişkiye dair bir değerlendirmede bulunmaz. Ancak onun, Hz. Peygamber'in bir hadisi hakkındaki yorumu konuya açıklık kazandırır niteliktedir. Hz. Peygamber'in dinin temel ibadetlerine yönelik “Namaz nurdur, sadaka burhandır, sabır aydınlıktır,

<sup>218</sup> Hadisin kaynağı hakkında bk. Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs*, 2/350.

<sup>219</sup> Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 111.

<sup>220</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 5/224; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 7/227, (106. Bâb).

<sup>221</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 2/53; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2/291, (47. Bâb).

(...)” şeklindeki hadisinde<sup>222</sup> sadakanın zekâta, sabrın ise oruç ve hacca karşılık geldiğini belirten İbnü'l-Arabî, oruçtaki açlık ve susuzluk ile haccın ifasında karşılaşılan bazı güçlüklerin sabrı gerektirmesi dolayısıyla kastedilenin bu şekilde olduğu kanaatindedir.<sup>223</sup> Bu nedenle hadiste aydınlığı temsil eden şeyin dolaylı olarak oruca karşılık geldiği, oruçta ise en ön plana çıkan uygulamanın açlık olduğu, neticede açlığın aydınlık/beyazlıkla eşleştiği şeklinde bir yorumdan söz edilebilir. İbnü'l-Arabî'nin hadise dair bu yorumu, aynı zamanda açlık ile sabır kavramları arasında da sıkı bir bağ kurduğunu göstermektedir.<sup>224</sup>

Klasik sûfî geleneğinde de açlığın sabır ile ilişkilendirildiği örnekler bulunmaktadır. Bu konuda özellikle Mekkî'nin yaklaşımı, dinî bir nassın yorumda merkeze alınması bakımından İbnü'l-Arabî'yle benzerlik göstermektedir. Mekkî Bakara sûresinde yer alan “Sabır ve namaz ile yardım isteyiniz”<sup>225</sup> ayetindeki sabrı; oruç ya da açlık, namazı ise gece namazı olarak değerlendirerek ayete “Nefisle mücâhedeye karşı, açlık ve gece namazıyla ilâhî yardım isteyiniz”<sup>226</sup> şeklinde bir mana verildiğini belirtmektedir.

#### 2.4.3. Açlık Muhtaçlık-Mustağnîlik İlişkisi

Açlıkla ilişkili kavramlardan bir diğeri muhtaçlık-mustağnîlik ikilisidir. Muhtaç, ihtiyaç sahibi kimse için kullanılırken, *mustağnî* ise zenginlik anlamındaki *ğınâ* kökünden türeyen ve ihtiyaçsızlığı ifade eden bir kavramdır. İbnü'l-Arabî'nin bu kavram ikilisi ile açlık arasında kurduğu irtibat -daha önce açlık-tokluk ikileminde temas edilen- açlık ve onun terki şeklindeki iki türlü tavırla ilişkili bir şekilde incelenmeye elverişlidir. Öncelikle İbnü'l-Arabî istiğnâyı iki şey arasındaki nispetin bir sebep üzerinden kurulması şeklinde tanımlar.<sup>227</sup> Bu iki şey zahirde aynı anda bulunamayacak; biri, zıddı olan diğerini yok edecek niteliğe sahiptir. İstiğnâ kelimesinin kökenindeki benzerlikten hareketle konuyu zenginlik-fakirlik üzerinden

<sup>222</sup> Ebü'l-Hüseyn Müslim b el-Haccâc b Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi 'u's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Dârü İhyâ' i't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), “Taharet”,6 (No. 223).

<sup>223</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 2/50; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2/285.

<sup>224</sup> Bu dört ölüme izafe edilen renklerin sembolik anlamlarına ilişkin farklı bir yorum denemesi için bk. Khalil, “White Death”, 579.

<sup>225</sup> Bakara 2/153

<sup>226</sup> Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, 2005, 1/171; Mekkî, *Kalplerin Azığı*, 1/385.

<sup>227</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 7/250; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 10/243.

örneklendirebiliriz. Zenginlik, fakirliğin zıddıdır ve zahirde fakirliğin hükmünü ortadan kaldırır. Bunun sebebi ise mal-mülk türünden sahip olunan şeylerdir. Ancak İbnü'l-Arabî zengin kimsenin fakirlikten hakiki anlamda mustağnî olmadığını belirtir. Zira zengin, zenginliğini istiğnaya sebep teşkil eden malın varlığına borçludur. Bu anlamda zengin zenginliğinden dahi mustağnî değildir.<sup>228</sup> Çünkü onun fakirliği, varlığı esas alındığında onun aslî bir unsurudur. Benzer şekilde kişi toklukla açlıktan da mustağnî olamaz. Zirâ tokluk kişinin yedikleri ile kazandığı bir niteliktir ve onların varlığı olmaksızın açlık onda aslî bir unsur olarak varlığını korur. İbnü'l-Arabî'ye göre açlık mahiyeti itibarıyla değil; saflık, incelik, haşyet ve kulluğa bağlılık gibi neticeleri itibarıyla talep edilen/kendisine ihtiyaç duyulan bir şey olduğu ve bu neticeler toklukla temin edilemediği için, kişi tok da olsa açlıktan mustağnî/ona ihtiyaçsız kalmaz.<sup>229</sup> Bu açıdan açlık, muhtaçlık anlamını ihtiva eden yönüne ilaveten arzulanan neticeleri sebebiyle kendisine muhtaç olunan bir sūfî pratiğine dönüşür. Ancak her ne zaman açlıkla elde edilenler toklukta da kazanılır hale gelir; bu durumda toklukla ondan müstağnî kalınabilir.<sup>230</sup> Zira bu noktada artık açlık övülen bir şey olmaktan çıkmış Hz. Peygamber tarafından kendisinden Allah'a sığınılan kötü bir yoldaşa dönüşmüştür.

#### 2.4.4. Açlık Marifet İlişkisi

İbnü'l-Arabî metinlerinde açlıkla ilişkilendirilen kavramların bir diğeri ise marifet kavramıdır. İbnü'l-Arabî *Hilye*'deki her bir hasletin bir marifete ulaştırdığını belirtirken açlığın ise kişiye şeytanın bilgisini verdiğini kaydeder.<sup>231</sup> Burada şeytanın hile ve desiselerine dair bir kavrayış ve bunlara karşı bir farkındalığın kastedildiği düşünülebilir. Ancak buna ilaveten, İbnü'l-Arabî açlıkla elde edilen marifetin ilişkisini Hz. Peygamber'in bir hadisinden hareketle kurmaktadır. Sūfî metinlerinde de sıklıkla yer verilen hadiste Hz. Peygamber, şeytanın ademoğlunun damarlarında kan misali dolaştığını, açlık ve susuzluğun onun geçiş yollarını daraltmada etkili bir yöntem

<sup>228</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 7/239,240; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 10/232,233. Bu sayfalar aynı zamanda, sūfiler arasında erken dönemlerden beridir bir tartışma konusu haline gelen fazilet bakımından zenginlik ile fakirlikten hangisinin üstün olduğuna dair meselenin, kişinin aslı yapısının fakr olduğu düşüncesinden hareketle İbnü'l-Arabî tarafından ortaya konulan bir yorumunu da içermektedir.

<sup>229</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 7/250; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 10/243.

<sup>230</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 7/250; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 10/243.

<sup>231</sup> İbnü'l-Arabî, *Hilyetü'l-abdâl*, 76.

olduğunu ifade etmektedir.<sup>232</sup> İbnü'l-Arabî hadiste kurulan şeytan-açlık arasındaki bağlantıyı esas alarak, yeme içme konusundaki aşırılıkların, şeytanın insanı gereksiz ve yerilen eylemleri işlemeye yönlendirmede yardımcı bir işlev göreceğini belirtir.<sup>233</sup> Bunun tersi, yani açlığın bir haslet olarak kişide yerleşiklik kazanması durumunda ise insan şeytanın yönlendirmelerine karşı bir teyakkuz hali edinebilecektir.

İbnü'l-Arabî düşüncesinde şeytanın açlıkla ilişkisini kuran diğer bir hadis Ramazan ayında şeytanların zincirlenmesiyle ilgilidir.<sup>234</sup> İbnü'l-Arabî Ramazan ayına özel olan bu durumu Hak ile yakınlık anlamına gelen oruç ibadetine bağlamaktadır. Ramazan'da oruç tutmak ve bu sayede aç kalmakla Hakk'a yakınlık imkânı bulan kul, bir yandan da Hakk'tan uzaklığı simgeleyen şeytanın tuzaklarından emin hale gelmektedir. Bu durumun, şeytana ilişkin bir marifetin varlığına işaret ettiği söylenebilir.<sup>235</sup>

Açlıkla şeytanın geçiş yollarının daraltılması konusu klasik geleneğin de üzerinde durduğu noktalardan biri olmuştur. Mekkî "Açlık kalpte dolaşan kanın bir kısmını noksanlaştırır ve kalbi aydınlatır, kalbin aydınlığı ise nurlanmasıdır"<sup>236</sup> derken açlığın kalpte uyandırdığı tesire vurgu yapmaktadır. Aynı zamanda o, kalpteki kanın şeytanın insana nüfuz kanalı olduğunu özellikle ifade etmektedir.<sup>237</sup> Diğer yandan Hücvîrî ise şeytanın ancak açlıkla bağlanabileceğini, Hz. Âdem'in cennetten çıkarılmasına ve şeytanın hilesine düşmesine bir lokmanın sebep olduğunu belirtmektedir.<sup>238</sup>

#### 2.4.5. Açlık Himmet İlişkisi

Umumî anlamda açlığın bedenin bazı hastalıklarını giderme ve mizacı ıslah etmekten öte bir anlam ifade etmediğini belirten İbnü'l-Arabî, daha öncesinde açlığın salık ve muhakkike özgü olarak dile getirdiği faydalarını himmet şartıyla kayıt altına almaktadır. Açlığın faydalarının kendilerine has kılındığı zümre *Hilye*'de himmet

<sup>232</sup> Süfî metinlerindeki örnekleri için bk. Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 2005, 2/282; Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 3/82.) Hadisin metni için bk. (Buhârî, "İtikaf", 33 (No. 2039).

<sup>233</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 5/225; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 7/228.

<sup>234</sup> Buhârî, "Savm", 30 (No. 1899).

<sup>235</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 3/429; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 5/43.

<sup>236</sup> Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 2005, 1/169; Mekkî, *Kalplerin Azığı*, 1/382.

<sup>237</sup> Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 2005, 1/170; Mekkî, *Kalplerin Azığı*, 1/383.

<sup>238</sup> Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, 387.

sahipleri olarak nitelenir.<sup>239</sup> Tasavvufun erken dönemlerinden itibaren gerek şeyh-mürîd ilişkisi içerisinde mülâhaza edilen gerekse kâmil insanın tabiata dair çeşitli tasarruflarını tanımlamada kullanılan himmet kavramı oldukça geniş bir anlam yelpazesine sahiptir.<sup>240</sup> Yalnızca açlık pratiği için değil esasında bir yolda yürümek üzere irade gösteren müridin her türlü eylemi himmet kavramından ilham alır. Çünkü hem sözlük anlamı hem de -tasavvufun erken dönemleri<sup>241</sup> için söylersek- kazandığı ıstılâhî anlam itibarıyla himmet irade, azim, istek ve kararlılığı ifade eder.<sup>242</sup> İbnü'l-Arabî'nin buradaki kullandığı bağlamıyla himmet ise yüksek bir mertebeye ulaşma konusundaki kararlılık olarak algılanabilir. Bu ise sûfilere, açlığı bedeninin bazı hastalıklarını giderme ve mizacı ıslah etme gibi gerekçelerle tercih eden zümrelerden ayırmaktadır. Neticede *Hilye*'deki bağlamı hatırladığımızda açlık, abdâlin abdâl olmasına vesile olan en yüce alışkanlıklardan birini ifade etmektedir.

#### 2.4.6. Açlık Müşâhede İlişkisi

Açlık ile müşâhede arasındaki bağ hem tasavvuf geleneğinde hem de İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde karşılık bulmaktadır. İbnü'l-Arabî açlık-müşâhede ilişkisini bünyesinde açlığı barındıran oruç ibadeti ve Hz. Peygamber'in oruçlunun sevincinden bahseden hadis üzerinden kurmaktadır. Hz. Peygamber bir hadisinde oruçlunun iki sevincinden bahseder. Bunların ilki iftar vaktinde ikincisi ise kulun rabbine kavuştuğu andaki sevincidir.<sup>243</sup> İbnü'l-Arabî buradaki ilk sevincin tabiatı gereği beslenmeyi arzulayan hayvânî nefsin hakkının verilmesi olduğunu belirtmektedir. İkinci sevinç ise hakikati rabbinden gelen düşünen nefsin Hakk'ı müşâhedesinden dolaydır.<sup>244</sup> Bu iki sevincin İbnü'l-Arabî tarafından yapılan bir diğer yorumu, ilk sevincin perdeli, ikinci sevincin ise perdeden arınmış bir sevinç oluşudur. Zira iftar anında insan, nefsini beslemekte; bu da onu Hak'tan ayıran, O'nunla arasına perde koyan bir gıdayla

<sup>239</sup> İbnü'l-Arabî, *Hilyetü'l-abdâl*, 76.

<sup>240</sup> Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 170.

<sup>241</sup> Tasavvuf tarihinde himmet kavramının İbnü'l-Arabî ile yaşadığı anlam genişlemesine dair bir değerlendirme için bk. Betül İzmirli, "Tasavvufta Yaratıcı Muhayyile Unsuru Olarak Himmet", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (15 Mart 2024), 392-413.

<sup>242</sup> Hakîm, *İbnü'l Arabî Sözlüğü*, 290.

<sup>243</sup> Müslim, "Sıyâm", 13 (No. 1151).

<sup>244</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 2/53, 3/425; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2/289, 5/37.

gerçekleşmektedir. Buna karşılık ikinci sevinç, kulun kendisiyle bekâ bulduğu, ruhunu besleyen Hakk'ın müşahedesinden doğmaktadır.<sup>245</sup>

Açlığın müşâhede ile ilişkisi İbnü'l-Arabî öncesi sûfi gelenek tarafından da benzer şekillerde dile getirilmiştir. Mesela Mekkî kırk gün aç kalan kimseye melekût aleminden bir kudret perdesinin açılacağını ve özel bir tasarruf gücüne erişeceğini, açlığın sağladığı kalp aydınlığının gaybî müşahedede kritik bir role sahip olduğunu ifade etmektedir.<sup>246</sup> Açlığın müşahedeyle ilişkisini dile getiren bir diğer sûfi müellif ise Hücvîrî'dir. O, "Açlığın semeresi müşahededir. Çünkü müşahedenin saiki ve komutanı mücâhededir" sözüyle, açlığı bünyesinde barındıran mücâhedenin, müşahedeyi doğurduğunu açıkça ifade etmektedir.<sup>247</sup>

## 2.5. Aşırı Açlık Pratiklerine Yönelik Eleştiriler

Tasavvuf geleneğinde açlık, nefsin terbiye ve tezkiyesinde en etkili araçlardan biri olarak kabul edilmekle birlikte, onun ideal ölçüsü ve açlığın tercih gerekçeleri söz konusu olduğunda sûfiler arasında farklı görüşlerin benimsendiği görülmektedir. Sûfi çevrelerde açlık oruç ibadeti şeklinde bir günden az bir süre için yapılabildiği gibi üç, yedi ya da kırk güne varan ve uzun dönemleri kapsayan biçimlerde de uygulanmıştır. İbnü'l-Arabî ise bu tür açlık pratikleri konusunda sûfilere sert bir şekilde eleştirmektedir. Zira onlar açlığa kayda değer bir tanımlama/sınırlama getirememişlerdir. Ona göre kul için hangi ölçüde açlığın fayda vereceğini rabbinden daha iyi kimse bilemez. Allah kulu için açlığın ölçüsünü oruçla belirlemiş, Hz. Peygamber bu ölçüye riayeten oruç ibadetine devamlılık göstermiştir. İbnü'l-Arabî için Hz. Peygamber'in bu örnekliği hem dinî anlamda hem de kulun ontolojik yapısı itibarıyla bağlayıcıdır. Nitekim kul rabbinin emrine ve Hz. Peygamber'in sünnetine tâbi olduğunda varlığı kendini var edenin aslına tâbi olmuş demektir.<sup>248</sup>

<sup>245</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 3/95; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 4/140,141.

<sup>246</sup> Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 2005, 2/279; Mekkî, *Kalplerin Azığı*, 4/98.

<sup>247</sup> Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, 388.

<sup>248</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 5/225; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 7/227. İbnü'l-Arabî'nin, Hz. Peygamber'e tabi olmanın önemine yönelik vurgusu şu cümlelerden anlaşılmaktadır: "Çünkü (Peygamber'e) tabi olarak terk edilen bir amel, bidat çıkararak bir işi yapmaktan hayırlıdır. (...) Mürid, Allah'a giden yolu onun adına belirleyen sünnetini aşmaz."

İbnü'l-Arabî oruç ibadetini açlığın ideal formu olarak görmek suretiyle dince belirlenen yolu takip ettiğini belirtmektedir. Ancak kul oruca kesinlikle bir sevap beklentisi ile yönelmemelidir. Bu noktada hayvânî nefis ile ilâhî bir sır olan ruh arasında bir ayrıma giden müellif, orucun sevabının ancak hayvânî nefsin bir kazancı olabileceğini ifade eder. Diğer taraftan kulun ilâhî varlığının oruçtan sağladığı kazanç ise, beşerî ihtiyaçlardan müstağni kalarak Hak ile ilâhî sıfatlardaki birlikteliktir.<sup>249</sup>

İbnü'l-Arabî nezdinde açıklıktan umulan faydanın hasıl olabilmesinin iki şartından daha önce bahsedilmişti. Bunların ilki, açlığın bir şeyhin rehberliğinde uygulanması, ikincisi ise süresinin oruç formunu aşmamasıydı. İbnü'l-Arabî öncesi tasavvufî yazım geleneğine bakıldığında açlık uygulamalarıyla ilgili benzer vurguların Serrâc tarafından da yapıldığı görülmektedir.<sup>250</sup> Serrâc eserinin sûfilerin yanlış davranışlarına tahsis ettiği bölümünde yolun henüz başında bulunan müridlerin yemeyi terk konusundaki tutumlarını şu şekilde özetlemektedir:

Mürîd ve mübtedîlerden bir grup [...] yeme içme konusundaki âdet ve alışkanlıklarını terk etmişler, yemeyi terk konusunda ise edebe uymamış ve üstadlarının usulünü araştırmamışlardır. Yemeyi büsbütün terk konusunda ısrarcı olmuşlar, gece gündüz demeden visâl orucuna sarılmış ve bunun manevî bir hal olduğu zannına kapılmışlardır. Bu konuda yanlışlardır, zirâ mürîde, ihtiyaç halinde onu durduracak eğitici bir şeyh gerekir. Bu sayede müridin iradesinden telâfi edemeyeceği belâ ve sıkıntılar, fesâdından kurtulamayacağı zorluklar meydana gelmemiş olur.<sup>251</sup>

Serrâc'ın bu kısa pasajda yer alan ifadeleri İbnü'l-Arabî'de de varlığına işaret ettiğimiz iki konuyu gündeme getirmesi bakımından önemlidir. Serrâc, kendi döneminde sürdürülen bazı açlık pratiklerinin sûfî geleneğin belirlediği ilkelerden habersiz ve şeyh denetiminden yoksun bir şekilde uygulandığını ifade etmekte ve bu şekilde davrananların yanlışlığı içerisinde olduklarını belirtmektedir. Ayrıca Serrâc böyle

<sup>249</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 5/225.

<sup>250</sup> Serrâc'ın bazı sûfilerin açlık uygulamalarına yönelik eleştirel tavrı hakkında yapılan bir değerlendirme için bk. Adanır Salihoğlu, *Sufilerde Bir Nefs Terbiye Yöntemi Olarak Açlık*, 32-35.

<sup>251</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 527. Metindeki kapalı parantezler bize aittir. Tercümede bazı tasarruflarda bulunmakla birlikte büyük oranda Hasan Kâmil Yılmaz'ın tercümesinden faydalanılmıştır. (Serrâc, *el-Lüma'*: *İslâm Tasavvufu*, 421.)

davranan kimseler arasında dinin temel vecibelerini yerine getirmekte bile acziyet gösteren kimselerin varlığından bahsetmektedir:

“Ben bir topluluk gördüm. Nefislerini aza kanâata mahkûm etmişler kuru ot yiyerek ve su içmeden yaşamaya çalışıyorlar ve fakat farzları kaçııyorlardı. Çünkü nefislerine adâletle davranmamışlar ve eskilerden bu yola sülûk etmiş kişilerin adabını benimsememişlerdi.”<sup>252</sup>

İbnü'l-Arabî kendi devrinde bazı şeyhlerin müridlerine güneşin batımından önce bozulan oruç pratikleri yaptırduklarından bahsederken onları edepsizlikle nitilemektedir.<sup>253</sup> Onların bu tür bir açlıkla tam olarak neyi amaçladıkları İbnü'l-Arabî'nin ifadelerinde açık değildir. Ancak neredeyse aynı konu daha önceleri Serrâc tarafından da gündeme getirilmiştir. Serrâc, gün batımına yakın bozmak suretiyle yıl boyunca oruç tutan bir kimsenin orucu hakkında görüşlerini şu şekilde ifade etmektedir:

“Vâsıt halkından biri, uzun yıllar oruç tutmuş. Ramazan hariç her gün güneş batmazdan az önce orucunu bozarmış. Bazıları, tuttuğu oruç nâfile bile olsa, onun ilme muhâlif bu hâline karşı çıkmışlar. Bazıları ise bunu hoş karşılamışlar. Çünkü bunu yapan kişi, bu davranışıyla nefisini açlıkla eğitmek istemiş, orucunu ve oruca Allah'ın vaad buyurduğu sevabı görerek ondan yararlanmak amacı gütmemiş, bununla tatmin aramamıştır, diyorlardı. Bana göre, bu zâtın tavrına karşı çıkanlar haklıdır. Mademki oruç tuttuğunu sanıp niyet etmiştir, öyleyse ona vefâkarlık göstermesi ve onu tamamlaması gerekir. Eğer bu hareketini ibâdet ve oruç zannetmese, onun bu davranışı aza kanâat edenlerin yolu gibi olur, kendisine de “oruçlu” denmezdi.”<sup>254</sup>

<sup>252</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 527; Serrâc, *el-Lüma': İslâm Tasavvufu*, 422. Nefislere karşı adâletli davranma prensibini İbnü'l-Arabî de gündeme getirmektedir. Açlığın terki bahsinde bedeninin ve nefsinin de insan üzerinde hakları bulunduğunu belirten İbnü'l-Arabî Selmân-ı Fârisî ile Ebû Derdâ arasında geçen olayı ve Hz. Peygamber'in bu konuya ilişkin tutumunu örnek olarak verir. Rivâyetin içeriği ve İbnü'l-Arabî'nin konu hakkındaki görüşleri için tezin 214. dipnotuna bakınız.

<sup>253</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 5/225; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 7/227.

<sup>254</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 220,221; Serrâc, *el-Lüma': İslâm Tasavvufu*, 172. Pasaj hakkında modern bir çalışmada ortaya koyulan değerlendirme için bk. Khalil, “White Death”, 584.

İbnü'l-Arabî ve Serrâc tarafından zikredilen, güneş batmadan önce orucun bozulması şeklinde uygulanan oruç tarzının altında yatan temel saik, Serrâc'ın yukarıda yer alan pasajında da açıkça ifade edildiği üzere, özünde taşıdığı açlık pratiğiyle birlikte orucun, yalnızca nefis terbiyesi amacıyla yerine getirilme arzusu ve ahiret sevabı elde etme beklentisinin dahi bu arzuya mânî olacağı kaygısıdır.

Sûfilerin, nefsin terbiyesi maksadıyla uyguladıkları riyâzet pratiklerinde, nefsin bir ibadetten ya da uygulanan riyâzetten bile haz almaması gerektiği yönündeki titizlikleri özellikle zühd eğilimli pratiklerde kendini açıkça göstermektedir. Nitekim nefsin bu tür uygulamalardan haz duymaya başlaması ya da halk nezdinde bu zühdî eylemler aracılığıyla tanınırlık ve şöhret kazanılması gibi durumlar, sûfiler tarafından söz konusu uygulamanın terk edilmesi için yeterli bir gerekçe olarak görülmüştür. Bu ilkeye dair dikkat çekici bir örnek sunan Serrâc, “Nefs bir şeye ısındı mı, onun bu ibadeti yerine getirmesi kendi hazzından dolayıdır, Allah hakkı ve kulluk görevi olduğu için değil. Bu konudaki edeb ise, ibadet ve tâat bile olsa, nefis ile nefsin alışageldiği şeyleri bir araya toplamamaktır”<sup>255</sup> diyerek, nefsin bir zühd pratiğine aşinalık kesbetmesi durumunda o zühd pratiğinin artık işlevini yitireceğine işaret etmiştir.

Söz konusu yaklaşımı destekler nitelikteki bir diğer örnekte ise, açlık uygulamasının halk nezdinde tanınırlık ve şöhrete ulaşacak düzeye gelmesinin ne denli sakıncalı olduğuna dikkat çekilmektedir. Serrâc tarafından aktarılan rivâyete göre yıl boyunca gündüzleri oruç tutma anlamına gelen *savm-ı dehr* uygulamasını sürdüren Ebu'l-Hasan el-Mekkî'nin cuma günleri hariç ekmek yememeye dayanan yoğun zühd hayatı, onun halk arasında tanınır hale gelmesine sebep olmuştur. Bu şöhret halinden dolayı kendisiyle konuşmayan İbn Sâlim “Orucunu bozup ekmek yemedikçe ona selâm vermeyeceğim. Çünkü o, artık iyice yemeyi terketmekle meşhûr oldu”<sup>256</sup> diyerek Mekkî'nin uyguladığı bu açlık pratiğinin maksadını aşarak tanınırlık vesilesine dönüştüğünü vurgulamaktadır. Bu örnekler, sûfilerin uyguladığı bazı açlık pratiklerine bizzat kendi içlerinden gelen eleştirilerin de yöneltildiğini ve zâhirde

<sup>255</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 218; Serrâc, *el-Lüma'*: *İslâm Tasavvufu*, 170.

<sup>256</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 220,221; Serrâc, *el-Lüma'*: *İslâm Tasavvufu*, 172.

faziletli görünen uygulamaların, niyet ve netice itibarıyla sorgulanmaya açık tutulduğunu göstermektedir.

## 2.6. Açlığın Ölçüsü

Açlık konusundaki aşırılıklar, açlığın ideal ölçüsünün ne olması gerektiği sorusunu da gündeme getirmektedir. İbnü'l Arabî bu konudaki ölçünün oruç ibadeti olduğu kanaatini taşır. Nitekim o, kul için hangi ölçüde açlığın fayda vereceğini rabbinden daha iyi kimsenin bilemeyeceğini ifade ederek bu konudaki kararın ilâhî takdire bağlı olduğuna işaret etmektedir. Dolayısıyla Allah kulları için açlığın sınırını oruçla belirlemiş, Resûlü ise bu emre riayeten oruç ibadetine devamlılık göstermiştir. Hz. Peygamber'in hayatındaki açlık oruç ibadeti aracılığıyla hayat bulmaktadır.<sup>257</sup> Bu başlık altında öncelikle klasik tasavvuf geleneğinin açlığın ölçüsüne ilişkin kanaatlerinden örnekler aktarılacak ardından İbnü'l-Arabî nezdinde açlığın muteber ölçüsü olan oruç hakkındaki görüşleri incelenecektir.

### 2.6.1. Klasik Sûfî Geleneğin Yaklaşımı

İbnü'l-Arabî öncesi sûfî yazım geleneğinin bu konuya dair yaklaşımı incelendiğinde çeşitli görüşlerin öne sürüldüğü söylenebilir. Örneğin Muhâsibî, *Mekâsib* adlı eserinde açlığın bazı ilim çevrelerinde farklı gayelerle benimsendiğini belirtir. Muhâsibî'ye göre, ilim ehlinin bir kısmı helâl yemek bulduklarında karınlarını doyurur ve bu nimetleri başkalarıyla paylaşmaktan geri durmaz; ancak onların zaman zaman aç kalmaları, açlığın faziletinden ziyade imkânsızlık ve yokluktan kaynaklanmaktadır. Muhâsibî bu kimselere Süfyân es-Sevrî, İbrahim b. Edhem ve Bişr b. Hâfî gibi sûfî büyüklerini örnek verir. Bununla birlikte, daha sonraki dönemlerde açlığı farklı gayelerle ve bilinçli olarak tercih eden zümreler ortaya çıkmıştır. Bunlardan bazıları nefsi terbiye etmek ve onu şüpheli davranışlardan uzaklaştırmak amacıyla açlığı benimsemişlerdir. Bu eğilim özellikle Basralı sûfiler arasında yaygındır. Diğer bir grup ise tabiatlarındaki şehvî arzuların nefislerini harekete geçirmesi durumlarında onu cezalandırmak ve arzularını bastırmak için açlığı

<sup>257</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 5/225; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 7/227.

benimsemişlerdir.<sup>258</sup> Bunların dışında rızık konusunda darlıkta da bollukta da Allah'a tevekkül eden bir zümre vardır ki onlar Allah rızık verdiğinde yer ve hamd eder, vermediğinde ise sabrederler. Muhâsibî ehli suffenin böyle bir tavrı benimsediklerinden bahseder, Hz. Peygamber ve ashâbının usulünün de bu olduğunu ekler.<sup>259</sup>

Muhâsibî; açlığın gerek Hz. Peygamber gerekse ashabı tarafından bir terbiye yöntemi olarak uygulanmadığını, bazıları açlığı mertebelerin en üstünü olarak takdim etse de açlığın faziletine ilişkin rivayetlerin yanında “yiyip şükreden kimse aç kalıp sabreden kimse gibidir”<sup>260</sup> şeklindeki hadislerin de bulunduğunu ve bizatihi açlığın tokluğa nispetle üstünlük taşımadığını belirtir. Bilakis aşırı açlık pratiklerinin farzları terk etmeye varacak surette aklın zevâline yol açtığı ve öldürücü bir niteliğe sahip olduğunu ifade eder. Ayrıca açlık huşûyu temin etse bile bu huşû tokluk halinde ortadan kalkacağından, açlığın sağladığı faydanın geçici olduğu da göz önünde bulundurulmalıdır.<sup>261</sup>

Muhâsibî tüm bu görüşlere ilâveten içinde açlık bulunan orucu müstesna bir konuma yerleştirir. Oruç, Allah'a kemâl üzere kulluk etme (*terahhub ilâllâh*) ve O'na doğru bir yolculuk (*seyahat*) anlamı içermektedir. Zira Allah “oruç benim içindir ve mükâfatını ben veririm” buyurmuş, âdemoğlunun kendisi için yeme ve içmekten uzak kaldığını ifade etmiştir. Bu ifade Muhâsibi'ye göre bir teşviktir. Dolayısıyla en faziletli açlık zorlama ve tekellüften değil, ilâhî takdir ve mahrumiyetten kaynaklanan açlıktır.<sup>262</sup>

<sup>258</sup> Ebû Abdillâh el-Hâris b. Esed Muhâsibî, *el-Mekâsib ve 'l-vera' ve 'ş-şübhe ve beyânu mubâhihâ ve mahzûrihâ ve ihtilâfu'n-nâsi fi talebihâ ve 'r-reddu ale'l-ğâlitîne fihâ*, thk. Abdulkâdir Ahmed Atâ (Beyrut-Lübnan: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1987), 102. Muhâsibî burada harama baktığında gözünü oyan Gazvân er-Rakâşî ile şehvete kayan gözünü çıkaracağını söyleyen Fethu'l-Mevsilî'nin sözlerini örnek olarak aktarmaktadır.

<sup>259</sup> Muhâsibî, *el-Mekâsib*, 103.

<sup>260</sup> Tirmizî, “Kıyâme”, 66 (No. 2486).

<sup>261</sup> Muhâsibî, *el-Mekâsib*, 103. Muhâsibî'nin açlık ve riyâzet hakkında diğer eserlerinde yer alan görüşlerine ilişkin bk. Zafer Erginli, *İlk Sufilerde Nefs Kavramı: Hâris Muhâsibî Örneği* (Bursa: Uludağ Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 2001), 170. Erginli, Muhâsibî'nin diğer eserlerinde *Mekâsib*'te dile getirdiği düşüncelerden kısmen farklı noktalara meylettiği ve dolayısıyla bu konudaki görüşlerinin zamanla bir değişime uğramış olabileceğini ileri sürmektedir.

<sup>262</sup> Muhâsibî, *el-Mekâsib*, 104. Killet-i Tâam'ın seyr u sülûkla ilişkisini Muhâsibî üzerinden değerlendiren pasajlar için bk. Özsarı, *III/IX. Asır Sûfilerine Göre Killet-i Taâmın Seyr u Sülûka Etkisi*, 74-77 ve 84.

Muhâsibî'nin; açlığı zatî itibarıyla faziletli bulmaması, orucu açlık için meşrû ve ölçülü bir sınır olarak öne çıkarması, aşırı açlık uygulamalarının aklı zedeleyici ve dinî yükümlülükleri sekteye uğratici boyutlarına dikkat çekmesi, ayrıca Hz. Peygamber ve ashâbının açlığı kasıtlı bir terbiye yöntemi olarak benimsemediklerine dair vurguları, İbnü'l-Arabî'nin bu meseledeki temel görüşleriyle ciddi paralellik arz etmektedir. Öte yandan Mekkî ve Gazzâlî gibi sûfî müellifler açlığın ölçüsüne dair daha farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir. Mekkî, sûfiler arasında açlığın sınırları hakkında çeşitli görüşlerin bulunduğunu ifade ederken, bir görüşte açlığın asgari sınırının yirmi dört saatlik süreyi kapsadığını, azami sınırının ise yetmiş iki saati yemek yemeden geçirmek olduğunu aktarır. Bununla birlikte Mekkî, açlığın gerçekliğine dair farklı bir ölçü daha sunar. Buna göre kişi, açlığın tesiriyle ekme ile diğer yemekler arasında bir fark gözetmeyecek, hatta ekmeğin katıkları ya da katıksız olması onun için fark etmeyecek bir hâl gelmedikçe, hakikatte aç sayılmaz. Mekkî, bu tür bir açlık haline ulaşmanın kişiden kişiye değişmekle birlikte genellikle üç, beş ya da yedi günü bulabileceğini ifade eder.<sup>263</sup> Gazzâlî ise azami ve asgari açlık sürelerine dair Mekkî'nin görüşlerini büyük ölçüde benimsemekle birlikte sûfiler arasında kırk güne varan açlık pratiklerinin uygulandığını da nakletmektedir.<sup>264</sup>

Mekkî, açlık ile oruç arasındaki ilişkiyi de gündeme getirerek, ikisi arasında bir mahiyet farkı bulunduğunu belirtir. Oruca zamanla alışmanın mümkün olması ve iftarla birlikte bedenin eski gücünü yeniden kazanması gibi nedenlerden ötürü sûfilerin orucu hakiki açlıkla eş tutmadığını ifade eder. Ancak Mekkî'nin görüşlerinden, oruç tutan kimsenin tutumuna göre orucun etkisinin değişebileceğini ifade etmek gerekir. O, iftar esnasında ölçüsüzce yemek yenilerek tutulan orucun, nefsin arzularını daha da körükleyeceği için açlıktan beklenen nefsî terbiyeyi temin edemeyeceğini belirtir. Buna karşılık, yemede ölçülü olduğunda ise orucun; kalbin selameti, ibadetlerde devamlılık ve uhrevî kazanç açısından daha etkili bir vasıta olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla Mekkî'ye göre oruç ile açlık arasındaki ilişkinin, oruçlunun tutumuna bağlı olarak şekillendiği söylenebilir.<sup>265</sup>

<sup>263</sup> Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, 2005, 2/277; Mekkî, *Kalplerin Azığı*, 4/94.

<sup>264</sup> Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 3/90; Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, 3/206.

<sup>265</sup> Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, 2005, 2/278; Mekkî, *Kalplerin Azığı*, 4/95.

Mekkî, Hz. Peygamber ve ashabının açlığının bir tercihten mi kaynaklandığı yoksa yoksulluğun getirdiği bir zorunluluk mu olduğu konusunda Muhâsibî ve İbnü'l-Arabî'den farklı bir yaklaşım benimser. Ona göre, Hz. Peygamber ve ashabı açlığı yoksulluk sebebiyle değil, bilakis bilinçli bir şekilde tercih etmişlerdir. Bu görüşünü, Hz. Âişe'ye isnat edilen bir rivayetle temellendirir: “Resûlullah'ın açlık hâli fakirlikten kaynaklanmıyordu. Onlar kendi istekleri ile aç kalmayı tercih ediyorlardı.”<sup>266</sup> Ayrıca bu rivayet, sadece Mekkî tarafından değil, aynı zamanda benzer bir ifade ile Gazzâlî tarafından da aktarılmıştır.<sup>267</sup> Dolayısıyla, Gazzâlî'nin de Hz. Peygamber'in açlığı konusunda Mekkî ile aynı kanaati benimsediği söylenebilir.

### 2.6.2. İbnü'l-Arabî'de Açlığın Muteber Ölçüsü: Oruç ve Samedâniyet

Oruç, tasavvufun erken dönemlerinden itibaren sûfiler tarafından gerek ibâdet formunda gerekse farklı zaman ve periyotlara bağlı kalarak uygulanan açlık pratiklerinin önemli bir parçasını oluşturur. İbnü'l-Arabî de tasavvufta arzulanan açlığın ideal ve muteber ölçüsünün oruç ibadeti olduğunu belirtmektedir. Zira oruç, kişiye açlıkla nail olmayı umduğu ve aynı zamanda açlığın makamını temsil eden *samedânîyyeti* temin edecek yegâne pratiktir.<sup>268</sup> Bu nedenle İbnü'l-Arabî nezdinde açlığın ideal formunu teşkil eden oruç hakkındaki görüşlerini<sup>269</sup> bu başlıkta ele almayı gerekli görmekteyiz.

İbnü'l-Arabî'nin, orucun insana sağladığı imkânlar ve diğer ibadetler arasındaki konumuna ilişkin değerlendirmeleri, büyük oranda Hz. Peygamber'in oruç hakkındaki hadislerini merkeze almaktadır. Bunların ilki ashaptan birinin Hz. Peygamber'den bir tavsiye talebi üzerine vârid olan “oruca sarılmalsın, zira onun

<sup>266</sup> Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, 2005, 1/174; Mekkî, *Kalplerin Azığı*, 1/394.

<sup>267</sup> Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 3/81; Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, 3/186.

<sup>268</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 5/224-226, (106. Bâb).

<sup>269</sup> Bu başlık; İbnü'l-Arabî'nin oruca ilişkin değerlendirme ve kanaatlerini, onun ibadet yönü açısından değil, hem bünyesinde açlığı barındırması hem de İbnü'l-Arabî tarafından açlığın ideal ölçüsü olarak makbul görülmesi açısından söz konusu edeceği için, İbnü'l-Arabî'nin oruç ibâdeti hakkındaki görüşlerini bir bütün olarak inceleme kaygısı taşımamaktadır. İbnü'l-Arabî'nin oruç hakkındaki görüşlerinin nitelikli bir derleme ve değerlendirmesi için bk. Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'ye Göre İbadetlerin Manevi Yorumları*, 276-308. İbnü'l-Arabî düşüncesinde bir terk eylemi olarak orucun batınî yorumu hakkında bk. Ekrem Demirli, “Bazen Bir Şey Yapmamaktır ‘Amel’”, *İbnü'l-Arabî Metafizigi* (İstanbul: Sufi Kitap, 2017), 305-311.

benzeri yoktur” hadisidir.<sup>270</sup> Hadiste geçen “benzeri yoktur” (لا مثل له) ifadesi Kur’an’ı Kerîm’de Cenâb-ı Hakk’ı niteleyen ve İbnü’l-Arabî’nin metinlerinde sıklıkla başvurduğu Şûrâ suresindeki 11. ayeti anımsatmaktadır: *O’na benzer hiçbir şey yoktur*. İbnü’l-Arabî’nin bu ayete ilişkin özgün yorumundan<sup>271</sup> bağımsız olarak, onun bu iki dinî nass arasında kurduğu ilişki orucun değerini anlama noktasında büyük önem taşımaktadır.

Ayette Hakk’ın mutlak anlamda her şeyden münezzehtir olduğu ifade edilirken hadiste ise Peygamber tarafından oruç eşsizlikle nitelenmiştir. Hadiste oruca atfedilen bu benzersizlik özelliğinden hareketle İbnü’l-Arabî, Hakk’ın mutlak anlamda sâmedâniyyeti/münezzehtliği ile oruç arasında bir bağlantı kurarak, orucun da hiçbir şeye muhtaç olmama anlamında bir tenzih manası taşıdığını belirtir. Çünkü oruç esnasında insan yeme, içme, cinsellik, dedikodu/gıybet, birbirini çekiştirme gibi tabiatının gereklerinden uzaklaşıp, bunlara karşı bir kayıtsızlık durumuna yükseldiğinde Hakk’ın ihtiyaçsızlığı ve eşyadan münezzehtliğine benzer bir tecrübeye tanıklık eder. Bu durumda oruçlu kimse, meşgul olduğu amelin sahip olduğu “benzersizlik” niteliği sayesinde mutlak anlamda benzersizliğin kendisine ait olduğu Hakk’ın sâmedâniyyeti/münezzehtliğine katılır.<sup>272</sup> Ayrıca Cenab-ı Hakk’ın mutlak münezzehtlik vasfı dolayısıyla sahip olduğu selbî nitelikler, bir terk ve selb manasına gelen oruç ibadeti dolayısıyla oruçlu kimsenin de kendisiyle nitelendiği sıfatlar haline gelir.<sup>273</sup>

Sûfî geleneğinde oruç ve dolayısıyla açlık ile sâmedânî nitelik arasında bağlantı kuran tek sûfî İbnü’l-Arabî değildir. Örneğin Serrâc orucun ibadetler arasındaki müstesna konumunu, kudsî hadiste Hakk’ın orucu kendisine nispet etmesinin muhtemel anlamları üzerinden değerlendirir. Ona göre hadiste yer alan bu ifade iki anlama gelebilir. Bunların ilki orucun diğer ibadetlerden farklı olarak gözle görülen herhangi bir hareket içermemesi ve kul ile Rabbi arasındaki gizli bir hâl olarak

<sup>270</sup> İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-mekkiyye*, 3/424; İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 5/36, (71. Bâb). Hadisin kaynağı için bk. Ebû Abdîrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî, *es-Sünen*, thk. Muhammed Mutez Kârîmuddin (Dârü’r-Risâleti’l-Âlemiyye, 2018), “Sıyâm”, 61 (No. 2223).

<sup>271</sup> Söz konusu ayetin İbnü’l-Arabî perspektifinden yorumlanması için bk. Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî’ye Göre İbadetlerin Manevi Yorumları*, 278. (dip. 490)

<sup>272</sup> İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-mekkiyye*, 3/93, 3/425; İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 4/138, 5/37.

<sup>273</sup> Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî’ye Göre İbadetlerin Manevi Yorumları*, 279.

öne çıkmasıdır. Bu mahiyetinden dolayı Allah Teâlâ, orucu kendisine izâfe etmiştir. İkincisi *es-Sâmed* ismine gönderme yapmak içindir. *Samed*, karnı olmayan (لا جوف له) ve yeme-içmeye ihtiyâcı bulunmayan demektir. Oruç, bu yönüyle kulun yeme-içmeden uzaklaşarak Rabbine benzemeye çalıştığı, onun ahlâkıyla ahlâklandığı bir ibadettir.<sup>274</sup>

Mekkî de Serrâc'a benzer bir yaklaşımla orucun Hakk'ın nezdindeki müstesna konumunun bir neticesi olarak onu kendisine izâfe ettiğinden bahseder: “Oruçta, Yüce Allah'ın *es-Samed* ism-i şerifinin bir tecellisi vardır. O, sırlı amellerden biridir. Çünkü onu, Allah'tan başka kimse bilmez.”<sup>275</sup> Öte yandan Gazzâlî oruçta esas maksadın Allah'ın ahlaklarından biri olan samedâniyet ile ahlaklanmak ve şehvetlerden uzak kalarak imkân nispetinde meleklerle uymak olduğunu belirtir.<sup>276</sup> Sühreverdî de benzer şekilde orucu Hakk'ın kendisine izâfe etmesinin gerekçesi olarak onda *Samed* sıfatının bir tecellisinin varlığından bahseder. Ayrıca onda terk amellerine dair bir sırrın var olduğundan söz eder ve bu sırta Hakk'tan başkasının muttali olamayacağını söyler.<sup>277</sup>

Orucun, İbnü'l-Arabî nezdindeki bu anlamsal çerçevesi, elbette yalnızca söz konusu nasrlardaki bir lafız birliğine dayanmamaktadır. İbnü'l-Arabî Hz. Peygamber'den kudsî bir hadisle vârid olan Cenâb-ı Hakk'ın “Ademoğlunun tüm amelleri kendisine aittir; oruç hariç, oruç bana aittir”<sup>278</sup> ifadesini bu bağlamda yorumlamaktadır. Cenâb-ı Hakk, kudsî hadiste “Oruç bana aittir” derken esasında orucu kendisine nispet etmek suretiyle onun ilâhî bir niteliği haiz olduğuna işaret etmiştir ki bu da sâmedâniyettir. Bu anlamda oruç kulun, Hakk'ın sahip olduğu mutlak münezzehlik niteliğini tecrübe ve onun tecellisine mazhar olma imkânına en mükemmel surette eriştiği bir ibadetin adıdır.<sup>279</sup>

<sup>274</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 216; Serrâc, *el-Lüma'*: *İslâm Tasavvufu*, 168.

<sup>275</sup> Mekkî, *Kütü'l-kulüb*, 2005, 1/132; Mekkî, *Kalplerin Azığı*, 1/303.

<sup>276</sup> Gazzâlî, *İhyâu ulümi'd-dîn*, 1/236; Gazzâlî, *İhyâu Ulümi'd-Dîn*, 1/666.

<sup>277</sup> Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, 141; Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif-Tasavvufun Esasları*, 2/617.

<sup>278</sup> Buhârî, “Libâs”, 77 (No. 5927).

<sup>279</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 3/93,94; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 4/138. İbnü'l-Arabî ve Mevlânâ'nın oruç hakkındaki yaklaşımına dair bir değerlendirme için bk. Semih Ceyhan, “İbnü'l-Arabî ve Mevlâna'ya Göre Orucun Sırları: İsmail Rüsûhî Ankaravî Yaklaşımı”, *Uluslararası Ramazan Sempozyumu: Ramazan ve Oruç*, (ts.), 151-160.

Hadisin ikinci kısmında yer alan “onun mükafatını ben veririm” şeklindeki ifadeyi ise İbnü'l-Arabî orucun ulvî neticesi olarak yorumlar. Oruç benzersiz olarak nitelenmekle Hakk'ın sâmedâniyetine katılırken oruç tutan kimse de amel ettiği şey sebebiyle benzersizlik niteliğini kazanır. Yani oruç tutan kimse, bir anlamda münezze olma payesine erişmiştir; zirâ oruçlu iken terk ettiği eylemler tabiatının gereği olduğu halde onları terk ederek onlardan ihtiyaçsız kalma makamını tecrübe etmiştir. Bu durumda oruç sayesinde o da benzersizdir.<sup>280</sup> İbnü'l-Arabî “benzersizi ancak benzersiz görür”<sup>281</sup> cümlesiyle aslında orucun mükafatının Hakk'ın kendisi olduğunu belirtir. Bu ise Hakk'ın müşahedesi anlamına gelmektedir.

İbnü'l-Arabî orucun mükafatını Hakk'ın bizzat üstlenmesini Hakk'ın dilinden şu şekilde ifadelendirmektedir:

“Onun ödülü benim. Çünkü yemek ve içmekten uzak durma özelliği beni talep eder. Sen ise (oruç tutan kişi) bu özellikleri kazandın. Hâlbuki onlar, senin hakikatin olmadığı gibi sana ait de değildir. Sen sadece oruç tutarken onlarla nitelendin. Bu özellik, seni benim katıma sokar. Çünkü sabır/oruç, nefsi engellemek demektir. Sen, emrimden dolayı hakikatinin gerektirdiği yeme ve içmeden nefsinı engelledin.”<sup>282</sup>

Orucun verdiği bu müşahedeyi oruçlunun iki sevincinden bahseden hadis de bir anlamda teyit etmektedir. Hz. Peygamber oruçlunun iki sevincinden bahseder.<sup>283</sup> Bunların ilki iftar vaktinde ikincisi ise kulun rabbine kavuştuğu andaki sevincidir. İbnü'l-Arabî buradaki ilk sevincin tabiatı gereği beslenmeyi arzulayan hayvânî nefsin hakkının verilmesinden kaynaklı olduğunu belirtir. İkinci sevinç ise hakikati rabbinden gelen düşünen nefsin Hakk'ı müşahedesinden dolayıdır.<sup>284</sup> Bu iki sevincin İbnü'l-Arabî tarafından diğer bir izâhı ilk sevincin perdeli ikincisinin ise perde ortadan kalkmış haldeki sevince karşılık gelmesidir. Çünkü iftar ettiğinde insan nefsinı gıdalandırmaktadır ki bu esâsında onu Hakk'tan farklılaştıran ve dolayısıyla onunla

<sup>280</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 3/425; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 5/37, (71. Bâb).

<sup>281</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 3/425.

<sup>282</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 2/53; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2/289, (47. Bâb).

<sup>283</sup> Müslim, “Sıyâm”, 13 (No. 1151).

<sup>284</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 2/53, 3/425; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2/289, 5/37.

arasında perde olan bir gıdadır. Öte yandan ikinci sevinç ise kulun kendisiyle bekâ bulduğu ruhunun gıdası olan Hakk'ı müşahedesidir.<sup>285</sup>

İbnü'l-Arabî orucun sahip olduğu bu hususiyeti dolayısıyla namaz ile arasında bir üstünlük ilişkisi kurmaktadır. Müşahede anlamını içeren oruç, münâcât anlamını ifade eden namazdan daha üstündür.<sup>286</sup> Zirâ münâcât konuşma anlamına gelmektedir ve vahyi tanımlayan ayetin<sup>287</sup> gereğince burada konuşanla konuşulan arasında bir hicabın varlığından söz edilir. Oruçta ise bu hicap kulun rabbine kavuştuğu ikinci sevincinde ortadan kalkmıştır. Aralarındaki farkı izâh eden diğer bir kudî hadiste Allah namazı “kulumla kendim arasında ikiye böldüm, yarısı kuluma yarısı bana aittir”<sup>288</sup> şeklinde nitelerken orucu “bana aittir” şeklinde bütünüyle kendisine izâfe etmek suretiyle ona üstün bir değer takdir etmiştir.<sup>289</sup>

İbnü'l-Arabî'nin namaz ile oruç hakkında ortaya koyduğu hiyerarşik nitelikteki bu yargı, onun içinde orucun farz kılındığı Ramazan ayı ile ilgili görüşlerinde daha da açıklık kazanmaktadır. İbnü'l-Arabî'ye göre içinde orucun farz kılınması ve Kur'an'ın nüzülü dolayısıyla Ramazan ayı müstesna bir değere sahiptir. Çünkü Allah, bu ayda kullarına kendi münezzehlik niteliğini tecrübe ettirmek adına onlara esasında kendine ait olan orucu farz kılmıştır.<sup>290</sup> Ancak kul ile Hak Teâlâ arasında esaslı bir farkın varlığı kaçınılmazdır. Şöyle ki; oruç sayesinde imsaktan iftar vaktine kadar bu ihtiyaçsızlık tecrübesini yaşayan oruçlunun kazandığı bu tenzihiyet/samedâniyet Hak Teâlâ için olduğu gibi mutlak değil mukayyed, yani sınırlı bir mahiyete sahiptir.<sup>291</sup> Orucunu açtıktan sonra ise bu tenzihin mutlak olmadığını anlaması ve kendi özünü yeniden hatırlaması için Allah ona namazı emretmiştir. Bu bakımdan, Ramazan ayında kılınan terâvih namazı, İbnü'l-Arabî nezdinde kulun oruçta ve gündüz kazandığı münezzehlikten, gece vakti yaratılış tabiatına rücûyu ifade eder.<sup>292</sup> Zirâ oruçtan farklı

<sup>285</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 3/95; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 4/140-141, (69. Bâb).

<sup>286</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 2/53; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2/289, (47. Bâb).

<sup>287</sup> İbnü'l-Arabî burada Şûrâ Sûresi 51. ayeti aktarmaktadır: “Allah, bir insanla ancak vahiy yoluyla yahut perde arkasından konuşur. (...)”

<sup>288</sup> Müslim, “Salât”, 4 (No. 395).

<sup>289</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 3/94; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 4/139, (69. Bâb).

<sup>290</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 2/53; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2/289, (47. Bâb).

<sup>291</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 3/425; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 5/37, (71. Bâb).

<sup>292</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 3/93,94; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 4/138, (69. Bâb).

olarak namazda münâcât söz konusudur ve bu yalnızca konuşmaktan ibarettir.<sup>293</sup> İbnü'l-Arabî müşahedenin münacattan üstünlüğünü belirtirken delil olarak Hz. Musa'nın Cenâb-ı Hak ile konuşuyorken onu görmek istemesini örnek verir. Ona göre görme konuşmaktan daha üstün olmasaydı o görmeyi istemezdi. Bu bakımdan oruçtaki müşahede görme anlamına gelir ve münâcâttan üstündür. Ramazan Cenâb-ı Hakk'ın isimlerinden biridir. O bu ayı ikiye bölmüş gündüzü müşahedeye geceyi ise münâcata ayırmıştır. Gündüz oruç ibadetiyle sâmedâniyyette birleşilir (ittihâd), akşam terâvih namazıyla ise Hak birleşir (tevhid).<sup>294</sup>

Oruçlu kimsenin “oruçlu” olarak addedilmesi de tıpkı kazandığı sınırlı/mukayyed mahiyetteki samedâniyet niteliği gibi hakiki anlamda değildir. Hak kulunu bu mertebeye yükseltmiş ve ona oruçlu isimlendirmesini uygun görmüştür. Ancak İbnü'l-Arabî'nin ifadesine göre daha sonra ondan bu nitelemeyi kaldırır, çünkü hakikatte oruç kendisine ait olduğu gibi oruçlu isimlendirmesine layık olan da yalnızca O'dur.<sup>295</sup> Zira o ezelî ve ebedî surette ihtiyaçtan münezzehtir. İbnü'l-Arabî “benzersizi ancak benzersiz müşahede eder” derken, Hakk'ın kendisini kendisinde müşahedesini kastederek sâmedâniyyet niteliğinde tahakkuk eden bir ittihâttan<sup>296</sup> söz etmektedir. Bu birliğin bir neticesi olarak İbnü'l-Arabî “oruçlu insandır dersin doğrudur ancak oruç insana ait değil, Hakk'a aittir dersin, o da doğrudur” der.<sup>297</sup>

İbnü'l-Arabî'nin oruç ve samedâniyete ilişkin yorumları şu şekilde özetlenebilir: Hakk'ın ismiyle müsemma olan “Ramazan” ayında Cenab-ı Hak, kullarına kendi sâmedâniyyetini tecrübe ettirmek ve belli ölçüde münezzehliğini tattırmak amacıyla orucu farz kılmıştır. Oruç ibadetinin “Benim içindir” şeklinde bizzat Allah'a nispet edilmesi ise, mutlak anlamda münezzeh olanın yalnızca O olduğunu göstermek içindir. Bu durumda kula oruçtan kalan, gerçekte Hakk'a ait bir

<sup>293</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 2/53; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2/289, (47. Bâb).

<sup>294</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 3/93-94; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 4/138,139, (69. Bâb).

<sup>295</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 3/425; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 5/37, (71. Bâb).

<sup>296</sup> İbnü'l-Arabî'nin ittihâd ile kastettiği anlamı burada izah etmek, onun bir bütün olarak ontolojik tasavvurunu ele almayı gerektireceği için birtakım güçlükleri de beraberinde getirmektedir. Ancak kısaca belirtilecek olursa onun ittihâd ile iki farklı zatın birbirine hulûl etmek anlamında birleştiğini kastetmediğini, zirâ ona göre vücûdun ve dolayısıyla Zât'ın tek olduğunu söyleyebiliriz. Konuya ilişkin değerlendirme için bk. Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'ye Göre İbadetlerin Manevi Yorumları*, 288. (515. dpt).

<sup>297</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 3/95; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 4/140, (69. Bâb).

makamın sonucu olarak Hak'ta Hakk'ı müşahede etmenin sevincinden başka bir şey değildir. Zira bu müşahede, yalnızca benzersizi ancak benzersiz olanın görebileceği ilkesiyle mümkün hâle gelir.

Tasavvufun erken dönemlerinden itibaren farklı şekillerde uygulanan ve genel anlamda nefsin terbiyesinde etkili bir yöntem olarak kabul edilen açlık konusundaki İbnü'l-Arabî'nin görüşleri, yer yer klasik geleneğin yaklaşımlarını da kuşatacak şekilde bu bölümde ele alınmıştır. Bu çerçevede yapılabilecek değerlendirmeler iki temel çıkarım etrafında özetlenebilir:

(i) Açlığın; bedene ve nefsin terbiyesine yönelik faydaları, ölüm, sabır ve müşahede kavramlarıyla ilişkisi, açlık ya da zıttı olan tokluktan hangisinin tercih edileceği konusunda sūfînin manevî mertebesinin belirleyiciliği ve oruçla sâmedâniyet arasında kurulan derin ilişki göz önüne alındığında, İbnü'l-Arabî ile klasik tasavvuf geleneğinin yaklaşımının müşterek bir zeminde varlık kazandığı görülmektedir. Bununla birlikte, İbnü'l-Arabî bu müşterek zemini seleflerinden devralırken, konuyu sadece zühdî bir pratik olarak değil, aynı zamanda ontolojik ve epistemolojik bir tecrübe sahası olarak yorumlamaktadır. Bilhassa açlığın Hakk'ın sâmedâniyetini tecrübe etme imkânı sunduğuna dair vurguları, her ne kadar seleflerinde işaret düzeyinde bulunsa da bu derece temellendirilmiş ve derinlikli formuyla onun düşüncesinde özgün bir mahiyet kazanmaktadır.

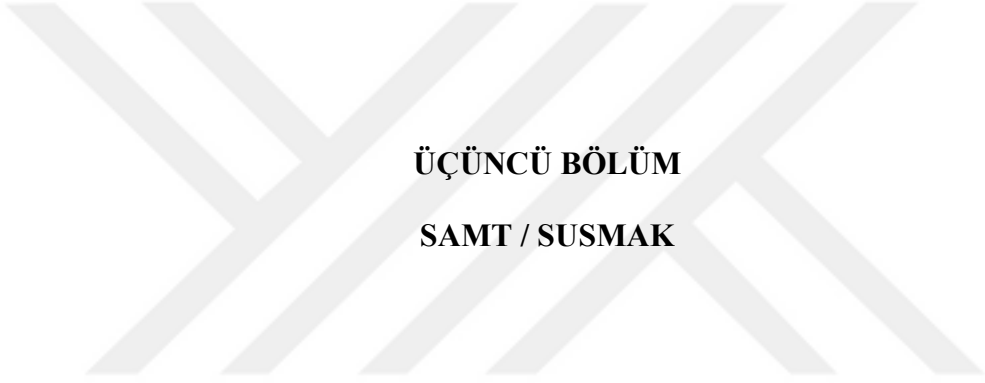
(ii) İbnü'l-Arabî, açlık konusunda seleflerinin konuya ilişkin yaklaşımlarına vâkıftır ve özellikle aşırılığa varan uygulamaları eleştirerek ideal ölçüsünün açlığın ilâhî bir formu olan oruçla sınırlandırılması gerektiğini vurgular. Ona göre ne açlık ne de tokluk mutlak anlamda faziletlidir; her iki hâl de sūfînin mânevî mertebesine göre anlam kazanmaktadır. Bu bağlamda, Yahyâ b. Muâz'a nispet edilen “Eğer açlık pazarda satılsaydı, pazara gittiklerinde âhiret taliplerinin ondan başka bir şey alması câiz olmazdı” sözünü<sup>298</sup> bir “sūfî sürçmesi” olarak nitelemesi, onun konuya eleştirel yaklaşımını açıkça ortaya koymaktadır.<sup>299</sup> Bu yönüyle, klasik geleneğin yerleşik kabullerinden ayrıştığı noktalar bulunsa da İbnü'l-Arabî'nin açlık ve oruç gibi

<sup>298</sup> Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma'*, 269; Serrâc, *el-Lüma'*: *İslâm Tasavvufu*, 206; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 373; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 230.

<sup>299</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 7/251; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 10/243.

meselelerde Muhâsibî ve Serrâc gibi müelliflere daha yakın bir duruş sergilediği de söylenebilir. Nitekim bu müellifler de aşırı açıklık pratiklerini eleştirmişlerdir. Özellikle Muhâsibî açıklığın bizatihi övülen bir şey olmadığı ve Hz. Peygamber ile ashabı tarafından kasıtlı olarak tercih edilmediği görüşünü İbnü'l-Arabî'den önce dile getirmesi bakımından önemli bir yerde durmaktadır.





**ÜÇÜNCÜ BÖLÜM**  
**SAMT / SUSMAK**

İlk zahidler ve sûfi büyükleri hem sözlerinde hem de yaşantılarında killet-i kelam/konuşmanın azaltılması ya da sükût/suskunluk uygulamalarını nefsin terbiyesinde etkili bir yöntem olarak görmüşlerdir. Bu anlayışa göre kelam bünyesinde taşıdığı tehlikeler sebebiyle kendisinden sakınılması gereken bir davranıştır. Nitekim Kuşeyrî mücâhede ehlinin sükûtu tercih etmesini kelamın kişiyi felâkete sürükleyebilecek yapısıyla ilişkilendirir. Ona göre kelam; nefsanî hazlara, gösterişe, benlik iddiasına ve etkileyici ifadelerle kendini ön plana çıkarma arzusuna zemin hazırlayabilir. Buna mukabil sükût ise selâmettir, dilden kaynaklanan afetlerden korunmanın en güvenli yoludur. Hz. Peygamber'in kurtuluş için sükûtu tavsiye etmesinden hareketle Kuşeyrî sükûtun selâmete açılan bir kapı olduğunu vurgulamaktadır.<sup>300</sup>

Tasavvuf literatürü dikkatle incelendiğinde, samt yahut sükût kavramına müstakil başlıklar altında yer verilmesinin oldukça nadir olduğu görülmektedir. Tasavvufun teşekkül döneminde kaleme alınan metinlerin çoğunda bu kavram, müstakil bir başlık altında ele alınmaktan ziyade yalnızca sûfi büyüklerinin sükûtun faziletine ilişkin bazı sözleri aktarılmak suretiyle değinilmiştir. Bu dönem kaynaklarından yalnızca *er-Risâle*'de samt için müstakil bir başlık belirlenmiş, *Keşfü'l-Mahcûb*'da ise "sûfilerin söz söyleme ve susma hususundaki edepi" başlığı altında sükûtla ilgili sûfilerin çeşitli görüşlerine yer verilmiştir. Bu eserlerin yanı sıra *Kutü'l-Kulûb* ve *İhyâ*'da ise sükût, müridlerin riayet etmesi gereken esaslar çerçevesinde, açlık, halvet ve uykusuzlukla birlikte oldukça kısa bir şekilde ele alınmıştır.<sup>301</sup> Bununla birlikte *İhyâ*'da dilin afetleri başlığı altında kelamın tehlikelerine dair geniş bir bölüm de bulunmaktadır. İbnü'l-Arabî'nin metinlerinde ise *samt/sükût*<sup>302</sup> kavramlarının yer aldıkları bağlamlarda tıpkı diğer kavramlarda olduğu

<sup>300</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 340; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 211.

<sup>301</sup> Tasavvuf literatüründe samt kavramının ele alınış biçimleri ile ilgili detaylı bilgi için bk. Yerlikaya, *Erken Dönem Tasavvufunda Bir Mücâhede Yöntemi Olarak Sükût*, 62-64. Yerlikaya, samt kavramından ilk defa tasavvufî bir ıstılah olarak bahseden sûfi müellifin, Ebû Saîd el-Harrâz olduğunu ve bu bağlamda *Kitâbu'l-Hakâik* adlı risâlesinin önemli bir başlangıç noktası teşkil ettiğini belirtmektedir. Samt kavramının yer aldığı diğer eserler için bk. Yüksel Göztepe, *Abdülkerîm Kuşeyrî'de Hâller ve Makâmlar* (Ankara: Ankara Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 2006), 386.

<sup>302</sup> İbnü'l-Arabî hem *Hilye*'de hem de *Fütûhât*'taki ilgili pasajlarda suskunluğu ifade ederken *samt* (صمت) kavramını kullanmaktadır. Ayrıca tasavvuf tarihi içerisinde kaleme alınmış eserlere bakıldığında da suskunluğun daha ziyade *killet-i kelam* ya da *samt* kavramları ile karşılandığı görülmektedir. Ancak *sükût* (سكوت) kavramı samt kavramına görece yakın bir anlama sahip olduğu

gibi çok boyutlu bir yapıdan söz etmek mümkündür. Örneğin *Fütûhât*'ta müride tavsiye kabilinden zikredilen oldukça kısa pasajda kavramın pratik ve uygulamaya dönük yönüne vurgu yapılırken, “samt” ve susmanın terki anlamında “kelam” bâblarında konu hemen her meselede olduğu gibi metafizik boyuta taşınır ve sükûtun aksi olan *kelam* varoluşun başlangıcını temsil eden bir kavram olarak karşımıza çıkar. Bu nedenle sükût kavramı, tıpkı daha önce incelenen diğer kavramlar gibi metinlerde varlığı gözlemlenen bu katmanlı yapısı göz önünde bulundurularak ele alınmayı gerektirmektedir. Bu doğrultuda; öncelikle susmanın esasları ve sırları ele alınacak, ardından sükûtun terki olan kelamın klasik tasavvuf geleneğindeki konumu ve İbnü'l-Arabî'ye özgü boyutları incelenecek, sonunda ise gerek tasavvuf geleneğinde gerekse özel olarak İbnü'l-Arabî düşüncesinde ön plana çıkan müşahede-sükût ilişkisinin mahiyetine ilişkin değerlendirmeler yapılacaktır.

### 3.1. Susmanın Esasları ve Sırları

Uzlet, halvet ve açıklık kavramlarındaki yaklaşıma benzer şekilde İbnü'l-Arabî düşüncesinde sükût iki kategoride incelenebilir: Kalbin ve dilin sükûtu. Bu ayrımında, düşüncelerin ifadelendirilmesinde bir araç olan lisanın kelamdan kesilmesi anlamındaki susma eylemi aynı zamanda zahirî sükûta karşılık gelmektedir ve insanlarla konuşmanın terk edilmesini ifade eder. Diğer yandan nefse gelen her türlü düşünceden kalbin esenlikte olması ise kalbin sükûtu olarak isimlendirilir. İbnü'l-Arabî dili susup da kalbi sükût etmeyen kimsenin yükünün hafifleyeceğini, kalbi sükût ettiği halde dilinden kelamı sürdürenin ise sözünde hikmetin bulunduğunu belirtirken, her ikisinde de sükûtu elde edemeyen bir kimsenin şeytanın oyuncağı olacağını ifade etmektedir. Kalbi de dili de sükûta ermiş kimse ise Hakk'ın tecellisinin mazharı konumundadır.<sup>303</sup>

İbnü'l-Arabî'nin, sükûtu kalbin ve lisanın olmak üzere iki mertebede değerlendiren yaklaşımı Kuşeyrî'nin görüşleriyle oldukça benzer bir yapıya sahiptir.

---

ve günlük dilimizde daha sık kullanıldığı için başlıkta İbnü'l-Arabî ve diğer sûflerin ıstılahına sadık kalmakla birlikte metin içerisinde zaman zaman sükût kavramını da kullandık. Tasavvufta samt kavramını ele aldığı makalesinin girişinde her iki kavram arasındaki nüansa işaret eden Özkan, sükûtun iradeden yoksun bir susmayı, samtın ise irade ve kudrete sahip olduğu hâlde bilinçli bir şekilde susmayı ifade ettiğini belirtmektedir. (Özkan, “Susmanın ve Konuşmanın Ölçüsü”, 58.) Biz ise burada sükûtu, samt anlamında kullandığımızı özellikle belirtmek isteriz.

<sup>303</sup> İbnü'l-Arabî, *Hilyetü'l- Abdâl*, 64.

Nitekim Kuşeyrî de, susmayı zahirî anlamda dilin sükûtu ve bâtinî anlamda kalbin sükûtu şeklinde iki kategoriye ayırır. Ancak söz konusu müelliflerin tanımlarında bir nüanstan bahsetmek mümkündür. Şöyle ki; Kuşeyrî'ye göre kalbin susması, Allah tarafından takdir edilen nimetlerin taksimine rıza göstermek ve bu konuda tam bir tevekkül içinde bulunmak anlamına gelir.<sup>304</sup> Bu bakımdan Kuşeyrî'nin düşüncesinde sükûtun rıza ve teslimiyetle doğrudan ilişkilendirildiği görülmektedir. Diğer yandan İbnü'l-Arabî ise kalbin sükûtunu, nefisten kaynaklanan havâtırdan tamamen arınmak şeklinde tanımlayarak bu hali, kalbin iç huzur ve selâmeti içinde Hakk'ın tecellilerine açık hale gelmesiyle ilişkilendirir.

Tıpkı diğer kavramlarda sıklıkla karşılaşıldığı üzere İbnü'l-Arabî metinlerinde söz konusu sükût olduğunda da salık ile *mukarreb* birbirinden ayrılmaktadır. Müellifin, diğer kavramlarda salikin mukabili olarak *muhakkik* kavramını kullanırken samt için kendisine yakınlık verilen kimse anlamında *mukarreb* kelimesini kullanması özel bir tercih olarak dikkat çekmektedir.<sup>305</sup> Öte yandan bu ayırmda dilinde sükûtu kuşanmak salıkların niteliklerindedir. Onlar kalplerine gelen düşüncelerden kurtulamazlar. Ancak dillerini gereksiz kelimadan arındırmak suretiyle dilden doğacak afetlerden selâmette olurlar. İbnü'l-Arabî'nin mukarreb olarak nitelediği ikinci zümre isminden de anlaşılacağı üzere Allah'a yakınlığı kazanmış müşahede ehli kimselerdir ve onlar kalben sükûtu elde etmişlerdir. Onların konuşmaları Hak ile ünsiyet konuşmasıdır.<sup>306</sup>

İbnü'l-Arabî susmanın bir hâl, bir de makam yönünün bulunduğunu belirtmektedir. Sükûta dair bu çift boyutlu yaklaşım benzer şekilde Kuşeyrî'de de görülmektedir; ancak müelliflerin bu iki mertebeye yükledikleri anlamlar ve kurdukları kavramsal çerçeve birbirinden önemli ölçüde farklılaşmaktadır. İbnü'l-

<sup>304</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 341; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 213. Kuşeyrî, hakiki sükûtun yalnızca dilin susmasından da ibaret olmadığını vurgulamak için, Ebû Bekr Fârisî'den şu sözü nakleder: “Bir kimsenin vatani sükût olmazsa, o sussa bile fuzulî şeylerle meşgul sayılır.” Bu söz sükûtun, kişinin kalbi dahil bütün azaları ile uygulanmadığı takdirde şekilsel bir pratikten ibaret kalacağı düşüncesini ifade etmektedir.

<sup>305</sup> Bu özel tercihin muhtemel nedenleri bu bölümün son başlığı olan “Müşâhede'nin Mahalli Olarak Sükût” başlığında daha detaylı bir şekilde incelenmektedir. Ancak kısaca ifade etmek gerekirse İbnü'l-Arabî'nin samtı doğrudan kişiye marifetullahı veren haslet olarak tanımladığını, hakkın bilgisinin ise kişiye yakınlığı temin ettiğini belirtebiliriz.

<sup>306</sup> İbnü'l-Arabî, *Hilyetü'l-abdâl*, 65.

Arabî susan kimsenin varlıkta Hak'tan başka konuşan (*mütekellim*) olmadığını idrak etmesini onun bir makamı olarak ifade eder. Sükûtun hâli ise her ne kadar hakiki mütekellim Allah olsa da tıpkı kulunda yarattığı hareket ile kulun hareket edici olarak nitelenmesi gibi kendisinin de kelam sahibi/konuşan olduğunu bilmesidir. Ancak bir farkla, bu aracısız değil dolaylı bir konuşmadır. Zirâ hakikatte mütekellim olan Allah'tır.<sup>307</sup> Kuşeyrî ise sükûtun, başlangıçta kişinin iradesiyle gerçekleştirdiği ve mücâhede için gerekli olan boyutunu bir makam olarak ele alır. Ancak sâlik, fenâ hâline ulaştığında ve müşahede vukû bulduğunda, burada meydana gelen sükût artık irade dışı bir biçimde gerçekleşir ve böylece bir hâle dönüşür.<sup>308</sup> Dolayısıyla Kuşeyrî'nin bu yaklaşımında hâl, sâlikin marifetullah karşısında hayret içinde susması, kendiliğinden doğan bir sükûta erişmesi anlamına gelir. Her iki müellifin, sükûtun hal ve makam boyutlarına dair tanımlamaları dikkatle incelendiğinde, İbnü'l-Arabî'de hal ile makam arasındaki geçişin, kelamın ontolojik mahiyetine ilişkin idrakin derinleşmesiyle bağlantılı olduğu; buna karşılık Kuşeyrî'de ise bu ikiliğin, fâil-mefûl ilişkisi bağlamında şekillendiği görülür. Zira Kuşeyrî'ye göre iradeyle susan kişi sükûtun makamına ulaşırken, Hakk'ı müşahede neticesinde susturulan kişi ise sükûtun hâl boyutuna vakıf olmaktadır.

Sûfi gelenekte sükût, uzlet ve halvet gibi riyâzet pratikleri ile ilişkili bir şekilde incelenmiştir. Ancak İbnü'l-Arabî'nin yaklaşımı ile kıyaslandığında sükût ile uzlet/halvet pratikleri arasındaki ilişkinin mahiyeti hakkındaki değerlendirmeler birbirinden görece farklılık arz etmektedir. Örneğin Kuşeyrî Sehl'den sükût halvet ilişkisine dair şu sözü aktarır: “nefsini halvete sıkı bir şekilde bağlamayanın sükûtu sahih değildir.”<sup>309</sup> Bu yaklaşım halveti, sükûtun sebebi, hazırlayıcısı ve kâmil manada tezâhürünün şartı kılmaktadır. İbnü'l-Arabî ise sükûtu uzlet kavramı ile ilişkilendirerek, sükûtun uzletin zorunlu bir parçası olduğunu ve bu nedenle uzlet için

<sup>307</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 5/202; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 7/206, (96. Bâb).

<sup>308</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 341,342; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 212,213. Göztepe, Kuşeyrî'de yer alan sükût taksimine dair şöyle bir değerlendirme yapmaktadır: “Susma olayı, zâhirî sükût ve bâtinî susma şeklinde ikiye ayrılabilceği gibi, dilin sükûtu, kalpteki havâtırın sükûtu ve yüksek seviyeli hallerin etkisiyle Allah'ı müşahadededen dolayı sırrın ve ruhun sükûtu şeklinde de bir ayrıma tâbi tutmak mümkündür.” (Göztepe, *Abdülkerîm Kuşeyrî'de Hâller ve Makâmlar*, 387)

<sup>309</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 342; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 213. Tosun, halvet ile sükûtun ilişkisine temas eden ilk kişinin Sehl olduğunu belirtmektedir. (Tosun, *İbn Arabî Öncesi Tasavvufta Halvet ve Uzlet*, 102.)

ayrıca bir sükût şartı koşmaya gerek olmadığını belirtmektedir. Bununla birlikte uzlet esnasında kendisine hayvan, bitki ya da cin taifesinden bir kimse görünürse uzlet sahibinin onunla konuşmaması ve zikrine devam etmesi gerektiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla halvet ya da uzlet esnasında kişinin keşfinde açılan varlıklarla konuşması da sükûtun sıhhatine hanel getiren unsurlardan biri olmaktadır. Bu nedenle uzlet sükûtun zorunlu bir parçasıdır, hazırlayıcısı değildir. Ayrıca İbnü'l-Arabî gerek halvet/uzlet esnasında gerek normal yaşantı içerisinde kelamın gizlisi olarak görülebilecek iç konuşmadan da sakınılmasını öğütlemektedir. Zira “mürid kendisini iç konuşmaya alıştırsa, bu konuşma kalbinde onunla Allah'ı zikir arasında bir engele dönüşür. Çünkü kalp aynı anda konuşmayı ve zikri sığdıramaz. Böylece uzlet ve susmasında amaçladığı şeyi kaybeder ki amaç, kalp aynasında kendisine tecelli eden Allah'ın zikridir.”<sup>310</sup>

İnsan konuşmayı yalnızca dili aracılığıyla sağlamaz; hal, hareket ve tavırları ile de insan bir anlamda konuşabilmektedir. Hal dili adı verilen bu iletişim aracı, esasında insanın hakiki anlamda sükûtuna mâni bir durum teşkil eder.<sup>311</sup> İbnü'l-Arabî bu bağlamda kendisini susan (*sâmit*) olarak niteleyen kimseleri de iki gruba ayırmaktadır. Bunların ilki dili susmakla birlikte işaretle konuşmayı sürdürenler oluşturmaktadır. İbnü'l-Arabî bu zümrenin tutumu hakkında sûfilerin yanıldıklarından söz eder ve ona göre bu kimseler bu şekilde konuşmakla hem kendilerini hem başkalarını yormaktadırlar.<sup>312</sup> İbnü'l-Arabî'nin bu ifadelerinden, işaretle konuşan zümreyi kâmil anlamda sükûtun kendilerinde tahakkuk ettiği kimseler olarak görmediği çıkarımında bulunulabilir.

Kendilerini susan olarak niteleyen zümrelerin ikincisi himmetiyle eşyaya tesir edebilme yetisine sahip olanları oluşturmaktadır. İbnü'l-Arabî'ye göre bir kimse kendisinin hakiki anlamda susan olup olmadığını öğrenmek istiyorsa sadece söz ile gerçekleşebilecek durumlarda himmetiyle eşyada tesir uyandırabilme becerisine sahip olup olmadığına bakmalıdır. Örneğin hizmetçisinden bir şey getirmesini arzuladığında onu söylemeden getirmesini sağlayabiliyorsa, o susan olarak nitelenmeye layıktır. Bu

<sup>310</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 2/97; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2/345, (53. Bâb).

<sup>311</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 2/538,539; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 3/370, (69. Bâb).

<sup>312</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 5/204; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 7/207, (97. Bâb).

durumda, Allah hizmetçisinin kulağında efendisinin arzusunu yaratır, hizmetçisi bunu efendisinden duyduğunu zannederek onun emrini yerine getirir. Neticede efendisi herhangi bir söz sarf etmeden, Hak onun diliyle konuşan haline gelir.<sup>313</sup>

Hakiki anlamda susan kimseyi betimleyen yukarıdaki örnek İbnü'l-Arabî'nin sükût ve kelim hakkındaki görüşlerinin bir özetini içerecek mahiyette derinliğe sahiptir. Zira örnekte hakiki anlamda susan olarak nitelenen kişinin diliyle kelim eden Hak'tır. Ancak zahirde bu emrin gerçekleşmesi kulun diliyle olmuştur. İbnü'l-Arabî'ye göre bu bakış açısı, sadece insana değil, tüm varlık âlemine uygulanabilir; her şey, özünde Hakk'ın mütekellim isminin tecellisidir. Yani insan dolaylı olarak konuşandır, esasında onun her keliminde mütekellim olarak konuşan Hak'tır. Bu noktada önemli bir soru gündeme gelmektedir: nefsinin arzu ve isteklerine karşı dilini koruyamayan sıradan bir insanın konuşması ile kalben sükût mertebesine ulaşmış mukarreb kimsenin konuşması arasında ne gibi bir farklılık vardır. Bu ve benzeri soruların cevabı, İbnü'l-Arabî'nin varlık hiyerarşisinde “kelam” ve “mütekellim” kavramlarına atfettiği anlamların kavranmasında yatar. Dolayısıyla Hakk'ın tecellisinin bir tezâhürü olarak kelamın metafizik boyutunun incelenmesi, söz konusu anlamların kavranabilmesinin ön koşulu olarak karşımıza çıkmaktadır.

### 3.2. Sükûtun Terki: Kelâm

İbnü'l-Arabî tıpkı açlık-tokluk ikileminde olduğu gibi sükûtu da onun zıttı/terki olan kelim ile birlikte ele almış, bu bağlamda onun düşüncesinde sükût bir terbiye metodu olarak ön plana çıkarken aynı zamanda Hakk'ın bir niteliği olan kelamın değeri de farklı bir düzlemde incelemeye konu olmuştur. Diğer yandan İbnü'l-Arabî nezdinde söz konusu iki zıttın birlikte değerlendirilmesi klasik tasavvufî gelenekte karşımıza çıkan sükût mu daha faziletli yoksa kelim mi şeklindeki tartışmayı da zihinlere taşımaktadır. Klasik dönem sûfîleri de kimi zaman sükûtu ön plana çıkarırken kimi zaman da kelamın değerini vurgulamışlardır. Dolayısıyla bu başlıkta öncelikle klasik tasavvuf geleneğinde var olan sükût-kelim ikilemine değinilecek, ardından İbnü'l-Arabî nezdinde kelâmın taşıdığı metafizik boyutlar incelenecektir.

<sup>313</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 5/203; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 7/206, (96. Bâb).

### 3.2.1. Tasavvufî Düşüncede Kelâmın Sükût Karşısındaki Konumu

Sükût, tasavvufta nefsin tezkiyesi ve dilin afetlerinden korunma amacıyla benimsenmiş önemli bir riyâzet yöntemi olmakla birlikte, zıttı olan kelam karşısında her durumda üstün kabul edilmemiştir. Bu bağlamda söz konusu ikileme dair Kuşeyrî'nin aktarmış olduğu bir rivâyet dikkat çekicidir. Ebû Hafs Haddâd'a (ö. 260/874) bir gün veli için faziletli olan susmak mı konuşmak mı şeklinde bir soru sorulduğunda o "Konuşan kimse, sözdeki felâketi bilse, Hz. Nuh kadar ömrü bile olsa gücü yettiği kadar sükût ederdi. Sükût eden susmada bulunan âfeti bilse, konuşayım diye Hz. Nuh'un iki katı bir müddetle Allah'a dua ve niyâzda bulunurdu."<sup>314</sup> Bu söz, konuşmanın da susmanın da kendi içinde tehlikeleri ve faziletleri barındırdığını vurgulaması bakımından oldukça önemlidir.

Hücvîrî, sükût ve kelama dair tasavvufî yaklaşımları ele aldığı bölümde, sûfiler arasında bu iki halin tercihine dair farklı eğilimlerin bulunduğunu aktarır. Ona göre bazı sûfiler sükûtu kelama, bazıları ise kelamı sükûta üstün tutmuştur. Bu ayırmda Cüneyd, sükûtu kelama tercih edenler arasında zikredilirken, kelamı üstün tutanlar, "Rabbinin nimetini dile getir"<sup>315</sup> ayetine dayanarak, halleri beyan etmenin Hak'tan bir emir olduğunu savunmuşlardır.<sup>316</sup> Hz. Peygamber'in hadisinde<sup>317</sup> sükûtu necâtla (kurtuluş) ilişkilendirmesini merkeze alan Hücvîrî sükûtta fütûhâtın, kelamda ise âfet ve musibetin yer aldığı şeklinde bir genellemeyle konuya giriş yapar. Ancak bu genellemenin ardından meseleye daha derin bir bakış getirerek sükût ve kelamın değerini mutlak anlamda değil, amacı ve neticesi itibarıyla değerlendirmek gerektiğini vurgular:

"Ben derim ki: Söz iki nevidir, sükûtta iki nevidir. Sözün bir kısmı hak, bir kısmı bâtıldır. Sükûtun bazısından maksat, bazısından gaflet hasıl olur. O halde her insanın konuşma halinde de susma halinde de nefsinin yakasına sarılması lazımdır. Şayet söyleyeceği söz hak ise o takdirde sözü sükûtundan üstündür, bâtıl ise bu durumda susması konuşmasından efdâldir. Susmak maksadın husulü ve müşâhade için olursa sükût sözden

<sup>314</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 346; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 215.

<sup>315</sup> ed-Duhâ 93/11

<sup>316</sup> Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, 416.

<sup>317</sup> Tirmizî, "Kıyâme" (No. 2501).

daha iyidir. Susma sebebi hicâb ve gaflet ise bu takdirde söz sükûtun üstündür.”<sup>318</sup>

Sükûtu ve zıttı olan kelâmı söz konusu ederken, Hücvîrî'nin eserinde derinleştirdiği bir bağlam daha bulunmaktadır. İbnü'l-Arabî'nin sükûtun makamına yönelik tanımında yer alan hakiki mütekellimin Allah olduğu hakkındaki görüşleriyle oldukça benzer görünen bu yaklaşımda Hücvîrî, sözde isabet ya da hata olmak üzere iki ihtimalin bulunduğunu ancak bir kimse Hak tarafından konuşturulduğunda onun sözünün Hakk'ın muhafazasında olduğunu ifade etmektedir. Bu çerçevede Hücvîrî iki ayetten hareketle kelâmın mahiyetinin kaynağıyla doğrudan ilişkisini ortaya koyar. Birincisi, şeytanın “ben Âdem'den daha hayırlıyım”<sup>319</sup> şeklindeki ayettir. Şeytanın bu sözü onun felâketini getirmiştir. İkincisi ise Hz. Âdem'in “rabbimiz biz kendimize zulmettik”<sup>320</sup> şeklindeki af talebidir. Hücvîrî Hz. Âdem'in bu duasının Hakk'ın konuşturması olduğunu belirtir ve nitekim Hz. Âdem bu sayede dostluğa mazhar kılınmıştır.<sup>321</sup>

Hücvîrî, Hakk'ın konuşturmasını sûfîlerin bazı şathiyelerini açıklamak üzere de kullanır. Ona göre bu tür sözler, kulun kendi iradesiyle değil, Hakk'ın galebesiyle ortaya çıkmaktadır. Hücvîrî, tasavvuf literatürü içerisinde *kurb-i nevâfil* olarak bilinen hadisten<sup>322</sup> hareketle kulun varlığının Hakk'ın varlığında müstağrak oluşunu muhabbet üzerinden izah eder. Bu bakımdan Bâyezîd-i Bistâmî'nin (ö. 234/848 [?]) “Kendimi tenzih ederim, şânım ne uludur!” şeklindeki şathiyesi Hücvîrî tarafından kulun diliyle Hakk'ın konuşmasının bir örneği olarak yorumlanır. Öte yandan Hz. Peygamber'in Hz. Ömer'i “muhaddes” yani Hak tarafından konuşturulan kişi olarak nitelenmesi Hakk'ın kulunun dilindeki tecellisine başka bir örnektir.<sup>323</sup>

Kulun hem *fâil* hem de *münfail* olduğu bu paradoksal durumu değerlendirirken Hücvîrî, Hakk'ın kudret ve muhabbet sıfatlarının kul üzerindeki etkisinden söz etmektedir. Ona göre, Hak'tan gelen kakhâriyet sıfatı kulun varlığı üzerinde öyle bir

<sup>318</sup> Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, 417.

<sup>319</sup> el-A'râf 7/12

<sup>320</sup> el-A'râf 7/23

<sup>321</sup> Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, 417.

<sup>322</sup> Buhârî “Rikâk”, 38

<sup>323</sup> Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, 317.

tesir uyandırır ki, kulun benliğini aşarak onun varlığını Hakk'ın varlığında fânî kılar. Bu durumda kulun fiilleri, sözleri ve hatta sükûtu artık kendi iradesine değil, Hakk'ın mutlak iradesine dayanır. Hücvîrî bu hâli, kulun konuşmasının istihâle yoluyla Hakk'ın konuşmasına dönüşmesi olarak açıklar.<sup>324</sup> Ancak o, burada söz konusu ilâhî tecellînin hulûl ya da ittihâd gibi anlamlardan bütünüyle uzak olduğunu zirâ Hakk'ın mahlûkatla birleşmesinin ya da eşyanın içine hulûl etmesinin kesinlikle söz konusu olamayacağını özellikle vurgular. Öte yandan bu istiğrak ve fenâ halinin kul üzerindeki galebesi öyle bir noktaya ulaşır ki, kulun akli ve beşerî tabiatı onu taşımaktan aciz kalır. Hücvîrî bu iradeden yoksunluk hâlinin tasavvuf literatüründe “cem” olarak adlandırıldığını belirtir<sup>325</sup> ve bu duruma Hz. Peygamber'in istiğrak ve galebe anında ilâhî fiilin fâili olduğu örneğini verir. Nitekim Kur'an'da geçen “Attığın zaman sen atmadın; fakat Allah attı”<sup>326</sup> ifadesi, kulun failiyetinin mecazen kula izafe edildiğini, hakikatte fiilin Hakk'a ait olduğunu gösteren bir delil olarak yorumlanır. Hücvîrî, kulun kelamını da bu kapsamda değerlendirir. Bu açıdan ilâhî tasarrufun bir tezâhürü hâline geldiğinde artık kul konuşmaz, konuşturulur.<sup>327</sup>

Kelamın mahiyetine dair bu derinlikli çözümlmelerden sonra Hücvîrî, sükût ve kelam arasında yapılacak tercihin sûfînin manevi durumuna göre değişkenlik arz edebileceğini vurgular. Onun Ebû Bekr Şiblî'den (ö. 334/946) aktardığı bir anekdot dikkat çekicidir. Şiblî, sükût sözden hayırlıdır, diyen birini görünce ona şöyle demiştir: “Senin için susmak konuşmaktan daha hayırlıdır. Zira sözün boş, sükûtun ise mânâsızdır. Benim konuşmam ise sükûtumdan hayırlıdır. Çünkü susmam hilim, konuşmam ise ilimdir.”<sup>328</sup> Dolayısıyla Hücvîrî'ye göre “ifadeleriyle müridlerinin gönüllerini avlayan ve rububiyetle söz söyleyen bir dile” sahip olana kadar sükût bir terbiye yöntemi olarak gereklidir, bu dile sahip olduğunda kul konuştuğu sırada ondan sâdir olan kelam artık Hakk'ın kelamı olur ve onun muhafazası da Allah'a aittir.<sup>329</sup>

<sup>324</sup> Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, 317.

<sup>325</sup> Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 85; Zafer Erginli (ed.), *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (Kalem Yayınevi, 2006), 159-165.

<sup>326</sup> el-Enfâl 8/17

<sup>327</sup> Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, 317.

<sup>328</sup> Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, 417.

<sup>329</sup> Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, 418.

Kuşeyrî'nin Cüneyd'den aktarmış olduğu şu söz ise bu anlamın sûfî dilinde vücûd bulmuş halidir: “Ârif kendisi sustuğu halde sırrından Hakk'ın konuştuğu kimsedir.”<sup>330</sup>

Sükûtun, sülûkün farklı merhalelerinde farklı anlamlar ifade ettiği fikri de sûfîler tarafından dile getirilmiştir. Kuşeyrî, dilin yalan ve gıybet gibi âfetlerden korunması şeklinde tezâhür eden sükût ile ilâhî heybet karşısında mahvolan ârifin sükûtu arasında esaslı bir fark bulunduğunu dile getirmektedir.<sup>331</sup> Benzer şekilde o yalnızca dil ile sükûtu avama, kalp ile sükûtu âriflere, sırda dair hâtırları korumaya dayanan sükûtu ise âşıklara nispet etmektedir.<sup>332</sup> Bu taksim, sükûtun mânevî mertebelere göre derinlik kazandığını da açıkça ortaya koymaktadır. Diğer yandan Kuşeyrî'nin “Âşık sustuğu zaman helâk olur, ârif sustuğu zaman (yüksek hallere) mâlik olur”<sup>333</sup> sözü ise hem Hücvîrî'nin şathiyeleri açıklarken başvurduğu kelama dair yaklaşımına paralel bir yorum sunar hem de sükûtun herkes için aynı anlamı ifade etmediğine ilişkin kanaati destekler niteliktedir.

### 3.2.2. İbnü'l-Arabî'de Kelâmın Tanımı ve Ontolojik Boyutu

İbnü'l-Arabî'nin sükût ve kelam anlayışı, sükûtu ademle, kelamı da varlıkla temsil etmesi sebebiyle ontolojik ve metafizik bir temele dayanmaktadır. Ona göre, hakiki anlamda susan kişi, kendi arzu ve isteklerinden sıyrılmış, dilini Hakk'ın kelamına aracı kılan kişidir. Susması Hakk'ın kelamına zemin oluşturur. Konuşan ise ya hevâ ve hevesinden konuşur ya da hikmetle dolu sözler sarf eder, ki bu yine Hakk'ın onun lisanıyla kelamına karşılık gelir. Ancak İbnü'l-Arabî'ye göre başka bir anlamda alemde mutlak bir suskunluk yoktur; çünkü susma yokluğa, kelam ise varlığın sürekliliğine delâlet eder.<sup>334</sup> İbnü'l-Arabî bu durumu şu şekilde ifade etmektedir:

“Biz “söz” den meydana geldik. Bu, “ol (*kün*)” sözüdür, [emrin ardından] biz de “olduk.” Öyleyse, susmak var olmayan bir durum iken konuşmak

<sup>330</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 644; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 402.

<sup>331</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 341; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 212.

<sup>332</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 346; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 215. Burada âşıklara nispet edilen hâtırları korumayı merkeze alan sükûtun, sûfîlerin sıklıkla dile getirdikleri sırrı ifşâ etmeme yönündeki çekinceleri ile uyumluluk arz ettiği söylenmelidir. Bu bağlamda Serrâc'ın aktardığı şu cümle sükûtun bu yönünü ön plana çıkarmaktadır: “Bizim ilmimiz işârettir, ibâreye dönüşecek olursa değeri gider.” (Serrâc, *el-Lüma': İslâm Tasavvufu*, 186.)

<sup>333</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 347; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 216.

<sup>334</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 2/538,539; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 3/370, (69. Bâb).

var olan bir durumdur. [...] İnsan var olmuştur, öyleyse, onun var olması gereken bir nitelikle nitelenmesi gerekir ki, o da kelimedir. Var olmayan bir nitelikle nitelenemez. Var olmayan nitelik ise, susmadır. İnsanın hakikati, konuşmadır (nutk). Sustuğunda ise, haliyle kendisini yalanlar.”<sup>335</sup>

Ayrıca, insanın konuşmaması da İbnü'l-Arabî'ye göre haddi zatında imkânsızdır.<sup>336</sup> Bu durumda dilin ya da kalbin suskunluğundan nasıl söz edilebilir? Bu ikilem, sükût ve kelam kavramlarının tıpkı diğer kavramlarda olduğu gibi birbiriyle iç içe geçmiş derin ve girift bir yapıya sahip olduğunu gösterir ve hakikatlerini anlamak için dikkatli bir tefekkürü gerektirir. Bu girift yapı, müellifin kelamın metafizik düzeydeki işlevine yüklediği anlam aracılığıyla ortaya konulabilir.

Öncelikle müellifin kelamı “etkili, yaratıcı ve ilâhî” şeklinde üç temel boyutta tanımladığı belirtilmelidir. “Kelâm” ın etimolojik kökenini oluşturan “kelem” esasında yara anlamına gelir ve tıpkı bir yaranın bedeni etkilediği ve onda iz bıraktığı gibi kelam da muhatap üzerinde derin bir etki ve iz bırakma imkânına sahiptir. Bu durum kelamın etkileyici niteliğini tasvir eder ve hakiki kelamın kriteri muhatap üzerinde iz bırakması üzerinden tespit edilebilir.<sup>337</sup> Kelamın yaratıcı boyutu ise bıraktığı etkinin sonuçları üzerinden anlaşılabilir. Kelam oluşturduğu etki neticesinde mevcut durumdan yeni bir duruma geçişi mümkün kılar. Bunun İbnü'l-Arabî tarafından ortaya konulan örneği “Kün!” (Ol!) emrinin etkisiyle mümkünlerin varlık alanına çıkmasıdır. Sabit ayların varlığa çıkmasına sebep olan bu ilâhî buyruk, aynı zamanda varoluşun temel ilkesini temsil eden kelamın yaratıcı mahiyetini aşikâr kılmaktadır.<sup>338</sup> Kısaca kelamın ilâhî niteliği, var olan her şeyin bir kelimadan sadır olması gerçeğinde somutlaşır. Bütün mahlûkat, ilâhî kelamın bir tecellisi olarak varlık kazanmış; böylece kelam hem kaynağı itibarıyla hem de işlevi açısından ilâhî bir boyut kazanmıştır.<sup>339</sup> Kelam bu üç

<sup>335</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 4/229; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 6/51, (72. Bâb).

<sup>336</sup> İbnü'l-Arabî, *Hilyetü'l-abdâl*, 66.

<sup>337</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 5/203; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 7/207, (97. Bâb).

<sup>338</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 5/204; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 7/208, (97. Bâb).

<sup>339</sup> Müellif, ariflere göre bütün varlığın Hakk'ın tükenmeyen kelimeleri olduğunu belirtirken kelam ve kelimenin Hakk'ın dışındakiler anlamındaki âlem ile ilişkisini ortaya koymaktadır. (İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 2/538,539 ve 6/142; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 3/370 ve 8/364, (69 ve 198. Bâblar).)

yönüyle dikkate alındığında, sadece dilsel boyutta bir ifade aracı değil, aynı zamanda metafizik düzlemde varlık ve yaratılışın özünü oluşturan ilâhî bir hakikati temsil eder.

Tanrı ile insan arasındaki varoluşsal ilişkiyi kelimeler üzerinden ifade eden en özgün temsillerden biri, “nefes” metaforudur. İbnü’l-Arabî’nin varlık düşüncesinde merkezi bir öneme sahip olan “Nefes-i Rahmânî” teorisi kısaca tüm varlıkların özünü Rahmân’ın nefesinin oluşturduğu fikrine dayanır. Bu yaklaşıma göre âlemde suret kazanan bütün aynalar, Hakk’ın rahmetiyle<sup>340</sup> nitelenen ilâhî nefes tarafından üflenerek (tenfis) varlık sahasına çıkar. Burada kullanılan “nefes” metaforu, insanın konuşma eylemiyle ilişkilendirilir; zira insan, nefesini kullanarak ağızındaki mahreç noktaları aracılığıyla harfleri, kelimeleri ve daha sonra da cümleleri oluşturur.<sup>341</sup> Benzer şekilde, Hakk’ın nefesi de âlemdeki her varlığın farklı mertebelerde zuhuruna kaynaklık eder. Bu teoriyle, hem kaynağın birliğine rağmen Hakk’ın esmâ-i ilâhîsine karşılık gelen a‘yan-ı sâbitenin çeşitliliğinden dolayı hariçteki varlıkların farklılığı temellendirilmiş olur, hem de bu varlık verme sürecinin sürekliliği açıklığa kavuşturulur. Daha açık anlatımla, tıpkı boğazdan geçen nefesin ağızda farklı mahreçlere çarpmasıyla seslerin ve harflerin çeşitlendiği gibi, Hakk’ın ilâhî nefesi de sabit aynalara varlık kazandırarak çeşitli vücûd mertebelerini oluşturur. Bu çeşitlilik, tek bir kaynaktan türeyen çoklu tecellileri, yani vahdetten kesrete uzanan varoluş serüvenini açıklamaktadır.<sup>342</sup>

İbnü’l-Arabî’ye göre varoluşun kaynağı olarak kabul edilen kelamın metafizik anlamı, hakiki düzeydeki kelam sahibinin, sözünün tesir uyandırabilmesi ve bir şeyi (izâfi) yokluktan varlığa çıkarmasıyla tanımlanabilir. Ancak her ne kadar ilâhî kelam

<sup>340</sup> İbnü’l-Arabî’ye göre, Nefes-i Rahmânî düşüncesinde Hakk’ın zâtında gizli kalan ve ifşâ olma arzusuyla sıkışan esmâ-i ilâhînin bu sıkışıklıktan kurtularak rahatlaması, Hakk’ın rahmetiyle ilişkili olduğu için, bu bağlamda özellikle Rahmân ismi ön plana çıkarılmaktadır. (İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-mekkiyye*, 6/142-147; İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 8/364-368, (198. Bâb).) Ayrıca bk. Büşra Arslan Meçin, “Varlığın Kaynağı: İlahî Soluk (Nefes-i Rahmânî)”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (ts.), 158,160,163. Büşra Arslan Meçin bu makalede, İbnü’l-Arabî’nin Nefes-i Rahmânî kavramını ele alarak bu ilahî soluğun varlığın kaynağı ve yaratılış sürecindeki rolünü incelemekte, metafizik ve fiziksel düzlemlerde nefes metaforunun sunduğu olanak sayesinde Nefes-i Rahmânî teorisinin *kavs-i nüzûl* ve *kavs-i urûc* olgularını temellendirmedeki işlevini ortaya koymaktadır.

<sup>341</sup> İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-mekkiyye*, 6/142; İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 8/364, (198. Bâb). Yaratılışın izâhında kullanılan nefes ve ona bağlı olarak “kelam” sembollerinin İbnü’l-Arabî sonrası gelenekteki kullanımı hakkında nitelikli bir değerlendirme için bk. Bettül Gürer, “Alternatif Bir Merâtibü’l-Vücûd Tasnifi: Sadreddin Konevî ve Molla Fenârî’de İcad Sembolleri”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 21/41 (Aralık 2020), 41-46.

<sup>342</sup> İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-mekkiyye*, 5/204; İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 7/208, (97. Bâb).

ile beşerî kelim arasında bir ilişki olsa da beşerî kelamın etki bakımından ilâhî kelama kıyasla çok sınırlı bir yapıda olduğu belirtilmelidir. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî kelam sahibinin ilâhî, rabbânî veya rahmânî olabileceğini ifade eder. Yaratıcılığın ön planda olduğu ilâhî kelamı iki boyutta ele alan müellif daha önce ifade edilen ve varoluşa kaynaklık eden *kîn* emrini, ilâhî kelamın Hakk'a özgü boyutu için örneklendirir. İlâhî kelamın ikinci boyutu ise canlı-cansız fark etmeden eşyada tesir uyandırabilme becerisi üzerinden tanımlanır. İbnü'l-Arabî burada ulvi-süfli, bitki ve hayvan türünden her çeşit varlık üzerinde tesir uyandırabilen bir kelam sahibi olmayı kasteder. Bunun dışında varlıkta ilâhî kelamın haricindeki tüm kelimeler rabbânî ya da rahmânî olarak nitelenir. İbnü'l-Arabî'nin örneklendirdiği üzere birine "kalk" denildiğinde o kişinin bu emir doğrultusunda kalkması kelamın etkisini ve dolayısıyla kelam sahibinin mütakellim oluşunu ortaya koyar. Aksi halde, o kimse söz sahibi olarak nitelendirilemez; yalnızca sözü telaffuz bir kimseden ibaret kalır.<sup>343</sup>

Hakiki kelamın tesir uyandırma zorunluluğu İbnü'l-Arabî tarafından Hz. Peygamber'in tebliğ pratiği çerçevesinde bir değerlendirmeye tabi tutulmaktadır. Hz. Peygamber'in Hakk'ın elçisi olması ve vahye doğrudan muhatap kılınması nedeniyle, onun kelam sahibi olması ve bu sebeple kelamının tesir uyandırabilme yetisine sahip olması beklenir. Ancak "de ki: Allah'tan başka ilâh yoktur" şeklindeki çağrısına rağmen davetine icâbet etmeyen kafirlerin varlığı, onun kelamının hakikiliğini sorgulamaya açık bir zemin oluşturabilir. Bu noktada İbnü'l-Arabî Peygamber'in ilâhî bir memuriyet bilinci ile bu çağrıyla yaptığını, basireti sayesinde kimin iman edip etmeyeceğini bildiğini, ancak ümmetine olan düşkünlüğü sebebiyle bu davetini sürdürdüğünü ifade etmektedir. Oysa, Hak *kîn* emrini verdiğinde her bir ayn'ın var olmaktan başka bir seçeneği bulunmaz. Bu durum ilâhî kelamın, doğası gereği zorunlu bir tesir meydana getirdiğini gösterir. Ancak dünyada, Hz. Peygamber söz konusu olsa dahi, bu düzeyde ilâhî bir kelama nadiren rastlanmaktadır.<sup>344</sup>

Susmanın esaslarının incelendiği başlıkta sorulan "mademki âlemde konuşan Hakk'tan başkası değildir; o halde nefsinin arzu ve isteklerine esir olmuş ve hevâ ve

<sup>343</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 5/204,205; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 7/208,209, (97. Bâb).

<sup>344</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 5/204; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 7/208, (97. Bâb).

hevesiyle konuşan kimse ile mukarreb, kalbî sükûta nâil olmuş, dili Hakk'ın lisanı haline gelmiş kimsenin konuşması arasında ne gibi bir fark vardır?" sorusunun muhtemel cevabı tecellinin ortaklığı ile mazharların farklılığı üzerinden açıklanabilir. Her iki durumda da kelamın gerçek sahibi Hak'tır, ancak nefsini bir dizi pratikler aracılığıyla arındırmış, iç konuşma ve hevâdan kaynaklı sözlerden sıyrılmış kimsenin kelamında Hakk'ın mütekellim vasfı kâmil bir surette tecelli ederken, diğer tarafta kendi benliği ve nefsinin arzularına esir olmuş bir kimse Hakk'ın kelamının tecelligâhı olur. "Âlemdeki Hakk'a ait varlık tecellisi tektir ve tecelligâhların istidatlarının değişmesiyle mazharlarda çoğalır."<sup>345</sup> Bu nedenle bu iki zümre arasındaki fark bu tecelliyi kabul eden mazharların manevi durumları sebebiyle ortaya çıkmıştır.

İbnü'l-Arabî düşüncesinde sükûtun müşahede ile ilişkisine geçmeden önce, bu başlıkta son olarak sükût ile uzlet-halvet ve açlık hasletleri arasındaki temel bir farka işaret etmek gerekmektedir. Söz konusu kavramların ele alındığı başlıklar incelendiğinde, İbnü'l-Arabî'nin uzlet-halvet ve açlığı Hakk'a özgü bağlamlarda açıkladığı gözlemlenir. Hakiki halvet, Hakk'ın âmâdaki tekliğine karşılık gelirken, hakiki açlık Hakk'ın sâmedâniyyetini tecrübe olarak ele alınır. Dolayısıyla her iki kavramın anlatımında da Hakk'ın bir niteliği ile ahlaklanma (tahalluk) çağrışımı hissedilmektedir.<sup>346</sup> Ancak sükût konusu ele alınırken, onun zıttı olan kelamın varlık, yani Hak ile ilişkili olduğu, buna karşın sükûtun ise *adem* (yokluk) ile bağlantılı olduğu vurgulanır.<sup>347</sup> Bu anlamda sükûtun diğer kavramlara nazaran farkını ortaya koyan şu pasaj oldukça önemlidir:

“Susmak ve evlere kapanmakla insan İlâhî olmayan bir nitelik kazanmamış olsaydı, insan mahiyeti onu imkânsız saymazdı. [susmak,

<sup>345</sup> Semih Ceyhan, “Tecellî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/241-243.

<sup>346</sup> Tez metni içerisindeki ilgili başlıklar incelenebilir.

<sup>347</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 2/538,539; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 3/370, (69. Bâb). İbnü'l-Arabî'nin susmayı yokluğa konuşmayı ise varlığa eşdeğer kabul ettiği diğer bir kısım için bk. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 4/229; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 6/51, (72. Bâb).

ilâhî olmayan bir niteliktir.] Çünkü insanın tarifi nutk sahibi olmak, yani konuşmaktır. Hal böyleyken insan bu özelliği nasıl yitirebilir ki?"<sup>348</sup>

Dolayısıyla diğer kavramlardan farklı olarak sükûtun kendisi değil zıttı olan kelam Hakk'ın bir niteliği olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu durumun kanaatimizce, İbnü'l-Arabî'nin tezde incelenen dört hasleti tasnif ederken kullandığı etkin ve edilgin ayrımıyla ilişkisi bulunmaktadır. İbnü'l-Arabî'nin *Fütûhât*'taki bu ayrımında uzlet ve açlık, etkin hasletler olarak tanımlanırken, sükût ve seher ise edilgin hasletler olarak ele alınır.<sup>349</sup> Sükûtun edilgin bir haslet olarak anlaşılması, edilginlik kavramının zihinde çağrıştırdığı pasiflik/etkiye açıklık anlamının<sup>350</sup> yanında, kişinin Hakk'ın ona varlık vermeden önceki sabit ayn'ına, yani izâfî yokluğuna yönelik bir tecrübe olarak da yorumlanmaya imkân tanımaktadır. Diğer kavramlardan farklı olarak sükût, insanın kendisine kelamın ve dolayısıyla varlığın verilmeden önceki haline dönmeyi amaçladığı bir aşamayı temsil eder. Çünkü bu merteye, kişinin Hakk'ın kelamının tesirine açık hale geldiği ve tam anlamıyla *münfail* olduğu bir seviyeyi ifade eder. Aynı zamanda *kün* emri ve ilâhî kelamının da muhatabı haline gelir. Sükûtun edilginliğinin manası budur. Neticede sükûtun kelam karşısında bir yokluk anlamına gelmesi ve diğer kavramlardan farklı bir yapıya sahip olması, İbnü'l-Arabî tarafından ona atfedilen edilginliğin bu şekilde yorumlanmasıyla açıklanabilir.

### 3.3. Müşâhedenin Mahalli Olarak Sükût

İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde sükût, yalnızca bir riyâzet biçimi olmanın ötesinde, mârifetin tahakkuku ve Hakk'ın müşâhede ile doğrudan irtibatlı bir konuma sahiptir. Nitekim *Hilye*'deki her hasleti bir marifetle ilişkilendiren İbnü'l-Arabî, sükûtun doğrudan marifetullahı temin ettiğini belirtmektedir.<sup>351</sup> Sükûtun marifetle olan sıkı ilişkisi klasik tasavvuf geleneğinde de dile getirilmiştir. Hücvârî, Hakk'ı kalbi ile tanıyanın dilinin beyandan aciz kaldığını Cüneyd'in şu veciz sözüyle ifade

<sup>348</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 12/55; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 17/273. (Köşeli parantez bizim tarafımızdan eklenmiştir.)

<sup>349</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 2/95; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2/342, (53. Bâb).

<sup>350</sup> Bu anlamıyla sükût için edilginlik, uzlet-halvet ve açlıkta bir fiil ya da eylem söz konusuysen suskunlukta eylemsizliğin (konuşmama) söz konusu olmasını ifade eder.

<sup>351</sup> İbnü'l-Arabî, *Hilyetü'l-abdâl*, 65.

etmektedir: “Allah hakkında mârifet sahibi olanın dili lâl olur.”<sup>352</sup> Diğer yandan İbnü'l-Arabî'nin metinlerinde müşahede insanın Hakk'ın varlık âlemindeki tecellisine tanıklık etmesi, yani Hakk'ı eşyâda görme hâli olarak tanımlanır.<sup>353</sup> Müşahedenin gerçekleşebilmesi için gereken temel şartlar arasında ise fenâ ve dilsizlik anlamında sükût kavramları ön plana çıkmaktadır.<sup>354</sup> Dolayısıyla İbnü'l-Arabî nezdinde müşâhedenin sükût ile doğrudan bir ilişkisi bulunmaktadır.

Müşâhede-sükût irtibatı İbnü'l-Arabî'nin konuyla ilgili yaklaşımından hareketle iki şekilde ele alınabilir. İlki, kişinin Hakk'ın müşahedesini sırasında yaşadığı derin şaşkınlığın bir tezâhürü olarak sükûttur. Bu yönüyle, tasavvufun merkezî kavramlarından biri olan hayret ile de ilişkilendirilebilir.<sup>355</sup> İkincisi, Hak ile kul arasındaki perdeyi -ki burada perdeyi İbnü'l-Arabî kelim için kullanır- ortadan kaldıran bir durum olarak sükûttur. Nitekim, kelamın ortadan kaldırılmasıyla kul Hakk'ın tecellisinin ve müşahedenin muhatabı haline gelir. Bu iki durum dikkatle incelendiğinde aralarında belirgin bir farklılığın varlığı göze çarpmaktadır. Müşahede esnasında ortaya çıkan hayret ve dilsizlik, sükûtun müşahedenin zorunlu bir sonucu olduğu fikrine işaret ederken; diğer taraftan sükûtun müşahedeye mâni olan perdenin (kelam) kaldırılmasındaki rolü ise, sükûtun müşahedenin bir şartı olduğu düşüncesine yönlendirmektedir. Daha açık bir ifadeyle birinci durumda, sükût müşahedenin bir sonucu olarak ortaya çıkarken, ikinci durumda sükût müşahedenin gerçekleşmesinin ön koşulu haline gelir. O halde şu soru gündeme gelmektedir: sükût müşahedenin sonucu mu, yoksa gerçekleşmesinin bir şartı mı? Sükûtu müşahede ile ilişkili bir bağlamda konu edinen pasajlarda aslında her iki durumu da destekleyen ifadeler rastlanmaktadır. Dolayısıyla bu durumun söz konusu pasajlar dikkate alınarak açıklığa kavuşturulması, aynı zamanda İbnü'l-Arabî'nin müşahede ile sükût arasında kurduğu ilişkinin mahiyetini derinleştirme fırsatı sunacaktır.

Sükûtun, müşahedenin zorunlu bir neticesi olduğunu vurgulayan en önemli örneklerden biri Hz. Musa'nın Allah'ı görmek istemesi üzerine gelişen olaylardır. Bilindiği üzere Hz. Musa Hakk'ı müşahede talebinde bulunur. Ancak Hakk'ın Tur

<sup>352</sup> Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, 416.

<sup>353</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 6/432; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 9/235, (209. Bâb).

<sup>354</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 3/527; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 5/190, (71. Bâb).

<sup>355</sup> Bk. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 163.

Dağı'ndaki tecellisi neticesinde dağın parçalanması, Hz. Musa'nın bayılmasına neden olur. İbnü'l-Arabî, bu olayı “en büyük suskunluk” şeklinde yorumlamaktadır.<sup>356</sup> Zira Hz. Musa Hakk'ın varlığının eşyada tecellisini dahi müşahede ettiği anda, bu onda fenâ ve sükût halini doğurmuştur. Hz. Musa'nın Hakk'ın dağa tecellisi esnasındaki baygınlığı sükûtun bir ifadesi olarak değerlendirilmiştir. İbnü'l-Arabî “Hak tecelli ettiğinde, susma/şaşkınlık (*büht*) ve fenâ gerçekleşir”<sup>357</sup> derken bu hakikate işaret etmektedir. Öte yandan bu aynı zamanda, müşahedenin yalnızca nebiler ve veliler gibi kullukta yüksek mevkilerde bulunan kişiler için bile benliğin ortadan kaldırılması (fenâ) ve sükûtu beraberinde getirdiğini göstermektedir. Bu haliyle sükût, müşahededeki ilâhî heybetin bir sonucudur.

Öte yandan İbnü'l-Arabî, kelamı (sözü), Hak ile kul arasındaki bir perde olarak tanımlar ve bu bağlamda şu ifadeleri dikkate değerdir:

“Allah yaratıklarıyla bir perde ardından konuştuğu gibi -ki perde sözün ta kendisidir- sen de O'nunla ancak bir perdenin ardından konuşabilirsin. Müşahede, susmayı ve dilsizliği gerektirir.”<sup>358</sup>

Bu ifadelerden, İbnü'l-Arabî'nin müşahedeyi suskunluk (sükût) ile ilişkilendirdiği ve kelamın buna bir engel teşkil ettiği çıkarımında bulunulabilir. Ayrıca kelamın, kişinin benlik bilinci ve idrakinin bir tezâhürü olduğu ve bu durumun müşahedenin diğer esası olan fenâ haline aykırılık teşkil ettiği düşünüldüğünde, bu çıkarım daha da anlaşılır hale gelir. Bu nedenle, sükûtun müşahedenin gerçekleşmesinde önemli bir hazırlayıcı rol oynadığı ve hatta müşahedenin ön koşulu olarak görülebileceği söylenebilir.

Sükûtun Hakk'ı müşâhede ile ilişkisinin, klasik tasavvuf geleneğinde de İbnü'l-Arabî'nin yaklaşımına benzer şekilde örnekleri bulunmaktadır. Bu gelenekte de

<sup>356</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 10/302; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 15/164-165, (448. Bâb). Metinde geçen kavram, suskunluk anlamındaki *samt* değil şaşırıp kalma ve afallama anlamlarındaki *büht* (بُحْت) kelimesidir. Mütercim Ekrem Demirli'nin sükût kavramı etrafında incelediğimiz pasajlarda *büht* kelimesini suskunluk şeklinde karşıladığı görülmüştür. Ancak bu pasajlarda bağlam dikkate alındığında kelamın zıttı olarak kullanıldığı da fark edilmiştir. Dolayısıyla bu tercihin neticede kastedilen anlam üzerinde önemli bir tesiri olmadığı kanaatine varılarak mütercimin tercihinin sadık kalınmış ve nihayetinde “en büyük şaşkınlık” değil “en büyük suskunluk” ifadesi kullanılmıştır.

<sup>357</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 2/444; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 3/255, (69. Bâb).

<sup>358</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 3/527; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 5/190, (71. Bâb).

sükût, hem iradeye dayalı ve nihayetinde müşâhedeyi temin eden bir mücâhede hali olarak, hem de müşâhede neticesinde kendiliğinden zuhur eden bir suskunluk biçimi olarak değerlendirilmiştir. Örneğin Kuşeyrî ârif kimse için âni bir hayretin ya da keşf halinin sükûtu doğurabileceğini ifade ederken sükûtun, keşfin neticesi olarak gerçekleşebileceğine vurgu yapmaktadır.<sup>359</sup> Öte yandan Muaz b. Cebel'den aktardığı “Halkla az, Rabbinle çok konuş, umulur ki kalbin Allah’ı görür”<sup>360</sup> şeklindeki rivayet ise sükûtun müşahedeye dair hazırlayıcı rolünü ön plana çıkarmaktadır. Dolayısıyla hem İbnü’l-Arabî’nin düşüncesinde hem de diğer sûfilerin yaklaşımlarında, sükûtun kimi zaman müşahedenin bir sonucu, kimi zaman ise ona hazırlık niteliğinde bir riyâzet hali olarak değerlendirildiği görülmektedir. Sûfilerin söz konusu ifadelerini birlikte değerlendirdiğimizde biz bu iki durum arasındaki ilişkinin döngüsel olduğuna kanaat getirdik. Bu durumda sükût, nefsi terbiye ederek Hak ile müşahedeye giden yolu açarken, Hakk’ın tecellîsi ise ilâhî heybet karşısında sükûtu derinleştirir. Böylece sükût, müşahedeyi kolaylaştırırken, müşahede sükûtu pekiştiren bir misyon üstlenir.

Sükûtun müşahede ile olan kuvvetli bağı, diğer yandan İbnü’l-Arabî’nin açlık hasleti bağlamında ele aldığı oruç ve namaz karşılaştırmasını hatırlatmaktadır. İbnü’l-Arabî oruçlunun sevincine dair, “Hakk’a kavuşma” müjdesinin yer aldığı hadisi Hakk’ın müşahedesi olarak yorumlamış ve namazdaki münâcaattan daha üstün görmüştü.<sup>361</sup> Burada, müşahedeyi münâcaattan üstün tutan tavrını sükût konusuyla ilişkilendirmek mümkündür. İbnü’l-Arabî, “müşahedenin susmaya/şaşkınlığa (*büht*) ; konuşmanın (münâcaat) ise anlamaya (*feh*m)”<sup>362</sup> ait olduğunu ifade ederken, sükûtu bir anlamda müşahede ile doğrudan ilişkilendirir ve onun zımında idrâki (*feh*m) barındıran münâcaattan üstün oluşuna vurgu yapar. Zira O’na göre müşahede münâcaattan üstündür ve bunun bir neticesi olarak kul için sükût da kelamdan üstün hale gelir.

<sup>359</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 342; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 213.

<sup>360</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 343; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 214.

<sup>361</sup> Oruç-açlık ilişkisini konu alan başlığa bakınız.

<sup>362</sup> İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, 2/54; İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2/290, (47. Bâb). Diğer bir pasaj için bk. İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-mekkiyye*, 9/55; İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 13/60, (365. Bâb).

İbnü'l-Arabî, münâcât ve müşahede kavramları arasında kurduğu bu ilişkiyi konu edinirken, müşahede esnasında kelâmın var olup olamayacağına dair sûfiler arasındaki görüş ayrılığını da dile getirir. Onun aktardığı üzere, Şihâb b. Ebî en-Necîs'in yaklaşımına göre insan, müşahede hâlindeyken aynı anda kelâm edebilir.<sup>363</sup> Bu görüş, kişinin Hakk'ın tecellisi karşısında dahi ifade yetisini koruyabileceğini ve müşahede hâlinin konuşmayı engellemediğini öne sürmektedir. İkinci görüş Ebû Abbâs es-Seyyârî'ye aittir. Seyyârî'ye göre müşahede, Hakk'ın tecellisi karşısında kişinin beşerî varlığının fenâ bulmasını gerektirir ve dolayısıyla kelâm bu hâlde imkânsızdır.<sup>364</sup>

İbnü'l-Arabî'nin bu iki yaklaşım arasında hangi görüşe daha yakın olduğunu belirlemek ilk bakışta güçtür. Ancak eserinde yer alan bazı ifadeler, onun müşahede esnasında kelâmın mümkün olmadığını savunan Seyyârî'nin görüşüne daha yakın durduğunu göstermektedir. Nitekim, "Hak sana görüldüğünde, seninle konuşmamış demektir; konuştuğunda ise görünmemiştir" sözleri, İbnü'l-Arabî'nin nazarında Hakk'ın kuluna lutfettiği müşahede ile münâcaatın aynı anda gerçekleşemeyeceğini açık biçimde ortaya koymaktadır.<sup>365</sup> Ayrıca İbnü'l-Arabî, bu noktada iki istisnayı dile getirerek konuya farklı bir boyut daha ekler. İlk olarak, tecellinin bazen surette gerçekleşebileceğini ve bu durumda söz ile müşahedenin bir arada bulunabileceğini,<sup>366</sup> ikinci olarak ise Rabbi hakkında hayal müşahedesinin kendisine hâkim olduğu kimselerin müşahede ile kelâmı birleştirebileceklerini ifade eder.<sup>367</sup> Bu iki zıt gibi görünen yaklaşım her ne kadar ilk bakışta bir çelişkinin varlığını düşündürse de, müşahede esnasında kelâmın varlığının kişinin manevi mertebesine göre farklılık gösterdiği fikri bu çelişkiyi anlamlandırmayı mümkün kılar. Dolayısıyla müşahede

<sup>363</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 3/527; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 5/190, (71. Bâb).

<sup>364</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 3/527; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 5/190, (71. Bâb).

<sup>365</sup> Ayrıca İbnü'l-Arabî "Hak sana görüldüğünde, seninle konuşmamış demektir, konuştuğunda ise görünmemiştir." diyerek Hakk'ın kuluna lutfettiği müşahede ve münâcaatın aynı anda vuku bulamayacağını da ifade eder. (İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 2/444; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 3/255, (69. Bâb).)

<sup>366</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 2/444; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 3/255, (69. Bâb).

<sup>367</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 3/527; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 5/190, (71. Bâb).

halindeki kelamın durumu, kelamın Hak ile arasında bir perde hükmünü taşıyıp taşıyamamasına göre farklılık arz eder.<sup>368</sup>

Tasavvufta nefsi terbiye ve dilin âfetlerinden korunma maksadıyla bir mücâhede yöntemi olarak benimsenen sükûta dair İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini yer yer klasik geleneğin yaklaşımlarını da kuşatacak şekilde ele alan bu bölüm hakkında yapılabilecek değerlendirmeler iki temel çıkarım şeklinde özetlenebilir:

(i) İbnü'l-Arabî nezdinde sükûtun sahip olduğu dil ve kalp olmak üzere çift yönlü mahiyeti, kelam ile aralarındaki ikilem ve müşahedeye ilişkisine dair değerlendirmeleri kendisinden önceki tasavvuf geleneğiyle belirli ölçülerde müşterek bir zeminde buluşmaktadır. Bu çerçevede, İbnü'l-Arabî ile birlikte klasik tasavvufî anlayışın da sükûtu sadece lisanın sözden kesilmesi anlamında değil; kişinin içinde bulunduğu makam ve mertebeye göre kimi zaman kelamdan üstün bir konumda, kimi zaman zımnında Hakk'ın kelamını barındıran edilgin bir davranış biçimi olarak, kimi zaman ise ilâhî müşahedenin bazen sonucu, bazen hazırlayıcısı şeklinde katmanlı bir yapıda değerlendirdiği söylenebilir.

(ii) İbnü'l-Arabî'nin, kelamı varoluşun temel ilkesi olarak konumlandırması ve sükûtu ayân-ı sâbitenin *kün* emr-i ilâhîsine muhatap oluşu bağlamında değerlendirmesi; sükûtu, kelamın ve varlığın verilmesinden önceki safhaya dönüşü temsil eden, insanın tam bir münfaillik içinde Hakk'ın hitabına açık hâle geldiği bir tecrübe olarak yorumlamasına imkân tanımaktadır. Bu yaklaşım sükûtu, insanın mutlak bir münfaillik içinde Hakk'ın hitabına açık hâle geldiği bir hâl olarak konumlandırır. Bu özgün konumlandırma, aynı zamanda sükût-kelam ikiliğine dair tutarlı ve bütüncül bir yaklaşım olarak okunmaya elverişlidir. Zira kelamı varlık, sükûtu ise *kün* emrine muhatap olacak sübûtle (ayân-ı sâbite) ilişkilendiren bu tutum, sûfî gelenekteki kelam ve sükûtta hangisinin daha faziletli olduğu sorununu aşarak, her iki hâlin de Hakk'a ait farklı tecellî boyutları olduğunu vurgulamaktadır.

<sup>368</sup> İlahî tecellî esnasında müşahade ile kelamın birleştirilmesi konusunu İbnü'l-Arabî müstakil bir başlık altında inceler. (Bk. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 8/340-348; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 12/139-147, (350. Bâb).)



**DÖRDÜNCÜ BÖLÜM**  
**SEHER / GECE UYUMAMA**

“Seher” kavramı, sözlükte “gecenin bir kısmı ya da tamamını uyumadan, uyanık bir şekilde geçirmek” anlamına gelmekle birlikte<sup>369</sup> tasavvuf literatüründe gecenin bir kısmı ya da tamamını uyumaksızın ibadet, zikir ve tefekkürle meşgul olma halini ifade eden bir ıstılahtır.<sup>370</sup> Bu yönüyle seher, nefis terbiyesine yönelik riyâzet ve mücâhede uygulamaları içinde mühim bir yer tutar. Nitekim erken dönem sûfleri, Hz. Peygamber’in gecenin dua, ibadet ve istiğfarla değerlendirilmesine dair tavsiyelerini hayatlarında büyük bir gayretle uygulayarak, geceyi ibadetle geçirip uykuya olan ihtiyaçtan feragat etmeyi nefsi arındırmanın temel yöntemlerinden biri olarak benimsemişlerdir. Bu bağlamda, tasavvuf tarihinde erken dönemlerden itibaren az yeme (*killet-i taâm*) ve az konuşmanın (*killet-i kelâm*) yanında az uyuma da (*killet-i menâm*) nefsin tekâmül ve terbiyesinde hayati bir önem taşımıştır. Örneğin Kuşeyrî’nin şu ifadesi sûfi düşüncenin bu konudaki düsturunu özetler niteliktedir: “Mürîd zaruret bulmadıkça yemez, uyku bastırmadıkça yatmaz ve mecbur olmayınca konuşmaz.”<sup>371</sup>

Klasik tasavvuf eserlerinde gece uykusunu terk ya da genel olarak uykuyu azaltma yalnızca seher terimiyle değil, *nevîm* (uyku), *yakaza* (uyanıklık) gibi kavramlar etrafında da ele alınmıştır.<sup>372</sup> Örneğin Kuşeyrî ve Hücvîrî gibi erken dönem sûfi müellifler, geceyi uykusuz geçirmenin faziletini bu kavramlar çerçevesinde işlerken, seher kavramına doğrudan yer vermemiştir. Buna karşılık Mekkî ve Gazzâlî gibi müellifler ise gece uykusundan feragat etme bağlamında seher kavramını doğrudan kullanmışlar ve aynı zamanda bu tezin de inceleme konusu olan uzlet, açlık, samt hasletleri ile bir arada seheri ele almışlardır.<sup>373</sup>

İbnü’l-Arabî’nin düşünce sisteminde ise, gece uykusundan feragat etmek, yalnızca bireysel bir nefis terbiye yöntemi olmanın ötesinde, yaratılışın hakikatini

<sup>369</sup> İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 4/383.

<sup>370</sup> Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 310.

<sup>371</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 755; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 468.

<sup>372</sup> Kuşeyrî konuya dair görüşlerini “Rüyâ” bahsinde aktarır. (Kuşeyrî, *er-Risâle*, 752-768. Ayrıca bk. Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, 412-415.) Bazı eserlerde konu gecenin ihyâsı (kıyâmü’l-leyl) bağlamında, gece uyumamak ve ibadetle geçirmek şeklinde ele alınmıştır. Gece ibadeti ve gecenin ihyâsı konusu, Mekkî, Gazzâlî ve Sühreverdî’nin eserlerinde müstakil başlıklar altında işlenmiş, bu başlıklarda gece ibadetinin faziletine, geceleri yapılacak dua, vird ve zikir gibi amellere yer verilmiştir. (Bk. Mekkî, *Kûtu’l-kulûb*, 2005, 1/38-44, 52-77, 114-116; Gazzâlî, *İhyâu ulûmi’-d-dîn*, 1/329-361; Sühreverdî, *Avârifü’l-maârif*, 393-416.)

<sup>373</sup> Mekkî, *Kûtu’l-kulûb*, 2005, 1/171; Gazzâlî, *İhyâu ulûmi’-d-dîn*, 3/76.

idrak etmenin ve ilâhî isimlerle ahlaklanmanın güçlü bir aracı olarak ele alınır. Ayrıca gecenin en faziletli kısımlarından biri olan seher vakti, ışıkla karanlığın bulunduğu bir metaforik geçiş anı olarak gecenin bu değerini pekiştiren bir misyon üstlenir. İbnü'l-Arabî'nin *Hilye*'sinde abdâlin abdâl olmasına vesile olan, *Fütûhât*'ında ise müridin şeyh bulmadan önce tutunması gereken dört hasletten biri olarak zikredilen gece uykusundan feragat etme anlamında seher, muhakkiklerin ulaştığı yüksek bir makam olan *kayyûmiyetin* hem tezâhürü hem ona ulaşma aracıdır. Bununla birlikte tıpkı diğer hasletlerde olduğu gibi seherin zıttı olan geceyi uykuyla geçirmenin de İbnü'l-Arabî nezdinde ayrı bir önemi bulunmaktadır. Zira uyku insanın hayal (berzah) âlemiyle bağlantı kurmasının ve hayal yetisi aracılığıyla ilâhî hakikatlere ulaşabilmesinin en önemli yollarından biridir. Bu bölümde öncelikle İbnü'l-Arabî'nin seher hasleti ile ilgili görüşleri yer yer kendisinden önceki tasavvuf geleneğinin gece uykusundan feragat etmeye dair görüş ve değerlendirmeleriyle arasındaki ilişkileri içerecek surette ele alınacaktır. Ardından gece uykusundan feragatin zıttı olan uykunun genelde tasavvuf özelde İbnü'l-Arabî düşüncesindeki değeri tespit edilecek, sonrasında ise muhakkiklere özgü *kayyûmiyeti* temin eden bir makam olarak seher konusu incelenecektir.

#### 4.1. Seher Kavramı: Gece Uykusundan Feragat

Seher kelimesi Türkçe'de, farklı etimolojik kökenlere sahip iki ayrı terimi karşılamak üzere kullanılır. Her ikisi de Arapça kökenli olan kavramların ilki, “geceyi uykusuz geçirme” anlamındaki *seher* (seher) kelimesidir. Bu kullanım, kişinin uykusuz kalarak geceyi ibadet, tefekkürle değerlendirmesine vurgu yapar. İkinci anlam ise, gecenin belirli bir bölümünü tanımlayan *seher* (seher) kelimesidir. Bu kelime, gecenin sabaha yakın bir zamanını, ışık ve karanlığın birbirine karıştığı faziletli bir ânı ifade etmek için kullanılır.<sup>374</sup> Her iki kavram da Arapça kökenli olup Türkçe'de aynı şekilde telaffuz edilse de anlam, bağlam ve etimolojik açıdan birbirinden ayrılır. Bu çalışmada ele alacağımız anlamda *seher*, aslında “geceyi uykusuz geçirme”yi ifade etmektedir; ancak uykusuz kalınan zaman diliminin gece olması nedeniyle İbnü'l-Arabî'nin hem geceye hem de gecenin değerli bir parçası olan seher vaktine dair düşüncelerinin

<sup>374</sup> Kavramın sûfî metinlerindeki karşılığı için (bk. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 310.)

değerlendirilmeye dahil edilmesinin, gece uykusuzluğu anlamında seher hasletine ilişkin daha kuşatıcı bir kavrayış sunacağı kanaatindeyiz. Ayrıca, seher (سحر) kavramı üzerinde yoğunlaşırken, aynı kökten türeyen *sihir* ve *sahûr* kavramlarının da incelemeye dahil edilmesi gerekmektedir. Zira İbnü'l-Arabî'nin gece uykusuzluğuna dair görüşleri bu kavramları da ilgilendirecek surette geniş bir düzlemde varlık kazanmaktadır. Dolayısıyla öncelikle seher hasleti hakkında İbnü'l-Arabî'nin görüşleri ele alınacak ardından seher vakti ve onunla ilişkili kavramlar incelenecektir.

İbnü'l-Arabî *Hilye*'de seheri diğer kavramlara benzer şekilde iki farklı açıdan ele alır: gözün uykusuzluğu ve kalbin uykusuzluğu. Gözün uykusuzluğu, gece sohbetine katılma arzusunun bir yansımasıdır. Kalbin uykusuzluğu ise, gaflet uykularından uyanmak olarak tanımlanır.<sup>375</sup> Gaflet insanın ilahi hakikatlere karşı duyarsızlaşması ve dünyevi meşgalelere dalmasıdır. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin bu taksiminde uyku gaflet ile ilişkilendirilirken gece uyanık olmak Hak ile sohbetin imkanına işaret etmektedir. Diğer yandan İbnü'l-Arabî gözün uyumasına rağmen kalbin uyanık kalmasının, gelecekteki sırların müşahedesi anlamına geldiğini belirtmektedir. Bu durumda, uykusuzluğun gerçek faydası, kalbin amellerinin devam etmesidir. Kalbin amellerinin devamlılığı gözün uyumasına rağmen temin edilebiliyorsa bu durumda uyku bir engel olmaktan çıkmaktadır. Zira burada göz, bedensel anlamda uykuya dalmış olsa bile, kalbin uyanıklığı dolayısıyla bu kimsenin ameli süreklilik kazanmaktadır.

Uykunun gaflet, gece uykusuzluğunun ise sohbet ile ilişkilendirilmesi İbnü'l-Arabî öncesi sûfî düşüncede de karşımıza çıkmaktadır. Benzer şekilde klasik gelenekte de uyku, çoğunlukla gaflet ve hicâb kavramlarıyla ilişkilendirilmiş, bu nedenle mânevî tekâmül yolunda bir engel olarak değerlendirilmiştir. Örneğin Mekkî, uzun süren uykuların “kişide fazlaca gaflet, aklî melekelerde zayıflama, anlayış eksikliği ve kalbin duyarsızlaşması”<sup>376</sup> gibi olumsuzluklara yol açacağını ifade ederek, uykunun azaltılması gerektiğine vurgu yapmıştır. Hücvîrî ise, uykunun mâhiyetine dair değerlendirmesinde, “Eğer uykuda hayır olsaydı, cennette de uyku olurdu; oysa

<sup>375</sup> İbnü'l-Arabî, *Hilyetü'l- Abdâl*, 70; İbnü'l-Arabî, *Hakikat Yolcusuna Kılavuz*, 127.

<sup>376</sup> Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, 2005, 1/175; Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb - Kalplerin Azığı*, 1/395.

cennette ne hicâb ne de uyku vardır”<sup>377</sup> sözleriyle, uykunun övülecek bir şey olmadığını ve kulun Hak ile arasında bir perde vasfı taşıdığını vurgulamıştır. Bir başka rivâyette ise Hz. Âdem’e cennette uyku verildiği sırada Hz. Havva’nın onun vücûdundan yaratıldığı, bu uykunun ise ardından gelecek musibetlerin başlangıcı olduğu ifade edilmektedir.<sup>378</sup> Bu anlayış, Şibli’ye atfedilen şu sözlerle de dile getirilir: “Allah, halime muttali oldu ve dedi ki: Uyuyan gafildir, gafil olan da mahcûbtur, perdelidir”.<sup>379</sup> Şibli’ye atfedilen bu sözde gaflet ve hicâb arasında doğrudan bir ilişki kurulmakta, uyku, kulun mânevî anlamda perdelenmesi ve Hakk’tan uzaklaşması şeklinde değerlendirilmektedir.

Diğer yandan erken dönem sûfî müellifler, İbnü’l-Arabî’ye benzer şekilde geceyi Hak ile kul arasında geçen sohbetin vakti olarak görmüş ve bu özel hâli *müsâmere* kavramı ile ifade etmişlerdir. Gece, Hakk’ın sırla tecelli ettiği, kulun ise mahbûbunun huzurunda sessizliğe büründüğü bir halvet vaktidir. Bu halvet vaktindeki Hak ile sohbet sûfîler tarafından müsâmere olarak isimlendirilmiştir. Sûfîler yine konuşmak anlamına gelen *muhâdese* kavramını gündüz vakti olan sohbet için kullanarak gece ve gündüz gerçekleşen konuşmanın farkına da işaret etmek istemişlerdir. Bu bakımdan *muhâdese* ilahî hitabın ve tecellinin açıktan vuku bulduğu bir sohbet olarak değerlendirilmiştir. Bu bağlamda Hücvîrî’nin bu iki tür sohbe ilişkin değerlendirmeleri oldukça önemlidir. O, bu iki kavramı iki peygamberin Hak Teâlâ ile konuşması üzerinden örneklendirir. Hücvîrî’ye göre müsâmere, mahbûbun celâli karşısında hayretle suskunluğa gömülme ve dilin lâl olma hâlidir. Bu hal en yetkin biçimde, Hz. Peygamber için miraç gecesinde gerçekleşmiştir. Buna mukabil, Hz. Musa’nın Tûr dağında gündüz vakti yaşadığı muhâdese ise, bir hazırlık sürecini, bekleyişi ve sınırlı bir tecelliyi ifade eder. Gece konuşması anlamına gelen müsâmerenin muhâdeseden üstün olduğunu belirtmek üzere Hücvîrî, Hz. Peygamber’in getirildiğini yani doğrudan Allah’ın irâdesiyle miraca yükseltildiğini ancak Hz. Musa’nın kendi iradesiyle geldiğini ifade etmektedir.<sup>380</sup>

<sup>377</sup> Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, 414. Benzer bir ifade için bk. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 754; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 468.)

<sup>378</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 754; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 468.

<sup>379</sup> Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, 412.

<sup>380</sup> Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, 438,439.

İbnü'l-Arabî'ye göre uykusuzluk sâlik ve muhakkikler için farklı anlamlara sahiptir. Uykusuzluğun salike özgü karşılığı seher vaktinin değerlendirilmesi anlamında bir vaktin imârı iken muhakkik için ise Rabbânî bir ahlâk edinme aracı haline gelir. Bu bağlamda muhakkik kendisinde uykusuzluğu yerleşik bir ahlak haline getirdiğinde, *kayyûmiyet* makamına yükselir.<sup>381</sup> *Kayyûmiyet* makamı, Allah'ın her şey üzerinde hükümran, koruyucu ve varlığın devamlılığını sağlayıcı oluşunu ifade eden *Kayyûm* niteliğine gönderme yapmaktadır. İbnü'l-Arabî *kayyûmiyetin* sâlik için anlaşılamayacak kadar derin ve yüksek bir makam olduğunu ifade ederek onu muhakkike özgü bir makam olarak tespit eder.<sup>382</sup>

Bununla birlikte uykusuzluk ve gece uykusundan feragat etme anlamında seher, İbnü'l-Arabî düşüncesinde ilâhî bir isimle kurulan güçlü ilişki dikkate alındığında ayrı bir önem kazanır. İbnü'l-Arabî'nin metinlerine bakıldığında *kayyûmiyet* niteliği ile ahlaklanma imkânının bir tartışma zemininde söz konusu edildiği fark edilecektir. O, insanın kayyûmiyet niteliğiyle ahlaklanabilmesini savunurken sıklıkla Ebû Abdullah b. Cüneydî isimli mutezilî-sûfî bir zat ile aralarındaki fikir ayrılığına atıfta bulunur.<sup>383</sup> Anlatıma göre, Ebû Abdullah b. Cüneydî mutezilî kabullerinden ötürü bir kimsenin Hakk'ın kayyûm ismiyle ahlaklanabileceği fikrini kabul etmez. İbnü'l-Arabî onunla süren uzun soluklu tartışmalarında onu ve ona tâbi olan pek çok öğrencisini hem mutezileden hem de *Kayyûm* niteliği hakkındaki bu görüşünden vazgeçirdiğini belirtmektedir. O, kayyûmiyet niteliği ile ahlaklanabilmenin imkânını reddeden bir görüşün, ancak insanın yaratılışındaki sırrı kavramaktan aciz kimselerden kaynaklanabileceğini belirtir; zira ona göre insân-ı kâmilin taşımadığı hiçbir ilâhî isim yoktur.<sup>384</sup>

İbnü'l-Arabî'nin seheri fizyolojik/fiziksel ve metafiziksel olmak üzere iki farklı bağlamda ele aldığı görülmektedir. Müellif, uykusuzluğun fizyolojik düzeyde

<sup>381</sup> İbnü'l-Arabî, *Hilyetü'l-abdâl*, 70.

<sup>382</sup> İbnü'l-Arabî, *Hilyetü'l-abdâl*, 70.

<sup>383</sup> bk. İbnü'l-Arabî, *Hilyetü'l-abdâl*, 70; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 5/206, (98. Bâb); İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 7/462, (311. Bâb). İbnü'l-Arabî, Ebû Abdullah b. Cüneydî ile olan fikir uyuşmazlığında “Erkekler, kadınlar üzerinde Allah'ın onlara olan ihsânı ile kâimdir [kavvâmdır].” (Nisâ 4/176) ayetinden hareketle kayyûmiyetin insan için imkânını savunur. Metnin tamamı için bk. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 11/119, (535. Bâb).

<sup>384</sup> İbnü'l-Arabî, *Hilyetü'l-abdâl*, 70. İbnü'l-Arabî'nin kayyûmiyet ile seher hasleti arasında kurduğu ilişkinin incelemesi aşağıda müstakil bir başlık altında yapılacaktır.

meydana gelişinde diğer temel hasletlerden olan açlığın belirleyici bir rol oynadığını ifade eder. Açlık, bedenın nemini ve buharlarını azaltarak uykuyu tetikleyen fiziksel koşulların sağlanmasına bir engel teşkil eder. Öte yandan su ise bedenın uyku için ihtiyacı olan nem ve rutubeti temin ederek insana geçici ve yanıtıcı bir haz sağlar. Bu yanıtıcı haz, insanın gece uyanık kalmakla elde edeceği bu âleme özgü manevi kazançlardan mahrum bırakan bir aldanıştır.<sup>385</sup> İbnü'l-Arabî'nin uykuyu açlık ve su ile ilişkilendiren yaklaşımını, Gazzâlî'nin az uykuyu teşvik eden ifadelerinde de görmek mümkündür. Gazzâlî açlığın faydalarını anlatırken İbnü'l-Arabî'ye benzer şekilde uykusuzluğu doğrudan açlığın bir neticesi olarak ele alır. Gazzâlî'ye göre çok yiyen çok su içer, çok su içen de çok uyur; bu ise gece ibadetlerini aksatır, kalbi karartır ve ömrü heder eder. Ömür, insana bahşedilmiş bir nimet olması dolayısıyla onun uykuyla heder edilmesi kabul edilebilir bir şey değildir.<sup>386</sup> Her iki müellifin yaklaşımları birlikte değerlendirildiğinde uykudan feragat etmenin yolunun açlıktan ve az su tüketiminden geçtiği ifade edilebilir.

İbnü'l-Arabî'ye göre gece uykusundan feragat etmenin, fiziksel durumların ötesinde insanın manevi tekâmülü ve ilahi hakikatlere ulaşma süreciyle ilişkili metafizik bir boyutu da bulunmaktadır. Bu bakımdan gece uyumamak insanı berzah âlemine göçmekten alıkoyarak, uyanıklık hâlinde ulaşılabilir sayısız ilâhî ihşân ve manevi tecrübeyi mümkün kılmaktadır. İnsan uyanık kalarak zikirle meşgul olduğunda ve geceyi ibadetle geçirdiğinde kalp gözü keskinleşir, basireti açılır. Bu bağlamda uykusuzluk yalnızca fiziksel, bedenî bir riyâzet olmaktan çıkar; Allah ile sürekli bir meşguliyetin ve manevi idrak kapılarının açılmasının önemli bir aracı haline gelir.<sup>387</sup>

Klasik dönem sûfî geleneğinde gece uykusundan feragat etmek doğrudan Hak ile ünsiyetle ilişkilendirilmektedir. Zira sûfîler tarafından gece, âşığın mâşûkuyla başa kaldığı en kıymetli vakit olarak telakki edilmiştir ve uykusuzluk bu anlamda sevgiliyle buluşmanın imkânlarından biri olarak görülmüştür. Kuşeyrî bu makamda şöyle bir söz aktarır: “Âşık nasıl uyur, buna şaşarım. Âşık için her nevî uyku

<sup>385</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 2/97; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2/345, (53. Bâb).

<sup>386</sup> Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 3/86; Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, 3/198.

<sup>387</sup> İbnü'l-Arabî, *Hilyetü'l-abdâl*, 70; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 2/97; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2/345, (53. Bâb).

haramdır.”<sup>388</sup> Mekkî, gece ehlini üçe ayırdığı taksiminde, muhabbet ehli olan âriflerin geceyi ilham, zikir, üns ve huzur içinde geçirdiklerini ifade eder. Bu kimseler için uykusuzluk, bir zahmet değil, mâşûkun çağrısına icabet etmenin bir neticesidir; zira Mekkî’ye göre sevgilileri onları uykularından kaldırmıştır. Onlar vuslatın verdiği lezzet ve ilâhî uyarının verdiği endişeden ötürü uykusuz kalmışlardır.<sup>389</sup> Kuşeyrî, Hz. İbrahim’in oğlunu kurban ettiği rüyası hakkında Hz. İsmâil’in dilinden şu yorumunu aktarmaktadır: “Babacığım, sevgilisini bırakıp uyuyanların cezası işte budur! Eğer uyumamış olsaydın, sana çocuğunu kesme emri verilmezdi.”<sup>390</sup> Bu yorumda, gece uykusu sadece gaflet değil, aynı zamanda sevgiliden ayrı düşme olarak değerlendirilir. Benzer bir anlamı Hz. Dâvud’a vahyedilen “Beni sevdiğini iddia edip de gece karanlık bastığı zaman beni bir tarafa bırakıp uyuyan yalan söylemiştir”<sup>391</sup> şeklindeki ilâhî hitapta da görmek mümkündür. Zira burada da gece uyanıklığı Hakk’a muhabbetin sadakatının ölçüsü olarak sunulmaktadır. Dolayısıyla gerek İbnü’l-Arabî öncesi tasavvuf geleneğinde gerekse İbnü’l-Arabî düşüncesinde gece uykusundan feragat etmenin, Hak ile yakınlığın ve sohbetin önemli bir imkânı olarak kabul edildiği söylenebilir.

#### 4.2. Seher Vakti ve Onunla İlişkili Olarak Sihar ve Sahûr Kavramları

Söz konusu geceyi uykusuz geçirmek olduğunda, İbnü’l-Arabî düşüncesinde gece ile onun önemli bir kesitini ifade etmek üzere kullanılan seher (سحر) kavramının taşıdığı anlamlar oldukça önemli bir yerde durmaktadır. Zira İbnü’l-Arabî geceyi uykusuz geçirmek ile gecenin önemli bir kısmı için kullanılan seher vakti arasında oldukça özgün anlamsal ilişkiler kurmaktadır. İbnü’l-Arabî’nin seher vaktine dair

<sup>388</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 755.

<sup>389</sup> Mekkî, *Kûtu’l-kulûb*, 2005, 1/70; Mekkî, *Kûtu’l-Kulûb - Kalplerin Azığı*, 1/188.

<sup>390</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 754; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 468. Hücvîrî aynı yorumu Hz. İsmâil’in şu cümlesi dahil olacak şekilde aktarır: “Şimdi uyku seni evlatsız, beni cansız bıraktı.” (Bk. Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, 414.) Her ne kadar çağdaş olmalarına rağmen birbirleriyle doğrudan görüşmeleri veya eserlerinden haberdar olmaları ihtimali düşük görünse de, Kuşeyrî ve Hücvîrî’nin Hz. İsmâil ile Hz. İbrahim arasında geçen meşhur kurban kıssasına dair Hz. İsmâil’in dilinden neredeyse birebir aynı yorumu aktarmaları oldukça dikkat çekici bir ayrıntıdır. Bu benzerlikten hareketle, her iki müellifin de beslendiği sûfî gelenek içerisinde, söz konusu olaya dair Hz. İsmâil’in bu şekilde konuştuğuna ilişkin yerleşik bir rivayet veya yorum anlayışının bulunduğu ihtimali üzerinde durulabilir.

<sup>391</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 754; Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, 413.

görüşlerini bu başlıkta ontolojik ve epistemolojik düzlem olmak üzere iki farklı kategori içerisinde ele almaya çalışacağız.

İbnü'l-Arabî'nin, seher vakti ile insanın varlığı arasında kurduğu ilişki konunun ontolojik yönünü oluşturmaktadır. İbnü'l-Arabî'ye göre seher vakti kendisine sabah aydınlığı karıştığı için ne mutlak anlamda karanlık (gece), ne de güneşin ışığı gözlere vurmadığı için saf bir aydınlık (gündüz) olarak betimlenebilir. İki fecir arasında yer almasından ötürü iki durumu birleştiren ara bir zaman dilimi olarak kabul edilebilir.<sup>392</sup> Seherin bu niteliği, onu sadece fiziksel bir zaman dilimi olmaktan çıkarıp, varlık düzeyinde bir ikiliği simgeleyen özel bir an haline getirir. Bu ikilik varlık ile yokluk arasındaki ara bir mertebeyi çağrıştırması bakımından insanın varoluşuyla da derinden ilişkilidir. Nitekim insan da varlık (nûr/aydınlık) ile yokluk (zulmet/karanlık) arasında imkân mahallinde bulunmakla, bir yönü ilâhî hakikate bağlılığı dolayısıyla zorunluluğa dönükken diğer yönü fânî âlemin bir unsuru olması dolayısıyla yokluğa bakmaktadır. Bu bağlamda seherin, insanın bekâ ile fenâ arasındaki mümkün varlığının nitelikli bir simgesi haline geldiği söylenebilir.<sup>393</sup>

İnsanın varlıkla yokluk arasında sübut olarak isimlendirdiği imkân mahalli, İbnü'l-Arabî'ye göre insanın bekâsını oluşturur. Bu yaklaşımı, yine seher kavramından türeyen *sahûr* kavramıyla ilişkilendirerek açıklayan müellif, Hz. Peygamber ile Sahabe arasında geçen bir olaydan hareket eder. Rivayete göre, bir Ramazan gecesi Hz. Peygamber'in sahabeye geç saatlere kadar namaz kıldırmasının ardından sahabe, “felâhı kaçıracaktık” diyerek endişelerini dile getirir. Hadisin metninde “felâh nedir?” diye sorulduğunda “sahûrdur” denmiştir.<sup>394</sup> Bu ifadeyi tahlil eden İbnü'l-Arabî, felâhın bekâ anlamına geldiğini belirtir ve sahabenin burada zahiren sahûru kastettiğini, ancak bu ifadenin özünde insanın varlığını sürdüren beslenme ve gıdalanmaya işaret ettiğini ifade eder.<sup>395</sup>

<sup>392</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/656; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2/221, (40. Bâb); İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 7/23; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 10/26, (271. Bâb).

<sup>393</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 3/547; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 5/218, (71. Bâb).

<sup>394</sup> Tirmizî, “Savm”, 81 (No. 806).

<sup>395</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 3/548; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 5/219. Seherin sahurla ilişkisine dair ayrıca bk. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 3/488,489; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 5/132.

Sahabe, geceyi ibadetle geçirdiklerinde ilâhî bir nitelikle nitelenmişlerdir; ancak Hak, onların nefislerini ve bu nefislerin beslenmeye olan ihtiyacını bilmeleri için sahurunu onlara bir “felâh/bekâ” kılmıştır. Sahur vakti bu bağlamda, insanı imkân mahalline teslim ederek onun bekâsını sağlayan bir işlev görür. İbnü'l-Arabî “Herhangi bir vakitte insan ilâhî bir nitelikle ortaya çıktığında, bu nitelikte kalıcı olamaz; insanın bekâsı söylediğimiz yerdedir” (varlık ve yokluk arasındadır) derken bu duruma işaret etmektedir.<sup>396</sup>

Seherin karanlık ile aydınlık arasındaki geçişliliği betimleyen ikili yapısı ondan türeyen sihir kavramıyla ilişkisinin temelinde de yer alır. İbnü'l-Arabî pek çok yerde sihir kelimesinin seher kökünden türediğini belirtirken bu anlam ortaklığına vurgu yapmaktadır.<sup>397</sup> Sihir hakikatle batıl arasında mutlak anlamda hakikate karşılık gelmemekle birlikte, sihrin hakikatten pay almış bir yönü bulunmaktadır. Zira sihri gören gözün, gördüğü şeyde kuşku yoktur.<sup>398</sup> Seher de aynı şekilde, bir yönüyle aydınlığa (hakikate), diğer yönüyle karanlığa (batıla) bakar ve onun bu anlamı sihrin etimolojik açıdan ondan türetilmesinin gerekçesini oluşturur.<sup>399</sup>

İbnü'l-Arabî'nin seher vaktine dair görüşlerinin epistemolojik boyutu ise, bu zaman diliminin bilgi ile cehalet arasında bir mertebeye tekabül etmesiyle ilgilidir. O, seher vaktinin ne mutlak bilgisizlik ne de saf bilgi içerdiğini, dolayısıyla ikisi arasında belirsiz bir seviyede bulunduğunu belirtir. Burada belirsiz kavramı oldukça önemlidir. Zira İbnü'l-Arabî konuya ilişkin yaklaşımını, kavramların etimolojisinden ilham aldığı bir yorum üzerinden temellendirir. Şüphe (شبهة) ile benzerlik anlamına gelen müteşâbih (مُتَشَابِه) kavramlarının aynı kökten (شبه) türemesi sebebiyle aralarında bir anlam ilişkisi kuran İbnü'l-Arabî, seher vaktini karanlık ile aydınlık; bilgi ile cehalet arasında konumlanan ve bu iki zıddın izlerini taşıyan bir “şüphe/belirsizlik mahalli” olarak tanımlamaktadır. Bu şüphenin kaynağı ise seherin her iki kutba da (aydınlık/bilgi-

<sup>396</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 4/547,548; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 5/218,219.

<sup>397</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/656; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2/221, (40. Bâb); İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 7/23; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 10/26, (271. Bâb); İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 9/183; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 13/179, (369. Bâb); İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 10/60; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 14/276, (389. Bâb).

<sup>398</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/656; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2/221, (40. Bâb).

<sup>399</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 7/23; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 10/26, (271. Bâb).

karanlık/cehalet) benzemesi yani “müteşâbih” bir nitelik taşımasıdır. Birbirine oldukça benzeyen iki şey arasında, o şeyin ne olduğuna dair bir belirsizlik kaçınılmazdır. İbnü'l-Arabî de seheri karanlıkla aydınlığın birbirine karıştığı bir an olarak tanımlar ve bir yerde karışım varsa orda benzerliğin ve belirsizliğin kaçınılmaz olduğunu söyler. Bu açıdan müteşâbih kavramı, birbirine benzeyen ama hakikatte tam olarak özdeş olmayan şeyleri ifade eder. Diğer yandan Kur'ân ayetlerinin sınıflandırıldığı bir bağlamda geçen *müteşâbihât* kavramı, Hak tarafından, kalbinde eğrilik bulunan kimselerin meyledebileceği ayet grubu olarak nitelenmiştir.<sup>400</sup> Bu noktada kelimenin Kur'ân'daki kullanımı ile kendi özgün yorumunu bir araya getiren İbnü'l-Arabî, seherin müteşâbih bir mahiyet taşıması ve bundan doğabilecek tehlikeler nedeniyle, seher vaktinde istiğfârın gerekliliğini vurgular. Daha açık bir ifadeyle o, seher vaktinde yapılacak istiğfârın gerekliliğini seherin bu müteşâbih yapısına bağlamaktadır. İstiğfâr ise sözlük anlamı itibarıyla “örtme” ve “gizleme” talebinde bulunmayı ifade eder. Müteşâbih olanın izini sürmenin kalbinde eğrilik bulunanlara mahsus olduğu dikkate alındığında seherde yapılan istiğfâr, kişinin hakikatten sapmadan, şüphe ve onunla ilişkili olan müteşâbihe yönelme tehlikesinden korunma talebi anlamına gelir.<sup>401</sup>

Gecenin en değerli dilimlerinden biri olan seher vakti, bir yandan insanın varoluşsal durumu ile doğrudan ilişkilendirilirken, diğer yandan hakikat ile batıl, bilgi ile cehalet ve aydınlık ile karanlık arasındaki geçişliliği temsil eden sembolik bir mahiyete sahiptir. İbnü'l-Arabî, bu çok katmanlı yapının benzerini insan ile gece arasında kurduğu benzerlik üzerinden sürdürmektedir. O, yatsı namazının vakti hakkındaki tartışmaya dair görüşlerini serdettiği pasajda gecenin üç kısmından söz eder ve bir hadisi yorumunun merkezine alarak insanı da bu üç bölümle irtibatlandırır. Her bir bölüm, insanın Allah'a yakınlaşmasında belirleyici bir aşamayı temsil eder. Bu bağlamda gecenin ilk üçte birlik kısmı insanın duyu âlemine denk gelmektedir ve hadiste yer alan “Allah sizin sûretlerinize bakmaz” ifadesi gecenin bu kısmını ifade eder. Gecenin ortanca kısmı, insandaki hayal âlemine tekabül eder. Hayal âlemi düşüncenin yoğunluk ve latiflik süreçlerini yaşadığı mahaldir ve hadiste yer alan

<sup>400</sup> Müteşâbih kavramı ve ilgili ayet hakkında detaylı bilgi için bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Müteşâbih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/204-207.

<sup>401</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 12/335; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 18/141, (559. Bâb).

“Amellerinize bakmaz” ifadesine karşılık gelmektedir. Üçüncü ve son bölüm ise mânâ âlemidir; bu insanın ruhani boyutunun en derin noktasını ifade eder ve kalbin ilahi hakikatlere açıldığı bir alan olarak değerlendirilir. Hadisin<sup>402</sup> “kalplerinize bakar” kısmı ve yine meşhur bir kudsî hadiste geçen “Ben, kulumun kalbine sığıdım”<sup>403</sup> ifadesi ile kastedilen ise insanın bu yönüdür.<sup>404</sup> Bu perspektiften bakıldığında bir bütün olarak gece ve onun en değerli kesitini oluşturan seher vakti, insanın hem kendi varoluşuna dair izleri bulabildiği hem de Hak ile olan yakınlığında zirveyi temsil eden bir zaman dilimine tekâbül etmektedir.

### 4.3. Seher Hasletinin Zıttı: Uyku

İbnü'l-Arabî'nin düşünce sisteminde seher hasleti, insanın manevi tekâmülü açısından özel bir konuma sahip olmakla birlikte, onun karşıtı olan uykuya dair değerlendirmeleri de onun düşüncesinde önemli bir yer tutmaktadır. Zira gerek İbnü'l-Arabî nezdinde gerekse klasik tasavvuf geleneğinde uyku, bünyesinde taşıdığı rüyâ gibi imkanlar sebebiyle genellikle kulun ilahî hikmetlere erişmesine vesile olan bir nimet olarak görülmüştür. Bilhassa erken dönemlerden itibaren sûfiler uykunun sağlamış olduğu bilgiyi ön plana çıkararak, mânevî keşif ve rüyet açısından taşıdığı değeri vurgulamış ve ondan ortaya çıkan bilgiyi tasnif etmişlerdir. Bu bağlamda Kuşeyrî, uyku hâlinde gelen havâtırın mahiyetine dikkat çekerek, uyku esnasında kalbe gelen hitap ve sözlerin bazen şeytanın telkinleri, bazen nefsin arzuları, bazen meleklerin ilhamı ve bazen de doğrudan Allah'ın uyuyan kula bir hakikati bildirmesi şeklinde ortaya çıkabileceğini belirtmektedir.<sup>405</sup> Bu kavramların hepsi uyku ve rüyanın farklı düzeylerde taşıdığı marifet potansiyelini ortaya koymaktadır. İbnü'l-Arabî için ise insanın doğasında yer alan uyku, bedenin bir ihtiyacı olmasının yanında ilahi hakikatlere ulaşma noktasında bir köprü vazifesi görmektedir. Çünkü ona göre uyku, insanın hayal (berzah) âlemiyle bağlantı kurmasının en önemli yollarından biridir.<sup>406</sup> Bu nedenle tıpkı açlık ve onun zıttı tokluk ya da sükût ve onun zıttı kelim gibi hasletlere yönelik analizlerinde zıtlıkları bir arada değerlendiren İbnü'l-Arabî'nin,

<sup>402</sup> Müslim, “Birr”, 45 (No. 2564).

<sup>403</sup> Bk. Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs*, 2/116.

<sup>404</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 2/441; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 3/251, (69. Bâb).

<sup>405</sup> Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 753-754; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 467.

<sup>406</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 5/209; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 7/213, (99. Bâb).

seher hasletine ilişkin görüşleri de uykudan bağımsız olarak ele alınamayacak kadar birbiriyle ilişkilidir. Bu başlıkta öncelikle tasavvuf geleneğinde sonrasında ise İbnü'l-Arabî'de uykunun değeri konusu incelemeye konu edilecektir.

#### 4.3.1. Tasavvufî Düşüncede Uykunun Değeri

Tasavvufî gelenekte riyâzet ve gece ibadeti açısından uyku, kişiyi gaflete sevk eden ve terk edilmesi gereken bir unsur olarak değerlendirilmesine karşın, bazı sûfiler tarafından, bünyesinde taşıdığı rüyâ gibi imkanlar dolayısıyla, uykunun ilahî hikmetlere mazhar olduğu, hatta bir nimet olarak telakki edildiği görülmektedir. Sûfiler nezdinde uykunun bünyesinde barındırdığı rüyâ ve mânevî tecellî gibi imkânlar dolayısıyla özel bir değer taşıdığı düşüncesi, zamanla uyku ile uyanıklık arasında hangisinin daha faziletli olduğu yönünde bir tartışmanın da zeminini hazırlamıştır. Erken dönem sûfi müelliflerinden Kuşeyrî ve Hücvîrî'nin aktardığı rivayetler ile müelliflerin bizzat kendi değerlendirmeleri dikkate alındığında, sûfiler arasında uyku ve uyanıklık hâllerine dair mutlak bir görüş birliği bulunmadığı anlaşılmaktadır. Her iki müellifin eserlerinde de hem uykuyu hem de uykusuzluğu öven farklı yaklaşımlar ve yorumlar yer almakta, hatta Hücvîrî bu hususta sûfiler arasındaki görüş ayrılığını açıkça ifade etmektedir.<sup>407</sup> Nerm (uyku) ve yakaza (uyanıklık) kavramları etrafında şekillenen bu değerlendirmeler, sûfilerin mânevî mertebelerine göre değişkenlik arz eden tercihlerini yansıtmaktadır. Bu başlıkta, tasavvuf geleneğinde uykunun değerine dair genel yaklaşımlar ortaya konduktan sonra, söz konusu tartışmaya ilişkin olarak Hücvîrî'nin görüş ve değerlendirmelerine değinilecektir.

Sûfiler uykunun sağlamış olduğu bilgiyi ön plana çıkararak, mânevî keşif açısından taşıdığı değeri vurgulamışlardır. Uykunun marifetle arasındaki bu sıkı ilişki sûfilerin rüyaya atfettikleri değerde kendisini göstermektedir. Onlara göre, bazı mânâlar ve ilhamlar yalnızca uykuda, rüya vasıtasıyla elde edilebilir. Örneğin Hz. Peygamber'i, sahâbeyi ve evliyadan kimseleri görmek uyanırken mümkün olmayan, yalnızca uykuya has durumlardır. Ayrıca Hak bazen kullarına rüyada tecelli eder.<sup>408</sup> Bu çerçevede Mekkî de uykunun kendinde taşıdığı mânevî imkânlarla dikkat çeker.

<sup>407</sup> Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, 412.

<sup>408</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 757; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 469.

Ona göre, gece boyunca ibadetle meşgul olup uzun süre uykusuz kaldıktan sonra alimlerin uykusu onlar için mânevî tecellilerin zuhûru, ilâhî feyiz ve yakınlık duygusunun kalpte açığa çıktığı özel bir ana dönüşmektedir.<sup>409</sup> Bu yönüyle uyku, keşfe açılan ayrıcalıklı bir kapı hâline gelir. Kuşeyrî ve Hücvîrî'nin aktardığı Şah Kirmânî hakkındaki menkıbe bu bakımdan oldukça dikkat çekicidir. Şah Kirmânî kırk yıl süren uykusuzluk döneminin ardından bir gece uyuduğunda rüyasında Allah Teâlâ'yı görmüş ve bu olaydan sonra her gece uyuma arzusu taşımıştır. O bu durumu şu şekilde dile getirmektedir: “Kalbimin neşesini uykuda buldum, onun için uykuyu ve uyuklamayı arzu eder oldum.”<sup>410</sup>

Sûfilerin uykuyu uykusuzluğa tercih ederken hadislerdeki bazı ifadelerden faydalandıkları görülmektedir. Özellikle secde hâlinde uyuyakalan kulun durumunu ifade eden kudsî hadis sûfiler tarafından uykunun fazileti hakkında başvuru olan hadislerden biri olmuştur.<sup>411</sup> Hz. Peygamber bir hadisinde Allah'ın secde hâlinde uyuyakalan kuluyla övündüğünü ve meleklerine şöyle buyurduğunu rivâyet eder: “Kuluma bakınız, ruhu niyaz mahallinde, bedeni ise ibadet yaygısı üzerindedir.” Hadiste ibadeti sırasında uyuyan kulun ruhunun Hakk'ın katında olması uykunun faziletine bir işâret olarak yorumlanmıştır.<sup>412</sup> Ayrıca uykunun değeri, onun kişiyi günahlardan koruma konusundaki faydasıyla da ilişkilendirilmiştir. Bu bağlamda bazı sûfî müellifler Hz. Peygamber'in “Uyanana kadar uyuyandan kalem kaldırılmıştır” hadisine<sup>413</sup> dayanarak, bir kimsenin uykuda günah ve isyandan uzak kaldığı, dolayısıyla bu hâlin onun için hayırlı olduğunu ifade etmişlerdir. Hücvîrî uyuyan kişinin dili sustuğu için gıybet ve yalandan, bedeni uykuda olduğu için Allah'a isyandan uzak olduğunu ve dolayısıyla uyku esnasında meleklerin bu kimse için herhangi bir günah yazmadığını belirtmektedir. O, günahkâr bir kimse için uykudan daha hayırlı bir şeyin olmadığını, şeytanın bile günah işlemesi için kalkmasını

<sup>409</sup> Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, 2005, 1/171; Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb - Kalplerin Azığı*, 1/385.

<sup>410</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 756; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 469. Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, 413.

<sup>411</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 755; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 468. Hadisin kaynağı için bk. (Abdullah b. Mübarek, *ez-Zühd ve'r-Rakâik*, thk. Habîburrahman el-A'zamî (el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 427.)

<sup>412</sup> Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, 413.

<sup>413</sup> Ebû Dâvûd, “Hudûd” (No. 4403).

arzuladığını, uykuda geçen zamanın lehine değilse bile en azından aleyhine de işlemediğini ifade etmektedir.<sup>414</sup>

Uyku ile uyanıklıktan (nevm/yakaza) hangisinin daha faziletli olduğu meselesi etrafında sûfiler tarafından farklı görüşlerin dile getirildiği belirtilmişti. Hücvîrî eserinde bu görüş ayrılığına yer verdikten sonra söz konusu tartışmanın temelinde Ali b. Sehl İsfehânî (ö. 307/919) ile Cüneyd-i Bağdâdî arasında gerçekleşen bir mektuplaşmanın bulunduğunu belirtmektedir. Ali b. Sehl, Cüneyd'e mektubunda uykuyu gaflet ve mânevî terbiyeye engel olarak değerlendirerek âşık bir sâlik için gece-gündüz uyanıklığın esas olduğunu savunur. Buna karşılık Cüneyd, uyanıklığı kulun kendi iradesiyle ortaya koyduğu bir hâl, uykuyu ise Hakk'ın kul üzerindeki fiili olarak tanımlar ve bu sebeple, kulun iradesi ile meydana gelen uykusuzluktan ziyade, Hakk'ın irâdesinden kaynaklanan uyku halini daha kâmil görür.<sup>415</sup> Hücvîrî, bu iki görüşü değerlendirirken, meselenin tasavvufta iki kritik tavra işaret eden sahv ve sekr kavramlarıyla ilişkili olduğunu belirtmektedir. Ona göre, uyku insanın sıfatı olup sahv haline işaret ederken, uykusuzluk Hakk'ın sıfatı olup galebenin yani sekr halinin bir sonucudur.<sup>416</sup> Fakat burada önemli olan, bu galebenin kulun iradesinden değil, bizzat Hak'tan kaynaklanmasıdır. Yani uykusuzluk ancak ilâhî tasarrufun bir sonucuysa kıymetlidir; kulun kendi zorlamasıyla elde edilen uykusuzluk değersizdir. Hücvîrî'ye göre Hz. Peygamber'in "geceleyin -birazı dışında- namaza kalk!"<sup>417</sup> şeklindeki ilâhî emre muhatap olana kadar uyku ya da uykusuzlukta herhangi bir zorlamaya başvurmamış olması ve Ashâb-ı Kehf'in iradeleri dışında uyuyarak korunmuş olmaları, uykusuzluğun kul için Hak tarafından irâde edilmesi gerektiği hususunda dikkat çekici örnekler sunmaktadır.<sup>418</sup>

Hücvîrî, konunun nihâyetinde kendi görüşlerini aktarırken uyku ile uykusuzluk arasında her iki tavrı da benimseyen sûfilerle karşılaştığını ifade etmektedir. Ona göre kulun iradesinin Hakk'ın iradesinde nihâyete erdiği bir aşamaya geldiğinde o kimse için uyku ile uyanıklık arasında bir fark kalmaz, hangi sıfatta bulunursa bulunsun her

<sup>414</sup> Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, 412,413.

<sup>415</sup> Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, 413,414.

<sup>416</sup> Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, 413.

<sup>417</sup> el-Müzzemmil 73/2

<sup>418</sup> Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, 414.

hâlükârda o kimse aziz ve ulu bir kimsedir. Bununla birlikte Hücvîrî, şeyhinin müridlerine yönelik olarak dile getirdiği “Uyku bastırmadıkça uyumayınız”<sup>419</sup> tavsiyesini aktararak bu tür bir dikkatin özellikle seyr u sülûkün başlangıcındaki müridler için hala geçerli olduğunu da vurgulamaktadır.

#### 4.3.2. İbnü'l-Arabî'de Uykunun Hayal Âlemi ile İlişkisi

İbnü'l-Arabî'nin düşünce sisteminde uykunun önemini kavrayabilmek için onun uyku ile hayal âlemi arasında kurduğu ilişkiyi incelemek gerekmektedir. Hayal âlemi teorisi esasında İbnü'l-Arabî tarafından gayb âlemi ile şehâdet/duyulur âlem arasında üçüncü bir âlemin varlığını temellendirmek üzere geliştirilmiştir.<sup>420</sup> Ancak hayal yalnızca ontolojik bir mertebe olarak değil, aynı zamanda insanda bir yeti ve idrâk mekanizması olarak da işlev görmektedir. İbnü'l-Arabî'ye göre insanın hayal yetisi, şehâdet âlemi ile gaybî âlem arasında bir geçiş alanı oluşturan ve bu iki düzey arasındaki hakikatlerin sembollerini içeren hayal mertebesine ulaşmak suretiyle insanın marifet elde etmesine olanak tanıyan yetinin adıdır.<sup>421</sup>

İbnü'l-Arabî'nin kozmolojik tasavvurunda hayal âlemi, âlemlerin kaynağı ve aslını teşkil eder. Hakk'ın varlıktaki ilk tecellisinin mutlak hayal mertebesinde tezâhür etmesi, bu âlemin hem ontolojik hem de kozmolojik açıdan önemini açıkça göstermekle kalmaz, ayrıca ona epistemolojik anlamlar da sağlar. Gayb ile şehâdet mertebeleri arasında ara bir konumda yer alan ve her ikisi arasındaki geçişliliğin zeminini oluşturan hayal âlemi anlamların bedenleştirilmesine, manaların suretlere bürünmesine ve zahiren imkânsız görünen şeylerin mümkün hale gelmesine olanak sağlar. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'ye göre insan sahip olduğu hayal yetisi sayesinde metafizik hakikatleri semboller aracılığıyla idrak eder.<sup>422</sup>

Hayalin bir idrak aracı olarak ele alınması, İbnü'l-Arabî'nin düşünce sisteminde aklın hakikati temsil etme ve doğru bilgiye ulaşma noktasındaki sınırlarını

<sup>419</sup> Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, 415.

<sup>420</sup> William C. Chittick, *Hayal Alemleri: İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*, çev. Mehmet Demirkaya (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2003), 97. Chittick bu bağlamda hayalin üç düzeyde anlam kazandığını belirtir. Birincisi âlemin bizatihi kendisi, ikincisi berzahî bir makrokozmosmik âlem, üçüncüsü berzahî bir mikrokozmosmik âlem olmak üzere nihayetinde üç türlü hayalden söz edilebilir.

<sup>421</sup> M. Mustafa Çakmaklıoğlu, “İbnü'l-Arabî'nin Hayal Teorisi”, *Metafizik*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 2/832.

<sup>422</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 5/209; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 7/214, (99. Bâb).

sorgulama zemini oluşturur. İnsanın temel idrak aracı genellikle akıl olarak kabul edilirken, İbnü'l-Arabî aklın Allah hakkındaki bilgiyi sadece tenzihe dayalı olarak sunduğunu, bu yönüyle de hakikati kavrama noktasında eksik kaldığını belirtir. Bu eksiklik Hakk'ın âlemle ilişkisinde ortaya çıkan isim ve sıfatlarının âlemle olan benzerliğini (*teşbih*) idrak etmekten yoksunluğu ifade eder. İbnü'l-Arabî bu noktada hayali, akıldan farklı ve onu tamamlayıcı bir idrak mekanizması olarak vazeder. Hayal, zıtlıkları birleştirme ve aklın kabulden aciz kaldığı benzerlikleri idrak edebilme yeteneği sayesinde Allah'ın sıfatlarının farklı suretlerdeki tecellilerini kavrayabilen yegâne araçtır. Dolayısıyla, hakikat bilgisine ulaşmada hayal, akla kıyasla daha kapsamlı ve derin bir kavrayış sunar ve metafizik hakikatlerin idrakinde kritik bir öneme sahiptir.<sup>423</sup> Ayrıca İbnü'l-Arabî, tasavvuf literatüründe “şatahât” olarak bilinen ve bazı sûfilerin dikkat çekici ifadelerini içeren söylemlerin, hayal âlemiyle kurulan derin bağlar üzerinden açıklanabileceğini de ileri sürmektedir. Örneğin Hallâc'ın “Ben Hakk'ım” sözü ya da Bâyezid'in “Kendimi tenzih ederim” şeklindeki ifadesi hayal gücünün etkisiyle ortaya çıkan ve saf aklın sunduğu tenzihî yaklaşımı aşan ifadelerdir. İbnü'l-Arabî'ye göre bu tür sözler, hayal mertebesinin zıtlıkları birleştirme ve hakikatin çok boyutlu açılımlarını kavrama kapasitesinin bir yansımasıdır.<sup>424</sup> İbnü'l-Arabî'nin, kendisinden önceki bazı sûfilerin şatahâtını hayal âlemi ile ilişkilendirerek açıklama çabası, tasavvuf tarihinde bu tür ifadelerin anlamlandırılmasına yönelik özgün bir yaklaşım olarak okunabilir. Aynı zamanda hayal yetisinin, varlığın tüm yönlerine ilişkin kapsamlı ve kuşatıcı veriyi sunduğuna yönelik iddiasını pekiştirir niteliktedir.

Hayalin idrak yetisi olarak kazandığı işlev İbnü'l-Arabî'nin düşünce sisteminde vahiy olgusu üzerinden somutlaştırılır. Hak ile kul arasındaki bilgi aktarımını ifade etmek üzere kullanılan vahiy, hayalin gayb ile şehâdet âlemleri arasında bir berzah olma misyonu çerçevesinde açıklanır. İbnü'l-Arabî'ye göre vahyin doğrudan şehâdet/duyular âlemine inmeden önce hayal âleminden geçmesi gerekir. Hz. Peygamber'in ilk vahiy tecrübelerini uyku esnasında rüyalar aracılığıyla alması, bu duruma dair en önemli örneklerden biri olarak değerlendirilir. Tam da bu noktada

<sup>423</sup> Çakmaklıoğlu, “İbnü'l-Arabî'nin Hayal Teorisi”, 2/828.

<sup>424</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 12/56; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 17/274, (559. Bâb).

uyku ve rüya, hayal âlemi ile irtibat kurmanın ve bilgi edinmenin bir aracı olarak önemli bir konuma sahip olur.<sup>425</sup>

İbnü'l-Arabî'nin düşünce sisteminde Hakk'ın idrâki, kulun sınırlı idrak kapasitesine kıyasla mutlak ve kesintisizdir. "O'nu ne uyuklama/dalgınlık ne de uyku alır" ayetini<sup>426</sup> merkeze alan İbnü'l-Arabî, Hakk'ın hem şehâdet hem de berzah âlemlerindeki mutlak hükümlerliğini vurgular. Kulun idrâki ise bu mutlaklık karşısında son derece sınırlı olup uyanıklık hâlinde şehâdet âlemine, uyku hâlinde ise berzah âlemine yönelik bir açılım gösterir. Berzah âlemine yönelik idrâk insana özgü olarak bulunan hayal yetisinin aracılığıyla gerçekleşir ve bu Hakk'ın insana bahşettiği bir lütuf olarak değerlendirilir.<sup>427</sup>

Tüm bu açıklamalar ışığında, uykunun bünyesinde barındırdığı rüya ve marifetin tahsili gibi imkanlar sebebiyle sûfiler nezdinde ayrı bir öneme sahip olduğu söylenebilir. Ne var ki İbnü'l-Arabî'yi bu konuda klasik sûfi gelenekten ayıran temel husus, onun uykuyu yalnızca mânevî tecellilerin zuhur ettiği bir hal olarak değil, aynı zamanda hayal âlemiyle kurulan irtibatın değerli bir aracı olarak görmesidir. Zira İbnü'l-Arabî'de uyku, berzah vasfı taşıyan hayal mertebesine açılan bir kapı olarak değerlendirilmekte, dolayısıyla onun hayal teorisi, uykunun ontolojik ve epistemolojik işlevini temellendirmede kritik bir role sahip olmaktadır.

İbnü'l-Arabî düşüncesinde hayal, insanın varlığı kapsamlı ve isabetli biçimde kavrayabilmesini sağlayan önemli araçlardan biri olarak görülürken ve uyku bu mekanizmanın devreye girdiği bir imkân olarak sunulurken, neden uykunun kendisi değil de gece uykusundan feragat etmek anlamına gelen seher, abdâlin abdâl olmasına vesile olan bir haslet olarak görülür? Bu soru, uykusuzluğun abdâliyetle ilişkisini kavramak açısından önemli bir eşik teşkil eder ve uykusuzlukla erişilen makâmın detaylandırılmasını gerekli kılar.

<sup>425</sup> Çakmaklıoğlu, "İbnü'l-Arabî'nin Hayal Teorisi", 2/832. İbnü'l-Arabî nezdinde hayâl âlemi ile irtibatı sebebiyle rüyânın da ayrı bir kıymeti olduğu belirtilmelidir. Bir örnek olması bakımından Hz. Yusuf'un rüyası hakkında *Fusûsü'l-hikem'de* ortaya koyduğu özgün yorumu değerlendiren bir çalışma için (bk. Dilaver Güner, "Hz. Yûsuf'un Gördüğü Rüyanın Fusûsü'l-Hikem'deki Yorumu", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 9/21 (2007), 39-56.)

<sup>426</sup> el-Bakara 2/255

<sup>427</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 5/210; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 7/215, (99. Bâb).

#### 4.4. Seherin Bir Neticesi Olarak Kayyûmiyet Makamı

İbnü'l-Arabî tıpkı oruçta uykusuzluğu ilâhî bir isimle ilişkilendirip oruç tutanı *samedâniyet* niteliği ile özdeşleştirdiği gibi gece uykusundan feragat etmeyi de *kayyûmiyet* ile ilişkilendirmişti. Dolayısıyla açlığın makamı samedâniyet olduğu gibi seherin makamı da kayyûmiyettir. İbnü'l-Arabî'nin seher hasleti ile bir ilâhî nitelik arasında kurduğu bu ilişki detaylandırmayı gerektirmektedir.

İbnü'l-Arabî, kayyûmiyetin yalnızca Hakk'a özgü bir nitelik olduğu fikrini reddederek, kulun kayyûmiyetle ahlaklanma imkânını kabul etmeyen Ebû Abdullah b. Cüneyd ile bu konuda tartıştığını pek çok yerde dile getirir.<sup>428</sup> Zira Ebû Abdullah b. Cüneyd, kayyûmiyetin Hakk'a özgü bir sıfat olduğunu savunmasına karşın, İbnü'l-Arabî, kulun Hakk'ın tüm nitelikleriyle ahlaklanabileceğini, bu anlamda kayyûmiyetin diğer sıfatlardan bir farkı bulunmadığını öne sürer. İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde, *el-Kayyûm* ismi, Allah'ın varlığının kendinden oluşunu, evrenin hem varlığı hem devamlılığının bütünüyle onun varlığına bağlı oluşunu ve âlem üzerinde kesintisiz hükümranlığını ifade eder.<sup>429</sup> İbnü'l-Arabî'nin Hakk'ın kayyûmiyeti ile ilgili kanaatleri büyük oranda *Ayetü'l-kürsî*'yi merkeze almaktadır. O, *Ayete'l-kürsü*'yi Kur'an-ı Kerim'in en kapsamlı ve sırlarla dolu ayeti olarak nitelendirir. Hak ayetler içerisinde *Ayete'l-kürsü*'yi seçmiş<sup>430</sup>, Hz. Peygamber onun için "ayetlerin efendisidir" demiştir.<sup>431</sup>

Ayetin kelime-i tevhit ile başlaması dolayısıyla tevhidin sırlarından bahsettiği kısımda ayetin yorumuna yer veren İbnü'l-Arabî, bu ayeti Hakk'ın kendisini tenzih ederek tevhit ettiği bir ayet olarak ele alır.<sup>432</sup> Tenzihden sonra gelen iki isim *Hayy* (diri)

<sup>428</sup> Bazı örnekler için (bk. İbnü'l-Arabî, *Hilyetü'l-abdâl*, 70; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 5/206, (98. Bâb); İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 7/462, (311. Bâb).)

<sup>429</sup> Bekir Topaloğlu, "Kayyûm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/108-109.

<sup>430</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 5/177; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 7/183, (90. Bâb).

<sup>431</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 3/24; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 4/35. Ayrıca burada İbnü'l-Arabî *Ayete'l-kürsü*'nün ayetler içindeki üstünlüğünü vurgularken onun içerisinde Hakk'ın isminin gizli veya açık şekilde on altı kez yer almasını gerekçelerden biri olarak gösterir. Zira bu yalnızca *Ayete'l-kürsü*'ye has bir durumdur. Ayette Hakk'ın doğrudan isimlerinin yanı sıra gizli ve açık zamirler de eklendiğinde on altı kez zikredildiği görülmektedir.

<sup>432</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 6/182; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 8/403, (198. Bâb). Ayette Allah isminin mübtedâ konumunda bulunması ayeti ayrıcalıklı kılan hususların bir diğeridir ve bu noktada kelime-i tevhîd yargı bildiren haber konumundadır.

ve *Kayyûm* (ayakta tutan) isimleridir. Öncelikle *Hayy* diğer pek çok niteliğin önünde yer alan bir isimdir ve Hakk'ın sahip olduğu bütün niteliklerin üzerinde bulunduğu bir zemini teşkil eder. Bu nedendir ki, Kur'an'ı Kerîm'de Allah bu iki niteliği bir arada zikrederken daima *Hayy* ismini *Kayyûm* isminden önce zikretmiştir.<sup>433</sup> Devamında gelen "O'nu ne uyuklama/dalgınlık ne de uyku alır" ifadesi daha öncesinde geçen iki ilâhî niteliği (*Hayy* ve *Kayyûm*) açıklamaktadır. Uyku, uyuklama ve dalgınlık gibi durumlar diriye has olaylardır ancak diri olan Hak bunlardan münezzehtir. Diri olduğu halde uyku ve dalgınlığın kendisine ilişmeyişi O'nun *Kayyûm* oluşunun bir gereğidir.<sup>434</sup> Nitekim İbnü'l-Arabî bir yerde Hakk'ın *kayyûm* niteliğini tanımlarken "Allah uyumayan el-Kayyûm'dur" ifadesini kullanır.<sup>435</sup> Öte yandan ayetin devamında, göklerde ve yerde olan her şeyin O'na ait olduğu, şefaatin yalnızca O'nun izniyle mümkün olduğu ve mutlak ilminin her şeyi kuşattığı ifade edilerek, Hakk'ın âlem üzerindeki kesintisiz hükümlerliliği ve sınırsız koruyuculuğu açıkça ortaya konulmaktadır.<sup>436</sup>

İbnü'l-Arabî *Ayete'l-kürsü*'deki koruyuculuk anlamını derinlemesine incelerken, ayette açıkça zikredilen beş isim üzerinden özgün bir yorum geliştirir. Bu isimler Allah, *Hayy*, *Kayyûm*, *Alî* ve *Azîm*'dir.<sup>437</sup> İbnü'l-Arabî, beş ismin zikredilmesinden hareketle beş sayısına atfettiği batınî anlamlar arasında ilişki kurar. Ona göre beş sayısı, hem kendisini hem de başkasını koruma işlevini ifade eden derin bir anlam içerir.<sup>438</sup> *Ayetü'l-kürsî*'de geçen "Her ikisini korumak O'na ağır gelmez" ifadesindeki *tesniye* (ikilik) zamiri, bu çift taraflı koruma anlayışının temelini oluşturur.<sup>439</sup> Ayrıca İbnü'l-Arabî, farz olan namazların beş vakit olmasını da bu batınî anlamla ilişkilendirir. Çünkü namaz hem kötülüklerden alıkoyan koruyucu bir ibâdettir hem de kendisi korunmuştur. Kur'an'da geçen "Namazları koruyun"<sup>440</sup> ifadesiyle namazın muhafazası emredilirken, yine namaz esnasında başka bir fiilin

<sup>433</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 11/474; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 17/107, (558. Bâb).

<sup>434</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 6/182; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 8/403, (198. Bâb).

<sup>435</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/136; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/89.

<sup>436</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 5/177; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 7/183, (90. Bâb).

<sup>437</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 5/178; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 7/184, (90. Bâb).

<sup>438</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 5/207; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 7/211, (99. Bâb).

<sup>439</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 6/301; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 9/109, (198. Bâb).

<sup>440</sup> el-Bakara 2/238

yapılamaması da onun muhafaza edildiğinin bir göstergesidir.<sup>441</sup> Bu yorumlar ışığında İbnü'l-Arabî, ayetteki beş ismin ve beş sayısının sembolik anlamda koruyuculuğu temsil ettiğini ileri sürer. Bu koruyuculuğun sahip olduğu çift taraflılık sayesinde ise bu isimlerin kendisinde tezâhür ettiği kimseye hem kendi varlığının hem de âlemin koruyuculuğu verilir.<sup>442</sup>

Nihayetinde gece diğer insanların uyuduğu esnada uyumayan kimse *kâim* kimsedir. Hakikatte yegâne kâim ve kayyûm Allah'tır. Ancak kul geceyi uykusuz geçirdiğinde Hakk'ın kayyûm niteliği ile tezâhür eder. Kayyûmiyet ile tezâhür, kulun Hakk'ın kendisini kâim kılmasına ilaveten âlemin idare ve hükümlerinde Hak ile kayyûmiyet tecrübesine katılma anlamını da içerir. *Ayetü'l-kürsî*'de geçen "Onları korumak kendisine ağır gelmez" ifadesini bu bağlamda yorumlayarak âlemin korumasını kayyûmiyetin bir parçası olarak ele alan İbnü'l-Arabî, seher hasletinin kendisinde istikrar kazandığı kimseye âlemin koruyuculuğunun verilmesini bu şekilde açıklar.

Gecenin bir kısmını ya da tamamını uykusuz geçirmek anlamında kullanılan seher hasletine dair İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini yer yer klasik geleneğin yaklaşımlarını da kuşatacak şekilde ele alan bu bölümde yapılabilecek değerlendirmeler üç temel çıkarım etrafında özetlenebilir:

(i) Gece uykusundan feragat etmenin ve bu zaman diliminin dua, zikir ve istiğfarla ihyâ edilmesinin hem nefsin arındırılması hem de kul ile Hak arasında özel bir yakınlığın tesis edilmesi bakımından, gerek İbnü'l-Arabî düşüncesinde gerekse ondan önceki tasavvufi gelenekte ortak bir kabul gördüğü belirtilmelidir. Bununla birlikte, geceye dair tasavvufi değerlendirmelerde yalnızca uykusuzluk değil, bizzat uykunun kendisi de özellikle rüyâ aracılığıyla mânevî keşfe ve bilgiye açılan bir vasıta olarak kabul edilmiş, bu yönüyle sûfi gelenekte değer atfedilen bir imkân olarak değerlendirilmiştir. Ancak bu ortak zemine rağmen, İbnü'l-Arabî'yi kendisinden önceki sûfilerden ayıran temel fark, uykuyu kendi geliştirdiği hayal âlemi teorisiyle

<sup>441</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 11/110; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 16/142, (532. Bâb).

<sup>442</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 5/207; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 7/211, (99. Bâb).

derin bir şekilde ilişkilendirmesi ve onu berzah âlemine dair idrakin imkânı olarak konumlandırmasıdır.

(ii) İbnü'l-Arabî'nin seher vaktini yalnızca gecenin değerli bir kısmı olarak değil, insan varlığıyla çok katmanlı ontolojik bir bağ içinde ele alması, onun düşünce sistemine özgü bir yaklaşımı yansıtmaktadır. Seherin mahiyetini açıklarken sihir ve sahur kavramlarına yaptığı etimolojik göndermelerle bu zaman dilimini hem kelime kökeni hem de mâna düzeyinde yeniden anlamlandırması, onun seher vaktiyle kurduğu ilişkiye derinlik kazandırmaktadır.

(iii) İbnü'l-Arabî'nin gece uyanıklığını Allah'ın "kayyûm" ismiyle irtibatlandırarak değerlendirmesi, onun bu vakti yalnızca ibadet için elverişli bir zaman dilimi olarak değil, ilâhî kayyûmiyet sıfatının yani Allah'ın her an kâim oluşu, varlıkları ikâme edişi ve koruyuşunun en yoğun biçimde tecellî ettiği bir an olarak görmesini sağlamaktadır. Bu bağlamda gece uykusuzluğunu, kulun Hakk'ın kayyûmiyetine kendi istidâdı ölçüsünde iştirak ettiği<sup>443</sup> bir varoluş hâli olarak yorumlaması, İbnü'l-Arabî'nin bu meseleye dair özgün yaklaşımını ortaya koymakta, onu önceki tasavvufî gelenekten belirgin biçimde ayırmaktadır.

---

<sup>443</sup> İbnü'l-Arabî, *Hilyetü'l- Abdâl*, 5.

## SONUÇ

Bu çalışma, İbnü'l-Arabî'nin *Hilyetü'l-abdâl* adlı eserinden hareketle tasavvufun dört temel esası olan *uzlet-halvet* (*insanlardan uzaklaşma/yalnızlığı tercih etme*), *cû'* (*açlık*), *samt* (*sükût, az konuşma*) ve *seher* (*gece uyumama, geceyi ibâdetle geçirme*) hasletlerini yine onun tasavvufî perspektifini merkeze alarak incelemektedir. *Hilyetü'l-abdâl*, İbnü'l-Arabî'nin Tâif ziyareti sırasında dostlarının ahiret yolculuğunda kendilerine fayda sağlayacak bir eser yazma talepleri üzerine kaleme alınmıştır. Oldukça muhtasar bir muhtevaya sahip olan eserin girişinde yer alan etkileyici menkıbe, tasavvufta ricâl silsilesi içerisinde özel bir yere sahip olan abdâl zümresinin söz konusu dört haslet sayesinde bu mertebeye ulaştıklarına işaret etmektedir. Bu menkıbevi olayı aktardıktan sonra İbnü'l-Arabî bu dört esası *Hilye'*de kısa ama özlü bir şekilde ele almaktadır.

Tez, *Hilye'*de içerilen uzlet, açlık, samt ve seher hasletlerini inceleyecek şekilde dört bölüm halinde tasarlanmıştır. Her bölümde, söz konusu kavramlar öncelikle İbnü'l-Arabî perspektifinden ele alınmış, ardından gerekli görülen yerlerde, bu yaklaşımların klasik sûfî gelenek ile olan benzer ve farklı yönleri karşılaştırmalı olarak incelenmiştir. Bu yöntem sayesinde, İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinin hem kendine özgü boyutları hem de gelenekle kurduğu ilişki açık biçimde ortaya konmuş, bu dört hasletin onun tasavvufî sistematiği içerisindeki özel yeri belirginlik kazanmıştır.

İbnü'l-Arabî'nin uzlet ve halvet kavramlarına dair yaklaşımı, klasik sûfî gelenekteki yerleşik anlayışlarla belirli açılardan örtüşse de onun özgün terminolojisi ve düşünce sistematiğiyle yeni anlamlar kazanmıştır. Özellikle “makam-nisbet” ayrımına dayalı ontolojik açılım, uzlet ve halveti yalnızca ahlâkî ya da riyâzî bir uygulama olmanın ötesine taşıyarak varlık mertebeleriyle ilişkili bir hâle getirmektedir. Ayrıca, “mutlak” ve “mukayyed” halvet ayrımıyla sadece sûflere değil, farklı din mensuplarına da epistemolojik imkân sunan bir halvet anlayışı geliştirmesi onu tasavvuf geleneği içerisinde farklı bir konuma taşımaktadır.

Açlık kavramının incelendiği ikinci bölümde İbnü'l-Arabî'nin yalnızca zühdî bir uygulama olmanın ötesinde, açlığa ontolojik ve epistemolojik bir boyut

kazandırdığı tespit edilmiştir. İbnü'l-Arabî nezdinde açlığın sabır, ölüm ve müşahede gibi kavramlarla ilişkilendirilerek manevî ilerlemenin bir vasıtası olarak görülmesi klasik gelenekle müşterek bir zemine işaret ederken, açlığı Hakk'ın "samed" ismiyle doğrudan ilişkilendirmesi, bu müşterek zemine özgün bir derinlik katmaktadır. Ayrıca açlığın sınırlarını oruçla çizmesi ve bu konuda ifrata kaçan uygulamaları eleştirerek ölçülü bir anlayışı savunması, onun özellikle Muhâsibî ve Serrâc gibi sûfilerle bu konuda benzer bir tutum geliştirdiğini göstermektedir. Bu durum, İbnü'l-Arabî'nin açlık konusunu işlerken hem gelenekten beslenen hem de onu eleştirerek dönüştüren bir yaklaşım sergilediğini açıkça ortaya koymaktadır.

Üçüncü bölümde samt kavramı, İbnü'l-Arabî'nin düşünce sisteminde hem dilsel hem de varoluşsal boyutlarıyla derinlikli bir biçimde ele alınmıştır. Sükûtun sadece lisanî suskunluk değil, bazen kelimadan üstün bir mânevî hal, bazen de ilâhî müşahedenin sonucu ya da zemini olarak değerlendirilmesi, onu klasik sûfî anlayışıyla ortak bir zeminde buluşturur. Ancak İbnü'l-Arabî'nin sükûtu, "kün" emri öncesi sübût hâliyle ilişkilendirmesi ve onu Hakk'ın hitabına tam bir *münfaillik* içinde muhatap oluşun mahalli olarak yorumlaması, bu kavramın İbnü'l-Arabî nezdindeki metafizik derinliğini âşikar kılmaktadır.

Tezin son bölümünde incelenen seher hasleti, insanın kendi varlığı ve ilâhî isimlerle kurulan çok katmanlı bir ilişkiye işaret etmektedir. Gecenin değerli bir kesitini ifade eden seher ile sihir ve sahur kavramları arasında kurduğu etimolojik ilişki, İbnü'l-Arabî'nin hem kavramın kelime kökenine hem de mâna derinliğine yönelik özgün yaklaşımını yansıtmaktadır. Bununla birlikte, uykuyu hayal ve rüya aracılığıyla mânevî bilgiye ulaşmanın bir yolu olarak değerlendirmesi ve bu durumu berzah âlemine dair bir idrakin imkânı şeklinde yorumlaması, İbnü'l-Arabî'nin klasik gelenekle bir ölçüde paralel ancak geliştirdiği hayal teorisi sayesinde onu aşkın nitelikteki yaklaşımını açığa çıkarmaktadır. Seher, yani geceyi ibadetle geçirme hasletinin sürekli hale gelmesiyle, âlemin koruyuculuğu ve ikâmesi anlamına gelen "kayyûmiyet" makamına erişileceği fikri, kavramın İbnü'l-Arabî nezdinde gece ibadetinin ötesinde kozmik bir işleve sahip olduğunu göstermektedir.

Tez boyunca ele alınan her bir haslet mâkam boyutları itibarıyla ilâhî sıfatlarla güçlü bir biçimde ilişkilendirilmiştir. Bu bağlamda, uzlet ve halvet Hakk'ın *ahadiyetiyle* (tekliği); açlık, *samedâniyetiyle* (hiçbir şeye muhtaç olmayışı); seher, kayyûmiyetiyle (bütün varlığı ikâme edişi/ayakta tutuşu ve koruyuşu) ahlaklanma imkânını oluştururken samt ise Hakk'ın kelâm sıfatına mazhar olmak yani Hakk'ın lisanı olmak mertebesi ile irtibatlı bir şekilde ele alınmıştır. *Hilye*'de ilâhî isimlerle kurulan bu irtibat, eseri tahallî (süslenme) sürecinin hakiki rehberi hâline getirmekte ve başlığında yer alan "hilye" ifadesinin içerdiği anlamları güçlü bir şekilde karşılamaktadır.

Bu çalışma, tasavvufun dört temel pratiğini tasavvuf tarihi ve sûfî geleneği içerisinde müstesna bir konuma sahip olan İbnü'l-Arabî'nin perspektifinden ele almayı ve onun bu kavramlara yaklaşımında kendisinden önceki gelenekle kurduğu ilişki biçimini tespit etmeyi amaçlamıştır. Neticede, İbnü'l-Arabî'nin klasik sûfî gelenekte yer alan görüşleri derinlemesine bildiği ve bunların önemli bir kısmını -yer yer eleştirel bir tavırla yaklaşırsa da- belirli ölçülerde benimsediği anlaşılmıştır. Bununla birlikte onun sahip olduğu varlık düşüncesi ve vahdet-i vücûd merkezli metafizik yaklaşımı sayesinde tasavvufun bu dört temel esasıyla ilgili görüşlere farklı açılımlar kazandırdığı da tespit edilmiştir. İbnü'l-Arabî ile kendisinden önceki tasavvuf geleneği arasındaki süreklilik ve ayrışma noktalarının bu çalışmada olduğu gibi diğer tasavvufî meseleler özelinde de değerlendirilmesi, onun erken dönem tasavvuf geleneğiyle kurduğu ilişkinin mahiyetine dair daha bütüncül sonuçlara ulaşılmasını mümkün kılacaktır.

## KAYNAKÇA

- Aclûnî, İsmail b. Muhammed el. *Keşfu'l-hafâ ve müzilü'l-ilbâs*. thk. Abdülhamîd b. Ahmed b. Yûsuf Hendâvî. Beyrut, Lübnan: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2000.
- Adanır Salihoğlu, Sultan. *Sufilerde Bir Nefs Terbiye Yöntemi Olarak Açlık*. İstanbul: Hayy Kitap, 2019.
- Addas, Claude. *Quest for the Red Sulphur: The Life of Ibn 'Arabi*. çev. Peter Kingsley. Cambridge: İslamic Text Society, 1993.
- Muhyiddin İbn Arabî: Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*. çev. Atila Ataman. İstanbul: Sufi Kitap, 2. Basım, 2020.
- Alkan, Ercan. "A'yân-ı Sâbite Teorisi". *İslam Düşüncesinde Teoriler: Metafizik: Varlık Düşüncesi ve Sıfatlar*. ed. Ömer Türker. II/758-774, ts.
- Baydar, Kübra Betül. *Âdâbu's-süfîyye Literatürü Açısından İbnü'l-Arabî'nin el-Emru'l-muhkem'i*. Marmara Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Bekrî, Alâaddîn. "Kitâbü'l-Halve li İbn Arabî: Dirâse ve Tahkîk" *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 1/37 (2016), 1-44.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Atââtü'l-İlm. Dârü'l-Kemâl el-Müttehîde, 2016.
- Ceyhan, Semih. "İbnü'l-Arabî ve Mevlâna'ya Göre Orucun Sırları: İsmail Rüsûhî Ankaravî Yaklaşımı". *Uluslararası Ramazan Sempozyumu: Ramazan ve Oruç*, 151-160.
- "Tecellî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/241-243. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Chittick, William C. *Hayal Alemleri : İbn Arabi ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*. çev. Mehmet Demirkaya. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2. Basım, 2003.
- Chodkiewicz, Michel. *The Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn 'Arabi*. çev. Liadain Sherrard. Cambridge: İslamic Texts Society, 1993.
- Sahilsiz Bir Umman: Hakikat, Şeriat ve İbn Arabî*. çev. Atila Ataman. İstanbul: Nefes Yayıncılık, 2015.
- Cîlî, Abdülkerîm el-. *el-İsfâr an risâleti'l-envâr fi mâ yetecellâ li ehli-z zikri mine'l-envâr*. thk. Âsım İbrâhim el-Keyyâlî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Hakikatin Perdesini Açmak (el-İsfâr an risâleti'l-envâr)*. çev. Muhammed Bedirhan. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021.
- Cürcânî, Alî b. Muhammed b. Alî ez-Zeyn Seyyid Şerif. *Kitâbü't-Tarîfât*. Beyrut, Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1983.
- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa. *İbn Arabi'de Ma'rifetin İfadesi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.
- "İbnü'l-Arabî'nin Hayal Teorisi". *Metafizik*. ed. Ömer Türker. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.

- İbn Arabî'ye Göre İbadetlerin Manevi Yorumları*. İnsan Yayınları, 2011.
- Çetkin, Sait. *Tasavvufta Uzlet*. Bingöl Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Çoban, Ali. "Gazzâlî Biyografisine Bir Katkı: Mektupları Işığında Gazzâlî'nin Uzlet Hayatı". *İslam Tetkikleri Dergisi* 14/2 (Eylül 2024), 473-499.
- Demirli, Ekrem. "Bazen Bir Şey Yapmamaktır 'Amel'". *İbnü'l-Arabî Metafiziği*. 305-311. İstanbul: Sufî Kitap, 3. Basım, 2017.
- Erginli, Zafer (ed.). *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. Kalem Yayınevi, 2006.
- İlk Sufilerde Nefs Kavramı: Hâris Muhâsibî Örneği*. Bursa: Uludağ Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 2001.
- Erkaya, Mahmud Esad. *Manevi Eğitim Metodu Olarak Halvet*. Ankara: İlahiyât Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-. *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1982.
- İhyâu Ulûmi'd-Dîn*. çev. Ahmet Serdaroğlu. 4 Cilt. İstanbul: Bedir Yayınevi, 2012.
- Göztepe, Yüksel. *Abdülkerîm Kuşeyrî'de Hâller ve Makâmlar*. Ankara: Ankara Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 2006.
- Grill, Denis. "The Kitâb al-inbâh of 'Abdallah Badr al-Habashi Introduction". *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society* Vol 15 (1994).
- Güdeklî, Hayrettin Nebî. "Kelâmî Yöntem Teorisi (Gâibin Şâhîde Kıyası)". *Metafizik*. ed. Ömer Türker. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Gürer, Betül. "Alternatif Bir Merâtibü'l-Vücûd Tasnifi: Sadreddin Konevî ve Molla Fenârî'de İcad Sembolleri". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 21/41 (Aralık 2020), 32-50.
- Gürer, Dilaver. "Hz. Yûsuf'un Gördüğü Rüyanın Fusûsu'l-Hikem'deki Yorumu". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 9/21 (2007), 39-56.
- Habeşî, Abdullah Bedr el-. "The Kitâb al-inbâh of 'Abdallah Badr al-Habashi". thk. Denis Grill. *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society* Vol 15 (1994).
- Hakîm, Suad. *İbnü'l Arabî Sözlüğü*. çev. Ekrem Demirli. Kabalcı Yayınları, 2005.
- Hirtenstein, Stephen. *Bir Merhamet Âbidesi Hayatı ve Fikriyatıyla Muhyiddin İbn Arabî*. çev. İrfan Kelkitli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021.
- "Introduction". *The four pillars of spiritual transformation: the adornment of the spirituality transformed (hilyat al-abdâl)*. Oxford: Anqa Publishing, 2008.
- Hoffman, Valerie J. "Eating and Fasting for God in Sufi Tradition". *Journal of the American Academy of Religion* 63/3 (1995), 465-484.
- Hücvîrî, Ebu'l-Hasen Alî b. Osmân b. Ebî Alî el-Cüllâbî el-. *Keşfü'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 7. Basım, 2020.

- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mukerrem b. 'Alî Cemâluddîn b. Manzûr er-Ruvefyî. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1993.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed et-Tâî el-Hâtimî. *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye fî ma'rifeti'l-esrâri'l-mâlikiyye ve'l-mülkiyye*. thk. Abdulazîz Sultân el-Mansûb. 13 Cilt. Kahire, 2017.
- Fütûhât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. 18 Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- The Four Pillars of Spiritual Transformation: the Adornment of the Spirituality Transformed (Hilyat al-Abdâl)*. thk. Stephen Hirtenstein. Oxford: Anqa Publishing, 2008.
- La Parure Des Abdâl*. Arapça'dan Fransızca'ya çev. Michel Vâlsan. Paris: Arche, 2018.
- el-Ecvibetü'l-arabiyye fî nesâihi'l-yûsufiyye ve yelîhi el-emru'l-muhkemi'l-merbût fî mâ yelzemu ehle tarîkillâhi teâlâ mine's-şurût*. thk. Ahmed Ferîd el-Mizyedî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.
- Hakikat Yolcusuna Kılavuz*. çev. Muhammed Bedirhan. İstanbul: Hayy Kitap, 2. Basım, 2010.
- İbn-i Arabî'nin Risaleleri*. çev. Vahdettin İnce. İstanbul: Kitsan, 2005.
- Kitâbu Istulâhu's-sûfiyye, Resâilü İbn Arabî içinde*. Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî, 1948.
- “Kitâbü'l-Halve li İbn Arabî: Dirâse ve Tahkîk”. thk. Bekrî Alâaddîn. *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 1/37 (2016), 1-44.
- Şahit ve Anlattıkları Meşâhidü'l-esrâr*. çev. Zeynep Şeyma Özkan.. İstanbul: Pinhan, 2021.
- Mevâkiu'n-nücûm ve metaliu ehilleti'l-esrâr ve'l-ulûm*. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Risâletü'l-Envâr, Resâilü İbn Arabî içinde*. Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî, 1947.
- Nurlar Risalesi*. çev. Mahmut Kanık. İstanbul: İnsan Yayınları, 7. Basım, 2018.
- Risâletün ile'l-imâm er-Râzî, Resâilü İbn Arabî içinde*. Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî, 1947.
- Risâletün lâ yeûlu aleyhi, Resâilü İbn Arabî içinde*. Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî, 1947.
- Sufis of Andalusia (The Rûh al-Quds and Durrat ak-Fakhirah of İbn 'Arabî)*. çev. Ralph Austin. New York: Routledge, 2008.
- İzmirli, Betül. “Tasavvufta Yaratıcı Muhayyile Unsuru Olarak Himmet”. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (15 Mart 2024), 392-413.

- Kâşânî, Abdürrezzâk el-. *Sûfîlerin Kavramları: Istulâhâtü's-Sûfiyye*. çev. Abdurrezzak Tek. Bursa: Bursa Akademi, 1. baskı., 2014.
- Kazvîni, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-. *es-Sünen*. thk. Faysal İsâ el-Bâbî el-Halebî. Dâru İhyâ-i Kütübi'l-Arabiyye, 1968.
- Keklik, Nihat. *Muhyiddîn İbn 'ül-arabî Hayâtı ve Çevresi*. Çığır, 1., 1966.
- Khalil, Atif. "White Death: Ibn Al-'Arabî on the Trials and Virtues of Hunger and Fasting". *Journal of the American Oriental Society* 141/3 (19 Ekim 2021), 577-586.
- Kılıç, Mahmud Erol. "el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/251-258. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş*. İstanbul: Sufi Kitap, 10. Basım, 2022.
- Konuk, Ahmed Avni. *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi I-II*. thk. Mustafa Tahralı vd. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. baskı., 2017.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin el-. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. thk. Enes Muhammed Adnan eş-Şerfâvî. Beyrut: Darü'l-Minhâc, 2017.
- Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 10. Basım, 2019.
- Kuşeyrî, Ebü'l-Hüseyn Müslim b el-Haccâc b Müslim el-. *el-Câmi'u's-sahih*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Küçük, Hülya - Yeğin, Zeynep Arzu. *Tasavvuf ve Tıp Selim Kalbin Fizyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2025.
- Meçin, Büşra Arslan. "Varlığın Kaynağı: İlahî Soluk (Nefes-i Rahmânî)". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (ts.), 157-175.
- Mekkî, Ebû Tâlip Muhammed b. Alî b. Atiyye el-Hârisî el-. *Kütü'l-kulûb fî muâmeleti'l-mahbûb ve vasfu tarîki'l-murîd ilâ makâmi't-tevhîd*. thk. Asım İbrâhim el-Keyyâlî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Kütü'l-Kulûb - Kalplerin Azığı*. çev. Dilaver Selvi. Semerkand Yayınları, 2011.
- Muhâsibî, Ebû Abdillâh el-Hâris b. Esed. *el-Mekâsib ve'l-vera' ve's-şübhe ve beyânu mubâhihâ ve mahzûrihâ ve ihtilafu'n-nâsi fî talebihâ ve'r-reddu ale'l-ğâlitîne fihâ*. thk. Abdulkâdir Ahmed Atâ. Beyrut-Lübnan: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1. Basım, 1987.
- er-Riâye li-hukûkillâh*. thk. Abdülhâlîm Mahmûd. Dâru'l-Maârif, 1958.
- er-Riaye - Nefs Muhasebesinin Temelleri*. çev. Hülya Küçük - Şahin Filiz. İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.
- Nablusi, Abdülgani b İsmail b Abdülgani ed-Dımaşki. *Ariflerin Tevhidi (el-Kavlu'l-metîn fî beyânu tevhidi'l-ârifîn)*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.

- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-. *es-Sünen*. thk. Muhammed Mutez Kârîmuddin. Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2018.
- Numanoğlu, Esra. *Tasavvuf Düşüncesinde Bir Nefis Terbiye Metodu Olarak Halvet*. Bingöl Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Ögke, Ahmet. "Bir Tasavvuf Terimi Olarak Ricâlü'l-Gayb - İbn Arabî'nin Görüşleri". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 2/5 (2001), 161-201.
- Özkan, Ahmet. "Susmanın ve Konuşmanın Ölçüsü: Samt". *EKEV Akademi Dergisi* 86 (Nisan 2021), 57-68.
- Özköse, Kadir. "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin İbn Rüşd ile Görüşmesi". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* IX/23 (2009), 221-240.
- Özsarı, Hacer. *III/IX. Asır Sûfilerine Göre Killet-i Taâmın Seyr u Sülûka Etkisi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Rustom, Mohammed. "Ibn 'Arabi's Letter to Fakhr al-Din al-Razi: A Study and Translation". *Oxford Journal of Islamic Studies* 25/2 (2014), 113-137.
- Serrâc, Ebû Nasr Abdullah b. Ali b. Muhammed. *el-Lüma'*. thk. Abdulhâlîm Mahmûd - Abdulbâkî Surûr. Dâru'l-Kütübî'l-Hadîse bi-Mısr, 1960.  
*el-Lüma': İslâm Tasavvufu*. çev. Hasan Kâmil Yılmaz. İstanbul: Altınoluk, 1996.
- Sicistânî, Ebû Dâvûd Süleymân b el-Eş'as b İshâk es-. *es-Sünen*. thk. Şuayb Arnavûtî. 7 Cilt. Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Sühreverdî, Ebû Hafs Şehâbeddîn. *Avârifü'l-maârif*. thk. Abdulhâlîm Mahmûd - Mahmûd eş-Şerîf. Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.  
*Avârifü'l-Maârif - Tasavvufun Esasları*. çev. Hasan Kâmil Yılmaz - İrfan Gündüz. 3 Cilt. İstanbul: İBER Yayınları, 2022.
- Tahrâlî, Mustafa. *Tevhit Bilgisi: İbnü'l-Arabî ve Fikirleri Üzerine Makaleler*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 1. Basım, 2023.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b İsâ b Sevre. *el-Câmi'u'l-kebîr (sünen-i tirmizî)*. thk. Beşşar Avvâd Ma'rûf. Dâru'l-Garb el-İslâmî, 1996.
- Topaloğlu, Bekir. "Hudûs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/304-309. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.  
"Kayyûm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/108-109. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Tosun, Necdet. *İbn Arabî Öncesi Tasavvufta Halvet ve Uzlet*. İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, 1995.
- Türker, Ömer. *İslam Düşünce Gelenekleri: Kelam-Felsefe-Tasavvuf*. Ketebe Yayınları, 2021.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2. baskı., 2012.

“Celvet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/273. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

“Halvetiyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/393-395. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

“Uzlet (Tasavvuf)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/256-257. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Vâlsan, Michel. “Presentation”. *La Parure Des Abdâl*. Paris: Arche, 2018.

Yahya, Osman. *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabî*. Damas: Institut Francais de Damas, 1964.

*Müellefâtü İbn Arabî: Târîhuhâ ve Tasnîfuhâ*. Fransızca'dan Arapça'ya çev. Ahmet Muhammed et-Tayyib. el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l Âmme li'l-Kitâb, 2001.

Yavuz, Yusuf Şevki. “İstidlâl (Kelâm)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/325-328. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

“Müteşâbih”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/204-207. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Yerlikaya, Servet. *Erken Dönem Tasavvufunda Bir Mücâhede Yöntemi Olarak Sükût*. Kocaeli Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2024.

Yılmaz, Hasan Kâmil. *Nefs Terbiyesinde Açlık ve Az Yemek*. İstanbul: Erkam Yayınları, 1994.

“Celvetiyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/273-275. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.