

T.C.
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ PROGRAMI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

İBNÜ'L-ARABÎ'DE İLÂH-I MU'TEKAD KAVRAMI

Merve DİNÇER

Danışman
Doç. Dr. Süleyman GÖKBULUT

İZMİR – 2019

TEZ ONAY SAYFASI



YEMİN METNİ

Yüksek Lisans Tezli Yüksek Lisans Dönem Projesi olarak sunduğum “İbnü’l-Arabî’de İlâh-ı Mu’tekad Kavramı” adlı çalışmanın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

Tarih

....../....../2019

Merve DİNÇER

İmza

ÖZET
Yüksek Lisans Tezi
İbnü'l-Arabî'de İlâh-ı Mu'tekad Kavramı
Merve DİNÇER

Dokuz Eylül Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı
Temel İslam Bilimleri Programı
Yüksek Lisans Programı

Ülkemizde “Muhyiddîn İbnü'l-Arabî” ismi ile tanınan İbn Arabî (560/1165-638/1240) sûfî dünyasına pek çok eser kazandıran müelliflerden biridir. İlmî olarak bildiklerini murakabe (kendini gözlemlemek) ve müşahade gibi tasavvufî yöntemler ile deneyime dönüştüren İbn Arabî, kendi aracılığı ile insana dair bir çözümleme sunmuştur. Bu çözümlemenin özgün ürünlerinden biri olan ilâh-ı mu'tekad kavramı, insanın Tanrı'ya dair tasavvurunu ifade etmektedir.

Çalışma giriş, iki bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Birinci bölümde tanrı tasavvurları üzerinde durulmuştur. İnsanoğlunun bu dünyaya misafir oluşundan itibaren İbn Arabî'nin yaşadığı zaman dilimine kadar benimsenen tanrı tasavvurları bu bölümde genel bir çerçevede sunulmuştur. İkinci bölüm ise İbn Arabî'nin bakış açısına tahsis edilmiştir. İlk olarak ilâh-ı mu'tekad kavramının özünü teşkil eden Vücûd ve mertebeleri konusu anlatılmıştır. Akabinde ilâh-ı mu'tekada bakış açısını belirleyen iki temel unsur yani tenzih ve teşbih konusu İbn Arabî'nin idrakindeki açılıma göre ele alınmıştır. Daha sonra anlatılan bu temel üzerine ilâh-ı mu'tekad kavramı izah edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İbn Arabî, İlâh-ı Mu'tekad, Hakk-ı Mu'tekad, Hakk'ul-Mahlûk, İnançta Yaratılan Tanrı, Tanrı Tasavvuru, Sınırlandırılmış Tanrı, Rabb-i Hâss.

ABSTRACT
Master's Thesis
The Term of İlāh-i Mu‘taqad /
The God as the Subject of Belief in Ibn al-‘Arabī
Merve DINCER

Dokuz Eylül University
Graduate School of Social Sciences
Department of Basic Islamic Sciences
Basic Islamic Sciences Program

Ibn Arabī (560/1165-638/1240), known as “Muhyiddīn Ibn al-‘Arabī” in our country, is one of the authors who brought many works to the sufi world. Ibn Arabī who has transformed what he knows scientifically into the experience with mystical methods such as mushahada and murâqaba (self-observation) has presented an analysis of human beings through himself. The concept of ilāh-i Mu‘taqad, one of the original products of this analysis, expresses representation of God.

The study consists of an introduction, two chapters, and a conclusion. In the first chapter, the representations of God are emphasized. The representations of god, which have been adopted from the time when mankind was a guest to this world until the time Ibn Arabī lived, are presented in a general framework in this chapter. The second part is devoted to the perspective of Ibn Arabī. Firstly, the subject of Wujud and stages of it which constitutes the essence of the concept of ilāh-i Mu‘taqad is explained. Subsequently, the two main elements that determine the point of view of the ilāh-i Mu‘taqad, that is, the subject of tanzih and tashbih, are dealt with according to the understanding of Ibn Arabī. Then, on this basis, the concept of ilāh-i Mu‘taqad are explained.

Keywords: Ibn al-‘Arabī, İlāh-i Mu‘taqad, Hakk-i Mu‘taqad, Hakk al-Mahlûk, The God Created in Belief, God Representation, Limited God, Rabb-i Hâss.

İBNÜ'L-ARABÎ'DE İLÂH-I MU'TEKÂD KAVRAMI

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	ii
YEMİN METNİ	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	v
İÇİNDEKİLER	vi
KISALTMALAR	vii
TABLolar LİSTESİ	viii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM TANRI TASAVVURLARI

1.1. GEÇMİŞ DİN VE KÜLTÜRLERDE TANRI TASAVVURLARI	22
1.2. KELAMDA TANRI TASAVVURLARI	71
1.3. TASAVVUFTA TANRI TASAVVURLARI	95

İKİNCİ BÖLÜM İBN ARABÎ'DE İLÂH-I MU'TEKAD KAVRAMI

2.1. İBN ARABÎ'DE VÜCÛD VE MERÂTİB-İ VÜCÛD	117
2.1. İBN ARABÎ'DE TEŞBİH VE TENZİH DENGESİ	145
2.3. İBN ARABÎ'DE İLÂH-I MU'TEKAD KAVRAMI	168
SONUÇ	208
KAYNAKÇA	212

KISALTMALAR

Bkz.	Bakınız
ev.	Çeviren
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
Ed.	Editor
H.	Hicrî
Haz.	Hazırlayan
Hz.	Hazret
M.	Milâdî
M. Ö.	Milattan Önce
M. S.	Milattan Sonra
Ö.	Ölüm Tarihi
s.	Sayfa No
ss.	Sayfadan Sayfaya
vb.	Ve benzeri
vr	Varak

TABLÖLAR LİSTESİ

Tablo 1: Yıllara Göre İbn Arabî'nin Seyahat Güzergâhını Gösteren ss. 12-14
Mekânlar

Tablo 2: Merâtib-i Vücûd Beşli Tasnif, Hazarât-ı Hamse s. 139

Tablo 3: Merâtib-i Vücûd Yedili Tasnif ss. 140, 141

Tablo 4: İbn Arabî'de Tenzih Çeşitleri s. 153

Tablo 5: Varlık ve Bilgi Açısından Gayriyyet-Ayniyyet s. 159

GİRİŞ

Tezin Giriş bölümünde başlıca üç husus üzerinde durulacaktır. İlk olarak İbn Arabî'nin kısa bir biyografisine yer verilecektir. İbn Arabî'nin hayatı daha önce pek çok eserde detaylı şekilde anlatılmasına rağmen çalışmamızda yaşamının sadece ilim, marifet ve tecrübe boyutuna etki eden yönleri ele alınmaya gayret edilmiştir. Yaşadığı tarihsel ve mekânsal alan, aile ve çevresi, aldığı eğitimler, görüştüğü hocalar, kişisel eğilim ve yetenekleri, manevî hâl ve tecrübeleri, bir arada bulunduğu insanlar, seyahatleri ve bulunduğu yerler bu bağlamda genel bir öngörü ve çerçeve sunmak adına anılmıştır. Zâhirî ve bâtinî tecrübelerinden bazıları yorumlanmıştır. Böylece bu tecrübelerin onun bilinç dünyasında Vücûd idraki ve “ilâh-ı mu'tekad” kavramının oluşumuna sağladığı katkıya işaret edilmiştir. Başka bir ifade ile İbn Arabî'nin kendi yaşantısının; bu idrak ve kavramın ortaya çıkmasındaki etkisine değinebilmek için bu tarz bir biyografi sunulmuştur. İkinci olarak İbn Arabî'de ilâh-ı mu'tekad kavramı hakkında araştırma yaparken sık sık başvurduğumuz temel eserler tanıtılacaktır. Akabinde bu konu ile ilişkili modern araştırmalara değinilecektir. Üçüncü olarak da çalışmamızın amaç ve sınırlılıkları üzerinde durulacaktır.

1. MUHYİDDİN İBNÜ'L-ARABÎ'NİN BİYOGRAFİSİ

İslam dünyasının en meşhur ve tasavvuf düşünce tarihine en çok etkisi bulunan sûfî müellif şahsiyetlerinden biri olan Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî et-Tâî el-Hâtîmî, ülkemizde “Muhyiddîn İbnü'l-Arabî” şeklinde tanınmıştır. Fakat “Muhyiddîn” ona verilen bir lakaptır. Asıl ismi “Muhammed İbnü'l-Arabî” olup kendisi de adını eserlerinde bu şekilde zikretmiştir.¹ Ona verilen bir diğer lakap “En büyük şeyh/üstad” manasına gelen “eş-Şeyhu'l-Ekber”dir. Dilimizde yaygın olan manasıyla “şeyh” kelimesi tarîkat sisteminin başında bulunan kişi için kullanılmaktadır. Hâl böyle olunca “eş-Şeyhu'l-Ekber” lafzı “tarîkat şeyhlerinin en

¹ İbn Arabî, **Dîvân**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût-Lübnân, 1996, s. 58; İbn Arabî, **el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye**, haz. Ahmed Şemseddîn, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût-Lübnân, 1999, Cilt: 1, s. 403; Cilt: 6, ss. 67, 197; Cilt: 8, ss. 379, 389; tercümesi için bkz. İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, çev. Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2006-2012, Cilt: 2, ss. 314, 315; Cilt: 13, ss. 94, 338; Cilt: 18, ss. 435, 450.

büyüğü” anlamında yanlış anlaşılabilir. ² Hâlbuki kendisi bir tarîkat sistemi kurmuş değildir. Hayatı boyunca insanlara yol göstermiş ve çevresinde öğrencileri, dostları olmuştur, ancak onları kendine bağlamamıştır. Ayrıca “şeyh” kelimesinin tasavvuf terminolojisindeki anlamları şunlardır: Üstad; şerîat, tarîkat ve hakîkat ilimlerinde yüksek dereceye ulaşmış kimse; Hakk’ın ihsan ettiği ledünnî ilim ile doğruluk yoluna irşad eden rabbanî âlim; sâliklerin kalplerine ilişen ve onları Hakk’a yakınlık nimetinden alıkoyan hastalıkları görebilen ve sâlikleri Allah’ın öğrettiği ilaçlarla (riyâzet, mücahede) iyileştiren, onlara şifa veren manevî-ruhanî doktor. ³ Bu terminolojik kapsam göz önünde bulundurularak onu yüceltmek için zikredilmiş olan “eş-Şeyhu’l-Ekber” unvanını, “marifette en büyük üstad ve rehber” olarak anlamak daha uygun olacaktır. İsim ile ilgili diğer bir husus ise Endülüslü Maliki fakihî, kelimat alîmi ve muhaddis olan Ebû Bekir İbnü’l-Arabî (ö. 543/1148) ⁴ ile karıştırılmaması için bazı kaynakların onu anlatırken harf-i tarifsiz bir şekilde “İbn Arabî” lafzını tercih etmeleridir. ⁵ Biz de çalışmamızda bu şekli benimsedik.

İbn Arabî, 17 Ramazan 560 (28 Temmuz 1165) tarihinde Endülüs’deki Mürsiye (bugünkü İspanya’da Murcia) şehrinde asil ve kültürlü bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Babası Ali b. Muhammed tanınmış bir kişidir. Filozof İbn Rüşd’ün (ö. 595/1198) yakın arkadaşı, Abbâsî Halifesi Müstencid-Billâh’ın (ö. 566/1170) kumandanı ve yöre valisi Muhammed b. Sa’d İbn Merdenîş’in (ö. 567/1172) saygı gösterdiği bir zâttır. ⁶ İbn Arabî babasının çok *Kur’an* okuyan, fıkıh ve hadis ilmiyle uğraşan, takvâ ve maneviyat sahibi bir zât olduğunu zikretmekte ve vefatından on beş gün önce vefat tarihini haber verdiğini anlatmaktadır. ⁷ Annesinin isminin Nûr olduğu, Ensar soyundan geldiği, Fâtıma Bintü’l-Müsennâ el-Kurtubî adlı bir kadın velînin sohbetlerine katıldığı rivayet edilmektedir. İbn Arabî’nin ailenin tek erkek evladı olduğu ve iki kız kardeşinin bulunduğu anlaşılmaktadır. ⁸

² Nihat Keklik, **Muhyiddîn İbn’ül-Arabî Hayâtı ve Çevresi**, Büyük Matbaa, İstanbul, 1966, s. 10.

³ Abdürrezzak el-Kâşânî, **Tasavvuf Sözlüğü (Letâifu’l-a’lâm fî işarâtı ehli’l-ilhâm)**, çev. Ekrem Demirli, 4. Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul, 2015, s. 319.

⁴ Ahmet Baltacı, “İbnü’l-Arabî, Ebû Bekir”, **DİA**, Cilt: 20, İstanbul, 1999, s. 488.

⁵ Mahmud Erol Kılıç, “İbnü’l-Arabî, Muhyiddin”, **DİA**, Cilt: 20, İstanbul, 1999, s. 493.

⁶ Kılıç, “İbnü’l-Arabî, Muhyiddin”, **DİA**, Cilt: 20, s. 493.

⁷ İbn Arabî, **el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye**, Cilt: 1, s. 336; tercümesi için bkz. İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, Cilt: 2, s. 185.

⁸ Mahmud Erol Kılıç, **Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş**, 5. Baskı, Sufî Kitap, İstanbul, 2015, ss. 22-24; İbn Arabî, **Sufis of Andalusia The Rûh al-Quds and al-Durrat al-Fâkhirah**, çev. R. W. J. Austin, 44. Baskı, Routledge Library Editions: Islam, London, 2008, ss. 75, 76.

Sekiz yaşına kadar⁹ Mürsiye’de ikamet ettikten sonra ailesi ile birlikte Endülüs’ün o dönem başkenti olan İşbiliyye’ye (bugünkü İspanya’da Seville) taşınmıştır. İbn Tufeyl (ö. 581/1185), İbn Rüşd ve İbn Zühr (ö. 557/1162) gibi meşhur âlim, filozof, şair ve sanat insanlarının katkıları ile zengin bir kültürel ortama ev sahipliği yapan dönemin başkentinde İbn Arabî, bülüğ çağı sıralarında manevî bir işaret ile inzivaya çekilmiştir.¹⁰ Bazen bir yıldan fazla sürebilen bu halvet ve riyâzetlerden sonra marifet kapıları kendisine yavaş yavaş açılmıştır.¹¹

İlk klasik Kur’ân-ı Kerîm eğitimini “ehl-i tarîk” bir komşu olan Ebû Abdullah el-Hayyât’tan almıştır. Halvetlerinin birinde manevî bir âlemde Hz. Musa, Hz. İsa ve Hz. Muhammed ile görüşmesi ve Allah Rasûlü’nün “*Bana sımsıkı tutun, kurtulursun.*” şeklinde buyurması¹² üzerine bunu zâhir olarak hadis ilmini öğrenmek olarak anlayan İbn Arabî uzun süre hadis talimi ile meşgul olmuştur. İlim çevresi tarafından re’y kitaplarına teşvik edilse de zikrettiğimiz manevî işaret, onu bu uğraştan alıkoymuş ve o dönemde ilmî vechesini hadise yönlendirmiştir.¹³

Mana âlemindeki bu görüşmenin etkisi kanaatimizce İbn Arabî’nin hayatı boyunca devam etmiştir. Tasavvuf sembolizminde Hz. Musa şerîat ilmini, kurallı-sistemli olmayı, ayakları yere sağlam basmayı, daha çok zâhir olana göre hükmetmeyi ve yeryüzünü esas almayı temsil etmektedir. Hz. İsa hakikat ilmini, ruhanî yönün öncelenmesini, beşerî sınırlardan sıyrılmayı, amellerden ziyade niyetlere değer vermeyi, bâtın ve gizli olan kalbi durumları önemsemeyi ve gökleri esas almayı temsil etmektedir. Hz. Peygamber ise marifet ilmini yani şerîatı hakikatine göre idrak ederek içselleştirmeyi, hakikati ise şerîatına uygun biçimde ifade ederek açığa çıkarmayı temsil etmektedir. İnsanın iç dünyasındaki yerlere ve göklere eşit ölçüde değer vererek beşerî yön ile ruhanî yönün, zâhir ile bâtının orta noktasının yani dengesinin korunmasını amaçlamıştır. İbn Arabî’nin kendi yaşamından aktardığı hatıralar göz önünde bulundurulduğunda bu dengeyi korumaya özen gösterdiği görülmektedir.

⁹ İbn Arabî’nin yaşadığı dönemde Hicri takvim esas alındığı için metindeki yaş hesaplamaları hicri yıla göre yapılmıştır.

¹⁰ Kılıç, “İbnü’l-Arabî, Muhyiddin”, **DİA**, Cilt: 20, s. 493.

¹¹ Kılıç, “İbnü’l-Arabî, Muhyiddin”, **DİA**, Cilt: 20, s. 493.

¹² İbn Arabî, **Dîvânu’l-maârif**, s. 214’den aktaran Kılıç, **Şeyh-i Ekber**, s. 30.

¹³ İbn Arabî, **Kitâbü’l-Mübeşşirât**, s. 90’dan aktaran Kılıç, “İbnü’l-Arabî, Muhyiddin”, **DİA**, Cilt: 20, s. 494.

Ayrıca eserlerinde de şerîat içinde hakikat, hakikat içinde şerîat anlatarak¹⁴ marifet dengesini sürdürmeye gayret ettiği gözlenmektedir. İbn Arabî İsa'nın Rabbini de Musa'nın Rabbini de tanımış, iman etmiş ancak Muhammed'in Rabbi olan (Âlemlerin Rabbi) Allah'a imanda kalb-i selim üzere sabit olmuştur.

İbn Arabî, Ebû Medyen'in (ö. 594/1198) müridi Eyyüb el-Fihri, sûfî muhaddis olan İbn Harrât (ö. 582/1186), İbnü'l-As ve Zevâvî (ö. 681/1282) gibi zâtlardan ve İbn Hubeyş (ö. 584/1188), İbn Ât (ö. 609/1212), İbn Bakî ve İbn Vâcib gibi muhaddislerden hadis okumuştur. On sekiz yaşında İşbiliyye'de meşhur kıraat âlimi ve şeyh olan Ebûbekir el-Lahmî'den, bu zâtın adını taşıyan bir mescitte¹⁵ kırâat-i seb'a, aşere ve takrîb¹⁶ dersleri görmüştür. Şeyh-i Ekber fikhî olarak belirli bir mezhebe bağlı olmadığını belirtmiştir¹⁷ ancak bulunduğu çevre gereği Mâlikî ve Zâhirî hocalardan fıkıh dersleri almıştır. Zâhirî fakîhi İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) kitaplarını okumuş ve onun kıyâsı kabul etmeme görüşü ile bir mezhebi körü körüne taklit etmenin uygun olmaması görüşünü benimsemiştir.¹⁸ Bundan başka pek çok hocadan eser talim etmiş olan İbn Arabî bütün hocalarını ve okuduğu eserlerin listesini eserinde vermiştir.¹⁹

İbn Arabî zâhirî ilimlerde gerekli yetkinliği kazandıktan sonra mana dünyasına daha çok vakıf olmaya ve onun derinliğini anlamaya yönelerek halvet ve murakabeye ağırlık vermiştir.²⁰ Tasavvufa ilk girişi yirmi yaşında olmakla beraber on yaşında iken Ahmed İbnü'l-Erisi adında salih genç bir sûfî ile arkadaşlık yaptığından yola çıkarak çocuk yaşta tasavvufa ilgi duyduğu düşünülebilir.²¹ Ayrıca İşbiliyye'den yirmi sekiz yaşında ayrıldığı göz önünde tutularak bu şehirde on üç yıl görüştüğünü belirttiği keşf sahibi Sâlih'ul-Adavî²² ile on beş yaşından itibaren görüştüğü çıkarımı yapılabilir. Buna göre onun ilk gençlik yıllarından beri tasavvuf ile ilgilendiği açıktır.

¹⁴ İbn Arabî, **Risâletü'l-Envâr**, Şerh: Abdülkerim el-Cîlî, el-İsfâru an Risâleti'l-Envâr fî mâ Yetecellâ li-Ehli'z-Zikri min el-Envâr, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût-Lübnân, 2004, s. 79; tercümesi için bkz. İbn Arabî, **Nurlar Risalesi**, çev. Mahmut Kanık, 6. Baskı, İnsan Yayınları, İstanbul, 2011, s. 15.

¹⁵ Keklik, **Muhyiddîn İbn'ül-Arabî Hayâtı ve Çevresi**, s. 67.

¹⁶ Kılıç, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", **DİA**, Cilt: 20, s. 494.

¹⁷ İbn Arabî, **Dîvân**, ss. 48, 49.

¹⁸ Kılıç, **Şeyh-i Ekber**, s. 31.

¹⁹ İbn Arabî, **el-İcâze**, ss. 23-32'den aktaran Kılıç, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", **DİA**, Cilt: 20, s. 494.

²⁰ Kılıç, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", **DİA**, Cilt: 20, s. 494.

²¹ Keklik, **Muhyiddîn İbn'ül-Arabî Hayâtı ve Çevresi**, s. 64.

²² İbn Arabî, **el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye**, Cilt: 4, ss. 76, 82; tercümesi için bkz. İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, Cilt: 9, ss. 47, 56. Keklik, **Muhyiddîn İbn'ül-Arabî Hayâtı ve Çevresi**, s. 112.

İbn Arabî yirmi yaşında Hakk'ın Bedî' isminin bir tecellisiyle "el-Kalemü'l-âlâ" mertebesine ermiş ve kendisi bu hâdiseyi tasavvuf yoluna giriş olarak değerlendirmiştir.²³ Seyr ü sülûkunun başlangıcında yeryüzünde kendisini anlayacak hiçbir mürşidinin olmadığını zikretmiştir. Ancak sonraları gerek zâhir gerek bâtın sayıları üç yüzü aşkın üstadından istifade ettiğini ifade eden İbn Arabî bu zâtların manevî hâl ve sözlerini yeri geldikçe eserlerinde anlatmıştır.²⁴ İlk mürşidi Ebü'l-Abbâs el-Uryebî, İbn Arabî'nin hangi manevî hâlde bulunduğunu ve neye ihtiyaç duyduğunu bilebilen tasavvuf yolunun nihayeti İsevî meşreb olan zikir ehli bir zâttır.²⁵ İbn Arabî, kendisinin bidayet hâlinin zaten İsevî meşreb olduğunu sonrasında sırasıyla feth-i Mûseviye, Hûd'a ve diğer bütün peygamberlere aktarıldığını; en son ise Muhammedî meşrebe nakledildiğini anlatmaktadır.²⁶

İbn Arabî'ye göre her peygamber belli bir mananın temsilcisidir. Son peygamber Hz. Muhammed ise bütün manaları kendinde cem eden ve uyumlu bir şekilde birleştiren küllî mananın temsilcisidir. *Fusûsu'l-Hikem* eserinde de yirmi yedi peygamberin her biri ayrı kelimeler, manalar ile ilişkilendirilmiştir. Bundan dolayı Şeyh-i Ekber hiçbir fikhî mezhebi körü körüne taklit etmediği gibi hiçbir zât veya meşrebe de bağlanıp kalmamıştır. Mertebelerin, manaların Rabb ve itikadlarını tanıyarak oradan Hakk'a giden bağlantıyı müşahade ettikten sonra tüm manaları kendinde cem' eden küllî manaya yönelmiştir.

İbn Arabî bu yıllarda Hızır ile karşılaşmış, ondan hırka giyerek tahkik yoluna intisab etmiştir.²⁷ Hem hocası hem talebesi olarak zikrettiği Şeyh Ebû Ya'kub el-Kûmî'den Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) *er-Risâle*'sini okumuş ve riyâzet usûlünü öğrenmiştir. Kûmî, Ebû Medyen Şuayb'e hizmet etmiş ve onun sohbetinde bulunmuş bir zât olduğu için İbn Arabî çok sevdiği Ebû Medyen'in fikirlerini ve menâkıbını onun vesilesi ile öğrenmiştir.²⁸

²³ Keklik, **Muhyiddîn İbn'ül-Arabî Hayâtı ve Çevresi**, s. 70.

²⁴ Kılıç, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", **DİA**, Cilt: 20, s. 494.

²⁵ İsevî meşrepten kast edilen itikadî bir durum olmayıp, kişinin eğilimi ve takip ettiği manevî yol ile ilgilidir. Nitekim İbn Arabî velilerin bir peygamberin kademi (sabit olduğu yol) üzere bulunduğunu ve onun izinden gittiğini söylemektedir. Bkz. İbn Arabî, **el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye**, Cilt: 3, s. 12; tercümesi için bkz. İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, Cilt: 6, s. 114.

²⁶ İbn Arabî, **el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye**, Cilt: 1, s. 338; tercümesi için bkz. İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, Cilt: 2, s. 188.

²⁷ Kılıç, **Şeyh-i Ekber**, s. 34.

²⁸ Kılıç, **Şeyh-i Ekber**, s. 40; Keklik, **Muhyiddîn İbn'ül-Arabî Hayâtı ve Çevresi**, ss. 83, 84.

İbn Arabî, konuşurken Güneş, susarken Ay gibi olduğunu belirttiği Ebû Medyen Şuayb ile çok istemesine rağmen fiziksel âlemde hiçbir zaman karşılaşmamıştır.²⁹ Ancak Ebû Medyen mekân üstü bir hâl ile İbn Arabî'ye Musa adındaki bir müridini elçi göndererek; âlem-i letâfette görüşmenin mümkün olduğunu fakat bedenlen görüşmenin yasak olduğunu haber vermiş ve İbn Arabî'nin gönlünü teskin etmesini istemiştir.³⁰ Bundan dolayı İbn Arabî pek çok eserinde Ebû Medyen'den büyük bir hürmet ile bahsetmekte ve onu pek çok şeyhten üstün tutmaktadır.³¹

Yirmi sekiz yaşına kadar dönemin başkenti İşbiliyye'de ikamet eden Şeyh-i Ekber sonra El-Ceziret'ül-Hadrâ (Algeciras), Septe (Ceuta), Fas, Tilimsan ve Tunus'ta bir süre bulunmuştur³². *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* eserini kendisine ithaf edecek³³ kadar çok sevdiği ve saygı duyduğu anlaşılan Şeyh Abdülazîz el-Mehdevî ve onun öğrencileri ile Tunus'ta görüşmüştür. Otuz yaşında İşbiliyye'ye geri dönmüştür.³⁴ Çok sevdiği sûfî kardeşler Ebu'l-Abbas Ahmed el-Harîrî ve Ebu Abdullah Muhammed el-Hayyât ile İşbiliyye'de beraber bulunmuştur. Muhammed anne-babasına çok iyilik eden, merhametli, tefekkür sahibi, geceleri ibadet eden, gündüzleri oruçlu geçiren, yüzü nurlu ve fakir bir kimsedir. Gayb Âlemini, Şehâdet Âlemi gibi (yani görülmeyen âlemi görülen âlem gibi) açık görebilen Ahmed ise mücahadesi kuvvetli, çok terbiyeli ve zengindir. İbn Arabî küçükken Muhammed el-Hayyât'ın yanında bulunmayı sevdiğini, ondan ayrılırken üzüldüğünü anlatmaktadır. Ayrıca tasavvuf yoluna girmesine bu zâtın çok sevindiğini aktarmasından yola çıkarak İbn Arabî'nin bu iki sûfî dostunu çocukluk ya da ergenlik yıllarından itibaren tanıdığı anlaşılmaktadır.³⁵

İbn Arabî otuz bir yaşına ulaştığında, vücûd nazariyesinin temellerini oluşturacak idrake erişmişti. Işık huzmelerinin ayrı ve çok olmasına rağmen tek bir kaynaktan çıktığını anlatarak aslında ruhların da tek bir Ruh'tan doğduğunu söylemektedir. Bunu izah etmek ve müşahedesini anlatmak için su sembolizmini de

²⁹ Keklik, *Muhyiddîn İbn'ül-Arabî Hayâtı ve Çevresi*, ss. 91, 97.

³⁰ İbn Arabî, *Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds fî Muhâsebeti'n-Nefs*, haz. Mahmûd Mahmûd el-Gurâb, 2. Baskı, Matbaatü Nadr, Şam, 1994, s. 113.

³¹ Keklik, *Muhyiddîn İbn'ül-Arabî Hayâtı ve Çevresi*, ss. 92-94.

³² Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, ss. 38, 39.

³³ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, Cilt: 1, s. 153; tercümesi için bkz. İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, Cilt: 1, s. 275.

³⁴ Keklik, *Muhyiddîn İbn'ül-Arabî Hayâtı ve Çevresi*, ss. 67, 100.

³⁵ İbn Arabî, *Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds fî Muhâsebeti'n-Nefs*, ss. 92-94; Keklik, *Muhyiddîn İbn'ül-Arabî Hayâtı ve Çevresi*, ss. 67-69.

kullanmaktadır. Zaman formunun dışında hiçbir sûret ile sınırlanmamış (kapsız-şekilsiz) ve hiçbir sıfat ile sıfatlanmamış (renksiz) su, zamanın hâsıl olmasıyla birlikte şekil ve renk ile zuhûra çıkmıştır. Ama bu şekil ve renk “an”ın zamansızlığında tekrar aslı formuna, nura dönmüştür. Bu noktada İbn Arabî’nin idrakinde zaman ve mekân ayrımı kalkmış, vahdetin üzerindeki kesret perdesi sıyrılmıştır.³⁶

Şeyh-i Ekber otuz iki yaşında iken bir daha dönmeyeceği İşbiliyye’den ayrılarak yoğun ve bereketli seferlerine başlamıştır.³⁷ Farklı zaman dilimlerinde birkaç kez gittiği Fas’ta yaklaşık dört yıl bulunmuştur. Burada iken isminin duyulduğunu, ahalinin kendisini aradığını, onun ise bu durumdan rahatsız olarak camiden eve, evden camiye kaçıp, saklandığını ve kendini kendisine soranları “Ben de onu arıyorum” diyerek başından savdığını, bu şekilde bir müddet tanınmadan kaldığını belirterek herkesin kendisiyle oturup sohbet etmesine rağmen ismiyle cismini bir araya getiremediğini anlatmıştır.³⁸ Birlikte uzun seyahatler yapacağı, yirmi üç yıl arkadaşlık ve yoldaşlık edeceği Abdullâh Bedr el-Habeşi ile Fas’da tanışmıştır. Bu zât Malatya’da vefat edinceye kadar neredeyse İbn Arabî’nin yanından hiç ayrılmamıştır.³⁹

İbn Arabî Merrâküş’tan Kurtuba ve Gırnata’ya geçmiş, akabinde Meriyye şehrine giderek Ramazan ayında *Mevâkiu’n-Nücûm* adlı eserini on bir gün gibi kısa bir sürede yazmıştır.⁴⁰ Otuz beş yaşında doğduğu şehre (Mürsiye’ye) geri dönen İbn Arabî, akabinde bir daha gelmemek üzere Endülüs’ten ayrılmış, Kuzey Afrika yoluyla Tunus’a geçmiştir.⁴¹ Ardından yeniden Merrâküş’e gitmiştir ve orada Cenâb-ı Hak’tan gelen bir tecelli ile Doğu şehirlerine seyahat etmesi istenmiştir.⁴²

Şeyh-i Ekber otuz altı yaşında hac maksadı ile Mekke’ye gitmiştir. Harem-i Şerif’te tanıştığı ve arkadaşlık ettiği Şeyh Şerif Cemâleddîn Yûsuf el-Abbâsî el-Kassâr’dan tasavvuf hırkası giymiştir.⁴³ Hac’tan sonra Bicâye’ye giden⁴⁴ İbn Arabî

³⁶ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, Cilt: 5, s. 278; tercümesi için bkz. İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, Cilt: 12, ss. 72, 73.

³⁷ Keklik, *Muhyiddîn İbn’ül-Arabî Hayâtı ve Çevresi*, s. 100.

³⁸ İbn Arabî, *Şerhu Risâleti Rûhi’l-Kuds fî Muhâsebeti’n-Nefs*, ss. 107, 108.

³⁹ Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, s.39.

⁴⁰ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, Cilt: 1, s. 504; tercümesi için bkz. İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, Cilt: 3, s. 64. Nihat Keklik, *İbn’ül-Arabî’nin Eserleri ve Kaynakları için Misdak Olarak el-Fütûhât el-Mekkiyye*, Kültür Bakanlığı, Ankara, 1990, ss. 271, 272, 323, 325.

⁴¹ Keklik, *Muhyiddîn İbn’ül-Arabî Hayâtı ve Çevresi*, ss. 132, 133.

⁴² İbn Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, Cilt: 4, s. 98; tercümesi için bkz. İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, Cilt: 9, ss. 83, 84.

⁴³ Keklik, *Muhyiddîn İbn’ül-Arabî Hayâtı ve Çevresi*, s. 137.

⁴⁴ Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, s. 40.

(otuz yedi yaşındayken) bir gece rüyasında bütün yıldızlarla evlendiğini görmüştür. Öyle ki evlenmediği hiçbir yıldız kalmamıştır. Ardından harfler kendisine verilmiş, onlarla da evlenmiştir. Bu rüyasını anlattığı ârif bir zât ona, rüyanın dibi görülmeyen derin bir denize benzediğini, kendisine başkalarının idrakine kapalı olan sır ilimleri ile yıldızlar ve harflerin manalarının ve özelliklerinin açılmış olduğunu söylemiştir.⁴⁵

Bizce bu rüyanın yaşamına yansımaları anlayabilmek için sembollerin açılımını bilmek ve onun bilincinde tekabül ettiği anlamı tespit edebilmek önemlidir. İbn Arabî *el-Fütûhât*'ında üç çeşit nikâhtan bahsetmiştir: İlki bitki ve hayvan gibi doğal sûretlerin benzerlerini meydana getirmesi anlamındaki doğal nikâh, ikincisi âlemin yaratılışını anlatırken mecaz olarak kullandığı ilâhî nikâh ve üçüncüsü ilâhî tecelli bilgisi ile ilgili olarak manaların birleşmesine işaret eden gaybî-manevî nikâhtır; ancak hangi tür olursa olsun nikâh, İbn Arabî'ye göre üçüncü bir şey meydana getirmek için iki şeyin birleşmesidir.⁴⁶ Onun Bicâye'de bulunduğu sırada rüyasında müşahade ettiği nikâh, yeni bir manayı açığa çıkarmak için manaların birleşmesi olan manevî nikâhtır. Ona göre, insan âlem-i sağîr'dir ve bunun bir manası da kozmolojik olarak âlemde ne varsa bunların sembolik olarak işaret ettikleri manaların insanda da olmasıdır. Geceleri gökyüzünde kendi Güneş'inden aldığı ışığı yansıtan yıldızların; gecenin kişinin bâtın-manevî âlemine, Güneş'in ise kişinin inandığı Rabbe (ilâh-ı mu'tekad) işaret etmesi göz önünde bulundurularak peygamberleri ve insân-ı kâmilleri temsil ettiği çıkarımı yapılabilir. Bu bağlamda onun bilincinin tüm peygamber ve insân-ı kâmillerin ilmi ve temsil ettikleri mana ile birleşmiş olduğu söylenebilir. Böylece bu birleşme ve bütünleşmenin yeni idrak ve manaları ortaya çıkardığı düşünülebilir. Kanaatimizce rüyanın içsel-manevî âleme bakan vechesi bu şekilde açıklanabilir iken fiziksel-zâhir vechesine göre yıldızlar insan bedeninde gökyüzüne tekabül eden beyin yapısı içinde nöronları temsil eder. Bu açıdan rüya, İbn Arabî'nin bütün nöron ağlarının aktif kılınmasına, böylece atıl ve bağlantı dışında kalan hiçbir nöronun kalmamasına işaret edebilir. Bundan dolayı rüyanın hem beynin tam kapasite kullanıma açılmasını hem de her şeyin anlamlı bir bütün oluşturduğu ve hiçbir şeyin bunun dışında kalmadığı idrakini sembolize ettiği düşünülebilir. Zira İbn Arabî'ye

⁴⁵ İbn Arabî, *Kitâbü'l-bâ*, (Feyzullah ef. 2119), vr. 146a-146b'den aktaran Keklik, *Muhyiddîn İbn'ül-Arabî Hayâtı ve Çevresi*, ss. 137, 138.

⁴⁶ Suad el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü (el-Mu'cemu's-sûfi)*, çev. Ekrem Demirli, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2004, ss. 493, 494.

göre var olan her şey güzel ve hayırlıdır, çirkinlik ise görecelidir. O bu durumu gül, gübre ve gübre böceğini örnek vererek *Fusûsu'l-Hikem*'de anlatmaktadır.⁴⁷ Rüyasında bütün yıldızların (yani her şeyin) kendisi ile ilişkili olduğunu ve evlenmediği yıldız kalmadığını anlatmıştır. Bu durum onda vahdetin idrakini sağlamış olmalıdır. Çünkü her şey bir bütün ise ayrı olarak ikincil bir şey yoktur.

Bu rüyanın müşahedesinden sonra İbn Arabî yolculuğuna devam etmiş ve Merraküş'a geçmiştir. Otuz sekiz yaşında iken Tunus'a Şeyh Abdulazîz el-Mehdevî'nin yanına gitmiş ve ondan ders almıştır. İbn Arabî bu zâtın kendi aklından geçenlere sormadan cevap verdiğini nakletmiştir. Ardından yine hac niyeti ile Tunus'tan yola çıkarak Mısır (Fustat)'a gelmiştir. Ramazanı burada İşbiliyye'den tanıdığı salih, abid ve keramet sahibi Muhammed el-Hayyât ile Gayb Âlemini temaşa edebilen keşf sahibi Ahmed el-Harîrî sûfî kardeşler ile birlikte geçirmiştir. Ardından Kudüs'e gitmiş ve buradan yaya olarak Mekke'ye doğru yola çıkmıştır. Önce Medine'de Allah Rasûlü'nün kabrini ziyaret etmiş ardından Harem-i Şerif'e geçmiştir. Mekke'de bulunduğu sürece ya ilim meclislerinde bulunmuş ya tavaf yapmış ya da murâkabe ile kalp âlemlerinin derinliklerine dalmıştır. En hacimli eseri *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* ilk kez burada ilham olunmaya başlamıştır. Ancak bu eserin kemale ermesi yirmi üç yılı bulmuştur.⁴⁸

Seyr ü sülûkun manevî kemal yaşı olan kırk yaşında İbn Arabî Mekke'de *Rûhu'l-Kuds* ve *Tâcü'r-Resâil* eserlerini yazmıştır. *Rûhu'l-Kuds* eserinde tanıdığı şeyh, hoca ve arkadaşlarından bahsetmiştir. *Tâcü'r-Resâil* eserinde ise Kâbe ve zemzem ile karşılıklı konuşmalarını ve Kâbe ile mektuplaşmaları aktarmıştır. Bunların kendisine iştîyak duyması ve kavuşmak istemesi (Kâbe'nin ondan tavaf yapmasını istemesi, zemzemin kendisinden bol bol içmesini istemesi)⁴⁹ İbn Arabî'nin manevî dünyasında birleşme ve bütünleşmeye olan doğal cezbe olarak yorumlanabilir. Otuz yaşında her şeyin tek kaynaktan geldiğini ve yine O'na döneceğini keşf ile idrak etmiş ve birliğin esas olduğunu, kesretin ise bir hayal olduğunu tecrübe etmiştir. Birlik tecrübesinden sonra tekrar kesret âlemine dönen İbn Arabî kendisini ayrı, Kâbe'yi ve

⁴⁷ İbn Arabî, *Füsûsu'l-Hikem*, haz. Mahmud Erol Kılıç, Abdurrahim Alkış, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2016, s. 212.

⁴⁸ Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, ss. 41, 42.

⁴⁹ Keklik, *Muhyiddîn İbn'ül-Arabî Hayâtı ve Çevresi*, ss. 145, 148.

zemzemi birleşmek isteyen ayrı birer zât olarak görmüş ve manevî âleminin bir yansıması olan bu sûretlerin ruhaniyatı ile konuşarak bunları yazıya geçirmiştir.

Şeyh-i Ekber iki buçuk yıl Mekke’de bulunduktan sonra hacıların kafilesine katılarak Bağdat’a gitmiş ve buradan Musul’a geçmiştir. Burada yaklaşık bir yıl kalarak ibadetlerin sırlarına dair kendisine gelen ilhamları *et-Tenezzülâtü’l-Mevsiliyye* adlı eserde kaleme almıştır.⁵⁰ Bundan sonra o, Sadreddin el-Konevî’nin babası Mecdüddin İshak (ö. 618/1221) ve Abdullah Bedr el-Habeşî ile birlikte ilk kez Anadolu’ya gelmiştir. Diyarbakır, Sivas yolu üzerinden Malatya’ya geçmişlerdir. Anadolu Selçuklu Sultanı I. Gıyâsuddin Keyhüsrev (ö. 607/1211), eski dostu Mecdüddin İshak’ı mektupla Konya’ya çağırınca İbn Arabî de onunla birlikte Konya’ya gitmiştir. Bir müddet burada kalan İbn Arabî *Risâletü’l-Envâr*’ı kaleme almış ve o sıralarda Konya’da bulunan Evhadüddîn el-Kirmânî (ö. 635/1238) ile görüşmüştür. Ardından Halep ve Kudüs yolu üzerinden Mısır’a geçmiştir.⁵¹

İbn Arabî kırk üç yaşında iken Kahire’de bulunduğu sırada bir gece vakti karanlıkta ansızın bedeninden çıkan nurların her tarafı aydınlatmasını müşahade ettiğini ve bu sırada Allah tarafından gönderilmiş bir elçinin kendisi ile konuştuğunu anlatmıştır. Hayrın vücûdda, şerrin ise ademde olduğunu söyleyen elçi, şöyle devam etmiştir: “O, insanı cömertliği ile yarattı. İsim ve sıfatlarına göre insanı şekillendirdi. Zâtı’nı müşahade ederek kendisi ile kendisini gördü. Böylece sayı aslına döndü. O halde, sen yoksun O var.”⁵² Bu manevî tecrübe onun bilincinde yeni bir idrakin kapısını aralamıştır. Mevcûdu Cenab-ı Hakk’ın Rahman isminin tecellisi olarak gören İbn Arabî âlemlere rahmet olmayı bütün âlemlere vücûd verme ve onların var (mevcûd) oluşunu kabul ederek bunu hayr olarak değerlendirmek olarak yorumlamıştır. İmam Gazzâlî’nin (ö. 505/1111) “İmkân âleminde şu var olan âlemden daha mükemmeli yoktur” görüşünü de bu bağlamda tasdik etmiştir.⁵³ İbn Arabî Vücûd’un âlem mertebelerinde kendisini açarak kesret olarak zuhûr ettiğini anlatmıştır. Allah’ın isim ve sıfatları ile ahlaklanan insan Zât’ı müşahade ettiğinde isim ve sıfatlar, Zât’ın birliğinde eriyip kaybolur. Görenin de görülenin de aynı olduğunu

⁵⁰ Kılıç, “İbnü’l-Arabî, Muhyiddin”, *DİA*, Cilt: 20, s. 494.

⁵¹ Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, s. 43; Keklik, *Muhyiddîn İbn’ül-Arabî Hayâtı ve Çevresi*, ss. 151, 152, 154.

⁵² İbn Arabî, *Muhâdarâtü’l-Ebrâr ve Mûsâmeretü’l-Ahyâr*, Cilt: 2, Dâru’l-Yakazati’l-‘Arabiyye, Beyrût, 1968, s. 54.

⁵³ İbn Arabî, *Fûsûsu’l-Hikem*, s. 161; İbn Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, Cilt: 2, s. 257; Cilt: 6, s. 223; tercümesi için bkz. İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, Cilt: 4, s. 319; Cilt: 13, ss. 384, 385.

fark ederek Vücûd'un tek bir hakikat olduğunu, O'nun da O olduğunu idrak eder. Böylece bir hayal olarak mevcûd olan "ben" fani olur ve Mutlak Vücûd olan "O" baki kalır. İbn Arabî Kahire'de iken yaşadığı bu tecrübe ve idrakin etkisi ile nazar ve himmetini fani mevcûddan, baki olan hakiki Vücûd'a yöneltir. *el-Fütûhât*'ta, Vücûd yanında mevcûdun sözünün bile edilmeyeceğine değinerek hakîkatte Hakk'ın Vücûdu'ndan başka bir şey bulunmadığını vurgulamıştır.⁵⁴

Şeyh-i Ekber kırk dört yaşında iken tekrar Mekke'ye gitmiş ve burada *Tercümânü'l-Eşvâk* adlı eserini yazmaya başlamıştır. Fakat bu eser on yıl sonra tamamlanmıştır. Bağdat üzerinden Anadolu'ya geçen İbn Arabî kırk beş yaşında Malatya'ya yerleşmiştir. Sonrasında seferlerine burayı merkez alarak devam etmiştir.⁵⁵

İbn Arabî kırk dokuz yaşında iken mânevî evlâdı olarak gördüğü Selçuklu Sultanı I. İzzeddin Keykavus'un (ö. 616/1220) mektubuna cevap yazıp, nasihatlerde bulunmuştur.⁵⁶ Üç yıl sonra Sultan ile görüşmek üzere Konya'ya gelmiştir.⁵⁷ Bundan sonraki irtibat ise mektuplaşma ile devam etmiştir.⁵⁸ İbn Arabî sadece Selçuklu sultanlarıyla değil, Eyyûbîler'in Halep emîri el-Melikü'z-Zâhir (ö. 613/1216) ve Dımaşk emîri el-Melikü'l-Âdil ile de irtibat kurmuştur.⁵⁹

Anadolu'dan ayrıldığı tarih kesin olarak bilinmemekle beraber onun yaklaşık dört yıl Malatya'da dört yıl da Konya'da bulunduğu söylenebilir.⁶⁰ Altmış yedi yaşına vardığında artık Şam'a yerleştiği ve zaman zaman başka şehirlere seyahat etse de burada ikamet ettiği bilinmektedir. Şam'da bulunduğu sıralarda bir gün mana âleminde Allah Rasûlü'nü görmüştür. Allah Rasûlü *Fusûsu'l-Hikem* kitabını yazması hususunda emir buyurmuştur. İbn Arabî bu emri yerine getirerek, eseri telif etmiştir. Ömrünün geri kalan döneminde kitaplarını gözden geçirmiş, tashih etmiş ve ilavelerde bulunmuştur. Yetmiş sekiz yaşında 22 Rebiülâhir 638/ 8 Kasım 1240 tarihinde Şam'da Hakk'a yürümüştür. Otuz yedi defterlik *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* ile pek çok kıymetli

⁵⁴ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, Cilt: 4, s. 169; tercümesi için bkz. İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, Cilt: 9, s. 208. Kılıç, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", *DİA*, Cilt: 20, s. 506.

⁵⁵ Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, s. 43; Keklik, *Muhyiddin İbn'ül-Arabî Hayâtı ve Çevresi*, ss. 154, 164.

⁵⁶ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, Cilt: 8, ss. 379-381; tercümesi için bkz. İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, Cilt: 18, ss. 435-438.

⁵⁷ Keklik, *Muhyiddin İbn'ül-Arabî Hayâtı ve Çevresi*, s. 163.

⁵⁸ Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, s. 44.

⁵⁹ Kılıç, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", *DİA*, Cilt: 20, s. 495.

⁶⁰ Kılıç, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", *DİA*, Cilt: 20, s. 513.

eser baş talebesi Sadreddin el-Konevî (ö. 673/1274) tarafından Konya'ya getirilmiştir.⁶¹

Tablo 1: Yıllara Göre İbn Arabî'nin Seyahat Güzergâhını Gösteren Mekânlar

Yıl Aralığı	Yaş Aralığı	Bulunduğu Mekân
H. 560-567 M. 1165-1172	1-7	Endülüs-Mürsiye İspanya-Murcia
H. 568-588 M. 1173-1192	8-28	Endülüs-İşbiliyye İspanya-Seville
H. 589 M. 1193	29	El-Cezîret'ül-Hadrâ Algeciras
		Endülüs-Septe İspanya-Ceuta
H. 590 M. 1193-1194	30	Fas Cezayir-Tilimsan Tunus Endülüs -İşbiliyye İspanya-Seville El-Cezîret'ül-Tarif İspanya-Isla de Las Palomas
H. 591 M. 1194-1195	31	Fas
H. 592 M. 1195-1196	32	Endülüs -İşbiliyye İspanya-Seville
H. 593 M. 1196-1197	33	Fas
H. 594 M. 1197-1198	34	Endülüs-Septe İspanya-Ceuta Fas
H. 595 M. 1198-1199	35	Merrâküş Fas-Merakeş

⁶¹ Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, ss. 44, 45. Keklik, *Muhyiddîn İbn'ül-Arabî Hayâtı ve Çevresi*, s. 165.

		Endülüs-Kurtuba İspanya-Cordoba
		Endülüs-Gırnata İspanya-Granada
		Endülüs-Meriyye İspanya-Almeria
		Endülüs-Mürsiye İspanya-Murcia
H. 596 M. 1199-1200	36	Tunus
		Merrâküş Fas-Merakeş
		Mekke
H. 597 Ekim 1200- Eylül 1201	37	Afrika-İnhabil
		Bicâye Cezayir-Becaye
		Merrâküş Fas-Merakeş
		Fas
H. 598 Ekim 1201- Temmuz 1202 Ağustos 1202	38	Tunus
		Mısır- Fustât Mısır- Kahire
		Kudüs
		Medine
		Mekke
H. 599-600 M. 1202-1204	39-40	Mekke
H. 601 Ağustos 1204- Temmuz 1205	41	Mekke
		Medine
		Bağdat
		Musul
H. 602 Ağustos 1205-	42	Diyarbakır
		Sivas

Temmuz 1206		Malatya
		Konya
H. 603		Halep
Ağustos 1206-	43	Kudüs
Haziran 1207		Mısır
H. 604		Mekke
M. 1207-1208	44	Anadolu
H. 608		Bağdat
M. 1211-1212	48	Anadolu
H. 609		Malatya
M. 1212-1213	49	
H. 610		Halep
Mayıs 1213-	50	
Nisan 1214		
H. 611		Mekke
Mayıs 1214-	51	
Nisan 1215		
H. 612		Konya
M. 1215-1216	52	
H. 613		Halep
M. 1216-1217	53	
H. 614-615		Malatya
M. 1217-1219	54-55	
H. 617-618		Halep
M. 1221-1222	57-58	
H. 627-638		Dımaşk
M. 1230-1240	67-78	Şam

Kaynak: Keklik, *Muhyiddîn İbn'ül-Arabî Hayâtı ve Çevresi*, ss. 63-165; Keklik, *Misdak Olarak el-Futûhât el-Mekkiyye*, ss. 266-278; Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, ss. 38, 45.

Hayat serüveninden anladığımız kadarıyla İbn Arabî gerek zâhir gerekse bâtın olarak herhangi bir mekâna veya kişiye bağımlı olmamıştır. “*Her şey fanidir (helak*

olucudur, son bulacaktır), *O'nun yüzü (zâtı) müstesna*''⁶² âyeti gereği fani olan ne varsa tanımış, müşahede ve istifade etmiş, sonrasında kemalât yoluna devam etmiştir. Beşerî arzular, mali kaygılar, meşakkat, yolculuğun belirsizliği ve güvensizliği gibi hususlar onu bu seyrinden alıkoymamıştır. Yirmi sekiz yaşından yaşamının son yıllarına kadar neredeyse sürekli yolculuk hâlinde bulunmuştur. Yolculuğun sağladığı imkânlar gereği pek çok insan, farklı kültür ve topluluklar ile tanışarak bir arada bulunmuştur. Bu durum kanaatimizce onun bakış açısının geniş, görüşlerinin zengin, ilminin yüksek olmasına vesile olmuştur.

İbn Arabî henüz çocuk yaşlarda zuhûra gelen ve şöhret bulmasına neden olan fevkalade hâllerinin işaret ettiği potansiyel kabiliyet ve eğilimlerini ilişki kurduğu insanların olgunluğu, kemali ve ilmî yetkinlikleri ile geliştirmiş; genç yaşta başladığı gerek zâhir gerek bâtın pek çok seyahatleri ile fikir dünyasını sağlamlaştırmış ve sistemli hâle getirmiştir.

2. İBN ARABÎ'DE İLÂH-I MU'TEKAD KAVRAMI İLE İLGİLİ KAYNAKLAR VE ARAŞTIRMALAR

A. İbn Arabî'nin Eserleri: Çalışmamızda İbn Arabî'nin eserlerinden atıfta bulunduğumuz yerler, Arapça asılları esas alınarak kendi cümlelerimiz ile çevrildi ve şerh edildi. Türkçe tercümelerden de konuyu genel olarak anlamak, meselenin geçtiği yeri daha kolay tespit etmek ve kendi çevirimizi teyit etmek için yararlanıldı. Kendi çevirimiz ile kullandığımız tercüme arasında bariz anlam farklılıkları yoksa “tercümesi için bkz.” ibaresi kullanılarak tercümeyle atıfta bulunuldu. Fakat tercümelerde bazen anlam kaymaları ve yeknesaklıklar ile karşılaşıldı. Bu durumda kendi çevirimiz ve tercüme arasında açık bir anlam farkı olduğundan “tercümesi ile mukayese etmek için bkz.” ibaresi kullanıldı. Bazen de tercümeler arası uyumsuzluklara şahit olundu. Bir tercüme ile çevirimiz aynı anlamda olurken, başka bir tercüme ile uyumsuz olabildi. Bu durumda aynı dipnotta, çevirimiz ile uyumlu olan tercümeyle işaret etmek için ilk ibare, uyumsuz olan için ise ikinci ibare kullanıldı. Bazen de tercüme kullanımına gerek hissedilmediği için dipnotta zikredilmedi. Şeyh'in pek çok eserine yeri geldikçe değinmemize rağmen ağırlıklı olarak yararlandığımız eserleri şunlardır:

⁶² Kasas, 28/88. Çalışmamızda geçen Kur'an-ı Kerim âyetlerinin Türkçesi tarafımızca verilmiştir.

1. Füsûsu'l-Hikem: *Füsûs*'un İbn Arabî'nin en yetkin eseri olduğu ve bütün sistemini mücmel bir şekilde bulundurduğu kabul edilir. Eser yirmi yedi peygamberin her birinin temsil ettiği mana ve hikmetlere izafeten yirmi yedi bölümden müteşekkildir. Hz. Âdem ile başlayıp Hz. Muhammed ile son bulur.⁶³

Füsûsu'l-Hikem'in en eski ve orijinal olarak kabul edilen nüshası, Sadreddin Konevî tarafından yazılmış olup, İstanbul Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'nde bulunmaktadır (nr. 1933).⁶⁴ Tezimizde, bu nüsha esas alınarak Mahmud Erol Kılıç ve Abdurrahim Alkış tarafından hazırlanan *Füsûs* baskısı kullanılmıştır.⁶⁵ Bu kitabın bir tarafında el yazması özgün nüshanın birebir renkli baskısı bulunmaktadır. Diğer tarafında ise *Füsûs*'un metni, harekelenmiş matbu Arap harfleri ile basılmıştır. Ülkemizde basılmış olması hasebi ile kolay ulaşılabilen nadir Arapça kitaplardandır. Okumayı kolaylaştıran harekeli metin, nüsha farklılıklarının belirtildiği dipnotlar, âyetlerin numaralarının belirtilmesi ve hadislerin çoğunun kaynaklarının verilmesi gibi özellikleri tez çalışmamızda son derece faydalı olmuştur.

Füsûs tercüme ve şerhi olarak Ahmed Avni Konuk'un (ö. 1938) Osmanlı Türkçesi ile kaleme aldığı, Mustafa Tahralı ve Selçuk Eraydın tarafından latinize edilerek günümüz Türkçesine yakınlıktırdığı eserden yararlanılmıştır.⁶⁶ Bu tercüme ve şerh dört cilt olarak M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları tarafından basılmıştır.

Avni Konuk'un yaptığı tercüme bize göre, Arapça metne oldukça sadık ve uyumludur. İbn Arabî'nin kavramlarını yerli yerine oturtan, sistemli bir tercüme çalışmasıdır. Ancak kanaatimizce tek sıkıntı, günümüz Türkçesine olan uzaklığıdır. Tercüme ve şerhin diline aşına olduktan sonra genelini anlamak konusunda sıkıntı çekmedik. Ancak bazı paragraflar ya da cümleler Arapça kelime yoğunluğundan ötürü adeta Türkçeye çevrilmemiş gibiydi, bu nedenle anlaşılamamaktaydı. Böyle durumlarda Ekrem Demirli'nin Kabalcı Yayıncılık'tan çıkan tercümesine başvurduk.⁶⁷

⁶³ Mahmud Erol Kılıç, "Füsûsu'l-Hikem", **DİA**, Cilt: 13, İstanbul, 1996, s. 231.

⁶⁴ Kılıç, "Füsûsu'l-Hikem", **DİA**, Cilt: 13, s. 232.

⁶⁵ İbn Arabî, **Füsûsu'l-Hikem**, haz. Mahmud Erol Kılıç, Abdurrahim Alkış, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2016.

⁶⁶ Ahmed Avni Konuk, **Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Cilt: 1-4, haz. Mustafa Tahralı ve Selçuk Eraydın, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2014-2017.

⁶⁷ İbn Arabî, **Füsûsu'l-Hikem**, çev. Ekrem Demirli, 1. Baskı, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2013.

İbn Arabî’de gerek Vücûd, gerek tenzih-teşbih, gerek ise ilâh-ı mu’tekad konusunda, genel olarak onun idrak açılımlarının en olgunlaşmış hâlini *Fûsûs* eserinde bulduk. Ancak bu konuların tafsîlî izahlarını, açılımlarını veya farklı açılardan konuya yaklaşımlarını ise *el-Fütûhât* eserinde bulabildik.

2. *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*: İbn Arabî’nin en kapsamlı ve geniş eseridir. Adını Mekke’de bulunduğu sırada ilhamen kendisine gelen marifet bilgilerini orada yazması üzerine almıştır.⁶⁸

Tezimizde Ahmed Şemseddîn tarafından hazırlanarak 1999 yılında Lübnân’da Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye yayınevi aracılığı ile basılan eser kullanılmıştır.⁶⁹ Bu eser dokuz cilt olarak basılmıştır. Son ciltte sadece çeşitli fihristlere yer verilmiştir. Yani *el-Fütûhât* ilk sekiz cildinde bulunmaktadır. Her cildin arkasında o ciltte bulunan babların yani ana bölüm başlıklarının yer aldığı fihristler bulunmaktadır. Ancak *el-Fütûhât* sıfırlar (otuz yedi defter), cüzler, ana fasıllar (altı temel fasıl: Maarif, Muamelat, Hâller, Menazil, Menazilat, Makamlar), bablar yani bölümler, babların içinde ise çok sayıda fasıllar ve vasıllar şeklinde pek çok başlıklar içermektedir. Ayrıca bu başlıklar zihinsel bir kategorilendirmeden uzak, oldukça girift ve içiçe bir yapıya sahiptir. Bu nedenle kullandığımız Arapça nüshanın içindekiler bölümünde sadece babların yer alması, alt ve üst başlıkların bulunmaması; bir babın bazen bir sayfa bazen yüz küsur sayfa olması göz önüne alındığında belli bir konu, paragraf veya yeri tespit etmeyi oldukça zor kılmıştır.

Çalışmamızda *el-Fütûhât*’ın Ekrem Demirli tarafından yapılan Türkçe tercümesinden yararlanılmıştır.⁷⁰ Eser on sekiz cilt hâlinde Litera Yayıncılık tarafından basılmıştır.

3. *Risâletü’l-Envâr*: İbn Arabî’nin bu eseri, küçük hacimli bir risale olsa da ilim ile müşahede ilişkisini anlamamız hakkında bize ışık tutmuştur. Tezimizde Abdülkerim el-Cîlî’nin (ö. 832/1428) şerhi ile birlikte basılan nüsha kullanılmıştır.⁷¹

⁶⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz. Mahmud Erol Kılıç, “*el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*”, *DİA*, Cilt: 13, İstanbul, 1996, ss. 251-258.

⁶⁹ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, Cilt: 1-9, haz. Ahmed Şemseddîn, Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, Beyrût-Lübnân, 1999.

⁷⁰ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, Cilt: 1-18, çev. Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2006-2012.

⁷¹ İbn Arabî, *Risâletü’l-Envâr*, Şerh: Abdülkerim el-Cîlî, *el-İsfâru an Risâleti’l-Envâr fî mâ Yetecellâ li-Ehli’z-Zikri min el-Envâr*, Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, Beyrût-Lübnân, 2004.

Türkçesi için **Nurlar Risalesi** ismi ile çevrilen Mahmut Kanık'ın tercümesine başvurulmuştur.⁷²

B. Modern Araştırmalar:

Mahmut Erol Kılıç tarafından kaleme alınan, Tasavvuf Anabilim Dalı'nın ilk doktora tezi olan *Muhyiddîn İbnu'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri* isimli çalışma *Şeyh-i Ekber: İbn Arabî Düşüncesine Giriş* ismi ile basılmıştır.⁷³ Bu çalışma Vücûd konusunda akademik ve sistemli ilk çalışma olması hasebi ile faydalandığımız ve örnek aldığımız bir eser olmuştur.

İbn Arabî'nin çok boyutlu ve farklı perspektiflere sahip yapısını anlamamızı kolaylaştıran sistemli bir diğer çalışma Japon bilim insanı Toshihiko İzutsu'ya (ö. 1993) ait doktora çalışmasıdır. İzutsu bu çalışmasında belirli anahtar kavramlar üzerinden İbn Arabî'nin tasavvuf idraki ile Lao-Tzu ve Çuang Tzu'ya göre Taoizm anlayışının semantik analizini yapmıştır. Çalışmanın ilk bölümünde İbn Arabî'nin, ikinci bölümde Taoculuğun anahtar kavramlarını çözümlemiştir; üçüncü bölümde ise ikisini mukayese etmiştir. Kaknüs Yayınları tarafından ilk bölüm birinci cilt, ikinci ve üçüncü bölüm ikinci cilt şeklinde yayımlanmıştır. Ancak bizi bu çalışmamız için ilgilendiren çalışmanın ilk bölümüne tekabül eden birinci cildir. Bu cilt *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar* ismi ile basılmıştır.⁷⁴

Lübnan Üniversitesinde öğretim görevlisi olan Suad el-Hakîm hanımefendi, yıllarını İbn Arabî araştırmalarına vererek titiz çalışmalar ortaya koymuştur. İbn Arabî hakkında hazırladığı sözlük çalışmasında ilâh-ı mu'tekad kavramına yer vermesi, bu kavram hakkında genel bir öngörü geliştirmemize ve konunun İbn Arabî eserlerinde nerelerde geçtiğine dair fikir sahibi olmamıza yardımcı olmuştur.⁷⁵ Bu çalışmanın Türkçeye çevirisi Ekrem Demirli tarafından yapılmıştır.⁷⁶

⁷² İbn Arabî, **Nurlar Risalesi**, çev. Mahmut Kanık, 6. Baskı, İnsan Yayınları, İstanbul, 2011.

⁷³ Mahmud Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, 5. Baskı, Sufi Kitap, İstanbul, 2015.

⁷⁴ Toshihiko İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, çev. Ahmed Yüksel Özemre, 4. Baskı, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2005.

⁷⁵ Suad el-Hakîm, *el-Mu'cemu's-sûfi: el-Hikmetü fi-hudûdi'l-Kelime*, Dandara li't-Tibâati ve'n-Neşr, Beyrut, 1981.

⁷⁶ Suad el-Hakîm, *İbnü'l-Arabi Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2004.

İbn Arabî’de ilâh-ı mu'tekad kavramı hakkında ülkemizde iki makale yayımlanmıştır. İlki Ekrem Demirli’ye aittir.⁷⁷ Bu makalenin ilk kısmında İbn Arabî’nin bu konu hakkındaki görüşlerine değinilerek kısa bir özet verilmiştir. İkinci kısmında ise bu kavram ile ilişkili ele alınabilecek Mesnevî’den Hikâyeler sunulmuştur. Bu makale konu hakkında perspektif kazanmamıza vesile olmuştur. Bir diğer makale Zeliha Öteleş’e ait olup, tez yazım sürecimizde yayımlanmıştır.⁷⁸ Tanrı Tasavvuru üzerine çeşitliliği konu alan makale ilâh-ı mu'tekad kavramına Mesnevi’den örnekler ile ilişkilendirerek yer vermektedir.

3. AMAÇ VE SINIRLILIKLAR

İbn Arabî’nin dünyaya misafir olmasının üzerinden yüzlerce yıl geçmiş olsa da onun insanoğluna sunduğu ilim ve marifet geçerliliğini korumaktadır. Şeyh-i Ekber kendini gözlemlene, çözümleme ve müşahedelerini kayda geçirme yolu ile insanoğlu üzerine metafizik ve sembolik analizler yapmıştır. Kâmil insan olma sürecini; denge ve istikrarı koruyarak, mevcûd olan hiçbir şeyi reddetmeden ele almıştır. Hâlen onun eserleri çokça okunmakta, sistemi merak edilmekte ve incelenmektedir. Zira zuhur ettikleri Kaynak’a geri dönmek isteyen hakikat âşıkları ve bu yola baş koyan sâlikler için onun eserleri değerli bir hazinedir. Çalışmamızın amacı onun bu kıymetli hazinesinden ilâh-ı mu'tekad kavramını; Şeyh’in sistem bütünlüğü, kavramın kökünü teşkil eden ontolojik temeller, diğer kavram ve isimler ile arasındaki farklar, onu oluşturan ve değiştiren etmenler göz ardı edilmeden nasıl anlaşılması ve nasıl değerlendirilmesi gerektiği kapsamında açıklığa kavuşturmadır.

İlâh-ı mu'tekad kavramı kişinin inandığı tanrı tasavvuruna tekabül ettiği için, öncelikle İbn Arabî’nin sistem bütünlüğü içerisinde tanrı tasavvuru ibaresinin anlam kapsamı tanımlandı. Bu kapsam çerçevesinde bu çalışmanın asıl konusu her türlü isimlendirme ve belirlenmeden uzak O (هو) veya İbn Arabî’nin ifadelendirmesi ile Hak değildir. Aşkın, içkin bütün zıt isim ve manalara sahip olan Sonsuz, Yüce Allah da değildir. Ancak Allah’ın bu sonsuzluğundan sınırlı algıya yansıyan bir tasavvur olan

⁷⁷ Ekrem Demirli, “Mesnevî’yi Fusûsu’l-Hikem’e Göre Yorumlamak “İlâh-ı Mu’tekad” ve Mevlânâ’nın Mesnevî’sinden Hikâyeler” **Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Cilt: 6, Sayı: 14 [Mevlânâ Özel Sayısı], 2005, ss. 347-364.

⁷⁸ Öteleş, Zeliha “Tanrı Tasavvuru Üzerine Yorumun Çeşitliliği: “İlâh-ı Mu’tekad” Kavramı”, **İslam ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar**, Cilt: 1, 2017, ss. 629-639.

ilâh-ı mu'tekaddir. Bu bağlamda çalışmamızın ilk bölümünde insanın misafir olarak seyrinin başladığı zamandan itibaren İbn Arabî'nin bulunduğu zaman dilimine kadar yaşamış insanların benimsedikleri çeşitli tanrı tasavvurları genel bir tarzda ele alındı. İlk olarak İslam'dan önceki inanç ve dinler söz konusu edildi. Ardından İslam'ın resmi inancını tanımlama payesine sahip olan Kelam İlmi'nin akıl aracılığı ile belirlediği tanrı tasavvurları üzerinde duruldu. Daha sonra ise bilgiyi kalbi ile tecrübe eden tasavvuf ehlinin tanrı tasavvurları sunuldu.

Tezimizin ikinci bölümü ise İbn Arabî'ye tahsis edildi. İbn Arabî'nin sistemini desene benzetecek olursak, bu desen ekoseli veya çizgili değildir. Başka bir ifade ile doğrusal ve köşeli ayrımları yoktur. Bu nedenle belirli bir alanı yani belirli bir konuyu diğerlerinden tamamen ayrıştırılarak ele almak mümkün değildir. Onun sistemi dairesel şekle sahip olan bir çiçeğin desenine benzetilebilir. Bu çiçeğin merkezi ve merkezin etrafında yaprakları bulunur. İbn Arabî'nin sisteminin merkezini Vücûd konusu oluşturur. Bu nedenle yapraklara tekabül eden diğer tüm konular ancak bu merkez ile bağlantılı ele alındığında anlamlı olmaktadır. Çalışmanın konusu ilâh-ı mu'tekad olsa da meseleyi çiçeğin bütününi oluşturan merkezden ve diğer yapraklarından arındırarak ele almanın doğru perspektifi sunmayacağını düşünüldü. Bu nedenle ilk olarak Vücûd ve mertebeleri konusu ele alındı. Akabinde tanrı tasavvurunun zıt iki vechesini oluşturan tenzih ve teşbih konusu, İbn Arabî'nin bakış açısına göre söz konusu edildi. Ardından ise ilâh-ı mu'tekad kavramı zikredilen bu merkez ve yapraklar ile bağlantılı olarak izah edildi.

Şeyh-i Ekber İlâhî ilham ve ilka yolu ile eserlerini kaleme aldığından kategorik bir anlatımı bulunmamaktadır. Yukarıda da belirttiğimiz gibi üslubu dairesel ve devr şeklindedir. Genel olarak Şeyh, hangi konudan bahsederse bahsetsin konuyu ayırır, farklarını iyice ortaya koyar sonra birleştirir. Çünkü O'nun asıl vurgusu Vücûd'da O'ndan başkasının olmamasıdır. Böylece konunun başlangıcı ve sonucu aynı noktaya bağlansa da baş ve son arasında marifet ve bilinç farkı bulunur. İbn Arabî, ilâh-ı mu'tekad kavramına eserlerinin pek çok yerinde değinmektedir. Yani kavramı tek seferde etraflıca ele almamaktadır. Ancak kavrama her değindiğinde ya farklı bir mertebe üzerinden ya da değişik bir bakış açısı ile yaklaşmaktadır. Başka bir ifade ile yatay ve dikey boyutların farklılaşması sonucu aynı konu üzerinde pek çok kez durmuştur. Bu durum her ne kadar farklı bakış açısı ve idraki sunsa da onun eserlerinde

yinelemelere neden olmuştur. Dolayısıyla tezimizde bu hususta dikkatli ve hassas olmaya gayret ettiysek de kaynaklarımızdaki tekrarların çokluğu ve konunun bütünlüğüne hanel getirme endişesi, bazı noktaları yeniden belirtmeyi kaçınılmaz kılmıştır.



BİRİNCİ BÖLÜM

TANRI TASAVVURLARI

Şeyh-i Ekber'in anlayışında Allah ismi, İlâhî isim ve sıfatların bütünü kapsayan ism-i câmi'dir. Bu nedenle Allah her şeyi kuşatır, fakat hiçbir şey O'nu kuşatamaz. Arapça İlâh ve Türkçe Tanrı isimleri ise Allah'ın her hangi bir vechesine yönelik olarak daha sınırlı kapsama sahiptir. Başka bir ifade ile Allah ismi ile İlâh/Tanrı isimleri aynı anlamı sunmaz. İslam'ın en temel ifadesi olan Kelime-i Tevhîd'de "Lâ ilâhe illallah" yani "Allah'tan başka ilâh yoktur" derken Allah ve İlâh kelimeleri ayrı nüans taşımaktadır. İlâh⁷⁹ kelimesi Allah kelimesine eşit olsaydı, "Allah'tan başka Allah yok" demek gibi isabetsiz ve yanlış bir söylem ortaya çıkardı. İbn Arabî'de ilâh-ı mu'tekad kavramı insanın Allah'ı kendi inancı, anlayışı ölçüsünde anlayabilmesi ile ilgili bir terim olduğundan çalışmamız boyunca insanın bu çabasının ifade edildiği yerlerde Türkçe "Tanrı" ismi kullanılmıştır. Bu hassas ayırım aşkın, içkin, sonsuz ve tüm sıfatları kuşatıcı Allah manasının; insanın O sonsuzluktan algılayabildiği sınırlı veche ile aynı olmadığını vurgulamak için tercih edilmiştir.

1.1. GEÇMİŞ DİN VE KÜLTÜRLERDE TANRI TASAVVURLARI

Düşünce tarihinde Tanrı'nın mahiyeti (neliği) ve O'nun diğer varlıklar ile ilişkisinin nasıl olduğu hakkında fikir birliği sağlanamamıştır. İnsanlardan bazıları O'nu algılayabileceğimiz bir varlık (örneğin büyük bir insan) olarak tasavvur ederken, diğer bazıları O'nu insan algısının ötesinde ve dışında görmüştür. Tanrı dünya ve insan gibi bir obje olmadığı için insanların O'nu ifade eden kelimeler hakkında anlam birliği sağlamaları mümkün olmamıştır. Tanrı veya O'nu isimlendiren kelimelerin ifade ettiği anlam, "kuş" ya da "çiçek" kelimesinden anlaşılan mana gibi tecrübe edilebilir değildir. Bu nedenle Tanrı'nın zâtını doğru bir şekilde düşünmek imkânsızdır. Düşünce süreci için şeyleri zihninde somutlaştırmak zorunda olan insan,

⁷⁹ "el-İlâh" şeklinde marife kullanımının genel olarak Allah'a işaret ettiği kabul edilir. Ancak marife takısı olmaksızın herhangi bir ilâh anlamına gelir.

sadece tecrübe edebildiği insan ve dünya hakkında aslına uygun olarak söz söyleyebilir.⁸⁰

Teologlar Tanrı'nın mahiyetinin bilinemez kalmasının sebebini genel olarak iki kategoride açıklamıştır. İlk sebep Tanrı'nın Zâtı'nın yüce, soyut ve aşkın olmasıdır. İkincisi ise insanın sınırlılıklarıdır. Aslında Tanrı'nın hakiki mahiyeti ne olursa olsun, insan O'nun ile bağlantısını O'nun bir tasavvuru aracılığıyla gerçekleştirir. Kişinin günlük hayatında bu tasavvurun özellikleri, Tanrı'nın mutlak olarak sahip olduğu özelliklerden daha etkindir. Ancak şüphesiz bu, O'nun kendisi değildir. Tanrı tasavvuru; kişinin O'nu algılama ve anlama çabası gibi bilinçli süreçler ile beraber psikolojik, sosyolojik pek çok faktörün etkilediği bilinçdışı süreçlerin bir sonucu olarak inanç ve fikir dünyasında oluşmaktadır. Böylece her insan zamanının teolojik anlayışı çerçevesinde bir tasavvura sahip olmakta ve ezelî olan O'na kendi zamanının dili ile buna göre yönelmektedir.

Tanrı tasavvuru bütün diğer dinî anlayışları biçimlendirdiği gibi insanın diğer insan ve varlıklarla olan ilişkisini de belirlemektedir.⁸¹ Bu bağlamda insanın ahlaki değer, tutum ve yönelimlerini şekillendiren de bu tasavvurdur. Çünkü insan Tanrı'nın sahip olduğuna inandığı nitelikleri kendine layık görür.⁸² İslam kültüründe bu durum “Allah'ın ahlakı ile ahlaklanmak” ve “Allah'ın boyası ile boyanmak”⁸³ olarak dile getirilir. Söz gelimi, Tanrı'nın cömert olduğuna inanan insan için cömert olmak yüce ve güzel bir erdemdir. Ancak Tanrı'nın cimri olduğuna inanan, O'nun kendisine veya başkalarına lütfkâr davranmadığını düşünen bir kimse diğer insan ve varlıklara karşı cimri davranmayı esas alacaktır. İradesine karşı çıkanları ödünsüz bir şekilde cezalandıran otoriter bir tanrı tasavvuruna sahip kişi ile kullarının tekâmülünü önemseyen, bunun için zaman ve imkan tanıyan, adil ve özgürlük yanlısı bir tanrı tasavvuruna sahip kişinin diğer insan ve canlılara muamelesi aynı olmayacaktır. Bu tasavvur ister bilinçli çaba ile ister farkında olmadan oluşmuş olsun işlevini yerine getirecektir.

⁸⁰ Şaban Ali Düzgün, **Sosyal Teoloji**, Akçağ Yayınları, Ankara, 1999, s. 8. Georges Gusdorf, **İnsan ve Tanrı**, çev. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul, 2000, s. 15.

⁸¹ Fethi Kerim Kazanç, “Eş'arî Kelam Sisteminde Allah Anlayışı ve Doğurduğu Sorunlar”, **X. Kelâm Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı ve Tanrı Tasavvurları ve Sosyal Hayata Yansımaları Sempozyumu**, Sakarya, 2005, s. 107.

⁸² Gusdorf, **İnsan ve Tanrı**, s. 33.

⁸³ Bakara, 2/138.

İnsanın Tanrı hakkındaki tutumu, dünya ve diğer insanlar hakkındaki tutumlarının özünü sunar. Bu nedenle insanın Tanrı'yı araştırması aslında kendini araştırmasıdır. Tanrı tasavvurunu geliştirmesi, sağlam ve dengeli bir temel ile köklendirmesi ise bir değer olarak insanın yüceltilmesine, dünya hakkında sıhhatli görüşler benimsemesine yol açar. Böylece insan Tanrı'sının tasavvuru bağlamında tekâmül eder. Tanrı tasavvurundaki her değişiklik insan ve dünya anlayışı hakkındaki değişikliği getirerek, kişinin şahsi âleminde ve toplumun algısında dönüşüme neden olur.⁸⁴

İnsanlık tarihi, Tanrı tasavvurunun da tarihi olmuştur. Çünkü O, farklı zaman-mekân diliminde yaşayan toplumlar için biraz farklı manalar içermiştir. Bir kuşakta benimsenen Tanrı tasavvuru başka bir kuşak için anlamsız veya saçma olabilmıştır. Bu nedenle O'na inanma ifadesi nesnel bir anlamdan uzak kalmıştır. O'nun hakkındaki tasavvurlar bazen birbiri ile çelişmiş, bazen de birbirini dışlamıştır.⁸⁵

Tarihsel olarak Tanrı tasavvurunun gelişim seyri, iki farklı şekilde ele alınmıştır:

İlk olarak kutsal kitaplara göre tek tanrılı (monoteizm) inanç ile dünya sahnesinde zuhûr eden insanoğlu zaman zaman çok tanrılı (politeizm) inançlara düşmüştür. Bu inançlar, Tek Tanrı inancını gölgelemiştir. Böyle durumlarda Hak Teâlâ vahyin ışığı ile gölgeleri kaldırmıştır.

Dinler tarihi alanında ilkel dinlere dair yapılan araştırmalar Avustralya'nın güneydoğusundaki ilkel kabilelerin ve Orta Avustralya'daki Atnatular'ın yüce bir varlığa inandıklarını göstermiştir. Ezeli olan bu Tanrı'nın varlığı kendinden olup göklerde ikamet ettiğine inanılmaktadır. Bu tarz çalışmalar Tek Tanrı inancının temel olduğu, çok tanrılı inançların ise bir sapma olarak sonradan ortaya çıktığı yönündeki görüşü destekler mahiyette görülmüştür.⁸⁶

Avusturyalı antropolog Wilhelm Schmidt (ö. 1954) de 1912'de yayımlanan *The Origin of the Idea of God* (Tanrı Fikrinin Kökeni) isimli eserinde insanların ilk inanç sisteminin, ilkel tek tanrıçılık olduğunu öne sürmüştür. Ona göre insanoğlu ilk olarak, dünyayı yaratan ve uzaktan yöneten Yüce bir Tanrı'ya inanmıştır. Böylesi bir

⁸⁴ Gusdorf, **İnsan ve Tanrı**, ss. 33, 34.

⁸⁵ Karen Armstrong, **Tanrı'nın Tarihi**, çev. Oktay Özel, Hamide Koyukan ve Kudret Emiroğlu, 2. Baskı, Pegasus Yayınları, İstanbul, 2017, s. 21.

⁸⁶ Bekir Topaloğlu, "Allah", **DİA**, Cilt: 2, İstanbul, 1989, ss. 471, 472.

inanç hâlen ilkel kabilelerde varlığını sürdürmektedir. Kabile halkı tasvir edilemez ve betimlenemez olan bu Tanrı'nın kendilerini izlediğine ve hatalarını cezalandıracağına inanmakla birlikte bu inancı günlük yaşamlarında özel bir kült ile sergilemezler.⁸⁷

Tanrı tasavvuru gelişim seyrini ele alan ikinci yaklaşımda; canlıların biyolojik kökenini inceleyen evrim teorisinden hareketle insanoğlunun başlangıçta çok tanrılı inançları benimsediği öne sürülmüştür. Bu teoriye göre insanlık önce “ruhlara (animizm), tabiata (natürizm), kutsal sayılan bitki ve hayvanlara (totemizm), nesnelere (fetişizm)” tapınmıştır. Tapınılan bu şeylerin arkasında gizli bir güç veya ruhun bulunduğu düşünülmüştür. Akabinde insan gelişen zihin yapısı ile Tek Tanrı inancına ulaşmıştır ancak bu Tanrı oldukça insansı özelliklere sahiptir. Zaman içinde insan yine tekâmül ederek aşkın, soyut Tek Tanrı inancına erişmiştir.⁸⁸

Bu iki yaklaşımın yanında Psikoloji verilerinde sunulan insan yavrusunun gelişim aşamaları referans alınarak tanrı tasavvurunun bu aşamalara göre bireysel olarak geliştiği de söylenebilir.⁸⁹ Buna göre tanrı tasavvurunun gelişimini toplumların hepsi için gösteren doğrusal (lineer) değişkenli bir süreç bulunmamaktadır. Yani tarihin ilk zamanlarında toplum monoteist ya da politeist idi, sonra şöyle oldu demek pek mümkün görünmemektedir. Çünkü bireyler kendi (kişisel tarihlerindeki) bilişsel gelişimlerinde bu süreçlerin çoğunu tecrübe edebilirler. Her birey yerkürede gözlerini açtığında ilk olarak âlemi kuşatan Tek Kutsal'ı bilinçsiz olarak yaşar, sonrasında çok tanrılı inanca, sonrasında ise tek tanrılı inanca geçiş yapabilir. Bu süreçler insanın bilişsel gelişim aşamaları ile ilişkili görülebilir. Buna göre yeni doğan bebeğin “kendilik” (self) bilinci hemen oluşmamaktadır. İlk ilişki bağının nesnesi olan annesini kendisinden ayıramamakta ve kendisini onunla bir görmektedir. Bu nedenle onun dünyasında “diğeri-başkası” (other) algısı ve “ben-sen” ya da “ben-o” gibi ayrımlar bulunmamaktadır. Sadece bölünmemiş birliğin basit düzeydeki algısı vardır. Bu aşamada herhangi bir kimliksel ayrım mevcut olmadığı için, bebeğin dünyasında zât olarak bir Tanrı'dan veya onun tasavvurundan söz edilemez. Bebek belki de bu dönemde kendisini okyanusta bir damla olarak değil, sonsuzluğu çağrıştıran uçsuz bucaksız okyanusun kendisi gibi hissetmektedir. Çünkü herhangi bir kesit ve bölme

⁸⁷ Armstrong, **Tanrı'nın Tarihi**, ss. 25, 26.

⁸⁸ Ömer Faruk Harman, “Teşbih (Diğer Dinlerde)”, **DİA**, Cilt: 40, İstanbul, 2011, s. 560.

⁸⁹ Bkz. Murat Yıldız, **Çocuklarda Tanrı Tasavvurunun Gelişimi**, İzmir İlâhiyat Vakfı Yayınları, İzmir, 2007; Ali Ulvi Mehmedoğlu, **Tanrıyı Tasavvur Etmek**, Çamlıca Yayınları, İstanbul, 2011.

söz konusu değildir. İnsan yavrusu biraz büyüyüp kendinin farkına vardığında bilinç devreye girer ve artık diğerlerinin ayırdına varır. Böylece somut işlem dönemine geçiş yapar. Bu dönemde her şeyi zihnin somut kategorilerine indirgeme eğilimi, Tanrı'ya antropomorfik⁹⁰ özellikler atfetme veya somut nesneleri Tanrısal vasıflarla niteleme durumları görünür. Somut işlem döneminin bireysel hikâyemizde çok tanrılı (politeizm) inanca karşılık geldiği söylenebilir. İnsan yavrusunun büyümesi ve soyut işlem dönemine geçmesi ile Tanrı'nın aşkınlık boyutu anlaşılabilir. Bunun üzerine birey bilişsel olarak tek tanrılı inancı içselleştirebilir. Fakat bu süreç bütün bireylerdeki tanrı tasavvurunun gelişimi için geçerli olmayabilir. Paragrafın başında sürecin toplumsal açıdan doğrusal olmadığına işaret etmiştik. Buna ilave olarak bireysel olarak da doğrusal olmadığını söyleyebiliriz. Çünkü birey soyut işlem dönemine bilişsel olarak geçse bile tanrı tasavvurunu olgunlaştıracak bir ortamdan uzak olması, onun hakkında hiç düşünmemesi ve sorgulamaması gibi faktörler sebebi ile tanrı tasavvuru gelişmeyebilir. Günümüz dünyasında yetişkin olmasına rağmen yani soyut işlem dönemine çoktan geçmiş olmasına karşın çok tanrılı inançları benimseyenler oldukça fazladır. Sonuç olarak bu süreç genellemeneden uzak bireylerin nevi şahıslarına münhasır olarak da görülebilir.

Tarihsel süreçlerin hangisinin doğru ve geçerli olduğuna dair hüküm vermek bu çalışmanın amaç ve sınırları dışında bulunmaktadır. Dolayısıyla bu bölümde İbn Arabî'nin bulunduğu bölgelerdeki tasavvurlara genel bir perspektif sunmak adına belli başlı tanrı tasavvuru biçimleri ele alınacaktır. Böylece İslam'dan önceki tanrı tasavvurları kategorik olarak incelenerek İslam'ın Tanrı tasavvurunda sunduğu perspektif genel olarak gözlemlenebilir. Ayrıca İbn Arabî'nin yaşamında karşılaştığı veya çevresinde etkilerini gördüğü tanrı tasavvurlarına göz atmanın onun fikir dünyasının çeşitliliğini anlamaya yardımcı olabileceği düşünülmüştür.

Düşünce tarihinde somut düşünce yetisinin baskın olduğu dönemlerde, insanların bunu Tanrı kavramına da uyguladıkları ve Tanrı'yı somut düşünce çerçevesinde algılayarak hayal ettikleri görülmüştür. Mevcut dünyevi zaman ve mekân koşullarının Tanrı için de geçerli olduğu sanılmıştır. Tanrı'ya beşerî uzuvlar (el, kol vb.), beşerî nitelikler (konuşma, görme, işitme vb.), duygular (öfke, acıma, pişmanlık,

⁹⁰ Antropomorfik: İnsan biçimli. Antropomorfizm; ruhanî varlıkların insan biçiminde tahayyül edilmesi veya insanın özellikleri ile nitelenmesi.

unutma) isnat edilmiştir. O, zâhirî bir form gibi hayal edilmiş veya beşer gibi zaman kısıtları bulunan bir varlık olarak düşünülmüştür. Böylece Tanrı'ya somut nitelikler isnat edilerek yaratılmışlara benzetilmiş ve aşkınlığı indirgenmiştir.⁹¹

İnanç hakkında somut düşünmenin diğer varyasyonu ise görünmeyen varlıkların hem kutsallaştırılması hem de somutlaştırılması ile ilgili ortaya çıkmıştır. Görünmeyen güç ve manalar; güneş, yıldız, rüzgâr ve nehir gibi doğa varlıkları ile ilişkilendirilerek şahsiyet ve beşerî özelliklere sahip tanrılara dönüştürülmüştür. Örneğin Paleolitik dönemde ana tanrıça tapınımı, tarımdaki berekete kutsallık ve şahsiyet atfedilmesiyle ortaya çıkmıştır. Eski Sümerlerde İnanna olarak isimlendirilen ana tanrıça Bâbil'de İştar, Kenan diyarında Anat, Mısır'da İsis, Yunanistan'da ise Afrodite olarak isimlendirilmiştir. Birbirine oldukça uzak ve farklı kültürlerle sahip olan bu bölgelerde ana tanrıçanın insanların manevî yaşamlarındaki etkisi, oldukça benzer bir şekilde dile getirilmiştir. İnsanlar görünmeyen güçlere ilişkin başka şekilde dile getiremedikleri karmaşık duygu ve düşüncelerini, tanrı/tanrıçaların etkili öyküleri (mitoslar) aracılığıyla sembolik olarak ifade edebilmiştir.⁹²

Sümer, Asur-Bâbil gibi Mezopotamya bölgesindeki inançlar, eski Mısır ve Hint dinleri, eski Yunan ve Roma'nın din anlayışları; tanrı ve tanrıçaların insan, hayvan veya yarı insan yarı hayvan olarak tasvir ve tahayyül edildiği, bunlara ilişkin öykülerin sembolik olarak anlatıldığı dinlerden bazılarıdır.⁹³

Sümerlerde tanrılar beşer gibi cinsiyet sahibidir. Eş-çocuk-kardeş gibi aile ve akrabalık ilişkileri bulunmaktadır. Tanrı veya tanrıçanın anne-babası vardır. Onlar doğar, evlenir ve kendilerinin de çocuğu olur. Yeme içme gibi faaliyetler ve sevinme, üzülmeye gibi beşerî duygular onlar için de söz konusudur. İnsanlardan tek farkları ölümsüz olmaları ile daha üstün güç ve yeteneklerinin bulunmasıdır. Sümer dininde önce büyük tanrılar üçlüsü, sonrasında gezegen tanrıları üçlüsü bulunan bir tanrılar hiyerarşisi bulunmaktadır. Bunların ardından da artık çoğu isimleri dışında bilgi kalmamış tanrılar listesi gelmektedir. En büyük üçlü grup An (gökyüzü), Enki (yeryüzü) ve bunların birleşmesinden doğan Enlil (hava) dir. Böylece gök ve yer birbirinden ayrılmış araları hava ile dolmuştur. İkinci büyük grup olan gezegen tanrıları üçlüsü ise, Nanna (Ay), Utu (Güneş) ile İnanna (aşkı temsil eden Venüs) dir.

⁹¹ Düzgün, **Sosyal Teoloji**, s. 9; Harman, "Teşbih (Diğer Dinlerde)", **DİA**, Cilt: 40, s. 561.

⁹² Armstrong, **Tanrı'nın Tarihi**, ss. 27, 28.

⁹³ Harman, "Teşbih (Diğer Dinlerde)", **DİA**, Cilt: 40, s. 561.

Sümerler; Güneş, Ay ve Venüs gibi gezegenlerde tanrılaşmış veya ileride tanrılaşacak ruhların bulunduğu inanmışlardır. Ayrıca onlara göre her kentin bir koruyucu tanrısı vardı. Bunlar çoğunlukla dişi yani tanrıça olup, bir kentten diğerine geçerken değişirdi.⁹⁴

Sümerlerden sonra gelen Asur-Bâbil uygarlığında yaşayan insanlara göre ölümlülüğün gölgelediği bu yaşam geçiciydi. Fakat insanlar tanrı ve tanrıçaları örnek alırlarsa onların güçlerinden nasiplenebileceğine inanmıştı. Bu nedenle insanoğlu tanrıların kutsal düzenini yaşamına model ve örnek aldı. Giriştikleri işlerin, tanrıların düzeni ve gücüyle uyumlu olduğu takdirde kalıcı ve sağlam olacağını düşündüler. Çünkü mitoslar aracılığıyla anlatılan sembolik gerçekliğe göre insanlık, öz olarak tanrısallıktan farklı değildi. Tanrıların ölümsüz ve çok güçlü olmaları dışında insanlar onlara benzer özelliklere sahipti. Bundan dolayı tanrıların indirdiği vahye ve yasaya da ihtiyaç yoktu. Tanrıların kaosu düzene çevirmesini anlatan Bâbil efsanesi Enuma Eliş'e göre Güneş Tanrısı Marduk, öldürdüğü başka bir tanrının kutsal kanını toprak ile karıştırarak ilk insana şekil vermiştir. Yani bu efsaneye göre insan tanrıdan yaratılmıştır. Dolayısıyla sınırlı da olsa tanrısal öze sahip olduğu düşünülmüştür. Bu anlayış sadece Bâbil ve Orta Doğu'ya özgü olmayıp eski dünya inançlarında oldukça yaygın olarak benimsenmiştir.⁹⁵

Eski Mısır dininde, evrenin yaratılışı “İlk Sular”dan bir tümseğin çıkışıyla başlar. “İlk Yer”in ortaya çıkması toprağın, ışığın, hayat ve bilincin de ortaya çıkması anlamına gelir. (Öykü farklı versiyonlarda bir nilüfer çiçeği veya yumurtanın “İlk Sular” üzerine çıkması olarak da anlatılmıştır.) Heliopolis kentindeki güneş tapınağında bulunan "Kum Tepesi" isimli yer, bu anlatıdaki tümsek ile ilişkilendirilmiştir. Fakat aynı ayrıcalığı başka kentler de sahiplenmek istemiştir. Böylece her önemli yerleşim merkezi ve tapınak kendisini yaratılışın başladığı yer olarak "dünyanın merkezi" kabul etmiş ve kendi yerel tanrısını ön plana çıkarmıştır. Hanedan değiştikçe başkent de değişmesi; yeni başkentteki teologların kendi yerel tanrıları ile yaratıcı tanrıyı özdeşleştirme çabalarına neden olmuştur. Bu insanların inancına göre; Mısır yaratılmış ilk ülke ve dünyanın merkeziydi. Mikrokozmos imge

⁹⁴ Harman, “Teşbih (Diğer Dinlerde)”, **DİA**, Cilt: 40, s. 561. Mircea Eliade, **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi**, Cilt: 1, çev. Ali Berktaş, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2003, ss. 79, 85; Felicien Challaye, **Dinler Tarihi**, çev. Samih Tiryakioğlu, Varlık Yayınları, İstanbul, 1998, s. 106.

⁹⁵ Armstrong, **Tanrı'nın Tarihi**, ss. 28-34.

olarak kabul ettikleri tapınaklara yabancıların girmesi yasaktı. Çünkü tapınağın tanrısı sadece Mısırlıların tanrısıydı ve sadece onları korurdu. Ancak ilerleyen zamanda bazı metinlere evrensellik eğilimi yansımıştır. Böylece Horus ve Sekhmet gibi Mısır tanrıları çevre bölgelerde bulunan Mısırlı olmayan insanları da koruyabilecekti.⁹⁶

Heliopolis kentinin güneş teolojisine göre, Tanrı Re-Atum-Khepri⁹⁷ Şu (Hava) ve Tefnut'u yaratmıştır. Bu tanrısar çiftin birleşmesinden, Geb (Yer) ve Nut (Gök) doğmuştur. Onların birleşmesinden ise Osiris, İsis, Seth ve Nephtys dünyaya gelmiştir. Osiris ile İsis, Seth ile de Nephtys evlenmiştir. Bu dört kardeş ile Osiris ve İsis'in oğlu Horus'un ana kahramanlarını oluşturduğu aksiyonlu ve etkili öykü eski Mısır dininin en önemli mitosunu oluşturmuştur. Eski Mısır'ın bir diğer önemli merkezi olan Memfis kentinin teolojisine göre ise, en büyük tanrı Ptah'tır. O ruhu ve sözü ile yaratır. İlk tanrısar çifti yaratan Atum'da tecelli eden ve aslında tanrıları var eden odur. Özet olarak bu teolojiye göre evren bir tek tanrının düşünce ve sözünün yaratıcı gücüyle var edilmiştir. İnsanlar ise güneş tanrısı Re'nin gözyaşlarından doğmuştur.⁹⁸

Eski Mısır'da yaratıcı tanrılar insan sûretinde, yerel kent tanrıları ise hayvan sûretinde tasvir edilmiştir. Bazı tanrı ve tanrıçalar ise yarı insan yarı hayvan sûrette şekillendirilmiştir. Örneğin İsis inek boynuzlarıyla, Horus şahin başıyla resmedilmiştir. Yaratıcı Tanrı Ptah ise daima insan şeklinde resmedilmiştir. Boğa, inek, kedi, yılan ve timsahlar da tanrıların bedenlenmiş hâli olarak görülmüş ve kutsal sayılmıştır.⁹⁹

Hinduizm sayıları binler ile ifade edilen tanrılara sahip politeist bir dindir. Doğal güçler; gök tanrısı, fırtına tanrısı ve ateş tanrısı gibi şahıslştırılmıştır. Sonraki dönemlerde bu inanç daha soyut ve mistik bir anlayışa dönüşmüştür. Tanrılar genellikle insan sûretinde ve özelliklerinde tasvir edilmiştir. Ancak insan-hayvan karışımı tasvirler de yapılmıştır. Örneğin Ganeşa, fil başlı insan şeklinde resmedilmiştir. Bazen de çeşitli hayvan ve nesneler ile belli manaları temsil söz konusu olmuştur. Mesela dikili taşlar, Şiva'nın kudretini temsil etmek için kullanılmıştır. Ayrıca hayvanlar, bazı tanrılar ile ilişkilendirilmiştir. Örnek olarak boğa Şiva ile, kaplumbağa Vişnu ile ilişkilidir. Tanrıların tasviri ise kutsal kitaplarda betimlenen

⁹⁶ Eliade, **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi**, Cilt: 1, ss. 114-117.

⁹⁷ Re: Tepedeki güneş, görünen tanrı; Atum: Batan güneş, en üstün ve gizli tanrı; Khepri: Doğan güneş.

⁹⁸ Eliade, **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi**, Cilt: 1, ss. 115, 116.

⁹⁹ Harman, "Teşbih (Diğer Dinlerde)", **DİA**, Cilt: 40, s. 561.

özelliklere göre olmalıdır. Örneğin Vişnu'nun dört kolu, Şiva'nın üç gözü, Brahma'nın dört başı bulunmaktadır. Ayrıca tanrılar, insanların onlar ile kolay iletişim kurabilmesi için insan kılığına girerek, onları ziyaret edebilmektedir.¹⁰⁰

Hinduizmin en eski metinlerinden olan Vedalar, yaşamın başlangıcını açıklamaya çalışmak yerine insanlara varoluşun sıkıntıları ile başa çıkmaları konusunda yol göstermiştir. Bu metinlere göre dünyaya, tanrılara ve insanlara hükmeden Tanrı Varuna'dır. O her yerden görülebilen, her şeyi bilen ve yenilmez tanrıdır. Gizli de olsa hiçbir günah onun gözünden kaçmadığı için, insanlar kendilerini onun nazarında köle gibi hissetmişlerdir. Bu nedenle birçok ilahi ve ayinin konusu, insanın Varuna'dan korunması olmuştur. Günah veya hata sonucu kurallara aykırı davranan Varuna'ya karşı sorumlu sayılmıştır. Dolayısıyla suçlu, kurban ayini ile kendini affettirmeyi istemiştir. Kurban ayinine çok önem veren Veda dininde rahiplere bağlı katı merasimler uygulanmış, şekilcilik ön plana çıkmıştır. İnsanların tanrıları tek bir aşkın gerçeğin simgeleri olarak görmeye başlaması ile bu dinî ayinler önceki gibi tatmin edici bulunmamıştır. Bunun üzerine dışsal olgular üzerine yönelmiş bir dinden içsel olgulara odaklanmaya geçilmiştir. Eski bir Hint disiplini olan yoga tekrar ilgi odağı olmuştur. M.Ö. sekizinci yüzyılda bilge kişiler Upanişadlar isimli risalelerde tanrıları aşmanın, onların ötesine geçmenin yollarını ele almışlardır. Bu metinler tanrıları aşan ama her şeyde bulunan bir tanrısalıktan bahsetmişlerdir. Upanişadlarda var olan her şeyin, Brahman'ın tezahürü olduğu ifade edilmiştir. Bu metinlere göre Brahman, insanlar ile konuşmaz ve buluşmaz. Bu nedenle ona “sen” şeklinde hitap edilemez. Brahman'ın insanlara karşı sevgi veya nefret gibi duyguları bulunmaz. Kişisel olarak insanlara tepki vermez. Günah veya hata onu incitmez. O, Atman olarak evreni kuşatır ve her bireyde içsel ebedî ilke olarak bulunur.¹⁰¹

Eski Yunan dininde tabiat güçleri tanrılaştırılmış ve hayatın her safhası için ayrı bir tanrı belirlenmişti. Bu dinde tanrılar beşer özellikleri ile vasıflandırılmış ve beşer şeklinde tasvir edilmişti. En büyük tanrı kabul edilen Zeus göğün tanrısı ve tanrılar meclisinin başkanıydı. Onun eşi Hera kadınları ve evlenmeyi, kızı Athena ise sanatı temsil eden tanrıçalardı. Apollon, Hermes, Demeter, Ares, Poseydon, Eros,

¹⁰⁰ Harman, “Teşbih (Diğer Dinlerde)”, **DİA**, Cilt: 40, ss. 561, 562.

¹⁰¹ Eliade, **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi**, Cilt: 1, ss. 245, 246; Armstrong, **Tanrı'nın Tarihi**, ss. 61-64.

Artemis ve Afrodite ise diğerk tanrı ve tanrıçalardan bazııydı. Zeus başkanlığındaki tanrılar meclisi Yunan toplumunun yansıması şeklindeydi.¹⁰²

Homeros *İlyada* isimli eserinde, Yunanlılar'ın var olduklarına inandıkları tanrılara isim ve lakap vermiş; görev alanlarını belirlemiş ve onların hayatlarını, maceralarını anlatmıştır. Tanrıların aralarındaki ilişkileri sistemleştirmiş, onların doğa güçleri ve insanlar ile ilişkilerini tasarlamıştır. Homeros, *İlyada* destanında tanrıların şölen yaptıklarını, altın taslardan nektar içtiklerini, kadeh kaldırdıklarını, şarkılar ile neşelendiklerini, kahkaha attıklarını ve uykuları gelerek yattıklarını anlatmıştır. *İlyada*'ya göre güçlü olduğu için otoritesine karşı gelinemeyen Zeus'tan bütün tanrılar hatta karısı bile çekinmekte, Zeus ise yetkin olmasına rağmen diğerk tanrıları gücendirmemek için politik davranmaktadır. Bu metinde öfke, iğrenmek duygusu, intikam arzusu, kavga, savaş gibi sıradan beşerî durumlar tanrılar için de söz konusu edilmiştir. Yani Homeros tanrıların dünyasını insanlarınkine benzer kurgulamıştır. Bu nedenle insanlarda görülebilecek ahlaksızlık ve sahtekârlık onlar için de geçerli olmuştur. Antropomorfik özellikli pek çok tanrıya sahip olan bu din; dönemin zengin, kudretli, maddî imkânlar açısından çok varlıklı, kendine güvenen ve dünya hayatını çok seven, toplumsal olarak üst tabakaya mensup insanların benimsemiş olduğu anlayıştı. Bu insanlar içlerinde bulundukları durumdan çok memnun oldukları ve istedikleri her şeye sahip oldukları için daha üst bir seviye düşünmemişlerdir. Tanrıların da olsa olsa kendileri gibi varlıklı ve yetkin olacağını öngörmüşlerdir. Böylece tanrıların, toplumun efendisi olan kendilerinin özelliklerine benzer olduğunu hayal etmişlerdir. Bundan dolayı *İlyada* metninde tanrılar insanlara emir vermez. Sadece yumuşak ve ikna edici bir üslup ile öğüt verebilir. Bu durumda insanlar, tanrıların canının istediğini yaptığı oyuncakları olmaktan çıkmış ve tanrılar ile eşit seviyede görülmüştür. Ancak aralarındaki en önemli fark, insanların ölümlü olmasına karşılık tanrıların ölümsüz olmasıydı. Hatta insanlar bazen tanrılara öfkelenebilmekte, onları kovabilmekte ve yaralayabilmekteydi. Böylece toplumun kalburüstü tabakası bir anlamda kendilerini de tanrılaştırmışlardı. Fakat Yunan şehirlerinde varlıklı soyluların dışında mütevazı hayat sahibi halk da yaşamaktaydı. Onlar için bu tarz tanrıları benimsemek oldukça zordu. Çünkü onlar arzuladıkları her şeye sahip olan efendilerin hayatından farklı bir hayat yaşıyordu. Bu halkın bir kısmı kendi küçük

¹⁰² Harman, "Teşbih (Diğerk Dinlerde)", **DİA**, Cilt: 40, s. 561.

topraklarını işleyerek geçimlerini sağlamaktaydı, bir kısmı zenginlerin topraklarını işlemekte ve ürünün büyük kısmını toprak sahibine vermekteydi. Bunlardan başka zanaatkâr, işçiler ve en alt seviyede hiçbir hakka sahip olmayan köleler bulunmaktaydı. Bu nedenle Homeros'un sistemleştirdiği şekilde Yunan dini herkes tarafından benimsenememiştir. Bu din genellikle varlıklı sınıfın din anlayışını temsil etmiştir.¹⁰³

Homeros'tan yaklaşık bir yüzyıl sonra yaşayan (M.Ö. 7. yüzyıl) Hesiodos, *Theogonia* (İşler ve Günler) eserinde tamamen farklı bir dünya görüşünü dile getirmiştir. O, yaşadığı çağdan hiç memnun olmayan, rüşvet yiyen devlet memurlarından muzdarip, halktan bir insandır. *Theogonia* isimli şiiri boyunca adaletsizlikten, insanların tembelliklerinden ve zayıflıklarından şikayet eder. Homeros'un *İlyada*'sında kahramanlar, soylulardan bahsedilirken; bu eserde halktan insanlar, onların sıkıntıları, çalışmanın erdemi ve zorlukları anlatılır. *İlyada*'nın tanrıları *Theogonia*'da yaşamaya devam eder, ancak büyük bir vizyon değişikliğine uğramıştır. Artık eski ahlakdışı eylemleri ile anılmazlar. *İlyada* şiirinde karısından gizli aşklar peşinde koşan Zeus, *Theogonia*'da zayıfları koruyan, haksızlıkları önleyen ve haklının yanında olan adalet tanrısına dönüşmüştür. *İlyada*'da savaşçılık ve kahramanlık yüceltilirken, *Theogonia*'da çalışan, ter döken insanların yani halkın değerleri yüceltilmiştir. Hesiodos'un dünya görüşü tanrıları ahlaki olarak geliştirmekle beraber insan biçimli çok tanrılı anlayışta değişikliğe yol açmamıştır.¹⁰⁴

Eski Yunan'da her birey, tanrılarını ve dinini kendi dünya görüşüne, hayal gücüne göre tasvir etmekte özgürdü.¹⁰⁵ *İlyada* ve *Theogonia*'da yer alan tanrılar ile ilgili mitoslar pek çok Yunan düşünürü tarafından eleştirilmiştir. Örneğin Platon, Homeros'u tanrılar hakkında yalan uydurmak ve zararlı efsaneler yazmak ile suçlamıştır. Yunan toplumunun kültür ve değerlerini sorgulayan düşünür Ksenophanes de Homeros ve Hesiodos'un insan biçimli çoktanrılı din anlayışını yermiştir: Homeros ve Hesiodos'un tanrılara hırsızlık, zina, aldatma gibi insanlar arasında bilinen ne kadar ahlaki ayıp ve kusur varsa atfettiklerini söylemiştir. Ksenophanes böyle inanan insanları da, tanrıları kendileri gibi zannetmesinden ötürü eleştirmiştir. Çünkü

¹⁰³ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 1 Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2006, ss. 58-60, 129-131; Homeros, *İlyada*, çev. Azra Erhat ve A. Kadir, 24. Basım, Can Yayınları, İstanbul, 2008, ss. 39, 40, 75, 79, 90, 91, 132.

¹⁰⁴ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 1*, ss. 131-133.

¹⁰⁵ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 1*, s. 58.

insanlar; tanrıların doğmuş olduğunu, kendilerinin ki gibi elbiseler giydiğini, ses ve şekillerinin bulunduğunu sanmaktaydılar. Ksenophanes; öküzlerin, atların ve aslanların tanrıyı tasvir etme imkânı olsa her hayvanın tanrıyı kendi türüne uygun çizeceğini ifade ederek insanın da tanrıyı kendine benzer şekilde tasvir etmesini doğru bulmamıştır. Çünkü tanrının bir at olması ne kadar saçmaysa insan olması da o kadar saçmadır. Ksenophanes; Habeşlilerin tanrılarını kalkık burunlu ve siyah, Trakyalılar'ın ise mavi gözlü ve kıızıl saçlı tasvir etmelerinden yola çıkarak tanrı tasavvurlarındaki yerel unsurlara da dikkat çekmiştir. Onun gözlemine göre, farklı toplumların farklı tanrı tasavvurları bulunmaktaydı. Böylece Ksenophanes; insanların tanrıyı, bildikleri insan formuna benzeyen tanrılar yaratmasını eleştirmiştir. İnsanların tanrı tasavvurunun kendileri hakkında sahip oldukları imgenin nesnelleşmesi olabileceğine, tanrının ise aşkın özelliklerde olması gerektiğine işaret etmiştir.¹⁰⁶

İnsan biçimci tanrı anlayışı, mantık ve akı çok önemseyen Yunan düşünürlerine göre tutarsız ve anlamsız görünmüştür. Onlar tanrının insani özellik ve şekillerden uzak, evrensel olarak geçerli ve aşkın olması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Böylece felsefenin doğduğu bu topraklarda yeni bir tanrı tasavvuru gelişmiştir. “Filozofların tanrısı” olarak isimlendirilen bu tasavvur bir şahıstan ziyade kozmik bir ilkeyi andırmaktadır. Örneğin Aristoteles, Tanrı'yı ilk hareket ettirici olarak tanımlamıştır. Bu tanrı; ezeli, hareketsiz ve saf tinseldir. Kendisi ilk hareket ettirici olmasına rağmen hareketsizdir. Çünkü Yunan düşüncesinde hareket ve değişim daha aşağı bir gerçeklik seviyesinin işareti sayılmaktadır. Aristoteles'e göre tanrı, saf düşünce ve düşünendir. Yani hem düşünen hem de düşüncenin kendisidir. Madde, eksik ve ölümlüğe işaret ettiği için tanrının maddesel bir tarafı olamaz. Dünyayı yaratmak gibi değişim içeren bir eylemde bulunmadığı gibi dünya ve insana kayıtsızdır. Kendinden aşağı olan bir şeyi düşünmeyeceği için bu dünya ile ilgilenmemekte ve onu yönetmemektedir. Bu bağlamda Aristoteles'in tanrısının dinsel bir sistemi yoktur. Çünkü O, insanın yaşamına da müdahale etmemektedir. Dolayısıyla bu tanrı insanın duasına cevap verebilecek niteliklere sahip değildir. Ancak dünya denilen aşağı âleme insanı öylece atıvermemiştir. Zira insan, kendisini tanrısal doğanın

¹⁰⁶ Harman, “Teşbih (Diğer Dinlerde)”, **DİA**, Cilt: 40, s. 561; Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi 1**, ss. 168, 169.

bir parçası kılan akla sahiptir. Aklını arındırarak ölümsüz ve tanrısal kılmak ise insanın görevidir.¹⁰⁷

Aristoteles'in tanrı anlayışı gibi sadece akıl ile bulunan tanrı, bir şahıs değildir. O, beşerî nitelermelerden uzak, soyut ve formüle edilemeyen bir ilkedir. Bu nedenle O'nu anlatmanın tek yöntemi negatif-olumsuzlama metodudur. Aslında ister sıradan bir insanın ister bir filozofun tanrı tasavvuru olsun, onu kendi tecrübelerinden elde ettiği edinimler belirleyecektir. Sıradan bir insanın tecrübesinde, somut algılama ağırlıklı olduğu için tanrı tasavvuru gözlemlediği nesnelerin özelliklerine yakın olabilmektedir. Filozof ise düşünmeyi yücelterek somut şeylerin ötesindeki soyut ve metafizik alan ile ilgilendiği için onun tanrı tasavvuru bu metafizik alana kayabilmekte ve böylece aşkın olabilmektedir. Eğer tanrı konusunda sadece akıl belirleyici olursa, bu tanrı bir akıl varlığı olur. Böyle bir akıl varlığının, insanın sınırlı tecrübe alanına etkisi bulunamaz. Dolayısıyla insan bir akli ilke olan bu tasavvur ile iletişim kuramaz. Böylece o, sadece uzaklarda kalan bir imge olur.¹⁰⁸

Filozofların tanrısı, insan ile bağlantısı olmayan dışsal bir gerçekliktir. Bu bağlamda akıl, onu kendisinin dışında bir şey olarak düşünür ve hakkında değerlendirmelerde bulunur. İnsanın bu tanrıyla iletişim kurma veya onunla ilgili bir tecrübe yaşama imkânı yoktur. Ona yaklaşma veya ondan uzaklaşma da söz konusu değildir. Bu durumda, sadece akli düzeyde onun algısı söz konusudur. Hâlbuki insan akıl dışında başka pek çok melekeye sahiptir. Hz. İbrahim bu noktada algı düzeyinden daha ileri gitmek isteyenleri temsil etmiştir. O, insan biçimci çoklu tanrı anlayışından yüz çevirmiş ve Tanrı'yı ilk önce akıl ile bulmaya çalışmıştır. Görünen âleme bakarak Tanrı'nın aşkın olduğu kanaatine ulaşmıştır. Ama İbrahim bu algı ile yetinmemiştir. Tanrı ile iletişim kurmak, O'na yaklaşmak ve kalben de tatmin olmak istemiştir.

İbrahim'in içinde doğup büyüdüğü topluluk çoktanrılı inanca sahipti. Tanrıların putlarını yaparak bu sûretlere tapınmakta ve onlara yemekler sunmaktaydılar. Zeki bir genç olan İbrahim akıl melekesi ile insanların elleriyle oyduğu sûretlerin Tanrı olamayacağı kanaatine varmıştı. Babasına ve yanında bulunan topluluğa taptıklarının ne olduğunu ve Âlemlerin Rabbi hakkında ne düşündüklerini sordu.¹⁰⁹ Onları, yerel halkın tapındığı sûretlerin dışında evrensel ve aşkın Tanrı

¹⁰⁷ Armstrong, **Tanrı'nın Tarihi**, ss. 71, 74, 75.

¹⁰⁸ Gusdorf, **İnsan ve Tanrı**, ss. 19, 21, 36.

¹⁰⁹ Sâffât, 37/85-87.

hakkında düşünmeye davet etti. Lakin bu davetine ciddi ve sıcak karşılık verilmediği anlaşıyor. Bunun üzerine İbrahim putların yanına gitmiş, önlerine sunulan yemekler için putlara “*Yemez misiniz?*” diye sormuştur.¹¹⁰ Ardından neden konuşmadıklarını sorarak¹¹¹ sanki onlar ile alay etmiş ama daha önemlisi akıl ile vardığı hükme somut tecrübe ile de ulaşmıştır. Onlarda Tanrıya benzer hiçbir güç emaresi bulunmadığını gözlemlemiştir, hatta kendilerini koruyacak durumda bile olmadıklarını görmüştür. Akabinde İbrahim putlara eliyle kuvvetlice vurarak kırmıştır.¹¹² O bundan sonra, var olduğuna inandığı Tek Tanrı’yı bulmak için yüzünü gökyüzüne çevirmiştir. Önce gece gökyüzünde gördüğü bir yıldızın, sonra yıldızla göre daha büyük ve tam olan Ay’ın, sonra da gökyüzünün en parlak ve büyük cismi olan Güneş’in Tanrı olabilme ihtimallerini sırasıyla düşünmüştür.¹¹³ Fakat İbrahim hepsinin kaybolduğunu gözlemlemiştir ve kaybolan bir şeyin Tanrı olamayacağı çıkarımını yapmıştır. Tanrı’nın yeryüzünde bulunmadığı gibi gökyüzünde de bulunmadığına aklı ile kanaat getirmiştir. O’nun her mekân ve zamanda hazır olması gerektiği düşüncesinden yola çıkarak, yeri ve gökleri yaratıp düzenleyen soyut, aşkın Tanrı’ya yöneldiğini ifade etmiştir.¹¹⁴ İbrahim Tanrı’nın aşkın olduğunu algıladıktan sonra O’nunla iletişim kurmanın ve O’na yakınlaşmanın yollarını aramıştır. Rabbinden ölüleri nasıl dirilteceğini göstermesini istemiştir.¹¹⁵ İbrahim inanmakta ancak bu talebi ile kalben de mutmain olmak istemektedir. Bunun üzerine Tanrı bu gerçeği ona dört kuş üzerinden göstereceğini bildirmiştir. Hz. İbrahim Tanrı ile kurduğu birebir iletişim ve samimiyet ile bu sefer aklen değil kalben mutmain olmuştur. O’nun Tanrı ile yaşadığı bireysel tecrübeler onu algılamının ötesine taşımış ve idrak seviyesine yükseltmiştir.

Algı sadece akıl ve düşünce seviyesinde gerçekleşirken; idrak duygu süreçlerinin aktif olduğu kalbi boyutu da olan bir tecrübedir.¹¹⁶ Böylece Tanrı

¹¹⁰ Sâffât, 37/91.

¹¹¹ Sâffât, 37/92.

¹¹² Sâffât, 37/94.

¹¹³ En’âm, 6/75-78.

¹¹⁴ En’âm, 6/79.

¹¹⁵ Bakara, 2/260.

¹¹⁶ Gerek Türk Dil Kurumu sözlüğünde gerekse **DİA**’da “Algı” ve “İdrak” kavramları birbirlerinin yerine kullanılmıştır. Bkz. Hayati Hökelekli, “İdrak”, **DİA**, Cilt: 21, İstanbul, 2000, ss. 477, 478; Türk Dil Kurumu, **Türkçe Sözlük**, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1998, Cilt: 1, ss. 80, 1047. Ancak bu iki kavramın günlük Türkçede kullanımına bakıldığında aynı anlamda kullanılmadığı düşünülmektedir. “Algı” nesneden çıkan sinyallerin duyu organları aracılığıyla beyne ulaşması akabinde beynin onu yorumlamasıdır. “İdrak” ise anlamak, kavramak, erişmek anlamlarındadır. Güncel Türkçe ifadelerde “algılamak” anlamak ve kavramanın başlangıç seviyesini ifade ederken; “idrak etmek” künhüne vakıf olmak, onu yaşayarak anlamak, tecrübe etmek (Örneğin; idrak ettiğimiz ramazan

hakkında tecrübe yaşayan kişide, O'na inanmanın ötesinde kabul edilen yakîn yani bilmek durumu ortaya çıkar. Duygu ve düşüncenin metafizik boyuttaki tatminiye ise fiziksel-eylemsel düzeyde bir karşılık gerektirir. Bu ise idrak edilen hakîkatin, yaşamın bütün mertebelerinde açığa çıkması ile ilgilidir. Bu durum Hz. İbrahim'in oğlu ile imtihanını gerektirmiştir. İbrahim rüyasında oğlunu boğazladığını görmüştür¹¹⁷ ve bunu Tanrı'nın ondan isteği olarak yorumlamıştır.¹¹⁸ İbrahim, Tanrı'dan ölüleri nasıl dirilteceğini göstermesini istemişti. Yaşadığı idrak sonucu tatmin olmasının gereği olarak bu sefer Tanrı ondan bir şey istedi. İbrahim isteneni yerine getirdi. Zâhirdeki putları kırdığı gibi kalbindeki putları da kırmış oldu. Tanrı'dan başka vazgeçemeyeceği bir şey olmadığını göstermesi üzerine "*Allah, İbrahim'i dost edinmiştir.*"¹¹⁹

Hız. İbrahim evrensel olarak politeizmden monoteizme geçişi temsil etmiştir. Bu nedenle üç büyük dinin atası ve temeli olarak görülmüştür. O, bu geçişi akıl ile sağlamıştır. Fakat bununla sınırlı kalmamış, O'nu idrak etmek ve O'na yakın olmak istemiştir. Bu ise vahiy süreci ile gerçekleşmiştir.

İnsan ve Tanrı arasındaki iletişim süreci ne kadar soyut olursa olsun sağlıklı olabilmesi için iki tarafın da aynı anlam düzeyinde buluşmaları gerekmektedir. Bu iletişimin anlamlı olabilmesi veya iletişimde bulunan insan için bir anlam ifade edebilmesi için ise insanın anlayışındaki dil ve kavramlar aracılığı ile gerçekleşmesi gereklidir. Yani Tanrı hakkında beşerî olmayan bir anlam, yalnızca beşerî bir dil aracılığı ile anlaşılabilir ve aktarılabilir. Üç büyük dinin Tanrısı insanlar ile iletişime geçmek istediği zaman vahiyden yararlanmıştır. Bu iletişim, tarihi bir dünyanın zamansallığına uygun ve insani bir dil aracılığıyla gerçekleşmiştir. Hız. Musa, Hız. İsa

bayramınız mübarek olsun.) manalarında kullanılmıştır. "Algı"da dışsal bir nesneyi gözlemleyerek düşünsel bir analiz etme süreci varken; "idrak"te analizin ötesinde, o şey ile birlikte kalbi bir deneyim söz konusudur.

¹¹⁷ Muhyiddin İbn Arabî *Fûsûsü'l-Hikem* eserinde, Hız. İbrahim'in bu konuda metot hatası yaptığını ifade etmiştir. İbn Arabî'ye göre İbrahim gördüğü rüyayı tevil etmeliydi. Çünkü rüya hakîkate işaret eden bir semboldür. Fakat o aynen uygulamaya çalışmıştır. Hâlbuki "oğul" sembolik olarak "kişinin kendi nefesine" işaret etmektedir. Yani Allah'ın İbrahim'den istediği kendisi (Allah) ile onun arasına giren "nefs"i kurban etmesiydi. Bkz. İbn Arabî, **Fûsûsü'l-Hikem**, ss. 67, 68; Toshihiko İzutsu, **İbn Arabî'nin Fûsûs'undaki Anahtar Kavramlar**, çev. Ahmed Yüksel Özemre, 4. Baskı, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2005, ss. 32-34.

¹¹⁸ Sâffât, 37/102.

¹¹⁹ Nisâ, 4/125.

ve Hz. Muhammed bu iletişimin getirilerini belirli bir zamanın ve yörenin dil imkânlarını ve kavramlarını kullanarak ifade etmişlerdir.¹²⁰

Vahiy dinlerinin ilki olarak kabul edilen din, Yahudilik'tir. Modern yazarlar bu dinin tarihini İbrahim peygamber ile başlatırlar. Çünkü o, samimiyeti ile Tanrı'nın takdirini kazanmış ve Tanrı tarafından seçilmiştir. İbrahim, Tanrı'nın vaadine göre, gökteki yıldızlar kadar kalabalık, büyük bir ulusun atası olacak ve Kenan toprakları onun soyundan gelenlere verilecektir.¹²¹ Kadim Ortadoğu'da Marduk ve Baal gibi pagan tanrıların insanların dünya hayatına müdahale etmeleri alışılan bir durum değildir. Ancak İsrailoğulları'nın Tanrı'sı fiziksel hayata ve dünya tarihine etkili olmak üzere müdahale etmiştir. Böylece İbrahim'e ilk vahiy¹²²; akrabalarını bırakıp, Kenan'a gitme emri olmuştur.¹²³

Yahudiliğin en temel yazılı kaynağı kabul edilen *Tevrat*'ın ilk beş kitabı (Tekvin, Çıkış, Levililer, Sayılar ve Tesniye)¹²⁴ hakkında yapılan araştırmalar, metnin dört farklı kaynağı olduğunu öne sürmüştür. Tanrı'yı "Yehova" olarak zikreden Yahvist-Yahveci (J) metnin M.Ö. 10. veya 9. Yüzyılda, güneydeki Yahuda krallığında yazıldığı düşünülmektedir.¹²⁵ Daha resmi bir isim olan "Elohim"i kullanmayı tercih eden Elohist-Elohimci (E) metnin ise M.Ö. 8. Yüzyılda kuzeydeki İsrail Krallığında kaleme alındığı düşünülmektedir. Bu ikisi dışında M.Ö. 6. Yüzyılda yazıldığı düşünülen rahiplerin eseri olan ruhban metni (Priestly-P) ve sadece tesniye yazar tesniyeci (Deuteronomist-D) metin de bulunmaktadır. Yahvist metninde Âdem'in torunundan itibaren Yehova'ya kulluk edildiği ifade edilirken; ruhban metninde Musa'nın yanan çalılığı gördüğü ana kadar "Yehova" isminin duyulmadığı ve İbrahim'in de kutsal Yehova ismini bilmediği anlatılır.¹²⁶

¹²⁰ Gusdorf, **İnsan ve Tanrı**, s. 15.

¹²¹ **Kutsal Kitap**, Kitabı Mukaddes Şirketi ve Yeni Yaşam Yayınları, Kore, 2013, Yaratılış, 12: 2,7, 15: 5. Bu çalışmada Kutsal Kitap'tan yapılan alıntılar için Kitabı Mukaddes Şirketi'nin 2013 tarihinde basılan nüshasına başvurulmuştur.

¹²² Yaratılış, 11: 31; 12: 1.

¹²³ Armstrong, **Tanrı'nın Tarihi**, s. 40; Eliade, **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi**, Cilt: 1, s. 204.

¹²⁴ 2013 tarihli **Kutsal Kitap**'ta bu bölümlerin isimleri: Yaratılış, Mısır'dan Çıkış, Levililer, Çölde Sayım, Yasa'nın Tekrarı'dır.

¹²⁵ **Tanrı'nın Tarihi** isimli eserde bu metnin yazım tarihi M.Ö. 8. Yüzyıl olarak belirtilmiştir. Bkz. Armstrong, **Tanrı'nın Tarihi**, ss. 38, 43.

¹²⁶ Annamari Schimmel, **Dinler Tarihine Giriş**, Kırkambar Yayınları, İstanbul, 1999, s. 136; Eliade, **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi**, Cilt: 1, s. 204; Armstrong, **Tanrı'nın Tarihi**, ss. 38, 40. Mısır'dan Çıkış, 6: 3.

Yahvist metine göre, günlük hayat esnasında Tanrı'yı karşısında görüvermek mümkün ve doğal bir durumdur. Zira Tanrı İbrahim'e Mamre meşeliğinde görünmüştür. İbrahim, günün sıcak saatlerinde çadırının önünde otururken karşısında üç adamın durduğunu fark etmiştir. Onları görür görmez, karşılamış ve misafir etmek istemiştir. Kendilerine yiyecek bir şeyler hazırlarken dinlenmelerini önermiştir. Sonrasında üç adam yemek yerken oldukça normal bir şekilde içlerinden birinin Yehova olarak bahsedilen Tanrı olduğu anlaşılmıştır. Diğer iki adam ise melektir. Elohist metin ise Tanrı ile bu kadar yakın ve birlikte olmayı gerçekçi bulmaz. Bu metin İbrahim ya da Yakup'un Tanrı ile ilişkisini anlatırken daha az insanbiçimci ifadeye yer verir ve Tanrı'nın onlarla melek aracılığı ile konuştuğunu söyler.¹²⁷

Yakup da benzer şekilde tecelliler ile karşılaşmıştır. Bunlardan biri Harran'a yaptığı yolculuk esnasında gerçekleşmiştir. Yakup rüyasında gökyüzüne uzanan bir merdivenin tepesinde Tanrı'yı görmüştür. Tanrı kendisini kutsamış ve İbrahim'e yaptığı vaadin benzerini ona da yapmıştır. Bu vaade göre Yakup'un soyu yeryüzünün tozu kadar çok olacak, Filistin toprakları ona ve soyuna verilecektir. Ayrıca Tanrı Yakup'u gittiği her yerde koruyacağına dair söz vermiştir. Politeist dinlerin yerel olması sonucu bir tanrının hükmü ancak belli bir bölgede geçerliydi. Başka bir bölgeye girildiğinde ise bir önlem olarak o bölgenin yerel tanrılarına tapınılırdı. Ancak Tanrısı Yakup'u yabancı topraklarda koruyacağını söylemişti. Eğer kendisini Harran'da gözetip kollayabilecek ise Yehova çok etkili ve güçlü bir Tanrı olmalıydı. Bunun üzerine Yakup ertesi sabah bir adak adadı. Tanrı onu korur, gittiği yolda yiyecek ve giyecek sağlarsa ardından babasının evine sağ salim geri döner ise; Yakup O'nu taptığı Tek Tanrı yapacaktı. Bu tanrı tasavvuru oldukça pragmatik gözükmektedir. Çünkü *Tevrat*'taki bu anlatıya göre Yakup'un Tanrısına inanma sebebi, akli veya kalbi tatminiyet değil, kendi yararına çalışmasıdır. Bu nedenle O'nun varlığını ispat etmek için çalışmaya gerek yoktur. Tanrı, etkinliği ve yararı devam ettiği sürece kendi varlığını kanıtlamaktadır.¹²⁸

Yakup'un yaşadığı ikinci önemli karşılaşma, yıllar sonra Harran'dan ailesi ile beraber babasının evine geri dönerken Filistin topraklarına girdiğinde gerçekleşmiştir. Yakup ailesini önden göndermiş ve kendisi yalnız kalmıştır. Gün ağarınca kadar

¹²⁷ Yaratılış, 18: 1-5, 8, 13-15; Armstrong, **Tanrı'nın Tarihi**, ss. 42, 43.

¹²⁸ Yaratılış, 28: 10-15, 18-21; Armstrong, **Tanrı'nın Tarihi**, ss. 43-45.

yabancı bir adam onunla g re mi tir. Onu yenemeyeceğini anlayan adam, Yakup’un uyluk kemiğine çarparak, incinmesini sağlamıştır. Gün ağarmaya yakın, kendisini bırakmasını istemiştir. Fakat Yakup kendisini kutsamadık a bırakmayacağını söylemiştir. Adam ise kendisine artık “ srail”¹²⁹ deneceğini çünkü tanrı ve insanlarla g re ip yendiğini ifade etmiştir. Akabinde Yakup’u kutsamı tır. Yakup ise Tanrı ile yüz yüze görüştüğü bu yere Tanrı’nın yüzü anlamında “Peniel”¹³⁰ ismini vermiştir.¹³¹

Musa’nın Tanrı ile kar ıla ması ise; ataları İbrahim ve Yakup’un fiziksel olarak g r   mesinden biraz daha farklı vuku bulmuştur. Tanrı ona, Tanrı Dağı Horev’de yanan bir  alıdan yükselen alevlerin içinde görünen meleği ile seslenmi tir. Fakat ona fazla yakla mamasını emretmiştir. Böylece Musa zamanında tanrı tasavvuru, İbrahim ile birlikte oturup, sohbet edip, yemek yiyen dost tanrı tasavvurundan biraz farklıla mı tır. Birincisi artık iletişim, elçi melek aracılığıyla gerçekleşmektedir. İkincisi “*Fazla yaklaşma*” emri ile araya mesafe koyulmaktadır. Tanrı, Musa’ya atalarının Tanrısı olduğunu söyleyerek kendisini tanıtmıştır. Musa ise O’na bakmaktan korktuğ  için yüzünü kapatmıştır. Bu durum araya protokolün ve resmiliğin girmesinin onun üzerindeki etkileri ile ilgili gözükmektedir. İbrahim gibi rahatça iletişim kurmak veya Yakup gibi pazarlık yapmak yerine; böyle sıra dışı ha yet uyandıran bir tecrübe yaşadığı için Musa  rkm   gözükmektedir. Tanrı, halkı İsrailoğullarının Mısır’da  ektiğ  sıkıntıları gördüğünü, feryatlarını duyduğ n  ifade etmiştir. Musa’yı halkını Mısır’dan çıkarmak üzere Firavun’a gitmek ile görevlendirmiştir. Ancak o, böylesi ağır bir görev için kendini hazır hissetmemektedir. Kendisine sesleneni biraz daha tanımak ve halkının yanına döndüğünde bu tecrübeye dair delil olması için olsa gerek; O’na ismini sormuştur. Tanrı “Kimsem O’yum” veya “Ben Ben’im” anlamına gelen “*Ehyeh a er ehyeh*” şeklinde cevap vermiştir. Bu ibare İbranicede kasıtlı olarak belirsizlik ifade etmektedir. Yani bunun anlamı “Bu seni ilgilendirmez” veya “ zerine vazife değil”  eklinindedir. Böylece “Sen dediğimi yerine getir yeter, soru sorma” gibi bir tavır ile onun odak noktasını görevine çevirmiştir.¹³²

¹²⁹  srail ( sra el): El (Tanrı) ile g re ir.

¹³⁰ Peniel (Peni el): El’in yüzü. “El” Yahudilikteki en eski Tanrı ismidir. Aynı zamanda Kenan ülkesinin politeist dininde panteonun ba  tanrısıdır. El’in, A era isminde tanrıça e i vardır. Zaman zaman Yehova ve El’in aynı görüldüğüne dair izlenimler bulunmaktadır. Metine göre Yakup ile g re en tanrının ismi de “El” dir. Zira iki isimlendirme de ( sra-el, Peni-el) buna göre yapılmıştır.

¹³¹ Yaratılış, 32: 22-30; Armstrong, **Tanrı’nın Tarihi**, s. 45.

¹³² Mısır’dan  ıkı , 3: 1-15; Armstrong, **Tanrı’nın Tarihi**, ss. 51, 52.

Musa, Mısır'a Tanrı'nın verdiği mucizeler ile geri dönmüştür. İsrail'in ileri gelenleri mucizeleri görünce ona inanmıştır. Ama Firavun, İsrail halkının gitmesine izin vermemiştir. Bunun üzerine Tanrı, Firavun'a boyun eğdirmek için Mısır'a on felaket göndermiştir. Nil nehri kan akmış, ülkeyi kurbağalar istila etmiş, yerdeki toz sivrisineğe dönüşmüş, Mısır toprakları at sineği ile dolmuş, Mısırlıların hayvanları telef olmuş, insanlarda ve hayvanlarda çıbanlar çıkmış, şiddetli dolu yüzünden ekinler ve hayvanlar zarara uğramış ve doludan sağ kalan ekinler ise çekirge istilas sonucu harap olmuştur. Ülke içinden çıkılmaz bir karanlığa gömülmüştür. Fakat Firavun yine de inat etmiş ve gitmelerine izin vermemiştir. Bunun üzerine İbraniler dışında Mısır'daki bütün insan ve hayvanlardan ilk doğanların (en büyük çocuk) ölmesi için Tanrı gece yarısı Mısır'ı boydan boya geçeceğini bildirmiştir. Firavun'un en büyük çocuğu da dâhil olmak üzere Mısır'da bütün insan ve hayvanların ilk çocuğu ölünce Firavun, Musa ve halkına gitmeleri için izin vermiştir. Lakin sonra pişman olarak peşlerine düşmüştür.¹³³

Musa zamanındaki tanrı tasavvuru, halkı İsrail'in tarihine ve kaderine oldukça müdahildir. Musa'nın Mısır'a geri dönmesi ve topluca Mısır'dan çıkışa kadar olan süreçte bütün eylem planını Tanrı çizmekte ve elçisi Musa ve Harun aracılığıyla planı gerçekleştirmektedir. Tanrı'nın halkından istediği kendisini biricik Tanrısı kılarak güvenmeleri, elçilerine itaat etmeleri ve mevcut kölelik düzeninden ayrılmaya kararlı olmalarıdır. Tanrı, Çıkış bölümünde anlatılana göre halkı İsrail'i kurtarıp üstünlük sağlayarak, mutlak güç sahibi vasfıyla Mısırlıların da kendisini Tanrı olarak bilmesini/tanımamasını istemiştir.¹³⁴ Ancak buna şahit olan Mısırlılar karşılaşma sonunda öleceği için bunun asıl sebebi, Mısırlıları gözünde büyüten halkına kendisini Tek Tanrı olarak kesin bir şekilde kabul ettirmek istemesi olduğu görünmektedir. Çünkü İsrail halkı yolda peşlerine düşen Mısır ordusundan ve çölün bilinmezliğinden korkup, çölde ölmektense Mısırlılara kulluk etmeyi tercih ettiklerini söyleyerek Musa'ya "Çöle bizi ölmeye mi getirdin?" diye kızmışlardır.¹³⁵ Firavunun emri ve zulmü altındaki sistemli bir köleliği, çölde Tanrı'nın koruması altında bilinmezliklerle dolu bir hayata tercih etmişlerdir. Hâlbuki Tanrı en başından beri onların yararına çalışmıştır. Mısır'ın başına gelen on felaketin hepsi mucizevi bir şekilde vuku bulmuş ve bütün Mısır

¹³³ Mısır'dan Çıkış, 4: 29-31; 5: 1,2; 7: 20,21; 8: 6; 9: 6; 10: 12, 21; 11: 5; 12: 29, 31; 14: 5-8.

¹³⁴ Mısır'dan Çıkış, 14: 18.

¹³⁵ Mısır'dan Çıkış, 14: 10, 11.

felaketlerden ötürü kırılırken İbrani halka hiçbir zarar gelmemiştir. Fakat Tanrı yine de İsraililerin gönlünü kazanamamıştır. Onlar Tanrı'nın ihtiyaç duydukları her an hazır ve nazır olarak dünyaya müdahalesini istemişlerdir. Müdahale gerçekleşmediğinde ise şüphe ortaya çıkmıştır. Böylece Yakup'un tasavvurunda olduğu gibi bu tasavvurda da etkinliği ve yararı süren Tanrı'nın varlığı kanıtlanmıştır.

Tanrı ise seçtiği halkı şüphelerinden ötürü bırakıvermemiştir. Musa'nın eliyle denizi ikiye bölmüş; İsraililerin geçmesini sağlamış ve Mısırlılar arkalarından gelirken denizi kapatarak onları boğmuştur. Böylece Tanrı, Mısırlılar ile savaşarak desteklediği halkı kurtarmıştır. Bu tanrı tasavvuru, "orduların tanrısı" anlamında "*Yehova Sabaoth*" olarak bilinecek bir savaş tanrısıdır. Kabile tanrısı gibi kendine ait bir halkı olan, sadece onların tarafını tutan ve kendi gözdeleri dışında kimseye merhamet etmeyen, zalim ve partizan bir görünüm sunmaktadır. Seçilmiş halkı İsrail ise savaş konusundaki güç ve marifetine şahit oldukları Tanrı'dan korkarak O'na ve Musa'ya güvenmiştir. Ancak korku kaynaklı bu güven ve sadakat durumu pek tabidir ki uzun sürmemiştir. İsrail halkı ne zaman pagan tanrılarının cazibesine kapılacak olsa bir elçi aracılığıyla Tanrı, onlara Mısır'dan çıkışı gerçekleştirenin kendisi olduğunu hatırlatmıştır. Dolayısıyla çıkış öyküsü bu dinin tasavvuru için önemli bir referans noktasını temsil etmektedir.¹³⁶

İsraililer Mısır'dan çıktıktan sonra Sina Çölü'nde Sina Dağı'nın karşısında konaklamışlardır. Musa Sina Dağı'na çıkmış ve Tanrı dağ aracılığı ile ona seslenmiştir. Tüm yeryüzünün kendisine ait olduğunu, eğer antlaşmasına uyarlarsa bütün ulusların içinde onların öz halkı olacağını bildirmiştir. Ayrıca Musa'ya koyu bir bulut içinde geleceğini söylemiştir. Böylelikle Tanrı, Musa ile konuşurken halkın işitmesini ve onların Musa'ya her zaman güvenmesini amaçlamıştır. Üçüncü gün Sina Dağı'na ineceğini haber vermiştir. Bu süreçte Musa, dağın çevresine sınır çizecek ve halk asla dağa çıkmayacak, dağın eteğine yaklaşmayacaktır. Dağa dokunan olursa öldürülecektir. Üçüncü günün sabahı gök gürlemelerini, boru sesini duyan ve şimşekler ile dağdan çıkan dumanları gören halk korkudan titremiştir. Tanrı dağa ateş içinde inmiş ve bütün dağ şiddetle sarsılmıştır. Boru sesi yükselince Musa konuşmuş, Tanrı ise gök gürlemeleri ile ona cevap vermiştir. İsrail'in Tanrısı bir taraftan halkı kendine inandırmak ve bağlamak için çırpınıp durmakta, sürekli doğa kanunlarının

¹³⁶ Mısır'dan Çıkış, 14: 19-31; Armstrong, **Tanrı'nın Tarihi**, s. 48.

üstünde ekstra bir şeyler yapmakta diğer taraftan ise korku ve dehşet saçarak beşer dünyası ile arasına belli bir mesafe koymaktadır. Böylece O, ne yapacağı pek kestirilemeyen, aşkın güç ve otorite sahibi bir kralı andırmaktadır. Bu durumda O'na yönelebilecek tek beşerî duygu korku olabilir. Zira halk volkanik patlamayı andıran bu şiddetli tecelliden sonra Musa'ya "Bizimle sen konuş, Tanrı konuşmasın yoksa ölürüz." demiştir.¹³⁷ Böyle bir Tanrı'yı sevmek, O'na kendini yakın hissetmek veya O'na dua etmek pek mümkün görünmemektedir.¹³⁸

Musa, Harun ile birlikte dağa çıkmıştır. On emir burada kendilerine verilmiştir. Tanrı onları köle olduğu Mısır'dan çıkardığını hatırlatarak başka tanrılara tapmayı ve putların önünde eğilmeyi yasaklamıştır. Çünkü O kendi ifadesine göre kıskanç bir Tanrı'dır. Bu emrin devamında kendisinden nefret eden birinin babasının işlediği suçun hesabını sonraki nesillerden soracağını söylemiştir. Bu ise bireysel ölçekte bir tarafgirlik ve zulüm olarak değerlendirilebilir. Toplumsal ölçekte, Firavun'un işlediği suçun cezasını bütün Mısır toplumundan, ekinlerden, hayvanlardan ve suçu olmayan çocuklardan çıkarması şeklinde olmuştur. Mısır görevlileri bırak gitsinler demesine rağmen veya kâhinlerin bu işte "*Tanrı'nın parmağı var*" diye ifade etmelerine rağmen Firavun inat etmiştir. Ancak ceza sadece Firavun'a değil maiyetindeki her şeye ve herkese kesilmiştir. Bu durum göz önüne alındığında adalet ilkesine uygun davranmak gibi bir derdi olmayan, öfkesi ile dilediğini yakan ve yıkan bir tanrı tasavvuru göze çarpmaktadır. Ayrıca kendisini göstermeye, varlığını ve gücünü kanıtlamaya çabalayan; böylece insanlar tarafından tanınıp, güvenilmeyi isteyen bir tanrı tasavvuru gözlemlenmektedir. İnsanlara muhtaç gibi bir izlenim uyanmaktadır.¹³⁹

On Emir'in ilki olan "*Benden başka Tanrın olmayacak.*"¹⁴⁰ emri İsrailoğullarında o zamana kadar monoteizmin tam olarak yerleşmediğini kanıtlamaktadır. Deniz yarılıp geçtikten sonra Musa ve İsraililer zafer ezgisinde şöyle söylemişlerdir: "*Var mı senin gibisi İlâhlar arasında, Ya Rab*"¹⁴¹ Halk Sina Tanrı'sının Tek Tanrı olmadığına inanıyordu. Yani başka tanrıların varlığını inkâr etmiyordu. Ancak muazzam güç ve kudretini görüp dehşete kapıldıkları bu tanrıyla anlaşma yaparak diğer tanrıları görmezden geleceklerine ve yalnız O'na tapacaklarına söz

¹³⁷ Mısır'dan Çıkış, 20: 19.

¹³⁸ Mısır'dan Çıkış, 19: 1-5, 9, 11, 12, 16-19.

¹³⁹ Mısır'dan Çıkış, 20: 1-5; 8: 19; 10: 7.

¹⁴⁰ Mısır'dan Çıkış, 20: 3.

¹⁴¹ Mısır'dan Çıkış, 15: 11.

veriyorlardı. Çünkü Yehova kıskanç bir Tanrı'dır. Bu nedenle mutlak sadakat gerekmektedir. Ancak İsraililerin korkusu çabuk geçmiş olmalıdır ki, Musa'nın Sina Dağı'nda kanun tabletlerini almak üzere bulunduğu kırk gün içinde altından bir buzağı yaparak tapınmaya başlamışlardır. Başka tanrılara karşı mücadele ise çölden çıkıp başka halklar ile karşılaştıktan hemen sonra gerçekleşmiştir. Moavlı kadınlar kendi tanrıları için düzenledikleri kurban törenine İsrailileri de çağırmıştır. Onlar da yiyeceklerden yiyerek, onların tanrılarına tapmışlardır. Böylece tanrı Baal-Peor'a bağlanmışlardır.¹⁴²

İsraililer için diğer tanrılar, potansiyel bir güç ve anlam kaynağı olarak görülmüştür. Bu nedenle *Tevrat*'ta anlatılan tarihi olaylar, onların bu kaynağı görmezden gelip bir kalemde silmeye yanaşmadıklarını göstermektedir. Yehova öfkeli, şiddetli ve güçlü bir savaş tanrısıydı. Ancak bir bereket tanrısı değildi. Oysa halkın savaş zamanı dışında günlük hayatta bereket tanrısına daha çok ihtiyacı vardı. Bu nedenle halk Yehova'yı sadece savaş zamanlarında anarken, her şeyin yolunda gittiği zamanlar Filistin'in pagan tanrıları olan Aşera, Baal ve Anat'a tapmışlardı. Peygamberlerin halkı yaptıkları antlaşmaya sadık kalmaya çağırımlarına rağmen çoğunluk pagan dininin cazibesine kapılmıştı.¹⁴³

İsraililerin komutan Yeşu idaresinde Kenan'a girdiği M.Ö. 1200 tarihinden Saul'un kral ilan edildiği M.Ö. 1020'ye kadar süren "Hakimler Çağı" olarak isimlendirilen dönemde başka aşiretler bu dini kabul etmiştir. Yehova bu dönemde de savaflara doğrudan müdahale etmiş ve halkına güven vermiştir.¹⁴⁴ Bu dönemin Yahudilik tanrı tasavvuru açıdan asıl önemli; Kenan dini ile olan etkileşimdir. Kenan panteonunun en yüce tanrısı El ile Yehova birleştirilmiştir. El'e ait pek çok Kenan tapınağı Yehova'ya adanmıştır. Bu birleştirme sonucunda tanrı El'in eşi tanrıça Aşera, Yehova'nın eşi Aşera olarak da anılmıştır.¹⁴⁵ Diğer bir önemli birleştirme çabası ise, Kenan pagan inancındaki bereket tanrısı Baal ile Yehova arasında gerçekleşmiştir.

¹⁴² Mısır'dan Çıkış, 32: 1-6; Eliade, **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi**, Cilt: 1, s. 221; Armstrong, **Tanrı'nın Tarihi**, s. 53; Çölde Sayım, 25: 2, 3.

¹⁴³ Armstrong, **Tanrı'nın Tarihi**, ss. 54, 56.

¹⁴⁴ Yeşu, 10: 8, 10, 11.

¹⁴⁵ Son zamanlarda yapılan kazı çalışmalarında, Yehova (Yahve) ile Aşera'nın isimlerinin yan yana yazıldığı tablet kalıntıları ile "Yehova ve O'nun Aşera'sına" ithaf edilen yazıtlar bulunmuştur. Bu buluntuların anlatılan duruma işaret ettiği öngörülmektedir. Bu durum bütün Yahudiler tarafından benimsenmiş olmasa da toplumda belli bir kesimde yer edinmiş bir inanç olduğu düşünülmektedir. Bkz. "Batıya Doğru Akan Nehir" Belgeseli, Bölüm: 4; Armstrong, **Tanrı'nın Tarihi**, s. 87.

Gerçek bir bereket ve verimlilik uzmanı olarak tanınan toprak tanrısı Baal, tarımın çok önemli olduğu bu yaşam biçiminde göz ardı edilememiştir. Söz konusu bu etkileşimler M.Ö. 7. Yüzyıla kadar sürmüştür. Ancak Baal tapınımı ilerleyen süreçlerde lanetlenmiş ve dinsizlik olarak görülmüştür.¹⁴⁶

M.Ö. 8. Yüzyılda Tanrı, İsraililerin kendine çekidüzen vermesi için iki elçisini görevlendirdi. Bunlardan ilki Güney’de Yahuda Krallığındaki Tekoa’da yaşayan çoban Amos’tu.¹⁴⁷ Tanrı, Amos’a günah üstüne günah işleyen komşu halklarını (Şam, Gazze, Filistin, Sur, Edom, Ammon) cezalandıracağını bildirdi.¹⁴⁸ Bu bildiri, Tanrı’nın İsrail dışındaki uluslar üstünde de tasarrufu olduğunu gösteriyordu. Ayrıca kurallara uymayan ve putlara tapan kendi ülkesi Yahuda da cezalandıracaktı.¹⁴⁹ Ancak Tanrı en çok toplumsal adaletsizliğin yaygınlaştığı kuzeydeki İsrail Krallığına öfkelenmişti. Çünkü onlar doğruyu para için satmış, yoksul ve mazlumun hakkını çiğnemişlerdi.¹⁵⁰ Bu nedenle Amos koyunlarını bırakıp, Tanrı’nın mesajını İsrail Krallığına götürdü.¹⁵¹

Amos’un tebliğinde toplumsal adalet ve merhamet ön plana çıktı. Yehova onun aracılığıyla mazlumlar, yoksullar ve adaletsizliğe ses çıkaramayanlar adına konuştu. İsraililer zulmü görmezden gelse de Yehova buna göz yummamıştı. Tanrı çıkış öyküsünde zayıf ve ezilen İsraililerin tarafında yer almış ve onları kurtarmıştı. Ancak bu sefer İsraililerin kendisi zalim olmakla suçlanıyordu. Hâlbuki onlar Mısır’dan çıkış sonrasında Tanrı ile antlaşma yapmışlardı. Antlaşmaya sık sık sadakatsizlik etmiş olsalar da, kendilerinin Tanrı’nın gözdesi olmaya devam ettiklerini düşünüyorlardı. Bu nedenle iyi muamele görmeyi umuyorlardı. Ancak Amos’un tebliği, antlaşmanın anlamının ayrıcalık değil sorumluluk olduğu gerçeğini gün yüzüne çıkardı. Tanrı bütün kavimler arasından onları seçmesinin sonucu olarak onları cezalandıracağını bildirdi.¹⁵² Böylece Amos İsrail’in yüceltilip Yahudi olmayanların aşağılanacağı Rabbin gününü özlem içinde, yüzsüzlük ile bekleyenlere kötü bir haber verdi. O gün (onlar için) zifiri karanlık bir gün olacaktır. Çünkü Tanrı artık onların bayramlarından iğrenmekte ve dinsel toplantılarından hoşlanmamaktadır. Kendisine sunuda

¹⁴⁶ Eliade, **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi**, Cilt: 1, ss. 223, 224.

¹⁴⁷ Eliade, **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi**, Cilt: 1, s. 422.

¹⁴⁸ Amos, 1.

¹⁴⁹ Amos, 2: 4, 5.

¹⁵⁰ Amos, 2: 6-8.

¹⁵¹ Amos, 7: 15.

¹⁵² Amos, 3: 1, 2.

bulunulmasını ve ezgi söylenmesini istememektedir. O'nun istediği şey özellikle adalet ve doğruluktur. Tanrı Mısır'dan çıkış öyküsünde toplumsal adaleti sağlamak için tarihe müdahale etmişti. O zayıfların ve ezilenlerin yanındaydı. Bu sefer de gerekirse İsrail ülkesinde adaleti gerçekleştirmek adına Asur ordusunu devreye sokabilirdi. Fakat Beth-El mensupları Amos'un tebliğini dinlemek istemedi ve onu kovdu.¹⁵³

M.Ö. 8. Yüzyılın ikinci peygamberi ise kuzeydeki İsrail Krallığında yaşayan ve kraliyet ailesinin bir üyesi olan Yeşaya idi. Amos'un aksine kuzeydeki ülkenin mensubuydu ve aristokrat kesimden gelmekteydi. Yeşaya yoksulların sefaleti konusunda hassas biriydi. Dinî törenlerde yapılan israftan rahatsız olmaktadır. Yahuda ve İsrail ülkelerindeki kaos ve usulsüzlüklerden dolayı da tedirgindi. Bu nedenle ahlaki ve toplumsal bozuklukları eleştirmekten geri durmadı. Selefi Amos gibi tebliğinde ritüel uygulamaların iyilik ve adaleti gölgelemesini kınadı. Yehova sunulara doymuştu. Buhurdan iğrendiğini, tören ve bayramlarından nefret ettiğini söylemekteydi. Hâlbuki Tanrı'nın istediği şey boğa ve kuzu kanı değil, iyilik edilmesi ile adaletin gözetilmesiydi. Tanrı İsrailileri bir çocuk gibi yetiştirip büyütmüş, korumuş ve kollamıştı. Ancak onlar O'na başkaldırmışlardı. O adalet ve doğruluk beklerken zorbalık ve feryat duymuştu. Bu nedenle onları cezalandıracaktı. Yeşaya belki de yaklaşan felaketi sezinlemekteydi. Kral Süleyman'ın Kudüs'te yaptırdığı Tapınak'ta dua ederken birden Yehova'yı gördü ve duydu. Tanrı tahtta oturuyor ve kıyafetinin etekleri tapınağı dolduruyordu. Altı kanatlı Seraf melekleri O'nun üzerinde duruyor ve Tanrı'nın kutsal olduğunu birbirlerine söyleyerek O'nu yüceltiyorlardı. Yeşaya meleklerin sesinden dolayı tapınağın kapılarının sarsıldığını hissetti. Akabinde ise ortalık duman ile doldu. Aşkın ve sarsıcı kutsallığı deneyimleyen Yeşaya kendisinde ve toplumda bulunan kirliliğin farkındaydı. Dudaklarının kirli olduğunu ve dudakları kirli insanlar arasında yaşadığını ifade etmesi üzerine meleklerden biri sunaktan kor parçası alıp Yeşaya'nın dudaklarına değdirdi ve böylece onu günahlarından arındırdı.¹⁵⁴ Bu görümün amacı peygamberi hakikat konusunda aydınlatmak değil, ona bir emir vermektir. Yeşaya Tanrı'nın öfkesi sonucu gelecek

¹⁵³ Amos, 5: 18-24; Armstrong, **Tanrı'nın Tarihi**, ss. 84-86.

¹⁵⁴ Dudak sembolik olarak kalp ve gönül dünyasının kapısını temsil eder.

ceza konusunda halkı uyarmak ile görevlendirildi. Tanrı, insanları uzaklara sürecektir ve ülkeyi viraneye çevirecekti.¹⁵⁵

Musa'nın Tanrısı öfkeyle gücünü ötekine püskürterek zafer vaat ederken, Yeşaya'nın Tanrısı öfkesini halkına yönelterek felaket ve yenilgi vaat ediyordu. Musa'nın Tanrısı Asur ülkesini düşman olarak görebilirdi, ancak Yeşaya'nın Tanrısı onları halkını cezalandırırken kullanacağı bir araç olarak düşünmekteydi. Böylece Asurluların Filistin'e saldırısı, işgal ve sürgün Yehova'nın tarihe yeni bir müdahalesi olarak görüldü. Ancak onlar da yaptıkları zorbalıklardan ötürü yok edileceklerdi. Çünkü bütün uluslar O'nun elindeydi.¹⁵⁶

Amos ve Yeşaya zamanındaki tanrı tasavvuru, Musa zamanındaki tanrı tasavvuru gibi otokrat, despot bir kral izlemine vermektedir. Peygamberlerin O'nunla yaşadıkları tecrübeler dehşet, korku ve hayret uyandıran türdendir. Ancak Musa'nın tarafgir Tanrısının zamanla bir kavmin/halkın tarafını değil adalet ve doğruluğun tarafını tuttuğu açığa çıkmıştır. Bunun yanında Amos ve Yeşaya'nın Tanrısı şekilsel ibadetten ziyade toplumsal ahlak, adalet ve merhameti öne çıkarmıştır.

İsraililerin çoğu peygamberlerin doğruluk ve adalet çağrılarına tabi olmayıp, kendilerinden daha kolay şeyler bekleyen pagan tanrıların eski kült ibadetlerini tercih etmeyi sürdürdüler. Ancak M.Ö. 7. Yüzyılda Yahuda Kralı Yoşiya döneminde pagan tanrılar açık bir tehlike hâline gelmişti. Önceki iki kral, Yehova'nın yanı sıra halkın Filistin'in tanrılarına da tapmasını teşvik ederek bağdaştırmacı bir politika izlemişti. Hatta bu dönemde bir tapınağa bizzat kral tarafından Aşera heykeli koydurulmuştu. İsrail halkının büyük bir kısmı zaten Aşera'ya da tapınmaktaydı. Halkın bir kısmı ise onu Yehova'nın eşi olarak düşünmekteydi. Dolayısıyla bu durum keskin Yehovacı olmayanları pek rahatsız etmemişti. Yedinci yüzyılın sonlarında Kral Yoşiya şiddetli bir reform uyguladı. Aşera putlarını parçaladı, yaktı. Ülkede putperestliğin etkinlik gösterdiği bütün mekânları yaktırdı ve yıktırdı. Pagan dinin kâhinlerini sunakların üzerinde kurban ederek, kemiklerini yaktırdı. Böylece Yehova'yı öfkeliendiren şeyleri ortadan kaldırarak ülkesini temizlemek istedi.¹⁵⁷

¹⁵⁵ Yeşaya, 1: 2, 11-17; 5: 7; 6: 1-7, 11, 12; Armstrong, **Tanrı'nın Tarihi**, ss. 77-79.

¹⁵⁶ Yeşaya, 10: 5, 6, 15, 16, 25; 14: 25; Armstrong, **Tanrı'nın Tarihi**, ss. 82, 83; Eliade, **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi**, Cilt: 1, s. 425.

¹⁵⁷ 2. Krallar, 21: 3; 23: 4-19; Armstrong, **Tanrı'nın Tarihi**, s. 94.

Yahudilerin tamamı, Tesniye'nin hâkim düşüncesi olan seçilmiş halk oldukları inancını benimsememişti. Amos ve Yeşaya gibi peygamberlerin tebliği bu seçilmenin anlamında zaten perspektif değişikliği getirmişti. M.Ö. 604 yılında Peygamber Yeremya bu öğretiyi tersyüz edecek Yeşaya bakışını tekrar canlandırdı. Tanrı İsrail'i cezalandırmak için bu kez kulu Babil Kralı Nebukadnezar'ı çağırarak ve ona bu halkı yok ettirecekti. Yeremya'nın tebliğine göre sürgün yetmiş yıl olacaktı. Yeremya'nın kehaneti çok geçmeden gerçekleşti. M.Ö. 595'te Babil Kralı Nebukadnezar Kudüs'ü fethetti ve Tapınağı yıktırdı. Yahudileri sürgün etti. Ardından Yehova daha iç açıcı haberler verdi. O, cezası kesilen ve dersini alan halkı tekrar kurtaracak ve yurtlarına geri döndürecekti.¹⁵⁸

Davud hanedanlığının sona ermesi, dinî ve siyasi başkentin düşmesi ile devletin yok olması Yahudiliğin tanrı tasavvuru üzerinde önemli değişikliklere neden oldu. Tapınak yıkıldığı için kurban töreni gibi biçimsel ibadetler sona erdi. İsrail halkının çoğu Yehova'nın gücü hakkında şüpheyne düştü. Bir kısmı ise O'nun varlığından şüphe etti. Çünkü bu kez O, kendilerinin yararına çalışmamıştı. Böylece bazı insanlar galip olan Babil'in tanrılarını kolayca benimsedi. Ama bazıları ise peygamberlerin haber verdiği bu felaketi Tanrı'nın öfkesinin kanıtı olarak düşündü.¹⁵⁹

Sürgünün ardından İkinci Yeşaya, halkın geleceği için tarihlerini bir umut kaynağı olarak değerlendirdi. Geçmişte Yehova'nın onları Mısır'dan kurtardığını anımsadı. Bu kez de O'nun kendilerini Babil'den kurtarabileceğini düşünerek halka ümit aşılamaya başladı. İkinci Yeşaya ayrıca Babil mitosunu Enuma Eliş'in su metaforu çevresinde gelişen öyküsüyle kendilerinin Çıkış öyküsü arasında bağlantı kurdu. Kaosu ortadan kaldırarak dünyayı ve insanı yaratanın Babil'in Güneş tanrısı Marduk olmadığını, Yehova olduğunu söyledi. Böylece Yahudiler ilk kez, yaratılışın ve zamanın başlangıcı ile ilgilenmeye başladı. Ancak bunun nedeni kültürel gelişme veya felsefi tatmin değildi. Eğer Yehova yaratılıştan önce kaosu kaynağı olan kötü varlıkları ortadan kaldırıp, düzeni sağlayabilmişse kendilerini de bu durumdan kurtarabilirdi. Bu nedenle İkinci Yeşaya kurtuluşa dair umutlar besleyip sürgündeki halka yaymıştı. Onlara Tanrı'nın kudretinin zuhûr edeceği zamanı sabır ve güven içinde beklemelerini öğütlemişti. Böylece imkânsız koşullara rağmen bir umut

¹⁵⁸ Yeremya, 25: 8-11; 51: 37, 42, 43, 44, 49; Eliade, **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi**, Cilt: 1, s. 427; Armstrong, **Tanrı'nın Tarihi**, ss. 99, 101, 102.

¹⁵⁹ Eliade, **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi**, Cilt: 1, ss. 428, 429.

doğmuştu. Bu nedenle Yehova inancının yok olması beklendiği anda Yehova Tek Tanrı hâline gelmişti. Ayrıca yıllardır mücadele edilen pagan inançlar cazibesini yitirmişti. İnsanlar aklen veya kalben tatmin oldukları için değil, umut aşılamadaki etkinliği ve hayatlarında bu durumunun yararlığı dolayısıyla bu tanrı tasavvuruna sıkıca sarılmıştı.¹⁶⁰

İkinci Yeşaya döneminde monoteist Yahudilik inancı kuvvetlenmişti. Ayrıca inananlar Yehova'nın her zaman kendilerine hizmet etmekle yükümlü olmadığını farkına varmıştı. Böylece tanrı tasavvuru sadece bir kavmin tanrısından daha geniş bir kitlenin tanrısına dönüşmüştü. Yehova, İkinci Yeşaya'nın tebliğinde Mısır'ı halkı, Asur'u elleri ve İsrail'i mirası olarak kutsamıştı.¹⁶¹ Artık O'nun tasavvuru daha aşkın bir gerçekliğe geçiş yapmıştı.¹⁶²

M.S. 70 yılında Roma'nın Kudüs'ü ele geçirmesi ve Tapınağı yıkmasıyla Yahudiler tekrar sürgün edildi. Tapınağın ikinci kez yıkılması büyük bir kedere neden oldu. Yahudiliğin Esseni ve Kumran mezheplerine göre ise Tapınak çoktan yozlaşmıştı. Onlar Tanrı'nın tapınakta değil, sevgi ortamında yaşadığına inanıyordu. Bir diğer mezhep olan Ferisiler ise yalnızca evlerindeki mabetlerde ibadet etmeye başladı. Günlük hayatlarının en ince ayrıntısına bile Tanrı düşüncesini yerleştirdiler. Komşularına nazik davranmayı, ihtiyacı olana yardım etmeyi günahlarını affettirme yolu edindiler. *Tevrat* üzerinde birlikte çalıştıklarında, Tanrı'nın onlarla olduğuna inandılar. Böylece ibadet için tapınağa gerek kalmamış oldu. Tapınağın yok olmasından ve sürgünden sonra Yahudiler, Tanrı'nın mekândan bağımsız olduğunu ve her an onlarla birlikte bulunduğunu hissetmeye daha çok ihtiyaç duydular. Bunun üzerine Yahudi âlimleri, O'nu insana içsel olarak daha yakın bir varlık olarak yorumladı. Bir haham, Tanrı'nın kişinin benimseme kapasitesine göre anlaşılacağını öne sürdü. Bu önemli yaklaşım Tanrı'nın herkes için aynı manaya gelmediğine ve O'nun standart bir tanımının olamayacağına işaret ediyordu. Çünkü tanrı tasavvuru, öznel bir tecrübeydi. Zira peygamberlerin bile farklı tasavvurları olmuştu. Onların kişilik özellikleri tanrı tasavvurlarını da etkilemişti.¹⁶³

¹⁶⁰ Armstrong, **Tanrı'nın Tarihi**, ss. 107-109.

¹⁶¹ Yeşaya, 19: 24.

¹⁶² Armstrong, **Tanrı'nın Tarihi**, s. 109.

¹⁶³ Armstrong, **Tanrı'nın Tarihi**, ss. 123, 124, 126, 127.

İbrahim'in dost bir Tanrısı; Yakup'un çıkarların karşılıklı korunmasına yönelik bir antlaşmaya bağlı ortaklık Tanrısı; Musa'nın korku uyandıran, resmi davranan ve güçlü bir kurtarıcı olan savaş Tanrısı; Yeşu'nın yakıcı ve yıkıcı bir Tanrısı; Amos, Yeşaya ve Yeremya'nın adaleti önemseyen ve zulmü cezalandırıcı bir Tanrısı; İkinci Yeşaya'nın ise umut vaad eden bir Tanrısı vardır. Tüm Yahudilik tarihini ve bütün peygamberleri ele almak bu çalışmanın sınırları dışında kalmaktadır. Bu nedenle bu dinin tanrı tasavvurlarındaki değişim ve gelişim için dönüm noktaları hükmünde görülen peygamberlere ve tarihsel olaylara değinilerek genel bir özet sunulmak istenmiştir.

Vahiy dinlerinin ikincisi ise Yahudiliğin içinden zuhûr eden Hristiyanlık'tır. Hristiyanlık, başlangıçta Yahudiliğin içinde yeni bir mezhep olarak görülmüş sonrasında ise yeni bir din olarak yollarını ayırmıştır. Kuzey Filistin'de insanüstü güçler aracılığıyla insanlara şifa sunan ve vaaz veren Hz. İsa; ilk inananların gözünde Musa ya da Yeşu gibi yeni İsrail'in kurucusu olarak görülmüştür. Roma'nın yönetimi altında yaşayan İsrail halkının özlem ve hayallerinin somutlaştığı bir ümit kaynağı olmuştur. Bu nedenle, İsa'nın vaazlarında Tanrı'nın Krallığının yaklaştığı müjdesini vermesi, halk tarafından Roma yönetiminin alt edilerek yeniden İsrail Krallığının kurulacağı şeklinde anlaşılmıştır. Bu durumda İsa da yüzyıllardır beklenen Mesih kral olarak görülmüştür. Hâlbuki İsa'nın vaazları insanların daha çok iç dünyaları ile ilgilidir. Bu hâliyle belki de müjdesini verdiği Tanrı'nın krallığı, somut bir krallık yapısından ziyade adalet, merhamet, sevgi ve kardeşliğin hâkim olduğu bir toplumsal yaşama işaret etmekteydi.¹⁶⁴

Kitab-ı Mukaddes'in bütünü Hristiyanlık için temel kaynak olarak görülmektedir. İki temel bölümden oluşan *Kitab-ı Mukaddes*'in ilk bölümünde, Yahudiler'in kaynağı *Tanakh*¹⁶⁵ "*Eski Ahid*" adı ile yer almaktadır. Bu bölüm gelenekten geçen tarih ve kanunlar olarak görülüp kabul edilmiştir. İkinci bölüm olan *Yeni Ahid* ise İsa'nın hayat hikâyesini, vaazlarını ve mucizelerini anlatan dört incil ile havarilerin mektuplarından oluşmaktadır. *Yeni Ahid*, *Eski Ahid*'in bazı kural ve kanunlarını nesh etmiş veya kendi vizyonuna göre yorumlamıştır. İsa'nın tebliğinin

¹⁶⁴ Armstrong, **Tanrı'nın Tarihi**, ss. 135, 136; Mircea Eliade, **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi**, Cilt: 2, çev. Ali Berktaş, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2003, s. 383.

¹⁶⁵ Tanakh: Torah/Tevrat, Nevim (peygamberler) ve Ketuvim (yazılar) adı verilen üç ana bölümden oluşan Yahudiliğin temel kaynağıdır. Adını içerdiği bölümlerin ilk harflerinden almıştır.

içeriği ve sunduğu tanrı tasavvuru ise ancak kendisinin ölümünden sonra kaleme alınan vaazlarının içeriğinden ve havarilerinin sunduğu perspektiften öngörülebilmektedir.

İsa kutsal yasayı¹⁶⁶ geçersiz kılmak için değil, onu tamamlamaya geldiğini ifade etmiştir.¹⁶⁷ Vaazlarında bu yasanın kurallarını, daha yüksek bir ahlaka ve merhamet merkezli bir inceliğe yönelik olarak revize etmiştir. Örneğin “öldürmeyeceksin” kuralını aynen muhafaza etmek ile birlikte “öfkelenme ve kötü söz de söyleme” olarak genişletmiştir.¹⁶⁸ “Zina etmeyeceksin” buyruğunu “şehvet ile de bakmayacaksın” olarak güncellemiştir.¹⁶⁹ Yalan yere ant içmek yasaktır ancak İsa’nın vaazına göre doğru da olsa ant içilmemelidir; çünkü bireylerin sözleri güvenilir ve net olmalıdır, ayrıca yemin edilmesine gerek olmamalıdır.¹⁷⁰ İsa Yahudiliğin “göze göz, dişe diş” diyen kuralını “sağ yanağınızı tokat atana öbür yanağınızı çevirin” şeklinde değiştirmiştir.¹⁷¹ “Komşunu sev, düşmanından nefret et” deyimini komşuyu sevmeye devam etmenin yanında “Düşmanlarınızı da sevin, size zulmedenlere dua edin.” olarak sevmenin kapsamını genişletmiştir.¹⁷² Çünkü İsa’ya göre Tanrı, güneşi kötü-iyi ayırt etmeksizin herkesin üstüne doğurtmakta ve yağmuru hem doğruların hem eğrilerin üzerine yağdırmaktadır.¹⁷³ Böylece kendisini sevmeyeni de seven ve nimetlendiren yetkin, rahmeti geniş bir tanrı tasavvuru sunulmuştur. Herkese karşı iyi yürekli olan bu tasavvurun, Musa zamanında kendisinden nefret edenin acısını henüz dünyaya gelmemiş kuşaklardan çıkaracağını ilan eden tanrı tasavvuru ile arasında açık ara fark olduğu görülmektedir.¹⁷⁴ İsa’nın tanrı tasavvurunda sevgi unsuru artmış; nefret, intikam gibi beşerî nitelikler aşılmıştır. İsa Tanrı’nın merhametli ve yetkin olduğunu vurgulayarak inananlara da O’nun gibi yetkin ve merhametli olmalarını öğütlemiştir.¹⁷⁵ Böylece O’nu ahlak olarak örnek ve model almaya davet etmiştir.

İsa sadaka verirken ve dua ederken ikiyüzlüler gibi göstererek yapanların Tanrı katında karşılığı olmayacağı söylemiş, sadakanın gizli verilmesi ve duanın gizli

¹⁶⁶ Kutsal Yasa: Musa Peygambere bildirilen yasalar.

¹⁶⁷ Matta, 5: 17.

¹⁶⁸ Mısır’dan Çıkış, 20: 13; Matta, 5: 21, 22.

¹⁶⁹ Mısır’dan Çıkış, 20: 14; Matta, 5: 27, 28.

¹⁷⁰ Matta, 5: 33-37.

¹⁷¹ Mısır’dan Çıkış, 21: 23-25; Matta, 5: 38, 39; Luka, 6: 29.

¹⁷² Levililer, 19: 18; Matta, 5: 43, 44; Luka, 6: 27, 28.

¹⁷³ Matta, 5: 45.

¹⁷⁴ Luka, 6: 35; Mısır’dan Çıkış, 20: 5.

¹⁷⁵ Matta, 5: 46-48; Luka, 6: 36.

yapılmasını istemiştir.¹⁷⁶ Böylece dinin zâhirî olan şerîat-kanun kısmını fazlaca ciddiye alarak, içsel samimiyet boyutunu ihmal eden Yahudi halkın algısına dinin bu yönünün önemli olduğu açıklamıştır. Bu bağlamda İsa'nın tanrı tasavvuruna göre, ibadetleri dünyevi menfaat veya ilgi kazanmak için sadece şekilsel olarak yerine getirmek takdire ve ödüle layık değildir. İsa insanların övgüsünü kazanmak için tabiri caizse borazan çaldırarak ilan edilen sadakanın ödülünün zaten alınmış olduğunu söyler.¹⁷⁷ Ona göre oruç tuttuğunu belli etmek için suratını asıp, kendine perişan bir görünüm veren de ödülünü almıştır.¹⁷⁸ Bunların aldıkları ödül şüphesiz, nail olmayı umdukları insanların övgü ve teveccühüdür. Hâlbuki İsa amel ve ibadetlerin yalnızca Tanrı için yapılmasını teşvik etmiş insanların benliklerini şişirebilecek her türlü gösterişten uzak olunmasını vurgulamıştır.

İnsanın iki efendiye kulluk edemeyeceğini söyleyen İsa, hem Tanrı'ya hem paraya kulluk edilemeyeceğini anlatmıştır. Bu nedenle Tanrı'ya inanan kişi iâşe ve giyim kaygısını bırakmalı, gökte uçan kuşları ve kır zambaklarını örnek almalıdır. Zira kuşlar ekip, biçmez ve biriktirmez. Ancak Tanrı onları doyurur. Şüphesiz insanlar kuşlardan daha değerlidir. Kır zambakları ise çalışmamasına ve ip eğirmemesine rağmen Kral Süleyman'dan daha ihtişamlı giyinmektedir. Kışın ocağa atılacak kır otlarını böylesine görkemli giydiren Tanrı elbette insanları da giydirecektir. İsa sebep-sonuç veya etki-tepki mekanizmalarına bağlı olmayan bir tanrı tasavvurunu anlatmaktadır. Kişinin çalışıp sonucunu kendisine hamletmesinden ziyade her şeyin Tanrı'nın lütfuna bağlı olduğuna ve bunun talep edilmesi gerektiğine vurgu yapar. Burada esas olan İbrahimî bir teslim ve samimiyet içinde sadece Tanrı'ya dönük olmak ve ihtiyaç olanı sadece O'ndan istemektir. İsa ayrıca yarın için kaygılanmamayı tembihleyerek, algıyı geleceğin endişe ve korkularından bugüne çevirmiştir.¹⁷⁹

İsa Tanrı'nın insanlara lütufkâr bir şekilde muamele ettiğini anlatarak insanların da birbirine lütufkâr davranmasını tavsiye etmiştir. “Kendinize nasıl davranılmasını istiyorsanız, başkalarına öyle davranın” diyerek insan ilişkilerinde empati durumunu geliştirmeye yönelik tutumu öncelemiştir. İnsanlara başkalarını yargılamamalarını ve kınamamalarını söylemiştir. Çünkü bunu yapan hangi ölçü ile

¹⁷⁶ Matta, 6: 1-6.

¹⁷⁷ Matta, 6: 2.

¹⁷⁸ Matta, 6: 16.

¹⁷⁹ Matta, 6: 24-34; Luka, 12: 22-29.

yargıladıysa kendisi de aynı ölçü ile yargılanacaktır. Başka insanların gözündeki çöprü görüp çıkarmaya çalışan kişinin kendi gözündeki mertekten haberi olmamasını ironi ile ele alan İsa, insanları başkalarının kusurlarını arayıp, düzelmeye hevesli olmak yerine kendi kusurları için uyanık olmaya ve bunlardan arındırmaya çağırmıştır. Aynı zamanda başkalarını bağışlamayı teşvik etmiştir. O'nun tasavvuruna göre bağışlayan, bağışlanacaktır. İsa, Tanrı'ya dua ederken bu tasavvur ile bağlantılı olarak "Günahlarımızı bağışla, çünkü biz bize karşı suç işleyen herkesi bağışlıyoruz." diyerek beklentisini dile getirmiştir. Özet olarak İsa, insan başkalarına nasıl davranırsa o şekilde karşılık göreceğini vurgulamıştır. Bu durumun kişinin diğer insanlar ile ilişkilerinde olduğu gibi Tanrı ile olan ilişkisinde de geçerli olması beklenmiştir.¹⁸⁰

İsa Yahudi şeriatını güncellemiş ve onun karanlıkta bıraktığı iç-manevî dünya ile ilgili yeni bakış açıları sunmuştur. Şekilsel ritüellerden ziyade kalplerin durumunu iyileştirmeyi öncelemiştir. Dinî eylem yerine getirdiği için gururla Tanrı'dan ödülünü beklemek yerine, acz içinde yapabildiğini yapıp Tanrı'nın lütfunu ummayı önermiştir. Bu bağlamda başka insanlara da hak ettikleri şekilde değil, her koşulda lütuf ve şefkat ile davranılmasını söylemiştir. Çünkü ona göre kişi bu şekilde Tanrı'nın lütfunu ve şefkatini celb etmeyi ve O'na yakın olmayı umabilir.

Dinin bu yeni versiyonu sistemli bir hâle gelemeden İsa, sahtekar kral olmak ve devlete başkaldırma suçlaması ile çarmıha gerilerek idam edilmiştir. Mesih olduğuna inanılan İsa'nın fiziksel âlemde adi bir suçlu gibi öldürülmesine rağmen havarileri inançlarını sürdürmüşlerdir. Onun göğe yükseldiğine ve yakın zamanda Tanrı'nın Krallığını kurmak üzere geri döneceğine inanmışlardır. İsa'nın takipçileri dindar bir Yahudi olarak her gün Tapınak'ta ibadet etmeye devam etmişlerdir. Ancak İsa'nın kutsallıkla iç içe geçmiş olan doğum, yaşam, ölüm ve yeniden dirilişine dair hikâyeler çevresinde şekillenen yeni din; zamanla kendi tanrı tasavvurunu oluşturarak Yahudilik dışı bir inanç hâline gelmiştir. İsa'nın öldüğü 30 yıllarında Yahudiler monoteist bir tanrı tasavvurunu iyice benimsemişlerdi. Bu nedenle kimse Mesih'i kutsal bir kişi olarak görmemişti. Onlara göre Mesih, bazı ayrıcalıkları ve farklı özellikleri olsa da nihayetinde sıradan bir insandı. Mezmurlar bölümünde Davud ya da Mesih "*Tanrı'nın oğlu*" olarak anılmış olsa da bu ifade, onun Tanrı ile yakınlığına

¹⁸⁰ Matta, 7: 1-5, 12; Luka, 6: 37, 41, 42.

işaret etmek için kullanılan sembolik bir deyimdi. Yoksa Babil sürgünü sonrası hiç kimse pagan tanrılarda olduğu gibi Yehova'nın bir oğlu olduğunu düşünmüyordu.¹⁸¹

İsa'nın kendisi de kesinlikle Tanrı olduğunu hiçbir zaman iddia etmemiştir. Vaftizinden sonra gökten bir ses onun "Tanrı'nın oğlu" olduğunu söylemiş olsa da bu ancak zikredilen anlam kapsamında onun Tanrı'ya yakınlığı ve Mesihlik niteliği ile ilgili görülmüştür. Aynı şekilde İsa, Tanrı'ya dua ederken "Baba" diye hitap etmiş, ancak bunu kendisine has kılmamıştır.¹⁸² İnsanlara vaaz ederken, tavsiye ettiklerine uyarlarsa göklerdeki Baba'nın oğulları olacağını ve onları ödüllendireceğini müjdelemiştir.¹⁸³ Buna ilaveten İsa vaaz ettiği insanlara şöyle demiştir: "*Yeryüzünde kimseye 'baba' demeyin. Tek babanız var. O da Göksel babadır.*"¹⁸⁴ Burada zikredilen babanın biyolojik baba olmadığı aşikârdır. Fakat ölümünden sonra takipçileri onun tanrısal bir kişiliği olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu iddia hemen oluşmamıştır. Zaman içerisinde şekillenerek; İsa'nın insan şeklinde bir Tanrı olduğu inancı ancak dördüncü yüzyılda sistemleşmiştir.¹⁸⁵

İncillerde Tanrı'nın sıradan bir ölümlü olmasına rağmen İsa'ya günahlardan arındırma ve şifa verme gibi bazı ilâhî güçler verdiği anlatılmıştır. İsa bu güçlerin sadece kendisinde olmadığını, kesin olarak inandıkları takdirde havarilerde ve diğer inananlarda da bu güçlerin serimleneceğini ısrarla vurgulamıştır. Bu da kendini insanlardan ayrı bir düzlemde Tanrı gibi görmediğini ortaya koymaktadır. Havarilerini insanlara şifa vermesi için başka kentlere göndermesi, Havari Petrus'un (ö. 67) kendisi gibi suyun üzerinde yürümesi ama aklından şüphe geçtiği anda batacak gibi olması bunun örneklerindendir. Öğrencileri hasta bir çocuğa şifa veremediklerinde İsa'ya nedenini sormalarına karşılık; iman kıtlığı cevabını almışlardır. İsa hardal tanesi kadar imanları olduğu hâlde dağa seslenirlerse dağın kalkıp yer değiştireceğini, imkânsız hiç bir şey olmadığını söylemiştir.¹⁸⁶

İsa'nın ölümünden sonra öğretisini sistemleştirip yeni bir din hâline getiren Pavlus (ö. 67) da İsa'yı hiçbir zaman "Tanrı" olarak anmamış ancak Yahudilerin anlam

¹⁸¹ Armstrong, **Tanrı'nın Tarihi**, ss. 136, 137.

¹⁸² Matta, 6: 6-9.

¹⁸³ Matta, 5: 45; 6: 18.

¹⁸⁴ Matta, 23: 9.

¹⁸⁵ Armstrong, **Tanrı'nın Tarihi**, s. 139.

¹⁸⁶ Armstrong, **Tanrı'nın Tarihi**, s. 139; Matta, 8: 23-26; 10: 1-8; 14: 25-32; 17: 19-21; Luka, 8: 22-25; 9: 1-6.

çerçevesinde “Tanrı’nın oğlu” olarak zikretmişti. Pavlus Yahudiliğin Ferisi mezhebine sıkı sıkıya bağlı olan ve İsa taraftarlarına düşmanlık etmek ile tanınmış bir genç iken İsa ile ilgili yaşadığı mistik tecrübe onu havarisi yapmıştı. İsa’nın çarmıha gerilmesinden iki ya da üç yıl sonra Pavlus, Kudüs’ten Şam’a giden yolda İsa’yı görmüş ve onun tarafından görevlendirilmişti. Pavlus bu öznel deneyimin etkisi ile çağdaşlarının ancak Tanrı hakkında konuşabilecekleri şeyleri İsa için söylemişti. İsa’yı içinde yaşadığımız bir atmosfer gibi betimlemişti. Tanrı’nın kendini *Tevrat*’ta değil, İsa’da gösterdiğine inanmıştı. Ancak Pavlus İsa’yı Tanrı’nın enkarnasyonu olarak görmemişti. Çünkü kendisi Mesih’in ezelî tanrısal bir varlık olduğu düşüncesini kabul edemeyecek kadar inançlı bir Yahudi idi. Ayrıca kullandığı üslup ve terimler (Tanrı’nın oğlu gibi) Yahudilik bağlamında anlamlıydı. Fakat Yunan temeline dayanan sonraki Hristiyan teologları bunları o kültürün şekillendirdiği bir algı ile farklı yorumlamışlardır. Ayrıca putperestliğin yaygın olduğu dünyada bu ince manaların ayrımı her zaman gözetilememiştir. Böylece herkes gibi aciz ve fani olduğunu vurgulayan bir adam, sonunda tanrılaştırılmıştır.¹⁸⁷

İsa’nın tanrı tasavvuruna ve öğretilerine Yahudilerin dışındaki kimselerin de ulaşması gerektiğini düşünen Pavlus; bugünkü Türkiye, Makedonya ve Yunanistan’da vaazlar vermiştir. Musa’nın kanunlarını uygulamayanların da yeni dine girebileceğini ve İsa’nın Tanrısına inanabileceğini öne sürmüştür. Pek çok yere öğretisini ve davetini anlatan mektuplar yazmıştır. Bu mektuplar bugünkü Hristiyanlığın ilk metinlerini oluşturmuştur. Daha evrensel bir tasavvura geçiş yapmayı önemseyen Pavlus, bunun üzerine Yahudi mezhebi olarak kalmak isteyen ilk havariler ile yollarını ayırmıştır. Pavlus, İsa’yı ölümünden sonra gören kişi olması hasebiyle İsa’nın dirilişine inanmayı, dinin önemli bir esası olarak belirlemiştir. Ayrıca insanların günahları yüzünden İsa’nın acı çekip öldüğünü ifade etmiş olsa da; İsa’nın çarmıha gerilmesini, Âdem’in ilk günahının kefareti olarak yorumlamamıştır. Bu kuram dördüncü yüzyıldan itibaren gündeme gelmiş ve özellikle Batı Hristiyanlığında etkin olmuştur.¹⁸⁸

Dördüncü yüzyıla kadar Hristiyanlık, felsefi ve gnostik farklı yorumlamalara tabi tutulmuştur. Bu aşamada İsa’nın insan ve Tanrı arasındaki konumunun net olarak belirlenmediği ve bu konu hakkında kesin bir teolojik sistem oluşturulamadığı

¹⁸⁷ Armstrong, **Tanrı’nın Tarihi**, ss. 141, 146, 147, 151; Eliade, **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi**, Cilt: 2, s. 380.

¹⁸⁸ Armstrong, **Tanrı’nın Tarihi**, ss. 141, 146, 147.

görülmektedir. Ancak 320 yıllarında Mısır, Suriye ve Küçük Asya kiliselerinde şiddetli bir tartışma başlamıştır. Tarihi kaynaklar tartışmanın çok geçmeden teolog ve kilise görevlilerinden halka sıçradığını zikretmektedir. Tartışma İskenderiyeli karizmatik bir papaz olan Arius (ö. 336) tarafından ateşlenmişti. Arius İsa'nın tanrısallığını reddetmemek ile beraber onun yapı olarak tanrısallığına inanmanın küfür olduğunu öne sürüyordu. Çünkü zaten bizzat İsa, Baba'nın kendisinden yüce olduğunu bildirmişti. Tartışma toplumsal yapıda çatlak oluşturmaya başlayınca İmparator Konstantin (ö. 337) harekete geçti ve Nicaea'da (İznik) bir konsül topladı. Tartışmanın bir ucunda Papaz Arius diğer ucunda ise Piskopos Aleksandros (ö. 337) ve yardımcısı Athanasius (ö. 373) bulunmaktaydı. Arius İsa'yı yaratılmış dünyaya koyarken, Athanasius tanrısallığına dünyaya koymaktaydı.¹⁸⁹

Arius Tek Tanrı ile yarattıkları arasındaki farkı önemli görüyordu. Ona göre Tanrı tek doğurulmayan, tek muktedir, tek ezeli ve ölümsüz olandır. Arius'a göre İsa ya da Logos (Söz), Tanrı'nın diğer varlıkları yaratmak için kullandığı araçtır. Tanrı onu dolaysız, diğer tüm varlıkları ise onun vesilesi ile yaratmıştır. Bu nedenle çok yüksek bir mertebesi vardır ama özünde Tanrı'nın kendisinden ayrı ve farklıdır. İsa'nın Tanrı'ya "Baba" diye hitap etmesi de bunu kanıtlar niteliktedir. Çünkü baba doğası gereği evladından önce var olmayı gerektirir. Arius iddiasını desteklemek için pek çok metin ortaya koymuştur. İsa'nın zayıflığını belirten bölümleri de ele almıştır. Arius'a göre İsa mükemmel bir insan yaşamı sürmüş, ölene dek Tanrı'ya itaat ederek inanan insanlar için model olmuştur. Yapı olarak tanrı olsaydı insanlar için bunun övgüye değer tarafı olmazdı. İnananlar onun oğul yaşamını düşünüp, itaatini kendilerine örnek alarak kendileri de tanrısallaşabilirdi. Bunun yolunu açan şüphesiz insan İsa olmuştur. Ancak Athanasius insanı yapı olarak zayıf, fani ve kötülüğe meyilli görüyordu. Ona göre Logos zayıf ve zarar görmeye açık bir varlık olsaydı, insan soyunu yok oluşturan kurtaramazdı. O diğer varlıklara yaşam verebilmek için ete kemiğe bürünmüştü. Athanasius'a göre dünyayı kurtarabilecek olan onu yaratmış olandır. Bu da İsa'nın (Logos'un) Baba ile aynı özden olmasını gerektirmektedir.¹⁹⁰

325 yılında İznik konsülünde toplanan pek çok piskopos bu iki görüş arası bir tutum benimsemekteydi. Lakin toplumsal huzursuzluğu çözmeyi hedefleyen

¹⁸⁹ Armstrong, **Tanrı'nın Tarihi**, ss. 176-178.

¹⁹⁰ Armstrong, **Tanrı'nın Tarihi**, ss. 178-181.

İmparatorun gözetimi altında, Athanasius teolojisini kabul ettirmeyi başardı. İlk resmi Hristiyanlık öğretisi, İsa'nın Baba'nın özünden (ousia¹⁹¹) olduğu, Tanrı'dan çıkanın Tanrı olduğu ve Baba'yla aynı özden (homoousion) olduğu şeklinde sistemleştirildi. Hâlbuki konsülde fikir birliği yoktu. Bu nedenle konsülden sonra piskoposlar vaazlarına önceki gibi devam etti ve bu çekişmeli durum altmış yıl daha sürdü. Arius ve takipçileri imparatorun yakınlığını yeniden kazandı. Athanasius defalarca sürgüne gönderildi. Athanasius'un teolojisi ise kabul görmekte zorlandı. Çünkü aynı özden olma (homoousion) ifadesi, Kitab-ı Mukaddes'e aykırıydı; buna ilaveten maddesel bir çağrışım uyandırıyordu. Bu durum ise teolojik olarak sakıncalı ve çelişkili görünüyordu.¹⁹²

Hristiyanların konu hakkında kafa karışıklığı devam etmekteydi. Bunun üzerine Kapadokyalı üç teolog Doğu Ortodoks Kilisesi'ni sükûna ve rahatlığa kavuşturan bir çözüm buldu. Bu üç teolog; Kayseri piskoposu Basileios (ö. 379), onun kardeşi Nyssa piskoposu Gregorios (ö. 395) ve arkadaşı Nazianzus'lu Gregorios (ö. 391) idi. Basileios dinin hakîkatinin mantık ile açıklanamayacağını ve bu konuda konuşmanın kısıtlayıcı ve hatta karıştırıcı olduğunu anlattı. Ona göre bu durum sadece simgesel ifade edilebilir veya en iyisi sessizlik ile düşünülebilirdi. Nyssa piskoposu Gregorios ise, Tanrı'nın kendisinin açıklanamayacağını ve O'nun akıl ile görülemeyeceğini söylemişti. Ancak Sina Dağı'ndaki tecelliye dikkat çekerek, görülemese de bulutun sarmasına izin verildiği hâlde O'nun varlığının hissedilebileceğini öne sürmüştü. Ona göre insanlar Tanrı'nın yalnızca işlerini bilebilir fakat O'nun özüne yaklaşamaz.¹⁹³

Kapadokyalı teologlar İznik konsilinde sadece inanıldığı belirlenen “kutsal ruh” kavramını da ele aldı. Pavlus onun yaratıcı, kutsayıcı ve yenileştirici olduğunu ama bütün bunların Tanrı tarafından gerçekleştirildiğini söylemişti. Kapadokyalılar ise buradan kutsal ruhun sıradan bir mahlûk olmadığını, tanrısal olmasını gerektiği çıkarımını yapmışlardır. Böylece tartışmaya değer Logos'un (İsa) tanrısalılığı yanına kutsal ruhun tanrısalılığı da eklenmiştir. Kapadokyalı teologlar bu iki tartışmanın çözümünü de tek bir formül ile izah etmişlerdir. Onlara göre Tanrı'nın idrak

¹⁹¹ Ousia: Öz. Antik Yunan kökenli bir kelime.

¹⁹² Armstrong, **Tanrı'nın Tarihi**, ss. 181, 182.

¹⁹³ Armstrong, **Tanrı'nın Tarihi**, ss. 184-187.

edilemeyen özü (ousia) tektir ancak onu bildiren üç ifade (hypostases¹⁹⁴) bulunmaktadır. Tanrı'nın özüne vakıf olunamasa da Baba, Oğul, Kutsal Ruh tarafından vahyedilen yönleri ile O'nun bilinebileceğini ifade etmişlerdir. Bu nedenle hypostases kelimesiyle ifade edilen bu üç tezahür Tanrı'nın kendisi ile özdeşleştirilemez. Baba, Tanrı'nın aşkın yönüne; Logos (İsa) yaratıcı yönüne; Kutsal Ruh ise içkin yönüne tekabül etmektedir. Bu üç ifade tanrısal yapının kısmi görüntüleridir. Tanrı bu kavramlaştırmaların ötesindedir. Yani Kapadokyalı teologlar üç tanrısal varlığa inanmamışlardır. Bu grup, Tanrı'nın ve dinin hakîkatinin özellikle bilinemeyeceğini vurgulamıştır. Bu bilinmezliğin karanlığında Tanrı'dan yaratılışa doğru olan süreci açıklığa kavuşturmak için teslis kuramını ortaya koymuşlardır. Onlara göre Tanrı dünyada kendisini bu üç tezahürde bütün olarak ifade etmiştir. Onların böyle bir kuramı geliştirme nedenlerinden biri de Yunan felsefesinde ve Arius'un teolojisinde olduğu gibi Tanrı'nın akılcı kılınmasına engel olmaktır. Böylece teslis bilinmesi değil yaşanması gereken muğlak, akli karıştıran bir paradigma olarak sunulmuştur. Fakat bütün muğlak ve karanlık yönlerine rağmen bu anlayış Doğu Kilisesi'nin teolojisinde önemli bir yer tutmuştur.¹⁹⁵

Teslis akidesini Batı Kilisesi için sistemleştiren ise Latin teolog Augustinus'tur (ö. 430). O, Batı Kilisesi üzerinde Pavlus'tan sonra en çok etkisi olan ikinci kişi olarak görülmüştür. Onun görüşleri Batı Kilisesi'nin teolojik yapısını ve dolayısıyla Batı insanının dünyaya bakışını önemli ölçüde etkilemiştir. Augustinus'un teslis yaklaşımı metafizik değil, son derece psikolojiktir. Kendisi Tanrı'yı uzun yıllar aramıştır. En sonunda yaşadığı dinî bir tecrübede iç dünyasına vakıf olarak hem kendi içindeki tanrı imgesine hem de aşkın Tanrı'ya ulaşmıştır. Augustinus bu bağlamda teolojisini tecrübesinden yola çıkarak şekillendirmiştir. Onun anlayışına göre kendini bilmek, bütün ilimlerin başıdır. Bu nedenle Tanrı'nın kanıtını dış dünyada aramak faydasızdır. Ona göre Tanrı sadece zihnin gerçek dünyasında bulunabilir. Augustinus teslisi, yaratıcı Tanrı'nın izi olarak tanımlamıştır. Yani teslis Tanrı'nın kendisi değildir. Bunun yanında Tanrı insanı kendi sûretinde yarattığı için insan zihninin

¹⁹⁴ Hypostases: Antik Yunan kökenli bir kelimedir. Bir nesneye dışardan bakan birinin nasıl gördüğünü belirtmek için kullanılır. Kapadokyalı teologlar bu kelime yerine zaman zaman “kuvvet” anlamına gelen “prosopon”u kullanmıştır. “Prosopon” ise birinin içyapısını ve zihinsel tutumunu yansıtan yüz ifadesi anlamındadır. Bkz. Armstrong, **Tanrı'nın Tarihi**, s. 188.

¹⁹⁵ Armstrong, **Tanrı'nın Tarihi**, ss. 187-189, 191.

derinliklerinde teslisi keşfedebilir. Bu zihindeki teslis ise Tanrı'nın varlığının yansımasıdır.¹⁹⁶

Augustinus'un Batı Kilisesi'ne bir başka armağanı ise, ilk günah öğretisidir. Roma'nın düşüşüne şahit olan Augustinus, buna son derece üzülmüş ve bu olayı ilginç bir biçimde Âdem'in günahı ile ilişkilendirmiştir. Augustinus Âdem'in günahı nedeniyle Tanrı'nın insanlığı lanetlediğini düşünüyordu. Ona göre günah, Âdem'den şehvet ile kirletilmiş olan cinsel eylem aracılığıyla kalıtsal olarak tüm insanlığa geçmişti. Bu eylem sırasında Tanrı'nın unutulması, karmaşık duygu ve tutkular ile aklın devre dışı kalması gibi durumlar; çöken Roma ile benzeşiyordu. Çünkü Augustinus'un dünyasında Roma akıl, yasa ve düzenin kalesiydi. Ancak barbar kabileler onu yıkmışlardı. Augustinus psikolojik ve sosyolojik olguları fazlasıyla teolojik olgular ile karıştırmış gözükmektedir. Bunun bir başka nedeni yaşadığı kişisel veya toplumsal durumları dinî bir zemine yerleştirerek meşrulaştırmak ve kendi psikolojisi üzerindeki baskıyı daha sağlam bir alana çekerek rahatlamak olabilir. Augustinus dinî arayışının sürdüğü dönemde, vaftiz olup Hristiyan olmak konusunda isteksiz olmasının nedenini; Hristiyanlığın bekâr kalmasını gerektirmesi olarak açıklamıştır. Tanrı'dan ismet istemesine rağmen “daha değil” diyerek duasını ertelemiştir. Fakat Hristiyan olduktan sonra bu tutum cinsel eylem ve kadın düşmanlığına dönüşmüştür. Ona göre kadınlar ister eş, ister anne olsun hepsi birer Havva'dır, şeytanın kapısıdır ve tanrısal yasaya ilk karşı gelendir. Hatta şeytanın saldırma cüretini gösteremediği erkeği yoldan çıkarandır. Augustinus Tanrı'nın bu varlığı yaratma hikmetini bir türlü akıl erdirememekte, Âdem'in ihtiyacı olan dostluğun yaratılan bir başka erkek ile daha iyi karşılanacağını öne sürmektedir. Zira ona göre kadınların tek fonksiyonu ilk günahın etkisini sonraki nesillere aktaran çocukları yetiştirmektir.¹⁹⁷

Bize göre, Augustinus'un bireysel ve toplumsal mesele olarak yaşadığı konuları teoloji sistemi ile özdeşleştirmesi son derece karanlık bir senaryoyu, sağlam bir temele yerleştirerek sunmasını kolaylaştırmıştır. Kendisinin dine girmesi, Tanrı'yı bulması zihni süreçleri sonucunda olmuştur. Teslisi kendi öznel deneyimine göre yorumlamıştır. İlk günah öğretisi ve kadın düşmanlığı da böylesi deneyimler ve

¹⁹⁶ Armstrong, **Tanrı'nın Tarihi**, ss. 191-197.

¹⁹⁷ Armstrong, **Tanrı'nın Tarihi**, ss. 192, 193, 197-200.

zihinsel süreçler ile ilgili görünmektedir. Âdem'in ilk günahını böylesi bir felakete dönüştürüp, kadınlara da bu felaketin başrolünü biçmesi; kanaatimizce bu teoloji versiyonunu benimseyen insanlarda kendine yabancılaşmaya yol açabilmiş olabilir. Çünkü insan gelişmek ve tekâmül edebilmek için sağlam bir kökene ve değerli bir başlangıca ihtiyaç duyar. Fakat Augustinus'a göre defolu ürün olan insanın yaratılışı büyük fiyasko, Havva'nın yaratışı daha da büyük bir fiyaskodur.

Augustinus'un tanrısı, işi eline yüzüne bulaştıran, projesi daha baştan başarısız olan beceriksiz bir profil sunmaktadır. Ayrıca bu tanrı yarattığı insanlık projesini kara talihe mahkûm etmiş; işlenen suçun izini, çıkmaz bir leke gibi masum nesillere aktarmıştır. Bu hâliyle bu tanrı tasavvuru, ne ilim ne hikmet ne de adalet sahibi görünmektedir. İsa'nın şefkatli, affedici ve yetkin Tanrı'sı ortalıkta gözükmemektedir. Buna ilaveten İsa'nın vaazlarında anlattığı iç dünyasını sorgulayan, kötü duygu ve düşüncelerini arındırarak samimi eylemler yapmaya çabalayan, ahlak olarak Tanrı'yı örnek almaya gayretli, bu sayede gelişmeye ve bireysel olarak Tanrı'ya yakın olmaya çalışan insan tasavvurunun yerinde ise yeller esmektedir. Bunun yerine hem işlemediği günahın sorumlusu kılınan, hem de bundan arınmanın yolu kendisine bağlı olmayan bir insan modeli geliştirilmiştir. Bu öğreti hem giriş hem çıkış kapısını kapatarak insanı umutsuz bir çıkmazda bırakmaktadır. Neredeyse insanı yaratıldığına pişman eden bu kötü yazgı ve lanetten kurtulmanın bir yolu ya da kahraman bir kurtarıcı bulunmalıdır.

Piskopos Anselmus (ö. 1109) bu günahın kefaretinin İsa olduğunu keşfetmiştir. Logos insanlığın bu kara lekesini arındırmak ve onarımı sağlamak üzere ete kemiğe bürünmüştür. Günah çok büyük olduğu için kefaretinin ancak Tanrı'nın oğlu sağlayabilmiştir. Buna ilaveten günahın sorumluları insan olduğu için kahraman kurtarıcının insan olması gerekmiştir. Böylece İsa kefareti kendi canı ile ödemiş ve insanlığı umutsuzluktan kurtarmıştır. İsa'ya inanan ve bu inancın eylemi olarak vaftiz olan insanlar da bu kara lekeyi sildirebilmiştir. Bu görüşün kendi oğlunun kurban olmasıyla tatmin olan acımasız ve katı bir tanrı tasavvurunu güçlendirdiği düşünülmektedir. Ama Augustinus'un teolojisindeki karanlık senaryo için bir ümit ve onarım imkânı sunduğu da sanılmaktadır.¹⁹⁸

Hristiyanlığın teslis öğretisi mantıklı ve tutarlı olduğu için değil, samimiyetle inanılıp aktarılması sayesinde ve anlamaya ya da bilmeye değil tecrübe etmeye

¹⁹⁸ Armstrong, **Tanrı'nın Tarihi**, s. 207.

dayandırıldığı için kendisini kabul ettirebilmiştir. Böyle bir tecrübeyi de bütün insanlar yaşayamadığı için deneyimleyen insanların sözlerine güvenilmiştir. Teslis kuramı üç tezahürlü tek özden bahsetmiş olsa da bu durum İsa'nın tanrı gibi düşünülüp, ona dua edilmesini engellememiştir. Kutsal ruhun da işin içine girmesi ile Hristiyanların üçlü yapıda bir tanrı tasavvuru oluşmuştur.

Eski İran inanç ve kültürü ile Zerdüş'tün tebliğ ettiği monoteist inancın birleşmesinden ortaya çıkan Mecûsîlik ise düalist yani ikili tanrı tasavvuru geliştirmiştir. Bu inanç evrende işleyen sistemi ve bütün olan biteni iki ana prensibe dayandırarak açıklamıştır. Bu iki prensip ise, iki kadim yönetici yani iki tanrı olarak algılanmıştır. İyi-kötü, güzel-çirkin, hayır-şer, fayda-zarar gibi zıtlıklar bu ikisi arasında taksim edilerek biri nur diğeri karanlık ile nitelenmiştir. Nuru temsil edenin ismi Ahura Mazda iken karanlığı temsil edenin ismi Ehrimen'dir.¹⁹⁹

Mecûsîliğin kurucusu Zerdüş'tün doğduğu mekân ve zaman dilimi kesin olarak bilinemese de muteber görüşe göre M.Ö. 6. Yüzyılda Doğu İran'da yaşamıştır. Zerdüş otuz yaşına geldiğinde Tanrı'nın temsilcisi olan elçi melek "Vohu Mana (iyi düşünce)" ile karşılaşmıştır. Bu melek ona vahiy getirmiştir. Ayrıca onu manen yüce ve bilge Tanrı Ahura Mazda'ya götürmüştür. Böylece Zerdüş dönemin çok tanrılı inancına karşı tek tanrılı inancı tebliğ etmek ile görevlendirilmiştir. Fakat onun monoteist dini, yerel din ve kültürün politeist unsurları ile etkileşim geçirince monoteizmden ve politeizmden farklı olarak düalist tanrı anlayışını ortaya çıkarmıştır.²⁰⁰

Mecûsîlik, tanrı tasavvurunun gelişimi açısından üç döneme ayrılmaktadır. İlk dönemde²⁰¹ Zerdüş'tün tebliğine uygun olarak tek tanrılıdır. Başlangıçtan beri var olan her şeyin yüce Tanrısı Ahura Mazda'ya iman merkezdedir. Tek Tanrı olan Ahura Mazda; her şeyi bilen, üstün güç sahibi, adil ve mutlak iyidir. Bu dönemde politeizm ve pagan kültler ile mücadele önemlidir. Mecûsîlik İran dışında Anadolu ve Avrupa'ya yayılarak evrensel bir temayül göstermiştir. Pers İmparatorluğunun yıkılması ve İran'ın Yunan hâkimiyetine girmesi ile ikinci dönem başlamıştır. Bu dönemde Mecûsîliğin monoteist yapısı, Zerdüş öncesi İran dinleri ve Helenistik inançlardan etkilenerек bozulmuştur. Ancak Mecûsîliğin meşhur düalist algısı Sâsânîler

¹⁹⁹ Muhammed eş-Şehristânî, **el-Milel ve'n-Nihal**, çev. Mustafa Öz, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2008, ss. 211, 212.

²⁰⁰ Şinasi Gündüz, "Mecûsîlik", **DİA**, Cilt: 28, İstanbul, 2003, s. 279.

²⁰¹ Bu ilk dönem için "Zerdüştilik" ismi de kullanılmaktadır.

döneminde ortaya çıkmıştır. Böylece tanrı tasavvurunun üçüncü dönemine geçilmiştir. M.S. 3. Yüzyılda Mecûsîlik, Sâsânî İmparatorluğu'nun resmî dini olarak kabul görmüştür. Bu dönemde Mecûsîliğin şifahi geleneği yazıya geçirilmeye ve iyi-kötü karşıtlığı çerçevesinde öğretiler geliştirilmeye başlanmıştır. Mecûsîlik devletin siyasi ve askeri nüfuzu sayesinde Irak, Bahreyn, Uman ve Yemen gibi çevre bölgelerde soylularca benimsenmiştir.²⁰²

Mecûsîliğin kutsal metinleri; kutsal kitap Avesta, Pehlevîce bazı dokümanlar ile Ahamenîler ve Sâsânîler dönemlerinde yazılan dokümanlardan meydana gelmektedir. Zerdüşt'e atfedilen Gathalar (ilahiler) Avesta'nın içindedir. Ancak Avesta'nın dörtte üçü kaybolmuştur ve günümüzde yapılan çalışmalar metnin kaynağının M.S. 4. Yüzyıla kadar ulaşabildiğini ortaya çıkarmıştır.²⁰³

Zerdüşt iyilik ve kötülük arasındaki mücadelenin metafizik boyutundan ziyade ahlaki boyutuna dikkat çekmiştir. Bu bağlamda kötülüğe ve yalana meyilli ruhlar Ahura Mazda'nın düşmanı olarak görülmüştür. Bunların başı da Ehrimen'dir. Ancak tam anlamıyla metafizik bir düalizm Sâsânîler devrinde ortaya çıkmıştır. Pehlevîce Mecûsî metni Bundehişn'e göre; Ahura Mazda ve Ehrimen olmak üzere iki kadim tanrısal varlık vardı. Ahura Mazda iyilik ile dolu nur âleminde yaşarken; Ehrimen kana susamış vaziyette, derin çukurlarda karanlıklar içindeydi. Ahura Mazda zamanı, ilâhî varlıkları ve onların özünü yaratmıştı. Ehrimen ise kendi ruhsal varlığını, altı kötü varlığı ve diğer kötülerini yaratmıştı. Fiziksel âlem ile ilgili olarak da Ahura Mazda yeri ve göğü, suyu, bitkiyi, sığırı ve insanı yaratırken; Ehrimen canavar gibi kötü varlıkları yaratmıştı. Böylece ikisi de kendi meşreplerine göre olan varlıkları ortaya çıkarmıştı.²⁰⁴

Bazı Mecûsîler iki prensibin kadim olmasını uygun bulmayarak nuru temsil eden Ahura Mazda'nın ezelî, karanlığı temsil eden Ehrimen'in ise sonradan yaratılmış olduğunu savunmuştur. Bu gruba göre, Ehrimen'in yaratılması Ahura Mazda'nın tabiatına muhalif bir düşünce sebebiyle olmuştur. Onlara göre Ehrimen fitne, fesat, şer kaynağıdır ve Ahura Mazda'ya karşı çıkarak, muhalefet etmiştir. Böylece Ahura Mazda'nın ve Ehrimen'in taraftarları arasında savaş çıkmıştır. Daha sonra aşağı

²⁰² Gündüz, "Mecûsîlik", **DİA**, Cilt: 28, s. 280.

²⁰³ Gündüz, "Mecûsîlik", **DİA**, Cilt: 28, s. 281; Eliade, **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi**, Cilt: 1, s. 375.

²⁰⁴ Gündüz, "Mecûsîlik", **DİA**, Cilt: 28, ss. 281, 282.

âlemin 7000 yıllık bir devir süresince Ehrimen'e verilmesi, ancak süre bitiminde boşaltılarak Ahura Mazda'ya teslim edilmesi şartıyla barış yapılmıştır.²⁰⁵

Başka bir Mecûsî grubu ise kötülük problemini, zamanın kaynağı ve kaderin efendisi olduğuna inanılan ilâhî varlık Zürvân ile açıklamıştır. Bu gruba göre ezeli ve ebedî gücün sahibi, her şeyi var eden zaman yani Zürvân, Ahura Mazda ile Ehrimeni iki kardeş olarak yaratmıştır. Bu grubun diğer görüşüne göre, Ahura Mazda Zürvân'ın ilminden; Ehrimen ise Zürvân'ın üzüntüsünden zuhûr etmiştir. Zürvân kötülüğünü anladığı Ehrimen'i lanetleyerek kovmuştur. Bunun üzerine o da dünyayı istila etmiştir. Onlara göre Ahura Mazda ve Ehrimen ikilisi amansız şekilde mücadele etmektedir. Dünyadaki hayır, temizlik ve güzel ahlak Ahura Mazda'dan kaynaklanırken; şer, afet, fitne ve sıkıntıların kaynağı ise Ehrimen'dir.²⁰⁶

Mecûsîlikte ahlaki iyiliğin önemli bir yeri vardır. Zerdüşt kanlı kurban törenlerini onaylamamış ve dönemin politeist boğa kurban etme ritüeline karşı çıkmıştır. Bu bağlamda iyi düşünce, iyi söz ve iyi eylem ilkelerini ön plana çıkarmıştır. İyi ahlakın teşvik edilip önerilmesi ile bağlantılı olarak Mecûsîlik'te ölüm sonrası hesaba çekilme, ardından ceza veya mükâfat görme ile ilgili inanç bulunmaktadır. Buna göre, ölen kişinin ruhu dünyadaki inanç ve eylemlerinden dolayı sorgulanır ve amelleri terazide tartılır. Kişinin iyilikleri ağır gelirse terazi, köprü olup genişler ve kişi ondan geçerek cennete gider. Fakat günahları ağır gelirse terazi köprüsü bıçak ağzı gibi daralır ve kişi cehenneme düşer.²⁰⁷

Mecûsîliğin iki prensip hakkında kadim ve muhdes olma tartışmaları bir kenara bırakılırsa iki tanrısal yapının temel olduğu görülebilir. Bu dinin tanrı tasavvuru insanı takım tutar gibi bir tanrının tarafını tutmaya teşvik etmektedir. İnsan ya iyiliğin ya da kötülüğün taraftarı olmaya zorlanmaktadır. Fakat hangisini tutarsa tutsun mücadele, savaş ve düşmanlık söz konusu olmaktadır. Eğer insan iyilik tanrısı Ahura Mazda'nın taraftarı olursa, hileci ve fırsatçı bir güç olan Ehrimen ve taraftarlarına karşı mücadele etmesi istenmektedir. Fakat Ahura Mazda'nın emirlerine ve iyilik tabiatına uygun davranmazsa Ehrimen'in taraftarı olarak görülmekte, bu sefer de Ahura Mazda'nın taraftarının düşmanlığına muhatap olması beklenmektedir. Bu din algısı insanı

²⁰⁵ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 212.

²⁰⁶ Gündüz, "Mecûsîlik", *DİA*, Cilt: 28, s. 282; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 213.

²⁰⁷ Gündüz, "Mecûsîlik", *DİA*, Cilt: 28, ss. 282, 283.

psikolojik olarak iki kutba ayırmakta, ara formları ortadan kaldırarak katı bir tutuma yol açmaktadır.

Mecûsîler dinlerdeki kötücül figür şeytan-iblis ile özdeşleştirdikleri Ehrimen'in tanrının otoritesinin dışında boşlukta olduğunu iddia etmişlerdir.²⁰⁸ Yani iblis Tanrı'nın iradesinin kapsama alanı dışında görülmüştür. Tanrı'nın iradesine rağmen bir güç ve iradeyi temsil etmiştir. Böyle olunca mutlak otorite söz konusu olmamış, gücün nispetinde hâkimiyet değişebilmiştir.

Düalist yapı şeklinde kurgulanan bu tanrı tasavvurunu, selim akıllı hiç kimsenin benimseyemeyeceği ileri sürülerek bunların akılda tasavvir edilen bir sembole işaret edebileceği ifade edilmiştir.²⁰⁹ Mecûsîliğin ilk temellerinin anlatıldığı Avesta kitabında, âlemin ruhanî ve cismanî veya ruh ve şahıs olmak üzere iki kısma ayrıldığı belirtilmektedir.²¹⁰ Bu durum İsa'nın şahsiyetinin lahût ve nasût olarak ikiye ayrılmasına da benzemektedir. Mecûsîliğin ilk versiyonunda (Zerdüştilik'te) kâinatın yaratılması ve dinin değerli olmasının sebebi, günahkâr ifrit Ehrimen'in ortadan kalkması olarak görülmüştür.²¹¹ Böylece kötülük ve karanlık ortadan kalkacak, sadece nur kalacaktır. Bir başka deyişle her şey birliğe dönecektir.

Çalışmanın bir sonraki bölümünde İslam'ın tanrı tasavvurları kelam ekollerine göre ele alınacağı için İslam'dan önce Arap yarımadasında cahiliyye din ve kültürü olarak adlandırılan yapıya göz atmanın farkları görebilmek adına faydalı olabileceği öngörülmektedir. Hz. Muhammed'in tebliğinden önceki zaman diliminde Arap Yarımadasında monoteist inancın bulunduğu fakat süreç içinde bu inancın putperestlik ile karıştığı düşünülmektedir. Her kabilenin kendine özgü bir putu bulunması ile beraber bütün tanrıların üstünde ismi Allah olan yüce bir gücün varlığına da iman edildiği bilinmektedir. Bu dönemin literatüründe bulunan dua, deyim, mesel ve şiirlerde Allah isminin oldukça sık geçtiği görülmektedir. Bu inanç mensuplarının en yüce varlığı bilmelerine rağmen başka tanrılara tapmalarının sebebi ise bu tanrıları O'na yaklaşmak için somut araç ve şefahtçi olarak görmeleridir.²¹²

²⁰⁸ Şehristânî, **el-Milel ve'n-Nihal**, s. 214.

²⁰⁹ Şehristânî, **el-Milel ve'n-Nihal**, s. 214.

²¹⁰ Şehristânî, **el-Milel ve'n-Nihal**, s. 216.

²¹¹ Şehristânî, **el-Milel ve'n-Nihal**, s. 218.

²¹² Topaloğlu, "Allah", **DİA**, Cilt:2, s.473; Resul Öztürk, "İslam Öncesi Arap Toplumunun Tanrı Tasavvuru ve Bu Tasavvurun İslam'ın Tanrı Tasavvuruna Etkisi Sorunu", **Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, Cilt: 7, Sayı: 1, 2007, ss. 134, 137.

İslam öncesi Arapların din tasavvuru dört grupta incelenebilir. Birinci grup, yaratıcıyı ve öldükten sonra dirilişi inkâr edenlerdir. İkinci grup, sadece öldükten sonra dirilmeyi inkâr edenlerdir. Arapların genelini bünyesinde bulunduran üçüncü grup, yaratıcıya ve bir tür öldükten sonra dirilişe inandığı hâlde putlara tapınmaya devam edenlerdir. Bu grup tapındıkları putların ahirette kendilerine şefaatçi olacaklarına inanmıştır. Bu nedenle putlar için kurbanlar kesmiş ve takdimlerde bulunmuşlardır. Son olarak dördüncü grup ise putlara yönelmeyip, sadece Tek Yüce Varlığı tanrı olarak kabul ederek İbrahim peygamberin tevhit inancını sürdüren sayıları az bir topluluktur.²¹³

Tarih kitaplarındaki ortak rivayete göre, Mekke’de ilk defa putperestliğin başlaması ve Kâbe’ye putların ilk kez konulması Huzaa kabilesinin başkanı Amr b. Luhay vasıtası ile olmuştur. Suriye’deki Belka kasabasına giden Amr b. Luhay insanların orada putlara taptıklarını görmüştür. Onların bu tapınmalarının nedenini sormuştur. Topluluk putlardan bir şey istediklerinde verdiklerini, yağmur istediklerinde yağmur yağdırdıklarını ve kendilerine yardım ettiklerini anlatarak bu nedenle onlara ibadet ettiğini ifade etmiştir. Yani kısaca kendilerine faydası olduğu için onları yüceltmektedirler. Anlatılanlardan dolayı putların işlevselliğini beğenen Amr, onların putlarından bir tanesini istemiştir. Onlar da Hübel’i vermişlerdir. Hübel putu kırmızı akik taşından insan şeklinde yapılmış bir heykeldir. İronik olan ise Hübel’in sağ elinin kırık olmasıdır.²¹⁴ Amr ona altından bir el takarak tamir etmiştir ve onu Mekke’ye getirip Kâbe’ye koymuştur. Büyük ihtimal ile işlevselliklerini överek insanları puta tapınmaya ve saygı göstermeye teşvik etmiştir.²¹⁵

Gün geçtikçe sayıları artan putlar kabilelere göre değişiklik göstermekteydi. Bu da evrensel olmayan yerel bir tanrı tasavvuruna işaret etmekteydi. Hübel putu, Araplara göre putların en büyüğüdü. Bununla beraber Uzza Kureyş’in, Kinane Oğulları’nın ve Süleym Oğullarından bir topluluğun putu idi. Menat Evs, Hazrec ve Gassan kabilesinin putu idi. Her kişi kendi kabilesinin putunu ziyaret edip, kurbanlar

²¹³ Şehristânî, **el-Milel ve’n-Nihal**, ss. 435, 436.

²¹⁴ El sembolik olarak edimsellik, yetenek, maharet ve işlevsellik ile ilgilidir. Eylemler, özellikle de tanrı için en ayırt edici özellik olan yaratma eylemi el ile gerçekleştirilir. Bize göre, Belkalı topluluk hayır ve iyilik ile ilişkilendirilen sağ eli kopmuş, yani artık işlerine yaramayan tanrıyı vermişlerdir.

²¹⁵ Şehristânî, **el-Milel ve’n-Nihal**, s. 434; Cevad Ali, **Mufasssal Tarihu’l-Arab Kable’l-İslam**, Cilt: 6, 1993/1413, ss. 336’den aktaran Öztürk, “İslam Öncesi Arap Toplumunun Tanrı Tasavvuru ve Bu Tasavvurun İslam’ın Tanrı Tasavvuruna Etkisi Sorunu”, ss. 145, 146.

kesiyordu. Somut put tapınımı yanında Güneş, Ay ve çeşitli yıldızlar gibi göksel varlıklara tapınanlar vardı. Dahası bazı kabileler ağaçlara ve bazı hayvanlara tapınıyordu. Ancak her kabilenin kendine ait tanrısı olması ile birlikte diğer kabilelerin tanrılarının da bölgede hâkim olduğuna inanıyorlardı.²¹⁶

Cahiliye Arapları şefaathçi ve aracı olduğuna inandığı putları efendileri gibi korumuştur. Kabilenin her şeyine onların sahip olduğunu düşünmüştür. Putları baba olarak görmüş ve kendilerini de zaman zaman putların çocukları olarak ifade etmiştir. Kabilenin başkanı değiştiğinde kabileye bağlı insanlar yeni başkanın putuna tapmaya geçmiştir.²¹⁷ Yani kabile önderi hangi puta tapıyorsa, halk da onun taptığı puta tapmak durumunda kalmıştır. Bu nedenle tarih boyunca put değiştirme durumu pek çok kez görülmüştür. Buna ilaveten kabilenin düşmanı olan kişi veya kişiler putların da düşmanı olarak görülmüştür.²¹⁸ Böylece düşmanlık durumunu kişisel mevzu olmaktan çıkararak meşru gördükleri zemine taşımışlar ve bu düşmanlığa kutsal bir durum kazandırmayı hedeflemişlerdir.

Geçmişten günümüze çeşitli toplulukların din ve inançlarını araştıran Dinler Tarihi ilmi her teolojinin ve tanrı tasavvurunun insani unsurlardan etkilendiğini ortaya çıkarmıştır.²¹⁹ Bu nedenle tanrı tasavvurlarında tarihin yansımalarından izler bulunmaktadır.²²⁰ Kabilecilik anlayışının hâkim olduğu zaman ve mekânlarda yerel bölge tanrılarına tapınılmış ve bu tanrıların egemenliği belirli sınırlar içinde geçerli sayılmıştır. Despot bir kral tarafından monarşi ile yönetilen halklar ise ne yapacağı kestirilemeyen ve insanları köleleri gibi gören bir tanrıya korku ile ibadet edebilmişlerdir. Tanrı mutlak ve evrensel bir varlık olsa da O'nun tasavvurları antropolojik ve sosyolojik olgular çerçevesinde değişikliklere uğramıştır. Bundan dolayı insanların deneyimi tanrı tasavvurları için hammaddeyi oluşturmuştur.²²¹ Tarih boyunca Tanrı ile bağ kurmak isteyen insanların O'na yönelme ve dinî arınma biçimleri de farklılıklar göstermiştir. Bir toplum için çok makul ve işlevsel olan bir

²¹⁶ Şehristânî, **el-Milel ve'n-Nihal**, s. 437; Öztürk, "İslam Öncesi Arap Toplumunun Tanrı Tasavvuru ve Bu Tasavvurun İslam'ın Tanrı Tasavvuruna Etkisi Sorunu", ss. 143, 147, 148.

²¹⁷ Cevad Ali, **Mufasssal Tarihu'l-Arab**, Cilt: 6, ss. 65, 66'den aktaran Öztürk, "İslam Öncesi Arap Toplumunun Tanrı Tasavvuru ve Bu Tasavvurun İslam'ın Tanrı Tasavvuruna Etkisi Sorunu", s. 143.

²¹⁸ Cevad Ali, **Mufasssal Tarihu'l-Arab**, Cilt:6, s.5'den aktaran Öztürk, "İslam Öncesi Arap Toplumunun Tanrı Tasavvuru ve Bu Tasavvurun İslam'ın Tanrı Tasavvuruna Etkisi Sorunu", s. 143.

²¹⁹ Gusdorf, **İnsan ve Tanrı**, s. 23.

²²⁰ Gusdorf, **İnsan ve Tanrı**, s. 85.

²²¹ Gusdorf, **İnsan ve Tanrı**, s. 21.

yöntem farklı zaman ve mekân diliminde yaşayan başka bir toplum için saçma ve din dışı görülebilmıştır. Bu bağlamda vahiy dinlerine mensup bir dindarın arınma ve ibadetlerinin politeist din ayinlerinden veya şaman arınma yöntemlerinden daha rasyonel ve tutarlı görünmesinin sebebi, kültürel ölçüt ve ilkelerin değişmesidir. Ancak yöntemlerin şekli ne olursa olsun insanların derin anlam arayışları, arzular ve korkular arasındaki gerilimi yatıştırma hedefleri aynı derecede etkindir.²²²

İnsan psikolojisi için oldukça meşakkatli bir tasavvur sistemi olan politeizmde, tanrıdan bir şey talep etmek için öncelikli olarak tanrılar hakkında epey bilgi sahibi olmak gerekmektedir. Çünkü istenecek konunun hangi tanrının ilgi alanına girdiği tespit edilmeli ve o tanrıya gidilerek hitap edilmelidir. Bu durum devlet dairesinde işi olan bir vatandaşın hangi memura gitmesi gerektiğini öğrenmesine benzemektedir. Buna ilaveten çoklu tanrı anlayışı bulunması hasebiyle insan bir eylem gerçekleştirmeden önce taptığı tanrı sayısı kadar düşünmelidir. Çünkü tanrının biri için güzel olan amel diğerini kızdırıp, gücendirebilir. Savaş tanrısını memnun eden bir eylem, aşk ya da bereket tanrısını küstürebilir. Tanrılardan herhangi birinin adına bir ritüel yerine getirilmesi de diğerlerini gücendirebilir. Örneğin pagan dünyada tanrıya güç vermek olarak nitelenen kurban gibi bir ritüel, tanrılardan birine hediye verilmesi ama öteki tanrının görmezden gelinmesi gibi anlaşılabilirdi. Görmezden gelinen tanrının zamanı geldiğinde intikam alabileceği düşünülmekteydi. Bu da onun temsil ettiği mana açısından kişinin yoksun bırakılması olarak yorumlanmaktaydı. Bu nedenle insanlar pek çok tanrıyı memnun etmek için çabalamak zorundaydı. Bunun birey için iyi sayılabilecek yanı; isteğini ve duasını A tanrısı duymazsa B tanrısının duyabilecek olması ümididir. Fakat B duyduğu hâlde karşılık vermezse C tanrısının yanıt verme ümidi bulunmaktadır. Ancak bu çokluk ve dağınıklık insanın mana dünyası için keşmekeşlik arz etmektedir. Sadece tekliğe kavuştuğunda huzur bulan insan için ilgi odağının bu kadar fazla olması; kalp, beden, zihin dünyasında ayrıma yol açabilmektedir.

Politeizm yerel ve milli unsurları içermesi nedeni ile bir bölgeden başka bir bölgeye seyahat eden insanın güvende kalmak için gittiği yerin tanrısını öğrenmesi ve ona saygı göstermesi gerekmekteydi. Çünkü korunma talebini ve isteğini dile getirir

²²² Gusdorf, **İnsan ve Tanrı**, s. 25.

iken tanımadığı bir tanrıya hitap edemez ve hangi şeyden hoşlanıp hangi şeyden hoşlanmadığını bilmeden onu memnun etmeye girişemezdi.

Bunların yanında politeist dinlerin tanrılarının çok kavgacı, hırslı ve olumsuz ahlak özelliklerine sahip olmaları durumunun; tanrısının özelliklerini örnek alarak kendisinde gerçekleştirmek isteyen insanlar için kötü bir model teşkil edeceği düşünülmektedir. Çünkü bu tanrılara inanan insanlar olumsuz ahlaki özellikleri, savaş ve bencillik arzularını normal, hatta olması gereken olarak düşünecektir.

Politeist dinlerin sosyal-toplumsal açıdan olumlu görülen tarafı ise, tanrılar panteonunda yeni bir tanrıya her zaman yer olmasıydı. Bölgeye dışarıdan gelen yabancı biri beraberinde güçlü bir tanrı getirebilir ve bu yeni tanrı panteona kolaylıkla dâhil edilebilirdi. Çünkü yeni bir tanrı, eski tanrılar için tehlike arz etmediği müddetçe potansiyel bir güç ve başvuru kaynağı olarak görülmekteydi. Böylece insanlar mutlak tanrının kendi tanrı tasavvuru olduğunu başkalarına dayatmadan, hoşgörülü bir dinî ortam oluşturmak istemiştir. Buna ek olarak, ülkeler fethettikleri/işgal ettikleri yerlerin tanrılarını kendi tanrı panteonuna yerleştirmiştir. Bu durum hem ülkeye yeni dâhil olan insanların tanrılarının tanındığı anlamına gelerek uzlaşma mesajı içermekteydi hem de tanrılarının kontrol altına alınması ile gücün hâkimiyetini temsil etmekteydi.

Politeizmin bu çoklu yapısı ve tanrılarının antropomorfik özellikleri düşünen ve sorgulayan bazı insanları rahatsız etmiştir. Gözlem ve düşünce yolu ile Tanrı'nın beşer özelliklerinde olamayacağına kanaat getiren bu insanlar O'nun tek, soyut ve aşkın olması gerektiği sonucuna ulaşmışlardır. Böylece insana benzer somut tanrı algısından insana yabancı ve uzak bir tanrı tasavvuruna geçiş yapılmıştır. Bu sefer de soyut ve aşkın olarak nitelenen evrensel Tanrı'nın insan dünyasına yakınlaştırılması sorunu gündeme gelmiştir. Çünkü bu aşkın Tanrı, insanların içinde bulunduğu durumlara karşı kayıtsız gözükmüş, soyutluğu insan dünyasınca mesafe olarak hissedilmiştir. Bu noktada İbrahim politeizmden monoteizme geçişi temsil ederek aşkınlık ve içkinlik denklemini akıl-vahiy ekseninde dengeleyen kişi olarak görülmüştür. Akli sorgulamaları ile politeizmden uzaklaşıp aşkın tek Tanrı'yı algılayan İbrahim, O'nu deneyimlemek ve içselleştirmek istemiştir. Bu süreçte vahiy deneyimi ise tanrı tasavvurunda aşkınlık perspektifi yanına içkinlik perspektifini eklemiştir. Böylece Hz. İbrahim üç büyük vahiy dini tarafından monoteist inancın atası olarak kabul edilmiştir.

Vahiy dinlerinin ilki sayılan Yahudilikte Tanrı bir kimliğe ve bu kimlik çerçevesinde belirli özelliklere sahiptir. Somut dünyada yer almayan bu Tanrı dünyanın ve insanlığın tarihine yaptığı müdahaleler ile kendini tanıtmıştır. Farklı bir şekilde de olsa bir kişi olarak konuşmuş ve elçisi de O'na cevap vermiştir. Her ne kadar zât ve güç olarak aşkınlığına vurgu yapılmış olsa da bu Tanrı oldukça fazla antropomorfik özelliklere sahiptir. Özellikle düşünme tarzı, niyet ve eylem planları insana çok benzemektedir. Nuh tufanına karar verirken insanı yarattığına pişman olması ve acı duyması²²³, kendini göstermek ve kendine inandırmak istemesi, kıskanması, öfkelenmesi, intikam almak istemesi ve insana muhtaçmış gibi sadece kendisine tapınılması şartıyla vaatlerde bulunarak antlaşma yapmaya çok istekli olması bunlardan bazılarıdır. Hristiyan tanrı tasavvurunda İsa döneminde hem zât hem sıfatlar açısından aşkın ve yetkin bir tasavvuru sunulmuş olsa da teologlar ilk günah kuramı ile Tanrı'nın sıfatlarındaki aşkınlığa gölge düşürmüşlerdir. Ayrıca İsa'nın ve kutsal ruhun da tanrılaştırılması ile karmaşık üçlü tanrı sistemi kurulmuştur. İslam'ın tanrı tasavvuru ise hem âlemlerden müstağni hem de kuluna şah damarından yakındır.²²⁴ Allah hem zâtı hem de sıfatları açısından aşkındır ancak O kullarının duasına cevap verebilecek kadar da yakındır.²²⁵ Ayrıca insanların O'na inanmasına veya O'na ibadet etmesine muhtaç değildir. Bu nedenle inanarak güzel eylemler yerine getirenin faydası kendisine olacaktır. Böylece İslam'ın tanrı tasavvurunda aşkınlık ve içkinlik dengesi vurgulanmıştır.

Yahudiliğin temel metni olan *Tevrat* tarih kitabı gibi önceden yaşayan insanların yaşadıkları süre, kiminle evlendiği, çocuklarının isimleri gibi pratik ihtiyaca faydası olamayacak geçmiş hayata dair çok fazla ayrıntı içermektedir. Ayrıca Tanrı ısrarlı bir şekilde geleceğe dair vaatlerde bulunmaktadır. Soyun şu kadar çok olacak, falanca yerdeki topraklar senin milletinin olacak gibi... Gelecek tarihte olacak şeyler hakkında bilgi verilmektedir. İnsanın dikkatini ya geçmişteki atalarına yöneltmekte ya da gelecekteki nesillere yöneltmektedir. Tanrı'nın elçilerine verdiği mesaj genellikle "Sabret, bana güven, ileride güzel olacak" temalıdır. Bunların yanında *Tevrat* bireye seslenmemektedir. Tanrı'nın ya atalardan/elçilerden biri ile konuşması aktarılmakta veya onların şahsi hayatları anlatılmaktadır. İslam'ın temel metni *Kur'an-ı Kerim* ise

²²³ Yaratılış, 6: 6.

²²⁴ Âl-i İmrân, 3/97; Ankebût, 29/6; Kâf, 50/16.

²²⁵ Bakara, 2/186.

dünya tarihi gibi önceki nesillerin hayatını aktarmaz. Geçmişe dair anlatılan kıssalar tüm insanlığın derinlerinde yaşadığı manaları sembolik bir anlatım ile sunmaktadır. Bu kıssalarda gereksiz malumat bulunmamaktadır. *Kur'an-ı Kerim*'in gerek kıssaları gerek emir ve yasakları şimdiye/şuana hitap etmektedir. Gelecek tarihe dair bilgilendirme veya vaatler bulunmamaktadır. Hakîkatin anlatılması, emir ve yasakların bildirilmesi söz konusudur. Bu nedenle geçmiş ve geleceğin ikileminden öte ancak şimdide bulunarak metne muhatap olabilmek mümkündür. İslam'ın tasavvuru, Allah'ın abes ve hikmetsiz iş yapmayacağı ilkesine dayanmaktadır. Böylece *Kur'an-ı Kerim* hikmetli ve yetkin bir Tanrı'nın hitabı olmasının gereği olarak kulların ayrıntı ile boğulmadan ilgilerini konunun özüne ve hedefine yöneltmektedir. Ayrıca *Kur'an-ı Kerim* bireye hitap etmektedir. *Kitab-ı Mukaddes*'teki 3. Tekil şahıs anlatımı yerine “*Ey iman edenler!*” veya “*Ey insanlar!*” diyerek kişiyi birebir muhatap almaktadır. Böylece güvenilir, yetkin ve hikmetli, insana manen daha yakın, iletişim kurulabilir, dua edilebilir, duygu paylaşılabilir bir tanrı tasavvuruna geçiş yapılmıştır.

Politeist dinlerde insan, (Babil inancında) Tanrı'nın kanından veya (Mısır inancında) gözyaşından yaratılmıştır. Filozoflara göre Tanrı, insana aralarındaki tek ortak özellik olan aklı vermiştir. Yahudilikte ise insan Tanrı'nın sûretinde yaratılmıştır.²²⁶ Ancak İslam'da Allah insana ruhundan üflemiştir.²²⁷ Politeizmde insanın bedensel hammadresi, felsefede aklı, Yahudilik'te sûreti tanrısal sayılırken İslam'da insanın ruhu tanrısal kabul edilmiştir. Önceki inanç sistemlerinde daha somut şeyler ile bağ kurulmasına rağmen İslam'da bir şeyin özüne işaret etmek için kullanılan son derece soyut ve latif bir kavram ile bağlantı kurulmuştur. Tanrı tasavvurunun yansıması olan insan tasavvurunda somuttan soyuta ve daha değerli bir bağlantı kavramına geçiş söz konusu olmuştur.

İslam; çok tanrılı inançları, tanrı tasavvurlarındaki antropomorfik özellikleri, teslisi, düalizmi ve yüce Tanrı'ya inanmak ile birlikte somut araçları kabul eden şirk koşan tasavvurları kabul etmeyerek doğmamış ve doğurulmamış Tek Tanrı anlayışını sunmuştur.²²⁸ O kendisinin inananların dostu, velisi, yardımcısı olduğunu

²²⁶ Yaratılış, 9: 6.

²²⁷ Hicr, 15/29; Secde, 32/9.

²²⁸ İhlâs, 112/1, 3.

bildirmiştir.²²⁹ Böylece insan ile aynı âlem düzeyinde bulunmamasına ve beşer niteliklerine sahip olmamasına rağmen manevî bir yakınlık ve ünsiyet söz konusu olmuştur.



²²⁹ Bakara, 2/107, 257; Âl-i İmrân, 3/68; Mâide, 5/55; Hûd, 11/113.

1.2. KELAMDA TANRI TASAVVURLARI

İslam, puta tapınan çoklu Tanrı algısını (politeist), Yahudilerin İlâhî sıfatlardaki antropomorfizm (insana benzeten) anlayışını ve Hz. İsa'yı tanrılaştırarak Zât hakkında benzetim yapan Hıristiyan inancını reddederek Ehad ve Vâhid olan, benzersiz, aşkın ama aynı zamanda içkin bir Allah akîdesini sunmuştur. O fiilen var olan, kâinatı her an yeniden yaratan ve yöneten, insana ve âleme karşı duyarsız olmayan, yetkin sıfatlarla mevsuf Mutlak Yüce Varlık'tır.²³⁰

Tek yaratıcının özel ismi olan "Allah, varlığı zorunlu olan ve bütün övgülere lâayık bulunan zâtın adıdır."²³¹ Ancak yüceliği karşısında hayrete düşülerek duyularla algılanamayan, gönülden bağlanılarak tapınılan anlamına gelen Arapça "İlâh" ismi ve âlemleri yaratan ve idare eden anlamındaki Türkçe "Tanrı" ismi Allah için kullanıldığı gibi bâtil mabudlar için de kullanılmıştır.²³² Zira "Allah" vahyin bildirdiği bir isim iken "İlâh" ve "Tanrı" isimleri insanların algılarındaki bu ismin karşılığını ifade etmektedir. Başka bir deyişle "Allah" ismi aşkın ve içkin bütün manaları kuşatır ancak, "İlâh" ve "Tanrı" isimleri insanların O'nu anlama çabasını, yani insandan O'na yönelişi belirtir. Bu çaba ve yöneliş kişiden kişiye, toplumdan topluma değişiklik göstereceğinden dolayı bu iki ismin kişideki manasının sınırlılıkları ve eksiklikleri olacağı aşikârdır.

Kitap ve Sünnet Allah hakkında tek bir "Sûret"²³³ sunmaktadır. Ancak insan sınırlılıklarından dolayı bütüncül bakamadığı için bu "Sûret"in belirli özelliklerine odaklanarak o özellikleri büyütüp, diğer bazı özellikleri görmezden gelebilmektedir.

²³⁰ Topaloğlu, "Allah", **DİA**, Cilt: 2, ss. 478, 493.

²³¹ Topaloğlu, "Allah", **DİA**, Cilt: 2, s.471.

²³² Yusuf Şevki Yavuz, "İlâh", **DİA**, Cilt: 22, İstanbul, 2000, s.64; Harun Güngör, "Tanrı", **DİA**, Cilt: 39, İstanbul, 2010, ss. 570, 571.

²³³ "الصورة": Şekil, form, sûret, biçim, açıklama, nüsha, örnek. Bkz. Serdar Mutçalı, **Arapça-Türkçe Sözlük**, Dağarcık Yayınları, İstanbul, 1995, s. 494. Kindî'ye göre sûret, bir şeyin mahiyeti ve onu o yapan özdür. İbn Sinâ'nın tarifine göre ise bulunduğu şeyi potansiyel halden zâhir fiil alanına çıkaran cevherdir. Bkz. Mahmut Kaya, "Sûret", **DİA**, Cilt: 37, İstanbul, 2009, s. 539, 540. Tasavvufta ise genellikle iki manada kullanılmıştır. Birincisi zâhir görüntü, mazhar anlamında olup dışsal olarak direk görülebilen ve müşahade edilebilen anlamındadır. Buna göre mananın sûreti lafız, ruhun sûreti beden, bâtının sûreti zâhirdir. Sûretin ikinci kullanımı ise bir şeyin hakîkati, mahiyeti, özü ve sebebi anlamındadır. Bu bağlamda Sadreddin Konevî "sûret" kelimesiyle bir şeyin İlm-i İlâhî'deki hakikatini ifade etmiştir. İbn Arabî ise "sûret" i zikredilen her iki anlamda da kullanmıştır; ancak "es-Sûret" şeklinde tamlamasız olarak Hakk'ın Sûret'i anlamını kast etmiştir. Bkz. Ekrem Demirli, "Sûret (Tasavvuf)", **DİA**, Cilt: 37, İstanbul, 2009, s. 540; Suad el-Hakîm, **İbnü'l-Arabî Sözlüğü**, ss. 571, 572, 574.

Bu yönden bakıldığında kelam ekolleri “Sûret”e farklı açılardan, değişik mercekler ile bakan âlimlerin “Sûret”i anlama çabası olarak görülebilir. Birey olarak insanın bu “Sûret”i ilmi ve tecrübesine göre sürekli yeniden oluşturması ise “tasavvur”²³⁴ olarak isimlendirebilir. Zira “tasavvur”, “Sûret”in aslı veya aynısı değil, onu anlama ve anlamlandırma çabasıdır. “Sûret” sabit ve pasif iken, “tasavvur” ilim ve tecrübeye göre güncellenen ve değişen bir yapıya sahiptir. Bu bağlamda tasavvur, var olan bir sûret hakkındaki çaba ve onun zihindeki ve kalpteki yansıması olarak düşünülebilir.

Dinin mümkün olabilmesi için insanın Tanrı ile ilişki içerisinde olduğunu hissetmesi gereklidir. Bu ilişki Tanrı’nın bir tasavvuru aracılığıyla kurulabilmektedir. Tasavvur elbette O’nun kendisi değildir. O’nun mahiyeti ve hakîkati ne olursa olsun, insanlar O’na inanmak, yönelmek, ibadet ve dua etmek için vahiyden aldıkları mayayı psikolojik, sosyolojik, kültürel ve yerel unsurlar (yaşadığı dönemin dili, kültürü, kurumları, gelenekleri ve inançları) ile harmanlayarak tasavvurlarını oluştururlar. İnsanın dinî ilgi düzeyi ve kalitesini etkileyen, inanç dünyasının merkezini oluşturan, kalp ve zihin dünyasını hâkimiyetine alarak ahlaki değerlerin belirlenmesini sağlayan onun tanrı tasavvurudur. Bu bağlamdan hareket ile insanın diğer insan ve nesneler ile ilişkisini de tanrı tasavvurunun etkilediği düşünülmektedir. Bu sebeple merkez ilişkiyi sağlayan tanrı tasavvuru dengeli ve istikamet üzere değil ise kişinin dinî ve sosyal hayatının sağlıklı ve dengeli olmasını beklemek yanıltıcı olur.²³⁵

Tanrı tasavvurunu tanımlayan ve niteliğini belirleyen unsurlar O’na atfedilen isim ve sıfatlardır. Tanrı’nın isim ve sıfatları, O’nun düşünülmesini, anlaşılmasını ve böylece hakkında tasavvur oluşturulmasını mümkün kılar. O’na nispet edilen isim ve sıfatlar, aşkın olan yaratıcıyı insan bilincine yaklaştırarak aynı zamanda içkin olma özelliğini sağlar. İman, ibadet ve duanın niteliği meçhul, tanınmayan ve iletişim kurulamayan bir tanrıya yapılması mümkün olmadığından O’nun bazı sıfatlar ile nitelenmesi insani açıdan bir gerekliliktir.²³⁶

²³⁴ “تصور”: Tasavvur etmek, gözünün önüne getirme, gözünde-zihinde canlandırmak, düşünmek. Mutçalı, **Arapça-Türkçe Sözlük**, s. 494.

²³⁵ Hanîfî Özcan, **Türk Düşünce Tarihinde Mâtürîdîlik**, Cedit Neşriyat, Ankara, 2012, ss. 87, 88; Mehmet Evkuran, “İslâm Düşünce Geleneğinde Tanrı Tasavvuru”, **İslâmî İlimler Dergisi**, Cilt: 2, Sayı: 1, 2007, s. 51; Mahmut Ay, “Tanrı Tasavvurlarının Politik Tasarımlara Yansıması”, **Kelâm Araştırmaları Dergisi**, Cilt: 6, Sayı: 2, 2008, s. 48.

²³⁶ Özcan, **Türk Düşünce Tarihinde Mâtürîdîlik**, s. 79; Topaloğlu, “Allah”, **DİA**, Cilt: 2, s. 486.

Kelam âlimleri Allah'ın sıfatlarını genel olarak dört grupta ele almıştır. Birinci grup, imanın konusu hakkında olup ulûhiyyet sıfatları olarak sınıflandırılan, Allah'tan her türlü acz, kusur ve eksikliği nefyeden, sadece O'nun aşkını ifade eden ve O'nun ne olmadığını bildiren tenzîhî (selbî) sıfatlardır. İkinci grup, ibadetin hedefini oluşturan rubûbiyyet sıfatları olarak sınıflandırılan, Allah'ın Zâtı'na nispet edilerek O'nun yetkinliğini (kemalini) ve ne olduğunu bildiren sübûtî sıfatlardır. Üçüncü grup Allah'ın âlem, insan ve diğer yarattıkları ile ilişkisini ele alan yaratma, yönetme ve hâkimiyeti konularını açıklığa kavuşturan fiilî sıfatlardır. Son grup ise, naslarda anılan fakat zâhirî manalarıyla Yüce Yaratıcıya nispet edilmesi mümkün olmayan haberî sıfatlardır. Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerde yüz (vech), göz (ayn), el (yed), parmak (isba'), ayak (kadem) gibi uzuvlar; arşın üzerinde oturmak (istivâ), aşağıya inmek (nüẓûl), gelmek (mecî') gibi fiiller Allah'a nispet edilmiştir. Zâhir ve lafzî manaları Allah'a atfedilemeyecek bu sıfatlar bazı kelam âlimlerince Arap dili ve kurallarına uygun olarak mecazi manalarına göre te'vil edilmiştir.²³⁷

Cenâb-ı Hak Ehad ve Vâhid olan benzeri ve ortağı bulunmayan Yegâne Yüce Yaratıcı'dır. Bu aşkın yönü beşerin duyu sınırlarının ötesinde bulunduğundan O'nun tanımlanmasını ve kavranılmasını zorlaştırmaktadır. Aynı zamanda O'nun, insan ve kâinat ile münasebet hâlinde bulunan, insanın ibadet ve dualarına karşılık veren, insanı seven ve onlar tarafından sevilen, beşerin duyuları ile algılayabileceği bazı sıfatlara sahip olan içkin bir yönü de bulunmaktadır. İçkin yön Allah'ı insan zihni ve kalbine yaklaştırmaktadır. Ancak bu özelliklerin aşkınla birlikte düşünülmesi ve aşkın yön ile içkin yönün uyumlu şekilde anlaşılması zorluğu ortaya çıkmaktadır. Bu durum, İslam Kelam Tarihinde farklı görüşlerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Zât'ın sıfatlar ile ilişkisi bağlamındaki bu görüşler genel olarak dört grupta sınıflandırılabilir. İlk grup, sadece içkin yöne yoğunlaşıp, aşkın yönü göz ardı eden, Tanrı'yı zât veya sıfat bakımından yaratıklara benzeten (teşbih) veya O'nu cisim olarak tasvir ve tasavvur (teccim) eden, katı antropomorfizm anlayışına sahip Müşebbihe ve Mücessime'dir. İkinci grup sadece aşkın yöne yoğunlaşıp, içkin yönü yok sayan, bu nedenle Tanrı'ya sıfat atfetmeyi uygun görmeyen (ta'til), özellikle de başka varlıkları niteleyebilecek sıfatlar ile O'nu vasıflandırmaktan kaçınan ve sadece O'nun ne olmadığı hakkında fikir beyan eden Muattıla'dır. Üçüncü grup, hem teşbihten kaçınan hem de haberî

²³⁷ Topaloğlu, "Allah", **DİA**, Cilt: 2, ss. 488-490, 492.

sıfatlar hakkında yorum yapmaya yanaşmayan, naslarda bildirilenlerin olduğu gibi kabul edilmesi gerektiği görüşünü savunan, aslında teşbih ve tenzih konusundaki yükselen fikir mücadelesinde susmayı ve böylece etki-tepki sürecini durdurmayı hedefleyen Sıfatiyye'dir. Son grup ise aşkın-içkin yön arasında, teşbih-tenzih tutumu konusunda orta yol izlemeyi tercih eden Ehl-i Sünnet kelamcılarının oluşmaktadır.²³⁸

İslam tarihi boyunca, Allah'ın bir olduğu ve O'nunla mahlukât arasında gerek zât gerek sıfatlar bakımından bir benzerlik bulunmadığı inancı Müslümanların arasında yaygın olarak kabul görmüş bir inanç esasıdır.²³⁹ Ancak teşbih fikri insan doğasından kaynaklanan bir kökene sahiptir. Bireysel olarak çocuklarda, toplumsal olarak da kültürel alt yapıları zayıf oluşumlarda soyutlama ve soyut algılama kabiliyeti gelişmediği için, somut düşünme ve her şeyi somutlaştırma eğilimi görülmektedir. Beşer zihni Tanrı'yı mutlak ve mücerret olmasından dolayı algılamakta zorlanır. Bu nedenle soyut düşünce gelişmediyse O'nu müşahhas lafızlar ile ifade etmeye çalışabilir. Ayrıca İslam'dan önce bölgedeki kültür, inanç ve dinlerden kaynaklanan algının tesiriyle naslardaki haberî sıfatlar lafzî/harfî anlamı ile anlaşılmış, bunun sonucunda Allah'a uzuvlar nispet edilerek insana benzetilmiş, O cisim gibi algılanmış ya da O'nun bazı insanlara hulûl ettiği zannedilmiştir.²⁴⁰

Teşbih sözlükte benzetmek, benzeri ve dengi olduğunu ifade etmek anlamlarına gelmektedir. Kelam terminolojisine göre teşbih zât ve sıfatları açısından veya keyfiyet ve mahiyet itibarıyla Allah ile yaratılmışlar arasında benzerlik kurmak anlamındadır.²⁴¹ Tenzih'in sözlük anlamı ise, her türlü kötü ve nahoş şeyden uzak olmaktır. Kelam terminolojisine göre tenzih, Allah'ın acizlik, eksiklik, kusur ve yaratılmışlık özelliklerinden arınmış olduğunu benimsemektir. Ulûhiyet mertebesine yakışmayan anlam ve özellikleri Allah'tan nefyederek O'nun ne olmadığını belirtmektir.²⁴²

²³⁸ Topaloğlu, "Allah", **DİA**, Cilt: 2, s. 481; Kazanç, "Eş'arî Kelam Sisteminde Allah Anlayışı ve Doğurduğu Sorunlar", **Tanrı Tasavvurları ve Sosyal Hayata Yansımaları Sempozyumu**, ss. 109, 110.

²³⁹ Topaloğlu, "Allah", **DİA**, Cilt: 2, s. 481.

²⁴⁰ Evkuran, "İslâm Düşünce Geleneğinde Tanrı Tasavvuru", s. 53; Kazanç, "Eş'arî Kelam Sisteminde Allah Anlayışı ve Doğurduğu Sorunlar", **Tanrı Tasavvurları ve Sosyal Hayata Yansımaları Sempozyumu**, s. 110.

²⁴¹ Yusuf Şevki Yavuz, "Teşbih", **DİA**, Cilt: 40, İstanbul, 2011, s. 558.

²⁴² Metin Yurdağür, "Tenzih", **DİA**, Cilt: 40, İstanbul, 2011, s. 472.

Benzetmek anlamındaki “Teşbih” kelimesinden türeyen “Müşebbihe” Allah’ı yaratılmışlara veya yaratılmışları Allah’a benzetenler kimseleri ifade eder.²⁴³ Tecsim, bir şeyi üç boyutlu cisim olarak düşünmek ve kabul etmek anlamına gelir. “Mücessime” ise Allah hakkında tecsim görüşünü benimseyen muhtelif kişi veya grupları ifade etmek için kullanılan bir terimdir. Bazı kelim ve mezhepler tarihi kitaplarında “Mücessime”, “Müşebbihe” ile eş anlamlı olarak görülmüş hatta çoğu kaynakta yerine daha geniş bir kapsama sahip olan “Müşebbihe” terimi kullanılmıştır.²⁴⁴

Kaynaklara göre İslam’ın Tanrı tasavvurunda tecsimin ortaya çıkışı ve teşbihin çok fazla kullanılması Şia’nın aşırı gruplarında vuku bulmuştur. Ancak Şia dışında da Kerrâmiyye ve Mukâtiliyye gibi Müşebbihe grupları var olmuştur. Bu gruplar Allah’ı âleme içkin bir varlık olarak tahayyül etmiştir. Onlara göre Allah, insan gibi organlardan oluşan ezeli bir cisme sahiptir ancak O’nun bedeni et ve kandan olmayıp nurdan ibarettir.²⁴⁵ Müşebbihe’nin ilk temsilcilerinin yaşadığı dönem göz önünde bulundurularak Hicri II. (Miladi VIII.) yüzyılın ilk yarısında ortaya çıktığı söylenebilir.²⁴⁶

Müşebbihe olarak isimlendirilen grupların bazıları “yed, kadem, vech” gibi haberî ifadeleri zâhirî anlamlarıyla algılayarak Allah’ın Zâtı hakkında; bazıları da O’na “cihet, istiva, nüzul, savf ve harf” izafe ederek O’nun sıfatları hakkında benzetmelerde bulunmuştur.²⁴⁷

Hz. Ali’yi İlâh olarak niteleyerek onu Allah’ın Zâtı’na benzeten Abdullah b. Sebe’ye uyan Sebeiyye; mabudunun organlarının bulunduğunu iddia ederek, onun nurdan müteşekkil bir insan olduğunu ve yüzü hariç yok olacağını söyleyen Beyân b. Semân’ı (ö. 119/737) takip eden Beyâniyye; mabudunun hikmet fışkıran kalbe sahip nurdan bir adam olduğunu ve organlarının da alfabenin harfleri şeklinde olduğunu söyleyerek, onun bacaklarının Elif harfi, gözlerinin Ayn harfi şeklinde olduğunu misal veren Muğîre b. Said el-İclî’nin (ö. 119/737) izinden giden Muğîriyye; İlâh’ın ruhunun imamların şahıslarına hulûl ettiğini iddia ederek, bu kişileri İlâh yerine koyan Hulûliyye; İlâh’ın her güzel şekle hulûl ettiğini öne süren ve bundan dolayı her güzel

²⁴³ Yusuf Şevki Yavuz, “Müşebbihe”, **DİA**, Cilt: 32, İstanbul, 2006, s. 156.

²⁴⁴ İlyas Üzümlü, “Mücessime”, **DİA**, Cilt: 31, İstanbul, 2006, s. 449.

²⁴⁵ Yavuz, “Teşbih”, **DİA**, Cilt: 40, s. 558.

²⁴⁶ Yavuz, “Müşebbihe”, **DİA**, Cilt: 32, s. 157.

²⁴⁷ Evkuran, “İslâm Düşünce Geleneğinde Tanrı Tasavvuru”, ss. 53, 54.

kimseye secde eden Ebû Hulmân el-Fârisî ed-Dımaşkî'nin (ö. IV/X. yüzyıl) önder olduğu Hulmâniyye Allah'ın Zâtı'nı insana benzeten Müşebbihe gruplarından bazılarıdır.²⁴⁸

Teşbih ve tecsîm konusundaki aşırılıkları ile dikkat çeken bir başka grup ise İmâmiyye Şiâ'sına bağlı Hişâmiyye fırkasıdır. Hişâmiyye'nin ilk kurucusu Hişâm b. el-Hakem el-Vâsîtî'dir (ö. 179/795). Ardından gelen Hişâm b. Sâlim el-Cevâlikî (ö. II/VIII. yüzyıl) onun yolunu takip etmiştir.²⁴⁹ Bu husustaki görüşlerini ayrıntılı bir şekilde ifade eden Hişâm b. el-Hakem, mabudunu uzunluğu, genişliği, derinliği olan üç boyutlu, sınırlı ve sonlu olan bir cisim olarak tanıtmıştır. Hişâm'a göre O, gümüşten yapılmış saf bir zincir ve her yanı yuvarlak bir inci gibi ışıldayan parlak bir nurdur. Onun rengi, tadı, kokusu ve dokunması bulunmakla beraber aslında rengi tadı, tadı kokusu, kokusu da dokunmasıdır. Rengi ve tadı Zâtı'nın dışında şeyler değildir, O bizzat renk ve tattır. Hişâm mabudunun boyutunun kendi karışı ile yedi karış olduğunu ve Ebu Kubeys dağından küçük olduğunu belirterek, onun mekânının arş olduğunu ifade etmiştir. Hişâmiyye'nin diğer kolunun önderi olarak görülen Hişâm b. Sâlim el-Cevâlikî ise mabudunu el, ayak, göz, kulak, burun ve ağız gibi uzuvları bulunan, beş duyuya sahip bir insan şeklinde tasvir etmiştir. Ancak o, insan gibi et ve kandan olmayıp yükseklerde parıldayan beyaz bir nurdur. Onun üst yarısı boş, alt yarısı doludur ve siyah nurdan saçları bulunmaktadır. Hişâmiyye'ye göre, İlâh hareket etmektedir ve O'nun hareketi irade ettiği şeyin yapılmasıyla gerçekleşir. Ayrıca O Zât bakımından sonlu ama kudret bakımından sonsuzdur.²⁵⁰

Hem zât hem sıfat konusunda teşbih görüşleri bulunan ve İlâh'ı cisim olarak algılayan Kerrâmiyye grubunun önderi Ebu Abdullah Muhammed b. Kerrâm (ö. 255/869) ise, mabudunun ağırlığı olan bir cismi, sınırı, altında bir sonu ve bir yönü olduğunu ifade ederek buradan arşı ile karşılaşacağını belirtmiştir. Kitabında Allah'ın üst taraftan arşa dokunduğunu ve arşın onun mekânı olduğunu yazmıştır. İbn Kerrâm mabudunu zâtı itibarıyla bir ve tek cevher olarak tanımlamış, onun yer değiştirmesini,

²⁴⁸ Ebu Mansûr Abdülkaahir el-Bağdâdî, **Mezhepler Arasındaki Farklar (el-Fark Beyne'l-Firak)**, çev. Ethem Ruhi Fıglalı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1991, ss. 169, 170, 177, 182.

²⁴⁹ Abdulhamit Sinanoğlu, "İslam Düşüncesinde Benzetmecî Gurupların Allah Tasavvurları", **Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 5, Sayı: 1, 2005, s. 72.

²⁵⁰ Bağdâdî, **el-Fark Beyne'l-Firak**, ss. 48, 49, 51, 170; Mustafa Öz, "Hişâm b. Hakem", **DİA**, Cilt: 18, İstanbul, 1998, s. 153; Yusuf Şevki Yavuz, "Cevâlikî, Hişâm b. Sâlim", **DİA**, Cilt: 7, İstanbul, 1993, s. 437; İbn Kuteybe, **Te'vilu Muhtelifi'l-Hadis**, Kahire, 1908, s. 60'dan aktaran A. S. Tritton, **İslam Kelâmı**, çev. Mehmet Dağ, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1983, s. 79.

bir hâlden başka bir hâle geçmesini (tahavvül), aşağı inmesini (nüzul) uygun görmüştür. Kerrâmiyye'nin çoğunluğu İlâh için, özü dolayısıyla kendinden var olduğunu kast etmek adına 'nesne' veya 'cisim' sözünü kullanmıştır. Onlara göre, İlâh araz olmadığı ve kendiliğinden var olduğu için âlemin bir tarafında bulunması zorunludur. Tarafların en şerefli de yukarı olduğundan ötürü varlık (zât) olarak yukarıda bulunur. Ayrıca O görüldüğünde bu yönden görülecektir. Kerrâmiyye'nin İbrahim b. Muhacir isimli reisi ise İlâh'ın isimlerinin O'ndan olan arazlar olduğunu öne sürmüştür. Ona göre, Allah kadim bir cisimde kendiliğinden bulunan bir arazdır, er-Rahman ayrı bir araz, er-Rahim ayrı bir arazdır. İddiasına göre Allah er-Rahman değildir ve er-Rahman da er-Rahim değildir.²⁵¹

Kelam ve mezhepler tarihi kaynaklarında, Mukâtil b. Süleyman'ın (ö. 150/767) ve Mukâtiliyye olarak isimlendirilen taraftarların, İlâh'ın insan sûretinde cisim olduğuna ve arşta bulunduğuna inandıkları ayrıca O'nun el, ayak, baş ve göz gibi organlara sahip olduğunu ve eti, kanı, saç, kemiği olduğunu söyledikleri iddia edilmiştir. Fakat buna ilaveten O'nun hiçbir şeye benzemediği ve hiçbir şeyin de O'na benzemeyeceği görüşleri de zikredilmiştir. Mukâtil b. Süleyman Kur'an'ı baştan sona tefsir eden ilk müfessir olup, tefsiri "*et-Tefsîrû'l-kebîr*" ismiyle günümüze ulaşabilmiştir. *et-Tefsîrû'l-kebîr* eserinde teşbih belirten bazı nakil ve izahlar bulunmasına ve tefsirin neşrinde istivâ, arş, kürsî, sâk ve yemînullah konusunda tescîme düğüldüğü beyan edilmesine rağmen kaynaklarda belirtilen iddialardaki aşırı teşbih ifadelerin tefsirde bulunmadığına işaret edilmiştir. Mukâtil b. Süleyman, Horasan'daki fikri ve siyasi çatışmalarda Emevîler'e karşı mücadele eden Hâris b. Süreyc ile görüşmelere Emevi hükümeti adına katılmıştır. Bu sebeple sadece ilmi değil, fikri ve siyasi açıdan da döneminin önemli simalarından biri olduğu anlaşılmaktadır. Cehmiyye'nin kurucusu sayılan ve ilk kelamcılardan biri olduğu kabul edilen Cehm b. Safvân (ö. 128/745-46) ile itikadî konular hakkında tartışmış ve ilâhî sıfatların ispatına dair bir eser kaleme almıştır.²⁵²

Bazı kaynaklarda Mukâtil b. Süleyman'ın temsil ettiği teşbih ekolünün Cehm b. Safvân'ın Allah'ı tenzih etme konusunda aşırılığa kaçarak sıfatları kabul etmeyen bir ulûhiyet anlayışını (ta'tîl)²⁵³ savunmasına karşılık ortaya çıktığı

²⁵¹ Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Firak*, ss. 160-162, 167; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 103.

²⁵² Ömer Türker, "Mukâtil b. Süleyman", *DİA*, Cilt: 31, İstanbul, 2006, ss. 134-136.

²⁵³ Ta'tîl: Zâtı sıfatlardan tecrit etmek.

zikredilmektedir.²⁵⁴ Ancak diğer bazı kaynaklarda ise Cehmiyye'nin Müşebbihe ve Mücessime gruplarının Allah'ı insancıl ve cisimsel şekillerde sûretlendirerek ifade etmesine karşı bir tepki olarak doğduğu ifade edilmektedir.²⁵⁵ Cehm b. Safvân, Emevîler'e karşı isyan eden ve Horasan'ın doğu bölgesinin yönetimini eline alan Hâris b. Süreyc'in kâtip ve yardımcılığını yapmıştır. Cehm'in, Mukâtil b. Süleyman ile çetin münazaralar yaptığı ve Mukâtil tarafından kaleme alınan eserlere reddiye yazarak görüşlerini tenkit ettiği²⁵⁶ bilinmektedir. Bu ikilinin sadece kelimî ve ilmî sahada çatışmadığı; siyasi, idari, politik sahalarda da çatıştığı görülmekte, kelimî konulardaki tartışmanın diğer alanlardaki çatışmadan etkileneceği düşünülmektedir. Hangi görüşün diğerini tetiklediği kesin bilinmemekle beraber bu iki ismin temsil ettikleri ekollerin birbirlerini etkiledikleri düşünülmektedir.

Müşebbihe, teşbihi ulûhiyet anlayışlarının merkezine koyarak bu konuda aşırıya kaçan gruplara verilen ortak bir isimdir. Çeşitli kültür ve inançlara sahip yeni Müslüman olmuş insanların eski düşünce ve alışkanlıklarının etkileri, soyut algılama yetisinin gelişmemiş olması ve her şeyi sadece fizik âlem düzeyinde somut olarak düşünme kapasitesi sonucu bu gruplar dinî metinlerin sadece lafzına odaklanmışlardır. İsim ve sıfatları sadece lafzi/harfî anlamıyla değerlendirmeleri sebebiyle, nesnel bir Tanrı anlayışı benimsemişlerdir. Allah'ı benzetmeye veya biçimlendirme dayalı müşahhas Tanrı anlayışını öne süren bu gruplar müstakil kalıcı birer ekol kuramamışlardır.²⁵⁷

Müşebbihe'nin aşırı teşbih anlayışının doğurduğu insan biçimsel Tanrı tasavvuru ve nasların sadece lafzî anlamını vurgulamaları, bu insanların yaşadığı bölgelerdeki İslam'ın tevhid ilkesini gölgelemiş, onun evrensel mesajının sığ ve mantıksız görülmesine yol açmıştır. Gittikçe genişleyen İslam coğrafyasında, akl-ı selime aykırı görülen ve İslam'ın imajını zedeleyen bu tasavvurlar felsefî ve kültürel derinliği olan Müslümanları rahatsız etmiştir. Cehm b. Safvân ve Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742 [?]) gibi sistemli tarzda ilk kez kelimî ilmi hakkında konuşan bu kimseler İslam'ın bu tarz yerel unsurlardan temizlenmesi, teşbihten tamamen arındırılması ve Tanrı tasavvurunun içkin özelliklerden müstağni yani aşkın olması gerektiği

²⁵⁴ Yavuz, "Teşbih", **DİA**, Cilt: 40, s. 558; Topaloğlu, "Allah", **DİA**, Cilt: 2, s. 487.

²⁵⁵ Şerafettin Gölcük, "Cehmiyye", **DİA**, Cilt: 7, 1993, s. 234.

²⁵⁶ Şerafettin Gölcük, "Cehm b. Safvân", **DİA**, Cilt: 7, 1993, s. 234.

²⁵⁷ Sinanoğlu, "İslam Düşüncesinde Benzetmeci Gurupların Allah Tasavvurları", s. 86.

konusunda fikirler öne sürmüşlerdir. Böylece sadece lafız diyenlerin karşına sadece mana diyerek aşırı teşbih görüşünün karşısına aşırı tenzih çıkmıştır.

Cehm ve Ca'd akılla naklin çelişebileceğini ifade ederek, böyle durumlarda naklin akıl ile te'vil edilmesi gerektiğini ileri sürmüştür. Bu bağlamda müteşâbihatın ve haberî sıfatların te'vil edilmesi gerekliliğini savunmuşlardır.²⁵⁸

Cehm b. Safvân Allah'ın varlığının ancak akıl yoluyla anlaşılabileceğini ve duyu organları ile algılanmayacağını belirterek O'nun benzeri olmadığını vurgulamıştır. Allah'ı Hayy, Âlim, Mürid gibi yaratılmışlara verilebilecek sıfatlar ile nitelemekten kaçınmıştır. Çünkü ona göre bu teşbihe götürür ve ayrıca araz olan sıfatların İlâhî Zât'a nispet edilmesi O'nun hâdis varlıklara mahal olması sonucuna yol açar.²⁵⁹ Ancak sadece O'na mahsus olan Kâdir, Hâlık, Muhyî, Mumît gibi yaratılmışların vasfı olmayan sıfatlar ile vasıflandırmayı uygun görmüştür. Cehm b. Safvân'a göre Allah için "şey" veya "mevcut" denilemez.²⁶⁰ Çünkü O zihindeki bütün şekillerden münezzehtir. Cehm, teşbihten kaçınmak için Allah'a vücûd sıfatını atfetmeyi bile uygun görmemiştir. Ona göre Allah mekânsız, sonsuz ve sınırsızdır.²⁶¹ O'nu arş gibi belirli bir mekâna veya fevk gibi belirli bir yöne nispet etmek mümkün değildir çünkü O daima kullarıyla birliktedir. Bu bağlamda istiva âyetini Allah'ın arşa hâkim olması olarak anlamlandırmıştır.²⁶²

Cehm b. Safvân kendisi gibi Emevi idaresine karşı olan Ca'd b. Dirhem ile Kufe'de karşılaşmış ve İlâhî sıfatlar başta olmak üzere itikadî konularda fikir alış-verişi yapmışlardır. Cehm'in Ca'd'dan etkilendiği ve benzer görüşleri paylaştıkları belirtilmektedir.²⁶³ Ca'd'a göre, Allah'ın Zât'ı dışında kadim sıfatları yoktur, Zât'ın dışında başkaca sıfatın kabulü ona göre tevhid ilkesine aykırıdır. Ayrıca kullar için söz konusu olabilecek sıfatların Allah'a izafesi doğru değildir. Ca'd, haberî sıfatlar olarak isimlendirilen "yed", "vech", "ayn", "basar", "fevk" gibi âyetlerde geçen ibarelerin teşbih ve tecsîme götürebilecek zâhirî anlamlarının dışında anlaşılması ve İlâhî

²⁵⁸ Gölcük, "Cehmiyye", Cilt: 7, **DİA**, s. 234.

²⁵⁹ Gölcük, "Cehmiyye", Cilt: 7, **DİA**, s. 235.

²⁶⁰ Bağdâdî, **el-Fark Beyne'l-Firak**, s. 156.

²⁶¹ Gölcük, "Cehm b. Safvân", Cilt: 7, **DİA**, s. 234.

²⁶² Gölcük, "Cehm b. Safvân", Cilt: 7, **DİA**, s. 235.

²⁶³ Ahmet Erkol, "İslam Düşüncesinde Bir Okuma Örneği Olarak Cehm b. Safvan'ın Cebri Olduğu İddiasına Farklı Bir Yaklaşım", **EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler** -, Cilt: 7, Sayı: 17, 2003, s. 80.

sıfatların aklın ışığında yoruma tabi tutulması gerektiğini belirtmiştir.²⁶⁴ Cehm'in İlâhî sıfatlar hakkındaki görüşleri de aynı düzlemde.²⁶⁵

Cehm farklı düşünce, inanç ve kültürel geçmişe sahip yeni Müslüman olmuş insanların yaşadığı bölgelerde tevhit ilkesine zarar verebilecek çeşitli fikir ve oluşumlar ile mücadele etmiştir. İlâhî sıfatları ispat etme konusunda ileri gitmesinden ötürü “Müşebbihe” olarak isimlendirilen gruplar ile çetin münazaralar yapmış ve onların görüşlerini tenkid etmiştir.

Cehmiyye, sistemli bir itikadî mezhep hâline gelmemiştir. Fakat akli nakil ile sınırlandırmaksızın iman esaslarını yorumlama kapısını açarak bu bağlamda çeşitli ekollere etki etmiştir.²⁶⁶ Cehm b. Safvân ve Ca'd b. Dirhem'in görüşleri İslâm dünyasını etkileyerek daha sonra bazı Mu'tezile âlimlerince benimsenmiş ve kelâm ilminin bir disiplin olarak teşekkül etmesinde basamak olmuştur.²⁶⁷ Ancak onların İlâhî sıfatları nefyetme tavrı farklı ekollere mensup Müslümanlar tarafından “Muattıla”²⁶⁸ olarak isimlendirilmiştir.

Kelam tarihinde ilâh anlayışının merkezini teşbih ve tecsimin belirlediği “Müşebbihe” veya “Mücessime” olarak isimlendirilen ekollerin Tanrı tasavvuru insan biçimci (antropomorfist) yapıdadır.²⁶⁹ Bu durum ulûhiyete yakışmayan benzetmelerin, sıfatların, sınırların, eksik ve kusurların atfedilmesini beraberinde getirmiştir. Cehmiyye ise aşırı teşbihe tepki olarak aşırı tenzih anlayışını sunmuştur ve bu tenzih anlayışı kapsamında nasları te'vil etmiştir. Dinî konularda nakli yeterli görmeyip, akli nassa tercih etmiştir. Fakat iki zıt yönde gelişen bu durum sünnete bağlı selef âlimlerini endişelendirmiş; akaid sahasındaki muhafazarlığın bozulduğu gerekçesi ile tepki vermelerine yol açmıştır.²⁷⁰ Müşebbihe ve Mücessime'nin Allah'a yakışmayan betimlemelerinden sakınıp müteşabihat ve haberî sıfatlar hakkında teşbihde bulunmayan ama bunların manası hakkında te'vil ve yorum da getirmeyen, bu tarz nasları olduğu gibi bırakmayı tercih eden “Selefiyye” ismi verilen ekol ortaya çıkmıştır.

²⁶⁴ Mustafa Öz, “Ca'd b. Dirhem”, **DİA**, Cilt: 6, İstanbul, 1992, s. 543.

²⁶⁵ Gölcük, “Cehm b. Safvân”, **DİA**, Cilt: 7, s. 235.

²⁶⁶ Gölcük, “Cehmiyye”, **DİA**, Cilt: 7, s. 236.

²⁶⁷ Öz, “Ca'd b. Dirhem”, **DİA**, Cilt: 6, s. 543; Erkol, “Cehm b. Safvan”, **EKEV Akademi Dergisi**, s. 94.

²⁶⁸ Muattıla: Zât'tan sıfatları tecrit edenler için kullanılan bir terim.

²⁶⁹ Sinanoğlu, “İslam Düşüncesinde Benzetmeci Gurupların Allah Tasavvurları”, s. 79.

²⁷⁰ Gölcük, “Cehmiyye”, **DİA**, Cilt: 7, s. 236.

Selefiyye'ye bütün İlâhî sıfatları kabul ederek Allah'a nispet edenler anlamında "sıfâtiyye" de denilmiştir.²⁷¹ Sıfatlar konusunda muhafazakâr olan bu grup, nakil ile gelen bütün sıfatları Allah'a nispet etmiştir. Zâhirî anlamlarıyla beşer özelliklerini yansıtan haberî sıfatları ise "mahiyet ve keyfiyeti bilinmeden" (bilâ keyf velâ ma'nâ) ilkesi ile Allah'a nispet ederek; hem Zât-ı İlâhî'ye teşbih atfetmekten hem de açıklama yapmaktan uzak durmuştur.²⁷² Buradaki "bilâ-keyf" sözünü sık sık kullanarak, bununla ayrıntıya girmeden, kühünü, mahiyetini ve nasıl olduğunu bilmeden mücmel olarak kabul etmeyi kast etmişlerdir.²⁷³ Onlara göre, Allah gelir, insanların veya başka varlıkların gelişine benzemez fakat bunun keyfiyeti ve şekli insanlarca bilinemez. Allah'ın geldiğine iman etmek ve niteliği ile meşgul olmamak gerekir. Mâlik b. Enes'e (ö. 179/795) istiva'nın sorulması üzerine verdiği cevap Selefiyye'nin bu konudaki ilkesini özetlemiştir: "İstiva haktır, ona iman farzdır, keyfiyeti ve mahiyeti meçhuldür. Nasıl sorusunu sormak bid'attır."²⁷⁴

Selefiyye anlayışı hakkında yazıldığı bilinen ilk eser Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) *el-Fıkhu'l-Ekber*'idir.²⁷⁵ Bu eserde Selefiyye'nin Allah'ın haberî sıfatları hakkındaki tavrı şöyle nakledilmiştir: "Allah'ın Kur'an'da zikrettiği gibi yed'i (eli), vechi (yüzü) ve nefsi (zâtı) vardır. Yüce Allah'ın Kur'an'da zikrettiği el, yüz ve nefis gibi sıfatları, onun keyfiyeti (nasıllığı) bilinmeyen nitelikleridir. O'nun yed'i(eli), kudreti veya nimetidir denilemez."²⁷⁶

Selefiyye âyet ve hadislerde geçen tenzihi-selbî ifadeler hariç Allah'ın ne olmadığı hakkında konuşmayı tercih etmemiştir. Onlar Allah'ı ne olduğu hakkında bilgi veren sübûtî sıfatlarıyla tanıtmıştır. Mesela, "Allah araz ve cevher değildir." şeklinde değil de "Allah vardır, âlimdir, kadirdir, sabırlıdır, merhametlidir, O'nun eli ve yüzü vardır" şeklinde ifade etmeyi uygun görmüşlerdir.²⁷⁷

²⁷¹ İlyas Çelebi, "Sıfâtiyye", **DİA**, Cilt: EK-2, İstanbul, 2016, s. 509.

²⁷² Topaloğlu, "Allah", **DİA**, Cilt: 2, s. 488.

²⁷³ Süleyman Uludağ, **İslâm Düşüncesinin Yapısı Selef, Kelâm, Tasavvuf, Felsefe**, 9. Baskı, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2015, s. 35.

²⁷⁴ Uludağ, **İslâm Düşüncesinin Yapısı**, s. 80.

²⁷⁵ İsmail Hakkı İzmirli, **Yeni İlm-i Kelam**, Cilt: 1, İstanbul, 1339-1341, s. 105'den aktaran Mevlüt Özler, "Selefiyye", **Kelam El Kitabı**, (Ed. Şaban Ali Düzgün), Grafiker Yayınları, Ankara, 2012, s. 118.

²⁷⁶ Ebu Hanife, **el-Fıkhu'l-Ekber** (Aliyyu'l-Kârî şerhi ile birlikte), Mısır, 1323, ss. 167-168'den aktaran Özler, "Selefiyye", **Kelam El Kitabı**, ss. 118, 119.

²⁷⁷ Uludağ, **İslâm Düşüncesinin Yapısı**, ss. 30, 57.

Genel olarak şu yöntem özelliklerini izlemişlerdir: Allah'ı cisim ve yaratılmışlara benzemekten ve de şanına yakışmayan her şeyden tenzih etmek; Kur'an ve sahih sünnette yer alan haberî sıfatların O'nun yüceliğine uygun bir anlamda olduğuna inanmak ve naslarda nasıl geçiyorsa öylece iman etmek; derinliğine vakıf olunamayacak müteşabihat gibi konularla meşgul olmamak, onları düşünmemek, hakkında konuşmamak ve aklî tasarruf veya yorumlarda bulunmamak; avamdan kimselerin âlimlerin rehberliğine güvenerek kendisinin bilemeyeceği şeyleri onların bilebileceğine güvenmesi gerekliliğı.²⁷⁸

Selefiyye'ye göre Allah'ın sıfatları eksiklikten münezzeh ve kemaldır, yaratıkların sıfatları ise bu yetkinlikten yoksundur. Bu nedenle, sıfatları teşbih olmayacak tarzda O'na nispet etmek ve inkârı götürmeyecek tarzda tenzihte bulunmak "isbât bilâ temsîl ve tenzîh bilâ ta'tîl" ilkesini benimsemişlerdir.²⁷⁹

İtikadî konularda (metafizik) akla önem vermeyen bu ekol Allah'ın sıfatlarını te'vil etmeden naslarda yer aldığı gibi benimsemiş, anlaşılmasını ise Allah'a havale etmiştir.²⁸⁰ Teşbihi hedeflemeyen fakat te'vile karşı çıkan bu tutum susup yorum yapmamak ile diğer Müslümanların düşünce akışını durduramamıştır. İslam coğrafyasının genişlemesi sonucu yabancı kültür ve milletler ile karşılaşan Müslümanların kendi inanç ve değerlerini üzerinde düşünmemesi gereken unsurları (müteşabihatı) atlayarak koruması ve ifade etmesi mümkün olmamıştır. Kalben mutmain olarak inanan Müslümanlar, akılları ile de mutmain olmak istemişlerdir. Böylece nasıl ve niçin sorularının sorulabildiğı Mu'tezile kelam akımı doğmuştur. Kabile sisteminin sorgulanamayan otokrat şefini andıran Tanrı tasavvurundan, insana değer veren ve onun varlığını önemseyen adil bir Tanrı tasavvuruna geçiş yapılmıştır.

Mu'tezile ekolü; Müşebbihe ve Mücessime gruplarının yaydığı şüpheleri ve insanbiçimci anlama alışkanlığını ortadan kaldırmak için gerekli yöntemin susup, hakkında düşünmemek ve konuşmamak olmadığını vurgulamak üzere ortaya çıkmıştır. Selefiyye'nin itikadî konularda akla önem vermemesinin aksine bu grup akıllı merkeze almıştır. Böylece Allah'ın aşkın yönünü öne çıkararak, haberî sıfatların akıl ile te'vil edilmesi ve mecaz olarak anlaşılması gerektiğini ileri sürmüştür.

²⁷⁸ Ebu Hamid Muhammed Gazalî, *İlcâmu'l-'avam 'an İlmi'l-Kelam* (Mecmuatu Resaili'l-İmam el-Gazali içinde), Beyrut, 1986, ss. 61, 62'den aktaran Özler, "Selefiyye", *Kelam El Kitabı*, ss. 117, 118.

²⁷⁹ Yavuz, "Teşbih", *DİA*, Cilt: 40, s. 559.

²⁸⁰ Çelebi, "Sıfâtiyye", *DİA*, Cilt: EK-2, s. 509.

Mu'tezile'nin kurucusu kabul edilen Vâsıl b. Ata (ö. 131/748) ve arkadaşlarının amacı İslâm'ı anlamaya engel olabilecek ve onu perdeleyebilecek düşünce ve inançlara karşı akıl ve beyan yoluyla onu korumak ve savunmaktır. Bu nedenle grup İslâm'ı ve İslâm'ın Allah inancını mantıksal ve felsefi açıdan tutarlı bir sistem olarak anlatmayı hedeflemiştir.²⁸¹

Mu'tezile âlimleri, sistemlerinin merkezine tevhid ilkesini yerleştirip; tenzih ilkesi ile onu koruma altına almışlardır. Çünkü onların fikirleri Yahudilerin antropomorfist Tanrı tasavvuru, Hristiyanlığın teslis inancı ve dualizm görüşü ile teşbihte ileri giderek Tanrı'yı cisimleştiren gruplara karşı İslâm'ı korumak adına doğal bir tepki olarak gelişmiştir. Bulundukları toplumsal ve kültürel şartlar kapsamında Müslümanları; Yahudilerin, Hristiyanların ve teşbih taraftarlarının içinde bulunduğu tehlikeli durum konusunda uyarılmışlardır. Bu nedenle, Tanrı'nın ne olmadığı ve hangi niteliklerin O'na atfedilemeyeceği konusunda geniş bir literatüre yer vermişlerdir. Allah hakkında "O cisim değildir, beden değildir. O'na acı, elem, acizlik ve eksiklik erişmez." gibi tenzihi/selbi bir dil kullanmışlardır. Onlar için tevhid; yaratılmışlara atfedilebilecek her türlü isim ve vasıftan Allah'ı mutlak anlamda tenzih etmeye yöneliktir. Mu'tezile kelamcıları teşbihten şiddetle kaçınmıştır; bu nedenle bazıları sıfatları nefy etme noktasına varmıştır fakat genel olarak ta'til görüşünü benimsemeyerek orta bir yol izlemişlerdir.²⁸²

Mu'tezile belirlediği beş temel esastan ilki olan Tevhid ilkesi doğrultusunda tenzih yöntemini benimseyerek Allah'ın Zâtı'nı niteleyen tüm ilaveleri (sıfat ve manaları) reddetmiştir ve O'nun Zât'ından ayrı bir sıfatı bulunmadığını savunmuştur. Kudret, ilim, hayat sıfatları haricinde masdar hâlinde Allah'a atfedilebilecek hiçbir sıfatı kabul etmemiştir. Onlara göre bu sıfatlar da dâhil Allah'ın bütün sıfatları O'nun Zâtı'nın aynısıdır. O, bu sıfatlar ile değil; Zâtı ile Âlim, Kadir ve Hayy'dır. Çünkü Mu'tezile'ye göre Allah kadimdir, sıfatları da O'nun gibi kadim olmalıdır. Eğer

²⁸¹ İsmail R. Farûkî, **Tevhid**, çev. Dilaver Yardım ve Latif Boyacı, 2. Baskı, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995, s. 38; Evkuran, "İslâm Düşünce Geleneğinde Tanrı Tasavvuru", s. 53; İbrahim Coşkun, "Teşbih ile Tenzih Arasında S. Âmidî'nin Allah'ın Sıfatlarını Yorumlamadaki Metodu", **Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 3, Sayı: 1, 2001, s. 32.

²⁸² Topaloğlu, "Allah", **DİA**, Cilt: 2, s. 487; Coşkun, "Teşbih ile Tenzih Arasında S. Âmidî'nin Allah'ın Sıfatlarını Yorumlamadaki Metodu", s. 31; Evkuran, "İslâm Düşünce Geleneğinde Tanrı Tasavvuru", s. 52; Kazanç, "Eş'arî Kelam Sisteminde Allah Anlayışı ve Doğurduğu Sorunlar", **Tanrı Tasavvurları ve Sosyal Hayata Yansımaları Sempozyumu**, s. 113; Mahmut Ay, "Kelam'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları", **Eski Yeni: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi**, Sayı: 31, 2015, ss. 29, 30.

sıfatlar O’ndan ayrı olsaydı, bu durum kadimlerin çokluğu anlamına gelirdi ve bunun sonucunda da ilâhlıkta müstereklik durumu ortaya çıkardı. Böyle bir inanç ise tevhid ilkesine aykırıdır. Kur’an-ı Kerim’de Allah’ın Alîm, Kâdir, Semî’, Basîr, Muhîr vs. olduğunu bildiren âyetler mevcuttur. Ancak Mu’tezile âlimlerine göre bu mana ve sıfatlar Allah’ın Zâtı’nda içkindir. Onların tevhid ilkesinden nefy-i sıfat yöntemine ulaşması, teşbih yapılanmalarına karşı verdikleri mücadele nedeniyledir. Bu durumun önüne geçebilmek için, Allah’ın olumsuzlama metodu (tenzih) ile tanıtılabileceğini ve anlatılabileceğini ileri sürmüşlerdir.²⁸³

Mu’tezile’nin sıfatlar hususundaki temel yaklaşımı, tenzihi vurgulamak ve Allah hakkında sadece selbi sıfatlar kullanmaktır. Onlar Kur’an’da betimlenen Allah’ın Sûreti’nin “vahdaniyet” özelliğine odaklanıp bununla ilişkili kısımları merceğe alarak büyötmüştür. Bunun sonucu olarak Sûret’in diğer kısımlarında kalan sıfat ve özellikler göz ardı edilerek “kıdem” bu tasavvurun en önemli sıfatı olmuştur.²⁸⁴

Mu’tezile’nin Tanrı tasavvurunu belirleyen Tevhid’den sonraki en önemli ilke adalettir. Tevhid, ulûhiyetin temel ilkesi olarak Allah’ın Zâtı’nın mutlaklığını bildirirken, adalet rubûbiyyetin temel ilkesi olarak O’nun kâinat ve insan ile ilişkili fiillerine ışık tutmaktadır. Onlar bu ilkeyle Tanrı’nın mutlak anlamda iyi ve yetkin olduğunu, O’ndan hiçbir şekilde kötölük ve zulüm ortaya çıkmayacağını ifade ederler. Tanrı, kötüyü yaratmış bununla hükmetmiş olsa veya kullarını bundan sorumlu tutsa zalim olurdu. Hâlbuki zulüm cehalet ve yoksunluğun göstergesidir. Ancak O her türlü eksiklikten münezzehtir.²⁸⁵

Mu’tezile adalet ilkesine dayanarak Tanrı’nın kulları için en hayırlı, yararlı ve uygun (aslah) olanı yaratması gerektiğini ileri sürmüştür. Çünkü O, hikmet ve adaleti gereği, kulundan kötölük çıkmasına sebep olmaz, böyle bir durum ancak kulların irade ve seçimine bağlıdır. Zira Mu’tezile kelamcılarına göre adalet ilkesinin bir sonucu olarak insan hür iradeli bir faildir. Allah insana akıl ve bu aklın yetilerini gerçekleştirebileceği irade ve kudreti vermiştir. Selim bir akla sahip her insanın iyi ve doğru olanı yapmak, kötü ve yanlış olandan kaçınması gerekir. Adalet ilkesinin bir

²⁸³ Kazanç, “Eş’arî Kelam Sisteminde Allah Anlayışı ve Doğurduğu Sorunlar”, **Tanrı Tasavvurları ve Sosyal Hayata Yansımaları Sempozyumu**, ss. 112-114; Şehristânî, **el-Mîlel ve’n-Nihal**, s. 57; Evkuran, “İslâm Düşünce Geleneğinde Tanrı Tasavvuru”, s. 54.

²⁸⁴ Coşkun, “Teşbih ile Tenzih Arasında S. Âmidî’nin Allah’ın Sıfatlarını Yorumlamadaki Metodu”, s. 39.

²⁸⁵ Ay, “Kelam’da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları”, ss. 30, 31.

diğer sonucu ise, ahirette iyi eylem sahiplerine mükâfat, kötü eylem sahiplerine ceza verilmesidir (el-Va'd ve'l-Vaid, ödöl vaadi ve azap tehdidi). Mu'tezile bu ilke ile insanları iyiye yönlendirip, kötülükten sakındırarak hem Tanrı tasavvurunun adaletini hem de toplumsal düzenin emniyetini korumayı istemiştir.²⁸⁶

Mu'tezile âlimleri Allah'ın aşkınlığına fazla vurgu yaparak tenzihe ağırlık vermiştir ve Allah hakkında olumsuzlayıcı bir dil geliştirmiştir. Ancak olumlayıcı niteliklerden kaçınıp, sadece selbi nitelikleri kullanan bir dil Allah'ı bilinmezlik alanında bırakmaktadır. Çünkü Allah'ın ne olmadığını söylemek, ne olduğuna dair anlamlı bir tanım ifade etmez. Onlar Allah'la insan arasında daha akli, sistemli ve belirli kurallara uygun bir ilişki kurmuşlardır. Ancak akli olarak temellendirilen bu Tanrı tasavvuru, kalbin görüş alanından uzaklaşmıştır. Bu tasavvur ulûhiyyetin Tanrı'sı için uygun ancak rubûbiyyetin tanrısı için uygun değildir. İnsanın O'nunla ilişki kurabilmesi ve ibadet/dua edebilmesi için sübûtî sıfatlara ihtiyacı vardır. Bu sıfatlar Tanrı'yı doğru anlama ve tasavvur için lazım olan zihinsel manalardır. İnsanı O'na sıfat atfetmeye iten sebep, zihin kapasitesinin sınırlı olmasıdır. Bu sınırlı kapasite göz ardı edilerek Tanrı'yı sıfatlardan arındırma, O'nu beşer zihni için belirsizlik kılmaktadır.²⁸⁷

Mu'tezile hikmet, inayet ve nedenselliğe fazlaca önem vermiş, bu bağlamda adaletin kapsamını İlâhî kudretin aleyhine genişletmiştir.²⁸⁸ Onların tasavvuruna göre Tanrı insan için en hayırlı olanı yaratmak zorunda ve kendisinden kötülük sadır olamamaktadır. Çünkü O'nun sadece hayır ve iyilik yaratması uygundur. Kudret sahası daraltılan Tanrı, insanların hayırına olacak şekilde kurallara uymaya mecbur bırakılmıştır. Bunun üzerine Eş'arî ekolü Tanrı'nın kısıtlanan kudret sıfatını, adalet ile çevrili sınırlarından kurtararak tekrar gün yüzüne çıkarma girişiminde bulunmuştur. Ayrıca Mu'tezile'nin sübûtî sıfatlar ile ilişkisi kesilerek kimliği silikleştirilen Tanrı tasavvuruna karşılık olumlu sıfatların bağlantılarının tekrar canlandırıldığı bir Tanrı tasavvuru öne sürmüştür.

²⁸⁶ Şehristânî, **el-Milel ve'n-Nihal**, s. 58; Ay, "Kelam'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları", ss. 31-33.

²⁸⁷ Evkuran, "İslâm Düşünce Geleneğinde Tanrı Tasavvuru", s. 54; Ay, "Kelam'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları", s. 30.

²⁸⁸ Coşkun, "Teşbih ile Tenzih Arasında S. Âmidî'nin Allah'ın Sıfatlarını Yorumlamadaki Metodu", s. 40.

Eş'arîlerin tasavvur ettiği Tanrı, aşkın olmakla beraber kimliği belirgin şahsi bir varlıktır. O, zaman ve mekânın ötesinde olmasına rağmen kâinat ve özellikle insan ile sürekli ilişki hâlinindedir. Ezelî, ebedî, her şeyi bilen, özgür irade sahibi ve iradesini gerçekleştirecek üstün güç sahibidir. O her şeyin yaratıcısıdır ve her şey O'nun iradesi ile gerçekleşir. Eş'arîler Allah'ın kişiliğini, yaratıcılığını vurgulayarak aktif ve müdahil oluşunu ön plana çıkarmışlardır.²⁸⁹

Eş'arî kelimat âlimlerine göre, zât ve sıfatlar açısından Allah ile yaratıklar arasında hiçbir benzerlik yoktur. Ancak Allah'ın Zâtı'nın sadece selbi sıfatlar aracılığıyla diğer varlıklardan ayrılması mümkün değildir. Çünkü selb, neredeyse yoktan başka bir şey değildir. Bu nedenle selbin, Varlığı ayırmak, belirlemek ve tanımlamak ile ilgili bir etkisi olamaz. Eş'arî kelimat âlimleri buna çözüm bulmak için sübûtî sıfatların gerekliliğini öne sürmüştür. Mu'tezile'nin selbi sıfatları temel almasına karşılık Eş'arî kelimat âlimleri, sübûtî sıfatları merkeze alarak, Allah hakkında olumlayıcı bir dil kullanmayı tercih etmiştir. Böylece zât ve sıfatlar hakkında Mu'tezile ve Müşebbihe arasında ılımlı bir tutum izlemeye çalışmıştır. İlim, kudret, hayat, irade, kelam, işitme ve görme sıfatlarının ezelî olduğunu ve Allah'ın Zâtı ile bulunduğunu belirtmişlerdir. Onlara göre, bu sıfatların Allah olduğu, Allah'ta veya O'nun dışında olduğu söylenemez. Zira sıfatlar Zât'ın ne aynısıdır ne de gayrisidir. Eş'arî âlimi Seyfeddin el-Âmidî'ye (ö. 631/1233) göre zât ve sıfatlar arasındaki ayrım sadece mefhum itibariyledir.²⁹⁰

Eş'arî kelimacılar, Mu'tezile'nin adaletle çok vurgu yapması sonucu, İlâhî kudreti gölgelemesine tepki olarak kudret sıfatını önceleyerek, tasavvurun merkezine bu sıfatı almışlardır. Ekolün kurucusu Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935-36), *el-Lum'a* adlı eserinin başında Allah'ın kudreti karşısında insanın sınırlılıklarına değinerek insanın hiçbir şeyin maliki olmadığını ve her an Allah'a muhtaç olduğunu belirtmektedir.²⁹¹ Onlara göre Allah'ın gücünü aşan veya kudretine sınır getirebilecek

²⁸⁹ Kazanç, "Eş'arî Kelam Sisteminde Allah Anlayışı ve Doğurduğu Sorunlar", **Tanrı Tasavvurları ve Sosyal Hayata Yansımaları Sempozyumu**, s. 108.

²⁹⁰ Topaloğlu, "Allah", **DİA**, Cilt: 2, s. 480; İbrahim Coşkun, "Seyfeddin el-Âmidî'nin Allah Tasavvuru", **Marife: Dini Araştırmalar Dergisi**, Cilt: 16, Sayı: 1, 2016, s. 25; Coşkun, "Teşbih ile Tenzih Arasında S. Âmidî'nin Allah'ın Sıfatlarını Yorumlamadaki Metodu", ss. 32, 43; Seyfeddin el-Âmidî, **Ğayetu'l-Meram fi- İlmi'l-Kelam**, tahkik. Ahmet Ferid el-Mezidî, Beyrut, 1424/2004, ss. 58-63'den aktaran Coşkun, "Teşbih ile Tenzih Arasında S. Âmidî'nin Allah'ın Sıfatlarını Yorumlamadaki Metodu", s. 47; Şehristânî, **el-Milel ve'n-Nihal**, ss. 91, 92.

²⁹¹ Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, **el-Lum'a fi Reddi ala Ehli'z-Ziyağı ve'l-Bid'a**, Beyrut, 1952, s. 6'dan aktaran İbrahim Coşkun, "Dünyevi İslamın pratiğı önünde bir engel: Despot/otokrat Tanrı tasavvuru",

hiçbir şey yoktur. Mülk O'nundur ve bu nedenle tasarruf yetkisi O'na aittir. O'ndan daha üst bir merci olmadığından hükümrانlığındaki tasarrufu sorgulanamaz. Neyi, nasıl irade ederse öyle yapmakta hürdür. Herhangi bir kanuna, şeriate uyması zorunlu değildir. Kanunu kendi koymuş olsa da O dilediğini yapabilir ve bu adalete uygundur. O'ndan hangi fiil sadır olursa olsun, adalete uymaması düşünülemez. Çünkü mutlak hükümrانlık O'na aittir.

Eş'arî kelam ekolünde en özel sıfat olan kudret, Allah'ın sürekli yaratımları ile zâhir olmaktadır. Onlara göre âlem, içindekilerle birlikte mütemadiyen yok edilir ve yeniden var edilir. Kâinat bir an dahi bile kendisi ile kaim değildir. Çünkü O'ndan başka hiçbir şeyin devamlılığı yoktur. Allah'ın irade ve kudreti her an devrede ve aktiftir. Böylece O'nun âlem ve insan ile ilişkisi sürekli doğrudan doğruya dilediği gibi müdahil olarak sağlanmaktadır. Bu durum Zât'ın hakikat ve mahiyetini değil, mahlûkla ilişkisini açıklamaktadır. Eş'arî kelamın oluştuğu ve geliştiği dönemin sosyo-kültürel geleneği Allah'ın Zât olarak değil ama insan ve kâinat ile ilişkisi yönünden buyurgan, müdahaleci, despot ve zorba (cebbar) melik'e benzetildiği bir Tanrı tasavvurunun oluşmasında etkili olmuştur. Köle-efendi, amir-memur, melik-tebaa gibi sınıfsal toplum yapısı böyle bir tasavvuru insan zihnine yakın kılmıştır.²⁹²

Eş'arî Tanrı tasavvurunda kudret sıfatına çok vurgu yapılmasının sebeplerinden biri de cebir kavramının anlaşılmasıyla ilgilidir. Cahiliyye döneminde bu kavram tahakküm ve köleleştirme anlamında kullanılmıştır. "Cebir altında bulunan kimse" denildiğinde cansız gibi iradesiz, güçsüz, kendiliğinden hiçbir şey yapamayan ve kazanç elde edemeyen insan kast edilmiştir. el-Cebbar kelimesinin aslında pek çok anlamı vardır; ancak Allah'ın ismi olarak kullanıldığında dört farklı manası bulunmaktadır. İlk manası, kırık-çıkıkları yerine getirip sararak tedavi eden, eksiği tamamlayan, fakiri zengin kılandır. Bu manada "Allah cebbardır." demek onarım ve şifa (eksiklik-fazlalık durumlarından dengeye getiren) kapsamında kaosu kozmos yapan anlamında O'nu kozmolojik bir ortopedist olarak tanımlamaktır. İkinci manası, istediğini zorla yaptırandır. Bu bağlamda, hâkimiyet ve nüfuzuna itiraz ihtimali olmayan ve yarattıklarını iradesine uymaya mecbur kılan demektir. Üçüncü manası,

"Bir Kelam Problemi Olarak Din-Dünya İlişkisi" İlahiyat Fakülteleri Kelam Anabilim Dalı VII. Eğitim- Öğretim Meseleleri Koordinasyonu Toplantısı ve Sempozyumu, Çorum, 2003, s. 188.

²⁹² Coşkun, "Seyfeddin el-Âmidî'nin Allah Tasavvuru", ss. 25, 26; Kazanç, "Eş'arî Kelam Sisteminde Allah Anlayışı ve Doğurduğu Sorunlar", **Tanrı Tasavvurları ve Sosyal Hayata Yansımaları Sempozyumu**, s. 109.

kendisine erişilemeyendir. Son olarak ise çok yüce Melik manasına gelmektedir. Kur'an-ı Kerim'de bu kelime cahiliyye döneminden farklı bir semantik alana yerleştirilmiştir. Müfessirlerin çoğu Cebbar kelimesinin ilk anlamını tercih etmiş ve Allah'a Cebbar isminin verilmesinin bu manada olduğunu belirtmişlerdir. Ancak Eş'arî kelimacılar kudret sıfatı bağlamında bu ismi kullanırken İslam öncesi dönemde alışılan anlama yakın olan ikinci manayı tercih etmiştir.²⁹³

Eş'arî ekolü Allah'ın Zâtı hakkında teşbihi andıran haberî sıfatları tevil etmiş ancak Allah'ın insan ile ilişkisi hususunda insana irade, güç ve fiil gerçekleştirme yetisi vermeyen otokrat bir tanrı tasavvuru geliştirmiştir. Onlar, İslam öncesinde kullanılan manada cebbar, kullarına karşı güvensiz, onları hür ve başıboş bırakmak istemeyen, bu nedenle her an müdahalede bulunan ve yaptığı müdahale ne olursa olsun iyi ve adil kabul edilen bir tasavvuru benimsemiştir. Özellikle kesb²⁹⁴ kavramı ile insana potansiyelini vermediği şeyin sorumluluğu atfetmesi böyle bir tasavvurun güçlenmesine sebep olmuştur.²⁹⁵

Eş'arî kelimacıların Allah'ın mutlak irade ve kudretini yorumlamaları; maslahat, hikmet gözetmeyen; sadece kendi irade ve arzularının gerçekleşmesini önemseyerek kendi egemenliğini önceleyen hükümdarların yönetim tasvirine benzemiştir. O'nun fiillerini hiçbir şekilde çirkin ve zulüm olarak değerlendirmemelerinin temelinde Allah'ın üzerinde bir hukuk koyucu bulunmaması ve uyması zorunlu kurallar olmaması yatmaktadır. O ancak kendi mülkünde dilediği gibi tasarrufta bulunmaktadır. Kulların eylemlerinin kötü olarak nitelenmesi otoritenin koyduğu kuralları ihlal etmesi, çizilen sınırı aşması ve başkasının mülk alanına girmesinden kaynaklanır. Hâlbuki Allah hakkında böyle bir durum söz konusu değildir. Çünkü O'nun üstünde ne kanun koyucu bir merci vardır ne de O'ndan

²⁹³ Coşkun, "Dünyevi İslamın Pratiği Önünde Bir Engel: Despot/Otokrat Tanrı Tasavvuru", **Bir Kelam Problemi Olarak Din-Dünya İlişkisi Sempozyumu**, ss. 186, 187; Şaban Ali Düzgün, **Âdem'den Öncesine Dönüş**, Otto Yayınları, Ankara, 2016, s. 154; Elmalılı M. Hamdi Yazır, **Hak Dini Kur'an Dili**, Cilt: 7, Sadeleştirenler: İsmail Karaçam, Emin Işık, Nusrettin Bolelli, Abdullah Yücel, Zehraveyn-Azim Dağıtım, İstanbul, ss. 524-526.

²⁹⁴ Eş'arî'ye göre insan, bir eylem gerçekleştirmek istediği zaman, Allah onu yapabilme gücünü insanda yaratmaktadır. Yani insanda potansiyel olarak onu işleme kudreti yoktur, ancak o anda Allah geçici bir kudret yaratmaktadır. Bu eylemin sonucunun mesuliyeti ise insana "kesb" adıyla atfedilir. Yani Eş'arî'ye göre göre kazanılmış fiiller insanda sonradan yaratılmış (muhdes) bir güçle meydana gelmektedir. Bkz. Kazanç, "Eş'arî Kelam Sisteminde Allah Anlayışı ve Doğurduğu Sorunlar", **Tanrı Tasavvurları ve Sosyal Hayata Yansımaları Sempozyumu**, ss. 122, 123.

²⁹⁵ Coşkun, "Dünyevi İslamın pratiği önünde bir engel: Despot/otokrat Tanrı tasavvuru", **Bir Kelam Problemi Olarak Din-Dünya İlişkisi Sempozyumu**, s. 185; İbrahim Coşkun, "Seyfeddin el-Âmidî'nin Allah Tasavvuru", s. 22.

başkasının mülkü vardır. Bu nedenle O'nun filleri kötü ve çirkin olamaz. O kullarını güç yetiremeyeceği bir şey (teklifu mâ lâ yutâk) ile yükümlü tutabilir. Onlara her hangi bir suçun dâhilinde olmaksızın elem verebilir. İtaate sevap, mâsiyete ceza vermesi O'nun için zorunlu değildir. Dolayısıyla mü'minlere azap etmesi ve kâfirleri cennete koyması da zulüm olarak görülemez. Yani kısaca kullarına ve genel olarak mahlûkatına karşı O'nun hiçbir zorunluluğu yoktur.²⁹⁶

Eş'arî ekolün İlâhî Kudrete yaptığı aşırı vurgu, sürekli aktif, müdahil bir Tanrı tasavvurunu geliştirirken insanın pasif, atıl, teslimiyetçi ve kaderci dünya görüşünü benimsemesine yol açmıştır. Bu inanç kişilerin özgür irade, girişim, çaba ve eylem ile ilişkisini gölgelemiştir. İnsanın yeteneği, yaratıcılığı, üretkenliği ve gidişatı değiştirme yetisi göz ardı edilmiştir.²⁹⁷

Mu'tezile'nin akli önceleyen tavrının aksine bu ekol vahyi öncelemiştir. Bunun sebebi yine İlâhî Kudretin sınırlandırılma endişesidir. Öyle ki özünde değişmeyen ilkeler, nedensel zorunlu ilişki gerektireceğinden bu tarz ilkeler belirlemekten kaçınmışlardır. Onlara göre iyi ve kötü, akıl ile bilinemez ancak Allah'ın bildirmesiyle bilinebilir. Ahlaki değer ve yasaları Allah'ın emri belirler. Allah neyi emretmişse o iyi, neyi yasaklamışsa o kötüdür. Bu nedenle onlara göre Allah bildirmediği insan hidayet bulamaz.²⁹⁸

Eş'arîler Allah'ın kudretini diğer sıfatlardan üstün tutarak, bütün bakış açılarını bu sıfata göre belirlemişlerdir. Hâlbuki O'nun diğer sıfatlarını göz ardı edip belli bir sıfatına odaklanarak tasavvur geliştirmek sakıncalı bir tutumdur. Eş'arîlerin bu yöntemi benimsemesi az da olsa “cebr”e meyletmelerine sebebiyet vermiştir. Bunun sonucunda ise evrende işleyen yasalar ve hikmet ihmal edilmiş; Allah'ın fiillerinin maksadı göz ardı edilmiştir.²⁹⁹

Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) kurucusu olduğu Mâtürîdî ekolü bu göz ardı edilen hikmet ve gayeyi aydınlatmaya çalışmıştır. Ne

²⁹⁶ Ay, “Kelâm'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları”, s. 39; Faruk Özdemir, “Kur'ân Ayetleri Bağlamında Kelâm Ekollerinin İlâh Tasavvurlarına Dair Bir İnceleme”, **Tefsir Araştırmaları Dergisi**, Cilt: 2, Sayı: 1, 2018, ss. 2, 3.

²⁹⁷ Kazanç, “Eş'arî Kelâm Sisteminde Allah Anlayışı ve Doğurduğu Sorunlar”, **Tanrı Tasavvurları ve Sosyal Hayata Yansımaları Sempozyumu**, ss. 120, 122.

²⁹⁸ Kazanç, “Eş'arî Kelâm Sisteminde Allah Anlayışı ve Doğurduğu Sorunlar”, **Tanrı Tasavvurları ve Sosyal Hayata Yansımaları Sempozyumu**, ss. 109, 124.

²⁹⁹ El-Âmidî, **Ğayetü'l-Meram**, s. 49'dan aktaran Coşkun, “Teşbih ile Tenzih Arasında S. Âmidî'nin Allah'ın Sıfatlarını Yorumlamadaki Metodu”, s. 40.

Mu'tezile gibi Tanrı'yı insana hizmet etmeye mahkûm etmiş ne de Eş'arî gibi insanı otokrat Tanrı'nın canının istediğini yaptığı köleleri olarak tasavvur etmiştir. Mâtürîdî tasavvurunun merkezine hikmet kavramını oturtarak insan-Tanrı ilişkisini buna göre anlama yoluna gitmiştir.

Mâtürîdî tasavvurunda Allah'ın aşkınlığı vurgusu güçlüdür. Yaratan ve yaratılan ayrımı açıktır. O âlemlerden ayrı ve müstağnidir. Allah'ın ortağı, dengi, benzeri, sınırı, başlangıç ve sonu yoktur. Mâtürîdî'ye göre O değişmez ve zorunlu bir varlıktır. Ancak insanların dua ve ibadetlerinin muhatabı olamayacak kişisiz bir ilke değildir. Rubûbiyyetinin gereği olarak âlem ve insan ile ilişkisini anlamlı ve işlevli kılabilecek özelliklere sahiptir. Yani O bir zât olarak düşünülmelidir ancak herhangi bir şeyi veya insanı çağrıştıracak şekilde somutlaştırılmamalıdır. Çünkü O'nun sonu ve sınırı yoktur. Bu nedenle akıl O'nu kavrayamaz ve zihin sûret olarak tasarlayamaz. Allah yaratıcıdır ve başlangıcı olmayan bir varlıktır. O'nun Zâtı yarattıklarına (başlangıcı olanlara) benzemez.³⁰⁰

Mâtürîdî'ye göre "Allah bütün sıfatları ile başlangıcı olmayan Bir (Vâhid-i kadim)dir." O hayat, ilim, kudret, hikmet, rahmet, cûd (cömertlik), irade, meşiyet (dileme), tekvin, azamet, yücelik, işitme, görme gibi bütün sıfatlarıyla ezelde vasıflanmıştır. Sıfatları Zâtı'nın aynı da gayrı da değildir. Bu manalar O'nun Zâtı ile kaimdir. O'nun sıfatları birbirinden ayrık başka şeyler değildir. Buna göre, Allah'ın hikmeti kudretinin aynı da değildir, gayrı da değildir. Yani kudreti hikmetsiz, hikmeti kudretsiz kendi başına iş görmez.³⁰¹

Mâtürîdî, Allah'a "şeydir" demeyi uygun görmeyen Muattıla'nın aksine "şey değildir" demenin yok anlamına geleceğini ifade ederek var ve sabit olma manası ile "şey" denebileceğini öne sürmüştür. Ancak "cisimdir" diyen Mücessime'nin aksine böyle söylenemeyeceğini belirtmiş, "cisim değildir" demek yok anlamına gelmeyeceği için bu söylemi uygun görmüştür. Böylece tenzih ve teşbih, aşkınlık ve içkinlik arasında denge kurmaya çalışmıştır. Teşbihe düşmeden ve tenzihte aşırıya gitmeden

³⁰⁰ Özcan, *Türk Düşünce Tarihinde Mâtürîdîlik*, ss. 76, 77; Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, *İslâm Akaidine Dair Eski Metinler I-Ebu Mansur-i Matürîdî'nin İki Eseri [Tevhid Kitabı ve Akaid Risalesi]*, çev. Yusuf Ziya Yörükân, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1953, ss. 3, 4.

³⁰¹ Mâtürîdî, *Tevhid Kitabı ve Akaid Risalesi*, ss. 3-5; Kazanç, "Eş'arî Kelam Sisteminde Allah Anlayışı ve Doğurduğu Sorunlar", *Tanrı Tasavvurları ve Sosyal Hayata Yansımaları Sempozyumu*, s. 115.

bir tasavvur oluşturmıştır. Bu bağlamda haberî sıfatları tevil etmiş; örneğin istiva haberî sıfatına istila (kaplamak) anlamı vermiştir.³⁰²

Mâtürîdî ekolünde Tanrı-insan ilişkisini kurmak aklın görevidir. Akıl bunu tek başına sağlayabilecek yetkinlikte yaratılmıştır. Kâinatın doğal yapısının hikmete ve amaca matuf olmasını gözlemleyen insan, akıl aracılığıyla onun yaratıcısının Bir olduğu fikrine erişmelidir. Mâtürîdî, bu kâinatın isabetsiz, yararsız ve amaçsız olma ihtimalinin bulunmadığını aklı başında olan herkesin kabul edeceğini belirtir. Doğadaki varlıklar birbirinden farklı ve yapısal olarak zıt olsalar bile uyum ve bütünlük içinde bulunmaktadır. Bu da bütün tasarrufları yerli yerinde ve isabetli olan hikmet sahibi (Hakim) Bir Tanrı'nın yaratımı ile mümkündür. Mâtürîdî böylece Tanrı tasavvurunun merkezine hikmet kavramını yerleştirmiştir. Tanrı'nın insan ve âlem ile ilişkisini bu kavram çerçevesinde açıklamaya çalışmıştır.³⁰³

Mâtürîdî, hikmeti “bir şeyi kendi yerine koymak ve bir şeyi hak sahibine vermek” olarak tanımlamıştır. Bu kavram Tanrı hakkında kullanıldığında genel olarak bir amaca uygun varlık verme anlamı kastedilmektedir. Böylece Tanrı'nın hikmeti, iyi-kötü ya da güzel-çirkin olarak vasıflandırılan her bir şeyin gayeye uygun olarak gerçekliğinde bulunduğu hâl üzere kılınması anlamındadır.³⁰⁴

Mâtürîdî, hikmet kavramının adalet ile ilişkisini öne çıkarmıştır. Allah'ın her şeyi yerli yerine koyması ve her hakkı sahibine vermesi hem hikmet hem de adalet ile ilişkilidir. O fiil ve tasarruflarında isabetlidir, hatadan ve zulümden uzaktır. Bu nedenle İlâhî fiiller mükemmel, sağlam ve güzeldir. Âlemde iyi-kötü, güzel-çirkin gibi zıt görünümlü yaratılışlar olsa da bunlar yerli yerinde ve amaca yöneliktir. Mâtürîdî'ye göre, ilkesel olarak hikmet ve adalet güzel; zulüm ve hikmetsizlik (sefeh) ise çirkindir. Ancak bir şey bir konumda hikmet ve adalet, diğer konumda sefeh ve zulüm olabilir. Yani hikmetin gereği sabit ve değişmez değil; konuma ve olması gerekene göre değişkenlik gösterebilir. Fakat beşer zihninin zaman ve mekân gibi tabii sınırlılıklarından dolayı bir şeyin adalet mi zulüm mü olduğu konusunda doğru hüküm vermesi her zaman mümkün değildir.³⁰⁵

³⁰² Mâtürîdî, **Tevhid Kitabı ve Akaid Risalesi**, ss. 4, 16.

³⁰³ Özcan, **Türk Düşünce Tarihinde Mâtürîdîlik**, s. 89; Ay, “Kelam'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları”, ss. 41, 42.

³⁰⁴ Ay, “Kelam'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları”, ss. 42, 43.

³⁰⁵ Ay, “Kelam'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları”, s. 44.

Mâtürîdî beşerî düzlemin sınırlılığına dikkat çekerek, İlâhî olanla beşerî olanın ayrılması ve kıyaslanmaması gerektiğini öne sürmüştür. Ona göre İlâhî düzlemdeki fiil ve yasaların kendine özgü işleyişi vardır. Bu nedenle Mâtürîdî, Allah'ın insanlar için en uygun olanı yapmasını (aslahı) vacip görmez.³⁰⁶ O'nun fiillerinin başkasına fayda sağlaması veya ondan zararı uzaklaştırmasını gerekli gören Mu'tezili kelimcılarını, İlâhî fiiller ile insan fiillerini mukayese etmeleri gerekçesi ile eleştirmektedir. Mâtürîdî'ye göre duyusal düzlem ile İlâhî düzlemi kıyaslamak doğru değildir. Ayrıca gayeden yoksun sadece egemenliğini ve kudretini önemseyen keyfi yaratım ile ilişkili Eş'arî tasavvurunu da doğru bulmaz.³⁰⁷

Hikmet kavramını ilim, adalet, isabet ve amaç çerçevesinde değerlendiren Mâtürîdî ekolüne göre Allah'ın tüm fiil ve tasarrufu mutlaka bir hikmete mebnidir. O, hikmetinin gereği olarak yarattıklarını mükellef tutar. Bu bağlamda vaadi ve vâidi de hikmeti açısından zorunludur. Ancak kullarını, güç yetiremeyecekleri veya gerçekleştirmeleri mümkün olmayan şeylere mükellef tutması (teklîfu mâ lâ yutâk) uygun değildir. Çünkü O hikmetsiz (sefeh) ve abes fiil işlemekten münezzehtir.³⁰⁸

İslam tarihinde kelim ekollerinin kendi düşünce yapılarına uygun geliştirdikleri Tanrı tasavvurları dönemin sosyolojik, psikolojik, düşünsel ve kültürel durumlarından bağımsız görülemez.³⁰⁹ İnsanlardan bazıları (Müşebbihe, Mücessime) Tanrı'yı ilkel düzeyde somut ve müşahhas olarak algılama yolunu tutmuştur. Felsefi ve kültürel zihin düzeyi gelişmiş diğer bazıları (Muattıla) bu aşırı teşbih aşırı tenzih ile cevap vermiştir. Tanrı'nın teşbih taraftarlarının yorumladığı ve tasvir ettiği gibi somut olmadığı ve somut şeylerin niteliklerine de sahip olmadığını ileri sürerek O'nun soyut (mücerret) olarak düşünülmesi gerektiğini belirtmişlerdir. Aşırı teşbih ve aşırı tenzihin gündeme taşıdığı pek çok fikir ve söylemin bu alandaki safiyeti bozduğu gerekçesi ile yorumu fazlalık ve gereksiz bulan geniş bir grup (Sıfatiyye), nassları mahiyetini ve kühünü sorgulamadan kabul etmeyi gerekli görmüştür. Ancak onların bu tutumu teşbih taraftarlarının sebep olduğu hatalı tasavvurların düzeltilmesini sağlayamamıştır.

³⁰⁶ Mâtürîdî, **Tevhid Kitabı ve Akaid Risalesi**, s. 21.

³⁰⁷ Ay, "Kelâm'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları", ss. 44, 45.

³⁰⁸ Özdemir, "Kur'ân Ayetleri Bağlamında Kelâm Ekollerinin İlâh Tasavvurlarına Dair Bir İnceleme", ss. 4,-6.

³⁰⁹ Ay, "Kelâm'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları", s. 45.

Gerek Müslümanların gerek çevredeki diğer din ve kültür mensuplarının inançlarında bulunan her türlü antropomorfik tasavvura karşı Mu'tezile; Tevhid ve adalet ilkesini sisteminin merkezine alarak mücadele etmiştir. Adalet kavramını temel olarak İlâhî fiillerin ahlakiliğini önemseyen bir tasavvur geliştirmiştir. Teşbih ve tenzih arasında denge kurmaya çalışan ekol biraz tenzihe meyil göstermiş olsa da aşırı teşbihin sonucu olan somut Tanrı tasavvurlarına karşı farkındalık geliştirilmesine vesile olmuştur. Ancak Mu'tezile'nin mutlak adil Tanrı tasavvuru, İlâhî kudretin alanını kısıtlamıştır. Bunu doğru bulmayan Eş'arî ekolü tasavvurunu mutlak kudret üzerine kurmuştur. Her şeyin O'nun mülkü olduğu ve mülk sahibinin mülkünde dilediği gibi tasarruf etme yetkisinin bulunduğunu ifade ederek Allah'ın üstünde bir melik ve kanun koyucu olmadığı için hiçbir yasaya uyma zorunluluğunun olmadığını savunmuşlardır. Böylece Eş'arî ekol mutlak mürîd ve mâlik bir Tanrı tasavvuru benimsemiştir. Bunun sonucunda İlâhî fiillerde amaçsızlık ve keyfilik öne çıkmıştır. Eş'arî tasavvurunun bu eksikliğini onarmak için Mâtürîdî, kudreti sınırlandırmadan merkeze hikmet kavramını almıştır. Tanrı'nın insan ve âlem ile ilişkisinde bütün fiillerinin hikmet üzere olduğunu vurgulamıştır. Fakat bu tasavvurun temelinde de Mu'tezile ve Eş'arî ekolde olduğu gibi bütün âlemin sistemini Allah'ın sadece bir sıfatı üzerinden açıklama çabası bulunmaktadır. Mu'tezile adalet, Eş'arî kudret ve Mâtürîdî hikmet olgusuna dayanarak Tanrı tasavvuru oluşturmuştur.³¹⁰

Allah'ın diğer sıfatları göz ardı edilerek belli bir sıfatına odaklanması "Sûret"i'nin göreceli yorumlanmasına sebep olabilmektedir. O'nun sıfatlarından birine ağırlık verilmesi, insan ve âlem ile ilişkisinde çözülmesi güç pek çok problemi açığa çıkarabilmektedir. Çünkü O, sadece sıfatları ile değil; zâtı ile diğer varlıklardan ayrıdır.³¹¹

Kelam ilmi Tanrı tasavvurunu akıl ile belli bir sistematik çerçeve içerisinde oluşturmaya çalışmıştır. Sûret'i belli akli mercek ve ölçekler ile anlamaya çalışmış, bunun sonucundaki algıları tasavvurlarını oluşturmuştur. Tasavvuf ise aklın bu yolda ayağının kısa olduğunu belirtmiş, O'nu tanıma ve idrakte yeterli olmayacağını ifade etmiştir. Sezgi, ilham ve keşfin ışığında nasların verdiği bilgiyi tecrübe ederek ve yaşayarak marifete dönüştürmenin önemini vurgulamıştır. Böylece kelamın sistemli

³¹⁰ Ay, "Kelam'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları", s. 46; Özdemir, "Kur'an Ayetleri Bağlamında Kelâm Ekollerinin İlâh Tasavvurlarına Dair Bir İnceleme", s. 1.

³¹¹ Coşkun, "Seyfeddin el-Âmidî'nin Allah Tasavvuru", s. 26.

Tanrı tasavvuru algısının bireyde deneyimlenen bir idrake geçmesi amaçlanmıştır. Bu nedenle tasavvuf ilmine göre Tanrı-insan ilişkisini akıl ile kurmak yetmemektedir. Kalp ile bu ilişkiyi sağlamlaştırılarak, yakîn ile sarsılmaz kılmak gerekmektedir.



1.3. TASAVVUFTA TANRI TASAVVURLARI

İslam'ın resmi akîdesini belirleyen kelim ilmi Allah'ı akıl aracılığıyla algılamaya çalışmıştır. İslam'ın manevî olarak yaşanıp içselleştirilmesini ve Allah'ı görüyor gibi O'na kulluk edilmesini hedefleyen tasavvuf ilmi ise aklın fonksiyonunu kısıtlı bulmuştur. Tasavvufa göre akıl ve nakil ilme vasıtalı ulaşım sağlarken keşf ve ilham (sezgi) doğrudan ulaştırmaktadır. Bu nedenle tasavvufa göre metafizik konularda en yüce ve kutsi ilim ancak keşf ve ilham ile edinilmektedir. Sûfiler algılamamanın ötesinde idrak oluşturan keşf ve ilham ile lütfedilen ilme, marifet veya irfan isimlerini vererek akıl ile ulaşılan bilgiden farklı olduğuna dikkat çekmişlerdir. Zira irfan, bilmenin daha üst boyutunu belirterek, tanımayı ifade etmektedir. İbn Arabî kendi zamanında kelim ilminin zirvesine ulaştığı düşünülen Fahreddin er-Râzî'ye (ö. 606/1210) yazdığı mektupta keşf metodunun üstünlüklerini anlatarak bu farkı vurgulamaktadır. Allah'ın varlığını bilmek ile O'nu tanımak arasında fark olduğunu belirtmektedir. İbn Arabî'ye göre akıl Allah'ın sadece var olması ve O'nun ne olmadığı (selbi sıfatlar) konusunda fikir yürütebilir ve belli bir algıya erişebilir. Ancak söz konusu O'nu tanımak olduğunda aklın gücü yetmez; bunun yolu keşftir. Bu nedenle tasavvufta keşf ile nasip olan marifet ve irfan, aklın kıyas ve istidlal ile ulaştığı vasıtalı bilgiden daha kıymetli ve üstün kabul edilir.³¹²

Sûfiler günlük hayatta aklın pratik boyutuna önem vermişlerdir. Fakat kelimcilerin aklın teorik boyutuna güvenerek Allah ve O'nun sıfatları, isimleri, fiilleri, ölüm ve ahiret gibi metafizik konular hakkında konuşmasını yersiz bulmuşlardır. Bu durumu aklın haddini aşması olarak değerlendirmişlerdir. Çünkü onlara göre Varlık ve İlâhî hakikatler akılla anlaşılamayacak derecede latif ve sırlıdır. Buna ilaveten sûfiler Allah'a giden yolda delilin yalnızca Allah olabileceğini düşünmüşlerdir. Muhdes bir mahlûkun, kadim Varlık'ı kavrayamayacağını söylemişlerdir. Bu bağlamda İbn Arabî aklın da kendisi gibi mahlûk olduğuna dikkat çekerek kendisinin ne olduğunu dahi anlamaktan aciz bir varlığa güvenemeyeceğini ifade etmiştir. Zira ona göre kendini bilmeyen Rabbini de bilemez. Ayrıca İbn Arabî iman olan kişinin

³¹² Uludağ, **İslâm Düşüncesinin Yapısı**, ss. 112, 113; Topaloğlu, "Allah", **DİA**, Cilt: 2, s. 477.

delile ihtiyacı olmadığını öne sürerek akli delillerin sadece münkirler için lazım olduğunu mü'minler için gerekli olmadığını belirtmiştir.³¹³

Tasavvufa göre akıl, Allah'ın varlığını algılama noktasında görünen âlemden yola çıkarak gayb âlemine bağlantı kurma işlevine sahiptir. Bu bağlamda köprü gibi bir fonksiyonu olduğu söylenebilir. Sûfiler köprüyü inkâr etmemektedirler ancak köprüyü geçtikten sonra ona tutulu kalmayı ve bu işlevselliğin Allah'ı tanımak için de kullanılmak istenmesini anlamsız bulmaktadırlar. Çünkü Allah'ın var olduğuna dair gerekli bağlantıyı sağlamca kurduktan sonra köprü üzerinde daha fazla çalışmanın faydası yoktur. Dolayısıyla bağlantıyı kurmak konusunda kelam âlimlerinin çabaları takdire değerdir. Ancak köprü geçildikten sonra en faydalı yöntem müşahededir. Sûfiler tek bir araca (akıl) bağımlı kalınarak hakîkate vakıf olunamayacağına işaret etmekte; her latifenin hakkını vermeyi, hepsini dengeli ve yerli yerince kullanmayı uygun bulmaktadırlar.

Kelam ilmi tanrı tasavvuru konusunda akıl ve mantık ölçüsünde belirlediği sabit ve sistemli bir anlayış geliştirmiştir.³¹⁴ Tasavvuf ise Cenab-ı Hakk'ın Sûreti'nin belirli bir kısmına takılı kalmayan dinamik ve tekâmül etmeye müsait bir tanrı tasavvurunu benimsemiştir. Tasavvufta Allah'a giden yolların nefesler adedince olduğu öngörülerek her insanın tasavvurunun farklı olabileceği hatta yaşam boyunca bu tasavvurun güncelleneceği ve gelişeceği kabul edilmiştir. Bu nedenle keşf yöntemi çok değerlidir. Çünkü keşf sonucu marifet kemale doğru değişim gösterebilir ve bunun sonucunda da kişinin tanrı tasavvuru yetkinleşebilir.

Kelam sistemli oluşu sayesinde İslam'ın resmi öğretisini temsil etme payesinde görülmüştür. Ancak kelamın gerek ince meseleler üzerine çok yoğunlaşması, gerek rasyonel akıl üzerinden cedelleşmenin getirdiği soğukluk etkisi, gerekse de delillerinin ve literatürünün zor anlaşılır olması nedeniyle geniş halk kitleleri tarafından benimsenememiştir. Fakat kalp dünyasına hitap ederek sevgi ile gönülleri yumuşatan, anlaşılması veya anlatılması zor olan şeyleri misaller ile dile getiren tasavvuf halk tarafından daha kolay kabul görmüştür.

Dinî yaşamın merkez rolünü, kelam ilmi akla verirken tasavvuf ilmi kalbe vermiştir. Buna binaen tasavvuf, tanrı tasavvurunu kalbin en belirgin özelliği sayılan

³¹³ Uludağ, **İslâm Düşüncesinin Yapısı**, ss. 131, 133, 138.

³¹⁴ Uludağ, **İslâm Düşüncesinin Yapısı**, s. 114.

“sevgi” temeli üzerine kurmaya çalışmıştır. Sûfilere göre Allah seven ve sevilen bir varlıktır. Kelam Allah’a karşı haşyet duygusunu güçlendirip mesafeyi korumayı telkin ederken, tasavvuf O’na muhabbeti ve sevgiyi kuvvetlendirerek yakınlaşmayı teşvik etmektedir. Bu anlayış ile insanın Allah’a muhabbet duyması, O’nu sevmesi ve O’nun tarafından sevildiğini hissetmesi, O’nu bir dost gibi görerek iç dünyasını açabilmesi, hissiyatını ve meramını samimi bir şekilde ifade edebilmesi daha kolay olmaktadır. Böylece tasavvuf sevgi ve muhabbetin bütününe Hakk’a has kılarak, kelam ilminin düşünce dünyasında ikame ettiği tevhidî, gönül dünyasında da ikame etmeyi hedeflemiştir.

Tasavvuf rasyonel fikirlerden ziyade sanata daha yakın olduğundan tanrı tasavvurunda sanatkârlık özelliği belirgindir. Kişilerin inandıkları Tanrı tasavvurunun özelliklerini benimseyerek örnek almaya ve kendilerinde o özellikleri gerçekleştirmeye çalışacağına daha önce değinilmişti. Bu bağlamda İslami güzel sanatların büyük çoğunluğunun tasavvuf konuları ve ortamları çevresinde geliştiği göz ardı edilmemesi gereken bir husustur. Sûfiler Cenab-ı Hakk’ın evreni sanat ile yarattığını, her şeyi denge üzere güzellikler ile süslediğini ve mahlûkatı ahenk ile düzenlediğini düşünürler. Onlara göre insan, dünyaya sanatı seyir eylemek için misafir olmuş ve sanatkâr mihmandarına muhabbet duymaya gelmiştir. Sanat ve güzellikler ile cömertçe ağırlanan misafirlerin tanrı tasavvuru ise bütün mahlûkata rahmet ve sevgi sunma, sanatkâr ve kerim olma, zarafet ve letafet sahibi olma gibi özelliklere sahiptir.

Tasavvuf’un bakış açısı insanlara duygu ve düşüncelerini özgürce ifade etme imkânı tanıdığından sûfiler kimseyi yargılamamayı tercih etmişlerdir. Böylece kelam ekollerinin doğru olarak dayattığı tek tip tanrı tasavvurundan çeşitliliğin rahmet olduğu bir anlayışa geçilmiştir. Çünkü tasavvufun tanrı tasavvuru insan zihnine göre ister iyi ister kötü olsun her manaya rahmet ederek varlık vermektedir. Despot bir dayatmacılık ile her şeyi kendisinden başka bir mana olmaya zorlamamaktadır. Bu idrak insanların başkalarına daha saygılı, hoşgörülü ve diğerkâm olmasını sağlamaktadır. Ayrıca sûfilere göre gönül, Allah’ın mabedidir ve hiçbir mabede kapısı kırılarak girilmemelidir. Kişilerin tanrı tasavvurunda hatalı unsurlar bulunsa da doğru tasavvur zorla dayatılmamalıdır. Sûfiler böyle durumlarda misaller ve öyküler aracılığı ile kimsenin gönlünü incitmeden doğru tanrı tasavvurunu gönüllere yakınlaştırmayı ve sevdirmeyi esas almıştır.

Tasavvuf kalbi, Allah'ı yansıtan bir ayna olarak değerlendirir. Aynayı temiz ve parlak tutarak Hakk'ın tecellisini en iyi ve berrak şekilde göstermeyi amaçlar. Bunun için ayna ile Hakk'ın arasına giren nefis perdesini kaldırmak, aynanın üzerinde gölge oluşturan nefsanî özellikleri dönüştürerek Allah'ın ahlakı ile ahlaklanmak gerekir. Kişi nefis murakabesi, mücahede ve riyâzet ile kendini ahlaki kötülüklerden arındırmaya, kalbini tasfiye etmeye ve ihlas ile amel etmeye gayret ederek nefsanî perde ve gölgeleri kaldırmaya çabalar. Ancak Hak Teâla dilerse perdeleri, gölgeleri kaldırır ve tecellisini temaşa ettirir. Burada aracı yoktur. Sûfî çaba göstererek talep eder ve Allah dilediği kadar ona ledün ilmini tecrübe ettirir. Böylece sûfînin Allah'tan isteyen ve alan olması birebir iletişimin getirisi olarak tanrı tasavvurunu daha samimi kılar.³¹⁵

Marifet ismi verilen tasavvufî ilmin kesbî olmayıp, vehbî olması tasavvufun tanrı tasavvurunu belirleyen başka bir etkidir. Tasavvufa göre kul nefsini arındırıp ahlakını güzelleştirmeli ve salih ameller yerine getirerek çalışıp çabalamalıdır; ancak karşılığını beklemesi uygun değildir. Cenab-ı Hak çalışmasının karşılığı olarak değil yalnızca lütuf olarak kuluna marifet ihsan edebilir. Bunun kazanılmasında kulun en küçük bir payı bile yoktur. Buna göre Allah kendini tanıtmak istediği kimseye marifetin kapılarını açarak onu irfan ehli kılar.³¹⁶

Allah, hidayete erdirmek istediği kişinin sadrını İslam'a açtığını ve onun (sadrını İslam'a açtığı kimsenin) Rabbinden bir nur üzere olduğunu Kuran-ı Kerim'de bildirir.³¹⁷ Sûfîler bu iki âyet bağlamında manevî açılımı, kendi çabalarının değil Allah'ın ihsanının sonucu olarak görür. Bu nedenle Allah'ın adalet ve kudretinden ziyade lütfuna müteveccih bulunurlar. Kendilerini Allah'ın bakıp beslediği ve gözetdiği pusetteki bebekler gibi tahayyül ederek tamamen O'nun iradesine ve lütfuna teslim olmayı önemserler. Böylece Tanrı tasavvurlarında ihsan ve lütfâ merkezi bir önem atfederler. Bu önem onların insan tasavvurlarında da perspektif değişikliğine yol açar. Zira sûfîler nefislerine iyi ve güzel bir neticeyi elde etme payesi atfetmeyerek bütün iyilik ve güzelliğin menşei olarak Allah'ı görürler, ayrıca hâkimiyet ile gücü yalnızca O'na has kılarlar. Bu anlayış kişiyi diğer insanlardan hem daha bağımsız olmaya hem de onlara karşı daha hoşgörülü olmaya yönlendirir. Çünkü başına kötü bir şey gelirse başkasını suçlamak yerine dönüp kendi nefsine bakması gerekir, eğer güzel

³¹⁵ Uludağ, **İslâm Düşüncesinin Yapısı**, ss. 114, 115.

³¹⁶ Uludağ, **İslâm Düşüncesinin Yapısı**, s. 116.

³¹⁷ En'am, 6/125; Zümer, 39/22.

bir durumla karşılaşırsa da bunu Allah'ın lütfu olarak görmelidir. Böylece hem başkasını suçlamaktan hem de minnet duymaktan azade olur.

Tasavvufun gelişim safhaları esas alınarak tanrı tasavvuru üç ana dönemde incelenebilir: Hicrî ilk iki asrı kapsayan birinci devir Zühd Dönemi olarak isimlendirilmektedir. Üveys Karanî (ö. 37/657), Hasan Basrî (ö. 110/728), Mâlik b. Dinar (ö. 131/748), Ebû Haşim Sûfî (ö. 150/767), Davud Tâî (ö. 161/777), Râbia Adeviyye (ö. 185/801 [?]), Ma'uf Kerhî (ö. 200/815) bu dönemin zâhidleridir. Zühd Dönemi'nin genel özellikleri; keşfin açılmasını talepten ziyade ahlakı güzelleştirmeye çalışma, ilhama ve marifete nail olmaktan ziyade çok ibadet etmeye önem verme ve kerametten ziyade istikrarlı bir şekilde salih amel işlemeye öncelik atfetmedir. Zühd Dönemi'nin tanrı tasavvuru ise sevgi ve muhabbetten ziyade korku ve haşyet odaklıdır. Devrin zâhidleri gözü yaşlı, içleri yanık ve ümitsiz bir hâlde hüznün ile Allah'a yönelmişler ve O'nun rızasını bu duygular ile kazanmayı ummuşlardır. Her çeşit günahı çok büyük görerek Allah ve O'nun azabı korkusunu, kulluk ve ibadetlerine tetikleyici olarak görmüşlerdir. Allah korkusu ve haşyetinin ön plana çıktığı bu tasavvurun benimsenmesi; haddi bilmek, kulluğunu en iyi şekilde yerine getirmeye çalışmak, dinin batını kısmını keşfetmeye meraklı olmadan özellikle zâhirî ve pratik tarafları ile ilgilenmek özelliklerini beraberinde getirmiştir. Bu zâhidler tanrı tasavvurlarının yansıması olarak âleme tefekkür için bile olsa ilgi gösterilmemesi, kaçınılması gereken çirkin bir yer olarak bakmışlardır.³¹⁸

Zühd Dönemi'nde manevî hayat genellikle ferd hâlinde yaşanmış olsa da meşhur zâhidlerin çevresinde bölgesel bir ekolleşme olmuştur. Bunlardan Medine, Kûfe, Horasan ve Basra mektepleri öne çıkmıştır. Medine Mektebi, sünnet ve hadisi temel alarak siyasi çalkantılardan ve dünya keşmekeşinden uzak bir zühd yaşamını tercih etmiştir. Kûfe mektebi mensupları; Kerbela olayının arkasından gelen üzüntü, gözyaşı ve pişmanlığın etkisiyle kendilerini zühd ve ibadete vermiştir. Zühd Dönemi'nin bir diğer ekolu olan Horasan Mektebi tevekkül ve fütüvvet konularını merkeze almasıyla öne çıkmıştır. Dünyadan yüz çeviren, riyazet ve ibadet ile Allah'a yönelmeyi esas alan Basra Mektebi ise kendi içinde ikiye ayrılmıştır. İlk grup Hasan Basrî'nin temsil ettiği korku ve hüznün ekolüdür. Bu ekole göre cehennem korkusu ve

³¹⁸ Hasan Kâmil Yılmaz, **Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatler**, 16. Baskı, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2013, ss. 81, 100, 101; Uludağ, **İslâm Düşüncesinin Yapısı**, s. 110; Ebu'l-Alâ Afîfî, **Tasavvuf İslamda Manevi Hayat**, çev. Ekrem Demirli ve Abdullah Kartal, 6. Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul, 2015, s. 179.

cennet ümidi ile gözyaşı döküp kederlenmek, bundan dolayı kaygılanmak gereklidir. Zira onlara göre Allah'ın rızasına kavuşmanın yolu tefekkürden kaynaklanan korku ve hüznün tutumudur. Basra Mektebinin ikinci kolu ise Râbia Adeviyye'nin temsil ettiği sevgiyi temel alan ekoldür. Bu ekole göre zühd ve ibadetin kaynağı cehennem korkusu veya cennet arzusu değildir. Zira asıl olan Allah'ı zatı için sevmektir. Ayrıca sevgi ve aşk karşılık beklemeye manidir. Bu nedenle zühdün sebebi, Allah'a yönelen sevginin başka şeylerden yüz çevirme olduğu ve ibadetin sebebinin de ilgiyi sevilene yöneltmek ve O'nunla meşguliyet olduğu görülmektedir.³¹⁹

Kronolojik olarak Zühd Dönemi'nden sayılan Râbia Adeviyye ifade ettiği görüşlere göre Tasavvuf Dönemi'ne daha yakın gözükmektedir. Bu nedenle kendi çağını aştığı ve Tasavvuf Dönemi'nin tohumlarını ekmiş olduğu söylenebilir. Rabia Allah'ı gönül dünyasında aramış bir zahidedir. Bahar vakti eve çekilip hiç dışarı çıkmadığı için ona Sanatkâr'ın sanat eserlerini seyretmek üzere dışarı çıkması önerilmiştir. Bunun üzerine Rabia, o kişiye içeri girip Sanatkâr'ı seyretmesini tavsiye etmiştir ve Sanatkâr'ın müşahade meşguliyetinin sanatı temaşaya engel olduğunu ifade etmiştir.³²⁰

Sûfî ve tasavvuf isimlerinin kullanılmaya başlandığı hicrî üçüncü asırdan Tarîkat Dönemi'ne (hicrî altıncı asra) kadar olan ikinci safhaya Tasavvuf Dönemi denilmektedir. Tasavvuf bu dönemde ayrı bir ilim hâline gelmiştir. Ebû Süleyman Dârânî (ö. 215/830), Bîşr Hafî (ö. 227/841), Bâyezid Bistâmî (ö. 234/848 [?]), Seri Sakatî (ö. 251/865), Hamdûn Kassâr (ö. 271/884), Ebû Saîd Harrâz (ö. 277/890 [?]), Cüneyd Bağdâdî (ö. 297/909), Hallâc (ö. 309/922), Hakîm Tirmizî (ö. 320/932), Ebû Nasr es-Serrâc (ö. 378/988) bu dönemin sûfîleri arasındadır. Zühd Dönemi'nde zühd, taat ve amel kavramları öncelikli iken Tasavvuf Dönemi'nde ilham, keşf, marifet ve vecd gibi tasavvufî ıstılahlar ön plana çıkmıştır. Önceki dönemin ana teması olan korku ve hüznün yerini muhabbet ve sevgiye bırakmıştır. Dönemin sûfîleri murakabe, nefis tezkiyesi, kalp tasfiyesi gibi konuları ele alıp bu bağlamda insanı gözlemleyip tahlil etmiş ve insanın deneyimlediği hâller ile makamlar üzerine çalışmışlardır. Böylece insanın değeri yüceltilerek Hakk'ın tecelli ettiği mahal olarak incelenmiştir. Önceden naslardan anlaşılan hükümler insana uyup uymadığına bakılmaksızın tabir-i

³¹⁹ Yılmaz, **Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarîkatler**, ss. 102-107.

³²⁰ Ferîdüddin Attar, **Tezkiratü'l-Evliya**, çev. Süleyman Uludağ, İlim ve Kültür Yayınları, Bursa, 1984, ss. 120, 121.

caizse giydirilmeye çalışılmıştır. Ancak sûfiler insanı gözlemleyerek, onun beden-nefs-zihin açılarından ölçümlemleri yapmaya başlamışlardır. Yani odak noktası “insan din içindir” önermesinden “din insan içindir” önermesine geçmiştir.³²¹

Fenâ ve bekâ kavramlarını ilk kez bu dönemde Ebû Saîd Harrâz kullanmıştır.³²² Bununla birlikte bu kavramlar ile ifade edilen birlik fikri Hallâc ve Bâyezid tarafından da dile getirilmiştir.³²³ Bu durum tasavvufun tanrı tasavvurunda oldukça etkileyici bir değişime kapı aralamıştır. Kelam ilmi O (Tanrı) ve ben (kul) ayrımını keskin bir şekilde korurken, tasavvuf aradaki mesafeyi kapatmaya ve Tanrı’ya yakınlaşmaya gayret etmiştir. Zira sûfiler Allah’ın ruhundan üflediği insanı³²⁴, O’ndan tamamen kopuk, ayrı ve dünyaya atıvermiş görmemişlerdir. Ayrıca yaşadıkları manevî tecrübelerde hissettikleri birlik hissi geldikleri kaynağa yani O’na dönme şevklerini arttırmıştır. Bu nedenle âyet-i kerime’den işaret ile O’ndan gelip, O’na dönecek olma sürecindeki ayrılığı geçici bir gurbet olarak görmüşlerdir.³²⁵ Bu bağlamda kelamın vurguladığı ayrılık durumunu, sûfiler izafî ve arızî bir durum olarak değerlendirmiştir. Bundan dolayı ölmeden önce ölmenin yollarını arayarak bu ayrılık durumunu sonlandırmaya ve vuslata ermeye çaba sarf etmişlerdir.

Tasavvuf Dönemi’nde Basra, Kûfe, Horasan mekteplerine Nişabur, Mısır, Şam ve Bağdat mektepleri eklenmiştir. Bu dönemde Horasan Mektebi’nin fütüvvet teması şecaat (cesaret), mürüvvet (yiğitlik), sehâvet (cömertlik) ve kerem gibi anlamların yanında îsâr³²⁶, melâmet, başkalarına yük olmamak ve eziyet vermemek, iyiliği yaymak, şikayeti bırakmak, makam sevgisinden yüz çevirmek ve nefis ile cihad etmek gibi yeni anlamlar kazanmıştır. Horasan sûfilerinin kendi nefsiyle uğraşma ve başkalarından bir şey beklememe tavrı, onları diğer insanlar hakkında hüküm vermekten alıkoymuştur. Böylece bu ekolde diğer inanç mensuplarına ve günahkâr Müslümanlara karşı hoşgörülü ve şefkatli davranış biçimi benimsenmiştir.³²⁷

³²¹ Uludağ, **İslâm Düşüncesinin Yapısı**, ss. 110, 111; Yılmaz, **Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar**, ss. 81, 108, 109.

³²² Ali b. Osman Cüllâbî Hücvirî, **Hakikat Bilgisi Keşfu’l-Mahcûb**, çev. Süleyman Uludağ, 4. Baskı, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2014, ss. 206, 304.

³²³ Yılmaz, **Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar**, s. 109.

³²⁴ Hicr, 15/29; Secde, 32/9.

³²⁵ Bakara, 2/156.

³²⁶ Îsâr: Kendisi muhtaç olduğu halde başkasını nefesine tercih ederek sahip olduğu nimeti başkasına vermek.

³²⁷ Himmet Konur, “Horasan’ın İslam ve Tasavvuf Tarihine Katkısı (H. I-V. asırlar)”, **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 21, 2005, ss. 14, 15.

Horasan'ın yanı sıra fütüvvetin ve melâmetin önemsendiği bir diğer ekol Nişabur Mektebi'dir. Nişabur'un en önemli simalarından olan Bâyezid Bistâmî, sekri sahvadan üstün tutmuş ve Allah'a olan muhabbetini şatahât üslubu ile ifade etmiştir. Bâyezid sekr ile fenâ fillah'a erişerek benliğin izafî varlığının silinmesi ve kaybolması tecrübesi sonucu ikiliğin kalkması hâlini ve deneyimlerini cesurca dile getiren ilk sûfilerden biri olmuştur. Bâyezid zihni Allah'a dönme sürecinde engel olarak görmüş ve sekr ile onu devreden çıkarmayı gerekli bulmuştur. Fütüvvetin söz ile değil eylem ile gerçekleşeceğini ifade eden Ebû Hafs Haddâd (ö. 270/883) ise fütüvveti başkalarına insafla muamele etmek ancak başkasından insaf beklememek olarak tanımlamıştır. Nişabur Mektebi'nin diğer önemli özelliği ise melâmettir. Zâhidliğin şekil, merasim ve zâhirî eylemlere çok önem vermesine tepki olarak ortaya çıkan melâmet tavrı; nefsi dizginlemek ve kınamak, yaptığı iyilik ve ibadetleri küçümsemek yoluyla riyadan kurtulmayı hedef edinmiştir. Nişabur mektebi Allah'a muhabbeti huşu ve teslimiyet ile yaşamayı esas alarak nefsi yermek ve ona pay vermemek için halkın hükmüne aldırmayan bir tutum geliştirmiş ve ihlasa bu şekilde ulaşmaya çalışmıştır.³²⁸

Tasavvuf Dönemi'nin bir diğer ekolu, temelleri Zünnûn Mısırî (ö. 245/859) tarafından belirlenen Mısır Mektebidir. Allah'ın evliya kalbine açtığı marifetin en yüce marifet olduğunu belirten Zünnûn Mısırî, bu marifet ve muhabbetin insanı Hak'ta gark olmuş hissetmeye götürebileceğini bildirmiştir. Ancak insanın böyle bir duruma mazhar olması sonucu bu durumu sır olarak saklaması gerektiğini vurgulamıştır. Şam Mektebi ise açlık ve gece ibadetine öncelik vererek dünya sevgisinden sıyrılmayı ve Allah'tan başka bir şey görmemeyi amaç edinmiştir. Bu mektebin mensubu İbnü'l-Cellâ (ö. 306/918) bütün fiillerin Allah'a ait olduğunu gören ve Vâhid'den başkasını görmeyen kimseyi muvahhid olarak tanımlamıştır.³²⁹

Tasavvufun büyük temsilcilerinin yetiştiği Bağdat Mektebi ise, tasavvufu sistemli bir ilim hâline getirmeye çalışmıştır. Bu mektebin sûfileri tevhîd, hakikat, hâller, makamlar, muhabbet, aşk, üns, kurb gibi kavramlar hakkında değerlendirmeler yapmıştır. Nefs muhasebesini esas alan Hâris b. Esed el-Muhâsibî (ö. 243/857), manevî hayata etki eden unsurları tahlil ederek incelemiş ve eserlerinde ortaya koymuştur. Bağdat Mektebinin en meşhur simalarından Cüneyd Bağdâdî ise bu

³²⁸ Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatler*, ss. 109-112.

³²⁹ Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatler*, ss. 113-115.

sistemleştirmeyi döneminin zirvesine taşımıştır.³³⁰ Tevhîdi marifet ve müşahede yönü ile izah etmiştir ve dönemine göre özgün bir sınıflandırma ile tevhîdin mertebelerini anlatmıştır. Cüneyd'e göre tevhîdin üç mertebesi vardır: Tevhîdü'l-avâm (sıradan insanların tevhîdi) mertebesinde Allah'ın birliğini ikrar ile dinî emirlere uyma söz konusudur. Lakin Allah'tan başkasından korkma ve ümit etme de bulunur. Bir diğer mertebe tevhîdü ehli'l-hakâik bi-ilmî'z-zâhir (zâhir ilminin hakîkatine vakıf olanların tevhîdi)dir. Bu aşamada zâhir emir ve yasaklara itaat olmakla beraber korku ve arzulardan ötürü bu fiillere tutunma bulunur. Yani kişi cehennem korkusu veya cennet arzusu taşıdığı için itaatini açığa çıkaran fiillerini önemser. Üçüncü mertebe ise tevhîdü'l-havâs min ehli'l-ma'rife (marifet ehlinin seçkinlerinin tevhîdi)dir. Bu mertebenin müntesibi zâhir ve bâtın emirlere tabi olur. Allah'tan başka kimseden korkmaz ve O'nun dışında hiç bir şey arzu etmez. Bu son mertebe kendi içinde iki aşamada ele alınır. Bu tevhîdinin ikinci aşamasında ise kişi kendi nefsinin farkında olmadığı için Hakk'ın emri ve itaatten de haberdar değildir. Artık onun üzerinde Allah'ın iradesi hüküm sürer. Cüneyd “Tevhîd ilmi, tevhîdin vücûduna zıddır. Tevhîdin vücûdu da ilmine zıddır.” sözü ile bu son mertebe tevhîdine işaret etmiş olabilir. Ayrıca Cüneyd Nişabur'daki çağdaşı Bâyezid'in aksine sahvı olması gereken hâl olarak tanımlamıştır. Çünkü ona göre sekr, akli başından almakta ve taşkın tavırlara sebebiyet vermektedir. Sekr hâlidenden sonra gelen sahv ise, selim bir akıl ve farkındalık durumu sağlayarak zâhirî ahkâma uyan dengeli insan olmanın yolunu açmakta ayrıca ilmin sistemli biçimde ifadesine imkan vermektedir. Bağdat ekolünün bir diğer sūfisi Ebû Saîd Harrâz, fena ve beka kavramlarını ilk kez ele almış ve ilm-i bâtın hakkında değerlendirmelerde bulunarak şerîatin zâhirine aykırı olan bâtın ilminin batıl olduğunu ifade etmiştir.³³¹

Tasavvuf Dönemi'ndeki sūfîler ahlakı güzelleştirmeyi ve hiçbir karşılık beklemeden insanlara hoşgörölü, şefkatli, lütufkâr olmayı manevî yaşamın özü ve Hakk'a yakınlaşma vasıtası olarak görmüştür. Hakk'ı halkta görmeye ve Hakk'ın rızasını, muhabbetini halk aracılığıyla kazanmaya çalışma, bu dönemin özellikle Horasan ve Nişabur Mektebindeki temasını oluşturmuştur. Bu mekteplerin sūfîleri

³³⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. Süleyman Ateş, **Cüneyd-i Bağdâdî Hayatı, Eserleri ve Mektupları**, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, Tarihsiz.

³³¹ Süleyman Gökbulut, “Tasavvuf Tarihinde Cüneydî Çizgi”, **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 2, Sayı: 36, 2012, ss. 191-194; Yılmaz, **Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatler**, ss. 115-119; Hücvirî, **Keşfu'l-Mahcûb**, ss. 206, 304.

halkta Hakk'ı görmeyen ve O'ndan başkasını görmeyenin sonucunda diğer insanların ne dediğine, nasıl muamelede bulunduğuna bakmaksızın adalet ve şefkat doğrultusunda yapmaları gerekeni yerine getiren, etki-tepki mekanizmasının ötesinde bir tutum izlemişlerdir. Bu bağlamda Tanrı'nın da kendilerine amellerinin karşılığını birebir vermesini değil lütuf ve kerem ile davranmasını umdukları bir tasavvura sahip oldukları söylenebilir. Zira cömert ve karşılıksız veren bir tanrıya inanan kişi ancak başkalarına bu şekilde muamele edebilir. Ayrıca günahın cezasını kesmek için tetikte bekleyen bir tanrı tasavvurundan çok uzak; affedici ve müsamahalı, kulunun fark etmesini, öğrenmesini, tevbe ile tekâmül etmesini önemseyen bir tanrı tasavvuruna sahip oldukları düşünülebilir. Söz yerine ameli tercih etmeleri, eylemlerini toplumsal düzlemde gerçekleştirmeleri ve bâtındaki marifet ile zâhirdeki ahlaki dengeli kılma çabaları ise Zâhir ile Bâtın isimleri dengeli olan bir tanrı tasavvuru benimsediklerine işaret edebilir. Bu tasavvur filozofların dünya ve insana kayıtsız tanrı tasavvurunun aksine zâhir âlem ile oldukça ilgilidir.

Tasavvuf Dönemi'nde Zühhd Dönemi'ne göre genel olarak daha neşeli bir dinî yaşam göze çarpmaktadır. Bize göre zühhd döneminde sesli gülen ve neşeli davranan bir kimse gaflet ehli olarak görülebilirken tasavvuf döneminde ağlayan kimse o şekilde görülmüş olabilir. Çünkü Zühhd Dönemi'nde Allah'a duyulan haşyet, yaşanan sosyal olayların üzüntüsü, günahkârlık hisleri ve ekolün genel algısı her şeyin farkında olan kimsenin ağlamasını gerekli görmektedir. Lakin Tasavvuf Dönemi'nde Allah'ın sevgi ve muhabbeti vurgulanmış, insanların bunu hissetmesine yönelik beyanlar yapılmıştır. Bu manevî yaşantıya geçen kişinin Allah'ın sevgisini hissetmesi ile sevinç duyması, vecd ve sekr hâlleri ile korku ve üzüntüsünü aşması, ferahlaması umulmuştur. Dolayısıyla o dönemde ulu orta ağlamanın ya da sürekli üzgün bulunmanın Allah'ın sevgi ve muhabbetinden gaflette bulunmak olarak yorumlandığı düşünülmektedir. Bu dünyayı çilehane olarak gören Zühhd Dönemi anlayışı kederli yaşamı metot olarak benimserken, Tasavvuf Dönemi bunu günahlardan arınma ve nefsi terbiye etme sürecinde geçici bir durum olarak görmektedir. Bu bağlamda iki dönemin sûfilerinin Tanrı'nın isteklerini farklı algılayıp değişik metotlar izlediklerini düşünmekteyiz.

Tasavvuf Dönemi'nin Bağdat dışındaki diğer ekolleri ferdi gelişimi esas alarak bireysel katkılarda bulunmuşlardır. Ancak Bağdat Mektebi, geçmiş sûfilerin aktardıkları birikimi kendi tecrübeleri ile harmanlayarak gelecek nesil için eğitim

kaynağı ve öğretim yolu oluşturmaya çalışmıştır. Bu bağlamda Horasan'ın tanrı tasavvurunun müsamahalı yapısına karşılık Bağdat'ın tanrı tasavvuru daha temkinli bir yapı sunmaktadır. Horasan ve Nişabur sûfleri melami tavrı ile toplumun varlığını izafi görürken, Bağdat sûfleri eğitim amaçlı örnek oluşturmak istedikleri için toplumdaki imajlarına önem vermiştir. Horasan ve Nişabur sûfleri Hak ile de halk ile de aşk dilinde konuşmuştur. Bağdat sûflerinin geneli ise Hak ile yaşadığı aşk hâlinde nasıl olursa olsun, halkın içine çıkarken akıl ve şeriat elbisesini giyerek çıkmayı tercih etmiştir. Horasan ve Nişabur sûflerinin küçük çocuklar gibi masum ve özgür söylemleri; dostu huzurunda rahat olan, nazını açığa vuran bir ifade tarzıyla; Bağdat sûfleri öğretmenlik rolüne uygun olan olgun, selim ve sakin bir tavrı benimsemiştir.

Tasavvuf Dönemi'nin genel olarak tanrı tasavvuru, kelimanın yaratan ve yöneten hâkim tanrı tasavvurundan oldukça farklıdır. Zira bu dönem tasavvuf ilmi sevmek, sevilme ve muhabbet etmek için aşk ile dünyayı yaratıp, gönülleri üns ile kendine cezbeden dost ve sevgili bir tanrı tasavvuruna geçiş yapmıştır. Kelam ilminin Allah ve onun hükümlerine odaklanarak dıştan içe izlediği yolu, tasavvuf enfüsü âyetlere odaklanarak içten dışa doğru izlemiştir. Böylece aklın kendi dışındaki varoluşu analiz ederek ben ve başkaları diye bölmesi yerine, tasavvuf gönül ve sevgi bağları ile varoluşu bütünleştirmiştir. Ayrıca her şeyde Allah'ı görerek veya Allah'tan başka hiçbir şey görmeyerek zihindeki birliği, yaşamın merkezi olan kalpte sağlamayı amaçlamıştır.

Tasavvufun gelişim sürecindeki üçüncü safha, tasavvufun sosyal olarak kurumlaşması olan tarikatlerin kurulmaya başladığı hicri altıncı asırdan günümüze kadar süren Tarikat Dönemi'dir. Bağdat'ta Abdülkâdir Geylânî (ö. 561/1165-66), Türkistan'da Ahmed Yesevî (ö. 562/1166), Basra'da Ahmed Rifâî (ö. 578/1182) ilk tarikat kurucularıdır. Abdülkâdir Geylânî sıkı bir şeriat ve tarikat eğitimi alması sonucu hem medrese hem dergâh sahibidir.³³² Hem şeriat ilimlerinde hem de tasavvuf ilminde zirve olması hasebi ile Sünnî tasavvufun temsilcisi kabul edilir. Bu nedenle o, şeriatın zâhirî hükümlerine de bâtınına da sıkı sıkıya uyulmasını gerekli görmüştür. Ona göre mürid önce dünyaya sırt çevirerek mücadele, riyazet ve erbaîn sürecini geçmeli, sülûkü tamamladıktan sonra ise tekrar halkın arasına dönmelidir. Hz.

³³² Abdülkâdir Geylânî, **Geylânî Tefsiri**, Cilt: 1, tahkik: Muhammed Fadel Ceylani, 2. Baskı, Ceylani İlim Araştırma ve Yayın Merkezi, İstanbul, 2013, ss. 7-15; Dilâver Güner, **Abdülkâdir Geylânî Hayatı, Eserleri, Görüşleri**, 8. Baskı, İnsan Yayınları, İstanbul, 2014, ss. 61-67, 75, 76, 83.

Geylânî'ye göre tasavvuf Hakk'a sadakatli, halka ise güzel ahlaklı olmayı gerektirir.³³³ Yani Abdülkâdir Geylânî hem Hakk'ın hem de yaratılmışların hakkına riayet ile bâtın-zâhir dengesini gerekli görmüştür. Ahmed Yesevî ise tarîkat ve şerâatin birleştirilmesi hususunda büyük gayret sarf etmiştir.³³⁴ Böylece tarîkat resmi bir veche ile temellendirilirken şerâatin de manevî özü açığa çıkarılmıştır. Yesevîlik tarîkati mücahede, riyazet ve halvete önemli bir yer vermiştir. Ayrıca müridin şeyhine hizmette çevik, zeki, doğru sözlü ve sır saklamayı bilen olması istenmiştir. Böylece kemalât yolunda nefis terbiyesi ve ahlakın güzelleştirilmesi hedeflenmiştir. Ahmed Rifâî Kitap ve Sünnet'e uygun bir tasavvuf anlayışı benimsemiştir. İslam'ın zâhir ve bâtın ile bir bütün olduğunu düşünmüş, bâtını zâhirin özü, zâhiri de bâtının zarfı olarak değerlendirmiştir. Buna göre müridlerin toplumsal hayattan uzaklaşmadan Hak yolunda ilerlemesini metot olarak benimsemiştir. Rifâîlik tarîkatinde riyazet ve mücahede önemli bir yer tutmuş, ahlakın güzelleştirilmesini esas alan halvetler yapılmıştır. Bu dönemin sûfîleri belirli mücahede ve riyazet yöntemleri ile maddesel beden sınırlılıklarını aşarak ve nefsi latifleştirip nuraniyatını arttırarak himmetlerini yüceltme, marifete erişme ve ilm-i ledün edinme gayesinde olmuşlardır. Kâinata tesir etmek ve onda tasarrufta bulunmak gibi keramet durumları önem kazanmıştır. Dönemin anlayışına göre akıl ve aklın metotlarının haddini bilmesi ve metafizik hakkında susması gerekirken ilham ve keşf güvenilir bulunarak oldukça yüceltilmiştir.³³⁵

Tarîkat Döneminde sûfîlerin sevgi ve muhabbet ile yöneldiği tanrı tasavvuru dostluk ve yakınlığının getirisi olarak insandan kendisinin halifesi olması beklemektedir. Sûfî sadece bir ayna gibi O'nun isim ve fiillerini yansıtmalıdır. Bu tasavvura göre Allah en iyi zuhûr ettiği tecelligâh olan insanı, kendisi için vasıta kılmış, tüm diğer mahlûkatı ise insan için yaratmıştır.³³⁶ Bu tasavvurun yansıması olarak dönemin sûfîlerine göre insan, ruhanî yönü tecrübe eden fiziksel (bedensel) bir

³³³ Güner, **Abdülkâdir Geylânî**, s. 186.

³³⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz. Fuad Köprülü, **Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar**, 3. Baskı, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1976, ss. 27-180.

³³⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz. Güner, **Abdülkâdir Geylânî**, ss. 183-294; Ken'ân Rifâî, **Seyyid Ahmed er-Rifâî**, 2. Baskı, haz. Mustafa Tahralı, sadeleştiren: Mehmet Demirci, Cenân Eğitim, Kültür ve Sağlık Vakfı Neşriyatı, İstanbul, 2015; Mustafa Tahralı, "Ahmed er-Rifâî", **DİA**, Cilt: 2, İstanbul, 1989, s. 128; Yılmaz, **Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarîkatler**, ss. 126, 127, 241-245; Uludağ, **İslâm Düşüncesinin Yapısı**, s. 112.

³³⁶ Abdülkâdir Geylânî, **Risaleler**, haz. Dilaver Güner, 4. Baskı, İnsan Yayınları, İstanbul, 2013, s. 68.

varlıktan ziyade bedeni yönü tecrübe eden ruhanî bir varlıktır. Bu nedenle ileri düzey metafizik tecrübe ve doğaüstü vakıalar bu dönemin sûfilerine göre gayet doğal kabul edilmiştir.

Zühhd Dönemi'nin Tanrı'ya yönelmek için toplumdan ve yaratılmışlardan uzaklaşma vurgusu; Tasavvuf Dönemi'nde yumuşamış olsa da Hak'tan alıp halka verme, Hak'tan beslenip halkı doyurma şeklinde olgunlaşması Tarikat Dönemi'nde gerçekleşmiştir. Yaratılmışlardan uzak durma anlayışı ise fiziksel olarak değil gönül işi olarak anlaşılmıştır. Böylece toplumdan uzak olma bir hedef değil, sadece geçici bir süreliğine nefsi tedavi amaçlı uygulanan bir yöntem hâline gelmiştir. Bu dönemde Hak ve halk dengesi, Hakk'ın halk aynasında yansması temaları gündeme gelmiştir. Tasavvuf Dönemi'nde kişinin kendi aynasında görüp muhabbet duyduğu Tanrı tasavvuru, bu dönemde sosyal olarak toplumdaki bireylerde ve daha geniş çerçevede ise tüm şeylerde görülebilir hâle gelmiştir.

Başta İbn Arabî olmak üzere bazı cesur sûfilerin keşf ve idrakleri ile tasavvufun tanrı tasavvurunda farklı bir perspektif gelişmiştir. Tüm şeylere yansıyan Hak idraki İbn Arabî ile sistemleşmiştir. Ona göre âlemde tek bir varlık vardır. O da Mutlak Vücûd olan Cenab-ı Hak'tır. Diğer varlıklar ancak O'nun zuhûr ve tecellileridir. Bu nedenle âlem, var gözüken ama hakiki bir varlığı olmayan vehim ve hayalden ibarettir.

Tarikat Dönemi'nde tevhîd'in farklı mertebe ve çeşitleri sistemli olarak ele alınmıştır. "Tevhîd-i sûfiyye, tevhîd-i hâlî, tevhîd-i amelî, hakikat-i tevhîd" gibi farklı isimlendirmeler kullanılarak tevhîdin değişik vechelerine işarette bulunulmuştur.³³⁷ Tevhîd, bilgi ve fikirden ziyade his ve tecrübe ağırlıklı değerlendirilmiştir. Bu nedenle tevhîdin, eylem ve oluş hâlini gerektirdiği düşünülmüştür. Sistemli bir okul olan tarikat biçimini almanın gereği olarak keşf ve ilham yolu ile edinilen marifet ilmi yazıya geçirilmiş ve klasik kaynaklar kaleme alınmıştır. Bunun öncelikli nedeni tasavvufa ilgi duyanlara ve seyr ü sülûka girenlere yazılı rehber olabilmesidir. İkinci nedeni ise, Cenab-ı Hakk'a yakışık olmayan tasavvurların atfedilmesine ve muteber olmayan görüşlerin yayılmasına engel olmaktır. Dönemin önde gelenleri bu konuda sorumluluk hissedip orta yolu ve dengeyi önemseyerek marifet ve tevhîd ilminin yazıya geçirilmesine ve sistemleştirilmesine katkıda bulunmuşlardır. Çünkü tasavvuf birey bazında her ne kadar esnek bir yapıya sahip olsa da kitleleri yanlış yönlendiren, sapık

³³⁷ Uludağ, "Tevhîd" **DİA**, s. 21.

ve dengesiz tasavvurlara göz yumamamıştır. Tasavvufun esnekliğinden yararlanmaya çalışarak kendilerine meşru zemin bulmaya çalışan bu tarz art niyetli girişimler, bu ilmin öncüleri tarafından engellenmiştir. Tanrı tasavvuru açısından dengeli ve istikametli sistemler geliştirilerek, bunlar mertebe ve aşamalara dayandırılarak anlatılmıştır. Böylece bu dönemde tasavvuf, yetkin olarak kabul görülen yazılı kaynaklara sahip olan, eğitiminin verilebileceği özel mekânlar geliştiren bir yapıya kavuşmuştur.

Kelam ilmi insanların anlayış ve meşrep farklılığını gözetmeksizin sadece bir tanrı tasavvuru belirleyerek inananlara dayatmıştır. Aynı tasavvuru benimsemeyen insanları ise töhmet altında bırakmıştır. Ancak tasavvuf ilmi bu konuda oldukça geniş bir alan tanımıştır. Farklı tanrı tasavvurlarını müsamaha ile karşılayarak bunları Allah'a giden çeşitli yollar olarak değerlendirmiştir. Ebû Saîd Ebu'l-Hayr (ö. 440/1049) Allah'a giden yolların kâinattaki zerreler adedince bulunduğunu ama en yakın ve rahat yolun gönül yolu olduğunu ifade etmiştir.³³⁸ Bu nedenle sûfiler samimiyet ve ihlasla benimsenen tanrı tasavvurlarına hatalı da olsa müsamahalı yaklaşmışlardır. Kelam ilmi tek tip tevhîd ve tanrı tasavvuru belirlediği hâlde tasavvuf tevhîdin çeşitleri, mertebeleri hakkında farklı tasnifler ve neredeyse sûfiden sûfiye değişen tanrı tasavvuru literatürü geliştirmiştir.³³⁹

Tasavvufta tevhîd Allah'ın fiilleri, sıfatları ve zâtı açısından üç mertebede ele alınmıştır: Tevhîd-i ef'al, kâinattaki bütün fiillerin sahibinin Allah olduğuna inanmak veya öyle olduğunu görmek ve bilmektir. Sûfilere göre âlemde tek bir fail vardır, O da Allah'tır. Sûfiler bu tevhîd mertebesini "Lâ fâile illallah" ibaresi ile ifade eder. Tevhîd-i sıfat, âlemdeki oluşumlara nisbet edilen sıfatların aslında Allah'ın sıfatlarının tecellisi olduğuna inanmak veya öyle olduğunu bilmektir. Örneğin kudret, Allah'a ait bir sıfattır, mahlûkatta görülen kudret ise O'nun sıfatının yansımasıdır. Sûfiler bu mertebeyi "Lâ mevsûfe illallah" şeklinde özetler. Tevhîd-i zât ise, varlık âleminde yalnızca Allah'ın bulunduğunu, diğer var gözükten şeylerin O'nun tecellilerinden başka bir şey olmadığını görmektir. "Lâ mevcûde illallah" sözü bu tevhîd mertebesine işaret eder.³⁴⁰

³³⁸ Attar, *Tezkiratü'l-Evliya*, s. 840.

³³⁹ Süleyman Uludağ, "Tasavvufi Ulûhiyet Telakkisinde Mertebeler", *Hareket*, Cilt: 7, Sayı: 185, 1981, s. 3, 9.

³⁴⁰ Süleyman Uludağ, "Tevhîd" *DİA*, Cilt: 41, İstanbul, 2012, s. 22.

Tasavvufî tevhîdin tekâmülü ise üç farklı aşamada ele alınmıştır. İlki kusûdî tevhîd olup fenâ mertebelerinden “fenâ fi’l-kusûd”a tekabül eder. Bu aşamada kişinin kendi maksad ve niyeti, Allah’ın iradesinde fenâ bulur. Şahsi olan beşerî maksad ve irade terk edilerek, bedene ve nefse ait arzular geçersiz olur. Allah’ın kasd ve iradesi kulun iradesinin yerini alır. Böylece Güneş doğduğunda yıldızların kaybolması gibi Allah’ın iradesi kulun iradesi üzerine galip ve hâkim olur. Sûfiler bu aşamayı “Lâ maksûde illallah” ibaresi ile ifade eder. İkinci aşama şühûdî tevhîd olup, fenâ mertebelerinde “fenâ fi’ş-şuhûd” olarak anılır. Allah’ın muhabbetinin kalbi istila etmesi sonucu sûfînin vecd hâlinde Allah’tan başkasını görmediği hâlin tevhîdidir. Sûfî her şeyde O’nu ve O’nun tecellilerini müşahede eder. Bu hâldeyken sûfî Mabûd’un kendisi ile meşgul olduğundan, vesile olarak görülen ibadetten habersizdir. Maruf ile ilgilendiği için marifetin farkında değildir. İlk aşamada irade üzerine doğan Güneş burada zuhûrat üzerine doğar. Böylece Zât zâhir olarak idrak edilirken başka her şey bâtın olur. Âlemin ve kendinin de farkında olunmadığı tevhîdin bu aşamasına sûfiler “Lâ meşhûde illallah” sözü ile işaret eder. Bu tevhîd hâli geçici olup sûfî sekr hâlinden sonra sahv hâline ulaşınca vahdet hâli ortadan kalkar ve sûfînin şuurunda yaratan ile mahlûk ayrımı tekrar ortaya çıkar. Son aşama olarak değerlendirilen vücûdî tevhîd ise, fenâ mertebelerinden “fenâ fi’l-vücûd” olarak isimlendirilir. Bu aşamada var olan sadece Allah’tır. Kâinattaki bütün şeyler O’nun zuhûr ve tecellisidir. Şühûdî tevhîd’de vahdetin sadece sekr hâlinde görülmesi söz konusu iken bu aşamada sekr hâlinde de sahv hâlinde de hem görme hem bilme söz konusudur. Bu nedenle hâl gibi geçici olmayıp kalıcı bir idrak hâlidir. Bu idrak “Lâ mevcûde illallah” ifadesi ile dile getirilir. (Vücûdî tevhîd’i dile getiren ve ona işaret eden pek çok sûfî olmuştur, ancak onu sistemli bir şekilde ilk kaleme alan İbn Arabî’dir.)³⁴¹

Bir diğer tevhîd kategorisi ise üç katmanlıdır. Birincisi Hakk’ın Hakk’ı tevhîd etmesi olup Hak Teâla’nın kendisinin vahid olduğunu bilmesidir. İkincisi Hakk’ın halka yönelik tevhîdi olup Allah’ın kul için tevhîdi yaratmasıdır. Üçüncüsü ise halkın Hakk’ı tevhîd etmesidir. Ancak insan kendi tevhîdini ne kadar mükemmel görürse görsün o eksik ve kusurlu kalır. Sûfiler kulun Allah’ı hakkıyla bilemeyeceğini anlatmışlardır. Kulun tanrı tasavvuru ne kadar gelişmiş olursa olsun tasavvur, Allah’ın

³⁴¹ Uludağ, “Tasavvufî Ulûhiyet Telakkisinde Mertebeler”, ss. 4-6; Uludağ, “Tevhîd” **DİA**, Cilt: 41, s. 22.

kendisi değildir. Bu nedenle sûfiler tevhîdin aslının Cenab-ı Hakk’a ait olduğunu ifade ederek, insanların tevhîdini eksik görmüşlerdir. Ebû Bekr eş-Şiblî (ö. 334/949) tevhîdi tasavvur eden kişinin, onun kokusunu bile koklamadığını belirterek; tevhîdin belli sınır ve kısıtlar ile çerçeve içine alınamayacağına işaret etmiştir. İbn Atâ (ö. 309/922) ise tevhîdin alametinin onu unutmak olduğunu ve bunun kalpte yalnızca Hakk’ın kaim olması ile gerçekleştiğini söylemiştir. Çünkü tevhîdi akılda tutmak, tevhîd edilen ve eden ayrımının hatırlanması ile kişinin kendinden haberdar olmasını gerektirir. Hâlbuki sûfiler kişinin bizzat nefsinin farkında oluşunu tevhîde aykırı görmüştür. Bu bağlamda Cüneyd Bağdâdî tevhîdin bilgisi (farkındalığı) ile varlığının birbirine zıt olduğunu ifade etmiştir. Çünkü tevhîdin varlığı vecd ile Hakk’ı bulup kendini (nefsini) kaybetmek (unutmak) ile gerçekleşir. Bu sırada benlikte bulunan ve bağ kurmayı sağlayan O’nun tasavvuru da aradan kalkmış olur. Zira nefis ortadan kalkınca nefse ait olan tasavvur da kalkar. Ancak şuur hâline geri döndüğünde tasavvur yaşanan tecrübeye göre güncellenerek aktif olur.³⁴²

İnsanların mertebelerine göre idraklerine yansıyan tevhîd çeşitleri ise dört kategoride tasnif edilerek İmam Gazzâlî’nin (ö. 505/1111) ceviz misali ile açıklanmıştır. İlki zâhirde ikrar olmasına karşın bâtında inkar bulunan münafıkların tevhîdi olup cevizin dışındaki yeşil ve acı kabuk (kışru’l-kışr, kabuğun kabuğu) ile ilişkilendirilmiştir. İkincisi hem ikrar hem tasdikini bulunduğu ancak gafletin de mevcut olduğu avamın tevhîdidir. Bu tevhîd, cevizin sert kabuğuna (kışr, kabuk) tekabül eder. İdrak düzeyinde olmayıp, etkili ve hisli bir tevhîd değildir. Sûfiler, çoğu zâhir âliminin tevhîdini bu düzeyde sayar. Üçüncüsü ulûhiyetin sırları ve rubûbiyetin hakikatlerini keşf ile müşahade ederek ulaşılan havass ve mukarreblerin tevhîdidir. Bu tevhîdde şeylerin çokluk hâli şuurda korunmakla beraber kişi bunların Allah’tan sudur ettiğini müşahade eder. Kesreti vahdette görmek olarak ifade edilen bu tevhîd, cevizin içi (lubb, öz) ile temsil edilir. Dördüncü olarak ise, Varlık olarak sadece Allah’ı gören ârif ve sıddık olanların tevhîdi bulunur. Vahdette kesret biçiminde ifade edilir ve cevizin içinin yağı (lubbü’l-lubb, özün özü) mesabesinde değerlendirilir. Tevhîdin

³⁴² Abdülkerim Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi**, çev. Süleyman Uludağ, 7. Baskı, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2014, ss. 386, 387, 389, 390; Uludağ, “Tevhîd” **DİA**, Cilt: 41, s. 21.

insan açısından nihai düzeyi olarak görülen “tevhîdde fenâ” mertebesinde kişi tevhîdde fani olduğu için ne kendini, ne mahlûkatı ne de tevhîdi göremez.³⁴³

Tasavvuf Allah’ın zıtları Zât’ında cem ettiğini, beşerin algı düzeyine göre ayrı ve aykırı gibi gözükken sıfatları kendinde birleştiğini anlatır. Buna göre Allah hem aşkın ve bu aşkınlığın neticesinde bilinemez; hem de içkin ve bu içkinliğin yansıması olarak görülebilir ve hitabı işitilebilirdir. Aşkın yönü ile Allah o kadar yücedir ki ne akıl ne de duygu O’na erişebilir. O sırların sırrıdır ve O’na vakıf olmak mümkün değildir. Meşhur sûfiler hayal ve tasavvura gelen şeylerin Allah olmadığını önem ile vurgulamıştır. Çünkü onlara göre aklın bulgusu olan bir şey Allah olamaz. Bu bağlamda Ebû Bekir Şiblî sözlerle tevhîdi anlatanın mülhid olacağını, Allah’ı işaret ile anlatmaya çalışanın ise iki tanrıca olacağını belirterek O’nun hakkında susan kişinin cahil olduğunu, ancak konuşanın da gafil olduğunu ifade eder. Bu anlatımın devamında Şiblî, O’nu düşünce ve hayal kuvvesi ile anlamaya çalışanların bu düşüncelerinin kabul edilmeyip, kendisine iade edileceğini; çünkü bu düşüncelerin kişiler tarafından uydurulan (masnu) ve sonradan olan (muhtes) şeyler olduğunu beyan etmiştir. Zira sûfilere göre Allah’ı kendisinden başka hakkıyla bilen ve tanıyan yoktur. Bu nedenle marifetin cehli itiraf olduğu ve bu konudaki bilgisizliğin fark edilmesinin ise asıl marifet olduğu söylenmiştir.³⁴⁴

Sûfiler Allah’ı zıtların birleştiği bir varlık olarak bildikleri için bir yandan O’nun kesinlikle tanınamayacağını diğer yandan ise O’ndan daha çok bilinen ve tanınan bir varlık olmadığını ifade etmiştir. Âyet-i kerimede Allah kendini evvel, ahir, zâhir ve bâtın olarak tanıtmaktadır.³⁴⁵ O zâhirde bâtın, bâtında zâhirdir, hem yakın hem de uzaktır.³⁴⁶ Sûfiler “Ey tanınan! Seni hiç tanıyamadık” diyerek aşkınlık ve içkinlik arasındaki bu zıtlık üzerinde denge kurmaya çalışmıştır. Bu aşkınlığın yanında sûfiler çok sevdikleri, muhabbet ettikleri hatta âşık oldukları Allah’a kavuşmak için özlem ile yanıp tutuşmuş ve O’na vasıl olmanın yollarını aramıştır. O’nu gönlün bâtın âleminde

³⁴³ Uludağ, “Tasavvufi Ulûhiyet Telakkisinde Mertebeler”, s. 4; Uludağ, “Tevhîd” **DİA**, Cilt: 41, s. 21; Süleyman Uludağ, “Tasavvufi Ulûhiyet Telakkisi: Tasavvufi Ulûhiyet Telakkisinde Tezat”, **Hareket**, Cilt: 7, Sayı: 182-184, 1980, s. 7.

³⁴⁴ Süleyman Uludağ, “(Tevhîd-i Sûfiye) Tasavvufi Ulûhiyet Telakkisi”, **Hareket**, Cilt: 7, Sayı: 180-181, 1980, s. 6, 7; Uludağ, “Tasavvufi Ulûhiyet Telakkisinde Tezat”, s. 6; Ebû Nasr Serrâc Tûsî, **el-Lüma' İslam Tasavvufu**, çev. Hasan Kâmil Yılmaz, Altınoluk Yayınları, İstanbul, 1996, ss. 28, 29.

³⁴⁵ Hadid, 57/3.

³⁴⁶ Kelâbâzî, **Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta’arruf**, çev. Süleyman Uludağ, 4. Baskı, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2014, s. 65.

zâhir görmüşlerdir. Bu bağlamda Hz. Ali'nin "Görmediğim Rabbe ibadet etmem." sözü meşhur olmuştur. Rabia'ya da kulluk ettiği varlığı görüp görmediği sorulduğunda da "Görmeseydim kulluk etmezdim." şeklinde cevap vermiştir.³⁴⁷ Buna göre önce görmek (rû'yet) ve görerek tanımak (marifet) sonrasında ise eylem (ibadet) gelmektedir. Bâyezid Rabbini gördüğünü ve O'na nasıl ulaşabileceğini sorduğunu anlatmış, akabinde "Nefsini bırak öyle gel" diye kendisine hitap edildiğini ifade etmiştir. Sûfiler Allah'ın görülebileceği yanında işitilebileceğini de tecrübe ederek aktarmıştır. Buna semâ, hitab-ı Rahmanî, hatiften gelen ses gibi isimler vermişlerdir. Abdülkâdir Geylânî Cenab-ı Hakk'ın kendisine "Yâ Gavsâ'l-a'zam" diye hitap ederek konuştuğunu ve Geylânî'nin sorularına cevap verdiğini *Risâle-i Gavsîye*'de yazmıştır.³⁴⁸ Tasavvuftaki rû'yet ve semâ tamamen iç ya da dış âlem ile ilgili olmayıp zâhir ve bâtının arasında gerçekleşen bir durumdur. Sûfiler bundan dolayı bu duruma berzahi ismini vererek zâhir ve bâtın âleminin arasında ya da dengesinde gerçekleştiğine işaret etmişlerdir.³⁴⁹

Tanrı tasavvurlarının âleme yansıması olarak sûfiler kendileri gibi bütün şeylerin de Allah'ı zikrettiğini işitir ve bilir. Derin bir manevî haz ile bu zikir senfonisini dinler ve seyir eyler. Zâhir ve bâtın âlemlerdeki tecellileri görerek ve duyarak temaşa eden sûfî, büyük bir hayrete gark olur. Bunu tecrübe eden sûfiler marifeti, hayretin sürekliliği olarak tanımlayarak hayretlerinin artması duasında bulunmuşlardır. Hayretin daha üst derecesi ise Allah'ın cemalini seyr esnasında vuku bularak gönül dünyasında itminanı sakin kılar. Böylece daimi hayranlık söz konusu olur.³⁵⁰

Tasavvufun tanrı tasavvurunun en önemli özelliklerinden biri tecrübe ve idrak ile oluşturulmuş olmasıdır. Sûfiler aklın metotları olan düşünce, nazar, mukayese gibi yollar ile Allah'ın tanınamayacağını ancak kalbin saflaşmasıyla birlikte kalp gözü ismini verdikleri latifenin açılarak sezgi yolu ile tanınabileceğini ifade etmişlerdir. İmam Gazzâlî bu uğurda akıl yolunu yıllarca denemiş, ancak aklın vesilelerini tüketip sonuç alamaması üzerine gönül tatminiyyetini bulmak için tasavvufun metotlarını benimsemiştir. Sûfiler aklın kevn etrafında dolaştığını ancak mükevvine bakmaya

³⁴⁷ Attar, *Tezkiratü'l-Evliya*, s. 119.

³⁴⁸ Geylânî, *Risaleler*, ss. 68-78.

³⁴⁹ Uludağ, "Tasavvufi Ulûhiyet Telakkisinde Tezat", ss. 3, 11-14.

³⁵⁰ Uludağ, "Tasavvufi Ulûhiyet Telakkisinde Tezat", ss. 13-15.

çalıştığında eridiğini belirterek aklın bu konuda işlevi olmadığını sembolik bir dil ile ifade etmiştir. İbn Arabî de tevhîd ve tasavvuf ilmini aklın hudutlarının dışında ve ötesinde görmüştür.³⁵¹ Sûfilere göre mü'min (inanan) Allah'ın nuru ile bakarken, ârif (taniyan) Allah ile nazar eder ve mü'minin kalbi İlâhî zikir ile mutmain olurken, ârif sadece Allah ile itminan bulur.³⁵² Buna binaen ikisi arasında araç, hedef ve niyet edip odaklanılan şeyin farklı olduğu görülmektedir. Zira mü'min Tanrı'yı emirler buyuran ve yasaklar koyan bir efendi gibi algılayabilir ancak ârif için O seven, sevilen, âşık olunan, özlenen, naz ile kendisine niyaz edilen ve vuslata erilendir. Bu nedenle arada açık bir perspektif farkı bulunmaktadır. İbrâhim b. Muhammed Nasrâbâdî (ö. 367/978) cennetin Allah'ın baki kılması ile baki olduğunu ancak Allah'ın kişiyi sevmesi ve rahmet etmesinin Hakk'ın bekası ile baki olduğunu belirterek; hâdis cennete talip olan (mü'min) ile kadim Zât'a talip olan (ârif) arasında fark olduğunu anlatmıştır.³⁵³ Bu bağlamda sûfilerin cennet de dâhil olmak üzere tüm yaratılmış şeylerden yüz çevirerek vechelerini sadece Zât-ı Zü'l Celal'e döndükleri söylenebilir.

Allah sevgisi ve muhabbeti insanı mütevazı kılarak, tasavvufta nefsin hastalıkları kabul edilen kibir ve riyadan arındırır.³⁵⁴ Çünkü O'nu seven O'nun bütün tecelliyatını da sever. Ayrıca bütün izzet ve şerefi sevdiği o Yüce Zât'a atfettiği için kendisi böyle şeylerin iddiasına düşemez. Çünkü âşık Sevgilisini, değeri olan her şeye tercih eder.³⁵⁵ Sevginin tek bir kaynağa, aslına yönelmesi ise başka insanların ne diyeceği ile ilgilenen nefsin mekrinden koruma sağlayarak, asıl sevilenin rızasının hedeflenmesini (ihlas) sağlar. Hatta sûfiler bu muhabbet ve aşkı kişinin kendi vasıflarından gafıl olacağı, bütün varlığını Sevdigine hibe ederek kendini hissetmeyeceği böylece kendi sıfatlarını terk ederek O'nun sıfatlarına gireceği bir hâl olarak anlatmışlardır.³⁵⁶ Böylece sevgi merkezde olan bir tanrı tasavvurunun insanı ahlaken yücelteceği açıktır.

³⁵¹ Uludağ, **İslâm Düşüncesinin Yapısı**, s. 133.

³⁵² Serrâc, **el-Lüma'**, s. 38.

³⁵³ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi**, s. 87.

³⁵⁴ Affî, **Tasavvuf İslamda Manevi Hayat**, s. 214.

³⁵⁵ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi**, s. 407.

³⁵⁶ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi**, s. 407.

İKİNCİ BÖLÜM

İBN ARABÎ'DE İLÂH-I MU'TEKAD KAVRAMI

İbn Arabî'ye göre ilâhî şerîatların lisanlarında Hak Teâla hakkında zikredilen sözler halkın geneli için sözün ilk anlamı üzerinedir; ancak havas için o lisanda sözün alabileceği diğer anlamlardan biri üzerinedir.³⁵⁷ Yani Allah'ın indirdiği şerîatlarda Hak Teâla'yı anlatmak için sözler bulunur. Halkın geneli (avam) bu sözlerin ilk akla gelen zâhirî manasını anlar ve tevil etme gereği duymaz. Sözcüklerin gerçek anlamı olarak bilinen, ilk anlaşılan mana üzerine itikat ve amel ederler. Bunun yanında havas için bu sözler ilk anlam ile sınırlı değildir; onların başka vecheleri ve anlamları olması mümkündür. Hadis-i şeriflerde Kur'an-ı Kerim'in zâhirî, bâtını, haddi ve matla'ı olduğu, ayrıca onun yedi batın üzere indirildiğinin zikredilmesi, sûfilere göre bu duruma işaret eder.³⁵⁸ Genel olarak akıl ile ulaşılan mana zâhir olarak görülürken; keşf ile erişilen/açılan mana bâtın olarak nitelenir. Bâtın manalar sözün ikinci/üçüncü anlamı olabileceği gibi mecaz ve sembolik anlamlar da olabilir. Sûfiler sözlerin manası ile ilgili müşahede sahibi olarak veya tecrübe yaşayarak, sözcüğün dil içindeki muhtelif manalardan birine tekabül ettiğini idrak ederler. Şeyh-i Ekber de tefsir ve te'vil ettiği âyet ve hadisleri bu bağlamda ele almıştır.³⁵⁹ Keşf ve tecelli yolu ile ulaştığı marifeti eserlerinde anlatmıştır.³⁶⁰

İbn Arabî hakîkatin düşünce ve zihin aracılığıyla anlaşılamayacağını ancak keşf ve müşahede gibi tasavvuf ehlinin metotları ile bilinebileceğini ifade etmiştir. Çünkü Mutlak Hakîkati anlamaya çalışan akıl, sûfî literatürde Güneş'e bakmaya çalışan göze benzetilmiştir. Mesafe uzak olsa bile Güneş'in göz kamaştırıcı parlaklığı akıl gözünü kör eder. İnsan hakikat alanına yaklaştıkça buradan yayılan parlak nur, akıl gözüne siyah görünür. Akabinde şeyler de siyahlaşarak karanlığa katılır. Böylece

³⁵⁷ İbn Arabî, **Füsûsu'l-Hikem**, s. 46.

³⁵⁸ Ahmed Avni Konuk, **Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Cilt: 1, haz. Mustafa Tahralı ve Selçuk Eraydın, 6. Baskı, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2014, s. 261.

³⁵⁹ Ancak bu tutumundan dolayı onun bâtını olduğu hükmüne kesinlikle varılmamalıdır. Zira İbn Arabî ve onun gibi denge ehli sûfiler zâhiri tefsiri reddetmemişlerdir. Başka bir deyiş ile zâhir tefsire aykırı bâtın tefsir öne sürmemişlerdir. İbn Arabî'ye göre zâhir bâtından, bâtın zâhirden ayrılmamalıdır. Esas olan bâtın manayı bilerek zâhir hükme uymaktır. Bu nedenle ona göre zâhir ile bâtını cem' edenler tam mutluluğa erenlerdir. Bkz. Mustafa Tahralı, "Füsûsu'l-Hikem, Şerhi ve Vahdet-i Vücûd ile Alâkalı Bazı Mes'eleler", **Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Cilt: 1, 6. Baskı, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2014, ss. 34, 35.

³⁶⁰ Tahralı, "Füsûsu'l-Hikem, Şerhi ve Vahdet-i Vücûd ile Alâkalı Bazı Mes'eleler", s. 33.

hakikat alanına sadece akıl gözü ile yaklaşan kimse için mutlak Vücûd, mutlak yokluk kadar görünmez ve karanlık kalacaktır. Bu nedenle hakikat konusunda idrak için aklın yetersiz olduğuna kanaat edilmiştir. Görerek (keşf ve müşahede), tadarak (zevk), yaşayarak (vecd) ve “ol”arak (vücûd) açığa çıkan marifet ise muhakkik³⁶¹ sûfiler nezdinde kâmil bilgi düzeyi olarak makbul görülmüştür.³⁶²

Şeyh-i Ekber’e göre marifet, başkalarının inanç ve fikirlerini taklit veya rivayet etme yolu ile gerçekleşmez; onu sadece tecrübe edenler bilebilir. Bu nedenle o, marifete ulaşmak için en sağlam yolun tecelli olduğunu belirtmektedir. Ona göre tecellinin isim, sıfat ve zât şeklinde çeşitleri bulunmaktadır.³⁶³ Bunlardan zât tecellisi en üstün tecelli olup; bu tecellide hakikatlerin ve mertebelerinin hakikati, nefsin ve a’mâ’nın hakikati, ilâhî hakikat ve tüm tabiatın hakikati keşf olarak kişiye verilir.³⁶⁴ İbn Arabî Allah’ın kendisine şeylerin³⁶⁵ (eşyanın) hakikatlerini oldukları üzere tanıttığını (bildirdiğini), nisbet ve izafetlerin hakikatini de keşf yolu ile öğrettiğini zikretmektedir.³⁶⁶ Bu ve benzer beyanları göz önüne alındığında onun ehl-i keşf ve’l-vücûd (muhakkik) bir sûfî olduğu anlaşılmaktadır. Filozof veya başkalarının sözlerini aktaranlardan olmadığını sadece Hakk’ın ona yazdırdığı ve keşfin verdiği şeyleri kitaplarında anlattığını zikretmiştir.³⁶⁷ İlminin başka kişilerin sözlerini ve anlayışlarını aktarma yolu ile oluşmadığını ancak vecd sırasında fani olma hâlinde kalbine doğan tecellilerden ibaret olduğunu belirtmiştir.³⁶⁸ Eserlerinde ilham, rahmani ilka yolu ile kendisine aktarılanları ve müşahede ettiklerini anlattığını pek çok kez vurgulamıştır. Bu nedenle onun bir filozof veya kelamcı gibi düşüncelerini başka fikirler ile mukayese edip düşünerek, sistemini inşa etmediğini göz önünde tutmak gerekmektedir. Her ne kadar bir kelamcı kadar kelam ilmine hâkim olduğu görünse de

³⁶¹ Muhakkik: Bu kelime tasavvuf terminolojinde keşf yolu ile şeylerin (eşyanın) hakikatine vakıf olan kimse için kullanılmaktadır.

³⁶² Toshihiko İzutsu, **İslam’da Varlık Düşüncesi**, çev. İbrahim Kalın, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995, s. 21.

³⁶³ İbn Arabî, **Füsûsu’l-Hikem**, s. 37.

³⁶⁴ İbn Arabî, **İnşâu’d-Devâir**, haz. H.S. Nyberg, Kleinere Schriften Des Ibn Al-‘Arabî, E. J. Brill, Leiden, 1919, ss. 35, 36.

³⁶⁵ İbn Arabî eserlerinin tercümelerinde Arapça “شيء” kelimesinin çoğulu olan “اشياء” kelimesinin genellikle olduğu gibi latinize edildiğini gözlemledik. Ancak günlük dilde “eşya” kelimesinin anlam değişmesine uğrayarak sadece “taşınabilir cansız varlıkları” kast etmesinden ötürü bu kelimeyi çalışmamızda “şeyler” diye çevirmeyi uygun bulduk.

³⁶⁶ İbn Arabî, **İnşâu’d-Devâir**, ss. 1, 2.

³⁶⁷ İbn Arabî, **el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye**, Cilt: 4, s. 92; tercümesi için bkz. İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, Cilt: 9, s. 74.

³⁶⁸ İbn Arabî, **Kitâbu’l-Mesâil**, s. 6’dan aktaran Kılıç, **Şeyh-i Ekber**, s. 224.

temel olarak yaklaşım tarzı açısından büyük bir fark bulunmaktadır. İbn Arabî tattığı ve yaşadığı tecellileri aktarmaktadır. Bundan dolayı kelamın sadece akıl yolu ile ulaştığı algı, onun nezdinde zan olarak değerlendirilmektedir. Zira Şeyh-i Ekber kendisini bir şey, başkalarını farklı birer şey sayarak tamamen dışsallaştırmaz. Ona göre her şey Tek Bir Kaynak'tan zuhur etmektedir. Bu nedenle bölünmüş bilgi sadece parçanın bilgisi olabilir. Lakin idrak, sadece fikri bulunmak veya bilmek değil; yaşamak ve olmak ile ilgili bir tecrübedir. Bize göre İbn Arabî'nin ilim düzeyi bu bağlamda bilmekten olmaya doğru giden bir idrak sürecidir.

Giriş bölümünde yer verdiğimiz İbn Arabî biyografisinde de anlattığımız gibi o, zâhir olarak sıradan bir beşer hayatı sürdürse de her peygamber ve veli gibi oldukça canlı bir bâtın (içsel) yaşam sürmüştür. Kendisi eserlerinde gerek rüya, yakaza, ilham, keşf gibi iç âlemde gerekse fiziksel dünya olan dış âlemde modern insan için sıradan sayılamayacak yüzlerce tecrübesini nakletmiştir. Onun aktardığı anılara göre, yaşadığı zaman diliminde benzer tecellileri tecrübe eden veya bunlar hakkında ilim ve irfan sahibi olan kendisini anlayabilecek ârif zâtların bulunması ve onlar ile bu yaşadıklarını paylaşabilmesi dönemin zenginliği olarak görülebilir. Biz çalışmamızda sadece konumuz ile ilgili gördüğümüz bazı tecrübelerini zikrederek kısa bir tanıtım vermek ile iktifa ettik. Bunları zikretmekteki kastımız onun normal bir insan olmadığını söylemek değil; bilakis insan sûretine ihsan edilmiş potansiyel yetenekleri olabildiğince berrak bir şekilde açığa çıkarabilmesi açısından mümtaz bir örnek teşkil ettiğine işaret etmektir.

Çalışmamızın esas konusu İbn Arabî sisteminde İlâh-ı Mu'tekad kavramıdır. Ancak İbn Arabî'nin temel kavramları bilinmeden bu konunun anlaşılamayacağı açıktır. Bu nedenle ilk olarak İbn Arabî'nin idrak sisteminin omurgası sayılan vücûd kavramını ve mertebelerini anlatmayı uygun gördük. Zira İbn Arabî'nin vücûd kavramına yüklediği anlam perspektifi ve mertebelerin işlevleri bilinmeden İlâh-ı Mu'tekad kavramının açığa çıkmayacağını düşünmekteyiz. İkinci olarak ise tanrı tasavvurunun en önemli belirleyici özelliği olan tenzih ve teşbih konusunu İbn Arabî'nin hangi bağlam ve anlam çerçevesinde ele aldığını anlattık. Çünkü Şeyh-i Ekber hem tenzihe ve hem de teşbihe eşit ölçüde değer vererek bunları terazinin iki kefesi gibi denge üzere tutma noktasında oldukça hassas davranmıştır. Doğru tanrı tasavvuru için bu iki unsurun iç içe bulunması gerektiğine dikkat çekmiştir. Yani ona

göre yetkin tanrı tasavvuru “teşbihte tenzih, tenzihte teşbih” ile sağlanabilir. Son olarak ilâh-ı mu’tekad kavramını ele aldık.

2.1. İBN ARABÎ’DE VÜCÛD VE MERÂTİB-İ VÜCÛD

Vücûd (وجود) kelimesi, bulmak anlamındaki “ve-ce-de” (وجد) yükleminden türemiştir. Sözlük anlamları şunlardır; bulmak, bulunmak, var olmak, olma, varlık, hazır bulunma, istenen-aranan şeyin bulunması, bulunan şey, elde etmek, sahip olmak, zengin olmak, arzulamak, öfkelenmek, idrak etmek.³⁶⁹

Tasavvuf terminolojisinde vücûd, “bir şeyin kendisini veya başkasını, kendisinde veya başkasında bulmasıdır.”³⁷⁰ Bu bağlamda “Hakk’ın Zât’ını Zât’ı ile bulması”³⁷¹ olarak tanımlanır. Sûfî literatüründe hâllere ilişkin ıstılahlarda ise vücûd, vecd hâlinin nihayeti olarak anlatılır. Vecd, sâlikin iradesinin tesiri olmaksızın (yani kast ve zorlama bulunmadan) Allah’tan gelen bir feyz ve ihsan ile kalbine gelen ve onu kendinden geçiren hâldir.³⁷² Vücûd ise vecd hâlinden yükselen sâlikin beşerî his ve sıfatları kaybolduktan sonra Hakk’ı bulmasıdır.³⁷³ İbn Arabî vücûd mertebesine ulaşan sûfîleri vücûd ehli (ashâbü’l-vücûd, sahibü’l-vücûd)³⁷⁴, keşf ve vücûd ehli (ehlü’l-keşf ve’l-vücûd)³⁷⁵ veya cem ve vücûd ehli (ehlü’l-cem‘ ve’l-vücûd)³⁷⁶ olarak isimlendirir. Bu makama Hakk’ın dışındaki her şeye yani mevcûda isteksiz (zahit) olan kişilerin ulaşabileceğini belirtir.³⁷⁷ Vücûd mertebesi sâlikin beşerî varlığının yok olmasını gerektirir. Yani ehl-i vücûd olan nefsinden ölmüş, Hak’ta dirilmiştir. Kendisinde vecd hâli bulunmayan bidayet mertebesindeki sûfîlerin kendilerini vecd

³⁶⁹ Mütercim Âsım Efendi, **Kâmûsu’l-Muhît Tercümesi (el-Okyânûsu’l-Basît fî Tercemeti’l-Kâmûsi’l-Muhît)**, Cilt: 2, haz. Mustafa Koç ve Eyyüp Tanrıverdi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2013, ss. 1622, 1623; Mutçalı, **Arapça-Türkçe Sözlük**, ss. 962, 963; Ali Durusoy, “Vücûd”, **DİA**, Cilt: 43, İstanbul, 2013, s. 136.

³⁷⁰ Kâşânî, **Tasavvuf Sözlüğü (Letâifu’l-a’lâm)**, s. 577.

³⁷¹ Abdürrezzak el-Kâşânî, **İstılâhâtü’s-Sûfiyye**, Tahkik: Abdulâl Şâhin, 1. Baskı, Dâru’l-Menâr, Kahire, 1992, s. 74.

³⁷² Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi**, s. 156.

³⁷³ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi**, s. 156.

³⁷⁴ İbn Arabî, **el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye**, Cilt: 4, s. 249; Cilt: 8, s. 159; tercümesi için bkz. İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, Cilt: 9, s. 354; Cilt: 18, s. 46.

³⁷⁵ İbn Arabî, **el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye**, Cilt: 2, s. 82; Cilt: 3, s. 279; tercümesi için bkz. İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, Cilt: 3, s. 357; Cilt: 7, s. 222.

³⁷⁶ İbn Arabî, **el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye**, Cilt: 2, s. 23; Cilt: 6, s. 241; tercümesi için bkz. İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, Cilt: 3, s. 238; Cilt: 14, s. 32.

³⁷⁷ İbn Arabî, **el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye**, Cilt: 8, s. 138; tercümesi için bkz. İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, Cilt: 17, s. 377.

hâline zorlaması, vecd hâlini tecrübe ediyormuş gibi davranmaları ise tevâcüd olarak isimlendirilir. Bundan dolayı bu hâllerin sıralaması bazı sâliklerde tevâcüd, vecd ve vücûd iken tevâcûde ihtiyaç duymayan kendiliğinden vecd hâlini yaşayan sâliklerde ise vecd ve vücûddur. Sûfilerin bir kısmı tevâcûde kulun iradesi dâhil olduğu için onu beşeriyet özelliği taşıyan bir hâl olarak tanımlamıştır.³⁷⁸ İbn Arabî ise tevâcûdü hâl veya makam olarak görmemiştir. Ona göre vecd (bulma) olmadığı için tevâcüd eksik ve kınanmış bir durumdur. Yalan ve münafıklık koktuğu için de ayrıca sakıncalıdır. Bu nedenle onun terki daha hayırlıdır. İbn Arabî ayrıca tevâcûddeki zorlamanın perde (hicâb) olduğunu belirterek onu uygun bulmadığını zikretmiştir. Zira ona göre vecd, kapının açılıvermesi gibi ansızın kalbe gelerek kişiyi kendinden ve yanında bulunanlardan habersiz duruma getiren bir hâldir. Bu nedenle vecdi olmayan bulmaz, bulmayan da perdelenmiştir. Şeyh-i Ekber'e göre vücûd ise, vecdde Hakk'ı bulmaktır. Vecd sahibi vecdinde Hakk'ı müşahade etmemiş ise ve müşahadesi kendini ve orada bulunanları görmekten alıkoymamış ise o kişi vecd ehli değildir. Buna ek olarak İbn Arabî vecddeki Hakk'ın Vücûd'unun bilinemez (öngörülemez) olduğunu da zikretmiştir.³⁷⁹

Türkçemizde ise “vücûd” kelimesinin sözlük anlamı iki kategoride incelenebilir: İlki “insan veya hayvan gövdesi/bedeni”³⁸⁰ anlamıdır. Bu ilk anlam konu kapsamı dışında olmakla beraber sözcüğün anlam değişikliğine işaret etmesi bakımından dikkat çekicidir. İkincisi ise “varlık ve var olma”³⁸¹ anlamıdır. Arapçadaki “vücûd” kelimesinin karşılığı olarak bu ikinci anlam kullanılmaktadır. Böylece bu kelime “varlık” olarak tercüme edilmektedir. Ancak varlık kelimesi muhakkik sûfilerin kullandığı vücûd kelimesine tam olarak tekabül etmemektedir. Zira Türkçede “varlık” kelimesi “var olma durumu, mevcudiyet; var olan her şey”³⁸² anlamlarına gelir. Ancak “mevcûd” kelimesinin Arapça sözlük anlamı “bulunan, var, yaratık”³⁸³ olup varlığı kendisinden olmayan yaratılmış şeyleri ifade eder. Bu bağlamda mevcûd, yok iken var olan şeylerdir.³⁸⁴ Çünkü onların var oluşu, varlığı kendinden olan Ezeli

³⁷⁸ Serrâc, **el-Lüma'**, s. 298.

³⁷⁹ İbn Arabî, **el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye**, Cilt: 4, ss. 246-250; Cilt: 8, s. 138; tercümesi için bkz. İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, Cilt: 9, ss. 347, 348, 351, 354; Cilt: 17, ss. 376, 377.

³⁸⁰ Türk Dil Kurumu, **Türkçe Sözlük**, Cilt: 2, s. 2355.

³⁸¹ Türk Dil Kurumu, **Türkçe Sözlük**, Cilt: 2, s. 2355.

³⁸² Türk Dil Kurumu, **Türkçe Sözlük**, Cilt: 2, s. 2332.

³⁸³ Mutçalı, **Arapça-Türkçe Sözlük**, s. 963.

³⁸⁴ Âsım Efendi, **Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi**, Cilt: 2, ss. 1623, 1624.

Vücûd’a bağlıdır. Yani Türkçe varlık kelimesi Vücûd ile mevcûd arasında fark gözetmeksizin ikisini de ifade etmek için kullanılır ama Arapçada bu iki kelimenin anlam sahası birbirinden farklıdır.

Kelime-i tevhid’den ilk anlaşılan zâhirî mana, Allah’tan başka tapılan yoktur anlamına gelen “Lâ ma’bûde illallah”tır. Muhakkik sûfilere göre bu mana tevhidin sûretidir ve sadece şekilsel şirki ortadan kaldırır. Fakat bir de tevhidin hakîkati vardır ki o hakiki şirki ortadan kaldırır. Onlara göre hakiki şirk, Hakk’ın Vücûd’undan ayrı başka varlıkların olduğunu düşünmektir. Bu nedenle kelime-i tevhid’in “Lâ mevcûde illallah” manası tevhidin hakîkati olarak görülür. Ancak tevhidin bu derecesine ilim tahsili ile değil; zevk yani tecrübe ile yaşanarak erişilebileceği ifade edilmiştir. Buna erişebilmek için insanın bütün hissiyat ve melekelerinin tevhidi idrak etmesi gerektiği belirtilmiştir. Zevk, keşf ve müşahade ile bu hakîkati idrak eden kimselerin ifadesine göre Vücûd birdir, o da Hakk’ın Vücûd’udur.³⁸⁵ Böylece muhakkik sûfiler Vücûd (varlık) ile mevcûd (var olan) kavramlarını ayırmışlardır. Bu ayrıma göre Vücûd Hakk’ındır ve Hakk’a aittir. O’nun varlığı kendi Zât’ındandır ve kendi Zât’ı ile kaimdir. Mevcûd ise Vücûd’un açığa çıkarılması olup mahlûkları ifade etmektedir.³⁸⁶ Bütün mevcûdların varlığı O’ndandır ve varlıkları O’nun ile kaimdirler. Bu nedenle mevcûd, Vücûd’un ârızî olarak görülmüş ve aslı itibari ile yok (ma’dûm) olduğuna hükmedilmiştir. Bu bağlamda yaratma fiili de Vücûd’a mevcûd elbisesinin giydirilmesi şeklinde sembolik olarak anlatılmıştır.³⁸⁷

İbn Arabî de Vücûd ile mevcûdu birbirinden ayırmıştır. O, Vücûd’u Kadim’e ait görerek, yaratılmışların varlığını reddetmiştir. Bu nedenle ona göre “yaratılmış varlık” değil “yaratılmış mevcûd” vardır. Böylece Şeyh-i Ekber gündelik hayatta mevcûdun kendi kendine var olabilen nesneler görüntüsünün bir yanılısına olduğuna

³⁸⁵ Konuk, **Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Cilt: 1, ss. 21, 243, 276, 294.

³⁸⁶ Felsefede ise vücûd kelimesi biri somut diğeri soyut sayılan birbirine zıt görülebilecek iki farklı anlamda kullanılmaktadır: Birincisi bir şeyin zihin dışındaki varlığı, ikincisi ise bir şeyin akıl yolu ile düşünülen mahiyeti veya zâtıdır. Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “Vücûd”, **DİA**, Cilt: 43, İstanbul, 2013, s. 137. Hâlbuki vücûd kelimesinin bu iki kullanımında da kast edilen, tasavvufa göre Vücûd’un farklı mertebelerdeki zuhurundan oluşan mevcûddur.

³⁸⁷ Mustafa Tahralı, “Fusûsu’l-Hikem’de Tezadlı İfadeler ve Vahdet-i Vücûd”, **Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Cilt: 2, 7. Baskı, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2017, ss. 9, 18; İsmâil Hakkı Bursevî, **Kitâbü’n-Netîce**, haz. Ali Namlı ve İmdat Yavaş, İnsan Yayınları, İstanbul, 1997, Cilt: 1, ss. 135, 141, 142; Konuk, **Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Cilt: 1, s. 4.

dikkat çekmiştir. Ona göre Vücûd Allah’a aittir, insan ise bu Vücûd ile algılayan madum mevcûddur.³⁸⁸

Şeyh-i Ekber Vücûd’u Allah’a has kılmıştır; bu nedenle ona göre Mutlak Vücûd Allah’tır. O’nun mâhiyetine akıl ermez, ayrıca mâhiyet ve keyfiyetinden (nasıllığından) söz edilemez. Hakk’ın dışındaki diğer şeyleri anlatırken ise “mevcûd” kelimesini tercih etmiştir. Yani İbn Arabî, varoluşu temel olarak iki kategori ile ele almıştır: Birincisi Allah’tır, O var olandır. İkincisi mevcûdlar (mümkünler) dir, bunlar ise yoklukta sabittir. Ma’dumât³⁸⁹ olarak andığı mevcûdları ise dört kategoride şöyle anlatmıştır: İlk kategori maddeden soyut (mücerred) mevcûddur. Bunlar melekler olarak isimlendirilen saf nurani zâtlardır. Şekillendirme ve oluşum için esas olan ayrık ruhanî akıllardır. Onların iradeleri yoktur. Özel şekilleri ve mekânları da yoktur, dolayısıyla yer kaplamazlar. İkinci mevcûd kategorisi, mekân ve yerleşmenin söz konusu olduğu bedenler, cisimler ve maddelerdir. Üçüncü mevcûd çeşidi, zâtı gereği mekânı (yerleşmeyi) kabul etmeyen fakat (bir cisme) tabi olması (yani bağıllığı) ile dolaylı olarak mekânı (yerleşmeyi) kabul eden (siyah, beyaz vb.) arazlardır. Son mevcûd kategorisinde ise zâtlar ve arazlar arasında ortaya çıkan nisbetler (bağıntılar) bulunmaktadır. Bunlar mekân, durum, zaman, adet, ölçü gibi şeylerdir.³⁹⁰

İbn Arabî’nin mevcûdları anlatırken kullandığı bir diğer ibare ise, kazanılmış varlıktır.³⁹¹ Çünkü O’na göre Hakk’ın Vücûd’undan başkası yoktur. Gören de görülen de O’dur. Varlık kazanma ile nitelenen mevcûd ise aslı üzere olup, imkân hâinden ayrılmaz. Yani mevcûdlar yaratılmış ve varlık kazanmış olmak ile Hakk’ın Vücûd’undan bağımsız birer varlık olmazlar. Bu nedenle vücûd ehline göre şeylere “yaratılmış” veya “kazanılmış” varlık demek onları ödünç bir isimle anmaktır. Zira âlemdaki şeyler Mutlak Vücûd’un tecelli ettiği çeşitli sûretlerdir. Tek Vücûd vardır. Bu nedenle “yaratılmış” ve “kazanılmış” isimleri ödünçtür (geçicidir). Allah bu isimleri tecellisi devam ettiği müddetçe ödünç verir. Bu nedenle kazanılmış varlık (mevcûd) O’dur. Mümkün varlıkların yaratılmış olması, Hak için mazhar olmaları

³⁸⁸ İbn Arabî, **el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye**, Cilt: 3, s. 93; tercümesi için bkz. İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, Cilt: 6, s. 274; Suad el-Hakîm, **İbnü’l-Arabi Sözlüğü**, s. 692.

³⁸⁹ معدومات : Yoklar.

³⁹⁰ İbn Arabî, **İnşâu’d-Devâir**, ss. 20, 21; İbn Arabî, **el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye**, Cilt: 8, s. 185; tercümesi için bkz. Suad el-Hakîm, **İbnü’l-Arabi Sözlüğü**, s. 692; tercümesi ile mukayese etmek için bkz. İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, Cilt: 18, s. 90.

³⁹¹ الوجود المستفاد : Kazanılmış, sonradan edinilmiş varlık.

anlamına gelir. Yoksa onlar varlık elde etmiş değildir, ancak mazhar olma özelliği kazanmışlardır. Böylece Hak zuhurda her şeyin “ayn”ı³⁹² iken şeylerin zâtında “ayn”ı değildir. Zât olarak O, O’dur; şeyler de şeylerdir.³⁹³

Mevcûdu ifade etmek için hayali vücûd, göreceli-izafî vücûd, mümkün vücûd, ödünc alınmış vücûd ve mecazi vücûd ibareleri de kullanılmıştır. Zira Gerçek Vücûd Allah’tır. O’nun dışındakiler ancak bir sûretten başka bir sûrete dönüşen hayali vücûddur. Doğmak, bir hâlden başka bir hâle geçmek, başkalaşmak, batmak ve yok olmak gibi hâller yaratılmışların sürekli başına gelen değişimlerdir. Yaratılmışlar başkası vasıtası ile mevcûd olduklarından dolayı onlar için sadece ödünc, mecazi ve geçici varlık söz konusudur. Gerçek varlık olsalardı Hakk’a benzemiş olurlardı; fakat Allah bundan münezzehtir. Bu nedenle Hakk’ın varlığı ile beraber başka bir şeyin varlığı söz konusu değildir. Şeyh-i Ekber “Allah’ın vechi (zâtı) dışında her şey yok olacaktır.”³⁹⁴ manalı âyeti bu bağlamda ele almıştır. Ona göre Hak Vücûd (varlık), halk (yaratılmışlar) ise yokluktur (adem). Şair Lebid’in “Allah dışındaki her şey bâtıldır.” sözündeki “bâtıl” kelimesini yokluk olarak yorumlamıştır. Ona göre beyit, Allah dışındaki her şeyin yok olacağına işaret etmektedir. Çünkü İbn Arabî’ye göre mümkün (şeyler), mevcûd olsa bile yok hükmündedir. Bu nedenle İbn Arabî onları mevcûd (var olan) ismi ile zikretmiş, lakin Vücûd (Varlık) olarak anmamıştır. Mümkünün Vücûd kokusu koklamadığını belirterek onların yoklukta sabit olduklarına işaret etmiştir.³⁹⁵ Ancak İbn Arabî’ye göre Vücûd’un zıt ve karşıtı olarak sayılan adem (yokluk) kavramının aslında tahakkuk edebilmesi de mümkün değildir. Çünkü Vücûd’un sonsuzluğu ve sınırsızlığı ademin varlığına alan bırakmamıştır. Başka bir deyişle, Vücûd’un her şeyi kapsayan sonsuzluğuna mukabil bir “adem” yoktur. Bu nedenle adem, ademiyyet üzerine sabittir. Yani yokluk, yok olmak üzere sabittir. Vücûd’un hak, ademin bâtil olduğunun ifade edilmesi yokluğun var olmadığı (ve

³⁹² Arapça “عين” kelimesi ile Türkçe “aynı” kelimesinin karışmaması için çalışmada Arapça “عين” kelimesinin yazılımlı “ayn” şekilde belirtilmiştir. “عين”: Göz; pınar, kaynak, menba; öz, hakikat, her şeyin kendisi, zâtı; bir şeyin maddesi; bizzat kendisi, tamamen aynısı, tıpkı olmak anlamlarına gelir. Fusûs’ta hakikat manasında sık geçer. Bkz. Mutçalı, **Arapça-Türkçe Sözlük**, ss. 615, 616; Tahralı, “Fusûsu’l-Hikem’de Tezadlı İfadeler ve Vahdet-i Vücûd”, s. 12; Mustafa Tahralı, “Ayn ve Ayniyyet”, **Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Cilt: 4, 6. Baskı, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2017, s. 12; “Aynı”: Ayırt edilemeyecek kadar özdeşi, tıpkısı; aralarında fark olmayan. Bkz. Türk Dil Kurumu, **Türkçe Sözlük**, Cilt: 1, s. 178.

³⁹³ İbn Arabî, **el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye**, Cilt: 4, ss. 169, 170; tercümesi ile mukayese etmek için bkz. İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, Cilt: 9, ss. 208, 209; İzutsu, **İslam’da Varlık Düşüncesi**, ss. 61, 62.

³⁹⁴ Kasas, 28/88.

³⁹⁵ İbn Arabî, **Füsûsu’l-Hikem**, s. 55.

olamayacağı) ile ilgili dile getirilmiştir. Bu bağlamda Vücûd da mevcûd da gerçek manada yok (adem) olmaz. Mümkün ve mevcûd hakkında zikrettiğimiz yokluk ise itibari yokluk veya kayıtlı yokluk olarak da isimlendirilen izafi yokluktur.³⁹⁶ Bu yokluk, Vücûd-ı Mahz ile adem-i mahz³⁹⁷ arasında bir berzah olarak tanımlanmıştır. Mevcûdların durumunu belirten izafi vücûdun da izafi yokluk gibi ikisinin arasında olduğu ifade edilmiştir. Yani izafi vücûd da Vücûd-ı Mahz ile adem-i mahz arasında gerçekleşir. Buna göre İbn Arabî'nin vücûd terminolojisinde dört ana kavram göze çarpmaktadır: İlki var olan Mutlak Vücûd, ikincisi var olmayan mutlak adem/yokluk, üçüncü olarak mümkün mevcûdların bulunduğu izafi vücûd, son olarak da mümkün mevcûdların kendilerinin olmadığı ancak sadece ilmî sûretlerinin bulunduğu izafi yokluktur.³⁹⁸

İbn Arabî düşüncesinde “*Allah her şeyi kuşatmıştır.*”³⁹⁹ âyeti Allah'ın bütün mevcûdları yani her şeyi hem ilmi hem de vücûdu ile kuşattığı şeklinde anlaşılmıştır. Buna göre Hakk'ın Vücûd'u dışında müstakil bir varlık yoktur. Eğer O'nun haricinde herhangi bir şey var olabilseydi bu durum O'nun sonsuz varlığına bir had ve sınır çizmiş olurdu. Lakin böyle bir durum Mutlak Vücûd hakkında söz konusu olamaz. Bu nedenle Vücûd birdir ve sonsuzdur. O'nun kuşatmadığı herhangi bir şey yoktur.⁴⁰⁰

Şeyh-i Ekber'e göre Hak Vücûd'dur, şeyler ise Vücûd'un sûretleridir.⁴⁰¹ O tek Vücûd'dur (varlık), şeyler ise O'nun sayesinde mevcûd (var) dur. Böylece Hak bütün sûretlerde zuhur ve tecelli eder. Eğer Hakk'ın mevcûdda sûret olarak tecellisi olmasaydı, âlem var olmazdı.⁴⁰² Bu nedenle İbn Arabî'nin vücûd anlayışı mazharların çokluğunda (kesretinde) birliği (vahdeti) görmeye değil; çokluğun (kesretin) varlığını kabul etmemeyi esas alır. Yani İbn Arabî'nin stratejisi çokluğa bakıp ondaki birliği

³⁹⁶ Adem-i izafi, adem-i itibari, adem-i mukayyed.

³⁹⁷ Adem-i mahz: Sırf Vücûd ile sırf yokluk.

³⁹⁸ Suad el-Hakîm, **İbnü'l-Arabî Sözlüğü**, ss. 692-694; İbn Arabî, **el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye**, Cilt: 2, ss. 44, 492; Cilt: 4, s. 153; tercümesi için bkz. İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, Cilt: 3, s. 282; Cilt: 5, s. 394; Cilt: 9, s. 176. Konuk, **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Cilt: 1, ss. 8, 9; Mustafa Tahralı, “Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık”, **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Cilt: 3, 6. Baskı, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2017, ss. 14, 15.

³⁹⁹ Nisâ, 4/126.

⁴⁰⁰ Tahralı, “Fusûsu'l-Hikem'de Tezadlı İfadeler ve Vahdet-i Vücûd”, s. 15; Konuk, **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Cilt: 1, ss. 9, 273, 274; Ahmed Avni Konuk, **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Cilt: 2, haz. Mustafa Tahralı ve Selçuk Eraydın, 7. Baskı, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2017, ss. 55, 120, 160.

⁴⁰¹ İbn Arabî, **el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye**, Cilt: 7, s. 148; tercümesi için bkz. İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, Cilt: 15, s. 284.

⁴⁰² İbn Arabî, **Fusûsu'l-Hikem**, s. 33.

algılama şeklinde tikelden tümele doğru değildir. O, vahdet idraki ile çokluğu müşahade etmiş ve onların aslının yokluk olduğuna, çokluk olarak zuhur eden mevcûdun geçici bir hayal olduğuna kanaat getirmiştir. İbn Arabî'ye göre şeylerin çokluğu müşahade edilir lakin onlar gerçek varlık olarak görülmez. Çünkü yalnızca Allah vardır; O'nun dışında bir başkası yoktur. Varlığı (vücûdu) gören herkes de ancak O'nu görür. Böylece mümkün hem var olmak hem yok olmak ile nitelenebildiğinden onun için ancak göreceli varlık ve yokluk durumu söz konusu olabilir.⁴⁰³

Şeyh-i Ekber'e göre mümkün varlıkların Allah'tan kazanmış oldukları varlık, yani mazhar olma durumu; yaratma güneşinin onlar üzerine doğmasıdır. Zira Allah yaratmayı bir an dahi yenilemeseydi onlar ansızın yok olurlardı. Bu nedenle İbn Arabî'nin idrakinde yaratma geçmiş zamanda bir kez olmuş bitmiş bir durum değil, anbean devam eden sürekli bir eylemdir. Hak, yaratma vasıtası ile yaratılmışlarda her an tecelli eder. Mevcûdlar her nefeste asılları olan (izafî) yokluk hâline geri dönerken, Hak her nefeste zuhur ederek onları var kılar. Bundan dolayı her şey Hakk'a sürekli olarak muhtaçtır.⁴⁰⁴

İbn Arabî'ye göre vücûd cömertlik hazinelerinin ilkidir. Hak, insana (insanın) kendi nefsinin bildirir. Böylece nefsinin bilen insan Hakk'ı (Vücûd'u) bilebilir. Bu marifete erişen kimseye bu hazinenin anahtarı verilmiş olur. Hak ilk var olan, insan son var olan iken bu durumda insan ilk bilinen, Hak ise son bilinen olur. Çünkü insan bilmeye ilk önce kendi nefsinden başlayabilir ve ancak kendi nefesine ârif olan Hakk'ı bulabilir.⁴⁰⁵

Şeyh-i Ekber'in terminolojisinde Vücûd'un etrafı (çerçevesi) ve ağıyarı (dışı, gayrisi) olmadığı için sistematik ve keskin sınırlar çizilerek tanım ve analiz yapılması kanaatimizce pek mümkün görülememektedir. Ancak Şeyh'in "Vücûd" konusunu epistemolojik ve ontolojik olmak üzere iki açıdan ele alındığı söylenebilir.⁴⁰⁶ Vücûd'un epistemolojik yönü insana ait sübjektif tecrübe açısından "bilmek ve bulmak" manası ile ilgilidir. Bu durum aynı zamanda tasavvuf terminolojisinde hâl

⁴⁰³ Suad el-Hakîm, **İbnü'l-Arabi Sözlüğü**, ss. 645, 691; İbn Arabî, **el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye**, Cilt: 6, s. 53; tercümesi için bkz. İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, Cilt: 13, s. 69.

⁴⁰⁴ Suad el-Hakîm, **İbnü'l-Arabi Sözlüğü**, ss. 645, 693.

⁴⁰⁵ İbn Arabî, **el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye**, Cilt: 6, s. 100; Kılıç, **Şeyh-i Ekber**, s. 231.

⁴⁰⁶ İbn Arabî'nin vücûd anlayışı için iki aşamadan söz edilebilir. Birincisi cem' mertebesinde gerçekleşen "bulmak" şeklindeki vücûddur. İkincisi ise cem'u'l-cem' mertebesinde "olmak" şeklindeki vücûddur. Bkz. Kılıç, **Şeyh-i Ekber**, s. 234.

olarak zikredilen “vecd ve vücûd” ile ilişkili görülebilir. İnsan, Vücûd marifetine kendi nefsini tanıması ve idrak etmesi vasıtası ile ulaşabilir. Ontolojik yön ise Hakk’ın tezâhürü bakımından “olmak” anlamı ile ilgilidir. Bu nedenle geleneksel olarak Allah için kullanılan “(olması) Zorunlu Varlık” anlamına gelen “Vâcibu’l-vücûd” ibaresi “Bilinmesi Zorunlu” anlamında da tercüme edilebilir. Zira Vücûd’un bulunması zorunlu olduğu gibi bilinmesi de zorunludur.⁴⁰⁷

İbn Arabî’nin anlayışındaki bütünlük, holografik düzen ve varoluşun kendisinden kaynaklanan zıtların iç içe ifade edilmesi bize göre Vücûd’un epistemolojik ve ontolojik kategorilerinin de ayrık değil iç içe anlaşılması gerektiği yönünde bir işaret sunmaktadır. Tasavvufî bir hâl olan vecd bulmaktır. Sadece bir hayal ve Hakk’ın yansıması olan mevcûdlara karşı ihtiras taşımayan, kişisel korku ve arzularını aşmış, beşerî sıfatlardan sıyrılmış olan sâlikin vecdinde Hakk’ı bulması ise vücûd olarak isimlendirilmektedir. Vücûd hâlinin tecrübesi ise beşerî sıfatları geçersiz kılar. Böylece sâlikin mevcûddan ibaret olan nefsi fenâ bulur, Hak’ta yeniden yaşam bulur. Ehl-i vücûd ise en yüksek tecelli olarak belirtilen zât tecellisine mazhar olan, Hakk’ın zuhur ve tecellisini en iyi şekilde yansıtabilecek parlak ayna sembolü ile ifade edilen kâmil insan ölçüsündeki kimselerdir. Bu durumda vecd’in bulmak, vücûd’un olmak manaları göz önünde bulundurularak olanların bulanlar olduğu söylenebilir. Vecd kişinin nefsinde yaşadığı hâl iken, vücûd nefsin Hak’ta fani olduğu bir hâl olarak anlatılır. Bu durumda nefsini bilmek (yani bulmak) Vücûd hakkındaki marifetin (yani olmanın) ön koşulu olarak görülebilir.

İbn Arabî’nin yaşadığı bir müşahedede Allah tarafından gönderilen bir elçinin söylediği “Sen yoksun, O var.”⁴⁰⁸ sözü; onun bütün ilgisini mevcûdlardan gerçek Vücûd’a yöneltmesine yol açmıştır. Çünkü ona göre Hakiki Vücûd karşısında geçici bir hayalden ibaret olan mevcûdun sözü bile edilemez.⁴⁰⁹

Şeyh-i Ekber’e göre; vücûd’da sadece Allah, O’nun sıfatları ve fiilleri vardır. Bütün (Küll) O’dur, O’nunladır, O’ndandır ve O’nadır. O göz açıp kapayıncaya kadar bile âleme tecelli etmese âlem bir anda yok olur. Bu nedenle âlemin devamı ancak O’nun âleme nazar etmesi ve koruması ile gerçekleşir. Fakat nurunun zuhur şiddeti

⁴⁰⁷ Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, s. 233.

⁴⁰⁸ İbn Arabî, *Muhâdaratü’l-Ebrâr ve Mûsâmeretü’l-Ahyâr*, Cilt: 2, s. 54.

⁴⁰⁹ Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, s. 245. İbn Arabî’nin Vücûd ve Mertebeleri konusundaki görüş ve idrakinin kaynakları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, 188-232.

O'nun idrak edilmesine perde ve engel olur. Bu nedenle O'nun zuhuru, bir yönden açığa çıkması diğer yönden ise gözlerden perdelenmesidir. Yani zuhurun ortaya çıktığı mevcûdlar hem Cenab-ı Hakk'ın sıfat, isim ve fiillerini açığa çıkaran mazharlardır, hem de O'nun apaçık varlığının idrak edilmesine mani olan perdelerdir. Zira varlık denildiğinde sıradan beşerin zihin dünyasında cismanî sûreti olan nesneler akla gelir. Bu da Hak Teâla'nın hissedilmesine engel olur. Oysaki mevcûdların perdelerini aşabilmiş bir bilinç için bunlar sadece O'nun tecellileridir.⁴¹⁰

Şeyh-i Ekber'e göre Mutlak/Küllî Vücûd var olan bütün şeylerin (mevcûdların) kaynağıdır. Mutlak Vücûd ise Mutlak Hakikat'e yani el-Hakk'a tekabül etmektedir. Bir kavram olarak zihnimiz ile algıladığımız her şey ise mukayyed (kayıtlandırılmış yani sınırlı) bir varlığa sahiptir. Âlemde bulunan şeylerin tümü Vücûd'un farklı mertebelerindeki taayyünleri ve tezahürlerdir. Bu durumda âlemdeki şeylerin her biri Hakk'ın farklı bir vechi olup, kayıtlanmış bir sûrette Hak'tır.⁴¹¹

Bir başka açıdan İbn Arabî vücûd konusunda şöyle bir değerlendirme yapmıştır. Ona göre Vücûd'da sadece Bir'in var olduğunu söyleyenler de ikinin var olduğunu söyleyenler de haklıdır. Zira ahadiyette tecelli olmaz. Tecellinin olabilmesi için tecelli eden ve tecelliyi kabul eden şeklinde iki taraf olması gerekir. Şeyh-i Ekber bu bağlamda, Cüneyd-i Bağdadi'nin ârif ve marifeti tanımlamak için söylediği "Suyun rengi kabının rengidir." sözünü zikretmiştir.⁴¹² Bizce burada zikredilen su, Hakk'ın tecellisine; kap ise mukayyed varlık olan mevcûdlara işaret eder. Buna göre ahadiyyette birlik esastır, lakin zuhur ve tecelli ikinin var (mevcûd) olmasını gerektirir.⁴¹³

Allah ismi zât yönünden vahdeti ifade ederken, isim ve sıfatlar yönünden kesreti (çokluk) ifade eder. Yani özü gereği vâhid'dir, ancak âlemde göreceli olarak kesret gözlemlenir. Böylece Allah ismi zuhur yönünden taayyünlerin "ayn"ıdır, fakat hakikat yönünden değildir.⁴¹⁴

⁴¹⁰ İbn Arabî, **Risâletü'l-Envâr**, ss. 56, 58; tercümesi için bkz. İbn Arabî, **Nurlar Risalesi**, ss. 11, 12.

⁴¹¹ Kılıç, **Şeyh-i Ekber**, ss. 245, 246; İzutsu, **İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar**, s. 136.

⁴¹² Kâmil bir mevcûd olan ârif ise kabını her türlü kir, renk ve sıfattan arındırarak Hakk'ın zuhurunu en iyi şekilde gösterendir.

⁴¹³ İbn Arabî, **el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye**, Cilt: 2, s. 452; tercümesi için bkz. İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, Cilt: 5, s. 309.

⁴¹⁴ Suad el-Hakîm, **İbnü'l-Arabi Sözlüğü**, s. 691.

Hakk'ın Vücûd'u ile yaratılmışların mevcûdiyetinin iki ayrı varlık olduğu kanaati “gayriyyet” kavramı ile ifade edilmiştir. Bu iki varlığın hakîkatte birbirinin her yönden ve her bakımdan gayrı olmayıp, Hakk'ın Vücûd'unun mahlûkun mevcudiyetinin “ayn”ı (hakîkatî ve zâtî) olduğu ise “ayniyyet” kavramı ile ifade edilmiştir. Ancak “ayn” kelimesinin çok anlamlı olması dikkate değer bir husustur. Zira hem bir şeyin zâtı, hakîkatî gibi soyut bir manaya gelmektedir hem de bir şeyin maddesi ve cismi gibi somut bir manaya tekabül etmektedir. Ayrıca tıpkı olmak manasına da sahiptir. Bu nedenle “ayniyyet” kavramının bu manaların hepsini içerdiği göz önünde bulundurulmalıdır. Bütün varlıklar İlâhî ilimdeki sûretleri olan ilmî hakîkatleri itibarı ile Hakk'ın “ayn”ıdır; fakat sûret, cisim ve kayıtlanma (yani maddesel durum itibarı) bakımından Hakk'ın gayrıdır. ⁴¹⁵

Muhakkik sûfilere göre âlem hakîkat yönü ile Hak iken taayyün bakımından ise Hak değildir. Başka bir ifade ile şeyler “ayn”, hakîkat ve zât bakımından Hak'tır; ancak şeylerin “şey” olarak şekillenmiş ve sınırlanmış varlıkları Hak değildir. Lâ-taayyün mertebesine göre Hak bütün mevcûdlardan müstağni ve münezzehtir. Böylece bu mertebe için Hakk'ın şeylerin “ayn”ı ve hakîkatî olması durumu söz konusu olamaz. Bu durum sadece taayyün mertebeleri için geçerlidir. ⁴¹⁶

Hak kendi zâtı bakımından şeylerden münezzehtir; ancak taayyün bakımından münezzehtir değildir. Şeylerin zâtı bakımından ise Hak, onların “ayn”ıdır, taayyün bakımından ise şeylerin gayrıdır. ⁴¹⁷ Birbirine zıt gözüken bu ontolojik bilmecenin meseleye farklı vechelerden bakılmasının bir sonucu olduğunu düşünmekteyiz. Zira duruma Hak Teâla merkez alınarak bakıldığında; Lâ-taayyün mertebesi açısından O'nun her şeyden münezzehtir olduğunu söyleyebiliriz. Ancak taayyün mertebeleri açısından O, tüm mevcûdların öz ve hakîkatidir. Duruma mahlûklar merkez alınarak bakıldığında ise onların Vücûd'un zuhur ve tecellisi olduğu göz önünde bulundurularak Hakk'ın münezzehtir olmadığını ifade edebiliriz. Çünkü tecelli ve zuhur olması arada bir bağ ve bağlantı gerektirir. Fakat mevcûdların sınırlı ve kayıtlı yapısından dolayı Vücûd mevcûda indirgenemez. Mevcûdlar sadece O'ndan bir yansıma gibi düşünülebilir, bu da O'nun gayrı olması durumu ile ilişkilidir. Böylece

⁴¹⁵ Tahralı, “Fusûsu'l-Hikem'de Tezadlı İfadeler ve Vahdet-i Vücûd”, ss. 10, 12, 13, 18.

⁴¹⁶ Tahralı, “Fusûsu'l-Hikem, Şerhi ve Vahdet-i Vücûd ile Alâkalı Bazı Mes'eleler”, s. 52; Konuk, **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Cilt: 1, ss. 25, 64.

⁴¹⁷ Tahralı, “Fusûsu'l-Hikem'de Tezadlı İfadeler ve Vahdet-i Vücûd”, s. 13; Konuk, **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Cilt: 1, s. 64.

söz konusu zıtlığın sadece ıstılâhi olduğu söylenebilir.⁴¹⁸ Birinci bakış açısı Vücûd mertebelerinin tepesinden aşağı doğru iken ikinci açı aşağıdan yukarı doğrudur. Ancak bütünlüğün algısı açısından her iki açının da göz ardı edilmemesi kanaatindeyiz.

Muhakkik sûfilere göre şeylerin varlığa getirilişi mutlak yokluktan yaratılma biçiminde değil, izafi yokluktan izafi vücûda geçiş şeklindedir. Çünkü daha önce zikrettiğimiz gibi Hakk'ın Vücûd'unu sınırlayabilecek mutlak yokluk bulunmamaktadır. Bu nedenle icad ve yaratma (halk) kelimeleri de yoktan yaratma manasında değil ancak zuhura getirme manasında kullanılmaktadır. Zâhir olan mevcûdlar izafi yokluktan yani Hakk'ın ilmindeki sûretlerden vücûd mertebeleri boyunca tenezzül edip cisim âleminde somutlaşarak var olmaktadırlar. Mahlûkların önceden yok olma durumu, görünen maddî cisim ve sûretlerinin bulunmayışı ile ilgilidir. Yoksa cisim olarak zuhur etmeden ilmî sûretler olarak Hakk'ın ilminde zaten bulunmaktadırlar.⁴¹⁹

Merâtib-i vücûd yani vücûd mertebeleri ise Vücûd'un hiç tecelli ve taayyününün bulunmadığı başlangıç mertebesinden son mertebesi olan cisimler dünyasına kadar aşama aşama kendisini açtığı ve izhar ettiği düzeyleri ifade eden tabirdir. Vücûd'un mertebeler boyunca kendini göstermesi ve zuhura doğru meyletmesi ile tecellilerin izharı mümkün olur. Bu mertebeler arası herhangi bir zamansal süreç söz konusu değildir. Mertebeler keşfi kategoriler olup insan aklını hakîkate yaklaştırmak için misâl olarak anlatılmıştır. Bir zamanlar taayyün ve tecelli yokken, bir zaman sonra olmuş değildir. Zira Vücûd'un kadim olması gibi tecellileri de O'nunla kadimdir. Vücûd mertebelerine küllî mertebeler (merâtib-i külliye⁴²⁰), tecelli mertebeleri (merâtib-i tecelliyat, mecâlî-i külliye⁴²¹), küllî biçimler⁴²² (mezâhiru'l-külliye⁴²³), beş hazret (hazarât-ı hamse) de denilmiştir. Muhakkik sûfilere

⁴¹⁸ Tahralı, "Fusûsu'l-Hikem'de Tezadlı İfadeler ve Vahdet-i Vücûd", s. 13.

⁴¹⁹ Tahralı, "Fusûsu'l-Hikem'de Tezadlı İfadeler ve Vahdet-i Vücûd", ss. 17, 18; Konuk, **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Cilt: 1, ss. 43, 243.

⁴²⁰ Kâşânî, **Tasavvuf Sözlüğü (Letâifu'l-a'lâm)**, s. 500.

⁴²¹ Kâşânî, **Tasavvuf Sözlüğü (Letâifu'l-a'lâm)**, s. 485.

⁴²² Vücûd mertebeleri külliyyât itibarı ile belirlendiğinden dolayı bu şekilde isimlendirilmiştir. Zira O'nu cüz'iyât itibarı ile ayırmak, sınırlandırmak ve sayısını tayin etmek mümkün değildir. Bkz. Konuk, **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Cilt: 1, s. 10.

⁴²³ "Mezâhir (مظاهر)" Arapça kelimesi "mazhar (مظهر)" kelimesinin çoğulu olup; görüntü, tavır, sûret, biçim anlamlarına gelmektedir. Bkz. Mutçalı, **Arapça-Türkçe Sözlük**, s. 544.

göre Vücûd her mertebede farklı tezâhürler gösterse de zuhur eden şeylerin hepsinin hakîkatî aynıdır.⁴²⁴

Vücûd mertebelerinin temel olarak dörtlü, beşli, altılı ve yedili olmak üzere dört farklı tasnifi bulunmaktadır.⁴²⁵ Bunları şu şekilde ifade edebiliriz: Dörtlü tasnife göre: 1. Lâhût: Zât. 2. Ceberût: İlâhî İsim ve Sıfatlar. 3. Melekût: Ruhlar ve Misâl Âlemi. 4. Nâsût: Şehâdet Âlemi. Hazarât-ı hamse adı verilen beşli tasnife göre: 1. Ahadiyyet (Lâ-taayyün) : Zât-ı Mahz. 2. Vâhidiyyet. 3. Ruhlar Âlemi. 4. Misâl Âlemi. 5. Şehâdet Âlemi. Altılı tasnife göre: 1. Ahadiyyet (Lâ-taayyün) : Zât-ı Mahz, Mutlak. 2. Vâhidiyyet: İlâhî İsim ve Sıfatlar, A'yân-ı Sâbite. 3. Ruhlar Âlemi: Melekût. 4. Misâl Âlemi: Uykuda görülen rüya. 5. Şehâdet Âlemi: Nesneler. 6. İnsân-ı Kâmil: Mertebelerin tümü.⁴²⁶ Yedili tasnife göre: 1. Ahadiyyet (Lâ-taayyün) : Zât-ı Mahz. 2. Vahdet (Taayyün-i Evvel) : Hakikat-i Muhammediyye. 3. Vâhidiyyet (Taayyün-i Sâni) : Hakikat-i İnsaniyye, A'yân-ı Sâbite. 4. Ruhlar Âlemi. 5. Misâl Âlemi. 6. Şehâdet Âlemi. 7. İnsân-ı Kâmil.⁴²⁷

Mertebe tasniflerinin farklı olması marifetteki karışıklık veya birbirine uyumsuz bilgilerden dolayı değildir. Tamamen mertebenin daha öz (mücmel) veya daha ayrıntılı (tafsil) ele alınmasından kaynaklanmaktadır. Dörtlü tasnifteki üçüncü mertebede olan “Melekût: Ruhlar ve Misâl Âlemi”, beşli tasnifte iki mertebede, yani Ruhlar Âlemi ve Misâl Âlemi olarak ele alınmaktadır. Altılı tasnif beşli tasnife benzemekte, ancak ilâveten bütün mertebeleri toplayan “İnsân-ı Kâmil” mertebesi bulunmaktadır. Dörtlü, beşli ve altılı tasnifte ikinci mertebe olan Vâhidiyyet; yedili tasnifte iki aşama olarak izah edilmektedir.⁴²⁸ Böylece yedili tasnifin ikinci ve üçüncü mertebesi diğer tasniflerin ikinci mertebesine tekabül etmektedir. Bu tasniflerden beşli ve yedili olanı meşhur olduğundan çalışmamızda bu iki tasnif esas alınacaktır.

⁴²⁴ Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, s. 88; Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, Cilt: 1, ss. 9, 10.

⁴²⁵ İbn Arabî'nin meşhur şarihlerinden biri olan Abdürrezzak el-Kâşânî ise Vücûd mertebelerini altı katman olarak izah etmiştir. Bkz. Abdürrezzak el-Kâşânî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, haz. Mecîd Hâdîzâde, İntişârât-ı Encümen-i Âsâr u Mefâhir-i Ferhengî, Tahran, 1383, ss. 480, 481. Bir diğer meşhur şarih Abdülkerim Cîlî (ö. 832/1428) ise Merâtibü'l-Vücûd isimli eserinde kırk mertebe anlatmıştır. Bkz. Abdülkerim Cîlî, *Merâtibü'l-Vücûd ve Hakikatü Külli Mevcûd*, Mektebetü'l-Kâhire, Kâhire, 1999, ss. 15-53.

⁴²⁶ Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, Cilt: 1, ss. 109-113.

⁴²⁷ Tahralı, “Fusûsu'l-Hikem, Şerhi ve Vahdet-i Vücûd ile Alâkalı Bazı Mes'eleler”, s. 45; Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, Cilt: 1, s. 10.

⁴²⁸ Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, Cilt: 1, s. 67.

İlk mertebe olan Ahadiyyet (Lâ-taayyün), sırf Vücûd anlamında “Vücûd-i Mahz”; vasıflandırılması mümkün olmayan yani sıfat ve nitelik atfedilemeyen anlamında “Mechûlü’n-na’t”; ezeller ezeli anlamında “Ezelü’l-âzâl”; gaybların gaybı ve bilinmezliğin en derini anlamında “Gaybü’l-guyûb”; özellik, nitelik ve kimliğin bulunmamasından dolayı “Gayb-i Hüviyet”; Mutlak olanın hakîkati, özü anlamında “Aynü’l-Mutlak” olarak zikredilmektedir. Ayrıca “Zât-ı Ahadiyye, Zât-ı Hüviyet, Zât-ı Sırf, Vücûd-i Hakiki, Hakikatü’l-Hakâyık, Hakk-ı Hakiki, Ahadiyyet-i Sırf, Ahadiyyet-i Mutlak, Ahadiyyet-i Zât, Mechûl-i Mutlak, Gayb-ı Mutlak, Gayb-ı Mechûl, Gayb-i Mekkûn, Kenz-i Mahfî, Ademü’l-Adem, Evvel-i Lâ-nihâye, Âhir-i Lâ-bidâyet, Kıdemü’l-Kıdem, Nihâyetü’n-Nihâyât” isimler ile de anılmaktadır. Fakat hangi isimle anılırsa anılsın bu ibareler insan idrakinin lisana yüklediği manalardan ibarettir. Her türlü mananın da bu mertebeyi açıklamak için yetersiz kalacağı aşikârdır. Bu mertebe isim, nispet, tanım ve belirlenimlerin ötesindedir. O’na yalnızca Hû (هو) ismi ile işaret edilebilir.⁴²⁹

Lâ-taayyün mertebesi Mutlak Zât’ı ifade eder. Bu mertebede hiçbir tecelli ve zuhur yoktur. Vücûd hakkında marifet sahibi olan sûfler Zât’ı ifade eden bu mertebede hiçbir isim, sıfat ve fiil ile belirlenmişlik ve sınırlandırılmışlık olmadığını beyan etmişlerdir.⁴³⁰ Her türlü taayyün (belirlenim-belirlenme) kayıtlanmasından uzak olduğundan dolayı bu mertebeye “Lâ-taayyün” denilmiştir. Burada Zât’dan başka bir şey olmadığı için gayr ve gayriyyet söz konusu değildir. Çünkü bütün taayyün ve zuhur bu mertebede ayırt edilmeksizin Zât’ın “ayn”ıdır.⁴³¹

Mevcûd bu mertebeyi idrak edemez. Hadis-i şerifte zikredilen “*Allah’ın Zât’ını tefekkür etmeyin*”⁴³² ibaresi bu vücûd mertebesinin künhüne vakıf olunamayacağı şeklinde anlaşılmıştır. Zira bu mertebede Vücûd tecelliden münezzehtir. Tecelli meşîyyet (dileme) ile vuku bulur. Lakin bu mertebe bir sıfat olan meşîyyetten dahi münezzehtir. “*Allah âlemlerden ganidir.*”⁴³³ âyeti bu mertebedeki hakîkate işaret

⁴²⁹ Konuk, **Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Cilt: 1, ss. 4-6, 67; Kılıç, **Şeyh-i Ekber**, s. 251.

⁴³⁰ İzutsu, **İbn Arabî’nin Fusûs’undaki Anahtar Kavramlar**, s. 45.

⁴³¹ Konuk, **Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Cilt: 1, s. 4; Tahralı, “Fusûsu’l-Hikem’de Tezadlı İfadeler ve Vahdet-i Vücûd”, s. 28.

⁴³² İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî, **Keşfü’l-Hafâ ve Müzîlû’l-İlbâs**, Cilt:1, haz. Yûsuf b. Muhammed el-Hâc Ahmed, Mektebetü’l-İlmi’l-Hadîs, Şam, 2000, s. 356 (no: 1005).

⁴³³ Ankebût, 29/6.

olarak anlaşılır. Hakiki Vücûd sınır ve yön kabul etmez. O'nun bir başlangıcı yoktur fakat bütün mevcûdların başlangıcı ve kaynağı O'dur.⁴³⁴

Mutlak Vücûd olan Hak, beşer zihninin niteleyebileceği her türlü sıfattan ve ilişkilendirebileceği her türlü bağdan münezzehtir. “Mutlak” denilmesinin nedeni bu mertebede Vücûd'un hiçbir sıfat, isim ve fiil ile kayıtlanmamış olmasıdır.⁴³⁵ Hatta “ıtlâk” kaydından bile uzaktır.⁴³⁶ Bu nedenle Allah'ın Zât'ı insan aklı için tamamen meçhuldür ve hiçbir şekilde kavranamaz. Beşer zihni bir şey hakkında düşünebilmek ve konuşabilmek için onu sıfatlarla nitelemesi ve herhangi bir şekilde sınırlarını belirlemesi gerekir. Fakat Hakk'ın kayıtsız şartsız münezzehten olması beşerin düşünce sisteminin dışında kalmasına neden olur. Yani O, mutlaklığı itibari ile bilinmeyen ve bilinemeyecek olan sırdır. Bu nedenle bu mertebeye Gayb-ı Mutlak olarak zikredilir. Hak bu mertebede belirlenmemişlerin en belirlenmemişi ve meçhullerin en meçhulüdür. Çünkü ne bir sıfatı ne de kendi Zât'ı dışında bir bağıntısı vardır.⁴³⁷

Ahadiyyet mertebesinde Hak, Ahad (Tek)'dir. “Ahad (Tek)” kelimesi kesretin bütünü anlamına gelen “Vâhid (Bir)” manasında değildir. Mutlak olarak kayıtsız, şartsız asli ve saf Vücûd'a tekabül etmektedir.⁴³⁸

Mertebelerin her birinde zuhur eden Mutlak Vücûd, Hak'tır. Lâ-taayyün mertebesi Hakk'ın her şeyden münezzehten ve müstağni olması bakımından hiçbir değişime uğramaksızın olduğu hâl üzere bakidir. Buna misâl olarak aynaya bakan bir kişi düşünülebilir. Aynanın yapısal özellikleri (mesela farklı merceklerinin olması) veya şekilsel durumları (mesela kirli, paslı olması) aynaya bakanın sûretini olduğundan farklı gösterebilir. Lakin aynadaki bu değişiklikler asli sûretin yani aynaya bakan kişinin üzerinde bir değişikliğe yol açmaz. Cenab-ı Hak da kendi Zât'ında mevcûdların zuhurundan önce âlemlerden müstağni olduğu gibi sonrasında da öyledir; yani bu durum bakidir, değişikliğe uğramaz. “Allah vardır, O'nunla beraber hiçbir şey yoktur.” (كان الله و لم يكن معه) hadis-i şerifi⁴³⁹ bu mertebeye işaret eder.⁴⁴⁰ Mevcûdlar var olmadan önce de O, Ahad'dır, sonra da Ahad'dır. Bu nedenle “الآن على ما كان عليه” yani

⁴³⁴ Konuk, **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Cilt: 1, ss. 6, 7.

⁴³⁵ Tahralı, “Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık”, s. 14.

⁴³⁶ Tahralı, “Fusûsu'l-Hikem'de Tezadlı İfadeler ve Vahdet-i Vücûd”, s. 27.

⁴³⁷ İzutsu, **İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar**, ss. 43, 44.

⁴³⁸ İzutsu, **İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar**, s. 44.

⁴³⁹ Aclûnî, **Keşfü'l-Hafâ**, Cilt: 2, s. 153 (no: 2011).

⁴⁴⁰ Tahralı, “Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık”, s. 14.

şuanda (hâlen) olduğu hâl üzere bulunmaya devam ettiği ifade edilmiştir. Allah vardır ve olacaktır. O'nun dışında hiçbir şey yoktur ve olmayacaktır. Tüm âlemlerde Allah'tan başka ya da O'nun gayrı diye nitelenebilecek bir şey bulunmamaktadır.⁴⁴¹

“Ben bilinmeyen gizli bir hazinedim. Bilinmeyi istedim ve bilinmek için mahlûkatı yarattım.” manasına gelen “كنت كنزا مخفيا لم اعرف فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق” kudsî hadisindeki⁴⁴² “Gizli hazine” ibaresi Zât'ın Lâ-taayyün mertebesine işaret eder. Çünkü bilinmek zuhur ile mümkün olabilir. İzharı olmayan şey bilinemez. Bu hadisten yola çıkan mutasavvıflar Hakk'ın zuhurunun yani açığa çıkışının nedenini, bilinmeye olan muhabbeti ile açıklamışlardır. Onlara göre bu muhabbet olmasaydı âlemler açığa çıkmazdı. Bu nedenle âlemin izafî yokluktan izafî vücûda doğru geçişi Allah'ın muhabbeti ile gerçekleşmiştir.⁴⁴³

Yedili tasnife göre ikinci mertebe olan Taayyün-i Evvel (İlk Taayyün/Vahdet) mertebesinin diğer isimleri şunlardır: Ulûhiyyet, Hakiki Vahdet, Sırf Vahdet, İlk Tecelli, İlk Zuhur, Ahadiyyetü'l-Cem', Cem'u'l-Cem', İsm-i A'zam, Hakikat-i Muhammediyye, Nur-ı Muhammedî, Hakikatü'l-Hakâyık, Hakikat-i Meçhul, Aşk-ı Ekber, Mutlak İlim, Akl-ı Evvel, Akl-ı Küll, Kalem-i Evvel, Kalem-i A'lâ, Levh-i Mahfuz, Levh-i Kaza, Ümmü'l-Kitab, Ruhu'l-Kuds, Makam-ı Ev Ednâ, Kabe Kavseyn, Ma'den-i Kesret (Çokluğun Kaynağı), Kabiliyyet-i Kesret, Âdem-i Hakiki, Hakikat-i Âdem, Mana Âlemi, Vahdet Âlemi, Sıfat Âlemi, Rahmet Mertebesi, Nûru'l-Envâr (Nurların Nuru).⁴⁴⁴

İkinci mertebede Cenab-ı Hak kendinden kendine tecelli eder. Âlemlerden müstağni olan Vücûd “kendi Zât'ı ile, kendi Zât'ında ve kendi Zât'ına” tecelli etmesi ile sıfat ve isimler (icmâlen) İlâhî ilimde açığa çıkar. Bu mertebe çokluk ve farklılık bulundurmayan İlâhî isimlerin itibarlarını içermesi bakımından Zât'ın kendisini kendisinde mücmel olarak bulmasıdır.⁴⁴⁵ Böylece kendisindeki sıfat ve isimleri toplu olarak bilir. Bu biliş Hakk'ın kendi Zât'ını bilmesidir. Zât bu mertebede, sıfat ve isimlerin bütününe kapsayan (ism-i câmi') “Allah” ismi ile anılır. Bu nedenle bu mertebe “Ulûhiyyet mertebesi” olarak da isimlendirilir. Bu mertebede İlâhî isim ve

⁴⁴¹ Tahralı, “Fusûsu'l-Hikem, Şerhi ve Vahdet-i Vücûd ile Alâkalı Bazı Mes'eleler”, ss. 53, 54.

⁴⁴² Aclûnî, **Keşfü'l-Hafâ**, Cilt: 2, s. 155 (no: 2016).

⁴⁴³ İbn Arabî, **Füsûsu'l-Hikem**, s. 191; Kılıç, **Şeyh-i Ekber**, s. 207; İzutsu, **İslam'da Varlık Düşüncesi**, s. 68.

⁴⁴⁴ Konuk, **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Cilt: 1, ss. 11-13.

⁴⁴⁵ Kâşânî, **Tasavvuf Sözlüğü (Letâifu'l-a'lâm)**, s. 577.

sıfatlar Zât'ta topluca bulunur. Zât'tan başka hiçbir şey bulunmadığı için sadece “ayniyyet” söz konusudur; “gayriyyet” yoktur. Zât'ın sadece kendini bilmesinden ve “gayr”ı bilme durumu mevzu bahis olmadığından bu mertebeye “Mutlak İlim”⁴⁴⁶ denilir. Hâlen birlik hâli sürdüğü için “Allah âlemlerden ganidir.”⁴⁴⁷ âyeti Ahadiyyet mertebesine işaret ettiği gibi bu mertebeye de işaret eder.⁴⁴⁸

Şeyh-i Ekber'e göre “*Seni kendi nurundan, şeyleri de senin nurundan yarattım.*” manalı kudsi hadiste⁴⁴⁹ bu mertebenin bir diğer ismi olan “Hakikat-i Muhammediyye”nin Hakk'ın nurundan yaratıldığına ve bu mertebedeki hakikat ile de mevcûdların yaratıldığına işaret edilir. Hakk'ın Ahadiyyet mertebesinden Vahdet mertebesine, oradan da Vâhidiyyet mertebesine geçişi belirtilir.⁴⁵⁰

Yedili tasnife göre üçüncü mertebe olan Taayyün-i Sânî (ikinci taayyün/Vâhidiyyet) mertebesinde Zât, isim ve sıfatların gereği olan mana sûretlerini birbirinden ayrılmış olarak bilir. Bu ilmî sûretlere “a'yân-ı sâbite”⁴⁵¹ denir. Nesneler dünyasında zâhir olan şeyler bu ilmî sûretlerin gölge ve yansımalarıdır. Bunlar Şehâdet Âlemi'ndeki mevcûdların hakikatleri ve “Rabb-i Hâs”larıdır. Bu nedenle bu vücûd düzeyinin bir diğer adı “Rubûbiyyet mertebesi”dir. Bu mertebede a'yân-ı sâbite ile Hak arasında ayniyyet söz konusudur ancak sûretler birbirinden farklı olduğundan kendi aralarında gayriyyet vardır.⁴⁵²

İlk mertebe olan Ahadiyyet, Vâhidiyyet'in bâtınıdır. Vâhidiyyet ise Ahadiyyet'in zâhidir. Ahadiyyet içinde kesretin gölgesi dahi bulunmayan saf ve mutlak tekliktir. Ancak Vâhidiyyet'in bâtını olması açısından taayyünü potansiyel olarak bulundurduğu söylenebilir. Vücûd, Vâhidiyyet mertebesinde tecelli eden bir kesret olmaksızın asli birliğini muhafaza etmeye devam eder. Ancak buradaki vahdet, bâtın açısından yani Ahadiyyet mertebesine göre taayyün etmiş bir vahdettir. Çünkü bu mertebede ilmî sûretlerden ötürü “Bir” olan Vücûd'un kendi içinde çokluk ortaya

⁴⁴⁶ Tenzihî bir durum olduğu için “Mutlak” ismi verilmiştir.

⁴⁴⁷ Ankebût, 29/6.

⁴⁴⁸ Tahralı, “Fusûsu'l-Hikem'de Tezadlı İfadeler ve Vahdet-i Vücûd”, ss. 28, 29; Tahralı, “Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık”, ss. 15, 16; Konuk, **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Cilt: 1, s. 13.

⁴⁴⁹ Aclûnî, **Keşfü'l-Hafâ**, Cilt: 1, s. 303 (no: 867).

⁴⁵⁰ Ahmed Avni Konuk, **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Cilt: 4, haz. Mustafa Tahralı ve Selçuk Eraydın, 6. Baskı, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2017, ss. 5, 6.

⁴⁵¹ A'yân-ı sâbite: Âlemlerdeki şeylerin bilkuvve ilmî sûretleri olarak İlâhî İlim/Bilinçte yer alır. Bkz. İzutsu, **İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar**, s. 186.

⁴⁵² Tahralı, “Fusûsu'l-Hikem'de Tezadlı İfadeler ve Vahdet-i Vücûd”, s. 29.

çıkar. Bu bağlamda Ahadiyyet kesretin belirtisi olmayan “teklik”tir; Vâhidiyyet ise kesrette vahdet olan “Birlik”tir.⁴⁵³

Vücûd; “ayn”, mâhiyet ve zât bakımından çoğalma kabul etmez; fakat isimlerinin zuhurunun şekillenmesi ile kesret gerçekleşir.⁴⁵⁴ Böylece Hakk'ın tecellisi Vâhidiyyet mertebesinde vuku bulur.⁴⁵⁵

İnsan Şehâdet Âlemi'ndeki çokluğun karışıklığından sıyrılarak derin vecd hâlinde Vâhidiyyet mertebesine ulaşır. Böylece zâhirî âlemdeki tüm mevcûdların, özelliklerin ve olayların sınırsız birlik içinde eridiği müşahade edilir. Bu nedenle Ahadiyyet saf ve basit teklik iken Vâhidiyyet çok sayıdaki çeşitli tecellilerin birliğidir.⁴⁵⁶

Yedili tasnifin ikinci ve üçüncü mertebesi beşli tasnifte ikinci mertebede “Vâhidiyyet” ismi ile tek düzey olarak ele alınmaktadır.

Yedili tasnife göre dördüncü mertebe olan Ruhlar (Ervah) Âlemi'nin diğer isimleri şunlardır: Emr Âlemi, Melekût Âlemi, Gayb Âlemi, Miftah-ı Vücûd, Kalem-i Îcâd, Ruh-ı A'zam, Âdem-i Kebir, Halife-i Ülâ. Büyük meleklerin, İblis'in ve Âdem ile Havva'nın hakikatleri bu mertebede açığa çıkar.⁴⁵⁷

Vücûd bu mertebede Vâhidiyyet mertebesindeki ilmî sûretlere (a'yân-ı sâbiteye) göre tecelli eder. Bir önceki mertebede İlâhî isimlerin ilmî sûretlerinin birbirinden ayrılması gibi bu mertebede a'yân-ı sâbitenin yansıması olan ruhlar birbirinden ayrılır. Her bir ilmî sûret birer basit cevher olarak açığa çıkar. Bunlar soyut olduklarından zaman, mekân, şekil ve renk gibi kayıtları bulunmaz. Bu mertebede her ruh kendini, benzerlerini ve rubûbiyyet mertebesindeki hakikati olan Rabb'ini bilir. “Ben sizin Rabb'iniz değil miyim?”⁴⁵⁸ manalı âyet bu mertebeye işaret eder. Bu âyette Cenab-ı Hak kendini “ben” olarak ifade eder ve ruhlara da “siz” şeklinde hitap eder. Böylece “ben” ve “siz” ilk kez ayrışır. Bu hitap öncesi ruhların kendilerini farkında olmadıkları söylenebilir. Çünkü bu mertebede temsili hitap ile birlikte kendi nefislerini ve Rabb'lerini idrak ederler. Siz hitabını ruhların işitmesi ile ikilik, farklılık ve

⁴⁵³ İzutsu, **İslam'da Varlık Düşüncesi**, ss. 67, 68; Tahralı, “Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık”, s. 16.

⁴⁵⁴ İbn Arabî, **el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye**, Cilt: 6, s. 100.

⁴⁵⁵ İzutsu, **İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar**, s. 44.

⁴⁵⁶ İzutsu, **İslam'da Varlık Düşüncesi**, ss. 67, 68.

⁴⁵⁷ Konuk, **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Cilt: 1, ss. 25-33.

⁴⁵⁸ A'raf, 7/172.

“gayriyyet” ortaya çıkar. Ruhlar mertebesinde başlayan ayrılık durumu alt mertebelerde daha zâhir olur.⁴⁵⁹

Yedili tasnifin beşinci mertebesi Misâl Âlemi’dir. Bu mertebe “Berzah Âlemi” ve “Mutlak Misâl” gibi isimler ile de anılır. İnsandaki hayal kuvvesi ile bu mertebe algılandığından “Hayal Âlemi” ve “Mutlak Hayal” isimleri de kullanılır.⁴⁶⁰

Misâl Âlemi, Ruhlar Âlemi ile nesneler ve cisimler mertebesi olan Şehâdet Âlemi arasında bir berzaktır. Bu mertebede bir önceki aşamada ayrılmış olan her bir mana, cisimler âleminde tezâhür edeceği biçimine benzer veya onun sembolik manasını haiz bir sûret ile açığa çıkar. Bu âlemin sûretleri, ruhlar mertebesindeki kadar latif olmasa da cisimler âlemindeki madde kadar da kesif değildir. Bu nedenle İbn Arabî sisteminde madde ile mana arasında bir köprü ve berzah olarak tanımlanmıştır. Beşer düzeyinden bakıldığında Ruhlar mertebesi Bâtın, Şehâdet mertebesi Zâhir isminin tasarrufundadır. Bu durumda ara konumda olan Misâl mertebesi hem bâtin hem zâhirdir.⁴⁶¹

Misâl Âlemi’nin mevcûdları, mertebenin kendi şerîatine (yani kanununa) göre uzunluk, genişlik ve derinlik gibi boyutlara sahiptir. Keşf ve müşahade sahibi olan insanlar bu âlem mertebesinin sûretlerini hem uyurken (yani rüyada) hem de uyanıkken görebilir fakat keşfi açık olmayan insanlar sadece uyku sırasında rüyada görebilirler. Bu âleme ait görülen sûretlerin bazıları mücerred olup, teville ihtiyaç duyulmaz. Bu durumda görülenler Şehâdet Âlemi’nde aynen ya da benzer olarak vuku bulur. Allah Rasûl’üne vahyin sadık rüyalar ile başlaması, onun Hudeybiye Anlaşmasından önce rüyasında Harem-i Şerif’e girdiklerini görmesi ve sûfilerin bir olay veya durumu mekân ve zamanda vuku bulmadan önce görme durumu mücerred keşfe/rüyaya örnektir. Bunun yanında bu âleme ait görülen sûretlerin bazıları ise te’vil gerektirir. Çünkü sembolik olarak bir manayı temsil ederler. Bu duruma şu örnekler verilebilir: Hz. İbrahim’in rüyasında oğlunu kurban ettiğini görmesi ve oğlun (İbrahim’in) kendi nefesine işaret etmesi; Hz. Yusuf’un Güneş, Ay ve on bir yıldızın

⁴⁵⁹ Tahralı, “Fusûsu’l-Hikem’de Tezadlı İfadeler ve Vahdet-i Vücûd”, s. 30; Tahralı, “Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık”, s. 18.

⁴⁶⁰ Tahralı, “Fusûsu’l-Hikem’de Tezadlı İfadeler ve Vahdet-i Vücûd”, s. 30; Tahralı, “Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık”, s. 19.

⁴⁶¹ Tahralı, “Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık”, ss. 18, 19.

kendine secde etmesini görmesi ve Güneş'in babasına, Ay'ın teyzesine⁴⁶², on bir yıldızın ise kardeşlerine tekabül etmesi; Hz. Peygamber'in rüyasında gördüğü sütü ilim olarak yorumlaması.⁴⁶³

Mutlak Hayal mertebesi ile ilişkili olan ve onunla bağlantılı ele alınan mukayyed hayal ise Şehâdet Âlemi'ndeki eylem ve ahlakın sûretlenmesi ile izah edilir. Bu hayal çeşidi insan bedeni ve nefsi ile sınırlıdır/kayıtlıdır. Bu nedenle mukayyed denilir. Burada güzel ahlak ve salih ameller; bahçe, çiçek, meyve ve nehir gibi ferah sûretler ile görünür. Kötü ahlak ve ameller ise yılan, akrep gibi sürüngen ve zararlı haşerat türünden karanlık sûretler ile görülür. Nefsi hükmü altında tutan sıfata uygun olan sûret bu âlemde açığa çıkar. Örneğin kibir kaplan, hased kurt, şehvet eşek ve domuz, hırs karınca ve fare olarak sûretlenir.⁴⁶⁴

Yedili tasnife göre altıncı mertebe Şehâdet Âlemi'dir. İzafî Vücûd, Mümkün Vücûd, İ'tibârî/Nisbî Vücûd, Mukayyed Vücûd, Gölge Varlık, Hayali Vücûd, Hayali Sûretler gibi isimlerle de anılır.⁴⁶⁵

Şehâdet Âlemi, Vücûd'un evrende zâhir görünen cisim ve maddelerdeki tecellisidir. Beş duyu ile algılanabilir nesneler dünyasıdır. Bu mertebedeki her bir mevcûdun (yedili tasnife göre üçüncü mertebede) a'yân-ı sâbitesi (hakîkatî) vardır. Bu "ayn" ve hakîkat o mevcûdun ruhudur. Bu bağlamda her mevcûdun İlâhî isimlere tecelli olma oranı farklıdır. Mesela taş, bitki ve hayvandaki Hayy isminin tecellileri birbirinden derece derece farklıdır. Bitki taşta göre, hayvan ise taş ve bitkiye göre daha fazla Hayy isminden nasiplenir. Bazı mevcûdda Muhyî ismi öne çıkarken Mümît ismi geri kalabilir.⁴⁶⁶

Şehâdet mertebesine "kevn ve fesad" yani oluş ve bozuluş âlemi de denilir. Kevn sözcüğü bir sûretin meydana gelmesi, fesad ise bu sûretin yok olmasıdır. İbn Arabî'ye göre görünen bütün sûretler kevn ve fesad olgusu içindedir. Bu durum önceden değindiğimiz yaratılışın sürekli olması ve mevcûdların anbean (izafî) yokluğa

⁴⁶² Hz. Yusuf'un rüyasında gördüğü Ay genelde annesi olarak te'vil edilir. Ama İbn Arabî Ay'ı teyzesi olarak te'vil etmiştir. Bkz. İbn Arabî, **Fûsûsu'l-Hikem**, s. 85; Konuk, **Fûsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Cilt: 2, ss. 229-231.

⁴⁶³ Tahralı, "Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık", ss. 19, 20; Konuk, **Fûsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Cilt: 2, ss. 223, 224.

⁴⁶⁴ Konuk, **Fûsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Cilt: 2, ss. 221, 222.

⁴⁶⁵ Tahralı, "Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık", s. 22.

⁴⁶⁶ Tahralı, "Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık", s. 21; Tahralı, "Fûsûsu'l-Hikem'de Tezadlı İfadeler ve Vahdet-i Vücûd", s. 31.

geri dönmeleri ile ilgili “teceddüd-i emsal” (benzerlerin yenilenmesi) ve “halk-ı cedid” (yeniden yaratılış) kavramları ile ilgilidir. Şeyh-i Ekber’e göre Hak her nefeste tecelli ederek onları var kılar (kevn) ve şeyler her an bozulur ve yokluğa yuvarlanır (fesad). Bu nedenle her şey her an O’na muhtaçtır.⁴⁶⁷

Bu vücûd mertebesinde gayriyyet son derece aşikârdır. Her bir şey Hak’tan gayrı olduğu gibi kendi aralarında da farklı ve ayrıktır. Bu nedenle bu mertebeye Allah’tan başka/gayrı şeyler anlamında “masivallah, gayrullah” isimleri verilir. Bu mertebede kul kuldur, Rab Rab’dır.⁴⁶⁸

Yedili tasnifin son mertebesi İnsân-ı Kâmil’dır. Vücûd ve zuhur mertebesi burada son bulur. Çünkü İlâhî isim ve sıfatların en mükemmel tecelli ettiği mazhar insandır. Kâmil olmayan insanlarda İlâhî isimlerin hüküm ve tecellileri dereceli olarak yani kısmen açığa çıkarken kâmil insan bu tecellileri tam yansıtabilir.⁴⁶⁹ Başka bir ifade ile insân-ı kâmil İlâhî emaneti taşımaya ehil yani İlâhî isimlerin bütünü kapsayan İlâhî sûreti kabule uygun bir yapıya sahiptir. Bu nedenle kâmil insan bu potansiyeli bilfiil izhar edebilecek bilinç düzeyini temsil eder.⁴⁷⁰

Şeyh-i Ekber’e göre İnsân-ı Kâmil mertebesi, Lâ-taayyün hariç bütün vücûd mertebelerini kendinde cem’ eder. Diğer mertebeler belli İlâhî isimlerin mazharları iken bu mertebeye ism-i câmi olan Allah isminin mazharıdır.⁴⁷¹ Mutlak Vücûd (Şehâdet mertebesinde) tüm sıfat ve isimleri ile makrokozmosa yani insan-ı kebir olan âleme mevcûdiyet verir. Bu Şehâdet Âlemi her ne kadar İlâhî isimleri yansıtabilecek bir ayna kıvamında ise de İbn Arabî’nin teşbihine göre bu aynanın cilası mikrokozmos (âlem-i sağır/ küçük âlem) olan insan (Âdem⁴⁷²)’dir. Çünkü insan, âlemde dağınık olarak bulunan vecheleri ve isimleri birleştirendir. Ayrıca insan Hakk’ın bütün âlemlerde açığa çıkan tüm tecellilerini bünyesinde birleştirmenin yanında bu bütünün idrakine de sahiptir. Makrokozmos olan âlem kesret/çokluk manasının tecellisi iken

⁴⁶⁷ Tahralı, “Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık”, s. 22.

⁴⁶⁸ Tahralı, “Fusûsu’l-Hikem’de Tezadlı İfadeler ve Vahdet-i Vücûd”, s. 31.

⁴⁶⁹ Burada insanları kâmil ve kâmil olmayan diye nitelemiş olmamız ayrıştırma ve kategorize etme gibi bir amaca matuf değildir. Bize göre her insanoğlu kâmil olabilme potansiyeline ve özüne sahiptir. Kâmil insan diye zikrettiğimiz özel bir seçkin grup olmayıp; her insanoğlundaki yetkin öz ve bunu Cenab-ı Hakk’ın inayeti ile bilfiil haline getirebilen kimselerdir.

⁴⁷⁰ Tahralı, “Fusûsu’l-Hikem’de Tezadlı İfadeler ve Vahdet-i Vücûd”, s. 31; Tahralı, “Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık”, s. 23.

⁴⁷¹ Kılıç, **Şeyh-i Ekber**, s. 325; Konuk, **Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Cilt: 1, ss. 63, 64, 113.

⁴⁷² Âdem’den kasıt, insân-ı kâmidir. Bkz. Konuk, **Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Cilt: 1, s. 63.

mikrokozmos olan insan bu cem‘ ve idrak kabiliyeti ile vahdet/birlik manasının tecellisidir. Bu bağlamda insân-ı kâmil Hakk’ın Sûreti’dir.⁴⁷³

Vücûd Ahadiyyet mertebesinde iken sıfat, isim ve fiil yoktur. Ulûhiyyet mertebesinde (yani yedili tasnifte ikinci ve üçüncü, beşli tasnifte ikinci mertebede) iken sıfat ve isim sahibidir; ancak bunların gereği olan fiiller yoktur. Kevn (oluş) mertebelerine zuhur etmesi ile birlikte fiiller vuku bulur. Şehâdet Âlemi’ndeki kesif cisimlerde zuhur ettiğinde ise sıfat, isim ve fiil hepsi zâhir olur. Ancak insân-ı kâmil’in hakîkati olan Âdem tüm âlemin özü ve özeti olarak bütün bu taayyünleri ortaya çıkarır. Âlemsiz (aynasız) ve Âdem’siz (cilasız) Allah’ı bilmek mümkün değildir. Bundan dolayı kâmil insanda zât, sıfat, isim ve fiiller toplanmıştır. Vücûd’un kemal olarak zuhuru bu mertebede son bulur. Hak Teâla insân-ı kâmil ile görür, işitir ve bilir.⁴⁷⁴

Yedili tasnifte Şehâdet ve İnsân-ı Kâmil mertebesi iki düzeyde izah edilmiştir. Beşli tasnife göre ise bu ikisi tek mertebede yani Şehâdet mertebesi (Nâsût Âlemi) olarak ele alınmıştır.⁴⁷⁵

Özet olarak daha önce de beyan ettiğimiz gibi, tek bir Vücûd vardır; O da Hakk’ın Vücûdu’dur. Tasnifler ile anlattığımız mertebeler Vücûd’un tecelli ve görünümleridir. Yedili tasnifteki ilk üç, beşli tasnifteki ilk iki mertebe kadim ve ezelîdir. Vücûd mertebelerinin en yükseği Ahadiyyet, en aşağısı da Şehâdet Âlemi’dir. İnsân-ı Kâmil mertebesi tecelli olarak en sonda ise de aslında bütün mertebelerin üstündedir. Çünkü Allah isminin bütün isimler üzerinde önceliğe sahip olması hasebi ile bu ismin mazharı olan bu mertebe de diğer mertebelerden öncelikli ve üstündür. Ayrıca Hz. İnsan’ın hakîkati bütün mertebelerin hakikatlerini kapsar. Âlemde onda bulunmayan bir şey yoktur.⁴⁷⁶

Muhakkik sûfiler vücûd mertebelerini göz önüne alarak Kur’an-ı Kerim’de Allah isminin zât, ulûhiyyet ve rubûbiyyet anlamlarındaki kullanımına dikkat çekmişlerdir. Allah ismi dörtlü ve beşli tasnifte ilk iki, yedili tasnifte ilk üç mertebeye tekabül etmektedir. Mutlak Zât mertebesi, Allah’ın Zât’ına aittir. Hiçbir taayyün

⁴⁷³ İbn Arabî, **Fûsûsu’l-Hikem**, s. 27; İbn Arabî, **el-Fûtûhâtü’l-Mekkiyye**, Cilt: 3, s. 184; tercümesi için bkz. İbn Arabî, **Fûtûhât-ı Mekkiyye**, Cilt: 7, s. 45. İzutsu, **İbn Arabî’nin Fusûs’undaki Anahtar Kavramlar**, ss. 293, 294; Tahralı, “Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık”, s. 23; Konuk, **Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Cilt: 1, s. 61.

⁴⁷⁴ Konuk, **Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Cilt: 1, s. 63.

⁴⁷⁵ Konuk, **Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Cilt: 1, s. 67.

⁴⁷⁶ Konuk, **Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Cilt: 1, ss. 62, 113; Tahralı, “Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık”, ss. 24, 25; Kılıç, **Şeyh-i Ekber**, s. 325.

(belirlenme) ve tecelli olmadığından Lâ-taayyün olarak nitelenmiştir. Allah'ın âlemlerden müstağni ve münezzeh olması yönünü ifade eder. Taayyün-i Evvel olarak nitelenen Ulûhiyyet mertebesinde ise Allah mefhumu İlâhî isim ve sıfatların bütünü bulunduran ism-i câmi‘ olarak kabul edilmiştir. Taayyün-i Sânî ise İlâhî isim ve sıfatların birbirinden ayrıldığı, her birinin hakikatini farklı şekillerde izhar ettiği Rubûbiyyet mertebesi olarak belirlenmiştir.⁴⁷⁷



⁴⁷⁷ Tahralı, “Fusûsu’l-Hikem, Şerhi ve Vahdet-i Vücûd ile Alâkalı Bazı Mes’eleler”, s. 46.

Tablo 2: Merâtib-i Vücûd Beşli Tasnif, Hazarât-ı Hamse

HAK Zâtu'l-Vücûd ⁴⁷⁸	1. Hazret	Adem-i Tecelli	Ahadiyet (Teklik) Gayb-ı Mutlak Sırru-s Sır (enkerü'n-nekirât) ⁴⁷⁹	Zât Lâ-taayyün	Lâhut Âlemi İtlâk Âlemi	Amâ (Dipsiz Karanlık) ⁴⁸⁰ Ümmü'l-Kitab
	2. Hazret	Tecelli	Vâhidiyyet (Birlik) Kesrette Vahdet Allah Ulûhiyyet Makamı	Sıfatlar ve İsimler Taayyün-i Evvel Hakikat-i Muhammediyye	Ceberût Âlemi Mahiyetler Âlemi A'yân-ı sâbite	Feyz-i Akdes: Zâtî Tecelli ⁴⁸¹ İlim, İlâhî Şuur ⁴⁸² Akl-ı Evvel
	3. Hazret	Tecelli	Rabb Rubûbiyyet Makamı	Ef'al	Ruhlar Âlemi Emir Âlemi	Feyz-i Mukaddes: Vücûdî ve Şuhûdî Tecelli ⁴⁸³
	4. Hazret	Tecelli	Misâl Âlemi (Yarı manevî yarı maddî eşya)	Emsal ve Hayal	Melekût Âlemi Hayal Âlemi	İlham ve Sembolik Hikâyeler
	5. Hazret	Tecelli	Şehâdet Âlemi (Hislere hitab eden âlem)	Hisler ve Müşahede	Nâsût Âlemi Mülk Âlemi	Zâhir görülen madde ve nesneler

⁴⁷⁸ İzutsu, **İslam'da Varlık Düşüncesi**, ss. 70, 71.

⁴⁷⁹ Enkerü'n-nekirât: Belirlenmemişlerin en belirlenmemişi.

⁴⁸⁰ Amâ kavramı genellikle ilk mertebe olan Gayb-ı Mutlak ile ilişkili ele alınmıştır. Bkz. Konuk, **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Cilt: 2, s. 182; İzutsu, **İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar**, s. 44; Kılıç, **Şeyh-i Ekber**, s. 254. Fakat Kâşânî'nin sözlüğünde ikinci taayyün ile ilişkili olarak zikredilmiştir. Bkz. Kâşânî, **Tasavvuf Sözlüğü (Letâifu'l-a'lâm)**, s. 403.

⁴⁸¹ Hakk'ın kendisini kendisine izhar etmesi yani kendinden kendine tecelli etmesidir. Beşli tasnife göre ikinci hazrette, hem İlâhî isimler hem de a'yân-ı sâbite zuhura çıkmaktadır. Bkz. İzutsu, **İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar**, s. 210.

⁴⁸² İzutsu, **İslam'da Varlık Düşüncesi**, s. 69.

⁴⁸³ Beşli tasnife göre bu tecelli, a'yân-ı sâbitenin nesneler âlemine intikal ederek bilfiil mevcûd olma sürecidir. Yani bilkuvve mevcûddan (izafî yokluktan) bilfiil mevcûda (izafî vücûd) geçişdir. Bu tecelli sonucu a'yân-ı sâbite Şehâdet Âlemi düzeyinde ferdi fenomenel varlıklar olarak bilfiil haline gelir. Bu bağlamda üçüncü, dördüncü, beşinci Hazretlerde geçerli olduğu söylenebilir. Bkz. İzutsu, **İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar**, s. 212; İzutsu, **İslam'da Varlık Düşüncesi**, s. 70.

Kaynak: İzutsu, **İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar**, ss. 28, 42-44, 162, 363. Konuk, **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Cilt: 2, ss. 182-184, 221.

Tablo 3: Merâtib-i Vücûd Yedili Tasnif

HAK	1. Hazret	Adem-i Tecelli	Lâ-taayyün Taayyün Yok	Ahadiyyet İtlâk Mertebesi Gayb-ı Mutlak	Sırf Zât Mutlak Vücûd	
	2. Hazret	Tecelli	Taayyün-i Evvel İlk Taayyün	Vahdet Ulûhiyyet Mertebesi Allah (ism-i câmi/küllî) Feyz-i Akdes: Zâtî ve Gaybî Tecelli ⁴⁸⁴ Hakikat-i Muhammediye Cem' u'l-cem' Hazreti Hakikatü'l-Hakâyık Rahmani Hazret ⁴⁸⁵	Mutlak İlim Akl-ı evvel Kalem-i a'lâ Levh-i mahfuz	İlâhî İsimler (Mücmel) Ümmü'l-kitab Ruhu'l-kuds
	3. Hazret	Tecelli	Taayyün-i Sâni İkinci Taayyün	Vâhidiyyet (Kesrette vahdet) Rubûbiyyet Mertebesi Feyz-i Mukaddes: Vücûdî ve Şuhûdî Tecelli ⁴⁸⁶ Hakikat-i İnsaniyye Cem' Hazreti Vahdet Gölgesi ⁴⁸⁷	Nefes-i Rahmânî Mülk-i Bâtın	İlâhî İsimler (Tafsîlî) Rabb-i Hâs A'yân-ı sâbite Mâhiyet

⁴⁸⁴ Yedili tasnife göre, bu tecelli ile İlâhî isimlerin sûretleri potansiyel çokluk olarak Hakk'ın bilincinde zuhur eder. Bkz. Kılıç, **Şeyh-i Ekber**, s. 254.

⁴⁸⁵ İkinci hazret; Rahmani mertebe, Rahman'ın arşı, isimler hazreti gibi isimler ile de anılmaktadır. Bkz. Ebu'l-Alâ Afîfî, **Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi**, çev. Mehmet Dağ, 2. Baskı, Kırkambar Yayınları, İstanbul, 1999, ss. 234, 235.

⁴⁸⁶ Yedili tasnife göre, bu tecellide mümkünlerin sûretleri olan a'yân-ı sâbite açığa çıkar. Bkz. Kılıç, **Şeyh-i Ekber**, s. 254.

⁴⁸⁷ İkinci mertebeye "Vahdet" denildiğinden üçüncü mertebe onun gölgesi kabul edilmiştir. Bkz. Tahralı, "Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık", s. 17.

4. Hazret	Tecelli	Taayyün	Kesret Ruhlar (Ervah) Mertebesi Emr Âlemi Melekût Âlemi Gayb Âlemi Miftah-ı Vücûd	Kalem-i Îcâd Ruh-ı A'zam Âdem-i Kebir Halife-i Ülâ	Meleklerin Hakîkati İblis'in Hakîkati Âdem ve Havva'nın Hakîkati
5. Hazret	Tecelli	Taayyün	Kesret Misâl Mertebesi Berzah Âlemi Mutlak Misâl Mutlak Hayal		Arş Kürsî Yedi Semâ Dört Unsur
6. Hazret	Tecelli	Taayyün	Kesret Şehâdet Mertebesi İzafî vücûd Mümkün vücûd Mukayyed vücûd	Gölge varlık Hayali sûretler	Cisim Madde Araz
7. Hazret	Tecelli	Taayyün	İnsân-ı Kâmil Mertebesi Vahdet Tecellisi	Allah'ın Gölgesi ⁴⁸⁸ Îlâh'ın Gölgesi	Ahadiyyet dışında bütün mertebeleri tevhid eder.

Kaynak: Konuk, **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Cilt: 1, ss. 10-15, 24-37, 110. Tahralı, “Fusûsu'l-Hikem'de Tezadlı İfadeler ve Vahdet-i Vücûd”, ss. 27-31. Tahralı, “Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık”, ss. 14-25.

Muhakkik sûfîler keşf ile idrak ettikleri vücûd mertebelerini beşer algısına ve aklına yakınlaştırmak ve daha iyi anlaşılmasını sağlamak amacı ile bu mertebeleri misaller aracılığı ile de izah etmişlerdir. Bu konuda buhar-buz (buhar-bulut, yağmur-su, kar-buz)⁴⁸⁹, çekirdek-ağaç (çekirdek-Ahadiyyet ve Vâhidiyyet, ağaç-kesret,

⁴⁸⁸ İnsan; Zât, sıfat ve isimlerin tecellilerine yetkin olarak mazhar olduğu için bu şekilde isimlendirilmiştir. Bu bağlamda “gölge” sıfatı kullanılmıştır. Bkz. Tahralı, “Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık”, s. 24.

⁴⁸⁹ Bkz. Konuk, **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Cilt: 1, ss. 9, 66, 112, 309; Cilt: 2, ss. 13, 21, 115, 184, 185, 261, 305; Tahralı, “Fusûsu'l-Hikem'de Tezadlı İfadeler ve Vahdet-i Vücûd”, ss. 32, 33.

Şehâdet; meyva-İnsân-ı Kâmil)⁴⁹⁰, deniz-dalga⁴⁹¹ misâllerini vermişlerdir. İbn Arabî Hak ile mevcûdların ilişkisini ayna sembolü⁴⁹², ışık-gölge sembolü⁴⁹³, renk/gökkuşağı sembolü⁴⁹⁴, nokta/daire sembolü⁴⁹⁵, harfler⁴⁹⁶ ve semavî/manevî nikah sembolü⁴⁹⁷ üzerinden anlatmıştır. Tabidir ki misâller ve semboller, anlatılmak istenen mananın birebir aynısı değildir. Hz. Mevlana misâlin, “misl” (yani tıpkısı) olmadığını; ancak anlamaktan aciz olanları konuya yaklaştırabilmek için misâllerin kullanıldığını belirtmiştir.⁴⁹⁸

Sembol ve misaller konusu vücûd mertebelerinin somut şekilde anlaşılması açısından önem arz etse de çalışma konumuzun kapsamının dışına çıkma kaygısı ile meseleyi izah eden çalışmalara işaret etmek ile yetindik. İncelediğimize göre her misâl hakîkatin belli bir vechesini iyice aydınlatırken başka bir vechesini karanlıkta bırakabilmekte ve hatta yanlış anlaşılmaya da sebebiyet verebilmektedir. Örneğin buhar-buz misali Vücûd’un tek olmasını ve mertebe geçişlerini güzel yansıtabilmekte

⁴⁹⁰ Bkz. Konuk, **Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Cilt: 1, ss. 8, 32, 44, 172, 266, 303; Cilt: 2, ss. 68, 140, 239; Tahralı, “Fusûsu’l-Hikem’de Tezadlı İfadeler ve Vahdet-i Vücûd”, s. 33.

⁴⁹¹ Deniz-dalga misâli ayniyyet ve gayriyyet kavramlarının anlaşılması açısından dikkat çekici bir sembolizmdir. Bu örnekte deniz, Hakk’ın Vücûdu’na dalgalar ise mevcûdlara işaret eder. Dalgalar tecelli gereği birbirinden farklı ve çeşitli şekillerdedir. Tabidir ki; dalgaların denizden ayrı bir varlığı olamaz ve dalgalarındaki denizin hakîkati tektir. Fakat dalga deniz değildir; sadece denizin değişik görünümleridir. Ancak şu da bir gerçektir ki deniz de dalgasız olamaz. Görünebilmek için dalgalara ihtiyacı vardır. İzutsu, **İslam’da Varlık Düşüncesi**, ss. 35, 36, 70.

⁴⁹² Ayna misâli ikili kullanıma sahiptir. İlkinde ayna Hakk’a; aynadaki görüntüler ise Hakk’ın sıfat ve isimlerine işaret etmektedir. İkincisinde ayna sıfat ve isimlere; aynadaki görüntüler ise Hakk’ın zâti tecellilerine işaret etmektedir. Bkz. Konuk, **Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Cilt: 1, ss. 42; Cilt: 2, ss. 186; Tahralı, “Fusûsu’l-Hikem’de Tezadlı İfadeler ve Vahdet-i Vücûd”, ss. 33, 34; Tahir Uluç, **İbn Arabî’de Sembolizm**, 4. Baskı, İnsan Yayınları, İstanbul, 2015, ss. 117-132; Kılıç, **Şeyh-i Ekber**, s. 288.

⁴⁹³ Şeyh-i Ekber’e göre; Hakk’ın varlığının “ayn”ı (hakîkati) hakiki nurdur, mahlûkun varlığının “ayn”ı (hakîkati) ise ona tabi bir gölgedir. Bkz. İbn Arabî, **el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye**, Cilt: 7, s. 409; tercümesi için bkz. Suad el-Hakîm, **İbnü’l-Arabi Sözlüğü**, s. 647; tercümesi ile mukayese etmek için bkz. İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, Cilt: 17, s. 74. Gölgenin olabilmesi için bir şahsa ve ışığa lüzum olması gibi gölge olan âlemin vuku bulabilmesi için Hakk’ın Vücûd’una ve nuruna (ışığına) gereksinim vardır. Bkz. Tahralı, “Fusûsu’l-Hikem’de Tezadlı İfadeler ve Vahdet-i Vücûd”, ss. 35, 36; Tahralı, “Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık”, ss. 44-56; Kılıç, **Şeyh-i Ekber**, ss. 285-287; Konuk, **Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Cilt: 1, s. 21.

⁴⁹⁴ İbn Arabî’ye göre gökkuşağında renk ve renklenmemesine rağmen gözümüze renkler görünmektedir. Hakk’ın Vücûd’unda sonradan olan yaratılmışların sûretleri de tıpkı gökkuşağındaki renkler gibi aslında yoktur ama baş gözümüze var görünür. Bkz. İbn Arabî, **el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye**, Cilt: 7, s. 246; tercümesi için bkz. Suad el-Hakîm, **İbnü’l-Arabi Sözlüğü**, s. 648; İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, Cilt: 16, s. 118.

⁴⁹⁵ Şeyh-i Ekber Hakk’ın vâhidiyyet mertebesini bir nokta, mevcûdları ise noktanın merkez olduğu bir daireye benzetmiştir. Bkz. Kılıç, **Şeyh-i Ekber**, ss. 292-293.

⁴⁹⁶ Bkz. Kılıç, **Şeyh-i Ekber**, ss. 293-295; Uluç, **İbn Arabî’de Sembolizm**, ss. 214-221.

⁴⁹⁷ Bkz. Kılıç, **Şeyh-i Ekber**, ss. 275, 276.

⁴⁹⁸ Tahralı, “Fusûsu’l-Hikem, Şerhi ve Vahdet-i Vücûd ile Alâkalı Bazı Mes’eleler”, s. 53.

ama Hak ile mahlûkun aynı şey olduğu zannına yol açabilmektedir. Bu durumda misallerin sistemin bütünlüğü göz ardı edilmeden anlaşılması gerektiği kanaatindeyiz.

Mertebelerin çoklu katmanlardan oluşması, bunların birbirinden ayırık olduğu zannına yol açmamalıdır. Çünkü her bir mertebe Vücûd'un farklı tecelli ve zuhurunu ortaya çıkardığı gibi "Bir"liğin farklı bir aşamasını da göstermektedir. Fusûsu'l-Hikem şarihlerinin en önemlilerinden biri olan Kâşânî (ö. 736/1335) şerhinde "Bir"likte üç mertebe olduğunu anlatmaktadır. Kâşânî'ye göre birinci mertebe Zât'ın "bir"liğidir ve mutlak zâtî ahadiyyet olarak anılır. Bu mertebede Allah sayı anlamı dışında "Ahad (Tek)"dır. İkinci mertebe isimlerin ve sıfatların "bir"liğidir ve ulûhiyyetin ahadiyyeti olarak anılır. Bu mertebede Allah ilk "ahad" olarak sayı bakımından "Vâhid (Bir)"dir. Üçüncü mertebede ise rubûbiyyetin ahadiyyetidir ve zâtî hüviyyetin nispet edildiği fiiller ve izlerin⁴⁹⁹ çoklu "bir"liğine tekabül eder. "*O'nun kontrolünde olmayan hiçbir canlı yoktur, Rabbim sırât-ı müstakim üzeredir.*"⁵⁰⁰ mealli âyete binaen âlemde her ne olursa olsun, ne yaparsak yapalım her şeyin olması gerektiği "sırât-ı müstakim" üzere bulunduğu işaret edilmiştir.⁵⁰¹

Vücûd, Şehâdet Âlemi'nin olgu ve olaylarında kendisini yansıtarak zuhur eder. Bu durum zamansal/mekânsal olan izafi nesnelerin sûretleri aracılığı ile meydana gelir. Muhakkik sûfinin mûkaşefe ile nazar eden bilincinde ise bu tecelli ve zuhurlar, tüm izafi sınır ve kayıtların ötesinde yani hakîkatin mutlaklığında gerçekleşir. Böylece ârif kendisini ve diğerlerini Tek Vücûd'un çeşitli belirlenimleri olarak müşahade eder. Ona göre zâhir Şehâdet Âlemi'ndeki nesneler Vücûd'un anbean tecelli ettiği geçici formlardan başka bir şey değildir. Bu nedenle ârifin bilincinde zâhirî formlar öne çıkmaz çünkü onlar gerçek olarak görülmez. Her zaman ve her yerde izhar ve tecellisi ile açıkça görünen yalnızca Mutlak Vücûd'dur.⁵⁰²

Şeyh-i Ekber, Allah Rasûl'ünün "*İnsanlar uykudadır, öldüklerinde uyanırlar.*"⁵⁰³ manalı hadisine dayanarak dünya hayatında görülen şeylerin, uyku esnasında rüyada görülen şeyler gibi olduğuna dikkat çekmiştir.⁵⁰⁴ Rüya semboller

⁴⁹⁹ "آثار": Fiillerin bıraktığı izler, eserler. Bir şey yapılmasından dolayı oluşan etki, bir şeyin gerisinde bıraktığı delil.

⁵⁰⁰ Hûd, 11/56.

⁵⁰¹ Kâşânî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, s. 265; İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, s. 145.

⁵⁰² İzutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, ss. 24, 34.

⁵⁰³ Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, Cilt: 2, s. 374 (no: 2795).

⁵⁰⁴ İbn Arabî, *Füsûsu'l-Hikem*, s. 147.

ile örülüdür ve sembol ise bir hakîkate işaret etmek için kullanılır. Bu nedenle İbn Arabî'ye göre dünya hayatında şahit olunan olay, olgu ve nesneler rüyadaki semboller gibi tevil edilmelidir. Kanaatimizce bu rüyanın tek bir tevili bulunmamaktadır. Mertebeler bağlamında farklı tevilleri olabilir ve çeşitli hakîkatlere işaret edebilir. Örneğin bu dünyada tahsil edilen ilim, Misâl Âlemi'nde süt olarak görünebilmektedir. Esmâ ve sıfatlara tekabül eden âlemde Alîm ismine işaret ediyor olabilir. Bunların en temel olanı ise her türlü tecelli ve yansımanın aslı olan Mutlak Vücûd'a işaret etmesidir. Dünya âlemindeki her bir nesne ile zâhir olan Hakk'ın şe'n'inin sûretidir ve bir İlâhî ismin mazharıdır.⁵⁰⁵

Gerçek Vücûd yanında mevcûdların bir hayal ve yanılsama olduğunu zikretmiştik. Ancak bize göre gerek varoluşun zıtları holografik bir şekilde barındıran özgün kozmos yapısı nedeni ile gerek İbn Arabî'nin zıtların cem'ini kemalât işareti olarak tavsif etmesi nedeni ile kavramların tek yönlü anlamı bulunmamaktadır. Buna göre mevcûdlar bir hayal olabilir ancak büsbütün de vehim değildir.⁵⁰⁶ Zira Hakk'ın özel bir zuhuru ve tecellisidir. Yani yansıma olan şeyler âlemi, aslına da işaret etmektedir. Bu bağlamda âlemin sübjektif değil ontolojik temele dayanan objektif bir rüya olduğunu belirtmek yerinde olacaktır.⁵⁰⁷ Şeyh-i Ekber bir beytinde mevcûdların bir hayal olduğunu fakat hakîkatte ise Hak olduklarını belirterek bunu idrak eden kimsenin yol sırrını elde ettiğini söylemiştir.⁵⁰⁸

⁵⁰⁵ İbn Arabî, **Fusûsu'l-Hikem**, ss. 83, 84, 147. Ahmed Avni Konuk, **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Cilt: 3, haz. Mustafa Tahralı ve Selçuk Eraydın, 6. Baskı, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2017, ss. 251-253.

⁵⁰⁶ İzutsu, **İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar**, s. 24.

⁵⁰⁷ İzutsu, **İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar**, ss. 27, 28.

⁵⁰⁸ İbn Arabî, **Fusûsu'l-Hikem**, s. 147.

2.1. İBN ARABÎ'DE TEŞBİH VE TENZİH DENGESİ

İslam'ın ulûhiyet anlayışında, Allah'ın zıt isimleri Zâtı'nda birleştirdiği kabul edilir. Bu durum tarih boyunca O'nun anlaşılması ve tanımlanması konusunda güçlükler içermiştir. Bu nedenle İslam'ın iman esasları ile ilgili görüşler ortaya koyan kelim ekollerinin bazıları teşbih ağırlıklı bazıları tenzih ağırlıklı olan tanrı tasavvurları öne sürmüştür. Teşbih ve tenzihi dengede tutmaya gayret eden Ehl-i Sünnet ekolleri ise İlâhî isim ve sıfatlardan birini veya birkaçını merkeze alıp bu merkez ve onunla ilişkili isim ve sıfatları öne çıkaran tanrı tasavvurları geliştirmiştir. Ancak bazı isim ve sıfatların fazlaca büyütülmesi diğer bazı isim ve sıfatların göz ardı edilmesine yol açabilmiştir. Çalışmamızın birinci bölümünde “Kelamda Tanrı Tasavvurları” başlığı altında bu durumları ele aldığımız için bu başlıkta İbn Arabî'nin bu konu hakkındaki çözümüne ve doğru bulduğu tanrı tasavvurundaki teşbih-tenzih tutumuna değineceğiz.

Şeyh-i Ekber'e göre sadece tek Hakîkat vardır. O da Cenab-ı Hak'a tekabül eden Vücûd'dur. Muhakkik sûfiler bu hakîkate iki açıdan yaklaşır. Birincisi O'nun bütün mevcûd şeylerin Zât'ı olmasıdır. Bu durumda O, Hak ismi ile ifade edilir. İkincisi Zât'ı (Vücûd'u) görünür kılan şeylerdir ki bu durumda O'na halk (yaratılmışlar) denilir. O, hakiki birliktir ancak zuhurda çokluk ve çeşitlilik olarak tecrübe edilir. Bir önceki bölümde Vücûd'un sonsuzluğunun başka bir şeyin varlığına yer bırakmadığını hatta bundan dolayı yokluğun bile var olamayacağını anlatmıştık. Bu nedenle ister birinci açıdan ister ikinci açıdan bakılsın, Hak da halk da O'dur ve âlemde O'ndan başkası yoktur.⁵⁰⁹

İbn Arabî, Allah'ı hem Hak hem de halk vechesi ile bilebilen yegâne varlığını insan⁵¹⁰ olduğunu vurgular. Çünkü meleklerin Allah hakkındaki ilmi tek yönlüdür. Onlar Allah'ı sadece tenzihi açıdan bilirler. Yani âlemlerden müstağni aşkın bir Zât olarak tanırlar. Bu durumda meleklerin bilgisinin sadece Hak vechesi olduğu söylenebilir. Ancak insan meleklerden farklı olarak, Allah'ı hem teşbih hem tenzih ile bilebilir. Bu durumda insan, meleklerin ilmine ilave olarak Allah'ı halk (yaratılmışlar) vechesi ile de tanıyabilir. Melekler ve insanlar arasındaki bu fark tabiatları ile ilişkilidir. Çünkü İbn Arabî'ye göre herkes Hak'ı kendisine verilen potansiyel kadar

⁵⁰⁹ Affî, *İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, s. 35.

⁵¹⁰ Bu paragrafta bahsi geçen insan, Âdem hakîkatine tekabül eden kâmil insandır.

bilebilir. İnsanda, meleklerde olmayan İlâhî isimler bulunur. Ayrıca melekler, insandaki birlik/cem‘ etme (جمعية) özelliğine de sahip değildir.⁵¹¹ Şeyh-i Ekber’e göre Allah, âlemin hakikatlerine birlik/bütünlük oluşturması amacı ile tüm zıt sıfatlarını temsilen (yani zâhir-bâtın, rıza-öfke, celal-cemal gibi) iki elini bir araya getirerek⁵¹² insan-ı kâmilî yaratmıştır. Âdem’i şereflendirmek amacı ile bunu yapmış ve böylece insanın yaratılışına tenzih ve teşbih niteliklerini vermiştir.⁵¹³ Böylece mikrokozmos olan kâmil insan hem Hakk’ın sûreti hem de halk olan âlemin sûreti olur. O, bâtını ve hakikati itibari ile Hak’tır, ezeli ve ebedîdir; zâhir sûreti itibari ile ise halktır (yaratılmıştır), zamanlıdır (yani zamansal başlangıcı vardır) ve onun mevcûdu her şe’nde yenilenir. İnsan ayrıca âlemin şeylerini hem birleştirici hem de ayırıcıdır. Bize göre hem birleştirici hem de ayırıcı olması; âlemde bulunan her şeyin bütününe ve bu bütünün idrakine sahip olması ile ilişkilidir. Çünkü insan zıtların cem‘ edilmesi ile var edilmiştir. Ayrıca bu zıtları cem‘ etme özelliği onu diğer mevcûdlardan farklı kılan bir özellik olarak zikredilmiştir. Bu bağlamda insanın âlemde mevcûd olan çokluğu birleştirebildiği (cem‘, kesrette vahdet) gibi, âlemi isimlendirerek fasıllara ve sınırlı mevcûdlara yani şeylere ayırabildiği (tafsil, vahdette kesret) söylenebilir.⁵¹⁴ Çünkü İbn Arabî’ye göre insan var oluşun sadece bir vechesini değil, bütün vechelerini yansıtır. O bütün isimleri kapsayan ve birleştiren Allah isminin mazharıdır.⁵¹⁵

Şeyh, kulun müşahedesinde Hakk’ın iki nisbeti olduğunu bildirmiştir: Birincisi tenzih nisbeti, ikincisi ise teşbih ile hayale inen nisbettir. Tenzih nisbeti, Hakk’ın “*O’na benzer hiçbir şey yoktur.*”⁵¹⁶ âyetindeki tecellisidir. Diğer nisbet (teşbih) ise “*Her nereye dönerseniz, Allah’ın yüzü (vechi) oradadır.*”⁵¹⁷ âyetindeki ve Allah

⁵¹¹ İbn Arabî’ye göre İblis âlemden bir cüz yani parçadır ve onun tabiatında zıtları cem‘ yani birlik özelliği bulunmamaktadır. Bkz. İbn Arabî, **Fûsûsu’l-Hikem**, s. 32.

⁵¹² Sâd, 38/75. Cenab-ı Hakk’ın İblis’e hitaben sorduğu “*İki elimle yarattığıma secde etmenden seni alıkoyan nedir?*” mealli âyete atf.

⁵¹³ İbn Arabî, **el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye**, Cilt: 3, ss. 7, 8; tercümesi için bkz. İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, Cilt: 6, ss. 106, 107.

⁵¹⁴ Allah’ın meleklerle isimleri sorması, onların bilememesi ve Âdem’in anlatması kıssasının geçtiği âyetler bu mana ile ilgili olabilir. Bkz. Bakara, 2/31-33.

⁵¹⁵ İbn Arabî, **Fûsûsu’l-Hikem**, ss. 28, 29, 31-33; tercümesi için bkz. İbn Arabî, **Fûsûsu’l-Hikem**, çev. Ekrem Demirli, 1. Baskı, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 26. Kâşânî, **Şerhu Fusûsi’l-Hikem**, s. 111; Afîfî, **İbnü’l-Arabî’de Tasavvuf Felsefesi**, ss. 91, 92.

⁵¹⁶ Şûrâ, 42/11.

⁵¹⁷ Bakara, 2/115. İbn Arabî âyetteki “*Allah’ın yüzü*” ibaresini O’nun zât ve hakikati olarak yorumlar. Yani bu âyeti deneyimleyen biri evrenin neresine nazar ederse etsin gördüğü tek şey O’dur. Çünkü mevcûd’un hakikati ve aslı O’dur. Bu âyetin menzilineki insan şeylerin dış görünüşlerinden ziyade bu “ayn” ve hakikati görür. Bkz. İbn Arabî, **el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye**, Cilt: 3, s. 7; tercümesi için bkz. İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, Cilt: 6, s. 105.

Rasûlü'nün “Allah'ı görüyor gibi O'na ibadet et.”, “Allah namaz kılanın kiblesindedir.” sözlerindeki tecellisidir.⁵¹⁸

İbn Arabî kul ile Hak arasında iki temel bağlantı ve ilişki biçimi olabileceğini belirterek tenzih ve teşbih tutumunu naslar ile ilişkilendirmiştir. Âdemoğullarının mümin olanlarının bu iki nisbet bağlamında üç mertebede incelenebileceğini anlatmıştır: Birincisi iki nisbeti birleştiren kâmil kimsedir. İkincisi, sadece aklının delili ve fikrinin gözlemi ile Allah'a vakıf olmaya çalışan kimsedir. Başka bir ifade ile sadece tenzihi benimseyenlerdir. Üçüncü ise naslarda verilen lafız (literal mana) ile teşbih edendir. Şeyh, kâmil olmak isteyen kimsenin kalp ve ibadetinde zikredilen bu iki nisbet ile yönelmesi gerektiğini ifade etmiştir. Bu nedenle Hakk'a halktan (yaratılmışlardan) arındırarak bakma, halka da Hak'tan soyutlayarak bakma diye tembih etmiştir. Hem tenzih hem teşbih ederek sıdk makamında kaim olmayı tavsiye etmiştir.⁵¹⁹

Şeyh-i Ekber Allah hakkındaki bütünsel marifete sadece insanın sahip olabileceğini söylemektedir. Bu bağlamda diğer varlıklar bu marifetin bazı yönlerine vakıf olabilirken insan sahip olduğu hakikat gereği bütün yönlerine vakıf olma potansiyeli taşır. Çünkü insanın yaratılışı zıtlıkları birleştirme ve bütünleştirme özelliğine sahiptir. Bundan dolayı İbn Arabî'ye göre tanrı tasavvurunda sadece teşbih veya sadece tenzih dengeli bir tutum değildir. Melekler için sadece tenzih uygun olabilir. Zira onların yaratılışı buna elverişlidir. Ama insan için teşbih ve tenzihin birlikte bulunması gerekir. Bunun da ötesinde İbn Arabî “teşbihte tenzih, tenzihte teşbih”⁵²⁰ olarak isimlendirdiği iç içe bir tasavvuru dengeli görür. Yani kesrette vahdeti, vahdette kesreti müşahade edebilen, aynı anda Hakk'ı hem teşbih ile hem de tenzih vechesi ile tanıyabilen marifet bilincini yetkin bulur.

İbn Arabî teşbih ve tenzihi Allah'ın Zâhir ve Bâtın isimleri ile bağlantılı görür. Buna göre Allah'ın mutlaklığı (ıtlâk) Bâtın, tecelli ve zuhurlarında görülen kayıtlandırılma ise Zâhir isminin gereğidir. Başka bir ifade ile tenzih Allah'ın bâtını olarak bilinen mutlak ve aşkın yönünü esas alırken, teşbih Allah'ın zâhir yönü olan

⁵¹⁸ İbn Arabî, **el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye**, Cilt: 3, s. 7; tercümesi için bkz. İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, Cilt: 6, s. 105.

⁵¹⁹ İbn Arabî, **el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye**, Cilt: 3, ss. 7, 8; tercümesi için bkz. İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, Cilt: 6, ss. 106, 107. İbn Arabî, **Füsûsu'l-Hikem**, s. 77; tercümesi için bkz. Konuk, **Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Cilt: 2, ss. 160, 161.

⁵²⁰ İbn Arabî, **Füsûsu'l-Hikem**, s. 171; Konuk, **Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Cilt: 1, s. 64.

sûretlerde sınırlandırılması yönünü öne çıkarır. Ancak merâtib-i vücûd açısından bakıldığında her iki vechenin de kâmil bir tasavvurda göz ardı edilmemesi gerektiği açıktır.⁵²¹

Şeyh-i Ekber'in tanrı tasavvurunda gerekli gördüğü teşbih, kelam ekollerinin Müşebbihe ve Mücessime olarak isimlendirdiği grupların benimsediği teşbihten farklıdır. Bu grupların teşbihi "Kelamda Tanrı Tasavvurları" başlığında belirttiğimiz gibi Allah hakkındaki haberî sıfatları lafzi mana ile anlamak ve bunun sonucunda Allah'ı yaratılmışlara benzetmek şeklindeydi. Ancak İbn Arabî bu haberî sıfatları Vücûd idrakine uyumlu olarak müşahade ve keşfin açtığı marifet ile te'vil etmiştir.

Kuran-ı Kerim'e göre Allah işitir (semi'), görür (basîr), O'nun elleri (yed) ve yüzü (vech) vardır. Şeyh-i Ekber bu haberî sıfatları Allah'ın işitme ve görme duyusu vardır veya O'nun uzuv olarak elleri ve yüzü bulunur şeklinde yorumlamaz. O'na göre Allah her işiten ile işitir, her gören ile görür. Yani yegâne işiten ve gören Allah'tır. O elleri ve yüzü olan her şeydeki içkin hakîkattır. Başka bir ifade ile İbn Arabî açısından teşbih, mevcûdlardaki bu içkin hakîkat ile ilgilidir. Diğer yönden, Hakk'ın Zât'ı sadece işiten ve gören ya da elleri ve yüzü bulunan şeylere münhasır değildir. O (soyut veya somut) bütün mevcûdlarda tecelli eder. Bu durum ise O'nun aşkınlığına işaret eder. Çünkü O her türlü kayıtlandırma ve sınırlandırmadan uzaktır. O her şeyin Zât'ıdır. Bu nedenle bütün yaratılmışlar öncesinde de sonrasında da yani bütün durumlarında O'nun sıfatları ile görünürler.⁵²²

Şeyh-i Ekber'e göre sadece teşbih Hakk'ı indirgeme ve sınırlandırmadır. Ona göre sırf teşbih eden kimse de, sırf tenzih eden kimse de kayıtlandığı için Hakk'ı tanıyamaz. *Fusûs* şarihi Kâşânî'ye göre, teşbih eden kimse Hakk'ı bir taayyünde hasretmiş olur ve her türlü hasretme de sınırlandırmadır. Sınırlandırılmış şeylerin toplamı Hakk'ın gayrı olmasa da "ayn"ı da değildir. Çünkü Vâhid (birlik) hakîkati taayyünlerin toplamında (مجموع) değil, bütününde (جميع) zahirdir. Bize göre Kâşânî, toplamın bütün olmadığına vurgu yaparak, teşbihin ayniyyet kavramına tekabül eden vechesine işaret etmiştir. Buna göre şeyler her ne kadar içkin hakîkat olarak Hakk'ın tamamen gayrı olmasalar da bizatihi sınırlandıkları sûretlerin toplamı Hak değildir. O

⁵²¹ İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, s. 76; Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, Cilt: 1, s. 276.

⁵²² İbn Arabî, *Füsûsu'l-Hikem*, s. 61; Afifi, *İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, s. 43; İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, s. 87.

bütün sûretlerde tezâhür etmektedir ancak bu durum O'nun bütün sûretlerin bir araya gelip toplanmasına eşit olduğunu göstermez. Zaten İbn Arabî'nin Vücûd idraki hatırlandığında tüm şeylerin ancak izafî ve hayali gerçekliği olduğu hatırlanacaktır. Bu nedenle muayyen bir sûret ile kayıtlanmış her şey mahlûktur. Hak Teâla'nın ister ruhanî ister cismanî herhangi bir sûrete benzetilmesi indirgemedir.⁵²³

İbn Arabî'nin aşkınlığı ise genel olarak iki şekilde ele aldığı söylenebilir. Birincisi vücûd mertebelerindeki ilk mertebe olan ahadiyyetin mutlak aşkınlığıdır. Lâ-taayyün mertebesi açısından Mutlak Zât, âlemlerden müstağni ve münezzehtir. Bu mertebede Hakk'ın herhangi bir şekilde sınırlanmış ve belirlenmiş mazharları yoktur. Sırf Zât olduğu için burada sıfat veya isim gibi herhangi bir kayıt da bulunmaz; dolayısı ile insan için tenzih ya da teşbih edilebilecek bir ilişki de mevcûd değildir. Bu O'nun kendine has olan aşkın vechesidir. Bu aşkınlık sınırlanma manasının zıttı olan göreceli aşkınlık değil, mutlak aşkınlıktır. Hakk'ın diğer vücûd mertebelerinde vuku bulan şeylerdeki tecellisi ve tezahüründeki sınırlanışı bu bahsettiğimiz yüceliğini, mutlaklığını, sınırlandırılmazlığını ve âlemlerden müstağni oluşunu ortadan kaldırmaz.⁵²⁴ (Bu konuyu “İbn Arabî’de Vücûd ve Merâtib-i Vücûd” başlığımızda etraflıca ele aldığımız için burada işaret ile yetindik.) Bu mertebe insan algısının dışında bulunduğundan tanrı tasavvurunun da kapsamı dışında kalmaktadır. Aşkınlığın ikinci şekli ise insanın tanrı tasavvuru ile ilgili olup göreceli aşkınlık olarak isimlendirilebilir. İnsanın tenzihi bu göreceli aşkınlığı öne çıkarmak içindir. Bu bağlamda tenzihi sıfatların Zât’a değil, Allah’a atfedilebileceği söylenebilir. Çünkü Zât, mutlak aşkınlık ile ilgili ahadiyyet mertebesindeki isme delalet eder. Bu nedenle bu aşkınlık şeklinin Allah hakkında akılla düşünülen tenzihe tekabül ettiğini ve içkinlik (teşbih) ile birlikte ele alınması gerektiği göz önünde bulundurulmalıdır.⁵²⁵

Mutlak ve göreceli tenzihi, kanaatimizce birbirinden tamamen ayırmak mümkün gözükmemektedir. Çünkü birinci tenzih vücûd mertebeleri açısından ilk mertebeye, ikinci tenzih ise ilk taayyün olan ikinci mertebeye işaret etmektedir. Ahadiyyet (la-taayyün) ilk taayyünün bâtinî yönüdür; vahdet ise ahadiyyetin zâhir yönüdür. Bu nedenle bu ayırım hakiki bir ayırım değildir. Ancak zihinsel olarak

⁵²³ İbn Arabî, *Fûsûsu'l-Hikem*, s. 46; İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, s. 84; Kâşânî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, ss. 146, 147.

⁵²⁴ Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü (Letâifu'l-a'lâm)*, s. 581.

⁵²⁵ Affî, *İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, s. 46; Suad el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, s. 645.

anlamayı kolaylaştırmak için ele alınmıştır. Bu bağlamda mutlak tenzih olan birincisine Hakk'ın kendisini tenzihi, göreceli tenzih olan ikincisine ise insanın tanrı tasavvuru bağlamında benimsediği tenzih olarak bakılabilir. Birincisi Hak ismine, ikincisi Allah ismine odaklanan bir yaklaşım olarak görülebilir. Ama unutulmaması gereken husus, Allah'ın bâtinî yönünün bu mutlak aşkınlık olduğu ve ikinci tenzihin de Allah ismi üzerinden bâtin vechesi olan Hakk'a yönelik olduğudur.

İbn Arabî tenzih konusunu Hz. Nuh ve İdris-İlyâs şahıslarında zuhura çıkan mana ile ilişkilendirerek izah etmektedir. Ancak bu tenzihler arasında derece olarak farklar bulunmaktadır.

Şeyh-i Ekber'e göre Nuh manası bütün peygamber manaları içinde genel olarak tenzih tutumunu, hassaten ise beşerî aklın tenzihini temsil eder. İbn Arabî buna akıl aracılığıyla tenzih anlamına gelen tenzih-i akli ismini verir. Akli tenzih Hakk'ı her türlü şirk ve eksiklikten münezzeh kılmaktır. İbn Arabî Nuh'u Allah'ı imkân hükümlerinden tenzih etmek anlamına gelen “tesbih” kelimesinin mübalağası olan “Sübbûh” ismi ile ilişkili izah etmiştir. Hz. Nuh şiddetli putperestliğin hâkim olduğu bir dönemde yaşamıştır. Tebliğ ettiği toplum Hakk'ın sadece teşbih vechesini bilmekte ve kulluklarını bu anlayışa göre yapmaktaydı. Aslında onlar maddesel sûretler üreterek Hakk'ın çok sayıda olan çeşitli isimlerini bunlarla ilişkilendirmişlerdir. İsimlerin çokluğundan ötürü ürettikleri tanrılara taparken Allah'ın birliğinden gaflete düşmüşlerdir. Çünkü maddesel çokluk onların algısında vahdeti örten bir perde olmuştur. Maddesel olarak somutlaştırma ve ayırıştırma her birinin farklı birer tanrı olduğu zannına yol açmıştır.⁵²⁶ Toplumun bu algısını dengelemek için Nuh sadece saf ve aşırı tenzih ile onları davet etmiştir. Böylece teşbihte bu kadar ileri giden bir toplumun tenzihi de aynı şekilde benimseyerek gerçek imana erişmesini amaçlamıştır.⁵²⁷

Mana ve mertebe açısından Nuh'un temsil ettiği Sübbûh hikmetinin ardından Hz. İdris'in temsil ettiği Kuddûs hikmeti gelir.⁵²⁸ İbn Arabî'ye göre zaman olarak her

⁵²⁶ Örneğin Allah'ın Rezzak ismini temsilen bereket tanrısı, Celal ve Kahhar isimlerini temsilen savaş tanrısı, Adl ve Hakîm ismini temsilen adalet tanrısı imal edilmesi ve bu manaların cisimlerle oluşturulan sûretler ile ilişkilendirilerek onlara tapınılması.

⁵²⁷ İzutsu, **İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar**, ss. 77, 78, 80; Konuk, **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Cilt: 1, s. 257.

⁵²⁸ Meleklerin Cenab-ı Hakk'a “Biz seni hamd ile tesbih ve takdis ediyorken, (yeryüzünde) kan döken ve fesad çıkaran birini mi var edeceksin?” (Bakara, 2/30.) hitabında Nuh ve İdris manalarının ilişkili olduğu tesbih (sübbûh) ve takdis (kuddûs) kelimeleri geçmektedir. Yukarıda meleklerin sadece tenzih

ne kadar İdris, Nuh'tan önce yaşamış olsa da temsil ettiği mananın daha yetkin olması hasebi ile *Fusûsu'l-Hikem*'de Nuh önce, İdris sonra anlatılmıştır. Sübbûh sıfatı eksik ve noksanlığın kendisine erişmesinden münezzeh olmak manasına gelir. Kuddûs ise kudsiyetine zarar verme ihtimali vehmedilen, düşünülen her şeyden münezzeh olmak manasına gelir.⁵²⁹

Hiz. İdris yaşadığı manevî tecrübe neticesinde şehvetten arınmıştır ve şehvetsiz akıl manası onda gerçekleşmiştir.⁵³⁰ Böylece o beden ilişkisinden soyutlanmanın ve saf akıl düzeyine yükselmenin sembolü olmuştur. Böylece cisme ait olan sıkıntı, eksiklik ve kirlerden soyutlanmıştır. Bu nedenle Şeyh-i Ekber “Kuddûs” ismi bağlamındaki tenzihi Hiz. İdris'in manası olarak anlatmaktadır. İdris'in temsil ettiği Kuddûs hikmeti, Nuh'un temsil ettiği Sübbûh hikmetinden hem nitelik hem de nicelik bakımından daha özel ve yetkindir. Bu tenzih çeşidinde Hak Teâla tenzihten de teşbihten de münezzehdir. Nuh'un tenzihi bir peygamber manasında açığa çıkan sıradan beşer aklının tenzihi iken, İdris'in tenzihinin tenzihten de tenzih etmek olduğu söylenebilir. Tasavvufî hâllerden fenâ'nın akabinde yaşanan ve fenâ'dan fânî olmak yani onu da tecrübe edip geçmek anlamına gelen fenâü'l-fenânın, fenâdan daha kâmil olması gibi bu tenzih türü Nuh'un tenzihinden üstündür. Çünkü Hak tenzihten de tenzih edilmiştir. Nuh'un temsil ettiği Sübbûh ve tesbih manaları sadece cem' makamı ile ilişkili iken, İdris'in temsil ettiği Kuddûs ve takdis manaları hem cem' hem de tafsîl (fasıllara, bölümlere ve şeylere ayırma) makamı ile ilişkilidir. Bu nedenle Nuh'un tenzihi sadece aklidir, ancak İdris'in tenzihi hem akli hem nefsidir.⁵³¹

İbn Arabî İdris'in tenzihi kapsamında Hakk'ın Evvel, Ahir, Zâhir ve Bâtın oluşunu⁵³² göz önünde bulundurarak zâhir olan her ne varsa onun “ayn”ının O olduğunu, zuhurun bâtınının da “ayn”ının O olduğunu belirtmiştir. Vücûd'da O'nu gören ve O'nun gayrı olan kimsenin olmadığını vurgulamıştır. Şeyh-i Ekber'e göre O

vechesini bildiklerini ifade etmiştik. Buna göre bu iki tenzih çeşidinin de melekler ile bağlantılı olduğu söylenebilir.

⁵²⁹ Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, Cilt: 2, s. 2; Sadreddin Konevî, *Fusûsü'l-Hikem Sırları (el-Fükûk fî-esrâr-ı müstenidât-i hikemî'l-fusûs)*, çev. Ekrem Demirli, 4. Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul, 2012, s. 32.

⁵³⁰ İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 170.

⁵³¹ Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, Cilt: 2, s. 2.

⁵³² Hadid, 57/3.

ancak kendine zâhir ve kendine bâtıdır. Görülen de gören de O'dur. Zira O'ndan başka bir şey yoktur. Bu bağlamda Hak, tenzihten de münezzehtir.⁵³³

İbn Arabî fiziksel ve maddesel her şeyi aşarak saf (şehvetsiz, mücerred) akla ulaşanların Allah'ı sadece tenzihi açıdan bilebileceğini söylemiştir. Fakat ona göre tenzih İlâhî marifetin yarısıdır ve Hakk'ın temel iki vechesinden sadece biridir.⁵³⁴ Bu nedenle ona göre tenzih ve teşbihi cem' ve tevhid etmeyenlerin marifeti tam değildir.⁵³⁵

Tenzihin üçüncü versiyonunu peygamberlerden İlyas'ın manası temsil eder. İbn Arabî'ye göre Hz. İlyas, aslında İdris'tir. İdris, Nuh'tan önce yaşamış bir peygamberdir. Bedenin kesifliğine ruhunun letafeti galip geldiği için Allah onu âlî bir mekân olan feleklerin kalbi olarak kabul edilen Güneş Feleği'ne yükseltmiştir. Sonrasında İlyas ismi ile resûl olarak nüzul etmiştir.⁵³⁶

İlyas'ın İdris versiyonu saf mücerret aklı ve İlâhî marifetin yarısına tekabül eden teşbihsiz tenzihi temsil etmektedir. Ancak İlyas ismi ile ikinci peygamberliği bize göre bu sırf tenzihin tecelli ve keşf ile bir araya gelerek yetkinleşmesini temsil etmektedir. Çünkü İbn Arabî *Fûsûsu'l-Hikem*'in İlyas Fassında İdris versiyonundaki tecrübeyi aktararak bunun İlâhî marifetin yarısı olduğunu belirttikten sonra şunları ifade etmektedir: "Allah ona tecelli ile marifet verdiğinde, Allah hakkındaki marifeti kâmil oldu. Böylece Allah'ı bir yerde tenzih etti, (başka) bir yerde ise teşbih etti. Hakk'ın tabiat sûretlerinde ve unsurlarda sirayeti gördü. "Ayn"larında Hakk'ın "ayn"ını görmediği hiçbir sûret kalmadı. Bu tam marifettir."⁵³⁷ Başka bir ifade ile Allah saf aklı temsil eden İdris'i İlyas olarak yeryüzüne tekrar indirerek tecelli yani keşf yolu ile marifet ihsan ettiği söylenebilir. Bu tecelli sonucu İlyas kesretin hakîkatinin O olduğunu idrak etmiştir. Böylece O'ndan gayri yani O'nun dışında hiçbir şey kalmadığını (ayniyyet kavramı ile ifade edilen manayı) müşahade etmiştir.

İlyas inâsiyye hikmetinin temsilcisi olarak bir yönden melekler ile bir yönden insanlar ile ilişki kurmuştur. İlyas'ın ruhanî yönü ve beşerî tabiat kuvvetlerinin eşit

⁵³³ İbn Arabî, *Fûsûsu'l-Hikem*, s. 55; tercümesi için bkz. Konuk, *Fûsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, Cilt: 2, s. 13.

⁵³⁴ Sadece tenzihi benimseyenler kelimelerinde Muattıla olarak isimlendirilmiştir. Günümüzde ise deist olarak isimlendirilen yaklaşımlar bu tek vecheli tasavvura benzerlik göstermektedir.

⁵³⁵ İbn Arabî, *Fûsûsu'l-Hikem*, s. 170; İzutsu, *İbn Arabî'nin Fûsûs'undaki Anahtar Kavramlar*, s. 36.

⁵³⁶ İbn Arabî, *Fûsûsu'l-Hikem*, s. 170; tercümesi için bkz. Konuk, *Fûsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, Cilt: 4, ss. 28-30.

⁵³⁷ İbn Arabî, *Fûsûsu'l-Hikem*, s. 170; tercümesi ile mukayese etmek için bkz. Konuk, *Fûsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, Cilt: 4, s. 31.

ölçüde bulunması ulvi ve süfli mertebeler arasında münasebet kurmasına yol açmıştır. İlyas bu mertebeleri kendinde cem' etmiştir. Böylece melek ile insan yaratılışı ve ulvi ile beşerî ruhlar arasında birer berzah durumuna gelmiştir. Yani İlyas zıt şeyler arasında bağlantı kurmanın ve geçişin temsili olmuştur.⁵³⁸

İdris-İlyas'ın şahsında temsil edilen zevki veya keşfi tenzih, akli tenzihi kapsamaktadır. Bu, Hakk'ın zıt hükümleri ve her türlü niteliği içerdiğini, Zât'ın mutlaklığında müşahade eden kişinin tenzihidir. Daha önce de belirttiğimiz gibi Hak sadece âlemlerden münezze olan aşkın mutlak Vücûd değildir. O aynı zamanda mevcûdlar sûretinde tecelli eden, zâhir olan hakîkattir. Başka bir ifade ile Hak her mevcûdda görülen, duyular ile algılanabilen vechesi ile Zâhir'dir. Bunun yanında âlemdeki şeylerin "ayn"ı yani hakîkati olan ve Zâhir isminin perdesi ile gözlerden ve akıllardan gizlenen Bâtın'dır.⁵³⁹

Tablo 4: İbn Arabî'de Tenzih Çeşitleri

	Tenzih-i Akli	Tenzih-i Zevki
Yöntemi	Akıl aracılığıyla tenzih	Manevî zevk/keşf yoluyla tenzih
Akıl Cinsi	Beşerî aklın tenzihi	Saf (mücerret) aklın tenzihi + Tecelli
Temsilcisi	Hiz. Nuh	Hiz. İdris- İlyas
İlâhî İsmi	Sübbûh	Kuddûs

Kaynak: İzutsu, **İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar**, ss. 79-82.

Nuh'un tenzihi dünyevi kayıtlar ile yaşayan sıradan bir beşer zihninin faaliyeti iken İdris'in tenzihi maddesel kayıtları aşmış saf soyut bilincin bir etkinliğidir.⁵⁴⁰ İdris'in tenzihi beden bağından kurtulmuştur. Bu nedenle İdris hem akli hem de nefsi tenzihin temsilcisi görülmüştür. İdris'in ikinci zuhuru olan İlyas'ın ise soyut akıl iken tecelli marifetine mazhar olarak tenzihte teşbih vechesine eriştiğini söyleyebiliriz. Allah'ın ona marifet vermesi ile Zât'ın her şeyde hükmünü sürdüren tezahürüne şahit

⁵³⁸ Konevî, **el-Fükûk**, ss. 132, 134.

⁵³⁹ İzutsu, **İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar**, ss. 81, 82; İbn Arabî, **Füsûsu'l-Hikem**, s. 46. Kâşânî, **Tasavvuf Sözlüğü (Letâifu'l-a'lâm)**, s. 155.

⁵⁴⁰ İzutsu, **İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar**, s. 81.

olarak O'nun dışında varlık olmadığını idrak etmiştir. Bu bağlamda İlyas'ın temsil ettiği mananın tenzih ile teşbihin bağlantılanması olduğu ifade edilebilir.

İbn Arabî tenzihi genel olarak Allah'ın mutlaklığı (ıtlâk) ile ilgili görür. Ancak usûlü olduğu üzere meseleyi tek vecheden izah etmez. Başka bir açıdan konuyu ele aldığı anda, tenzihin aslında Allah'ı sınırlandırıp (tahdîd), kayıtlandırmak (takyîd) olduğunu söyler.⁵⁴¹ Buna göre sadece teşbih gibi sadece tenzih de Hakk'ı indirgeme ve sınırlandırmadır. Çünkü Allah'ı arındırarak yaratılmış şeyler ile hiçbir bağlantısı olmayan ıtlâk ve aşkınlık yönüne indirgemek sonsuz Zât'ı sınırlandırmaktır.⁵⁴² Buna ilave olarak tenzihte dışsallaştırma ve yüceltme algısı bulunduğu anda tenzih eden kişinin varlığını pekiştirme riski taşır. Yani kişinin zihninde tenzih eden (kul, kendisi) ve tenzih edilen (tanrı) ayrımı keskin bir şekilde bulunur. Ayrıca bu ikisinin arasında varoluşsal olarak derin bir mertebe farkı vardır. Ancak İbn Arabî'ye göre "ben" ve "O" diye isimlendirilip ayrılacak kesin iki kategori yoktur. Çünkü Vücûd O'na aittir ve O'dan bağımsız "ben" var olamaz. "Ben" in varlığı O'nun tecellisine ve bu tecellisini yenilemesine bağlıdır. Dolayısı ile Allah'ın sadece mutlak aşkınlığına vurgu yapmak O'nu kendimizden ve âlemden ayırarak sınırlar. Bu nedenle tenzih merkezli bir tanrı tasavvuru Allah'ı ne kadar yüceltirse yüceltsin hem Vücûd'un "Birliği" açısından hem O'nun sınırlandırılması açısından eksik ve kusurlu kalır. Böylece teşbihteki kayıtlandırma mevcûddan şey veya şeyler ile olurken tenzihteki kayıtlandırma ıtlâk ile gerçekleşir. Diğer bir ifade ile tenzihin kayıtlaması bâtın, iken teşbihin kayıtlaması zâhir olarak görülebilir.

Fusûs şarihi Kâşânî'ye göre, tenzih Hakk'ı her türlü yaratılmış (hâdis) ve maddî (cismanî) şeyden ayırmaktır. Ancak bir şeyden ayrıştırılan şey, uyuşmayan (farklı olan) bir sıfat nedeni ile ayrılabilir. Bu nedenle tenzih edilen ve dolayısı ile ayrılan şey ister istemez bir sıfat ile belirlenmek zorundadır. Bu ise sıfat kaydı ile kayıtlanmayı gerektirir. Başka bir ifade ile Allah'ı tenzih eden kimse O'nu bütün maddesel şeylerden arındırmak sûreti ile farkına varmadan O'nu ruhanî (maddî olmayan, soyut) varlıklara teşbih etmiş olur.⁵⁴³ O'nu kayıttan tenzih eden kimse ise kayıtsız olmak (ıtlâk) ile kayıt altına almış olur. Ancak Allah ıtlâktan dahi

⁵⁴¹ İbn Arabî, *Füsûsu'l-Hikem*, s. 46.

⁵⁴² İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, s. 78; Afîfî, *İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, s. 45.

⁵⁴³ Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, Cilt: 2, s. 116.

münezzehdir. O karşıtı olmayan Mutlak Hak'tır. Kayıtların hiç biri ile kayıtlanmaz ve hiçbir şeyi de dışlamaz.⁵⁴⁴

İbn Arabî tenzih-teşbihi insanın yetileri bağlamında akıl ve vehim (hayal) ile bağlantılı görür. Tenzih aklın, teşbih vehmin ürünüdür.⁵⁴⁵ Akıl Hakk'ın duyularla algılanan sûretlerde görünmesini alışık olduğu mantıki muhakeme aracılığı ile reddeder.⁵⁴⁶ Yani Hakk'ın hisler ile algılanan bir sûretteki tecellisini akıl kabul etmez. Bu nedenle yaygın kullandığı yöntem olan mantıksal kıyası kullanır. Bunu yaparken en temelde Yaratıcı ve yaratılmış ayrımına gider. Bu kategorik analiz onun doğası gereğidir. Bunun sonucunda akıl Hakk'ı hislere hitap eden yani duyu ile algılanan şeylerden tenzih eder. Aksi takdirde Allah'ın belli bir mekân ve zaman ile kayıtlı olmasını gerekli görür. Ancak akla göre Allah bu tür kayıtlardan âzâdedir.⁵⁴⁷

Tenzih Allah'ın ne olmadığını açıklığa kavuşturur, ama ne olduğu hakkında fikir sunamaz. Bu anlamda Allah'ı tanımak için yetersiz bir yöntemdir. Teşbih ise genel anlamda Allah'ı zihinde ya da nesnel dünyada bilinen bir şey ile ilişkilendirerek benzerlik kurmaktır. Ancak İbn Arabî'nin teşbih kelimesi ile benzetme anlamından ziyade sınırlandırma ve kayıtlandırma anlamlarını esas aldığını düşünmekteyiz.⁵⁴⁸ Teşbihi sağlayan kuvve ise insandaki vehim (hayal)⁵⁴⁹ gücüdür. Bu kuvve şeylerin özelliklerinden yola çıkarak Allah'ın sıfat ve isimleri hakkında bağlantı kurabilir. Zihinde var olan sûretsel formlardan yola çıkarak Tanrı'yı sınırlandırıp, kayıtlandırarak O'nun hakkında tasavvur geliştirebilir. (Bu konu bir sonraki başlıkta müstakil olarak izah edileceği için burada sadece tenzih-teşbih yönüne değinilmiştir.) Avni Konuk *Fusûsu'l-Hikem* şerhinde keşfi olmayan hayal sahibinin Tanrı'yı

⁵⁴⁴ Kâşânî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, ss. 143, 144; İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, s. 78.

⁵⁴⁵ Ekrem Demirli, "İbnü'l-Arabî ve Takipçilerinin Tanrı Anlayışı: Tenzih ve Teşbih Hükümlerinin Birleştirilmesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 19, 2008, s. 38.

⁵⁴⁶ "إذا ما تجلى للعين ترده عقول بيرهان عليه تائب" : Hak gözlere (yani gözler ile görülen cisimsel sûretlere) tecelli ettiği vakit akıl onu alışık olduğu delil ile reddeder. İbn Arabî, *Füsûsu'l-Hikem*, s. 71.

⁵⁴⁷ İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, ss. 79, 80, 101; Kâşânî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, s. 218.

⁵⁴⁸ İbn Arabî marifeti üç ana kategoride izah etmiştir. Birincisi tenzih nisbetinin marifeti, ikincisi sınırlandırma ve teşbih nisbetinin marifeti, üçüncüsü ise bu iki nisbetin arasındaki makamın marifetidir. Şeyh-i Ekber burada sınırlandırma ve teşbihi aynı marifet kategorisinde değerlendirmiştir. Bkz. İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, Cilt: 3, s. 9; tercümesi için bkz. İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, Cilt: 6, s. 109.

⁵⁴⁹ Bize göre İbn Arabî hayal kuvvesini, insanın Hakîkati algılayış kabiliyeti ile ilişkili ele almaktadır. Örneğin ona göre, bir önceki başlıkta değindiğimiz gibi Vücûd Hak'tır, mevcûd hayaldir. Yani hayal Hakk'ın vahdetinin sadece bir görünümüdür. Tek Zât'ın pek çok aynadaki görüntüleridir. Tabiidir ki aynaların boyutları, özellikleri ve kalitesi Zât'ın yansımaları farklı açılardan sınırlandırmaktadır.

kendisinde veya zâhir şeylerde değil de kendisinden uzakta vehmedebildiğini anlatmaktadır. Örneğe göre bu kişi, O'na talip olmakta ve O'nunla arasına mesafe koymaktadır. Bu kişinin sülûkunun hedefi ise o hayaldir. Yani bu kişi Tanrı'yı kendisinden tenzih etmektedir. Bu örnekten hayal kuvvesinin sınırlandırma anlamında tenzihi de benimseyebileceği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda vehmin sunduğu tasavvur bize göre sadece teşbihi değil tenzihi de olabilir. Çünkü İbn Arabî'ye göre tenzih de nihayetinde bir sınırlandırmadır.⁵⁵⁰

Çalışmamızın bir önceki başlığında *Fusûs* şarihi Avni Konuk'un *Fusûsu'l-Hikem*'i izah ederken kullandığı “gayriyyet” ve “ayniyyet” kavramlarına değinerek, bu kavramları Vücûd ve mertebeleri açısından ele almıştık. Bize göre bu iki kavram hakîkatin Hak ve halk vecheleri ile ayrıca tanrı tasavvurunun tenzih-teşbih ilkeleri ile ilişkili görülmektedir.

Hakk'ın Varlığı ile şeylerin varlığının iki ayrı kategori olarak görülmesi “gayriyyet” kavramı ile ifade edilmektedir.⁵⁵¹ Tanrı tasavvuru açısından gayriyyette, tanrı ve kul ayrımı keskindir. Arada yaratma dışında bir bağ söz konusu değildir. Bu nedenle kul, Tanrı'yı yaratılmış ve dolayısıyla eksik gördüğü şeylerden yüceltir, tenzih eder. İyi ve güzel gördüğü şeyleri Tanrı'ya atfeder ve ahlaki hedef olarak karşısına O'nu koyar. Kendisi de bu hedefe ulaşmaya çalışır. Böylesi tenzihi bir tasavvur, meleklerinkine benzer olarak sadece Hak vechesine işaret ediyor olabilir. Ancak bu tasavvurda sakıncalı olan taraf kulun kendi varlığından oldukça emin olmasıdır. Çünkü Şeyh-i Ekber'e göre Vücûd tektir ve sadece O'dur. Bu nedenle kulun “ben” dediği kimliksel sûret ve Tanrı ile arasına koyduğu mesafe asıl itibari ile hayalidir.

Hakk'ın Varlığı'nın, şeylerin varlığının “ayn”ı (hakîkati ve zâtı) olması ise “ayniyyet” kavramı ile belirtilmektedir.⁵⁵² Ayniyyetin tanrı tasavvuruna yansımada kul ve tanrı ayrımı o kadar da belirgin görülmeyebilir. Çünkü kulların hepsinin ve hatta âlemdeki her şeyin “ayn” ve hakîkati Hak Teâla'dır. Kullar O'ndan gelmişlerdir. Vücûd mertebeleri boyunca tecelli ederek en son mertebede insan olarak görünüm kazanmışlardır. Yani O'nun zuhurundan ve yansımından başka bir şey değildirler. Bu durumda öz olarak teşbihi bir durum söz konusudur. Bu nedenle iyilik-kötülük, güzellik-çirkinlik gibi bütün sıfatların kaynağı O'dur. Böylesi bir tasavvurda kulun

⁵⁵⁰ Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, Cilt: 1, ss. 209, 300.

⁵⁵¹ Tahralı, “Fusûsu'l-Hikem'de Tezadlı İfadeler ve Vahdet-i Vücûd”, s. 10.

⁵⁵² Tahralı, “Fusûsu'l-Hikem'de Tezadlı İfadeler ve Vahdet-i Vücûd”, s. 10.

ahlaki olarak herhangi bir hedefi olamaz. Çünkü hedef ve hedefe varacak kişi şeklinde iki ayrı varlık yoktur. Sadece O vardır ve kendisi de yalnız zuhur mahallidir. Yapabileceği tek şey aynasını temiz ve berrak tutmak olabilir fakat bu noktada da failin Tek olduğu, kendisinin var olmadığı gerçeği onu alıkoyabilir. Bu hâl ve idrak sahih keşf yolu ile açılmışsa gerekli denge ve edep, kişide marifetin gereği olarak vuku bulur. Ancak sadece akıl ile düşünerek veya muhakkik sûfîlerin ifadeleri okunup tefekkür edilerek benimsenirse şerîatin ölçüsüz bulduğu ve hakîkatin sadece bir vechesine odaklı, teşbihi tasavvur ortaya çıkar. Hakk'ın Mutlak vechesi göz ardı edildiğinden ve halk vechesi ön plana çıkarıldığından dengeli olmayan bir tasavvur söz konusu olur. Böylesi bir tutum Tanrı'yı sadece şeylerdeki (ve tabi kendilerindeki) içkin bir gerçeklik/öz olarak görerek sınırlandırmaya ve kayıtlandırmaya yol açabilir.

İnsanın Tanrı ile ilişkisini belirleyen tanrı tasavvuru bağlamında zikrettiğimiz bu iki yön, Vücûd ve mevcûd bakımından da ele alınmıştır. İnsan-ı kâmil olan muhakkik sûfîler bu iki vecheyi birleştirerek izah etmişlerdir. Onlara göre âlem taayyün bakımından Hak değildir.⁵⁵³ Şeyler O'nun zuhur ve tecellisidir. Fakat bu tecellide şeyler belirli ve sınırlı hâle gelerek bir isim ve kayıt altına girer. Böylece şeylerin (sadece mana veya hem madde hem mana) çerçevesi, sınırları oluşur. Çerçevenin içi bu şeydir. Dışı ise başka şeylerdir. Dolayısıyla “sonlu”⁵⁵⁴ ve isimli bir şeyin, “Sonsuz O” (هو) olamayacağı açıktır. Bu durumda Zât olarak O, O'dur; şeyler de şeylerdir.⁵⁵⁵ Gayriyyet kavramı ile ifade edilen bu gerçek, tanrı tasavvurunun tenzihi boyutunu açıklayabilir. Bu anlayışa göre insanlar ve âlemdeki diğer şeyler O sonsuzluktan sadece birer parçadır. Bundan dolayı parça bütüne, sonlu sonsuza eşit olamaz. Ancak muhakkik sûfîler âlemi sadece bu açıdan görmezler. Onlara göre âlem aynı zamanda hakîkat (“ayn”) yönü ile Hak'tır.⁵⁵⁶ Çünkü her şey O'ndan gelmektedir. Bütün bu oluş (kevn) âlemi O'nun aşama aşama kendini açığa çıkarması ile görülür hâle gelir. Bu nedenle âlemde her ne varsa onun “ayn”ı Hak'tır. Şeyler Hakk'ın sıfat

⁵⁵³ Tahralı, “Fusûsu'l-Hikem, Şerhi ve Vahdet-i Vücûd ile Alâkalı Bazı Mes'eleler”, s. 52; Konuk, **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Cilt: 1, ss. 25, 64.

⁵⁵⁴ Bu sonluluk kanaatimize göre misâl ve şehadet mertebelerinde hem zamansal hem de yapısaldır. Zamansal olması belirli bir vakit diliminde zuhur etmiş olması ve zuhur sona erdiğinde fani olması yani ölmesidir. Halk-ı cedid kavramı ile ifade edilen hakîkate göre bu durum zaten anbean vuku bulur. Yapısal sonluluk ise şeyin tecellisi olduğu isim ve sıfatların manaları ile sınırlı olması şeklinde anlaşılabilir.

⁵⁵⁵ İbn Arabî, **el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye**, Cilt: 4, s. 170.

⁵⁵⁶ Tahralı, “Fusûsu'l-Hikem, Şerhi ve Vahdet-i Vücûd ile Alâkalı Bazı Mes'eleler”, s. 52; Konuk, **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Cilt: 1, ss. 25, 64.

ve isimlerinin zâhir olmuş görünümleridir. Bu nedenle Hak, şeyler ile bağlantısı olmayan tamamen müstağni bir Varlık olarak görülemez. Hakîkatin bu vechesi ise ayniyyet kavramı ile ifade edilir ve tanrı tasavvurunun teşbihi boyutunu yansıtabilir.

Tenzih ve teşbihin aynı zamanda vücûd mertebeleri açısından, tasavvuf terminolojisindeki nüzul ve urûc manaları ile de ilişkili olduğunu düşünmekteyiz. İnsanın hakîkati vücûd mertebeleri boyunca nüzul ederek bu varlık âleminde beşer sûretinde zuhur eder. Taayyün edip, belirlenmiş hâli temel alınarak gayriyyetin söz konusu olduğu söylenebilir. Çünkü sûret kazanan şey Hakk'ın gayridir. Buna göre insan kendinin Hak'tan ayrı bir varlık olduğu zannını taşır. Bu algıda ben ve O ayrımı oldukça açıktır. Ancak insan bu ayrımı gurbet gibi hissedip, geldiği hakîkate özlem duyarsa geri dönebilmenin yollarını arar. Seyr ü sülûk olarak adlandırılan bu geri dönüş yolculuğunda nüzul mertebelerini manevî bir urûc (yükselme) ile geri çıkabilir ve kendi hakîkatinin idrakine vararak Hakk'a geri dönebilir.⁵⁵⁷ Bu yükseliş esnasında yaşadığı fani olma tecrübesi ile zaman ve mekân kaydından kurtulur. Kevn âleminde görülen çokluk illüzyonu çöker. İnsanın kendi benliği ve varlık zannı kaybolur. Artık sadece O'nun Zât'ı vardır. Böylece fenâ hâli esnasında ayniyyet idraki uyanabilir.⁵⁵⁸ Açılan bu marifet, tanrı tasavvurundaki tenzih vechesinin yanına teşbihi ekler. İnsan artık her şeyin O'ndan geldiğini bilmesinin yanında her şeyin O'na döneceğini de bilir.⁵⁵⁹ Zira he şey kendisinden zuhur ve tecelli ettiği “ayn” ve hakîkati olan Hakk'a döner. Fenâ hâlinin akabinde gelen bekâ hâli ise gayriyyet-ayniyyet ile tenzih-teşbih gibi zıtların birleşmesine tekabül edebilir.

Hak ile âlem ve insanlar arasında bazı yönlerden ayniyyet ve gayriyyet söz konusudur; her yönden mutlak ayniyyet veya gayriyyet yoktur.⁵⁶⁰ Âlem akıl ve duyular ile algılanan mevcûdların kayıtlı ve sınırlı sûretleri yönünden Hakk'ın gayridir. Bu bağlamda Hak Hak'tır, şeyler de şeylerdir. Hakk'ın, şeyler ve insanın “ayn”ı olması, onların hakîkati, zâtı ve bâtını olması manasındadır. İnsanın gayriyyeti algılaması akıl ve duyular vasıtası ile gerçekleşirken ayniyyeti idrak manevî melekeler sayesinde olur.

⁵⁵⁷ Tahralı, “Ayn ve Ayniyyet”, s. 20.

⁵⁵⁸ Fenâ ve bekâ ıstılahları ile ele alınan bu hakîkat cem' ve cem'den sonra fark terimleri ile de ifade edilebilir. Buna göre cem' ayniyyet idrakinin açıldığı haldir. Bunun akabindeki fark ise gayriyyetin bu yeni idrak ile birlikte tekrar algılanmasıdır. Bkz. Tahralı, “Fusûsu'l-Hikem'de Tezadlı İfadeler ve Vahdet-i Vücûd”, s. 23.

⁵⁵⁹ Bkz. Bakara, 2/156.

⁵⁶⁰ Tahralı, “Fusûsu'l-Hikem'de Tezadlı İfadeler ve Vahdet-i Vücûd”, s. 27; Tahralı, “Ayn ve Ayniyyet”, s. 20.

Bu nedenle ayniyyeti müşahede/keşf ile tecrübe edebilmesi için tasavvufun sunduğu nefis tezkiyesi ve kalp tasfiyesi gibi yöntemlerle kişinin var zannettiği kendi varlığının ve ona ait sıfatların fenâ bulması gerekir.⁵⁶¹

Fusûs şarihi Avni Konuk’a göre; kul ile Rab arasındaki gayriyyeti inkâr ederek sadece ayniyyet olduğuna inanan kişi mülhid ve zındıktır. Ayniyyeti inkâr ederek sadece gayriyyet üzere inanan kişi ise hakîkatten habersiz cahildir. Şerîate (kanuna) tabi olan kimse Rabb ile kul arasındaki farkı bilir. Keşfen ayniyyete vakıf olsa da vücûdi tevhidi sabit kılarak kendi varlığı ile Rabb’in varlığını eşleştirmekten sakınır. Çünkü rubûbiyyet ve ubûdiyyet (kulluk) makamlarını ayırt ederek her birinin hakkına riayet etmek kemalatın edebi gereğidir.⁵⁶²

Tablo 5: Varlık ve Bilgi Açısından Gayriyyet-Ayniyyet

HAK VÜCÛD (Varlık)	Hak, Zât’ı bakımından şeylerden münezzehtir (Lâ-taayyün, Allah’ın bâtını)	Gayriyyet - Tenzih
	Hak taayyün bakımından şeylerden münezzehtir değil (Taayyün mertebeleri, Allah’ın zâhiri)	Ayniyyet - Teşbih
Şeyler Mevcûd (Bilgi)	Şeyler zâtları bakımından, “ayn”ları Hak (Şeylerin bâtını)	Ayniyyet - Teşbih
	Şeyler taayyün bakımından Hak’tan gayri (Şeylerin zâhir görünüşleri)	Gayriyyet - Tenzih

Kaynak: Tahralı, “Fusûsu’l-Hikem’de Tezadlı İfadeler ve Vahdet-i Vücûd”, s. 13. Konuk, **Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Cilt: 1, s. 64.

Zihinsel açıdan Hak ve halk birbirinden ayrılrsa da aşkınlık vechesi ile tenzih edilen Hak, içkinlik vechesi ile teşbih edilen yaratılmışların “ayn”ıdır. Şeyh-i Ekber bütün zâhir yaratılmış şeylerin içkin yön olan hakîkatleri (yani “ayn”ı) itibari ile Hak

⁵⁶¹ Tahralı, “Ayn ve Ayniyyet”, ss. 15, 16, 19; Tahralı, “Fusûsu’l-Hikem’de Tezadlı İfadeler ve Vahdet-i Vücûd”, s. 14, 23.

⁵⁶² Konuk, **Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Cilt: 1, s. 65; Cilt: 2, ss. 157, 158.

olduğunu söyler.⁵⁶³ Ancak bunun tersi olan Allah'ın şeylerin bir toplamı olduğundan asla bahsetmez. Çünkü ona göre Hakk'ın varlığından başka varlık yoktur. Şeylerin varlığı gerçek bile değildir. Onlar asılları olan (izafi) yoklukta sabittirler. Böyle olunca mahlûklar sadece hayali varlığa sahiptir. Tek gerçek O'dur. Şeylerin de gerçek ile tek bağlantısı O'nun tecellisi ve zuhuru olmalarıdır. Bu bağlantı onların izafi yokluktan izafi varlığa geçişini sağlar.⁵⁶⁴ Hakk'ın varlığı, onların hakikatlerindeki hâllerin sûretleri ile zuhur eder. Hak çokluğun kaynağı olan mutlak Tek'tir. Yani çokluk olarak görülen şeylerin aşkın yönü olan Hakikat'tır.⁵⁶⁵

Hak yalnızca âlemlerden münezze olan Mutlak değil, kendini âlemler üzerinde gösterendir. Bu nedenle tenzih ve teşbihi birleştiren kimseye “ârif-i billah” ismi verilir. Hakikatın iki vechesi olan ayniyyet ve gayriyyeti bir arada idrak ederek teşbih ile tenzihi birleştirdiği için ise ona “câmiu'l-ezdâd” (zıtları birleştiren) denilir. Muhakkik ârifler hem Hakk'ı bütün taayyün ve belirlenmelerden tenzih eder, hem de âlemdeki tezahürün Zâhir isminin tecellisi olması ve tüm tecellilerin hüviyetinin Hak olması bakımından teşbih ederler. (Birinci cihet gayriyyet kavramını, ikinci cihet ayniyyet kavramına tekabül eder.) Bu nedenle Hakk'ı tenzihin gerektirdiği vahdet ve Bâtın, teşbihin gerektirdiği kesret ve Zâhir isimleri ile nitelerler. Ancak bu nitelemeler tafsili (ayrıntılı) değildir, ancak genel (mücmel) bir şekilde olabilir. Çünkü Allah'ı bu iki vecheye üzere ayrıntılı nitelemek mümkün değildir. İnsan marifet konusunda ileri bir düzeye de erişse Hakk'ı ancak genel bir şekilde tanıyabilir, O'nun bütün ayrıntılarını kuşatabilecek tafsili bir şekilde bilgi sahibi olması olanaksızdır.⁵⁶⁶

İbn Arabî'ye göre İslam denge sistemi olması hasebi ile her vecheye aynı oranda vurgu yapan tek dindir.⁵⁶⁷ Aynı durum tanrı tasavvurunun dengesi için de söz konusudur. Bu nedenle Şeyh-i Ekber tenzih ve teşbihi eşit düzeyde öne sürmüş, eşit düzeyde eleştirmiştir. Her iki tutumu da mertebeler ve Vücûd'u idrak düzeyi bağlamında gerekli görmüştür. *Fusûsu'l-Hikem* isimli eserinde yer alan aşağıdaki

⁵⁶³ İbn Arabî, *Fûsûsu'l-Hikem*, s. 139.

⁵⁶⁴ Bu bağlamda panteistlerin görüşleri ile O'nun idraki arasında konunun esası bakımından derin farklılıklar olduğu aşikârdır.

⁵⁶⁵ İbn Arabî, *Fûsûsu'l-Hikem*, s. 80; tercümesi için bkz. İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem* (çev. E. Demirli), s. 99. Affî, *İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, s. 44.

⁵⁶⁶ Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, Cilt: 1, s. 64, 265; İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, ss. 82, 84.

⁵⁶⁷ Affî, *İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, s. 44.

beyitler marifetin kemali için tenzih ve teşbihin birlikte benimsenmesi gerektiğine işaret etmektedir.

وإن قلت بالتنزيه محدداً	”فإن قلت بالتنزيه كنت مقيداً
وكنت إماماً في المعارف سيداً	وإن قلت بالأمرين كنت مسدداً
ومن قال بالأفراد كان موحداً	فمن قال بالإشفاق كان مشركاً
وإياك والتنزيه إن كنت مفرداً	فإياك والتشبيه إن كنت ثانياً
ه في عين الأمور مسرّحاً ومقيداً ⁵⁶⁸	فما أنت ه بل انت ه وترا

Tenzihi benimsersen O’nu kayıtlandırmış olursun.

Teşbihi benimsersen O’nu sınırlandırmış olursun.

İkisini benimsersen doğruya yönelmiş olursun,

Ve marifette önde giden bir efendi olursun.

İkiliği (gayriyyeti) benimseyen şirk koşandır.

Tekliği (ayniyyeti) benimseyen tevhid edendir.

Eğer ikiliği (gayriyyeti) benimsiyorsan teşbihten uzak dur!

Eğer tekliği (ayniyyeti) benimsiyorsan tenzihten uzak dur!

Sen O değilsin, belki de O’sun,

İşlerin hakikatlerinde (“ayn”ında) O’nu mutlak ve mukayyed olarak görürsün.

Yukarıdaki beyitlerde İbn Arabî tenzihi benimseyen kimsenin Hakk’ı kayıtlandığını, teşbihi benimseyen kimsenin ise O’nu sınırlandığını ifade etmektedir. Ona göre bu ikisi birlikte benimsenmelidir. Çünkü marifetin ileri düzeyine yalnız bu iki kutbu birleştirenler erişebilir. Bize göre beyitteki ikiliği benimseyen ibaresi gayriyyet kavramı ile, tekliği benimseyen ibaresi ise ayniyyet kavramı ile ilişkilidir. İkiliği benimsemek, var oluşta Hak ve halk olmak üzere iki varlık olduğunu zannetmektir. Tekliği benimsemek ise ahadiyyet ve mutlaklık vechesi açısından, Hakk’ı halk ile ilişkisi olmaksızın görmektir. Yani O’nu kesretten izale etmektir. Şeyh-i Ekber beyitlerin devamında ikiliği benimseyenleri teşbihten, tekliği benimseyenleri

⁵⁶⁸ İbn Arabî, **Füsûsu’l-Hikem**, s. 47; tercümesi için bkz. Konuk, **Füsûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Cilt: 1, ss. 272-274; İbn Arabî, **Füsûsu’l-Hikem** (çev. E. Demirli), s. 63. *Füsûs*’un Affî baskısında üçüncü beyitteki “الأفراد” kelimesi “الإفراد” şeklindedir. Ayrıca son beyitteki “ه” ler “هو” şeklinde açıkça yazılmıştır. “فما أنت هو بل انت هو” bkz. Ebu’l-Alâ Afîfî, **et-Ta’likât alâ Fusûsi’l-Hikem**, Dârul-Kitâbü’l-Arabî, Beyrut, Tarihsiz, s. 70.

ise tenzihten sakındırmaktadır. Çünkü ikiliği benimseyenler Hak ve halkı ayırt ederek Hakk'ı tenzih etmişlerdir. Kanaatimizce bu algıya sahip olan bir kişi, Hak ile halk arasında teşbih yaparsa oldukça yanlış bir tasavvura ulaşır. Birinci olarak Hakk'ı yaratılmışlara benzetebilir, ikinci olarak yaratılmışları Hakk'a benzetebilir.⁵⁶⁹ Yani gayriyyet kavramının ifade ettiği iki farklı varlık algısına sahip olanlar bu durum devam ettikçe teşbihten sakınmalıdır. Aksi hâlde şirke düşerler. Ayniyyet bilincinde olanlar ise hâlleri sürdüğü müddetçe tenzihten sakınmalıdır. Çünkü Hak'tan gayri bir varlığı olmadığını idrak etme sırasında Hakk'ı yüceltmek, birlik vecdinin içinde beşerî benliği canlandırmaktır. Bu durumda kendinin farkında olduğu için ne vecd ne de fenâ hâli kalır. İbn Arabî gayriyyet bakımından “Sen O değilsin” derken, ayniyyet bakımından “Sen O'sun” demiştir. Bu iki vecheyi birleştiren kimse ise Hakk'ı bütün işlerin hakikatinde hem tenzihi yani mutlak (aşkın), hem de teşbihi yani mukayyed (içkin) vechesi ile müşahade eder.

İbn Arabî'ye göre gerçek tenzih, âlemdeki şey ve olayların ardındaki Vâhid olan Allah'ı müşahade etmektir. Bu zihinsel veya mantıksal muhakeme yolu ile yapılan tenzihten farklıdır. Çünkü tenzihin bu versiyonunda söz konusu olan, kesret ile bağlantısı olmayan Vâhid değil, kesretin kaynağını müşahade etmektir. Yani bu tenzih derininde teşbihi de bulundurur. Tenzih ve teşbihin mükemmel bütünlüğünü temsil eden Allah Rasûlü insanları hüviyeti cihetinden Zât'a değil, isimleri cihetinden kesrette zâhir olan Allah'a çağırıştır. Başka bir ifade ile Allah Rasûlü'nün tebliğ ettiği tenzih; âlemlerden müstağni (Lâ-taayyün) Mutlak Zât'a değil, Rahman olan Allah'adır. Yani Taayyün-i Evvel mertebesine tekabül eden âlemlere varlık veren (rahmet eden) Allah ismine davet etmiştir. İsm-i câmi olan Allah ismi ise tenzih ve teşbih gibi tüm zıtların uyumlu birleşimine işaret etmektedir.⁵⁷⁰

Şeyh-i Ekber “*O'na benzer hiçbir şey yoktur. O işitendir, görendir.*”⁵⁷¹ mealli âyeti tenzih ile teşbihin tevhid edilmesi gerektiği bağlamında iki türlü tevil etmiştir. Hatta bize göre bu âyeti tenzihte teşbih, teşbihte tenzih şeklinde yorumlamıştır. İbn Arabî'ye göre Allah “*O'na benzer hiçbir şey yoktur.*” diyerek kendisini tenzih etmiştir.

⁵⁶⁹ Bu ikaz (günümüzde de bulunan) ikili bilinç yapısına sahip olmasına rağmen sadece zihinsel algı ve muhakeme ile ayniyyet vechesini ve teşbihi öne sürenler (yani fenâ ve cem' gibi tasavvufî haller yaşamadan ve teklik idraki açılmadan her şeyin ve herkesin tanrısal olduğunu söyleyenler) için olabilir.

⁵⁷⁰ İbn Arabî, *Füsûsu'l-Hikem*, s. 50; İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, s. 97.

⁵⁷¹ Şûrâ, 42/11.

“O işitendir, görendir.” ibaresi ile ise insanlarda bulunan iki yetiye kendisinin de sahip olduğunu belirterek teşbih etmiştir. Başka bir açıdan ise “O’na benzer hiçbir şey yoktur.” diyerek kendisini teşbih etmiştir. Çünkü cümlede O ve yok olan benzerler şeklinde iki kategori olduğu işaret edilmiştir. “O işitendir, görendir.” demek ile ise bütün işiten ve görenlerin sadece O olduğuna işaret ederek kendisini tenzih etmiştir. *Fusûs* şarihi Avni Konuk’a göre; birinci yorum avamın ikincisi havassın anlayışına göredir. Ancak hangi anlayışa göre olursa olsun önemli olan tek bir âyetin içinde hem tenzih hem de teşbihin birleştirilmesidir.⁵⁷²

Kur’an-ı Kerim Hz. Nuh’un kavmini gece ve gündüz davet ettiğini bildirmektedir.⁵⁷³ Şeyh-i Ekber tenzih-i aklinin temsilcisi olarak Nuh ile teşbih ve tenzihin birleşiminin temsilcisi olan Hz. Muhammed’i bu bağlamda mukayese etmektedir. Ona göre Nuh davetinde gece (bâtın) ve gündüzün (zâhir) arasını ayırırken; Allah Rasûlü gündüzde geceye, gecede gündüze çağırmıştır. Yani Allah Rasûlü teşbih ile tenzihi ve zâhir ile bâtını cem’ etmiştir.⁵⁷⁴

İbn Arabî Kur’an-ı Kerim’in isimlerinden biri olan aynı zamanda bir sûresinin de ismi olan “Furkan” kelimesine, etimolojik kökenini göz önüne alarak tenzih-teşbih bağlamında otantik bir anlam yüklemektedir. Ona göre ayırmak, bölmek, temyiz etmek gibi manalara gelen “fe-ra-ka” (فرق)⁵⁷⁵ yükleminden gelen “Furkan” ismi mutlak tenzihi temsil eder. Şeyh-i Ekber Furkan kelimesini Hakk’ın ahadiyyet yönünü kesret tecellisinden ayırmak ve en küçük bir teşbihe bile yer vermemek manasında kullanır. Bu bağlamda Furkan’ın tebliği sadece kesretten vahdete yani çokluktan birliğe ve böylece teşbihten tenzihe davet şeklindedir. Fakat Furkan sadece tenzih vechesini ifade ederken Kur’an tenzih ve teşbihin uyumlu bir birleşimini temsil eder. Bu nedenle İbn Arabî’ye göre emir fark makamı olan Furkan’a değil, cem’ makamı olan Kur’an’adır. Çünkü Kur’an tenzih ve teşbihi birleştirir. Bu nedenle Kur’an Furkan’ı kapsar. Bu bağlamda Furkan’ın gayriyyet manasına, Kur’an’ın ise gayriyyet ve ayniyyetin birleştirilmesi anlamına geldiği söylenebilir.⁵⁷⁶

⁵⁷² İbn Arabî, *Füsûsu’l-Hikem*, s. 48; İzutsu, *İbn Arabî’nin Fusûs’undaki Anahtar Kavramlar*, ss. 86, 87; Konuk, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, Cilt: 1, s. 275.

⁵⁷³ Nûh, 71/5.

⁵⁷⁴ İbn Arabî, *Füsûsu’l-Hikem*, ss. 48, 49; İzutsu, *İbn Arabî’nin Fusûs’undaki Anahtar Kavramlar*, s. 96; Konuk, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, Cilt: 1, s. 277.

⁵⁷⁵ Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, s. 656.

⁵⁷⁶ İbn Arabî, *Füsûsu’l-Hikem*, s. 48; İzutsu, *İbn Arabî’nin Fusûs’undaki Anahtar Kavramlar*, s. 89; Konuk, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, Cilt: 1, ss. 278-280.

Fusûs şarihi Avni Konuk; Musa, İsa ve Muhammed Peygamberlerin temsil ettikleri manalara tenzih ve teşbih bağlamında işaret etmiştir.⁵⁷⁷ Muhakkik sûfiler nezdinde bu üç büyük peygamber şerîat-hakîkat-marifet kavramlarının anlam temsilcileri olarak kabul edilmiştir. Şerîat manasını temsil eden Hz. Musa toplumunu sırf tenzihe davet etmiştir.⁵⁷⁸ Çalışmamızın Birinci Bölümü'nde anlattığımız gibi Musa'nın toplumu somut putların cazibesine kapılarak teşbihe düşmüştür. Ayrıca *Kur'an-ı Kerim*'de anlatılan kıssaya göre Musa'nın yokluğunda altından buzağı yapıp, ona tapmaya başlamışlardır.⁵⁷⁹ Allah'ı bir cisme indirgemek, putu O'na ya da O'nu puta teşbih etmek Musa'nın tebliğ yaptığı kavmin genel zihin yapısının özellikleriydi. Onların gayriyyeti yani Tanrı'nın insanlardan veya maddesel şeylerden farklı ve münezzehe olduğunu anlamaları gerekiyordu. Bu nedenle Musa kavmine Tanrı'nın yüceliğini ve tenzihi tebliğ etti. Hz. İsa ise Tanrı-kul farkını yani gayriyyeti çok iyi benimsemiş bir topluma tebliğini sundu. Tanrı ile arasına zihinsel olarak mesafe koyan bu toplum ona ulaşmak için şekle ait şeyleri esas almıştı. İsa ise herkesin ve her şeyin içsel kaynağının (babasının) O olduğunu anlattı. Böylece odak noktasını ayırmış zâhir formlardan herkesin içindeki bulunan bâtın hakîkate çevirmeye çalıştı. Tanrı'nın bize davranmasını istediğimiz gibi başkalarına davranmayı önerdi. Bu nedenle hakîkat manasını temsil eden İsa sadece ayniyyet manasındaki teşbihe vurgu yaptı. Ancak Allah Rasûlü'nün tebliği iki vecheyi de birleştirdi. Yani o davetinde tenzih ile teşbihi, şerîat ile hakîkati bir araya getirdi. Bu nedenle Kur'an'ın inzal olduğu toplum hem gayriyyet hem de ayniyyet vechesinin idraki sunulan en hayırlı ümmet olan "ümmeden vasaten"⁵⁸⁰ yani denge ehli kabul edildi.

İbn Arabî'ye göre tenzihin akıl, teşbihin ise vehim (hayal) ile ilişkili olduğunu yukarıda belirtmiştik. Fakat tek başına tenzih ya da teşbih ulaşılmak istenen tasavvur değildir. Şeyh-i Ekber'e göre bu iki yetinin birlikte kullanılmasını ve denge üzere olmasını sağlayacak olan üçüncü yeti keşftir. Akıl eğer keşf ve tecelli ile beslenirse Allah hakkında marifeti yetkinleşir ve gerektiği yerde tenzih gerektiği yerde teşbih eder. Böyle bir tecrübe sahibi olan akıl, Hakk'ın bütün mertebelerde seyelan eden

⁵⁷⁷ Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, Cilt: 1, s. 279.

⁵⁷⁸ "*Musa'ya Kitab'ı ve Furkan'ı verdik.*" Bkz. Bakara, 2/53. Âyette "Furkan" isminin özellikle belirtilmiş olması İbn Arabî'nin tenzih ile Furkan arasında kurduğu ilişki bağlamında dikkate değer görülmektedir.

⁵⁷⁹ Bakara, 2/51.

⁵⁸⁰ Bkz. Bakara, 2/143.

tecellisini ve Vücûd'un her şeyi kuşattığını müşahade eder. Başka bir ifade ile şeylerin "ayn"ının O olduğunu görür. Bunun sonucunda hakikatleri itibari ile şeylerin Hak'tan ayrı olmadıklarının idrakine varır. Yani ayniyyet bilincine erişir.

İbn Arabî'ye göre insan tabiatında hayal (vehim) akıldan daha çok etkinliğe sahiptir. Çünkü insan aklın etkinliğini izleyip, ona müdahil olabilir ve öncülleri belirlediği takdirde aklın varacağı hüküm konusunda öngörude ve yönlendirmede bulunabilir. Ancak zihnin gerisinde işleyen hayali kontrol altına almak daha güçtür ve onun işleyişindeki etkinlikten kimse ârî değildir. Akıl ile idrak edilen bir hakîkati vehim bir sûret ile ilişkilendirir. Ancak keşf, vehim kuvvesi üzerinde de etkindir. Vehmin dengeli ve kontrollü olmasını sağlar. Başka bir ifade ile hayali ehlileştirir. Keşf aracılığı ile hakîkatin zâhir olması sonucu bâtıl olan kesret zail olur ve hakîkatin "Bir" olan vechesi açığa çıkar. Keşfin gerçekliği ile buluşan hayal akabinde marifete erişmek için akıl ile işbirliği kurar. Böylece keşf aracılığıyla açılan marifet akıl ve vehmin uyumlu birlikteliğinde tenzih ve teşbih dengesini bulundurur.⁵⁸¹

Keşf sahibi olan ehl-i vücûd'a göre bu tecrübi âlemler⁵⁸² mutlak ve nihai değildir. Yalnızca izafî olarak gerçektir. Çünkü bunlar mutlak lâ-taayyün olan Hakk'ın kendisi değildir. Bunun yanında tecrübi âlemler objektif gerçeklikten tamamen de yoksun değildir. Yani tamamen bir yanılsama değildir. Çünkü O'nun bir tecellisi ve görünümüdür. Bu âlemlerdeki şeylerin hayali ya da izafî varlık olarak isimlendirilmeleri işe yaramaz ve değersiz olmalarından değil, Hakîkate işaret eden semboller olmasındandır.⁵⁸³

İster Zâhir-Bâtın, ister tenzih-teşbih, ister gayriyyet-ayniyyet vecheleri olarak isimlendirilsin, dengeli bir marifet üzere bulunabilmek adına hiçbir veche göz ardı edilmemelidir. Çalışmamızda Şeyh'in anlattığı hakîkatin anlaşılması adına pek çok vechelerden görüşler sunmaya gayret ettik. Ayrıca meseleyi zihne yaklaştırabilmek adına kategorik anlatımı kullanmaya çalıştık. Ancak yapabildiğimiz şey bize göre hakîkati algılamak ve idrakin yolunu açmak için sadece pencereler açmak oldu. Ama

⁵⁸¹ İbn Arabî, **Füsûsu'l-Hikem**, s. 170; İzutsu, **İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar**, ss. 98-100.

⁵⁸² Tecrübi âlemler ile kastımız sadece duyu verileri ile algılanan şehadet âlemi değildir. Sıradan beşer algısı sadece şehadet âlemini tecrübe edebilir fakat gönül gözü açılmış bir sûfi seyr ü sülûku boyunca pek çok âlemleri deneyimler. Ancak ister somut ister soyut olsun Hak dışında hiçbir âlem ve hiçbir şey izafî gerçeklikten daha fazla hakîkate sahip değildir.

⁵⁸³ İzutsu, **İslam'da Varlık Düşüncesi**, s. 61.

hangi pencereden nasıl bakılırsa bakılsın görülebilecek tek hakikat O'dur. Çünkü O'ndan başka bir şey yoktur. Vücûd'un sonsuz olması ve kuşatılamaması O'nun etrafını câmi, ağyarını mâni bir çerçeve sunmamızı imkânsız kılmaktadır. Çünkü O'nun ne etrafı ne de ağyarı bulunur. Bu nedenle Mantık ilminin tanım olarak verdiği bu tarifi Vücûd'a uygulamak mümkün değildir. Bu tanım sadece kayıtlanmış, sınırlanmış ve isimlendirilmiş mevcûdlara uygulanabilir. Sonsuz Varlığın vechelerinin de sonsuz olacağı aşikârdır. Bu nedenle O'nu birkaç temel vechе ile sınırlandırmak hem teorik hem de pratik açıdan doğru görünmemektedir. Buna binaen günümüzde Cenab-ı Hak hakkında keskin bir şekilde ifade edilen tanım ve tariflerin indirgeme olduğu kanaatindeyiz. Zihne O'nu yakınlaştırmak ve tanıtmak için tanımlar gerekli olabilir fakat bu tarz yaklaşımlar sonsuzluktan ve bütünden koparılmış parçalar olabilmektedir ve parçanın da bütünü yansıtmadığı kesindir.

Fıravun'un "*Âlemlerin Rabbi nedir?*"⁵⁸⁴ şeklindeki mahiyet soran ve tanım isteyen sorusu bu bağlamda zikredilebilir. *Kur'an-ı Kerim*'in bildirdiğine göre Hz. Musa bu soruya üç çeşit yanıt vermiştir: Birinci yanıt yakîn sahiplerine hitaben "*Göklerin, yerin ve bu ikisi arasındakilerin Rabbi'dir.*" şeklindedir.⁵⁸⁵ İkinci yanıt bize göre taklit ehline hitabendir: "*Rabbiniz, sizden önceki atalarınızın Rabbidir.*"⁵⁸⁶ Üçüncüsü ise düşünüp akledenlere olup "*O doğunun, batının ve bunların arasındakilerin Rabbi'dir.*" şeklinde verilmiştir.⁵⁸⁷ İbn Arabî Musa'nın verdiği birinci ve üçüncü olmak üzere iki yanıtı esas almıştır. Ona göre birinci yanıt ehl-i keşf ve vücûd'a; üçüncü yanıt ise Hakk'ı akıl ile kayıtlandıran kimselere yöneliktir. Şeyh-i Ekber'e göre Güneş'in zuhur ettiği yön olan doğu, Allah'ın zâhir vechesine; batarak gözden kaybolduğu yön olan batı, bâtın vechesine; ikisi arasındakiler ise ne tam somut ne de tam soyut olan misâl mertebesine işaret etmektedir. Fakat İbn Arabî'nin genel üslûbunu göz önüne aldığımızda kanaatimizce buradaki doğu ve batı, yer ve gök sadece iki vecheye değil akla gelebilecek, hayal edilebilecek her türlü zıtlığı barındırmakta ve her çeşit ikiliği birleştirmektedir. Ancak bu cevapların hiçbirisi Allah'ın hakikati hakkında doğrudan malumat vermemektedir. Kâşânî *Fusûs* şerhinde bu hususta Musa'nın Allah'ın mahiyetini açıklamaya girişmek yerine tecelliyata dair

⁵⁸⁴ Şu'arâ, 26/23.

⁵⁸⁵ Şu'arâ, 26/24.

⁵⁸⁶ Şu'arâ, 26/26.

⁵⁸⁷ Şu'arâ, 26/28.

fiilleri zikrettiğini anlatmıştır. Ona göre böylesi bir soruya herhangi bir bağlantıya başvurmaksızın doğrudan cevap vermek mümkün değildir. Çünkü O, ne bir cinse aittir ne de bir şeyden ayrışmasını sağlayacak farklı bir vasfa sahiptir. Cenab-ı Hak bütün sınır ve tanımları kuşatmaktadır. Bu nedenle Musa, Rubûbiyyet hakîkatine işaret ile O'na izafe edilen şeyleri zikretmiştir. Yer-gök, doğu-batı ve arasındakiler yani bütün yönlerin sahibinin O olduğunu vurgulamıştır. Böylece O'nun her şey üzerindeki Rubûbiyyeti ile zâhir, her şeyin hakîkatindeki Hüviyyeti ile ise bâtın olduğuna işaret etmiştir.⁵⁸⁸

İbn Arabî Allah hakkındaki kâmil marifetin; zıtlardan (sıfat, isim, fiil) herhangi birini reddetmemeyi, Hakk'ın hiçbir vechesini inkâr etmemeyi ve O'nu bütün her şeydeki esas gerçeklik olarak tanımayı gerektirdiğini anlatır. O hem teşbihi hem de tenzihi daha sezgisel ve metafizik içkin bir gerçeklik olarak ele alır. Kendisi muhakkik bir sûfî olduğu için anlattıklarını tattığı, yaşadığı ve tecrübe ettiğini bölüm başında zikretmiştik. Bu nedenle teşbih ve tenzihin birleştirilmesi durumuna da zihinsel bir tutum olarak yaklaşmamaktadır. Ona göre bu tutum, tasavvufî deneyim sonucu açılan ve keşf edilen bir idraktır. Yoksa kitaplardan okuyarak veya başkalarından dinleyerek bunu benimsediğini iddia eden kişi ancak taklit ehli olabilir. Bu da yakîn ehli nazarında sakıncalı bulunan ve hoş görülmeven bir durumdur. Zira marifet taklit edilemez ancak yaşanır. Böylesi bir marifete sahip insan ise vahdette kesreti müşahade ederek tenzihte teşbih eder; kesrette vahdeti müşahade ederek teşbihte tenzih eder.

⁵⁸⁸ İbn Arabî, *Füsûsu'l-Hikem*, s. 196. İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, s. 55. Kâşânî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, ss. 521, 522.

2.3. İBN ARABÎ'DE İLÂH-I MU'TEKAD KAVRAMI

“Allah her şeyi kuşatmıştır.”⁵⁸⁹ âyetinden O’nun kapsamadığı hiçbir şeyin kalmadığı anlaşılmaktadır. O bütün isimler ile isimlerin işaret ettiği tüm manaları kuşatır. Bu nedenle mülk ve melekûtun yegâne sahibi O’dur. Her şey ontolojik olarak O’ndan nüzul etmiş ve O’na dönecektir. Ancak insanlar Mutlak Hakikat’i lisanlarındaki belirli bir isim ile isimlendirirler ve o isimlendirdiklerini kendi anlayışlarına göre algırlar. Şeyh-i Ekber Mutlak Zât’ı; Arapların “Allah”, Fârisîlerin “Hûda”, Rumların “İyşâ”, Ermenilerin “Asfâc” (Asdvaz), Türklerin “Tengri” (Tanrı), Fransızlar’ın “Kreyetûr” (Creator), Habeşilerin “Vâk” olarak adlandırdıklarını ve O’na bu isimler aracılığı ile hitap ettiklerini anlatır. İbn Arabî’ye göre her millet ve lisanda O’nun farklı isimleri bulunur. Ancak bütün yaratılmışların maksûdu birdir. Yani bu çeşitli sözlerin hepsi “bir” ve aynı manaya yöneliktir. Bu nedenle O’na “mechûlu’l-esmâ” yani isimlerin bilinmezliği de denilebilir. Sevilen (insan) sevdiğini (Allah’ı) hangi dil ve isim ile çağırırsa çağırsın, O icabet eder. Başka bir ifade ile insan, O’nun tarafından sevilir ve O’nu sever. Böylece sevdiği Tanrı’sına hangi ismi ile hitap ederse etsin, hitabına karşılık bulacaktır. Çünkü muhabbet ve sevgi, isimlerin kesret gölgesinden kurtarıp hakîkatin birliğine ulaştırır.⁵⁹⁰

Çalışmamızın Vücûd ve Merâtib-i Vücûd başlığında Allah isminin zât, ulûhiyyet ve rubûbiyyet anlamlarındaki kullanımı ile bunların hangi mertebelere tekabül ettiğine dikkat çektik. İlk mertebe olan Lâ-taayyûn yani Ahadiyyet, Mutlak Zât mertebesi olup Allah’ın Zât’ına aittir. Hiçbir taayyûn (belirlenme) ve tecelli olmadığından bu mertebe bütün sıfat ve isimlerden münezzehtir. Bu nedenle Allah, Lâ-taayyûn mertebesi vechesi ile insanın fikir ve tasavvurunun dışındadır. Bu mertebe “İlâh” (Tanrı) olarak isimlendirilemez; çünkü tapan ve kulluk edecek bir yaratılmış mevcûd değildir.⁵⁹¹ Taayyûn-i Evvel olarak anılan Ulûhiyyet mertebesi ise İlâhî isim ve sıfatların bütünü bulunduran ism-i câmi‘ olan Allah ismine tekabül eder. İbn Arabî’nin anlattığı hakîkatler göz önünde tutularak bu mertebenin yetkin tasavvuruna

⁵⁸⁹ Nisâ, 4/126; ayrıntılı bilgi için bkz. Elmalılı M. Hamdi Yazır, **Hak Dini Kur’an Dili**, Cilt: 3, ss. 92, 93.

⁵⁹⁰ İbn Arabî, **el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye**, Cilt: 3, s. 539; Cilt: 4, s. 467; Cilt: 6, s. 12; tercümesi için bkz. İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, Cilt: 8, s. 281; Cilt: 10, s. 307; Cilt: 12, s. 373. Kılıç, **Şeyh-i Ekber**, ss. 100, 101.

⁵⁹¹ Konuk, **Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Cilt: 1, ss. 269, 270.

Allah Rasûlü'nün sahip olduğunu anlaşılmaktadır.⁵⁹² O'nun dışında bu bütünsel (vâhid) tasavvura erişebilenler onun varisleri olarak kabul edilen kâmil insanlardır. Taayyün-i Sâni olarak kabul edilen İlâhî İsim ve Sıfatların birbirinden ayrıldığı, her birinin hakikatini farklı şekillerde izhar ettiği Rubûbiyyet mertebesi ise diğer insanların tasavvurlarının eriştiği mertebedir. Burada kesret açığa çıktığı için her kişinin Rabbi diğerinden farklıdır. Bu nedenle tasavvurlar da çeşitlidir. Teşbih ve tenzih tasavvurlardaki ayrışmanın temel nedenlerinden birini verse de çeşitliliğin kaynağını tek başına açıklayamamaktadır. Şeyh-i Ekber'e göre bu çeşitlilik ontolojik nüzul ile çoğalmakta, epistemolojik urûc ile tekrar "bir"lenmektedir. İbn Arabî'nin sisteminde bu çeşitliliği açıklayan ilâh-ı mu'tekad kavramının ifade ettiği hakikat, bize göre hem yedili hem beşli tasnifin üçüncü hazretinde yer alan bu Rubûbiyyet mertebesine tekabül etmektedir.

İbn Arabî terminolojisinde ilâh-ı mu'tekad⁵⁹³ kavramının sözlük anlamı inanılan tanrıdır. Kulun aklında veya taklidinde yaratıp, kalbine sığdırdığı⁵⁹⁴ Allah'ın sûreti (tasavvuru)⁵⁹⁵ veya fikridir.⁵⁹⁶ Kulun anlayışı ölçüsünde kalbine sığdırdığı sûret

⁵⁹² Konuk, **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Cilt: 2, s. 138, 270.

⁵⁹³ "İlâh-ı mu'tekad" şeklindeki kullanım Osmanlıca'da sıkça kullanılan Farsça tip bir isim tamlamasıdır. *Fusûs* şârihi Avni Konuk'un bu tip tamlamayı sıklıkla tercih etmesi ve bizim de bu tamlamayı daha kullanışlı bulmamız nedeni ile çalışmamızda Farsçanın kuralına uygun düzenlenmiş "İlâh-ı mu'tekad" isim tamlaması kullanılmıştır. Bu kavramın Arapçadaki isim tamlaması karşılığı "el-İlâhu'l-mu'tekad (الإله المعتقد)" şeklindedir.

⁵⁹⁴ "Arzum ve göğüm beni sığdırmadı, mü'min kulumun kalbi sığdırdı." hadisine işaret edilmektedir. Bkz. Suad el-Hakîm, **el-Mu'cemu's-sûfi: el-Hikmetü fi-hudûdi'l-Kelime**, Dandara li't-Tıbbâti ve'n-Neşr, Beyrut, 1981, ss. 87, 91.

⁵⁹⁵ İbn Arabî araştırmacısı Suad el-Hakîm, sözlük çalışmasındaki bu tanımında her ne kadar sûret kelimesini kullanmış olsa da bu kelimenin yanına parantez içinde tasavvur anlamına gelen İngilizce "representation" kelimesini belirtmiştir. Bkz. Suad el-Hakîm, **el-Mu'cemu's-sûfi**, s. 87. Sözlükte temsil anlamına gelen "Representation" (re-presentation) kelimesi "re" ön-eki ile güncellenmeyi, tekrar yenilenmeyi yani temelinde değişimi ifade eder. Yok, mevcûd değil anlamındaki "absent" kelimesinin zıttı olan "present" kelimesinin olmak ve var olmak anlamları bulunur. Yani re-presentation kelimesi deneyim veya tecelliyi kendi iç dünyamıza almamız sonucu var olan sûretin yok olması (absent) ve yeniden düzenlenerek (re-present) dış dünyaya sunmamızı ifade eder. Böylece değişen, güncellenen ve yeniden var olan bir temsil söz konusudur. ("Representation" kelimesi bize göre; fenâ, bekâ ya da fark, cem' ve fark-ı sâni gibi tasavvufî hallerin tasavvur değişimi üzerindeki etkisini ifade etmeye daha uygun görünmektedir.) Bkz. **Oxford Türkiye Sözlüğü İngilizce-Türkçe**, Ed. Helen Warren, Oxford University Press, Britain, 1998, ss. 3, 493, 535. Psikoloji ve daha özelde Din Psikolojisi alanında "God concept (Tanrı kavramı)", "God image (Tanrı sûreti veya imajı)", "God representation (Tanrı tasavvuru)" kavramları birbirinden ayrı anlamlarda kullanılmaktadır. Bkz. Yıldız, **Çocuklarda Tanrı Tasavvurunun Gelişimi**, ss. 2-13; Selçuk Budak, **Psikoloji Sözlüğü**, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2003, ss. 393, 432, 736; Nuri Bilgin, **Sosyal Psikoloji Sözlüğü Kavramlar, Yaklaşımlar**, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2003, ss. 384, 385.

⁵⁹⁶ Suad el-Hakîm, **el-Mu'cemu's-sûfi**, s. 87; tercümesi için bkz. Suad el-Hakîm, **İbnü'l-Arabi Sözlüğü**, s. 361.

tabidir ki Sonsuz yani Vücûd'u tanımlayan es-Sûret⁵⁹⁷ değildir. Ancak O'nun kayıtlandırılmış ve sınırlandırılmış bir temsilidir. İnsan bu konudaki kaynağı vahiy olsa bile, vahyi yorumlaması ve ondan hükümler çıkarması ile kendi değer yargılarına göre bir tanrı anlayışı geliştirir.⁵⁹⁸ İnsan kalbinde veya zihninde bulunan bu temsil aracılığı ile O'nunla irtibat kurmaya ve O'na ulaşmaya çalışır.

Çalışmamızın birinci bölümünde Kelamda Tanrı Tasavvurları başlığında zikrettiğimiz gibi Kur'an-ı Kerim Allah hakkında "es-Sûret" bildirmektedir ancak tasavvur insanın o Sûreti anlama ve yorumlama çabasını ifade eder. Yani bu iki kavramın belirttiği anlamlar farklıdır. Sûret sabit iken tasavvur bu sûret üzerine dinamik bir yorumu ifade eder. Sûret değişmez, çünkü Cenab-ı Hak ezeli, ebedî olarak Lâ-taayyün mertebesi itibari ile Ahad'dır. Ancak halk yani insan vechesi açısından "Allah her an bir şee'ndedir".⁵⁹⁹ Vücûd ve merâtib-i vücûd başlığında ifade ettiğimiz gibi yaratım anbean yenilenir. Böylece sûflere göre bir ayna olan kalp, her şee'n ve tecellide O'nun tecellisine göre şekillenir. Bu nedenle çalışmamızda ilâh-ı mu'tekad'ın sınırlı ve dinamik yapısını belirtmek ayrıca "sûret" kavramı ile karışmasını önlemek amacı ile Türkçe kavramsal karşılık olarak "tanrı tasavvuru" ifadesini kullandık.

İbn Arabî sisteminde ilâh-ı mu'tekad⁶⁰⁰/ el-ilâhu'l-mu'tekad (الإله المعتقد)⁶⁰¹ kavramı ile aynı veya benzer anlamlarda kullanılan diğer terimler şunlardır:⁶⁰²

1. Hakk-ı mu'tekad⁶⁰³/ el-Hakku'l-mu'tekad fi'l-kalb (الحق المعتقد في القلب)⁶⁰⁴ : Kalpte inanılan Hak veya kalbin inandığı Hak.
2. İlâh-ı mec'ûl⁶⁰⁵/ el-Îlâhu'l-mec'ûl (الإله المجهول) : Sonradan var edilmiş, oluşturulmuş Tanrı.
3. İlâh-ı mahlûk/ el-Îlâhu'l-mahlûk (الإله المخلوق) : Yaratılmış Tanrı.

⁵⁹⁷ Şeyh-i Ekber'in eserlerinde es-Sûret şeklindeki marife ve tamlamasız kullanım genelde Hakk'ın Sûreti anlamındadır. Bkz. Suad el-Hakîm, **İbnü'l-Arabî Sözlüğü**, s. 572.

⁵⁹⁸ Demirli, "İbnü'l-Arabî ve Takipçilerinin Tanrı Anlayışı: Tenzih ve Teşbih Hükümlerinin Birleştirilmesi", s. 39.

⁵⁹⁹ Rahmân, 55/29.

⁶⁰⁰ Konuk, **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Cilt: 1, s. 284; Cilt: 2, s. 317; Cilt: 3, ss. 19, 20; Cilt: 4, ss. 374, 381-385.

⁶⁰¹ İbn Arabî, **Füsûsu'l-Hikem**, ss. 217, 218.

⁶⁰² Suad el-Hakîm, **İbn Arabî ve Müvellidü Lügâtı Cedîde**, Dandara li't-Tıbbâti ve'n-Neşr, Beyrut, 1991, ss. 108, 109, 129; Suad el-Hakîm, **el-Mu'cemu's-sûfi**, s. 87; tercümesi için bkz. Suad el-Hakîm, **İbnü'l-Arabî Sözlüğü**, s. 361.

⁶⁰³ Konuk, **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Cilt: 3, s. 10; Cilt: 4, s. 12.

⁶⁰⁴ İbn Arabî, **el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye**, Cilt: 8, s. 82.

⁶⁰⁵ Konuk, **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Cilt: 1, s. 300; Cilt: 3, ss. 19, 20; Cilt: 4, ss. 100, 384.

4. Hakk-ı mahlûk⁶⁰⁶/ el-Hakku'l-mahlûk (الحق المخلوق)⁶⁰⁷ : Yaratılmış Hak.
5. el-Hakku'l-mahlûk fi'l-mu'tekad (الحق المخلوق في المعتقد) : İnançta yaratılan/oluşturulan Hak.
6. el-Hakku'l-mahlûk fi'n-nefs (الحق المخلوق في النفس)⁶⁰⁸ : Nefslerde yaratılan Hak.
7. el-Hakku'l-mahlûk fi'l-itikâd (الحق المخلوق في الاعتقاد)⁶⁰⁹ : İtikâdda yaratılan Hak.
8. Hakk-ı itikâdî⁶¹⁰/ el-Hakku'l-itikâdî (الحق الاعتقادي)⁶¹¹ : İtikâd edilen Hak.
9. İlâh-ı mukayyed⁶¹²: Sınırlandırılmış ve kayıtlandırılmış Tanrı.
10. İlâh-ı muhayyel⁶¹³: Hayal edilen Tanrı.
11. Hakk-ı muhayyel⁶¹⁴: Hayal edilen Hak.⁶¹⁵

Şeyh-i Ekber ilâh-ı mu'tekad kavramı ile tasavvur ve ibadet edilenin Allah olmadığını ifade etmiştir. Ancak bu tasavvur ve ibadet edilenin O'ndan başkası olamayacağını da söylemiştir. Zira Vücûd ve Merâtib-i Vücûd başlığında varlıkta sadece O'nun olduğunu ve O'nun dışında yokluğun bile var olmadığını anlatmıştık. Âlemdeki bütün şeylerin O'nun çeşitli tecellileri olması hasebi ile hem zâhirdeki cisimsel tanrılar hem bâtında kişinin zihin veya kalbinde oluşturduğu tanrılar, Allah'ın kendisini açığa çıkardığı belirli sûretlerdir. Bu nedenle insanların tasavvur ve ibadet ettikleri her ne olursa olsun hakîkatte Allah'ın gayrı değildir. Fakat aynısı da değildir. Çünkü her tasavvur O'nun sadece sınırlı bir vechesine yöneliktir. Şu hâlde insanlar taştan bir puta, göksel bir cisme (Güneş veya herhangi bir yıldız gibi) veya doğanın bir formuna tapsa bile hakîkatte O'ndan başkasına tapmamaktadır. Çünkü Vücûd tektir, O da O'dur; Vücûd'da O'ndan gayrısı yoktur. İster put, ister gök cismi, ister

⁶⁰⁶ Konuk, **Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Cilt: 4, ss. 12, 13.

⁶⁰⁷ İbn Arabî, **Füsûsu'l-Hikem**, s. 167.

⁶⁰⁸ İbn Arabî, **el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye**, Cilt: 7, s. 311.

⁶⁰⁹ İbn Arabî, **Füsûsu'l-Hikem**, s. 167.

⁶¹⁰ Konuk, **Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Cilt: 3, s. 10.

⁶¹¹ İbn Arabî, **Füsûsu'l-Hikem**, s. 103.

⁶¹² Konuk, **Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Cilt: 1, s. 296; Cilt: 2, s. 317; Cilt: 4, ss. 13, 103, 122.

⁶¹³ Konuk, **Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Cilt: 1, s. 284; Cilt: 4, s. 385.

⁶¹⁴ Konuk, **Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Cilt: 4, s. 381.

⁶¹⁵ İlâh-ı mu'tekad kavramının İngilizce karşılıkları: The God as the subject of belief (inancın konusu olan Tanrı), the God as the object of belief (inancın nesnesi/hedefi/konusu olan Tanrı), the God created in belief (inançta yaratılmış/oluşturulmuş Tanrı), the God of belief (inançtaki Tanrı), the God of ideas (düşüncelerin oluşturduğu Tanrı), the internalization of God (özümseven/içselleştirilen Tanrı).

tabiat olsun mevcûd âleminde her ne varsa O'nun özel bir tecellisi olup, hepsinin "ayn"ı Hak'tır. Ama her bir tecelliye diğerinden ayıran hatta diğerini dışlayan özellikleri bulunur. Allah ise bütün her şeyi kuşatır, O'nun dışında bir şey kalması söz konusu değildir. Bu nedenle sınırlandırılmış tasavvurlar bu sonsuzluk ve kuşatıcılıktan yoksundur. Yani tanrı tasavvuruna kulluk etmek ile Allah'a kulluk etmek arasında fark olduğu açıktır.

Şeyh'in idrak sistemini oluşturan temel, Kur'an-ı Kerim ve Allah Rasûlü'nün sözlerinden tevarüs eden ilimdir. Fakat onu ve onun gibi muhakkik sûfileri diğer ilim sahiplerinden ayıran özellik; ilmi, müşahade ile deneyimleyerek ilme'l-yakînden ayne'l-yakîne yükseltmeleridir. Bu nedenle ilâh-ı mu'tekad kavramı da dâhil olmak üzere onun bütün sistemi İslam'ın bu iki ana kaynağından beslenerek ortaya çıkmıştır.

İbn Arabî'nin ilâh-ı mu'tekad kavramı ile ilişkili olarak zikrettiği âyet ve hadisler şunlardır:

1. "Nefsini bilen Rabbini bilir. (مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ)"⁶¹⁶
2. "Kulumun zannı üzereyim. (أَنَا عِنْدَ ظَنِّ عَبْدِي بِي)"⁶¹⁷
3. "Rabbin kendisinden başkasına tapmamanıza hükmetti. (وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِلَٰهَهُ)"⁶¹⁸
4. "Her nereye dönerseniz, Allah'ın vechi oradadır. (فَإَيْنَمَا تَوَلَّوْا فَثَمَّ وَجْهُهُ)"⁶¹⁹
5. Cibril hadisinde Cebrail'in "İhsân nedir?" diye sorması üzerine Allah Rasûlü'nün "Allah'ı sanki görüyormuşsun gibi ibadet etmendir; eğer sen Allah'ı görmüyorsan da şüphesiz O seni görmektedir (مَا الْإِحْسَانُ قَالَ) (أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ، فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ)" buyurması.⁶²⁰
6. "Allah namaz kılanın kiblesindedir. (وَاللَّهُ فِي قِبْلَةِ الْمُصَلِّي)"⁶²¹

⁶¹⁶ İbn Arabî, **Füsûsu'l-Hikem**, s. 46; İbn Arabî, **el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye**, Cilt: 6, s. 140. İlgili rivayetin hadis kaynaklarındaki yeri için bkz. Aclûnî, **Keşfü'l-Hafâ**, Cilt: 2, s. 309 (no: 2532).

⁶¹⁷ İbn Arabî, **Füsûsu'l-Hikem**, s. 218. İlgili rivayetin hadis kaynaklarındaki yeri için bkz. Ebû Abdillâh Muhammed el-Buhârî, **Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi**, Cilt: 16, çev. Mehmed Sofuoğlu, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1987-1989, s. 7275 (Kitâbu't-Tevhîd, 15. Bab, No: 34); Aclûnî, **Keşfü'l-Hafâ**, Cilt: 1, s. 234 (no: 613).

⁶¹⁸ İbn Arabî, **Füsûsu'l-Hikem**, s. 50. Âyetin geçtiği yer için bkz. İsrâ, 17/23.

⁶¹⁹ İbn Arabî, **Füsûsu'l-Hikem**, s. 97. Âyetin geçtiği yer için bkz. Bakara, 2/115.

⁶²⁰ İbn Arabî, **el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye**, Cilt: 7, s. 389. İlgili rivayetin hadis kaynaklarındaki yeri için bkz. Buhârî, **Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi**, Cilt: 1, ss. 202, 203 (Kitâbu'l-İman, 37. Bab, No: 43).

⁶²¹ İbn Arabî, **Füsûsu'l-Hikem**, s. 105. İlgili rivayetin hadis kaynaklarındaki yeri bulunamadı.

7. Kıyamet gününde Allah'ın farklı sûretlerde tecelli etmesini anlatan hadis.⁶²²

Şeyh-i Ekber *Fusûsu'l-Hikem*'de âlem olarak isimlendirilen Hakk'ın dışındaki her şeyin Hakk'a nispetinin, bir şahsın gölgesine nisbeti gibi olduğunu anlatır. Daha sade bir ifade ile âlem Allah'ın gölgesidir. Çünkü âlemdeki şeyler Hakk'ın sıfatlarının zuhur yerleri ve O'nun isimlerinin sûretleridir. Ancak şahsın gölgesi, onun aynısı olmadığı gibi Allah da âlemin aynısı değildir. Ayrıca her bir mevcûd Allah ism-i câmi'nde bulunan bir ismin mazharıdır ve dolayısıyla sadece o ismin gölgesidir.⁶²³ Bu nedenle şeyler bütünü değil, sadece bir vechenin gölgesini yansıtır. Akabinde İbn Arabî gölgenin siyaha yakın bir renk oluşuna dikkat çeker. Gölge sahibi olan şahıs ister beyaz ister siyahi olsun gölgenin rengi hep siyaha yakındır. Bu nedenle bir şahıs gölgesinden ne kadar tanınabilirse Hak da mevcûddan o kadar tanınabilir. Yani âlemden Allah'ı tanımak, gölgeden şahsı tanımak gibidir. Gölgeye bakıldığında gölgenin sahibi olan şahıs ne kadar meçhul kalırsa, Hakk'ın gölgesi olan âleme bakıldığında da Hak o kadar meçhul kalır. Sadece mücmel bir biliş söz konusu olabilir. Bu bağlamda Hakk'ın gölgesi olan âlemden yola çıkarak ortaya çıkan anlayışın tanrı tasavvuru (ilâh-ı mu'tekad) olduğunu belirtebiliriz.⁶²⁴ Böylece İbn Arabî duyum ve algılama gibi bütün insanların ortak deneyimi ile ilgili bir örnek üzerinden metafizik bir gerçekliği izah eder. İkinci örneğini ise uzaklığın görüş üzerindeki yanıltıcı etkisi hakkında verir. Dağlar yeşil ağaçlar ile örtülü olsa da çıplak kayalar ile kaplı olsa da uzaktan siyaha yakın bir renk görülür. Yani uzaklık unsuru, şeyin gerçek renginden farklı görülmesine neden olur. Uzaklığın farklı gösterdiği, bir diğer nitelik ise boyuttur. Örneğin Güneş'in Dünya'dan çok büyük olduğu bilinir. Ama göz onu bir kalkan boyutunda görür. Bu örneğe dayanarak Hakk'ın sonsuz ve sınırsız olarak bilindiğini ancak ontolojik uzaklık ve anlayıştaki sınırlılık neticesinde O'nun küçük bir kalkan boyutunda parlak bir şey olarak algılandığını söyleyebiliriz. Zira Güneş sembolik olarak Allah'ı temsil eder. Kişinin içsel dünyasındaki Güneş ile ilgili tecrübesi de onun tanrı tasavvurunu yansıtır. Yani sınırlı ve kayıtlı bir tanrı tasavvuruna sahip bir kişi, sınırlılığı oranında Güneş'i küçük ve uzak görür. Ancak taayyün perdelerini ve zulmet

⁶²² İbn Arabî, *Füsûsu'l-Hikem*, ss. 96, 172; İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, Cilt: 5, ss. 264, 265; Cilt: 7, s. 210. İlgili rivayetin hadis kaynaklarındaki yeri bulunamadı.

⁶²³ Allah ism-i câmi'nin tek mazharı daha önce de belirttiğimiz gibi sadece insân-ı kâmindir.

⁶²⁴ İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, s. 134.

örtülerini kaldıran kâmil erler Allah'ın nuru ile karanlıktan, O'nun Zât'ı ile gölgeden kurtulur. Böylece yaratılmışların siyahlığında ve karanlığında Hakk'ın nurunu apaçık görür. Onlar için mevcûd olan her şeyde ve her yerde Güneş parlar; böylece her nereye dönerlerse dönsünler O'nun vechini görürler.⁶²⁵

İbn Arabî'ye göre her insanın Rabbi hakkında bir tasavvuru olmalıdır. Yani insan Rabbi'ni özel bir inanç ile tasavvur etmelidir. Bu tasavvur sayesinde yukarıda bahsettiğimiz Hakk'ın bilinemezliğinde, Rabbi'ne bir yol arayabilir ve O'na dönebilir. Hak, o şahsa bu tasavvura göre tecelli ettiğinde O'nu tanır ve ikrar eder; fakat bu tasavvurdan başka şekilde tecelli ettiğinde O'nu inkâr edip, O'ndan sığınır. Bu şahıs bu şekilde yaparak Hakk'a karşı edepli davrandığını düşünür. Aslında sadece nefsi katında nefsinde bulunana edepli davranmıştır. O kişi bir inanç sahibi (mu'tekid) olarak yalnızca nefsinde oluşturduğu tanrıya inanır. Bu nedenle inanç sahipleri sadece nefislerini ve nefislerinde oluşturdukları şeyi görürler. Böyle olunca insan için sadece tasavvurlar vardır. Zira Hakk'ı kuşatmak ve olduğu gibi bilebilmek mümkün değildir. Bu nedenle O, Zât vechesi ile tamamen bilinmezdir. İnsanın onu bilmekten nasibi ancak yaratılmış bir sûrettir. Böylece insan gerçekte kendi nefisinden başkasına ibadet etmez. Çünkü bu sûretin yaratıcısı kendisidir. Ayrıca tasavvur edenler sayısınca tasavvur edilenin sayısı artar. Lakin Allah'ın tasavvur eden insan sayısınca çoğalması mümkün değildir. Her ne kadar tasavvurlar (ilâh-ı mu'tekad) çeşitli ve çok sayıda ise de O birdir.⁶²⁶

Müşahede ehli haricinde her şahsın inandığı bir tanrı tasavvuru vardır. İnsanlar küçük yaşlarından itibaren çevresinden tanrı hakkında duyduğu, okuduğu ve öğrendiği bilgiler ışığında bir tanrı tasavvur ederler. Bu tasavvurun sadece kavramsal ve bilinçli kısmının dışında bize göre bir de duyu, duygu ve dış dünya tecrübelerinden etkilenen psikolojik kısım vardır ki buna Birinci Bölüm'de değinmiştik. Şuhûd ehli olmayan insanlar tanrı tasavvurunu kendi nefislerinde oluştururlar. Bu nedenle onların ilâh-ı mu'tekadı yani tasavvur ettikleri tanrı nefisleri olur ve onlar da nefislerine tapmış olurlar. Bu durum putperestliktir, fakat bunların putu kendilerine özel ve gizlidir. Bu gibi belirli ve sınırlı bir tanrı tasavvuruna sahip insanların tartışma ve kavgaları kendi

⁶²⁵ İbn Arabî, **Füsûsu'l-Hikem**, ss. 85, 86; Konuk, **Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Cilt: 2, ss. 234, 235, 238-240.

⁶²⁶ İbn Arabî, **Füsûsu'l-Hikem**, s. 96; tercümesi için bkz. Konuk, **Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Cilt: 2, ss. 316, 317. Suad el-Hakîm, **el-Mu'cemu's-sûfî**, ss. 87, 88; tercümesi için bkz. Suad el-Hakîm, **İbnü'l-Arabi Sözlüğü**, s. 361.

hayallerindeki tanrı tasavvurunu başka insanlara kabul ettirmek üzerinedir. Lakin müşahede ehli Tanrı'nın belirlenme ve kayıtlanma kabul etmeyeceğini bilir. Ayrıca O'nun isim ve sıfatları nedeni ile çeşitli sûretlerde tecellileri olduğunu da bilirler. Bundan dolayı özel yani belirli bir inanç ve tasavvur ile sınırlanmayıp O'nu her şeyde görürler. Avni Konuk *Fusûsu'l-Hikem* şerhinde ilâh-ı mu'tekad sahiplerini İhlas sûresinin manasına muhalefet ettiklerini ifade eder. Çünkü bu kimseler Hak doğmadığı hâlde onu nefislerinden doğurmuş ve oluşturmuşlardır. Böylece bu doğurulmuş olan hayali sûreti Hakk'a eşit görmüşlerdir. Aslında Hak, bütün sûretlerde tecelli ettiğinden dolayı onların tasavvurlarında da tecelli eder. Başka bir ifade ile bu tasavvurlar O'nun gayri değildir. Fakat ilâh-ı mu'tekad sahiplerinin sî-i edepleri Hakk'ı sadece kendilerindeki tasavvuruna hasretmeleridir.⁶²⁷

İlâh-ı mu'tekad yaratılmış bir tanrı tasavvuru olabilir ancak İbn Arabî bu durumu tamamen kerih ve gereksiz görmez. Çünkü Allah'ın var olan her şeyde tecellisinin bulunmasından ötürü O'nun tamamen soyutlanmasını ve aşkınlığa indirgenmesini uygun bulmaz. *et-Tecelliyâtü'l-İlâhiyye* kitabında tanrı tasavvuru hakkında Zünnûn el-Mısırî ile konuştuğu manevî bir görüşmesinde bu görüşlerini dile getirmiştir. İbn Arabî bu vakıada, Zünnûn'un sözü olarak aktarılan "Hak tasavvur, temsil ve hayal edilen bütün şeylerin hilafıdır." sözünü garip bulduğunu kendisine söylemiştir. Akabinde oluş âlemi, Hakk'ın zuhuru dışında var olmadığı hâlde O'ndan nasıl bağımsız olabilir diye sormuştur. Çünkü Şeyh'e göre Hakk'ı her türlü yaratılmıştan arındırmayı benimseyen aslında sınırlandırmayı benimsemiş olur. "Hak Teâlâ tasavvur edilen şeyin hilafıdır." diyen bir kimse, O'nun mutlak tenzih cihetini dile getirmiş olur. Ancak diğer yönden Hak, sûreti olan her şeyde zuhuru ile bulunur. Şeyler O'nsuz Vücûd'un kokusunu bile duymamıştır. İbn Arabî bu nedenle Zünnûn'a "Dostum! Mabudunu tasavvursuz "ayn" yapma, hayretini örtme." demiştir. Yani Hakk'ı tasavvurundan tamamen bağımsız görerek O'nu tenzih etmemesi konusunda uyarmıştır. Çünkü Allah kendisini (aynı âyette) "*O'na benzer hiçbir şey yoktur.*"⁶²⁸ diyerek tenzih etmiş, "*O işitendir, görendir.*"⁶²⁹ diyerek ise teşbih etmiştir. Bu nedenle O, tasavvurun aynısı değildir; fakat tasavvur edilenin kendinden de bağımsız değildir.

⁶²⁷ Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, Cilt: 2, ss. 316-318.

⁶²⁸ Şûrâ, 42/11.

⁶²⁹ Şûrâ, 42/11.

Bu konuşma üzerine Zünnun İbn Arabî'ye bu ilmin kendisinde bulunmadığını ifade ederek ölümünden sonraki yükselmesinde fayda sağladığı için ona teşekkür etmiştir.⁶³⁰

İlâh-ı mu'tekad kavramına başka bir açıdan yaklaşan İbn Arabî, insanların Allah'ı nefislerinde ikâme ettikleri bir tanrıya istinâd ettiğini⁶³¹ anlatır. Tanrı oluşturulmuş olamayacağından yani sonradan olma hâdis bir şeyin Tanrı olması hakîkate uygun olmadığından, bu insanlar yalnızca kendilerine ait olan bu tanrıları hakkında kendilerini yalanlamış olurlar. Onlar Allah'ın ahadiyyeti ve kendisinden başka Tanrı olmayan “Bir” olması hususunda görüş birliğinde olmaları ile birlikte Allah hakkında çeşitli fikirler benimserler. Sonra bu fikirlerinde benimsedikleri tanrının Allah olup olmadığı konusunda ihtilafa düşerler. Çünkü kendi fikrine uygun tasavvuru tasdik ederken, başkasının fikrine ait olan kendi fikrine uymayan tasavvuru reddederler. Bu takdirde her fikir sahibi Tanrı'nın kendi tasavvurundaki hükme uygun olduğunu düşünür.⁶³² Oysa kişi sadece bir itikâd olarak yücelttiği kendi inancında ve nefsinde yarattığı bir tanrıya ibadet eder ve bu durumun farkında değildir. Bu konuda insanlar pek çok ihtilafa düşmüşlerdir. Hâlbuki “bir şey” kendi nefsinde değişmez. Ayrıca Tanrı'nın bu düşüncelerden herhangi biri veya bunların dışındaki düşüncelere uygun olması da gerekmez. Fakat onlar bu şekilde kendi düşünce ve kanaatlerine uygun bir tanrı benimserler. Şeyh-i Ekber bu konuda oluşturulmamış (إله غير مجعول) bir tanrıya ibadet edeni göremezsın diyerek uyarır. Yani ona göre insan kendi nefsinde ibadet ettiği ve düşüncesi ile hüküm verdiği şeyi yaratır. Ancak asıl hüküm veren Allah'tır. Çünkü akıl O'nu zabt edemez yani kavrayamaz ve kuşatamaz, bu nedenle de O'nun hakkında doğru hüküm veremez. İbn Arabî'ye göre bu durumlar Allah'ın el-Bâis (الباعث) isminin tezahürlerindendir. el-Bâis ismi insanların bâtınlarına fikir elçilerini gönderir (بعث). Böylece insanlar, Allah hakkında o elçiler vasıtasıyla düşünebilir ve itikâd edebilir. Zâhirlerine ise nübüvvet ve risalet ile peygamber olarak bilinen elçileri gönderir. Akıllı kişiler kendi nezdinde Allah hakkında benimsediği şeyi (tasavvuru), O'nun katından gelen şey nedeni ile terk eder. Eğer O'nun katından gelen

⁶³⁰ İbn Arabî, **et-Tecelliyâtü'l-İlâhiyye**, haz. Muhammed Abdülkerim en-Nemrî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût-Lübnân, 2004, ss. 157, 158; Kılıç, **Şeyh-i Ekber**, ss. 156, 157.

⁶³¹ İstinâd: Bir şeyi delil sayarak başka bir şeyi onun üzerine dayandırma. Burada insanların kendi nefislerinde icad ettikleri tanrıyı delil sayarak Allah'ı ona göre algılama söz konusu.

⁶³² Her insanın kendi aklını ve fikrini beğenerek, gerçeğin kendi düşündüğü gibi olduğunu sanmasına benzer bir durum söz konusudur. Halk dilinde bu durum “Pazara akıl dökmüşler, herkes kendi aklını beğenip almış.” meşhur ifadesi ile karşılık bulmuştur.

şey ile fikir elçisinin bâtınlarına getirdiği şey uyuşuyorsa Allah’a şükrederler. Fakat uyuşmazlık belirirse zâhirin elçisine tabi olmak gerekir.⁶³³

İbn Arabî’nin bu paragrafta akla gelen düşünceleri bâtın elçisi olarak nitelemesi ve onları Allah’ın gönderdiğini söylemesi ilgi çekicidir. Pek çok insanın düşüncesini kendi özgün ürünü olarak görmesine karşılık, Şeyh bunların kaynağını Allah’a dayar. Bu durum sûfilerin “Lâ fâile illallah” lafzı ile ifade ettikleri O’ndan başka eylem sahibi yoktur manasının bir tezahürü olarak görülebilir. Ayrıca Şeyh’e göre O’ndan gelmeyen hiçbir şey yoktur. Yani her şey ontolojik olarak O’ndan gelir. Ama O’ndan gelmiş olması, gelen şeye tamamen tabi olmayı gerektirmez. Çünkü şeriat ve insanların geneli nezdinde kötü ve çirkin olan şeyler de aynı ontolojik nüzulün ürünüdür. Buna binaen İbn Arabî’ye göre esas olan, zâhir tebliğ yapan peygamberlerin bildirdikleridir. Bâtın elçi dediği düşünceler, zâhirdeki elçinin getirdiklerine uygunsa kabul edilir. Bu paragrafta bâtından kastedilen bize göre insanın içsel âleimidir. Ancak iç âlem insanların geneli için tecrübe alanının dışındadır. Bazı insanlar onu tecrübe edebilseler bile yeterince keşfedip üzerinde yetkinlik kazanmaları oldukça uzun bir zaman alır. Ayrıca yine de düşüncenin nerelerden beslendiğini bilebilmek ve hak ile adalet dengesine uyup uymadığına karar verebilmek çok güçtür. Kanaatimizce İbn Arabî yıllarını bâtın âlemi keşfetmeye vermiş ileri düzey bir uzman olarak bu zorluk ve riskleri öngörmüştür. Bu nedenle denge ve istikameti sağlam kılmak amacı ile konunun yetkinliğini zâhir peygamberlere has kılmıştır.

Hakk’ın Kendisini Yaratması

İbn Arabî *el-Fütûhât* eserinde, Hakk’ın kendisini yaratması konusunu ilâh-ı mu’tekad kapsamında izah etmiştir. Ancak akılların bu konuyu kavramadığından dolayı reddettiğini bildirmiştir. Çünkü müellife göre akıllar, Allah hakkında her fikir sahibinin O’nu nefsinde tasavvur ettiğini idrak edemez. Fikrin sahibi bu tasavvuru Allah olarak isimlendirir ve O’na ibadet eder. Bir diğer açıdan Vücûd’da O’ndan başkası olmadığı için O başkası değil, Allah’tır.⁶³⁴

⁶³³ İbn Arabî, **el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye**, Cilt: 7, s. 409; tercümesi için bkz. İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, Cilt: 17, ss. 72, 73.

⁶³⁴ İbn Arabî, **el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye**, Cilt: 7, s. 311; tercümesi için bkz. İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, Cilt: 16, s. 250.

Fusûsu'l-Hikem'in Zekerîyyâ Fassî'nda aynı konu rahmet açısından ele alınır. İbn Arabî terminolojisinde rahmet etmek, varlık vermek yani mevcûd kılmak anlamındadır. Şeyh-i Ekber'e göre inançta yaratılmış olan Hak, a'yân-ı sâbite'den sonra rahmet edilen yani varlık verilen şeylerin ilkidir. Kayıtlı itikâda sahip insanların inançlarında hayalen yarattığı Hak, o kimselerin ayn-ı sâbitesinde⁶³⁵ mevcûddur. Yani tanrı tasavvuru, inanç sahiplerinin a'yân-ı sâbitelerinin hâllerindendir. Bu nedenle rahmet, a'yân-ı sâbiteye varlık vererek önce kendine rahmet etmiştir. Böylece a'yân-ı sâbitenin bir hâli olan hayalde yaratılan Hakk'a da rahmet/var etmiştir.⁶³⁶

Şeyh'e göre hakîkatin kendilerine örtülü olduğu kimseler inançlarındaki Hak'tan kendilerine rahmet etmesini ister. Keşf ehli kimseler ise Allah'ın rahmetinin kendileri ile bulunmasını ister. Başka bir ifade ile zikredilen ilk grup kendi hayallerinde yaratıp inandıkları böylece sınırlandırıp, kayıtlılandıkları Hak'tan rahmet talep eder. Ancak yardım istedikleri yaratılmış Hak zaten rahmet edilmiştir, yani kendisi de rahmete muhtaçtır. İkinci grup ise rahmetin kendileri ile bulunmasını kayıtlılandırılmış tanrıdan değil, sonsuz olan Allah'tan talep ederler. Bu taleplerini bütün İlâhî İsimleri câmi' olan Allah manası ile dile getirirler. Çünkü onlar Hakk'ı özel bir inanç ile sınırlamamışlardır. Böylece bize göre ilk grup sadece kendi Rablerinin temsil ettiği mananın kendilerinde zuhurunu yani varlık bulmasını isterken ikinci grup Allah'ın bütün isimlerinin kendilerinde tezâhür etmesini talep eder. Birinci grubun duası, kendilerinde bir değişikliğe yol açmaz. Çünkü Rablerinin temsil ettiği İlâhî İsmi'nin manası zaten ontolojik olarak kendilerinde zuhur etmektedir. Ama aynı durum farklı bir İlâhî İsmi'nin anlamı için geçerli değildir. Fakat keşf ehli olan ikinci grup, rahmetin bizzat kaynağı olan Allah ismi ile Rahman isminin gereğini istemesinden ötürü Rahîm isminin de mazharı olur. Bu duanın tezahürü olarak onlardan Rahîm isminin tecellisi olan merhamet (şefkat) açığa çıkar.⁶³⁷

İbn Arabî, Hakk'ın kendisini yaratması bağlamında yaratılmışın yaratılmıştan başkasını göremeyeceğini söyler. Ona göre her tasavvur sahibinin nefsinde Hakk'ın bir sûreti görülür. Bu tasavvuru oluşturan kişi, onun varlığını dayandırdığımız Hak olduğunu ileri sürer. Yani kendisinden merâtib-i vücûd'a göre zuhur ettiğimiz Vücûd

⁶³⁵ Ayn-ı sâbite: A'yân-ı sâbite'nin tekili. Füsûs şârihi Kâşânî, ayn-ı sâbite kavramının kader olduğunu ifade etmiştir. Bkz. Kâşânî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, s. 334.

⁶³⁶ İbn Arabî, *Füsûsu'l-Hikem*, s. 167; Konuk, *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, Cilt: 4, ss. 10-12.

⁶³⁷ İbn Arabî, *Füsûsu'l-Hikem*, s. 167; Konuk, *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, Cilt: 4, ss. 12, 13.

olduğunu zanneder. Ama bu tasavvur O'nun sadece kısıtlı bir vechesidir. Hak ise her şeyin hakîkati yani “ayn”ı olmakla beraber âlemlerden müstağnidir. Bu nedenle sonradan var olan hâdis bir varlık, Kâdim’e şahit olamaz. O'nun hakkında bilebileceği şey sadece kendi tasavvurudur ve yalnız bu tasavvuru görebilir. Şeyh ayrıca Allah hakkındaki tutumlar değiştikçe fikirlerin de değiştiğini belirtir. Buna göre her kanaat sahibi sadece kendi mahallinde yani kendi nefsinde bulduğu tasavvura inanır ve ibadet eder. Fakat kendinde ve kalbinde yalnızca yaratılmış olanı bulur. Bulduğu Hak, (Vücûd’un sahibi olarak var olan) el-Îlâh değildir. Ancak Hak o kişiye bu sûrette yani kendi kanaatinde tecelli eder. Başka bir ifade ile Hak, her inanç sahibi için itikâdının sûretinde zuhur eder. Bu ise her inanç sahibinin nefsinde yaratılmış Hak’tır. Peygamberler Hak konusunda değişmeyen ve başkalaşmayan tek bir kanaat getirmişlerdir. Bütün Rasûllerin Allah hakkında verdikleri haber aynıdır. Bu haber vahiy olmasaydı onlar da fikir sahipleri gibi ayrılığa düşebilirlerdi. Fakat onlar Hakk’a en yakın olup, doğruyu ulaştıranlardır.⁶³⁸

Allah ve Îlâh Kelimelerinin Farkı

İbn Arabî Allah ve ilâh (tanrı) kelimelerini ayırır ve farklı anlamlarda kullanır. Ona göre Allah âlemlerden müstağnidir ve bu nedenle herhangi bir değişikliği kabul etmez. Ama ilâh değişikliği kabul eder. Bize göre bu ayırmda Allah’ın âlemlerdeki zuhuru ve zuhurdaki değişikliklerin kendi Zât’ını etkilemeyeceğine işaret edilir. İnsanlar ilâh yani tanrı hakkında pek çok düşünce ve tasavvur geliştirerek onları benimsemiştir. Ancak bu tasavvur ve düşüncelerin hiçbirinin Allah’ı etkilemesi söz konusu değildir. Fakat tanrı diye isimlendirdiğimiz O’nun kayıtlı ve sınırlı bir vechesi bu tasavvur ve düşüncelere göre anlaşılmıştır. Çalışmamızın Birinci Bölümü’nde anlattığımız gibi bu ismin ifade ettiği anlamın özellikleri tarih boyunca zaman ve mekân koşullarına göre değişikliğe uğramıştır.⁶³⁹

İbn Arabî’ye göre değişiklik kabul ettiği için tanrılar çoğalmıştır. Ancak Allah bilinen “Bir”dir, ve O meçhul değildir. Şeyh bu farkı açıklığa kavuşturmak için

⁶³⁸ İbn Arabî, **el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye**, Cilt: 7, s. 311; tercümesi için bkz. İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, Cilt: 16, ss. 250, 251.

⁶³⁹ İbn Arabî, **el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye**, Cilt: 5, s. 264; tercümesi ile mukayese etmek için bkz. İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, Cilt: 12, s. 46.

Kur'an'dan bir âyeti misâl verir. Bu âyette tanrılara kulluk edenler “*Biz onlara bizi Allah'a daha fazla yaklaştırsınlar diye tapıyoruz.*”⁶⁴⁰ demişlerdir; ama “onların büyüğü olan daha büyük bir tanrıya” dememişlerdir. Eğer bu iki lafız aynı anlamda olsaydı ayrıca Allah lafzının zikredilmesine gerek olmazdı. Bu âyette asıl hedef, aşkın ve içkin olan Allah'tır; diğer tanrılar ise aracı olup insana daha yakın sadece içkin belki de yalnızca daha ulaşılabilir görülmektedir. İbn Arabî bir diğer örnek olarak, Allah Rasûlü'nün Kur'an ve sünnette Tanrı'nın ıtlâkından dolayı “İlâhen Vâhiden” ibaresini kullanmasını göstermektedir. Bu ibareyi müşrikler reddetmiştir. Aslında onlar Allah'ı inkâr etmemişlerdir. Eğer inkâr etseler müşrik yani şirk koşan olmazlardı. Müşrik kelimesi, Allah'ı kabul etmek ile birlikte başka tanrılardan vazgeçemeyenler için kullanılan bir terimdir. Ancak İbn Arabî'nin buradaki vurgusu bu geleneksel anlamdan farklıdır. Şeyh, müşriklerin Allah'a değil; (herhangi değişen) “bir ilâha” şirk koştuklarını söylemektedir. Onların “*İlâhları bir ilâh mı yapacak? Bu şaşılacak bir şeydir.*”⁶⁴¹ demeleri ilk etapta var olan potansiyel kaynakların israf edilmesine verilen bir tepki olarak anlaşılabilir. Ancak İbn Arabî Allah ve ilâh kelimelerinin farkına bu âyet üzerinden de dikkat çeker. Onlar “İlâhları Allah mı yapacak?” dememişlerdir. Çünkü Allah, müşriklerin nezdinde de yapılan/oluşturulan bir şey değildir. Şeyh bu konuda Kur'an'da Sâmirî'ye atfedilen buzağı hakkındaki sözü de zikretmiştir. Sâmirî “*Bu sizin ilâhınız ve Musa'nın da ilâhıdır*”⁶⁴² demiştir, “Musa'nın davet ettiği Allah'tır” dememiştir. İbn Arabî bir başka örnek olarak Firavun'un sözünü aktarmıştır. Firavun kavmine “*Sizin için benden başka bir ilâh olduğunu bilmiyorum.*” demiştir.⁶⁴³ Şeyh-i Ekber'e göre Firavun⁶⁴⁴, bu sözü ile kâinat için yani başkaları için ilâh olmadığına sadece kendi kavminin ilâhı olduğuna işaret etmiştir.⁶⁴⁵

⁶⁴⁰ Zümer, 39/3.

⁶⁴¹ Sâd, 38/5.

⁶⁴² Tâ-Hâ, 20/88.

⁶⁴³ Kasas, 28/38.

⁶⁴⁴ Firavun bu sözü ile kendi nefsi için Rubûbiyyet iddia etmiştir. İbn Arabî'nin sisteminde Firavun bize göre, her nefisde bulunan gurur ve kibre tekabül etmektedir. Firavun, Hakk'ı sadece kendi nefsinin “ayn”ında görmüştür. Başka insanların ve âlemdeki diğer şeylerin nefsinde O'nu görememiştir. Böylece Hakk'ı kendi nefsinde münhasır zannetmiştir. Bu nedenle Musa'yı, Harun'u ve diğer Allah'a iman edenleri anlayamamış, inkâr etmiştir. İbn Arabî'nin tespitine göre, Firavun denizde boğulma esnasında iman ederse boğulmaktan kurtulacağını ummuştur. Lakin umduğu kurtuluş farklı şekilde vuku bulmuştur. Şeyh'e göre, onun imanının faydası bu dünyada değil, ahirette olacaktır. Bkz. İbn Arabî, **Füsûsu'l-Hikem**, s. 199; Konuk, **Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Cilt: 4, ss. 150, 202-204.

⁶⁴⁵ İbn Arabî, **el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye**, Cilt: 5, s. 264; tercümesi için bkz. İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, Cilt: 12, s. 47.

Böylece İbn Arabî, Allah'ın tecelli kabul etmeyen Zât vechesi ile kabul eden ilâh vechesini ayırmıştır. İlâhî tecelli'nin sadece ilâh ve Rab için söz konusu olduğunu, Allah ('ın Zât'ı) için olmadığını vurgulamıştır. Çünkü “*Allah Ganî, Ahad ve Samed'dir. O doğurmamıştır ve doğurulmamıştır. O'na denk kimse yoktur.*”⁶⁴⁶ O, bir şahsa aynı sûrette iki kez tecelli etmez. İki farklı şahsa da aynı sûrette tecelli etmez. Yani tecelli, şahıslar aynı da olsa farklı da olsa aynen tekrarlamaz.⁶⁴⁷

Allah ve ilâh kelimelerine farklı anlamlar yüklemenin yanında İbn Arabî, Rab ve ilâh kelimelerini de kavramsal olarak birbirinden ayırır. Bunun örneği olarak Hz. Nuh'un duasındaki hitabı verir. Nuh “*Ey Rabbim*” demiştir.⁶⁴⁸ Fakat “*Ey İlâhım*” dememiştir. Çünkü Şeyh'e göre Rab isminde sübût yani sabitlik vardır⁶⁴⁹; ilâh isminde ise İlâhî İsimlerin değişmesi söz konusudur.⁶⁵⁰

Şeyh-i Ekber'in bu ayırımından yola çıkarak sübût ve değişme açısından ilâh-ı mu'tekadın iki boyutu olduğu söylenebilir. Sübût boyutu, merâtib-i vücûddaki nüzul açısından İlâhî İlim'deki ayn-ı sabiteye tekabül eder. Aşağıda daha geniş beyan edeceğimiz gibi bu sabit “ayn” kişinin kendine özel Rabbi'dir. Değişme boyutu ise kulun seyr ü sülûk sürecindeki urûcta (yani manevî yükselmeye) bu özel Rabbine dair tasavvurlarına karşılık gelir. Bu bağlamda sabitlik vechesinin Hakk'ın ilminde bulunduğu, değişme vechesinin ise kulun bilgisinde olduğu söylenebilir.

Tanrı Tasavvurunu Belirleyen ve Değiştiren Etmenler

Şeyh-i Ekber'e göre Allah hakkında zihin aracılığıyla fikir sahibi olan kişi, bu fikri ile nefsinde inandığı şeyi yaratmıştır. Bu düşüncesi ile yarattığı tanrıya kulluk etmiştir. Ona “ol” demiştir ve o da olmuştur. İbn Arabî bu nedenle insanlara Kitab'ın ve Rasûl'ün bildirdiği Allah'a kulluk etmelerini tavsiye eder. Çünkü Kitab'ın ve

⁶⁴⁶ Hadîd, 57/24. İhlâs, 112/1-4.

⁶⁴⁷ İbn Arabî, **el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye**, Cilt: 5, s. 264; tercümesi için bkz. İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, Cilt: 12, s. 48.

⁶⁴⁸ Nûh, 71/26.

⁶⁴⁹ İbn Arabî Hz. Nuh'un bu duasını zikrettiği paragrafta fazla ayrıntıya girmemiştir. Ancak sembolik bir anlama haiz olması hasebi ile bu tespiti bize göre oldukça dikkat çekicidir. Dua etmek, sembolik olarak ok atmak ile temsil edilir. Örneğin, sembolik dil ve misallerin bolca kullanıldığı doğu klasiklerinde “dua okunu fırlatmak” gibi ibareler bulunur. Ok atacak kimsenin hedefine isabet ettirmek için kendini tamamen sabitlediği de bilinen bir olgudur. Bize göre Nuh, bu duasını isabet ettirmek için sübût üzere olan Rab kelimesini tercih etmiştir.

⁶⁵⁰ İbn Arabî, **Füsûsu'l-Hikem**, s. 51.

Rasûl'ün tanımladığı es-Sûret'e göre kulluk eden yaratılmamış, doğmamış ve doğurulmamış Allah'a ibadet eder.⁶⁵¹

İbn Arabî'ye göre Allah hakkında en sahih marifet peygamberi taklid ile gerçekleşir.⁶⁵² Ancak İbn Arabî'nin kast ettiği taklidin günümüzde anlaşılan taklitten farklı olduğu kanaatindeyiz. Zira günümüzde anlaşılan şekilsel taklit, marifet için yalnızca bir başlangıç sağlayabilir. Her şeyden önce unutulmaması gereken hususlardan biri İbn Arabî'nin muhakkik bir sûfî olduğudur. Bunun anlamı, Vücûd'u ve O'ndan zuhur olan şeylerin hakikatini keşf ve müşahede gibi tasavvufi yollar ile tecrübe eden biri olmasıdır. Bu nedenle onun kuru bir taklidi önermesi bize göre mümkün değildir. Şeyh-i Ekber'e göre Allah Rasûlü, bütün isim ve sıfatların kendisinde en güzel şekilde tezâhür ettiği kâmil insandır. Bu mükemmel ontolojik nüzulün epistemolojik gereği olarak Allah hakkında en yetkin marifete ve dolayısıyla da en kâmil tasavvura yani es-Sûret'e sahiptir. Ayrıca Allah'ı en çok seven ve O'nun tarafından en çok sevilendir. Bunun neticesinde ise insanlar içinde O'na en yakın olanıdır. O'nun sözleri ve tebliği bu nedenler ile çok önemlidir. Ancak Allah Rasûlü'nün örnekliği sadece söz ve amellerinden yani zâhirî hayatında görünenlerden ibaret değildir. Bu onun sadece halka yani yaratılmışlara ve topluma bakan yönüdür. Bir de Hak vechesi vardır ki, bu O'nun Allah Teâla ile birebir iletişim ve etkileşim içerisinde olmasının gereği olarak vahiy ve tecelli yönüdür. Bize göre, muhakkik sûfîler Allah Rasûl'ünün her iki vechesini de örnek alırlar ve kendilerini Hakk'ın iradesine teslim ederek O'nun tecellisine açarlar. Böylece Hz. Peygamber'in öğrenmek daha doğrusu duasını ümmetine öğretmek istediği şeylerin (eşyanın) hakikatine talip olurlar. Başka bir deyişle muhakkik sûfîler Allah Rasûlü'nün sadece zâhirî vechesini değil, bâtınî vechesini de örnek alırlar. Zâhirlerini şeriatın hükümleri ile süsleyip bâtınlarını Hakk'ın muhabbetine, lütfuna, yakîni marifete ve tecelliye ayna kılarak Hz. Muhammed'in velâyet yönünü deneyimlemeye açarlar. Böylece O'nun hakkındaki tasavvurlarını Allah Rasûlü'nün tasavvuruna yaklaştırmaya niyet ederler.

İbn Arabî'nin bakış açısını büyük oranda tecelli ve müşahede belirlemiştir. Ancak ona göre ilme'l-yakîn, ayne'l-yakînden önce gelir. Yani ilme'l-yakîn onun

⁶⁵¹ İbn Arabî, **el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye**, Cilt: 7, s. 210; tercümesi için bkz. İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, Cilt: 16, s. 46.

⁶⁵² İbn Arabî, **el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye**, Cilt: 7, s. 210; tercümesi için bkz. İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, Cilt: 16, s. 46.

sisteminde temeli oluşturur. Şeyh-i Ekber Kitap ve Sünnet'in sınır ve edeplerine riayet eden biri olduğundan ona göre ilme'l-yakîn, öncelikle bu ikisi üzerinde ilim tahsili ve tefekkürdür. İbn Arabî'nin ve onun gibi muhakkik sûfilerin bu teorik ve zâhirî boyut ile yetinmediklerini, onların aynı zamanda bâtınlarını da tekâmül için eğittiklerini belirtmiştik. Bu nedenle onlar sadece sistemin temelinde takılıp kalmamışlardır. Yakîni ilim düzeyinde bildiklerini, müşahedelerinde görmüşlerdir. Böylece bilme düzeyleri ayne'l-yakîne yükselmiştir. Buna mukabil yaşadıkları tecelli tecrübesi, o ilmi hakîkati daha geniş bir bakış açısıyla değerlendirme imkânı sunabilmiştir.⁶⁵³

Şeyh-i Ekber'e göre cisimler, ruhların görülmelerini engelleyen perdelerdir. Ruhlar cisimlerinden tamamen ayrılmadan fânî olurlarsa yani ölmeden önce ölerék fenâ hâline ulaşırlarsa göz (basiret) sahibi olurlar. Kendi nefislerini gördükleri gibi kendilerini var edeni de görürler. Nefsini bilen Rabbini bilir. Böylece nefisini gören, Rabbini de görür. Buna mukabil kişi ilme'l-yakînden ayne'l-yakîne geçer. Cismine yani bedenine geri döndüğünde ise ilme'l-yakîne geri dönmez; artık hakka'l-yakîne geçer. İnsan cem' hâlinde fark hâline tekrar geri döndüğünde (fark-ı sâni) Hakk'ı hakka'l-yakîn, ayne'l-yakîn ve ilme'l-yakîn olarak öğrenir.⁶⁵⁴ Bu tecrübe sonunda insan her mertebeye hakkını verir.⁶⁵⁵

Şeyh-i Ekber'in bu izahları göz önüne alınarak ilâh-ı mu'tekadî yani tanrı tasavvurunu oluşturan ilk esasın ilim olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü İbn Arabî'ye göre tecelli, kişideki ilmin sûretine ve derinliğine göre gerçekleşir. Şeyh bu süreci şöyle izah eder: "İlk olarak Allah hakkındaki ilim; mücahede ve yakarış aracılığı ile O'nun tarafından kişiye hâsıl olur. Sonrasında kişi O'nu müşahedede bilir. Ancak bu müşahedeyi belirleyen, ilk zamanda hâsıl olan ilmin sûretidir." Yani öncelikle kişi çaba, gayret ile nefisini tezkiye ve kalbini tasfiye eder. Salih ameller işler, dua eder. İlim ile meşgul olur. Müşahede zamanında ise Hakk'ı, amel zamanında kendisine

⁶⁵³ Suad el-Hakîm, **İbnü'l-Arabî Sözlüğü**, ss. 643, 697.

⁶⁵⁴ Şeyh-i Ekber'e göre ilme'l-yakîn, Allah'ın kişinin kendisi aracılığı ile bilinmesidir. Niteliği ve mahiyeti bilinmeyen Zât'ın ulûhiyyetinin kabulüdür. Ayne'l-yakîn kişinin fenâ halinde iken kendi gözü ile değil, O'nun gözü ile O'nu müşahedesidir. Bu müşahedede gayriyyet olmadığı için ulûhiyyet bağıntısı yoktur. Hakka'l-yakîn ise müşahededen sonra Zât'a ulûhiyyet nispet etmektir. İbn Arabî bu üç kavramın kaynağının Kur'an olduğunu belirtir. Ona göre bu mertebelerin dördüncüsü ve sonuncusu sünnet kaynaklı olan hakikatü'l-yakîndir. Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Arabî, **Kitabu'l-Mesail** (Resailü İbni'l-Arabî içinde), 1. Baskı, Haydarabad (Hind), 1948, s. 35'ten aktaran Suad el-Hakîm, **İbnü'l-Arabî Sözlüğü**, s. 699.

⁶⁵⁵ İbn Arabî, **el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye**, Cilt: 6, s. 140; tercümesi için bkz. İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, Cilt: 13, s. 236.

nasip olan ilmin sûretinde görür. Şeyh böylece ilimden “ayn”a, yani bilmekten bulmaya, hakîkate ve öze geçiş söz konusu olduğunu ifade eder. Oysa es-Sûret birdir. Fakat es-Sûret üzerine tasavvurlar çoktur.⁶⁵⁶

İbn Arabî’ye göre ilim, tanrı tasavvurunu oluşturan temeldir; müşahede esnasında ise bu ilim sûretinin tecellisi tezâhür eder. Ancak bu geçiş durumunun bir kereye hasredilemeyeceğini düşünüyoruz. Yani kişinin hayatının bir döneminde sadece amel ve gayret ile hâsıl olan ilim vardı, ancak ikinci bir dönemde sadece tecelli ya da müşahede vardı şeklinde anlaşılamaz. Çünkü İbn Arabî’nin genel olarak sistemine bakıldığında müşahadedeki tecellinin, marifeti değiştirdiği ve güncellediği görülür. Sûfîler Allah’a daha yakın olmak ve böylece O’nu daha iyi tanımak için keşf ve müşahede sahibi olmayı talep ederler. Eğer tecellinin ilme tesiri olmasaydı keşf ve müşahede anlamsız olurdu. Bu nedenle bahsedilen geçiş durumu doğrusal değil, döngüseldir. Nasıl ki ilim, inanılan tanrının sûretini oluşturmaktaysa tecrübe edilen tecelli de ilim üzerinde güncellemeye ve değişime neden olmaktadır. Örneğin fenâ tecrübesi, kişide tanrı tasavvuru da dâhil her ne varsa (izafî) varlıktan (izafî) yokluğa geçirmektedir. Akabindeki bekâ tecrübesi, kişinin Hakk’ın Vücûd’unda yeniden yapılanmasını sağlamaktadır.⁶⁵⁷ Böylece tanrı tasavvuru da değişmektedir. Bir başka açıdan ele alırsak, ilâh-ı mu’tekad fark düzeyine ait bir sınırlamadır. Yani gayriyyet algısında geçerli bir kavramdır. Cem’ tecrübesinde varoluştaki her şey asli “Bir”liğe geri döndüğünden kişinin “ben” diyerek ayırdığı şey ile “tanrım” dediği sınırlı tasavvurun çerçevesi eriyip kaybolur. Bu takdirde ayniyyet bilincinde O’ndan başkası olmadığından, ilâh-ı mu’tekad da yoktur. Akabinde fark-ı sâni tecrübesinde bu tanımların dönüşüm geçirmiş hâli üzerinden sınırlar yeniden inşa edilir veya artık bütün İsimleri kapsayan Sınırsız yani Sonsuz olanın tasavvuruna geçilir. Böylece Şeyh’in hedef olarak anlattığı kâmil insana doğru tekâmül mümkün olabilir.

İlmin kaynağı Ehl-i Kitap bir insan için kendi inancının kitabı ve peygamberinden gelen haberlerdir. Böyle bir haber kaynağına sahip olmayan kimseler için ise kaynak, âlemi gözlemleyen akıl olabilir. Ancak her iki durumda da insan, kendi algı kapasitesine göre bu verileri akıl ve kalp ile yorumlaması gerekir. Yukarıda

⁶⁵⁶ İbn Arabî, **Risâletü’l-Envâr**, s. 78; tercümesi için bkz. İbn Arabî, **Nurlar Risalesi**, 14. Kılıç, **Şeyh-i Ekber**, s. 236.

⁶⁵⁷ Fenâ ve bekâ kavramlarının ilişkisi, yukarıda “Re-presentation”: tasavvur kelimesini açıklarken etimolojik kökeni bağlamında belirttiğimiz “absent”: yok, “re-present”: yeniden var anlamlı kelimelerinin ilişkisine benzetilebilir.

sûfilerin kendilerini Allah'ın tecellisine açık bulundurdıklarını belirtmiştik. Aslında Şeyh-i Ekber'e göre tecelli, ontolojik olarak herkes ve her şey için anbean devam eder. Bu tecelli akışının haricinde bağımsız olarak bir şey bulunması söz konusu değildir. Bu bağlamda tecelliyi fark edebilenler ve farkında olmayıp örtülü bulunanlar şeklinde iki grup olduğu söylenebilir. Farkında olmayanlar için değişiklik ve yükselme söz konusu olamaz, tecelli de israf olur. Farkında olanlar ise tecelliyi algılarlar, anlarlar ve idrak ederler. Böylece onlar için değişim, dönüşüm ve yükselme söz konusu olabilir. Bu farkındalık sûfiler için keşf ve müşahade gibi tasavvufi yöntemler ile olabilir. Ancak bu yollar her insan için uygun olmayabilir. Her sâlik tecelliyi fark etmek için kendine has bir yöntem izleyebilir. Bazı insanlar tabiat veya Kur'an âyetleri üzerinde tefekkür ederek algılarını genişletebilir veya değiştirebilir. Böylece tecelliyi daha zihinsel algılayabilir. Bazı insanlar rüyaları aracılığı ile tecellileri takip eder, anlamaya çalışır. Bazı insanlar tecelliyi diğer insanlar ile ilişkileri üzerinden algılamaya çabalar. Allah'ın ona ne söylemek ve ne öğretmek istediğini yaratılmışların lisanından duymaya gayret eder. Çünkü O'ndan başka fail yoksa, söyleyen söyletenin hükmü altındadır ve söyleten de şüphesiz O'dur. İnsanların bazıları ise yaşadıkları gündelik hayata dair olayları rüya gibi tevil ederek, Allah'ın ona özel tecellisini anlamaya ve okumaya çalışır. Bu gibi bir insan için arabasının lastiğinin patlaması, evindeki bir cihazın arızalanması veya yolda gördüğü bir kedi yavrusu tecellinin bir işaretine dönüşebilir.

Tecellide Sûretlerin Değişmesi

Sûretlerin değişmesi durumunu İbn Arabî, Allah'ın kıyamet günü müminlere çeşitli sûretlerde görüneceğini bildirilen hadise dayanarak anlatır. Buna göre Hak Teâla kıyamet günü ard arda çeşitli sûretlerde tecelli eder. Bir sûrette tecelli eder, mü'minler tarafından tanınır. Sonra sûrette değişiklik yapar, bu kez inkâr edilir. Tekrar değişiklik yapar ve tanınır.⁶⁵⁸ Fakat ister tanınan ister inkâr edilen olsun her bir sûrette tecelli eden O'dur. Ancak bir başka açıdan belirli bir sûretin diğer bir sûretin aynısı

⁶⁵⁸ Hak Teâla kıyamet günü kullara hoş gelmeyen bir sûret ile tecelli ederek "Ben sizin Yüce Rabbi'nizim." der. Kullar ise "Senden Allah'a sığınırız." derler. Sonrasında Hak onların inançlarına uygun sûret ile tecelli eder. Bunun üzerine kullar secde ederler. Hâlbuki ilk sûret de sonraki sûret de sınırlı bir sûrettir. Bkz. Konuk, **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Cilt: 2, s. 314.

olmadığı da açıktır. Şeyh-i Ekber buradaki durumu ayna misali ile açıklar. Ona göre bu durum tek bir “ayn”ın, ayna makamında bulunmasıdır. Aynaya bakan kişi Allah hakkındaki inancının sûretini yani kendi tanrı tasavvurunu görürse, onu tanır ve ikrar eder. Fakat aynada kendi tanrı tasavvuruna aykırı (örneğin başka bir dinin, grubun veya insanın inancına uygun) bir sûreti görürse onu inkâr eder. Bu durum İbn Arabî nezdinde aynada kendi sûretini ve başkasının sûretini görmeye benzer. Aslında ayna tek bir “ayn”dır, fakat görenin gözünde sûretler çoktur. Ancak bu sûretler Es-Sûret değildir. Sadece Es-Sûret’in tezahürleri olan birer sûrettir. Yani aynaya bakan bütünü göremez, sadece bir parçayı görebilir. Bu da İlâhî İsim ve sıfatlardan o kişinin payına düşendir.⁶⁵⁹

Bahsedilen tek bir “ayn” bize göre, kişinin Hak’tan nüzul eden hakikatidir ve ayna ise kişinin nefsidir. “Tek bir “ayn”ın, ayna makamında” bulunması, Hak’tan nüzul eden hakîkatın nefs olarak zuhur etmesi şeklinde yorumlanabilir. “Ayn”ın kendisi tek olsa da yapıları farklı olan aynalardaki yansımaları farklıdır; yani Hakk’ın aynası ve tecelligâhı olan nefs, O’ndan gayrısını yansıtmamasına rağmen aynadaki görüntü kişiden kişiye değişir.⁶⁶⁰ İbn Arabî her ne kadar yukarıdaki *Füsûsu’l-Hikem*’in İlyâs Kelimesi’ndeki paragrafta kıyametten bir sahneyi anlatmış olsa da ona göre bu durum sadece kıyametin geleneksel anlamı ile sınırlı değildir. Zira ona göre her şey, her an ölüp yeniden hayatlanmaktadır. Ayrıca nefsinden fâni olan müşahede ehli daha bu dünyada iken kıyametini görür. Nitekim Şeyh-i Ekber kıyamet sahnesini aktardıktan hemen sonra, aynalardan tek bir aynaya⁶⁶¹ bakmayı, çokluğa bakmamayı tembihlemiştir.⁶⁶² Yorumumuza göre bu tembih, her insanın sadece kendi nefsine bakması, başka insanların nefisleri/aynaları ile meşgul olmaması şeklinde anlaşılabilir. Çünkü insanlar sıklıkla başkalarının rüya mesabesindeki ayna görüntüleri ile uğraşır. Bunun sonucunda çokluk kendilerini oyalar ve kendi rüyalarının kaynağı olan nefis aynalarından gafil olurlar. Falanca bana şöyle yaptı, şunu dedi ya da falanca filancaya şöyle davrandı tarzında yaklaşımlar aynaların kesretine bağlı, dışa dönük söylem

⁶⁵⁹ İbn Arabî, *Füsûsu’l-Hikem*, s. 172; tercümesi için bkz. Konuk, *Füsûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, Cilt: 4, ss. 47, 48

⁶⁶⁰ İzutsu, *İbn Arabî’nin Fusûs’undaki Anahtar Kavramlar*, s. 296.

⁶⁶¹ Şeyh-i Ekber ayna misalini çift yönlü kullanmıştır. Bazı yerde Hak için bazı yerde halk için zikretmiştir. Burada “aynalardan bir ayna” diyerek kesreti belirtmesi nedeni ile yaratılmışlar anlamına işaret ettiği öngörülmüştür.

⁶⁶² İbn Arabî, *Füsûsu’l-Hikem*, s. 173.

örnekleridir. Şeyh daha sonra bu konuyu nefsi öldürmeye bağlar. Allah'ın yılanı öldürmek bile olsa cesareti sevdiğini bildirerek, yılanın kişinin nefsi olduğunu ifade eder.⁶⁶³ Çünkü bu çokluğun kaynağı nefistir ve nefis ortadan kalktığında ayna kırılmış olur. Böylece aynadaki sınırlı sûret yani ilâh-ı mu'tekad, onu yaratan nefis fâni olduğu için iptal olur. Yani İbn Arabî burada odak noktasını ilk olarak kesret olarak gözüken aynaların çokluğundan, kişinin sayı olarak bir olan kendi aynasına yönlendirir. Akabinde bu aynanın farkında olmaya, onun Hak nezdinde bir yanılsama olduğunu görmeye ve onu öldürmeye yani müşahedede fâni olmaya teşvik eder. Bu gerçekleştiğinde sınırlı algı yerini bütünün idrakine bırakacaktır.

Kıyamet günündeki rüyet, insanların henüz bu dünyada iken eriştiği Allah ilmindeki dereceleri ile aynıdır.⁶⁶⁴ Yani kıyametteki rüyeti belirleyecek olan insanın marifet derecesidir. Ayrıca kıyamette Allah'ın farklı sûretlerde tecelli etmesi durumu İbn Arabî'ye göre, keşf sahiplerinin müşahedelerinde de geçerlidir. Kâmil ârifler mazhar oldukları İlâhî tecelli nedeni ile daha dünyada iken (beden) kabirlerinden diriltilerek, haşr edilir. Böylece henüz hayatta iken ölümden dirilmiş olarak ahirete has bir hâl içinde yaşarlar. Allah onların bâtınlarını, ahirete ait niteliklere göre değiştirir. Bunun neticesinde başkalarınca görülmeyen ve şahit olunmayan şeyleri görürler. Başka bir deyiş ile ölmeden önce ölerak Hakk'ın dirilttiği ve kalp gözlerini açtığı muhakkik sûfiler, benzer tecellilere henüz hayatta iken şahit olabilir. Çünkü onlar nefislerinden fâni olarak, tecellinin seyrine mani olan madde ve zaman kayıtlarını aşarlar.⁶⁶⁵

Şeyh-i Ekber, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* eserinde kıyamette gerçekleşeceği bildirilen farklı tecellilerin keşf sahibinin müşahesinde vuku bulmasını anlatır. Burada da Hak bir sûrette tecelli eder, inkâr edilir; sonra başka bir sûret ile tecelli eder, tanınır. Hâlbuki O, O'dur. Yani iki sûrette de tecelli eden Hak'tır. Kulun "ayn"ı kendi imkânları ile sınırlı olduğundan müşahadesi de sınırlıdır. Başka bir ifade ile kul kendi "ayn"ının imkânına uygun sûretteki tecelliyi kabul ederken, uygun olmayanı inkâr eder. Bunun doğal sonucu olarak onun mutlaklığı müşahade edebilmesi mümkün değildir. Tecellinin bir sûretten başka bir sûrete değişmesi de bir sınırlılıktan başka bir

⁶⁶³ İbn Arabî, *Füsûsu'l-Hikem*, s. 173.

⁶⁶⁴ İbn Arabî, *Füsûsu'l-Hikem*, s. 96; tercümesi için bkz. Konuk, *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, Cilt: 2, s. 318.

⁶⁶⁵ İbn Arabî, *Füsûsu'l-Hikem*, s. 174; tercümesi için bkz. Konuk, *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, Cilt: 4, s. 59. İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, s. 333.

sınırlığa geçiştir. Yani tecellilerin hepsi sınırlanmıştır. Sonsuz ise sınırlılık hükmüne girmez. Ancak bu konu hakkında Şeyh'in dikkat çektiği husus şudur; tecelli bir sûretten başka bir sûrete geçse bile ilkindeki Vücûd zail yani yok olmaz. O'nu tasavvur eden kişi, başka bir tasavvura geçebilir. Ama Hak önceki tasavvurdan yok olmaz. Bu takdirde hem ilk hem de sonraki tasavvurda Vücûd tezâhür eder. Kıyamet gününde tecellinin bir sûretten başka bir sûrete değişmesinde de aynı durum söz konusudur. Önceki sûret yok olmaz. Bu tecelliye uygun inanç sahipleri bu sûrette Hakk'ı tanımaya devam ederler. Ayrıca Vücûd'da yokluğun yeri yoktur. Bu nedenle ister tecellide ister tasavvurda olsun sûretlerin değişmesi onların yok olduğu anlamına gelmez. Ancak bir sûretten başka bir sûrete geçiş, kulda ilmî olarak farkındalık kazandırır. Örneğin kişi Hakk'ı sadece A sûretine münhasır sayıyorsa B sûretinde müşahade ettikten sonra sadece A'da değil, artık A ve B sûretlerinde görülebileceğini idrak eder. Buna mukabil kendi sınırlılığını da farkına varır.⁶⁶⁶

Kulun sınırlılığı, müşahadedeki sûretin değişmesinin nedenlerinden biridir. Diğer nedenlerden biri ise İlâhî İsimlerin ve oluş (kevn) istîdâdlarının hükmüdür. İbn Arabî'ye göre vecd sahibinin vecdinde Hakk'ın bulunuşu bu iki hükme göre değişiklik gösterir. Şeyh-i Ekber'in oluş veya yaratılış anlamına gelen "kevn" kelimesini burada özellikle belirtmesi bize göre dikkate değer bir husustur. Çünkü bu kelime kanaatimizce kevn-fesad döngüsü şeklinde ifade edilen anbean tekrarlanan yeniden yaratılışa işaret etmektedir. Bu döngüde Hakk'ın ontolojik nüzulünün zamansız bir şekilde tekrarlanması ve her an yeni bir şe'n ile tecelli akışının bir öncekinden farklı bir şekilde zuhur bulması söz konusudur. İbn Arabî'ye göre oluş âlemindeki her nefsin başkalarında bulunmayan bir istîdâdı vardır. Vecd ile nitelenen nefis sahibinin vecdi de bu istîdâda göre gerçekleşir. İstidatlar ise İlâhî İsimlere bağlıdır. Yani Hakk'ın vecde bulunuşunu belirleyen (o anki oluşa ait) istîdâddır, ancak istîdâdı belirleyen de İlâhî İsimdir. Kevn-fesad döngüsündeki tezahür bir öncekinden farklı zuhur ettiği için tecelliye belirleyen bu istîdâd ve İlâhî İsim de değişim gösterebilir. Bundan dolayı vecd sahibi Hakk'ı farklı sûretlerde müşahade edebilir.⁶⁶⁷

⁶⁶⁶ İbn Arabî, **el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye**, Cilt: 4, s. 167; Cilt: 7, s. 210; tercümesi için bkz. İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, Cilt: 9, ss. 204, 205; Cilt: 16, s. 45.

⁶⁶⁷ İbn Arabî, **el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye**, Cilt: 4, s. 250; tercümesi ile mukayese etmek için bkz. İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, Cilt: 9, s. 354.

Müşahededeki sûreti değiştiren bir başka neden; kulun içinde bulunduğu inanç, mertebe ve hâldir. Tecelli bu durumlara göre görünür. Bunlar ise İlâhî isimler ve istîdâdların hükmü ile bağlantılı görülebilir. Çünkü her inanç, mertebe ve hâl ontolojik olarak bir İlâhî ismin mazharıdır. Şeyh-i Ekber meşhur Cibril hadisindeki “ihsân” kavramını ilâh-ı mu'tekad terimi ile bağlantılı ele alır. Bilindiği üzere bu rivayete göre ihsân, Allah'ı görüyor gibi ibadet etmektir. İbn Arabî Allah Rasûlü'nün bu tanımını, kişinin Allah hakkındaki ilmine göre hayalinde O'nu canlandırmasını ve hazır kılmasını emretmesi şeklinde yorumlar. “*Allah namaz kılanın kablesindedir.*” manalı hadis-i şerif de aynı şekilde ilâh-ı mu'tekadın sûretini hayalde hazır kılmak ve O'na bu tasavvur aracılığı ile yönelmek olarak anlaşılır.⁶⁶⁸ Bu durumda Allah o kul için sınırlanmış olur. Çünkü kulun inancı, mertebesi ve hâlinin şekillendirdiği hayal mertebesi; Zât'ın sonsuzluğunu kuşatamaz, ancak bu unsurlara uygun sınırlı bir mazhar olabilir. İbn Arabî anlattığı bu görünümde (rüyette) nefsini gören kişinin, ihsânın karşılığı olarak Rabbini görmüş olacağını belirtir. Sûretler ise Şeyh'e göre; mertebelerin, hâllerin ve mertebelerdeki inançların değişmesine göre çeşitlenir/çoğalır. Her kul için bir hâl, her hâl için bir mertebe vardır. Kul kendi hâline uygun olarak inancında bulduğu Rabbini benimser. Hak Teâla da bu kula inancındaki sûrete göre tecelli eder. İbn Arabî'ye göre bütün bu sûretler Hak iken, bunların dışındakiler de Hak'tır. Çünkü Vücûd'da O'ndan başkası yoktur.⁶⁶⁹

İbn Arabî'ye göre her inanç bir şubedir. Yani varoluştan bir parçadır. Bu nedenle Şeyh *Füsûsu'l-Hikem*'de tecellilerin inanç şubelerine göre değişmesi konusunu şube kelimesi ile aynı köke sahip olan Şuayb Kelimesi'nde anlatmıştır. Kalbin âlemler, inançlar, ruhanî ve cismanî bakımdan pek çok şubeyi potansiyel olarak bulundurması nedeni ile kalbi hikmet Hz. Şuayb'a ayrılmıştır. Böylece çeşitli inanç şubelerine mensup her bir insan perde açıldığı zaman kendi inancının sûretini görür. Bunun neticesinde inanç sona erer, müşahade sonucu ilim yani ayne'l-yakîn hâsıl olur. Çünkü inanç hicab ehlinin kalbine özgüdür. Yani hakikat ile arasında perde olan kişi için Hak bilinmezdir. İmanın konusu ise gayb (bilinmeyen)dır. Bu takdirde bir şeye iman edilebilmesi için onun bilinmeyen olması gerekir. İbn Arabî bu nedenle perde kalkınca inancın kalmadığına; müşahade ile marifet ilminin hâsıl olduğuna dikkat

⁶⁶⁸ İbn Arabî, *Füsûsu'l-Hikem*, s. 105; Konuk, *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, Cilt: 3, ss. 24, 25.

⁶⁶⁹ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, Cilt: 7, s. 389; tercümesi ile mukayese etmek için bkz. İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, Cilt: 17, ss. 30, 31.

çeker. Bilen kişi için inanacak bir durum kalmaz. Fakat bazen de tecellilerin çeşitliliğinden dolayı kulun inancına karşıt bir sûret zâhir olur. Bunun nedeni “*Kıyamet günü zannetmedikleri şey Allah’tan zâhir olur*”⁶⁷⁰ mealli âyettir. Kanaatimizce zaten şubelerin çeşitliliğinden dolayı bazı kimselere uygun olan sûret, diğer bazı kimselere uygun olmayacaktır. Ayrıca tecelli daha önce de değindiğimiz gibi kendini tekrarlamaz. Doğal olarak sadece bir sûret üzerine tecelli devam edemez. Hak Teâla çeşitli isimlerin sûretlerinde tecelli eder ve O’nun isimleri sonsuzdur.⁶⁷¹

Sûretlerin değişmesi konusundaki bir diğer husus, Zâtî tecelli hakkındadır. İbn Arabî’ye göre Zâtî tecelli, tecelligâhın istîdâdının⁶⁷² sûretine göre gerçekleşir. Yani İlâhî tecelli, mazhar olan kişinin istîdâdının sûreti üzere zuhur bulur. Böylece tecellide açığa çıkan, kişinin istîdâdının sûreti olur. Çünkü sıfatsız sırf Zât’ın tecellisi yoktur. Zât olarak Zât’ın sadece kendinden kendine tecelli etmesi mümkündür. Bahsi geçen tecelli, Zât’ın Rahmaniyyet vechesine ait olup yalnızca tecelligâhın istîdâdına uygun olarak vuku bulur. Buna mukabil tecelliye mazhar olan kişi Hakk’ın aynasında sadece kendi sûretini görür, Hakk’ı göremez.⁶⁷³ Mutlak Hakk’ın görülmesi mümkün değildir. Kulun gördüğü ancak İlâhî İlim’deki ayn-ı sâbitesidir. Ayn-ı sâbite ise Mutlak Hakk’ın şe’nlerinden biridir. Günlük hayatta aynaya bakan kişi, kendi sûretini aynada gördüğünü bilmek ile beraber aynayı göremez. Şeyh-i Ekber’e göre bu ayna misali tecelli sahibinin, Zât-ı Mutlak’ı görmediğini bilmesi içindir. Bu nedenle İbn Arabî, aynadaki sûrete bakarken aynanın cismini görmeye yönlendirir. Fakat doğal olarak bu mümkün değildir. Aynı anda hem aynadaki sûretler hem de aynanın cismi görülemez.

⁶⁷⁰ Zümer, 39/47.

⁶⁷¹ İbn Arabî, **Füsûsu’l-Hikem**, ss. 106-108, 112; tercümesi ve şerhi için bkz. Konuk, **Füsûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Cilt: 3, ss. 26-29.

⁶⁷² Yukarıda zikredilen istîdâd, kevn-fesad etkisinde vaktin/an’ın zuhuratını belirler. Burada bahsedilen istîdâd ise her insanın İlâhî İlimde bulunan ayn-ı sâbitesidir.

⁶⁷³ İbn Arabî ile yaklaşık aynı zaman diliminde yaşayan Ferîdüddin Attâr (ö. 618/1221) *Mantıku’t-Tayr adlı* eserinde insanın Hakk’a seyr ü sülûk etmesini kuşlar örneği üzerinden sembolik bir dil kullanarak anlatmıştır. Bu eserde geçen kuş çeşitlerini farklı insan karakterleri olarak yorumlamak mümkündür. Ancak insan nefsindeki farklı latife ve nitelikler olarak yorumlamak bize göre daha isabetli görünmektedir. Buna göre birinci yorum toplumsal, ikinci yorum bireyseldir. Bu eserde kuşlar padişahları olan Simurg’a doğru çıkmışlardır. Yolculuğun sonunda Simurg’a ulaşan otuz kuş ise sadece kendini görmüştür. Bkz. Ferîdüddin Attâr, **Mantıku’t-Tayr**, çev. Mustafa Çiçekler, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2006, ss. 393, 394. İbn Arabî’nin teorik bir dil ile ifade ettiği ilâh-ı mu’tekad kavramını Attâr, bize göre sembolik bir hikâye aracılığı ile anlatmıştır. İbn Arabî’den kırk dört yıl sonra dünyaya gelen Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (ö. 672/1273) de ilâh-ı mu’tekad kavramının ifade ettiği manayı sembolik hikâyeler aracılığı ile izah etmiştir. Bkz. Uludağ, “Tasavvufî Ulûhiyet Telakkisinde Mertebeler”, ss.10-15; Demirli, “Mesnevî’yi Fusûsu’l-Hikem’e Göre Yorumlamak “İlâh-ı Mu’tekad” ve Mevlânâ’nın Mesnevî’sinden Hikâyeler”, ss. 356-363.

Bunun anlamı ise insan ne kadar yüce tecellilerin mazharı olursa olsun Hakk'ın Zâtı'na vakıf olamayacağıdır. Vücûd aynasında görebileceği şey Hakk'ın sadece bir şe'n ve zuhuru olan kendi ayn-ı sâbitesinin sûretidir.⁶⁷⁴

el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye eserinde İbn Arabî, kıyamet günü tecellilerde Allah'ın sûretinin değişmesi hakkında O'nu tanımak için gerekli olan “bir alametten” söz eder. Ona göre bu alamet Allah ile kullar arasındadır. İnsanlar bu alameti O'nda gördükleri zaman O'nun Rableri olduğunu anlar.⁶⁷⁵

Bu alamet bizce, İlâhî İlim'de bulunan ayn-ı sâbiteye tekabül eder.⁶⁷⁶ Çünkü ontolojik açıdan Cenab-ı Hak insanda zâhir olur. Ancak mazharın mahiyetine göre zuhura çıkan sûret farklılaşır. İnsan ise kendisine yansıyan sûreti Hak zanneder. Bu sûreti algılama çabası ise onun tanrı tasavvurunu oluşturur. Böylece her insanın sabit “ayn”ı, yansıtabildiği Hak tecellisini belirlediği gibi, tanrı tasavvurunu da belirler. Başka bir ifade ile ontolojik nüzul hangi sıfat, isim ve “ayn” üzerinden gerçekleşti ise epistemolojik urûda (manevî tekâmülde) da aynı yol üzerinden geri dönmek mümkün olur. Bu nedenle kişinin nefsini bilme yolu ile ulaştığı Rab, ontolojik olarak kendisinden zuhur ettiği a'yân-ı sâbitesidir. Bu da Rubûbiyyet mertebesindeki kişinin özel Rabbine (Rabb-i Hâss) karşılık gelir.

İlâh-ı Mu'tekad ile Rabb-i Hâss İlişkisi

İbn Arabî'nin kavram dünyasında Hakk'ın kendini belirli bir İlâhî İsim aracılığı ile izhar etmesi “Rab” ismine karşılık gelmektedir.⁶⁷⁷ Ona göre Rabb'in en önemli özelliklerinden biri sübût yani sabitliktir ki, bu onun belli bir İlâhî İsme vücûd mertebelerindeki nüzul kapsamında bağlı olmasından kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda Rabb'in her ferd için Allah ile kişisel bir bağlantı ve ilişki sağladığı

⁶⁷⁴ İbn Arabî, **Füsûsu'l-Hikem**, s. 37; tercümesi için bkz. Konuk, **Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Cilt: 1, ss. 204-207. Kâşânî, **Şerhu Fusûsi'l-Hikem**, ss. 123, 124; İzutsu, **İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar**, s. 261.

⁶⁷⁵ İbn Arabî, **el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye**, Cilt: 5, ss. 264, 265; tercümesi için bkz. İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, Cilt: 12, s. 48.

⁶⁷⁶ Vücûd ve Merâtib-i Vücûd başlığında anlattığımız gibi Hak, kendini İlâhi İsimler ile açığa çıkarır. Ayn-ı sâbite'nin çoğulu olan a'yân-ı sâbite ise İlâhi İsimlerin tezahürü olan ilmi sûretlerdir.

⁶⁷⁷ İzutsu, **İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar**, s. 156.

söylenir.⁶⁷⁸ Zira insan duasında istediği belirli bir şeye⁶⁷⁹ kavuşmak için kendi Rabbine yönelir.

Şeyh-i Ekber'e göre rubûbiyyet açısından bir kişinin Rabbine olan nisbeti ile başka bir kişinin Rabbine olan nisbeti aynı değildir. Bu nedenle “*Allah’a ibadet ediniz.*”⁶⁸⁰ emrinde belirli bir isim yerine bütün isimleri kapsayan Allah ismi zikredilmiştir. Sonrasında ise “*benim Rabbim ve sizin Rabbiniz*”⁶⁸¹ şeklinde ayrı ayrı belirtilmiştir.⁶⁸²

İbn Arabî'ye göre mevcûdlar içinde sadece kâmil insan, İlâhî İsimlerin hepsinin mazharı olma şerefine ulaşmıştır. Yani kâmil insanın Rabbi, Mutlak Rab olan Allah ism-i câmi'dir.⁶⁸³ Onun dışında diğer mevcûdlar özel Rabbi olan bir İlâhî İsm'in mazharıdır.⁶⁸⁴ Kâmil olmayan insanlar, kendilerinin özel Rabbi olan ismin sûreti aracılığı ile Allah'a yol bulabilir. Yani sadece mazharı oldukları İlâhî İsm'in sûretinde Allah'ı algılayabilir. Fakat kâmil insan, her bir ismin sûreti üzerinden Allah'a ait bir tecelli ve O'na giden bir yol bulur.

Şeyh-i Ekber saîd (mutlu) kelimesine, Rabb-i Hâss anlayışı çerçevesinde yeni bir anlam vermektedir. Ona göre saîd kendi (özel) rabbinin razı olduğu kimsedir. Razı olunan kimse de sevilendir. Fakat aslında kendi rabbinin razı olmadığı bir kimse de yoktur. Çünkü rab, rubûbiyyetinin gerektirdiği özellikler ile kulunun üzerinde hükmünü sürdürür. Yani zuhur ettiği ismin potansiyeline uygun şekilde o kişinin terbiyecisi ve yetiştiricisidir. Bu takdirde o kişi, kendi Rabbinin özelliklerine uygun davranarak onun rızasını kazanır ve böylece mutlu olur. Lakin bu durumun sınırlı bir tecelli olduğu unutulmamalıdır. Bir Rabbin kendi kulundan razı olması, diğer Rablerin de ondan razı olacağı anlamına gelmez. Buna göre bir Rabbe göre saîd olan, başka bir Rab katında şakî olabilir. Yani belirli bir isme göre saîd olan, başka bir isme göre şakî

⁶⁷⁸ İzutsu, **İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar**, s. 156.

⁶⁷⁹ Ancak bu istek Rahmet olursa, duanın yöneldiği merci' Allah olmalıdır. Çünkü rahmet belirli bir şey değildir. İbn Arabî terminolojisinde rahmet, bütün İsimlerin manasını gerektirir. Allah'ın bir diğer isminin Rahman olması, mevcûdlara varlık vermenin rahmet etme ile aynı anlamda görülmesi de bu durum ile ilişkili ele alınabilir. Ayrıca kendi inançlarındaki sınırlı tanrıdan rahmet isteyenleri İbn Arabî hakikate perdeli kimseler olarak tarif ederek; hakikate vakıf olanların rahmeti Allah'tan istediklerine dikkat çekmiştir.

⁶⁸⁰ Mâide, 5/117.

⁶⁸¹ Mâide, 5/117.

⁶⁸² İbn Arabî, **Füsûsu'l-Hikem**, s. 135.

⁶⁸³ Konuk, **Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Cilt: 2, s. 148.

⁶⁸⁴ İbn Arabî, **Füsûsu'l-Hikem**, s. 74; tercümesi için bkz. Konuk, **Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Cilt: 2, s. 139.

olabilir. Çünkü bu isimler sınırlandırılmış ve belli bir mana kapsamı ile kayıtlandırılmıştır. İsimler değıştikçe sınırlar ve kapsamlar da değışir. Rabbi belli bir isim olan insanın, fiil ve hâllerinden sadece kendi Rabbi razı olur, başka bir Rab razı olmaz. Kâmil insanın Rabbi ise Mutlak Rab olan ism-i câmi‘ Allah olduğundan, onun fiil ve hâllerinden mutlak olarak razı olunur.⁶⁸⁵

İbn Arabî “O’nun hükmünde olmayan hiçbir canlı yoktur, benim Rabbim dosdoğru bir yol üzeredir.”⁶⁸⁶ manalı âyete dayanarak her canlının kendi Rabbinin yolu üzerinde yürüdüğünü ifade eder. Yani ona göre her canlı ontolojik olarak kendisinde bulunan ismin potansiyel anlamı kapsamında ilerler ve onu gerçekleştirmeye çalışır. Şârih Avni Konuk, buna örnek olarak Hâdî ve Mudill isimlerinin Rabb-i Hâss olmasını verir. Buna göre Hâdî ismi, hidayet üzere olan kulundan razıdır. Mudill ismi ise sapkınlık üzere olan kulundan razıdır. Bu iki isim ise diğerinin kulundan razı değildir.⁶⁸⁷

Rabbin razı olması ve sevmesi hakkında zikrettiğimiz Şeyh’in görüşü, sevap-günah açısından veya insanların cennetlik-cehennemlik olması açısından bir hüküm vermemektedir. Geleneksel anlama göre saîd cennetliklerin, şakî cehennemliklerin özelliği iken Şeyh’in bu ifadeleri Vücûd’un mertebelerden nüzulünü, sevgi ve rıza eksenli beyan etmesi olarak yorumlanabilir. Zira burada Şeyh, kozmik bir kanunu ve dengeyi dile getirmektedir. Ona göre varoluştaki her şey O’nun bir isminin zuhurudur. Bu nedenle bütün tezahürlerin hürmete değer bir yönü bulunmaktadır. Yanlış ve çirkin gibi gözüken şeyler bile bir İlâhî İsm’in mazharı olmaktan uzak değildir. Bu nedenle onaylanıp, doğru bulunmasa bile Allah’ın rahmet edip, varlık verdiği bir şey olması hasebi ile mevcûdiyeti kabul edilmelidir. Çünkü İbn Arabî’ye göre her şeyin kendi Rabbi, potansiyelindeki manayı zuhura çıkarması açısından kulundan razı olmakta ve onu sevmektedir. Bunun anlamı o şeyin dolaylı da olsa Allah tarafından sevilmesi ve bütün âlemin sevgi ile var edilmesidir. Böylece bütün İsimler tarafından olmasa da belli bir İsim tarafından sevilen şeyi, yok etmek üzere savaş açmak doğru gözükmemektedir. Bunun yerine Hakk’ın hangi isminin manasını temsil ettiği anlaşılabilir ve denge sağlamak üzere o mananın kullanımı ve zuhur

⁶⁸⁵ İbn Arabî, **Füsûsu’l-Hikem**, ss. 74, 75; Konuk, **Füsûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Cilt: 2, s. 140-145, 148.

⁶⁸⁶ Hûd, 11/56.

⁶⁸⁷ İbn Arabî, **Füsûsu’l-Hikem**, s. 90; Konuk, **Füsûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Cilt: 2, s. 271.

alanı dönüştürülebilir. Gübre kötü kokulu ve pis bir şey olarak görülse de gülü beslemek için iyi bir besine çevrilebilir.

Bahsi geçen rıza konusuna toplumsal olarak yaklaşmak da mümkündür. Rabbi belirli bir isim olan insanlar yalnızca kendi inancı, bakış açısı ve düşüncesine yakın olan insanları sever ve sadece onlardan memnun olur. Diğer inanç, bakış açısı ve düşüncelerin varlığına karşı tahammülsüzdür. Zira Hakk'ın tecellisini onlarda göremez. Kâmil insanların ise bu kabullenme açısından daha uyumlu ve hoş görülmesi olduğu bilinen bir gerçektir. Onların Rabbi, bütün isim ve manaları kapsayan Allah olduğundan dolayı her inanç, görüş ve durum Hakk'ın tecellilerinden bir tecellidir. Bu nedenle doğru bulup onaylamasalar dahi bunların varlığını yok etmeye yönelik bir tutuma da sahip olmazlar. Bu yüksek maneviyata sahip insanlar Hakk'ın âlemlerdeki tecelliyâtına şahitlik ederler ve her tecellide O'na dair bir alamet üzerinden O'na yol bulurlar.

İbn Arabî bir beytinde her şahıs için bir inanç gerekli olduğunu ama inanç sahibi olmayan kişinin onu (inancı) çözdiğünü söylemiştir.⁶⁸⁸ Burada kast edilen günümüzdeki ismi ile ateist tarzında bir kişi değildir. Şeyh'in genel üslubu, sistemin bütünlüğü ve beyt sonrasındaki paragrafın başı göz önüne alındığında, inancı çözen kişinin hem müşahade ehli olduğu hem de cem' hâlinde olup bir ismin sınırlılığından çıktığı anlaşılır. İbn Arabî inancı, kişi ile özel Rabbi arasında gerekli bir bağ ve kayıtlanma gibi ele alır. Nitekim keşf sırasında perdenin kalkmasıyla inancın zail olup, sona erdiğini; yerini müşahade ile bilmeye bıraktığını anlatırken de “düşüm çözüldü.” ifadesini kullanmıştır.⁶⁸⁹ Beytin akabinde başlayan paragrafta Şeyh-i Ekber, Allah'ın

⁶⁸⁸ İbn Arabî, **Füsûsu'l-Hikem**, s. 76; tercümesi ile mukayese etmek için bkz. Konuk, **Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Cilt: 2, s. 154. Bu beyit çevirirken ulaşılabilen tercümelere bakılmış ve mananın genellikle “bir inanç sahibinin inancını, başka bir inanç sahibinin çözmesi” şeklinde verildiği gözlemlenmiştir. Yani farklı inançların karşılaşması söz konusudur. (Yahudilik-Hristiyanlık-İslam vs.) Örneğin A dininin inancını B dininden biri çözer gibi. Oysa bu anlam kanaatimizce Şeyh'in bakış açısını yansıtmamaktadır. İbn Arabî, şiirin bulunduğu İsmail Fassi'nda önce bir insanın özel Rabbinin sadece kendinden razı olduğunu, başkasından razı olmadığını beyan etmektedir. Her kişinin ayrı bir Rabbi bulunduğunu ifade ettikten sonra fenâ veya cem' halinde nefsin Rabbine dönüşü ve mutmain oluşunu anlatmaktadır. Sonra son beytini verdiğimiz şiiri yazmıştır. Şiirden sonra ise anlatılan halin (fenâ veya cem') halinin gereği olarak Allah'ın kullarından razı olduğu söylenmektedir. Ayrıca şiir, birlik ve cem' halinin özelliklerini taşımaktadır. Başka bir açıdan, **Füsûs**'un başka bir yerinde (yukarıda zikrettiğimiz gibi), sınırlı inançların Rablerinin onlara yardım edemeyeceğini söylemiştir. Bu nedenle Şeyh'in bir inanç sahibini diğeri ile karşı karşıya getirecek bir tutumu dile getirmesi uygun bir yorum olarak gözükmemektedir.

⁶⁸⁹ İbn Arabî, **Füsûsu'l-Hikem**, s. 108.

kullarından razı olduğunu bildirir.⁶⁹⁰ Başka bir ifade ile inanç bağıını çözerek belirli bir ismin kaydını aşan kişi cem‘ hâli ile ism-i câmi‘ olan Allah’ın rızasını kazanır. Yani gayriyyet algısında olan birinden sınırlılığı ve bölünmüşlüğü gereği sadece kendi Rabbi razıdır. Fakat ayniyyet bilincine erişen kişi her şeyi O’ndan görmesi ile Vücûd’da bölünmeye yol açmadığı için ondan bütün âlemlerin Rabbi olan Allah razıdır.

İbn Arabî, Hz. Peygamber’in “*Nefsini bilen Rabbini bilir.*”⁶⁹¹ sözü ile Hakk’ın marifetini yani tanınmasını nefsin tanınmasına bağladığını dikkat çeker.⁶⁹² Şeyh’e göre hiçbir tecelli ve taayyünü bulunmayan lâ-taayyün mertebesindeki Hakk’ı tanıyabilmek mümkün değildir. Bu nedenle O’nun bize en yakın tecellisi olan kendimizi derinlikli bir şekilde tanıyarak O’nun bu özel sûretteki tecellisi üzerinden O’nu tanıyabiliriz. Yani Mutlak Zât’ı tanıyamayız ancak kendi nefsimizde açığa çıkan Rabbi bilebiliriz.⁶⁹³

Şeyh bu bağlamda nefsin bilme yolu ile Rabbini bilen kişinin, iki çeşit (yönlü) marifete sahip olduğunu ifade etmiştir. Bunlardan birisi nefis üzerinden Rabbi tanıma, ikincisi ise Rabbin aracılığı ile nefsi tanımadır.⁶⁹⁴ İlkinin aşağıdan yukarı olmak üzere, nefsten Rabb’e; ikincisinin ise yukarıdan aşağı olmak üzere Rab’ten nefse olduğu söylenebilir.⁶⁹⁵

İbn Arabî sisteminde Rab ve ilâh-ı mu’tekad kavramlarının ikisi de Rubûbiyet mertebesine tekabül etmektedir. Ancak aralarında bize göre fark bulunmaktadır. Rab, Vücûd mertebelerindeki nüzulde belirlenmiş ve sabitlenmiştir. İlâh-ı mu’tekad ise kişinin Rabbini algılamasına göre kendi nefsinde yarattığı değişken bir tasavvurdur. Bu tasavvur nüzul sırasında zuhur eden ayn-ı sabitesine yani Rabbine göre biçimlenir. Kişi bu tasavvur aracılığı ile sabit olan Rabbine dönebilir. Yani geldiği kaynağa doğru urûc edebilir. Bir başka ifade ile nefsindeki tasavvuru bilerek Rabbini bilebilir. Böylece aynı mertebenin kapsamında olmakla beraber, Rab nüzule ait bir kavram iken, ilâh-ı mu’tekad urûc sürecine ilişkindir.

⁶⁹⁰ İbn Arabî, **Füsûsu’l-Hikem**, s. 76; tercümesi için bkz. Konuk, **Füsûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Cilt: 2, s. 154.

⁶⁹¹ Aclûnî, **Keşfü’l-Hafâ**, Cilt: 2, s. 309 (no: 2532).

⁶⁹² İbn Arabî, **Füsûsu’l-Hikem**, s. 46.

⁶⁹³ İzutsu, **İbn Arabî’nin Fusûs’undaki Anahtar Kavramlar**, s. 63.

⁶⁹⁴ İbn Arabî’nin nefsi tanıyarak Rabbi tanıma ve akabinde ise Rabbin marifeti ile nefsi tanıma anlatımı; cem‘ ve fark-ı sâni halleri ile benzemektedir.

⁶⁹⁵ İbn Arabî, **Füsûsu’l-Hikem**, ss. 75, 76; tercümesi için bkz. Konuk, **Füsûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Cilt: 2, s. 152.

İnsanın nefsini bilme yolu ile ulaştığı Rabbin, kendisinin zuhur ettiği sabit “ayn” olması kadersel bir çıkmaz gibi gözükebilir. Çünkü bu anlayışa göre kişi için İlâhî ilimde belirlenen ne ise sadece ona ulaşabileceği öngörülmektedir. Ancak İbn Arabî bu çıkmazı hissettirerek adeta bundan çıkmaya teşvik etmektedir. Bize göre Şeyh’in amacı nefsi bilerek sadece Rabbi bilmek değildir. O, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi nefsi (yılanı) öldürerek sınırlılığı ortadan kaldırmayı önerir. Çünkü sınırların olmasının nedeni nefsin, Vücûd’un sonsuzluğuna rağmen “ben” diye bir varlığı iddia etmesidir. Ancak “ben” in fâni olması, bu “ben”e atfedilen tanrı tasavvurunu da fâni kılar. Böylece kişi belli bir ismin mazharı değil ism-i câmi’nin mazharı olabilir. Bu durum ise insân-ı kâmile mahsustur. Başka bir deyiş ile İbn Arabî’nin ifadeleri tüm İlâhî İsimlerin mazharı olmaya yani kâmil insan olmaya yönlendirmektedir.

İbn Arabî’ye göre bir kimsede Allah’tan bir şey yoktur; daha doğru bir ifade ile nefsinden başka bir şey yoktur. Keşf sahibi biri daha önce kendi marifetinde bulunmayan bir şeyi kendisine aktaran bir sûreti görürse, bu sûret onun “ayn”ıdır, kendinden başkası değildir. Bu nedenle Allah’ı gördüğünü zanneden ârif değildir; ancak kendi nefsinin gördüğünü bilen ârifdir.⁶⁹⁶ Şeyh, bu takdirde onun, kendi nefsinin ağacından kendi ilim meyvesini topladığına dikkat çeker.⁶⁹⁷

Şârih Avni Konuk; Şeyh’in burada bahsettiği durumu ontolojik nüzulün gereği olarak açıklar. Mutlak Hak her bir mazhara, İlâhî şe’nin tezahürü olan belli bir ayn-ı sâbiteye göre sınırlanarak tecelli eder. Buna göre keşf sahibinin Hak aynasında gördüğü sûret de, kendi zât ve hakîkati olan ayn-ı sâbitenin sûretidir. Eğer keşf sahibi bir kişi, bilmediği ilmi öğreten ve Allah olduğunu söyleyerek ona emir veren ve yasaklayan bir sûreti görür ise onun Allah olduğunu zannetmemelidir. Bu kendisinin ayn-ı sâbite sûretidir. Dolayısı ile bu sûret kendinin gayrı değildir, “ayn”ıdır. Ârif olan müşahedesinde kendi nefsinin gördüğünü bilir.⁶⁹⁸

⁶⁹⁶ İbn Arabî, **Füsûsu’l-Hikem**, s. 49.

⁶⁹⁷ İbn Arabî, **Füsûsu’l-Hikem**, s. 42; tercümesi için bkz. Konuk, **Füsûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Cilt: 1, s. 237.

⁶⁹⁸ Konuk, **Füsûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Cilt: 1, ss. 237-240, 284.

Hakk'ı Tanıma Açısından İnsanlar Üç Gruptur: Ârifler, Ârif Olmayanlar Ve Cahiller

Şeyh-i Ekber'e göre insanlar marifet bakımından üç kategoride ele alınabilir.⁶⁹⁹ Ârifler, ârif olmayanlar ve cahiller. Ârif, Hakk'ı Hak'tan, Hak'ta ve Hakk'ın gözü ile gören kimsedir. Ârif olmayan, Hakk'ı Hak'tan, Hak'ta ve kendi nefsiyle gören kimsedir. Câhil ise Hakk'ı Hak'tan ve Hak'ta görmeyen fakat O'nu nefsinin gözü ile (ahirette)⁷⁰⁰ görmeyi bekleyen kimsedir.⁷⁰¹

Ârif nefsinden fenâ olup, Hak'ta bekâ bulduğu için, kendinden bir şey kalmamıştır. Artık onun zâhiri ve bâtını Hak tarafından kuşatılmıştır. Böylece (nefis ve beden) evinin sahibi O olmuştur. Görüş alanında da O'ndan başkası yoktur. Bu nedenle O'nu, O'nda, O'nun ile görür. Zira kendi vahdet deryasında gark olarak gayb olmuştur. Ârif olmayan, Hakk'ı Hak'ta ve Hak'tan görse de bu görüşü sağlayan göz, Hak'ın değil kendi gözüdür. Bundan dolayı algıladığı gerçek, nefsin sınırlamalarından ve müdahalesinden tamamen uzak değildir. Ayrıca gören gözün sahibi olarak “ben” dediği (izafi) varlığın idraki hâlen devam etmektedir. Bu nedenle ârif olmayan kişi, ilk kategoride bulunan kâmil ârif gibi değildir ancak cahil de değildir. Cahil ise hayatta iken Hakk'ın âlemlerdeki tecellilerinden habersiz yaşayıp; onun hakkında müşahedesi, yakîni, idraki veya tecrübesi olmayan fakat O'nu öldükten sonra ahirette görmeyi umandır.⁷⁰²

Şeyh-i Ekber cahili tanımladığı cümlelerin hemen akabinde, özet olarak her kişiye Rabbi hakkında bir inanç gerektiğini bildirmiştir. Doğal olarak bu durum Hak konusunda cahil kimsenin özelliği olarak değerlendirilmiştir.⁷⁰³ İbn Arabî'nin tanımına göre ârif olan kimse Hakk'ı Hakk'ın gözü ile görmekte, ârif olmayan keşf sahibi ise O'nu kendi gözü ile görmektedir. Ancak cahilin ne Hakk'ın gözü ile ne de kendi gözü ile müşahedesi vardır. Yukarıda, müşahedenin inanç kayıtlandırmasını kaldırdığını, görmek ile gelen bilmenin sınırlandırılmış bir tanrıya olan inancı işlevsiz

⁶⁹⁹ İzutsu, **İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar**, s. 333.

⁷⁰⁰ Ahirette kelimesi Arapça metinde olmayıp, tercümelerde eklenmiştir.

⁷⁰¹ İbn Arabî, **Füsûsu'l-Hikem**, s. 96; tercümesi için bkz. Konuk, **Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Cilt: 2, ss. 315, 316.

⁷⁰² İzutsu, **İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar**, ss. 333, 334; Konuk, **Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Cilt: 2, ss. 315, 316.

⁷⁰³ İzutsu, **İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar**, s. 334.

kıldığından bahsetmiştik. Bu bağlamda Hak konusunda cahil kimsenin, Hakk'ı bu dünyada değil de sadece ahirette görebileceği inancını benimsediği, O'nu şehadet âleminden ve kendinden soyutlayarak mana âlemi ile sınırladığı söylenebilir.

İlâh-ı Mahlûkun Yaratıcısı Kim?

Cenab-ı Hak ezelî ve ebedî iken ilâh-ı mu'tekad, bir diğer adı ile ilâh-ı mahlûk sonradan icat edilmiş, yaratılmış ve ölümlü bir tanrı tasavvurudur. Peki, bu tanrının yaratıcısı kimdir? Vücûd'da var olanın sadece O olması açısından duruma yaklaşıldığında ilâh-ı mahlûkun yaratıcısının kim olduğu gereksiz bir polemige dönüşür. Çünkü İbn Arabî'ye göre Vücûd'da O'ndan başkası yoktur. Bunun bir sonucu olarak da her türlü yaratma ve fiil doğal olarak O'na aittir. Ancak gayriyyet açısından, yani Allah'ın Tanrı, insanın kul olması bakımından yaklaşılsa; İbn Arabî, onu kimi yerde Hakk'ın yarattığını kimi yerde ise insanın nefsinde yarattığını söylemiştir. Yukarıda beyan ettiğimiz gibi konu, Vücûd'un mertebelerden nüzulü kapsamında ele alındığında bunun yaratıcısı Hak olarak zikredilmiştir. Ancak insanın Hakk'ı ya da Allah'ı bilmesi söz konusu olduğunda inanılan, görülen ve bilinen tanrı tasavvurunun sınırlılığına dikkat çekmek ve Allah'a eşit olmadığını vurgulamak için insanın yarattığı ifade edilmiştir. Bu takdirde ilâh-ı mu'tekadı ontolojik nüzul açısından Hakk'ın yarattığını; insanın tekâmülünü ifade eden urûc açısından ise insanın onu zihninde veya kalbinde yarattığını söyleyebiliriz.

Nüzul ve urûc ayrımı yapmadan bu kavramın ifade ettiği tanrı tasavvurunu Allah'ın yarattığı söylenir ise, kulun bütün sorumluluğu O'nun üzerine yıkılmış olur. Ayrıca Allah'ın insana verdiği irade kuvvesi yok sayılmış ya da geçersiz kılınmış olur. Bu durum, insanı rüzgârın önündeki yaprak gibi tesirsiz veya kaderin etkileri ile sürüklenen bir kurban gibi görmesine sebep olabilir. Hak Teâla ontolojik nüzul gereği tanrı tasavvurlarının sabit "ayn"larına varlık vermiştir. Ama o "ayn"a ulaşma ve bilme çabası insana aittir. O'ndan geliş yolumuzu merâtib-i vücûd'a göre O belirlemiş olsa da; O'na dönüş yolumuzu kendimiz bulup, belirlemeli ve inşa etmeliyiz. Tanrı tasavvuru ise O'na gidiş yolunu belirleyecek temel esastır. Bu nedenle insan hem bilinçli çaba ile hem de farkına varılmayan unsurların etkisinde, tanrı tasavvurunu zihninde ve kalbinde yaratır.

el-Fütûhât eserindeki bir paragrafta İbn Arabî, Allah'ın kendi hakkında düşünme işini kullarına bıraktığını bildirmiştir. Kulların farklı düşünceleri nedeni ile O'nun hakkındaki görüşler çoğalmıştır. Şeyh, bu düşünmenin sonucu bir fikri benimseyenlere, içtihadı ister doğru ister yanlış olsun Allah'ın sevaptan bir nasip vereceğini söylemiştir. Müellif burada Allah hakkında düşünmeyi; fıkıh ilminde geleneksel bir söylem olan, içtihat eden bir müçtehidin isabet ederse iki sevap, isabet etmezse bir sevap alacağı söylemine benzetmiştir. Çünkü ona göre insan böyle bir düşünceye şerîatin lisanını anlamaya çalışırken varmıştır. Bu açıklamadan yola çıkarak, Şeyh'in Allah hakkında tasavvurlar geliştirilmesini makul ve uygun gördüğü söylenebilir.⁷⁰⁴

Tapılan Her İlâh Hakk'ın Belirli Bir Tecellisidir

İbn Arabî'ye göre Vücûd'da O'ndan gayrisi yoktur. Bu nedenle tapılan mabud ister zâhir put olsun ister bâtın ilâh-ı mu'tekad olsun, tapanlar aslında O'ndan başkasına tapmamışlardır. İbn Arabî bu durumu Hz. Nuh'un putperest kavmini örnek vererek anlatır. Nuh'un tenzih ağırlıklı daveti karşısında kavmi birbirlerine “*Tanrılarınızı bırakmayın/terk etmeyin.*”⁷⁰⁵ diyerek tavsiyede bulunmuştur. İbn Arabî'ye göre onlar putlarını terk ettikleri oranda Hak'tan cahil olurlar. Çünkü Şeyh, ibadet edilen her tanrıda Hakk'ın bir vechi olduğunu vurgular. Onlar bu tanıdıkları vechi terk ettikleri zaman Hakk'a gittiğini bildikleri yolu da kaybetmiş olurlar. Buna mukabil Allah Muhammedi olanlara “*Rabbın kendisinden başkasına tapmamanıza hükmetti.*”⁷⁰⁶ buyurmuştur. Geleneksel anlayışa göre bu âyet sadece Allah'a ibadet etmeyi emreder. Fakat İbn Arabî bu âyeti vücûd idraki bağlamında okur. Ona göre bu âyet Allah'ın kullarına bir emri değildir, koyduğu bir hüküm yani kanundur. Vücûd'da kendisinden başkası olmadığından, tabii olarak başkasına tapılamayacağını bildirmiştir. Şeyh-i Ekber'e göre Allah hakkında marifeti bulunup âlim olan kimse, hangi sûrette olursa

⁷⁰⁴ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, Cilt: 7, s. 147; İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, Cilt: 15, s. 282.

⁷⁰⁵ Nûh, 71/23.

⁷⁰⁶ İsrâ, 17/23.

olsun ibadet edilenin kim olduğunu bilir. Çünkü tapılan o sûret de Hakk'ın bir tecellisidir. Böyle olunca hiç bir mabudda Allah'tan gayrısına ibadet edilmez.⁷⁰⁷

Nuh kavmi örneğinden, İbn Arabî'nin putperestliği övdüğü anlaşılmamalıdır. Tam tersi, onun idrakinde Allah o kadar yüce ve sonsuzdur ki onun bir rakibinin olması Vücûd ilmi açısından mümkün değildir. O'nun kapsamının dışında hiçbir şey yoktur, hatta bundan dolayı yokluk bile yoktur. Nuh'un kavmi çeşitli İlâhî isimleri birtakım cisimsel putlar ile ilişkilendirerek, Hakk'ın vahdetinden perdelenmişlerdir.⁷⁰⁸ Ancak Vücûd'un kuşatmadığı hiçbir şey olmadığından taptıkları sınırlı sûretler Hakk'ın bir tecellisidir. Bu nedenle İbn Arabî'nin putperestliği övmesi ve teşvik etmesi söz konusu değildir.

Bu konu hakkında bir başka örnek olarak İbn Arabî, Sâmirî'nin yaptığı buzağıya Hz. Musa'nın kavminin tapmasını verir. Kur'an kıssasından durum bilindiği üzere Hz. Musa Tur Dağı dönüşünde kavminden bazılarının altından yapılma bir buzağıya tapındığını görür. Bazıları ise kendisine bu hususu sormak için beklemektedir. Bunun üzerine Musa, aralarında vekil olarak bıraktığı kardeşi Hz. Harun'a kızar. Geleneksel olarak Musa'nın kızma nedeni, Harun'un puta tapınma işini engellememesi olarak bilinir. Ancak İbn Arabî'nin perspektifinde durum böyle değildir. Musa ilmi derin bir peygamber olduğu için, Allah'ın kendisinden başka bir şeye ibadet olunmamasını hükmettiğini⁷⁰⁹ bilir. Bu nedenle Musa, buzağıya tapanların esas olarak Allah'a taptığının farkındadır. Fakat Harun bu incelikli durumun farkında olmadığı için buzağıya tapınmayı inkâr etmiştir. Bu durum Şeyh'e göre, Musa'nın öfkesinin nedenidir.⁷¹⁰ Şeyh'in ısrarla vurguladığı husus ise ârifin Hakk'ı her şeyde müşahade eden ve O'nu şeylerin "ayn"ı olarak gören kimse olduğudur. Fakat İbn Arabî'ye göre Musa, buzağı sûretinin İlâhî tecelliden sadece bir parça olduğunu da biliyordu. Bu nedenle onu yaktı, külünü ise denize savurdu.⁷¹¹

⁷⁰⁷ İbn Arabî, **Fûsûsu'l-Hikem**, s. 50; tercümesi için bkz. Konuk, **Fûsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Cilt: 1, ss. 293, 295.

⁷⁰⁸ Konuk, **Fûsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Cilt: 1, s. 257.

⁷⁰⁹ "Rabbin kendisinden başkasına tapmamanıza hükmetti." Bkz. İsrâ, 17/23.

⁷¹⁰ Avni Konuk burayı açıklarken Hz. Musa'nın öfkesinin nedenini zâhir ve bâtin olarak ayırır. Ona göre zâhiri neden, Harun'un kavmini puta tapma işinde engellememesidir. Bâtınî neden ise, Harun'un zikrettiğimiz incelikli durumun idrakinde olmayıp, buzağıya ibadeti inkâr ederek hakikat ilmine aykırı davranmasıdır. Yani Hakk'ın buzağıdaki tecellisini görememesidir. Bkz. Konuk, **Fûsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Cilt: 4, s. 101.

⁷¹¹ İbn Arabî, **Fûsûsu'l-Hikem**, ss. 181, 182; tercümesi için bkz. Konuk, **Fûsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Cilt: 4, ss. 101, 105.

Tenzih ve teşbih açısından Şeyh'in tutumu göz önüne alınarak; putların taayyün ve zuhur etmiş hâlimden gayriyyet vechesi esas alınarak Hakk'ın tenzih edilmesi gerektiğini söyleyebiliriz. Lakin her şeyin “ayn”ının O olması itibari ile ayniyyet vechesi esas alınarak ise teşbih edilmesi gereklidir. Şeriatın putperest diye hükmettiği kimseler, putları Hakk'ın Vücûd'una muhalif bir varlık olarak görerek; ona hem vücûd hem de ulûhiyyet nisbeti atfedenlerdir. Böylece tenzih ve teşbihin ikisini bir arada bulundurmak şöyle dursun, ne hakkı ile tenzih ne de teşbihi yerine getirmiş olurlar. Puta tapanların tutumu, teşbihe daha yakın olmak ile beraber Şeyh'in Vücûd idraki bağlamında gerekli gördüğü teşbihten çok uzaktır. Çünkü İbn Arabî için merkezi öneme sahip olan Vücûd'un mutlak tekliği perdelenmiştir.

Kâmil ârifler, ibadet edilen her mabudu Hakk'ın tecelli ettiği bir mahal olarak görürler. Zira onlar Allah'ın her an zuhur eden tecellilerini her yerde müşahade ederler. Konunun hakîkatine vakıf olan bu ârifler, çeşitli mabudları Hakk'ın bir vechesi olarak görmek ile beraber bu çeşitli sûretlere karşı zâhiren inkârcı bir tavır ortaya koyarlar. Zira ilimdeki yüksek mertebeleri, tabi oldukları Rasûl'ün yolunu izlemelerini ve vaktin o an'daki zuhuratına uymayı gerekli kılar. İzledikleri Rasûl ise getirdiği şeriat gereği putlara tapmayı yasaklamıştır. Çünkü Rasûl sınırlı tanrıdan, Mutlak Tanrı'ya davet etmiştir. Ayrıca Allah; kendisini sevenleri, Rasûlü'ne uymaya çağırmıştır.⁷¹² Hakk'ın her şeydeki zuhurundan gafil olan kimseler ise, O'nun putlardaki tecellisi hakkında bilgisizdir. Ancak vaktin kulları olan ârifler, tecelliyi bilmek ile birlikte şeriate uyma konusundaki hassasiyetleri nedeni ile bu hususta temkinli davranırlar.⁷¹³

Âriflerin Hakk'ı her inançta bulan kuşatıcı bakış açılarına karşılık, sınırlı inanç sahipleri birbirlerini lanetleyip ve küfür ile suçlayabilir. Çünkü onlar Tanrı'nın tecellisinin sonsuz ihtimallerini, belirli tek bir sûret ile kısıtlamakta ve O'nun diğer sûretlerdeki tecellisini inkâr ederler.⁷¹⁴ Şeyh-i Ekber onlar için yardımcı bulunmadığını söyler.⁷¹⁵ Ona göre bir inancın tanrısı, başka inancın tanrısı üzerinde hüküm sahibi değildir. Çünkü her bir inanç sahibi Hakk'ın kendi tasavvuruna uygun olduğunu zanneder. Fakat bu tasavvur başka inanca sahip birinin tasavvuruna uymaz.

⁷¹² Âl-i İmrân, 3/31.

⁷¹³ İbn Arabî, *Füsûsu'l-Hikem*, ss. 183, 184; Konuk, *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, Cilt: 4, ss. 118-122; İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, ss. 125, 126.

⁷¹⁴ Masataka Takeshita, “The Theory of The Perfect Man in Ibn ‘Arabî’s Fusûs al-Hikam”, *Orient*, Cilt: 19, Tokyo, 1983, s. 96.

⁷¹⁵ Âl-i İmrân, 3/22 âyetine işaret.

Bu nedenle aralarında ayrılık çıkar. Her biri kendi anlayışına uygun tanrının Hak olduğunu iddia ederek diğerini bâtil olmak ile suçlar. Şeyh burada önemli bir noktaya dikkatleri çevirir; bu kişiler kendi tasavvurlarındaki tanrıları korumaya çalışırlar; fakat ilâh-ı mu'tekadları onları koruyup, yardım etmez. Yani inanç sahibi, inandığı tanrıyı güzel bulduğu sıfatlar ile niteler, çirkin bulduğu özellikleri ondan arındırır ve başka inançların tanrısından daha yüce olduğunu savunur. Böylece onu koruduğunu ve ona yardım ettiğini düşünür.⁷¹⁶ Lakin korunmaya çalışılan tanrı da, bâtil olmak ile suçlanan tanrı da sonradan yaratılan, sınırlı mevcûdlardır. Bu takdirde birbirlerine eşit konumdadırlar. Birbirlerine ya da inananlarına fayda ve zarar verme tasarrufları yoktur. Bir şey kendi yaratıcısından daha kuvvetli olamayacağından yaratılmış olan bu tanrılar da yaratıcı ve koruyucularına etki edemezler. İbn Arabî bu sınırlı inanç biçimini putperestlik olarak niteler ve bu sınırlı inanç sahiplerine Hak tarafından yardımın nefyettiğini ifade eder. Şeyh'e göre yardım olunan kimseler, bütün inanç sûretlerinin tamamını kapsayan bir genişliğe sahip, Hakk'ı her inanç ve tasavvurda görebilen âriflerdir. Böylece ârife her bir sûret üzerinden tecelli nasip olur ve her birinden ayrı feyizler edinir. Ayrıca Şeyh, dünyada iken Hakk'ı her sûrette tanıyan kimselerin ahirette de tanıyacağını bildirir. Yani dünyada iken her sûrette O'nun tecellisini tanıyan, kıyamette sûreti değiştiğinde de bilir. Ama dünyada iken O'nu ister zâhir ister bâtin bazı sûretler ile sınırlayan, kıyamette O'nun sûreti değiştiğinde sadece bazı sûretlerini tanır.⁷¹⁷

İbn Arabî'ye göre inancındaki tanrısını öven, sadece kendini övmüş olur. Çünkü bu tanrı, kendisinin eseridir. Sanatkârın kendi sanatını beğenip, övmesi gibi o da kendini över. Lakin başka inanılan tanrıları ise kötüler. Bu sınırlı inanç sahibi kişi, Cüneyd'in "Suyun rengi kabının rengidir." sözünü anlasaydı Allah'ı her bir tanrı ve

⁷¹⁶ Bu durum ile ilgili gözümüze çarpan husus, nefsin çok gizli şekilde kendini öne çıkarması ve "ben"liğini mübarek gördüğü bir yol benimseyerek güçlendirmesidir. Çünkü korumanın isteneceği biricik Varlık; başkasına muhtaç olmayan, gücünün üstünde herhangi bir güç bulunmayan, mülkün ve melekûtun tek sahibi, mutlak hüküm sahibi Cenab-ı Hak'tır. Hâlbuki bu paragrafta bahsedilen, günlük hayatta da karşılaşılan durum, bazı insanların O'nu koruma iddiasında ya da mücadelesinde olmasıdır. Oysa O'nun korunmaya ihtiyacı yoktur. Tam tersi korunmaya ihtiyacı bulunan, aciz kullar olarak biziz. Böyle bir şey bilinçli olarak dile getirilmese de, bu söylemin arkasında tanrıyı koruyacak kadar güçlü olma şeklinde nefsin hilesi gözlenebilir. Dahası İbn Arabî sistemi açısından en dikkate değer husus, bu tutumun kişinin O'ndan gayrı bir varlığı olma iddiasını barındırmasıdır. Bu ise muhakkik sûfler nezdinde "Lâ mevcûde illallah" ilkesinin ihlalidir.

⁷¹⁷ İbn Arabî, *Füsûsu'l-Hikem*, s. 104; Konuk, *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, Cilt: 3, ss. 19-21; İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, Cilt: 8, s. 149; tercümesi için bkz. İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, Cilt: 18, s. 27.

sûrette tanırdı. Belirli bir tanrı tasavvurunu benimseyen kimse âlim değil, zan sahibidir. Nitekim Allah “*Kulumun zannı üzereyim.*”⁷¹⁸ buyurmuştur. Şeyh’e göre bu kudsi hadisin manası, Allah’ın o kişiye ister itlâk ister kayıtlandırma olsun inancındaki sûrete göre kendini izhar edeceğidir. İlâh-ı mu’tekadın sınırları vardır, kulunun kalbine sığar. Ancak Mutlak İlâh bir şeye sığmaz, şeylerin ve nefsinin “ayn”ıdır.⁷¹⁹

Cenab-ı Hak her an kendini farklı tecelliler ile izhar etmektedir. Vaktin kulu olan ârifler ise anbean değişen tecellileri müşahade eder. Bu değişikliğin getirdiği farklılıklara esneklik ve uysallık ile uyum sağlayabilirler. Bu takdirde onlar, bir tecellinin sınırlanmış sûretine değil, anbean değişen tecellilerin kaynağı olan her an yeni bir şe’nde bulunan Allah’a kulluk ederler.⁷²⁰

Şeyh-i Ekber bu hususta şöyle uyarı ve tavsiyede bulunmuştur.⁷²¹ “Belirli bir inanç ile kayıtlanmaktan ve bu inancın dışındakileri inkâr etmekten sakın. Aksi hâlde pek çok hayrı kaçırsın. Hatta işin hakîkatine dair ilimden de mahrum olursun.”⁷²² Kendi nefsinde (yani iç dünyanda) inanılan sûretlerin hepsi için bir heyûlâ (ilk madde, öz, hakîkat) ol.” Bu ifadelerin ardından İbn Arabî “el-İlâh” olan Allah Teâla’nın bir inancın sınırlandıramayacağı kadar yüce ve kuşatıcı olduğuna dikkat çeker. Bu konuda “*Her nereye dönerseniz, Allah’ın vechi oradadır.*”⁷²³ âyetini zikreder. Yani vechullah her yerdedir ve bir şeyin vechi, onun hakîkatidir. Buna ilave olarak Şeyh, bu ilme sahip kâmil kulun zâhir şehadet âleminde süren hayatında namaz esnasında Mescid-i

⁷¹⁸ Buhârî, **Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi**, Cilt: 16, s. 7275 (Kitâbu’t-Tevhîd, 15. Bab, No: 34); Aclûnî, **Keşfü’l-Hafâ**, Cilt: 1, s. 234 (no: 613).

⁷¹⁹ İbn Arabî, **Fûsûsu’l-Hikem**, ss. 218, 219; tercümesi için bkz. Konuk, **Fûsûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Cilt: 4, ss. 383, 384.

⁷²⁰ İzutsu, **İbn Arabî’nin Fusûs’undaki Anahtar Kavramlar**, s. 126.

⁷²¹ “إياك ان تنقيد بعقد مخصوص و تكفر بما سواه فيفوتك خير كثير بل يفوتك العلم بالامر على ما هو عليه فكن في نفسك هيولي لصور المعتقدات”

⁷²² Tercümelerde bu cümlelerin çevirisinde sıkıntı bulunmaktadır. A. Konuk’un bu cümle için verdiği çeviri, bize göre adeta Türkçeye çevrilmemiş gibidir. O şöyle çevirmiştir: “Belki ilim, nefis-i emrde üzerinde bulunduğu emr ile seni fevt eder.” Bkz. Konuk, **Fûsûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Cilt: 2, s. 318. Ekrem Demirli’nin tercümesinde bu cümlelerin çevirisi atlanmıştır. Bkz. İbn Arabî, **Fûsûsu’l-Hikem** (çev. E. Demirli), s. 119. Nuri Gençosman şöyle çevirmiştir: “Belki işi hakîkatıyla anlamak ilmi de senden gitmiş olur.” Bkz. İbn Arabî, **Fûsûsu’l-Hikem**, çev. M. Nuri Gençosman, 2. Baskı, Ataç Yayınları, İstanbul, 2012, s. 110. Abdülhalim Şener bu cümlede, Nuri Gençosman’ın çevirisini benimsemiştir. Şöyle tercüme etmiştir: “Belki işi gerçeği ile anlayabilmek bilgisi de senden gitmiş olur.” Bkz. İbn Arabî, **Fûsûsu’l-Hikem**, çev. Abdülhalim Şener, 7. Baskı, Sufi Kitap, İstanbul, 2013, s. 89. Yorumsal bir tercüme çalışması yapan Hamza Kılıç ise bu cümleyi şöyle çevirmiştir: “Böylece Hakk’ı anlayabilme bilgin dar bir sahayla sınırlı kalır.” Bkz. İbn Arabî, **Fûsûsu’l-Hikem (Günümüz İnsanına Fûsûsu’l-Hikem)**, çev. Hamza Kılıç, 9. Baskı, İnsan Yayınları, İstanbul, 2015, s. 156. Tercümelerde görülen bu muğlak durum nedeni ile bu cümle için olan kendi çevirimizi mukayese ve teyit edemedik.

⁷²³ Bakara, 2/115.

Haram’a dönmesi gerektiğini hatırlatır. Böylece bütün vecheler Hak diye zâhir ahkâm olan şeriat ve edebin terk edilmemesi gerektiğine işaret eder.⁷²⁴

Füsûsu’l-Hikem’in Muhammed Fassi’nda İbn Arabî, namaza (salât)⁷²⁵ ilginç bir açıdan yaklaşmıştır. Ona göre namaz insana ve Hakk’a tahsis edilen iki çeşittir. Yani bu ibadetin karşılıklı yerine getirildiğini anlatmıştır. Allah bize kendisi için namaz kılmanızı emretmiştir. Fakat kendisinin de bizim için namaz kıldığını bildirmiştir. Böylece namaz hem bizdendir, hem de O’ndandır. Namaz kılan O olduğunda Ahir ismi ile namaz kılar. Bu durumda O, kulun varlığından sonra gelir. Kulu O’nu ilâh-ı mu’tekad olarak kalbinde (kıblesinde)⁷²⁶ fikri, görüşü ve taklidi ile yaratır. Namaz kılan biz olduğumuzda ise Ahir ismi bizim için geçerli olur. Bu durumda biz O’nda yani O’nun katında hâlimize göre bulunuruz. O bize ancak götürdüğümüz sûrete göre bakar. Çünkü musalli yani namaz kılan, yarışta birinciden sonra gelen demektir.⁷²⁷

Bu bağlamda Hak namaz kıldığında kulun varlığı öncedir, Hak sonradır. Yani burada Hak bilinme bakımından ilk, vücûd bakımından sonradır. Bu durum Hakk’ın varlığının sonra olmasını açıklar. Kul namaz kıldığında ise O’nun varlığı öncedir, kulun varlığı sonradır. Burada ise O ilk bilinen, kul sonra var olandır. Hak namaz kıldığında, biz O’nu kalbimizde bizdeki sûretlere göre yaratıyoruz. Ancak biz namaz kıldığımızda, O’na götürdüğümüz sûretlere göre O’nda var oluyoruz.

Dairesel Dönüş ve Hayret

Şeyh-i Ekber’e göre Muhammedîler yani Cenab-ı Hak hakkında Muhammedî tasavvura sahip olanlar hayret içindedir. Hak’ta hayrete ulaşmak ise, O’na kavuşmaktır.⁷²⁸ Hayret, tek bir “ayn” hakkındaki sûretlerin değişmesi nedeni ile tecelli

⁷²⁴ İbn Arabî, *Füsûsu’l-Hikem*, ss. 96, 97.

⁷²⁵ Şeyh *Fütûhât*’ında “هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ” (Ahzâb, 33/43.) âyetindeki Hakk’a atfedilen namazın, kullarına rahmet etmesi olduğunu söyler. Bkz. İbn Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, Cilt: 2, s. 237; tercümesi için bkz. İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, Cilt: 4, s. 279.

⁷²⁶ Çalışmamızda kullanılan nüshada kelime “kalp”tir, ancak nüsha farklılığı olarak “kible” belirtilmiştir. A. Konuk tercümesi “kible” kelimesini tercih ederken; E. Demirli tercümesi “kalp” kelimesini tercih etmiştir.

⁷²⁷ İbn Arabî, *Füsûsu’l-Hikem*, ss. 217, 218; tercümesi için bkz. Konuk, *Füsûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, Cilt: 4, ss. 380, 381; İbn Arabî, *Füsûsu’l-Hikem* (çev. E. Demirli), ss. 244, 245.

⁷²⁸ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, Cilt: 7, s. 62; tercümesi için bkz. İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, Cilt: 15, s. 101.

ehlinde gerçekleşen en yüce hâldir.⁷²⁹ Hayret sahipleri için dairesel dönüş (devr)⁷³⁰ söz konusudur. Dairesel hareket ise merkezin etrafında olup, ondan ayrılmaz. Doğrusal yol sahibi ise maksudunun dışına meyleder. Yani merkeze değil dışarı doğru meyleder. Hakk'ı kendi nefsinde ya da âlemdeki mazharlarında görmez ve kendinden uzaklarda olduğunu hayal eder. Böylece hayal ettiği şeyi amaç edinir ve arar. Ama bu kişinin hayal ettiği şey kendisinin tanrı tasavvuru ve hayalinde oluşturduğu Rabbi'dir. Bu nedenle bu hayal sahibi için bir noktadan başlayarak başka bir noktaya yönelmek (ya da varmak) ve bu iki nokta arasında bulunan şeyler vardır. Başka bir ifade ile başlangıç, son ve bu ikisi arasında mesafe vardır. Kendi nefsinin merkez olarak alır ve bu noktadan başlayarak hayalindeki tanrı hedefine ulaşmaya çalışır. Dolayısıyla bu doğrusal yol sahibinin seyr ü sülûku bu hayalde son bulur. Bu kişi kendisi ve tanrısı arasında hayal ettiği mesafeyi Allah'a giden bir yol olarak düşünür. Oysa İbn Arabî'ye göre onun bu yolculuğu Hak'tan uzaktır. Zira daha başlangıçta Hakk'ı terk etmiştir ve yürüdükçe de O'ndan uzaklaşır. Oysa dairesel hareket sahibi için başlangıç ve son yoktur. Onun seyrinin evveli de ahiri de yoktur. Çünkü daire (devr-dönüş) üzerinedir. Onun seyri Allah'tan Allah'adır ve Allah'tadır. Bu nedenle onun için yetkin bir var oluş söz konusu olup, kendisine hikmet ve kelimeleri cem' etme özelliği verilmiştir.⁷³¹

Şeyh *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* eserinde ârifin hâllerinden bahsederken, onun başlangıç ile sona baktığını ve dairenin iki ucunun birleşmesini gördüğünü ifade eder.⁷³² Dairesel dönüş insanın kendinden kendine yani kendi içinedir. Kendinden çıkarak bir başka yere giden Hak'tan da hakîkatten de giderek uzaklaşır. Çünkü Cenab-ı Hakk'ın en yetkin tecellisi mikrokozmoz olan insandadır. Bu nedenle insan bu muazzam tecelliyi keşf için kendine dönmelidir. Ancak nefsini bilerek mazharı olduğu

⁷²⁹ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, Cilt: 7, s. 62; tercümesi ile mukayese etmek için bkz. İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, Cilt: 15, s. 101.

⁷³⁰ Pek çok kültür, mitoloji ve kadim gelenekte dönüşümün, sonsuzluğun, bütünlüğün ve yetkinliğin bir sembolü olarak görülen tamamlanmış bir daire şeklindeki "kendi kuyruğunu ısırarak/tüketen yılan (ya da ejder): Ouroboros" ile karşılaştırılabilir. Bkz. Carl Gustav Jung, *Rüyalar*, çev. Aylin Kayapalı, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2015, ss. 139, 203, 228. Ouroboros kelimesi kuyruğunu öldüren anlamındaki Latince "uroboros"tan gelir. Sûfî literatürde ise kuyruk, kişinin nefsinin yani egosunu temsil eder. (Kuyruk acısı tabiri halk arasında yaygın kullanılır.) Ağız ise kalp ve gönlün sembolüdür. Bize göre arzuların ve korkuların kaynağı olan nefis, maneviyatın merkezi kalp tarafından içe alındığında nefsin başına buyruk tarafı ölür ve Hakk'ın emrinde yeniden dirilir; böylece mutmain olur. Bu durumda tamamlanma ve kemalât söz konusudur.

⁷³¹ İbn Arabî, *Füsûsu'l-Hikem*, ss. 50, 51; tercümesi için bkz. İbn Arabî, *Füsûsu'l-Hikem* (çev. E. Demirli), s. 67; Konuk, *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, Cilt: 1, ss. 297, 299, 300.

⁷³² İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, Cilt: 3, s. 478; tercümesi için bkz. İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, Cilt: 8, s. 158.

Rabbini bilir ve Rabbini tanıyarak kendi hakîkatine vakıf olur. Nefsinden (fark hâlinden), Rabbine (cem‘ hâline) sonra Rabbinin marifeti ile tekrar nefesine dönen (fark-ı sâni) Şeyh’e göre iki marifet sahibi olur. İş başlangıç noktasına geri döner. Daire tamamlanır, başlangıç ve son aynı yere gelir. Ancak marifet seyrin başlangıcındaki gibi değildir. Artık bu kimse nefisini sadece nefsi ile değil, yeni bir idrakin ışığında Rabbi ile bilir. Kendinden kendine olan bu yolculuk, nefsin varlık iddiası ile başlar. Sonra Rabbe ulaşma ile birlikte nefis fenâ bulur. Âyetin bildirdiği gibi “*Her şey O’na dönecektir.*”⁷³³ Böylece nefsin O’ndan ayrı bir varlık olma iddiası geçersiz olur, çünkü ayrılık kalmamıştır. Akabinde ise Rabbi ile bekâ bulur. Yaşadığı bu tecrübeden sonra kendine döndüğünde “ayn”ının Hak olduğunu bilir. Artık ona göre, Vücûd tektir ve sadece O vardır.

İbn Arabî Allah’ın mana yönünden Evvel, sûret yönünden ise Ahir olduğunu belirtir.⁷³⁴ Sûret manasına kavuşunca Evvel-Ahir bir olur. O’nun sûreti ise insandır ve insanın da manası yani hakîkati Allah’tır. Böylece insanın O’na dönmesi ile daire tamamlanır ve kemal gerçekleşir. İbn Arabî sisteminde daire sembolü tamamlanma ve yetkinlik ile ilişkilidir. Nüzul ve urûc döngüsü bunlardan biridir. Bir diğeri mühür anlamına gelen “hâtem” kelimesidir. Mühürler genellikle daire şeklindedir ve bir şeyi mühürlemek tamamlamak, sırlamak anlamına gelir. Örneğin, Allah Rasûlü hâtemü’l-enbiya olarak peygamberliği kemale erdirmiştir. Bu kelime, İbn Arabî sisteminde kemale ermeyi, tamamlanmayı temsil eder.

İbn Arabî’de ilâh-ı mu’tekad kavramının konusu sadece İslam dışındaki dinler olarak yorumlanabilir, fakat bize göre bu kavram bütün dinlerin mensupları için geçerlidir.⁷³⁵ İbn Arabî, İslam’ın hâkim olduğu, Müslümanların yoğun olarak yaşadığı bir bölgede doğmuş ve aynı tarz beldelerde hayatını geçirmiş bir Müslümandır. Bu nedenle onun şahit olduğu, gözlemlediği ve eleştiriye tabi tuttuğu hususlar öncelikli olarak içinde bulunduğu din ile ilişkili olarak ele alınabilir. Yani biz de bu konu hakkındaki eleştirel yaklaşımı kendi üzerimize alarak bireysel ve sosyal olarak daha mütevazı, esnek, kapsamlı, iletişime açık, kabullenici ve barışçıl olabiliriz. Tam olarak

⁷³³ Hûd, 11/123.

⁷³⁴ İbn Arabî, **Fûsûsu’l-Hikem**, s. 161; Konuk, **Fûsûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Cilt: 3, ss. 324, 325.

⁷³⁵ *Fûsûsu’l-Hikem* şârihi Avni Konuk, bu kavramın sadece putperestlerin putlarını değil, mü’min geçinen kimselerin inançlarında inandıkları ve hayal ettikleri tanrıları da kapsadığını belirtmektedir. Bkz. Konuk, **Fûsûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Cilt: 1, s. 294.

hoşlanmadığımız durumları başkalarına ait bir sorun görerek, ne kendimize ne de o sorunun sahibi olarak gördüğümüz başkalarına faydamız dokunabilir.

Şeyh, kendi çevresinde bulunan inanca ait tutumları ve durumları yüceltip, sadece başka dinleri eleştirseydi; Giriş bölümünde sunduğumuz biyografisindeki bütün yolculukları kanaatimizce yapmasına gerek kalmazdı. Kapsamımız dışında kaldığı için her ne kadar zikredememiş olsak da, onun çok rahat bir yaşam sürmediği, zehirlenmeye, öldürülmeye çalışıldığı bilinen bir gerçektir. Ayrıca “Şeyh-i Ekber” lafzı gibi yüce bir övgü ile onurlandırılıp meşhur olsa da; eleştiri ve öğretilerine tahammül edemeyenler tarafından “Şeyh-i Ekfer”⁷³⁶ lafzı da onun için meşhur olmuştur. Zıtları kendinde cem‘ etmeyi yetkinliğin bir gereği olarak gören bir kimse için şaşırtıcı olmasa da bu durum, bize göre onun eleştirel ifadelerinin öncelikli olarak Müslümanların inançları çerçevesinde algılandığını göstermektedir.

Son olarak Şeyh-i Ekber’in dinin şeriat ve hakikat boyutunu birbirinden ayırmadığını belirtmeliyiz. İbn Arabî ruhu yüceltip, nefsi aşağılayarak insanı kutuplara ayırmaz. Ona göre âlemde var olan her şey dengenin belirli bir unsuru üzere Hak iledir. Güzel de çirkin de bu âlem tezahüründe sadece O’nun farklı vechelerini gösterir. O’nun yetkin bulduğu tanrı tasavvuru da aynı şekilde zıtları bir arada bulunduran, bir vecheyi yüceltip diğer vecheyi yok saymayan, Mutlak Sonsuz ama aynı zamanda âlem denilen bu gölge mevcûdların her birinde zuhur edendir. Bu nedenle İbn Arabî zâhiren salih amel işlemeyi aynı zamanda bâtın olarak Allah’ın ilmine ulaşmayı ve müşahade etmeyi tavsiye eder. Böylece şeriatı hakîkatten, zâhiri bâtından ayırmaz. Ona göre böyle yapılırsa Rabbi’ni isteyen ruhaniyet yönünün, ilim sayesinde iyiliği ve güzelliği artar. Cennetini isteyen nefsanîyetin ise ameller ve takva sayesinde iyiliği artar. Çünkü İbn Arabî insanın latif yönü olan ruhun ilmi sûretinde, kesif yönü olan cisminin (yani ahiret yurdunda nefsinin) ise amellerinin sûretinde dirileceğini söyler. Bu nedenle iki vechenin de ihmal edilemez olduğuna işaret eder.⁷³⁷

⁷³⁶ “eş-Şeyhü’l-ekfer”: En kâfir şeyh anlamındadır. İbn Teymiyye’nin onun görüşlerini dinin şeriat boyutuna oturtamaması, Şeyh’in görüşlerini Vücûd ve merâtibe göre değerlendirmemesi sonucu en büyük şeyh manasındaki “eş-Şeyhü’l-ekber” ünlü lakabını, en kâfir şeyh manasındaki “eş-Şeyhü’l-ekfer”e çevirmiş ve onu tekfir etmiştir. Bkz. Kılıç, “Füsûsu’l-Hikem”, **DİA**, Cilt: 13, s. 234.

⁷³⁷ İbn Arabî, **Risâletü’l-Envâr**, s. 79; tercümesi için bkz. İbn Arabî, **Nurlar Risalesi**, 15.

SONUÇ

İnsanoğlu âlem seyrine misafir olduğundan beri Tanrı hakkında çeşitli tasavvurlar geliştirmiştir. Tanrı'nın kendi tasavvuruna uygun olduğunu düşünmüş ve O'na dua ve ibadetini bu tasavvura göre yapmıştır. Ancak sınırlı bir mevcûd ve mazhar olan insanoğlunun tasavvurunun da eksiklikler içereceği aşikârdır. Tanrı hakkındaki bu tasavvurları İbn Arabî önce ayırmakta, sonra birleştirmektedir. Önce fark yani gayriyyet algısına mahsus olarak kavramların birbirinden farklı özelliklerini iyice belirtip, arasını ayırtmaktadır. Bu bağlamda ilâh-ı mu'tekad'ın yani tanrı tasavvurunun Allah'a eşit ya da denk olmadığını belirtmektedir. Mu'tekad olan tanrının sınırlandırıldığını, Allah'ın ise sınırı ve sonu olmadığını vurgulamaktadır. Bu nedenle kişinin inancındaki tanrının Allah olamayacağını söylemektedir. Ardından cem' yani ayniyyet bilincinin yansıması olarak Vücûd'da O'ndan başkası olmadığından dolayı herhangi bir şeye tapan herkesin gerçekte Allah'tan başkasına tapmadığına dikkat çekmektedir. Böylece Şeyh'e göre ister zâhir put, ister bâtın tasavvur olsun her tanrı Hakk'ın belirlenmiş bir tecellisi olmaktadır.

Gayriyyet algısında bütün tasavvur ve putlar sınırlıdır; dolayısıyla O değildir. Bu algıdaki bir kimse, kendi tanrı tasavvurunu veya taptığı putun Allah olduğunu; kendisinin tasavvurundan veya putundan başkasının da O olmadığını zanneder. Bu kişi sınırlı algısı ile Hakk'a giden yolun sadece kendisinininki olduğunu sanır. Çünkü ontolojik nüzul ile geldiği yol, belirli bir İlâhî İsm'in sûreti olan kendine özel Rabbi üzerindendir. Diğer İlâhî İsimlerin yolları hakkında marifeti yoktur. Sadece kendi tanrısını (el-İlâh olan) Allah'a denk görürken, diğer tanrıların O'nunla ilgisiz olduğunu vehmeder. Mazharı olmadığı İsimlere ait tecellileri Hak ile bağlantılayamadığı için onları bâtıl ve Allah düşmanı olarak görür. Kendindeki bağlantıya göre Hak zannettiği şeyi ise korumak amacı ile Hakk'ın tanımadığı tecellilerine karşı savaş açar. Oysa ayniyyet idrakine varan kimse, cem' bilincinde hiçbir şeyin O'nun gayrı olmadığını görür. Fark-ı sâniye geçtiğinde ise her şeyin hakîkatinin O olduğunun bilincinde olarak zuhur âleminde her ne varsa Allah'ın tecellisi olduğunu bilir. İşte bu nedenle ona göre her bir mazhar, hürmet ve saygıya layıktır. Zira her şey Allah'tan geldiği gibi, her şeyden Allah'a giden bir yol vardır.

Gayriyyet algısına göre ilâh-ı mu'tekad bir put ve yaratılmış bir tanrıdır. Ayniyyette birlik idraki açıldıktan sonra ise bütün şeylerdeki içkin hakikat O'nun yansımasıdır. Şeyh-i Ekber'e göre ayniyyet idrakine sahip olan biri, bütün dinlerin tanrıları aracılığı ile mutlak Zât'a ibadet edebilir. Herhangi bir itikadın bağı ile bağlanmaz. Çünkü bütün tapınılan tanrıların hepsinin O'na delalet ettiğini bilir. Ancak İbn Arabî'ye göre bu tutumun hakikatine, zihinsel muhakeme yolu ile erişilemez. Bu idrake keşfen ve zevkan (yani tecrübi olarak) ulaşılabilir. Yani derin bir manevî tecrübe ile bunları yaşamış olan biri ancak gerçek manada muvahhid (tevhîd ehli) olabilir. Aksi hâlde herkes kendi zannında tasavvur ettiği tanrıya (bütünden kopardığı parçaya veya herhangi bir ismin sûretine) tapar.

İbn Arabî'nin ilâh-ı mu'tekad kavramından yola çıkarak bazı araştırmacıların dinlerin birliği fikrine ulaştığı görülmektedir. Şeyh'in Vücûd görüşüne göre ister fizik ister metafizik olsun her bir şey O'ndan zuhur etmektedir ve bu durumun pek tabii bir sonucu olarak da her bir şey üzerinden O'na giden bir yol bulunmaktadır. Bu nedenle Vücûd ilmi açısından bütün insanların O'na olan uzaklığı ve yakınlığı eşittir. Ama bu vücûd idrakinden yola çıkarak; İslam eşittir, A dini ya da B dini şeklinde bir denklem çıkarılamayacağı kanaatindeyiz. Biz araştırmamız ve okumalarımız sürecinde doğrudan İbn Arabî'nin bu tarz bir beyanına rastlamadığımız için bu konuya çalışmamızın ana başlıklarında değinmedik. Zira İbn Arabî'nin ifadelerinden bizim anladığımız İslam, kimlikli bir ayrım ve sınırlandırılmış bir yol değildir. İslam Hz. Âdem ile başlayan tevhîdin, dengenin ve bütün İlâhî İsimler ile O'na yönelmenin ismidir. Bu nedenle İslam kelimesinin ilk çağrıştırdığı anlamlardan biri bütünlük ve sonsuzluktur. Sonsuz deyince akla aşkın geliyorsa, bu da İbn Arabî'ye göre sonu olan bir sınır içerir. Çünkü içkin bu sınırın dışında kalır. Sonsuz ise aşkın ve içkin tüm zıtları birler. Bu nedenle Şeyh'in ifadelerinden anladığımız İslam; tüm zıtları cem' ederek, İlâhî İsimlerin bütün tecellilerini kapsamaktadır. Ancak Kitâb'ın bazısını inkâr edip, bazısına inananlar gibi (Bakara, 2/85) İlâhî İsimlerin de bazısını kabul edip, bazısını reddedenler sınırlanmış ve kayıtlanmış bir inanç bağı ile bağlanmış demektir. Bunun İslam ya da bir başka inanç olarak isimlendirilmesi, sınırlılığını ve eksikliğini ortadan kaldırmaz.

Bize göre İbn Arabî'nin ilâh-ı mu'tekad kavramı ile asıl dikkat çektiği husus, farklı ve daha önemli bir konudur. Bunda insanın hangi sınırlı inanca ve kimliğe sahip

olduğunun etkisi yoktur. Asıl amaç, belli bir dinin başka bir dine üstünlüğü değil, müşahede ile inancı tecrübe etmektir. Yani önemli olan, inandığı tanrı tasavvuru ile ilgili kişinin tecrübe yaşamasıdır. Tanrı hakkında ister zâhir ister bâtın yani ister fiziksel ister metafizik olsun herhangi bir tecrübe yaşamayan bir kişinin ifadeleri; duyduğu ve öğrendiği şeylerin bir taklidi ile rivayetidir. Bunlar ise derinliği olmayan zihinsel söylemler olup, kalbe dokunmamaktadır. Muhakkik sûfler bunları “bayat şeyler” olarak adlandırır. Onlara göre tecrübe edilmeyen ve yaşanmayan bir bilginin dile getirilmesi faydasız bir meşgaledir. Hâlbuki tecrübe eden kimse özgündür. Yaşadığı, deneyimlediği bir şey üzerine konuştuğu için ihlasa daha yakın görülebilir. Kendi tattığı ve öğrendiği için başkalarından öğrenen kimse gibi bilgisi geçici değildir. Artık rivayet ve öğrenme yolu ile çeşitli fikirler yürüten kimseler kafa karışıklığına sebep olan şeyler söylese bile kendisinin yakînen bildiği bir konu hakkında o asla sarsılmayacaktır.

İbn Arabî ilâh-ı mu'tekadı gereksiz bulmaz. Aksine bu bağı Rabbine dönmek için değerli görür. Lakin sorun olan tutum, bu sınırlı inanca sımsıkı sarılıp, takılı kalmak ve bu bağlantı dışındakileri inkâr etmektir. Şeyh bu nedenle inanç bağına aşmayı teşvik eder. Sınırlı bağı aşarak imandan yakîne geçiş için tecrübenin başlangıç noktası, kişinin kendi nefsidir. Kişinin tecrübesi ilk olarak kendi sınırlılığını fark etmesini sağlar. Müşahededeki sûretlerin değişmesi ve bunun neticesinde çoğalması ile kişi önce sınırlılığını görür. Sonra da sûretleri çoğaltanın kendi nefsi olduğunu fark ederek, nefsinin ortadan kaldırır. Sınırlılığın kaynağı fâni olunca da artık ondan gören de görülen de O olur. Bu durumu sembolik olarak farklı bir şekilde ifade edecek olursak; Güneş'e arkası dönük olan, gölgeyi görür ve bu gölgenin ismi âlem olur. Ancak yüzü tamamen O'na dönük olan sadece O'nu ve O'nun yansımalarını görür. Vücûd'un nurunun parlaklığı onun gözlerini kamaştırır. Nefsin geçici bir yanılsama olduğunu fark edip bu yanılsamayı ortadan kaldırırsa yani nefs fani olursa, zuhurat ile Allah arasındaki hicab kalkar. Çünkü hicab kişinin kendi nefsidir. Artık şeylerde görülen hep O olur ve gören de O olur. Şeyh-i Ekber'in hedefi insanın, kâmil olmasıdır ve bu yol da ârif olmaktan geçer. Ona göre ârif, Hakk'ı Hak'tan, Hak'ta ve Hakk'ın gözü ile görendir. Böylece ârif bütün İsimleri ve onların tecellilerini bilir, dolayısı ile her şeyde O'nu tanır.

İbn Arabî'nin sistem bütünlüğü içinde ilâh-ı mu'tekad kavramının bireysel olarak belirli bir bakış açısı ile sınırlı kalmamaya ve tekâmüle teşvik ettiği söylenebilir. Toplumsal olarak da mütevazı ve hoşgörülü olmaya, toplumu ayrıştırmamaya yönlendirdiği söylenebilir. Zira her insanın inancı hürmete layıktır. Sınırlı bir inancın, başkasının sınırlı inancından üstünlüğü yoktur. Eğer tasavvur kemal bulup ism-i câmi'ye ulaştı ise de her bir sınırlı inanç, O'na ulaşan bir yol olarak bilinecektir. Her iki şekilde de bireysel ve toplumsal olarak barış ve uzlaşma sağlayacaktır.

İbn Arabî'nin Vücûd marifeti gayriyyet ve ayniyyetin, yani baş ve sonun bir araya gelerek birbirini tamamlaması gibi tam ve yetkin bir bilincin ürünüdür. O bunlardan birini bırakıp, diğerini yüceltmez. Şeyh her ne kadar ayniyyet bilincinin yansıması olarak bütün inançların O'na ulaştığını sık sık belirtse de gayriyyetin tezahürü olan şerîate yani kanuna uymayı ihmal etmez. Bu nedenle Peygamber'in getirdiğine tabi olmayı tembihler. Her yönde Allah'ın vechi bulunsa da namazda Kâbe yönüne yönelmek gerektiğini belirtir. İbn Arabî'nin şerîat ve hakikat tutumunu temsili ifade edersek, o bir ayağını şerîata koyarak sabitlemiş, diğer ayağı ile de bu merkezin etrafında dönmüştür. Her şeyin aslı Hak'tır diyerek zâhir âlemi ve şerîatı gereksiz görmemiştir. Çünkü her şeyin hakikati Hak olsa bile; Hak, halk aracılığı ile izhar olup kemal bulmaktadır.

KAYNAKÇA

Aclûnî, İsmâil b. Muhammed. **Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlû'l-İlbâs**, Cilt:1, haz. Yûsuf b. Muhammed el-Hâc Ahmed, Mektebetü'l-İlmi'l-Hadîs, Şam, 2000.

Afîfî, Ebu'l-Alâ. **Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi**, çev. Mehmet Dağ, 2. Baskı, Kırkambar Yayınları, İstanbul, 1999.

Afîfî, Ebu'l-Alâ. **Tasavvuf İslamda Manevi Hayat**, çev. Ekrem Demirli ve Abdullah Kartal, 6. Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul, 2015.

Afîfî, Ebu'l-Alâ. **et-Ta'likât alâ Fusûsi'l-Hikem**, Dâru'l-Kitâbü'l-Arabî, Beyrut, Tarihsiz.

Armstrong, Karen. **Tanrı'nın Tarihi**, çev. Oktay Özel, Hamide Koyukan ve Kudret Emiroğlu, 2. Baskı, Pegasus Yayınları, İstanbul, 2017.

Arslan, Ahmet. **İlkçağ Felsefe Tarihi 1 Soktares Öncesi Yunan Felsefesi**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2006.

Âsım Efendi, Mütercim. **Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi (el-Okyânûsu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît)**, Cilt: 2, haz. Mustafa Koç ve Eyyüp Tanrıverdi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2013.

Ateş, Süleyman. **Cüneyd-i Bağdâdî Hayatı, Eserleri ve Mektupları**, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, Tarihsiz.

Attâr, Ferîdüddin. **Mantıku't-Tayr**, çev. Mustafa Çiçekler, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2006.

Attar, Ferîdüddin. **Tezkiratü'l-Evliya**, çev. Süleyman Uludağ, İlim ve Kültür Yayınları, Bursa, 1984.

Ay, Mahmut. “Kelam’da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları”, **Eski Yeni: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi**, Sayı: 31, 2015, ss. 25-50.

Ay, Mahmut. “Tanrı Tasavvurlarının Politik Tasarımlara Yansıması”, **Kelâm Araştırmaları Dergisi**, Cilt: 6, Sayı: 2, 2008, ss. 47-68.

Bağdâdî, Ebu Mansûr Abdulkaahir. **Mezhepler Arasındaki Farklar (el-Fark Beyne'l-Firak)**, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1991.

Baltacı, Ahmet. “İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir”, **DİA**, Cilt: 20, İstanbul, 1999.

Bilgin, Nuri. **Sosyal Psikoloji Sözlüğü Kavramlar, Yaklaşımlar**, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2003.

Budak, Selçuk. **Psikoloji Sözlüğü**, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2003.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed. **Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi**, Cilt: 16, çev. Mehmed Sofuoğlu, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1987-1989.

Bursevî, İsmâil Hakkı. **Kitâbü'n-Netîce**, Cilt: 1, haz. Ali Namlı ve İmdat Yavaş, İnsan Yayınları, İstanbul, 1997.

Challaye, Felicien. **Dinler Tarihi**, çev. Samih Tiryakioğlu, Varlık Yayınları, İstanbul, 1998.

Cîlî, Abdülkerim. **Merâtibü'l-Vücûd ve Hakikatü Külli Mevcûd**, Mektebetü'l-Kâhire, Kâhire, 1999.

Coşkun, İbrahim. “Dünyevi İslamın pratiği önünde bir engel: Despot/otokrat Tanrı tasavvuru”, “**Bir Kelam Problemi Olarak Din-Dünya İlişkisi**” İlahiyat Fakülteleri Kelam Anabilim Dalı VII. Eğitim- Öğretim Meseleleri Koordinasyonu Toplantısı ve Sempozyumu, Çorum, 06-08 Eylül 2002, ss. 171-205.

Coşkun, İbrahim. “Seyfeddin el-Âmidî'nin Allah Tasavvuru”, **Marife: Dini Araştırmalar Dergisi**, Cilt: 16, Sayı: 1, 2016, ss. 19-34.

Coşkun, İbrahim. “Teşbih ile Tenzih Arasında S. Âmidî’nin Allah’ın Sıfatlarını Yorumlamadaki Metodu”, **Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 3, Sayı: 1, 2001, ss. 23-59.

Çelebi, İlyas. “Sıfâtiyye”, **DİA**, Cilt: EK-2, İstanbul, 2016.

Demirli, Ekrem. “İbnü’l-Arabî ve Takipçilerinin Tanrı Anlayışı: Tenzih ve Teşbih Hükümlerinin Birleştirilmesi”, **İslâm Araştırmaları Dergisi**, Sayı: 19, 2008, ss. 25-44.

Demirli, Ekrem. “Mesnevî’yi Fusûsu’l-Hikem’e Göre Yorumlamak “İlâh-ı Mu’tekad” ve Mevlânâ’nın Mesnevî’sinden Hikâyeler” **Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Cilt: 6, Sayı: 14 [Mevlânâ Özel Sayısı], 2005, ss. 347-364.

Demirli, Ekrem. “Sûret (Tasavvuf)”, **DİA**, Cilt: 37, İstanbul, 2009.

Durusoy, Ali. “Vücûd”, **DİA**, Cilt: 43, İstanbul, 2013.

Düzgün, Şaban Ali. **Âdem’den Öncesine Dönüş**, Otto Yayınları, Ankara, 2016.

Düzgün, Şaban Ali. **Sosyal Teoloji**, Akçağ Yayınları, Ankara, 1999.

Eliade, Mircea. **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi**, Cilt: 1-2, çev. Ali Berktaş, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2003.

Erkol, Ahmet. “İslam Düşüncesinde Bir Okuma Örneği Olarak Cehm b. Safvan’ın Cebri Olduğu İddiasına Farklı Bir Yaklaşım”, **EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler** -, Cilt: 7, Sayı: 17, 2003, ss. 77-94.

Evkuran, Mehmet. “İslâm Düşünce Geleneğinde Tanrı Tasavvuru”, **İslâmî İlimler Dergisi**, Cilt: 2, Sayı: 1, 2007, ss. 45-62.

Farûkî, İsmail R. **Tevhid**, çev. Dilaver Yardım ve Latif Boyacı, 2. Baskı, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995.

Geylânî, Abdülkâdir. **Geylânî Tefsiri**, Cilt: 1, tahkik: Muhammed Fadel Ceylani, 2. Baskı, Ceylani İlim Araştırma ve Yayın Merkezi, İstanbul, 2013.

Geylânî, Abdülkâdir. **Risaleler**, haz. Dilaver Gürer, 4. Baskı, İnsan Yayınları, İstanbul, 2013.

Gökbulut, Süleyman. “Tasavvuf Tarihinde Cüneydî Çizgi”, **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 2, Sayı: 36, 2012, ss. 169-200.

Gölcük, Şerafettin. “Cehm b. Safvân”, **DİA**, Cilt: 7, 1993.

Gölcük, Şerafettin. “Cehmiyye”, **DİA**, Cilt: 7, 1993.

Gusdorf, Georges. **İnsan ve Tanrı**, çev. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul, 2000.

Gündüz, Şinasi. “Mecûsîlik”, **DİA**, Cilt: 28, İstanbul, 2003.

Güngör, Harun. “Tanrı”, **DİA**, Cilt: 39, İstanbul, 2010.

Gürer, Dilâver. **Abdülkâdir Geylânî Hayatı, Eserleri, Görüşleri**, 8. Baskı, İnsan Yayınları, İstanbul, 2014.

Hakîm, Suad. **el-Mu’cemu’s-sûfî: el-Hikmetü fi-hudûdi’l-Kelime**, Dandara li’t-Tıbbâti ve’n-Neşr, Beyrut, 1981.

Hakîm, Suad. **İbn Arabî ve Müvellidü Lügâtı Cedîde**, Dandara li’t-Tıbbâti ve’n-Neşr, Beyrut, 1991.

Hakîm, Suad. **İbnü’l-Arabi Sözlüğü (el-Mu’cemu’s-sûfî)**, çev. Ekrem Demirli, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2004.

Harman, Ömer Faruk. “Teşbih (Diğer Dinlerde)”, **DİA**, Cilt: 40, İstanbul, 2011.

Homer. **İlyada**, çev. Azra Erhat ve A. Kadir, 24. Basım, Can Yayınları, İstanbul, 2008.

Hökelekli, Hayati. “İdrak”, **DİA**, Cilt: 21, İstanbul, 2000.

Hücvirî, Ali b. Osman Cüllâbî. **Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb**, çev. Süleyman Uludağ, 4. Baskı, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2014.

İbn Arabî. **Dîvân**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût-Lübnân, 1996.

İbn Arabî. **el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye**, Cilt: 1-9, haz. Ahmed Şemseddîn, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût-Lübnân, 1999.

İbn Arabî. **et-Tecelliyâtü'l-Îlâhiyye**, haz. Muhammed Abdülkerim en-Nemrî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût-Lübnân, 2004.

İbn Arabî. **Fusûsu'l-Hikem (Günümüz İnsanına Fusûsu'l-Hikem)**, çev. Hamza Kılıç, 9. Baskı, İnsan Yayınları, İstanbul, 2015.

İbn Arabî. **Fusûsu'l-Hikem**, çev. Ekrem Demirli, 1. Baskı, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2013.

İbn Arabî. **Fusûsu'l-Hikem**, çev. M. Nuri Gençosman, 2. Baskı, Ataç Yayınları, İstanbul, 2012.

İbn Arabî. **Füsûsu'l-Hikem**, haz. Mahmud Erol Kılıç, Abdurrahim Alkış, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2016.

İbn Arabî. **Füsûsu'l-Hikem**, çev. Abdülhalim Şener, 7. Baskı, Sufi Kitap, İstanbul, 2013.

İbn Arabî. **Fütûhât-ı Mekkiyye**, Cilt: 1-18, çev. Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2006-2012.

İbn Arabî. **İnşâu'd-Devâir**, haz. H.S. Nyberg, Kleinere Schriften Des Ibn Al-'Arabî, E. J. Brill, Leiden, 1919.

İbn Arabî. **Muhâdaratü'l-Ebrâr ve Müsâmeretü'l-Ahyâr**, Cilt: 1-2, Dâru'l-Yakazati'l-'Arabiyye, Beyrût, 1968.

İbn Arabî. **Nurlar Risalesi**, çev. Mahmut Kanık, 6. Baskı, İnsan Yayınları, İstanbul, 2011.

İbn Arabî. **Risâletü'l-Envâr**, Şerh: Abdülkerim el-Cîlî, el-İsfâru an Risâleti'l-Envâr fîmâ Yetecellâ li-Ehli'z-Zikri min el-Envâr, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût-Lübnân, 2004.

İbn Arabî. **Sufis of Andalusia The Rûh al-Quds and al-Durrat al-Fâkhirah**, çev. R. W. J. Austin, 44. Baskı, Routledge Library Editions: Islam, London, 2008.

İbn Arabî. **Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds fî Muhâsebeti'n-Nefs**, haz. Mahmûd Mahmûd el-Gurâb, 2. Baskı, Matbaatü Nadr, Şam, 1994.

İzutsu, Toshihiko. **İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar**, çev. Ahmed Yüksel Özemre, 4. Baskı, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2005.

İzutsu, Toshihiko. **İslam'da Varlık Düşüncesi**, çev. İbrahim Kalın, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995.

Jung, Carl Gustav. **Rüyalar**, çev. Aylin Kayapalı, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2015.

Kâşânî, Abdürrezzak. **İstılâhâtu's-Sûfiyye**, Tahkik: Abdulâl Şâhin, 1. Baskı, Dâru'l-Menâr, Kahire, 1992.

Kâşânî, Abdürrezzak. **Şerhu Fusûsi'l-Hikem**, haz. Mecîd Hâdîzâde, İntişârât-ı Encümen-i Âsâr u Mefâhir-i Ferhengî, Tahran, 1383.

Kâşânî, Abdürrezzak. **Tasavvuf Sözlüğü (Letâifu'l-a'lâm fî işarâtı ehli'l-ilhâm)**, çev. Ekrem Demirli, 4. Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul, 2015.

Kaya, Mahmut. "Sûret", **DİA**, Cilt: 37, İstanbul, 2009.

Kazanç, Fethi Kerim. "Eş'arî Kelam Sisteminde Allah Anlayışı ve Doğurduğu Sorunlar", **X. Kelâm Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı ve Tanrı Tasavvurları ve Sosyal Hayata Yansımaları Sempozyumu**, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sakarya, 24-25 Eylül 2005, ss. 107-142.

Keklik, Nihat. **İbnü'l-Arabî'nin Eserleri ve Kaynakları için Misdak Olarak el-Futûhât el-Mekkiyye**, Kültür Bakanlığı, Ankara, 1990.

Keklik, Nihat. **Muhyiddîn İbn'ül-Arabî Hayâtı ve Çevresi**, Büyük Matbaa, İstanbul, 1966.

Kelâbâzî. **Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf**, çev. Süleyman Uludağ, 4. Baskı, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2014.

Kılıç, Mahmud Erol. "el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye", **DİA**, Cilt: 13, İstanbul, 1996.

Kılıç, Mahmud Erol. "Füsûsu'l-Hikem", **DİA**, Cilt: 13, İstanbul, 1996.

Kılıç, Mahmud Erol. "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", **DİA**, Cilt: 20, İstanbul, 1999.

Kılıç, Mahmud Erol. **Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş**, 5. Baskı, Sufi Kitap, İstanbul, 2015.

Konevî, Sadreddin. **Fusûsü'l-Hikem Sırları (el-Fükûk fî-esrâr-ı müstenidât-i hikemi'l-fusûs)**, çev. Ekrem Demirli, 4. Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul, 2012.

Konuk, Ahmed Avni. **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Cilt: 1, haz. Mustafa Tahralı ve Selçuk Eraydın, 6. Baskı, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2014.

Konuk, Ahmed Avni. **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Cilt: 2, haz. Mustafa Tahralı ve Selçuk Eraydın, 7. Baskı, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2017.

Konuk, Ahmed Avni. **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Cilt: 3, haz. Mustafa Tahralı ve Selçuk Eraydın, 6. Baskı, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2017.

Konuk, Ahmed Avni. **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Cilt: 4, haz. Mustafa Tahralı ve Selçuk Eraydın, 6. Baskı, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2017.

Konur, Himmet. “Horasan’ın İslam ve Tasavvuf Tarihine Katkısı (H. I-V. asırlar)”, **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 21, 2005, ss. 3-27.

Köprülü, Fuad. **Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar**, 3. Baskı, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1976.

Kuşeyrî, Abdülkerim. **Kuşeyrî Risalesi**, çev. Süleyman Uludağ, 7. Baskı, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2014.

Kutsal Kitap. Kitabı Mukaddes Şirketi ve Yeni Yaşam Yayınları, Kore, 2013.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. **İslâm Akaidine Dair Eski Metinler I-Ebu Mansur-i Matürîdî’nin İki Eseri [Tevhid Kitabı ve Akaid Risalesi]**, çev. Yusuf Ziya Yörükân, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1953.

Mehmedoğlu, Ali Ulvi. **Tanrıyı Tasavvur Etmek**, Çamlıca Yayınları, İstanbul, 2011.

Mevlüt Özler, “Selefiyye”, **Kelam El Kitabı**, (Ed. Şaban Ali Düzgün), Grafiker Yayınları, Ankara, 2012.

Mutçalı, Serdar. **Arapça-Türkçe Sözlük**, Dağarcık Yayınları, İstanbul, 1995.

Oxford Türkiye Sözlüğü İngilizce-Türkçe, Ed. Helen Warren, Oxford University Press, Britain, 1998.

Öteleş, Zeliha “Tanrı Tasavvuru Üzerine Yorumun Çeşitliliği: “İlâh-ı Mu’tekad” Kavramı”, **İslam ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar**, Cilt: 1, 2017, ss. 629-639.

Öz, Mustafa. “Ca'd b. Dirhem”, **DİA**, Cilt: 6, İstanbul, 1992.

Öz, Mustafa. “Hişâm b. Hakem”, **DİA**, Cilt: 18, İstanbul, 1998.

Özcan, Hanifi. **Türk Düşünce Tarihinde Mâtürîdîlik**, Cedit Neşriyat, Ankara, 2012.

Özdemir, Faruk. “Kur’ân Ayetleri Bağlamında Kelâm Ekollerinin İlah Tasavvurlarına Dair Bir İnceleme”, **Tefsir Araştırmaları Dergisi**, Cilt: 2, Sayı: 1, 2018, ss. 1-25.

Öztürk, Resul. “İslam Öncesi Arap Toplumunun Tanrı Tasavvuru ve Bu Tasavvurun İslam’ın Tanrı Tasavvuruna Etkisi Sorunu”, **Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, Cilt: 7, Sayı: 1, 2007, ss. 133-157.

Rifâî, Ken’ân. **Seyyid Ahmed er- Rifâî**, 2. Baskı, haz. Mustafa Tahralı, sadeleştiren: Mehmet Demirci, Cenan Eğitim, Kültür ve Sağlık Vakfı Neşriyatı, İstanbul, 2015.

Schimmel, Annamarie. **Dinler Tarihine Giriş**, Kırkambar Yayınları, İstanbul, 1999.

Sinanoğlu, Abdulhamit. “İslam Düşüncesinde Benzetmeci Gurupların Allah Tasavvurları”, **Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 5, Sayı: 1, 2005, ss. 67-89.

Şehristânî, Muhammed. **el-Milel ve’n-Nihal**, çev. Mustafa Öz, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2008.

Tahralı, Mustafa. “Ahmed er-Rifâî”, **DİA**, Cilt: 2, İstanbul, 1989.

Tahralı, Mustafa. “Ayn ve Ayniyyet”, **Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Cilt: 4, 6. Baskı, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2017, ss. 9-62.

Tahralı, Mustafa. “Fusûsu’l-Hikem, Şerhi ve Vahdet-i Vücûd ile Alâkalı Bazı Mes’eleler”, **Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Cilt: 1, 6. Baskı, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2014, ss. 29-62.

Tahralı, Mustafa. “Fusûsu’l-Hikem’de Tezadlı İfadeler ve Vahdet-i Vücûd”, **Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Cilt: 2, 7. Baskı, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2017, ss. 9-38.

Tahralı, Mustafa. “Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık”, **Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Cilt: 3, 6. Baskı, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2017, ss. 9-63.

Takeshita, Masataka. "The Theory of The Perfect Man in Ibn 'Arabî's Fusûs al-Hikam", **Orient**, Cilt: 19, Tokyo, 1983.

Topaloğlu, Bekir. "Allah", **DİA**, Cilt: 2, İstanbul, 1989.

Tritton, A. S. **İslam Kelâmı**, çev. Mehmet Dağ, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1983.

Tûsî, Ebû Nasr Serrâc. **el-Lüma' İslam Tasavvufu**, çev. Hasan Kâmil Yılmaz, Altınoluk Yayınları, İstanbul, 1996.

Türk Dil Kurumu. **Türkçe Sözlük**, Cilt: 1-2, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1998.

Türker, Ömer. "Mukâtil b. Süleyman", **DİA**, Cilt: 31, İstanbul, 2006.

Uluç, Tahir. **İbn Arabî'de Sembolizm**, 4. Baskı, İnsan Yayınları, İstanbul, 2015.

Uludağ, Süleyman. "Tasavvufta Ulûhiyet Telakkisi: Tasavvufî Ulûhiyet Telakkisinde Tezat", **Hareket**, Cilt: 7, Sayı: 182-184, 1980, ss. 3-18.

Uludağ, Süleyman. "(Tevhîd-i Sûfiye) Tasavvufta Ulûhiyet Telakkisi", **Hareket**, Cilt: 7, Sayı: 180-181, 1980, ss. 3-10.

Uludağ, Süleyman. "Tasavvufî Ulûhiyet Telakkisinde Mertebeler", **Hareket**, Cilt: 7, Sayı: 185, 1981, ss. 3-15.

Uludağ, Süleyman. "Tevhîd" **DİA**, Cilt: 41, İstanbul, 2012.

Uludağ, Süleyman. **İslâm Düşüncesinin Yapısı Selef, Kelâm, Tasavvuf, Felsefe**, 9. Baskı, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2015.

Üzüm, İlyas. "Mücessime", **DİA**, Cilt: 31, İstanbul, 2006.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Cevâlîkî, Hişâm b. Sâlim", **DİA**, Cilt: 7, İstanbul, 1993.

Yavuz, Yusuf Şevki. "İlâh", **DİA**, Cilt: 22, İstanbul, 2000.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Müşebbihe”, **DİA**, Cilt: 32, İstanbul, 2006.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Teşbih”, **DİA**, Cilt: 40, İstanbul, 2011.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Vücûd”, **DİA**, Cilt: 43, İstanbul, 2013.

Yazır, Elmalılı M. Hamdi. **Hak Dini Kur'an Dili**, Cilt: 7, Sadeleştirenler: İsmail Karaçam, Emin Işık, Nusrettin Bolelli, Abdullah Yücel, Zehraveyn-Azım Dağıtım, İstanbul, Tarihsiz.

Yıldız, Murat. **Çocuklarda Tanrı Tasavvurunun Gelişimi**, İzmir İlâhiyat Vakfı Yayınları, İzmir, 2007.

Yılmaz, Hasan Kâmil. **Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarîkatler**, 16. Baskı, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2013.

Yurdagür, Metin. “Tenzih”, **DİA**, Cilt: 40, İstanbul, 2011.