

**T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI**

**İBN TEYMYİYYE’NİN VAHDET-İ VÜCUD ANLAYIŞINA DAİR
ONTOLOJİK ELEŞTİRİLERİ**

Volkan TATAR

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Danışman: Prof. Dr. Rahmi KARAKUŞ

OCAK - 2023

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

İBN TEYMIYYE’NİN VAHDET-İ VÜCUD ANLAYIŞINA
DAİR ONTOLOJİK ELEŞTİRİLERİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Volkan TATAR

Enstitü Anabilim Dalı: Felsefe
Enstitü Bilim Dalı : Felsefe Tarihi

“Bu tez 16/01/2023 tarihinde online olarak savunulmuş olup aşağıdaki isimleri bulunan jüri üyeleri tarafından oybirliği ile kabul edilmiştir.”

JÜRİ ÜYESİ	KANAATI
Prof. Dr. Rahmi KARAKUŞ	Başarılı
Prof. Dr. Kasım KÜÇÜKALP	Başarılı
Dr. Öğr. Üyesi Elif ERGÜN	Başarılı

ETİK BEYAN METNİ

Enstitünüz tarafından Uygulama Esasları çerçevesinde alınan Benzerlik Raporuna göre yukarıda bilgileri verilen tez çalışmasının benzerlik oranının herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve Etik Kurul Onayı gerektiği takdirde onay belgesini aldığımı beyan ederim.

Etik kurul onay belgesine ihtiyaç var mıdır?

Evet ☐

Hayır ☒

(Etik Kurul izni gerektiren araştırmalar aşağıdaki gibidir:

- Anket, mülakat, odak grup çalışması, gözlem, deney, görüşme teknikleri kullanılarak katılımcılardan veri toplanmasını gerektiren nitel ya da nicel yaklaşımlarla yürütülen her türlü araştırmalar,
- İnsan ve hayvanların (materyal/veriler dahil) deneysel ya da diğer bilimsel amaçlarla kullanılması,
- İnsanlar üzerinde yapılan klinik araştırmalar,
- Hayvanlar üzerinde yapılan araştırmalar,
- Kişisel verilerin korunması kanunu gereğince retrospektif çalışmalar.)

Volkan TATAR

16/01/2023

ÖNSÖZ

Bu çalışmanın hayat bulmasını olanaklı kılan, düşünceleriyle ufkumu açan ve engin sabrı sayesinde yazmayı bir nebze de olsa öğrendiğim saygıdeğer tez danışmanım Prof. Dr. Rahmi KARAKUŞ'a sonsuz teşekkürlerimi ve saygılarımı arz ederim.

Refleksif düşünmeyi bana aşılayan ve felsefeyi yaşamıma teşmil etmemde yeri olan, her zaman yanımda bildiğim çok kıymetli iyi insan Prof. Dr. Emin ÇELEBİ hocam başta olmak üzere lisans eğitimimden bugüne, düşünce serencamım süresince maddi-manevi desteklerini esirgemeyen kıymetli hocalarım Prof. Dr. Mehmet Fatih BİRGÜL'e, Prof. Dr. Ogün ÜREK'e ve Doç. Dr. Yakup YILDIZ'a teşekkürü bir borç bilirim.

Sakarya Üniversitesi felsefe bölüm başkanımız Doç. Dr. Tufan ÇÖTOK hocamın her zaman ve her durumda yanımda oluşundan ötürü teşekkürlerimi arz ederim.

Hikmetli sözlerini benden esirgemeyen çok değerli hocam Prof. Dr. H. Nejdet ERTUĞ'a bâki hürmetlerimi sunarım.

Tezin yazım aşamasında değerli fikirlerine müracaat ettiğim ve ufkuma ufuk katan saygıdeğer hocalarım Prof. Dr. Mustafa KARA'ya, Prof. Dr. Kasım KÜÇÜKALP'e, Prof. Dr. Şamil ÖÇAL'a ve Doç. Dr. Emrah KAYA'ya teşekkürü bir borç bilirim.

Son olarak tezin biçimsel düzenlemesinde yardımlarını esirgemeyen kıymetli felsefeci arkadaşım Kübra GÜLER'e ve bütün eğitim hayatım boyunca her türlü desteklerini hissettiğim yaşam olan anneme ve yaşayan babama saygı, sevgi ve en kalbi duygularımı sunarım.

Volkan TATAR

16/01/2023

İÇİNDEKİLER

ÖZET	ii
ABSTRACT	iii
GİRİŞ.....	1
1. BÖLÜM: VARLIK, TANRI ve ALEM KAVRAMLARI	12
1.1. Varlık	12
1.1.1. Aristoteles Felsefesinde Varlık	12
1.1.2. İslam Felsefesinde Varlık	13
1.2. Tanrı	13
1.2.1. Kelam Felsefesinde Tanrı	13
1.2.2. İslam Felsefesinde Tanrı	16
1.3. Alem	18
1.3.1. Aristoteles Felsefesinde Alem	18
1.3.2. İslam Felsefesinde Alem	19
2. BÖLÜM: VAHDET-İ VÜCUD FELSEFESİNDE VARLIK, TANRI, ALEM ...	23
2.1. Vahdet-i Vücut Felsefesinde Varlık	23
2.1.1. Birlik-Çokluk	26
2.1.2. Hak ve Halk	28
2.2. Vahdet-i Vücut Felsefesinde Tanrı	30
2.3. Vahdet-i Vücut Felsefesinde Alem	32
3. BÖLÜM: İBN TEYMYİYE’NİN VAHDET-İ VÜCUD ELEŞTİRİLERİ	39
3.1. İbn Teymiyye’nin Tasavvufa Bakışı	39
3.2. İbn Teymiyye’nin Allah-Âlem İlişkisine Dair Görüşleri	39
3.3. Varlık Eleştirileri	42
SONUÇ	49
KAYNAKÇA	51
ÖZGEÇMİŞ	55

ÖZET	
Başlık: İbn Teymiyye'nin Vahdet-i Vücut Anlayışına Dair Ontolojik Eleştirileri	
Yazar: Volkan TATAR	
Danışman: Prof. Dr. Rahmi KARAKUŞ	
Kabul Tarihi: 16/01/2023	Sayfa Sayısı: iii (ön kısım) + 55 (ana kısım)
Vahdet-i vücud, varlığın birliği olarak tercüme edilen bir düşünce sistemidir. Vahdet-i vücud kavramı söz konusu olduğunda ilk akla gelen isim İbn Arabi olmaktadır. Bu çalışmada özellikle İbn Teymiyye'nin İbn Arabi merkezli ontolojisine yönelik eleştiriler ele alınmıştır. Vahdet-i vücud düşüncesinin problem haline gelmesinin ve İbn Teymiyye tarafından eleştirilmesinin nedeni, vahdet-i vücud'un ontolojisinin 'birlik' düşüncesi ile şekillenmesi hatta kurulmasıdır. Bu birlik düşüncesi sayesinde vacib-mümkün varlık ayrımının ortadan kalktığı iddia edilmiştir. Bir diğer açıdan eleştiriler özdeşlik problemine kadar ilkesel bir geri gidişe sahiptir. Bir diğer neden ise Hakk'ın yaratmış olduğu varlıklara isimleriyle tecelli etmesi, varlık aleminde görünmesi şeklindeki izahlardır. Bu eleştirilere cevap olmak üzere Hakk'ın zahiri ve batını yönü itibarıyla diğer bir deyişle tenzihi ve teşbihi yorumlar dikkate alınarak karşı cevaplar verilmiştir. Vacib ve mümkün ayrımı ise İbn Arabi ontolojisinde kesin çizgilere sahiptir. Son olarak ise Allah ile diğer yaratmış olduğu varlıkların ilişkileri ve bu ilişkilerin nasıl gerçekleştiği bir başka eleştiri konusudur. Bu çalışmanın amacı yukarıda bahsetmiş olduğumuz eleştiri konularını tespit ederek, İbn Arabi'nin ontolojisine dönük İbn Teymiyye eleştirilerinin kritiği yapılmıştır. Tezin birinci bölümü Aristoteles, İslam ve Kelam düşüncelerinde varlık, Tanrı ve alem konularını ana hatlarıyla işlenmiştir. İkinci bölüm ise Vahdet-i vücud düşüncesinin varlık, Tanrı ve alem görüşlerine yer verilmiştir. Üçüncü bölümde ise İbn Teymiyye'nin tasavvufa bakışı, Tanrı-alem ilişkisine dair görüşlerine ve varlık eleştirilerine değinilmiştir.	
Anahtar Kelimeler: Vahdet-i vücud, Varlık, Tanrı, Alem, Mümkün	

ABSTRACT	
Title of Thesis: İbn Teymiyye's Ontological Critiques on Wahdat al-Wujud Conception	
Author of Thesis: Volkan TATAR	
Supervisor: Prof. Dr. Rahmi KARAKUŞ	
Accepted Date: 16/01/2023	Number of Pages: iii (pre text) + 55 (main body)
Wahdat al-Wujud is a thought system translated as unity of being. Ibn Arabi is the pioneering figure of the Wahdat al-Wujud conception. In this study, Ibn Taymiyyah critiques focusing on Ibn Arabi's ontology were examined in particular. The main reason that the Wahdat al-Wujud has become a problematic thought thus criticized by Teymiyye is that the ontology of Wahdat al-Wujud is shaped and constructed by the conception of unity. Thanks to this conception of unity, it is claimed that the distinction of necessary-possible being is disappeared. On the other hand, critiques focus on a principal going back to the identification problem. Another cause is that God manifests and appears to the sphere of the beings with his names. God's apparent and esoteric qualities, namely, tanzih and tashbih dimensions were put forward as a reply to these critiques. The distinction of necessary-possible is strictly separated in Ibn Arabi's ontology. Lastly, God's relation with other creatures and question about how do these relations occur is another matter of critique. The aim of this study is to determine Ibn Teymiyye's critiques on the ontology of Wahdat al-Wujud via Ibn Arabi. Finally, it was held a critique on these criticisms. In the first chapter of the thesis, themes of being, God, cosmos were examined in the context of Aristoteles, İslam, and Kalam. In the second chapter, views of being, God, and cosmos in Wahdat al-Wujud were included. In the third chapter, Ibn Teymiyye's view on Sufism, relation between God-cosmos and criticisms on being were mentioned.	
Keywords: Wahdat al-Wujud, Wealth, God, Universe, Possible	

GİRİŞ

Vahdet-i vücud, İslam dini düşüncesinde son derece önemli bir anlayıştır. Bu anlayışın önemli olmasının sebebi, felsefi bir arka plana sahip olmasından kaynaklanır. Çoğunlukla İbn Arabi ile akla gelen bu kavramın ne anlama geldiği hakkında bugün çok sayıda metin olduğu söylenebilir. Bu nedenle söz konusu literatürden yola çıkarak kavramın içeriği, dayanakları ve buna bağlı olarak sebep olduğu tartışma konuları hakkında düşünmek mümkündür.

Vahdet-i vücud düşüncesini anlamak için öncelikle vahdet ve vücud kavramlarının ne olduğuna değineceğiz. Vahdet, bir taraftan yakınlık anlamıyla Tanrı'nın varlığına ilave edilmiş esaslı bir isim, diğer taraftan çokluğa karşılık gelir. Konevi'ye göre "vahdet, (varlığın kaynağı anlamındaki) mebdeiyet, (eşyaya) tesir, yaratma fiil gibi şeylerin Hakk'a nispeti, sadece taayyün itibarıyla sahih ve geçerlidir"(Konevi, 2014c, s. 12). İbn Arabi'ye göre ise şu manaya gelir:

"Vahdet, Hakkın niteliği iken bundan türetilmiş isim ise el- Ahad ve el- Vahid'dir. Bir olmak ise (vahdaniyet), sadece kendisinde bulunmakla anlaşılması anlamıyla, birliğin Bir'de bulunmasıdır. Birlik nispet (bağ) olsa bile, tenzih nispetidir. Alemin yaratıcısı 'bir' olmasaydı, alem var olmazdı. Hakkın alemdeki mutlak birliğinin delili budur ve aklın deliline de uymuştur"(Arabi, 2020a, s. 81).

Konevi ve İbn Arabi'ye göre vahdet yaratıcının bir özelliğidir. Her ne kadar bu özellik yaratılmışlarda çoğalsa da aslında birdir. Diğer taraftan İbn Arabi, vahdet deyince bundan Tanrı ile çokluk aleminin bir araya gelmesini kastetmiş olur ki, bu da Tanrı-kâinat dualizmini tamamen ortadan kaldırarak Vücudun bir oluşu yani teknik bir deyimle Vahdet-i vücud'u gerekli kılar.

Vahdet-i vücud düşüncesini oluşturan bir diğer kavram ise vücud kavramıdır. "Vücud, (varlık) gerçekte ve bizatihi olarak tektir, başka bir şey yoktur" (El- Hakîm, 2005, ss. 641-643). Diğer bir deyişle vücud denilince kastedilen varlık Allah'tır. Demirli Kaşani'nin vücud hakkındaki görüşünü şöyle yorumlamaktadır. "Vücud, filozof ve kelimcilerin anladığı gibi değildir. Onların çoğu vücudun bir araz olduğuna inanır. Halbuki onların araz olduğunu zannettikleri vücud her mevcudun hakikatini gerçekleştiren şeydir. Bu ise Haktan başka bir şey olamaz"(Demirli, 2011, s. 259). Hakk, zahiri yönü itibarıyla yaratıklarına karşı teşbih edildiği gibi batını yönü itibarıyla de tenzih edilmektedir.

Nablusi'ye göre "vücut, ariflere göre, mustakil bir zattır; bu zat, hadislerle hâdisler için zuhur eder, kendileriyle onlardan gizli kalır ve zat, kendisi için ezeli ve ebedi olarak zahirdir. Bu zat bir araz değildir ki, hadislerin bir sıfatı olsun; ariflere göre, hâdislerin Vücut ile vasıflanması sahih değildir. Çünkü vücut olmasaydı bir hadis var olmazdı"(Nablusi, 2009, s. 61). Hâdislerin (yaratılmışların varlığı) vücüd'un varlığı dolayısıyladır. Buradan yaratıkların (hadislerin) nedenli ve neden olmaksızın var olamayacağını anlıyoruz. Bununla birlikte "Vücut, iki anlamlı bir lafızdır; bunlardan birisi, bedihi- zahir anlamıdır. Vücut, mahiyeti açısından, tarif ve tahdide(sınırlama) gerek duymaz, çünkü zeki ve aptal, herkeste bu terim açık ve bellidir. Vücut, akıl, hayal ve vehimde yaratılmış bir anlamdır; onun sadece akli ve hayal de gerçekliği vardır"(Nablusi, 2009, ss. 110-112). Vücudun gizli manası ise; yaratılmış herbir varlık, varlık (vücut) olması bakımından varlık (vücut)'tır. Söz konusu olan 'olmaklık' durumudur. O halde vücut, şeyler'in vücut bulması bakımından tüm etkilere açıktır. Aslına bakılırsa burada şeylerin kendisi yok olma durumuna gelmiştir. Bununla beraber vücut, hiçbir varlıkta bizatihi görünmediği için herhangi bir kimse onun hakkında herhangi bir çıkarsamada bulunamaz. Ve vücut ile nitelendirilen bir şey öncesiz ve sonrasız olduğunda billfiil kendisi ile aynıdır (Nablusi, 2009, s. 113). Bununla birlikte vücudun iki kategorisi vardır: Birincisi varlığı kendisinden kaynaklanmayan ve zorunlulukla var olmayan mümkün; ikincisi ise özü gereği var olan zorunlu varlık veya varlığı zorunlu olan. Buradaki ayırım, bir şeyin varlığının sebebinin kendisi veya başkası olması, buna bağlı olarak o şeyin yokluğunu farzedebilmeye dayanır (Demirli, 2011, s. 199).

Vücut kavramı bilhassa sufi düşünce geleneğinde başlı başına metafiziksel soruşturmalara kaynak teşkil edecek bir özelliğe sahiptir. Bununla birlikte ilk sufiler, vücut kelimesini manevi yolculuklarında karşılaştıkları halleri anlatan bir terim olarak kullanmıştır. Bulmak veya bilmek anlamında birleşen bu kelimeler, zamanla varlık ve var olan anlamındaki vücut ve mevcutla irtibatlı olarak yeni bir yorum kazanmıştır.(Demirli, 2015, s. 212) Özellikle de bahsetmiş olduğumuz bu sufi geleneğin başlıca isimlerinden biri olan İbn Arabi vücut(varlık) terimini şöyle açıklamaktadır: "Vücûd' Hakk'ı vecdde bulmaktır. Vecd ise kalbe tesadüf edip onu kendini görmekten uzaklaştıran hallerdir"(Arabi, 2020b, s. 73).

Vücut bizatihi bilinemez ve sayıca sonsuz var olan şeyleri ve olmayan (yok) şeyi mutlak bir biçimde aşar. Öte yandan, vücut kendisini mevcut varlıklar ve vahyedilen kutsal metinler aracılığıyla gösterir; böylece insanlar onun nitelikleri konusunda bilgi edinebilirler(Chittick, 2019, s. 208). A. Schimmel'in perspektiften baktığımız zaman İbn Arabi'ye göre "varlık ya da var olma manasına gelen vücut kelimesi erişilmez olan ilk nedeni deus absconditus'u (yani insan aklıyla bilinemeyen Tanrı) tanımlamaya yarar. Yaratılmış olan şeylerin hakikati mevcut değildir. En kesin anlamıyla var olan tek şey vücut'dur. "Yaratılmış bütün varlıklar aslına bakılırsa O'nun görünüşlerinden başka bir şey değildir. Allah'ın isimlerinden bazılarını yansıtır"(Schimmel, 2018, ss. 42-43).

Kara'ya göre Sadrettin Konevi düşüncesinde ise vücut birdir. O, kendisinden başka bir şeyle anlaşılmaz, çünkü diğer şeyler ondan başka türdür. Üstelik bir olan şey çok olan bir şeyle de kavranamaz. Bu sebeple vücut'un tek oluşu şeklindeki bir vahdet'i anlamak, bir insan için mümkün değildir. Konevi vücut kavramını kavramların en geneli olarak görmektedir. Basit bir terimle açıklanamaz ve yokluk'a çevrilemez(Kara, 2017, s. 25). Açıkça görüldüğü üzere vücut kendisini şeyler aracılığıyla görünür kılmaktadır; fakat akıl tarafından kavranması ve bizatihi bilinmesi mümkün değildir. Tanrı- vücut ilişkisini nazari dikkate aldığımız zaman İbn Arabi şöyle söylemektedir: Vücut, kendi bizatihi varlığı ve mahiyeti itibariyle Bir'dir. İsim ve tecellilerinden ötürü ise çoktur. Varlığı ve mahiyeti itibariyle yaratılmış hiçbir varlık ile karşılaştırılmaya tabi olmadığı gibi aynı zamanda benzetilmez. Burada mutlak bir tenzih söz konusudur. Bununla birlikte her yaratılan Varlığa bazı yönleri ile benzer. Veya vücut'un sonsuzluğuna işarette bulunur ve Chittick'e göre İbn Arabi'nin temel aksiyomunu şudur: "Tecelli asla tekrar etmez; zira Allah sonsuz açılmasında hiçbir sınırlamaya tabi değildir. İbn Arabi'nin 'yaratmanın her an yenilenmesi' ile ilgili ünlü öğretisi budur"(Chittick, 2019, ss. 212-221).

Alem ile ilişkisi düşünüldüğünde ise vücut, alem aracılığıyla kendi karakteristik yönlerini ve özelliklerini yansıtır; yani tümel ve tikel isimleri dolayısıyla hem Allah'ın doksan dokuz ismini hem de sabit varlıkları kuşatmaktadır(Chittick, 2019, s. 209). En son olarak insan (kâmil insan) ile ilişkisi ise şöyledir: Vücut en yetkin halini bütün bir alem içerisinde O'nun isimlerinin bir bütün olarak ortaya çıktığı kâmil insanda bulur. Kâmil insan olarak tanımlanan varlık, tüm yaratılmışlar içerisinde kendine has bir ontolojiye sahiptir. Bu ontolojiye sahip olmanın yegâne sebebi ise onun biricik bir gerçeklik ve akıl olmasıdır. Kısaca vücut'un nihai gerçekliği hem sonsuz bir biçimde bizim ötemizde,

hem de her zaman bizimle birlikte yani dış dünyada bulunan varlıklarla birliktedir. Benzersizliği içinde vücut mutlak bir birlik içinde birdir; benzersizliği içinde, alemde müşahade ettiğimiz gerçek çokluk aracılığıyla kendisini izhar eder. Olgu ve olaylar dünyasına ait olmayan ebediyen münezzehe olarak kalır; tıpkı ışığın ebediyen ışık olarak kaldığı gibi(Chittick, 2019, s. 213).

Vahdet ve vücut kavramlarını kısaca şöyledir: Vahdet, iki anlama gelmektedir. Bunlardan ilki yakınlık anlamıyla Hakk'ın varlığına ilave edilen bir isim olmasıdır. İkincisi de çokluğa karşılık gelmesidir. İbn Arabi'nin değımiyle ifade edecek olursak, vahdet Hakkın niteliğidir. Vücut ise ne bir cevher ne de bir arazdır. Vücut vecd (olma) halinde müşahade ile Hakkı bulmaktır. Sufiler vücutu böyle açıklar. İbn Arabi'ye göre Vücut, Bir'dir. O da Hakk'ın Vücutu'dur. Bu itibarla Vücut bir yandan aklın sınırlarını aşan bir kavram olurken diğeryandan özü gereğı var olan Zorunlu Varlık'tır. Vücut tüm yaratılmışları aşan ve aynı zamanda kuşatandır. İnsan sadece onun niteliklerinin bilgisine vakıf olabilir. Vahdet ve vücut kavramlarına değindikten sonra vahdet-i vücut soruşturmamıza geçebiliriz.

Varlığın birliğı şeklinde tercüme edilen vahdet-i vücut kavramı, 12. ve 13. dünyasının İbn Arabi'ye kadar gerilere giden epistemolojik, ontolojik ve metafizik bir kavramdır. Bu kavram genel hatlarıyla incelendiğinde varlık, varoluş ve varolma üzerine yoğunlaşır. Şüphesiz bu kavram bir takım metafiziksel problemlere (panteizm-deizm) karşı çıkmak ve açıklama getirmek üzere oluşturulmuştur. Diğeryan bir değışle “Vahdet-i vücut felsefesi, orijinal bir metafizik görüşünün teorik ya da rasyonel olarak kurulmasından başka bir şey değildir; öyle ki, bu orijinal görüş de varoluşun sadece görünüşünün değil aynı zamanda gerçekliğinin bir sezilmesi olarak anlaşılır”(Izutsu, 2010, ss. 81-85). Bu özel bağlamda soruşturulan varlık, varoluş ve varolma hepimizin doğal şartlar düzeyinde algıladığımız ve anlamlandırdığımız tek düzelikten ibaret bir ‘olma’ya da ‘oluş’ değildir. Bunun yerine o, kendisini sadece aşkın bir bilince ve aşkın bir varlığa açan, onun vasıtasıyla anlaşılır kılınan bir varoluştur. Bu düşünce, varlığı mümkün ve zorunlu kısımlarına ayırmadan önce kendinde bir hakikat olarak ele alıp zorunlu ve mümkünü onun iki kutbu ya da birleşeni sayarak Hak ile halkı (yaratılmış) izafet ilişkisiyle birbirine bağlar(Demirli, 2017, s. 107).

Vahdet-i vücud düşüncesinin özü, mevcut olan her şeyin büyük bir asılla, sabit bir birimle bağlantılı ve bitişik olup eşyanın şekil, vasıf ve görüntüsü farklı da olsa, aslında hepsinin bir olduğu görüşüne dayanır. Buna göre alemin içerisinde yaratılmış bütün canlı ve cansız varlıklar aslında bir olan, bir tek şeyin görüntüsünden başka bir şey değildir, bütün varlıklar aslında tek ve birdir. Gözle görülen çokluk ise varlığın zatında değil şeklinde meydana gelen bir çokluktur(Ebu Zehra, 1988, ss. 190-192). Vahdet-i vücudaya yönelik birçok bakış açısı ve tespit vardır. Önemli olan burada vahdet-i vücud kavramının özü itibariyle neye tekabül ettiğinin anlaşılmasıdır. Vahdet-i vücud görüşünü savunana bazı sufiler, “Hakk’ı halkta bilir, yani her şeyin Hakk’ın vücuduyla kaim olduğunu, zevk ederek değil ilmi olarak ikrar ederler. Eşyayı temiz, Allah’ı kadir bilen muvahhidler (Hakk’ın birliğine inananlar), bütün alemleri ve varlıkları vücud itibariyle, Allah’ın aynısı bilirler”(Yeşil, 2013, s. 12). En nihayetinde ise Varlık birdir, çok değildir. O da Allah’ın varlığıdır. Allah’ın varlığından başka bir varlık yoktur; olması da mümkün değildir. Vahdet-i vücud düşüncesini savunan sufilerden bazıları da şöyle söylüyorlar: Her ne kadar varlık birden fazla değilse de o varlığın, zahiri (görünen) ve batını (görünmeyen) yanı vardır. Batını bir nurdur ki alemin ruhudur. Alem bu nurla doludur. Bu nurun sınırı, sonu yoktur. Her ne kadar eşyanın isimleri, sıfat ve fiilleri bu nurdan ise de bu nur birdir; çok değildir. Varlıkların hepsi onun görünüşleridir(Kam, 2015, ss. 84-85).

Vahdet-i vücud görüşünü yukarıda ifade etmiş olduğumuz gibi birçok açıdan savunan görüşler vardır. Şüphesiz her bir görüş varlığa başka bir anlam yüklüyor, bir başka açıdan yaklaşıyor. Bu görüşlerden misal verecek olursak, ‘varlık Allah’tan ibarettir.’ Fakat Vahdet taraftarları varlık kelimesinden, bütün var olanların kendisinden çıktığı, kendisiyle ayakta durduğu hakikati amaçlayarak diyorlar ki: “Varlık birdir; çokluk, parçalanma ve bölünme kabul etmez. Varlığın bütün var olanlarda hükmü ve tassarrufu geçerlidir. Biz varlık kelimesiyle, bütün var olanların kendisiyle ayakta durduğu hakikati amaçlıyoruz”(Kam, 2015, s. 96). Bu kısma kadar vahdet-i vücud anlayışının genel kullanımlarını ve yapısını açıkladık. Esas olan ise bu anlayışın sufi düşünce geleneğinde anlamı, kullanımı ve karşılığıdır.

Vahdet i vücud denilince akla ilk gelen isim kuşkusuz İbn Arabi’dir. İbn Arabi hemen her zaman vahdet-i vücud, ‘Varlığın Birliği’ öğretisinin kurucusu olarak nitelendirilir. Bu öğreti felsefenin ontolojik dilinde, İslamın temel öğretisini yani tevhid ya da “Allah’ın Birliğinin tasdikini ifade eder. Bizzat İbn Arabi vahdet-i vücud ifadesini hiç kullanmaz;

dolayısıyla bu tabir onun yazılarının muhtevasından dolayı değil, fakat takipçilerinin ilgisi ve kendisinden sonra gelişen İslami düşüncenin yönünden ötürü seçilmiştir”(Chittick, 2019, s. 198). “Ancak bizzat ‘Varlığın Birliği’nin onun ontolojisinin yeterli bir izahı(description) olduğunu ileri süremeyiz; zira o aynı şiddette ‘gerçekliğin çokluğu’nu da doğrular. Bu bakımdan, birçok yerde onun vücut’a Bir/Çok şeklinde tamlığı içinde atıfta bulunmasıyla karşılaşırız”(Chittick, 2019, s. 199). Esas itibarıyla İbn Arabi düşüncesinde vahdet-i vücud, gerçekten bir doktrin veya dogma şeklinde değildir. Yani bir tür düşünceye, akıma veya fikre karşı ortaya çıkmamıştır. Eşyanın, varlığın gerçek tabiatının ki biz buna özünün de diyebiliriz merkezinde bulunan şeydir. Tıpkı hayatın kendisi gibi bir inanç bütününe uydurulması veya bir tanıma hapsedilmesi mümkün değildir. Her şeyin içinde akmakla birlikte hiçbir şeyde bulunuyor değildir(Hirtenstem, 2016, s. 43).

İbn Arabi’nin söz konusu vahdet-i vücud görüşü, fenomenlerin Tanrı’dan ayrı ve bağımsız varlıkları veya anlamları olduğunu reddeden bir aközizm¹ olarak tezahür eder. Bu durum ise Tanrı’nın dışında kalan her şeyin hiçliğe indirgendiği bir tür panteizme karşılık gelmektedir. Buna göre yalnızca Tanrı, her şeyi kuşatıp, kapsayan ezeli Hakikattir. Tanrı’dan bağımsız ve ayrı hiçbir vücut’un varlığı ve tecellisi söz konusu değildir(Cevizci, 2010, s. 305). Vahdet-i vücud anlayışında en fazla üzerinde durulan problem zorunlu ve mümkün varlığın ilişkisi ve bunun sonucunda iki ayrı varlığın bir tek varlık olması durumu ve izahları bu anlayışa yapılan eleştirilerin nedenidir.

Suad El-Hakîm’in değerlendirmesiyle bunlar:

“Birinci olarak Mümkün: İbn Arabi mümkününe mevcut, yani var olan ismini verir, fakat hiçbir zaman onu varlık ile nitelemez, bunun yerine onu yoklukta sabit sayar. İkinci olarak Hak: Hak bütün suretlerde zuhur ve tecelli edendir. O Tek Varlık, eşya ise onun sayesinde mevcut, kendileri yönünden yokturlar. Hakk’ın varlığı mazharlarda zuhur etmekle sınırlı ve belirlenmiş değildir. Onun kendisine özgü aşkın bir varlığı vardır. Üçüncü olarak Halk: Yaratma eylemi belirli bir zamanda

¹ Aközizm, felsefede Tanrı’nın tek ve nihai gerçeklik olduğunu, sonlu nesne ve olayların bağımsız olarak var olmadıklarını savunan görüştür. Aközizmin, her şeyin Tanrı olduğunu savunan panteizmle aynı şey olduğu düşünülmüştür. Aközizm, ayrıca Hint felsefesindeki Vedanta öğretisini, Budacılığı ve Arthur Scho-penhauer’ın felsefesini tanımlamak için de kullanılmıştır. Johann Gottlieb Fichte ise bu terimi, Spinoza’ya yapılan suçlamaların benzerlerine karşı kendini savunmak için kullanmıştır.

meydana gelmişte yaratılmışlar mevcut olmamıştır. Yaratma her anda devam eden s¼rekli eylemdir. Yaratma, Hakk'ın yaratılmışların suretlerinde s¼rekli tecellisidir. Buna g¼re yaratılmışlar, daima Hakka muhtaçtırlar; ç¼nk¼ onlar kendileri y¼n¼nden mevcut değillerdir, dolayısıyla her nefeste esastaki yokluk hallerine d¼ner. Hak da her nefeste kendilerine zuhur etmekle onları var eder "(El- Hak¼m, 2005, ss. 645-646).

Vahdet-i v¼c¼d g¼r¼ř¼n¼ belirli bir eksen doğrultusunda inceleyen İbn Arabi daha çok Tanrı'nın cismani d¼nyadaki tecellileri ¼zerinde durmaktadır. Bu tecelliler O'ndan bağımsız ve O'nsuz 'yok' h¼km¼ndedirler. Varoluşları imk¼nsız olduğu gibi varlıkları da 'hiç' durumundadır. İbn Arabi'nin vahdet-i v¼c¼d anlayışını a¼ıkladıktan sonra tasavvuf geleneği i¼erisinde bu anlayışı savunan diğer sufilere değinelim. Özellikle Arabi'nin takipçisi Konevi t¼pk¼ İbn Arabi gibi V¼c¼d'un Birliğinin, O'nun kendi tezah¼rlерinin, yansımalarının çokluğunu ¼nlemedięini kabul etmektedir. Varlık ve mahiyet bakımından Bir olsa da v¼c¼d g¼r¼řleri veya benzerliği bakımından çoktur. Chittick Konevi'nin kendi ifadesiyle; "gerçi bir tek v¼c¼d'dan başka bir şey yoksa da O Kendisini, alıcıların gerçекliklerinin farklı olmasından ¼t¼r¼, farklı çok ve değişik olarak izhar eder. Yine de bizatihi ve tezah¼r mekanlarından bağımsız olması bakımından, v¼c¼d çok ya da çeşitli olmaz"(Chittick, 2019, s. 290).

Chittick İbn Seb'in vahdet-i v¼c¼d g¼r¼řlerine baktığımız da ise onda Konevi ve izleyicilerinde bulamadığımız şeyleri buluyoruz der; yani bu terimin, sufiler ve velilerin d¼nya g¼r¼ř¼ne işaret eden teknik bir terim haline d¼n¼řt¼ę¼ ¼rneklerle karşılaşıyoruz. S¼z gelişi: Sıradan ve cahil kimseler geçici olan ve çokluk ve çeşitliliğin etkisi altında olduğu halde ilim ehli olan seçkinler k¼ke bağlanırlar, ki bu vahdet-i v¼c¼d'dur. K¼ke bağlı kalan kimse değişim ya da d¼n¼ř¼m geçirmez; bilgi ve kavrayışında sabit kalır. Ama dallara tutunan değişim ve d¼n¼ř¼me uğrar; onun g¼z¼nde şeyler çoğalır, b¼ylece o gaflete d¼řer ve dikkatsiz, cahil olur(Chittick, 2019, s. 293). Chittick İbn Seb'in çizgisini takip eden Balyani'nin vahdet-i v¼c¼d g¼r¼řleri ise ř¼yledir der: "Zatını Zatıyla g¼r¼r ve Kendisini kendisiyle bilir. Hiç kimse O'nu O'ndan başkası olarak idrak etmez. O'nun perdesi Kendi birliğidir. O'nun peygamberi O'dur ve O'nun g¼nderdięi O'dur ve O'nun s¼z¼ O'dur. O, kendisini Kendisiyle Kendisine g¼nderdi. Kısaca, 'Hepsi O' şeklindeki Farsça şiirsel ifade tonunda s¼ylenmiř vecitli bir ilahidir"(Chittick, 2019, ss.

293-294). Demirli Kaşani'ye göre vahdet-i vücud “varlığın zorunlu ve mümkün diye bölünmeden ele alınmasıdır”der(Demirli, 2017, s. 109).

Vahdet-i vücud ile ilgili görüşleri iki açıdan serimleyebiliriz. İlk olarak vahdeti vücud (varlığın birliği) tüm yaratılanların Hakk'ın tecellileri olduğu, Ondan zuhur ettiği ve O'ndan pay aldıklarını karşılayan bir sistemdir. İkinci olarak vahdet-i vücud'un panteizm-deizim veya başka herhangi bir insan merkezci yaklaşım olmadığıdır. Bunun yanı sıra bu anlayışı savunan sufilerin görüş birliği içinde oldukları temel hususlardan biri şudur: Mutlak Varlığın zahir ve batın diye iki yönünün olmasıdır. Bunlardan ilki, Mutlak'ın kendisini gizleme yönü, ikincisi ise, kendisini açığa vurma yönüdür. İlk yönü itibariyle Mutlak, ezeli-ebedi olan metafizik bir sırdır. İkinci yönü itibariyle Mutlak, fenomenler dünyasının metafizik kaynağıdır. Mutlak, kendisini açan Tanrı'dır(Izutsu, 2010, ss. 101-102).

Vahdet-i vücud düşüncesini ana hatlarıyla izah ettikten sonra bu sistemin nihai amcacı nedir üzerine soruşturmalarımıza geçebiliriz. Vahdet- i vücud kavramı altında dile getirilen düşünceler; “deizmin çürütülmesi, tenzihin yanında teşbihin savunulması, Tanrı-insan irtibatının ilahi isimleri ve sıfatları dikkate alarak açıklanmasını hedefler. Bu itibarla deist Tanrı anlayışının çürütülmesiyle vahyin öngördüğü şekilde teşbih ve tenzih arasında bir Tanrı anlayışını geliştirmeye çalışır”(Demirli, 2017, s. 111). Yani yaratıcı ile yaratılanlar arasında zati olmaksızın düşünülen ayniyettir. Nasıl ki teşbihin tenzih karşısında üstünlüğü varsa İbn Arabi'nin klasik panteist öğretinin Tanrı anlayışından farklılık gösteren içkin Tanrı anlayışının da aşkın bir Tanrı görüşü karşısında mutlak bir önceliği vardır. Daha baştan onun vahdet-i vücud öğretisinin materyalist bir gerçeklik anlayışına karşılık gelmediğini belirtmek gerekir(Cevizci, 2010, s. 304). Vahdet-i vücud düşüncesi zihinlerde Zorunlu ve mümkün varlığın ayrıldığı ve Bir olduğu kabulü ile bilinir. Aslına bakılırsa bu sistemin ilk amacı bu ayniliği ortadan kaldırıp varlıklar arasında kesin bir ayrıma gitmesidir. Bir diğer husus ise fenomenal dünyada tüm yaratılmışların O'nun zatında değil isim ve sıfatlarında ayniliği taşıyor oluşudur.

Vahdet-i vücud düşüncesinin amacı üzerine yapılan açıklamalardan sonra üzerinde durulması gereken bir diğer husus ise vahdet-i vücud düşüncesinin gerek geçmişte gerekse günümüzde neden bir sorun olarak görüldüğüdür. Vahdet-i vücud bir yandan Hak, Halk'tır. Halk, Hak'tır, görüşünü savunurken diğer yandan Varlık olmak

bakımından varlık Hak'tır demektedir. Varlıkta ikiliğin olmaması ve her şeyin O'nda toplanması bu sistemin sorun kümesi oluşturmaya ve eleştirilmesine yol açmıştır. İkinci olarak ise Tanrı-alem ve Tanrı-insan ilişkilerinin yukarıda saymış olduğumuz meseller üzerine inşa edilmiş olmasına dayanır.

Özellikle üzerinde durulması gereken ise Birlik-çokluk meselesidir. İbn Arabi ve takipçileri birlikten çokluğun nasıl çıktığını, Tanrı'nın yaratmış olduğu canlı ve cansız varlıklarla kurduğu ilişkiyi açıklarken ilahi sıfatları belirgin bir biçimde kabul eder. Demirli İbn Arabi'ye göre "Tanrı'nın bilgisinden söz etmek, o bilginin gereğinden söz etmeyi gerektirir. İbn Arabi bu yöntemle bilgi-malum, irade-irade edilen, kadir-makdur, rahim-merhum gibi izafet teorileri geliştirerek alemdeki varlıkların ilahi sıfatlarla ilişkisini bir izafet ilişkisi olarak yorumlar"(Demirli, 2017, s. 113). Bu izahtan yola çıkarak vahdet-i vücud anlayışını savunan sufilerin referans noktaları yani bu düşüncüyü hangi ilmi ve şerri dayanaklar etrafında oluşturdular kısmına geçelim.

Bu dayanak noktalarını oluşturan ayetler şunlardır: "Size rahimlerde şekil veren O'dur" (Al-i İmran, 3/6). "Vefat anında nefisleri Allah öldürür" (Zümer, 39-42). "Rahman olan Allah Kur'an'ı öğretti" (Rahman, 55/1-2). "Sana biat edenler Allah'a biat etmişlerdir. Allah'ın eli onların elinin üstündedir" (Fetih, 48-10). "O yer ve gökleri hak ile yarattı" (Nahl, 16/3). "Yerde ve göklerde olan herkes O'nu ister, O her an bir şe'ndedir" (Rahman, 55-29). "İşlerin hepsi O'na rücû eder, döner" (Hud, 11-123). "Allah her şeyi ihata edendir" (Nisa, 4/126). "Allah yer ve göklerin nurudur" (Nur,24/35). "O; evvel, son zâhir ve bâtıdır (Hadid, 57/3)"(Ertuğrul, 2020, ss. 58-67).

Vahdet-i vücud görüşünün referans almış olduğu hadisler ise şöyledir: Allah vardı ve onunla hiçbir şey yoktu. Bir kişi sadaka verdiği zaman o dilencinin eline ulaşmadan Allah'ın eline düşer." Tirmizi'nin rivayet etmiş olduğu bir başka hadis ise "Şüphesiz rabbiniz sağır ve gaib değildir, O sizinle bindiğiniz develerin başları arasındadır." Ey insanoğlu hasta oldum beni ziyarete gelmedin." "Muhammed'in nefsi elinde bulunan Allah'a yemin ederim ki yeryüzüne bir ip sarkıtsanız Allah'ın üzerine düşerdi." "Beni gören Hak Teâlâyı görmüştür"(Ertuğrul, 2020, ss. 68-70). Veya en bilinen hadislerden biri olan "Ben gizli bir hazineydim, bilinmek istedim. İşte bu sebepten ötürü mahlukatı yarattım." "Allah ademi kendi suretinden yarattı.' 'Hak alemi ancak yine alemle veya yine onun sureti ile tedbir eder"(Kılıç, 2013, ss. 207-210). Bu kısma kadar vahdet-i vücud

anlayışının ortaya çıkışına ve bu görüşü savunan sufilerin vahdet-i vücud görüşlerini serimledik. Bununla birlikte bu sistemin amacının, problemlerinin, problem olarak görülmesinin ve dayanak noktalarını izah ettik. Şimdi ise bu anlayışa getirmiş olduğu eleştirilerle bilinen İbn Teymiyye'nin vahdet-i vücud hükümlerine değineceğiz. İbn Teymiyye'nin vahdet-i vücuda dair hükümlerine değinmemizin nedeni bu hususta yapacağı eleştirilerin daha iyi kuşatılmasından ötürüdür.

İbn Teymiyye, “vahdet-i vücūd'u birlikçilik ve tecessümcülük gibi büyük sapıklıkların, eş anlamlısı olarak anladı. Yani Tanrı ile dünyanın veya Tanrı ile insanın özdeş olduğu tezinin eş anlamlısıdır”(Chittick, 2019, ss. 299-301). İbn Teymiyye'ye göre özellikle bazı mutasavvıflar “Allah'ın insanoğlundan bazılarına hulül edebileceğini düşündüler. Mutassavvıflar (İbn Arabi, Hallac) Mevcut tektir; suretleri, şekilleri ve tezahürleri çeşitlidir. Bundan sonra da muhabbet ve şevk suretiyle yaratılanla yaratan arasında birleşme düşüncesi geldi. Kul bu muhabbetle Allah'la itisal eder ve O'na yükselir. Zat-ı Aliyye ile ittisal derecesine ulaşınca yok olma haline erer ki buna ‘Mahv’ ismini vermekteler. Yani fani olan zatının Allah'ın baki zatında fena bulup yok olmasıdır ki buna ‘Sekk’ de derler. Bu görüş İbn Arabi'nin vahdet-i vücūd görüşüdür”(Ebu Zehra, 1988, s. 305). İbn Teymiyye'nin vahdet-i vücud düşüncesine yaklaşımını nazari dikkate aldığımız zaman yapmış olduğu eleştirilerin temelinde ‘bir ve birlik’ düşüncesi ve bunun sonucunda ortaya çıkan özdeşlik problemiyle karşılaşmaktayız.

Çalışmanın Konusu

Varlığın Birliği şeklinde tercüme edilen vahdet-i vücud gerek geçmişte gerekse günümüzde yaratıcıyla yaratılanın özdeşliğine, ayniliğine, yaratıcının yaratılmışa hûdusuna ve Tanrı'nın yaratıklarda zuhur-tecelli oluşuna, a'yan-ı sabite vb. meseleler üzerinden sorun kümesi olarak düşünülmüştür. Özellikle bu sistem İbn Arabi'nin varlık anlayışıyla bilinmesinden dolayı o daha çok eleştirilerin muhatabı olmuştur. Çalışmamızda bu eleştiri konularını nazari dikkate alarak İbn Arabi'nin varlık görüşünü ana hatlarıyla serimlemek ve varlık görüşüne İbn Teymiyye'nin yapmış olduğu eleştirilere yer vermektir.

Çalışmanın Önemi

Vahdet-i vücud denilince akla İbn Arabi ve onun felsefesi gelmektedir. Gerek oryantalistler gerekse kendi kültür dünyamızın insanları bu kavramı soruştururken şu konular üzerinde durmuşlardır. Vacib-mümkün varlığın birliği ve aynılığı, madum'un şeyliği, a'yan-ı sabite, Tanrı-alem ilişkisi sonucu oluşa gelen yaratıkların Tanrı ile hûdusu ve özdeşliği, yaratılmışların Hakk'ın isim ve sıfatlarına ortak oluşu nedeniyle O'nun isim ve sıfatlarının kime ve neye karşı olacağı belli başlı itiraz konularıdır. Bu konulara eleştiriler getiren İbn Teymiyye, kendi mantık anlayışına dayanmış olması nedeniyle İbn Arabi'nin görüşlerini kendi içerisindeki tutarlılıklarıyla ele almamıştır. Bu durum sonucunda İbn Arabi hakkında sert tutumlar, itirazlar ve ithamlar da bulunmuştur. Çalışmamız da İbn Arabi'nin varlık anlayışını ve onun varlık anlayışına İbn Teymiyye'nin yapmış olduğu itirazları ortaya koymak, kritik etmek ve çürütmek adına bu çalışma önem arz etmektedir.

Çalışmanın Amacı

Vahdet-i vücud düşüncesinin kurucusu olarak bilinen İbn Arabi'nin varlık, Tanrı, alem, Tanrı-alem, Tanrı ve diğer yaratıklar arasındaki ilişkileri 'bir ve birlik' kavramları üzerine inşaa edilmiştir. İbn Arabi'nin varlık düşüncesi bu itibarla İbn Teymiyye tarafından eleştirilmiştir. Özellikle bir ve birliğin nasıl ve ne şekilde gerçekleştiğini ortaya koymak ve İbn Teymiyye'nin bu görüşe itirazlarını tespit edip ifade etmek temel maksadımızdır. Bununla birlikte bu itirazları kendi içerisinde düşünmek, değerlendirmek, kritiğini yapmak da kuşkusuz önem arz etmektedir.

Çalışmanın Yöntemi

Çalışmamız varlık eleştirileri olduğu için varlıkla ilgili ilk sistematik söylem sahibi Aristoteles düşüncesinden başladık. Daha sonra düşünürlerden olan Farabi ve İbn Sina'nın ve kelam felsefesinin bu konu hakkındaki görüşlerine yer verdik. Daha sonra vahdet-i vücud düşüncesinin genel varlık görüşünü izah ettik. Son olarak İbn Teymiyye'nin vahdet-i vücuda ve tasavvufa bakışını ortaya koyup, vahdet-i vücudun varlık görüşüne dair eleştirilerini ele aldık.

1. BÖLÜM: VARLIK, TANRI ve ALEM KAVRAMLARI

1.1. Varlık

1.1.1. Aristoteles Felsefesinde Varlık

Varlık kavramından bahsetmeye Aristoteles'in Metafizik adlı eserinin IV. Kitabında geçen bir cümle ile başlamak bu kavramın İslam felsefesinde, kelam teolojik düşüncesinde ve vahdet-i vücud anlayışında bu kavramın zuhura kavuşması açısından isabetli olacaktır. Çünkü İbn Arabi ve tasavvuf varlık hakkındaki açıklamalarını ortaya koyarken kendi kültür çevresinde işlenmiş bir varlık düşüncesi açıklamasına dayanmıştır. Özellikle aynı çizgide felsefi düşüncenin gelişimine katkıda bulunmuş Farabi ve İbn Sina'nın varlık açıklamaları ilkçağ düşünce dünyasından beslenir ve bu konuda en yetkin felsefi değerlendirmelerden birisi Aristoteles'e aittir. Aristoteles'e göre "Varlık, çeşitli anlamlara gelir. Ancak bu anlamların hepsi tek bir kavram, tek bir belli doğayla ilgilidir. Bu basit bir eşseslilik değildir"(Aristoteles, 2019, s. IV,1003b,224). Yine bir başka yerde "varlık çeşitli anlamlara gelir: bir anlamda o, bir şeyin olduğu şeyi veya tözü, bir başka anlamda bir niteliği veya bir niceliği veya bu tür diğer yüklemelerden birini ifade eder. Varlık bütün bu anlamlara gelmekle birlikte, asıl anlamda var olan bir şeyin, 'bir şeyi o şey yapan şey', yani onun tözünü ifade eden şey olduğu açıktır"(Aristoteles, 2019, s. VII,1028a,10-11). Aristoteles düşüncesinde varlık aynı zamanda, "şeylerin ilineksel bir anlamda veya özleri gereği varoldukları söylenir"(Aristoteles, 2019, s. V,1017a,285). Görüldüğü gibi Aristoteles varlıkla bir şeyi o şey yapan şeyi yani tözü birlikte düşündüğü gibi varlığı 'bir şey' de içerilen ya da kendisini 'bir şey' olarak gösteren olarak anlamaktadır. Dolayısıyla genel olarak varlık konuşulduğu gibi varlık varolan üzerinden anlaşılmaktadır. Yani genel soyut varlık kavramı yanında tekil varolan üzerinden ele alınmaktadır. Bununla birlikte Aristoteles'in varlık görüşünden anlıyoruz ki varlık, tek tözdür. Hareket etmeyen hareket ettiricidir. Ayrıca töz olması nedeniyle basittir. Bu düşünceler Vahdet-i vücud'un varlık görüşünde Hakk'ın dışında bir özün-tözün olmayışı, O'nun basit ve bir oluşuyla ve varlığa getirici yani yaratıcı oluşuyla eklektiktir. Bu düşünceler İslam felsefesinin varlık anlayışında da kendini göstermektedir.

1.1.2. İslam Felsefesinde Varlık

Farabi düşüncesinde varlık ilk önce zorunlu varlık ve mümkün varlık olarak ikiye ayrılır. Birincisi mutlak varlık, ikincisi varolan yani yaratılmış varlıktır. Farabi'nin düşüncesinde mutlak varlık, (vacibul vücud), “bütün mevcutların ilk sebebi, sonra gayesi olması sonra sureti olması sebebiyle diğer bütün mevcutların ilk sebebi olmasından ötürü merkezi bir öneme sahiptir”(Fârâbî, 2018, s. 29). Farabi'nin yine kendi ifadesiyle “İlk Mevcut diğer bütün mevcutların varlığının ilk sebebidir. O, noksanlık türlerinin tamamından uzaktır. O, varlık üstünlüğü bakımından en yüksek varlık türüne ve varlık yetkinliği bakımından da en yüksek mertebeye sahiptir”(Fârâbî, 2018, s. 44). İbn Sina felsefesinde ise tıpkı Farabi de olduğu gibi bir varlık ayrımı söz konusudur. Bu ayrım zorunlu varlık ve mümkün varlık olarak izah edilir. İbn Sina'nın Metafizik adlı eserinin birinci cildine baktığımızda zorunlu varlık illetsiz ve mümkün varlığı izah etmek için kendisine muhtaç olduğumuz kavram olarak değerlendirilirken; mümkün varlık illetli-sebepli ve ancak bir zorunlu varlıkla açıklanabilir bir varlık olarak bize sunulur(Sina, 2017, ss. 51-52). Farabi ve İbn Sina' da karşılaştığımız zorunlu ve mümkün varlık ayrımı İbn Arabi düşüncesinde de benzer bir yaklaşımla karşımıza çıkmaktadır. Şöyle ki İbn Arabi “Mümkünden bir fiil meydana gelmesi geçerli olsaydı, onun kadir olması da mümkün olabilirdi. Halbuki mümkünün fiili yoktur, dolayısıyla kudretide yoktur”(Arabi, 2019a, s. 108). Fiili ve kudreti olan varlık ise gördüğümüz üzere zorunlu varlıktır.

1.2. Tanrı

1.2.1. Kelam Felsefesinde Tanrı

Kelam felsefesinin eş'ari ekolüne mensub olan Gazali'nin Tanrı görüşünü varlık nedir soruşturmasıyla başlamakta fayda var. Bunun iki sebebi var. Bunlardan birincisi, Gazali'nin Tanrı görüşünün izahından evvel varlık görüşünün gelmesidir. İkincisi, İbn Teymiyye'nin varlık görüşüne yönelik itirazlarının daha ön planda olmasıdır. Yani Gazali'nin Allah'tan başka varlık yoktur sözünden, İbn Teymiyye ve diğer selefleri, “bizim varlık adını verdiğimiz dış eşyanın hepsi Allah'tır gibi ters bir anlam çıkarılabileceğini düşünmektedir”(Kam, 2015, s. 102). Bu düşünce bizi doğrudan vahdet-i vücud ontolojisine götürmektedir. Gazali'ye göre varlık, özü itibarıyla (var olan) ve başkası dolayısıyla (var olan) şeklinde iki kısmı ayrılmış durumdadır. Başkası dolayısıyla

var olanlar nedenlidir ve özü itibariyle varlıklarını sürdürmeleri söz konusu değildir. Bilakis onlar özü itibariyle değerlendirildiğinde sırf yokluktur. O, sadece başkasına nispetle vardır. Gerçek varlık yani ‘nur’ ise sadece Allah’tır(Gazzâlî, 2020, s. 50). Gerçek varlık, hiçbir varlığa dayanmayan sebebi olmayan ve sebebi kendisi olan varlıktır(Yavuz, 2011, s. 47). Gazali’ye göre, sonradan varolanlar fail olmayıp nedensel eylemin sadece Allah’a mahsus oluşunu savunmaktadır. Ortaya çıkan her şey Allah’ın eseridir. Gazali için önemli olan tek şey Allah’ın mutlak irade ve kudretidir(Dursun, 2015, s. 6). Başka bir perspektiften onun, metafizik sisteminde varlık vacip ve mümkün olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Vacip varlık, hiçbir şeye ihtiyacı olmayan, her şeye gücü yeten, kendi kendine var olan, bütün varlıkların merkezi, sebebi kendine dayanan ve en nihayetinde kendi varlığı ile diğer varlıklardan ayrılandır. Ayrıca o ne bir cevherdir ne de bir varlık cinsine tabidir. Araz ve cisimde değildir. Altı yönle (mekân) de hiçbir alakası yoktur. Mümkün varlık ise yukarıda da bahsettiğimiz üzere varlığı kendi nefsiyle olmayan ve ademden (yokluk) ibarettir(Kabylov, 2002, ss. 69-74). Gazali, felsefesinde, Allah’ı en yüksek nur (ilahi) olarak serimlemektedir. Şöyle ki “O, hiçbir ortağı bulunmayan ve bir olan Allah’tır. Hakiki olan yalnız O’nun nurudur. Her şey O’nun nurudur; dahası O her şeydir, hatta O’ndan başkasının bireysel varlığı sadece mecazidir. Zatı olan her şeyin zatı O’na yönelmiş ve O’ndan yana dönmüştür”(Gazzâlî, 2020, s. 54). “O daima varlıklarla birlikte. Bilinmelidir ki, Allah mekâna nispeten münezzehtir. Başka bir ifade ile, O her şeyden önce ve her şeyin üstünde olduğu gibi her şeyi ortaya çıkarandır”(Gazzâlî, 2020, s. 57). Anlaşıldığı üzere ilahi nur, zorunlu varlık ve bir’dir. Ortağı yoktur, tektir ve ezeli-ebedidir. Başkası dolayısıyla var olan ise mümkün varlıktır. Varlığı bir nedene bağlıdır ve dışarıdan gelir(Yıldız, 2017, s. 167). Gazali’nin Tanrı görüşüne yer vermemizin sebebine gelecek olursak, ona göre filozoflar, tümellerin dış dünyada değil, onların sadece zihinde varlıklarını kabul ettiklerini belirterek savunduğu tümel anlayışı temellendirme yoluna gider(Hanoğlu, 2012, s. 92). Gazali de İbn Teymiyye gibi bir şeyin varlığının zihinde apriorik olarak bulunmadığını düşünmektedir. Bu itibarla da tümelin bilgisinin bilinişi, nefsin bilgisine sahip olmaktan hareketle yani kendinden ve şeylerden hareketle gerçekleşeceğini ve zihinde ancak böylece mevcut olacağını söylemektedir.

Eş’ari kelamının bir diğer temsilcisi olan Râzî’ye göre Tanrı, bütün yarattıkları üzerinde tahakkümü olan, onlar üzerinde şuur, bilgi ve kudrete sahip bir faili muhtardır(Can, 2015, s. 62). Bununla birlikte Razi felsefesinde, Varlık ve mahiyet ayrıdır. Bunun sebebi ise

varlığın ve mahiyetin bir tutulması, düşünülmesinden ötürüdür. Razi, mahiyetin bilinemeyeceğini, Varlığın ise nefsin ve şeylerin bilinmesiyle bilinebileceğini savunmuştur. *İskenderoğlu, Razi'nin El-Metâlibu'l- 'âliye* adlı eserinin birinci cildinden onun, Tanrı hakkındaki görüşlerini şöyle aktarmaktadır. Razi'ye göre "Tanrı'nın hakikati bizim duyularla ve detaylı bir şekilde bilgisini elde ettiğimiz tüm mahiyetlerden her açıdan farklıdır. Bu durumda insan aklının Tanrı'nın hakikatinin tam bilgisine ulaşması mümkün değildir (İskenderoğlu, 2014, s. 174). Bunun sebebi ise Allah'ın mahiyetinin, kendine özgü varlığı gereği, diğer mahiyetlerden farklı olmasıdır. Delilimiz ise Allah'ın zatının başkasından farklılığı eğer bir sıfat nedeniyle olsaydı, zatta eşitlik meydana gelirdi. Bu durum gerçekleştiğinde Tanrı'nın, yarattığı varlıklardan ayrılması, O'nun sıfatları (özellikleri) (yaratma sıfatı) nedeniyle değilse, yaratılmış olanın, sebebe (yaratmaya) ihtiyacı yoktur. Bu durum hem Varlık için hem de mümkün (yaratılanlar) için imkansızdır. Somutlaştıracak olursak, Tanrı yaratma sıfatına sahip olması itibariyle varlıklar, varlık-oluşa (yaratılışa) gelmektedir. Varlıkların yaratılma sebebi, yaratıcının 'yaratma' sıfatı (özelligi) dolayısıyla ve bu sebep (özellik) itibariyle de muhtaç-ihtiyaç duyma durumu zorunluluk arz etmektedir. Şayet bu muhtaçlık ortadan kalkar ise (Vahdet-i vücud ortaya çıkar) Varlık ve mümkün ayrımı ortadan kalktığı gibi sebepte (yaratma sıfatı) ortadan kalkar. Bu durum da Varlığın, sıfatları ve de isimleri gereği mümkün (caiz) değildir (Er- Râzî, 2019, s. 133). Râzî'ye göre Tanrı'nın zatı ve sıfatlarında bir değişiklik olmayacağına göre O, bu ikinci özellik sebebiyle faili muhtar olarak isimlendirilir. Râzî'nin bu yorumla vurgulamak istediği husus; Tanrı'nın tabii âlemdeki gerek doğal gerekse ihtiyari faillerden farklı bir faili muhtar olduğudur. Faili muhtar olan bir varlığın eseri muhdestir (sonradan var edilmiş) ve varolan bütün her şey faili muhtar olan varlığının bir eseridir. Bundan yola çıkarak bütün cisimler muhdestir denilebilir (Can, 2015, s. 63). Razi'nin Allah hakkındaki tutum ve görüşlerini başlıklarla ifade edecek olursak, Allah bir yönde değildir. Hâdis olanların Allah'ın zatı ile kâim olması caiz değildir. Allah kadir, bilgi sahibi, işiten, gören ve konuşandır. Allah bütün bilinenleri bilendir² (Er- Râzî, 2019, ss. 136-154). Allah diğer varlıkların illetidir (İskenderoğlu, 2014, s. 175). Allah, başlangıcı ve sonu olmayandır. Başlangıcı ve sonu olan varlık ise dünyadır. Başlangıcı olan ve sonu olmayan varlık ise insan ve ahirettir. Başlangıcı olmayıp sonu olan varlık ise Muhal varlıktır (Bozkurt, 2009, s. 118). Eş'ari kelamının

² Razi'nin Allah hakkındaki düşünceleri El- Muhassal adlı eserinden detaylıca mevcuttur.

varlık ve Tanrı görüşlerine yer vermemizin sebebi Varlık-mahiyet ve mümkün varlık izahatleridir. İbn Teymiyye'nin bu konuya yönelik, *Mecmû'u'l Fetâvâ* adlı eserinin ikinci cildin de getirmiş olduğu temel itirazlar şöyledir. İbn Teymiyye, kelamcılarının ilk olarak 'sonradan var edilen her varlık için mutlaka onu sonradan var eden bir varlık gerekir. Böyle bir durum yaratılan varlıklar için zorunluluk arz etmektedir. İkinci olarak mümkün olan her varlık için mutlaka tercih edecek biri gerekir. Üçüncü olarak ise her hareket için gâi ve fâili bir illet gerekir.' İbn Teymiyye kelamcı anlayışın bu düşüncelerine karşılık şunları dile getirmektedir:

“Yaratılmış varlıkların kendileri yaratıcıya ihtiyaç duyar. Onların yaratıcıya ihtiyaç duymaları, yaratılmış bütün varlıklar için kendilerinden kaynaklanan bir özelliktir. Buradan anlıyoruz ki nasıl ki Tanrı'nın sıfatları gereği yaratmasını kendisinden kaynaklanıyorsa, yaratılanların da yaratılmış olmaları dolayısıyla, kendileri olarak Tanrı'ya ihtiyaç duymaktadırlar. Bu durum zenginliği yaratan Rabbin zâtî özelliği olmasına benzer. O halde varlıkların muhtaç olmasının nedeni kendi mahiyetlerinden başka bir şey değildir”(Teymiyye, 2017a, s. 22).

Razi'nin Varlık-mahiyet ayrımı, mahiyetin birliğine ve bütünlüğüne karşı çıkmasından ötürüdür. Fakat bu düşüncelerinin zemini, İbn Teymiyye tarafından eleştirilmiştir. Bir diğer mesele de İbn Teymiyye'nin konu edindiği kalp, varlıkların bizzat kendilerinin muhtaç ve yaratıcılarını gösteren birer delil oldukları konusunda imkân ve hûdus delillerine itibar etmez. Fakat bunlar doğru delillerdir. Ancak mümkün varlıkların bizzat kendileri, kendilerini var eden, eşi ve benzeri bulunmayan, hiçbir şekilde ortağının olması mümkün olmayan yaratıcının kendisini gösteren bir ayettir(Teymiyye, 2017a, s. 24). Gazali ve Razi'nin ontoloji temelli Tanrı fikirleri, vahdet-i vücud düşüncesine zemin teşkil etmektedir. Bu zemini iki açıdan ifade edebiliriz. Bunlardan birincisi Varlık ve mahiyetin ayrı düşünülmesine karşılık birlikte düşünülmesi ve Varlık'ta mahiyetin (hûdus) olması durumu. İkincisi ise tasavvufun epistemolojik araçlarından 'kalp'in sahil bilgiye ve dolayısıyla Hakk'ın bilgisini keşifte, önemli bir yere sahip olmasıdır.

1.2.2. İslam Felsefesinde Tanrı

Farabi düşüncesinde ilk mevcut yani Tanrı, yaratıkların ilk sebebi, noksanlıktan münezzeh, bütün yaratılanlardan varlık olarak en üstün olan, cevherinde ve varlığında asla bir yokluğun olmadığı, O'nun kuvve halinde sahip olduğu bir varlığının bulunmadığı

ve var olmamasının hiçbir şekilde mümkün olmadığı, varlığın hiçbir sebebe bağlı olmayan, kendi dışındaki şeylerden ayrı olmasını sağlayan varlığının zatı ile aynı olan bir birlik/vahdet olduğu ve kendine has varlığının birliği ile aynı olduğu ve O'nun 'bir olma' türlerinin bu türleriyle bir olduğu belirtilir(Fârâbî, 2018, ss. 28-30). Fârâbî'nin Tanrı düşüncesini bir başka muhtelif eserinden de aktaracak olursak: Fârâbî'ye göre, Tanrı birdir, "varlığı zatında zaruridir, zatı ve varlığı başka hiçbir şeye ve illete muhtaç değildir; namütenahi derecede mükemmel olduğundan bu zatiyet ve varlık başka hiçbir varlıkta yoktur. Özellikle insan, duygular aleminden, akıl alemine geçince, ilk gerçek bilgiye ve kemale erer: murakabe yolu ile, Tanrı ile birleşerek, onda kendisinin unuttur"(Fârâbî, 1955, s. 38). Özellikle Farabi'nin südur nazariyesi ekseninde inşa etmiş olduğu Tanrı düşüncesi hem vahdet-i vücud düşüncesini oluşturmaktadır hem de Spinoza'nın Meymunides aracılığıyla Farabi'den etkilenmesi sonucu Tanrı'ya vermiş olduğu sıfatlar, niteliklerin benzer olmasını sağlamıştır. İbn Sina düşüncesinde ise Tanrı'nın izahını yaparken şunları net bir biçimde söyleyebiliriz: Varlığı zorunludur. Herhangi bir nedene dayanmamaktadır. Ortağı, benzeri ve dengi yoktur. Birlik ve basitlik halinde olmasından ötürü bileşik ve çok değildir. Varlığının zorunlu olması bakımından İbn Sina, *İşaret ve Tembihler* adlı eserinde şunları söylemektedir. "Eğer varlığı zorunlu olur ise, işte bu, zatından dolayı varlığı zorunlu olan bizatihi haktır. Ve o, var sayıldıktan sonra bizatihi mümtenidir (yokluğu zorunludur)"(Sina, 2013a, s. 127). Bunun yanı sıra varlığın zorunluluğunun bir hakikati vardır ve bu hakikat ise varlığın pekişmesinden ibarettir. Varlığın zorunluluğunun hakikati bilfiil hale gelebilmek için onu zorunlu yapan bir nedene ilişmelidir(Sina, 2017, s. 59). Herhangi bir nedeni olmamasının nedeni ise şudur:

"Varlığa gelmiş zorunlu varlığın varlığa gelişi, eğer zorunlu varlık oluşu nedeniyle olur ise, asla ondan başka zorunlu varlık olmaz. Eğer onun varlığa gelişi bundan dolayı değilse bu durumda o nedenlidir. Bu açıklama aslına bakılırsa zorunlu varlığın zatının varlığa gelmesi bakımından tek bir olduğunu ve hiçbir yönden çokluk üzerine söylenemediği meydana çıkmıştır"(Sina, 2013a, s. 130).

Bununla birlikte İbn Sina "Zorunlu varlık tek bir zat olmalıdır, aksi halde çokluk olup çokluktan her birisinin zorunlu varlık olması gerekirdi"(Sina, 2017, s. 57). "Zorunlu varlığın dışında zorunlu varlık olmadığına göre o, her şeyin varlığının zorunluluğunun ilkesidir ve her şeyi ya doğrudan veya bir vasıtayla zorunlu kılar. Onun dışındaki her şeyin varlığı, onun varlığından geldiğinden o, İlk'tir. İlk ile kastımız, onun başkasına

izafetinin (göreliliğinin) itibarıdır”(Sina, 2013b, s. 87). İbn Sina’nın Tanrı düşüncesi görüldüğü üzere zorunlu varlık ile açıklık kazanmaktadır. Bunun sebebi ise teolojik değil de metafiziksel bir soruşturma olmasıdır. Teolojik soruşturmalar Tanrı var mıdır soru ve türevleriyle ilgilenirken metafizik soruşturmalar epistemoloji temelinde bir ontoloji inşaa etme çabası taşırlar ve genellikle bu ontolojik sistemde varlığın niceliksel, niteliksel, mantıksal ve kategorik yüklemeleri, öz nitelikleri, tutarlılıkları ve dizilişi bulunmaktadır. Fârâbî ve İbn Sina başta olmak üzere İslam düşünürleri genel eksenli rasyonel soruşturmalarda bulunurken böyle bir ayrıma bağlı kalarak izahlarda bulunmuşlardır. Görüldüğü üzere Farabi ve İbn Sina’a Tanrı’nın sıfatları zat-ı gibi düşünülmektedir. Bir diğer husus ise Tanrı, bilgisi ile varlığı kendisinden çıktığı, varlık ve iradesi nazari dikkate alındığında sanki irade etmediği bir şey kendisinden çıkıyormuş gibi durmasından ötürü problemlere neden olmaktadır. Dolayısıyla Farabi ve İbn Sina’da yani felsefenin Tanrısı söz konusu olduğunda dikkate alınacak meselelerin başında ilk olarak Tanrı’nın sıfatları gelirken, ikinci olarak O’nun yaratmasının iradesine mi yahut irdesinden mütevellit mi olduğuna dair görüşleri ele aldık.

1.3. Alem

1.3.1. Aristoteles Felsefesinde Alem

Aristoteles’e göre doğa nedir sorgulamalarıyla bu konu hakkındaki düşüncelerine yer verelim. Aristoteles’e göre oluşa sahip olan şeylerin biçimlerinin belirlenmesi problemdir. Aristoteles bu yüzden “değişmez sonsuz bir biçimi ele alır. Biçimlerin, nesnelerden ayrı olmadığını ve onların yapılarında bulunduğunu iddia eder”(Thilly, 2002, s. 143). Buradan hareketle madde ve formun birbirinden ayrı şeyler olmadığı ve ayrıca birbirini tamamlayan şeyler olduğu karşımıza çıkmaktadır. Bu durum ise bizi doğa anlayışına doğrudan götürmektedir. Aristoteles’e göre doğa, “birlik ve bütünlüğü olan canlı bir uzviyettir. Bu uzviyet içinde madde sınırsız şekillere bürünür; gittikçe daha yüksek formlara doğru gelişe gelişe Tanrı’ya doğru yaklaşır; imkân ve kapasitesine göre tanrılıkla dolar”(Erdem, 2000, s. 263). Doğa aynı zamanda, “herhangi bir yapma nesnesinin kendisinden yapıldığı veya kendisinden çıktığı ilk madde anlamına gelir. Bu ilk madde formdan yoksun olan ve kendisini kuvve durumundan çıkaracak bir değişmeye uğrama gücüne sahip olmayan bir şeydir”(Aristoteles, 2019, s. 276). Aristoteles’in bu düşüncesi nesnelerin hakikatlerinin tabiatta olmamasına yalnızca kopyalarını ya da

benzerlerinin form kazanması olarak varolmasına işaret ediyor. Bu düşünce tıpkı Platon'da olduğu gibi karşımıza çıkmaktadır. *W.T. Jones* perspektifinden bakacak olursak Aristoteles'e göre doğa, "duyulur dünyayla özdeşdir ve duyulur olandır. İnsanların algı yoluyla farkına vardığı tözlerden ibarettir. Bu yolla, doğal tözleri, başka yollarla bildiğimiz diğer, duyulur-olmayan tözlerden (sözgelimi Tanrı) ayırdederiz"(Jones, 2006, s. 336). Bununla birlikte "doğa öyle bir devinim-durağanlık ilkesi ve nedenidir ki, kapsadığı nesnede ilk olarak kendi başına, ilineksel olmayan bir anlamda bulunur"(Aristoteles, 2014, s. 51). Aristoteles felsefesinde doğanın bir yönü vahdet-i vücud düşüncesinde doğa (alem) fikrini etkilemektedir. Bu ise "doğa bir amaç, bir ereksel nedendir (Çünkü kendilerinde sürekli devinim olan nesnelerin bir amacı var, işte bu son nokta aynı zamanda ereksel neden)"(Aristoteles, 2014, s. 59). Aristoteles böylelikle nesnelerin erekselliği içerisindeki gelişmesini ve yükselişini de anlatmaktadır. Bu gelişmenin ve yükselişin en temelindeki amaç ise Tanrı'dır. Tanrı'nın en temel vasıfları, kendi kendisiyle aynı kalması, duran varlık olması, manevi ve akıl varlığı olmasıdır. Tabiattaki formlar, Tanrı'nın bu niteliklerine ne kadar çok benzerler, o ölçüde değerli olurlar ve tabiat içindeki sıralamadaki yerleri o nispette yüksek olur(Erdem, 2000, s. 264). Aristoteles'in doğa anlayışının izleri vahdet-i vücud düşüncesinde karşımıza şöyle çıkmaktadır. Yaratılmış şeylerin kopyalarının ve benzerlerinin olması aslında tek ve değişmez öze muhtaç olduklarını gösterdiği gibi yaratmanın, yenilemenin ve tecellinin sürekli gerçekleşiyor olduğunu da serimlemektedir. Ayrıca yaratılmışların hakikatlerinin kendilerinde olmaması demek yaratılmışların surete gelmeden önce a'ya-yı sabite olmaları nedeniyle hakikatlerinin orada bulunuyor oluşuna işaret etmektedir. Ya da tek hakikat olan Tanrı'da sadece bütün hakikatlerin olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu düşünce vahdet-i vücud düşüncesinin ontolojisine taşımasından ötürü önemlidir. Bu kısa izahı yaptıktan sonra İslam felsefesinin alem görüşüne ve önemine geçebiliriz.

1.3.2. İslam Felsefesinde Alem

İslam felsefesinde alem soruşturmamızı Farabi ve İbn Sina üzerinden gerçekleştireceğiz. "Farabi'ye göre yapı itibari ile yaşadığımız âlem iki kısımdır. Birinci kısım Tanrı'nın doğrudan yaratmış olduğu Ay Üstü ruhani âlem, ikinci kısım ise ay üstü âlem vasıtasıyla yaratılmış Ay altı, Maddi (Heyulani) âlemdir"(Artık, 2019, s. 59). Ay altı alemde varolan hareket, oluş ve bozuluş ay üstü âlem için söz konusu değildir. Çünkü Farabi

düşüncesinde kesin çizgilere sahip olan bu iki ayrı alem, ontik unsurları bakımından da farklılıklar arz etmektedir. Çünkü ay üstü alemin ontik yapısındaki tinsellik, ezelilik ve ebedilik varlıkta hem içkindir hem de aşkın. Fakat ay altı alemdeki varlıklar için bu durum söz konusu olmamakla birlikte varoluş yani demin de bahsettiğimiz üzere oluş-bozuluş durumu söz konusudur. Anladığımız üzere Farabi, Tanrı merkezli ve aynı zamanda ‘Tanrı sebepli’ bir alemin varlığından nedensellik ilkeleriyle bahsetmektedir. Bu iki ayrı alemin varlığı kuşkusuz Farabi düşüncesinde akılsallık ile ilişkilendirmek zorundadır. Özellikle ay altı dünyanın “varlıklarına suretleri veren varlık olan faal akıl hem kozmik hem de epistemik işlevlere sahiptir. Maddi dünyadaki varlıkları potansiyel durumdan edimsel hale geçiren, bir bakıma var eden ilkedir. Bu var etme işini yani oluşu, gök kürelerinin yardımıyla gerçekleştirmektedir”(Artık, 2019, s. 60). Kozmik akıllar ise soyut varlıkların alemidir. Bunlar gök cisimleri ve ikincil sebepler olabilmektedir. Bu alana duyularla ulaşamayız, fakat akıl ile ulaşabiliriz. Kozmik akılda aynı zamanda ontolojik bir hiyerarşide bulunmaktadır(Anık, 2019, s. 24). Ayrıca “Tanrı ile alem arasında nedensellik zincirine bağlı bir ilişki söz konusudur. Nedensel ilişkiyi gerektiren şey ise Tanrı’nın tamlığı ve O’nun fiilinin gerçekleşmesinde herhangi bir gecikmenin imkansızlığıdır”(Türker, 2021, s. 67). Farabi’e göre Tanrı’nın zorunluluğu alemde dahil olmak üzere tüm varlıkların zorunluluğu anlamına gelmektedir. Farabi’ de alem konusu “Tanrı’nın mutlak akıl olması ve kendi özünü bilmesi nedeniyle alemde dahil olmak üzere tüm varlıkların ondan çıkmasına neden olmuştur”(Cevizci, 2010, s. 244). Özetle Tanrı’nın zorunlu olması, bilmesi ile yaratmasının aynı anda gerçekleşmesi, Tanrı’dan ilk südür eden Bir’in ilk akıl olması ve bu ilk akılda bulunan potansiyel çokluk durumu ve en nihayetinde ise bu çokluğun Tanrı ile ilişkisi alem başta olmak üzere diğer tüm varolanların varlık-oluşa gelmesine neden olmaktadır. Farabi felsefesinde alem fikrini genel hatlarıyla izah ettikten sonra İbn Sina felsefesinde alem anlayışına geçebiliriz.

İslam dininin sahih metinlerinde alemin yoktan var edildiği yahut yaratıldığı söylenmektedir. Fakat Aristoteles çizgisini takip eden İslam düşünürlerinden İbn Sina, alemin yoktan var edilen bir şey olduğunu değil de alemin ezeliliği üzerine felsefesini inşa etmektedir. Bu inşa sürecinde ise birtakım delillerle bunu ispatı üzerinde durmaktadır. Bunlardan ilki, “İbn Sina’ya göre âlemin belli bir zaman diliminde yaratılmış olması Allah’ın kudretine, bir amaç gözetmesine ya da iradesine dayanarak açıklanamaz. Çünkü Allah’ın âlemi bu zaman biriminde yaratmasında bir amaç gözetmediği

fikri, kâmil bir ilah anlayışıyla bağdaşmaz”(Kaya, 2007, s. 50). İbn Sina Allah’ın belirli bir zamanda bulunuyor olmasıyla alemin yaratılma iradesinin, ilah olan varlığın isim ve sıfatlarını nazari dikkate alarak bir tür paradoksallığın ortaya çıkması durumuna işaret ediyor. İkinci olarak ise zamanın ezeliliğinden hareketle alemin ezeli bir ontolojiye sahip olduğunu kanıtlamaya çalışır. İbn Sina, birbirinden farklı zamanlarda Tanrı’nın üç alem yarattığını ve bu alemler arasında niceliksel farklılığın bulunması dolayısıyla bu niceliği ölçen zamanla birlikte hareketin ve alemin ezeli olduğu ortaya çıkmaktadır. Üçüncü ispatını imkân kavramından hareketle yaparak, alemde dahil olmak üzere bütün yaratılmışların mümkün olduğu kanısına varır. Dördüncü ispatı ise maddenin ezeliliğinden hareketle alemin ezeli olduğuna yönelik argümanlarından oluşmaktadır. Son ispatı ise, İbn Sina’ya göre bütün maddeler oluş-bozuluşa, değişim-dönüşüme sahiptir. Fakat ‘imkân’ olarak var olan ‘heyula’ varlığın ilk maddesi olduğu için hiçbir biçimde yok olmamaktadır. Bu sebepten ötürü de alemin varlığı sonsuzca devam etmektedir. İspat üzerine oluşturulan paradigmalardan yanı sıra esas itibarıyla Farabi düşüncesinde olduğu gibi alem hususunda daha çok kozmolojik akıllar teorisiyle bir tür izah gerçekleştirilmiştir. Hatırlayacağımız üzere Farabi düşüncesindeki faal akıl alemin varolmasının temel unsuruydu. Faal akıl, “İbn Sînâ’nın metafiziğinde ay üstü olarak kabul edilen âlem ile oluş bozuluşa tâbi ay altı âlem arasında bir köprü konumundadır”(Karabey, 2020, s. 41). Faal akıl, ay altı ve ay üstü olarak kategorize edilen âlem tasavvurunda ay üstü âlemdeki Zorunlu Varlık’tan sudur eden göksel akılların sonuncusu ve ay altı âleme en yakın olanıdır. Kendisinden sonra başka bir ayrık aklın bulunmadığı faal akıl, ay altı âlemin akli olarak konumlandırılmış ve dolayısıyla bu âlemin oluşmasında da etkin rol oynamaktadır(Karabey, 2020, s. 42). O halde diyebiliriz ki faal akıl, Farabi düşüncesinde olduğu gibi ay altı âlemdeki elementlerin ve diğer cisimlerin yaratılmasına neden olmuştur. Alemin Ezeliliği meselesi ise Gazali düşüncesinde, Allah vardı, alem yoktu görüşüne karşılık İbn Sina’da ‘Kane’ yani vardı, oldu görüşü hakimdir. “Kane”nin anlamı ise iki anlamdan farklı mevcut bir şeydir. Bu anlam başlangıçtan değil geriye doğru yaratana olumlanmıştır ve böylece yaratmanın vehmedildiği her türlü yaratmadan önce yaratması mümkün görülmüştür”(Cevahir, 2010, s. 73). Bu düşüncenin özeti ise Tanrı’nın kendi zatını ve özünü bilmesi, bilende bir çokluğa yol açmaz; çokluk doğrudan doğruya Tanrıdan çıkmaz. Bir olandan sadece bir çıkabilir. Başka bir deyişle Tanrı’nın özü ve varoluşu, varlığı ve mahiyeti aynı olduğu ve

kendisinde çokluk bulunmadığı, her bakımdan bir ve tek hakikat olduğu için O'nun bilgisinin konusu da bir tektir, yani oluş ve türüm sürecini başlatan da O'nun kendisidir(Cevizci, 2010, s. 259). Sonuç itibariyle İbn Sina'nın alem görüşü, alemin ezeli bir yapıya sahip olmasına dayanmaktadır. Bunun için öne sürmüş olduğu deliller ise aklın ilkelerine göre ortaya konulmuş delillerdir. Bu delilleri mantıksallık boyutundan çıkarıp kendi ontolojik sistemi içerisinde bulunan Tanrı izahı ve kabülünde kullanmış olduğu dinsel ve metafiziksel yöntemle gerçekleşmiş olsaydı sanırım birtakım paradoksalıklar ortaya çıkmış olacaktı. En nihayetinde alemdeki şeylerin çokluğu aynı zamanda alemdeki bilgilerin çokluğudur. Bizi şeylerde ve alemde Tanrı'nın tümlüğüne (tümelliğine) taşıyan esas faktörün bilgi olmasını yadsımanız durumunda bir şeyin önce mi sonra mı yaratıldığını, varolup-olmadığını bilme imkanını ortadan kaldırmış oluruz. Fakat şeylerde bilginin olması üzerine değil söz konusu itirazlar ve İbn Sina'nın ortaya koymuş olduğu alem ile ilgili argümanlar, daha çok Tanrı'nın şeylerde bulunuşunun çokluk değil teklik olduğu üzerinedir. Fakat İbn Sina'da bir şeyin hem o şey olmasını hem o şeyler olmamasının, o bir şeyin nitelikleri, özü, varlığı, mahiyeti ve zatından eksilme, oluşa inme ve çokluk haline gelmesi durumu ile ilişkili değildir, daha çok bilgi olarak 'hem o' şeylerdir. 'Hem o' şeylerden biri değildir. Bu düşünce vahdet-i vücud düşüncesine vacip ve mümkün varlığın zahiren birliğine taşımaktadır.

2. BÖLÜM: VAHDET-İ VÜCUD FELSEFESİNDE VARLIK, TANRI, ALEM

2.1. Vahdet-i Vücut Felsefesinde Varlık

Vahdet-i vücudun varlık hakkındaki düşüncelerini ortaya koyan en temel sorular varlık nedir ve varlık nasıl varolmuştur sorularıdır. Birinci soru daha çok öze ilişkin bir cevap beklerken, ikinci soru bir imkân problemi olarak anlaşılabilir. Bu iki soru düşünce tarihinin en eski sorun kümesini oluşturur. Zira konu felsefi düşüncenin olduğu kadar dinin düşüncenin de en esaslı konularından birisi olup yaratma ve bağlamında hayata dair her tür soruşturmanın temeli durumundadır.

İlk sufiler varlık kelimesini seyr-u sülûklerinde karşılaştıkları veya ‘buldukları’ halleri anlatan bir terim olarak kullanmıştı. Bu anlamda vecd, vücut ve insanın kendisini vecde zorlamasını anlatan tevacüd (vecde gelmek), sufilerin, insan eylemleri hakkındaki ilk tartışmalarının etkisinde gelişerek sonraki dönemlere taşındı (Demirli, 2017, s. 173). Ancak zamanla sufi düşüncede de felsefi düşüncede olduğu gibi Tanrı ve varlık merkezi bir konu ve kavram mevkinde kazandı. Sufiler, varlık ve Tanrı konusunu, Tanrı’nın yaratıkları ile dikkate alarak Tanrı-varlık ilişkisi bağlamını muhavaza ettiler. Böylece varlık üzerinden gerek alem gerekse diğer varlıkların izahı yapılmaya çalışıldı. Bu izah genel itibarıyla alem izahı şeklinde görülürken dar anlamda ise ‘nefs-Rab’ ilişkisinden meydana gelir. Bu meydana geliş serüveni içerisinde insanın kendini bilmesi ve alem içerisinde konumlandırması belli başlı soruları zihinin de sorgulamasıyla başlamaktadır. Özellikle Tanrı ve alem arasında nasıl bir ilişki vardır, alemi yaratmakta ki maksadı nedir, insanın alem içerisindeki yeri nedir, yaratılan diğer canlı ve cansız varlıkların Tanrı ile ilişkisi nasıl gerçekleşmektedir gibi çoğaltılabilecek sorular, vahdet-i vücut görüşünü savunanların varlık kavramını açan ve dolayısıyla muhtelif eleştirilere sebep olan sorulardır. Sufilerin varlık anlayışı felsefecilerde olduğu gibi merkezde yer alan bir kavram ya da konudur. Bununla birlikte ancak konu sadece Tanrı’nın açıklaması değil, Tanrı ile varolanların açıklamasını yapmaktır. Ayrıca Tanrı yarattıklarıyla ve ilişkileriyle düşünülmektedir. Diğer bir deyişle varlık üzerinden gerek alem gerekse insan ve diğer varlıkların açıklaması yapılır. Çalışmamız daha çok İbn Arabî’nin ontolojik sistemine yönelik eleştiriler niteliği taşımasından ötürü onun varlık hakkındaki düşüncelerine yer vereceğiz. İlk olarak İbn Arabî’ye göre varlık nedir sorusu ile başlayalım. İbn Arabî’ye

göre “varlık Allah’ındır. Varlık hangi nitelikle nitelenirse nitelensin, o nitelikle isimlendirilen, Allah’tır, çünkü Allah’tan başka gerçek isimlendirilen yoktur. Allah, her isimle isimlendirilen, her nitelikle nitelenen ve her na’t ile betimlenendir”(Arabi, 2017a, s. 251). Arabi’ye göre varlık ile nitelenen, isimlendirilen ve anlaşılan sadece Tanrı’dır. Bu durumda varolanların varlık ismini haketmeleri de Allah dolayısıyladır. İbn Arabi’ye göre tek bir varlık (vücut) vardır ve bunun dışındaki bütün mevcudat bu tek varlığın tecellisi ya da görüntüsünden ibarettir. Bu durumda O’ndan gayrı her şey yani zamanla mukayyet ve kuşattığı her şeyle birlikte bütün kâinat kendi içinde yok hükmündedir; ancak Varlık dolayısıyla varolduğu düşünülebilir(Chittick, 2018, s. 115). İbn Arabi, “yalnızca Tanrı’nın varlık (vücut) olduğunu, eşyanın mevcudatının ise bu vücudun benzeri olduğunu, fakat eşyanın mahiyetinin mahiyet olarak vücut olmadığını ve kendi içinde mevcut bulunmadığını söyler. Başka bir ifadeyle şu soruya cevap verir: Eşya Tanrı’nın aynısı mıdır? Hem evet hem hayır. Eşya, ‘Hem O/ Hem O değil’ dir’(Chittick, 2018, s. 117). Bununla birlikte varlık Zorunlu(vacib) ve mümkün olarak ikiye ayrılır. İbn Arabi düşüncesin de Zorunlu Varlık, varlığı için başkasına muhtaç olmayandır. Zorunlu Varlık, özü gereği, sonradan olmuş (ki biz buna mümkün varlıklar diyoruz) varlıklara varlık vermiş ve bu sebepten ötürü de sonradan olanlar kendisiyle ilişkilendirilmiştir. “Sonradan var olan, kendisinden ortaya çıktığı varlığa dayandığına göre, zatından kaynaklanan zorunluluğun dışında isim ve nitelik gibi kendisine ait her şeyde O’nun suretine göre olmalıdır”(Arabi, 2006, s. 29). Mümkün varlıklar ise “asılları olan yoklukta sabittir. Varlık ise mümkünlerin kendiliklerinde ve hakikatlerinde bulundukları hallerin suretleriyle (zuhur eden) Hakkın varlığıdır”(Arabi, 2006, s. 99). İbn Arabi’ye göre “Allah mümkünlere var olmayı emrettiğinde, kendisiyle nitelenecekleri bir varlık bulamamıştır, çünkü sadece Hakkın varlığı vardır. Bu nedenle onlar Hakkın varlığında suretler olarak ortaya çıkmış, bu sayede ilahi ve kevnî nitelikler birbirine girmiştir. Böylece yaratıklar Hakkın niteliğiyle nitelendiği gibi Hak da onların nitelikleriyle nitelenmiştir”(Arabi, 2020c, s. 258). İbn Arabi düşüncesinde mümkünler özü gereği sınırlıdır ve onlar mutlak varlıkla irtibat halindedir. O zaman burada şöyle bir ayırım söz konusudur. Mümkün varlıklar yaratılmış olmaları bakımından yoklukta ‘imkân’ olarak sabit olmaktadır. Bu sabit varlıklar ise ezelden ‘imkân’ olan yoklukla nitelenmişlerdir. Böylelikle Tanrı’nın varlığı a’yân-ı sabite üzerine, onların birtakım istidatları nazari dikkate alınarak yayılmıştır. Mümkün varlıklardan her biri, birbirlerine göre ontik önceliğe sahiptir. Bu

kısma kadar varlık nedir ve zorunlu-mümkünü varlık üzerine durduk. Şimdi ise İbn Arabi'ye göre varlığın mertebelerine değineceğiz: İbn Arabi'ye göre varlığın mertebeleri şöyledir:

“Birincisi dışta var olmaktadır (aynı varlık). Bu varlık hangi şekilde nitelenirse nitelensin, ‘kendiliğinde varlık’ demektir. Kendiliğinde var olmakla birlikte alemin içinde veya alemin dışında bulunmaya bilir. Varlığın ikinci mertebesi zihni varlıktır. Bu kısım, bilinenin nefste kendi hakikatindeki haliyle tasavvurudur. Tasavvur hakikate uygun değilse, bu onun zihindeki varlığı olmaz. Üçüncü mertebe ise sözde varlıktır. Bilinenlerin lafızlarda bir varlığı vardır ki, ona ‘lafzi varlık’ denilir. Buna imkânsız ve yokluk da dahil olmak üzere bütün bilinenler girer. İmkansızın da lafzi varlığı vardır, çünkü onda var olur. Fakat hiçbir zaman dışta varlığı kabul etmez. Mümkünün niteliği olan yokluk imkânsız yokluk değilse dışta var olmayı kabul eder. Dördüncü mertebe kitabi varlıktır (yazıdaki varlık). Bu, işaretteki varlıktır ve bilinenin yazıda veya rakamda veya kitabette varlıkla ilişkilendirilmesidir” (Arabi, 2020a, s. 135).

Anlaşıldığı üzere İbn Arabi'ye göre varlığın dört mertebesi vardır. Birinci mertebede olan varlık Hakk'tır. Zihni varlık ise dış dünyada nesnel gerçekliğe sahip olmayan, fakat tasavvur ile bilinen varlıktır. Misal olarak kaf dağını ya da anka kuşunu verebiliriz. Sözde varlık ise dışta varlığı kabul etmeyen ve tasavvuru olmayan varlıktır. Yazıda varlık ise işaret ve sayılardaki varlıktır. Bir de İbn Arabi'ye göre a'yan-ı sabite vardır. Biz buna yok varlar demekteyiz. İbn Arabi'e göre a'yan-ı sabite “mümkün varlıkların Tanrı'nın bilgisindeki hakikatleridir. Bu hakikatler, ilahi ilimde sabittir ve böyle kalmaya devam ederler; çünkü hakikatlerde başkalaşma ve değişme olmaz”(Arabi, 2006, s. 78). Yani şöyle de diyebiliriz: “A'yan-ı sabite aynı anda hem ilahi isimler ve hem de mümkün şeylerin hakikatleri demektir. A'yan- sabitenin bir yönüyle ilahi isim ve sıfatlar olduğunu biliyoruz. İkinci nokta ise, bunların mümkünlerin hakikatleri olmasıdır”(Arabi, 2006, s. 291). Afifi'e göre ise a'yan kelimesiyle İbn Arabi, “hakikatleri, zatlari ve mahiyetleri kastettiği gibi, bu kelimeyi bazen ‘mahsus harici varlıkların’ eş anlamlısı olarak da kullanır. Sübut'un anlamı ise ister harici alemde ister zihni alemde olsun mutlak anlamda meydana gelmektir”(Afifi, 2011, ss. 259-260). Afifi bu durumu şöyle açıklamaktadır:

“A'yan-ı sabite, zat-ı ilahinin mümkünlerin a'yanlarının sûretlerinde kendileriyle taayyün ettiği ilahi isimlerin iktizalarıdır; varlıkta ise, Allah ve isimlerinden başka bir şey yoktur. Yani varlıkta zât-ı ilahi ve bu a'yan- sabite'den başka bir şey yoktur.

Alem diye isimledirdiğimiz şey, ilahi isimlerin kendisine yansıdığı ve a'yan-ı sabite'nin tahakkuk ettiği bu aynadır. A'yan-ı sabite o halde, müsemmasından başka bir isim değildir; onlar, hiçbir şey olmadıkları veya belirttiğimiz gibi mutlak olumsuzluk olmaları anlamında, yokluğa ait şeyler de değildir”(Afifi, 2011, s. 265).

İbn Arabi'nin a'yan-ı sabite kavramının ne olduğunun net olarak anlaşıldığını söylemek zordur. “O, hariçte bulunan ‘şeyler’in Tanrı’nın varlığının aynısı, mahiyetlerinin ise ilahi ilimde bulunan ayan-ı sabite olduğunu iddia eder. ‘İlim’ sıfatının da onun düşüncesinde ‘zat’ın aynı söz konusu olduğuna göre, bu durumda ‘şeyler’ hem ‘mahiyet’ hem de ‘varlık’ bakımından Allah’ın aynısı olmaktadır”(Karadaş, 1997, s. 104). Netice itibariyle İbn Arabi'ye göre, Varlıkta Allah ve a'yanın hükümlerinden başkası yoktur. Şeylik yokluğunda ise, mümkünlerin a'yanı varlık ile nitelenmeye hazır halde bulunur. Mümkün a'yanı sabite, (dış) varlıkta değildir, çünkü zuhur eden onların hükümleridir. Onların dışta varlığı yoktur, dolayısıyla onlar da yoktur. Aynı şekilde, O vardır ve O yoktur. Çünkü O, zuhur edendir. Varlıklar arasındaki ayrım, (sabit) a'yanın hüküm farklılığı nedeniyle akledilir ve duyusal bir ayrımdır. Dolayısıyla O değildir” der (Arabi, 2020b, ss. 149-150). İbn Arabi düşüncesinde a'yan-ı sabite konusunu şöyle özetleyebiliriz. A'yan-ı sabite varlığa henüz gelmemiş yok varlardır. Mümkün olmaları için Hakk'tan var olmayı talep etmeleri gerekir. Fakat onların yok olması Hakk'ın da yok olduğu anlamına gelmez. Çünkü Hakk, yok da değildir, şey de değildir. Hakk sadece Varlık'tır ve mevcuttur. Son olarak a'yan-ı sabite şeylik niteliğine sahip olmaklık bakımından mümkün varlık olabilmektedir. Bu kısa izahı yaptıktan sonra Varlık meselesinin konuları olan birlik çokluk ve Hak-halk kavramlarına geçebiliriz.

2.1.1. Birlik-Çokluk

İbn Arabi düşüncesinde Bir nedir, Birlik-çokluk nedir üzerinden soruşturmamızı sürdüreceğiz. İbn Arabi düşüncesinde Bir, kendisi bakımından kendisi nedeniyle birdir. Yani herhangi bir varlık dolayısıyla değil. Kendisi nedeniyle bir olan, bir kimsenin birlemesiyle bir olmaz. Dolayısıyla o hiçbir şekilde ispat edilemez. O, kendisi nedeniyle ya da ‘nedeni’ sadece ‘kendisinde’ olması nedeniyle sabittir. Bununla birlikte Bir, birlenmez, çünkü o birlenmeyi kabul etmez. Kabul etseydi iki olurdu: kendiliğindeki birliği ve birleyenin birlemesiyle ortaya çıkan birlik. Böylelikle o, bir yandan

kendiliğinde bir iken öte yandan başkasının sağladığı ve onun adına ispat ettiği yünden de bir olurdu. Böylelikle iki birlik haline gelirdi ki, bu durumda bir olamazdı(Arabi, 2020a, s. 84). Mutlak Bir' yalnız kendisinin nedeni olması ve sadece O'nun kendisini birlemesi dolayısıyla bilenen ve varlıklara tecelli edendir. İbn Arabi'ye göre "Bir'e ilave başka bir ilah yoktur. Zatın kendiliğindeki birliğinin ise, hakkında hüküm verebilecek şekilde mahiyeti bilinemez. Çünkü o, alemden bir şeye benzemediği gibi hiçbir şey de ona benzemez. Dolayısıyla akıllı insan, O'nun nezdinde bir haber olmaksızın, Allah'ın zatı hakkında konuşmaya kalkmaz"(Arabi, 2020a, s. 83). İbn Arabi'ye göre Birlik ise uluhiyetle isfat edilir. Başka bir ifade ile "birlik Allah'tan başka ilah yoktur ifadesidir. Bu doğrudur ve ispatlanabilir bir hükümdür. Tüm yönlerden bir olandan sadece bir meydana gelir"(Arabi, 2019a, s. 108). Bir diğer açıdan "Birlik, (vahdet) Hakkın niteliği iken bundan türetilmiş isim ise el- Ahad ve el- Vahid'dir. Bir olmak ise (vahdaniyet), sadece kendisinde bulunmakla anlaşılması anlamıyla, birliğin Bir'de bulunmasıdır. Birlik bir nispet (bağ) olsa bile, tenzih nispetidir. Alemin yaratıcısı 'bir' olmasaydı, alem var olmazdı. Hakkın alemdeki mutlak birliğinin delili budur ve aklın deliline de uymuştur"(Arabi, 2020a, s. 81). Şöyle ki: "Allah diye isimlendirilen şey, zatı itibariyle Mutlak Bir, sıfatları bakımından 'bütün'dür. Her varlığın Allah'tan payı, kendi 'özel rabbi'dir. Bütünün ona ait olması imkansızdır. Fakat Hakk'ın mutlak birliğinde kimsenin bir payı yoktur. Bir kimse için ondan bir pay, bir başka kimse için başka bir pay (olduğu) söylenemez; çünkü mutlak birlik bölünme kabul etmez. Bundan dolayı Hakkın mutlak birliği, bilkuvve bütünün toplamı demektir"(Arabi, 2006, s. 92). Hakk her ne kadar yaratmış olduğu varlıklarla bir bütünlük oluştursa da kendisine mahsus ve yarattığı varlıklarda bulunamayan niteliklere sahiptir. Bir diğer değişle yarattığı varlıklardan farklılaşması zatı, isim ve sıfatları gereği zorunluluktur. Her ne kadar durum böyle olsa da "her şey, kendi hakikatinden ve kazanılmış varlıkla nitelenişinden bileşiktir"(Arabi, 2019b, s. 21). İbn Arabi düşüncesinde çokluk ise "akledilir bir şeydir. Fakat acaba onun bir dış varlığı var mıdır, yok mudur? Çokluk, tek bir hakikat ile fiilen var olan farklı hallerden ibarettir. Çokluğun bu hakikat olmaksızın varlığı yoktur. Öyleyse çokluk nispetlerden ibarettir ve dolayısıyla dış varlıkta onun dış bir gerçekliği yoktur"(Arabi, 2020d, s. 253). Birlik ve çokluk üzerine anlatıklarımız doğrultusunda şunları söyleyebiliriz: Varlık, Bir'dir ve o da Hakk'ın varlığıdır. Diğer yaratılmışlar ise O'nun

tecellileridir. Birlik ve çokluk durumunu en yetkin bir biçimde Hak ve halk kavramlarında da görmekteyiz. Bu itibarla bu kavramlara değinelim.

2.1.2. Hak ve Halk

Hak ve Halk ile Birlik ve Çokluk, vahdet-i vücud düşüncesinde izah edilirken, zevk-i bir bilgidен kaynaklanan değil rasyonel bir bilgidен kaynaklanan ayrımdır. Bu ayrım, elbette ki hakikatte alemddedir. “Akıl ne kadar ayırsa da hakikatte bir olan ‘araz ve cevher’ arasındaki ayrım buna benzemektedir. Varlıkta çokluk ihdas eden şey, mevcut hakkındaki hükümlerimizdir. Mevcudatın hakikati ise birdir”(Afifi, 2018, s. 169). Hak ve Halk kavramları vahdet-i vücûd anlayışında varlığın kendisi ile tecellilerinin farkını izah etmek için de kullanılır. Varlık bölümünde de izah ettiğimiz üzere İbn Arabi ve takipçilerinin varlık anlayışı, yaratılmış varlıklara imkân verecek veya ikiliği gerektirecek bir anlayışa dayanmaz. Tam tersine görünüşleri ne kadar değişse bile varlık tektir. Bu düşünce filozofların ‘imkân’ kavramının soruşturmasından yola çıkarak oluşturdukları ‘zorunlu varlık’ ve ‘mümkün varlık’ ikiliğini kısmen içerse bile, görelilik ilişkisinin geniş bir yorumuyla ikiliği aşma esasına dayanır. Yani Hak ve halk ayrımı iki tür nedene dayanır. Birincisi Tanrı ve şeyler arasındaki ilişkinin zorunluluğunun altında yatan nedendir. İkincisi Tanrı’nın yarattığı varlıklardaki tecellisinin bilme ve yaratma durumunda sürekli oluşunun nedenidir. Bu iki tür nedenlilik durumu doğrultusunda Tanrı’nın basit, mutlak ve bir oluşu, Tanrı’dan bir’in çıkması ya da Bir’den Bir’in çıkması; yaratılanların ise bileşik ve çok oluşu en net biçimde vahdet-i vücud düşünürlerinin tasavvurlarında ortaya çıkmaktadır(Demirli, 2011, s. 141). Vahdet-i vücud düşüncesinde Hak ve Halk kavramlarının genel bir izahını yaptıktan sonra İbn Arabi düşüncesinde ki yerine değinebiliriz. İbn Arabi’ye göre “Hak, hiç kuşkusuz birdir. Bir şeyin kendisiyle çarpımı, kendisine nispeti demektir. Biz yüce ve aşkın bir hakikatten (meydana gelmiş) çoklarız. O yaratma yoluyla bizimle ilişkili olmuş, biz ise varlığımız yönünden O’nunla ilişkili olmuşuz. Öyleyse her kim kendisini yaratılmış ve var edilmiş olarak bilirse, Hakkı yaratan ve var eden olarak bilir. Adem’in salt birliğine bakarsan, bir’i bir ile çarpmış olursun. Aleme bakarsan, bir’i çok ile çarpmış olursun”(Arabi, 2020d, s. 252). Bir diğer açıdan İbn Arabi’e göre Hak, “görelî ve üstünlük olmaksızın Yüce’dir; çünkü sürekli ‘yok ‘olan hakikatler (dış) varlıktan bir koku duymamıştır. Onlar, var olanların büründüğü suretler çoğalsa bile kendi hallerinde bulunur. Hepsindeki hakikat

ise tektir. O halde çokluk isimlerdir. İsimler, nispetler; nispetler ise ‘var olmayan şeyler’dir”(Arabi, 2006, s. 74). Bununla birlikte Hak, “kendisi için kendisi nedeniyle mevcuttur. Onun varlığı mutlak, başkasıyla sınırlanmaz herhangi bir şeyin nedenlisi ya da nedeni değildir”(Arabi, 2019a, ss. 242-243). İbn Arabi’ye göre “Hakk’ın niteliği ‘kendisinden başka bir şeyin olmamasıdır.’ Hakk alemlerden müstağnidir. Hak, ezelin neşesi içinde ve zati müstağniliğinden kaynaklanan kemalinden haz alarak kendisiyle ve kendisi için vardır. Öyleyse ‘Allah var idi, O’nunla başka bir şey yoktu.’ Allah şimdi de olduğu gibidir”(Arabi, 2017a, s. 18). İbn Arabi’ye göre Hakk’ın bir diğer niteliği ise yarattığı varlıklara nazaran, sahip olduğu özel niteliklerdir. Bunlardan birincisi tenzih olup, Hakk’ın benzeri yoktur ‘ifadesindeki tecellisidir. Diğer nitelik ise teşbihtir. Bir başka açıdan izah edecek olursak, okyanustaki bir damla suyun okyanusa ait olması, fakat aynı zamanda da okyanusun kendisi olmadığı gibi yaratılan varlıklarda Hakk’ın bulunuyor olması da Hakk’ın yaratılan varlıklar olması anlamına gelmez. Dolayısıyla O’nun benzeri yoktur, fakat tecellileri vardır. Hakk’ın Hz. Peygamber’in ‘Görür gibi Allah’a ibadet et; Allah namaz kılanı kiblesinde bulur ‘ya da ‘Her nereye dönerseniz, Allah’ın yüzü oradadır’ ayeti gibi ifadelerindeki tecellisidir. Burada, orada (semme) edatı zarf, Allah’ın yüzü ise, O’nun zati ve hakikati demektir (Arabi, 2017’a, ss. 105-106). Görüldüğü üzere İbn Arabi düşüncesinde “nitelik Hakta önce gelmiştir, çünkü Hak, varlıkta öncedir. Yaratıkta ise sonra gelir. Çünkü yaratılmış daha sonra var olur”(Arabi, 2020d, ss. 75-76). Bunun yanı sıra şeylerde Hakk’ın başkalaşma durumu da söz konusudur. Kanaatimce bu başkalaşma zamansal dolayısıyla varoluşsal bir başkalaşmanın çok daha ötesinde bir başkalaşmadır. Fakat şu soru aklımıza gelmektedir. Hakk hallerde mi başkalaşır yoksa haller mi O’nun varlığında başkalaşır? İbn Arabi, “Hak hallerde başkalaşır, yoksa haller O’nun üzerinde başkalaşmaz. Çünkü herhangi bir halin Allah üzerinde hükmünün olması mümkün değildir; haller üzerinde hüküm sahibi Allah’tır. Bu nedenle Allah hallerde başkalaşır ve haller O’nun üzerinde başkalaşmaz” diye bu soruları cevaplamaktadır(Arabi, 2017b, s. 28). Burada önemli olan husus şeylerin hallerinin Tanrı üzerinde otorite kuramama durumudur. Bu düşünce İbn Arabi’nin *Fusûsu’l Hikem* adlı eserinde daha net bir izahatla şöyle geçmektedir: “Hak sayısız güzel isimleri bakımdan emrin tümünü içeren ‘kuşatıcı varlıkta’ isimlerini tek tek görmek ve o varlık vasıtasıyla kendi sırrının kendisine görünmesini istedi. Varlık ile nitelenmiş olması nedeniyle ‘kendisini görmek istedi’ denilebilir. Hak, kendisini görmek üzere bütün alemini

ruhsuz bir beden gibi yarattı”(Arabi, 2006, s. 25). İbn Arabi düşüncesinde halk kavramına özel olarak değinecek olursak Halk, kelimesinin iki anlamı olduğunu hatırlamalıyız; “birincisi ‘yaratmak’ anlamındaki bir mastardır, ikincisi ise ‘yaratılmış şey’ anlamına gelir. Bu anlamda halk, ‘alem’, başka bir ifadeyle ‘Allah’tan başka her şey’dir. Vahdet-i vücud anlayışında bunun anlamı, Mutlak Varlık’ın iki yönünden birisi olmasıdır. Bu iki yön Hak ve halktır(Arabi, 2006, s. 79). Hak ve halk kavramlarını özetleyecek olursak şunları diyebiliriz. Hak, bir tarafıyla birliği diğer tarafıyla zatı ve sıfatlarıyla bilinen yüce yaratıcıdır. Hak, tüm yaratıkların nedenidir ve kendisi için kendisi nedeniyle vardır. Halk ise tüm yaratılmışlara verilen addır. Halk imkân olması bakımından nedenlidir. Gerek birlik, çokluk gerekse Hak-halk üzerine söylenenler bizi doğrudan vahdet-i vücudun Tanrı anlayışına taşımaktadır. O halde Vahdet-i vücud düşüncesini Tanrı anlayışına değinelim.

2.2. Vahdet-i Vücud Felsefesinde Tanrı

Vahdet-i vücud felsefesinin Tanrı görüşünü İbn Arabi üzerinden serimlemeye çalışacağız. Bu durumun iki nedeni vardır. Bunlardan ilki vahdet-i vücud denilince ilk başta İbn Arabi’nin ontoloji ve teolojik düşüncesi gelmektedir. Diğer ise Tanrı’nın yaratmış olduğu varlıklarla ilişkisi ve sonucunda ortaya çıkan ‘birlik’ düşüncesinin İbn Teymiyye tarafından konu edinilmesi ve eleştirilmesidir. İbn Arabi’ye göre Allah, “Varlık ve Mevcuttu. O, her şeyde ve her tapılan her şeyde ibadet edilendir. O, her şeyin varlığıdır. O, her şeyin maksadıdır. Her şey, O’nu ifade eder. Zuhur eden her şeyde gerçekte zuhur eden O’dur. Her şeyin yokluğunda batın olan O’dur. O, her şeyde öncedir, her şeyden sonradır”(Arabi, 2019c, ss. 69-70). Fakat bilinmelidir ki, “kendisine dayandığımız Varlık bize benzemediği gibi biz de O’na benzemeyiz. Benzeseydik, O’na dayanmamız O’nun bize dayanmasından öncelikli olmazdı. Bu bakımdan yaratıcının bizim gibi olmadığı ve bir hakikatin bizi birleştirmedeği kesindir. Öyleyse insan zorunlu olarak nereye varacağını, nereye ulaşacağını bilemeyecektir”(Arabi, 2020e, s. 156).

İbn Arabi Allah hakkındaki düşüncelerini Fusûsu’l Hikem adlı eserinde ise şöyle dile getirmektedir:

“Allah diye isimlendirilen şey, zatı itibarıyla mutlak bir, sıfatları bakımından ‘bütün’dür. Her varlığın Allah’tan payı, kendi ‘özel rabbi’dır. Bütünün ona ait olması imkansızdır. Fakat Hakkın mutlak birliğinde kimsenin bir payı yoktur. Bir kimse için

ondan bir pay, bir başka kimse için başka bir pay (olduğu) söylenemez; çünkü mutlak birlik bölünme kabul etmez. Bundan dolayı Hakkın mutlak birliği, bilkuvve bütünün toplamı demektir”(Arabi, 2006, s. 92).

İbn Arabi'nin Tanrı düşüncesini en net ifadeyle aktaracak olursak “O, bir şey değildir, sadece Varlıktır”(Arabi, 2020a, s. 30). Bununla birlikte “Allah, alemin ruhu, duyması, görmesi ve dilidir. Alem O'nun vasıtasıyla duyar, O'nunla tutar, O'nunla konuşur, O'nunla yürür”(Arabi, 2020e, s. 116). İbn Arabi'nin ontolojik ve teolojik argümanlarından yola çıktığımız zaman Mutlak varlık, Zorunlu varlık ve Bir düşüncesinin tümel bir biçimde ‘Tanrı’ fikri ile kuşatıldığına ulaşıyoruz. İbn Arabi, “Allah sonradan var olanların O’na ve O’nun onlara yerleşmesi veya onların O’ndan önce veya O’nun onlardan önce olmasından münezzehtir. Bilakis şöyle denilir. ‘Allah var idi ve O’nunla başka bir şey yoktu. Çünkü önce ve sonra Allah’ın yaratmış olduğu zamanın kiplerindendir. Allah uyumayan el-Kayyum, karşı konulmayan el-Kahhar ‘dır. O’nun benzeri yoktur”(Arabi, 2019a, s. 89). İbn Arabi’ye göre “Allah’tan başka, özü gereği varlığı zorunlu kimse yoktur. Mümkün ise, O’ndan dolayı varlığı zorunlu olandır, çünkü mümkün O’nun mazharıdır. Allah, onun vasıtasıyla zuhur etmiştir. Mümkün varlık ise, kendisinde zuhur eden (Hak) ile örtülmüştür. Böylelikle bu zuhur ve zuhur eden ‘imkân’ ile nitelenmiştir”(Arabi, 2017a, s. 258). *Izutsu*’a göre bu düşüncenin yorumu ise şöyledir: Vahdet-i vücud düşüncesini savunan sufiler bu hadis ile “Allah’ın dünyayı yaratmazdan önceki durumuna dikkat çekmek istemişlerdir. Onlara göre bu söz, her türlü zamansal sınırlamanın ötesinde geçerli olan ezeli bir ontolojik hakikate işaret eden bir ifade olarak anlaşılmalıdır. Bu ifade dünyanın, yaratılmasından bugüne kadarki sürecin durumu için de geçerli ve doğrudur” (*Izutsu*, 2010, s. 111). *Chittick*’in İbn Arabi’de Tanrı düşüncesi yorumu ise Allah Vücüd’dur ve O’nunla hiçbir şey mevcut değildir. Başka bir ifadeyle, Hakk’tan başka Vücüd’u kendi içinde vacib olan hiçbir şey yoktur. Mümkün varlıkların mevcudiyeti O’ndandır, çünkü O mazhardır ve kendisini orada zuhur ettirir(*Chittick*, 2018, s. 126). İbn Arabi düşüncesinde yaratıcının uluhiyet ve rububiyetine yönelik ne bir eleştiri vardır ne de diğer müslüman düşünürlerinden ayrıldığı bir nokta. Dolayısıyla İbn Arabi düşüncesinde Allah, mevcut ve Bir’dir. O’nun haricinde bir başka varlık yoktur. Bir diğer açıdan O’nu yokluk ve şeylik başta olmak üzere herhangi bir şeyle nitelemez. O’nun yaratılmışlara her an zuhuru ve tecellisi esması dolayısıyladır. Bu itibarla suretler başkalaşsa da O başkalaşmaz. Buradan şöyle bir sonuç çıkmaktadır. Tek bir öz vardır ve

bütün özler sureti, şekli ve biçimi ondan alır. Bahsetmiş olduğumuz öz de başkalaşma olmaz, fakat öz'ün zuhur ettiği şeylerde her an başkalaşma benzerlerin oluş ve yok oluşuyla gerçekleşir. Hakk'ın yaratılmışlarla birliği ise vacib-mümkün varlık ayrımını ortadan kaldırmamaktadır. Çünkü vacib yaratandır, mümkün ise yaratılandır. Vacib kendisi dolayısıyla nedenlidir, mümkün ise Hakk'tan dolayı var olduğu için nedenlidir. Bu ayrımın en belirgin olduğu noktalardan birisi de yaratılmışların yaratıcıya muhtaç oluşları olmakla birlikte deminde bahsettiğimiz üzere yaratılmışların nedenli olmalarıdır. Oysaki Tanrı ne nedenlidir ne de bir şeye muhtaçtır. İbn Arabi'nin Tanrı anlayışına yönelik eleştirilerin büyük bir kısmı yukarıda bahsetmiş olduğumuz 'birlik, aynılık ve zuhur' dolayısıyladır. Bu konuları daha iyi kuşatabilmenin yolu Tanrı-alem ve Tanrı ile diğer yaratıkları arasındaki ilişkiyi serimlemekle gerçekleşecektir. Bu yüzden Vahdet-i vücud düşüncesinin alem görüşüne değinelim.

2.3. Vahdet-i Vücud Felsefesinde Alem

Vahdet-i vücud düşüncesinde alem konusunu ilk önce genel bir bakış açısıyla izah edeceğiz. Yani vahdet-i vücud düşüncesinde alem denilince ne anlaşılmaktadır? Daha sonra Konevi'nin alem görüşünü şu sorularla izah edeceğiz. Alem nedir, alemin varlık sebebi nedir, alemin varlık mertebeleri kaç'a ayrılmaktadır ve son olarak Allah-alem ilişkisi nasıl gerçekleşmektedir? Vahdet-i vücud anlayışında alem bahsinin temel argümanı ve kavramı 'vücud'dur. Alemdeki her bir varlığın vücuda sahip olması, vücutla özdeş olması ve vücudun hakikatini kendinde bizatihi bulunduruyor olması bakımından bu kavram önemli bir yer işgal etmektedir. Alemdeki her bir varlık-oluşsallığın vücutla özdeş olması "aynı zamanda da vücut'dan başka bir şeydir"(Chittick, 2019, s. 210). Vahdet-i Vücud düşüncesinin alem anlayışı her ne kadar vücut kavramıyla izah edilmeye çalışılsa da bir takım kutsi hadisler ışığında temellendirilmeye çalışılmıştır. Bu kutsi hadislerin en başında ise "Ben gizli bir hazineydim. Bilinmekliğimi arzuladım ve mâhlukatı yarattım. İkincisi ise Allah âdemi kendi suretinden yarattı kutsi hadisidir"(Kılıç, 2013, ss. 207-208). Bu izahtan sonra Konevi düşüncesinde alem nedir soruşturmasına geçebiliriz. Konevi'ye göre alem 'alamet' kelimesinden türetilmiştir. Zahir lisanıyla alem Allah'ın dışındaki her şey demektir. Batın lisanıyla ise Hak, alemin fertlerinden her birisini, kendisi gibi özel bir şeyin delili ve alameti yapmıştır(Konevi, 2014a, s. 264). Konevi ilk başlarda alemle ilgili

görüşlerinde yukarıda bahsetmiş olduğumuz filozoflarla aynı terminolojiyi kullanarak, Bir'den bir çıkar prensibini savunmuştur. Fakat bununla kalmayıp filozofların südür anlayışından ayrı bir perspektifle görüşlerini ortaya koymaktadır. Bu görüşlerden ilki ise Tanrı'nın basit ve Bir oluşudur. Bir'den bir çıkması zorunlu ve nedensel olduğu için Tanrı'dan ilk akıl ya da bir çıkmıştır. Bu düşünce filozofların üzerinde mutabık kaldıkları ortak bir Tanrı anlayışı ve alem görüşü olduğunu düşündüğü için bu anlayışa karşılık olarak bu düşüncenin hata olduğunu düşünmüş ve Tanrı'dan ilk çıkan şeyin genel bir varlık olması gerektiğini ortaya koymaya çalışmıştır. Genel varlık ise İslam dini düşünürlerinin südür nazariyelerindeki İlk Akıl'dır. Bu itibarla "Tanrı'dan sadece bir şey çıkar, o da genel varlık tecellisidir. İşlevi ise, bütün varlıkların Tanrı ile doğrudan irtibatını sağlamaktır"(Demirli, 2011, s. 141). Konevi'ye göre alemin varlık sebebi ise Tanrı'nın bilinmek istemesidir. Konevi, isimlerin bilinme ve hükümlerini ortaya çıkartma talebi üzerinde durur. Alemin varlık sebebi de isimlerin bu talebidir. Ancak Konevi'nin dikkat çektiği başka bir husus, isimlerin veya onların mazharları olan a'yanı sabitenin birbirlerinin hükümleriyle boyanmış olarak zuhur etmesidir ki, o da zuhurun sebebidir(Demirli, 2011, ss. 230-231). Netice itibariyle ise alemin ve alemdeki şeylerin meydana gelmesi Tanrı'nın kemalinin alem ve varlık sahasında yayılmasına işaret etmektedir. Böylelikle alem ve yaratılmış her bir şey emir, hüküm, irade, kudret ve yaratma altındadır. Aynı zamanda bu güçlerin hakikatleriyle iç içe geçmiş durumdadır. Konevi düşüncesinde "alem öncelikle Allah tarafından bilinenlerin hakikatlerine ilave bir şey değildir, ikinci olarak O varlıkla nitelenmiştir"(Konevi, 2014b, s. 30). Konevi'ye göre bir de alemin varlık mertebeleri vardır. Bunlar: Konevi'ye göre alemlerin başlıcaları varlık mertebeleridir.

"Ama'dan taayyün eden ilk alem mutlak-misal alemdir. Ardından teheyüm alemi, ardından Kalem ve Levha alemi, sonra, Tabiat alemi gelmektedir. Tabiat aleminin gelmesi hükmünün cisimlerde heyula ve tümel cisim hakikatleriyle zuhur etmesi açısından. Ardından arş gelir ve iş dünya aleminde insana ulaşır. Ardından berzah alemi, haşr alemi, cehennem alemi, cennet alemi, kesîb alemi ve sonra 'cem ve vücud' alemi gelir. Bu alem bütün alemlerin kaynağıdır. Allah Hâdî'dir"(Konevi, 2014a, s. 267).

Peki Konevi'ye göre Allah'ın alem ile ilişkisi nasıldır ve alemin varlık sebebi nedir üzerinden devam edecek olursak o şöyle der: Sadreddin Konevî'ye göre, "âlemin Hak ile

irtibatı iki şekildedir. Birincisi, tertip ve vasıtalar silsilesi açısından gerçekleşen irtibattır. Diğeri ise, herhangi bir vasıtanın hükmü bulunmadığı irtibattır”(Yiğit, 2016, s. 213). Özellikle bu irtibat nazari dikkate alınarak “Tanrı’nın mükemmel varlık olmasının bir sonucu olan ikinci kemalin, sıfat ve isimlerin kemali biricik gerçekleşme yoludur. Sufiler bu süreci yukarıda da bahsetmiş olduğumuz kutsi hadis olan ‘Bir hazine idim, bilinmek istedim, alemleri yarattım’ anlamındaki meşhur bir rivayetle açıklar”(Demirli, 2011, ss. 148-149). Konevi’nin alem görüşünü şöyle özetleyebiliriz. Konevi’ye göre alem genel bir varlıktır. Bu genel varlıkta tüm yaratılmışlar Bir’i bildirmektedir. Ve bu genel varlığa Hakk’ın isim ve sıfatları hatta kemali zuhur etmiş durumdadır. Allah-alem ilişkisi ise yaratmanın ve talebin sürekliliği dolayısıyla daimî bir yapıda devam etmektedir. Yine bu zuhur nedeniyle Hakk’ın alemle biri doğrudan diğeri dolaylı iki tür ilişkisi ortaya çıkmaktadır. Bir de şöyle bir şey söz konusudur. Yaratılmış her bir varlık ilk önce sabit aynlar olarak (yok var) vardır ve hatta önce var olmayı talep üzerine isimlerle ve sıfatlarla nitelenip sonra varlığa gelmişlerdir. Allah-alem ilişkisi yaratmanın ve talebin sürekliliği dolayısıyla daimî bir yapıda devam etmektedir. Bu itibarla Hakk’ın bilgisi, O’nun bilinme isteğiyle eşgüdümsel olarak gene varlığa yayılmıştır. Son olarak diye diyebiliriz ki: “Konevi’nin bütün felsefi tasavvuf sistemi, Allah- kâinat bütünlüğü (pan-theisme) nazariyesine dayanır. Bütün var-oluş’u kaplayan bu nazariye içinde Tanrı her şeyin kaynağını teşkil eder. Fakat bu kaynak herhangi bir biçimde bilinemez, O ezeli ve ebedi olarak her yerde ve her nesnede devamlı bir surette tecelli eden, kendisini gösterendir”(Keklik, 1964, ss. 67-68). Konevi’nin alem düşüncesine değindikten sonra İbn Arabi’nin alem görüşünü belli başlı sorularla serimleyeceğiz. Bu soruların başlıcaları: alem nedir, alemin varlık sebebi nedir, alemin nerede, nasıl ve niçin varolduğu, alemin nedenli olmasını ve bir nedene dayanmaksızın bir şey olmadığını, kaç tür alem olduğunu ve Allah-alem ilişkisini sistemmatik bir şekilde izah etmeye çalışacağız.

İbn Arabi ‘ye göre alem, “Hakkın varlığıyla bilfiil varlık kazanan bilgidir. Çünkü Allah kendisini bildiği bilgiyle bizi bilmiş ve bilgisine göre de yaratmıştır. Bizler de O’nun ilminden belirlenmiş bu şekle göre var olduk”(Arabi, 2019a, s. 339). Bir başka ifadeyle alem, Allah’ın amelidir ve bu nedenle Hakkın nitelikleriyle ortaya çıkmıştır. Aleme ‘Hak’ dersin de haklısın; çünkü Allah ‘sen attığında’ demiştir(Arabi, 2020d, s. 88). Bu izah alemin varlık sebebine bizi taşımaktadır. İbn Arabi’ye göre alemin iki tür varlık sebebi vardır. Bunlardan birincisi “Tanrı’nın bilinme isteğidir. Tanrı kendisini biliyordu. Ancak

bu bilme, bir şeyin kendisini kendisinde ve doğrudan bilmesi demektir. Alemin var olması, ikinci bilginin sonucudur. Bu ise Tanrı'nın başka bir şeyde kendisini görmesi ve bilmesi demektir. Kısacası alemin varlık sebebi, bu bilinme arzusudur”(Arabi, 2006, s. 269). Alemin varlık sebebinin ikincisi ise “Ben, insanları ve cinleri bana ibadet etsinler diye yarattım. Bu sebep aynı zamanda bütün alemin var olmasının nedenidir. Allah gökleri ve yerler hakkında şöyle buyurur: “İsteyerek veya zorla geliniz. Onlar isteyerek geldik demişlerdir”(Arabi, 2019a, s. 340). Fakat yine İbn Arabi'ye göre “alem için sebeplerin en büyüğü, Hakkın sebep olmasıdır. Alemin muhtaç olduğu Haktaki sebeplilik ise ilahi isimlerdir. İlahi isimler, alemin kendisi gibi bir varlıkta ya da Hakkın kendisinde muhtaç olduğu her isimdir”(Arabi, 2006, s. 110). Bir diğer açıdan İbn Arabi'ye göre alem, cevheri yönünden bir, sureti yönünden çoktur. Cevheri yönünden bir ise başkalaşmaz. Surette hakikatlerin değişmesine yol açacağı için başkalaşmaz. Alem her zaman oluşan ve bozulan bir ferttir ve oluşmayı kabul etmeseydi, alemdeki herhangi bir cevherin sürekliliği olmazdı. Alem sürekli muhtaçtır. Bu bağlamda suretlerin muhtaçlığına gelirse, bunun nedeni onların yokluktan varlığa çıkmasıdır. Cevherin yokluğu ise varlığının korunmasından kaynaklanır. Çünkü onun varlık şartı, zorunlu olarak kendisinin mevzuu olacak şeyin yaratılmasına bağlıdır(Arabi, 2020d, ss. 127-128). Alemin nerede nasıl var olduğu sorularına gelecek olursak İbn Arabi'ye göre alem, “Varlık ve yokluk ile nitelenemeyecek bilinen hakikatten var oldu. Ve hakkın nefsinde bilinen surete göre var oldu. Bununla birlikte ilahi hakikatleri izhar etmek için var oldu. Alemin gayesi ise, Hakkın hakikatlerini izhar, büyük alemin feleklerini bilmektir. Büyük alem sufilere göre insanın dışındaki şeylerdir. Küçük alem ise alemin ruhu, bedeni ve sebebi olan insandır”(Arabi, 2019a, s. 334). Yukarıdaki izahlarımızdan anladığımız kadarıyla alemin kendi başına bir varlığı yoktur. *Kara*'nın İbn Arabi'den aktardığı ile “’alemin binefsihi varlığı yoktur, Allah ile vardır. O'nun dışında bir vücut tasavvur edilemez. Çünkü O'nun dışındaki şeyler yok hükmündedir. Her yerde tecelli eder. Dolayısıyla her şey O'dur”(Kara, 2017, s. 95). İbn Arabi'ye göre “alem ister yok ister mevcut olsun, sürekli imkân mertebesinde. Hak ise sürekli kendisinden dolayı olan varlığının mertebesinde. Alem var olsa da olmasa da böyledir. Alem (Hakka ait) nefsi zorunluğa dahil olsaydı onun da kadim olması gerekirdi Alem zorunluluğa dahil olmamış bilakis imkân olarak yaratıcıya ve sebebine muhtaçlık halinde kalmıştır”(Arabi, 2020f, s. 300). Bu durum ise alemin kendisini var eden nedene bilfiil dayandığını göstermektedir. İbn

Arabi'ye göre “bu durumda özü gereği nedenlisini arar. Böyle olduğunda şu soru sorulur: Acaba nedenlinin iki ya da daha fazla nedeni olabilir mi? Bazı şeyler vardır ki onların varlığı şarta bağlıdır. Bunların hepsini ‘sebe’p’ ismi kendinde toplar. Şartın bir hükmü olduğu gibi nedenin de bir hükmü vardır. Neden özü gereği nedenliyi kabul eder. Şart ise şartlıyı özü gereği kabul etmez. Söz gelimi bilgi ‘hayat’ şartına bağlıdır. Hayat var ise bilginin de bulunması gerekmez. Bilenin ‘bilen’ olması da böyledir. Çünkü bilgi, bilinenin bilen olmasının nedenidir. Bilgi ortadan kalksaydı, sahibinin bilen olması da ortadan kalkardı yani hayat ortadan kalksaydı o zaman bilgide ortadan kalkardı”(Arabi, 2020f, s. 299). Alemin şarta bağlı olması durumunda, alem ortadan kalktığında onu yaratan yaratıcıda ortadan kalkmış olacaktı ki bu imkansızdır. Bu yüzden alem nedenlidir ve özü gereği nedenlisi olduğu varlığı arar. Bununla birlikte İbn Arabi'ye göre Alemler dördtür. Şöyle ki:

“En yüce alem O, beka alemidir. Sonra dönüşme alemi ki yok oluş alemidir, sonra imar etme alemi ki o beka ve yok oluş alemidir. Sonra da nispetler alemidir. Bu alemler iki yerdede sabittir. İnsanın dışındaki her şey olan büyük alemde ve insandan ibaret olan küçük alemde sabittir. En yüce alem tümel hakikat-i Muhammediye ‘dir. Onun feleği hayattır. İnsandaki benzeri, insanın ruhu ve mukaddes ruhtur. Bu alemde birisi de ihata edici Arş’tır. İnsanda onun benzeri, bedendir. Bu alemde birisi de Kürsü’dür. İnsanda benzeri ise nefstir. O alemde bir şey de Beyt-i Mamur’dur (imar edilen ev) .İnsanda benzeri ise kalptir diğeri meleklerdir. İnsandan benzeri ,kendisindeki ruhlar ve güçlerdir. Bunlardan biriside Zuhal ve feleğidir. İnsanda benzeri ise bilgi gücü ve nefstir. Yüce alemde olanlardan biriside Müşteri ve feleğidir. Bu ikisinin insandaki benzerleri ,hatırlama gücü ve dimağın sonudur. Yüce alemde olan bir şey Merih ve feleğidir. İnsandaki benzeri ise akletme gücü ve başın üst kısmıdır. O alemdekilerden biriside Güneş ve feleğidir. İnsanda ki benzeri ,müfekkiye gücü ve dimağın ortasıdır” (Arabi, 2019a, s. 342).

İbn Arabi'ye göre Bütün alem, Adem'in tafsilidir. Adem ise, toplayıcı kitaptır. Öyleyse alem karşısında Adem, beden karşısında bir ruh gibidir. İnsan alemin ruhu, alem onun bedenidir. Her ikisiyle ise, alemin tümü ‘büyük insan ‘ olur. İnsan ise ondadır. İnsan olmaksızın aleme baktığında, onu ruhuz düzenlemiş bir cisim gibi görürsün. Öyleyse insan vasıtasıyla alemin kemale ulaşması, bedeninin ruh vasıtasıyla kemale ulaşmasına benzer. İnsan alem cismine üflenmiştir ve insan alemdeki maksattır(Arabi, 2017a, s. 292).

İbn Arabi'nin alem görüşünü bu kısma kadar alem nedir, alemin varlık sebebi nedir, alemin nerede, nasıl ve niçin varolduğunu, nedenli olmasını ve bir nedene dayanmaksızın bir şey olmadığını ve son olarak da kaç tür alem olduğunu izah etmeye çalıştık. Şimdi ise İbn Arabi düşüncesinde Allah-alem ilişkisini serimleyeceğiz. İbn Arabi düşüncesinde Allah-alem ilişkisini, alemin Allah karşısındaki durumuyla izah edeceğiz. Alemin Allah karşısında üç durumu vardır.

“Birincisi, Hakkın alem de ez- Zahir ismiyle zuhurudur. Bu zuhurda işin herhangi bir yönü alemde gizli ve batın kalmaz. Bu, belirli bir yerde gerçekleşir. Sıradan insanlar için bu yer, kıyamettir. İkinci mertebe ise Hakkın kendisinde el- Batın isminde tecelli ettiği yerdir. Böylelikle Hakkı gözler değil, kalpler müşahade eder. Bu nedenle de iş kendisine döner ve herkes O'na dayandığını ve hakkında bir bilgisi olmaksızın veya bir delili incelemek sizin O'nu inkâr ettiğini yaratılışından öğrenir. Bu Hakkın el- Batın'daki tecellisinin hükmüdür. Üçüncü mertebede ise Hak, ez- Zahir ve el- Batın isminde tecelli eder. Böylelikle ez- Zahir'de tecelli ettiği ölçüde idrak edilirken batında da tecelli ettiği ölçüde idrak edilir. Öyleyse Hak, alemin bütününe her zaman ve sürekli tecelli eder. Alemin tecellideki mertebeleri ise kendiliğindeki mertebelerinin farklılığı nedeniyle değişir. Hak, alemdekilerin istidatlarına göre tecelli eder “(Arabi, 2020d, s. 405).

Hakk aleme ve alem içindeki diğer yaratılmışlara her ne kadar onların istidatlarına göre tecelli etse de onlar ile Allah arasında yokluk perdesi vardır. İbn Arabi'den doğrudan aktaracak olursak o şöyle der: “Allah alemi suretlerle perdelemiştir. Böylece insanlar bütün bunları kendilerine ve şeylere nispet etmiştir”(Arabi, 2020f, s. 201). Fakat şu da bilinmelidir ki İbn Arabi'ye göre “Tanrı'dan her zaman tek tecelli çıkar ve bu tecelli varlık tecellisidir. Tecellinin tek olması, Tanrı'nın mutlak birliğiyle ilgilidir. Tanrı herhangi bir şekilde çoklukla ilgili olamayacağı için, O'ndan her zaman tek şey çıkar. Bu tecelli ise sürekli ve kesintisizdir” (Arabi, 2006, ss. 253-254). O halde İbn Arabi'ye göre varlığı olamayan bir şeyin çokluk olarak niceliği ve niteliği nedir? Zahir olarak mı bir çokluk durumu söz konusudur yoksa batın olarak mı? İbn Arabi'ye göre:

“Çokluk isimlerdir. İsimler, nispetler; nispetler ise ‘var olmayan şeyler’dir. Tek hakikat vardır ki o da Zat'tır. Dolayısıyla Hak, görelilik olarak değil, özü gereği Yücedir. Bu nedenle alemde görelilik bir yükseklik yoktur; varlık yönleri arasında dereceli bir üstünlük vardır. Bu durumda görelilik üstünlüğü pek çok yön

bakımından tek hakikattedir. Bu nedenle, onun hakkında ‘O’ dur, O değildir’, ‘sendir, sen değildir’ diye yargıda bulunuruz’’(Arabi, 2006, s. 74).

İbn Arabi’ye göre alemin çokluğunu birliğe döndüren ve çokluk durumunu ortadan kaldıran bütün isimleri kendisinde toplayan insandır. İbn Arabi’den aktaracak olursak o şöyle der: “alemin çokluğunu birliğe döndüren ve onu bir yapan şey, insanın varlığıdır. Bu yönüyle insan, alemin varlığını sürdürmesinin sebebidir. İbn Arabi’ ye göre insan, alemin varlık sebebi ve gök kubbenin direğidir. İnsan olmadığı sürece alemin ruhsuz bir bedendir. Bu sebepten ötürü de insan alemin ruhu ve anlamıdır” (Arabi, 2006, ss. 276-277). Bütüncül bir perspektifle baktığımız zaman vahdet-i vücudun alem görüşünün dayanağı olan kavram ‘vücut’dur. Bu itibarla alem de dahil olmak üzere tüm yaratılmışlar O’nun isimlerinden ve sıfatlarından nasiplenerek varlığa gelmişlerdir. Alem bütün ve toplam olarak da karşımıza çıkmaktadır. Alem, Hakk’ın varlığı nedeniyle var olan, O’nun kendisini bilmesi sonucu yaratılan tümel bir hakikattir. Bir diğer açıdan alem, Hakk’ın niteliklerinin (isim ve sıfatlarının) görüldüğü ve bilindiği yerdir. Alemin yaratılma sebeplerinden biri Hakk’ın bilinmek istemesidir. Hakk kendini bilen olarak alemde görünmek ile bilinmek istemiştir. Burada Hakk’ın ikinci tür bilinmek istemesini nazari dikkate almamız gerekmektedir. İkinci sebep ise ‘ben cinleri ve insanları bana ibadet etsinler diye yarattım’ ayetidir. Konevi ve Arabi düşüncesinde alem nedenlidir. Bununla birlikte özü itibarıyla tek, suretler bakımından çoktur. Burada asli bilgi alemin bir şarta değil de nedene bağlı olamasıdır. Şart ortadan kalktığı da ‘imkân’ olan alem de ortadan kalkar, fakat nedeni olan Hakk’ın ortadan kalkması imkânsız olduğu için alemde ortadan kalkmayacaktır. Bir diğer önemli husus ise alem için Adem’in önemidir. Adem, alemde toplayıcı, kuşatıcı ve ruh olarak vardır. Allah-alem ilişkisi ise O’nun zahir ve batın yönü itibarıyla aleme zuhur ve tecelli etmesiyle gerçekleşir. Hakk aleme her an tecelli etse de suretlerle perdelenmiştir. İbn Arabi düşüncesinde Hakk’tan her zaman ve durumda tek tecelli çıkmaktadır ve bu varlık tecellisidir. Hakk bir ve basit olduğu için çok ve bileşik olmadığı için tecelli de bir’dir. Çokluk sadece isimlerdir. En nihayetinde de bütün isimlerin Allah’ta toplanıyor olması ve Varlık’ta bir olması, İbn Arabi’nin meşhur ‘Allah var idi, O’ndan başka bir şey yok idi’ düşüncesinin tutarlılığını serimlemektedir. Dolayısıyla varlıkta çokluk değil ‘birlik’ söz konusudur

3. BÖLÜM: İBN TEYMIYYE’NİN VAHDET-İ VÜCUD ELEŞTİRİLERİ

3.1. İbn Teymiyye’nin Tasavvufa Bakışı

İbn Teymiyye’nin vahdet-i vücud düşüncesine getirmiş olduğu eleştirilere yer vermeden önce tasavvufa bakışına değineceğiz. İbn Teymiyye, tasavvuf karşısında mümkün tutum biçimlerini ifrat ve tefrit arasında göstermeye çalışır. Ona göre tasavvuf karşısında üç tutum söz konusu edilebilir. Bunların ilki tasavvufi düşüncenin dine tamamen aykırı olduğu düşüncesidir. Diğer tutum ise bu düşüncenin dinin gerçek yapısı hatta özü olduğunu savunanların görüşüdür. İbn Teymiyye’ye göre bu iki görüş de eksiktir. Kabul edilebilir bir görüş ancak kitaba ve sünnete bağlı kalma ve nebevi metodun ölçüleri esas alınarak geliştirilmelidir. Nitekim o genel itibariyle selefi doktrine muhalif olmayan tasavvufu kabul eder(Bedirhan, 2019, ss. 185-186-187). Şu bir gerçektir ki İbn Teymiyye tasavvufun bütününe değil de vahdet-i vücud’un birtakım meselelerine karşı çıkmaktadır. Bu nedenle *Kara*’ya göre vahdet-i vücudu tasavvufla aynileştirmek doğru olmadığından İbn Teymiyye’yi tasavvuf düşmanı olarak nitelemek de doğru değildir(Kara, 2020, s. 179). Yine *Kara*’ya göre o tasavvufi düşünceye peşin hüküm, fikir ve teslimiyetçi bir tavırla değil, iyi niyetle tenkitçi bir gözle bakmış, bir nevi ‘seçmeci’ bir yoldan yürüyerek kendi bakış açısına göre Kitap, sünnet ve ashabin yaşayışına uygun kısımları tasvip etmiş, diğer yandan bunlardan ayrılmış olanları reddetmiştir(Kara, 2020, s. 180). İbn Teymiyye’nin tasavvufu, dini naslara ve bir diğer ifade ile ilk nesilden aktarılan sahih gelenekle uyum içerisindeki bir tasavvuftur. Kuşkusuz burada kastedilen nasların yorumlarının selefi anlayışa uymasıdır. Vahdet-i vücud’un varlık anlayışına getirmiş olduğu eleştiriler nedeniyle tasavvuf düşmanı kabul edilemez. İbn Teymiyye’nin vahdet-i vücud anlayışına getirmiş olduğu eleştirileri daha iyi anlayabilmek için onun Tanrı anlayışını serimlememiz gerekmektedir.

3.2. İbn Teymiyye’nin Allah-Âlem İlişkisine Dair Görüşleri

İbn Teymiyye’nin Allah görüşünü yaratılmışların Allah karşısındaki durumu, O’nun isim ve sıfatlarının yarattıklarına benzemeyeceği ve Allah karşısında alemin durumu şeklinde ana hatlarıyla izah edeceğiz. İbn Teymiyye’ye göre yaratılmışların Allah karşısındaki durumu muhtaçlık niteliğine ve nedenli olmalarına dayanmaktadır. Bu itibarla İbn

Teymiyye'ye göre "Allah her şeyden müstağni olandır. Allah hiçbir şekilde, senden kaynaklanan bir neden olmaksızın, kendi kudreti, iradesi ve merhameti ile seni yoktan var etmiş ve sana nimetler vermiştir"(Teymiyye, 2017b, s. 113). Bu durum Allah'ın yaratmış olduğu hiçbir varlığa ihtiyaç duymadığını ve yaratılmış her varlığın O'na muhtaç olduğunu ispat eder. Muhtaçlık durumunu Teymiyye'den aktaracak olursak o şöyle der: "Allah kendi kendine yeterlidir, hiçbir varlığa ihtiyaç duymaz. O'nun hak ettiği kemal sıfatları bizzat kendinden dolayı vardır ve O'nun için gereklidir. Bunlar O'nun varlığının gerektirdiği şeylerdir. Bu konularda O, başka bir varlığa kesinlikle muhtaç değildir. Doğrusu O'nun fiilleri kemalinin bir sonucudur"(Teymiyye, 2017b, s. 114). Yaratılanların akıl ile bilinmesi O'na ihtiyaç duyduğumuzu gösterir. Bununla birlikte bu durum varlığın ve aklın O'na delil olduğunu bize göstermektedir. İbn Teymiyye'ye göre "varlığın ve aklın Allah'a delil oluşundan kastedilen yaratılmışların yaratıcıya ihtiyaç duymaları, O'nun varlığına ve birliğine delalet olmaları ve şehadet etmeleri, Allah'ın yarattığı fitri bir durumdur"(Teymiyye, 2017b, s. 129). Yaratılmışların Allah'a her koşul ve durumda muhtaçlığı nedenli oluşlarına dayanmaktadır. Muhtaç ve nedenli olmalarına ise varlık ve akıl delil olmaktadır. Bir diğer meselemiz hem Allah'ın hem de O'nun isim ve sıfatlarının yaratıklarına benzetilemeyeceğidir. İbn Teymiyye bu durumu şöyle izah eder: Bu yüzden Allah kendisini bazı isimlerle isimlendirmiştir. Kendisine izafe edildiğinde başkası bu isimlerde O'nunla ortak olmaz. Bazı yaratıklarını ise, onlara izafe ederek, onlara özgü isimler vermiştir. Bu isimler izafe ve tahsislikten kesildiğinde onun isimlerine uygunluk arz eder. Ancak! Mutlak olarak ve izafeyle tahsisten soyutlanarak kullanıldığında, iki ismin ittifak etmesi, müsemmalarının benzerliği ve aynı olmaları her iki varlığın da aynı olmalarını gerektirmez(Teymiyye, 2017a, s. 597).

İbn Teymiyye'ye göre Allah'ın El- Âliyy(yüce) olması ile bir insanın yüce olması, insanın Allah'ın ismine ortak olduğu anlamına gelmez. Bu itibarla ortak bir nitelik (müsemmada ortaklık) dolayısıyla yaratıcı ile yaratılmışın aynı olduğu anlamı da çıkmaz. Netice de Allah'ın bilgisi her şeyi kuşatıcı, ihata edici ve külli olurken insanın bilgisi sınırlı, dar ve cüzz-idir. Bu durum yaratıcı ile yaratılmış varlığı net bir biçimde ayırmaktadır. İbn Teymiyye'ye göre Allah-alem ilişkisi ve alemin Allah karşısındaki durumu aleminden yola çıkarak bulabileceğimiz bir ilkedir. Bu ilkeyi İbn Teymiyye şöyle ifade etmektedir:

“Sonradan yaratılan bir şeyin mutlaka kendisini var edecek bir varlığın olmasının gerektiğinin bilinmesi, görülen cismi olan cüzî varlıklar hakkında fitri ve zaruri bir bilgidir. Bu, külli önermelerdeki durumdan daha etkilidir. Çünkü külli önermeler varlık alemindeki cüziyyatın tümevarım yöntemi ile incelenmesinden sonra akılda meydana gelen küllilerden oluşur. Külli önermelerin geneli böyledir. Misal olarak şehrin bir kısmının diğerinden büyük olması gibi. Birbirine zıt olan iki durum hakkında da benzer şey söz konusudur. Yok olmak ve var olmak da böyledir. Kul herhangi bir şeyin yok ve var olduğunu düşününce o şeyin aynı anda hem yok hem de var olamayacağını anlar. Aynı şekilde o varlığın, yok olmak ve var olmak özelliklerinden birini mutlaka taşıdığını kavrar. Her ne kadar külli önermeler bunu insanın zihnine getirmese de belirli cüzî önermelerle bu sonuca ulaşılır”(Teymiyye, 2017b, ss. 129-130).

Görüldüğü üzere İbn Teymiyye meseleye prensipler noktasından bakmaktadır. İbn Teymiyye'nin bu açıklamalarından şu anlaşılmaktadır. Yaratılmış bir şeyin mutlaka kendisini var edecek bir varlığın olması gerektiği, düşünmem yoluyla ortaya çıkar ve bu fitri bir durumdur. Yani bir şeyin sonradanlığını biliyorsam, onu ortaya çıkaracak bir var ediciyi düşünürüm ve bu benim fitratımda vardır. Bununla birlikte tekler hakkında sonradanlıklardan (alem) oluşturduğumuz genel yargı tümevarımdır. Yani alemin sonradanlığını bilmek yerine teklerin sonradanlığını tespit edip külli önermeler kurulmalıdır. Bir şeyin hem yok hem de var olduğu düşününce o şeyin aynı anda hem yok hem de var olduğuna akıl ilkeleriyle varmış oluruz ve bu durum genellemedir. Bu duruma tecrübelerimden hareketle ulaşabilirim demektedir, akıl ilkelerinden değil. Şeylerle ilgili var veya yok genel hükümlerini tekil tecrübelerden elde ederiz. Toparlayacak olursak İbn Teymiyye anahatlarıyla şöyle der: Külli karakterli ilkeler aklın doğrudan eriştiği bilgiler değil aklın tecrübeler yardımıyla ulaştığı önermelerdir. Dolayısıyla alemin sonradanlığı ya da alemin Allah'a muhtaçlığı benim alem içerisindeki cisimlerin kendi öncesine bağıllığı ve mahluk olması dolayısıyla Allah'a ihtiyaç duyması tarzındaki düşünceyle ulaştığım bir neticedir. İbn Teymiyye burada alemin Allah'a muhtaç oluş düşüncesinin nereden kaynaklandığını izah eder. Bu izah metafizik-ontik karakterli ilkesel bir gerekçelendirme.

Alemin Allah'a muhtaç oluşuna bir başka gerekçelendirmesi de kozmik gerekçelendirme. İbn Teymiyye'ye göre Allah, göklerin ötesinde, Arş'ın üstündedir. Yarattıklarından farklıdır. Yarattıklarında O'nun zatından hiçbir şey yoktur. O'nun

zatında da yarattıklarından bir şey yoktur. Allah, arş'a ihtiyaç duymaz(Teymiyye, 2017b, s. 598). Allah bütün varlıkları yaratan İlk (el- Evvel), bütün sonradan var olanların kendisine döneceği Son'dur (el- Âhir). O her şeyi kuşatan asıldır. O halde O'nu bilmek, bütün bilgilerin esasıdır ve kuşatıcısıdır(Teymiyye, 2017a, s. 31). İbn Teymiyye'nin Allah anlayışı tasavvufun genel Allah anlayışına uygundur. İbn Teymiyye daha çok yaratıkların muhtaçlığı, kulluğu, nedenli oluşları ve Allah'ın ismine (müsemmeda) ortak olmaları bakımından olsa bile cüzzi, sınırlı ve nedenli olmalarını işlemiştir. Vahdet-i vücud düşüncesindeki Allah'ın uluhiyeti ve rububiyetiyle ilgili anlayış İbn Teymiyye için de benzer şekilde olduğundan bir sorun teşkil etmez. Ancak, sorun olarak Allah-alem ilişkisi, varlıkların meydana gelişi, tecelli ile Allah'ın isim ve sıfatlarının yaratıklara geçmesi sonucu yaratıcı ile yaratılan varlık arasındaki ayrımın ortadan kalmış olduğu düşüncesi şeklinde karşımıza çıkar. Bu sorunun temelinde İbn Teymiyye'ye göre İbn Arabi'nin 'Birlik' kavramı bulunmaktadır. İbn Teymiyye'nin birlik kavramına yönelik eleştirilerini ise varlık eleştirileri başlığı altında yer vereceğiz.

3.3. Varlık Eleştirileri

İbn Teymiyye vahdet-i vücud düşüncesinin tamamına yönelik değil de belli başlı konularına eleştiriler getirmektedir. İbn Teymiyye'nin vahdet-i vücud düşüncesinin varlık görüşüne yönelik eleştirileri çalışmamızın üçüncü bölümünde zikrettiğimiz bir, birlik ve çokluk, vacip-mümkün varlık, a'yan-ı sabite, alem, Tanrı-alem ilişkisi, cismani alem ile a'yan-ı sabite ilişkisi ve Tanrı- alem ilişkisi sonucunda gerçekleşen tecelliye yöneliktir. İbn Teymiyye'nin yukarıda ifade ettiğimiz konu ve kavramlara yönelik eleştirileri tek tek değil bütünsel olması nedeniyle iç içedir.

İbn Teymiyye'ye göre, "İbn Arabi'nin görüşlerinin temeli, varlığın Bir olmasına dayanır. Vacibu'l Vücûd ise mümkün olabilecek her varlığın aynısıdır, aralarında fark yoktur. Ayrıca, yok olanın bir şey olduğuna hükmetmektir. Yok olanların a'yanı ise, yoklukta sabittir. Hakk Teâla'nın varlığı, diğer varlıklara taşmıştır. Öyleyse her şeyin varlığı Hakk Teâla'nın varlığının aynısıdır. Yine şöyle demiştir: Onun güzel isimlerinden birisi de el- Aliyy/Yüce'dir. Peki kime karşı? Ondan başka birisi var mı ki? Sonra, her şey O iken, neyden yüce olabilir ki? Şöyle de demiştir: Hakk'ın yaratılmışların sıfatıyla gözüktüğünü görmez misin? Hakkın bütün sıfatları, onun hakkıdır. Bu tıpkı, sonradan meydana gelen şeylerin sıfatının yaratıcının hakkının olmasına benzer"(Teymiyye, 2017a, s. 138). İbn

Arabi’de varlığın bir olması ya da yaratıkların bir’e dayanması niteliksel bir birlik düşüncesinden mi kaynaklanır yoksa niceliksel bir birlik düşüncesinden mi kaynaklanır sorularını aklımıza getirmektedir. İbn Arabi’ye göre Allah’ın bir olması nitelikselidir. Yani Allah’ın bir olması O’nun bir niteliğidir. Bu niteliğin ispatı ise O’nun el Ahad ve el-Vahid sıfatlarıdır ve yaratıkların isimler olarak O’ndan zuhur etmeleri ve bu sebepten hiçbir biçimde çokluk Bir, niceliksel olarak düşünüldüğünde ispata dayanacağı gibi birlenmeyi kabul de edecektir. Bu sebeple iki yani çokluk meydana gelecekti. Bu durum sonucunda ise Allah’tan bir değil çokluk çıkacaktı ve birlik olmayacaktı. Bir diğer açıdan bir kişinin Allah bir’dir demesi ile Bir olan Allah demesi aynı şey midir?

İbn Arabi’nin bir ve birliği netliğe kavuşturan en güzel iki ifadesi ‘Varlık var idi ve O’ndan başka bir şey yok idi’ ve ‘Hak, halktır, Halk Hak’tır’ sözleridir. İbn Teymiyye, İbn Arabi’nin Hakk’ı birlemesine ve bir düşüncesine doğrudan bir itirazı yoktur. Neticede bu iki müslüman düşünürü Allah’ın uluhiyeti ve rububiyeti hakkında aynı görüşe sahiptir. Fakat İbn Teymiyye vacib varlığın yani Hakk’ın isim ve sıfatlarına (niteliklerine) mümkünlerin ortak olmaları ve isimler olarak yaratılmaları, vacib ve mümkün varlığın birliği ve ayniliğine neden olmaktadır der. İbn Teymiyye’ye göre vahdet-i vücud düşüncesinin kastetmiş olduğu bu birlik nedeniyle vacib ve mümkün ayrımının olmaması ve şeylik atfedilen a’yan-ı sabitenin O’nunla birlikte varolmasına (olmasına) yöneliktir. İbn Arabi düşüncesinde vacip varlık hatırlayacağımız üzere nedeni kendisinde olan, bir ve basit olan, hiçbir yaratığa benzemeyen ve görünmeyen varlıktır. Yaratıklar O’nun isim ve sıfatlarından nasiplenmişlerdir. O kendisini suretlerle perdelemiştir. Aynı zamanda yokluk, şeylik ve imkân ile nitelendirilemeyen varlıktır. O her zaman mevcut olandır. Bununla birlikte Vacib varlık, yaratma sıfatının gereği olarak sonradan olana varlık vermiştir. Dolayısıyla varlığı sonradan olana kazandırmış olduğu zorunluluk ise ‘yaratılmış varlık’ ya da ‘mazhar olma’ zorunluluğudur. Yaratılmış varlık bu sayede kendisini yaratan varlığa dayandırmasından ötürü nedenli varlık olmuştur. Vacib varlık ise kendisinden (zatı ve sıfatları gereği) dolayı neden olmaktadır.

İbn Arabi’ye göre mümkünler ise hakikatleri yoklukta sabit olan varlıklardır. Mümkün varlığın hakikatinin yoklukta sabit olması demek, İbn Arabi’ye göre dış varlıklarının olduğu anlamına gelir. Mümkün varlığın hakikati ve halinin suretinden zuhur eden esas itibarıyla Hakk’ın varlığı olunca, Hakk’ın kendisine nispet ettiği şey var olan bir şey olması nedeniyle Hakk’ın aynı olmuş oluyor. Dolayısıyla varlık O’nundur. Bu

düşüncelerden hareketle anlıyoruz ki İbn Arabi düşüncesinde vacib ve mümkün varlık ayrımı vardır. Varlığın birliği ve ayniliği zati değil, Hakk'ın zatına değil (çünkü O'nun ortağı yoktur) isimleri ve sıfatlarına ortak olmalarından ve isimler olarak varlığa getirilmelerinden ötürü (zuhur-tecelli) her bir varlığın kendine has varlığı, varlıksal yapısı ve nitelikleri söz konusudur.

Kuşkusuz İbn Teymiyye açısından Hakk'ın varlığıyla diğer yaratılmışların varlığının bir ve aynı olarak düşünülmesinin bir sebebi vardır. Bu sebep “mevcudatın, varlığın müsemmada ortak olmalarıdır. Vahdet-i vücud düşünürleri bu anlayış doğrultusunda varlığı tek görürler ve bizatihi aynı olarak, tek olanla çeşit bakımından tek olanın arasını birbirinden ayırmamışlardır”(Teymiyye, 2017c, s. 49). İbn Teymiyye, eğer “gördüğüm her şeyde Allah'ı görmüşümdür” derken kastedilen yaratıcının eserlerinin sanatında görülmesi ise bu doğrudur. Eğer, ‘gördüğüm her şeyde Allah'ı görmüşümden kastedilen, yaratan ile yaratılanın ayniyeti ise bu sapıklık demektir”(Teymiyye, 2017a, s. 468). İbn Teymiyye'nin yukarıda yer verdiği söz İbn Arabi'nin *Fusûsu'l-Hikem* adlı eserinde şöyle geçmektedir. “Hak görende gören, görülende ise görülendir. Alem ise O'nun suretidir. O, yönettiği alemin ruhudur. Dolayısıyla alem, ‘büyük insan’ demektir” der(Arabi, 2006, s. 117). Bu düşünce ise İbn Teymiyye'ye göre “Kâinatın varlığı Allah'ın varlığının ta kendisidir. Hâlık'ın varlığı ile mahlukun varlığı arasında bir fark yoktur” fikrine karşılık gelmektedir(Kara, 2017, ss. 98-99). İbn Teymiyye bu düşüncesinden hareketle “her var olanın başkalarından ayrıldığı özel bir hakikati vardır, o, bu hakikatıyla başkalarından ayrılır. İşte bu hakikat onun metafizik hakikatidir” der(Mahmud Sa'd, 1989, s. 109). İbn Arabi'nin bu düşüncesini Chittick, İbn Teymiyye'nin *Mecmû'u'l Fetâvâ* adlı eserinin dördüncü cildinde bir başka ifadeyle İbn Arabi'nin Allah ile alemin özdeş olduğunu kabul ettiğini söylemektedir(Chittick, 2019, s. 257). *Ebu Zehra*'nın da bu konuyla ilgili benzer bir ifadesi vardır. “O'nun vücudunun alemin vücudu olduğuna inanmışlardır. Alemin bizatihi kendisinden başka bir yaratıcısı yoktur” demektir(Ebu Zehra, 1988, s. 310). İbn Arabi'nin ‘gördüğüm her şeyde Allah'ı görmüşümdür’ ifadesinden şunu anlamaktayız. Hakk her ne kadar alemde görünen bir şey olarak düşünülse de yaratıklarına karşı suretlerle zatını perdelemiştir. Bu itibarla alem ve diğer yaratıklarda O, zahir (isim ve sıfatları) yönü itibariyle görünmekte, teşbih ile bilinmekte ve nihai olarak da yaratıklardan batın yönü ile tenzih edilmektedir. Netice itibariyle İbn Arabi düşüncesinde bu durum ontik bir birlik ve ayniliğe karşılık gelmez.

Her ne kadar İbn Arabi'nin alem görüşü birlikçilik ve hudûs olarak anlaşılrsa da esas itibariyle öyle olmadığını izah etmeye çalıştık. Bu duruma sebep verecek olursak şöyle diyebiliriz. Alemin ve suretlerin madum olmaklıktan çıkıp varlığa gelebilmesi için ilk önce talepte bulunmaları ve sonra Hakk'tan nasiplenmeleri gerekir. Bu durum da yaratıcıya muhtaçlığı ve nedenliliği ortaya çıkarır. Ayrıca Hakk kendini burada suretlerle perdelemiştir. Diğer bir neden ise nedenli olan ile nedeni kendinde olanın aynı varlık olamayacağıdır. Fakat yaratılmışlar İbn Arabi'nin deyimiyle Hakk'ın mazharları olarak, İbn Teymiyye'nin deyimiyle ise Hakk'ın isimlerinin müsemmaları olarak O'ndan zuhur etmişlerdir. Şey ise Hakk'ın aynı değildir. Sadece mazharların aynıdır. Bunun sebebi Hakk, zati bir zorunluluğa sahip iken mümkün aynlar böyle bir zorunluluğa sahip değildir. O halde böyle bir ayırım söz konusuysa gerek mümkün aynlar gerekse diğer yaratılmışlar O'nunla neden düşünülün? Bu itibarla Hakk onlarla beraberdir. Bu beraberlik zati değildir. Hadiste geçtiği üzere, 'kulum bana yaklaşınca gören gözü, işiten kulağı olurum' manasındadır. Fakat Hakk'ın yarattıklarıyla birliği, niteliklerinin ve isimlerinin önüne geçmez. Zati bir Birlik olduğu anlamına da gelmez. O'nun nitelikleri ve isimleri her yaratılmış için manadır. Bir başka açıdan düşünürsek İbn Arabi'ye göre bir şeyin özü (hakikati) gereği var olması yani nedenli olması ile hiçbir nedene dayanmaksızın varolması bir değildir. Bu sebeple mümkün yaratılandır, Hakk ise yaratandır. Eğer varlığı zorunlu olan (vacib) ile mümkün arasında herhangi bir fark olmamış olsaydı en temelde yaratılanların yaratıcıya muhtaçlık durumu ortadan kalkmış olacaktı. Bundan dolayı Vacib Varlık nedenli olacaktı. Mümkünler de zorunlu varlık gibi kendi başına 'mevcut' olacaktı. Oysa mümkünler mevcut değildir. Mevcut olan sadece Hak'tır. Bununla birlikte Hakikatin tekliği ve mazharları mümkününe nispet edilebilecekti. Dolayısıyla İbn Teymiyye her ne kadar bu konulara yönelik birtakım eleştiriler getirmiş olsa da meselenin aslı yukarıda izah ettiğimiz şekildedir.

İbn Teymiyye Allah-alem ilişkisinin üç temel dayanağı olduğunu söylemektedir. Bunlardan birincisi, Allah'ın alemde ayrı olduğu görüşüdür. Bu görüş peygamberlerin ve selefin ortaya koyduğu görüştür. İkinci görüş, Allah'ın alemle aynı olduğunu savunan Cehmîyye ve vahdet-i vücudcuların görüşüdür. Üçüncü görüş ise Allah alemin ne içindedir ne de dışındadır diyen kelamcılarının görüşüdür. Bizi ilgilendiren kısım vahdet-i vücud düşüncesinin Allah-alem ilişkisi sonucu ortaya çıkan birlik düşüncesidir. İbn Teymiyye'ye göre "Allah ile alemin birliği düşüncesi vahdet-i vücudun üçüncü fena

türünü benimsemelerinden kaynaklanmaktadır. Yani Allah dışındaki varlıklardan fânî olmaktır. Daha açık bir ifadeyle yaratıcının varlığıyla yaratılanın varlığının aynı olunması durumudur”(Teymiyye, 2017c, s. 117). Bu düşünce iki türlü durumu ortaya çıkarmaktadır. “Bunlardan birincisi ‘yaratıcıyı işlevsiz bırakma ve inkâr etmek’ olurken diğeri ise O’nun zatına ait isim ve sıfatlarının dışında düşünmek demektir”(Teymiyye, 2017a, s. 253). İbn Arabî’nin alem görüşünden yola çıkarak bu mesele hakkında şunlar söyleyebiliriz. İbn Arabî’ye göre alem Hakk’ın kendisini kendisinde bilmek istemesi nedeniyle yaratılmış bilgidir. Bu izah gerek alemin tanımı gerekse alemin varlık sebeplerinden en önemlisidir. Alemin buradaki tek farkı fertler gibi nedene değil şarta bağlı olmasıdır. Neden ortadan kalktığında Varlık ortadan kalkmaz, fakat şart ortadan kalktığında Varlık’da ortadan kalkar ki böyle bir durum söz konusu değildir. İkincisi alemin içerisinde sayısız fert vardır. Bu fertler yokluktan varlığa çıkmak için Hakk’a muhtaçtır. Bir başka açıdan alemin kendi başına ‘binefsihi’ varlığı yoktur. Ancak Hakk ile vardır. Bu durum alemin ezeli yapar mı? Binefsihi varlığı olsaydı alem ezeli olurdu, fakat Hakk’tan ve Hakk ile var olduğu için ezeli değildir. Özetle alem ve Hakk arasında kastedilen anlamda bir aynılık söz konusu değildir. İbn Teymiyye eleştirilerini bir başka açıdan şöyle sürdürmektedir:

İbn Teymiyye’ye göre İbn Arabî, “Varlığın aleme dolayısıyla yarattıklarına karışmasına ‘O sizinle beraberdir’ ayetini delil getirmektedir. İbn Teymiyye ise bu ayet O’nun yarattıklarıyla karışması anlamına gelmediğini söylemektedir. Kaldı ki bu, hem selefin icmasına hem de Allah’ın kulları için yarattığı fitrata aykırıdır”(Teymiyye, 2017c, s. 157). İbn Teymiyye vahdet-i vücudcuların alemin varlığıyla Hakk’ın varlığını aynı tutulmasını genel ittihad kategorisinde görmektedir. Bu kategori de (Yahudi ve Hristiyanların) Allah kendisine yakınlaştırdığı ve seçtiği kuluyla önceden birbirleriyle birleşmediği hallerinden sonra bütünleşir. Ama diğerleri (Vahdet-i Vücudcular) Rabb zaten kuldur. Yaratılmışlardan diğerleri ise ondan başka bir şey olamaz.(Teymiyye, 2017a, s. 205) Bunun manası ise İbn Teymiyye’ye göre “Allah’ın zatının tanımını alemdeki suretlerden kendisiyle görüldüğü ya da alemdeki suretlerden Allah’ta beliren şeylere izafe edilmesinin aynı olduğunun belirtilmesidir”(Teymiyye, 2017a, s. 318).

İbn Arabî düşüncesinde Hak, kendi zatı için ve kendi kendisiyle (bizatihi) mevcuttur. O vücud-ı mutlak. Kendisinden başka bir şeyle mukayyed olmadığı gibi ne bir şeyden dolayı sebeplidir ne de bir şey için sebeptir. O bütün sebeplilerin yaratıcısıdır. Alem ise

kendi kendisi ile ve kendi kendisi için değil ancak Allah'ın yaratması ile mevcuttur. Alem kendi zatında Hakk'ın vücudu ile bağımlı bir vücuddur. Alemin vücudu ancak Hak Teala'nın vücudu ile sahîh olur(Kılıç, 2013, s. 267). *Karadaş'a* göre İbn Arabî düşüncesinde alemler, hem ezellilik hemde hudûs ile nitelemek mümkündür. Zira ona göre alem ve içindekiler Allah'ın ilminde ayan-ı sabite şeklinde bulunmaları sebebiyle Allah'ın ilim sıfatına bağımlı olarak ezellilik vasfını kazanmaktadır. Ancak varlık olarak sadece Allah'ı kabul etmesi, 'varlık' niteliğini Allah için aslî, mümkün için arızî sıfat olarak görmesi ve yokluğun mümkünin aslî sıfatı olduğunu ileri sürmesi bir nevi alemin hudûsunu çağırıştır(Karadaş, 2016, s. 102). Bizim görüşümüz İbn Arabî düşüncesinde alem, özü itibarıyla bir olduğu gibi başkalaşmayı kendisinde bulundurmamıştır. Bu birlik hulûl (birleşme) ya da özdeşlik olarak düşünülse de aslında öyle olmadığını Hakk'ın yaratmış olduğu varlıklara karşı kendini suretler ile perdelemesinden, zahir yönü itibarıyla onlarda görünmesinden ve madum (yok) bir şey iken O'nun hem madum olmayışından hem de 'şey' olmayışından anlıyoruz. Bu itibarla suretler ışığın yansımalarından ötürü çoktur. Bu itibarla İbn Teymiyye'nin İbn Arabî'nin alem eleştirileri geçerli değildir.

İbn Teymiyye'nin bu konu üzerine getirmiş olduğu eleştirilerin son kısmı a'yan'ın varlığı vacib varlığın aynısı ve cismanî alem ve a'yan-ı sabite arasındaki ilişki meselesidir. İbn Teymiyye, İbn Arabî'nin 'a'yan-ı sabite ile cismanî alemin birlikteliği üzerine şu eleştiriyi getirmektedir. İbn Arabî şöyle demiştir:

“Allah (bizzat kendisinin yarattığı) yaratılmışlarla gıdalanır. Çünkü a'yanın varlığı, yokluk hususunda, sabit olan a'yanlarla gıdalanmıştır.” Bundan dolayı da varlık açısından bir araya gelmeyi ancak mahiyet ve a'yan açısından ise ayrılmayı benimsemektedir. Ayrıca o, bunun kaderin sırrı olduğunu da iddia eder. Çünkü mahiyetler sadece ve sadece hadirdi (hidayet eden) zatında yoklukta onun için sabit olanı kabul ederler. Zaten iyilik ve kötülük yapan, öven ve yeren de onlardır. Allah da onlara sadece yokluk halindeyken üzerinde bulundukları şeyi vermiştir. Onun sözünü düşün ki şu iki şeyin nasıl nazmettiğini de göresin: Allah'ın varlığının inkârı ve Allah'ın yaratılmışları yarattığının inkârı. Dolayısıyla kendisi yaratan Rabbi inkâr etmektedir. O ne herhangi bir Rabbi ne de herhangi bir yaratılmışı ikrar etmemektedir. Alemlerin Rabbini inkâr etmektedir. Ona göre ne bir Rabb ne de terbiye edilmiş alemler olamaz! Çünkü ona göre sabit olan a'yanlardan ve olanlara kaim olan varlıktan başka bir şey yoktur. Böylelikle de ne ayanlar ne de varlık terbiye

edilmiş değildir. Ayrıca ne a'yan ne de varlık yaratılmış da değildir. Aynı zamanda bu adam, zuhur etme mekanlarıyla zuhur edeni, tecelli etme mekanlarıyla da tecelli eden arasını ayırmaktadır. Çünkü ona göre zuhur etme mekanları yoklukta sabit olan a'yanlarında ta kendisidir. Zuhur eden ise, yaratılmışların varlığıdır”(Teymiyye, 2017a, ss. 195-196).

İbn Teymiyye'nin İbn Arabi'den almış olduğu alıntının aslı şöyledir:

“Bir şey diğer şeye nüfuz ettiğinde, onda örtülmüş demektir. Nüfuz eden özne, nüfuz ettiği şeyde perdelenmiştir. Nüfuz edilen, görünen şey; özne ise örtülmüş ve gizli olandır. Örtülen, görünen şey için gıda gibidir. Görünen Hak ise halk Halkta gizlenmiş demektir. Bu durumda alem, Hakkın bütün isimleridir. Görünen alem ise Hak alemde gizlenmiştir. Bu durumda Hak alemin gözü, eli, ayağı ve bütün güç ve melekeleri haline gelir”(Arabi, 2006, s. 80).

İbn Teymiyye burada a'yan-ı sabite ile cismani alem arasındaki ilişkiyi eleştirmektedir. Hatırlayacağımız üzere İbn Arabi düşüncesinde Tanrı-alem ilişkisini serimleyen misallerin (güneş, ayna, su-buz) Allah ile alemi birleştiriyor diyerek bu yaklaşımı reddetmektedir. Çünkü eğer alem Allah'ın zihni yani ilmindeki sabit hakikatler diyebileceğimiz a'yan-ı sabiteden farklı değilse ve eğer Allah'ın zihni de Allah'ın zatından farklı değilse bu durumda alem de Allah'ın zatından farklı olamaz dememiz gerekir ki bu yanlıştır demek istiyor aslında İbn Teymiyye.

SONUÇ

İbn Teymiyye çalışmamız da bahsettiğimiz üzere tasavvuf karşıtı bir şahsiyet değildir. Tasavvufi düşüncenin Allah'ın rububiyeti ve uluhiyetiyle ilgili ortaya koymuş olduğu görüşlerle bu yöndeki kendi görüşleri uyuşmaktadır. İbn Arabi'ye de özel bir düşmanlığı yoktur. Hatta İbn Arabi'nin Fühûhât-ı Mekkiyye adlı eserinden övgüyle söz etmektedir. Fakat İbn Arabi'nin Fusûsu'l Hikem adlı eserini okuduktan sonra İbn Arabi'ye yönelik kanaati tamamen değişmiş ve onun varlık görüşüne eleştiriler getirmiştir. İbn Teymiyye, İbn Arabi'nin bir ve birlik düşüncesine, vacib-mümkün varlığın ayniyetine, sabit aynların ezeliliği, yaratıkların Tanrı'dan tezahür edişine, Tanrı-alem ilişkisine getirmiş olduğu eleştirilerle bilinen müslüman düşünürdür. İbn Teymiyye'nin İbn Arabi'nin birlik düşüncesine getirmiş olduğu en temel eleştiri vacip ve mümkün varlığın ayniyetine dayanmaktadır. Eğer İbn Arabi varlık anlayışında vacip varlığın zahiri ve batini yönlerini nazari dikkate alarak yaratıklar için tenzih ve teşbih noktasından kritik etmektedir. Bu kritik olmasaydı şu sonuçlar ortaya çıkacaktı: Birincisi vacip ve mümkün varlık arasında gerek zati gerekse mahiyet açısından bir ayrım olmayacaktı ki bu durum zaten imkansızdır. İkincisi vacip varlığın birliği böyle düşünüldüğü zaman niceliksel bir mahiyet kazanacağı için vacip varlıkta çokluk ve birleşiklik ortaya çıkacaktır. Üçüncüsü vacip varlığın bütün nitelikleri (isim ve sıfatlar) billfill kendisi dışındaki varlıklarda da olacağı için bu nitelikler kendisi dışındakilere üstünlük (galip gelmeyecek) sağlamayacaktır. Dördüncüsü mümkünün varlığı tıpkı vacip varlık gibi mevcut olacaktı. Beşincisi mümkünler Hakk'ın ezeli ilminde bulunan sabit aynlardan varlığa gelmeyi talep edemeyecektir. Sabit aynların madumluğu değil ezeliyeti ortaya çıkacaktır. Ezeli olan bir şeyin bir başka varlığa ihtiyacı ve bir başka varlıktan gıdalanması imkânsız olacağı sonucunu çıkaracaktır. Bu durum Vacip varlıkla birlikte diğer varlıklarda var' (Allah var idi, O'ndan başka şeylerde var idi) anlayışı ortaya çıkaracaktır. Altıncısı yaratma olmasına rağmen, yaratıkların nedenliliği ortadan kalkacaktır. İş bu olunca yaratıcı ile yaratık arasındaki muhtaçlık ilişkisi de olamayacaktır. Bu tespitlerden ve varlık eleştirilerinden hareketle şu soruyu sorabiliriz. İbn Teymiyye, İbn Arabi'nin birlik düşüncesini niceliksel birlik düşüncesi olarak anladığı için mi yoksa İbn Arabi'nin vacip varlığı açıklarken O'nun zahiri ve batini yönlerini tenzih ve teşbih noktasından kritik edişini gözden kaçırdığı için mi eleştirmektedir? Bir diğer husus çalışmamızda bahsettiğimiz üzere İbn Teymiyye Allah- alem ilişkisini incelerken ve İbn Arabi'ye

eleştiriler getirirken Kur'an, sünnet ve yanısıra mantığı kullanmaktadır. İbn Teymiyye'nin Allah-alem ilişkisine değinirken tikellerden tümel olana doğru gidişine yer vermiştik. Bu sebeple tümevarım yöntemini kullandığını görmekteyiz. İbn Teymiyye eğer İbn Arabi'nin tıpkı Aristoteles, Farabi, İbn Sina gibi tümdengelim yöntemini kullandığını düşündüyse şayet, yapmış olduğu eleştirilerin metolojik farklılıktan ötürü ortaya çıkabileceğini gösterir. Fakat İbn Arabi felsefesinin bütününe baktığımız zaman onun metodolojisinin tümevarım veya tümdengelimine dayandığını söylemek zordur. Bunun sebebi kendisi bir akılcı değildir. Bununla birlikte akıl, tikel ve tümel hakikatlerin bilgisine ulaşmada ona göre zaten sınırlıdır. Bu yüzden o bilgiye ulaşmak için müşahade, mükāşefe, keşf, ilham, hayal gücü ve rüyayı da kullanır. İbn Teymiyye'nin İbn Arabi'nin varlık anlayışına eleştirileri yukarıda ifade ettiğimiz nedenlerden ötürür gerçekleşmiş olsa bile her halükârda kesin olan hususlar şunlardır: Birincisi İbn Arabi'de vacib varlık nitelikleri itibariyle mümkün varlıktan ayrılmaktadır. Bununla birlikte Hakk zatını yaratıklara karşı tenzih etmiştir. Aleme karşı ise suretlerle perdelemiştir. Bu benzerlik İbn Arabi'ye göre Hakk'ın isim ve sıfatlarıyla yaratıklar arasında benzerlik kurmaktır. Bir başka açıdan yaratıkların nispetleri Hakk'ın nispetleriyle mahiyet itibariyle bir değildir. Yaratıkların zuhur ile elde etmiş oldukları Hakk'ın nispetleri cüzzi olma özelliğini taşıırken Hakk'ın kendisinde bu nispetler küllidir. Sabit aynlar Hakk'ın ezeli ilminde madum olarak vardırırlar. Hakk'ın ezeli ilminde varolan bir şey madumlukla nitelendirilmese hem ezeli olacaktır hem de Hakk'da onlardan gıdalanacaktır. Madum olmaktan var olmaklığa geçiş gıdalanmakla ya da nasiplenmekle mümkündür. Biz Hakk'ın var olduğunu, madumlukla nitelendirilmediğini ve kendi ilminde buunanlar da dahil hiçbir yaratıkla gıdalanmadığını dolayısıyla muhtaç ve ihtiyaç sahibi olmadığını bildiğimiz için böyle bir şey söz konusu değildir. En nihayetinde İbn Teymiyye'nin bu eleştirileri, vahdet-i vücudun bilgi görüşünden hareketle yapıldığı sonucu çıkmaktadır. Bu sonuca şuradan ulaşıyoruz. İbn Arabi'nin sisteminde bütün yaratılmışlar Hakk'ın ezeli iminden O'nun isim ve sıfatları olarak tezahür etmişlerdir. Bu tezahürü isteyen ya da dileyen Hakk'ın gayesi nedir diye düşündüğümüzde O'nun kendini kendinden bilmek istemesi ve kendinin bilinmekliğini arzulamasıdır. Bütün varlık eleştirilerinin temeli buradadır. Bu yüzden İbn Teymiyye'nin vahdet-i vücudun bilgi görüşüyle ilgili eleştirileri, yeni bir çalışma alanı ve imkânı sunmaktadır.

KAYNAKÇA

- Afifi, E. (2011). *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler* (E. Demirli, Çev.). İz Yayıncılık.
- Afifi, E. (2018). *Tasavvuf: İslamda Manevi Hayat* (E. Demirli & A. Kartal, Çev.). İz Yayıncılık.
- Anık, R. (2019). *Farabi Düşüncesinde Akıl (Tanrı-Evren-İnsan İlişkisi Çerçevesinde)* [Yüksek Lisans Tezi]. Muğla SıtkıKoçman Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı.
- Arabi, İ. (2006). *Fusûsu 'l-Hikem* (E. Demirli, Çev.). Kabalcı Yayınevi.
- Arabi, İ. (2017a). *Fütûhât-ı Mekkiyye* (E. Demirli, Çev.; C. 6). Litera Yayıncılık.
- Arabi, İ. (2017b). *Fütûhât-ı Mekkiyye* (E. Demirli, Çev.; C. 13). Litera Yayıncılık.
- Arabi, İ. (2019a). *Fütûhat-ı Mekkiyye* (E. Demirli, Çev.; C. 1). Litera Yayıncılık.
- Arabi, İ. (2019b). *Fütûhat-ı Mekkiyye* (E. Demirli, Çev.; C. 4). Litera Yayıncılık.
- Arabi, İ. (2019c). *Fütûhât-ı Mekkiyye* (E. Demirli, Çev.; C. 3). Litera Yayıncılık.
- Arabi, İ. (2020a). *Fütûhât-ı Mekkiyye* (E. Demirli, Çev.; C. 8). Litera Yayıncılık.
- Arabi, İ. (2020b). *Fütûhât-ı Mekkiyye* (E. Demirli, Çev.; C. 7). Litera Yayıncılık.
- Arabi, İ. (2020c). *Fütûhât-ı Mekkiyye* (E. Demirli, Çev.; C. 12). Litera Yayıncılık.
- Arabi, İ. (2020d). *Fütûhât-ı Mekkiyye* (E. Demirli, Çev.; C. 9). Litera Yayıncılık.
- Arabi, İ. (2020e). *Fütûhât-ı Mekkiyye* (E. Demirli, Çev.; C. 11). Litera Yayıncılık.
- Arabi, İ. (2020f). *Fütûhât-ı Mekkiyye* (E. Demirli, Çev.; C. 2). Litera Yayıncılık.
- Aristoteles. (2014). *Fizik* (S. Babür, Çev.). Yapı Kredi Yayınları.
- Aristoteles. (2019). *Metafizik* (A. Arslan, Çev.). Divan Kitap.
- Artık, Y. E. (2019). *Farabi ve Spinoza'nın Tanrı Anlayışı* [Yüksek Lisans Tezi]. Van Yüzüncüyıl Üniversitesi, Sosyal Bİlimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı.
- Bedirhan, M. (2019). *Vahdet-i Vücudu Savunmak*. Litera Yayıncılık.
- Bozkurt, M. (2009). Fahreddin Razi'nin Varlık Anlayışı. *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14(2), 109-121.
- Can, S. (2015). *Fahreddin Er- Râzi'de Yaratılış Teorisi* [Yüksek Lisans Tezi]. Şırnak Üniversitesi.

- Cevahir, İ. (2010). *Alemin Ezeliliği Meselesinin İbn Sina Ve Öncesindeki Kaynakları* [Yüksek Lisans Tezi]. Marmara Üniversite.
- Cevizci, A. (2010). *Felsefe Tarihi*. Say Yayınları.
- Chittick, W. (2018). *“İbn Arabî'nin Metafiziğinde Hayal” Sufî'nin Bilgi Yolu* (Ö. Saruhanlıoğlu, Çev.). Okuyan Us Yayınları.
- Chittick, W. (2019). *Varolmanın Boyutları “Tasavvuf ve Vahdet-i Vücut Üzerine Yazılar”* (T. Koç, Çev.). İnsan Yayınları.
- Demirli, E. (2011). *Sadreddin Konevi’de Bilgi ve Varlık*. İz Yayıncılık.
- Demirli, E. (2015). *Tasavvufun Altın Çağı Konevi Ve Takipçileri*. Sufi Kitap.
- Demirli, E. (2017). *İbnü’l Arabî Metafiziği*. Sufi Kitap.
- Dursun, A. (2015). David Hume ve Gazali’de Nedensellik Problemi. *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 5(2), 1-11.
- Ebu Zehra, M. (1988). *İmam İbn Teymiyye (Hayatı-Fikirleri- Eserleri)*. İslamoğlu Yayıncılık.
- El- Hakîm, S. (2005). *İbnü’l Arabî Sözlüğü* (E. Demirli, Çev.). Kabalcı Yayınevi.
- Er- Râzî, F. (2019). *El- Muhassal* (E. Altaş, Çev.). Klasik Yayınları.
- Erdem, H. (2000). *İlkçağ Felsefesi Tarihi*. Hü- Er Yayınları.
- Ertuğrul, İ. F. (2020). *Vahdet-i Vücut Ve İbnü’l Arabî* (M. Kara, Ed.). Dergah Yayınları.
- Fârâbî. (1955). *İlimlerin Sayımı* (A. Ateş, Çev.). Maarif Basımevi.
- Fârâbî. (2018). *El- Medînetü’l- Fâzıla* (Y. Aydın, Çev.). Litera Yayıncılık.
- Gazzâlî. (2020). *Mişkâtü’l Envâr* (M. Kaya, Çev.). Klasik Yayınları.
- Hanoğlu, İ. (2012). Gazâlî Düşüncesinde Nominalizm ve Eşyanın Hakikati Sorunu. *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi*, 2(1), 85-98.
- Hırtenstein, S. (2016). *Hayatı Ve Fikriyatıyla Muhyiddin İbn Arabî “Bir Merhamet Abidesi”* (İ. Kelkitli, Çev.). Litera Yayıncılık.
- Izutsu, T. (2010). *İslam Mistik düşüncesi Üzerine Makaleler* (R. Ertürk, Çev.). Ağaç Kitabevi Yayınları.
- İskenderoğlu, M. (2014). Fahreddin Râzî ve İbn Arabî’de Tanrı’yı Bilmenin İmkân ve Yöntemi: Keşf mi? Nazar ve İstidlal mi? *Usul İslam Araştırmaları Dergisi*, 22(22), 169-188.

- Jones, W. T. (2006). *Klasik Düşünce Batı Felsefesi Tarihi* (H. Hünler, Çev.; C. 1). Paradigma Yayınları.
- Kabylov, N. (2002). *Gazali'de Varlık Meselesi* [Yüksek Lisans Tezi]. Ankara Üniversitesi.
- Kam, F. (2015). *Vahdet-i Vücut*. Kapı Yayınları.
- Kara, M. (2017). *İbn Teymiye'ye Göre İbn Arabi*. Dergah Yayınları.
- Kara, M. (2020). *Dervişin Hayatı Sûfînin Kelâmı Hal Tercümeleri Tarikatlar İstılahlar*. Dergah Yayınları.
- Karabey, B. (2020). İbn Sina Felsefesinde Faal Akıl. *Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 3(1), 39-52.
- Karadaş, C. (1997). *İbn Arabi'nin İtikadi Görüşleri*. Beyan Yayınları.
- Karadaş, C. (2016). *Sufî İtikadı*. Semerkand.
- Kaya, M. (2007). *İbn Sina'nın Metafizik Kuramı* [Yüksek Lisans Tezi]. Pamukkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Ana Bilim Dalı.
- Keklik, N. (1964). Sadrettin Konevi Düşüncesinde İnsan, Kader ve Ahlak. *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları*, 4(1-2), 65-80.
- Kılıç, M. E. (2013). *İbn Arabi Düşüncesine Giriş*. Sufi Kitap.
- Konevi, S. (2014a). *Fatiha Suresi Tefsiri* (E. Demirli, Çev.). Kapı Yayınları.
- Konevi, S. (2014b). *Tasavvuf Metafiziği* (E. Demirli, Çev.). Kapı Yayınları.
- Konevi, S. (2014c). *Vahdet-i Vücut ve Esasları* (E. Demirli, Çev.). Kapı Yayınları.
- Mahmud Sa'd, T. (1989). *İbn Teymiyye'de Tasavvuf* (A. Durusoy, Çev.). İnsan Yayınları.
- Nablusi, A. en-. (2009). *Gerçek Varlık: Vahdet-i Vücutun Müdafası* (E. Demirli, Çev.). İz Yayıncılık.
- Schimmel, A. (2018). *Tasavvuf Notları* (D. Yabul, Çev.). Sufi Kitap.
- Sina, İ. (2013a). *İşaretler ve Tembihler* (M. Macit, A. Durusoy, & E. Demirli, Çev.). Litera Yayıncılık.
- Sina, İ. (2013b). *Metafizik* (E. Demirli & Ö. Türker, Çev.; C. 2). Litera Yayıncılık.
- Sina, İ. (2017). *Metafizik* (E. Demirli & Ö. Türker, Çev.; C. 1). Litera Yayıncılık.
- Teymiyye, İ. (2017a). *Mecmû'u'l Fetâvâ* (E. Yıldırım, Çev.; C. 2). Daru'l İman.
- Teymiyye, İ. (2017b). *Mecmû'u'l Fetâvâ* (H. Aldemir, Çev.; C. 1). Daru'l İman.

- Teymiyye, İ. (2017c). *Mecmû'u'l Fetâvâ* (M. S. Şimşek, A. Önkâl, & H. Sezer, Çev.; C. 3). Daru'l İman.
- Thilly, F. (2002). *Felsefenin Öyküsü: Yunan ve Ortaçağ Felsefesi* (İ. Şener, Çev.). İzdüşüm Yayınları.
- Türker, Ö. (2021). *Varlık Nedir? İslam Filozoflarının Varlık Tasavvuru*. Ketebe Yayınları.
- Yavuz, Ö. F. (2011). Gazali ve İlmi Tefsir. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 31(31), 39-59.
- Yeşil, M. S. (2013). *Vahdet-i Vücud Ve Mevcûd*. Revak Kitabevi.
- Yıldız, A. (2017). Gazali'nin Düşünce Dünyasında Varlık ve Felsefe. *Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 4(9), 159-173.
- Yiğit, F. (2016). İbn Arabî'de Ontolojik Açıdan İnsan. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 30(40), 207-234.

ÖZGEÇMİŞ

Ad Soyad: Volkan TATAR	
Eğitim Bilgileri	
Lisans	
Üniversite	Uludağ Üniversitesi
Fakülte	Fen-Edebiyat Fakültesi
Bölümü	Felsefe
Makale ve Bildiriler	
1. Volkan Tatar, Nilüfer Yılmaz, “ Romantizmin Nasyonal Sosyalizme Etkileri ”, 4. Uluslararası Felsefe, Eğitim, Sanat ve Bilim Tarihi Sempozyumu 14-18 Nisan 2021 Sempozyum Bildirileri, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Atatürk Kültür Merkezi.	
2. Volkan Tatar, “ Nietzsche’den İnsana Kısa Bir Bakış ” 1. Lisansüstü Felsefe Kongresi, 9-10 Mayıs 2022 Kongre Metinleri, ÇAKÜ Uluyazı Kampüsü, Hukuk Fakültesi Konferans Salonu.	