

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

İBNÜ'L-ARABÎ'DE ÖZNEL TANRI TASAVVURU:
İNANILAN İLÂH ÖĞRETİSİ VE VAHDET-İ VÜCÛD
TEORİSİNDEKİ KONUMU

Numan RAKİPOĞLU

2502110425

TEZ DANIŞMANI

Prof. Dr. M. Cüneyt KAYA

İSTANBUL – 2020

ÖZ

İBNÜ'L-ARABÎ'DE ÖZNEL TANRI TASAVVURU: İNANILAN İLÂH ÖĞRETİSİ VE VAHDET-İ VÜCÛD TEORİSİNDEKİ KONUMU

Numan RAKİPOĞLU

İbnü'l-Arabî'nin öğretisinde Tanrı, insan ve âlem ile sürekli irtibatlı bir varlık olarak göz önüne alınmaktadır. Ezelden beri hâdis olan büyük ve küçük âlem ile ezelî Tanrı arasında ebedî olarak hüküm süren/sürecek olan bu kesintisiz irtibat kendini muhtelif formlar ve nispetler altında göstermektedir. Varlık (vücûd) ve oluş (kevn), varolan/varedilen (mevcut) ve yokluk (adem), birlik ve çokluk, üç (selâse) ve tek (ferd), kendisi (ayn) ve başkası (gayr), hâlik ve mahlûk, ilâh ve me'lûh, rab ve merbûb, ma'bûd ve âbid, bilen ve bilinen ve benzeri formlar ve nispetlerde kendini gösteren mezkûr irtibat, anlaşılacağı üzere, epistemolojik, ontolojik, kozmolojik, teolojik ve metafizik bir karakter taşımaktadır. İbnü'l-Arabî'de öznel Tanrı tasavvuru, inanılan ilâh (el-ilâhu'l-mu'tekad) öğretisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu öğretiye göre bir bütün olarak âlemin ve istisnasız olarak her insanın, farkında olsun ya da olmasın, sâbit aynı, ilâhi ismi, kevn-i câmiliği, ferdiyeti ve özel yönü bakımından, Tanrı ile bir an için bile olsa irtibatsız olması olanaklı değildir. Bu çalışmada, öznel Tanrı tasavvuru, vahdet-i vücûd teorisinin tam da merkezinde yer alan bir öğreti olarak, zikrolunan muhtelif veçheleri bakımından araştırılmaktadır.

ABSTRACT

CONCEPTION OF SUBJECTIVE GOD IN IBN-AL-ARABÎ: THE DOCTRINE OF GOD WHICH IS BELIEVED IN AND ITS POSITION IN THE THEORY OF THE UNITY OF THE BEING

Numan RAKİPOĞLU

God is being envisaged as a being which is continuously connected with the universe and the man in Ibn-al-Arabî's teaching. This continuous connection between microcosm and macrocosm which are always subsequent (hâdith) since the beginning and eternal God will permanently continue/continues and manifests itself under various forms and relations. The above-mentioned connection shows itself in relations between being (wujûd) and becoming (kawn/genesis), existent (mawjûd) and non-existent ('adam), unity and plurality, threeness (thalâsiyya) and singleness/individuality (fardiyya), the self ('ayn) and the other (gayr), the creator and the created, divinity and one which god manifests himself on/in it (ma'lûh), the lord and the servant, that which is worshipped and the worshipper, the knower and the known, and similar forms and relations. As it is seen, this continuous connection displays epistemological, ontological, cosmological, theological, and metaphysical character. Subjective god conception in Ibn-al-Arabî's teaching confronts us with the doctrine of God which is believed in (al-ilâh al-mu'taqad). According to this doctrine, it is not possible that the universe as a whole and the human beings –they may or may not be conscious- be incoherent with the god -even for an instant- in terms of human's permanent essence (al-ayn al-thabit), his divine name, his being which is gathering (all divine names in the) becoming (al-kawn al-jami'), his singleness/individuality (fardiyya), and his special aspect (wajh khâss). As a central point in the theory of the unity of the being (al-wahdat al-wujûd), subjective god conception is being inquired at this work concerning various above-cited aspects.

ÖNSÖZ

Arasında mesafe bulunan iki şeyden birinin diğerine, adımla, kulaçla, kanat çırparak veya hareket etmeksizin yönelmesi durumunda gerçekleşmesi beklenen şey, yönelenin yöneldiğine yaklaşması veya yakınlaşmasıdır. Eğer Rab, zamandan ve mekândan münezzeh olarak âlemin ötesinde bir yerde merbûbunu bekleyen bir şey olarak vehmediliyorsa, bu durumda günün birinde –ki o gün kıyamettir- bu buluşma gerçekleşecektir. Fakat bu, sınırlı, sonlu ve sonradan olan insan ile sınırsız, sonsuz ve ezeli Tanrı arasında katedilebilir bir mesafe varsaymak ve sonuç olarak sonsuzun sonsuzluğunu küçük görmek değil midir? Hiç şüphesiz ki metafizik bakış açısı, oldukça hümanist bu yaklaşımı benimseyemez çünkü sonsuza doğru atılan bir kulaç, sonlu bir şeye atılan bir kulaç gibi değildir ve yine çünkü insan bir kulaç veya bir adım attığında, Tanrı insandan önce on kulaç veya on adım atmaktadır. Bu demektir ki insan Tanrı’ya doğru yürüyorsa Tanrı’ya yaklaşmaktadır! Hayır, uzaklaşmaktadır! Çünkü insan, ister tam fâil, ister de tam münfail bir özne olsun farketmez, Tanrı ile arasındaki o sonsuz mesafeyi yürümekle, koşmakla, tefekkürle, taakkülle, tezekkürle asla katedemez! O halde Tanrı’yı bulabilecek bir insan yoktur, sadece Tanrı tarafından bulunacak insan vardır! Fakat Tanrı bizi, bulacaksa, sonradan bulmuş olamaz! O kendi ruhundan üfleyerek can verdiği Âdem’in neslini, yani bizi ezelde bulmuştu! Ezelde ezeli-hâdis ayrımı yoktur, sadece ezeli-ebedî vardır. Geriye tek bir yol kalıyor: Tanrı’yı beklemek. Ama hayır! Tanrı beklenmez, Tanrı beklemez! Her yerde olan, nerede bekler ki?

Zenon paradoksu, iki nokta arasındaki mesafenin hiçbir zaman katedilemeyeceğini ve sonuçta hareketin imkânsız olduğunu kanıtlamayı hedefliyordu. Buna göre, sözgelimi alfa noktasından omega noktasına gitmek isteyen birinin, önce alfa ve omega arasındaki yolun yarısını, sonra alfa ile yolun yarısındaki orta noktayı, sonra yine alfa ile yolun yarısındaki orta noktanın ortasını... katetmesi gerekir. Bu paradoks öyle bir noktaya varır ki, son noktaya varmak isteyen kimse, başlangıç ile son arasındaki orta noktaya ulaşmak zorunluluğu nedeniyle, daha doğrusu, başlangıçlar ve sonlar arasındaki sınırsız orta noktalar nedeniyle, sadece alfadan alfaya hareket edebilir ve nihayetinde alfanın orta noktasında durur! İbnü’l-Arabî’nin inanılan ilâh öğretisi, Tanrı’nın tek tek her insan/fert ile o insanın kendinden (ayn) veya kendiyile, başkası -ki burada başka, kişiye Allah’tan haber getiren peygamberdir- veya başkasıyla sürekli irtibatta olduğu görüşünü ortaya koymaktadır. Bu öğreti modern okuyucuya büyük olasılıkla yabancı gelecektir. Aslında bu, kendisine, ideasına, zâtına, aslına, özüne, sâbit aynına yabancı olan ve vehimgücünün şaşırtıcı otoritesine boyun eğen akılcı her insanın insanca

garipseyeceği bir öğretilerdir. En yakın olanın paradoksal olarak en uzak ve ulaşılmaz olması, gariptir. Bu çalışma bir açıdan yakın ve uzak, sonsuz ve sonlu, sınırsız ve sınırlı, varlık ve oluş, varlık ve yokluk arasındaki ve başka bir açıdan hâdis/sonradan olan insanın inancında yarattığı Tanrı ile Tanrı'nın ezeli bilgisinde/bilgisiyle yarattığı insan arasındaki paradoksu çözmeyi değil, onu bir parça daha belirginleştirmeyi vaat etmektedir.

Bu çalışmanın ortaya çıkmasına doğrudan ve dolaylı olarak katkı sağlayan ve üzerimde hakkı bulunan herkese müteşekkirim. İlk olarak, yoğun programından zaman ayırarak tezin başlangıcından sonuna kadar yardımlarını esirgemeyen, değerli eleştirileri ve ufuk açıcı yönlendirmeleriyle çalışmanın mecraında gitmesini temin eden hocam Prof. Dr. M. Cüneyt Kaya'ya her şey için özellikle teşekkür ederek başlamak isterim. İkinci olarak, yapısal eleştirileriyle teze katkıda bulunan ve izlerini bazen takip edebildiğim bazen de kaybettiğim Prof. Dr. Ekrem Demirli'ye, Abdullah Bosnevî ve yeni-platonculuk konusunda değerli bilgi paylaşımında bulunan Doç. Dr. Cahid Şenel'e de özellikle teşekkür etmek isterim. Arapça, Fıkıh, Hadis, Siyer, Kelam gibi islam ilimlerini tahsil etme imkânı sunan ve bu tezin ortaya çıkmasına maddi ve manevi olarak doğrudan katkıda bulunan İSAR'ı ve değerli hocalarını anmadan geçemeyeceğim. Hepsine ayrı ayrı teşekkürü bir borç bilirim. Klasik Arapça eğitimimde üzerimde büyük hakkı olan sevgili hocam Hasan Canseven'i, ayrıca Shefa Zgholi hanımefendiyi, Mâturîdîliğe ve Eş'ârîliğe dair temel kelam bilgilerini kendisinden edindiğim sayın hocam Maşuk Yavaş'ı özellikle anmak isterim. Yine bu çalışmanın tashihinde emeği geçen hocam Mehmet Şahinkoç'a ve tarih öğretmeni dostum Zafer Atıcı'ya müteşekkirim.

İçinde bulunduğum her koşulda bana destek veren sevgili eşim Tuğba hanımefendiyeye teşekkür borcumu sanırım hiçbir zaman ödeyemeyeceğim. Sabırsızlıkla bu çalışmanın tamamlanmasını bekleyen kızım Bengisu'ya ve oğlum Berat'a, ekonomik olarak bana destek verirken borç batağına saplanan sevgili babam, hocam Rahim beyefendiye ve güzel annem Fatma'ya ve kardeşlerim Nalan, Necip ve Büşra'ya özellikle teşekkür ederim. Bu çalışmanın kimi noktalarında kritik ikazları ve yol göstermeleriyle gecemi-gündüzümü aydınlatan ışık kaynağıma sonsuz teşekkür ve saygılarımı sunarım. Son olarak, bu çalışmayı doğumundan sonra hiçbir zaman kendisiyle karşılıklı oturup konuşmadığım, sesini duyamadığım, dünya gözüyle yüzünü göremediğim, benimle birlikte ancak ölü olarak doğan ikizim Şeyma'ya ithaf ediyorum.

Numan RAKİPOĞLU
Eylül 2020
İstanbul

İÇİNDEKİLER

ÖZ	ii
ABSTRACT	iii
ÖNSÖZ.....	iv
İÇİNDEKİLER.....	vi
KISALTMALAR LİSTESİ	viii
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM	12
İNANILAN İLÂH ÖĞRETİSİNİN TEORİK ÇERÇEVESİ VE KURUCU ÖNCÜLLERİ.....	12
1. İNANILAN İLAH VE MEŞRU İLAH AYRIMI.....	13
2. ÖĞRETİNİN KURUCU ÖNCÜLLERİ	19
2.1. “Bilgi Bilinene Bağlıdır”	22
2.2. “Bilgi Varlığa Bağlıdır”	30
2.3. “Sebeplere İlişkisi Sürekli”	35
2.4. “Birden Bir Çıkar”	40
2.5. “Birden Üç Çıkar”	48
2.6. “Her kulun rabbi olan bir ismi vardır”	52
2.7. TÜMEL-TEKİL VEYA TÜMEL-BİREY/FERT İRTİBATI: TÜMELLER (KÜLLÎ EMİRLER) VE DIŞ VARLIKLAR İLİŞKİSİNİN SÜREKLİLİĞİ	55
İKİNCİ BÖLÜM.....	64
1. BİLGİ, TANRI İNANCI (İ’TİKAD) VE YARATMA İLİŞKİSİ ÜZERİNE	65
1.1. Sınır (Hadd) ve İnanç (İ’tikad).....	65
1.2. İnançlarda Farklılaşma ve Öznenin/Bilenin Hakikatini Bölme Sorunu.....	71
1.3. Yaratılmış (Hâdis) Bilgi ve Yaratılmamış (Ezelî) Bilgi	76
2. ÂLEM VE TANRI TASAVVURLARI HAKKINDA: KOZMOLOJİ Mİ İNANCI BELİRLER İNANÇ MI KOZMOLOJİYİ?.....	82
2.1. Yoktan Yaratılış ve Sürekli-Yeni Yaratılış (Halk-i Cedîd) Teorileri Üzerine	88
2.2. Gerçek ve Kurgu/Vehim Arasında Zamanın İki Belirlenimi: Mevcut ve Mukadder Zaman.....	93
2.3. Yaratılış/Oluş Mahalli	102
3. ÂYÂN-I SÂBİTE VE İNANILAN İLAH	105
3.1. Âyân-ı Sâbite'nin Ontolojisi: İdea-Arketip ve Âyân-ı Sâbite.....	106
3.2. İnsanın Özsel-Manevî Kökeni Olarak Âyân-ı Sâbite	112
3.3. Niteliksel Farklılaşmanın Kaynağı Olarak Âyân-ı Sâbite: İstidat ve İlâhî İsimler	125
3.4. Öznel Tanrı Tasavvurlarının Kaynağı Olarak Âyân-ı Sâbite: Özel Rab, Kimlik ve Kişilik.....	134

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM.....	143
İNANILAN İLÂH ÖĞRETİSİNİN VELÂYET-NÜBÜVRET GÖRÜŞÜ BAĞLAMINDA VAHDET-İ VÜCÛD TEORİSİNE NİSPETİ	143
1. METAFİZİĞİN KONUSU EKSENİNDE APAÇIKLIK VE ATEİZMİN İMKÂNSIZLIĞI SORUNU.....	144
1.1. Tanrı Kanıtlamalarında Öznellik Sorunu	156
2. TESLİS VE FERDİYET-İ SELÂSİYYE.....	161
3. YAZGI: ÖZEL RAB VE İNANILAN İLÂH.....	189
4. VARLIĞIN BİRLİĞİNE GİDEN YOL: ZITLARIN BİRLİĞİ	196
5. KENDİNİ TANIMAK, GERÇEKLEŞTİRMEK VE İNANILAN İLÂH.....	206
6. OLUŞUN TEKLİĞİ, VARLIĞIN BİRLİĞİ VE İNANILAN İLÂH.....	211
7. VELAYET-NÜBÜVRET EKSENİNDE İNANILAN İLÂH ÖĞRETİSİNİN VARLIĞIN BİRLİĞİ TEORİSİNE ETKİSİ VE DİNLERİN AŞKIN BİRLİĞİ TARTIŞMASI.....	239
SONUÇ.....	247
KAYNAKÇA	256
ÖZGEÇMİŞ.....	267

KISALTMALAR LİSTESİ

A.e.	: Aynı Eser
A.y.	: Aynı Yer
AKT	: Avni Konuk'un Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi
AŞÇ:	: Abdulhalim Şener'in Fusûsu'l-Hikem Çevirisi
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
Bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
DAAD	: Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi
Ed.	: Editör
EDT	: Ekrem Demirli'nin Fusûsu'l-Hikem Çeviri ve Şerhi
FEA	: Ebu'l-Alâ Afîfî'nin Editörlüğünde Basılmış Olan Fusûsu'l-Hikem Nüshası
FİK	: İbrahim Kayyâlî'nin Editörlüğünde Basılmış Olan Fusûsu'l-Hikem Nüshası
FÜİFD	: Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
İAD	: İslam Araştırmaları Dergisi
İFAV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
İÜFD	: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
NGÇ	: Nuri Gencosman'ın Fusûsu'l-Hikem Çevirisi
OMÜİFD	: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
s.	: Sayfa
TİAAD	: Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi
t.y.	: Basım tarihi yok
TYEKB	: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı
UUİFD	: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Yay. Haz.	: Yayına hazırlayan
y.y.	: Basım yeri yok

GİRİŞ

1. Konunun Mahiyeti ve Sınırları

Tanrı'nın âlem ve insan ile ilişkisinin mahiyetinin ne olduğu sorunu felsefe, teoloji, kelam, tasavvuf gibi alanların kuruluşlarından bu yana ilgi alanı içinde yer almış köklü bir sorundur. Düşünce tarihi boyunca bu soruna yönelik çeşitli cevaplar verilmiştir. Kimi filozoflar Tanrı'nın varlığını reddedip ateizmi benimseyerek daha en baştan bu ilişkiyi imkânsız görmüştür; Tanrı yoksa, doğal olarak, Tanrı-âlem ve Tanrı-insan ilişkisi de söz konusu olamayacaktır. Kimi filozoflar da Tanrı'yı bir yaratıcı olarak görüp varlığını kabul etmiş ancak Tanrı'nın âlem ve insan ile –tek seferde âlemi yaratmak işi dışında- herhangi bir ilişkisinin, bağının, irtibatının olmadığı görüşünü benimseyerek deistik bir Tanrı tasavvuruna ulaşmıştır. Yine kimi filozoflar insan aklının sınırlarına dikkat çekerek, Tanrı'nın bilinemeyeceğini savunmuş, bu nedenle Tanrı hakkında susmayı yeğlemiş ve sonuç olarak agnostik bakış açısına ulaşmıştır.

Tanrı'nın varlığını kabul eden filozoflar ise bazen birbirinin aynı, bazen benzer, bazen düpedüz tekrar, bazen birbirine yakın, bazen birbirinden oldukça uzak Tanrı tasavvurlarına ulaşmışlardır. Bir an için adlandırmalardaki farklılıklara, değişikliklere karşın adlandırılana ilişkin kasıtlarına odaklanacak olursak, filozofların Tanrı hakkındaki nitelermeleri, ulaştıkları tasavvurları belli bir açıdan değerlendirme imkânına sahip olabiliriz. Sözelimi Parmenides'in ulaştığı tasavvura göre en yüksek İlke veya bir diğer adlandırmayla Tanrı “Bir”dir. Herakleitos'un tasavvuruna göre bu “Logos”tur, Demokritos açısından “Atomos”tur, Sokrates açısından “Daimon”dur, Platon açısından “Demiurgos”tur, Aristoteles açısından “Hareketsiz Hareket Ettirici”dir ve bu liste böyle uzayıp gider. Hiç şüphesiz bu kavramlar tam olarak Tanrı sözcüğünün kasıtlarının tümünü içermeyebilir. Gerçekten de içermeyebilir ve bu İbnü'l-Arabî'ye çok doğal görünecektir çünkü hem bu filozofların hem de şu anki okuyucunun Tanrı hakkında kendine özgü bir tasavvuru vardır. Yani “inandığı ilâh” (el-ilâhu'l mu'tekad) anlayışı vardır. Tam da bu nedenle o, inandığı ilâh anlayışının koşullandırdığı bakış açısı uyarınca bir diğer Tanrı tasavvurunu değerlendirecektir, anlamlandıracaktır. Bu bağlamda haklı gerekçelerle, “Logos” ile “Daimon” veya “Hareketsiz Hareket Ettirici” ile “Bir” arasındaki uçurumun nasıl gözden kaçabileceğini sorgulayacaktır.

Tanrı hakkında birbirinden farklı, benzer, uzak veya birbirinin aynı, yakın ya da alakasız tasavvurlara yalnızca Antik Yunan filozofları mı ulaşmıştır? Augustinus, Anselmus, Aquino'lu Thomas gibi Hristiyan Skolastik filozofların veya Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn-Rüşd gibi

Müslüman filozofların Tanrı tasavvurları hakkında ne söylenebilir? Bu filozofların her şeyden önce “Hristiyan” ve “Müslüman” sıfatlarına sahip olduklarını, birincilerin İsâ ve teslis odaklı, ikincilerin ise –tartışmadan uzak olmasa da-vahiy odaklı bir Tanrı tasavvuruna sahip oldukları daha en baştan sabit olduğundan, birbirlerine nispet edildiklerine farklı Tanrı tasavvurlarına sahip oldukları kendiliğinden açıktır. Ama biz sorunu bir parça daha büyütelim: Hristiyan ve Müslüman filozoflar tek tek kendi başlarına ele alındıklarında, acaba kendi içlerinde aynı Tanrı tasavvuruna mı ulaşmışlardır yoksa farklı mı?

Peki ya kelamcılar hakkında ne söylenecektir? Sözelimi Cehm İbn Safvan, Ömer Neseî, Mâtûrîdî, Eş‘ârî, Abdülcabbar gibi kelamcıların Tanrı tasavvurları birbirinin aynı mıdır? Benzer midir? Yakın mıdır? Uzak mıdır? Sorun giderek büyüyor; örneğin bugün i‘tikad mezhebi olarak Eş‘ârîliğe veya Mâtûrîdîliğe mensup olduğunu söyleyen herhangi iki insanın Tanrı tasavvuru birbirinin aynı olabilir mi? Değilse, bu durumda aynı çağda yaşayan, aynı dine, aynı mezhep mensup olan iki fert, aslında gerçekte farklı farklı Tanrılara mı inanmaktadır? Bu sorulara ek olarak şu soruları da gündeme getirmemiz gerekir: Tanrı inançlarındaki bu farklılıkların kaynağı nedir?

İnsanların farklı Tanrı tasavvurlarına ulaşmasına yol açan acaba ebeveynlerinden, ilk, orta ve yüksek derecede aldıkları eğitimden, kısaca a posteriori faktörlerden mi ileri gelmektedir? Yoksa tam aksine, bunun nedeni insanın hakikati, sâbit aynı, istidadı, özel rabbi gibi, a priori faktörlerler midir? İnsanın âleme ilişkin olarak bildikleri –kozmojoloji-, insanın Tanrı tasavvurunun biçimlenmesinde doğrudan veya dolaylı bir etkide bulunmakta mıdır? Yoksa bunun aksine olarak, insanların Tanrı hakkındaki inançları, onların âlem tasavvurunu mu şekillendiriyor?

Bu çalışmada bu sorunlar ve onların uzantısı niteliğinde olan ek diğer bazı sorun alanları İbnü’l-Arabî’nin “inanılan ilâh” adını verdiği öğreti, vahdet-i vücûd teorisine nispeti çerçevesinde araştırılacaktır. Bu gayeye matuf olarak tezimiz üç genel başlık altında sergilenecektir. Bu noktaları detaylandırmaya girişmeden hemen önce “inanılan ilâh” ve “meşru ilâh” arasındaki ayrıma bir parça değinmemiz gerekmektedir.

İbnü’l-Arabî düşüncesinde meşru ilâh kavramsallaştırması doğrudan doğruya kitap ve peygamber/nebî ve peygamberlik/nübüvvet yoluyla Tanrı’nın kendinden haber vermesini ifade etmektedir. Bu bağlamda meşru ilâh açıkça şeriatın bildirdiği ilâha gönderimde bulunur. İnanılan ilâh kavramsallaştırması ise biri bayağı-sıradan/süflî ve diğeri yüce/ulvî olmak üzere çok temel iki boyut taşımaktadır.

Basitçe ifade etmek gerekirse, bayağı-sıradan boyutu itibariyle inanılan ilâh, herhangi bir öznenin vehim/kurgu gücünün tesiri altında olarak kendi düşüncelerinde, zihninde, kalbinde vs. yarattığı “yaratılmış Tanrı”yı ifade etmektedir. Bir diğer anlatımla, bayağı-sıradan boyutu itibariyle inanılan ilâh, kişinin kendi öznel dünyasında düşünce ve inanç (i’tikad) hamurundan yarattığı bir puttan, bir uydurmadan, bir kurgudan başka bir şey değildir. İbnü’l-Arabî bu yaratılmış Tanrı’yı şu gibi adlarla anmaktadır: İnanılan ilâh (el-ilâhu’l mu’tekad), yaratılmış ilâh (el-ilâhu’l mahlûk), yapılmış ilâh (el-ilâhu’l mec’ul), inanılan Hak (el-Hakku’l i’tikâdî), kalpte inanılmış Hak (el-hakku’l mu’tekad fi’l kalb) ¹. Bu yaratılmış Tanrı, herhangi bir insanın/öznenin sonradan/hâdis olan şeylerden, âlemden, ebeveynlerin, öğretmenlerin vs. aktardıklarından hareketle taklit, alışkanlık, vehim ve zan yoluyla, kısaca a posteriori faktörlerin tesiri altında olarak, zihninde, inancında oluşturduğu Tanrı’yı betimlemektedir. Bu bağlamdaki inanılan ilâh kavramsallaştırmasının metafizik açıdan özel bir önemi veya incelenmeye değer herhangi bir öğretisel değeri neredeyse yoktur. Bu bağlamda, metafizikten ziyade deneysel psikolojinin inceleme alanına girebilir ve bu çalışma çerçevesinde işin bu yönüyle ancak dolaylı olarak ilgilenilecektir. Bu noktada inanılan ilâh görüşü, Tanrı nübüvvet –vahiy, kitap sünnet-yoluyla bildirilen bildirilen “meşru ilâh” anlayışı ile her bakımdan uyumlu veya meşru görülmeyecektir. Hatta onunla vahiy yoluyla bildirilen meşru ilâh arasında kabul edilemez farklılıklar, zıtlıklar veya düpedüz çatışmalar söz konusu olabilir. Yine bu boyutu itibariyle inanılan ilâh anlayışı, vahye aykırı olduğundan, meşru ilâh anlayışı ile bir zıtlık ilgisi içerisindedir. Bu noktada İbnü’l-Arabî’nin açık ve seçik bir şekilde vahiy merkezli metafiziği ve şeriatın bildirdiği/meşru ilâh anlayışını savunduğunu vurgulamamız gerekmektedir.

Diğer taraftan, yüce boyutu itibariyle inanılan ilâh ise hiç şüphesiz öğretisel bir değere sahiptir. Öyle ki inanılan ilâh bu yönü itibariyle İbnü’l-Arabî öğretisinin temellerini oluşturan “âyân-ı sâbite”, “kader”, “ilâhi isimler”, “teklîfî emir-meşiyet emri,” “özel rab”, “özel yön” konularıyla çok yakından ilgilidir ve vahdet-i vücûd teorisinin çekirdeği mesabesindedir.

Bu ayrıma ana hatlarıyla işaret ettikten sonra, bölümlerde konumuzu sınırlama, belirleme ve açma işini ne şekilde yaptığımızı özetleyebiliriz. İlk bölümde öncelikle inanılan ilâh ve meşru ilâh anlayışlarının kendi içinde ne olduklarına ve birbirine nispetleri ele aldık. Bunun ardından, İbnü’l-Arabî’de Tanrı-insan ve Tanrı-âlem irtibatının ne şekilde anlaşıldığı ve yapılandığı sorunu odağında, inanılan ilâh öğretisinin teorik çerçevesini kuran kuşatıcı ilkeleri birbiriyle ilgisi içerisinde sıralayıp detaylandırma yoluna gittik. Bölümün son başlığında

¹ Demirli, “İlâh-ı Mu’tekad ve Mevlânâ’nın Mesnevî’sinden Hikâyeler”, s. 348. Suad el-Hakim, **İbnü’l-Arabî Sözlüğü**, Yay. Haz. Ergun Kocabıyık, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Kabalcı Yay., 2004, s. 361-363.

ise, Tanrı-insan ve Tanrı-âlem ilişkisi özelinde, tümel-tekil ilişkisinin ne şekilde yapılandığını belirlemek üzere, İbnü'l-Arabî'nin tümeller görüşünü ağırlıklı olarak analitik bir tarzda ele aldık.

İkinci bölümde inanılan ilâh öğretisinin ontolojik, epistemolojik ve kozmolojik boyutlarını kısmen analitik, kısmen karşılaştırmalı, kısmen yorumsamacı bir tarzda ele aldık. Bu bölümde inançların sınırlılığı, farklılaşması, bilginin ezeli ve hâdis iki yönü, -ezeli ve hadis olarak- bilen-bilinen irtibatı, özne-nesne ilişkileri, kozmolojik görüşler ve inançlar arasındaki etkileşim, “mevcut ve mukadder” olmak üzere zamanın iki belirlenimi, yaratılış/oluşun başlangıcı sorunu gibi bir dizi sorun alanları etrafında inanılan ilâh öğretisinin mezkur muhtelif boyutlarını sergilemeye gayret ettik. Özel olarak âyân-ı sâbite başlığında ise, bu kavramın hem vahdet-i vücud hem de inanılan ilâh öğretisinde, özellikle Tanrı-insan ve Tanrı-âlem irtibatının inşası bağlamında tuttuğu merkezi yeri etraflıca ele aldık. Bu noktada âyân-ı sâbiteyi hem âlemin ilk asılları ve eşyanın hakikati (ontoloji-kozmojoloji) bağlamında hem de insanın hakikati, manevi kökeni, kader ve ilâhi isimler bağlamında olmak üzere iki boyutta derinleştirdik. Bunu da elbette doğrudan doğruya vahdet-i vücud teorisi ve inanılan ilâh öğretisi genel çerçevesine başından sonuna kadar sadık kalarak gerçekleştirdik.

Üçüncü bölümde ise, hudus, imkân, gaye, nizam delili gibi, kelim ve felsefede karşımıza çıkan ontolojik ve kozmolojik Tanrı kanıtlamalarının “öznellik” sorunu etrafında tartıştık. Bu tartışmayı İbnü'l-Arabî'de ateizmin –inanılan ilâh öğretisinin yüce/ulvî yönü bakımından- imkânsızlığı sorunuyla genişlettik. Bunun ardından İbnü'l-Arabî'de varlık ve oluş sorununun ferdiyet-i selâsiyye ilkesi uyarınca nasıl cevaplandırıldığını ve mezkûr ilkenin “teslis”e nispetinin ne olduğunu inceledik. Ayrıca bu ilkenin inanılan ilâh öğretisi ile bağıntısı *insanın eylemlerinin (amellerinin) berzahta suretlenişi ve insanın ancak kendisini –veya sâbit aynını- görmesi* bağlamında kurulduğuna temas ettik². Bu bölümün üçüncü başlığında ise, inanılan ilâh öğretisinin insanın yazgısı ve özel rabbiyle olan ilgisini göstermeye çalıştık ki bu nokta İbnü'l-Arabî'de Tanrı-insan irtibatının sürekliliğinin en bariz şekilde –rab merbûb ilişkisinde- görülebileceği noktalardan biridir. Dördüncü başlıkta, vahdet-i vücud teorisinde birlemeyi esas alan tevhid diyalektiğinin nasıl işlediğine zıtların birliği bağlamında temas ettik.

² Mesela Henry Corbin “inançta yaratılan Hakk” kavramını bu bağlamda tanımlar: “Çünkü gerçekten de müminin ne kalbi ne de gözleri hiçbir zaman, İlâhi Varlık hususunda ikrar ettiği inancın Suretinden başka bir şey görmez. Bu rüyet ona kişisel olarak, kabiliyeti oranında verilen tecellinin derecesidir. Bu itibarla, tecelli olan Yaratılışın, yani Yaratıcının kendisine, dünyayı ve Kendisini Kendisine izhar eden sureti tahayyül ettiği mütecellî Hayalın bir parçasıdır. Yaratıcı-Yaratılanın, ‘her şeyin kendisinden yaratıldığı İlâhın’ burada aldığı suret ‘inançlarda yaratılan Hakk’ işte budur.” Henry Corbin, **Bir’le Bir Olmak: İbn Arabî Tasavvufunda Yaratıcı Muhayyile**, Çev. Zeynep Oktay, İstanbul, Pinhan Yay., 2013, s. 213.

Beşincisinde, İbnü'l-Arabî'de oldukça önem taşıyan insanın kendini/nefsini tanıması sorununu -ki bu sorun bu bölümün birinci başlığında ele alınan varlığın apaçıklığı sorunu nedeniyle kanıtlanamaması sorunu bağlamındadır- gerçekleşme/tahakkuk bağlamında yorumladık. Altıncı başlıkta oluşun tekliği/ferdiyeti, varlığın birliği/vahdeti ve inanılan ilâh öğretisi arasındaki münasebeti, ayn-gayr/kendisi-başkası diyalektiği, namaz ibadetinin ontolojik anlamı ve Hz. Muhammed'in ilk ve son peygamber olarak adlandırılması yönünde genişleterek detaylandırdık. Son bölümde ise, İbnü'l-Arabî'nin genel velilik-özel velilik, nübüvvet, hilafet ve şeriatların farklılaşması çerçevesindeki görüşlerinin, yine onun “insanın hakikati”, vahdet-i vücûd ve inanılan ilâh öğretisi bağlamında ne ifade ettiğini dinlerin aşkın birliği tartışması özelinde değerlendirdik.

2. Yöntem

İbnü'l-Arabî'nin eserleri üzerine yapılan eski ve yeni araştırmaların büyük ölçüde yorum odaklı olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim sadece Füsûsu'l-Hikem eserinin, -ki bu çalışmada da temel başvuru metinleri arasındadır- yüzden fazla şerhi vardır. Eserlerinde genel olarak mücmel ve bazen üstü kapalı ifadeler kullanan ve zaman zaman kurduğu önermeleri çelişiklerine birlikte okuyuşuna takdim eden İbnü'l-Arabî'nin, araştırmayıcı deyim yerinde şerhe ittiğini ifade edebiliriz. Bu noktada kendisi Füsûsu'l-Hikem'de yazdıklarının hem “ayrıştırılmasını” hem “genişletilmesini” hem de -bir rahmet olarak gördüğü eserini- başkalarına/isteyene “yaymasını” arzulamaktadır.

Bu çalışmada “inanılan ilâh” kavramsallaştırması odağında olmak üzere, İbnü'l-Arabî'nin dizdiği önermelerdeki kasıtlarını rasyonel, objektif ve semantik açıdan bir bütünlük arz edecek şekilde tespit etmek ve berraklaştırmak üzere, ana hatları itibarıyla “analiz” ve “sentez” yöntemini takip ettiğimizi söyleyebiliriz. Bunun yanında, anlamlandırma olgusunun bazı noktalarda kaçınılmaz olarak yorumlamaya dönüştüğü ve objektiflik sınırlarının zorlandığı noktalarda “yorumlama” yöntemine de başvurduğumuzu söyleyebiliriz. Ancak son zikredilen bu yöneme başvururken kendimizi bazı noktalarda sınırladık. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî'de “ayn-gayr/kendi-başkası diyalektiği” adını verebileceğimiz anlatım ile karşılaştığımız durumlarda yorum yöntemine başvurduk. Bunu yaparken de, bu diyalektik anlatımın taşıyıcısı ve olarak gördüğümüz “ayn” kavramına itibar ederek, metinde karşılaştığımız zıtlıkları

“aynîyet” uyarınca yorumlamaya gayret ettik. Bu noktada rasyonalite, objektiflik, eleştirel bakış ve bilimselliğe halel getirebilecek durumlardan özenle sakındığımızı vurgulamak isteriz.

Bu son noktayı bir parça daha açmak gerekirse, İbnü'l-Arabî'nin hemen hemen bütün eserlerinde sık sık zıtlıklara, çelişkilere, paradokslara ve tezatlı ifadelere başvurusu³; bir önceki cümlede olumladığını bir sonraki cümlede olumsuzlaması gibi durumlarla karşılaşırız⁴. Çelişki ve zıtlıklarla dolu bu dinamik dile ilişkin iki farklı yorum yapılabilir. Birinci yoruma göre bütün bunlar rastlantısaldır, İbnü'l-Arabî mantık kurallarını umursamamaktadır ve sonuçta da kendi kendisiyle çeliştiğinin ve ne söylediğinin farkında değildir. İkinci yoruma göre ise İbnü'l-Arabî usta bir diyalektikçi sufi öğretmen olarak çelişkileri, zıtlıkları -didaktik amaçlı ve tümüyle bilinçli bir şekilde- birlik/vahdet ve tevhidin anlatımında *araçsallaştırmaktadır*. Bu bağlamda onun metinlerinde ve anlatımında karşımıza çıkan muhtelif zıtlık ve çelişki formları arasında metnin anlamını tümünden değiştirebilecek olanların ağırlıklı olarak *ayn-gayr* veya *kendisi/aynı-başkası*, *bir/vahdet-çok/kesret* ve *ezelî-hâdis* ve *varlık-oluş* zıtlıkları olduğunu belirtebiliriz. Biz bu noktada vahdet-i vücûd ve inanılan ilâh öğretisi özelinde *rab-kul*, *hak-halk* gibi muhtelif zıtlık ve çelişki formlarını yorumlarken, daima *aynîyeti*, *birliği*, *varlığı* yorumun hareket noktasına yerleştirdik. Böyle yapmamızın nedeni, İbnü'l-Arabî'nin metafizik öğretisinin temel karakterinin birlik/vahdet ve tevhid/birleme esaslı olmasıdır. Bu noktada birleme/tevhidin ancak *bir* ve birlik, *ayn* ve *aynîyet* yönünden olabileceğini, *çok* ve *çokluk*, *gayr/başka* ve *gayriyet/başkalık* yönünden olmasının olanaklı olmadığı düşüncesinden hareket ettik. Sonuç olarak, İbnü'l-Arabî'nin kurduğu önermelerde ve bir bütün olarak öğretisi içerisinde karşılaştığımız tüm zıtlık ve çelişkileri bu çerçevede yorumlama ve anlamlandırma yolunu takip ettiğimizi belirtebiliriz.

³ İbnü'l-Arabî'deki bu tezatlı ifadelerin yorumu için bkz.: Mustafa Tahrâli, “Fusûsu'l-Hikem'de Tezadlı İfadeler”, s. 39-44. [Ahmed Avni Konuk, Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi I, Yay. Haz.: Mustafa Tahrâli-Selçuk Eraydın, 3.bs., İstanbul, İFAV, 1999 içinde] Ayrıca bkz.: Metin Yasa, “Tanrı Hakkında Paradoksal Konuşmak: İbn Arabî ve Karl Barth Örneği”, OMÜİFD, No:17, 2004, s.149-157.

⁴ İbnü'l-Arabî'nin bilgi kaynağı keşf, müşâhâde olsa da, inanılan ilâh ve dolayısıyla vahdet-i vücûd öğretisini anlatım ve aktarım biçimine baktığımızda onun zaman zaman kendine özgü bir *diyalektik yönleme* başvurduğunu görüyoruz. Bu elbette ki İbnü'l-Arabî'nin bilgiye diyalektik yöntemle ulaştığı anlamına gelmemektedir, ancak onun bazı metafizik hakikatleri aktarmak üzere zıtlık ve çelişkilerden yararlandığı anlamına gelmektedir. Bilindiği üzere bu anlatım-aktarım tarzında bir cümle önce olumlanan bir ifade/yargı bir kaç cümle sonra bir gerekçeyle olumsuzlanabilir veya doğruluğu pekiştirilebilir. Ya da bunun tersine olumsuzlanan bir yargı olumlanabilir, bir daha olumsuzlanabilir. Bu gibi durumlar *seyir halindeki sâbit yazarın* ayak izlerini adım adım, yanılmadan, sapmadan takip edebilmeyi, kasıtlarını eksiksizce ortaya çıkarabilmeyi oldukça güç bir hale getirebilmektedir. Bu güçlüklerin yanı sıra, diyalektik yöntemin sonu gelmez tartışmalara yol açtığı, herhangi bir doğru neticeye ulaşmadığı gibi gerekçelerle özellikle tasavvuf alanında kınanan ve dolayısıyla başvurulmayan bir yöntem olduğu da bilinmektedir. Tekraren söylersek İbnü'l-Arabî'nin bilgi kaynağı keşf, müşâhâdedir; onun bilgiye erişme biçimi *diyalektik* değildir ama aktarma-anlatım biçimi kendine özgü olarak diyalektiktir. Bu nedenledir ki İbnü'l-Arabî'nin hemen her eserinde olumladığı bir ifadeyi olumsuzlaması durumuyla karşılaşılabilmektedir. *Tenzih-teşbih birlikteliğini* de bu diyalektik anlatım tarzı çerçevesinde değerlendirebiliriz.

Spesifik olarak bölümler özelinde konuşacak olursak, birinci bölümde inanılan ilâh öğretisinin teorik çerçevesinde kurucu ve merkezi bir yer tutan önermeleri “analitik” bir yöntem uyarınca ele aldık. Bu önermeleri en küçük bileşenlerine varıncaya kadar olabildiğince bölerek, onların rasyonel temellerini aralarındaki mantıksal bağı objektif bir şekilde ortaya koymaya çalıştık. İkinci bölümde ise, birinci bölümde analiz sürecine tâbi tutulan önermelerin ontolojik, epistemolojik ve kozmolojik boyuttaki uygulamalarını ayrıntılandırma ve salt mantıksal boyuttan görece olarak daha somut bir zeminde inceleme imkânını göstermeyi hedefledik. Bu noktalarda, mezkûr önermelerin bağlamının açılabilmesi için onları “karşılaştırmalı bakış açısı” uyarınca işledik.

Son bölümde ise önceki iki bölümde analize tabi tutulan unsurları, genel olarak vahdet-i vücûd teorisi ve özel olarak inanılan ilâh öğretisi odağında bir “sentez” sürecine tabi tutmayı hedefledik. Bu bağlamda araştırma konumuzun temel kavramları arasında oldukça merkezî bir yer tutan ve önceki bölümlerde daha ziyade olarak kendi başlarına ve kendi içlerinde ne iseler o olarak ele alınan sâbit ayn, fert ve ferdiyet, insanın hakikati, eşyanın hakikati, varlık/vücûd, oluş/kevn, özel rab, özel yön, kader, bilgi/ilim, bilinen/malum, birlik/vahdet kavramlarının vahdet-i vücûd ve inanılan ilâh öğretisinin büyük fotoğrafı içerisindeki özel yerinin bütünsel bir perspektifle gösterilmesi hedeflenmiştir.

3. Literatür Değerlendirmesi

İbnü'l-Arabî'nin genel olarak düşünce tarihi ve özel olarak tasavvuf literatürü içerisindeki yeri şurası veya burası değildir; eserleriyle birlikte o açıkça ve başlı başına bir literatürdür. Onun eserlerine yazılan şerhler ve yine onun öğretilerinden hareketle yazılmış özgün eserler de ayrı bir literatür oluşturmaktadır. Kendi eserlerinin sayısı bir yana, yüzü aşan Füsûsu'l-Hikem şerhleri bile neredeyse kendi içinde ayrı bir şerh literatürü oluşturmaktadır. “Vahdet-i vücûd” öğretisinin muhtelif boyutlarına ışık düşüren bu şerhler, elbette ki tükenmez bir ilham verici kaynak olan Füsûs olmadan yazılamazdı. O sadece yazmamıştır, yazılan pek çok eserin yazılmasında, Aristotelesçi bir deyimle söylersek, hareketsiz hareket ettirici gizli bir özne rolü oynamıştır/oynamaktadır. Sadece İslam düşünce tarihi açısından değil, dünya düşünce tarihi açısından bakılsa da İbnü'l-Arabî'nin olağanüstü derecede üretken bir yazar olduğunu teslim etmek gerekecektir. Nitekim Osman Yahya İbnü'l-Arabî'ye ait olan yaklaşık 550 eser tespit

etmiştir⁵. Ne yazık ki bugüne kadar İslam dünyasında bir İbnü'l-Arabî külliyyatı oluşturulamamıştır ve bu durumda gelecekte böyle bir külliyyatın oluşmasını ümit etmekten başka yapılabilecek bir şey yoktur⁶. Bununla birlikte, İbnü'l-Arabî külliyyatının oluşması önünde bazı güçlükler vardır çünkü bir “kurucu düşünür” olan İbnü'l-Arabî'nin eserlerinin 305'i kayıptır ve geri kalan 245 eser ise Londra'dan Berlin'e, Haydarabad'dan Konya'ya, İstanbul'a olmak üzere dünyanın dört bir yanına dağılmış durumdadır.

Literatür takibi açısından bakıldığında inanılan ilâh öğretisi hakkındaki ilk belirlemelerin, yorumların doğal olarak Sadreddin Konevî gibi ilk dönem şârihlerinden itibaren başladığını ve son dönem şârihlerinden Ahmed Avni Konuk ve Ekrem Demirli'ye kadar sürdüğünü söyleyebiliriz. Bununla beraber ilk ve son dönem şârihleri arasında bu öğreti hakkında müstakil bir eser kaleme alan herhangi bir şârihe rast gelmiyoruz. İnanılan ilâh öğretilerine ilişkin olarak geleneksel şârihlerde görece bir suskunluk açıkça göze çarpmaktadır. Bu “görece” suskunluğun vahdet-i vücud ekolünden olan müelliflerin bu öğretiyi kavramamaları ile asla alakalı olmadığını söylememiz gerekir. Bu olası bir şey değildir çünkü inanılan ilâh öğretisi kavranılmadan vahdet-i vücûd öğretisinin kavranılamayacağı bizce kendiliğinden açıktır. Bu bağlamda çalışmanın üçüncü bölümünde inanılan ilâh öğretisinin vahdet-i vücûd öğretilerine nispetini ve bu öğreti içerisindeki konumunu göstermeye çalışacağız. Şârihlerin bu öğretiyi açık seçik olarak ortaya koymamalarının sebebi, temel olarak bu öğretinin saf metafizik açıdan irtibatlı olduğu sorunsalların çokluğuyla ve ağırlığıyla alakalıydı. Öyle ki, herhangi bir şârih tecellinin sürekliliği, halk-i cedîd, rû'yetullah, müşahade-keşf-inkişâfın metafizik sonuçları, insanın dünyevî eylemlerinin berzahta sûretlenişi, kıyâmet, diriliş gibi eskatolojik sorunlar, dinlerin aşkın birliği, Tanrı'ya giden yolların tekliği-çokluğu gibi sorunlara temas etmeksizin asla inanılan ilâh öğretilerinden tam anlamıyla söz edemezdi. Geçtiğimiz yüzyılda ve günümüzde karşımıza çıkan dini çoğulculuk ve dinlerin aşkın birliği tartışmalarının da temel olarak bu sorunlar – İbnü'l-Arabî'de karşılaştığımız eskatolojik boyutlara haiz olmasalar da- etrafında şekillendiğini belirtmemiz gerekir.

Günümüz İbnü'l-Arabî araştırmalarında inanılan ilâh öğretisini ele alan iki çalışmayı burada zikretmemiz gerekmektedir. Bunlardan biri Henry Corbin'in 1958'de yayımladığı kitabında “inançlarda yaratılan Hak” (The God created in the faiths) başlığı altında bu öğretiyi

⁵ Osman Yahya, **Muellefâtü İbn Arabî: Târihuha ve Tasnîfuha**, Çev. [Fransızcadan Arapçaya], Ahmed Tayyib, Hey'etu'l Mısriyye el-âmmeh, 2001.

⁶ İbn Arabî Society Stephen Hirtenstein ve Jane Clark önderliğinde böyle bir külliyyat oluşturma çabası içerisinde olduğunu –resmi sitesinden- ilan etmişti. Ümit ederiz ki mümkün olan en yakın gelecekte ülkemizde de bu tür bir çaba görülebilir.

incelediği beş sayfalık yazısıdır⁷. Diğeri ise Ekrem Demirli'nin “Mesnevî'yi Fusûsu'l-Hikem'e Göre Yorumlamak: ‘Îlâh-ı Mu‘tekad ve Mevlânâ'nın Mesnevî'sinden Hikâyeler” başlıklı makalesi⁸ ve yine onun “Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık” kitabındaki beş sayfalık “Subjektif Tanrı Tasavvuru: İlâh-ı Mu‘tekad” başlıklı incelemesidir⁹. Bu iki istisna dışta tutulursa özel olarak ve doğrudan doğruya inanılan ilâh öğretisini ele alan herhangi bir incelemeye rast gelmiyoruz. Bununla beraber, vahdet-i vücûd öğretisi çerçevesinde tam da “varlık birliğini”, “ayn-gayr” diyalektiğini, ayniyeti/özdeşliği, sâbit aynları konu edinen hemen hemen her İbnü'l-Arabî araştırmacısı aslında bir yerde inanılan ilâh görüşünün bir tarafını aydınlatma işlevini yerine getirmektedir diyebiliriz. Bu bağlamda inanılan ilâh özelinde yapılan çağdaş araştırmalar istisna derecesinde az olsa bile, vahdet-i vücud öğretisinin metafizik özüne odaklanmış her araştırmacı dolaylı olarak, inanılan ilâh görüşüne de çalışmasında bir yer vermiş olmaktadır. Bununla beraber biz bu çalışmada inanılan ilâh -ve zorunlu olarak vahdet-i vücud- öğretisinin epistemolojik, kozmolojik ve ontolojik temellerini hem kendi içlerinde ne ise o olarak hem de birbirleriyle ilgisi içinde ve bütünsel bir perspektifle aktarmaya çalışacağız.

Eserlerinin yarısından fazlası kayıp olan biri hakkında araştırma yürütmek ve onun görüşleri, öğretisi hakkında tam bir fikir edinebilmek ne denli mümkün olabilir? Bu, İbnü'l-Arabî hakkında araştırma yürüten herkesin yüzleşmesi gereken bir güçlüktür. İbnü'l-Arabî'nin eserleri *holografik* nitelikteyse, bu durumda eldeki mevcut yazılı eserlerin kayıp eserlerin boşluğunu fazlasıyla doldurabileceğini söyleyebiliriz. Müellifin iki şâheseri olan Füsûsu'l-Hikem ve Futûhât-ı Mekkiyye'yi holografik eserler kategorisine dâhil etmemize herhangi bir engel yoktur. Gerek geleneksel şârihler gerekse de çağdaş araştırmacılar açısından bu iki eserin ne denli vazgeçilmez olduğu malumdur ve bu da elbette ki onların İbnü'l-Arabî'nin öğretilerinin bütününe ne ise o olarak yansıtma kabiliyetini haiz olmasıyla ile alakalıdır. Doğal olarak bu çalışmanın birincil kaynakları noktasında mezkûr iki eserin ayrıcalıklı bir konumu olacaktır. İbnü'l-Arabî'yi özellikle Füsûs'ta takip etmenin güçleştiği, kasıtlarının tam olarak ortaya çıkarılmasında olasılıkların çoğaldığı sorunlu durumlarda ise ilk yapılacak olan İbnü'l-Arabî'nin diğer eserlerine başvurmak olacaktır. Eğer bunda da tam olarak vakıf olamayacağımız/olamadığımız endişesini taşıdığımız durumlarda ise, sağlama yapmak amacıyla ilk başvuracağımız mercii Sadreddin Konevî'nin eserleri olacaktır. Kayserî, Nablûsî, Abulkerim el-Cîlî gibi şârihlerin eserlerini de temel başvuru mercilerimiz arasında zikretmemiz

⁷ Henry Corbin, **Bir'le Bir Olmak: İbn Arabî Tasavvufunda Yaratıcı Muhayyile**, s. 211-215.

⁸ Ekrem Demirli, “Mesnevî'yi Füsûsu'l-Hikem'e Göre Yorumlamak: ‘Îlâh-ı Mu‘tekad ve Mevlânâ'nın Mesnevî'sinden Hikâyeler”, **TİAAD**, Ankara, 2005, C.VI, No:14 s. 347-364.

⁹ Ekrem Demirli, **Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık**, İstanbul, İz Yay., 2011, s. 174-179

gerekir. Çağdaş araştırmalarda doğrudan inanılan öğretisi üzerine yoğunlaşmış çalışma sayısı yok denecek kadar az olduğundan, doğal olarak bu noktada ikincil literatüre başvurma imkânımız oldukça sınırlanmış olmaktadır. Nitekim İbnü'l-Arabî üzerine yazılan makalelerde genel olarak “vahdet-i vücud”, “hayal”, “berzah”, “sembolizm” gibi hususlar ve Fusûsu'l-Hikem'in faslarına özgü yorumlar ile karşılaşmaktayız. İkincil literatür değerlendirmesi çerçevesinde ayrı bir noktaya daha dikkat çekmemiz gerekmektedir. Renê Guênon, Frithjof Schuon, Titus Burckhardt gibi geleneksel ekol temsilcilerinin doğrudan inanılan ilâh öğretisi hakkında yazdığı bir eserleri olmasa da, onların temsil ettiği geleneksel bakış açısının –sophia perennis- ekberî ekolün bakış açısıyla örtüştüğü noktalarda –özellikle Schuon ile Konevî arasındaki örtüşmeler dikkat çekicidir¹⁰- dolaylı bir ikincil literatür referans ağının varlığından söz edebiliriz. Ancak bu referans ağına doğrudan girme olanağımız yoktur çünkü İbnü'l-Arabî Guênon ya da Schuon'un yaptığı gibi, İslâm'ı Hristiyanlığı, Yahudiliği, Taoculuğu, Hinduizm'i karşılaştırmalı olarak ele alıp, deyim yerindeyse, kuzey-güney doğu-batı yönündeki metafizik özdeşlikleri ispat etme yoluna girmemiştir.

Füsûsu'l-Hikem kitabının A. Avni Konuk, Nuri Gencosman, Abdulhalim Şener, Ersin Balcı ve Ekrem Demirli tarafından yapılan tercümelerinde farklı olarak yorumlanmış pek çok nokta vardır. Bu yorum farklılıkları en uç noktasına kadar götürüldüğünde bazen birbiriyle bağdaşmayan sonuçlarla karşı karşıya kalınmaktadır ve bu da mezkûr kitabın anlaşılma sorununu ortaya çıkarmaktadır. Bu soruna müteşekkir olmalıyız; aksi halde asla bu kitaba bu kadar fazla şerh yazılma ihtiyacı ortaya çıkmazdı. Araştırmamızda bu tercümelerin tamamından istifade edilmiş olmakla birlikte, hususen Konuk'un ve Demirli'nin tercüme ve şerhlerine daha fazla başvurulmuştur. Ancak bazı durumlarda doğrudan doğruya kaynak metni tercüme etme yoluna gidilmiştir. Bu tercümelerde ilk olarak Afîfî'nin editörlüğünde basılmış Fusûsu'l-Hikem metnine, ikinci olarak İbrahim Kayyâlî'nin editörlüğünde 2009 yılında basılmış metne ve üçüncü olarak yine Kayyâlî'nin editörlüğünü üstlendiği, Kâşânî'nin 2007 yılında Beyrut'ta basılmış olan Fusûsu'l-Hikem şerhinde yer verdiği metne müracaat edilmiştir. Üç metin arasında dikkate değer büyük farklılıklar olmamakla birlikte, Kayyâlî'nin iraplandırmada bazen Afîfî'den farklı tercihlerde bulunduğu görülmektedir. İrab farklılıklarından doğan çeşitli anlamlandırma sorunlarını en aza indirgeyebilmek üzere, tercüme ettiğimiz kısımların her birinde bu üç metin göz önüne alınmıştır. Farklı tercümeleri sadece iraplandırma farklılığına indirmek ya da bu noktada mutlaka bir yanlışlığın olması gerektiğini düşünmek her zaman doğru olmayabilir. Bu doğrudan metnin mücmelliği, anlam yoğunluğu ve her düşünüldüğünde

¹⁰ Bu örtüşme, epistemolojik ilkeler özelinde ayrı bir çalışma konusu olabilecek çaptadır.

okuyucuyu başka bir anlam dairesine sokan veya en azından buna zorlayan tahrik edici davetkârlığıyla, kısacası, Füsûs'un tam bir *açık yapıt* olmasıyla ilintili bir olgudur ki şerh literatüründeki zenginlik bunu kanıtlamaktadır. Bu incelememizle, Füsûs şârihlerince yeterince detaylandırılmamış veya üzerinde çok durulmamış bazı noktaların –İbnü'l-Arabî'de varlık-oluş irtibatı, ferdiyet-i selâsiye ilkesinin eskatolojik yönleri ve inanılan ilâh gibi- aydınlatılmasına küçük de olsa bir katkı sağlamış olmayı ümit ediyoruz.



BİRİNCİ BÖLÜM
İNANILAN İLÂH ÖĞRETİSİNİN TEORİK ÇERÇEVESİ VE KURUCU
ÖNCÜLERİ

1. İNANILAN İLÂH VE MEŞRU İLÂH AYRIMI

Metafizik adı verilen bilim bakış açılarının farklılaşmasına göre bilimlerin bilimi, en yüce bilim, ilk felsefe, ilm-i ilâhî, ilm-i rabbânî gibi çeşitli adlar altında karşımıza çıksa da onu çok temel bir ayrımla, “aklî metafizik” ve “naklî metafizik” olmak üzere iki kategori altında inceleyebiliriz. Hiç kuşkusuz buna denk düşecek benzer ayrımlar da yapılabilir. Sözelimi Platon, Aristoteles gibi filozofların düşüncelerini merkeze alan bir metafizik anlayışa *doğal metafizik/teoloji* gibi bir ad verebiliriz. Vahye müstenit ve her koşulda ona bağlı olmak zorunda olan bir metafiziğe ise *vahiy merkezli metafizik* adını verebiliriz. Bu tarz bir ayrımdan hareketle de İbnü'l-Arabî'nin öğretilerinin –vahye, kitap ve sünnete, şeriata mutabıklığı kimi düşünürlere göre tartışmalı olsa bile- açıkça vahiy merkezli metafizik tarafında yer aldığını belirtebiliriz.

İbnü'l-Arabî düşüncesinde “inanılan ilâh” (el-ilâhu'l mu'tekad) ve “meşru ilâh” arasında da çok temel bir ayrım vardır. Meşru ilâh kavramsallaştırması doğrudan doğruya kitap ve peygamber/nebî ve peygamberlik/nübüvvet yoluyla Tanrı'nın kendinden haber vermesini ifade etmektedir. Bu bağlamda meşru ilâh açıkça şeriatın bildirdiği ilâha gönderimde bulunur. İnanılan ilâh kavramsallaştırması ise biri bayağı-sıradan/süflî ve diğeri yüce/ulvî olmak üzere çok temel iki boyut taşımaktadır. Bayağı-sıradan boyutu itibariyle inanılan ilâh, kişinin kendi öznel dünyasında düşünce ve inanç (i'tikad) hamurundan yarattığı bir puttan, bir uydurmadan, bir kurgudan başka bir şey değildir. Bu boyutu itibariyle inanılan ilâh kavramsallaştırması, meşru ilâh ile bir **zıtlık ilgisi** içerisindedir. Bağlamdaki inanılan ilâh kavramsallaştırmasının metafizik açıdan özel bir önemi veya incelenmeye değer herhangi bir öğretisel değeri neredeyse yoktur. Diğer taraftan, yüce boyutu itibariyle inanılan ilâh ise hiç şüphesiz öğretisel bir değere sahiptir. Öyle ki inanılan ilâh bu yönü itibariyle İbnü'l-Arabî öğretisinin temellerini oluşturan “âyân-ı sâbite”, “kader”, “ilâhi isimler”, “teklîfî emir-meşiyet emri,” “özel rab”, “özel yön” konularıyla çok yakından ilgilidir ve nihayet vahdet-i vücûd teorisinin çekirdeği mesabesindedir. Bu önemine binaen inanılan ilâh kavramsallaştırmasının henüz belirginleştirmeye başladığımız birinci boyutu ile ikinci boyutu arasındaki derin farkı bir parça daha genişletmek lüzumu ortaya çıkmaktadır.

Basitçe ifade etmek gerekirse, bayağı-sıradan boyutu itibariyle inanılan ilâh, herhangi bir öznenin vehim/kurgu gücünün tesiri altında olarak kendi düşüncelerinde, zihninde, kalbinde vs. yarattığı “yaratılmış Tanrı”yı ifade etmektedir. İbnü'l-Arabî bu yaratılmış Tanrı'yı şu gibi adlarla anmaktadır: *İnanılan ilâh* (el-ilâhu'l mu'tekad), yaratılmış ilâh (el-ilâhu'l mahlûk), yapılmış ilâh (el-ilâhu'l mec'ul), inanılan Hak (el-Hakku'l i'tikâdî), kalpte inanılmış Hak (el-

hakku'l mu'tekad fi'l kalb) ¹¹. Bu yaratılmış Tanrı, herhangi bir insanın/öznenin sonradan/hâdis olan şeylerden, âlemden, ebeveynlerin, öğretmenlerin vs. aktardıklarından hareketle taklit, alışkanlık, vehim ve zan yoluyla, kısaca a posteriori faktörlerin tesiri altında olarak, zihninde, inancında oluşturduğu Tanrı'yı betimlemektedir. Bu anlamdaki Tanrı nübüvvet –vahiy, kitap sünnet- yoluyla bildirilen bildirilen meşru ilâh ile her bakımdan uyumlu veya meşru görülmeyecektir. Hatta bu anlamdaki inanılan ilâh ile vahiyde bildirilen meşru ilâh arasında kabul edilemez farklılıklar, zıtlıklar veya düpedüz çatışmalar söz konusu olabilir.

Tanrı hakkında bilgisi olmayan ve Tanrı'yı sonradan öğrenecek olan bir özne/insan/sâlik/talebe vs. varsaydığımızda, bu öznenin inandığı ilâh hakkında yaptığı/yapacağı şey Tanrı hakkında zihninde bir yargı inşâ edip bu yargıyı onaylamaktan/tasdik etmekten ibaret midir? Bilinmeyen bir şeyi sonradan öğrenen her öznde olacak olan şey bundan daha fazla bir şey değildir gibi görünmektedir. Sâbit aynı bakımından insandaki hakikat bilgisinin a priori olmaklığı şu an konu dışıdır çünkü burada Tanrı hakkında öznde sonradan oluşan a posteriori yargıları konu edinmekteyiz¹². İbnü'l-Arabî'nin terminolojisinde bu bağlam içerisinde farklı bir anlam kazanan “yaratılmış ilâh, yapılmış ilâh (el-ilâh el-mec'ul) vb. adlandırmaları, tekraren vurgulamak gerekirse, çok açık bir şekilde “inanılan ilâh” kavramsallaştırmasının bu suflî boyutunu dile getirmektedir. Bu bağlamdaki inanılan ilâh görüşü saf metafizikten ziyade deneysel psikolojinin inceleme alanına girebilir ve bu çalışma çerçevesinde işin bu yönüyle ancak dolaylı bir ilgimiz söz konusudur. Öte yandan İbnü'l-Arabî'de karşılaştığımız “bilgi bilinene tâbidir” ilkesi, Tanrı'nın muhtelif öznelere başlangıçtan beri tasdik edildiği ve ilâh-me'lûh/ilâh sahibi arasında mutlak bir kopukluk olmayacağı düşüncesini içermektedir. Bu düşünce ise incelememizdeki önemli odak noktalarından biridir.

İbnü'l-Arabî açık ve seçik bir şekilde vahiy merkezli metafiziği ve şeriatın bildirdiği/meşru ilâh anlayışını savunmaktadır. Özel olarak Tanrı'nın bilinmesi bahsi söz konusu olduğunda İbnü'l-Arabî, nazar ehli adını verdiği –ki mantık, teorik düşünce, diskürsif akılyürütme tarzını benimseyen herkes, günümüz modern bilim insanları da bu gruba dahil edilebilir- insanları halihazırda kullandıkları mezkur metodları terk etmeye; keşf ve müşâhâde ehli olmaya bıkmadan usanmadan davet edip yönlendirmek yönünde bir tavır sergilemektedir. Kendisinden bekleneceği üzere o, Tanrı'yı bilmede hareket noktaları olarak kitap ve sünneti,

¹¹ Demirli, “İlâh-ı Mu'tekad' ve Mevlânâ'nın Mesnevî'sinden Hikâyeler”, s. 348. Suad el-Hakim, **İbnü'l-Arabî Sözlüğü**, Yay. Haz. Ergun Kocabıyık, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Kabalcı Yay., 2004, s. 361-363.

¹² Bu a posteriori faktörlerden tümüyle bağımsız olarak, bir me'lûh veya merbûb olarak öznenin, deyim yerindeyse, “ezelden beri” inandığı ilâh konusunu sonraki başlıkta ele alacağız.

peygambere bağlanmayı/nebî'ye ittibayı, nübüvvet ve velayet yolunu takip etmeyi vazgeçilmez bir metod olarak öne sürmektedir. Beklenmedik olan, İbnü'l-Arabî'nin inanılan ilâh öğretisini, meşru ilâh anlayışı üzerine bina etmesidir. Tam bu noktada meşru ilâh anlayışının, yüce/ulvî boyutu itibariyle "inanılan ilâh" (ilâh-ı mu'tekad) öğretisinin özünü oluşturduğunu, dahası, aralarında herhangi bir zıtlık olmadığını öne sürmekteyiz. Bu bağlamda vahdet-i vücud teorisinin çekirdeğini oluşturan inanılan ilâh öğretisinin, meşru ilâh anlayışı zemini üzerinde yükselmekte olduğunu dile getiriyoruz. Bu bölümde bu noktaları sürekli genişletecek olsak bile, şimdiden şu temellendirmeyi ortaya koymak isteriz: insanın sâbit olmayan aynı sâbit aynına, sıfatî-teklîfî kulluğu zâtî kulluğuna, teklîfî emir meşiyet emrine tâbîdir. Bu soyut cümleleri tezimiz boyunca somutlaştırmaya ve berraklaştırmaya gayret edeceğiz.

Bayağı-sıradan boyutu itibariyle inanılan ilâh, yine bayağı-sıradan ve görece olarak bir değer taşıyan öznel Tanrı tasavvuruna gönderimde bulunmaktadır. Meşru ilâh anlayışı veya yüce/ulvî boyutu yönünden inanılan ilâh anlayışı ise nesnel Tanrı tasavvurunu ifade etmektedir. Çünkü ilk durumda inançta oluşturulan yaratılmış Tanrı, öznel bir kaynak olarak insanın vehim-kurgu ve düşünce gücüne mebnidir. Meşru ilâh anlayışı ise, dışarıdan gelmesi nedeniyle nesnel bir kaynak olarak vahye dayanmaktadır. Bu çerçevede inanılan ilâh anlayışı ile meşru ilâh anlayışı arasındaki bir başka ayırmadan söz etmemiz gerekir. Buna göre – bayağı-sıradan yönü itibariyle- inanılan ilâh anlayışı –sınırlı bir yönden geldiğinden- sınırlı bir Tanrı tasavvuruna ulaşırken, meşru ilâh anlayışı ise –sonsuz yönünden geldiğinden- yapay sınırları kaldırıcı bir Tanrı tasavvuru öngörmektedir. İbnü'l-Arabî insanların öznel Tanrı inançları konusunda birbirlerini tekfir etmeleri/kâfir saymalarını da bu ayırım bağlamında ele alır:

"Bunda kalbi olan kimse için öğüt vardır [50:37] çünkü kalp, türlü suret ve niteliklerle şekilden şekle girer. Hak [ayette] akıl sahibi için dememiştir. Zira akıl, sınırlamadır ve işi tek bir nitelikte sınırlar. Halbuki hakikat, kendiliğinde sınırlanmaya direnir..., ... Söz konusu akılcılar, birbirini kâfir sayan ve lanetleyen [sınırlı] inanç sahipleridir. Halbuki onlara yardım edecek kimse de yoktur; çünkü inanan bir insanın ilâhı, başka bir inananın ilâhında herhangi bir etkiye sahip değildir. Böylece inanç sahibi, inandığı ilâhı savunur. Başka bir ifadeyle, ilâhı hakkında inandığı durumu savunur ve [inandığı ilâha] yardım eder. İnancındaki bu ilâh ise kendisine yardım etmez. Dolayısıyla bir insanın inandığı ilâh, onunla çatışan hasmının inancında bir etkiye sahip değildir. Aynı şekilde, [birinci kişiyle] tartışan kimseye de inandığı ilâhtan bir yardım gelmez. O halde [sınırlı inanç sahipleri olan] o insanlara yardım eden yoktur [3:22]"¹³

Özel olarak Tanrı'nın bilinmesi söz konusu olduğunda aklın, düşüncenin işi/konuyu veya düşündüğü objeyi "tek bir nitelikle" *sınırladığını* ve hakikatin ise sınırlanmaya direndiğini, ancak, kalbin ise -etimolojik anlamına referansla- türlü sûret ve niteliklerle/sıfatlarla şekilden

¹³ İbnü'l-Arabî, **Füsûs.**, EDT., s. 131. Alıntındaki köşeli parantezler Demirli tarafından konulmuştur.

şekle/sureten surete girdiğini ifade ederken İbnü'l-Arabî'nin kastettiği şey ne olabilir? Bilindiği üzere aklın düşünce yoluyla ve mantığa başvurarak yaptığı her tanım bir haddi, sınırı ortaya koymaktadır. Sınırlandırıcı doğası ya da daraltıcı fonksiyonu itibarıyla aklın, sınırlanmaya direnen sınırsız hakikati –çünkü Tanrı'nın sıfatları ezelîdir, sınırlanamaz- deyim yerindeyse zorla bir kalıbın içerisine sokması, bir tür tahriptir. Sınırlanan şeyin doğasını olduğundan başka bir şekle sokmak ise, nihayet, çarpıtmaktır. Aklın bu doğası nedeniyle sürekli eleştirildiği –ve yine akıl tarafından eleştirildiği- malumdur¹⁴. Bu noktada Tanrı'nın isimlerinden biri olan “el-Muhît”i “her şeyi sınırlayan ancak kendisi herhangi bir sınırla sınırlanamayan” anlamında ele almakta bir sakınca görmüyoruz. Sınırlanamayan bir şeye – Tanrı- sınırlı bir şeyle –akıl- sınır çekmek mümkün olmadığından beşerî akıl, doğası gereği, ancak ve ancak yapay ve vehmî/kurgusal sınırlar üretebilecektir. İbnü'l-Arabî açısından bakıldığında, bayağı-sıradan anlamıyla inançlarda yaratılan ilâhların birbiriyle çelişmelerinin kökenini ve tekfir olgusunun temellerini burada aramak gerekmektedir.

İ'tikad kelimesinin etimolojik olarak “bağ” ve “düğüm” ile irtibatlı olması dikkat çekicidir¹⁵. Sınırlayıcı/bağlayıcı olmayan ve muhatabını bağlamayan bir inanç (i'tikad) olamaz; insan inancı tarafından bağlanır, sınırlanır. İnanan kimsenin inandığı Tanrı (el-ilâh el-mu'tekad) ile olan ilişkisinde Tanrı kutsal bir "bağlayıcıdır". Bu anlamıyla inanç (i'tikad) peygambere bildirilmiş vahye bağlanmadır; kul bağlanmak suretiyle âdetâ ondan başka Tanrı olmadığına, Tanrı'nın emirlerinden dışarı çıkmayacağına ve sadece Tanrı'ya ibadet edeceğine dair bir söz verir ve böylece sorumluluk sahibi olur. Bununla beraber, "*Rabbin kendisinden başkasına ibâdet edilmemesine kazâ etti/hükmetti [İsra, 23]*" ayetinin İbnü'l-Arabî gözünden yorumunda, ayette işaret edilen ezeli hükmün (kazâ) dışında kalan bir durum söz konusu olamaz. Buna göre herhangi bir insan inandığı/i'tikad ettiği bir Tanrı'ya –inanılan ilâha- tapınırken, “zâti kulluk” yönünden mutlak ve hakiki anlamda Allah'a –meşru ilâha- ibâdet etmiş olmaktadır. Bu ise hiçbir beşerî öznenin ilâhi öznenin hükmünün ve ezeli yazgının gerçekleşmesine engel olamayacağı anlamına gelmektedir. Bu zâti kulluk veya ibâdetin çoktan

¹⁴ Modern felsefede de işe genel olarak akıl veya “saf akıl” eleştirisiyle, yani hemen her aşaması akla bir sınır çekme girişiminden ibâret olan bir teşebbüsle karşılaşmıyor muyuz? Fakat hiçbir zaman bu sınıra ulaşamamakta ya da tam da olması gerektiği yerden aklın sınırına işaret edilememektedir. Eğer bu başarılabilseydi, bu durumda *numen-fenomen* veya *ben olmayan-ben* ayırımından, *kendinde şeyden* vs. söz edilmemesi gerekirdi. Çünkü bu durumda akla sınır çekecek olanın yine bir akıl olduğu açıktır. Sınırlandıracak/eleştirecek olan ile sınırlanacak/eleştirilecek olan şeyin aynı şey –akıl- olduğu da açıktır. Bu bir yerde aklın kendini düğümlemekle övünmesine benzemektedir.

¹⁵ İnancın (i'tikad) sınırlandırıcı doğasını ayrı bir başlık altında ele alacağız.

gerçekleşmişliği/gerçekleşmekte olduğu düşüncesi ile İbnü'l-Arabî¹⁶, insana sorumluluk-mükelleflik alanı açmak için özgür iradeyi savunan Mutezilî ekolü eleştirmektedir de, bu eleştiri genel olarak beşerî aklı önceleyerek iş gören her tür kalam, felsefe akımına yöneliktir.

Tanrı ve insan arasındaki irtibat İbnü'l-Arabî'nin öğretileri çerçevesinde nasıl yapılandırılmaktadır? Onun bu noktada genel olarak bilinçli çelişkiler barındıran bir dil kullandığını ve zıtları birbirine yüklem yapmaktan çekinmediğini –ve bu kendisine yönelik eleştirilerin de bu noktalar üzerinde yoğunlaştığını- söyleyebiliriz. Sözgelimi o Tanrı ve insanı, rab ve kulu kolayca birbirine yüklem yapabilmektedir. Öyle anlaşıyor ki İbnü'l-Arabî'nin herhangi bir başkasına yönelik olarak değil, kendine dönük olarak yaptığı Tanrı kanıtlamasında sıfır noktasına yaklaştığı vakitlerde bu tür yüklemlemeler yapabilmektedir. Bir diğer anlatımla, kul ve rab arasındaki mesafenin kapandığı/kapatıldığı ve kanıtlayan ile kanıtlananın aynılaştığı ve kanıtın tüm çıplaklığıyla ortaya çıkması noktasına geldiği- vakitlerde şu tür yüklemlemeler yapabilmektedir:

“Kulsun ve rabsin / Rabsin, sendedir çünkü kulu olduğun isim
Rabsin ve kulsun / Kulusun hitapta sözü olan kimsenin
Herkesin bir inancı var bağlandığı / Reddeder onu başka inancın bağılsı”¹⁷

İbnü'l-Arabî aynı özneye kullluğu/ubûdiyeti ve rablığı/rubûbiyeti yüklemelerken, açıkça çelişik –veya paradoksal- bir dil kullanmaktadır. Bu çelişiklik tam da insanın, “paradoksal bir özne” olmasından; zıt nitelikleri, zıt isimleri cem eden, ölüm ve ölümsüzlük tohumunu bünyesinde barındıran “kevn-i câmi” bir varlık olarak dikkate almasından ileri geliyor gibi görünmektedir. Hakkında konuşulan paradoksal ise, konuşanın dilinin de ister istemez paradoksallaşması, gayet anlaşılabilir bir şeydir. Eğer İbnü'l-Arabî yakîn tecellesinin tahakkuk ettiği vakitlerde çelişki içermeyen bir dil kullansaydı acaba bu, eşyanın, insanın hakikatini çarpıtmadan sunduğu anlamına gelir miydi? Ancak o bundan açıkça sakınmıştır ve bu tavrın temelinde, henüz işaret edildiği üzere, İbnü'l-Arabî'nin insanın, özel olarak da âdemliğin hakikatine –kevn-i câmi olmaklık hakikatini- yönelik tasavvuru vardır¹⁸.

¹⁶ Bu düşünce aynıyla Abdülkerim el-Cîlî'de de karşımıza çıkmaktadır: “Esasen bu ulu varlıkta hiçbir şey yoktur ki, Cenâb-ı Hakk'a hâliyle, makâliyle, ef'âliyle, belki zatıyla, sıfatıyla da ibâdet etmesin!” Abdülkerim el-Cîlî, **İnsan-ı Kâmil**, Yay. Haz. Ekrem Demirli vd., Trc. Abdülaziz Mecdi Tolun, 2.bsk, İstanbul, İz Yay., 2002, s.441.

¹⁷ İbnü'l-Arabî, **Füsûs**, EDT, s. 94.

¹⁸ İbnü'l-Arabî'nin bu insan tasavvuru temelde Matûrîdî-Eş'ârî kalam ekollerinin öngördüğü insan tasavvurundan farksızdır diyebiliriz. Nitekim irade, özgürlük, sorumluluğu, teklif tartışmaları bağlamında ehli-sünnet kelâmı çerçevesinde ortaya çıkmış olan “külli-cüzî irade”, “kader-i mutlak-kader-i muallak” ayrımında veya kesb-vehb teorileri bağlamında da paradoksal anlatımın pek çok izine rastlayabiliriz. Bu tartışmaların odak noktasında daima “Rabbin kulu” olarak insanın aynı zamanda bir “özne/fâil” olarak kabul edilip edilemeyeceği sorunu vardır. Özgür bir kul olarak insan “cüzî” bir iradeye sahiptir ancak bu cüzî irade dâima küllî iradeye boyun eğen bir iradedir; özgürlük verilmiştir, alınmıştır, verilmiştir ve bu böyle uzayıp gitmektedir. Kader-i mutlak açısından insanın rızık,

Yukarıdaki şiirde herkesin bağlandığı bir (Tanrı) inancının (i'tikad) olduğu ve bu inançların başka inancın bağılısı tarafından reddedileceği söylenmektedir. Kolayca görülebileceği üzere burada yüce/ulvî anlamı itibariyle değil, bayağı-sıradan anlamı itibariyle inanılan ilâh söz konusudur. Bir inancın (i'tikad) verilerinin şerîatten, vahiyden –kitap ve sünnet- alınıyor olması, o inancın mutlaka şeriatça meşru kabul edilen “meşru ilâh” anlayışına ulaşması zorunlu mudur? Değildir gibi görünmektedir çünkü bu böyle olmasaydı, aynı din içerisinde farklı mezhepleri savunan kimseler meşru ilâh adına birbirlerini tekfir edemezlerdi. Bu yüce anlamı itibariyle inanılan ilâh anlayışında Tanrı tasavvurları, sınırlayıcılık, dışlayıcılık, kınayıcılık ve suçlayıcı üslup ile karakterizedir. Bu bağlamı itibariyle inanılan ilâh anlayışı kesinlikle metafiziğin inceleme alanına girmez. Rahmet ve merhamet dilinden “Tanrı”yı –veya iktidarını- savunmak için uzaklaşan bu tekfirci, dışlayıcı ve agresif söylem biçimi, bir tür nevroz olarak deneysel psikolojinin araştırma sahasına girebilir ki İbnü'l-Arabî de bu problem alanlarına yüzeysel birkaç dokunuş dışında gayet bilinçli olarak girmemiştir.

Herhangi bir insanın Tanrı'ya dair inançlarında, düşüncelerinde, duysal veya aklî algı içeriklerinde sabit, değişmez olan hiçbir şey yoktur. Bunun nedeni a posteriori oluşa/hâdis olana tâbi olmaklığı yönünden insanın asla tamamlanmış ya da hatm bulmuş bir varlık olmamasıdır. Tirmizi'nin hatemü'l veya “hatmu'l enbiya” görüşünü dikkate alan İbnü'l-Arabî, bu görüşe ekleme yaparak onu genişletmiştir. Öyle ki o bu noktada tamamlığı, mükemmelliği, son nebînin/peygamberin hakikatine –ferdiyet- tahsis etmektedir. Buna göre, şu veya bu çağda yaşamış/yaşayan bir insanın oluşun, hâdis dünyanın koşullarından ve sınırlarından olabildiğince sıyrılarak meşru ilâh hakkında ulaşabileceği en üst bilgi/varlık, son peygamberin hakikatinden -muhammedlik hakikati- başka bir şey olmayan “ferdiyet/teklik”tir¹⁹. İbnü'l-Arabî'nin düşünce sisteminde Tanrı'nın bu şekilde bilinmesi teorik düşünce yoluyla gerçekleşebilir bir şey olarak yer almamaktadır. Bu yol temel olarak velayet ve nübüvveti öncelemektedir. Bu her sufînin yaşam biçimi olarak öne çıkardığı şekliyle, Kur'an ve Sünnet merkezli bir hayat sürme, nebî'ye ittiba, riyazet vb. yoluyla keşf ve müşahade yönünden/yolundan Tanrı'yı bilmeyi ifade etmektedir.

eceli, akıbeti vs. ezelde belirlenmiştir ama kader-i muallak açısından belirlenmemiştir. İbâdet için insana bir güç –istitaat- verilmiştir ama bu güç fiilden önce, sonra veya fiil anında ortaya çıkmıştır. Bütün bu durumlar, çok açık bir şekilde, kulu Rab karşısında bir özne/fâil kabul edip etmeme sorunundan filizlenen paradoksun muhtelif yansımalarından ibârettir ve İbnü'l-Arabî burada ehlişünnet kelimcilerinin yaptığından çok da farklı bir şey yapmamaktadır. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî'de bariz bir şekilde ortaya çıkan “hem evet hem hayır” veya “bir yandan olumlama diğer yandan olumsuzlama “ya da “tenzih ve teşbihi cem etme” yaklaşımının en azından ehlişünnet kelimınca, öngörülemeyen sonuçlar olmadığını söylemek mümkün görünmektedir.

¹⁹ Bu noktaya tezin son bölümlerinde farklı açılardan değinilecektir.

İnanılan ilâh ve meşru ilâh kavramsallaştırmaları arasındaki ayrım ve bağıntıya ana hatları itibariyle ve inanılan ilâh kavramsallaştırmasının aşağı ve yüce olarak nitelendirdiğimiz iki yönü bakımından değinmiş bulunuyoruz. Bu çalışmada asıl olarak üzerine eğileceğimiz, genişleteceğimiz, inanılan ilâh anlayışının bu ikinci yönüdür. Zira bu yönü itibariyle inanılan ilâh öğretisi, temas edildiği üzere, saf metafiziğin konusudur ve vahdet-i vücûd teorisinin tam merkezinde yer almaktadır. Bu bağlamda insanın-şeyin sâbit aynı, ilâhi ismi, özel rabbi, özel yönü, sırat-ı müstakîmî, yazgısı, isti'dadı, berzah, varlık, birlik inanılan ilâh öğretisinin temel inceleme nesneleri arasında yer almaktadır ki ilerleyen bölümlerde bu başlıkların her birini ayrı ayrı inceleyeceğiz.

2. ÖĞRETİNİN KURUCU ÖNCÜLLERİ

Vahdet-i vücud öğretisinin teorik temellerini oluşturan kurucu önermeleri tespit etmek üzere muhtelif çalışmalar yapılmıştır. Bunlardan birinde Molla Fenârî, vahdet-i vücûda dair on kaide belirlemiştir. Fenârî'nin kaide adı altında zikrettikleri yol gösterici olmak bakımından başlı başına bir değer taşımakla birlikte, bunların tam olarak vahdeti vücûd öğretisinin kurucu önermeleri olduğunu öne sürmek kolay değildir. O burada daha ziyade olarak öğretiye özgü terminolojiyi açıklamakta ve bunu harika bir şekilde yorumlamaktadır. Sözgelimi üçüncü ve onuncu kâidelere ilişkin olarak şunları söylemektedir:

“[Üçüncü kaideye ilişkin olarak:] *Kavram ve mâhiyetinin farklılığına rağmen varlık ve hüviyetin bir olması harici bir uzlaşa ile o şey hakkında “hüve hüve” (o, odur) şeklinde bir hüküm vermeyi mümkün kılar. Bu hususta akıl ve nakil ehli aynı görüştedir.*²⁰...Akıl açısından işaret edilmesi ve isminin söylenmesi mümkün olan bu ilâhi mertebelerin en kadîmi, mutlak hakikatin ‘ilk taayyünü (taayyün-ü evvel) şeklinde isimlendirilmiş olanıdır. Bu isimlendirme, ‘O, Odur’ mertebesi olmasındandır. Bu mertebe ‘zât’ olarak adlandırılır. Bâhusus ‘ulûhiyyet’ ise bütün isimlerin mertebesidir ki ‘ikinci taayyün’ (taayyün-ü sâni) diye isimlendirilir. Buna göre ‘Allah’ hem zât hem de ikinci taayyün mertebesinin ismidir. ‘Rahmân’ da genel rahmet olan (mutlak) varlığın ismidir. Bu ön bilgileri kavradıysan Şeyh-i Ekber’in...”²¹

Buradaki ve diğer kaidelerdeki belirlenimlerin amacı vahdet-i vücûd öğretisinin teorik temellerini oluşturan ilkeleri tespit etmek olmakla birlikte, olan şey bu öğreti içerisinde oldukça önemli yer tutan kavramların harikulade bir surette ve İbnü'l-Arabî-Konevî özelinde şerh ve tefsir edilmesinden ibârettir. Vahdet-i vücûd görüşüne ilişkin bir diğer bir kâide belirleme girişimi Demirli'nin Konevî üzerine yaptığı çalışmada mevcuttur. O, Konevî'nin Miftâhû'l

²⁰ Bkz.: Molla Fenârî, “Vahdet-i Vücûda Dair On Kaide: Şeyhu'l Ekber Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'ye Ait Bir Rubâî'nin Şerhi”, Trc. Semih Ceyhan, **TİAAD**, C.XII, No:27, 2011, s. 321-327.

²¹ A.y.

Gayb eserini esas alarak ve Konevi-İbnü'l-Arabî ekseninde hareket ederek, “Konevî’nin bilgi ve varlık görüşünün dayandığı ilkeler” başlığı altında, ona yakın “kavâid-i külliye” tespit etmektedir. Bu küllî kâideler arasında şunları zikretmektedir: “birden bir çıkar”, “biri bir bilir”, “bir şey kendisine zıt ve farklı başka bir şey ile bilinemez”, “bir şey kendisine nâkız ve zıt bir şeyi meydana getiremez”, “bir şeyden bütünüyle kendisine benzeyen bir şey meydana gelmez”, “malul tam illetinden ayrı kalamaz”, “fer aslın hükmüne tâbidir”, “mazhar zâhire tâbidir”, “ilim maluma tabidir”, “birliksiz çokluk, çokluksuz birlik yoktur” “tecellide tekrar yoktur” –ya da yaratılış sürekli-yenidir.” (tecdid-i halk)²²

Bu ilkelerde, kâidelerde formüleştiren öncüllere dair genel olarak dikkat çekmemiz gereken birkaç nokta vardır. İlki, bu öncüllerin “metafizik” ilkeler olması dolayısıyla “evrensel/külli” bir doğruluk değerine veya en azından iddiasına sahip olması gerektiğidir. Buna göre, bu öncüller zaman, tarihsel dönem, mekân, toplum vs. şartlarından etkilenmeksizin her zaman, her dönem, her toplum, her fert vs. için değişmez kılavuz olmak iddiasına sahip olmalıdır. Sözgelimi biz yirmibirinci yüzyılda bu öncüllerde dile gelen ilkeler üzerine kafa yoruyorsak, bu elbette ki onların çağlara meydan okuyan taptaze bir hakikat taşıdıklarına duyduğumuz güven dolayısıyladır. Aksi durumda bu öncülleri “kullanım tarihi geçmiş” eski zırvalar olarak nitelendiren birisinin haklı olduğunu teslim etmemiz gerekecektir. Öte yandan bu öncüllerin evrensellik iddiası taşıması, aynı ilkelerden söz ettiğinde bir Pisagor/cu, bir Platon/cu, Aristoteles/ci ile İbnü'l-Arabî, Konevî arasındaki farkın ortadan kalkması tehlikesini de beraberinde getirmektedir. Ne var ki bu tehlike bu öncüllerde kastedilen şeylerin açıklanması, örneklendirilmesi ve cüzlerine tatbik edilmesi yoluyla kolayca aşılabilir.

İkinci olarak, bu öncüllerin tamamı *varlık* ve *insanın* hakikatini anlamaya/gerçekleştirmeye talip olan kimselere yönelik birer “soyut destek”ten ibârettir diyebiliriz. Dolayısıyla bu öncüllerde ifade bulan ilkeler metafizik yolculuğunun *hareket noktaları* –ya da belki de bitiş noktaları- olarak görmek gerekir. Takraren söylenirse, bu öncüller sadece ilham verici soyut metafizik desteklerden ibârettir ve bu yönüyle insanı, deyim yerindeyse, alışıktığı “yurdundan çıkararak” uçsuz bucaksız bir metafizik bir yola sokmayı hedeflemektedir²³. Bu öncüllerin Varlık ve insanın hakikatini eksik veya fazla olmaksızın dile getirip getirmediğinin ölçüsü ise, bu ilkelerin varlığın saf hakikatinden ya da tam ortasından

²² Demirli, **Konevî’de Bilgi ve Varlık**, s. 271-348. Bu ilkeler arasında “tecdid-i halk”ın referansının Kur’an olduğu açıktır, daha doğrusu bu ilkeyi bir Kur’an kavramı olan “halk-i cedid”in bir tefsiri olarak görebiliriz. Konevî’nin diğer ilkeleri nereden ve nasıl türettiği konusu ise bizim çalışmamızın konusu dışında kalmaktadır.

²³ René Guénon metafiziğin nasıl öğrenilebileceği hakkında şöyle der: “Metafizik ancak metafizik olarak öğrenilebilir” René Guénon, **Introduction to the Study of the Hindu Doctrines**, Ed. James R. Wetmore, Çev. Marco Pallis, 2.bs., Hillsdale NY, Sophia Perennis, 2004, s. 74.

çıkıp insanın gerçekte olması gereken şey olmasına, eş deyimle, kendini gerçekleştirilmesine/tahakkuk gerçak bir aracı olup olmamasıdır. Her halükarda, bu öncüllerin tümü insanın kendi hakikatini, *rubûbiyet* ve *ulûhiyet* ile olan münasebetini keşfetmesi; ezelden beri rabbin merbûbu, tek ilâhın me‘lûh’u olmaklığını inkişaf etmesi içindir; ezcümle, hepsi insanın nübüvvet yönünden hatminde, kemâl bulması içindir.

Üçüncü olarak, vahdet-i vücud öğretisinin teorik çerçevesini oluşturan bu öncüller, hiç şüphesiz birbirinden bağımsız veya alâkasız on ayrıık ilke olarak görülemezler. Bilakis, bunlar birbirini mütekâbilen tefsir eden soyut destekler mesabesindeir. Bu çerçevede mezkûr ilkeler varlığın açılması, insanın kendini tanıması, insanın sâbit aynının/kendinin açılması, istidadının gerçakleşmesi, ilâhi isimlerin kendisini göstermesi/görünmesi –tecellî- noktaları arasında bir mütekabiliyet öngörmektedir. Buna göre bu ilkeleri bir ve aynı hakikati farklı yönlerden dile getiren önermeler olarak görebiliriz. Bu tek hakikat ise, ilkelerin zımmen veya ayan beyan işaret ettiğı “saf tevhid” ve “ferdiyet” hakikatinden başka bir şey değildir. Eğer bu on ilkeyi, vahdet-i vücud ve inanılan ilâh öğretisini tek seferde ifade etmeye mecbur bırakılsaydık, bu bağlamda şu ayete işaret ederdik: “*İlâhukum ilâhun vâhidun/ilâhınız bir tek ilâhtır*”. Ya da bu ancak ve ancak kelime-i tevhid ile ifade edilebilirdi: “*Allah’tan başka ilâh yoktur ve Muhammed O’nun resûludur*”.

Dördüncü olarak, biz burada Demirli’nin işaret ettiğı on kaideyi incelemeyeceğiz. Burada sadece, inanılan ilâh öğretisinin teorik çerçevesini kuran altı öncülü konu edineceğiz. Bu öncülleri şöyle belirleyebiliriz: “bilgi bilinene bağılıdır”, “bilgi varlığa bağılıdır”, “sebepl sebepli irtibatı süreklidir”, “birden bir çıkar”, “birden üç çıkar/ferdiyet-i selâsiyye” ve “her kulun rabbi olan bir ismi vardır”. Bu öncülleri “altı” olarak belirlerken buna özel bir anlam yüklemiyoruz ve yapılacak olan şey de bu öncülleri en saf formlarına irca ederek ele almaktan ibâret olacaktır. Burada öncüllerin sayısına takılmanın hiçbir gereğı yoktur zira henüz işaret ettiğimiz üzere bu ilkeler mütebayın, müstakil, birbirinden kopuk olan ilkeler değildir ve her biri birbirine göre ayna veya ışık mesabesindeir.

Bu öncüller arasında ontolojik, epistemolojik gönderimleri yoğun olanları öne çıkarmaya gayret ettik. Bu nedenle öncelikle “bilgi bilinene bağılıdır” ilkesini bir hareket noktası olarak kabul ediyoruz. Vahdet-i vücûd’a dair yapılan çalışmaların genel ve doğal olarak “varlık” ve “varlık mertebeleri”ne yoğunlaştığı bilinmektedir. Genel ve aslında doğal olmayan şey ise “varlığın birliğı” öğretisinin doğal olarak varması gereken bir nokta olarak “bilginin birliğı” veya “bilgi mertebeleri” öğretilsine dönüşmemiş olmasıdır. Rabbânî’nin “vahdet-i şuhûd” görüşü eleştirel olmakla birlikte aslında bunun ipuçlarını vermekteydi ancak anlaşılan o ki bu

ipuçlarının nereye vardığı/varacağı gereğı gibi takip edil/e/memiştir²⁴. Fakat Konevî'nin “bilgi varlığa bağıldır” şeklinde belirginleştirdiğı önerme, epistemolojik ve ontolojik içeriğı açısından olağanüstü derecede önemli bir birlik ilkesi olarak, varlık-bilgi, özne nesne, varlık mertebeleri bilgi mertebeleri arasındaki irtibatı açıkça ortaya koymaktadır²⁵.

Ferdiyet-i selâsiyye ilkesini beşinci bir ilke olarak zikrettik; biz bu ilkeyi bağlamsal bir karşılık olarak “birden üç çıkar” anlamında yorumlayıp dikkate almaktayız ki bunun nedenlerini ilgili bölümlerde detaylandıracağız. Bu ilke, İbnü'l-Arabî'nin duyusal ve manevî “oluş”ları (kevn) -ve yine bir oluş olarak dikkate aldığı- “bozuluş”u (fesad) değerlendirdiğı bir ilkedir. Ferdiyet-i selâsiyye ilkesinini özellikle belirtmemizin nedeni yalnızca tıpkı Konevî'nin “bilgi varlığa bağıldır” önermesinin başına geldiğı gibi, bu ilkenin de yeterince dikkate alınmamış veya hakettiğı değerin verilmemiş olması değildir. Bunun yanında İbnü'l-Arabî'nin “oluş” görüşünün anlamlandırılabilceğı ve İbnü'l-Arabî'nin öğretisinde “varlık ve oluş” arasındaki ilginin nasıl bir zemine oturduğunu anlamamızda anahtar bir rol üstlenmesidir. Öyle görünüyor ki İbnü'l-Arabî'nin varlık ve mertebeler hakkındaki görüşleri üzerine belki biraz abartılı olarak odaklanılması onun “oluş” hakkında bize ne söylediğı üzerine tefekkür etmemize bir engel teşkil etmiş olabilir. Ancak onun “oluş” görüşü temelde ferdiyet-i selâsiyye görüşünün açılımları ile ortaya konulmaktadır. Son olarak, “her kulun rabbi olan bir ismi vardır” önermesi inanılan ilâh öğretisinin daha ziyade olarak ilâhi isimler, istidat ve âyân-ı sâbite boyutu ile ilgilidir. Aşağıda bu öncüllerin öğretideki yeri sırasıyla ele alınacaktır.

2.1. “Bilgi Bilinene Bağlıdır”

İbnü'l-Arabî bilen ile bilinen arasındaki ilgiyi tabilik, metbuluk çerçevesinde kurmaktadır. O bu ilgiyi şu önerme ile dile getirmektedir: “Bilgi bilinene bağıldır” (Ve'l-ilmu nisbetun tâbiatun lil-ma'lum’)²⁶. Bu metafizik önerme, doğal olarak, gerek epistemolojik gerekse de ontolojik açıdan bazı sonuçlar ortaya çıkarmaktadır. Bu sonuçlar nelerdir?

Bilen ve bilinen arasındaki ilgi, epistemolojik bağlamıyla bir yönden özne ve nesne arasındaki ilgiye tekabül etmektedir diyebiliriz. Ancak İbnü'l-Arabî’de modern anlamda bir

²⁴ Rabbanî'nin vahdet-i şühûd görüşü açısından vahdet-i vücûd’u ele alan bir çalışmayı zikretmemiz gerekir. İsa Çelik, “İmam Rabbânî Perspektifinden İbnü'l-Arabî’ye Tenkidî Bir Yaklaşım”, *TİAAD*, C.X, No:23, 2009, s.149-179. Spesifik olarak Rabbanî'nin vahdet-i şühûd görüşü için bkz.: Necdet Tosun, “İmâm-ı Rabbânî’ye Göre Vahdet-i Vücûd ve Vahdet-i Şühûd”, *TİAAD*, C.X, No:23, 2009, s. 181-192.

²⁵ Üstelik bu önerme ekseninde, modern düşüncede karşımıza çıkan özne-nesne, düşünce-yerkaplama, zihin-beden, ruh-madde, fenomen-numen ayrımlarının veya dualitelerinin bir entelektüel olgunluğa mı yoksa bir düşüş ve dejenerasyona mı işaret edip etmediğinin ayrıca ve detaylıca değerlendirilmesi gereğı olduğu düşüncesini paylaşıyoruz.

²⁶ “Ve'l-ilmu nisbetun tâbiatun lil-ma'lum”. İbnü'l-Arabî, *Füsûs*, FEA, 82, FIK, s.68. EDT, s. 126.

özne nesne ayrımı ya da dualitesi olmadığından, burada modern çağ epistemoloji paradigması çerçevesinde anakronik bir okuma hatası yapmak hiç de uzak bir ihtimal değildir. Fakat İbnü'l-Arabî'de ve genel olarak takipçilerinde bilen-bilinen veya özne-nesne arasındaki bağıntı ne şekilde yapılandırılmıştır? Burada bu önermeyi gerçek bağlamında incelemek, doğru bir okuma yapmanın ön şartlarından biri olarak karşımızda durmaktadır. Bu öncülün anlam kazandığı gerçek bağlam önemli ölçüde İbnü'l-Arabî öncesi muhtelif kelimelerde karşımıza çıkan ve özel olarak Tanrı'nın sıfatlarının ezeliyeti, sorumluluk, özgürlük, kaza ve kader meselelerine bağlanan tartışmalardır. Bu çerçeveyi daima akılda tutarak mezkur öncülden çıkan epistemolojik ve ontolojik sonuçlara eğilebiliriz.

Öncelikle “bilgi bilinene bağlıdır” önermesinde kastedilen bilgi nedir? Bilinen nedir? Bu soruya ilk elde şöyle bir açıklama getirebiliriz. Bilgi ile ya insanın bilgisi ya meleğin bilgisi ya da Tanrı'nın bilgisi kastediliyor olabilir çünkü bu üç şey dışında bilgiyi yüklenebilecek bir özne tanımsızdır. Bilinen de aynı şekilde ya insanın ya meleğin ya da Tanrı'nın bildiği şey olmalıdır. Biz bu önermede İbnü'l-Arabî'nin “bilgi” ile kastettiği şeyin öncelikli olarak insanın veya meleğin bilgisi olmadığını ama özellikle ve doğrudan doğruya Tanrı'nın bilgisi olduğunu göz önüne alıyoruz. Tanrı'nın bilgisi söz konusu olduğunda da, bu bilginin zorunlu olarak “ezelilik” niteliği taşıması gerektiği sonucunu buna ekleyebiliriz. İkinci olarak, “bilgi bilinene bağlıdır” önermesinde Tanrı-insan ve Tanrı-şey ilişkisinin mâhiyetini algılamamıza yardımcı olan bir yönün varolduğunu söylememiz gerekmektedir. Bu doğrultuda, mezkur önermenin İbnü'l-Arabî'nin *âyân-ı sâbite*, *kader*, *ilâhi isimler*, *özel rab*, *tümeller* hakkındaki görüşleri bağlamında genişletilmesi gerekmektedir.

Bu çalışma boyunca bu önermenin tüm bu noktalarla nasıl ve hangi yönden irtibatlı olduğuna değinilecekse de, bu kısımda ana hatları itibarıyla bazı hususlara değinmemiz yerinde olacaktır. Bu noktalara girmeden önce “bilgi bilinene bağlıdır” önermesinin Sadreddin Konevî'deki tezahürünün “bilgi varlığa bağlıdır” önermesi olduğunu belirtmemiz gerekir. Bir sonraki başlıkta detaylandırılacağı üzere Konevî'nin dile döktüğü bu metafizik önermenin aslı dolaylı veya doğrudan bir şekilde İbnü'l-Arabî'ye bağlanmaktadır. Kolayla görüleceği üzere o bu önermesinde, İbnü'l-Arabî'nin “bilinen”ini “varlık” ile karşılamaktadır. Burada açık seçik bir şekilde karşımıza çıkan şey, Konevî'nin varlık (vücûd) ile kastettiği şeyin kesin bir şekilde “bilinen” (ma'lum) niteliğini haiz olmasıdır.

İbnü'l-Arabî'nin bu önermede dile getirdiği bilgi ile kastedilen şu veya bu beşeri bilgi değildir, ezeli ilm-i ilâhidir. Öte yandan “bilinen” de şu veya bu şey değildir, ezeli bilginin konusu olan şeydir, insandır; Tanrı'nın ezeli bilgisindeki insandır. Bir parça daha

detaylandırarak olursak bilinen ile gerçekte kastedilen “sâbit aynı” bakımından *insandır*, insan *türüdür*, *aslıdır* veya aynı anlamda olmak üzere insan *ideasıdır*, *ilk –ve son- örneğidir*, *arketipidir*. Şu halde “bilgi bilinene bağlıdır” önermesi aslında şöyle bir form kazanmaktadır: “Tanrı’nın ezeli bilgisi, oluşan-değişen-başkalaşan *aynı* bakımından değil, sâbit aynı bakımından insana tâbidir”. Fakat insanın sâbit aynı nedir veya sâbit aynı bakımından insan nedir?²⁷ Ya da şöyle sorulabilir: insanın sâbit olmayan/değişen/oluşan bir aynı mı vardır?“

Bu soru Platon’un Timaios’un ağzından sorduğu şu soruya benzemektedir: “Hiç doğmadığı halde her zaman var olan nedir? Hep geliştiği halde hiç var olmayan nedir?”²⁸ Yine bu soru esasen Varlık-Oluş veya Vücûd-Yaratılış-Halk arasındaki veya ezeli-hâdis/sonradan olan arasındaki ilişkiyi belirlemeye yönelik olan en asil sorulardan biri olarak karşımızda durmaktadır. Bu soruya cevaben şöyle denilebilir: hiç doğmadığı ve doğurulmadığı halde her zaman varolan *Varlıktır* ve Varlık, Allah’ın bir sıfatı-niteliği olmak yönünden *ezelîdir*. Hep geliştiği halde hiç varolmayan da *oluştur-yaratılıştır*. Şimdi, şeyler ve fert olarak insan varoluşun bâtını yönünden ezeli Varlık ile ve yine varoluşun zâhiri yönünden de hâdis/sonradan olan Oluş ile irtibat halindedir. *Halk-i cedîd/sürekli yeni yaratılış-oluş-* bakımından, insanın sâbit bir aynı yoktur denilebilir çünkü oluştaki insan, sürekli oluş/yaratılış –halk-i cedîd- gereği olarak, halden hale geçmektedir. Sürekli oluş halindeki bir şeye gerçek anlamda “vardır” denilebilir mi? Çünkü *o olmamıştır, oluşmaktadır*? Bu soruya şu yönden evet deriz: sürekli halden hale geçmesine, değişmesine, oluşmasına rağmen insanı sürekli aynı insan yapan ya da insanın olduğundan başka bir şey olmasına engel olan **sâbit bir aynı** vardır. Biz bebeklik, ergenlik, olgunluk, yaşlılık sürecinden geçerken, bedence, yapıcı, suretçe, fikirce değişsek bile, özümüz-aynımız itibariyle değişmiyoruz. Çünkü öz değişikliği bizi insan türünün tanımından çıkaran bir şeyle mümkün olabilirdi. Buna göre İbnü’l-Arabî’nin mezkur öncülünün şu şekilde de anlaşılması mümkündür: insan sâbit aynı bakımından ezeli Varlığa, sâbit olmayan/değişen aynı bakımından Oluş-Yaratılışa bağlıdır.

“Bilgi bilinene bağlıdır” önermesini “Tanrı’nın ezeli bilgisi sâbit aynı bakımından insana bağlıdır” anlamında ele almakta bir sakınca görmüyoruz. Buna göre insanın, şeylerin Tanrı ile ilişkisi, “sâbit aynı” bakımından ezelden irtibatlıdır. Âyân-ı sâbiteyi yorumlayan sufilerde sıkça âyân-ı sâbitenin *varlık kokusu* koklamadığı gibi bir cümleyle karşılaşmaktayız. Aslına bakılırsa bu cümlede âyân-ı sâbiteye varlık nispet etmekle etmemek arasında kalan ve varlık-yokluk arasında gidip gelen ve bizce çok anlaşılabilir olan *bilinçli bir tercihsizlik* tavrı vardır. Sanki

²⁷ Daha sonra bunun “insan-ı kâmil” olduğunu göreceğiz.

²⁸ Platon, **Timaios**, 28-a., Çev. Erol Güneş-Lütfi Ay, İstanbul, Sosyal Yay., 2001, s. 23.

sufiler eserlerinde âyân-ı sâbitenin hakikatine enine boyuna temas edip etmemekte mütereddittirler. Öyle anlaşıyor ki onlar sâbit aynlar meselesinde çoğu zaman oldukça örtük, hatta karanlık bir anlatımı tercih ederek, işi okuyucunun kavrayışına havale etmektedirler. Bu noktada haklı olabilirler. Ne var ki sufi olsun olmasın, bir kimse bir eser kaleme alıyorsa, o eserin “öğretici” ve “anlaşılabilir” olmasını yazardan beklemek de okuyucunun hakkı olsa gerektir. Bu noktada eşyanın ve insanın hakikatine dair meseleleri zihne yaklaştırmak bize yeterli görünmemektedir, bunların zihin, akıl, nefis, ruh veya lüb veya fuad veya sadr veya kalp veyahut da idrakin gerçekleştiği mahal neresiyse/neyse ona/oraya girmesi, kavranması, içselleşmesi lazımdır. Bu bağlamda en azından daha didaktik olabilecek yolların tercih edilmesinin takdire şâyân olacağını savunuyoruz.

Âyân-ı sâbitenin “varlık kokusu koklamamış olması”, onun tümüyle bir hiçliğe indirgendiği anlamına asla gelmemektedir. Bilakis bu, âyân-ı sâbitenin *oluşun ilkesi* olduğu ve tam da bu nedenle oluşa katılmadığı anlamında değerlendirilmelidir. Bu bağlamda âyân-ı sâbite “varlık kokusu koklamamıştır” cümlesi aslında âyân-ı sâbite *oluş ve bozuluş kokusu* almamıştır ve ezelîdir demektir. Burada yeri gelmişken âyân-ı sâbite şeklindeki tekil ve âyân-ı sâbite şeklindeki çoğul kullanım çerçevesinde bazı noktalara değinmemiz gerekir. Aynlardaki çoğulluk veya çokluk, tâbir-i câizse niteliksel bir çokluktur. Tâbir-i câizse diyoruz çünkü nitelik azlık-çokluk kabul etmemektedir. Şunu demek istiyoruz: ayn-ı sâbite ilâhi isme, âyân-ı sâbite ise ilâhi isimlere gönderimde bulunmak yönünden niteliksel belirlenimlere sahiptir. Bu noktada, ilâhi isimler şeklindeki çoğul kullanım, tıpkı âyân-ı sâbite kullanımındaki gibi, tek bir *zâtı* niteleyen sayısız niteliğin veya nispetlerin çokluğuna atıfta bulunmaktır. Dolayısıyla bu bağlamda bir ezeliiler çokluğu veya çoklu ezeliiler olarak adlandırabileceğimiz bir *taaddüd-ü kudemâ*, yani bir çeşit niteliksel artma gibi bir şey söz konusu değildir. Nitekim *ayn* kelimesi, diğer anlamları yanı sıra, temel olarak, *gayr-başka*'nın zıddı olarak *aynı/kendisi* anlamına gelmektedir. Buna göre aynı olan iki şey varsayılıyorsa bu varsayımda gerçekte iki şey değil, tek bir şey söz konusudur. Tıpkı en güzel isimlerin -veya isimle özdeş olmak bakımından sıfatların da diyebiliriz çünkü isim olmayan bir sıfat yoktur- birbirinden nicelikçe ayrı ve bağımsız olan başka şeyler olmayıp, nitelik yönünden tek zâtâ –veya tek öze- râci olan tek bir şey olması gibi. Bilindiği üzere, ana akım kalam ekolleri ilâhi isimler, sıfatlar ve zât arasındaki nispet konusunda, “Tanrı’nın sıfatları zâtının ne aynıdır ne gayrıdır” prensibini benimsemişlerdir. İbnü’l-Arabî sanki bu prensipteki örtük eşitliği –ayn ve gayr- deyim yerindeyse, ayn lehine ve dolayısıyla gayr/başkalık aleyhine olarak, yeniden yapılandırmak istiyor gibidir. Kesin olan, İbnü’l-Arabî’de Tanrı’nın zâtı, sıfatları ve isimleri arasındaki nispet

–açıkça yazmasa bile- “bir ve çok” ekseninde kurulmak istendiğidir. Metafizik açıdan bir ve çok arasındaki irtibat meselesi çok farklı açılardan yorumlanabilecek sonsuz bir bilgi deryası gibidir. Konumuzdan fazla uzaklaşmadan bu noktalara temas etmemiz gerekirse, “ahadiyyet”, “vahidiyet”, “vahdâniyet”, “ferdiyet” gibi çeşitli niteliksel birlik formları ve “zıtların birliği”, “birlikteki çokluk”, “birliksiz çokluk”, “çokluktaki birlik”, “çokluksuz birlik”, “ezelî-hâdis”, Tanrı-âlem, Tanrı-insan irtibatı gibi metafizik meseleleri zikredebiliriz. Bu görünümeler altında metafizikte karşılaştığımız meseleler köken itibariyle daima “Bir-Çok” irtibatı çerçevesinde bir değer ifade etmektedir.

Açıkça görülebileceği gibi İbnü’l-Arabî’de de sabit aynlar ve ilâhi isimler bağlamında *bir* ve *çok* arasında muhtelif yönden nispetler kurulmaktadır. Hiç şüphesiz sâbit aynlar ve ilâhi isimler arasında tesis edilen bu ilişkiler niceliksel değildir, açıkça nitelikselidir. Dolayısıyla sabit aynlar bağlamında söz konusu çokluk, deyim yerindeyse “niteliksel bir çokluk”tur. Nitekim bir yandan Allah ismi için özel olarak *ism-i câmi* yani “tüm isimleri cem eden/kendinde toplayan” adı verilir ve öte yandan peygambere de *cevâmiu’l kelim*, yani “tüm kelimeleri cem eden/kendinde toplayan” adı verilir. Şimdi, Allah *bir* iken, bir *çok* peygamber vardır. Buna göre buradaki bir ve çok ilişkisini niceliksel bir “çokluk” ilişkisi olarak mı yoksa niteliksel bir çokluk ilişkisi olarak mı dikkate almak doğru olacaktır?

Peygamber *cevâmiu’l kelim* olarak isimlendirildiğinden, Allah ve nebî ya da ismi câmi ve *cevamiu’l kelim* ilişkisi ya da buradaki bir ve çok ilişkisi açıkça niteliksel bir ilişki olarak değer kazanmaktadır. Bu bir ve çok ilişkisi bağlamında, “*birden bir çıkar*” ilkesini dikkate sunabilir ve şöyle diyebiliriz: “birden çok/luk çıkmaz” çünkü çokluk, yani birliksiz çokluk ya da niteliksiz çokluk, gerçekte salt nicelikten başka bir şey değildir. Salt nicelik ise zuhurun veya tüm varoluşun alt kutbunda yer alır ve zuhur etmez. Tam bu noktada Konevî’nin çokluk hakkındaki şu sözlerini gündeme getirebiliriz: “Çokluğun ve çoğun varlığına sebep olan bir şey, mâhiyeti itibariyle böyle olduğu gibi, bir zuhur ile taayyün etmesi mümkün değildir ve her hangi bir kişi için görülen bir şeyde ortaya çıkmaz”²⁹

Bu nottan sonra tekrar “bilgi bilinene bağlıdır” öncülüne dönecek olursak, burada “bilinen” ile kastedilen “şey”dir, “ezelî bilinen”dir, yani Tanrı bakımından ezelden beri bilinendir. Peki ama Tanrı ezelde neyi bilmektedir? Mezkûr “*bilinen*” Tanrı’nın kendisinden başka bir şey olabilir mi? Ezelde Tanrı’dan başka bir “şey” olmadığına göre, Tanrı’nın ezelde bildiği, hiç şüphesiz, *kendisidir*, -deyim yerindeyse *aynıdır*-. Başka bir anlatımla, Tanrı için ezelde bilen-bilgi-bilinen ayrı ayrı şeyler değildir, üç adla anılan *bir* ve *aynı* şeydir. Bununla

²⁹ Konevi, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, s. 33.

birlikte, bilinen, aynı zamanda, ayn-ı sâbitedir. Şimdi, ayn-ı sâbite ya da ilâhi isimler, hiç doğmadığı halde her zaman vardır ve bu varlıklar hep geliştiği/değiştigi/oluştugu halde hiç var olmayan şeylerin ilkesidir, yani dış varlıkların (mevcudât-ı ayniyye'nin) ilkesidir. İbnü'l-Arabî'nin *tümeller* konusundaki görüşlerini incelerken bu konuya tekrar değineceğimizden ve âyân-ı sâbite konusunu başlı başına ele alacağımızdan şimdilik sadece bu irtibatı kurmakla yetinebiliriz.

“Bilgi bilinene bağlıdır” önermesinin Tanrı'nın, insanın yaptıklarını/yapacaklarını bilmesi ve aynı zamanda bir akîde meselesi olan kader-yazgı ile yakından ilgili bir yönünün olduğuna da işaret etmemiz gerekir. Önermenin bu yönü doğal olarak teklif, sorumluluk, özgürlük, zorunluluk, ilâhi irâde, rızâ gibi kavramlar ekseninde yapılan kelâmî tartışmaları, İbnü'l-Arabî'nin penceresinden belki bir düzeyde okuma imkânı sunmaktadır. Bu bağlamda, kader sorunu etrafındaki tartışmalarda İbnü'l-Arabî'nin bu önerme ve ferdiyet-i selâsiyye ilkesi çerçevesinde, çözümü *ilâhi iradeyi* akîdesinin merkezine oturtmakta bulan Eş'ârilik ekolünden veya yine çözümü *beşerî-insânî* iradeyi akîdesinde son derece yüksek bir konuma yükseltmekte bulan Mutezile ekolünden ayrı bir yol tuttuğunun altını çizmemiz gerekir. Ancak bu önerme ve ortaya çıkardığı sonuçlar sadece bu iki ekolün akîdevî öğretilerine yönelik bir tepki ürünü olarak görülemezler. Çünkü bu önerme açıkça İbnü'l-Arabî'nin öğretisinin geneline nüfûz etmiş olan onto-epistemolojik bir çıkış noktasıdır. İbrâhimlik fassında İbnü'l-Arabî şöyle diyor:

"Dileseydi ifadesi de böyledir. 'Acaba diler mi?' Bu olmayacak bir şeydir. O halde Hakkın iradesi [metinde *meşîet* kelimesi kullanılıyor] tek şeyle ilgilidir. O da bilgiye bağlıdır. Bilgi ise bilinene bağlıdır. Bilinen sen ve hallerindir. Dolayısıyla bilginin bilinende etkisi yoktur. Aksine bilinenin bilgide bir etkisi vardır. Bilinen, kendiliğinde bulunduğu durumu bilene haber verir."³⁰

Dikkat çekilmesi gereken ilk nokta İbnü'l-Arabî'nin meşîyet-ezelî irade, bilgi-ilim, bilinen kelimelerini daima bir *nispet* olarak değerlendirmesidir. Burada nispeti hâdis ve geçici nispet ve ezelî ve kalıcı nispet olmak üzere iki tarzda düşünebiliriz. Buna göre, hâdis-geçici nispet insan yönünden yapılan nispetlerin genel adıdır ve bu da özne ile yüklem arasında geçici

³⁰ İbnü'l-Arabî, **Fusûs**, EDT, s. 82. Avni Konuk tercümesi ise şöyledir: “‘İn Yeşe' kavli dahi böyledir. Hiç diler mi? Bu olmaz bir şeydir. Böyle olunca, Hakkın meşîyeti ahadiyyetü't-taalluktur. O da ilme tâbi' olan bir nisbettir. Ve ilim dahi ma'lûma tâbi' olan bir nisbettir. Halbuki ma'lûm sensin ve senin ahvâlidir. Binâenaleyh ilim için ma'lumda eser yoktur. Belki ma'lûm için âlimde eser vardır. Şu halde, ma'lûm kendi nefsinde, aynında sâbit olduğu şeyi Hakk'a i'tâ eder”. İbnü'l-Arabî-Ahmed Avni Konuk, **Fusûsu'l Hikem Tercüme ve Şerhi**, C.I, Yay. Haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın vd., Ed. Mustafa Tahralı, İstanbul, TYEKB, 2017, s. 410-411.

Avni Konuk 'İn Yeşe' ile 'Lev Şâe' ifadelerinin her ikisinin de -mazi, istikbal fark etmeksizin-imtinâ bildirdiğini düşünmekte ve her iki ifadeye birden "Dileseydi" anlamı vermektedir. Şöyle diyor Konuk: " 'İn' 'lev' ma'nâsınadır. Mâzi sığası olan 'şâe' kelimesindeki 'lev' harfî şart-ı imtina için olduğu gibi, istikbal sığası olan 'yeşe' kelimesindeki 'in' harfî şartı dahi imtinâ içindir. [s. 411.]

bir bağ kurmaktan, yükleme-niteleme-vasıflandırma yapmaktan veya iki şeyi ilişkilendirmekten ibârettir. Anlaşılacağı üzere bu beşerî nispet aklî bir ilişkiden ibârettir ve kendi başına bir varlığı yoktur. Ne var ki ezeli-kalıcı nispet, özne ve yüklem arasındaki kalıcı bağıdır, tektir, birdir; bu nispet kendi başına vardır ve Varlık'ın ta kendisidir; çünkü her yüklelemeyi-vasıflandırmayı-nitelendirmeyi olanaklı kılan şey copuladır-nispettir ve bu nispet, Varlık olarak, daimidir. Bu nispet-copula, “dır”, olmasaydı hiçkimse hiçbir özneye hiçbir yüklem yükleyemezdi. İbnü'l-Arabî burada meşîyeti-ezeli iradeyi, bilgiyi-ilmi “nispet” olarak değerlendirirken onu bu aslî yönü itibariyle dikkate almaktadır.

Bir diğer önemli nokta, İbnü'l-Arabî'nin ezeli irade (meşîet), bilgi (ilim) ve bilinen (malum) arasında kurduğu tâbi-metbu ilişkisidir. Şimdi, “...*Hakkın iradesi [metinde meşîet kelimesi kullanılıyor] tek şeyle ilgilidir. O da bilgiye bağlıdır*” cümlesinde İbnü'l-Arabî Tanrı'nın ezeli iradesinin (meşîet) bilgiye, yani aslında *ezeli bilgiye* bağlı olduğunu ifade etmektedir. Bu, kolayca anlaşılacağı üzere manevi hiyerarşi bakımından ezeli bilginin ezeli iradeden önce olduğu anlamına gelmektedir. Burada ezeliyet söz konusu olduğu için zamansal bir önceliğin söz konusu olmadığı, yani manevi bir tâbi-metbu ilişkisi bakımından bir öncelik-sonralığın söz konusu olduğu açık olsa gerektir. Öte yandan, İbnü'l-Arabî ezeli bilgiyi ezeli irâdeden mânen öne aldıktan hemen sonra “*bilgi ise bilinene bağlıdır*” önermesini kuruyor ve bu kez, bilgiyi açık ve anlaşılır bir şekilde, bilinene bağlıyor. Demek ki İbnü'l-Arabî ilk olarak, ezeli iradeyi ezeli bilgiye bağlamaktadır ve ikinci olarak da ezeli bilgiyi “*ezeli bilinene*” bağlamaktadır. Burada yalın halde “bilinen” değil de “ezeli bilinen” dememizin sebebi İbnü'l-Arabî'nin metinde açıkça *meşîet* kelimesini, yani ezeli irade kelimesini zikretmesidir. Bunu şöyle de açıklayabiliriz: Hakkın meşîeti/ezeli iradesi bilgiye bağlı olduğuna göre, bilginin de ezeli olması zorunludur. Aksi yorumda, Hakkın ezeli iradesinin hâdis bilgiye bağlı olması gerekir ki bu, ezeli olanın sonradan olandan sonra gelmesi gibi bir anlama geleceğinden, kabul edilebilir değildir. Şimdi, İbnü'l-Arabî'nin söz ettiği irade (meşîet) ve bilginin (ilim) ezeli olduğu sâbit olduğuna göre, “bilgi ise bilinene bağlıdır” önermesinde bilinenin niçin ezeli olması gerektiği açıklanmış olmalıdır.

Bu sonuçları üç adımda şöyle özetleyebiliriz: bir, Tanrı'nın ezeli iradesi ezeli bilgiye bağlıdır, iki, Tanrı'nın ezeli bilgisi ezeli bilinene bağlıdır, üç, [ezeli] bilinen “*insan ve halleridir*”. Anlaşılacağı üzere, İbnü'l-Arabî meşîet-bilgi-bilinen arasında kurduğu tâbi-metbu ilişkisinin tepesine bilineni koyduktan sonra, sırasıyla bilgiyi ve iradeyi bilinene tâbi kılmaktadır. Bu üçüncü hakkında, yani “insan ve halleri” hakkında İbnü'l-Arabî bize âdeta şunu söylemek istemektedir: ezeli bilinen, hakikati bakımından insan ve halleridir. Burada akla

hemen şöyle bir soru gelebilir: İbnü'l-Arabî Tanrı'nın ezeli ilmini, ezeli iradesini acaba insanın hâdis ve sürekli değişen haline mi tâbi kılmaktadır? Bu soruya vereceğimiz cevap açıkça "hayır" olacaktır. Çünkü o bize şöyle diyor: "*Bilinen sen ve hallerindir. Dolayısıyla bilginin bilinende etkisi yoktur. Aksine bilinenin bilgide bir etkisi vardır. Bilinen, kendiliğinde bulunduğu durumu bilene haber verir/ ma'lûm kendi nefsinden, aynında sâbit olduğu şeyi Hakk'a i'tâ eder*". Demek ki İbnü'l-Arabî burada insanın hâdis ve sürekli değişen hâlini değil, aksine, ezeli ve sâbit aynını/hakikatini dikkate almakta ve tâbi-metbu ilişkisini bu bağlamda temellendirmektedir. Hakkın malumu olan işte bu sâbit aynıdır ki bunun zorunlu sonucuna göre ilâhi ezeli bilgi hâdis bilinene bağlı değildir, ezeli bilinene bağlıdır. Özetle, bilinen-mâlûm, insan ve insanın değişen halleri, oluş ve bozuluşa tâbi olan ve bir sübûtu olmayan şeyi değil, "aynında sâbit olduğu şeyi" ya da Aristocu bir tâbir tercih edersek, "hakikatte ne ise o olduğu şeyi" Hakk'a (haber) verir; bu zâten Hakkın ma'lûmuydu.

Saçmayı, abesi yaratmayan veya yaratamayan bir Tanrı aciz olarak mı nitelendirilmelidir? Eş'ârilik, mutlak kudret kavramını merkeze alarak saçmayı, abesi, günahı, küfrü, kötülüğü, doğruyu, yanlış vs. her şeyi yaratan kâdir-i mutlak bir Tanrı tasavvuru ortaya çıkarır. Böyle bir kudret sıfatı, sanki Tanrı'nın ilim ve hikmet sıfatının önüne geçerek hikmetsiz, ilimsiz bir kudreti mümkün görüyor gibidir. İbnü'l-Arabî ezeli irade ve kudretin bilgiye tâbi olduğunu söylemek suretiyle, Eş'âriğin kudret görüşünden uzaklaşıp Mutezilenin abes, saçma hakkındaki görüşüne yakın bir noktada durmaktadır. Ne var ki aynı İbnü'l-Arabî, "bilgi bilinene bağlıdır" ilkesiyle ezeli bilgiyi ezeli bilinen olarak insan ve hallerine –yani sâbit aynı bakımından insana- bağlı kılarak, insanın fiillerini yaratmada özgür olduğunu savunan Mutezili görüşten uzaklaşmakta ve ezeli irâde-meşiyet görüşünde Eş'ârî-Maturîdî görüşe yakın durmaktadır. İbnü'l-Arabî bize olan her şeyin meşiyetin-ezeli iradenin ve insanın sâbit aynının talebine –ki ebediyet talebidir- uygun olarak gerçekleştiğini ve bundan başka bir şeyin olmadığını, kısaca, ezeli iradeye *rağmen* bir şeyin olmadığını söylemek istiyor gibidir. Buna göre, insan hâdis-sonradan olmaklığı bakımından göz önüne alındığında Tanrı'nın "sabit aynın" kaderini ve açılımlarını ezeli bilgi ile bilmesi, insanın fiillerini katı bir şekilde veya zorla belirlemesi şöyle dursun, tam tersine, "bilgi bilinene bağlı olduğundan" bilinenin-insanın hâli âdeta Tanrı'nın bilgisini belirlemektedir. Âdeta diyoruz çünkü İbnü'l-Arabî'nin bu noktadaki görüşü keskin hatlarla belirlenmiş, sınırlanmış katı bir görüş değildir. Nitekim metinde geçen "*bilginin bilinende –insan ve hallerinde- etkisi yoktur, bilinenin –insan ve halleri- bilgide etkisi*" vardır cümlesi, bilgi-bilinen (ilim-malûm) ilişkisinde mutlak bir tâbîlik ya da determinist bir ilişki biçimini dayatmamakta ve İbnü'l-Arabî bu noktada bilinçli bir boşluk bırakmaktadır.

2.2. “Bilgi Varlığa Bağlıdır”

Bilgi nedir? Varlık nedir? Özne ve nesne, bilen ve bilinen, bilgi ve varlık arasında nasıl bir ilişki vardır? Epistemoloji ve ontolojiye dair bu temel sorular özel olarak inanılan ilâh ve genel olarak vahdet-i vücud öğretisi çerçevesinde nasıl cevaplanıyor olabilir? Örneğin bilen-bilinen, özne-nesne arasındaki ilgi İbnü'l-Arabî'de nasıl kuruluyor olabilir? Bu sorular bir parça tuhaf görünebilir çünkü İbnü'l-Arabî'nin özel olarak özne-nesne ilişkilerini –ayrım, dualite veya özdeşlik gibi- ele aldığı müstakil bir epistemoloji eseri yoktur. Bilindiği üzere o eserlerinde modern dönemde karşılaşılabileceğimiz analitik bir dil ve üslup kullanmamaktadır. Fakat bu böyle olsa da, hatta eserlerinde eksiltili bir anlatıma başvursa bile, onun bilen-bilinen etrafında yazdıklarından hareketle nasıl bir özne-nesne tasavvuruna sahip olduğunu belirleyebiliriz. Bu belirlemeyi yaparken, doğrudan doğruya özne kavramıyla karşılaşmasak da, bu kavramın yerini tutabilecek olan görece eşdeğerlerini dikkate alabiliriz. Sözelimi fâil, sâlik, kul, müptedî, talebe, tâlip” vb. kavramları bir ölçüde “özne”ye gönderimde bulunan kavramlar olarak dikkate alınabilir. Öte yandan kula karşılık olarak Rab, fâile karşılık olarak münfail – veya yine fâil-, tâlip’e karşılık olarak matlûb gibi, tevhid doktrininin veya metafiziğin gayesini tanımlayan şeyler de “nesne” olarak göz önüne alınabilir. Özetle, İbnü'l-Arabî'de özne-nesne irtibatı karşımıza “kul-rab”, “efendi-köle”, “ilâh-me'lûh”, “münfail-fâil”, “tâlip-matlûb” örneklerinde olduğu üzere çeşitli görüntüler altında karşımıza çıkabilmektedir. Ayrı bir not olarak, İbnü'l-Arabî'de bilen-bilinen, özne-nesne irtibatının konum değiştirebildiğini ve bunun dinamik bir süreci ifade ettiğini vurgulamamız yerinde olacaktır. Daha önemlisi ise, bu irtibat biçimindeki asıl vurgunun özne nesne özdeşliğine yönelik olmasıdır. Bu özdeşlik bağlamı, insanın varoluşsal ve bilişsel seyrinin istikametinin “inandığı ilâh” yönünde olduğunu ve bundan başkasının olanaksız olduğunu tanımlamaktadır. Bu nokta, inanılan ilâh öğretisinin yüce/ulvî boyutuna râcidir.

Önceki başlıkta “bilgi bilinene bağlıdır” önermesinin bir başka formülasyonunun “bilgi varlığa bağlıdır” önermesi olduğuna işaret etmiştik. Bu ikinci önerme her ne kadar Sadreddin Konevî tarafından dile getirilmiş olsa da, gönderimleri ve içeriksel uzanımları itibarıyla İbnü'l-Arabî'nin görüşünün bir parça daha biçimsel ve sistematik bir formda dile getirilmesinden başka bir şey değildir. Bu önermenin ontolojik ve epistemolojik açıdan bize nasıl bir özne, nesne, bilgi, varlık anlayışı sunduğunu belirginleştirmek üzere, Konevî'ye başvurmamız gerekmektedir:

"Bilinmelidir ki: İlim, varlığa tâbidir. Başka bir ifadeyle, her nerede varlık var ise, ilim de hiçbir şekilde kendisinden ayrılmaksızın onunla beraber vardır."³¹

Anlaşılabacağı üzere “bilgi varlığa bağlıdır/ilim varlığa tâbidir” önermesi ilk elde varlığı bilginin önüne alan bir bakış açısı sunmaktadır. Fakat bu ne anlama gelmektedir? Burada varlık ve bilgi ile kastedilen nedir? Bu önermenin insanla, kaderle, sâbit aynla, inandığı ilâhla ne alakası vardır? Gerçekten de ilk bakışta bu önerme bu noktara uzak gibi görünebilir ancak önermenin neredeyse tüm bağlamı tam olarak bu noktalarla ilgilidir. Şöyle ki, burada Konevî bilgi ile varlık arasında oldukça sıkı bir irtibat, hatta bir özdeşlik öngörmektedir. Nitekim o bilginin, yani “ezelî ilâhî bilginin” varlığa bağlı olduğunu ya da tersinden söylersek varlığın bilgiyi öncelediğini söyledikten hemen sonra, “nerede varlık var ise ilim de hiçbir şekilde kendisinden ayrılmaksızın onunla –varlıkla- beraber vardır” diye eklemektedir. Buna göre Konevî bize basitçe şöyle demiş olmaktadır: “evet bilgi varlığa bağlıdır ve bu bakımdan varlık bilgiyi önceler ama öte yandan varlık ile bilgi asla birbirinden ayrılmazlar” çünkü “nerede varlık varsa orada bilgi vardır”. Bu noktanın bizi varlık-bilgi özdeşliği veya birliği düşüncesine götürmesi kaçınılmazdır çünkü varlık ve bilgi birbirinden ayrılamıyorsa bu durumda “bir” olmaları gerekir. Öyleyse Konevî’nin bu önermesinden kesin olarak çıkarılabilecek ilk sonuç şudur: varlık ve bilgi asla birbirine zıt olarak konumlandırılmazlar.

Varlık ve bilginin birbirine zıt olarak değerlendirilmiyor oluşu, Konevî’nin özne ve nesne arasında da mutlak bir zıtlık öngörmediği anlamına gelir mi? Bu çıkarımı yapabiliriz gibi görünmektedir³² çünkü her özne mutlaka bir yönden varlıkla ve bir diğer yönden bilgi ile muttasıf olmalıdır. Aksi durumda birinin bize ya “varlıksız bir özne” ya da mutlak anlamda “bilgisiz bir özne” kanıtlaması gerekir ki bu açıkça saçmadır. O halde bilgi-varlık özdeşliğinin mantıksal olarak, özne-nesne özdeşliği fikrine ulaşması kaçınılmazdır. Bu da şu anlama gelir: “her nerede özne/bilen varsa, orada nesne/bilinen vardır”.

Bilgi varlığa bağlıdır önermesi, daha derin bir okuma ile şu şekilde kıymetlendirilebilir: “ezelî bilgi, ezelî varlığa bağlıdır”. Bir adım daha atarak bu önermeyi gerçek bağlamına taşıyabiliriz: “Tanrının ezelî bilgisi, ezelî varlık olarak sâbit ayna bağlıdır”. Daha önce değinildiği üzere “bilgi varlığa bağlıdır” önermesi, İbnü’l-Arabî’nin “bilgi bilinene bağlıdır”

³¹ Sadreddin Konevî, **Vahdet-i Vücûd ve Esasları: En-Nüsûs fî tahkîkî tavrî'l mahsûs**, Çev. Ekrem Demirli, 4.bs., İstanbul, İz Yay., 2012, s. 18.

³² Halbuki modern felsefenin babası Descartes ve dolayısıyla Descartes’çı bir çizgiyi takip eden tüm modern felsefî ekoller bilgi ve varlık arasında veya daha alt seviyede res cogitans-res extensa, özne-nesne, zihin-beden, düşünce-yer kaplama/uzam, ben-ben olmayan, numen-fenomen arasında bir zıtlık öngörmektedir. Çünkü Descartes’a göre düşünce “yer kaplamaz”, dolayısıyla “düşünce” ve “yer kaplama” ve buna bağlı olarak türetilebilecek kavram çiftleri –beden ve ruh ve sair gibi- bir zıtlık öngörmektedir.

önermesinin nispeten daha kolay anlaşılır bir anlatımla yeniden yapılandırılmasından başka bir şey değildir. Önemine binâen tekrar altını çizmek gerekirse, burada söz konusu olan bilgi –veya varlık- şu veya bu bilgi –veya varlık- değildir, bilen el-Âlim olarak Tanrı’nın ezeli bilgisidir. Bilinen de şu veya bu bilinen değildir, sabit aynıdır, kazâdır, ilâhi isimlerdir, Tanrı’nın ezelde kendini bilmesidir.

Epistemolojik açıdan duyusal, deneysel, rasyonel veya sezgisel herhangi bilginin mümkün olabilmesi için özne ve nesne, bilen ve bilinen arasında mutlaka ortak –veya orta- bir noktanın varolması gerekir. Bu ortak veya orta noktanın olmaması durumunda şu saçmalıklarla karşı karşıya kalırız: hiçbir duyulur nesne olmadan algılayan bir insan, hiçbir deney objesi kullanmadan yapılan bir deney, hiçbir aklî unsura başvurmaksızın yapılan bir akılyürütme ve hiçbir sezgi nesnesi olmadan sezilen bir şey; bütün bunlar açık saçmalıklardan ibarettir. Bu saçma sonuçları ortaya çıkmasına yol açan şey elbette, özne ve nesne, bilen ve bilinen arasında mutlak bir ayrımı kabul eden varsayımdı. Bu varsayımda hiç kimse duyusal, deneysel, aklî vs. hiçbir bilgi formundan söz edilemeyeceği açıktır. Çünkü özne-nesne, bilen-bilinen arasında ortak bir nokta, bir köprü, bir geçiş olmasaydı, bu takdirde özne âdeta boşlukta hareket ederdi ve elbette ki nesnesi ile hiçbir zaman temas kuramazdı. Sonuç olarak da nesne hakkında bilgi edinemezdi. Bu noktada özdeşliğin inşası, özne ve nesne, bilen ve bilinen arasındaki orta noktadan başlar. Bilen ve bilinen arasındaki bu orta nokta, tıpkı mantık terminolojisindeki orta terim, din dilindeki “berzah”, metafizikteki “sabit ayn” gibidir. Saf metafizik açıdan özne nesne ya da bilen-bilinen ilişkisinin metafizik bağlamdaki karşılığı olarak “rab-kul” ilişkisi özelinde, kul ile Rabbi tâbir-i câizse birbirine bağlayan ise Tanrı’nın elçisi olarak nebidir, peygamberdir. İşin bu yönünde inanılan ilâhın tanınması, insanın kendi öz niteliğini yapılandıran sabit aynın tanınmasına ve sonuç olarak ona/nebîye/peygambere bağlanmasına bağlıdır. İbnü’l-Arabî’nin Tanrı’nın bilinmesi noktasında rasyonel akılyürütmeleri, kanıtlamaları değil de, peygambere ittiba çerçevesinde anlam kazanan keşf ve müşâhâde metodunu nübüvvet merkezli olarak ele almasının nedeni de açıkça budur. Çünkü hiç kimse Tanrı’yı Tanrı’nın elçisinden daha iyi tanıyamaz.

Bilgi ve varlık arasındaki irtibatın metafizik açıdan öngördüğü veya zorunlu olarak varacağı özne nesne tasavvuru şu şekilde dile getirilebilir: “nerede özne varsa orada nesne vardır”³³. Bu tip bir özne-nesne tasavvuru, sadece epistemolojik sonuçlar doğurmayacaktır,

³³ Kolayca görüleceği üzere bilginin varlığa nispeti neyse öznenin nesneye nispeti odur. Bu bağlamda Konevî’nin “nerede varlık varsa orada bilgi vardır” sözünün bir yorumu olarak “nerede özne varsa orada nesne vardır” zikrediyoruz. Bu cümle tam olarak bu haliyle Frithjof Schuon’da karşımıza çıkar ve özne ve nesne, düşünme (thinking) ve varolma (existing) arasında hiçbir esaslı zıtlık olmadığını söyler. Bunu şöyle formüle eder: “nerede

aynı zamanda insanın evrene, doğaya bakışına ilişkin kozmolojik bir perspektife de yol açmak zorundadır. Zira eşya ve evren en nihayetinde duyuşsal, deneysel, aklî, manevî, sûrî, nefsî ve ruhî nesneler evrenidir. Bu bağlamda “nerede özne varsa orada nesne vardır” önermesi açısından –insan bunu algılasın veya algılamasın- eşya ve evren bir bütün olarak canlı/organik olmalıdır. Pratik amaç ve ihtiyaçları karşılamak için nesneleri tanımak, biçimlendirmek, dönüştürmek üzere eşyaya ve evrene ilişkin olarak yapılan ne kadar bilimsel sınıflandırma, kategorizasyon, kavramasallaştırma varsa, gerçekte bütün bunlar insan elinden, zihninden çıkmaz, tek kelime ile söylenirse, yapaydır. Özne-nesne ayrımını esas alan bu bilimsel bakış açısında evrenin deyim yerindeyse parça parça, kopuk kopuk, ilgisiz, cansız; parçasında anlamlı fakat bir bütün olarak anlamsız görünmesi kaçınılmaz olmaktadır. Bunun nedeni, hem şeylere hem de insana “birliğini” veren şeyin, özdeşliğin/aynıyet uzağında olan bir bakış açısının bile isteye kabul görmüş olmasıdır. “Bilgi varlığa bağlıdır” önermesinin zımında içerilen anlamı genişlettiğimizde, bu tarz öznesiz bir nesne ve nesnesiz bir özne algısı söz konusu olamaz. Tam aksine bu özne-nesne tasavvurunun öngördüğü kozmolojik resimde âlem içinde zıtları, çelişikler barındıran ancak gereksiz ve anlamsız bir şey barındırmayan capcanlı bir ilâhî isimler sergisi olarak algılanır/görülür. Yani insan âlemde kendi sabit aynının açılımlarını görür ki görülen şey, inanılan ilâhtan, yazgıda yazılıandan başka bir şey değildir.

“Bilgi varlığa bağlıdır” önermesinde içerilen özdeşlik hazır verili bir şey olmayıp, özne/insan –veyahut da kul, sâlik, müptedî, talebe, tâlip vb.- tarafından gerçekleştirilmesi gereken bir şeydir. Vahdet-i vücûd öğretisi çerçevesinde şathiyat kabilinden görülen ve şeriata aykırılık odağında çok eleştirilen cümlelerin kaynağı da tam olarak bu özdeşliği ifade etmeye dönük cümlelerdir³⁴. Bu özdeşliğin hazır verili olmayıp, metafizik vuslat ya da Tanrı’nın bilinmesi gayesi olarak tanımlanması, özne ve nesne arasında bir münasebet ve mugayeret olmasını da gerekli kılmaktadır. Konevî Tûsî’ye yazdığı mektubunda bilen ve bilinen arasındaki *münasebet* ve *mugayeret* ilişkisi şu şekilde yapılandırılmaktadır:

nesne/ler varsa orada özne/ler vardır (where there are objects, there are subjects”) Bkz. Frithjof Schuon, **Survey of Metaphysics and Esotism**, Çev. Gustavo Polit, 2.bs., Bloomington, Indiana, World Wisdom Books, s. 38.

³⁴ Biz tam da bu nedenle bir sufînin Tanrı-insan irtibatı özelinde, hayatı boyunca kurabileceği en önemli ve en çok dikkate alınması gereken cümlelerin şathiyat kabilinden olan cümleler olduğunu düşünmekteyiz. Şurada burada karşımıza çıkabilecek olan ve şathiyat kabilinden olmayan cümleler, yazarı/söyleyeni anlamamıza yardımcı olan unsurlar olmak yönünden değerli olsalar bile, bunların metafizik açıdan pek de incelenmeye değer bir tarafları yoktur. Çünkü metafizik özdeşlik/aynıyet olgusu, Tanrı ve insan irtibatının artık bir vuslata, kavuşmaya, birleşmeye ulaşması anlamına gelmektedir ve metafizikteki hedef veya budur, Tanrı’yı tanımaktır. Tanrı-insan irtibatında bu gayeye, yani vuslata erişmiş/kemâle erdirilmiş herhangi bir sufînin dilinden dökülen şathiyatlar, haddi ve maksadı aşan te’vil kabul etmez sözlere veya toplumun inançlarına saygısızlık, hatta şeriata aykırı olarak görülen cümlelere indirgenmek zorunda olmasa gerektir. Bu noktada aslında tasavvuf alanında “şathiyatoloji” adlı bir inceleme alanını kurulmasının gerektiğini düşüncesini paylaştığımızı belirtmek istiyoruz.

“Herhangi bir hakikati öğrenmek isteyen kişi ile öğrenmek istediği bu hakikat arasında bir açıdan bir ilişki/münasebet, bir açıdan da bir farklılık/mugayeret bulunmalıdır. Buna göre bilen ile bilinen arasındaki farklılık, o şeyin talebini gerekli kılan ‘yoksunluğu/fakd’ mümkün kılarken, münasebet, talep edilen şeyin farkına varmayı gerektirir”³⁵

O bunu böyle söylemek zorundadır çünkü bilen ve bilinenin, özne ve nesnenin farklı olmadığını varsaydığımızda, bu durumda hiç kimse bir “öğrenme” teorisi kuramayacağı gibi “bilgi”yi de temellendiremez. Çünkü bilgi, bilen ve bilinen arasındaki muhtelif ilişkilerde kendini göstermektedir. Bu da, bilen ve bilinenin bir yönden birbirinden farklı veya başka/mugayir olmasını ama bir diğer yönden de bu ikisinin birbiriyle bir ilişki/münasebet halinde olmasını gerektirmektedir. Konevî’nin bu cümlelerini özel olarak insan-Tanrı irtibatına tatbik edecek olursak, insan ve Tanrı bir yönden mugayeret ilişkisi içinde ve bir diğer yönden ise bir münasebet ilişkisi içinde olmalıdır. Kesin olan, bilen-bilinen veya özne nesne özdeşliğinin burada hazır verili olmadığı ve bunun metafizik eğitim yoluyla gerçekleştirilmesi gerektiğidir. Öte yandan, bir öznenin bir şey hakkındaki bilgisinin veya bilgisizliğinin ölçüsü, o öznenin nesnesine olan yakınlığı-uzaklığı nispetinde olacaktır. Bir diğer anlatımla, bir özne – bilmeyi veya tanımayı arzuladığı nesnesine bilgi yönünden ne kadar yakınsa o ölçüde bilgili ve ne ölçüde uzaksa o kadar bilgisiz/cahil olabilir. Şu halde, bilginin en mükemmel formu bilen ve bilinenin birliği veya özdeşliği olmalıdır. Bilginin en sefil formları ise –ki kuruntular, gerçekten uzağa düşmüş zanlar vs.- bilen ve bilinen arasındaki mesafenin kapanmaz boyutlara ulaşmasını betimler ki bu da özdeşlikten en uzak olan durumdur.

İbnü’l-Arabî’ye göre her insanın/öznenin “rabbi olan bir ismi”³⁶ olduğundan, bilen-bilinen, özne-nesne özdeşliğinin isimlerin farklılığından ileri gelen farklı mertebeleri olmalıdır. Buna göre Tanrı-insan irtibatında vuslat biçimleri veya özdeşlik her insan ferdinin kendine özgü durumuna göre gerçekleşecektir. Çünkü İbnü’l-Arabî’nin tasavvuruna göre insan, özel rabbisinin –ki inandığı ilâhtır- kuludur, merbûbûdur. Bir diğer anlatımla insan, sâbit aynı ve özü yönünden ya da Âdemlik hakikatindeki “ilâhlık” hikmeti açısından, ezeli ilâhi isimleri/sıfatları istidadınca bilkuvve/bilfiil taşıyan yüklü bir varlıktır ve hiçbir isim diğerinin aynı değildir. Bu bakımdan, farklı insanlara/öznelere karşılık farklı özdeşlik formlarının olması yada kemalatın gerçekleşme biçimlerinin birbirinden farklılaşması kaçınılmazdır çünkü insanlar istidatça farklı farklıdır.

³⁵ Sadreddin Konevî-Tûsî, El-Mürâselât: **Sadreddin Konevî ile Nasireddin Tûsî Arasında Yazışmalar**, Çev. Ekrem Demirli, 2.bsk., İstanbul, İz Yay., 2007, s.34.

³⁶ Bu bölümün altıncı başlığında bu nokta detaylandırılacaktır.

Bu son nokta elbette inanılan ilâh öğretisinin “*özel rab*” yönüyle bağıntılıdır. Özel rab kavramsallaştırması ayrı bir başlık altında incelenecektir ancak yeri gelmişken bu nokta hakkında bazı notlara işaret etmemiz yerinde olacaktır. Bu bağlamda özel rab, bir insanın kendine özgü yönden/vech-i hâs ulaşacağı/ulaştırılacağı Tanrı bilgisini tanımlamaktadır diyebiliriz. Buna göre bir insanı diğerinden farklı kılan, temyiz eden şey, o insana ezelden Tanrı tarafından bahşedilmiş olan ilâhi isim/ler kaynaklıdır ve bu ilâhi isimler, o kişinin kendine özgüdür, onun “özel rabbi”dir. Bu ise, yüce/ulvî boyutu itibariyle, inandığı ilâhtır, a posteriori faktörlerle şekillenmiş, zihinde “yaratılmış Tanrı” değildir.

2.3. “Sebep-Sebepli İlişkisi Süreklidir”

İbnü’l-Arabî’nin öğretisinde Tanrı-âlem ve Tanrı-insan irtibatı, süreklilik arz eden bir irtibat olarak tasavvur edilmektedir. Anlaşılabileceği üzere bu tasavvura göre âlem Tanrı’dan âdetâ bağımsız olarak veya kendi kendine işleyen bir sistem olarak kabul edilmemektedir. Tam tersine, Tanrı’nın sıfatlarının ezeliğine mebni olarak âlem, deyim yerindeyse, ezelden beri Tanrı’ya muhtaç bir şey olarak dikkate alınmaktadır. Bir diğer anlatımla bu tasavvura göre âlem âdetâ, Tanrı’nın hayat, ilim, irade, kudret gibi ezelfî niteliklerinin sergilendiği; Tanrı’nın sürekli hayat, ilim, varlık verdiği, yarattığı, güç yetirdiği, rahmet ettiği, rızıklandığı vs. bir sergi veya sonsuz sahneler dizisi gibidir. Bununla beraber Tanrı-âlem ve Tanrı-insan irtibatının sürekliliği âlem veya insan yönünden ileri gelmemektedir, irtibat veya münasebetin sürekliliği, az önce ifade edildiği üzere, Tanrı’nın sıfatlarının ezeliğince temin edilmektedir. Yine önceki başlıkta bilen ve bilinen irtibatı özelinde (ki burada bileni el-Âlîm olarak Tanrı, bilineni de âlem olarak göz önüne alıyoruz) Konevî’nin hem bir başkalık/mugayeret/ hem de bir münasabet/ilişki olması gerektiği yönündeki açıklamasını hatırlatabiliriz.

İbnü’l-Arabî’de Tanrı-âlem ve Tanrı insan ilişkisini iki kayıtle birlikte “sebep-sebepli” ilişkisi olarak değerlendirmek mümkündür. Âlem için “sebepsiz değildir” veya “bir sebebi vardır” denildiğinde, bu durumda örtük veya açık olarak Tanrı’ya “sebeptir” denilmiş olmaktadır. Bu durumda ise âleme sebepli, malul, muhtaç, hâdis, mahlûk/yaratılmış, mec’ul-mef’ul/yapılmış gibi bir dizi niteleme yüklenmiş olmaktadır. Birinci kayıt şu ki Tanrı ve âlemin bu tarzda nitelendirilmesinde felsefî açıdan görünür bir sorun olmayabilirse de, vahiy dili açısından bu tür nitelendirmeler kullanmanın ve Tanrı’yı kendi kelâmı dışında sıfatlandırmanın kabul edilebilir olup olmadığı tartışmadan uzak değildir.

İkinci kayıt da şudur: İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde sebep-sebepli ilişkisi muhtelif biçimlerde karşımıza çıkmaktadır. Bu itibarla Tanrı'yı bir sebep, âlemi de bir sebepli olarak adlandırmak ancak anlatım biçiminin bir parçası olarak veya bir tür dikkat toparlayıcı kavram ikilisi olarak değer ifade edebilir. Sözgelimi İbnü'l-Arabî düşüncesinde sebep-sebepli ilişkisi, karşımıza kimi zaman "ilâh-me'lûh", kimi zaman "rab-merbûb", kimi zaman "hâlik-mahlûk" adları altında çıkabilmektedir. Dolayısıyla "sebep-sebepli" ilişkisinden söz ettiğimizde okuyucunun Tanrı-âlem ve Tanrı-insan irtibatı özelinde bütün bu ilişki biçimlerini kastettiğimizi dikkate alması gerekmektedir. Aynı bir not olarak bir noktaya daha dikkat çekmemiz gerekiyor. İbnü'l-Arabî düşüncesinde "sebep-sebepli", "yaratan-yaratılan" vs. ilişkisi tipik bir "sebep-sonuç" ilişkisi değildir³⁷. Bununla bu ilişkinin bir tür zorunlulukla işleyen mekanist-determinist bir "sebep-sonuç" ilişkisi olmadığını kastediyoruz. Bu bağlamda, İbnü'l-Arabî düşüncesinde sebebin sonuçla veya teknik anlamda yaratanın yaratılanla irtibatı, tekdüze ve matematiksel-mantıksal kurallarla ifade edilebilir bir irtibat biçimi değildir. Bu ilişki hem indeterminist hem de sürekli³⁸.

Bizzat İbnü'l-Arabî açısından Tanrı veya Hak, salt bir sebep, âlem de salt bir sebepli olarak görülmemekte ve böyle sınırlama kabul edilmemektedir. Tekraren söylemek gerekirse, "sebep-sebepli" irtibatı, İbnü'l-Arabî'de çeşitli tarzlarda karşımıza çıkmaktadır ve biz bu kavramsallaştırmaya İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini belli bir çerçeveye oturtmak üzere başvuruyoruz. Nitekim kendisi bu tür kavramsallaştırmaları da bir basamak olarak görmekte ve neden-nedenli hakkında şunları söylemektedir:

³⁷ Benzer şekilde, İbnü'l-Arabî'nin "Bir" i ile Plotinusçu "Bir"i de bir değildir. Landau bu bağlamda şöyle diyor: "İbnü'l-Arabî'nin doktrini hiçbir surette Plotinus'un müteakıl doktriniyle özdeş değildir. Zira Plotinus için Hakikat (Reality) her şeyin sebebidir (cause) ve bu Plotinus, sahih Müslüman doktriniyle bağdaşmaktadır. Halbuki İbn Arabî için Bir sebep değildir, her şeyin özüdür." Rom Landau, **The Philosophy of Ibn Arabi**, London, George Allen & Unwin Ltd.,1959, s. 32.

³⁸ Sebep-sebepli veya illet malul ilişkisi hakkında şu belirlemeler dikkat çekicidir: "Salt düşünce yeteneği bakımından aklın zayıflığının bir kanıtı şudur: Akıl, nedenin nedeni olduğu bir şeyin nedenlisi olamayacağı yargısını verir. Bu yargı, aklın bedihi bir yargısıdır." Fusûs, EDT, s.203. Aynı nokta İzutsu'nun metninde şöyle yorumlanmaktadır: "Akl'ın sebep ile ilgili olarak verdiği 'bir sebep sebebi olduğu şeyin sonucu olamaz' hükmü senin nazari Akl'ının zaafına delalet eder." Bkz: Toshikiko İzutsu, **İbn Arabî'nin Fusûsusundaki Anahtar Kavramlar**, Çev. Ahmet Yüksel Özemre, İstanbul, 1997, s.199. Biz bu kısım la alakalı olarak şu tercüme yi uygun buluyoruz: "Düşünmesi yönünden [ortaya çıkan] aklî nazarın/bakışın zaafı da sana bir delildir. [Bu durumdaki] Aklın hükmü şudur: illet/neden, illeti/nedeni olduğu bir kimse için (li-men), malul/nedenli olamaz! Bu da aklın [zaafını] gizle/ye/mediği hükmüdür!" Bkz.: İbnü'l-Arabî, **Fusûsu'l Hikem**, Edit. Ebu'l Alâ Afîfî, Beyrut, Dâru'l Kitâb El-Arabî, t.y., s.185. Bu satırlarda İbnü'l-Arabî sanki şunu demek istemektedir: Aklî bakışında zaaf olan kimse şöyle diyecektir: "neden nedendir ve nedenli de nedenlidir, bu ikisi birbirine yüklem yapılamaz, nedenli nedenin nedeni olamaz vs. Buna göre bu kimse için örneğin, neden nedenlidir veya nedenli nedendir gibi cümleler anlamsız görünecektir. Bu nokta hiç şüphesiz İbnü'l-Arabî'nin sebep-sebepli/illet-malul ilişkisini tarihsel ve mantıksal bir ilişki olarak görmekle yetinmediğini, bu ilişkiyi "ezelî bir ilişki" olarak gördüğünü ifade etmektedir. Bu ezeli bağlamdır ki, tarihsel ve mantıksal hiyerarşiyi alt üst eder ve sebepliği, sebebin sebebi olarak konumlandırır. İlet-malul ilişkisindeki ezeli süreklilik, inanılan ilâh görüşü bakımından kul-rab ilişkisinin tarihsel olmayan yönünü anlamamıza da ışık tutmaktadır ki tezimiz boyunca bu noktalara sıkça göndermede bulunacağız.

“Hakkın varlığı, öncelik, beraberlik ve zamansal sonralıkla âlemin varlığıyla sınırlanmaz. Allah hakkında zaman ve mekânsal önceliği(ni düşünmek), hakikatlerin kendisini onu sınırlama anlamıyla söyleyenin yüzüne fırlatacağı bir düşüncedir. Ne var ki bunu anlatımı sağlamak için söyleyen farklıdır, ...Hak kendisi için kendisi nedeniyle mevcuttur. Onun varlığı mutlak, başkasıyla sınırlanmaz, herhangi bir şeyin nedenlisi ya da nedeni değildir. Bilakis Hak nedenlileri ve nedenleri yaratan ezeli el-Meliku'l Kuddûs'tur (mukaddes Hükümdar). Âlem ise kendisi sayesinde veya kendisi için değil, Allah sayesinde mevcuttur. Binaenaleyh âlem, ancak Hakkın varlığı sayesinde var olabilir. Hakkın ve âlemin ilkesinin varlığından zaman reddedildiğine göre kuşkusuz âlem zamansızlıkta var olmuştur. Dolayısıyla işin gerçeği bakımından şunu söylememiz doğru değildir: ‘Allah âleminden öncedir’. Öncenin bir zaman kipi olduğu, hâlbuki zamanın var olmadığı sabittir. Şunu da söyleyemeyiz: ‘Âlem Hakkın varlığından sonra var olmuştur.’ Sonralık da yoktur. Âlem Hakkın varlığı ile beraber var olmuştur da diyemeyiz. Çünkü Hak âlemi yaratan, âlemin faili ve yaratıcısıdır. Âlem ise yoktu. Fakat şöyle söyleyebiliriz: ‘Hak zatı ile (ve zatı nedeniyle) vardır, âlem ise (ancak) Hak dolayısıyla vardır.’”³⁹

Böylece İbnü'l-Arabî'ye göre Tanrı-âlem ilişkisi zaman bakımından ne bir öncelik sonralık ne de bir birliktelik-eşzamanlılık ilişkisidir çünkü o “*kuşkusuz âlem zamansızlıkta varolmuştur*” demektedir. Aslına bakılırsa âleme sebepli veya nedenli demekte pek bir sakınca yoktur ancak Tanrı'yı –sanki vahiy yoluyla bildirilen isimleri, ezeli sıfatları yokmuş gibi- salt bir sebep veya neden olarak görmek, vahiy ve nübüvvet dilinin bir tür zorlanması olarak hoş görülemeyecektir. Bu nedenle İbnü'l-Arabî burada bir yandan Tanrı-âlem ilişkisini salt bir sebep-sebepli ilişkisine indirgeyen kimselere ve öte yandan da hudûs delili çerçevesinde zamansal bir öncelik-sonralık öngören ve onu muhdis-hâdis ilişkisine indirgeyen kimselere itiraz etmektedir. Bununla beraber, bu itirazın daha ağırlıklı olarak yöneldiği kişiler Aristoteles, Fârâbî ve İbn Sîna gibi filozoflar değildir, Tanrı-âlem ilişkisinde âleme zaman bakımından “sonradanlık/hâdislik” anlamı yükleyen kelamcılardır. Burada İbnü'l-Arabî'nin o Tanrı-âlem, Tanrı-insan, sebep-sebepli arasında zamansal bir ilişki kurmaktan özellikle imtina ettiğini ve bu irtibatı insanın zamana tâbi olmayan ezeli hakikati bakımından –ki bu sâbit ayndır- kurmaya yöneldiği çıkarımını yapabiliriz.

İbnü'l-Arabî Tanrı-âlem ve Tanrı-insan ilişkisinde kopukluğa, kesintiye tahammülsüzdür ve kelamcıların âlemin sonradanlığını esas alan ve Tanrı-âlem ilişkisini özel olarak bir muhdis-hâdis ilişkisine dönüştüren yaklaşımına karşılık olarak, bu ilişkiyi süreklilik ya da ezeliyet üzere sâbitlemek istemekte gibi görünmektedir. Bu açıdan İbnü'l-Arabî'de hâlik ve mahlûk, ilâh ve me'lûh/ilâh sahibi, rab ve merbûb görüntüleri altında karşımıza çıkan Tanrı-insan ilişkisi –sıfatların ezeliyeti ve insanın sâbit aynı, hakikati yönünden kurulmaktadır. Mahlûk, merbûb, me'lûh ya da insan bunun bilincinde olsun ya da olmasın, özel yönden hâlik, rab, ilâh ile kesintisiz bir irtibat halindedir. Bu bağlamda Tanrı “her gün bir işte” olan, boşta olmayan, daima fâil-etkin ilâh olarak ve insan da daima etkin me'lûh/ilâh sahibi olarak tasavvur edilmiş

³⁹ İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, C.I, s. 243.

olmaktadır. Bu bizi aynı zamanda İbnü'l-Arabî'de ateizmin imkânsızlığı fikrine de götürmektedir. Buna göre insan, Tanrı sebebiyle me'lûh-ilâh sahibi olmaktan ve ömrü boyunca *ilâh-ı mu'tekadî* 'na gönüllü veya gönülsüz olarak kul olmaktan çıkamamaktadır.

Kelamcılar arasında *âlem* –anlatım kolaylığı için olsa gerek- genel olarak “Tanrı’dan başka olan her şey” veya “Tanrı dışındaki her şey” olarak tanımlamaktadırlar. Buna karşın “bilgi bilinene bağlıdır” önermesinde, örtük bir anlatımla olsa bile, şöyle bir âlem tanımı vardır: “Tanrı’nın ezelî bilgisinin ezelî bilineni (malumu)”. İbnü'l-Arabî ve ekolü âlemi böyle algılamak Tanrı’nın el-Mûhît ismine, yani ezelî ve ebedî olarak her şeyi kuşatan ve dışında hiçbir şey olmayan şeye itibar ediyor görünmektedir. Açıkça anlaşılacağı üzere, bu âlem tasavvuru “Tanrı’nın dışındaki her şey” olarak âlem tasavvurundan farklıdır.

Kelamcılarının muhdis-hâdis ilişkisi üzerinden kurdukları Tanrı-insan irtibatı İbnü'l-Arabî açısından oldukça çelimsiz bir irtibat olarak görünüyor olmalıdır. Ancak kelamcılar âlemi veya insanı hâdis olarak nitelerlerken haksız mıdır? İbnü'l Arabî-Konevî çizgisi açısından bakıldığında bu soruya açıkça “hayır” yanıtını vermemiz gerekecektir. Çünkü insan, sâbit aynı, özel yönü, özel Rabbi veya kulu olduğu ilâhi ismi bakımından “*tek ve en yakın yolla*” âlemlerin Rabbi olan Allah’a tâbidir, muhtaçtır. Tanrı-insan irtibatının sürekliliği bu yöndendir, yani tekvînî kulluk bağlamındadır. Yoksa insanın şu mekânda, coğrafyada, tarihte, vakitte vb. doğmuş olması ve sair arizi kategorilerle yüklemelenmiş olması yönünden, teklifi kulluk yönünden değildir. Bu bağlamda, eğer kelamcılar insan doğasındaki bu sonradanlığı esas almasalardı, sadece tekvînî kulluk öne çıkacağından, teklifi kulluğu ve sorumluluğu belki de temellendiremezlerdi. Kelamcılar bu bakımdan haklı sayılabilirler ancak işin hakikati kesin olarak böyle midir? Eğer insan ne yaparsa yapsın bir merbûb, bir kul/abd ve bir me'lûh olmaktan çıkamayacaksa ve hiçbir şey ezelî yazgının gerçekleşmesine engel olamayacaksa, sorumluluk ve teklifin karşılığını bulmamış olması, İbnü'l-Arabî’nin öğretisinde, anlamlı olamaz gibi görünmektedir. Ancak kelamcı bu noktada önce Tanrı’nın varlığını “hudûs” delili ile ispatlamayı ve sonra da şer’i teklifi sunmayı planlamaktadır! Ne var ki kelamcının ispatladığı Tanrı, kendi *ilâh-ı mu'tekadî*’nden veya özel rabbisinden başka bir şey değildir ve bu ispat başkasına değil, kendisine râcidir. Tanrı ispatlamalarının başkasını değil, ispatlayanı iknâ etmesi, bu nedenledir. Bu durumda insanlar kelamcının teklifini külfetli –veya son derece dolaylı ve aslından uzak- bulup ona karşı direnir ve kabul etmezken, Tanrı’nın cezbedici teklifine, zâtî kulluk yönünden kimse karşı koyamaz, işitir ve derhal itaat eder. Nitekim İbnü'l-Arabî, Allah’ın bir şeye “ol!” dediğinde, o şeyin derhal emre itaat ettiğini ve oluştuğunu söyler ve bu noktada emri Allah’a, oluşu-itaati ise kula nispet eder. Bu nokta, vahyin anlaşılmasında

bakış açılarının ne denli farklılaşabildiğini göstermektedir. Cezbedici, tahrik edici, zarif, hikmetle dolu olarak gelmeyen bir “tekliif”in reddedilmesinden daha doğal ne olabilir?

İnsanın değişen yönü değişmeyen yönüne, hâdis yönü sâbit aynına ve özel yönüne bağlıdır. Böyle söyleyebiliriz çünkü ilâhi sıfatlar, nitelikler ve ilâhi ilimdeki sâbit ayn değişme, artıp azalma, başkalaşma kabul etmez. Ebu Hanife’nin iman için “artıp azalmaz” tespitinde bulunması ile İbnü’l-Arabî’nin zâtî kulluk görüşü arasında doğrudan bağıntılı gibi görünmektedir. Çünkü *bilgi* kesinliği ile inanç kesinliği –veya îmân- arasında doğrudan bir ilişki vardır; îmân artıp azalmaz demek, bilgi artıp azalmaz demekle aynı şey olsa gerektir⁴⁰. Tersinden bakılırsa, îmânın artıp azaldığını kabul etmek, -îmân bilgide kesinliğin zirvesi olarak ele alındığında- bir bakıma, bilginin de artıp azaldığını kabul etmektir. Ne var ki bir insan bir kez bildikten sonra, o bilgi onundur, unutsa da onundur unutmaya da. Buna göre sâbit aynı, özü bakımından insan çoktan işitmiş, rabbini rabliğini kabul ve tasdik etmiştir. Tanrı-insan/Rab-kul irtibatının arasına unutmanın, hatırlamamanın girmesi acaba bu sürekliliği tümünden iptal edebilir mi?

Araf suresindeki ayette: “Hem rabbini: Beni Âdemden, bellerinden zürriyetlerini alıp da onları nefislerine karşı şahid tutarak Rabbiniz değilmiyim” diye işhad ettiği vakit, ‘evet’ dediler: şahidiz. Kıyamet günü bizim bundan haberimiz yoktu demeyesiniz” (Araf, 172) buyurulmaktadır. Âdemoğullarının âlem-i ervahta kendi nefislerine/kendilerine şahit tutulmalarının ardından “ben sizin rabbiniz değil miyim” sorusuna muhatap olması dikkat çekicidir. İbnü’l-Arabî perspektifinden bu ayete bakıldığında, Tanrı-insan, Rab-kul irtibatının sürekliliğinin başlangıcının, insanın âlem-i ervahta kendi nefisine ve rabbini rabliğine tanıklık etmesi olduğu öne sürebilir. Bu bağlamda kul-rab münasebetinde araya unutma araya girse, bu kesinti ancak arızî bir gerçekliğe sahip olabilir çünkü ayetteki “bizim bundan haberimiz yoktu demeyesiniz” ikazı elbette doğrudan Âdemoğullarına yöneliktir.

Kendi nefisine/kendine, özel yönüne, ilâhi ismine tanık tutulan insanın, rabbini rabliğini ta ezelden tasdik etmemiş olması metafizik, teolojik ve ontolojik açıdan imkânsızdır⁴¹. Bu da, âlem-i ervahta kurulan Tanrı-insan, kul-rab irtibatının süreklilik niteliğini haiz olduğu; yüce/ulvî boyutu itibariyle, insanın özel rabbine kulluk etmemesinin, inanılan ilâha

⁴⁰ İ’tikad îmandan farklı olarak değişebilir, başkalaşabilir. Aynı kişi farklı zamanlarda farklı i’tikadları benimseyebilir. Bilgide bir değişme olduğunda i’tikadın değişmemesi mümkün değildir. Ezcümle, îmânın bilgiye nispeti ne ise, i’tikadın zanna nispeti odur diyebiliriz.

⁴¹ “Allah bir ilâhi emir olmaksızın nefis hakkında düşünmeyi bırakıp O’nun hakkında düşünenlere yönelik olarak şöyle demiştir: ‘Dikkat ediniz! Onlar Rablerine kavuşmaktan kuşku içindedir’ Hâlbuki söz konusu insanlar, nefisleri hakkında düşünmekle ilgili davete uysalardı, hiç kuşkusuz Rablerine kavuşmaktan kuşku içinde olmayacaklardı, çünkü onlar Hakkı bizzat nefislerinde bulacaklardı. **Fütûhât**, C. XV., s.179

tapınmamasının -unutma, hatırlamama veya habersiz olma gibi arızı haller dışında- mutlak anlamda gerçekleşmeyeceği biçiminde anlaşılabilir. Yine bu bağlamda, din dilinde insana yapılan tebliğ, Tanrı'ya tapınma teklifi, unutmamanın ardından insana ulaşan bir teklif olarak değerlendirilebilirse de, inanılan ilâh öğretisi açısından bu tapınma/ibâdet teklifi, haddızâtında “meşiyet emri”nden farklı bir teklif olarak görülmeyecektir. Bir diğer anlatımla, dindeki teklîfi emir, ezeldaki meşiyet emrinden başka bir şey değildir; teklif aynı tekliftir. Değişen şey insanın teklife muhatap olduğu hallerdir. O halde, Tanrı-insan irtibatındaki kesinti, kulun unutma, hatırlamama, gafil, habersiz olma gibi kusurları yönünden ortaya çıksa bile, kıyamet/diriliş olgusu gereği mutlak bir kopma söz konusu olamaz. Buna göre, insanın zâtî kulluğu, sıfatî kulluğunun; dinde vazedilen meşru ilâh öğretisi, yüce/ulvî boyutu itibariyle inanılan ilâh (ilâh-ı mu‘tekad) öğretisinin kökenini teşkil etmektedir.

2.4. “Birden Bir Çıkar”

Bu önerme esas itibariyle kâdim ve hâdis, kalıcı ve geçici, sonsuz ve sonlu, sâbit ve değişken, “bir ve bir-olmayan”, “varlık ve oluş”, “varlık ve varlık-olmayan” “bir ve çok” arasındaki gerilimi en kısa ve özlü bir şekilde ifade eden saf metafizik bir ilkedir. Öyle ki, âlemdeki tüm zıtlık formlarını son tahlilde henüz zikrettiğimiz bu zıtlık formlarından birinin altına sokabilir veya ona indirgeyebiliriz. İbnü'l-Arabî zaman zaman “birden bir çıkar” ilkesini eleştirse de, Konevî ile birlikte bu önermenin tazammunlarını kabul etmektedir.⁴²

Fütûhât'ta âlem ve Tanrı ilişkisini bir tür kişileştirme ve konuşurma yoluyla anlatmayı tercih eden İbnü'l-Arabî şöyle demektedir:

“Âleme ‘yaratıcını birle’ denildiğinde, bu hitabı anlamamış, hitap tekrarlanmış, pekiştirilmiş ve ‘sen Bir’den sudur ettin’ denilmiştir. Âlem ise ‘Ne dediğini bilmiyorum, ben ortaklık ve şirkten başka bir şey anlamıyorum?’ demiş, şöyle eklemiştir: ‘Kendisiyle aramda münasebetin bulunmadığı birinden meydana gelmem mümkün değil! Arada bir bilgi nispeti, kudret nispeti bulunmalıdır. Allah kâdir ise buradan ikinci bir ortaklık anlaşılır. Bu da benim Allah’ın kudretini ve varlığımdaki tesirini kabul yeteneğimdir. Öyleyse ben Bir’den sudur etmedim: Bir şeye gücü yeten zat ile O’nun gücünü ve tesirini kabul edenden sudur ettim. Veya –sebepleri kabul edenlerin görüşüne göre- illetin hükmü ve tesiriyle malûlün kabul etmesinden ortaya çıktım. Bu nedenle ben **varlıkta birliğe ‘zevk’ yoluyla aşına** değilim”

⁴² İbnü'l-Arabî'nin eleştirileri salt olarak bu ilkenin kendisine yönelik değildir. Onun itirazları, bu ilkedен çıkarılması gereken saf metafizik sonuçları çıkarılmamasına ve sonuçta bu ilkenin işaret ettiği hakikatlerin gereği üzere anlaşılmasına yöneliktir. Konevî de benzer itirazlar yöneltmekle birlikte bu ilkeyi olumlar. Bkz.: Demirli, **Konevî'de Bilgi ve Varlık**, s. 285-293.

Bu satırlarda İbnü'l-Arabî âlemi konuşturmakta ve diline tercümanlık yapmaktadır. Bu konuşmadan kolayca anlaşılacağı üzere âlem, “birden sudur ettiği”ni kabul etmekte güçlük çekmekte, iknâ olmamaktadır. Burada âlemin -veya özel olarak insanın- “yaratıcısını birleme” işinde tam olarak ikna olamamasının temel nedeni, onun gerek “yaratıcını birle” emrini/hitabını gerekse de daha açık anlatımla dile getirilen “sen birden sudur ettin” hitabını tam olarak anlamamış olmasıdır. Bu anlatım biçiminden hareketle İbnü'l-Arabî'nin vermek istediği mesajın veya beklentisinin çok açık bir şekilde âlemin –ve insanın- “birden südur ettiği”ni algılaması yönünde olduğunu söyleyebiliriz.

“Birden bir çıkar” önermesi bir totoloji ifade ediyor görünse de, bu önerme aynı anda hem olumlama hem olumsuzlama, hem tasdik hem inkâr içermektedir. Şöyle ki, adına “en evrensel zıtlıklar” diyebileceğimiz zıtlıklar arasında “kalıcı ve geçici”, “kadîm ve hâdis”, “iyilik ve kötülük”, “varlık ve yokluk” “ve nihayet “bir ve bir olmayan/çok” zıtlıklarını zikredebiliriz. Bilindiği üzere, kalıcının zıttının geçici, kadîmin/ezelînin zıttının hâdis/sonradan olması gibi, “Bir”in zıttı da “bir-olmayan”dır. Bu çerçevede “Birden bir çıkar” önermesi pekâlâ şu önermelerle de formüle edilebilirdi: “kadimden kadim çıkar”, “kalıcıdan kalıcı çıkar”, “mükemmelden mükemmel çıkar”, “hâdisten hâdis çıkar”, “kusurludan kusurlu çıkar”, “bir olmayandan bir olmayan çıkar”. Bu aslında, Konevî'nin dile getirdiği üzere, bir şeyden o şeyin kendisine zıt başka bir şeyin sâdır olmasının –veya çıkmasının- anlamsız olduğu anlamına da gelmektedir. Çünkü eğer örneğin geçiciden kalıcı çıkabiliyorsa, bu durumda o geçici şey kalıcıyı en başından beri içeriyor olmalıdır. Fakat kalıcı bir şey içeren şey nasıl geçici olabilir? Bu ve benzeri akılyürütmeler, bir şeyden kendisine zıt başka bir şeyin sâdır olmasının saçmalığa vardığını göstermektedir.

Burada “sudur etme/sâdır olma” veya “çıkma” gibi lafızlar üzerinde Konevî özelinde bir parça durmamız yararlı olacaktır. Konevî sudûr kelimesiyle temel olarak “zuhur”, “semere, ismar” ve benzeri anlamları kastetmektedir.⁴³ “Birden bir sâdır olur/zuhur eder” önermesinde zuhur, sudûr, feyz/taşma gibi lafızlar bir “çıkma” ya da “ayrılma” anlamını dayatıyor gibidiler. “Bir-Olan” sanki “orada” duruyorken “buraya” bir şeyden çıkmış, taşmış, gelmiş vb. gibi çağrışımlar yapıyor olabilir. Bu çağrışımların, “birden bir çıkar” önermesinin anlamını muğlaklaştırdığı nispette olumsuzlanması gerekmektedir. Çünkü burada “Bir” ile kastolunan hiç şüphesiz Tanrı'dır; o ezelîdir, tamdır, kendisinden çıkan veya eksilen bir şey yoktur. Bu noktada, ilâhi ilim-varlıkta bir artma azalma varsayabilecek vehimleri olumsuzlamak yerinde bir tutum olacaktır. Zira Tanrı'nın bilgisi, varlığı artıp azalma kabul etmez.

⁴³ A.y.

“Birden bir çıkar” önermesinin muhteva ve kasıtlarını açmak üzere şöyle bir soru sorulabilir: Bir’in bir ile münasebeti niçindir? Bir’in bir-olmayan –veya çok- ile münasebeti nedir? Başka bir açıdan bakılırsa bu soru, Tanrı âlemlerle, insanla niçin irtibat halindedir? sorusunu sormaya benzetilmektedir. Bu soruları Konevî’nin şu cümlesi üzerinden ele almak yararlı olacaktır: “Bir’in [el-Vâhid] bir olmayana [gayr-ı Vâhid] gösterilmesi/izharı, bir olmayan bir haline gelsin diyerdir”⁴⁴ Kolayca görüleceği üzere burada Konevî, Bir’in –veya Tanrı’nın- bir-olmayana –veya âleme, insana- gösterilmesine gerekçe olarak “bir olmayanın bir haline gelmesi”nden söz etmektedir. Yani aslında o burada bir anlamda “yaratılışı/oluşu” gerekçelendirip temellendirmektedir. Bu aslında bir yerde henüz bir olmayan, kaotik halde olan ve bu bakımdan gerçekte “yok” hükmünde olan insanın varoluş gerekçesini de ifade ediyor olmalıdır. Bununla beraber, Bir’in bir-olmaya izhar edilmesi, bir şeyin kendisinin, tam karşı kutbundaki zıttına gösterilmesi anlamına da gelmektedir. Bu bağlamda Konevî meramını anlatmak üzere şu tarz cümleler de kurabilirdi: “Varlığın [el-Vücûd] varlık olmayana [gayr-ı Vücûd] gösterilmesi/izhârı, varlık-olmayan varlık haline gelsin diyerdir”. “Kadîm’in kadîm olmayana/hâdiseye gösterilmesi, kadîm olmayan kadîm haline gelsin diyerdir”. “Bir Olan” (el-Vâhid) Tanrı, bir-olmayan âlem bir olsun diye âlemi izhar etmiştir”. Bir Olan Tanrı, -henüz- bir-olmayan, -ve tâbir-i câizse- dağınık ve kaotik olan insan “bir olsun diye” insana bir’i –yani kendini- göstermeyi dilemiştir ve insanı/âlemi bu nedenle yaratmaktadır/oluşturmaktadır. Bütün bunlar metafizik açıdan oluşun/yaratılışın gerekçelendirilmesinden başka bir şey değildir. Bununla beraber burada ayrı bir not olarak, bu gayenin gerçekleşmesi durumunun, yani bir-olmayanın bir haline gelmesi durumunun, bir “aynîyet/özdeşlik” ilkesi vazettiğinin altını çizmemiz gerekir.

Sudur, izhar özelinde ortaya çıkan bu sonuçlar, insanın *ahlaklanması/tahalluk* ile *gerçekleşmesi/tahakkuk* arasında sıkı bir bağıntı öngörmektedir. Bu bağlamda insanın ahlaklanması, *ontolojik* ve *metafiziksel* bir gayedir ve bu gaye bir-olmayan/insanın bir haline gelmesinden başka bir özel anlam ifade etmemektedir. Bir diğer anlatımla, insanın gayesi tevhiddir, vahdettir. Böylece şöyle bir sonuca ulaşmış oluyoruz: insan ahlaklandıkça gerçekleşir/bir haline gelir ve ahlaktan uzaklaştıkça, tâbir-i caizse, belirsiz çokluğa ve yokluğa katılır. Konevî’nin diliyle söylersek, insan “vücûb hükümlerinin” hükmü altına girdikçe gerçekleşme, kemâl yönünde seyrederek ve aksine olarak “imkân hükümlerinin” tesiri altında kaldıkça gerçekleşmede gecikir, zevâl yönünde seyrederek. Bu bağlamda son bir not olarak, “tahalluk” kavramı özelinde Konevî’nin “ahlakçı” bir düşünce ortaya koymadığını, fakat

⁴⁴ Sadreddin Konevî, **Miftâhu’l-Gayb: Tasavvuf Metafiziği**, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, TYEKB, s. 71-72.

“ahlaklanma/tahalluk” ile “gerçekleşme/tahakkuk” arasındaki ontolojik bağıntıya dikkat çektiğini ilave edebiliriz.

“Birden bir çıkar” önermesinin içeriğini, kasıtlarını, gönderimlerini bir parça daha detaylandırmak üzere onun Konevî tarafından nasıl anlamlandırıldığını incelememiz yararlı olacaktır:

“Bir’den bir çıkar: varlığının birliği itibarıyla Hak’tan sadece bir südür eder. Bize göre söz konusu bir, var olan ve ezeli ilmin var olacağına hükmettiği var olmayanların hakikatlerine feyiz veren genel varlık tecellisidir. Söz konusu varlık akılcı filozofların zannettiklerinin aksine ‘ilk akıl’ diye isimlendirilen ve ilk varlık olan Yüce Kalem ile öteki varlıklar arasında ortaktır. Çünkü muhakkiklere göre sadece Hak ve âlem vardır. Âlem öncelikle Allah tarafında bilinenlerin hakikatlerine ilave bir şey değildir, ikinci olarak o da varlıkla nitelenmiştir. Nitekim daha önceden bu meseleye işaret etmiştik. Hakikatler mâlum oluşları, yoklukları ve suretlerinin Hakk’ın ezeli zâtî bilgisinde taayyün etmesi itibarıyla ‘yaratılmış’ diye nitelenemez. Çünkü hâdis olanların Allah’ın zâtında bulunmaları [imkânsız olduğu gibi] O’nun başkaları için zarf veya mazruf olması imkânsızdır.”⁴⁵

Yanıltıcı olabileceğini düşündüğümüzden, daha doğrusu “çıkma, eksilme veya doğurma, doğurulma” gibi anlamları çağrıştırabileceğinden burada südüra “çıkma, çıkış” gibi bir anlam yüklenmesini uygun bulmasak da bunun başka türlü ifade edilmesinin güçlüğüne teslim etmemiz gerekir. Çünkü sudûr niteliksel [ilk Akıl] veya niceliksel [ilk Mevcut] olarak dikkate alınsa bile, ifade ettiği *feyezân*, *taşma*, *çıkış* kaçınılmaz olarak kaynaktan fişkıran ve uzaklaşan bir şeyi çağrıştırmaktadır. Ancak Konevî’nin “birden bir çıkar” önermesi çerçevesinde kastettiği sudurun, âdetâ “Tanrı’dan Tanrı’nın dışına” yayılan nurânî bir feyz veya cismânî bir taşma anlamında dikkate alınması fahiş bir hata olurdu⁴⁶. Çünkü bu, Tanrı’nın âdetâ dışında kalan ve “kuşatılamayan” bir şey olduğunu varsaymak veya vehmetmek anlamına gelirdi. Bununla beraber, bir anlatım kolaylığı sağlamak üzere Tanrı’nın dışında kalan bir şey varsayılacaksa, bu şeye sadece “yok” adı verilebilir. Tanrı’nın “yok”tan yaratması, âlemin “Tanrının dışındaki her şey” olarak tasavvur edilmesi, anlatımla anlaşılabilirliği sağlamak üzere başvurulan ifade biçimleri örnekleri olarak görülebilir. Her ne olursa olsun, varsayımsal olarak Tanrı’nın dışında kalan bir şey kabul edilse bile, bunun gerçek bir ontolojik karşılığı olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü Tanrı’nın dışında olan, doğal olarak “varlık”ın da dışındadır; varlığın dışında olana ise ancak “yok” denebilir. Benzer bir akılyürütmeyi ezeli-hadis için de yapabiliriz. Buna göre ezeli’nin dışında olan şeye –ki âlemdir- ancak

⁴⁵ A.e., [Demirli Tercümesi] s. 71-72. Köşeli parantez tarafımızca eklenmiştir.

⁴⁶ Bunu böyle kabul etmek Konevî’nin, Tanrı’nın el-Muhît ismi gereği, “her şeyi kuşatan ve başkası tarafından kuşatılamayan” olduğunu gözden kaçırdığını iddia etmek gibi bir anlama gelirdi ki bu hiç de olası görünmemektedir.

hâdis/sonradan olan” adı verilebilir. Bu çerçevede âlem, âdetâ ezele eşlik eden bir şey olarak, **ezelden beri hâdis** olarak tanımlanabilir.

“Birden sadece bir südür” eder önermesindeki Bir’in nitelikleri arasında şunlar zikredilebilir: eksilmeyen-artmayan, doğurmayan-doğurulmayan, ikinin-ikincinin, üçün-üçüncünün vs. varlığını kabul etmeyen ya da deyim yerindeyse kendisi dışında bir varlığa yer bırakmayan bir “Bir”. Fakat bu durumda âlemin, şeylerin, –diri veya ölü- insanların varolmadığını mı söyleyeceğiz? Çünkü biz âlemin, şeylerin, sebeplerin, özetle, mümkünâtın varolduğunu görüyoruz? Üstelik önermede zikredilen Bir, sudur etmekte; bu südürün yönü nedir? Nereden nerededir veya kimden kimedir? Bu son soruya önermeden hareketle verilecek basit cevap şudur: sudurun yönü Bir’den Bir’e dir; başlangıç noktasıyla bitiş noktası birdir, aynıdır. Fakat bu Bir’in hakikatinin bir tür sonsuzca tekrarı, döngüsü değil midir? Yine bu açık bir totoloji değil midir? Kısa cevap “hayır” olacaktır çünkü burada söz konusu olan mantıksal bir çıkarım değildir, ontolojik yaratmadır ve yine çünkü Tanrı “örneksiz yaratan”, “sürekli yeni yaratan Bir’dir. Bu noktaları bir parça daha genişletmemiz yararlı olacaktır.

Bu ve benzeri sorulara önermeni içeriğini aydınlatıcı tarzda bir cevap verebilmek için, bir-olmayan’ın, mümkünün, âlemin, insanın sanki kendi başına ayrı bir hakikati varmış gibi değerlendirme yapmak bir zorunluluk gibi görünmektedir. Bu zorunluluk, bir açıklamaya zemin hazırlayacak hareket noktaları inşa etme gereğinden başka bir anlama da gelmemektedir. Bu çerçevede ele alındığında, Bir’in Bir’le ilişkisini yerli yerinde anlamlandırabilmek için, Bir’in bir-olmayan ile irtibatını göz önüne alabiliriz. Bir’in (vâhid), bir-olmayan (gayr-ı vahid) ile ilişkisi bir yerde, Tanrı’nın âlemle/insanla, varlığın yoklukla, ezelin sonradan olanla ilişkisine benzerdir diyebiliriz. Fakat bu bir-olmayan gerçekte nedir/kimdir? Bu noktada Konevî iki şeyi birden kastediyor olmalıdır: âlem ve insan. Burada “Bir’den sadece Bir südür eder” önermesini, yaratılışı/oluşu açıklamayı hedefleyen bir önerme olarak dikkate almaktayız. Buna göre önermeyi Tanrı’nın âleme, Varlığın yokluğa veya ezeli’nin hâdis veya bir-olan’ın çokluğa/bir-olmayan’a yönelmesi bağlamında genişletme gereği duyuyoruz.

Tanrı’nın dışında bir şey olamayacağına göre, “Bir-olan çok-olanı, varlık yokluğu, ezeli hâdis’i –yani âlem ve insanı- âdetâ içerir”. Fakat bu cevap ezeli’nin hâdis’e, varlığın yokluğa, birliğin çokluğa zarf olduğunu varsaymıyor mu? Evet, varsaymaktadır ve bu nedenle ‘âdetâ’ diyoruz. Gerçekte ise bu varsayım tenzihe tabi tutularak reddedilmeli ve şöyle demelidir: hâdis ezelin yokluğudur, yokluk varlığın yokluğudur, çokluk birliğin yokluğudur. Özetle, yokluğun, çokluğun, hâdisin “kendi başına” bir varlığı olmadığından, bunların varlığı –tabir-i caizse- bir selbden/olumsuzlamadan ibârettir. Öyleyse “Birden bir çıkar” önermesini, Tanrı kendisi

dışında bir şeye yöneliyor ve onunla sonradan bir irtibat kuruyor olarak dikkate almamız gerekmektedir. Zira Tanrı-insan ve Tanrı-âlem irtibatı sürekli, ezelden beridir ve âlem/insan ezelden beri hâdistir. Burada tekrar “bilgi bilinene bağlıdır” önermesine ve Tanrı-insan ilişkisinin sürekliliğine geri dönmüş oluyoruz.

Konevî’ye “Bir’den niçin bir-olmayan değil de bir sudûr eder” diye sorulsaydı şu cevabı verebilirdi: “bir-olmayan bir haline gelsin diye”⁴⁷, yani, “haddızâtında bir olmayan âlemin/insanın bir olması için”. Bu, insanın “doğal durumda” bir olmadığı, eşdeyimle tevhid ve vahdet hakikatini hazır verili olarak önünde bulmadığı ama metafizik bir gaye olarak bunun gerçekleştirilmesi gerektiği anlamında dikkate alınabilir. Fakat bu gaye makro ve mikro düzeyde ya da âlem ve insan özelinde çoktan gerçekleşmiş midir yoksa şimdi veya mevhum gelecekte gerçekleştirilmekte/gerçekleştirilecek midir? Tam bu noktada bir ayırım yapılması lüzumlu görünmektedir. Buna göre vahdet-i vücûd ve yüce/ulvî yönü itibariyle inanılan ilâh öğretisi açısından bu gayenin -tevhid/vahdet- “çoktan gerçekleşmiş” olduğunu söylemek gerekecektir. Çünkü saf metafizik açıdan “birden sadece bir sudûr” ettiğinden, birlik/vahdet hakikatinin âdeta dışında kalabilecek herhangi bir şey yoktur, yani birlik/vahdet hakikatine katılmayan ve sonradan tevhide/birliğe katılacak bir şey yoktur. Bir diğer anlatımla, insanın/şeyin rabbın merbûbu, ilâhın melûhu, ilâhi isimlerin mazharı veya müsemması olması ve bundan başka bir şey olmasının imkânsız olması yönünden, tevhid hakikati çoktan gerçekleşmiş olmalıdır. Buna göre “birden bir-olmayan sudûr/zuhur” etmemiştir ki bir-olmayan bir haline gelsin/gelebilsin. Bu bağlamda tekraren söylemek gerekirse, yüce/ulvî yönü itibariyle inanılan ilâh öğretisi açısından, “mevhum gelecekte” gerçekleştirilmesi gereken bir gaye/vahdet-birlik yoktur çünkü bu gaye “ezelî ve ebedî şimdi”de gerçekleşmiştir. Vahdet-i vücûd ve inanılan ilâh öğretisinin saf metafizik perspektifi açısından âlemin her bir zerresinde “başlangıçtan beri” vahdet ve tevhid hakikati gerçekleşmektedir/gerçekleşmiştir. Bu bağlamda âlemde olmakta olan/olan her şey Tanrı’nın ezelî ilmine, ezelî irâdesine, ezelî yazgısına –ki yazgı vahdettir- tam olarak uygun bir surette vücûda gelmektedir. Anlaşılacağı üzere bu noktada, insanın birliğin/vahdetin bilincinde olup olmaması dikkate alınmamaktadır.

Bireyin (salık, kul, talebe, insan vs.) metafizik olgunlaşma seyri çerçevesinde Tanrı’yı tanıma, vahdetin/birliğin bilincine ulaşma mertebeleri bağlamında Konevî’nin “taalluk-tahalluk-tahakkuk” süreçlerinden söz ettiğini dikkate alırsak, bu gayenin⁴⁸ doğal olarak

⁴⁷ Miftâhu’l Gayb’deki cümlesini şöyle de anlayabiliriz: “Varlığın birliği bakımından [min haysu vahdetun vücûdetun] Hak’tan sadece bir sudûr eder [lem yesdur anhu illâ vahid]. Bir’in [el-Vahid] bir olmayana [gayr-ı Vahid] gösterilmesi/izharı, bir olmayan bir haline gelsin diyedir. [li-istihaletin]. A.e., s. 71-42

⁴⁸ Konevî ile birlikte vahdet-i vücûd ekolünden olan sufilerce de bu gaye –tevhid/vahdet- onaylanacaktır.

“gelecekte” gerçekleştirileceği sonucuna ulaşırız. Ancak bu bir yerde “birden bir olmayan çıkar” demeye gelir. Burada “bir-olmayan” kavramı ile temsil veya kast edilen genel olarak âlem ve özel olarak elbette ki insandır; henüz saf tevhid hakikatini algılayacak bilince ulaşmamış, vahdetin kendisinde gerçekleş/tiril/mediği insan. Bu durumda geri kalan şey metafizik açıdan Tanrı’yı tanımak isteyen insanın bu gayesine uygun olarak taalluk-tahalluk-tahakkuk süreçlerinden geçmesidir. Ya da gerçekleşmiş/gerçekleşmekte olanın –yani vahdetin/tevhidin- özne –kul, sâlik, tâlip vs.- tarafından farkedilmesi, algılanması, hatırlanması, bilinmesi ve gerçekleş/tiril/mesidir.

“Birden bir çıkar” öncülünü, “*bir şey kendisine nâkız ve zıt bir şeyi meydana getiremez*” önermesiyle birlikte düşünüldüğünde ulaşılabilecek sonuç önermesi basitçe şudur: “Bir”den, “Bir”in kendisine nâkız ve zıt olan⁴⁹ bir şey –yani “bir olmayan”- sudûr/zuhur edemez. Yine birinci öncülü bu kez “*bir şeyden bütünüyle kendisine benzeyen bir şey meydana gelmez*”⁵⁰ önermesi ile birlikte ele aldığımızda şu sonuca ulaşabiliriz: ‘Bir’den, ‘Bir’in kendisine benzeyen bir şey sudûr/zuhur edemez, yani Bir’in aynı sudûr eder. Burada olumsuzlanan şey ‘benzerlik’ iken –çünkü O’nun benzeri gibisi yoktur- tasdik edilen ‘ayniyettir/özdeşlik’tir. Yine buradaki “Bir’in aynı” ise gerçekte ayn-ı sâbite’den veya ezeli ilâhi bilgideki hakikatten başka bir şey değildir. Son bir not olarak, bu önermeler kapsamında özdeşlik/ayniyet ve totoloji ayrımı yapmak gerektiğini de ilave edebiliriz⁵¹. Özdeşliğin/ayniyetin buradaki bağlamı Tanrı’nın

⁴⁹ Gerçekte hiçbir şey Tanrı’nın kendisine zıt olamaz. Örneğin şeytan Tanrı’nın zıttı değildir, sadece mahluğudur. Bu bağlamda “Bir”in zıttı “bir-olmayandır” derken ontolojik bir zıtlık ilgisi kurmuyoruz, sadece anlatımda buna ihtiyaç duyduğumuz için böyle söylüyoruz.

⁵⁰ A.e., s. 46.

⁵¹ Konevî’nin: “*Herhangi bir şeyden bütünüyle kendisine benzeyen bir şey meydana gelemez.*” Cümlesini yorumlarken, özdeşlik ile totolojiyi/kısırdöngüyü açıkça birbirinden ayırt etmemiz gerekir. Bilindiği gibi mantıkta **totoloji** imkânsız iken **özdeşlik** zorunlu bir ilkedir. Totoloji imkânsızdır derken kastedilen şey, elbette ki, mantıksal tanımda totolojiye yer verilmemesi gerektiğidir, yoksa totolojik tanımların yapılması imkânsız değildir. Totoloji/kısır döngü, bir mantık kavramı olarak, aslında açıklama kabızlığı gibi bir şeyi anlatmaktadır, yani A kavramını B ile B kavramını A ile tanımlamak örneğindeki gibi, eşanlamlı veya birbirinin yerini tutabilecek kelimelere tanımda yer vermek suretiyle aslında hiç de açıklayıcı olmayan, yeni bir şey söylemeyen, patinaj yapan veya dönüp dolaşıp aynı yere gelen tanımları ifade etmektedir. Bir mantık kavramı olarak özdeşlik ise temel olarak, öznenin akılıyürütme süreci boyunca aynı kalmasını temin eden ve yüklemlemeyi olanaklı kılan bir ilkeye göndermede bulunmaktadır. Evet, Aristoteles de özdeşlik ilkesini anlatırken “A, A’dır” ifadesine başvurur ancak burada bir tanım söz konusu olmadığından, totoloji de söz konusu değildir. Bu sadece, öznenin yüklemleme süreci boyunca aynı kalmaması durumunda, yani A’nın A olarak kalmaması durumunda, hiç kimsenin anlaşılır bir önerme kuramayacağını ifade etmektedir. Metafizik açıdan özdeşlik ise, tüm asil kategorilerin evrensel Özne’sinin Nesne ile bir olduğu durumu anlatır ki, daha önce Varlık-Bilgi özdeşliği bağlamında bu nokta üzerinde yeterince durduğumuzdan tekrarına gerek görmüyoruz. Buna sadece “Birden bir çıkar” ilkesinin de özdeşliğin bir başka anlatımı olduğunu ilave edebiliriz. Öte yandan, totolojiyi/kısır döngüyü mantıksal tanım açısından değil de, varoluşsal veya ontolojik açıdan değerlendirecek olursak, bu bakımdan totolojinin imkânsızlığına bir delil olarak hiç kimsenin parmak izinin bir başkasına benzemiyor oluşunu zikredebiliriz. Konevî “Herhangi bir şeyden bütünüyle kendisine benzeyen bir şey meydana gelemez” derken, aslında daha ziyade totolojinin ontolojik imkânsızlığına dikkat çekmek istiyor gibidir. Son olarak, “birden bir çıkar” ilkesinin aynı zamanda “sürekli yeni yaratılış-oluş/sudûr” fikriyle örtüştüğünü de vurgulamalıyız. Bu bağlamda özdeşliğin de, aslında sürekli yeni özdeşlik durumunu belirttiğini de ekleyebiliriz. Kul-Rab veya âlem-Tanrı veya hâdis-Muhdis ilişkisinde daimi bir

yaratmasının veya oluşun, südürün, zuhurun, ilâhi tecellînin tekrarsız, “sürekli yeni”, olmasından bağımsız olarak düşünülemez⁵². Bu bağlamı itibariyle metafiziksel veya ontolojik özdeşlik, kavramsal düzeydeki mantıksal totoloji/kısırdöngüden çok daha farklı ve ona zıt bir anlamlar manzumesini ifade etmektedir. Bu metafizik özdeşlik, uygun bir tabir olacaksa, niceliksel veya mekanik bir özdeşlik değildir, tam tersine, “niteliksel/sıfâtî” veya “özel” özdeşliktir.

Oluşun, yaratılışın, südürün sürekliliği, tekrarsızlığı fikrini Konevî’nin şu cümlesinden çıkarabiliriz: “*Bir şey herhangi bir şart olmaksızın zâtî sebebiyle bir şeyi iktiza ederse, varlığı devam ettiği sürece onu iktiza eder.*”⁵³ Burada oluşturma, yaratma özelinde “zâtî iktizâ/gerektirmenin devamlılığının” söz konusu edildiği açıktır. “Bir’den sadece Bir çıkar/südür eder” önermesinde herhangi bir kayıt/şart zikredilmemişken, yukarıdaki cümlede şart önce iptal ediliyor (zira herhangi bir şart olmaksızın deniliyor) ve hemen ardından ispat (iktiza ederse) ediliyor. Buna göre, “Bir’den sadece bir çıkar” önermesi şartsız, diğeryse şartlı bir özdeşlik tanımlamaktadır. Şartın olduğu yerde meşrutun/şartlananın olması da kaçınılmazdır. Tanrı kayda şarta bağlı olamayacağına göre, Konevî’nin bu sözlerinin doğrudan doğruya âleme ve insana dönük olduğunu düşünmemiz icap etmektedir. Ancak burada zâtî iktizanın kime âit olduğu pek açık değildir. Çünkü “varlığı devam ettiği sürece” onu iktiza eden o şey nedir/kimdir? İnsan mı? Tanrı mı? Burada zâtî iktizanın öznesini insan olması daha olası görünmektedir çünkü bir yandan şarta bağlı olup diğer yandan şartı bozabilecek varlık Tanrı olamaz, insan olabilir. Zira Tanrı hiçbir kayda, şarta tâbi olamaz.

“Bir’den bir çıkar” önermesi *varlığın birliği* bakımından dile getirilmektedir. Buna göre varlık-yokluk, ezeli-hadis, birlik-çokluk zıtlığı çerçevesinde, sudûr/oluş/yaratılışın yönü bir zıttan diğerinedir. Örneğin varlığın yokluğa, ezelinin hâdis teveccühü ancak yoksunluğun giderilmesi, kemâlin açığa çıkması bağlamında anlam kazanır. Bu noktada sudûr/oluş yokluğa, çokluğa, sonradan olana/hâdis bağli değildir. Tam tersine oluş varlığa –ve birliğe, ezeliyete-bağlıdır, muhtaçtır. Şu halde “birden sadece bir çıkar” önermesi, ezeli varlığın var olmaktan çıktığı, oluşmaya başladığı ve yoklukla vasıflandığı anlamına gelmez. Tam aksine yokluğun, hâdisin, çokluğun oluştuğu; yani, varlığın, birliğin, ezeliyetin zâtî kemâliyle oluştuğu anlamına gelir. Çünkü varlık ve birlik mührü basılmadan, oluşan/oluşmakta olan şey, varlık ve birlik kazanamaz. Yani varlıksız ve birliksiz bir oluş/sudûr/yaratılış söz konusu olamaz, varlık ve

irtibatın olması, elbette ki daimi bir özdeşliğin olduğu anlamına gelmez, bu sadece kul, hâdis, insan bakımından özdeşliğin gerçekleşme imkânının daima var olduğu anlamına gelir.

⁵² Tanrı’nın yaratmasına yönelik bir kısırdöngü düşüncesi şu ayet tarafından da olumsuzlanır: “O her gün bir şey’dedir” [Rahman, 29]

⁵³ A.e., s. 44.

birlik tüm âleme yayılmıştır. Aksi durumda âlem adı anılmaya değmeyecek, anlamsız bir salt bir çokluktan ve yokluktan ibâret olurdu. Dolayısıyla, varlıkla yokluk, birlikle çokluk, Tanrı ile âlem ve Tanrı ile insan arasında “varlığın birliği bakımından” sürekli bir “oluşturma/yaratılış” ilişkisinden söz edebiliriz.

Mezkûr önerme, südur –veya yaratılış, oluş- ile olan ilgisi bakımından, bir başka ilke ile çok yakından ilgilidir. Bu, “*birden üç çıkar*” (ferdiyet-i selâsiyye) ilkesidir ki hemen aşağıda ele alınacaktır.

2.5. “Birden Üç Çıkar”

Varlık-oluş irtibatı, peygamberin ve nübüvvetin hakikati, insanların amellerinin suretlenişi, berzahın hakikati, namazın ontolojik anlamı, orta terimin hakikati, duyusal ve manevi oluşların aslı, bozuluşun anlamı ve teslis; bütün bunlar İbnü’l-Arabî’de karşımıza çıkan ve “birden üç çıkar” önermesiyle formülleştirilebileceğimiz ferdiyet-i selâsiyye ilkesinin kapsam ve içeriğinde yer almaktadır. Anlaşılacağı üzere İbnü’l-Arabî duyusal/hissî-cismânî, mânevî/anlamsal, mantıksal, eskatolojik-ontolojik bir bağlam içerisinde değerlendirilebilecek tüm *oluşları/yaratılışları* bu ilkedен hareketle açıklama yoluna gitmektedir. Her ne kadar bu çalışmada bir yer verme ihtimalimiz olmasa da İbnü’l-Arabî’nin harf sembolizminin, astronomi-astrolojiye dair açıklamaların da bu ilkenin menzili içerisinde yer aldığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu kısımda ise bu ilkeye genel olarak ve bazı uygulamaları etrafında değineceğiz⁵⁴.

Öncelikle ferdiyet-i selâsiyye ilkesini niçin “birden üç çıkar” biçiminde bir önerme ile ifade ettiğimize bir açıklama getirebilmek üzere terkibi oluşturan “ferdiyet” ve “selâsiyye” kelimelerine ilişkin dilsel bir analizle başlamak istiyoruz. Bilindiği gibi Arapça *selâse* kelimesi üç anlamına gelmektedir. Ancak bu üç gramatik olarak **eril** üçtür, **dişil** üç değildir. Bu dilde hem sayılar hem de şeyler, tek tek nesneler gramatik açıdan ya dişillik ya da erillik alâmeti bildiren kelime formları ile dile getirilirler⁵⁵. Sayıların ve nesnelerin bu şekilde dişil-eril olarak

⁵⁴ Ferdiyeti selâsiyye ilkesinin tüm uygulama alanlarını -örneğin harf sembolizmine ve astronomiye dair uygulamaları- enine boyuna incelemek bu çalışmanın kapsamını aşmaktadır. Fakat ilkenin eskatolojik boyutu, Tanrı-insan irtibatı, insanın amellerinin berzâhta inançlarına göre suretlenişi ve teslisle olan irtibatı, üçüncü bölümde Salih fassî özelinde olabildiğince detaylı bir şekilde incelenecektir.

⁵⁵ Arapça’da sayılar kendi başlarına ele alındıklarında cinsiyet bakımından nötr olamazlar. Yani gramatik açıdan Arapça’da sayı ya erildir ya da dişil. Örneğin sayı olmak bakımından ele alınan 1 sayısının hem eril (vâhid) hem de dişil (vâhide) bir adı vardır. Sayıların dişillik-erilliği aritmetikten bildiğimiz bir ilkeye, yani sayının -tam sayıların- ya tek sayı ya da çift sayı olmasına benzetilmektedir. Buna bağlamda erillik tekliğe, dişillik ise çift olmaya tekabül etmektedir. Ayrı bir not olarak Arapça’da çoğulluğun da gramatik olarak dişil formda dile getirildiğini ekleyebiliriz.

yazılması/okunması noktasında bir doğru orantının olması beklenebilir ancak Arapça'da durum her zaman böyle olmamaktadır. Özellikle içinde sayı içeren terkiplerde erillik ve dişilik arasında gramatik açıdan oldukça ilgi çekici ters orantılar söz konusudur. Nitekim birden üçe kadar olan sayılardaki sayı-nesne veya sayı-sayılan/adet-madud eşleşmesinde eril olan bir nesne eril çekimli bir sayı ile, dişil olan bir nesne ise dişil çekimli bir sayı ile ifade edilmektedir⁵⁶. Fakat üç ve üçten sonraki sayılarda sayı-nesne eşleşmesinde bu durum tersine dönmekte ve ilgi çekici bir şekilde, eril bir nesne dişil çekimli bir sayı ile, dişil bir nesne ise eril çekimli bir sayı ile ifade edilmektedir.⁵⁷ Özetle, üçe kadar olan sayılarda sayı-adet ile sayılan-madud aynı cinsiyetten olmalı iken, üç ve üçten sonraki sayılarda sayı ile sayılan zıt cinsiyetten olmalıdır. Sonuç olarak, Arap dilinin gramerinde dişil ve erkek birlikteliği -ya da eğer istenirse zıt/farklı cinsiyetlerin birliği de diyebiliriz- *üç* ile başlamaktadır.

Bir başka önemli nokta üçe kadar olan sayılardaki sayı-sayılan ilişkisinin gramatik olarak bir sıfat-mevsuf/nitelik-nitelenen ilişkisi olmasıdır. Burada sayı-sayılan ilişkisi, bir sıfat tamlaması oluşturur ve bu tamlamada sayı bir sıfat-nitelik olurken, sayılan da mevsuf-

⁵⁶ Tiflun vahidun = bir erkek çocuk örneğinde bir/vahid sayısı, gramatik olarak eril çekimli bir sayıdır ve erkek çocuk=tiflun kelimesi de erildir. Tifletun vahidetun = bir kız çocuğu örneğinde ise bir/vahide sayısı, gramatik olarak dişil çekimli bir sayıdır ve kız çocuk = tifletun kelimesi de dişildir. Tiflâni isnâni = iki erkek çocuk örneğinde iki/isnâni sayısı, gramatik olarak eril çekimli bir sayıdır ve (iki) çocuk= tiflâni kelimesi de erildir. Tifletâni isnetânî = iki kız çocuğu örneğinde ise iki/isnetâni sayısı gramatik olarak dişil çekimli bir sayıdır. Böylece, bir veya iki nesneden bahsedildiğinde, gramatik açıdan, sayı ile sayılan/adet ile madud aynı cinsiyetten olur; yani sayılan erilse sayı da eril olur veya sayılan dişilse sayı da dişil olur. Sayılan eğer üç ve daha fazlası ise bu ilişki tersine döner.

⁵⁷ Eril nesneleri sayan kimse bir/vâhid, iki/isnân diye saymaya başladığında üçü ifade etmek için eril çekimli bir kelime olarak üçü/selâsı değil, -üç adam/selâsetu ricâlin örneğindeki gibi sayılanlar eril olmasına rağmen- dişil çekimli bir kelime olarak *selâse* kelimesi ile devam eder. Dişil nesneleri sayan kimse de bir/vâhide, iki/isnetân gibi yazımda ve okunuşta dişillik alâmeti bildiren dişil sayılarla saymaya başlar ve üçe geldiğinde yazımda ve okunuşta hiçbir dişilik alâmeti olmayan ancak mânen dişil olarak kabul edilen selâs/üç ile devam eder. Böylece sayılarda dişillik ve erillik ters eşleşmesi üç ile başlamaktadır. Örneğin selâsetu etfâlin = üç erkek çocuk örneğinde, **üç/selâse** gramatik olarak **dişil çekimli** bir sayıdır ancak erkek çocuk/lar= tifl-etfâl kelimesi ise **erildir**.(burada arapça çoğul olan her kelimenin dişillik bildirmediği durumu da söz konusudur ki buna göre cemi müzekkeri salim olan kelimeler dışında, yani cemi mükesser olan kelimelerde, racul-ricâl = adam-adamlar veya tifl-etfâl örneğindeki gibi, cemaat teviliyle her çoğul kelime bu yönden dişil olarak yorumlanır ki biz şu anda bunu dikkate almıyoruz) Öte yandan selâsu tiflâtın = üç kız çocuğu örneğinde ise **üç/selâsu** sayısı gramatik olarak **eril çekimli** bir sayıdır ve tiflât = kız çocukları kelimesi ise dişil **çekimlidir**.Kolayca görüleceği üzere, burada sayı ile sayılan ayrı cinsiyettendir; yani üçten ona kadar olan nesne söz konusu ise, sayılan erilse sayı dişil çekimli, sayılan dişilse sayı eril çekimli olur.

nitelenen olur⁵⁸. Ancak üç ve üçten sonraki sayılardaki sayı-sayılan ilişkisi, artık bir sıfat-mevsuf ilişkisi değildir, gramatik olarak bir *izâfet ilişkisi*dir.⁵⁹

Üç sayısı *selâs* olarak ele alındığında kendi başına eril bir sayı gibi olsa da, bir izafet ilişkisi içerisinde yer aldığı anda artık o bir dişil bir sayı formunda –selâse- yazılır/okunur. Ters durumda, *selâse* kendi başına dişil bir sayı olsa bile, yine bir terkip içerisinde yer aldığı anda, dişil görünümlü olsa bile, eril bir sayıdır. Ayrıca üç ve üçten sonraki sayılar ile bir niteleme yapılacağı zaman sayılan -eril veya dişil olsun- daima çoğul olarak gelir. Selâsetu etfâlin örneğinde -biz her ne kadar Türkçe açısından "üç çocuklar" demeyip tekil olarak "üç çocuk" diyorsak da- etfâl çoğuldur. Şu halde Arapça'da selâs veya selâsenin bir başka özelliğinin çoğulluğun veya çokluğun ortaya çıktığı sayı olduğunu söyleyebiliriz. *Selâsiyye*(t) kelimesi ise mastar anlamı ifade eder ve Türkçeleştirildiğinde "üçlük" veya "üç olmaklık" gibi, mastarın ifade ettiği kökensel anlama gönderimde bulunur.

Ferd kelimesi Kur'an'da, "kendisine başkası karışmayan", "tek", "yalnız" anlamlarında kullanılmıştır. İsfahânî'ye göre ferd kelimesinin anlamı **vitr** kelimesinden daha geniş, **vâhid** kelimesinden daha dardır⁶⁰. Bu kelime aritmetikte sayı için kullanıldığında ise çift olmayan sayı, yani *tek sayı* anlamına gelir. Aritmetikteki anlamı dışında ferd, tek, tek olan, yalnız, yalnız başına olan, terkipten-karışımından oluşmayan gibi anlamlara da gelir. Türkçemizde ise fert genel olarak *birey* anlamında kullanılmaktadır ve bu da kelimenin Arapça aslının içerdiği anlamları yansıtmaktadır. Zira her birey/fert, parçalanamaz, bölünemez bir bütündür, biriciktir, tektir. Birey kelimesinin İngilizce'deki karşılığının etimolojik olarak "bölünemez" anlamına gelen *individual* kelimesi olduğu bilinmektedir. (in-olumsuzluk bildiren önek+ divide: bölmek). Keza birey anlamında kullanıldığında Yunanca **atomos** kelimesi de bölünemezliği ifade etmektedir. (a-olumsuzluk bildiren önek + **tomos**: bölünebilir) Son olarak ferdiyet kelimesi, ferd

⁵⁸ Sözelimi "bir çocuk/tiflun vahidun" örneğinde, **bir** hem eril çekimli sayıdır hem de sıfattır-niteliktir, çocuk ise sayılandır, nitelenendir. Eğer **iki** çocuk denseydi, "tiflânî veya tiflânî insanî" denirdi ki bu durumda iki hem eril sayı hem de sıfat, çocuk da hem sayılan hem de nitelenen olurdu. Ne var ki **üç** çocuk denileceği zaman bu, bir ve iki örneğindeki sıfat-mevsuf veya sayı sayılan ilişkisine göre söylenemez çünkü üç ve üçten sonra artık bir sıfat tamlaması kullanılamayacağından, bir izafet ilişkisi kurulur ve şöyle denir: "Selâsetu etfâlin/Üç çocuk". Böylece biz "selâsetu etfâlin/üç çocuk" ifadesini Türkçeleştirirken her ne kadar bir sıfat tamlaması ilgisi içinde düşünüp bu ifadeye "üç çocuk" anlamı veriyorsak da, Arapça gramer mantığı açısından "selâsetu etfâlin" bir sıfat tamlaması değildir, bir izafettir/isim tamlamasıdır; daha doğrusu bu ifade, sıfat tamlaması anlamı taşıyan bir isim tamlamasıdır. Çünkü bir sıfat tamlaması olsaydı, sıfat mevsufunun irabını alırdı ama bu böyle olmamıştır. Burada sayı-sayılan ilişkisi anlam açısından bir sıfat-mevsuf, gramatik açıdan bir cer-mecrur/izafet ilişkisi. Bunun bir başka kanıtı da kelimelerin yeri ile alakalıdır; söz gelimi bir çocuk ve iki çocuk denildiğinde yazım bakımından sayı, sayılandan sonra gelir: tiflun vahidun ve tiflânî isnânî örneğindeki gibi. Ancak üç çocuk denildiğinde sayı, sayılandan önce gelir: selâsetu etfâlin örneğindeki gibi.

⁵⁹ Bu nedenle üç ve üçten sonra gelen sayılarda isim mecrur olur, sittetu eyyamin/altı gün örneğindeki gibi.

⁶⁰ İsfahânî, **a.e.**, s. 787-788.

kelimesinin mastarlaşıymış formudur ve "teklik", "tek olmaklık", "fertlik-bireylik/fert olmaklık, birey olmaklık", "karışımından oluşmamaklık" gibi anlamlara gelir.

Ferd, ferdiyet, selâs, selâse ve selâsiyye kelimeleri hakkındaki bu dilsel analizlerden sonra ferdiyet-i selâsiyye terkinin anlamını Türkçe açısından tam olarak yansıtan bir ifade kalıbı bulmakta bazı güçlüklerle karşılaştığımızı itiraf etmemiz gerekir. Şöyle ki, ferdiyet-i selâsiyyeyi kelime anlamı itibariyle birebir yansıtan bir Türkçe karşılık kullansaydık, ferdiyet için "teklik", selâsiyye içinse "üçlük" diyecek ve bu terkip için "üçlük teklik" gibi son derece anlamsız bir karşılık vermiş olurduk. Zira ferdiyet-i selâsiyye terkihi Arapça'da bir sıfat tamlamasıdır ve "üçlük teklik" ifadesi ise Türkçe'de ne bir sıfat ne de bir isim tamlamasıdır, iki ayrı kelimenin yan yana yazılmasından ibâret anlamsız bir ifadeden başka bir şey değildir. Meramı yansıtmak için mastarlaştırılan "selâsiyye"yi üç/selâse olarak dikkate alsaydık, bu durumda terkiye "üç teklik" gibi bir karşılık vermemiz gerekecekti. Ama bu kez de Türkçe açısından bir sıfat tamlaması kurmuş olmamıza rağmen, İbnü'l-Arabî'nin mastar olarak ifade ettiği kelimeyi kullanmayarak üçlüğü/selâsiyye "üç/selâse" indirgemiş olacaktık. Bundan da kaçındığımız için "üç teklik" ifadesini de kullanmaktan sakındık. Bu terkip için "üçlü birlik", "üçlü teklik", "üçlü fertlik", "üçlü bireylik" gibi Türkçe karşılıkların epey zorlama olduğu da açık olsa gerektir. Geriye "üçlünün birliği"⁶¹, "üçlüğün tekliği", "üçlüğün birliği" gibi terkipler kalmaktadır ki bunlar da meramımızı tam olarak karşılamasa da, nispeten terkinin orijinal anlamını ifade etmeye yakın durmaktadırlar. İşaret edilen bu gibi güçlükler dolayısıyla, bu çalışmada ferdiyet-i selâsiyye kavramına zorlama karşılıklar vermek yerine, onu olduğu gibi kullanmak ve bağlamını açıklamaya çalışmak yönünde bir tutum sergilemeyi daha uygun bulmaktayız. Bu güçlüklerle rağmen bir karşılık vermemiz gerekirse, ferdiyet-i selâsiyye terkihi için bağlamsal bir karşılık olarak, "birden üç çıkar" önermesini ortaya koyabiliriz.

Ferdiyet ve selâse/selâsiyye kelimeleri üzerinde bu kadar detaylı bir şekilde durmamızın nedenlerinden biri *teslis/üçleme* kavramının İbnü'l-Arabî'de çok özel bir anlamda kullanılıyor olmasıdır. Ancak teslisin İbnü'l-Arabî'deki anlamıyla, Hristiyan teolojisindeki anlamı arasında kelime ortaklığı dışında, doğrudan bir ilgi yoktur. Nitekim İbnü'l-Arabî *Muhammediyye* hikmetini *ferdiyet* olarak nitelendirmekle ve teslisi açıkça ferdiyetle irtibatlandırmaktadır. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî açısından teslisin hakikatinin varacağı/vardığı noktanın Muhammedlik ve ferdiyet hakikatinden bağımsız ve ondan başka bir şey olamayacağını belirtebiliriz. Yine İbnü'l-Arabî'deki anlamı itibariyle teslisin ancak tevhid ve ferdiyet hakikatinin zımında içerilen bir hakikat olarak değerlendirildiğinde evrensel bir hakikat olabileceğini, tevhid veya

⁶¹ Nitekim Demirli "üçlünün birliği" ifadesini tercih etmiştir. **Füsûs.**, EDT, s. 123.

vahdet hakikatinden uzaklaşmış ya da ferdiyet hakikatinin dışında kalan “tevhidsiz bir teslis” öğretisininse, paganlıktan öte bir anlam ifade edemeyeceğini de buna ilave edebiliriz. Buna göre İbnü’l-Arabî’nin teslisin hakikatini Hristiyanlardan öğrendiği tezini kesinlikle doğru bulmadığımızı, bilakis, Hristiyanların İsevî ilmin hakikatini ve “tevhidsiz teslisin” anlamsızlıktan başka bir şey olamayacağını Muhammedî bir ferd olarak İbnü’l-Arabî’den öğrenmiş olabileceği düşüncesini savunduğumuzu açıkça ifade etmemiz gerekir⁶².

Son bir not olarak, bu ilkenin insan-Tanrı, yaratılan-Yaratan ilişkisinde, eşine benzerine rastlamadığımız bağıntılar içerdiğini de belirtmemiz gerekir; yaratılanın yaratmaya etki etmesi gibi⁶³. Bu son noktanın ve yanısıra Hristiyanlıktaki teslisin ferdiyet-i selâsiyyeye nispetinin ne olduğu dair ele alınması gereken bazı noktaları üçüncü bölümde ele alacağımızdan şimdilik bu genel açıklamalarla yetinilecektir.

2.6. “Her kulun rabbi olan bir ismi vardır”

Tanrı ve insan irtibatının özel formlarından biri olan rab-kul münasebetinin İbnü’l-Arabî’de ne şekilde tasavvur edildiğinin belirlenmesi önemli bir sorun olarak karşımızda durmaktadır. Her şeyden önce rab-kul münasebeti bir süreklilik ilgisi içinde dikkate alındığından, bunun dinamik bir ilişki olarak tasavvur edildiğini söylememiz gerekir. Bu bağlamda Tanrı ile insan arasında bir tür tek yönlü, durağan bir ilişki söz konusu değildir. Bu ilişkiye tam olarak “çift yönlü” de diyemeyiz çünkü insan/kul, Tanrı “karşısında” gerçek anlamda herhangi bir güce, iradeye sahip olarak düşünülmez. Tam aksine olarak, diğer sufiler gibi İbnü’l-Arabî’de de bi kul/abd Tanrı karşısında ne ölçüde acz, fakr, güçsüzlük, iradesizlik, istitaatsızlık, zillet içindeyse o ölçüde övgüye layık bir kul/abd olarak öne çıkarılır. Bununla beraber, İbnü’l-Arabî’de kulun/abdin asıl bağlamı, onun merbûb olmaklığındadır; yani yerindeyse rabbin sürekli bir tecelli ile rabliğinin gösterildiği, yayıldığı bir sergi olmaklığındadır.

⁶² İbnü’l-Arabî’nin teslis görüşünü Hristiyanlıktan aldığı görüşünü savunanlardan biri de Afifi’dir. Abdullah Kartal ise İbnü’l-Arabî özelinde teslis kavramına dair şu belirlemeyi yapmaktadır: “İbnü’l-Arabî’nin teslis düşüncesini hangi kaynaktan aldığı bir tarafa, onun doktrininde teslis, Allah ile kâinat arasındaki ilişkiyi kuran ya da varlığın meydana gelişini izah eden yegâne unsurdur.” Abdullah Kartal, “İbnü’l-Arabî’nin Yorum Yöntemi ve Muhammed Fassında Bu İlke’nin Tatbiki: Her Varlık Bir Ayettir”, **TİAAD**, C.IX, No:21, 2008, s.273

⁶³ Demirli şöyle der: “Yaratılan şeyin yaratmada belirli bir tesir sâhibi olması ilk bakışta şaşırtıcıdır. Çünkü burada malûllerin illetlerine tesir edebileceği gibi tâbiî [tabiî?] algılayışa aykırı bir düşünce vardır. İletlerin hem var oluş hem de fiilleri açısından malûllerinden önce geldiğini gözlemliyoruz. Ancak Konevî, bir müessirin tesirine konu olan şeyden öncelikle müteessir olması gerektiğini belirtir.” Bkz, Demirli, **Konevî’de Bilgi ve Varlık**, s. 334.

Fütûhât-ı Mekkiyye’de kul-rab irtibatını “ilâhi isim” üzerinden kuran İbnü'l-Arabî şu önermeyi kurar: "*her kulun rabbi olan bir ismi vardır, kul beden isim de onun kalbidir*"⁶⁴ Bu önerme, çok açık bir şekilde inanılan ilâh öğretisinin yüce/ulvî yönüne ilişkindir. Anlaşılacağı üzere İbnü'l-Arabî burada herhangi bir istisna –çünkü her kulun diyor- yapmamaktadır. Buna göre her insanda/kulda, o insana/kula özgü bir tarzda tasarruf sahibi olan bir ilâhi isim hüküm sürmektedir. Daha açık anlatımla, her insanın duygu, düşünce, inanç, eylem, davranış gibi yönlerine o insana özgü olarak can ve yön veren gerçekte Tanrı’dır. Bu bağlamda her bir insan ferdinde içkin olan manevî potansiyelin ve maddi imkânların gelişim biçimi, Tanrı’nın o insanın/kulun istidadına ezelden nakşettiği/bahşettiği ilâhi ismin –ki kulun rabbidir- hakikatinin kendini açma/gösterme biçiminin aynı olacaktır. Buna göre, her bir ferdin Tanrı bilgisi – farkında olsun ya da olmasın- kendine özgü doğasının imkânlarına, istidadına ve nihayet “rabbi olan isme” göre olacaktır. Bu da inanılan ilâh öğretisi çerçevesinde, her insanın/ferdin kendine özgü olarak *özel* bir Tanrı tasavvuruna ulaşmasının nereden kaynaklandığına işaret etmektedir. Anlaşılacağı üzere bu nokta doğrudan doğruya ilâhi isimler öğretisiyle irtibatlıdır.

Burada “özel Tanrı tasavvuru” derken, *nesnel* hiçbir tarafı olmayan bir tasavvurdan söz etmediğimizin altını çizmemiz gerekir. Çünkü “*nerede özne varsa orada nesne vardır*” önermesi bakımından, özne ve nesne arasında bir tür mutlak bir zıtlık veya ilişkisizlik durumu varsaymıyoruz. Öznellik ile kastettiğimiz basit anlamıyla her insanın, her kulun/öznenin tekliğidir, fertliğidir. Bu çerçevede "Her kulun rabbi olan bir ismi vardır" önermesini, her insanın/kulun/öznenin kendine özgü/hâs olarak Rabbi/Tanrısı olan bir ismi ve bir hakikati vardır bağlamında değerlendiriyoruz.

Kolayca görüleceği İbnü'l-Arabî rabliği/rububiyeti **isim/ler** ile irtibatlandırmaktadır. Bu bağlamda *kulun rabbi olan isim* dediği şeyin, bir insana/kula/özneye ebeveynler veya herhangi bir ad koyucu vs. tarafından konulan veya uzlaşma yoluyla kabul edilen isim olmadığı açıktır. Bahse konu isim, açık bir şekilde ilâhi isimdir. Çünkü insanların genel olarak nesnelere ve özel olarak da kendi evlatlarına verdikleri isimler bazen müsemmasına tam olarak uyabilir, bazen uymayabilir, bazen de isim ile müsemmanın arası tamamıyla açık olabilir. Ancak İbnü'l Arabî'nin Tanrının isimlerinden (esmâü'l hüsna) olan bir ismi kastettiği dikkate alındığında ifadeyi tekrar şöyle okuyabiliriz: "her insanın Tanrısı/Rabbi olan ve o insanı diğer insanlardan farklı kılan Esmâü'l Hüsna'dan bir ismi/hakikati vardır". Şu halde farkında olsun veya olmasın, insanın –veya şeyin- hakikati daima Tanrı'nın isimlerinden bir ismin hakikatine bağlıdır. Bu isim pasif, görmezden gelinebilir soyut bir hiçlik değildir, tam tersine o ferdin tüm

⁶⁴ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, C.I, s. 15.

varlığında/oluşunda ontolojik olarak etkindir. İbnü'l-Arabî Yusufîlik fassında şunu demektedir: "O halde bizim isimlerimiz, Allah'ın isimleridir; çünkü hiç kuşkusuz, muhtaçlık O'nadır"⁶⁵. Muhtaçlık onadır çünkü gerçekte hiç kimse kendi istidadını, potansiyellerini, yeteneklerini, imkânlarını doğuştan önce belirleme, şekillendirme, seçme olanağına sahip değildir. Ama aynı zamanda hiç kimse ezelî yazgıda sâbit aynına yazılı hakikatin gerçekleşmesine engel olma olanağına da sahip değildir.

İbnü'l-Arabî'ye kulun rabbi olan isim ilâhi isimler arasında tek bir isim midir yoksa çok mu biçiminde bir soru sorsaydık büyük olasılıkla şu cevabı alırdık: "Bu yersiz bir sorudur çünkü İbn Kâsî'nin dediği üzere, her bir ilâhi isim isim birbiriyle isimlenmiştir; isimler arasında zıt mânâlara delâlet edenler olsa bile". Tekraren vurgulamak gerekirse, kulun rabbi olan ilâhi isim, o kulu/insanı kim ise o yapandır ve o kimsenin/ferdin asla karşı koyamayacağı hakikatidir. Yine, o isim bir ferdi diğer bir fertten farklı kılan, kendine özgülüğünü veren, o kulu/insanı diğer kullar/insanlar arasında kendine özgü ve tek kılan hakikattir. Bu bakımdan kulun rabbi olan isim başkasının değildir, tam olarak kendisindir. Bu bağlamda öznellik hakikati, ilâhi isim kaynaklı özgülük/haslık hakikatinin kendisini göstermesinden ibarettir.

"Her kulun rabbi olan bir ismi vardır" önermesini şöyle de okuyabiliriz: "her sabit aynın tam kendisi olan bir ilâhi ismi vardır". Bu bağlamda olmak üzere yine şöyle bir okuma da yapabiliriz: "her kulun istidadının açılma ve gerçekleşme yönünü belirleyen ve o kulun rabbi olan bir ilâhi ismi vardır; istidad beden, ilâhi isim de onun kalbidir". Bu ve benzeri okumaların ana fikri şudur: insanın Tanrı bilgisinde ulaşacağı şey, insana/kula Tanrı tarafından ezelde takdir edilmiş olan ilâhi ismin kuşattığı hakikatler toplamından başka bir şey değildir. Bu şey kulun kendi istidadından, kaderinden veya henüz "varlık kokusu koklamamış olan" –yani oluş halinde olan ve henüz fiilen gerçekleşmemiş/tahakkuk etmemiş sabit aynından başka bir şey değildir. Bu bağlamda, herhangi bir insanın Tanrıya ilişkin oluşturduğu inanç, kendisini – istidadını- bir tür dışa projekte etmesinden başka bir şey değildir, tıpkı bir dağa seslenen kimsenin kendi sesini duyması gibi. Tanrı-insan ve özel olarak rab-kul irtibatı, inanılan ilâh yönünden ta ezelden takdir edilmiştir.

Henüz temas edildiği üzere, İbnü'l-Arabî ilâhi isimler konusunda İbn Kâsî'nin "her isim birbiriyle isimlenmiştir" görüşünü onaylamaktadır. Buna göre ilâhi isimler arasında – hâdî/hidayet eden ve mudill/saptıran gibi- zıt anlamlar bildirenler olsa da, onlar –en güzel/hüsnâ- olmakta birdir. İnanılan ilâh öğretisi açısından bunun anlamı şudur: her kulun ulaşacağı Tanrı bilgisi/tasavvuru istidadınca, sabit aynınca, özel rabbisince olsa bile,

⁶⁵ İbnü'l-Arabî, **Füsûs.**, EDT, s. 110.

Muhammedî ferdiyet/teklik hakikati gereği, farklı kulların ilâhı/Tanrı'sı gerçekte farklı olamaz. Bu görüş ise şu ayete mebnidir: “Sizin ilâhınız tek bir ilâhtır” (Bakara,163). Bu nokta, vahdet-i vücûd ile inanılan ilâh görüşü arasındaki bağının bir başka yönünü oluşturmaktadır.

Bu noktaya kadar ele aldığımız önermeler inanılan ilâh öğretisinin anlam kazandığı teorik çerçevenin kurucu unsurlarıdır. Şimdiye kadar, inanılan ilâh öğretisi daha ziyade olarak insan-Tanrı irtibatı özelinde ele alındı. Bu bir gereklilikti çünkü inanılan ilâh öğretisi ana hatları itibariyle insan Tanrı irtibatı çerçevesinde bir anlam kazanmaktadır. Bununla beraber, nesneler, şeyler, âlem ile Tanrı'nın irtibatı söz konusu olduğunda –bu her ne kadar inanılan ilâh öğretisinden bağımsız bir konu olmasa da-, bu irtibatın İbnü'l-Arabî'de ontolojik açıdan ve vahdet-i vücud teorisi bakımından nasıl kurulduğunu tümel-tikel ve tümel ile tekil/fert ilişkilerini ele almamız yararlı olacaktır. Zira şeylerin hakikati ile insanın hakikati birbirinden tümüyle ayrı iki konu değildir.

2.7. TÜMEL-TEKİL VEYA TÜMEL-BİREY/FERT İRTİBATI: TÜMELLER (KÜLLÎ EMİRLER) VE DIŞ VARLIKLAR İLİŞKİSİNİN SÜREKLİLİĞİ

Bir önceki başlıkta İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin eserlerinde karşılaştığımız temel ilkeler etrafında bilgi, varlık, oluş, bilen, bilinen, şey, mevcut, insan, sâbit ayn, âlem, bir, çok, ezeli hâdis gibi ontolojinin, epistemolojinin, metafiziğin en esaslı kurucu kavramlarının İbnü'l-Arabî'nin öğretisinde kazandığı formları kendine özgü iç örgüsü özelinde belirginleştirmeye gayret ettik. Amacımız vahdet-i vücûd ve inanılan ilâh öğretilerine ruhunu veren ve onu ayakta tutan esaslar hakkında sağlıklı yorum ve değerlendirmeler yapabileceğimiz ontolojik-epistemolojik bir çerçeve inşa edebilmektir. Aslında bu kavramlara dönük bir araştırma salt epistemolojik veya modern anlamı itibariyle ontolojik bir araştırma adını alamaz çünkü İbnü'l-Arabî'de keskin hatlarla birbirinden ayrılmış ontolojiden bağımsız bir epistemoloji veya tersi bir durum yoktur. Bu başlıkta yapılacak şey ise İbnü'l-Arabî düşüncesinde tümel-tikel, tümel-fert ilişkisinin nasıl kurulduğunu ve bu eksenle Tanrı-insan irtibatının nasıl bir form kazandığını incelemek olacaktır.

İbnü'l-Arabî bilgi/ilim kavramı hakkındaki görüşünü Ortaçağ döneminde çokça tartışılmış olan tümeller meselesine dair bir açıklama ile ortaya koymaktadır. Bilindiği üzere tümeller tartışmasının bir taraftan mantıksal diğer taraftan ontolojik bir bağlamı vardır. Bu tartışma sadece mantık sınırları içerisinde kalsaydı muhtemelen İbnü'l-Arabî Fusûs'u'l-Hikem'in Âdemlik fassında ona bir yer vermezdi. Nitekim daha sonraları tümellerin uçup giden sestem

başka bir şey olmadığı sonucuna ulaşan nominalist yaklaşım ile tümellerin gerçekliği üzerinde ısrar eden realist yaklaşım bir "alet" olarak görülen mantığın sınırlarının dışına çoktan çıkmış bulunuyorlardı. Çünkü "bilgi" "hayat", "varlık" gibi kelimeler/isimler salt mantıksal tanım açısından değerlendirilebildiği gibi aynı zamanda kelimeler, akâid, tasavvuf gibi din bilimleri açısından özellikle "Tanrı'nın Sıfatları" bahsinde tanıma, beyâna da konu olabilmektedir. Bu ise tümellere ilişkin bir inceleme yapmanın ister istemez "Tanrının İsimleri" ya da "âyân-ı sâbite" hakkında bir inceleme yapmak anlamına geleceğini göstermektedir. Bu arkaplandan sonra İbnü'l-Arabî'nin tümeller bağlamındaki görüşünü belirginleştirmeye başlayabiliriz:

"Sonra hikmet konusuna dönüp şöyle deriz: Tümel durumlar dışta bir varlığa sahip olmasalar bile, zihinde akledilir ve bilinir olarak mevcuttur. Dolayısıyla onlar dış varlıktan gizlenmiştir ve sürekli bu durumdadırlar. Dış varlığa sahip her şeyde ise tümel durumların hükmü ve etkisi vardır. Hatta tümel durumlar dıştaki varlıkların aynısıdır, onlardan başka değildir. 'Onlardan' derken dıştaki şeylerin somut varlıklarını kastetmekteyim."⁶⁶

İbnü'l-Arabî'nin Âdemlik kelimesindeki ilâhlık hikmetini (hikmet-i ilâhiyye) konu edindiği sırada tümel (küllî emir) ile dış varlıklar (mevcûdât-ı ayniyye) arasındaki ilişkiden söz etmesi, dikkat çekicidir. Tümeller burada bir sıfat tamlaması olarak "*el-umûra'l külliyyete/küllî-*

⁶⁶ İbnü'l-Arabî, **Füsûs**, EDT, s. 27. Demirli'den alıntılarımız bu ifadelerin dilimizdeki tüm Fusûsu'l Hikem tercümelerini -sadece bu alıntı ile sınırlı olarak bir defaya mahsus olmak üzere- sıralamak istiyoruz. Bundaki amacımız, özel olarak alıntı yaptığımız kısmın ve genel olarak İbnü'l-Arabî metinlerinin ne kadar farklı yorumlanabildiği noktasında bir işaret sunmaktan ibârettir. Aynı kısımla alakalı olarak Nuri Gencosman'ın yaptığı çeviri şu şekildedir: "Sonra Hikmet bahsine dönerek deriz ki, Bil ki; Ümûr-i Külliye'nin aynında varlık yoktur. Onlar şüphesiz zihinde ma'kul ve malûmdur. Onlar bâtındır, aynî varlıktan da zâil olmaz ve kendisi için aynî varlık bulunan her bir şeyde onların hüküm ve eserleri vardır. Belki o Küllî emir, onlardan yani aynî varlıklara ait Âyan'dan başka bir şey olmayıp onların aynısıdır." İbnü'l-Arabî, **Füsûs-ül Hikem**, çev. Nuri Gencosman, İstanbul, Maarif Basımevi, 1956, s. 10. Bu alıntıda Nuri Gencosman Ümûr-ı Külliye ile alakalı olarak bir dipnot düşerek şu açıklamayı yapmıştır: "Ümûr-ı Külliye akıl, fikir, ruh gibi zihinde varlığı kabul edilen fakat hariçte vücûdu olmayan kavramlardır". [Çevirideki yazım hatalarını aynen tekrar ettik] Bir başka mütercim olan Abdülhalim Şener'in tercümesi de şudur: "Hikmet temasına dönersek... Akıl, düşünce, ruh gibi zihni varlığı kabul edilen fakat dışarıklı olmayan melekeler, kuşkusuz zihinde vardır ve bilinir. Onlar içseldir, aynı varlıkta da yok olmazlar ve kendisi için aynı varlık bulunan her şeyde onların yargıları ve eserleri bulunur. Belki onlar, aynı varlıklara ait Ayan'dan başka bir şey değildirler hatta onların aynıdırlar." İbnü'l-Arabî, **Füsûsu'l-Hikem: Hikmetlerin Özü**, Çev. Abdülhalim Şener, 7.bs., İstanbul, Sufi Kitap, 2013, s. 14. Ahmed Avni Konuk ise şerhinde şöyle demektedir. Aynı kısım hakkında Avni Konuk'un tercümesi ise şu şekildedir: "Ba'dehû hikmete rücû' edip deriz: Ma'lûmun olsun ki, muhakkak umûr-i külliyye -her ne kadar onların 'ayn'ında onlar için vücûd yok ise de- onlar bilâ-şek zihinde ma'kul ve malûmdur. İmdi onlar bâtındır; vücûd-i aynîden zâil olmaz. Ve kendisi için vücûd-i aynî olan her bir şeyde, onların hükmü ve eseri vardır. Belki o emr-i küllî onların, ya'nî mevcûdât-ı ayniyye a'yânının gayri değil, 'ayn'ıdır." İbnü'l-Arabî-Ahmed Avni Konuk, **Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi C.I.**, Yay. Haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, 3.basım, İstanbul, İFAV yay., 1999, s. 143. Farklı mütercim/şarihlerden yaptığımız alıntılarımız İbnü'l-Arabî'nin söylemediklerinin söylendiğini, söylediklerinin de söylenmediğini gözlemlemekteyiz. Fusûs metninden alıntılarımız bu kısımdaki ifadeler metnin başka bazı bölümlerindeki kapalı ifadelerle göre çok daha açık olan ifadelerdir; açık olan ifadelerde durumun böyle olduğunu hatırlamamızda tutacak olursak kapalı kısımlardaki ifadelerin ne kadar farklı yorumlara yol açabileceğini tahmin etmek pek de zor olmayacaktır.

evrensel emirler" şeklinde ifade edilmektedir⁶⁷. İbnü'l-Arabî'nin tümelleri **emir** ile ilişkilendirmesi ve daha sonraki mantık eserlerinde görüldüğü gibi onları ifade için "yüklemler/kategoriler" veya "sözler" anlamına gelebilecek şekilde "mekûlât" ismini kullanmaması dikkat çekicidir. O, tümelleri emirler ile ilişkilendirerek meseleyi mantık alanından çekip alarak salt metafizik bir bağlama taşımaktadır. İbnü'l-Arabî'nin emir/ler ile kastettiği, ruh âleminin kaynağı ve ilkesi olan bir âlemdir. Onun tümelleri *emir* ile irtibatlandırmasının sebebi "*Sana ruhtan sorarlar. De ki ruh Rabbimin Emr'indendir (İsrâ, 85)*" âyetine matuf olduğunu söyleyebiliriz.

Vahdet-i vücûd ekolünde emir, emir âlemi gibi ifadelerle neyin kastediliğini açıklığa kavuşturmak üzere Sadreddin Konevî'nin emir tanımına başvurabiliriz: "*Emir ise bir âlemdir ki, işâret-i hissî ona vasil olamaz. Ve o âleme de 'âlem-i gayb', 'âlem-i melekût', 'âlem-i ervâh' ve 'âlem-i ulvî derler'*"⁶⁸. İbnü'l-Arabî ise emir âlemi için Fütûhât-ı Mekkiyye'de şöyle bir tanımlama yapar: "*Emir âlemi, Allah'tan yaratılmış bir sebep vasıtasıyla değil doğrudan var olan şeydir*"⁶⁹. Buna göre emir âlemi "yaratılmış bir sebep" ile Tanrı'ya bağlı olan bir âlem değildir, doğrudan doğruya Tanrı'ya bağlı olan ve "vasitasızca varolan" bir şeydir. Yaratılış âlemi ise emir âleminden farklı olarak, İbnü'l-Arabî tarafından şöyle tanımlanır: "*Allah'ın yaratılmış bir sebep vasıtasıyla var ettiğidir*"⁷⁰. Böylece gayb âlemi, melekût âlemi, ruhlar âlemi, yüce âlem ayrı ayrı âlemler değildir, bu adlar altında karşımıza çıkan tek bir âlemdir ve o, emir âlemidir. Bu âlemin ayırt edici özelliği ise *doğrudan doğruya* Tanrı'ya bağlı olması ve bu doğrudanlığı/dolaysızlığı nedeniyle duysal araçlarla, göstergelerle işaret edilebilir olmamasıdır. Bu aslında, sağlıklı bir gözün eşyayı görmesine rağmen, ayna⁷¹ gibi bir yansıma düzlemi olmadığı müddetçe, kendi kendini görememesine benzemektedir. Yaratılış âlemi ile kastedilen şey ise kolayca görülebileceği gibi, *dolaylı olarak* varolan, yaratılmış bir sebep ile varolan bir âlemdir.

Emir âlemi ve yaratılış âlemi arasındaki bu ayrım bir yönden Tanrı-âlem ve Tanrı-insan irtibatındaki "vasıtalı irtibat" ve "vasitasız irtibat" ayrımına tekabül eder⁷². İster emir âleminin

⁶⁷ İbnü'l-Arabî, **Füsûsu'l-Hikem**, Edit. Dr. Âsım İbrahim el-Keyyâlî, 2.bs., Beyrut, Dâru'l Kitab El-İlmiye, 2009, s. 37. Ayrıca FEA, s. 51.

⁶⁸ Sadreddin Konevî, **Marifet Yolcusuna Kılavuz: Tebsiratü'l-mübtedî ve tezkiyetü'l-müntehâ**, Yay. Haz., Ekrem Demirli, Trc. Ahmet Remzi Akyürek, 3.bsk., İstanbul, İz Yay., 2010, s. 57.

⁶⁹ İbnü'l-Arabî, **Fütûhat**, C.VII, s. 62.

⁷⁰ A.y.

⁷¹ Ayna kavramının Fusûs'taki konumunu ele alan bir çalışma olarak bkz.: Ahmet Ögke, "İbnü'l-Arabî'nin Fusûsu'l Hikeminde Ayna Metaforu", **TİAAD**, C.X, No:23, 2009, s. 75-89. Ayrıca İbnü'l-Arabî'deki ayna sembolizminin özne-nesne dualitesi ve kimlik/hüviyet bağlamındaki yorumu için bkz.: Michael A. Sells, **Mystical Languages of Unsayings**, Chicago, The University of Chicago Press, 1994, s.63-89.

⁷² Konevî bu iki irtibat biçimini şöyle tanımlar: "Mevcutların Allah ile irtibatı, iki açıdan gerçekleşir: Birincisi, tertip ve vasıtalar aracılığıyla olan irtibattır; bunların ilki Kalem mertebesi, sonra Levh-i mahfuz, Arş, Kürsî,

doğrudanlığı ister de yaratılış âleminin dolaylılığı-vasıtallığı söz konusu olsun, her iki âlemin –farklı mertebelerde de olsa- *var* olarak nitelendirildiği sâbittir. Burada İbnü'l-Arabî'nin tümeller görüşü ile ilgili olarak önemli bir durağa ulaşmış oluyoruz: tümeller, yani “küllî emirler” **vardırlar**. Böylece İbnü'l-Arabî açısından tümeller, zihinsel soyutlama yoluyla elde edilmiş ve hiçbir gerçekliği olmayan ve "oluştı/yaratılıştı" veya "mevcûdatta" bir karşılığı olmayan kavramlar, uçup giden sözler değildirler. Tam tersine, hem oluştı hem de insan zihninde "hükmü" olan emirlerdir/şeylerdir.⁷³

İbnü'l-Arabî'nin tümelleri ilk bakışta olumlama-olumsuzlama/ispat-nefiy arasında gidip gelen bir yaklaşımla ele aldığı düşünülebilir. Zira o, bir yandan tümellerin (küllî emirlerin) dış varlığını olumlarken diğer yandan da zihnî-aklî-ilmî varlığını olumlamaktadır. Yani o âdeta tümeller (küllî emirler) ile dış varlığın arasını bir bakımdan açıp diğer bakımdan kapatmaktadır. Ancak o aynı zamanda tümellerin dışta varolan *şeylerin* aynı/kaynağı-ilkesi olduğunu ve dışta var olan şeylerde “hükümün-eserinin” olduğunu da belirtmektedir. Burada İbnü'l-Arabî "ayn" kavramı ile sadece "somut-dış varlığı" değil, bunun yanında, "dış varlığın aslını, kaynağını, çıkış yerini, ilkesini" de kastetmektedir. Bu nokta İbnü'l-Arabî'nin *varlık* ve *oluş* arasında kurduğu irtibatı anlamamızda önemli bir rol oynayacaktır. Çünkü emir âlemi ile yaratılış/oluş âlemi arasındaki ilişki bir diğer yönden varlık ile oluş arasındaki ilişkiye tekabül etmektedir. Bu irtibatı şöyle ortaya koyabiliriz: oluş/yaratılış varlığa tâbidir; varlık oluşa katılmaz çünkü varlık zâten vardır. Tam tersine, oluş varlığa katılır veya oluş varlığa katıldığı ölçüde “var” olarak nitelendirilebilir. Bu bağlamda varlık/vücûd –aynı zamanda Tanrı'nın bir sıfatı olarak-

Gökler, Unsurlar, sonra unsurlardan meydana gelen şeyler/müvelledat, en son olarak da yaratılışın ve varlığın nihâyeti olan insan türüdür. Hz. Peygamber (as.), bütün bunlardan, yaratılışın sona ermesinden ve insanın durumundan haber vermiştir. Bu konuda şöyle buyrulmuştur: "İnsan son yaratılan varlıktır". İkinci irtibat tarzı ise, vasıtasız irtibattır. Bunun anlamı şudur: Her varlığın kendisiyle Rabbi arasında herhangi bir vasıtanın bulunmadığı cihetten Hak ile bir irtibatı vardır. Bu irtibat, Hakkın zâtı olarak her şeyin zâhir ve bâtını kuşatması ve onlarla beraber olması cihetidir. Bu beraberliğin âyetten delili, şu âyetlerdedir: "Nerede olursanız olun, Allah Teâlâ sizinleedir [Hadid, 4]". Sadreddin Konevi, **Kırk Hadis Şerhi: Şerh-i Hadis-i Erbaîn**, Çev. Ekrem Demirli, 4.bs., İstanbul, İz Yay 2007, s. 178-179.

⁷³ **Emir** kelimesi, lügavî olarak "şey", "durum", "iş", "komuta-direktif-talimat" anlamlarına gelir. İbnü'l-Arabî'nin bu dört anlamı da içerecek şekilde kullandığını düşündüğümüz için, bu kelimeyi olduğu gibi kullanmayı amacımız açısından daha uygun buluyoruz. Ayrıca, Arapça'nın harika kelimelerinden biri olan ve İbnü'l-Arabî'nin öğretisinde son derece merkezî bir yer tutan "ayn" kelimesini de olduğu gibi kullanmak gerektiğini düşünüyoruz; birinci olarak, bu kelime de tıpkı emir kelimesi gibi dilimize yabancı olmayan bir kelimedir ve ikinci olarak bu kelime, "göz", "kaynak", "tıpkı-aynı", "kendî" "aşl" gibi anlamlara gelmekle birlikte, sözgelimi "vücûd-u aynî" şeklinde kullanıldığında "harici-dış varlık" anlamında da kullanılmaktadır, üçüncü olarak ayn kelimesinin göz anlamı dikkate alındığında doğal bir anlam genişlemesiyle kelime "görme"ye ve görme için gerekli olan "yansıma düzlemi"ne de işaret etmektedir, dördüncü olarak, İbnü'l-Arabî'nin Tanrı açısından insanın "göz bebeği" (insanu'l ayn) menzilesinde olduğunu belirtmesidir. [**Fusûs**, EDT, s. 26.] Kelimenin diğer fiil baplarında kazandığı "ta'yin", "taayyün" gibi formları da hesaba katacak olursak, bu denli anlam yüklü bir kelime için her seferinde farklı bir Türkçe kelime kullanmak zorlama bir tavır olabilir. Ayn kelimesi, "gayr-başka" kelimesi ile birlikte belki de İslam metafiziğinin en önemli kelimelerinden birisidir. Bu önemine binaen ayn kelimesini çoğu kez olduğu gibi kullanacağız, gerekli bazı durumlarda yukarıdaki anlamlardan birini özel olarak belirtmek istediğimizdeyse bir anlam kargaşasına mahal bırakmamak için ayn kelimesini parantez içinde ayrıca belirtme yolunu tercih edeceğiz.

ezelîdir ve oluşun ilkesidir. Benzer şekilde tümeller de dış varlıkların, mevcûdât-ı ayniyyedeki *tek tek fertlerin* veya *şeylerin* aslıdır, ilkesidir.

Tümellerin bâtın olmağını "hiç olmak" gibi bir anlamda ele almak doğru olmayacaktır. Çünkü İbnü'l-Arabî dış varlığa sahip her şeyde tümel durumların hükmü ve etkisinin varlığından söz etmektedir. Bu etkinin varolabilmesi için öncelikle tümellerin varolmaları gerekir. Burada İbnü'l-Arabî'nin tümelleri "uçup giden sesler" veya herhangi bir gerçekliği, karşılığı olmayan, insan aklının kurgu ürünü soyut kavramlar olarak görmediğini söylememiz gerekir. Burada İbnü'l-Arabî'ye, "peki o zaman bâtın ve var olan tümeller nerededir?" biçiminde bir tür çarpık bir soru soracak olsaydık, muhtemelen o bize "ilm-i ilâhidedir ve etkisi dış varlığa sahip her şeydedir" cevabını verirdi. Felsefî bir dille söylersek, tümeller aşkın Öznenin, Tanrı'nın ezeli bilgisindedir/ilmindedir ve dış varlıklar, mevcutlar, tek tek şeyler, tekiler/fertler arasında "ontik" veya "ontolojik" bir *süreklilik ilgisi* içindedir. Buna göre tümeller (külfiler) ile tekiler (fertler) arasında dinamik bir bâtın-zâhir, *hüküm-eser*, *asıl-fer* bağıntısı vardır.

Tümelleri İbnü'l-Arabî niçin özellikle "*küllî emirler*" olarak nitelendiriyor olabilir? Bilindiği üzere emir/tâlimat, eğer çekiciliğine karşı konulamayacak güzellikteyse veya kudretine karşı konulamayacak bir bilge âmir tarafından verilmekteyse, kerhen veya tav'an, muhatabına –memur- doğrudan boyun eğdirip onu *hükmü* altına alır. Buna göre hiçbir fert/tekil-birey tümelin otoritesinin hükmü dışına çıkamaz. Bu bağlamda bireyler/tekiler, tümellerin kendini açtığı ya da sergilediği yataklar gibidir diyebiliriz. Ne var ki İbnü'l-Arabî'nin öğretisinde ferdin mi tümele yoksa tümelin mi ferde boyun eğdirdiği, kimin/neyin hâkim kimin/neyin mahkûm olduğu sorusunun cevabını bulmak hiç de kolay değildir. Bu doğrultuda incelememize devam edelim:

"Tümel durumlar, sürekli akledilirdir; akledilir olmaları yönünden gizli, [aynı oldukları] dış varlıklar bakımından ise görünürdürler. Bütün dış varlıklar, akıldan kaldırılmaları ve akledilir olmalarını ortadan kaldıracak şekilde dışta var olmaları mümkün olmayan bu tümel durumlara dayanır. Bu dış varlık, belli bir zamanda var olan bir şey olabileceği gibi zaman dışı da olabilir. Zamanlı ve zamansız bir şeyin bu akledilir tümel durumla ilişkisi aynıdır. Şu var ki, bu tümel duruma dış varlıklardan bir hüküm, dış varlıkların hakikatinin gereğine göre döner. Sözelimi bilginin bilene, canlılığın canlıya dönmesi gibi. O halde, canlılık akledilir bir hakikat, bilgi de canlılıktan farklı akledilir başka bir hakikat olduğu gibi canlılık da bilgidan farklıdır"⁷⁴

Tümelleri (külfî emirler) "sürekli" (lem tezel) akledilir olarak nitelendirmekle İbnü'l-Arabî onların insan zihnini aşkın yönüne vurgu yapmaktadır. Çünkü beşerî yönü itibariyle

⁷⁴ İbnü'l-Arabî, **Füsûs**, EDT, s.27-28. Köşeli parantez mütercim tarafından konulmuştur.

insanın akletme eylemi süreksizdir, kesintilir. Bu nedenle "sürekli" akletme faaliyeti beşeri insan aklı için geçerli bir yükleme olamaz. Sürekli akledilir (ma'kuleten) olma niteliği taşıması yönünden tümeller ancak ezeli-ilâhi bir öznenin –Tanrı'nın- konusu olabilirler. Tümellerin bir yönden *gizli* (bâtın) ve diğer yönden *görünür* (zâhir) olduğunu söylerken İbnü'l-Arabî elbetteki tümelleri beşeri insan aklına oranlamaktadır. Böylece akleden özne bir bakıma yer değiştirmektedir çünkü Tanrı açısından gizli ve açık bir iken insan açısından tümellerin (külli emirlerin) gizliliği-açıklığı söz konusu olabilir.

Her bir fert, tek tek şeyler tümele dayanır demek, bir bakıma her mevcut vücuda bağlıdır demektir. Dış varlıklar ile tümellerin birbirine nispetinin "tek bir nispet/nispet-i vâhide" olması, eşya ve Tanrı ya da insan ve Tanrı arasındaki nispeti anlamamıza yardımcı olabilir⁷⁵. Bu "tek nispet", Tanrı ve insan irtibatı açısından dikkate alındığında, Tanrı'nın her bir insan ferdi ile o ferde özgü –veçh-i has- tek ve en kısa yoldan ve doğrudan doğruya irtibatlı olduğu anlamında ele alınabilir. Bu durum, çemberin merkezdeki noktanın çevresindeki sonsuz sayıdaki noktayla tek bir nispet kurabilmesine, ancak, çevredeki noktanın merkez ile ancak tek bir yoldan irtibat kurabilmesine benzemektedir.

Külli emirlerin "akıldan kaldırılmasının mümkün olmaması" ve dış varlıklar üzerinde sürekli etkin olması bizi tümel-tikel irtibatındaki süreklilik görüşüne götürmektedir. Bu da aslında İbnü'l-Arabî'nin Tanrı ve âlem veya Tanrı-insan irtibatında mutlak bir kopukluğun olmadığı/olamayacağı, tam tersine, sürekli bir irtibatın olduğu görüşünün bir yansımasından ibârettir. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî'nin düşünce evreninde "deistik" bir Tanrı tasavvuruna asla yer yoktur. Külli emirler, esas itibarıyla Tanrı'nın ezeli ilâhi ilmi bağlamında anlam kazanmaktadır. Burada bir bakıma "bilgi bilinene bağlıdır" önermesine de geri dönmüş oluyoruz. Buna göre dış varlıkların, şeylerin külli emirlere boyun eğme işi ezelden beri şeylerce, memurlarca, malumlarca –ya da insanlarca- yerine getirilmektedir. Bu, her şey için müjdelerle dolu bir yazgıdır. Din dili ile söylenirse bu, âlemdeki hiçbir şeyin rabbin merbûbu veya ilâhi âminin memuru olmaktan çıkamayacağı, dolayısıyla her ferdin/şeyin "ilâh sahibi/me'lûh"

⁷⁵ Ekrem Demirli şöyle der: "Bilmeyi iki şekilde anlamak mümkündür: Birincisi, bir şeyi Hakka bağlayan isim yoluyla bilmek, diğeri bu bilginin bir sonucu olarak o şeyin hakikatini bilmektir. Birinci bilginin nasıl gerçekleştiği hakkında iki şey söylenmelidir: Birincisi, ilâhi isimler arası ilişkiler nedeniyle, kendi ismini bilen herkes başka bir varlığı hakka bağlayan ismi de bilmektedir. Çünkü her isim anlam bakımından ötekini de içermektedir. Buna bağlı olarak, kendi birliğini bilen herkes başka bir varlığın Hak'la irtibatını da bilir. Bu durumda bilmeyi metafizik bilgiyle sınırlarsak, özel anlamda bu irtibatı bilmekten söz etmiş olabiliriz. Nitekim Konevî metafizik bilginin sorunlarını bu irtibatı bilmek olarak belirlemiştir. Bu durumda kendi birliğini bilen kimse, kendisini Hakka bağlayan yönün ilâhi isim olduğunu bilmiştir." Ekrem Demirli, **İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan**, İstanbul, Kabcacı Yay., 2012, s. 268. Burada Demirli'nin bahsettiği özel yön veya isim, insan-Tanrı irtibatını temin eden hakikattir; **özel yön** ile kastın ilâhi İsim, daha doğrusu **özel Rab** olduğu dikkate alındığında, her insanın Tanrı ile olan ilişkisi kendine özgü olmaktadır ve bu da insanın mazharı olduğu İlâhi İsimden ileri gelmektedir. Özel yön ve özel Rab kavramlarına ikinci bölümde detaylı olarak değinilecektir.

olduğu anlamına gelir. Özetle, tümeller ve dış varlıklar (mevcûdat-ı ayniyye) irtibatının sürekliliği görüşü bizi doğrudan doğruya âlemle her an bir irtibat halinde olan ve âleme sürekli etki eden/yaratan ama ezeli ilmin malumlarına –yani sâbit aynlara veya ilâhi isimlere- göre sürekli yaratan Tanrı tasavvuruna götürmektedir. Bu durumda her bir dış varlık/şey veya her bir insan ferdi ilâhi isimlerin veya sâbit aynların veya tümellerin sergilendiği bir sahne gibi görülmektedir. Fakat dış varlıklara, şeylere ulaşan ilâhi hüküm neye göre ulaşmaktadır? Bu sorunun cevabını yine İbnü'l-Arabî'nin kendi sözleri üzerinden araştırabiliriz:

“Şu var ki, bu tümel duruma dış varlıklardan bir hüküm, dış varlıkların hakikatının gereğine göre döner. Sözgelimi bilginin bilene, canlılığın canlıya dönmesi gibi⁷⁶ / Şu kadar var ki, bu emr-i küllîye kendisinin verdiği şey hasebiyle, mevcûdat-ı ayniyyeden bir hüküm râci' olur. İlmin âlime, hayâtın hayye nisbeti gibi.”⁷⁷

Burada her iki tercümede farklı şekilde yorumlanmış hususlar varsa da İbnü'l-Arabî'nin bilgi-bilen, can-canlı olan arasındaki münasebeti, tümel durum (külli emir) ile dış varlıklar (mevcûdat-ı ayniyye) bağıntısı çerçevesinde kurduğu açıktır. Konuk emr-i küllîye dönen hükmün “mevcûdat-ı ayniyyenin kendisinin verdiği şey hasebiyle” olduğu yorumunu benimserken, Demirli küllî emre dönen hükmün, “dış varlıkların hakikatının gereğine göre” olduğu görüşünü dile getirmektedir. Metinde İbnü'l-Arabî'nin “*bihasebi mâ tatlubuhu hakaiku tilke'l mevcûdati'l ayniyye*” ifadesini kullandığını görmekteyiz. Bu ifade için şöyle bir tercüme önerilebilir: “...*Mevcûdat-ı ayniyye'den/dış varlıklardan Küllî Emre dönen hüküm, 'mevcûdat-ı ayniyyenin/dış varlıkların hakikatlerinin talep ettiği şeye göre (mâ tatlubuhu)*⁷⁸ döner”. Bu şekilde dikkate alınırsa, İbnü'l-Arabî'nin tümel (küllî emir) ile dış varlıklar (mevcûdat-ı ayniyye) bağıntısını “talep” kavramı üzerinden kurduğunu söyleyebiliriz⁷⁹. Burada dış varlıkların/mevcûdat-ı ayniyyenin hakikatlerinin, eşyanın sâbit hakikatlerinin ve insan özelinde âyân-ı sâbite'nin öz niteliklerinin kendini eşyada, insanda açmasından başka bir şey olmadığını söyleyebiliriz. Talep, istek odaklı olarak bakıldığında, “oluş/yaratılış” talebi doğası gereği muhtaç olan eşyanın-insanın, Tanrının ezeli ilmindeki sâbit hakikatının talebidir. Ferdîyet-i selâfiyye ilkesi özelinde üçüncü bölümde detaylandırılacağı üzere, Tanrı bu talebe karşılık olarak “bir şeyi yaratmak istediğinde” **yaratma emri** olan “kûn!/oluş!” emrini verir; şeyler de bu emre uyarak oluşurlar/yaratılırlar.

⁷⁶ İbnü'l-Arabî, **Füsûs**, EDT, s.28

⁷⁷ A.e., AKT C.I, s. 143.

⁷⁸ A.e., FIK, s. 38.

⁷⁹ Bu talep bağlamında şu cümleye dikkat çekmemiz gerekir: “Allah'ın güzel isimleri (Esmâu'l-Hüsnâ) zâtları itibarıyla âlemin varlığını gerektirirler.” Bkz.: İbnü'l-Arabî, **Kitabu Nakşi'l-Füsûs**: Füsûs Nakşı Kitabı, (Risaleler C.I içinde) Çev. Vahdeddin İnce, İstanbul, Kitsan Yay., t.y., s.287

Bilginin bilene, canın (hayatın) canlı (hayy) olana nispeti ne ise, tümelin-tekile, kll'nin ferde) nispeti oldur. Bunu talep açısından yorumladığımızda tümel-tekil, kll-fert irtibatını tek taraflı, tek yönlü, doğrusal/lineer veya durağan, donuk olarak dikkate alamayız. Tam aksine, tümel-tekil etkileşiminin bir tür dönüşlü fiil/etkinlik olarak göz önüne almamız gerekir çünkü insana Tanrı tarafından “hayat” bağışlanmışır. Yine çünkü talep, talep etme imkânına/potansiyeline sahip olan ve ancak "canlı" olan şeyler için söz konusu olabilir. Bu noktada İbnü'l-Arabî'nin evreninde “inorganik/cansız” bir şeyin olmayacağı sonucunu çıkarmak hiç de zor olmayacaktır. Potansiyel canlı ile aktüel canlı arasındaki fark ne olursa olsun, dış varlıklarda (mevcûdât-ı ayniyye) ve âlemde mutlak anlamda cansız bir şey olamaz. Zr âleme sürekli can veren bir “Hayy” vardır ve Hayy'ın fiili kesintisizdir. İbnü'l-Arabî'nin bakış açısı özelinde ilgi çekici olan nokta şu ki, bu fiil –Hayy'ın fiili- ve etkisi/tesiri, paradoksal olarak, fiili kabul eden mazharın “talebi”nden etkilenmektedir/teessür. Daha açık bir anlatımla etkilenen etkileyeni etkilemekte ve etkileyen de etkilenen tarafından etkilenmektedir! Bu açıkça paradoksal bir durumdur ve bu paradoksallık aklen asla birlikte olamayacağı varsayılan zıtları birleyen bir “kevn-i cm” olarak insanın hakikatine geri döner.

İbnü'l-Arabî bilgi-bilen irtibatında da hüküm ve etkinin bir yönden bilgiden bilene ve diğer yönden bilenden bilgiye dönmekte olduğunu; bilginin bilene üzerinde, bilenin de bilgi üzerinde hükmünü icrâ ettiğini söylemektedir. Buradan hareketle şu çıkarımı yapabiliriz: bilgi ve bilen aynı zamanda hem **hkmedendir** hem de **hükmedilen**. Sade bir anlatımla, bilgi bileni etkiler ve aynı zamanda bilgi bilenden etkilenir, bilen bilgiyi etkiler ve aynı zamanda bilen bilgiden etkilenir. Son tahlilde bilgi ve bilen, aynı anda etkileyen-etkilenendir. Bu bağlamda bir tür indeterminist karaktere sahip bir sebep-sonuç veya nedensellik ilişkisi gibi bir şeyle karşı karşıyayız. Bu ilişki biçimini can ve canlı olana tatbik edecek olursak, bu durumda, Can'ın canlı olana ve canlı olanın da cana hükmettiği, yani, can ve canlının aynı zamanda hem hükmeden hem de hükmedilen olduğu sonucuna ulaşırız. Eğer bu akılyürütme tarzını diğer İlahi Sıfatlara tatbik edecek olursak ortaya çok hayret uyandırıcı bazı sonuçlar çıkabilir.

Dikkat çekilmesi gereken bir diğer önemli nokta, İbnü'l-Arabî'de bilginin bilene, canın canlıya nispetinin farklı nispetler olmaması, *tek bir nispet* olmasıdır! Bu nokta bir yandan “bütün isimler birbirleriyle isimlenmiştir” önermesine, diğer yandan “birden bir çıkar” önermesinin ilâhi isimler/sıfatlar öğretisi özelindeki bir tezahüründen ibarettir. Anlaşılacağı üzere, bu bölümde ele aldığımız ilkeler, önermeler inanılan ilâh öğretisinin teorik çerçevesinde kurucu bir rol oynamaktadırlar. Yine bu önermeler özel olarak Tanrı insan irtibatı bağlamında öğretinin kendi i mantık örgüsü içerisinde birbirini tamamlayan ve tefsir eden organik bir

bütünlük, hatta holografik bir karakter arz etmektedir. Bununla beraber, inanılan ilâh öğretisi, muhtelif açılardan işaret edildiği üzere, esas itibarıyla insan ve Tanrı arasındaki irtibatın sürekliliğine, bunun gerçekleşme biçimine, tarzlarına, niteliklerine, odaklıdır. Vahdet-i vücûd teorisi ise daha ziyade olarak Tanrı-âlem irtibatının sürekliliğine, bunun gerçekleşme biçimine, niteliklerine, varlık mertebelerine, muhtelif âlem tasniflerine daha geniş yer verir. Bu bağlamda ikinci bölümde, inanılan ilâh öğretisinin vahdet-i vücud teorisinin kozmolojik, ontolojik ve epistemolojik yönleriyle olan bağıntıları konu edilecektir.



İKİNCİ BÖLÜM

İNANILAN İLAH ÖĞRETİSİNİN ONTOLOJİK, EPİSTEMOLOJİK VE KOZMOLOJİK BOYUTLARI



1. BİLGİ, TANRI İNANCI (İ'TİKAD) VE YARATMA İLİŞKİSİ ÜZERİNE

Bayağı-sıradan ve yüce/ulvî yönleri bakımından inanılan ilâh anlayışının serimlenmesinde bir destek görevi görecek olan bazı temel sorunların gündeme getirilmesi gerekmektedir. Buna göre insanı bir *özne/fâil* olarak kabul etmeksizin bilgisizlik/cehâlet, şek, şüphe, zan, kanaat, inanç (i'tikad), tasdik-inkâr, bilgi/ilim/mârifet îmân vb. gibi bir dizi epistemolojik derece ve mertebeden söz etmek olanaklı mıdır? Bilgi ve bilen hakikati bölünebilir mi? Şirk/Tanrı'ya ortak koşmak tam olarak nedir? Tanrı hakkındaki tüm inançlar, bilgiler "öznel" olmaktan asla kurtulamayacak olan ve "nesnel" hiçbir değeri olmayan inançlar, bilgiler midir? İnsanın bilgisi hâdis, Tanrı'nın bilgisi ezeli ise, bu durumda insanın ezeli bilginin fâili/öznesi olarak Tanrı'yı bilmesi olanaklı mıdır?

Bu bölümün alt başlıklarında bu soruları inanılan ilâh görüşünün epistemolojik çerçevesine uygun olarak ve önceki bölümde zikrettiğimiz kurucu öncüller ışığında açmaya gayret edeceğiz. Yapılacak olan, genel olarak vahdet-i vücûd ve özel olarak inânılan ilâh öğretisinin muhtelif boyutlarını bu sorular eşliğinde bir problematik olarak olabildiğince genişletmekten ibârettir. Bu paralelde ilk olarak sınır (hadd) kavramı ile ilgisi içinde, i'tikad kavramının kendi içinde ne ifade ettiğini aydınlatmaya çalışacağız.

1.1. Sınır (Hadd) ve İnanç (İ'tikad)

İnsanın gerçek, aslî bir özne/fâil olarak tanımlanıp tanımlanamayacağı sorununun teklif, özgürlük, muâmeleler, ibâdetler bağlamında muhtelif kelam ekollerince tartışıldığı bilinmektedir. Bu soruna çözüm getirme biçimine göre bir kimseyi Eş'arîlik, Mâturîdîlik, Cebriîlik, Mutezîle gibi kelam ekollerinin dairesi içine almak olanak dâhilindedir. İnsanın Tanrı karşısında/yanında ikinci bir fâil olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceği sorunu, her zaman çözülmüş gibi olan ancak belki de hiçbir zaman da tam olarak çözülemeyecek olan bir sorun olarak bugün de taptaze bir şekilde varolmaya devam etmektedir⁸⁰.

⁸⁰ Benzer şekilde, insanı bilebilen, bilmeye muktedir olan, bilen veya inanabilen, inanmaya muktedir olan, inanan bir özne olarak kabul etmeksizin örneğin Tanrı bilgisindeki ilmî/tahakkukî derinliğe/yükseklığe atıfla "ilme'l-ayne'l-hakka'l yakîn" mertebelerinden söz etmek ne kadar anlamlı olabilir? Madalyonun diğer tarafından bakılacak olursa sorun daha da büyümektedir. Örneğin mutezîlî bakış açısında olduğu gibi insan Tanrı karşısında gerçekten özgür bir özne/fâil olarak kabul edilirse, bu kez Tanrı ve insan arasına, -üstelik özgürlük eliyle- bir set çekilmiş olacaktır. Çünkü Tanrı'nın özgürlüğü ile insanın özgürlüğü ya da Tanrı iradesiyle insan iradesi –Tanrı'nın bir/vâhid ve tek/ferd olmaılığı ve irâdenin boyun eğdirici doğası nedeniyle- çatışmadan edemez. En azından bir fâil olarak insan ve bir başka fâil olarak iki, üç vs. failli bir sistem varsayılıyorsa, faillerin şu veya bu açıdan birbirini sınırlaması kaçınılmaz olmaktadır. Felsefe tarihinde özgürlük sorunu olarak karşımızda olan bu soruna

“*Lâ fâile illâllah/Allah’tan başka fâil yoktur*”, “*Sen –yani bir özne/fâil olarak sen- varsan Allah yoktur, Allah varsa sen yoksun*” veya “*Allah vardır ve onunla beraber başka bir şey yoktur*” veya “*Hayır ve şer Allah’tandır*” –yani hayır ve şer iki ayrı fâilin işi değildir, tek fâildendir. Genel olarak ehl-i sünnet kelimcileri bu ve benzeri prensiplerin öngördüğü hükümler gereği insanı gerçek, aslî bir özne/fâil olarak tanımlamama noktasında bilinçli boşluklar bırakmışlardır. Öznenin/fâil’in faaliyet özgürlüğüne ilişkin tanımlamalarda karşılaşılan güçlükler nedeniyle, özne kavramının gönderimlerini az veya çok içerebilen pek çok kavram kullanılmıştır. Nitekim *sâlik*, *kul/abid*, *mürit*, *mahlûk*, *kâsib*, *müktesib*, *merbûb*, *me’lûh*, *müptedi*, *mükellef* gibi kavramlar şu veya bu düzeyde bir “özneye” atıfta bulunmaktadır. Bununla beraber, *sâlik*, *mürit*, *müptedi* gibi adlar, deyim yerindeyse, “tasavvufun öznesi”ne -ki tasavvufun gayesi öznenin gerçek özne olmadığının bilincine varmasıdır- göndermede bulunurken âmil, *kâsib*, *müktesib*, *mükellef* gibi adlar, yapıp ettiklerinin karşılığını Tanrı’dan uman –ve çoğu zaman fıkıhçının muhatabı olan- özneye atıfta bulunmaktadır. Kul kavramı ise genel olarak bütün insanlar için kullanılmaktadır. Sorun, bütün bu kavramların gerçek olarak bir “özne/fâil” olarak tanımlan/a/mamasında yatmaktadır ve bu hiç şüphesiz tevhid ilkesinde mutlaklığı bakımından Tanrı’dan “başka” fâiller/özneler kabul etmenin güçlüğünden ileri gelmektedir. Bu güçlük aslında yine insanın çelişkiler, zıtlıklar, paradokslar barındıran bir varlık olmasıyla yakından bağlantılıdır: insan bir öznedir/fâildir ama –paradoksal olarak- edilgen bir fâildir/münfail.

İnsanın bir özne olarak tanımlanamaması sorununun genel çerçevesine işaret ettikten sonra şu ek soruları sormamız gerekir: Düşünce yoluyla zihnimize inşa ettiğimiz yargılar mı inancımızı biçimlendirmektedir? Yoksa inancımız mı düşünce tarzımızı, yargılarımızı biçimlendirmektedir? İnanç ve yargı ilişkisi nedir? İnançlar insanın zihniyle, aklıyla, kalbiyle tasdik ettiği, olumladığı, evetlediği yargılardan mı ibârettir? Bu soruları ve ortaya koyduğu sorunları daha iyi temellendirebilmek üzere öncelikle inancın (i’tikad) ne olduğu sorusunu araştırmak üzere Kaşânî’ye başvurabiliriz:

"İ’tikadın anlamı, kalpte gaybî şeylerin varlığına karşı zannî ya da ilmî bir sûretin meydana gelmesidir. Bunun kaynağı, çocukların sade nefislerinde başlangıçta haberlerin duyulmasının tekrarlanması ve eserlerin izinin çıkmasının sürdürülmesidir. Zamanın geçmesi ve günlerin ilerlemesi, zanların ve vehimlerin oluşmasına ve avamın akidesinin taklid edilmesine neden olur. Böylece o akidelerin sûreti onların kalbinde taşta kazınmış nakış gibi kalıcı ve sağlam hale gelir. Sonunda kalplerinin sayfaları ve havâtırın levhaları bu sûretlerle öylesine işlenmiş ve dolu hâle gelir ki başka bir sûretin ona sığması ve onda mecal bulması muhal olur. Kimi kendi akîdesinin alışkanlıklarından ve mezhebinin doğrularından uzak ve kaymış görürse, onu delâlet ve isyân ile

yönelik olarak İbnü’l-Arabî oldukça farklı bir bakış açısı getirmiştir ki inanılan ilâh öğretisi çerçevesinde ikinci alt başlıkta bu nokta ele alınacaktır.

itham eder. Oysa kendi zanlarınca mezheplerinin burhânlarına ve delillerine tutunduklarını ve kendilerince taklit dairesinden çıktıklarını sananlar, hakîkate bakacak olurlarsa hâlâ kendilerinin mezheb ulemâ ve imamlarını taklîd etme mertebesinde olduklarını görecektir ki hüsn-ü zan ve görüş doğruluğu tasavvuruyla o delilleri ve burhânları onlardan kabul etmişlerdir. Onların vehim ve anlayışları ondan dolmuş ve yakîn zannıyla ve tahkîk fevziyle mutlu olmuşlardır. Her hizip elindekiyle sevinir."⁸¹

Oldukça “tabula rasacı” diyebileceğimiz bir bakış açısı sergileyen Kâşânî, inancın kaynağını açık bir şekilde a posteriori faktörlere dayandırmaktadır. Nitekim haberlerin duyulması vb. ifadeleriyle o ebeveynleri, ilk öğretmenleri, avâmı vs. **taklit** etmeyi kastetmektedir. O, bütün bunlarla insanın Tanrı inancının a posteriori olan “çevresel” faktörlerin etkisi altında biçimlendiğini belirtmektedir. Kâşânî’nin bu bakış açısını “bilgi” ve “öğrenme” özelinde genişletecek olursak, insanın Tanrı’ya veya eşyaya dair bilgisinin ve “öğrenme” adı verilen şeyin hâdis/sonradan olan faktörlerin etkisi altında ortaya çıktığı görüşüne varmaktadır. Fakat buradan hareketle Kâşânî’nin Tanrı inancını sadece a posteriori, hâdis, çevresel faktörlere dayandırdığı ve a priori, kaderî, merkezî faktörleri dikkate almadığı söylenemez.

İnancın oluşum sürecindeki çevresel faktörleri sıralarken ve onu *alışkanlıklar, taklit, vehim ve zan* ile ilişkilendirmek, bir yerde inancın doğasının *sınırlı ve göreceli* olduğunu kabul etmek anlamı taşır. Çünkü her taklit, her vehim bir asıl olanın az çok silik bir yansımasıdır ki bu yönden taklit eden taklit ettiği tarafından, kuruntu/vehim ise gerçek tarafından sınırlandırılmış olacaktır. Tam bu noktada, i’tikad ve îmân arasında esaslı bir ayrım yapma gereği doğamaktadır. Biz burada Hanefî-Mâtûrîdî perspektif uyarınca i’tikadı göreceliği kabul eden bir tasdik olarak –çünkü farklı i’tikad mezhepleri vardır-, îmânı ise “görecesiz bir tasdik” olarak –çünkü artma-azalma kabul etmemektedir- dikkate alıyoruz. Kâşânî’nin i’tikadı alışkanlıklar, taklit, vehim ve zanlarla ilintili olarak kullanması ve îmânı bunlarla hiçbir şekilde ilişkilendirmemesi de, öyle anlaşıyor ki bu ayrıma binâendir. Özetle, i’tikadın doğası *göreceli ve sınırlı*, îmânın doğası *görecesiz ve sınırsız* bir karakter arz eder⁸².

İ’tikadın sınırlayıcı, bağlayıcı ve göreceli bir doğaya sahip olduğu kelimenin etimolojik anlamında da mevcuttur. Bu kelime etimolojik olarak *a-k-d* köküne bağlanmaktadır ki

⁸¹ İzzeddin Kaşânî, **Tasavvufun Ana Esasları: Misbâhu'l Hidâye ve Miftâhu'l Kifâye**, Ed.Ersan Güngör, Çev. Hakkı Uygur, İstanbul, Kurtuba Kitap, 2010, s. 21-22.

⁸² Ayrı bir not olarak şunu ekleyebiliriz. İnanç-inanma ve inkâr-inanmama zıtlığı bir bakıma evetleme-tasdik etme ve olumsuzlama-inkâr etme zıtlığının bir uzantısıdır. Aralarında hiçbir ilişki olmayan iki şeyden birinin diğerini inkâr etmesi imkânsızdır, abestir. Bu bağlamda inkâr-olumsuzlama, zorunlu olarak tasdiğe-olumlamaya veya kabûle dayanır. Buna göre bir şeyi inkâr etmek için önce kabul etmek gerekmektedir ve bir şey kabul edildiğinde artık inkâr etme imkânı ortadan kalkmış olmaktadır.

Arapça'da bu kökten türeyen hemen her kelime bir "bağ, bağlayıcı olma", dolayısıyla "sınırlama" anlamı taşımaktadır⁸³. Türkçe'ye genel olarak "inanma, inanç" şeklinde tercüme edilen i'tikad kelimesi, etimolojik anlamı bakımından "inanılan şeye bağlanma" ya da yemin, söz vs. gibi bağlayıcı olan bir şeyle bağlanma/düğümleme" gibi temel ve yan anlamlara gönderimde bulunur.

Bilindiği gibi Arapça'daki *hadd* kelimesi, hem *terim* hem *tanım/tarif* hem de *sınır* anlamına gelmektedir. Haddin aynı zamanda sınır ve tanım ifade etmesi oldukça anlaşılırdır çünkü özü ortaya koyan her tanım, öz dışında kalan şeyi sınırlamış olmaktadır. Yine sınır kavramı bir şeyin başlangıç ve bitim noktasını da ifade etmektedir. Bu anlamda sınır, başlangıç ve son gibi zıt uçların birleşip ayrıldığı "berzah" kavramının referans çerçevesinden çok uzak değildir⁸⁴. Buna göre sınırın kendisi hariç "her şeyin bir sınırı" vardır diyebiliriz. Bu durumda sınırın kendisinin sınırlanması sınırsızlığa açılan bir kapının açılışına benzemektedir. Eğer bu sınır –ve belli ölçülerde berzah- kavramı özelinde Konevî'nin "nerede varlık varsa orada bilgi vardır" önermesiyle birlikte ele alındığında şöyle bir neticeye ulaşabiliriz. Her bir nesnenin-şeyin mekânsal, zamansal ve sair kategorilerce şartlanmış bir başlangıç ve bitim noktası yani *sınırı-haddi* olduğu gibi, bilgisel/ilmî varoluşu açısından da o nesnenin-şeyin yine muhtelif kategorilerce şartlanmış olan bir başlangıç ve bitim noktası/sınırı-haddi vardır. Özetle, her şey kendisi dolayısıyla sınırlıdır; her şeyin hem ontolojik hem de epistemolojik bir sınırı vardır ve "sınır" o şeyin ta kendisidir.

Tanrı görünendir/zâhirdir" ve "Tanrı görünmeyendir/bâtındır" önermelerinde olduğu gibi aynı özne için aynı zamanda zıt sıfatlarla bir nitelendirme/yüklemleme yapabilir miyiz? Yani önce bir tanımla Tanrı'ya –mantıksal- bir sınır koyarak, sonra bu sınırı iptal eden bir başka sınır/hadd (tanım) yapabilir miyiz? Mantıksal açıdan bakıldığında, birbirine zıt olan iki sıfatın

⁸³ Nitekim *akd* kelimesi hem somut olarak ipi vs. "bağlamak" anlamına hem de "satış akdi/anlaşması, sözleşme, kendini bağlama" örneğinde olduğu üzere, istiâre yoluyla soyut anlamda bağlayıcılık anlamına gönderimde bulunmaktadır. Bu soyut bağlayıcılık anlamı *âkade* fiilinde de mevcuttur ki bu fiil karşılıklı yeminleşme, yani karşılıklı olarak birbirini bağlama anlamına gelmektedir. Bu kökten türeyen kelimelere hızlıca bir göz atacak olursak, *akkade* "bilerek kendini bağlamak", *ukde* "akdedilen nikâh, yemin", *ikd* "gerdanlık", *ukide* "dili-tutulmak, düğümlenmek, bağlanmak", *ukad* "düğümler", *mu'kid* "büyücü", *akide* "falan kişinin bağlandığı inanç" anlamına gelmektedir. Ragıb el-İsfehânî, **Müfredat: Kur'an Kavramları Sözlüğü**, Ed. Umut Hasanoğlu, Trc. Abdülbaki Güneş-Mehmet Yolcu, 3.bs., İstanbul, Çıra Yay., 2012, s. 714. Yukarıdaki etimolojik açıklamalarda verilen örnekler ve ayet meallerinde bu eseri dikkate aldık. Ayrıca kelimenin cümle içerisindeki anlamını gösteren ifadelerdeki vurgularda da, mezkûr eserin tercümanlarının vurgularını tekrar ettik.

⁸⁴ Bashier İbnü'l-Arabî'deki berzah kavramını "sınır" olarak anlamakta ve bu konuda bazı önemli noktalara dikkat çekmektedir. Şöyle diyor: "Tıpkı Aristoteles gibi o [İbnü'l-Arabî] da sınırın her şeyin özü/zâtı (essence of everything) olduğunu söyler ancak onun sınırı, Aristoteles'teki anlamı itibarıyla değil, Platondaki anlamı itibarıyla her şeyin özüdür, yani, eşyanın sınıra iştirak etmesi anlamındadır, yoksa sınırın bir şeyin son kısmını oluşturması anlamında değildir." Salman H. Bashier, **İbn al-Arabî's Barzakh: The Concept of the Limit and the Relationship between God and the World**, Albany, State University of New York Press, 2004, s. 86.

aynı özne için kabul edilemez olduğu çünkü bunun çelişmezlik ilkesine aykırı olduğu söylenebilir. Ancak Aristoteles'e aynı özne için aynı zamanda zıt niteliklerin –görünen ve görünmeyen, ilk ve ilk-olmayan vs.- yüklenilip yüklenmeyeceğini sorsaydık, muhtemelen bize “kim için?” diye sorardı. Biz bu öznenin Tanrı veya “Ön-Varlık” olduğunu söyleseydik, Aristoteles bize muhtemelen, “Ön”ün zaman, mekân, nitelik, nicelik vs. gibi tüm arazların cevheri, tüm kategorilerin taşıyıcı öznesi olduğunu, dolayısıyla bunun mümkün olduğunu, daha doğrusu, başka türlü olmasının mümkün olmadığını söylerdi.⁸⁵

Şuayblık fassındaki şiirinde İbnü'l-Arabî “Yok aslında bir şey, O'dur taayyün etmiş her şey/ Onu genelleştiren özelleştirdi, özelleştiren genelleştirdi” demektedir⁸⁶. Fakat Tanrı hakkında genel/umûmî bir önerme kurmak ile özel/hususî bir önerme kurmak arasında gerçekte bir fark var mıdır, yok mudur? Eğer, her iki durumda da her halükarda aklî bir sınırlama söz konusu dikkate alındığında, böyle bir fark yoktur diyebiliriz⁸⁷. İbnü'l-Arabî'nin bu sözlerinin

⁸⁵ Aristoteles mantığının metafizikle bağıntısının iyi anlaşılmamış olması da "çelişki" kavramının anlamının sapmasına yol açmıştır; klasik Aristoteles mantığı açısından "o odur" ve "o, o değildir" şeklindeki iki önerme sadece "fizik" alanında yani farklı unsurlardan oluşan bileşik doğalar alanında çelişik olabilir ve ancak bu şekilde olan iki önermenin birinin "doğru" olması durumunda diğeri zorunlu olarak "yanlış" olur. Başka bir anlatımla, çelişik iki önerme parçalarına ayrıldığında, her iki önermenin öznelarının aynı, yüklemelerinin de aynı olduğunu görürüz; şu farkla ki, çelişik önermelerden birinde yüklem aynı özneye olumlu olarak yüklenirken, diğesinde, yüklem değillenmiş bir halde yine aynı özneye yüklenir ve böylece bir özne için biri diğesinin değili/olumsuzlaması olan iki yüklem yüklenmiş olur. Şu halde çelişkiyi ortaya çıkaran, yüklemlemedeki yanlışlıktır. Bileşik doğalar alanında bu böyledir. Ne var ki metafiziksel alanda verilen hükümler, bileşik doğalar hakkında verilen hükümlere benzemez çünkü metafizik bileşik olmayan "basit" doğaları ve özdeşliği konu edinir ve basit doğalar, birbiriyle çelişmezler. İbnü'l-Arabî fizik-doğa bağlamında konuştuğu meselelerde doğal olarak "çelişki" de ortaya koymaz ancak metafizik bahislerde derinleştiği noktalarda gayet bilinçli olarak çelişik yargılar ortaya koyar. Bu bakımdan, İbnü'l-Arabî'nin metafiziğini derinlemesine anlamak isteyen kimse, bilhassa onun "çelişki" zannedilen ifadelerine odaklanmalıdır. Hakikatler birbirleriyle çelişmezler çünkü metafizikte Nesefî'nin dile getirdiği "hakâyık-ı eşya sâbittir" evrensel ilkesine itibar edilir ve "değişmez hakikat" esas alınır. İbnü'l-Arabî şöyle diyor: "...hakikatler değişmez, hakkın varlıkları da her zaman vecd içinde olanların kalplerine varit olur, iner." Bkz.: İbnü'l-Arabî, **Hatmu'l-Kur'an: Kur'an Mührü**, Der. Abdülkâki Miftah, Çev. Vahdetin İnce, İstanbul, Kısın Yay., 2007, s.365. Başka bir değerlendirmeye, metafizikte Konevî'nin "her nerede Varlık varsa orada Bilgi vardır" ilkesi dikkate alınır ki onu "her nerede Özne varsa orada Nesne vardır" anlamında aldıkta, bu ilke, metafiziğin Özne'si ile Nesne'sinin -veya yüklemelinin- birbirinden yapay olarak koparılamayacağı bir sâbit, dâimî Özdeşlik/**Ayniyyet** halini anlatır. Metafiziğin Özne'si çelişik yargıları kabul eder. Zira metafiziğin Nesnesi -veya Öznesi- hem İlk'tir/el-Evvel hem de Son/el-Âhir, hem Görünendir/ez-Zahir'dir hem de Görünmeyen/el-Bâtın; Aristoteles mantığı açısından bakacak olursak, bu metafizik önermelerde/yargılarda -veya âyetlerde- hiçbir çelişki yoktur; çünkü Aristoteles mantığı açısından çelişki, yukarıda temas edildiği üzere, birleşip ayrılabilen, oluşan ve bozulan unsurlardan mürekkep doğaların alanında, daha açıkça söylenirse, tekili, tikeli, özeli, geneli, sayıyı, parçayı ve bütünü araştıran, tümevarımın ve tümdengelimnin kullanıldığı fizik alanında var olabilir ve geçerli olabilir, metafizikte ise, tekilin, tikelin, özelin, genelin, sayının, parçanın ve bütünün ilkesi olan Külli/Evrensel ve değişmez hakikatler esas alınır. Çelişki, başka türlü olması mümkün ve değişebilen doğalara muteallıktır ve özdeşlik ise değişimin ilkesi olan ve değişmeyen doğalara veya Aristoteles'in terminolojisi ile söylersek, kendisi hareket etmemesine rağmen -veya hareket etmediği halde- her şeyi hareket ettiren Hareketsiz Hareket Ettirici'nin doğasına müteallıktır.

⁸⁶ İbnü'l-Arabî, **Fusûs**, EDT, s. 130. Avnî Konuk'un tercümesiyle: "İmdi vâki olan kimdir ve vâki olan nedir?/ Vâki'de ayn mevcûddur; o ayn nef-i vâki'dir./ Onu ta'mim eden kimse muhakkak onu tahsis etti/ Ve onu tahsis eyleyen kimse de, onu ta'mim eyledi." **A.e.**, C.III, AKT, s. 16-17.

⁸⁷ Bilindiği üzere genellemeler tümevarımsal bir akilyürütme metoduyla ulaşılır; önce sınırlı sayıdaki fertlerde genellemeye konu olan falanca bir ortak özellik tespit edilir, bu ortak özellikten hareketle bir hükme ulaşılır ve sonra bu hükmün genelleme kümesinin içinde yer tüm fertler için de geçerli olduğu/olması gerektiği kabul edilir.

doğrudan muhatabının Tanrı'yı nazar/teorik akıl yoluyla bilme yolunu tercih eden kimseler olduğu açıktır çünkü ele alınan bir bilgi objesinin genelleştirilmesi veya özelleştirilmesi temelde rasyonel bir etkinliktir. Bu etkinlik epistemolojik pek çok sınır dayatmakta olduğundan, insanın Tanrı inancına ya da inandığı ilâha (el-ilâhu'l- mu'tekad) hiçbir etki etmemesi ya da çarpıklığa yol açmaması düşünülemez. Bu durum çok açık bir şekilde inanılan ilâh anlayışının bayağı-sıradan boyutu ile irtibatlıdır. Bu bağlamda insan sayısı kadar inançlarda yaratılan/sınırlanan Tanrı söz konusudur diyebiliriz. İbnü'l-Arabî'nin düşünce sistematigi açısından, i'tikadlar arasındaki çatışma ve uzlaşmazlıklar, tekfirler, suçlamalar vs. inanç bağlılarının (mu'tekidlerin) inançlarında imâl ettikleri, sınırladıkları bu Tanrılar arasındaki çatışma ve uzlaşmazlıkların bir yansıması olarak değerlendirilmektedir. Bu, İbnü'l-Arabî'nin dilinde “inançta yaratılmış ilâh”, “yapılmış ilâh” (el-ilâhu'l mec'ûl) gibi adlar altında anılmaktadır. Yine bu, önceki daha önce dikkat çekildiği üzere, inanılan ilâh anlayışının öğretisel bir değeri olmayan bayağı-sıradan boyutuna gönderimde bulunmaktadır. Bu “inanılan ilâh” anlayışı bağlamında anlayışta Tanrı, İbnü'l-Arabî tarafından bir vakıa olarak kabul edilse de, insan aklınca sınırlandırılmış beşer kurgusu bir vehim ürününden daha fazla bir değer ifade etmediğinden, inanılan ilâh anlayışının bu bayağı-sıradan yönü övülmez, onaylanmaz ve eleştirilir. Çünkü bu sınırlama “meşru ilâh” anlayışınca da kabul edilebilir değildir.

Vahdet-i vücûd teorisinde merkezî bir öğreti olarak yer alan inanılan anlayışı, suflî boyutu yönünden inanılan ilâh anlayış/lar/ını tasvip etmese de, rahmet merkezli perspektifi gereği, bu bayağı-sıradan boyutu, nübüvvet ve vahiy yoluyla bildirilen meşru ilâh anlayışı içerisinde absorbe etme yönünde bir tavır sergiler. Temel hedefin saf tevhid hakikatinin algılanması ya da gerçekleştirilmesi olduğu göz önüne alındığında, yüce/ulvî boyutu itibarıyla inanılan ilâh öğretisinin, tevhid diyalektiğinin işlemesi için gerekli olan antitezi oluşturuyor olması yönünden bayağı-sıradan inanılan ilâh anlayışını kıymetlendirme yolunu tercih ettiğini söyleyebiliriz. Buna karşın, salt teorik düşünce, taklit, vehim ile Tanrı'ya yönelen insanın/kulun

Şimdi, Tanrı hakkında ayrı ayrı fertler söz konusu olamaz, hal böyle olunca, Tanrı hakkında genelleme yapan aslında çarpık bir tarzda "özel/hususi" bir yargıya-hükme ulaşmış olacaktır. Diğer taraftan, özelleştirmede de genelleştirmenin tersi yönde seyreden bir akılyürütmenin söz konusu olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim özelleştirme aslında genelden-umumdan hareketle yapılır, yani önce tüm fertler için geçerli olduğu kabul edilen bir ortak özellik tespit edilir ve sonra o fert genelin içinden özelleştirme yoluyla ayrıştırılır. Sanki başka başka Tanrı fertleri varmış ve falanca bir ortak özellik etrafında toplanıyorlarmış da şu özel nitelik ona özgü oluyor ve diğer fertlere özgü olmuyormuş gibi. Bu özelleştirme işinde de falanca özelliğin diğer fertlerde olmadığı düşüncesi vardır ki bu “diğer fertler” aslında “genel”i ifade etmektedir. Bu da Tanrı'yı özelleştirme gibi bir girişimin, sonuç olarak genelleştirmek anlamına geldiğini ortaya koymaktadır. Özetle, birinci durumda genel gibi gözükse ama gerçekte çarpık bir özel yargı söz konusu iken, ikinci durumda özel gibi gözükse ama yine çarpık bir genel yargı söz konusudur. Bütün bunlar Tanrı hakkındaki muhtelif sınırlamaları ifade eden durumlardır. Bununla beraber, tümel-külfî ve fert-birey ilişkisinin, genel-umum ve özel-husus ilişkisi gibi olmadığını ve Tanrı'nın -en güzel isimler bakımından- Fert isminin külfî-evrensel olduğunu belirtmek gerekir.

zihinde, akılda, inançta yarattığı sınırlanmış Tanrı fikri ile, velayet-nübüvvet, şariat –kitap ve sünnet- yolundan bildirilen meşru Tanrı’ya imân etmenin sorunsuzca bağdaştırılamayacağı açıktır. Bu noktada İbnü’l-Arabî’nin hiç şüphesiz meşru ilâh anlayışı yanında saf tuttuğunu⁸⁸, öyle ki, vahdet-i vücûd teorisinin merkezî öğretisi olarak inanılan ilâh anlayışını, meşru ilâh anlayışının bir gereği olarak ortaya koyduğunu öne sürüyoruz. Bu yüce/ulvî yönü itibariyle inanılan ilâh öğretisi, bayağı-sıradan inanılan ilâh anlayış/lar/ında taklit, vehim, kurgu ile Tanrı’yı sınırlandıran sınırları sınırlandırma görevini yerine getirmeyi hedeflemektedir.

1.2. İnançlarda Farklaşma ve Öznenin/Bilenin Hakikatini Bölme Sorunu

Tanrı hakkındaki inançlar ve –inançların kesinlik kazanmış formu olarak- bilgiler kaçınılmaz olarak öznel olmak zorunda mıdır? Tanrı inancının nesnel hiçbir tarafı yok mudur? Nasıl olabiliyor da aynı inanç (i’tikad) objesi olarak Bir/Vâhid olan Tanrı hakkında muhtelif öznelerce/bilenlerce başka, farklı veyahut da zıt, birbiriyle çatışan inançlar ortaya çıkabiliyor? Bu, bilginin ve bilenin hakiatinin bölünebileceği anlamına gelmekte midir?

Tanrı’yı bir insan tarafından fiilen “kendisine inanılan varlık” olarak ele aldığımızda, her şeyden önce insanı peşinen inanma fiilini gerçekleştiren bir özne/fâil olarak kabul etmiş oluyoruz. Ancak bir özne olmak, bilen olmak hakikatte ne anlama gelir? Burada şöyle bir sorun vardır: insanların Tanrı’ya ilişkin inançları/i’tikatları hâdis/sonradan taklit yoluyla edinilmiş olması yönünden henüz kesinleşmemiş olan ham bilgilerden ibarettir. Ne var ki Tanrı’nın bilgisi –prensip itibariyle- ezeli bilgidir. Bu noktada kendiliğinden şöyle bir sorun ortaya çıkmaktadır: insanın hâdis/sonradan olan inançlarla/bilgilerle ezeli bilgiyi –dolayısıyla da Tanrı’yı- bilmesi olanaklı mıdır?

İnsanı inanma, bilme fiillerini gerçekleştiren gerçek bir özne olarak kabul ettiğimizde, bu durumda Tanrı’nın insan inancının/bilgisinin objesi olmalıdır. Diğer taraftan bilme fiilini gerçekleştiren özne –el-Alîm- olarak Tanrı ise, bu durumda Tanrı bilgisinin objesi Tanrı’nın zâtı, sıfatları, isimleri, sabit ayn/lar, âlem-i ervah, âlem-i ceberut, âlem-i melekût, âlem-i misâl, âlem-i şehâdet, dış varlıklar (mevcûdât-ı ayniyye) vb.adlarla anılan şeyler olmalıdır. Elbette ki, burada ayırıcı bir bakış açısıyla, özne ve nesneyi muhtelif açılardan ayırmak suretiyle, özneliği/âlimliği ve nesneliği/malumluğu bir yönden Tanrı’ya ve bir yönden de insana nispet ettik. Fakat böyle bir özne-nesne veya bilen-bilinen/âlim-mâlum ayrımının İbnü’l-Arabî’nin

⁸⁸ Elbette ki bu görüşün aksini savunanlar da vardır. Örneğin İbn Teymiyye ve Taftazânî, modern dönemde Cabirî gibi düşünürler İbnü’l-Arabî’nin islâm dininin safiyetini bozduğu düşüncesini, inancını paylaşmaktadırlar.

öğretisi içerisinde karşılığı nedir? Ayrıca bu ayrım olanaklı mıdır ve olanaklıysa bu ne dereceye kadar kabul edilebilirdir? Tam bu noktada İbnü'l-Arabî bize nasıl bir açıklama sunduğunu bizzat kendisi sözlerinde arayabiliriz:

"Ba'dehû biz Hak Teâlâ hakkında, muhakkak onun için 'ilim' ve 'hayat' vardır deriz. Binâenaleyh Hak Teâlâ 'Hayy' ve 'Âlim' dir. Ve biz melek hakkında dahi muhakkak onun için ilim ve hayat vardır deriz. Binâenaleyh o, hayy ve âlimdir. Ve insan hakkında dahi onun için ilim ve hayat vardır, deriz. O da hayy ve âlimdir. Ve ilmin hakîkatî vâhiddir. Hayâtın hakîkatî dahi vâhiddir. Ve onların âlim ve hayye nisbeti dahi nisbet-i vâhidedir. "⁸⁹

Bilginin ve hayatın hakikatının bir (vâhid) ise, bu onların gerçekte **bölünemeyeceğini** anlamına gelir mi? Bu böyle yorumlanabilir çünkü Tanrı'nın sıfatı olarak niteliksel bir'in (vâhid), bölünemeyeceği açıktır. Buna rağmen İbnü'l-Arabî bu bölünmez hakikatı **üç** bölmekte ve bilgi ve hayatı Tanrı/Hakk, insan, melek olmak üzere, **sanki** üç farklı özneye nispet etmektedir. Çünkü bilgi ve hayatın *varlığını* insan ve meleğe nispet etmek, onları "bilgiyi taşıyan/taşıyacak özne" konumuna yükseltmiş olmak demektir. Bilgi ve hayatı Tanrı, insan, melek üçlüsüne nispet ederken kullandığı "biz dili", aslında İbnü'l-Arabî'nin şahsen tam olarak bu kanaatte olmadığını, ancak genel algılayışa hitaben bu şekilde konuştuğunu/yazdığını düşündürmektedir. Kabul ettiği bakış açısı gereğince bilginin hakikatının bir/vâhid ve dolayısıyla bölünmez olduğunu savunduğu halde, öyle anlaşıyor ki İbnü'l-Arabî, insanın ahlâkî, dinî sorumluluğunu temellendirmek üzere görece bir özgürlük alanı oluşturmak üzere bir boşluk oluşturmakta ve sonuçta melek ile birlikte, insanı bir "özne" olarak varsaymaktadır. Ancak aynı İbnü'l-Arabî "bilgi bilinene bağlıdır" ilkesini de savunmaktadır. Önceki bölümde bu önermenin gerçekte "Tanrı'nın ezeli bilgisi ezeli bilinene bağlıdır" anlamında kullanıldığını ele almış olduğumuzdan burada detaya ve tekrara girmeden şimdiki konumuzla ilgili olduğu kadarına temas edebiliriz. Hiç şüphesiz bu ilke Tanrı'nın ezeli bilgisinin sâbit aynı bakımından insan ve hallerine tâbi olduğu anlamına gelmektedir. Buna göre İbnü'l-Arabî'nin düşünce evreninde Tanrı'nın ezeli ilminin âdeta "dışında" veya ondan "bağımsız" olarak varolan ayrı ayrı özneler asla yer olamaz.

İbnü'l-Arabî'nin kozmolojisinde "cansız" hiçbir şey olmadığını ve her canlının bilinçli veya bilinçsiz, gizli veya açık olarak Tanrı'dan sürekli *talep* halinde olduğu görüşüne⁹⁰ daha önce temas edilmişti. Bu âlem görüşünde her şey aslında belirli bir bilinç taşımakta, gizli veya açık olarak, Tanrı'yı yüceltmektedir/tespih etmektedir. Bu bakımdan İbnü'l-Arabî

⁸⁹ A.e., C.I, AKT, s. 146.

⁹⁰ Ya da istidadı ve yazgısı gereği sürekli Tanrı'yı talep ettiği de diyebiliriz. Bu noktaya âyân-ı sâbite ve kader bağlamlarında tekrar dönülecektir.

düşüncesinde melek ve insanın özne olmaklığı şöyle dursun, esasen sonu gelmez bir nispi, izâfî özneler dizisi ile –taşlar, cemâdat vs.- söz konusudur. Ancak burada temel bir ayırım yapılması gerekmektedir. Buna göre Tanrı/Hak tek, mutlak, değişmez özne iken, diğer özneler son tahlilde görece, nispi-izâfî öznelerdir, bilenlerdir. Bunun yanında İbnü'l-Arabî insanın Tanrı açısından *göz bebeği* değerinde olduğunu da söylemektedir. Eğer insanın bu gözbebeği olma anlamını en yüksek mertebesine taşıyarak değerlendirecek olursak, bu durumda insan âdeta Tanrı'nın eşyaya dönük yüzü olarak⁹¹, tüm diğer nispi-izâfî öznelerin üstündeki *bir* özne gibi düşünülmüş olmaktadır.⁹²

Bilginin kendisini taşıyan/taşıyacak olan veya ona sahip olan bir *ferdi* gerektirdiği açıktır. Aksi halde, öznesiz bir bilginin var olabileceğini kabul etmek gerekirdi. Bu durumda da bilgi sanki boşlukta kalan, ne idüğü belirsiz bir şey haline gelirdi. Çünkü daha önce değinildiği üzere “nerede varlık varsa orada bilgi vardır” düsturu açısından, varlıkla hiçbir bağı olmayan bir bilgi ve bilgi ile hiçbir bağı olmayan bir varlık, saçmalıktan başka bir şey değildir. Bir diğer anlatımla âlemde öznesiz bir nesne veya nesnesiz bir özne tasavvur etmek bizi anlamsızlığa götürür. Dolayısıyla, âdeta ortada başıboş kalan öznesiz/bilensiz bir bilgi –ya da varlık- varsaymak makul değildir. Ancak İbnü'l-Arabî gerçekte bölünmez olan bilginin hakikatini -Tanrı, insan ve melek- olarak, anlaşılır nedenlerle⁹³, yapay olarak *üç* bölmüştü. Sorun alanını bir parça daha genişleterek sorabiliriz: bilginin hakikati bölünemiyorsa, bilenin hakikati bölünebilir mi? Bilenler çoğaltılabilir mi?

Bilginin hakikati **bir**se, buna göre gerçek anlamda özne, fâil, bilen/âlim adını tek bir varlık alabilir: Hak/Tanrı. Bu durumda insanlar ve melekler Bir'e nispetle gerçek bir varlığa ve bilgiye sahip olmayan, **çok** olan, özetle, çoğaltılmış ve gerçek özne olmayan sözde özneler/bilenler olmaktan öte bir anlam taşımayacaktır. Çünkü en saf anlamıyla ele alındığında mutlak bilgi sahibi olan, gizli ve açık olanı bilen, Allah'tır. Bu noktada, bilgi-hayat hakikati itibarıyla tek bir master, tek bir sūdûr yeri, tek bir çıkış noktası ve insanlar, melekler gibi muhtelif bilenler de hep o aynı kaynaktan beslenen özneler gibidir. Nahivden alınma bir

⁹¹ Bu elbette ki Tanrı'nın mü'min kulun “gören gözü, işiten kulağı” olabileceğini bildiren hadis ile irtibatlı olarak zikredilmektedir. Çünkü Tanrı ezelde “kendini” bilir ve O'ndan başkası yoktur.

⁹² Attâr şöyle der: “Meleklerin hepsi sana secde etti. Cüz ve kül, senin varlığındadır. Kendini hor görme. Senden ileride hiçbir mahlûk yoktur ve olmaz da.” Ferîdüddin Attâr, **Mantıku't-Tayr**, Çev. Gökhan Çetinkaya, İstanbul, Semerkand Yay., 2016, s. 118.

⁹³ Eğer bilginin hakikati gerçek veya mutlak anlamda bölünseydi, bu şirk olurdu. Tanrı'nın ilmine, hayatına kim ortak olabilir? Bununla beraber günlük dilde hepimiz falanca kişi için “âlim/bilen” filanca kişi için “eşi benzeri yok” ve bunun gibi nitelendirmeler yaparız ve böylece bilgiyi-ilmi, benzersizliği Tanrı'dan başka olan öznelere atfeder veya izâfe ederiz ki yaptığımız şey basit bir izafetten, nitelemeden, vasfetmeden ibârettir. Oysaki hiç kimse bunu yapmakla şirk koştuğunu düşünmemektedir. İbnü'l-Arabî açısından bakıldığında böyle bir şirk-ortaklık tanımı sorunsuz olamaz gibi görünmektedir.

deyimle söylersek, İbnü'l-Arabî burada sanki sadece “mastara amel ettirmektedir”, yani sanki tüm izafî-nispi öznelere tek bir çıkış noktasına –ki bu mastar olarak bilgiye, Tanrı’nın ezeli bilgisine- geri götürmektedir. Sonuç olarak bilgi melek ve insan gibi farklı öznelere yüklemleendiğinde, öznelere yapay bir ayırım ile farklılaşmaktadır. Bu yapay ayırım, “bilginin-hayatın hakikati bölünebilir” ayırımıdır. Çünkü İbnü'l-Arabî’ye veya herhangi bir ehl-i sünnet kelamcısına göre bir-olan (Vâhid) gerçekte bölünemezdir. Burada dikkate değer bir başka nokta, İbnü'l-Arabî’nin bölünemez olmasına rağmen bir-olanı **üç** –Hak, insan, melek- bölerek, aslında ferdiyet-i selâsiyye ilkesinin epistemolojik bir uygulamasını yapmasıdır.

Bilginin bilene, hayatın canlı olana nispetinin *tek bir nispet* olması, oldukça tuhaf bir açıklama gibi görünmektedir. Çünkü eğer bilginin bilene ancak *tek bir* nispeti varsa, ya bilgi bir, bilen/ler de birdir ya da bilgi bir bilen/ler ise çoktur. İbnü'l-Arabî’nin bileni, Hak-insan-melek olarak üçe böldüğünü dikkate alarak, buradan hareketle şu çıkarımı yapabiliriz: “bilen bir, bilgi çoktur!”. Eğer bu çıkarımı hayat için uygulayacak olursak: “Hayy/Canlı-Olan bir, hayat çoktur”. Burada şöyle bir açmaz ortaya çıkıyor: “Evet bilen bir, bilgi/bilinen çoktur. Ama hayır bilen çok, bilgi/bilinen birdir”⁹⁴.

Bu çelişkili sonuç bir yönden Âdem’in “kevn-i câmi” bir varlık olmaklığıyla; insan-ı kâmil ya da evrensel insanın⁹⁵ Tanrı’nın sonsuz sayıdaki zıt isimlerini/sıfatlarını kendinde toplayan Muhammedî **ferdiyet** hakikatiyle irtibatlıdır. İbnü'l-Arabî hiçbir şekilde çelişkisiz, paradokssuz, zıt nitelikleri olmayan bir insan tasavvuru ortaya koymamıştır. Tam tersine İbnü'l-Arabî’deki insanın hakikati bir-çok, sonsuz-sonlu, sınırsız-sınırlı, uhrevî-dünyevî, ezeli-hâdis,

⁹⁴ Bu noktada İbnü'l-Arabî’nin bir ve çok’u ya da birlik/vahdet ve çokluğu/kesreti âdeta demir perdelerle birbirinden ayırmadığını ancak daha ziyade olarak bir’i merkeze alan ve çok’u bir’e göre konumlandıran bir bakış açısını benimsediğini belirtebiliriz. Nitekim daha sonra Konevî’de karşımıza çıkan “*çokluksuz birlik ve birliksiz çokluk yoktur*” düstûrunda da bu bakış açısının izlerini takip edebiliriz. Yine Konevî’nin dile getirdiği “*biri bir bilir*” ilkesi sanki “bilen bir bilgi mi çoktur, yoksa bilen çok bilgi mi birdir” sorusuna saf metafizik açıdan verilmiş bir cevaptır ve burada bize o âdeta şöyle söylemektedir: Bilgi ve bilen arasındaki irtibat, metafizik açıdan özdeşlikten ve saf tevhidden başka bir şey değildir. Yani hakikatte bilgi bilen, bilen de bilginin aynıdır, gayrı değildir.

⁹⁵ Nicholson velî ve “insan-ı kâmil” in iki temel işlevinden söz eder: “Velî’nin iki özel işlevi, halktaki ermiş kültürünün mistik felsefeye olan nispetini fazlasıyla açıklar: 1- Aracı olarak işlevi 2- kozmik bir güç olarak işlevi. İnsan-ı Kâmil (The Perfect Man), ileride açıklayacağım üzere, Bir ve Çok’u birleştirir, öyle ki âlem daima varolmak için ona bağlı olur. Muhammedî dini hayatta da velî aynı orta konumdadır. Kur’an ve skolastisizmin insan ve mutlak aşkın Tanrı arasına yerleştirdiği uçuruma köprü kuran, velidir. Bkz.: Reynold Alleyne Nicholson, **Studies In Islamic Mysticism**, London, Cambridge University Press, 1921, s. 78.

ulvî-süflî gibi en uç-zıt niteliklerin kendisinde toplandığı bir yansıma düzlemi, kutsal bir ayna⁹⁶ ve bir berzah varlık olarak resmedilmektedir.⁹⁷

Tanrı ve insan, ilâh ve me'lûh/ilâh sahibi ilişkisi, Tanrı yönünden doğrudandır, vasitasızdır, süreklidir, insan/beşer yönünden değil. Bilindiği üzere her ilişkinin, her nispetin iki ucu olmalıdır. Tanrı ve insan ilişkisi/irtibatında, tâbir-i câizse ve doğal olarak, bu ucun bir tarafında Tanrı ve diğer tarafında insan olmalıdır. Her irtibat, her bağ ancak ve ancak tarafları birbirine bağlayan ortak bir temas noktasıyla mümkün olabilir. Akılcı tavır gereği tenzih ölçüsüzce en uç noktasına taşınarak Tanrı ve insan, ilâh ve me'lûh sanki mutlak olarak ayrık, mütebayin şeylermiş gibi kabul edilirse, bu yaklaşımın varacağı doğal netice, Tanrı ve insan arasında hiçbir irtibat noktasının kalmaması, hiçbir bağın kurulamaması olacaktır. Gerçek şirk/Tanrı'ya ortak koşma böyle bir şey olsa gerektir. Tanrı-insan irtibatı özelinde nübüvvet ve nebinin/peygamberin aslî fonksiyonu Allah'a giden yolu göstererek –Allah ve resulüne ittiba- bu ortak temas noktasını tesis etmektir. İbnü'l-Arabî Tanrı-insan irtibatını özellikle rab-merbûb, ilâh-me'lûh gibi saf metafizik yönler bakımından ve doğrudanlık üzere ele almakta ve sonuçta bir-çok ilişkisinde kesintiye, kopukluğa alan bırakmamaktadır. Bu çerçevede “bilginin bilene tek bir nispeti vardır” önermesi özel olarak bir-çok irtibatı açısından genişletirsek şu sonuca ulaşırız: Bir'in çok'a nispeti, her bir çok için, tek bir nispettir.⁹⁸ Bu nispet, kulu Tanrı'ya bağlama yollarını gösteren peygamberdir.

⁹⁶ Konevî ayna kavramı bağlamında şöyle bir betimlemede bulunur: "Cenâb-ı Hakk'ın zâtı, her şeyi içerdiği için Ümmü'l Kitâb; ilmi ise zâtın içerdiği şeylerin kendisinde tafsîl edilmesi ve zâtta gizlenen şeylerin kendisiyle zuhûr etmesi dolayısıyla Kitâbu'l-Mübîn'dir. Hakk'ın kendi zâtını bilmesi, her şeyi bilmesini gerektirir. Çünkü bütün eşyâ zâtta, ağacın çekirdek içerisinde bulunduğu gibi mevcuttur. O halde, bizim Kitâbu'l Mübîn dediğimiz ilim, Ümmü'l Kitâb dediğimiz zât için bir aynadır. Zât onda/ilimde zuhûr eder." Sadreddin Konevî, **Ariflerin Aynası: Mir'atü'l Arifin**, Trc.: Dilâver Güner-Betül Güçlü-Ali Çoban, İstanbul, Gelenek Yay., 2010, s. 33.

⁹⁷ Zafer Erginli İbnü'l-Arabî'nin insan veya Âdem görüşüne ilişkin olarak şöyle der: "O, insanın atası Hz. Âdem'i ilk günahkâr olmaktan çok, insan-ı kâmilin ilk örneği olarak görür. Bu çerçeve içerisinde kalmak kaydıyla Hz. Âdem'e mahsus özellikleri birbiriyle sıkı sıkıya bağlantılı olan üç temel kavram içerisinde ele alır: Allah'ın tüm isim ve sıfatlarını toplaması ve yansıtmamasını ifade eden *cem'iyet*, insanın varlık yapısındaki zıtlıklar, âlemdeki konumu ve bilgisini ifade eden *berzahiyet* ve insanın bu varlık ve bilgi durumunun gerektirdiği doğrultuda yeryüzünde ahlaki ilkelere göre tasarruf etmesi esâsına işaret eden *hilâfet*." Zafer Erginli, İbn Arabî'ye göre Hz. Âdem'de Temel İnsan Nitelikleri", **TİAAD**, C.IX, No:21, 2008, s. 161.

⁹⁸ Bu noktada yeri gelmişken, İbnü'l Arabî'nin, "nispetin tekliği" görüşüyle uyumlu olarak, "Sıfatlar Zât'ın ne aynıdır ne gayrıdır" şeklindeki klasik ehli-sünnet kelam görüşünden farklı bir görüş açısına sahip olduğunu da belirtmemiz gerekir. Nitekim Fütûhât-ı Mekkiyye'de İbnü'l-Arabî şöyle diyor: " 'Sıfatlar O'nun zatının ne aynı ne de ondan başkadır', diyenin ifadesi gerçekten son derece uzaktır. Bu görüşü benimseyen ilâvenin -ki başka demektir- varlığını kesinlikle delillendirmiş, fakat böyle bir isimlendirmeyi inkâr etmiş demektir. Sonra tanımında 'başka' hakkında şöyle hüküm vermiştir: İki başka şey, zaman-mekân, varlık-yokluk olarak birisinin ötekinden ayrılmasının mümkün olduğu şeylerdir. Fakat meseleyi bilen herkese göre bu tarif iki başka hakkında gerçek ve doğru bir tanım değildir. Bir şeyin farklı şeylere ilişmesi, onun zatında bir olmasına etki etmez. Sözün bölünmesi (fiil, isim, bağlaç veya geçmiş, gelecek ve şimdiki zaman) onun birliğine etki etmez. Bir şeyin zâtî nitelikleri çok olsa bile bu durum o şeyin kendisindeki çokluğu göstermez. Çünkü (akılda ve bilgide) birbirlerinden ayrı bilinseler bile (gerçekte) nitelikler, zâtın bütünlüğünden ibârettir. Âlemdeki her suret, cevherdeki bir arazdır. Suret, farklı cevherlere girer ve ayrılır. Cevher ise tektir. Bölünme, cevherde değil, surettedir." İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, C.I, s. 109. Yine bu bağlamda Fütûhâtta şöyle diyor: "Gerçi biz bu durumun O'ndan başka veya O'nun aynı olduğunu –

1.3. Yaratılmış (Hâdis) Bilgi ve Yaratılmamış (Ezelî) Bilgi

Bilginin kaynağı ve kökeninin ne olduğu, Antik dönemden beri tartışıl原因 bir sorundur. Bu soruna felsefe ve düşünce tarihi boyunca verilen farklı cevaplar arasında duyu, deney, gözlem, tecrübe, izlenim, sezgi, akıl, temâşâ, keşf, müşâhade kavramları öne çıkmaktadır. Bir parça indirgemeci bir bakış açısını benimsersek, bu soruna epistemolojik açıdan verilen cevapların ana hatları itibariyle Platon'un anamnesis ve John Locke'un tabula rasa görüşleri arasında gidip geldiğini söyleyebiliriz. Birbirine bir hayli zıt olan iki ucu temsil eden bu görüşlerin pek çok yönden birbiriyle bağdaşmaz olan farklı açıklama tarzı olduğu açıktır. Nitekim Platoncu açıklama tarzında bilgi doğuştan insan ruhuna işlenmiş olan a priori hakikatlerden başka bir şey değilken, tabula rasacı perpektifte deney öncesi herhangi bir bilgi formu yoktur. Bu noktada bilgi, doğumla birlikte dünyaya gelen öznenin bir tür sıfır noktasından başlayarak inşa ettiği, katlayarak büyüttüğü, özetle, sonradan edindiği –a posteriori- bir şeydir. Bilginin duyumla başladığını ama aklın duyu verilerini aşama aşama soyutlama, kategorize etme vb. işlemleri ile devam ettiği yaklaşımı benimseyen Kantçı epistemoloji bu tartışmaya bir tür uzlaştırmacı bir perspektifle değerlendirmiştir. Bilginin kökenine ilişkin bu eski ve yeni tartışmalarda bizi ilgilendiren husus ise, Tanrı hakkındaki insan bilgileri ve inançları sorununa müteallıktır. Örneğin eğer insanın tüm bildikleri hâdis/sonradan, a posteriori veya yaratılmış ise, bu durumda, sonradan olan-yaratılmış bir bilgi ile yaratılmamış ezelî bilgiyi bilmenin ne denli olanaklı olabileceği sorusu önem kazanmaktadır.

Her inanç (i'tikad) bilgi ile şu veya bu yönden, şu veya bu derecede mutlaka irtibatlı olmalıdır. Çünkü inanç ile bilgi arasında hiçbir irtibat yoksa bu durumda inanç ile cehalet arasındaki farkın ne olduğunu kendi kendimize sorabiliriz. Bu bağlamda Tanrı inançları çerçevesinde bilgi değeri olmayan bir inançtan veya inançsal değeri olmayan bir bilgiden söz etmek olanaklı görünmemektedir. Daha önce i'tikadın taklit yoluyla öğrenilen a posteriori bir yön taşıdığına değinilmişti. Fakat Tanrı'ya ilişkin i'tikadlar, taklit yoluyla insan tarafından mı üretilmiştir yoksa Tanrı tarafından mı yaratılmıştır? İbnü'l-Arabî kadîm-ezelî ve hâdis-sonradan olan bilgi bağlamında şöyle demektedir:

"Ve biz ilm-i Hak hakkında muhakkak o kadîmdir; ve ilm-i insan hakkında da muhakkak o hâdisdir, deriz. İmdi bu hakikat-i ma'kûlede izâfet ihdâs eden şeye nazar et! Ve ma'kûlat ile mevcûdât-ı aynıyye arasında olan bu irtibâta nazar et! İmdi ilim, kendisiyle kâim olan kimse üzerine onun hakkında, o âlimdir, denilmeği hükm eylediği gibi, onunla mevsûf olan kimse dahi, ilim üzerine

(Eşarilerin) Allah'a nispet edilen sıfatların O'nun ne aynı ne O'ndan başka olmalarını (söylemeleri gibi)- söylemeyiz. **Fütûhat**, C. XV., s.375. [Parantez içindeki ifadeler mütercime aittir]

hâdis hakkında hâdis ve kadîm hakkında dahi kadîmdir, diye hüküm etti. Binâenaleyh her birisi mahkûmun-bih ve mahkûmun-aleyh oldu.”⁹⁹

Eş’âriliğin bilgi ve bilen tanımını burada bir bakımdan olumlanmakta ancak bir başka bakımdan da eleştirilmektedir. Bilindiği gibi Eş’ârilikte bilgi “*kendisinde bulunduğu kimseyi bilen-âlim kılan şey*” veya “*kendisinde olduğu kimseyi bilen-âlim kılan vasıf*” biçiminde tanımlanmaktadır. Bu perspektife göre bilgi ve bilen, temelde bir özneye muhtaç olan bir vasıf (nitelik-sıfat) olarak karşımıza çıkmaktadır. “*İlim kendisiyle kâim olan kimse üzerine onun hakkında o âlimdir denilmeği hüküm eylediği gibi*” cümlesi bir öznenin/kimsenin varlığını kabul etmektedir. Ayrıca, “*onunla mevsuf olan kimse dahi ilim üzerine hâdis hakkında hâdis, kadîm hakkında dahi kadîmdir diye hükmetti*” cümlesiyle de ilmin kendisinde gerçekleştiği özneye göre kadim ve hâdis niteliğini alacağını söylemiş olmaktadır. İbnü’l-Arabî’nin burada Eş’ârilikteki bilgi ve bilen tanımını belli bir ölçüde onayladığını söyleyebiliriz. Buna göre, bilgi beşerî-hâdis bir özneye iken hâdis-sonradan niteliğini, kadîm-ezelî bir özneye iken kadîm-ezelî niteliğini almaktadır. Sonuç olarak İbnü’l-Arabî bilginin kadîm ve hâdis, ezelî ve sonradan, yaratılmamış ve yaratılmış, -hatta a priori ve a posteriori de diyebiliriz- olarak nitelendirilmesi noktasında, bilginin taşıyıcı öznesinin ezelî veya hâdis olup olmamasına itibar etmektedir. Buradan hareketle şu çıkarımı yapabiliriz: “kadîm öznenin bilgisi kadîmdir”, “hâdis/sonradan olan öznenin bilgisi hâdistir/sonradandır.” Bu noktaya kadar İbnü’l-Arabî’nin Eş’ârilığe yönelttiği bir eleştiri yok gibidir. Öyle anlaşıyor ki onun asıl eleştirisi, bizzat kadîm ve hâdis irtibatının sürekliliğini zedeleyebilecek, sekteye uğratacak veya bu irtibata imkân vermeyecek şekilde kadîm ve hâdisin radikal bir şekilde ayrık kabul edilmesi noktasında başlamaktadır.

Kadîm ve hâdis, ezelî ve sonradan olan birbiriyle hiçbir noktada kesişmeyen iki ayrık küme gibi midir? Eğer “kadîm kadîmdir hâdis de hâdistir ve aralarında hiçbir münasebet yoktur” gibi bir tanımla yola çıkılırsa varılacak sonuç, Tanrı-insan irtibatının –ki metafiziğin temel sorunudur- başlamadan bitmesi olacaktır. Üstelik bu durumda hâdis de kendi içinde âdeta mutlaklaştırılmış olacaktır çünkü ezelînin sürekli dışında olan bir hâdis varsayılmıştır. Ne var ki ezelînin sürekli dışında olan ancak bir başka ezelî olabilir! Bu durumda da “*Tanrı’dan başka olan her şey*” diye yapay bir varlık alanı ihdas edilecektir ve bunun adı “hâdis âlem” olacaktır. Bu da, hâdisin doğasına zıt bir şekilde, bir tür ezelîleştirilmesi veya mutlaklaştırılması gibi bir anlama gelmektedir

⁹⁹ İbnü’l-Arabî, **Füsûs**, C.I, AKT, s. 146.

İbnü'l-Arabî kadîm ve hâdisi, ezeli ve sonradan olanı bir tür mutlak bir ayrımla ayırarak onları mütebayin iki şey gibi değerlendirmemektedir. Ya ne demektedir? “*Binâenaleyh her birisi mahkûmun-bih ve mahkûmun-aleyh oldu*” demektedir. Daha açıkça söylenirse, ezeli bilgi hâdis bilgiye ve hâdis bilgi de ezeli bilgiye hükmetti demektedir. Bu ne anlama gelmektedir? Burada İbnü'l-Arabî bize sanki şunu demek istiyor gibidir: ezeli özne ile hâdis özne arasında daimi bir irtibat noktası vardır. Eğer bu irtibat noktası (peygamber ve peygamberlik) olmasaydı, ezeli (Tanrı) ve hâdis (kul) arasında bir hâkim-mahkûm ilişkisi olmazdı. Bir diğer anlatımla, taşıyıcı özne hâdis ise, bilgi de hâdistir; taşıyıcı özne ezeli ise, bilgi de ezeldir. Bu sonuca ulaşıyoruz çünkü İbnü'l-Arabî bilgi ile nitelenen kimsenin –bu kimse Eş'ârî olsa gerektir– “*hâdis hakkında hâdis, kadîm hakkında dahi kadîmdir diye hükmetti*” sözünü onaylamaktadır. Bu her halükarda kadim ve hâdis arasında bir irtibat olması gerektirir.

Sonradan olan bir özne, ezeli bir bilen –Tanrı- hakkında nasıl bir hüküm verebilir? İbnü'l-Arabî'nin düşünce sistematigi içerisindeki “*bilginin hakikati birdir*” önermesi açısından böyle bir hükmün gerçek/hakîkî anlamda verilemiyor olması gerekir. Ancak, bir özne olarak insan ezeli bilgi hakkında bir hüküm verdiğinde aslında ezeli bilginin taşıyıcı öznesi/fâili –el-Âlim olarak Tanrı- hakkında bir hüküm vermiş olmaktadır. Bu durumda hâdis insan “hükmeden/hâkim”, ezeli Tanrı ise “hükmedilen/mahkûm” olmaktadır. Ama bu böyle olabilir mi? Çünkü gerçek ve mutlak hâkim olan Tanrı nasıl hükme konu/mahkûm olabilir? Metafizik açıdan hükmün kökenine bakıldığında, eğer başlangıçta Tanrı'dan Ol/Kün! emri gelmeseydi insan bir hüküm veremezdi. Bu bakımdan da Tanrı “hükmeden” insan da hükmedilendir. Bu noktada şu çelişik sonuca ulaşmış oluyoruz: insan, çelişkili veya paradoksal olarak, mahkûm olan bir hâkimdir.

İbnü'l-Arabî “insanlar uykudadırlar, öldükleri vakit uyanırlar” hadisine binaen dünya hayatını “uyku” olarak görmektedir. Buna göre insan sadece bir rüya görmektedir¹⁰⁰; rüyasında inanmaktadır, i'tikad etmektedir, bilmektedir, hüküm vermektedir. Ezeli bilginin Tanrı'ya, hâdis bilginin insana izafe edilmesi, son tahlilde, insana râcî bir nispettir. Nispetse ancak nispet edici fâil/özneyle birlikte vardır; bir nispet edici/fâil yoksa nispet de yoktur. Buna göre, vahye muhatap peygamberler dışında bir insan “Tanrı açısından şu şöyledir” dediğinde esasında “benim açımdan bu böyledir” diyordur; en azından, biri Tanrı diğeri bir insan olmak üzere ortada iki ayrı özne varsa, durum budur. O halde Tanrı biliniyorsa, hakikatte sadece bir özne tarafından biliniyordur ve o özne Tanrı'dır. Öte yandan insan “Tanrı sûretinde” yaratılmıştır.

¹⁰⁰ Yusufçuk fassında karşımıza çıkan uyku, rüya, rüya yorumu ve âlemin hayaliliği meseleleri hakkındaki şu çalışmayı burada zikretmemiz gerekir: Dilaver Gürer, “Hz. Yusuf’un Gördüğü Rüya’nın Fusûsu’l Hikem’deki Yorumu”, **TİAAD**, C. IX, No:21, 2008, s. 39-56.

İbnü'l-Arabî bilginin a prioriliği veya a posterioriliği bağlamında John Locke'un ki gibi bir **tabula rasa** fikrine uzak, Platon'un **anamnesis**-hatırlama doktrinine yakın bir epistemolojik görüş benimsemiştir. Fütûhât'ta İbnü'l-Arabî şöyle diyor: "...*O halde bütün anlamların nefiste kazılı olması gerekir, ardından zamanla peyderpey ortaya çıkar...*"¹⁰¹ Eğer bütün anlamlar nefiste kazılı ise, bu durumda İbnü'l-Arabî açısından **öğrenme** nasıl tanımlanmakta veya anlaşılmaktadır? Fütûhât'taki bu cümlesi açısından öğrenme açıkça şu anlama gelir: "insanın aslında, nefsinde varolan anlamların keşfi, inkişafı". Bu da insanın –başlangıçtan beri- bilkuvve bildiklerinin/inandıklarının adım adım, aşama aşama fiilî hale gelmesi, gerçekleşmesi/tahakkuk etmesi demektir. Biz buna pekâlâ hatırlama, zikir veya marifet-tanırma veya buna benzer başka bir ad verebiliriz¹⁰². Bu noktada, "*Her doğan çocuk muhakkak İslâm*"¹⁰³ *fitratı üzere doğar. Sonra anasıyle babası onu yahûdî yâhud nasrânî yâhud mecûsî yaparlar...*"¹⁰⁴ hadisini hatırlayabiliriz. Anlaşılabileceği üzere bu hadis doğumundan önce bazı bilgilerin insan fitratında/özünde-nefsinde a priori olarak bulunması gerektiği bildirmektedir. Bu aslında, -dini ve başka şeyleri- öğrenmenin bir tür hiçlikten başlamadığını ve bilginin doğum öncesi/a priori-bedihi bir yönünün olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Hatta bu hadis örtük olarak ana-baba ve ilk hocalar, eğitim ve sair gibi "hâdis", yani *a posteriori* faktörlerin fitratı, yani ezeli aslı, *a priori hakikatleri* değiştirdiğini/değiştirebileceğini-yozlaştırabileceğini de îma etmektedir.

Fitrat hiçbir içeriği, aslı, hakikati olmayan boş, anlamsız bir şey değilse, bu hadis açısından gerçekte her insan ferdi, kendisine doğum öncesinde nakşedilmiş a priori bir hakikatle dünyaya geliyor olmalıdır. İnanılan ilâh öğretisi özelinde bu, insanın ezeli bir yazgıyla sabit aynının hakikat talebine göre dünyaya gelmesi anlamında anlaşılabilir. Bununla beraber, eğer her doğan çocuk muhakkak *islâm fitratı* üzere doğuyorsa, bu durumda bir çocuğun büyümesi, gelişmesi, olgunlaşması o çocuğun fitratındaki muhtevanın –ki islâmdır, dolayısıyla da tevhiddir- peyderpey, adım adım açılması veya gerçekleşmesi anlamına gelmeyecek midir?

İnanılan ilâh öğretisi açısından insan fitratını aynı zamanda insanın "isti'dadı", "özel rabbi", "özel yönü", "ilâhi ismi" ve –ezelden beri- **inandığı ilâh** olarak da adlandırmakta

¹⁰¹ İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, C.I, s. 111.

¹⁰² Hatırlama/zikir kavramı hakkında Chittick şöyle diyor: "Zikir teriminin temel anlamı şu üç soruya cevap verilerek ortaya konabilir –ne, niçin, nasıl. Hatırlanması gereken nedir? Niçin hatırlanması gerekmektedir? Nasıl hatırlanacaktır? Hatırlamanın nesnesi, gerçekliğine ilk Şehâdet'te kısaca işaret edilen 'Allah'tan başka tanrı yoktur' ve Kur'an'da zikredilen bütün isim ve sıfatlar dizisiyle daha ayrıntılı bir şekilde atıfta bulunan Allah'tır." William Chittick, **Tasavvuf: Kısa Bir Giriş**, 4.bs., Çev. Turan Koç, İstanbul, İz Yay., 2008, s. 127.

¹⁰³ Hadisteki ifade fitrat üzere (ale'l fitratı)dir, İslam fitratı üzere değil. Bununla beraber, "Allah katında din İslamdır" ayeti bakımından, ale'l fitratı ifadesi "İslam fitratı üzere" biçiminde anlaşılabilir. Buna göre fitrat kavramı ile İslam fitratı kavramı arasında bir fark yoktur.

¹⁰⁴ Zeynü'd-dîn Ahmed b. Ahmed b. Abdî'l-Lâtîf'z Zebîdî, **Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi C. IV**, Trc. ve Şerh Kâmil Miras, 4.bs., Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Türk-Tarih Kurumu Basımevi, 1976, s. 529.

herhangi bir sakınca görmüyoruz¹⁰⁵. Bu açıdan insanın inandığı ilâh hakkındaki bilgisinin a priori, doğrudan, vasıtasız, bedihi-apaçık -ve apaçıklığı dolayısıyla da örtülü, yani tanımlamaya, belirlemeye, açıklanmaya direnen nitelikte olduğunu saptayabiliriz. Bu noktanın tam olarak inanılan ilâh (el-ilâhu'l mu'tekad) öğretisinin yüce/ulvî boyutu kapsamına girdiği açık olmalıdır. Bayağı-sıradan boyutu itibariyle inanılan ilâh anlayışı ise, muhtelif yönlerden işaret ettiğimiz üzere, çevresel dışsal faktörlerce belirlenen, taklit yoluyla öğrenilen bilgiler, beşer elinden geçmiş inanç içerikleri ile insanın vehminde, zihninde inşâ ettiği Tanrı anlayışını ifade etmektedir. Bu yönü itibariyle inanılan ilâh anlayışı, meşru ilâh anlayışına nispetle bir sapma veya yozlaşma olduğu ölçüde İbnü'l-Arabî tarafından onaylanmayacaktır. Ancak bu anlayışın İbnü'l-Arabî tarafından tümünden reddedildiği anlamına asla gelmemelidir. Çünkü bu, sonradan taklit yoluyla öğrenilen her şeyin total bir reddini gerektirirdi ki İbnü'l-Arabî hâdis olanın hakkını vermekten asla geri durmaz: *"Allah Teâlâ kendisini bilmede bizi sonradan olana yönlendirmiş, ayetlerini bize onda gösterdiğini belirtmiştir"*¹⁰⁶

Kolayca görüleceği üzere o, Tanrı'nın bilinmesinde eserden (hâdis) hareketle müessir (Tanrı) hakkında bilgi edinme yolunun geçerliliğini onaylamaktadır. Bu bağlamda Tanrı hakkındaki bilgilerimizin-inançlarımızın *çıkış noktası* âlemdir, hâdis olandır. Çünkü insan Tanrı hakkında fitraten "a priori" bir bilgiye sahip olsa bile, sadece hâdis olana-esere bakarak, o eserin müessiri olan Tanrı hakkında bilgi-inanç (marifet) sahibi olabilir/olmaktadır. Bununla birlikte, insan bilgisinin tümünün sonradan öğrenme yoluyla edinildiği -ki bu durumda inançlar da sonradan olacaktır- ve insanın fitratında hiçbir a priori bilginin bulunmadığı görüşünde ısrar edilirse, o zaman bizzat vahyin ve nübüvvetin de -vahyin hakikati ile bağdaşmaz olarak- hâdis olmakla nitelendirilmesi gerekirdi. Çünkü muhkem-müteşabih olsun, manasında takdim-tehir olsun, az veya çok kavrayalım farketmez, tüm bilgilerin sonradan edinildiği başta kabul edildiğinden, vahyin bildirdiği hakikatlerin salt a posteriori olması gibi bir sonuçla karşılaşılır. Başka bir açıdan bakılırsa bu bir yerde zorunlu olarak, Kur'ân'ın hâdisliğini-yaratılmışlığını kabul etmek anlamına da gelirdi. Yani vahyin, sözgelimi mîlâdî 571 yılında doğan bir peygembere indirildiği dikkate alınırsa, söz konusu bu bakış açısı gereğince vahiy de hâdis ve sonuçta sadece tarihsel bir olguya indirgenirdi. Ne var ki vahiy veya ilâhi kelim hakikatine ircâ edildiğinde -ki bu ircâ başarılabilirse varılacak yer levh-i mahfuzdur- tarihüstüdür ve hâdis değildir, kaynağı gibi ilâhi kelim da ezelîdir.

¹⁰⁵ İbnü'l-Arabî fitrat hakkında şöyle der: "Bil ki insan daha oluşumunun (yaratılışının) başında hidayete sahip oldu. Bu da, Allah'ın insanların içine koyduğu fitrat, yaratılıştır." İbnü'l-Arabî, **Kitabu't-Tecelliyat ve Kitâbu'l Yakîn**, Çev. Abdülvehhab Öztürk, İstanbul, Sultan Yay., s. 54.

¹⁰⁶ İbnü'l-Arabî, **Füsûs**, EDT, s. 29.

Tanrı'nın bilinmesi noktasında esas itibariyle, biri *nesnel*, diğeri *öznel* temelli olan iki bilme tarzı söz konusudur diyebiliriz¹⁰⁷. İnanılan ilâh öğretisinin yüce/ulvî yönü bakımından, İbnü'l-Arabî katıksız bir tabula rasacı perspektifi benimseyemez. Onun “*bütün anlamların nefiste kazılı olması gerekir, ardından zamanla peyderpey ortaya çıkar*” cümlesini takip ettiğimizde, öğrenme teorisi bağlamında Platon'un anamnesis doktrinine ne kadar yakın durduğu açıkça ortadadır. Öte yandan, eğer bütün anlamlar nefiste "kazılı" ise, bu anlamları nefse nakşeden bir nakkaşın –Tanrı- olması gerekmez mi? Ayrıca, bu cümleden hareketle bilginin, tabula rasa fikrindeki gibi salt *nesnel*, *çevresel*, *dışsal* temelli olmadığı, esas itibariyle *öznel* ve *içsel* boyutlar içerdiği çıkarımını yapabiliriz. Çünkü bu görüşe göre insan düşüncesinin yönelim alanlarından biri hâdis olan şeyler olsa bile, esasen kendisinden -yani öznen- hareket etmiş oluyor. Bu yaklaşım Tanrı'nın bilinmesi ve “öğrenme” özelinde değerlendirildiğinde, insan aslında Tanrı hakkında bilkuvve olarak –yine Tanrı tarafından kendisine verilmiş olan- bildiklerini öğrenmektedir, inkişaf etmektedir, keşfetmektedir.

Tanrı'yı nesnel olarak bilme çabası, Tanrı'nın âlemdeki âyetlerini, eserlerini merkeze alan ve bu eserlerden hareketle müessire ulaşmayı hedefleyen bir bilme tarzıdır. Filozofların ve kelimcilerin kozmolojik Tanrı kanıtlamaları da genel olarak bu nesnel yön bağlamında değerlendirilebilir. Öte yandan, öznel olarak Tanrı'yı bilme çabası, Tanrı'nın insan nefsindeki -veya küçük âlemdeki¹⁰⁸- âyetlerini, eserlerini merkeze alan ve bu yakın eserden müessire ulaşmayı hedefleyen bir bilme tarzıdır. İnanılan ilâh öğretisi açısından bakacak olursak, biri nesnel diğeri de öznel temelli olan bu iki bilme tarzının, Tanrı'yı "yaratılmış bilgi" veya "yaratılmamış bilgi" ile bilmeye tekâbül ettiğini söyleyebiliriz. Bu ayrım aynı zamanda bilginin “vasıtalı” ve “vasıtasız” olmak üzere iki temel kategorisine tekabül etmektedir.

¹⁰⁷ Tanrı'nın âlemdeki âyetlerinden hareket eden özne bir bakıma kendisinin "dışında" olandan hareket ediyordu ve özne bu durumda bile gerçekte kendi iç âleminde mutlak olarak kopamaz çünkü “*nerede özne varsa orada nesne vardır*.” Diğer taraftan Tanrı'nın küçük âlemdeki âyetlerinden hareket eden özne, bir bakıma kendi “içinde” olandan hareket ediyordu ve aslında özne yine kendi “dışındaki” âlemden yalıtık olamaz çünkü yine “*nerede nesne varsa orada özne vardır*”. Böylece İbnü'l-Arabî-Konevî açısından metafizikte nesnel ve öznel temelli bilgi formları arasında asla uzlaşmayacak bir zıtlık olamayacağını söyleyebiliriz.

¹⁰⁸ Ya da yine büyük âlemdeki diyebiliriz. İbnü'l-Arabî'de insan, daha doğrusu insan-ı kâmil, âlemden de büyüktür çünkü insan “kevnî câmi”dir. Abdülkerim El-Cîlî de şöyle diyor: “Hakikate göre insan âleme tabi değildir ve ondan bir nüsha da değildir. Aksine âlem insana tâbidir ve insandan bir nüshadır. Âlemin 'büyük insan' olarak isimlendirilmesi, ancak âlemde mevcut olan şeylerin nazarda ve görünürde duyu organlarıyla algılanabilir olmasındandır. Yoksa Allah Teâlâ katında, insandan daha büyük bir miktarda olmasından dolayı değildir. Bundan dolayı insanda mevcut olan şeyler büyük âlemde hüküm yönüyle bulunmaktadırlar. İnsanda mevcut olan bu şeyler (örneğin Allah Teâlâ'yı bilmek gibi) en şerefli durumlardır. Âlem-i Kebîr'in (büyük âlem) Allah Teâlâ'yı bilme mertebesi bulunmamaktadır. Ayrıca büyük âlemde Allah Teâlâ'nın “Beni yeryüzüm ve gökyüzün kapsayamadı ancak beni mümin kulumun kalbi kapsadı” buyruğunda zikri geçen ilâhi ihata mertebesi de bulunmamaktadır. Büyük âlemin kuşatması, ancak hüküm yönünden büyük âlemin esasıdır. Bu ise insanın büyük âlemde bulunmasından dolayıdır”. Abdülkerim el-Cîlî, **Muhammedî Sıfatlarda İlâhi Kemâller: el-Kemâlâtü'l-İlâhiyye fi's- Sıfâtü'l Muhammediyye**, Tahkik: A.İ. el-Keyyalî el Hasenî eş-Şazeli ed-Derkavî, Trc. Cevher Caduk, İstanbul, İlk Harf Yay., 2011, s. 379.

Eğer Tanrı ve eşya hakkındaki bilgiler insan nefsinde kazılı ise bu durumda vahiylerin ne anlamı olabilir? Zîra her insan Tanrı hakkındaki bilgileri kendinde/nefsinde içkin olarak bulabilme imkânına sahiptir? Ayrıca bu durum kesbi/çalışmayı anlamsız hale getirmez mi? Bu son soruya açıkça hayır yanıtını vermek gerekir çünkü bilgi bilkuvve olmaklığı itibariyle ya da bilkuvve olmaya devam ettiği müddetçe fiilen yok hükmündedir. Bilkuvve bilgi -tahakkuk etmemiş olmaklığı yönünden- bilgisizlikle aynı şeydir ki bu bağlam, bilgide apriori a posteriori ayrımının çıkış noktasıdır. Benzer şekilde insanda varolan isti'dat, fiilen açığa çıkmadığı sürece yok hükmündedir. Bu noktada insanın isti'dâdının, sâbit aynının, potansiyelinin, aslının, özünün, nefsinin hakikatının ne olduğunu öğretebilecek yegâne kaynak vahiydir, **nübüvvettir**. Peygamberin vahiy yolu ile tüm insanlara *nesnel* olarak bildirdiği hakikat ile her insanın özünde bilkuvve içerilen *özel* hakikat birbirine tam olarak uygun gelmektedir. Bunlar hakikat itibariyle birbirine zıt değildir; zıt olsaydı, hiç kimse vahiyden en ufak bir şey anlayamazdı. Bilginin salt bir hiçlikten başlaması olanaksızdır çünkü “ex nihilo nihil/hiçten hiç çıkar”. A posteriori çevresel faktörler insana kendi aslını unutturabilir veya insan sahip olduğu görkemli potansiyele aykırı olarak kendi kendini küçük düşürücü tavırlar da sergileyebilir. Buna karşın insanın *inandığı ilâh* hakkındaki özel bilgisi, vahyin bildirdiği *meşru ilâh* hakkındaki nesnel bilgiye ancak göreceli anlamda zıt olabilir, mutlak anlamda zıt olamaz çünkü her başlangıç mutlaka Tanrısal bir kökene isnat eder ve her son başlangıçta içkindir.

2. ÂLEM VE TANRI TASAVVURLARI HAKKINDA: KOZMOLOJİ Mİ İNANCI BELİRLER İNANÇ MI KOZMOLOJİYİ?

İbnü'l-Arabî açık seçik bir şekilde tanımlanmış bir *yoktan yaratma* tezi ortaya koymak yerine görüşlerini mertebeler ve sürekli-yeni yaratılış (halk-i cedîd) etrafında sunmaktadır. Burada şöyle bir soru sorabiliriz: yoktan yaratılış teorisinde nasıl bir âlem, insan ve ahiret/öte âlem resmi ile karşılaşmakta ve bu resimde insan-Tanrı ilişkileri nasıl bir anlam kazanmaktadır? *Halk-i cedîd* ve mertebeler görüşünde âlem nasıl tasavvur edilmekte ve bu noktada insan-Tanrı ilişkisi nasıl bir anlam kazanmaktadır? Acaba âlem tasavvurları, kozmolojiler Tanrı hakkındaki inançlarımıza etkide bulunur mu? Tersinden bakıldığında, Tanrı hakkındaki inançlar kozmolojik görüşlere bir etkide bulunmakta mıdır? Burada bu görüşlerde içerilen ontolojik-kozmojik resimleri karşılaştıracak ve özellikle "insan"ın inanılan ilâh ile olan münasebeti bu çerçevede ele alınacaktır.

Bilindiği üzere oluş/yaratılış teorileri öncelikli olarak âlemin ve insanın oluşunu/yaratılışını açıklamayı hedefleyen açıklama modelleridir ve her açıklama modelinin

bir kavram çerçevesi vardır. İlk olarak tek bir *yoktan yaratılış* teorisinin olmadığını, bu teorilerde dile getirilen düşüncelerin hem içerikçe hem de bakış açısınca çok farklı unsurlar barındırabileceğini belirtebiliriz. Nitekim kelimcilerin yaratılış teorisi temel olarak *yoktan yaratılış* fikri üzerine inşa edilmiş bir açıklama modeli iken modern kozmoloji/kozmogoni açısından ortaya konulan *büyük patlama* teorisi de en nihayetinde bir tür yoktan yaratılış olarak görülebilecek bir açıklama modelidir. Her iki açıklama modeli arasında büyük farklılıklar olduğu noktasında kimsenin bir şüphesi yoktur. Bu noktada kelimadaki yoktan yaratılış teorisi ile modern bilim ve kozmolojideki yaratılış/oluş teorilerini karşılaştırmalı olarak ele alacak olursak pek çok farklılığı, hatta asla bağdaşamayacak pek çok hususu tespit etmemiz hiç de zor olmayacaktır¹⁰⁹. Bizi burada özellikle ilgilendiren kelam perspektifinden ortaya konulmuş olan yoktan yaratma teorileri ekseninde insan, varlık, âlem, ahiret/öte âlem görüşlerinin ve insan-Tanrı irtibatının nasıl bir anlam kazandığıdır¹¹⁰.

Kelam açısından ortaya konulan yoktan yaratılış teorilerinde esas hedef Tanrı'nın varlığını aklen delillendirmektir. Bu da genellikle şöyle olur: önce âlemin hâdisliği/sonradanlığı ispatlanır ve ispatlanmış önerme olarak ilk öncül yapılır, sonra her hâdisin bir muhdise muhtaç olduğu önermesi ispatlanır ve ikinci öncüle ulaşılır ve nihayet bu iki öncülden yapılan mantıksal bir kıyas/çıkarım ile Tanrı'nın varlığı delillendirilir. Bu ispatlama biçimi nötr görünebilirse de aslında bir Tanrı tasavvuru öngörmektedir: *Muhdis olarak Tanrı*. Çünkü ispatlanan Tanrı örneğin Hâlik, Fâtır, Bedîu, Mübdî, Câil isimlerinde/sıfatlarında olduğu üzere her biri farklı bir yaratma anlamı ifade eden isimlerden/sıfatlardan farklı olarak, hâdisi yaratan ve *Muhdis olarak nitelenen Tanrı*’dır. Bir diğer anlatımla, aklın verilerine uygun olarak tanımlanmış olan yaratma fikri üzerine bina edilmiş Yaratıcı Tanrı. Bu Tanrı tasavvurunun naklin verileriyle tam olarak örtüştüğünü iki nedenle söyleyemeyiz. Birincisi, naklin verilerinde –vahiy ve hadisler- açık seçik şekilde vazedilmiş yoktan/ademden yaratan muhdis Tanrı fikrinin olmamasıdır. İkincisi ise “muhdis olarak Tanrı” fikrinin tam da kanıtlama yönteminin –adı üzerinde hudus delili- önceden hazırladığı veya peşinen varsaydığı bir Tanrı tasavvuruna götürmesidir. Böylece

¹⁰⁹ Sözelimi büyük patlama teorisinin öngördüğü kozmoloji çoğu kez evrimci bir bakış açısıyla bütünleşmektedir; bu bakış açısında insan, neanderthal insanı, steinheim insanı, antropoid/insanimsı gibi muhtelif evrim basamaklarında farklı isimler altında zikredilen maymunlardan türemiş bir varoluş olarak görülmektedir. Yine bu yaklaşıma göre insanın *sâbit bir aynı* veya *özü* yoktur

¹¹⁰ Kelam, felsefe ve tasavvuf alanında ortaya çıkan farklı Tanrı tasavvurlarını İbnü'l-Arabî özelinde ele alan bir çalışma olarak bkz: İbrahim Coşkun, “Muhyiddin İbn Arabî'nin Felsefesinde Allah Mefhumu”, *TİAAD*, C.IX, No:9, 2008, s. 117-143. İbnü'l-Arabî'nin felsefe ve filozoflar hakkındaki görüşlerini ele alan bir çalışma olarak bkz.: İsmail Erdoğan, “İbn Arabî'nin Felsefe ve Filozoflara Bakışı” *FÜİFD*, C. XVI, No:1, 2011, s. 15-32. Ayrıca İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini felsefe ve tasavvufun birbirine nispeti çerçevesinde ele alan bir çalışma olarak bkz.: Franz Rosenthal, “Felsefe ve Tasavvuf Arasında İbn Arabî”, Çev. Ercan Alkan, *TİAAD*, C.X/2, No:24, 2009, s. 113-149.

Tanrı'yı kanıtlama tarzı ve kanıtlamada kullanılan yöntem aslında Tanrı inancını önceden belirlemektedir, öyle ki, bu kanıtlama tarzının başka bir Tanrı tasavvuruna ulaşması imkânsızlaşmaktadır. Hudus delilinden farklı olmakla birlikte imkân delilinde de kıyas/çıkarım bir öncekine son derece benzer bir şekilde yapılmaktadır. İlkin âlemin mümkün olduğu ispatlanır veya kabul edilir, ardından mümkünün Vacibu'l Vücûd'a muhtaç olduğu kabul edilir ve bu iki öncülün mantıksal olarak zorunlu sonucu olan sonuç önermesine ulaşılır. Böylece Tanrı'nın *-Vâcibu'l Vücûd olarak Tanrı'nın¹¹¹*- varlığı delillendirilir. Kozmolojik Tanrı kanıtlamasında da eserdeki mükemmeli var edecek bir müessirin *-mükemmeli yaratan, düzen verici olarak Tanrı'nın-* varlığını delillendirme yoluna gidilir. Biz burada imkân ve kozmolojik delili değil özellikle *hudus* delilini konu edineceğiz zira *yoktan yaratıcı Tanrı* tasavvurunun en belirgin formu buradadır.

Kelamcıların yoktan yaratma görüşünü kabul etmelerinin gerekçelerinden birinin ve belki de en önemlisinin *âlemin ezeliyeti* tartışmasında âlemin sonradan-hâdis olduğunun ispatlanması düşüncesi olduğu söylenebilir. Buna göre eğer âlemin yoktan yaratılmadığı düşüncesinden yola çıkılırsa, bu durumda âlemin önceden, ezelden beri varolması gerektiği düşünülmektedir. "Önceden beri" ifadesiyle basit anlamda geriye doğru sonsuzca uzanan ve bir başlangıcı olmayan zaman anlamını kastediyoruz. Zamana bu şekilde sonsuzluk sıfatı verildiğindeyse bu kez ona zaman denilemez, *ezeliyet* denir; bu da âlemin *zaman* ile kayıtlanmış olmaması, *ezeliyet* ile nitelenmesi anlamına gelir. Ezeliyet ise Allah'tan *başkası* için -ki kelamda Allah'tan *başkası* âlemdir- caiz değildir. Bu akılyürütme ve meselâ teselsülün imkânsızlığının ispatlanması ekseninde yapılan akılyürütmeler de köken itibariyle yoktan yaratma görüşünü ve âlemin ezeli olmadığı tezini desteklemek gayesine hizmet etmektedir. Benzeri türdeki diğer akılyürütmeler de son tahlilde *hudus delili* çerçevesinde anlam kazanmaktadır.

Bu yaklaşımda Tanrı'nın aşkınlığına, yüceliğine aykırı olan ve Tanrı'ya layık olmadığı düşünülen sıfatlardan, nispetlerden, niteliklerden Tanrı'yı *aklen* takdis ve tenzih etme düşüncesi egemen olduğnu, yanısıra bu akılyürütme ve soyutlamaların teşbihi dışlayan bir bakış açısını öne çıkardığını söyleyebiliriz. Yoktan yaratılış düşüncesinin kavram içeriği nötr ifadeler ile örülü gibi görünse bile, Tanrı hakkında pek çok *ön kabul* veya *inanç* içermekte ve aslında bu bakımdan tenzihte kusur eylemektedir. Şöyle ki, bir yoktan yaratma görüşü olarak *hudus* delilinin örtük ilk ön kabulü şudur: "Tanrı delile konu edilebilir ve Tanrı delillendirilebilirdir". İkincisi şudur: "Aristoteles'in mantıksal kıyas formu, güvenilirdir". Üçüncüsü şudur: "Âlemin

¹¹¹ Tıpkı muhdis olarak Tanrı tasavvurundaki gibi naklin verilerinde -Kur'an ve Hadislerde- açıkça bulunmayan ve akıl tarafından varlığı zorunlu/vâcib olduğuna hükmedilen bir yaratıcı olarak Tanrı.

bir yaşı vardır ve âlem ile zaman yaşittir" -çünkü bu teoriye göre zaman yaratılmıştır ve hâdis olan âlem ile birlikte ortaya çıkmıştır- ve buna bağlı olarak *zaman lineerdir, bir başlangıç noktasından çıkıp düz bir çizgi şeklinde* devam etmektedir". Dördüncüsü şudur: Zaman ile *mekân* yaşıt olmalıdır -çünkü yaratılış ile birlikte mekân da oluşmuş olmalıdır-. Özetle, bir delile dayanaklık eden hammadde değerindeki şeyler pek de masum değildir; hatta değerden arınık bir saf akıl ürünü değildir.

İnanılan ilâh öğretisi açısından âlemin ezeliyeti tartışmasının sadece inanca veya akîdeye ilişkin *teolojik* sonuçlar doğurmadığını, aynı zamanda *kozmojik* sonuçlar doğurduğunu da söylememiz gerekir. Çünkü tartışmanın -tâbiri câizse- bir tarafında Tanrı diğer tarafında âlem-kozmos vardır ve her ne kadar âlem tarafı hakkındaki tartışma âlemden ezeliyeti çıkarma-tenzih etme odaklı olarak yürütülmüşse de, bu tenzih esnasında yapılan akılyürütmeler, çıkarımlar ve verilen örnekler zıt yönde başka bir âlem tasavvuru da ortaya çıkarmaktadır. Bunun nedeni ise *Tanrı tasavvuru* ile *âlem tasavvuru* arasında doğrudan ve çok sıkı bir ilişki olmasıdır. Bu demektir ki âlem hakkındaki bir kozmojik öğretinin öncüllerini kabul eden, bu kabulün beraberinde getirdiği i'tikadî ve teolojik öncülleri de ister istemez ve peşinen onaylamış olmaktadır. Sözelimi bugün modern kozmolojinin öngördüğü evren tasavvurunu kabul eden bir müslüman aydın bu kozmolojinin içine yedirilen *materyalist, atomist, deist* ve *evrimci* görüşleri de kaçınılmaz olarak onaylamış olmaktadır. Daha genel olarak şu söylenebilir: Yaratılışın yoktan olduğunu kabul eden kimse ister istemez İslam dininin inanç esaslarıyla bağdaşmıyor gibi görünen ancak gerçekte böyle olup olmadığı tartışmadan uzak olamayan olan bazı "ön kabulleri" de benimsemekle karşı karşıyadır. Hudus delilinin içeriğiyle Tanrı hakkında bir fikir veya i'tikad sahibi olan kimsenin Tanrı inancı, bu ön kabullerde içerilen felsefi-mantıksal önermelerle yoğurulmaktan ve şekillenmekten uzak duramaz. Çünkü kozmolojiler Tanrı hakkındaki inançlarımıza doğrudan etkide bulundukları gibi, Tanrı hakkındaki inançlarımız da kozmojik görüşümüze doğrudan etki eder.

Çağdaş kozmojide genişleyen, maddi bir toplamdan ibâret olan, her yeri âdeta homojen olan, atom, karanlık madde, karanlık enerji vs. gibi kavramlarla boyanmış bir evren resmi sunulmaktadır. Bu modern evren resminde sanki "karşımızda" salt niceliksel olarak anlaşılmayı bekleyen, *özne değil nesne olan* bir âlem vardır; materyalistik ve deistik özelliği ağır basan bir teoride bundan başka bir evren resminin çıkması makul olmazdı. Âlemin/evrenin ezeli olmadığını ve sonradan/hâdis olduğunu belirten bu teorinin genel felsefi nitelikleri ise şöyledir; *atomist-materyalist-pozitivist, mekanist, yarı-determinist* ve bir parça *deistik*, bir parça *ateistik* ve bir parça *agnostik*. Böyle diyoruz çünkü bu kozmojik-kozmogonide evrenin,

oluşun/yaratılışın neden ve nasıl oluştuğu sayısal verilerle ortaya konur ancak niçin oluştuğu sorusu cevapsız bırakılır; niçin sorusuna cevap vermemesi yönünden modern kozmogoni *agnostiktir*¹¹². Bu kozmogonide Tanrı'dan bahsedildiği durumda ise Tanrı, Kur'an'daki ifadeyle "her gün bir işte/şe'nde" olarak tasavvur edilmez. Bu bağlamda, Tanrı sadece başlangıçtaki işte –yaratma/sebepsiz, niçinsiz bir büyük patlamada- etkin olarak tasavvur edilmesi bakımından *deistik*, edilmemesi bakımından *ateistiktir*. Kelamcıların yoktan yaratma teorisi ile modern fizik-kozmoloji arasında âlemin ezelî olmaması, bir başlangıcının olması -zira âlemin yaşı/zamanı veriliyor- noktasında bir ortak payda varsa da gayet doğal olarak bu ortaklık çok ileri boyutlara vardiirilemaz. Zira yoktan yaratma görüşünü savunan kelamcıların âlem tasavvuru ile modern kozmolojik âlem tasavvurunun özellikle metafizik açıdan asla birbiriyle bağdaşamayacağı pek çok nokta vardır.

Tek seferde yoktan yaratılış düşüncesi, sürekli-yeni yaratılış (halk-i cedîd) öğretisi ile de bağdaşmamaktadır. Çünkü kendi iç mantığı açısından ele alındığında yoktan yaratılış ancak *bir seferlik* olabilir; yani bu âlem bir kez yoktan yaratılmış olabilir, iki, üç vs. kez yoktan yaratılmış olamaz. Bu düşünceye göre bir kez yoktan oluşan âlem, artık *var* olmuştur ve "kendi başına" var olmaya devam eder. Böylelikle de var olmaya devam eden âlemdir, yoktan yaratılış değildir. Başka bir anlatımla, yoktan yaratılış sadece ilk yaratılış için geçerli olabilir ve âlemin varoluşunun sürekliliğini teminat altına alacak olan ikinci, üçüncü ilânihaye -sürekli- yaratılış yoktan olamaz. Ne var ki başlangıçta yaratılışın yoktan olduğu kabul edilmişti ki buna göre yoktan yaratılış dâima sürüyor, devam ediyor olamaz. Çünkü daima devam eden/sürekli yaratılış, var olan bir şeyin şekil-suret değiştirmesi veya dönüşümü olabilir.

Öte yandan, yoktan yaratılış teorisi, *halk-i cedîd* ile de bağdaşabilir görünmemektedir. Zira yoktan yaratılış tezinin kendi içinde barındırdığı sorunlar buna izin vermez. Zoraki bir bağdaştırma girişiminin âlem hakkında belirsiz tasavvurlar, vehimler ortaya çıkarması kaçınılmazdır. Şöyle ki, âlemin bir kez yoktan varolduğu varsayıldığına göre âlem ya artık kendi başına var olmaya devam edecektir ya da yaratılmış olan âlemin yok olup gitmemesi için Tanrı tarafından sürekli-yeniden yaratılması gerekecektir. Birinci durum, yani âlemin kendi başına varlığını devam ettirdiği düşüncesi düpedüz Tanrı-âlem ilişkisinin süresizliğini-kopukluğunu gerektirdiği için açıkça *deizme* varmaktadır. Yoktan yaratılış tezine eklenmiş olarak "*sürekli-yeniden yaratılış*"ın varsayıldığı ikinci durum ise, âlemin yok olup gitmesini engelleyecek ikinci üçüncü vs. yaratılışın yoktan olduğunu kabul edemez. Çünkü bu kabul edilirse, yoktan yaratıldığı varsayılan âlemin yaratılır yaratılmaz yeniden yokluğa dönmemesi

¹¹² Çünkü niçin sorusunun cevabında şu veya bu şekilde Tanrı'nın zikredilmesi gerekir.

için ikinci-üçüncü vs. -ilânihaye- yaratılışla desteklenmesi gerekir. Ancak bu düşünceye göre bu ikinci, üçüncü vs. -ilânihaye- yaratılış da, yoktan olamaz çünkü söz konusu olan varolan âlemin devamlılığının sağlanmasıdır. Yani, varolduğu kabul edilen âlemin varlığının "zaman içinde" sürekli yaratılışla devam etmesidir. Eğer âlemin yoktan yaratıldıktan sonra varolup yine yok olduğu ve yine yoktan yaratıldığı ve yine yok olduğu ve yine yoktan yaratıldığı ve bunun böyle devam ettiği şeklinde bir düşünce savunulacak olursa, bu düşünce, "yok" ve "var" ların yan yana dizildiği bir diziden ibâret olan bir âlem tasavvuruna götürecektir. Bu ise Tanrı tarafından sürekli var edilen ve sürekli yok edilen süreksiz bir âlem tasavvuru öngörmektedir¹¹³, tıpkı sonsuz bölmeyi esas alan Zenon'un âlem tasavvuru gibi. Yine tıpkı atomcu bir evren tasavvuruna yaslanan Eş'ârilik'teki süreksiz, kesintili âlem tasavvuru gibi. Ne var ki bu durumda âlem hem yaratılmış hem yaratılmamış olmalıdır, aynı şekilde *zaman* ve dolayısıyla *mekân* da hem yaratılmış hem yaratılmamış olmalıdır. Fakat bu yoktan yaratma görüşünde bir iç çelişki oluşturacaktır çünkü yoktan yaratma görüşüne göre zaman yaratılmıştır/mahlûktur, yaratılmamış değil.

Yok/adem kelimesi modern kozmolojide "*sıfır hacim sonsuz yoğunluk*" veya "*başlangıç öncesi durum*" veyahutda "*varolmayan*" gibi bir anlama gelmektedir. Klasik kelam akımlarında ise adem, hâdislik/sonradanlık vasfına sahip şeylerin kaynağı, kökeni ve benzeri bir anlam ifade eder. Adem/yok'un anlamı bunlardan hangisi olursa olsun, yoktan yaratma teorilerinde zaman her halükarda lineer, doğrusal olarak tasavvur edilecektir. Zaman ise, antik filozofların haklı olarak dedikleri üzere, ancak *hareketin* olduğu yerde söz konusu olabilir; hareket varsa zaman vardır. Hareket yoksa zaman anlamını ve işlevini yitirir. Bu işlev de zamanın hareketin sayısı/ölçüsü olma işlevidir. Buna göre şöyle diyebiliriz: *zaman* varolduğu için *hareket* var değildir, hareket varolduğu için zaman vardır. Antik felsefede zamanın "*hareketin sayısı*" (ho khoronos aritmos esti kineseas)¹¹⁴ olarak ve **süreksiz nicelik** olan **sayı** ile bağıntısı içinde tanımlanmasının nedeni de bu olsa gerektir. Aristoteles ve Platon'daki bu zaman tanımı doğa ve fizik alanı için yapılmış olan tanımdır ve zamanın süreksiz nicelik olan sayı ile irtibatlı olarak zikredilmesi elbette ki doğa/fizik alanının *oluş* ve *bozuluşa* tâbi olması dolayısıyladır.

¹¹³ "Bu âlem-i mükevvenâtta meşhudumuz olan kesrât bir anda var, bir anda yok olur. Varlık ve yokluğu idrak ise hiss-i insaniye mütevakkıftır. Yokluk varlığı, varlık yokluğu takip eder. Yokluk ve varlık her anda her lahzada biri gidip biri gelirse de ne geldiği görünür ne de gittiği hiss olunur. Bu sebepten varlık bir karar üzerine görünür fakat her anda ma'dum olmaktadır. Zira aslında yok olan yine yoktur." Bkz.: Mesnevihan Ali Fuad Paşa, "Vahdet-i Vücud: Hakikat-i Vahide-i Mutlaka," Haz. Vahit Göktaş, **TİAAD**, C.X, No:23, 2009, s. 685. Burada vahdet-i vücûd görüşü üzerine basılmış Eş'âri damgasını gözlemliyoruz. Ancak yazar şöyle devam etmektedir: "...fakat kendimizden varlığı selb edip, bu varlığı zât-ı vacibu'l vücud'a verecek olursak Hakk'ın varlığı bizden tezahür eder..." (s.686). Burada ise Eş'âri perspektifin vahdet-i vücûdun yakıcı birliği içerisinde eridiğini gözlemliyoruz.

¹¹⁴ Aristoteles, **Fizik**, IV Kitap, II, 219 b 1, Çev. Saffet Babür, İstanbul, YKY, 2001, s.190-191. "Aslında zaman şu: önce ile sonraya göre devinim sayısı"

2.1. Yoktan Yaratılış ve Sürekli-Yeni Yaratılış (Halk-i Cedîd) Teorileri Üzerine

Yoktan yaratılış tezinde içerilen mezkûr sorunlar bazı filozof ve sûfîlerin neden yoktan yaratma tezi yerine "halk-i cedîd", "zuhur", "mertebe", "taayyün" teorilerini benimsediklerini daha iyi olarak anlayabileceğimiz bir çerçeve sunabilir. Âlem, insan ve Tanrı tasavvurları arasında çok sıkı bağlar vardır, öyle ki, hiç kimse âlem tasavvurundan bağımsız bir insan tasavvuruna ve insan tasavvurundan bağımsız bir Tanrı tasavvuruna ve inancına sahip olamaz. Bu da ontolojik-teolojik, epistemolojik-psikolojik, antropolojik ve kozmolojik bakış açılarını ilkelerine irca ederek onları daha üst bir noktada birleştirecek bir metafizik bakış açısına nedenli büyük bir ihtiyaç duyulduğunu göstermektedir. Çünkü bu bilimler kendilerine kaynaklık eden metafizik ilkeler ışığında ele alınmadığında, başsız bir gövde gibi, tek başlarına bütünsel bir anlam ifade edemezler. Çünkü parçacı düşünce âlem-Tanrı-insan tasavvurları arasındaki iç içe geçmiş nispetleri keşfetme noktasında pek de yardımcı olmamaktadır, hatta bu düşünce biçimi ilkeleri çoğu kez gereksiz yere çoğalttığı için bu meseleleri araştıran özneyi hakikatlere karşısında bir tür körlüğe mahkûm etmektedir.

İbnü'l-Arabî'de belirgin bir *yoktan yaratma* teorisi yoktur¹¹⁵. O, yaratılış, oluş, varoluş hakkındaki görüşlerini mertebe, makam, menzile gibi dikey hiyerarşiye gönderimde bulunan terimler üzerinden dile getirmektedir.¹¹⁶ Bu da özellikle Tanrı, âlem ve insan hakkında tasavvuf ve kelim bakış açılarında niçin birbirinden farklı tasavvurlara ulaşıldığını göstermektedir¹¹⁷. Bakış açılarındaki farklılık ve ulaşılan farklı tasavvurlar genel olarak ön kabuller/inançlar ve metodlardaki farklılıktan ileri gelmektedir diyebiliriz.

Yoktan yaratma teorileri ile mertebe teorileri arasındaki farklılıklar, hareket noktalarının ve daha önemlisi farklı özne ve nesne tasavvurlarından ileri gelmektedir. Örneğin Konevî'de

¹¹⁵ Yoktan yaratma görüşü bağlamında Karadağ şöyle diyor: "Daha önce geçtiği gibi mümkün (a'yân-ı sâbite) aslolan yokluktur, varlık onun arızî (sonradan olma) sıfatıdır. Halbuki Allah için varlık aslî sıfattır. Ona göre Allah'tan başka ezeli varlık yoktur. O, vacibü'l vücuddur ve binefsihi var olan ancak O'dur. Mümkünler, kendi hakikatleri ile Hakkın varlığını kabul etmişlerdir. Bu tezine İbn Arabî 'Biz gökleri, yeri ve ikisinin arasındakileri ancak hak ile yarattık' [Hicr-15/85] mealindeki ayeti delil getirir ve ayetteki 'hak' kelimesini salt varlık (vücûd-ı sırf) olarak tefsir eder. Böylelikle kelâmcıların 'yoktan varetme' şeklindeki niteledikleri 'yaratma'nın İbn Arabî'de olmadığı açıklığa kavuşmuştur." Cağfer Karadağ, **İbn Arabî'nin İ'tikadî Görüşleri**, İstanbul, Beyan Yay., 1997, s. 154.

¹¹⁶ İbnü'l-Arabî'nin kozmolojik görüşlerinde yoktan yaratma fikrine yer olmadığını öne süren iki çalışmayı burada zikretmemiz gerekir. Bkz.:Ekrem Demirli, "Normatif Geleneğe Karşı Sembolik Anlatım:İbnü'l-Arabî'de Harf Sembolizmi", **İÜİFD**, No:17, 2008, s. 223-236. Demirli şöyle der: "...İbnü'l-Arabî'ye göre 'yoktan yaratmak' tam bir anlamsızlık ve saçmalıktır." (s.232). Bir diğer çalışma için bkz.:Tahir Uluç, "İbnü'l-Arabî'de Mistik Sembolizm", **TİAAD**, C. VII, No: 16, 2006, s. 151-190. Uluç şöyle der: "İbnü'l-Arabî'nin kozmolojisinde 'yoktan var etme' anlamındaki bir yaratma fikrine yer yoktur". (s.157)

¹¹⁷ Guenon bunu dinî bakış açısı ve metafizik bakış açısı ayrımıyla izah etmeye çalışır. Bu bağlamda o yaratılış (creation) ve zuhur (manifestation) arasındaki ilgiyi ele alır. Renê Guênon, **İslam Manevîyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış**, Çev. Mahmut Kanık,2.bsk., İstanbul, İnsan Yay., 2004, s. 77-84.

karşımıza çıkan, “nerede varlık varsa orada bilgi vardır” ilkesi, kelimada herhangi bir karşılığını bulamadığımız bir önermedir. Bu önermenin zımnında yer alan özne ve nesne irtibatı açısından evrene bakan birinin, saf metafizik bir bakış açısına yaklaşması kaçınılmazdır. Genel bir belirleme ile şunu söyleyebiliriz ki, kelimacılar özneyle (enfüs) az nesne ile (âfâk) çok ilgilenmişlerken, sufiler nesne ile az özne ile çok ilgilenmişlerdir. Bir diğer anlatımla, kelimada âlemin dışsal ve objektif varlığına, mertebe teorilerinde ise âlemin içsel ve öznel varlığına –ki insanın inançlarını da içerir-, odaklanılır¹¹⁸. Nitekim kelimadaki tartışma konuları arasında ağırlıklı olarak büyük âlemin hâdisliği, zamanın yaratılmışlığı, Tanrı'nın varlığının hudus delili ile ispatlanması vb. karşımıza çıkmaktadır. Kelamcılar aynı zamanda birer metafizikçi olarak, yaratılışın nasıl olduğundan ziyade yaratılışın/oluşun gayesi ve niçinliği soruları ile de ilgilenmişlerdir¹¹⁹; yaratılışın *nasıl* olduğu bilinmeden *niçin* olduğunun bilinip bilinemeyeceği ise ayrı bir sorundur. Sufiler ise ağırlıklı olarak küçük âlem -insan-, **insanın halleri ve makamları** ile ilgilenmişlerdir. Ancak İbnü'l-Arabî ayrıcalıklı bir sûfî olarak ne tek başına küçük âlem ile ne de tek başına büyük âlem ile ilgilenmiştir, o daha çok her iki âlemi cem eden **orta âlem/berzah** ile ilgilenmiştir. Bakış açılarındaki bu farklılıkların nereden ileri geldiğinin daha alt ve detaylı okuması yapıldığında âlemin ezeliyeti ve zamanın yaratılmışlığı bahsinin bunda çok önemli bir rol oynadığı anlaşılmaktadır. Konevî'nin şu önermesi yaratılış ve mertebe teorileri arasındaki bakış açısı farklılığını ve âlem, insan, varlık, Tanrı tasavvurlarındaki ayırtmayı net olarak yansıtmaktadır: “*nerede varlık varsa orada bilgi vardır*”.

Farklı âlem tasavvurlarının farklı Tanrı tasavvurlarına ve farklı Tanrı tasavvurlarının da farklı i'tikadî veya akîdevî sonuçlara ulaşması kaçınılmaz görünmektedir. Çünkü objektif dış âlem (İbnü'l-Arabî'nin diliyle mevcûdât-ı ayniyye) veya mahluk hakkındaki tasavvurlarımızdan hiç etkilenmeyen bir Hâlik/Tanrı tasavvuru olamaz. Dolayısıyla, farklı âlem tasavvurlarının ortaya çıkmasına dayanak oluşturan düşüncelerin, önermelerin kavranması doğal olarak farklı Tanrı tasavvurlarının ve farklı i'tikadların kaynağının ne olduğunun aydınlatılmasına da katkıda bulunacaktır.

¹¹⁸ Burada ilineksel anlamı itibariyle içsellik ve özneliği değil bilakis, aşkın ve daimi olan ilâhî özneliği kastediyoruz. İlineksel anlamı itibariyle öznellik, Descartesçiliğin modern özne tasavvurunun Schopenhauer'deki görünümünden ibâret olan tasavvurundaki gibidir. Schopenhauer, beşeri ve geçici özneyi âlemi -ya da dünyayı- zihninde yaratan olarak tasavvur etmektedir. Bu tasavvurdaki dünya, "İsteme ve tasarım olarak dünya", modern solipsist ve idealist öznenin dünyasıdır.

¹¹⁹ Nasıl sorusunun bilime/bilimadamına ve niçin sorusunun dine-metafiziğe/dinadamına -veya dindara- bırakılması bilimsel, teolojik ve metafiziksel açıklamanın bütünlüğünü parçalamaktadır ve sonuçta da ya bilimsiz bir din anlayışı ya da dinsiz/metafiziksiz bir bilim anlayışı doğmaktadır; birinci durum dindarı sofuya dönüştürürken, ikinci durum da bilimadamını kendine, özüne yabancı etmektedir.

Kelamcılar açısından âlemin "*Tanrı'nın dışındaki her şey*" olarak tanımlandığı bilinmektedir. Bu, inananlarda panteistik önyargılar oluşmasın ve kestirmeci bir tarzda Tanrı-âlem özdeşliğine gidilmesin diye yapılmış genel bir âlem tanımıdır. Bu bağlamda yoktan yaratılış teorisi penceresinden âlem Tanrı'dan "başka", yani Tanrı'nın -âdeta- dışında, haricinde bir şey olarak tanımlanmaktadır. Bu, kelamcının âleme dair söyleyebileceği her şeyi içermemekle birlikte âleme ilişkin başkalık/gayriyet vurgusu yapması dışında hemen hiçbir şey ortaya koymamaktadır. Ayrıca Tanrı ile âlemi bir dış-iç, hariç-dahil ayırımına göre ayırmanın meşruiyetinin kaynağının ne olduğu sorusunu kendi kendimize sorabiliriz. Çünkü eğer âlem Tanrı'nın dışındaki her şey ise, zorunlu olarak, Tanrı'da âlemin dışındaki her şey olmalıdır. Ancak bu, Tanrı âlem ilişkisinin süreksizliği ve kopukluğu düşüncesi başta olmak üzere deistik, agnostik düşüncelere yol açmakta değil midir? Elbette ki büyük kelim otoriteleri bu tanımla yaratan-yaratılan ayrımını, başkalığı vurgulamışlardır ancak sadece bu kadarla iktifa edilmesinin yukarıda temas ettiğimiz tarzda sorunlar doğurması kaçınılmaz olmaktadır.

Âlem kelimesi etimolojik olarak *a-l-m* kökünden gelmektedir; bu kökten türeyen kelimelerde doğrudan veya dolaylı olarak bilme-bilgi anlamı vardır. Örneğin, *alem* -ayn harfi uzatmasız olarak okunduğunda- kelimesi İsfahâni'ye göre, "bir şeyin kendisiyle bilindiği işaret", "sancak", "desen", *ma'lem* kelimesi "işaret", *ullâm* kelimesi "kına" anlamına gelmektedir. Yine, İsfahâni'ye göre *âlem* kelimesi esas olarak -tıpkı kendisiyle tabedilen şeyi ifade etmek üzere kullanılan tâbe' ve kendisiyle mühürlenene şeyi anlatmak için kullanılan *hâtem* kelimeleri gibi- "kendisiyle bilinen şeyin ismi"ni anlatmaktadır¹²⁰. Etimoloji temelli bu yoruma göre âlem, kendisi ile Tanrı'nın bilindiği bir işarettir. Bu etimolojik yaklaşım bile, kelimdeki "*Tanrı'dan başka olan herşey*" olarak anlaşılan âlem resmi oldukça farklı, belki de ona zıt bir âlem resmi sunmaktadır. Eğer âlem Tanrı'dan başka her şey ise, bu başka şey ile Tanrı'yı tanımak, bilmek nasıl mümkün olabilir?¹²¹ Bu, Tanrı hakkında cehalete davetiye değil midir?

Halk-i cedîd görüşü Tanrı'nın sıfatlarının ezeliği görüşüyle tam olarak örtüşmektedir. Gazâlî gibi ehl-i sünnet kelamcılarının, Tanrı'nın sıfatların ezeliğini kabul etmelerine rağmen, âlemin ezeliği tartışmasında tenzih odaklı bir bakış açısıyla İbn Sînâ'yı ve onun görüşünü paylaşan diğer Müslüman filozofları tekfir etmesi anlaşılabilir görünmemektedir. Yoktan yaratılış tezini savunanların, bu görüşün mantıksal sonuçlarının Tanrı-âlem ilişkisinde

¹²⁰ İsfahâni, âlem kelimesinin tâbe' ve *hâtem* kelimelerinin formunda gelmesini âlemin bir *âlet* gibi olmasıyla, yani âlemin *Allah'ın birliğini öğrenme* konusunda bir âlet olması ile açıklamaktadır. İsfahâni, *a.e.*, s. 721.

¹²¹ Yoktan yaratılış teorisi yok/adem adında bir başlangıç kabul edip yaratılışı âdeta bu olmayan noktadan başlattığından, âlemde "sürekli-yeni yaratılış" olduğu fikri de iptal olur. Çünkü "sürekli-yeni yaratılış" teorisinde adına *yok* veya başka bir şey denilebilecek bir "başlangıç" yoktur. Ayrıca yaratılışın sürekli-yeni olduğu görüşü âdeta yaratmadan önce bekleyen pasif, atıl bir Tanrı fikrini, yani deizmi açıkça dışlamaktadır.

süreksizliğe ve deizme varacağını, *sürekli yaratmayan* ve âlemi bir kez yaratıp bırakan âtil bir Tanrı fikrine yol açacağını tam olarak öngörmüş gibi görünmemektedirler. Anlaşılan o ki, tenzih odaklı bakış açısıyla *ezeliyet* sıfatını âlemden alıp onu sadece Tanrı'ya has kılmak gibi görünüşte hiçbir problem taşımayan bir tenzih hedefleniyordu ancak tartışma sonunda – istenmediği halde- deistik görüşlere varılıyordu. Sonuç olarak da yapılan tenzih başka bir tenzihe muhtaç oluyordu. Sufilerin ve özellikle İbnü'l-Arabî'nin, Tanrı-âlem-insan münasebeti özelindeki ontolojik-kozmolojik görüşlerinin kelamcılardan açıkça farklılaşmasının, örneğin başvurduğu terminolojide hazret, mertebe, taayyün, sâbit ayn, amâ gibi dâima manevi bir hiyerarşiye göndermede bulunan dinamik bir kavram alt yapısına yer vermesinin nedenini tam olarak buralarda aramak gerekir. Onun âlem görüşünde donuk düşünce ve fikirlere - determinizme, deizme, agnostisizme yer yoktur ve o, bir kelamcıdan daha az tenzihçi ve daha çok teşbihçi değildir. İlâhi mertebede tekrarlanan herhangi bir şey olmadığını belirten İbnü'l-Arabî bu görüşünü ilâhi isimler ekseninde şöyle izah etmektedir:

"Allah'ın isimleri sonsuzdur; çünkü isimler ancak kendilerinden var olan şeylerle bilinir. Onlardan oluşan şeyler ise sonsuzdur. Gerçi ilâhi isimler, belirli asıllara döndürülebilir. Bu asıllar, isimlerin anaları veya isimlerin mertebeleridir. Gerçekte ise 'Tanrı'nın isimleri' diye ifade edilen nispet ve tamlamaları kabul eden tek hakikatten başka bir şey yoktur'. Hakikat, zuhur eden sonsuz isimlerden her birisinin bir hakikate sahip olmasını gerektirir. Her isim sahip olduğu bu hakikat vasıtasıyla başka bir isimden farklılaşır. Bir ismin diğerlerinden farklılaşmasını sağlayan hakikat, kendisinde [isimler arasında] ortaklığın gerçekleştiği anlam değil, ismin bizzat kendisidir. Nitekim aynı durum ihsanlarda geçerlidir. Bütün ihsanlar aynı kaynaktan olsa bile, her bir vergi ve ihsan, bireysel varlığıyla birbirinden ayrılır. Her hangi bir ihsanın öteki olmadığı bellidir. İhsanların birbirinden farklı olmasının sebebi ise [dayandıkları] isimlerin birbirinden farklı olmasıdır. Genişliğinden dolayı ilâhi mertebe tekrarlanan herhangi bir şey yoktur. İşte bu, itimat edilen gerçektir."¹²²

İbnü'l-Arabî açısından ilâhi isimlere analık, kaynaklık teşkil eden belirli asıllar vardır. Bu asıllar aynı zamanda isimlerin mertebeleridir. Bütün isimler birbirleriyle isimlenmiş olsalar bile, ilâhi isimler manevi bir hiyerarşi arz etmekle birlikte¹²³ tek hakikatin –Tanrı'nın- sonsuz nispetlerini dile getirirler. Bu durumda varlık, hayat, bilgi, irade, söylem, kudret, cömertlik, adalet gibi nitelikler/nispetler tek bir hakikate müntesip isimlerdir. Nitekim İbnü'l-Arabî "*Gerçekte ise 'Tanrı'nın isimleri' diye ifade edilen nispet ve tamlamaları kabul eden tek*

¹²² İbnü'l-Arabî, **Füsûs**, EDT, s. 51.

¹²³ Bu manevi hiyerarşiyi İbnü'l-Arabî şöyle ortaya koyar: "İsimlerin anaları şunlardır: el-Hayy (diri), el-Âlim, el-Mürîd (irade eden), el-Kâil (söyleyen), el-Cevâd (cömert), el-Muksit (hakkı gözeten, adaletli). Bu isimler, iki ilâhi ismin kızlarıdır: el-Müdebbir (yöneten, düzenleyen) ve el-Mufassıl (ayrıntılıdır). Bunlar varolmaları kaçınılmaz hakikatlerdir. Dolayısıyla onların Rableri olan isimler de bulunmalıdır. El-Hayy ismi, Rablerin ve merbûbların (rabbin kulu, terbiye edilen) rabbidir. O, imamdır. Onu mertebede el-Âlim ismi takip eder. El-Âlim ismini ise el-Mürîd, onu el-Kâil, el-Kâil'i el-Kadir, el-Kadir'i el-Cevâd takip eder. Sonuncusu ise el-Muksit ismidir. Çünkü o, mertebelerin Rabbidir, o varlık menzillerinin sonuncusudur. Diğer isimler ise bu imam Rablerin emri altındadır." **Fütûhât-ı Mekkiyye C.I.**, s.274-275

hakikatten başka bir şey yoktur" demektedir. Tam bu noktada Konevî'nin "*nerede varlık varsa orada bilgi vardır*" önermesinin derinliğini yeniden keşfedebiliriz. Bu önermeden hareketle "nerede hayat varsa orada bilgi vardır", "nerede bilgi varsa orada irade vardır" vb. tarzlarda çıkarımlar yapmak mümkündür. Aristoteles terminolojisine başvurduğumuzda- nitelik, nicelik, zaman, mekân ve diğer kategorilerin, varlığa bağlı oldukları yönden, bilgiye bağlı oldukları yönden varlığa bağlı olduğunu da –çünkü nerede varlık varsa orada bilgi vardır- buna ilave etmemiz gerekir. Başka bir anlatımla, tüm yüklem ve tüm sıfatlar gerçekte tek bir özneyi – Varlığı- nitelemekte ve tek hakikati anlatmaktadır.

İbnü'l-Arabî'nin kozmolojisinde âlem, ilâhi isimlerin manevi hiyerarşisinin sergilendiği bir sergi; Tanrı'nın sonsuz isimlerini, sıfatlarını, niteliklerini, vasıflarını, nispetlerini gösteren bir ayna olarak karşımıza çıkar. Âleme ilişkin bu belirlemelerin insana dönük sonucu bakımından Âdem -İbnü'l-Arabî'nin diliyle söylersek- bu aynanın cilâsı ve sırrı olarak takdim edilir. Cilâ olmadan yansıma olmayacağına göre, insan olmadan âlem âlem olamazdı, asıl ve gerçek anlamını –kendisiyle Tanrı'nın bilindiği şey- bulamazdı.

Yoktan yaratılış teorilerinde içerilen fikirlerin öngördüğü kozmolojik resimde âlem şöyle görünür: "yoktan yaratılandır", "hâdis/sonradandır, ezeli değildir", "Allah'tan başka her şey olandır"; yani, "Allah'ın yarattığı ve Allah'tan başka her şey olandır", yaratıldıktan sonra bir şekilde var olmaya devam eden ve nerede sonlanacağı belli olmayan bir şeydir. Big-bang teorisi açısından ise âlem "genişleyen" bir şeydir. Mertebe teorilerinin öngördüğü kozmoloji açısından ise, yaratılış *mevhum yoktan başlayıp göreceli bir var* ile devam etmez. Bu görüş açısında âlem, yukarıda işaret edildiği üzere, varlığın -öncesi "yok" olmayan varlığın ve öncesi "cehalet" olmayan bilginin kendini kendine kendinde gösterdiği bir ayna gibidir. Mertebe teorileri âlemin hâdisliğini reddetmemekle birlikte, sonradanlığı öğretti içinde merkezî bir konuma da yükseltmemektedir. Bu bakış açısında âlemin ve insanın hâdisliği "muhtaçlık" anlamında dikkate alınır çünkü âlem her an yaratıcısına muhtaçtır. Bir diğer anlatımla, âlemin kökeninin "yok" olması gerçekte âlemde "varlığın yokluğu"nu, yani âlemin bir şeyden, bir nitelikten, bir nicelikten "yoksun" ve "muhtaç" olduğunu ifade eder. Bu, "çokluk"un birlikten yoksun olmayı ve ona muhtaç olmayı ifade etmesine benzetilmektedir. Zira kendi başına ele alındığında salt çokluk –veya salt nicelik- anlamsızlıktan başka bir şey değildir. Çokluğun bir anlam, bir değer ifade edebilmesi ancak birlik/vahdet ile mümkün olabilir. Nitekim irrasyonel sayılar bile, ancak doğal sayılar kullanılarak ifade ve anlam kazanırlar, tıpkı kaosun nizamı muhtaç olması gibi. Bu noktada yokluk varlıkla, çokluk da birlikte/vahdet ile ölçülür, değerlendirilir diyebiliriz, tersi değil.

İnsan ve âlem ezelden beri hâdistir; bu yokluğun, yoksunluğun ve Tanrı'ya muhtaçlığın sabit olması anlamındadır. Tanrı ise ezelîdir, hiçbir şeye muhtaç değildir. Mertebe teorilerine dayanaklık teşkil eden ve en iyi özetleyen sözde şöyle denir: "Allah vardı/r ve onunla beraber hiçbir şey yoktu/r".

2.2. Gerçek ve Kurgu/Vehim Arasında Zamanın İki Belirlenimi: Mevcut ve Mukadder Zaman

Varlığı yoktan çıkararak bir yok veya yoktan başlangıç fikrinin ve bu başlangıçla başlayan lineer bir **zaman** tasavvurunun İbnü'l-Arabî'de bir karşılığının olmadığını incelemiştik. Ancak bu İbnü'l-Arabî'nin zaman görüşünün Câbiri'nin iddia ettiği gibi salt döngüsel olduğu anlamına mı gelmektedir? İbnü'l-Arabî'de zaman, ezeliyet ve -Tanrı'nın bir ismi olarak- Dehr nasıl tasavvur edilmektedir?

İbnü'l-Arabî'de karşılaştığımız çok temel bir ayrıma göre zamanın biri gerçek ve diğeri kurgusal olan iki yönü vardır. O bu ayrımı "mevcut" ve "mukadder" zaman biçiminde kavramsallaştırmaktadır. Bu ayrımı ayrıntılandırmaya girişmeden hemen önce **nispet** kavramının bir hayli önem arzettiğini söylememiz gerekir. İbnü'l-Arabî'ye göre zaman bir nispettir; dolayısıyla zaman nispetin varlığı kadar vardır, yokluğu kadar yoktur. Bu çerçevede mevcut ve mukadder zaman ayrımını kendi sözleri üzerinden incelemeye başlayabiliriz:

"Hâsılını öğrenirsen, kuşkusuz zaman/Gerçektir. O, vehimlerle bilinir.
Doğa gibi tesirdedir onun gücü/ Zamanın ve doğanın dış varlığı ise yoktur
Şeyler onunla belirlenir. Onun ise/Kendisinde hükümlerliği olacak bir dış varlığı yoktur.
Akıl suretini idrak etmekten acizdir/Bu nedenle şöyle der: Dehr mevhumdur
Nezihlik olmasaydı, İlâh onunla isimlendirmezdi/Varlığını; kalpte büyüklüğü vardır
İnsaf edersen, zamanın aslı ezeldendir/ Onun hükmü de ezelîdir ve o hükmedilendir
Tıpkı boşluk gibi. Ucu olmayan bir uzam/Cisim olmayan bir şeyde.Kendisinde cisimleşme
bulunma vehmiyle."¹²⁴

Burada İbnü'l-Arabî zamanın *gerçek* olduğunu; *vehimler*le bilineceğini söyleyerek söze başlarken, hemen ardından zamanın *dış varlığı olmadığını* belirtmektedir. Tam bu nokta üzerinde bir parça durmamız yararlı olacaktır. Öncelikle İbnü'l-Arabî'nin burada söz ettiği dış varlığı bulunmayan zaman *mukadder zamandır*, mevcut zaman değildir. Öyleyse bu mukadder zaman nedir? İbnü'l-Arabî'de mukadder zaman, bir özne tarafından takdir edilmiş olan ve *öznenin takdirine* göre anlam kazanan zamandır. Öznenin takdirinde olduğu için, nesnel ve dışsal bir tarafı yoktur. Bir diğer anlatımda, öznenin algısının dışında müstakil bir varlığı

¹²⁴ İbnü'l-Arabî, **Fütuhât**, C.II, s. 380.

yoktur. Açıkça anlaşılacağı üzere mukadder zaman öznenin zihinsel faaliyetinin takdirindedir. Zâten tam bu nedenle İbnü'l-Arabî mukadder zamanın vehim/kurgu yoluyla bilindiğini söylemektedir. Vehim İbnü'l-Arabî düşüncesinde kurgusal olan her tür zihinsel bir faaliyetin adıdır.

Mukadder zaman -asır, yıl, ay, hafta, gün, saat, derece kavramlarında olduğu gibi- bölünebilirdir. Dışta varlığı olmadığından, bu bölme işi dışta değil öznenin zihinde takdîren gerçekleşir. Mukadder zaman hakkında değinmemiz gereken bir diğer husus, İbnü'l-Arabî'nin “şeyler onunla belirlenir” cümlesinde gizlidir. Burada İbnü'l-Arabî mukadder zamanın öznel bir algı kipi olduğuna dikkat çekmektedir. “Şeyler onunla/zamanla belirlenir” önermesinin öngördüğü açıklama -çok daha sonraları Kant düşüncesinde gördüğümüz- aklın kategorilerinin zihin tarafından eşyaya giydirilmesini ifade etmektedir.

Mevcut zaman ile temelde bir ilâhi isme, yani *ed-Dehr*'e gönderimde bulunmaktadır. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî'ye göre hem mevcut hem de mukadder zamanın aslı *ezeldendir* ki bu Dehr'in ezeli hakikatidir. Bu ezeli hakikati dolayısıyla Dehr insanların vehim gücüne ya da kuruntusuna konu olamaz, dolayısıyla bu yolla bilinemez. İbnü'l-Arabî aklın mevcut zamanın -yani Dehr'in- suretini algılamaktan aciz olması dolayısıyla “Dehr mevhumdur” dediğini bu nedenle vurgulamaktadır. Kolayca görüleceği üzere o, ortalama insan aklının Dehr'i mevhum/kurgusal olarak görmesini onaylamasını eleştirmekte, işin gerçekte -yani keşf ve müşâhâdede- böyle olmadığına işaret etmektedir. İbnü'l-Arabî'nin niçin böyle söylediğini doğru yorumlayabilmemiz için onun zaman, dehr ve ezel kavramları arasında kurduğu bağıntıları bir parça daha genişletmemiz lüzumlu görünmektedir.

Şu noktanın altını önemle çizmemiz gerekir ki İbnü'l-Arabî'de zaman, onu algılayan öznenin bilgi-varlık mertebesine göre anlamı değişen bir nispettir. Özneye göre anlamı değiştiği için, esasen bir ve aynı olan şey üç farklı isim altında ortaya çıkmaktadır: *zaman* (*mevcut ve mukadder*) *dehr*, *ezel*.

Bu üç şeyin ilki olan zaman için kendisiyle oluşu/yaratılışı ve bozuluşu/yaratılışı ölçtüğümüz bir nispettir diyebiliriz. Nitekim muhtelif zaman dilimlerine işaret eden saat, dakika, derece gibi kavramlar veya bir dakikanın altmış saniye vb. oluşu, insan zihninin zaman kavramını sayıyı temel alarak muhtelif itibarlardan bölmesiyle ortaya çıkan nispetlerden ibârettir. Yukarıda dikkat çekildiği üzere, *mukadder zaman* kapsamına giren bu zaman dilimleri insan zihnindeki algı kiplerinden ibarettir. Tekraren söylenirse *mukadder zaman* öznedir, dış varlığı yoktur ve vehim-kuruntu ile bilinir; şeyler, dış varlıklar vehim-kuruntu yolu ile bilinen zaman penceresinden *belirlenir*, yani takdir edilir. Bununla beraber burada sadece bu noktadan

hareketle İbnü'l-Arabî'nin zamanı -tıpkı Kant'ta olduğu gibi- salt öznel bir kategori olarak gördüğü sonucuna ulaşmak doğru olmayacaktır¹²⁵.

Mevcut zaman –ki ed-Dehr'dir- zamanın öznel vehimleri aşan nesnel hakikatini betimlemektedir. Bu bağlamda mevcut zaman insan aklının öznel bir kategorisine, zihinsel bir kipe indirgenebilir değildir. Çünkü beşerî akıl ed-Dehr'il düşünse de düşünmese de veya algılasa da algılamasa da ed-Dehr vardır, mevcut zamandır. Bu, Tanrı'nın el-Hayy, el-Âlim, el-Kâdir gibi isimlerinin beşerî aklın düşünmesinden, algılamasından veya bilmesinden bağımsız olarak nesnel olarak varolmasına engel olamaması gibidir¹²⁶. Ancak bu, ilâhi isimlerin beşeri aklın vehim, kurgu odaklı hükmüne konu olamayacağı anlamına gelmemektedir.

İbnü'l-Arabî Dehr'i "ilâhi isim" olarak dikkate aldığından "İlâh Varlığını onunla -Dehr ile- isimlendirmiştir" demektedir. Buna göre ed-Dehr vardır ve diğer adıyla o mevcut zamandır. Bu noktada öznenin bakış açısı değiştiği için ya da Tanrı söz konusu olduğu için zamanın da ismi değişmiştir, *Dehr* olmuştur. Tıpkı küllî emirler gibi, bir ilâhi isim olarak ed-Dehr'in dışta varlığı ve hükmü vardır. Dehr, öznenin takdirine bağlı olarak kendini gösteren mukadder zamanda olduğu gibi vehim-kuruntu ile bilinemez, o ancak nübüvvet yolundan bilinebilir. Bir diğer anlatımla burada bir ilâhi ismi bilmek/algılamak söz konusudur ki bu da ancak peygambere ittiba ve peygamberin öğretmesi yoluyla bilinebilir/algılanabilir. Keşf ve müşâhade yolunu esas alan tasavvufi yaklaşımda kalbin dünyevî kirlerden arındırılması, zekânın vehimlerden, kuruntulardan arındırılarak saflaşması/tasfiye gibi uygulamalar ya da taalluk-tahalluk-tahakkuk süreçleri, temel olarak peygambere ittiba, bağlanma ile gerçekleşebilecek *keşf* ve *müşahade* yeteneğinin aktifleştirilmesi hedefine matuf olduğu bilinmektedir.

Zamanın aslı, Dehr olmaklığı yönünden "ezelden"dir. Tıpkı Dehr gibi, ezeliyet de öznel vehimler/kuruntular ile bilinemez. Tam bu noktada İbnü'l-Arabî'nin *ezel* kavramını *dış varlığı*

¹²⁵ William Chittick İbnü'l-Arabî'nin zaman ve mekân hakkındaki görüşleri hakkında şöyle diyor: "İbn Arabî zaman ve mekân söz konusu ettiğinde, onlardan tipik olarak "nispetler" diye söz eder. Böyle yapmakla o, gerçek şeyler olan varlıklarla (her ne kadar bu gerçek şeyler zorunlu olarak varolan şeyler olmasalar da) [zaman mekân arasındaki] zıtlığı kasteder. O, zaman ve mekânın şeyler arasındaki karşılıklı ilişkiler olduğunu ama kendilerinin şey olmadığını söylemektedir. Dışarıda [dış dünyada] adına 'zaman ve mekân' diyebileceğimiz herhangi bir şey yoktur." William C. Chittick, **Ibn Arabî: Heir to the Prophets**, Oxford, Oneworld Publications, 2005, s. 91. Chittick'in bu sözlerinden hareketle okuyucu İbnü'l-Arabî'nin, zaman ve mekânın dış dünyadaki varlığını olumsuzlayan bir öznel idealist veya solipsist düşünürden farksız olduğu zannına kapılabilir. Fakat İbnü'l-Arabî'nin görüşü tam olarak böyle değildir, daha doğrusu bu görüş sadece İbnü'l-Arabî'nin "mukadder zaman" görüşü çerçevesinde anlamlıdır. Buna göre de zaman gerçekten de bir nispetten ibârettir ve dış varlığı yoktur. Ne var ki 'mevcut zaman' için bu geçerli değildir.

¹²⁶ Başka bir açıdan bakılacak olursa örneğin el-Hayy, kendisini algılayacak/bilecek bir özne varsa vardır, yoksa yoktur da denilebilir. Yani ilâhi isimler onları algılayan özneye bir tür bağımlı olarak vardırlar şeklinde bir düşünce öne sürülebilir. Ancak burada kastedilen el-Hayy'ın bizâtihi kendisi değildir, onu algılayacak öznenin, yani beşerin algı konumunda, mertebesinde meydana gelen değişimdir.

(ayn) olmayan olumsuz bir niteleme” olarak zikretmesine bir açıklık getirmemiz gerekmektedir zira bu, İbnü’l-Arabî’nin ezeli tümünden olumsuzladığı gibi yanlış bir anlamaya da yol açabilir. Şöyle diyor:

“Bilmelisin ki: Ezelin Allah’a nispet edilmesi, zamanın bize nispeti gibidir. Ezel nispeti, dış varlığı (ayn) olmayan olumsuz bir nitelemedir. Dolayısıyla bu hakikatten varlık meydana gelmez. Zaman mümkün, varolmayan, varlığı sanal bir nispettir. Çünkü varsayılan her şey hakkında ne zaman (metâ) edatıyla soru sorulabilir ve o zamanı sormaktır. Dolayısıyla, zamanın var olan bir şey değil, sanal bir şey olması gerekir.”¹²⁷

Zaman nispetlerin, itibarların değişmesine bağlı olarak farklı anlamlar belirtmekte ve çeşitli isimler altında kendini göstermektedir. Bu, öznenin algı mertebelerindeki konum değişikliği ve insan olmanın anlamının büyüklüğü ile alakalı bir şey olmalıdır. Dikkat edilirse İbnü’l-Arabî “*ezelin Allah’a nispeti ne ise, zamanın bize nispeti odur/bunun gibidir*” anlamına gelen cümlesinde açıkça ezeli (mevcut zamanı) Tanrı’ya zamanı (mukadder zamanı) ise insana nispet etmektedir. Yani tek bir şeyin iki ayrı nispete –Tanrı ve insan- göre aldığı adı zikretmiş olmaktadır.

Ezel nispeti olumsuzlayıcı/selbî bir nispettir. Nitekim hâdis/sonradan olan bir öznenin konusu olarak zaman hâdistir ve *bu nispetle* dışta varlığı yoktur; zihin/vehim yoluyla bilinmesi bu nedenledir. Aynı şekilde doğa da, tıpkı zaman gibi hâdistir, *aynı/dış* varlığı yoktur, vehmedilir. Bu noktada “ayn” kavramının sadece *dış varlık* anlamıyla dikkate alınması çok da yeterli bir anlatım olarak görünmemektedir. Bununla birlikte, kastedilen şeyin hâdis/sonradan oluşu ve oluş-bozuluşa tâbi olması bakımından doğa olduğunu söyleyebiliriz. Doğaya bir oluş arenası olduğundan, oluş halindeki şeyler için de –dışta bile olsa- tam anlamıyla “var”dır denilemez zira o *oluşmaktadır*”¹²⁸. Burada ayrı bir parantez açarak, İbnü’l-Arabî’nin vehim gücünün fonksiyonu hakkındaki düşüncesinden söz etmemiz gerekir. Ona göre iç duyulardan biri olan vehim gücünün, dışta varlığı olan bir şeyi algılaması imkânsızdır¹²⁹. Çünkü vehim gücünün faaliyet alanı soyut kurgulardır, dış gerçeklik değildir.

Dehr’in dış gerçeklikte varlığı ve hükmü olsa da, vehim gücü otoritesi altındaki beşeri akıl, Dehr’in suretini algılamaktan acizdir çünkü bu, vehim/kurgu gücünün doğal sınırını aşmaktadır. Bu nedenle de, beşerî akıl onu gerçeklikten soyutlayarak

¹²⁷ İbnü’l-Arabî, **a.e.**, C.II, s. 382.

¹²⁸ Bu noktada İbnü’l-Arabî’nin objektif evreni reddettiği, zamanın nesnel bir kategori olmadığını düşündüğü ya da Kant vs. de olduğu gibi zamanın “*insan aklının öznel bir kategorisi*” olduğu görüşünü savunduğu ve sonuçta solipsist bir görüşe vardığını düşünmek fahiş bir hata olurdu.

¹²⁹ İbnü’l-Arabî’de duyu ve akıl kavramları özelinde yapılmış bir çalışma için bkz: Emin Çelebi, “İbn Arabî’nin Epistemolojisinde Duyu ve Akıl”, **DAAD**, C.X, No:3, 2010, s.43-56.

vehmetmektedir/kurgusallaştırmaktadır. Bunun da hâdis ve geçici öznenin, ezeli ve kalıcı Dehri taşıyamamasından ileri geldiği öne sürülebilir. Bununla beraber, İbnü'l-Arabî Dehr'in veya Ezel'in aynı zamanda –insanın yargılarına konu olması bakımından- *hükmedilen* olduğuna da işaret etmektedir. Onun burada Fusûs'ta küllî emirler (tümeller) bağlamında ortaya koyduğu yaklaşımın hemen hemen aynısını sergilediğini gözlemliyoruz¹³⁰. Burada yaptığı şey de bu bakış açısını zaman, ezel ve dehre tatbik etmekten ibârettir. Bu noktada şöyle bir yorum yapabiliriz: insan bir yandan toprağa, unsurlara, mekâna-zamana vs. bağlı bir varlıktır ama öte yandan insan ezeli Tanrı'ya, ezeli nefes-i Rahmân'a bağlıdır. Fakat sonlu ile sonsuz nasıl bitişebilir? Ezeli ile hâdis veya zamansız ile zamanlı veya sonsuz ile sonlu yan yana geldiğinde, hâdis hâdis olmaya nasıl devam edebilir?

İlâh-ı mu'tekad öğretisi açısından bakıldığında zaman, Dehr hakkında bir tasavvur geliştiren insan Dehr'e sövdüğünde ya da övdüğünde –zemm ve hamd- ilâhi bir isme görece olarak hükmetmiş olmaktadır. Başa bir açıdan bakıldığında Dehr'e veya başka bir ad altında, Tanrı'ya dönük olarak verilen bir hükmün-yargının bu adı (hüküm) gerçekten hak etmesi, o hükmün Tanrı'nın hükmüyle -yani şer'i hükümle- aynı hüküm olması durumunda geçerli olabilir. Aksi durumda geçersiz veya yok hükmünde olmaya mahkûm geçici bir hüküm söz konusu olacaktır; bir süre sonra ortadan kaybolan bir hüküm gerçekte hiç olmamış gibidir. Çünkü o sadece çarpık bir hükümdür, yani bir vehimdir, gerçeklikten uzak bir kuruntudan ibarettir. Dehr ve Ezel hakkında konuşmak, kasıtlı veya kasıtsız olarak Tanrı hakkında konuşmak olduğundan, Dehr'e yapılacak sövgünün, kınamanın veya övgünün/hamdin sonuçları insanın kendine dönecektir.

Ezel-Dehr ve zaman arasındaki ilişki, bir yönden Varlık ve oluş/yaratılış arasındaki ilişkiye benzemektedir. Varlık bölünemezdir ama oluş bölünebilirdir, keza ezel-Dehr de bölünemezdir ama zaman bölünebilirdir. Zaman dışta varolan bir şey olmadığı için milenyum, asır, yıl, ay, hafta, gün, gece-gündüz, saat, dakika ve sair bölümlere sınırı belirsizce bölünebilir. Ancak bu bölümler *öznenin zihninde* gerçekleşir. Bu bölümler oluşu *ölçen* nispetlerdir ki onlarla oluşun süreçlerini, safhalarını çoğu zaman pratik amaçlar için anlamlandırırız¹³¹. Ezel

¹³⁰ Nitekim o, -hayat, bilgi, kudret- gibi nispetlerin bir yandan hükmedici diğer yandan hükmedilen olduğunu söylemekteydi. Birinci bölümde bu konu detaylandırılmıştı.

¹³¹ Mukadder zaman bu açıdan konvansiyoneldir, itibarîdir, dolayısıyla da vehmin konusudur. İbnü'l-Arabî'deki mukadder zamanı bir fizikçi şöyle tanımlıyor: “Böylece, gün konvansiyonel olarak 24 saate bölünür, saat konvansiyonel olarak 60 dakikaya bölünür ve her bir dakika da konvansiyonel olarak 60 saniyeye bölünür. 16 tabanlı sayı sistemine (hexadecimal) göre işleyen bu konvansiyonel sistemin izini Babillilere kadar sürebiliriz. Bir çok antik medeniyet bu sistemi kullanmıştı ve bu sistem Batılılara da Araplar yoluyla ulaşmıştı..., ...Ne var ki İbnü'l-Arabî için zamanın takdîrî (conventional) bölümlenmesi de [tıpkı mevcut zaman gibi] ilâhi temellidir. O [İbnü'l-Arabî] ilkin semâvî kürelerin (celestial orbs) 360 dereceye bölündüğünü, zira o, Küllî Akl'a (ya da Yüce Kalem'e/ Higher Pen) kuşatıcı ve tam bilgi (ulûmu'l-icmâl) bölümlenmesinin 360 türünün - eksiksiz bir şekilde,

ise bölünemezdir; eğer yapay olarak bölünseydi bile bu bölme yine ancak öznenin zihninde gerçekleşirdi. Bu durumda ise ezelin bölümü veya bir parçası yine Ezel olurdu. Çünkü bir parça sonsuz/ezelî diye bir şey olamaz ve yine çünkü iki veya üç veya daha fazla sonsuz/*taaddüd-ü kudema* fikri saçmalığa varmaktadır. Çünkü varsayılan bu durumda bu sonsuzlar/ezelîler birbirlerini kesmek veya engellemek durumunda kalırlardı. Bu da onların sınırlı olmasını –yani ezeli olmamasını- gerektirirdi¹³².

Tirmizi'nin rivayet ettiği ve hasen olduğunu belirttiği bir hadise göre, sahabeden Ebu Rezîn Hz. Peygamber'e şöyle bir soru yöneltmiştir: "Ey Allah'ın Resûlu, Rabbimiz yaratılışı-mahlûkatı (halk) yaratmadan önce nerede idi?" (Ya Rasulallah, eyne kâne rabbuna kable en yahluka halkahu?) ve Hz. Peygamber bu soruya şöyle cevap vermiştir: "*Amâ'daydı; onun altı hevâ' değildir, üstü de hevâ' değildir ve O, arşını su üzerinde yarattı.*" (*Kâne fî amâin mâ tahtehu hevâun ve mâ fevkahu hevâun ve halaka arşehu ale'l mâ*)¹³³

Bu hadise sebep olan soru ve verilen cevap hakkında üzerinde durulması gereken bazı noktalar vardır. Soru kısmı ile başlayacak olursak, burada Allah hakkında sorulması ve kabul edilmesi caiz görülemeyecek bir soru sorulmuştur. Soruda biri *mekân* ile ve diğeri de *zaman* ile ilgili olan örtük iki yargı vardır. Şöyle ki eyne/nerede sorusu ile cevapta *mekân* veya mahâl talep edilmiştir. Yine sorunun içinde geçen "yaratmadan önce" (kable en yahluka) ifadesi bir öncelik-sonralık veya bir art ardalık, hareket anlamı taşıdığından, bu ifadede zamandan sorma anlamı vardır. Biri açık (nerede?) ve diğeri örtük (ne zaman?) olan her iki soru da muhatabından

en büyük Unsur (greatest Element) tarafından öğretildiğini kabul ediyordu. Bunların her biri de daha alt ayrıntılı bilgi (ulûmu't-tafsîl) bölümlerine ayrılmaktadır ve bu da 360 kere 360 anlamına gelir." Bkz.: Mohamed Haj Yousef, **İbn Arabî: Time and Cosmology**, New York, Routledge, 2008, s.114-115.

¹³² Ayrıca, varsayımsal olarak konuşarak kadim-ezelî olana niceliksel bir çokluk nispet etsek bile, bu durumda söz konusu kadimler, ezeliler ya birbirine **zıt** olacaklardır ya da birbirlerinin **aynı** olacaklardır. Şimdi, birbirine zıt iki veya üç veya daha fazla ezeli olamaz, zira zıtlar düşmandırlar ve düşmanlar birbirlerini yok etmek isterler. Söz konusu olan da ezeli olduğuna göre, tabiri caizse, ezelden beri birbirini yok edemeyen iki veya üç veya daha fazla ezeli kabul edilmiş olacaktır ki bu da ezelilere bir tür acizyet atfetmek anlamına gelecektir. Yine, ezeliler "var" olmak zorundadırlar yani varolmayan bir ezelden söz edemeyiz; birbirine zıt ezeliler söz konusu ise bu durumda biri varsa, diğeri de ona zıt olduğu için "yok" olmak durumunda kalır. Bu açıdan bakıldığında, birbirine zıt "çoklu ezeliler" fikri saçma ve kabul edilemez sonuçlara varmaktadır. Öte yandan, bu ezeliler birbirinin "aynı" ise, bu durumda zaten aynı olanlara "çokluğu" ve "ayrışmayı" yükleyemeyiz ve aynı olanlara **birdir**, deriz.

¹³³ Hakim Tirmizî, **Câmiu'l Kebîr**, C.IV., Tah. Beşar bin Avvâd, Beyrut, Daru'l Ğarbu'l İslâmî, 1996, hadis no:3109, s. 186. Hadisteki "tahtehu" lafzının mukaddem haber, "hevaun" lafzının ise muahhar mübteda olduğunu düşünüyoruz. Ayrıca bu hadis şu ayetle birlikte düşünülebilir: "Gökleri ve yeri altı günde yaratan odur. Hanginizin amelinin daha güzel olduğunu sınamak için Arşı su üzerindedir. Onlara 'siz ölümden sonra kesin olarak diriltileceksiniz değil mi?' diye sorsan, o kâfirler kesin ve açık olarak şöyle diyecekler: [Öyle şey mi olur!] Bu [söylediğin şey] apaçık bir sihirdir/yanılsamadır." [Hûd, 7] Bu ayette "arş/taht" ve "su" ve insanın âhirete ilişkin inanç ve bilgisinin test edilmesi, sınanmas/ımtihânı veya "belâ"ya düşer olması ve peygamberin teklifi arasında bir ilgi vardır. Ayrıca "su" ile ezeli ilâhi bilgi arasındaki irtibata Konevî özelinde tekrar temas edilecektir. Bununla beraber "arş"ı manevi bir taht olarak bir bakıma dışı ve alıcı bir istivâ veya istilâ merkezi olma özelliği taşıdığı, arşa istivâ edenin ancak Allah olduğunu, bununla beraber, mü'min kulun kalbinin de tıpkı bir kadeh, bir kap, bir çadır veya sahibini bekleyen bir taht gibi olduğunu ilave edebiliriz. Nitekim bir hadiste, Allah'ın "yerine ve göğüne" sığmadığını ama mü'min kulun kalbine sığıldığı bildirilmektedir.

bireysel, tikel şeylerin mekân ve zamandaki spesifik konumlarının söylenmesini talep etmektedir. Bu bakımdan her iki soru da öncelikle fizik ve tabiat alanı için geçerli olabilir. Çünkü ancak *oluşa tâbi* olan bileşik varoluşlar, yani mahlûk hakkında ne zaman ve nerede soruları sorulabilir. Ancak burada Hâlik için, sanki mahlûk hakkında sorar gibi sorulmuştur. Buna rağmen Hz. Peygamber soruyu cevaplamıştır; Ebû Rezîn'in ashâb-ı suffeden olduğu da söylenmektedir ki, bu böyleyse bu soru daha farklı bir ağırlık kazanır¹³⁴.

Verilen cevâpta lugavî olarak anlamı açık olmayan iki kelime vardır; **Amâ'** ve **hevâ'**. Bu kelimeler sonraki süreçlerde muhtelif şekillerde yorumlanmış, onlara değişik anlamlar yüklenmiştir¹³⁵. Yine, cevapta ispat ve nefyin birlikte zikredilmesi söz konusudur. Bu bize Tanrı'nın bilinmesi bağlamında İbnü'l-Arabî'nin sıkça temas ettiği tenzih ve teşbih birlikteliğini hatırlatmaktadır. Nitekim önce Rab hakkında bir yandan *Amâ'*daydı denilerek bir ispat yapılmaktadır ve bu ispat ilk bakışta mekânsal bir atıf içeriyor gibi görünse de, burada spesifik bir belirleme veya deyim yerindeyse, bir mekân tahsisi yapılmamıştır. Zaten bu nedenle mekân anlatımında kullanılan "alt ve üst" yönleri belirten ibareler olumsuzlanmış/nefyedilmiştir¹³⁶. Bu ispat ve nefy birlikteliği, hadisin devamında da geçerlidir. Nitekim O'nun arşının "su üzerinde" yaratıldığı bildirilmiştir.

Firavun Hz. Musa'ya Tanrı hakkında, Ebû Rezîn'in sorusundan farklı olarak, "*Âlemlerin Rabbi nedir?/Ve mâ Rabbu'l Âlemiyn (Şuara, 23)*" şeklinde bir soru sormuştur. Bilindiği gibi nedir sorusu sorulan şeyin mâhiyetini, zâtını, hakikatini talep etmektedir. Bu yönüyle nedir sorusu metafizik bilgi talep eden bir soru olarak, zaman ve mekânı, dolayısıyla fiili -veya hareketi- talep eden sorulardan farklı bir sorudur. Bu soruya, "*Göklerin, yerin ve ikisi*

¹³⁴ İbnü'l-Arabî'nin şu sözleri büyük olasılıkla Ebû Rezîn'in bu sorusu ile alakalı olsa gerektir: "Nitelik ve niteleneni bilmekle mekân anlaşılır; aksi halde -Ey Peygamber (sav.)- Sana (Allah'ın nerede bulunduğuyla ilgili) mekândan nasıl soru sorulabilirdi? Sen de sorulan soruyu nasıl kabul ederdin? Ardından soruyu soranın saf iman sahibi olduğuna şahitlik ettin. Bu şahitliğin mecaz değil, gerçek bir şahitlik, bir olabilirlik değil, bir zorunluluktur. Binaenaleyh belirli bir şeyin gerçekliği hakkında bilgin olmasaydı, dilsiz olduğu halde (sana Rabbimiz nerededir diye soran kadının) gökte bulunduğuyla ilgili hükmünü kabul etmezdin. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, C.I, s. 23.

¹³⁵ Amâ ile ilgili olarak Tirmizi'de şu açıklamaya rastlıyoruz: "Ahmed İbn Menî, Yezid İbn Hârûn'un şu sözünü aktarır: Amâ ile birlikte herhangi bir şey yoktur." [El-Amâu, ey, leyse meahu şey'un] Tirmizi, **a.y.** Bununla birlikte hadiste geçen lafız harfî tarafsız olarak Amâ iken, Yezid İbn Hârûn'un tanımındaki Amâ da harfî tarif vardır. İbnü'l-Arabî ise amâ'yı şöyle tanımlar: "Amâ deryası Hak ile âlem arasında berzaktır (ara bölge, vâsita). Bu deryada mümkün, bilen, güç yetiren ve bildiğimiz bütün ilâhî isimlerle nitelenmiştir. Bu deryada Hak şaşırma (taaccüb), sevinmek, gülmek, ferahlama, beraberlik ve var olanlara ait niteliklerin büyük kısmıyla nitelenmiştir. Artık O'na ait olanı bırak, sana ait olanı al!" *Fütûhât*, C.I, s.106. Yine Fütûhatta amâ bu kez "Rahmân'ın nefesi" olarak da nitelenir: "Allah âlemi amâ'da yarattı ve amâ Rahman'ın nefesidir." *Fütûhât*, C. XIII., s.335.

¹³⁶ Yönler tek başlarına hiçbir anlam ifade etmezler, sözelimi üst, sağ, ön kelimeleri tek başlarına hiçbir şey ifade etmez, yönler yani sağ-sol, ön-arka gibi mekân yönleri daima sâbit bir özneye, sâbit bir şeye, tek kelimeyle söylersek, bir **merkeze** göre anlam kazanabilirler. Metafizik anlamda **kalp** -üst alt, sağ sol gibi- bir mekânda değildir (nefy), daha doğrusu kalp, tüm yönleri içeren bir merkezdir ve merkezsiz bir yön söz konusu edilemez. (ispat)

arasındakilerin Rabbidir/Rabbu's Semâvâti ve'l Ardi ve mâ beynehumâ (Şuara, 24)" cevabı verilir. İbnü'l-Arabî, Hz. Musa'nın verdiği cevapla ilgili olarak şöyle demektedir:

"Tanımların cins ve fasıldan oluştuğunu savunanlara gelince; bu tanım, ortaklığın bulunduğu her şeydedir. Cinsi olmayanın ise başkasının sahip olmadığı bir hakikate sahip olması gerekir. O halde [mâhiyet hakkında] soru, Allah ehlinin mezhebine ve doğru bilgi, selim akıl sahiplerine göre geçerli bir sorudur. Böyle bir soruya verilecek cevap ise ancak Musa'nın verdiği cevap olabilir. Burada büyük bir sır vardır: Musa, zat tanımından soru soran kimseye, [zattan cevap vermek yerine] fiil ile cevap verdi. Böylece zat tanımını, zat ile ortaya çıkan âlemin suretlerinin aynı yaptı. Böylece Âlemlerin Rabbi nedir [26:23] şeklindeki soruya verdiği cevabında âdeta şöyle der: Âlemlerin Rabbi, yücesiyle -ki göktür- aşağısıyla -ki yerdir- âlemlerin sûretlerinin kendisinde ortaya çıktığı şeydir -Eğer inanıyorsanız [26:24]- ya da onlarla ortaya çıkan kimsedir."¹³⁷

Tanımların cins ve fasıldan oluştuğunu savunanlar dediği kimselerle İbnü'l-Arabî'nin kastettiklerinin Aristoteles ve Aristotelesçiler olduğu açık olsa gerektir. Yine o, nedir sorusunun "*Allah ehlinin mezhebine ve doğru bilgi, selim akıl sahiplerine göre*" geçerli olduğunu belirtmektedir. Bu cevabından hareketle onun, Aristoteles mantığını metafizik bakımdan -bir dereceye kadar- geçerli olduğunu onayladığını anlıyoruz. Çünkü mâhiyet hakkındaki sorunun cevabında cins ve faslın kullanılması gerektiği açıktır. Firavun'un Tanrı'nın -Âlemlerin Rabbi'nin- mâhiyeti hakkında yönelttiği bu tuzaklı soru, cinsi ve faslı olmayan hakkında bir cins ve fasıl talep eden bir soruydu. Ne var ki Hz. Musa cevabında cins ve fasıl zikretmemişti. İbnü'l-Arabî'nin burada temas ettiği ve dikkatimizi özellikle celbeden bir durum da şudur: Acaba Hz. Musa'nın cevabı bir isim cümlesi miydi bir fiil cümlesi mi? Nitekim ayette: "*Kale Rabbu's Semâvâti ve'l Ardi ve mâ beynehumâ/ Göklerin, yerin ve ikisi arasındakilerin Rabbidir dedi*" buyurulmaktadır.

Hz. Musa'nın mâhiyet hakkındaki soruya *fiil* ile cevap verdiğini söylerken İbnü'l-Arabî ayetteki "*kâle/dedi*" fiilini dikkate alıyor olmalıdır, aksi halde Hz. Musa'nın cevabı bir *isim* cümlesi olurdu. Daha doğrusu burada İbnü'l-Arabî konuşanın *kim* –Hz. Musa mı, yoksa Allah mı? -olduğu noktasında okuyucuyu bir açmazın içine sürüklüyor gibidir. Çünkü Hz. Musa'nın verdiği cevap gerçekte bir fiil cümlesi değildir, isim cümlesidir. Bilindiği gibi Arapça'da isimle başlayan cümlelere isim cümlesi denir ve "Göklerin, yerin ve ikisi arasındakilerin Rabbidir" cümlesi/âyeti, gramatik açıdan bir *isim cümlesidir*. Bu âyetin mübtedası/öznesi takdiren "Âlemlerin Rabbi" olsa da bu böyledir. Yani Hz. Musa "Âlemlerin Rabbi nedir?" sorusuna cevaben açıkça zikretmese bile, cümledeki mübteda/özne açıkça "Âlemlerin Rabbi"dir. Bu bağlamda mezkûr ayette şöyle denilmiş gibidir: "[Âlemlerin Rabbi/özne-mübteda] göklerin,

¹³⁷ İbnü'l-Arabî, **Füsûs**, EDT, s. 228.

yerin ve ikisi arasındakilerin Rabbidir/haber-yüklem". Buna göre, ayette Firavun ile konuşan Hz. Musa'dır ve Hz. Musa burada "isim" ile cevap vermiştir. Öte yandan, ayetin başında kâle/dedi fiili vardır ve bu bakımdan ayet gramatik açıdan bir **fiil cümlesidir** ve İbnü'l-Arabî bize Hz. Musa'nın "fiil" ile cevap verdiğini söylemektedir¹³⁸.

İbnü'l-Arabî Hz. Musa'nın cevabı için "*böylece zat tanımını, zat ile ortaya çıkan âlemin suretlerinin aynı yaptı*" demektedir. Bununla ne kastediliyor olabilir? Mâhiyetle alakalı tuzaklı bir soru soran Firavun'a Hz. Musa'nın verdiği cevabı İbnü'l-Arabî şöyle yorumlamıştı: "*Âlemlerin Rabbi, yücesiyle -ki göktür- aşağısıyla -ki yerdir- âlemlerin sûretlerinin kendisinde ortaya çıktığı şeydir -Eğer inanıyorsanız [26:24]- ya da onlarla ortaya çıkan kimsedir.*"

Burada aynı hakikatin iki karşıt uçtaki görünümü tekliğe/ferdiyete irca edilmekte ve aslında ferdiyet-i selâsiyye ilkesinin bir uygulaması sergilenmektedir. Şöyle ki, "*Âlemlerin Rabbi, yücesiyle -ki göktür-*" ifadesi yüce veya yukarı yöne, "*aşağısıyla -ki yerdir-*" ifadesi, aşağı veya alt yöne olmak üzere iki karşıt yönü bildirmektedir. Sonrasında ise bu karşıt uçların –yüce ve aşağı, üst ve alt, gök ve yer- *tam ortasına* işaret etmektedir. Yani ferdiyet-i selâsiyye ilkesi bakımından, karşıt uçların ve aralarındaki noktanın, şeyin, berzahın¹³⁹ birleştirici ve ayırıcı işlevine göndermede bulunmaktadır. Ebu Rezîn'in Tanrı hakkındaki sorusuna verilen cevapta da alt ve üst veya aşağı ve yüce karşıt uçlar tenzih edici bir üslup ile olumsuzlanmıştır/nefyedilmiştir¹⁴⁰. Ancak daha sonra sanki Ebu Rezîn Arş'ın ne üzerinde yaratıldığını sormuş gibi ispati-olumlayıcı bir dille cevap verilmiş ve su zikredilmiştir¹⁴¹.

İbnü'l-Arabî Âlemlerin Rabbi için "gök" ve "yer" adlarına başvururken, gök ve yer arasındakiler için "*âlemlerin suretlerinin **kendisinde** ortaya çıktığı şey*" veya "*âlemlerin suretleriyle ortaya çıkan **kimse***" tabirini kullanmaktadır. Göğün ve yerin ortasındaki bu kimse/şey de nedir? İbnü'l-Arabî burada bize ne anlatmak istemektedir? Bu soruların cevaplandırılması yaratılış/oluş mahalli hakkında İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini belirli bir açıdan incelememizi gerektirmektedir.

¹³⁸ Burada İbnü'l-Arabî açıkça veya bir parça gizli olarak Kur'an-ı Kerim'in ezeli kelam oluşuna bir göndermede bulunuyor. Bu ezeli Kelâm'da konuşan ise hiç şüphesiz Tanrı'dır. Açmaz şu ki ya ezeli şahit olarak Tanrı Musa'nın dilinden konuşmaktadır ya da Musa ezeli Tanrı'nın diliyle konuşmaktadır.

¹³⁹ İbnü'l-Arabî'de berzah kavramını arada olma ve hayal kavramları özelinde ele alan bir çalışma için bkz.: Metin Yasa, "İbnü'l-Arabî'nin 'Arada Olma'yı Anlatımı", **TİAAD**, C.X/2, No:23, 2009, s. 91-108.

¹⁴⁰ Hadisin onun (amâ'nın) **altı** hevâ' değildir, **üstü** de hevâ' değildir" kısmında.

¹⁴¹ Hadisin "O, arşını su üzerinde yarattı." kısmında.

2.3. Yaratılış/Oluş Mahalli

Tanrı için zamandan, vakitten, mahalden, mekândan vs. sormak pek hoş karşılanmasa bile yine de soracak olursak, acaba eşya, âlem ve insan nerede yaratılır? Öncesinde hiçbir doluluğun olmadığı bir boşlukta mı? Öncelik-sonralık nitelemesi ya da yakıştırması yapmanın uygun olmadığı bir metafizik sıfır noktasında mı? Bir tür hâdis veya ezeli boşlukta mı? Tanrı'nın ezeli ilminde mi?

Âlemin âlem olarak zuhurundan *önce* Tanrı'nın ilminde *zâten* –veya ezelden beri- *var* olduğu tespiti İbnü'l-Arabî'de açık seçik bir şekilde görünür olsa bile Tanrı'nın sıfatlarının ezeli olduğu görüşünü savunan her kelim ekolünün –ilim sıfatını da ezeli kabul etmek zorunda olması nedeniyle- bu görüşü açıkça veya zımnen onaylaması gerekir diyebiliriz. Çünkü mâlûmsuz bir ilim –âlim-ilim-mâlûm özdeşliği dışta tutulursa- mümkün değildir ve bilginin ezeli olması bilinenin de ezeli olması gerektirir. Daha önce muhtelif açılardan değinildiği üzere İbnü'l-Arabî âlemin ve eşyanın hâdisliğini, muhtaçlığını, mümkünliğini tasdik etmekle beraber, ezeli ilmin mâlûmu olmak bakımından ve sadece bu bakımdan âlemin kıdemini de tasdik etmektedir. İbnü'l-Arabî'nin *oluşturucudan* bağımsız bir *oluş*, *meşiyetten* bağımsız bir *şey*, *âlimden* bağımsız bir *âlem* görüşünü asla savunmadığını bir tespit olarak ortaya koymamız gerekmektedir. Bu noktada tamamlayıcı şu soruları da ilave etmemiz gerekmektedir. Oluş oluşturucudan bağımsız değilse, ona bağlı/bağımlı olmalıdır; bu durumda bu bağıllığın/bağımlılığın mâhiyeti nedir? Oluşun yönü neresidir? Karşı kutbu olan bozulmuş mu? Yoksa başka bir şey mi? Yokluk mu? Varlık mı? Oluş içten/noktadan dışa/çevreye midir yoksa dıştan içe mi? Ya da oluş dıştan ve içten bağımsız bir şey midir? Benzer şekilde sorulacak olursa, oluş zâhirden bâtına mıdır yoksa bâtından zâhire mi yöneliktir? Ya da ne zâhir ne de bâtın olan bir şeye mi yöneliktir? Bu soruları daha da çoğaltabiliriz. Burada yapılacak olan şey sadece İbnü'l-Arabî'nin oluşu veya oluş mahallini “Tanrı'nın kendine/nefsine” nispet etmesinin inanılan ilâh görüşü ekseninde spesifik olarak incelenmesinden ibâret olacaktır. Şu satırlarında eşyanın yaratılış mahalli hakkında bazı düşünceler ortaya koymaktadır:

"Kendi nefsinde yaratan eşyayı / Yâ Hâlika'l eşyâi fi Nefsihi
Yarattığını sensin kuşatan / Ente limâ tahlukuhu câmi'
Var edersin kendinde, varlığı sonsuz olanı / Tahluku mâ lâ yentehî kevnuhu fike
Sensin öyleyse genişleten ve daraltan/ Fe-ente ed-dayyiku'l vâsiu"¹⁴²

¹⁴² A.e., EDT, s. 88 ve FIK, s. 73.

İbnü'l-Arabî bu şiirde eşyanın veya âlemin yaratılışı/oluşu bağlamında, Tanrı'nın âdeta dışında-haricinde olan bir mahalle işaret etmemektedir. Tam aksine, yaratılış/oluş Tanrı'nın nefsinde/kendinde olarak görülmektedir¹⁴³ Eğer o, kelimadaki "Tanrı'nın dışında olan her şey" şeklindeki bir âlem tanımından da hareket etseydi, elbette ki böyle bir cümle kuramazdı. Böylelikle o, yaratılış/oluş mahallini tam da Tanrı'nın kendine/nefsine nispet etmekte, Tanrı'dan başka-gayrı mevhum bir noktaya, mevhum bir "yokluğa" veya bir yere-mekâna atıfta bulunmamaktadır. Fütûhattaki ilk cümlesinde kullandığı bir ifadeye başvurarak söylersek, eşyanın veya âlemin yaratılışı/oluşu bir yoklukta, yani "yokluğun yokluğunda" gerçekleşmektedir. Yokluğun yokluğu elbette ki *varlığın ta kendisidir* ve varlıkta yok yoktur¹⁴⁴.

Öte yandan İbnü'l-Arabî'nin yaratılışı/oluşu "yoktan" başlatan kelamcılardan farklı olarak böyle bir görüş ortaya koymasının nedeni öyle anlaşılıyor ki insan ve Tanrı veya âlem ve Tanrı –veya sebepli ve sebep- irtibatındaki sürekliliği sekteye uğratabilecek bakış açılarının üretebileceği problemlerden –deizm gibi- kaçınmak istemesidir. Çünkü âlem hakkındaki görüşler ile Tanrı tasavvurları ve "inanılan ilâh" görüşü veya tasavvuru birbirini karşılıklı olarak etkilemektedir. Bu bağlamda kozmolojik bakış açısı ile metafizik bakış açısı arasında göz ardı edilemeyecek çok yakın bir bağ olduğuna dikkat çekmemiz gerekir. Hatta bizzat İbnü'l-Arabî'nin âlemin yaratılışı/oluşu özelinde "yokluğun yokluğuna" yaptığı vurgunun, tam da onun inandığı Tanrı (el-ilâh el-mu'tekad) ve meşru Tanrı tasavvurundan ileri geldiğini de ekleyebiliriz. Bu şiirinin hemen devamında şöyle demektedir:

"Yaygın durum şu ki, herhangi bir insan, vehim ile ancak kendi hayal gücünde bir varlığı olan ama hayalgücünün haricinde bir varlığı olmayan şeyi yaratır. Arif ise, himmeti ile himmet mahallinin haricinde varlığı olan şeyi yaratır"¹⁴⁵

Burada ortalama olarak tabir edebileceğimiz herhangi bir insanın yaratması ile, arifin yaratması açık bir ayrıma tâbi tutulmaktadır: *vehimle yaratma* ve *himmet ile yaratma*. Bir iç duyu olarak vehim, kuruntu ile hayalgücünde yaratmaya gönderimde bulunmaktadır ki bu genel olarak insanların yaratıcılık niteliğinin mertebesinin ne olduğunu ortaya koymaktadır. Bu bir yerde, herhangi bir insan gerçekte dışta varlığı olan hiçbir şey yaratamaz; vehim gücüyle yarattığı şey ise, öznel zihin dünyasında hüküm süren bir kuruntudan başka bir şey değildir

¹⁴³ "Ben ve öteki" veya benzeri bir bağlamda "aynı ve başka" ya da "nefs ve gayr" ilişkisinin İbnü'l-Arabî'deki izdüşümleri hakkında yapılmış bir çalışma olarak bkz.: Süleyman Derin, "The Self and the Other in İbn Arabi and Rumi: İbn Arabî ve Mevlânâ'da Ben ve Öteki", **TİAAD**, C.X/2, No:23, 2009, s. 109-130.

¹⁴⁴ "Yokluk hariç, hiçbir şey 'Tanrı'nın dışında' değildir; yokluk ise, hiçbir tarzda var değildir." Frithjof Schuon, **İslâm'ın Metafizik Boyutları**, Çev. Mahmut Kanık, İstanbul, İz Yay., 1996, s.60

¹⁴⁵ İbnü'l-Arabî, **a.e.**, FIK, s. 73.

demenin bir başka yoludur. Ne var ki İbnü'l-Arabî ârifi, umumî durumun dışında husûsî bir durum olarak değerlendirerek, himmet ile “himmet mahallinin haricinde varlığı olan” şeyi yarattığını söylemektedir. Burada İbnü'l-Arabî'nin okuyucusuna bir tür entelektüel tuzak kurduğunu düşünüyoruz. Şöyle ki, ârifin “himmet mahallinin haricinde” bir şey yaratması gerçekte ârifin hiçbir şey yaratmadığı anlamına geliyor olmalıdır. Himmet kavramı esas olarak bir tür aşırı istek, aşırı uğraşı, önem verip ilgilenme gibi anlamlara gelmektedir¹⁴⁶. Gerçek bir ârifin ise bu tarz işlerinin, himmetinin yönünün, özellikle de “dış varlığı olan bir şey yaratma” teşebbüsünün olması düşünülemez, bu ancak sihirbazlığı meslek edinen kimselerin, gözbağcıların uğraşı alanı olabilir. Ancak dikkat edilirse İbnü'l-Arabî arifin yaratmasının himmet mahalli haricinde olduğunu söylemektedir. Bu bağlamda bir arifin himmet, istek, talep yönünün Allah'tan başkası olamayacağı ve yine bir arifin tevhid gereği Allah'tan başka bir yaratıcı olmadığının bilincinde olmamasının imkânsız olduğu dikkate alındığında, geriye kalan sadece yaratanın Allah olduğu ve arifin hiçbir şey yaratmadığıdır. Bu bir yerde, hareket ettiricinin hareketsiz olarak her şeyi hareket ettirmesine benzemektedir.

İbnü'l-Arabî'nin arif için yaratma özelinde böyle bir gönderme yapmasının asıl sebebi, öyle anlaşıyor ki ârifin Tanrı'ya teslimiyet noktasında, vehim-kuruntu gücünün tesirinden çıkmış olmasına dikkat çekmek gayesine matuftur. Vehim gücünün tesirinden çıkmanın büyük bir himmet/uğraş-arzu gerektirmesi, tasavvuftaki zâhidâne her uygulamanın temel gayesi bu kapsamda değerlendirilebilir¹⁴⁷. Bu noktada bir iç duyu olarak vehimgücü üzerinde bir parça durmamız yararlı olacaktır. Vehim gücünün cennetlik ve cehennemlik insanlar üzerindeki otoritesi hakkında İbnü'l-Arabî şöyle der:

"Bütün otoritesi ile vehim gücü kendilerine [cehennemliklere] musallat olur. Böylece, içinde bulundukları azaptan daha büyüğüne düştüklerini zannederler. Nefislerindeki bu vehimle birlikte duydukları azap, duyulur ateşin bedenlerine musallat olmasına bitişik azabın kendilerine yerleşmesinden daha şiddetli olur. Vehim gücünün onlara verdiği bu ateş, 'kalplere ulaşan ateştir'...,

¹⁴⁶ H-m-m kökünden gelen himmet kelimesi temelde, arzu, aşırı istek, aşırı uğraşma gibi anlamlara gelmektedir. Önem verme, ilgilenme anlamına gelen *ehemmiyet* kelimesi de buradan gelmektedir. İsfahâni, h-m-m kökü ile bağlantılı kelimeler hakkında şu bilgileri vermektedir: *Hemmun*: insanı damla damla eriten hüznün, *hevâmmun*: yerde debelenen haşere, raculun *himmun*: yaşlı, fani, yaşlılığın kendisini eritip bitirdiği adam, imraetun *himmetun*: yaşın kendisini bitirdiği kadın. Aynı şekilde, h-m-m kökünün geçtiği ayetleri de şöyle sıralar: Hani bir topluluk size **el uzatmaya (tecavüze)** yeltenmişti de.../ İz **hemme** kavmun.... (Maide 11), O hanım onu gerçekten **arzu etmişti**, O da onu **arzu etmişti**/ Ve le kad **hemmet** bihi ve **hemme** biha... (Yusuf 24), O zaman içinizden iki topluluk dağılmak istemişti/ İz hemmet tâifetâni minkum en tefşelâ (Âl-i İmran, 122), Onlardan bir guruh seni sapıtmaya **çalıştırdı**/ Le-**hemmet** tâifetun minhum en yudilluke, (Nisa, 113). Ve o başaramadıkları cinayeti **tasarladılar**/ Ve **hemmû** bima lem yenâlu... (Tevbe 74), Peygamber'i yurdundan çıkarmayı **arzu edenlere**.../ Ve **hemmû** bi-ihraci-r-Râsûli... (Tevbe 13), Her ümmet, kendi peygamberlerini **yoldan çıkarmayı arzu etti** / Ve **hemmet** küllü ümmetin birasûlihîm... (Mü'min, 5) İsfahâni, **a.e.**, s. 1120-1121.

¹⁴⁷ Himmet kelimesi son zamanlarda kazandığı itici çağrışımıyla, falanca çıkarları teminat altına almak için canhıraş "para toplama arzusu, uğraşı, gayreti vs." anlamına gelmemektedir.

... Cennetliklerin durumu da böyledir. Allah, onlara sahip oldukları nimetten fazlasını mevhum bir nimet ve umut olarak verir. Bu nimet şöyle gerçekleşir: Cennetteki bir insan bir nimeti vehmeder ya da temenni eder. Ardından, vehmine göre, o nimetin içinde bulunur. Nimeti manevi bir şey olarak temenni etmişse mana olarak, duyusal bir şey olarak temenni etmişse duyulur olarak o nimete ulaşır. Temenninin manevi veya duyulur olması eşittir. Söz konusu nimet, ihtisas cenneti ve onların nimetinden meydana gelen bir nimettir. Böyle bir nimet, dünyadaki bir temenni ve tevehhümün karşılığıdır. Bu temenni ve tevehhüm insanın bir an bile Allah'a isyan etmeyip O'nun itaatkâr ve salih kulları arasına katılmasıyla ilgilidir."¹⁴⁸

Buna göre vehim gücü, eşyayı hakikatinde olduğundan büyük veya küçük gösterebilen, çarpıtıcı karaktere sahip bir iç duyudur. Bu bakımdan vehmin otoritesindeki bir öznenin eşyayı hakikatinde olduğu üzere idrak etmesi mümkün görünmemektedir. Bununla beraber, vehim gücü açısından gerçekleşen algı-idrak çarpık da olsa da yine bir algı-idrak söz konusudur. Bu noktadan hareketle, Tanrı'ya, nimetlerine, şeylere ilişkin şu veya bu meşruiyet dairesindeki vehimlerin de, her halükarda belli bir gerçeklik payının olduğunu söylememiz gerekir. Bunu insan-Tanrı irtibatı ve “inanılan ilâh” çerçevesinde ele aldığımızda şu çıkarıma ulaşabiliriz: kişinin Tanrı hakkındaki inanç ve zanları ne ise o kişi açısından idrak edilen Tanrı odur. Buna göre kişi gerçekte vehmi başka bir yerden almamaktadır, kendinden, nefsinin hamurundan üretmektedir. Vehimgücü farklı kişiler üzerinde farklı etkilerde bulunabilir veya İbnü'l-Arabî'nin bahsettiği üzere kişi vehmin otoritesinden hiç etkilenmeyebilir. Bu da, Tanrı'ya ilişkin bilgilerimizin, inançlarımızın, tasavvurlarımızın her halükarda algılayan öznenin kendisi ile yakından irtibatlı olduğu anlamına gelmektedir.

3. ÂYÂN-I SÂBİTE VE İNANILAN İLÂH

Âyân-ı sâbite veya ayn-ı sâbite kavramı İbnü'l-Arabî'nin genel öğretisi içinde çok özel bir yeri olan ve birden çok anlamı karşılar şekilde kullanılan bir üst kavramdır. Bu kavramın Antik Yunan-Roma felsefesi çerçevesinde idea, arketip kavramlarıyla, İslam felsefe ve kelim öğretileri çerçevesinde de imkân, mâhiyet, hakikat, cevher, mümkün, adem, ma'dum kavramlarıyla bazı noktalarda kesiştiğini söyleyebiliriz. Bununla birlikte öğretisel bir değeri olan tasavvufî bir üst kavram olarak "ilâhi isimler", "insanın hakikati", "istidat" anlamlarını ifade etmesi bakımından, âyân-ı sâbite kavramının diğer düşünce ekollerinde bir karşılığını bulamadığımızı ve yine bu bakımdan kavramın başlı başına İbnü'l-Arabî damgası taşıdığını belirtebiliriz. Bir üst kavram olarak olağanüstü içeriksel zenginliğe sahip olması dolayısıyla bu kavramla spesifik olarak şu anlatılır gibi bir belirleme yapmak mümkün görünmemektedir.

¹⁴⁸ İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, C.III, s. 24-25.

Yine bu kavram genel olarak hem ontolojik, teolojik, kozmolojik bir bağlamda hem de insanın özsel-manevi kökenine gönderimde bulunan bir anlam dairesi içinde yer almaktadır. Bunun detaylarını bu bölümün tamamında tartışacağız ve bu kavramsallaştırmanın gönderimde bulunduğu asıl anlamları billurlaştırmaya gayret edeceğiz.¹⁴⁹

İbnü'l-Arabî'nin niçin ayn kavramı ile sâbite kavramını birleştirerek ayn/âyân-ı sâbite kavramsallaştırmasına gitme ihtiyacı duymuş olabileceği sorusu ile başlayabiliriz. Çünkü genel bir tavır olarak İbnü'l-Arabî'nin dilde yerleşmiş ve ontolojik olarak belirli bir anlam ifade eden pek çok kelimeyi -cevher, araz, cisim, suret vs.- olduğu gibi kullandığını ve ontoloji bahsinde zorunlu olmadıkça yeni kavramlar türetme yolunu tercih etmediğini görüyoruz. Bu bağlamda yaptığı şey kendinden önceki sûfilerin, filozofların, kelamcılarının, mantıkçıların kullandığı kavramları aynen alarak ya tashih etmek ya da -kavramın anlam içeriği tamamen boşaltılmışsa- yeni bir tanımla ilgili kavramı aydınlatmaktan ibâret olmaktadır¹⁵⁰. Ancak âyân-ı sâbite kavramı bunun dışında kalmıştır; *ontolojik* anlamı itibariyle değil, insanın özsel-manevi köküne işaret etmesi itibariyle bu böyledir. Nitekim felsefe tarihinde âyân-ı sâbitenin ontolojik anlamına tekabül edecek kullanımların -idea ve arketip- varolduğunu biliyoruz ancak insanın özsel-manevî köküne gönderimde bulunması itibariyle âyân-ı sâbite, tek başına İbnü'l-Arabî'nin mührünü taşıyan ve kendinden önceki düşünürlerde benzerine rastlamadığımız özgün bir kavramsallaştırmadır. Bu kavramın yüce/ulvî yönü itibariyle inanılan ilâh öğretisi çerçevesindeki yeri ve özellikle de *özel Rab* kavramı ile olan bağıntısı en bariz şekilde bu özsel-manevî bağlamda ortaya çıkmaktadır.

3.1. Âyân-ı Sâbite'nin Ontolojisi: İdea-Arketip ve Âyân-ı Sâbite

Platon'un **idea** ve Augustinus'un **arketip** kavramı, en aslî ontolojik anlamları itibariyle, eşyanın değişmez, sâbit, ezeli kaynağına, aslına/**ayn**ına gönderimde bulunurlar. Bu sınırdaki durulsaydı ve bu iki kelime bu aslî anlamlarını her dönem muhafaza etseydi, muhtemelen İbnü'l-Arabî âyân-ı sâbite kavramsallaştırmasını geliştirmeyecekti. Ne var ki bu iki talihsiz kelime bugün bile aslî anlamlarının dışında ve neredeyse her anlama gelecek şekilde

¹⁴⁹ İbnü'l-Arabî'nin insan tasavvurunun psikolojik antropolojik yönlerini ele alan bir çalışma olarak bkz.: Kazım Yıldırım, **Türk-İslam Düşüncesinde Muhyiddin İbnü'l-Arabî**: Gazzali-Sühreverdi-Mevlana-Sadreddin Konevi ile Mukayeseler, İstanbul, H Yay., 2010, s.190-204.

¹⁵⁰ Bu, İbnü'l-Arabî'nin kelamcılarının hiçbir düşüncesini onaylamadığı anlamına gelmemelidir. Kelamcılarının onun düşüncesindeki nasıl bir yer tuttuğunu gösteren bir çalışma olarak bkz.: Çağfer Karadaş, "Kelamcıların İbn Arabî Düşüncesine Etkisi", **UÜİFD**, C.XI, No:2, 2002, s. 87-96.

yorumlanmaktadır. Bu kavramların içi ya pek çok muğlak yorumla doldurulmakta ya da aslı içerikleri boşaltılmaktadır.

Platon'un Varlık ve Bilgi hakkındaki görüşlerini doğru anlayabilmek için idea kavramının ne kadar önem arzettiğinden bahsetmeye gerek yoktur. Bu kavram Türkçe'de "fikir, düşünce, örnek, numune, töz, tin, öz, mâhiyet, plan" gibi kelimelerle karşılanmaktadır. Bu karşılıkların bir kısmı kelimenin aslî anlamından doğal olarak türetilmişse de aslında pek çoğu kelimenin aslî anlamından doğal olmayan yollarla türetilen kurgusal karşılıklardır. Kelimenin terminolojik anlamını tespit etmek için alan sözlüklerine başvurduğumuzda ise kelimenin kendi anlamından çok, kelime hakkında yazan kişinin kurguladığı bir tür idea felsefesi ile karşılaşırız ve sonuçta da neye dayandığı ve nereye vardığı belli olmayan düşünceler, yorumlar içerisinde bu kavramın asıl anlamlarının buharlaştığını gözlemliyoruz. Gerçi sadece idea kelimesi değil, manevi değeri yüksek olan hemen her kelime dilsel yozlaşmaya maruz kalmıştır diyebiliriz ve öyle görünüyor ki bu yozlaşmanın çıkış noktası özellikle tümeller bahsindeki eski ve yeni tartışmalardır.

İdea kelimesinin sözlük anlamları da terminolojik anlamları da bize güvenilir görünmemektedir. Bu gibi kaotik, şüpheli durumlarda yapılabilecek işlerden biri, kelimenin aslî etimolojik anlamına başvurmaktır. Bu da her zaman güvenilir bir yol olmasa bile, en azından önceki durumdan daha fazla gerçeğe yakın olmayı garanti eder. Bu ihtiyat kaydını düştükten sonra kavramı ele almaya başlayabiliriz. İdea kelimesi etimolojik olarak "görmek" (**idein**) anlamı taşımaktadır. Bu kelimenin Yunanca'ya Sanskrit dilinden geçmiş olduğu söylenmektedir. Nitekim Sanskrit **veid** kelimesi de *görmek* anlamına gelmektedir; *veid*, *bilmek* anlamına gelen **vid** kökünden gelmektedir. Hint Kutsal metinlerinin genel adı olan **Veda** kelimesi de *vid* kökünden gelmektedir ve Veda "Bilgi, Kutsal-İlâhî Bilgi" anlamına gelmektedir¹⁵¹. Bu etimolojik arkaplan açısından bakıldığında idea kavramının, "bilmek" anlamına olan nispeti bakımından epistemolojik, "görmek" anlamına olan nispeti bakımından ontolojik bir anlamsal donanıma sahip olduğunu belirtebiliriz. Bu çerçevede idea, beşeri ölçüye indirgenmiş basit bir örnek, plan, taslak, tasarı veya beşeri fikir/ide anlamlarından daha fazlasını ifade etmektedir. Bu bağlamda ideayı değiştirebilir, geçici bir örnek, falanca bir plan ve filanca bir beşeri düşünce anlamında kabul etmek doğru bir yaklaşım olmayacaktır. Zira Platon'daki anlamı bakımından idea daima değişen, gelip-geçen örneklerin değişmez ilkesine veya

¹⁵¹ Ayrı bir not olarak İngilizce bilge, hakîm anlamına gelen **wise**, bilgelik, hikmet anlamına gelen **wisdom** kelimeleri ve **view**, **revise**, **provide**, **visa**, **vision**, **visit** kelimeleri gibi etimolojik olarak "görmek, bilmek" anlamını taşıyan pek çok kelimenin kökeninin Sanskrit **vid** olduğunu belirtmek faydadan hali olmayacaktır. Bu etimolojik açıklamalar için bkz: (Çevrimiçi) http://www.etymonline.com/index.php?allowed_in_frame=0&search=idea

Demiurgos'un öykündüğü **ilk örnek**lere, değişmez **suret**lere, yok edilemez ezeli **asıllara**, sâbit **özlere** göndermede bulunmaktadır. Burada yeri gelmişken Aristoteles'te hem **tür** hem de **suret/form** anlamında kullanılan **eidos** kavramının da etimolojik olarak **idea**ya bağlandığını hatırlayabiliriz. Ayrı bir not olarak sûret kavramının duysal suret, aklî suret, manevî suret, ilâhi suret olmak üzere farklı mertebelerinin bulunduğunu dile getirmekte yarar görüyoruz.

Arketip kavramı da Yunanca **arkhe** ve **typos** kelimelerinden oluşan bileşik bir kelimedir. Etimolojik ve literal olarak "ilk suret", "ilk tür", "esas, ilk örnek" gibi anlamlara gelmektedir. Görüleceği üzere arketip kavramı Platon'un idea kavramının aslî anlamına son derece yakındır. Bu iki kavram ile temelde oluşa/yaratılışa/genesise kaynaklık teşkil eden malum ve mevcutun ilkesi olarak ilâhi ilim-varlık kastedilmektedir. Arketip kelimesinin bileşenlerinden biri olan **typos**'un **tür, sûret** anlamına geldiğine de ayrıca dikkat çekebiliriz.

Şimdi, idea ve arketip kavramlarının ontolojik/teolojik anlamlarının daima *oluş/yaratılış/genesis* sorunu bağlamında açığa çıktığını aklımızda tutarak, âyân-ı sâbite kavramını düşünce tarihindeki izdüşümleriyle karşılaştırabiliriz. Eğer âyân-ı sâbite kavramı ontolojik bir anlamda kullanılıyor ve bu kavramla yaratılışa/oluşa/genesise kaynaklık eden değişmez/sâbit ilkeler kast ediliyorsa, bu durumda bu kavramla Platon'un ideaları veya Augustinus'un arketipleri arasında anlam bakımından radikal bir farklılığın olmadığını rahatlıkla belirtebiliriz. Zira bu üç kavram, salt ontolojik anlamları itibariyle genesisin-oluşun ilkeleri olan ezeli ilâhi asıllara gönderimde bulunurlar. Öte yandan burada Platon, Augustinus ve İbnü'l-Arabî gibi, biri Yunan, diğeri Roma ve diğeri de İslâm medeniyetinin mümtaz metafizikçilerinin her birinin kendine özgü bir terminolojisi olduğunu ve bu üstadların kullandıkları kelimelere büyük bir titizlikle anlam yüklediklerini asla göz ardı etmememiz gerekir. Bu bakımdan bu üç kavramın işaret ettiği bazı ortak noktalardan hareketle kestirmeci bir tarzda özdeşlik ispatına girişmek yoluna girmemek gerektiği açıktır. Zira bu büyük yanlış anlamalara sebebiyet verebilir ki felsefe tarihi aynı kavramların zaman içinde nasıl bambaşka –ve bir önceki anlamından uzak- anlamlara geldiğini gösteren örneklerle doludur. Bu bakımdan, biz idea ve arketip kavramı ile âyân-ı sâbite arasındaki bağıntıyı göstermeye çalışırken, olası yanlış anlamaları önlemek için, bu bağı hangi açıdan ve hangi itibarla kurduğumuza özellikle dikkat çekmek isteriz. Bilindiği gibi Platon, oluşun başlangıcını açıklarken Demiurgos'un "idealara" bakarak oluşu oluşturduğunu/yaratılışı yarattığını söylemektedir. Sadreddin Konevî ise yaratılışın başlangıcı hakkında şu sözleri sarfetmektedir:

"Yaratıklarla ilgili hükmün ve onlara taallukun kaynağı ve başlangıcı, ilimdir ve su da ilmin mazharıdır..., ...Kelâm sıfatı, ilmin suretlerinden birisi, bir nispeti ve ondan bir paydır; bu ifadelerden hangisi söylenirse söylensin aynıdır. Bu sûret, "Kün/Ol"den ibârettir. Bununla, Hakkın yaratıklarına tesîrinin kapısı açılır ve varlıklar, ilim mertebesinden harice, farklı cins, tür ve şahıslarına, eserlerinin dünya ve ahirette devamlılıklarına göre, zuhur etmişlerdir..."¹⁵²

Konevî burada bir yandan oluşun/yaratılışın/genesis'in başlangıcının bilgi-ilim olduğunu ve suyun da ilmin mazharı olduğu belirtirken¹⁵³ diğer yandan yaratılışa/oluşa/genesise *bilgi-ilim mertebesinden harice zuhur etmek* anlamı yüklemektedir. Böylece Konevî'ye göre yaratılış, varlıkların bilgi mertebesinden aynî/dışsal/hârici varoluşa gelişinden ibâret olmaktadır. Bu ortaya çıkış veya zuhur açıklamasının "yoktan/adem'den" yaratma tezinden oldukça farklı olduğu açık olsa gerektir. Çünkü Konevî'ye göre oluş "**yok/adem**"den başlamamıştır¹⁵⁴, *bilgiden* başlamıştır. Hiç şüphesiz burada bilgi ile kastedilen beşerî öznenin vehmi-kuruntusu, zannı, şüphesi, sürekli değişen sanısı/doksası değildir. Kastedilen elbette ki *değişmez ilâhi bilgidir* veya bilgi mertebesidir. Kur'ân'da yaratılışın zikredildiği ve içinde *adem-madum/yok* lafızlarının geçtiği tek bir ayetin dahi olmaması dikkat çekicidir. Üstelik yaratılışın yoktan değil sudan olduğuna yönelik "*Her diri şeyi sudan yarattık/yaptık-Ve cealnâ mine'l mai küllü şey'in hayyin (Enbiya, 30)*" ayetini de hatırlayabiliriz. Burada Konevî'nin oluş sorunu çerçevesindeki hareket noktasının vahye müstenit olduğunu öne sürebiliriz. Nitekim o, yaratanın yaratıklarla ilgili hükmünün ve irtibatının kaynağı, başlangıcı olarak, yani aslında yaratılışın hareket noktası olarak bilgiye ve bilginin mazharı olarak suya işaret etmektedir.

¹⁵² Konevi, **Füsûsu'l-Hikem'in Sırları: El-Fükûk fî Esrârı Müstenidâti Hikemi'l Fusûs**, Trc. Ekrem Demirli, 4.bsk., İstanbul, 2012, s.150

¹⁵³ **Kayserî** de suyun metafizik açıdan "bilgi-ilim" yanında başka anlamlara da geldiğini şöyle açıklar: "Bil ki, su, çok akıcı ve hissedilir cevher için kullanılan bir kelimedir. İbn Abbas'ın 'Gökten bir su indirdik [Kaf, 9]' ayetindeki suyu, ilim olarak tefsir ettiği gibi, su ile ilim kastedilir. Aynı şekilde onunla 'Küllî Heyûlâ' kastedilir. Bu, harflerin çıkış yerlerindeki titreşimi esnasında insânî harfler ve kelimelerin suretleri insan nefsinde meydana geldiği gibi, ilâhi kelimeler ve harflerin suretleri Allah'ta meydana gelmesinden dolayı mutasavvıfların dilinde 'Rahmâni Nefes' olarak da adlandırılır. Davud El Kayserî, **Ledünnî İlim ve Hakiki Sevgi/Tahkîku Mâ'i'l Hayât ve Keşfu Esrârî'z Zulumât**, Ed. Ersan Güngör, Çev. Mehmet Bayrakdar, 2.bsk., İstanbul, Kurtuba Kitap, 2011, s. 35. Burckhardt da suyun bir yandan nefsi, diğer yandan evrenin materia primasını simgelediğini düşünmektedir. Bkz.: Titus Burckhardt, **Akıl Aynası: Geleneksel Bilim ve Kutsal Üzerine Denemeler**, Çev. Volkan Ersoy, İstanbul, İnsan Yay., t.y., s.140.

¹⁵⁴ Yokluğun İbnü'l-Arabî'deki anlamlarından biri de "Sırf Kötülük"tür. Bu açıdan bakıldıkta, İbnü'l-Arabî-Konevî çizgisinin "yoktan" yaratılış teorilerinden ziyade "mertebeler" görüşünü benimsemiş olmasının bir başka nedenini yokluğun içerdiği "kötülük" anlamına raci olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim yokluk, varlığın veya mevcutun göreceli bulunmayışı anlamı bir tarafa bırakılıp, salt kötülük anlamıyla ele alındıkta, yaratılışın "yokluk"tan başlaması, yaratılışın "kötülük"ten başlaması gibi bir anlama gelirdi; İbnü'l-Arabî'de "başlangıçtaki hükmün sonda da hüküm sürdüğü" dikkate alınır, bu durumda kötülüğün hem yaratılışın başlangıcında hem de sonunda bir hükmünün olduğu şeklinde bir neticeyle karşılaşılabılır; bu ve benzeri düşünceler metafizik açıdan kabul edilemez olduğu için, yaratılışın başlangıcı ne olduğu belirsiz bir yoklukla değil, "İlmi İlahî" ile irtibatlandırılmıştır. Fütûhât'ta "yokluk" hakkında şöyle diyor İbnü'l Arabî: "Hak hiçbir şekilde kötülüğün bulunmadığı mutlak iyiliktir. Zıddı ise hiçbir iyiliğin bulunmadığı sırf kötülük olan mutlak yokluktur". **Fütûhât**, C.I., s. 122.

Mutezile kelamcıları yaratılış/oluş/genesis sorununda *madumun/yokluğun şeyliği* teorisi ile farklı bir bakış açısı getirmişlerdi¹⁵⁵. Bununla beraber yoktan yaratılış görüşünü savunan müslüman düşünürlerin Antik Yunan filozoflarını taklit etmekten kaçınmak ve onların terminolojisinin dayatabileceği muhtemel problemlerin baskısından kurtulmak düşüncesiyle yaratılışın özellikle yoktan olduğu teorisini ortaya koymuş olabileceklerini belirtebiliriz. Sözelimi Tanrı'yı Platonik Demiurgos'ta olduğu gibi örneğe/ideaya bakarak yaratan nispî/izâfî yaratıcı/yapıcı-câil gibi düşünülmeğe tenzih etmek ve özellikle "örneksiz yaratan" olarak takdis etmek amaçlanmış olabilir. Bu bağlamda *örneğe/ideaya/arketipe* bakarak yaratmak, Tanrı'nın şanına yaraşmaz bir acizyet olarak değerlendirilmiş ve Tanrıyı böyle düşünülmeğe tenzih etmek gereğinin olduğuna hükmedilmiş ve bu tenzih "yok" kavramı üzerinden dile getirilmesi uygun görülmüş olabilir. Bu düşünüşe göre Tanrı'nın bir örneğe bakmaya ihtiyacı yoktur ve O, **örneksiz yaratır, yoktan yaratır**; böylece Tanrı acizlikten aklen tenzih edilmiş olur. Eğer bu tenzih böyle bir gerekçe ile yapıldıysa onu nispeten haklı bir tenzih¹⁵⁶ olarak görebiliriz. Ancak şunu da belirtmemiz gerekir ki bu tenzihte *idea* kavramı asıl anlamından – değişmez ezeli asıl, ezeli zât- soyutlanmış olarak sadece falanca bir "örneğe, numuneye" indirgenmiş olarak dikkate alınmıştır, sanki ideanın tüm anlamı bundan ibâretmiş gibi. Ayrıca, yaratılışın/genesisin/oluşun sadece şahıslaşmış Tanrı olarak Demiurgos'un örneklerle/idealara bakarak "yapıcılığı/yaratıcılığı"na havale edildiği varsayımı ve ideanın ancak Demiurgosçu bir kozmoloji içerisinde anlamlı olabileceği tezi pek güvenilir görünmemektedir çünkü Platon'un metafizik öğretisinin temelinde kendisinden sitayişle söz ettiği Parmenides'in *Bir* teorisi vardır.

Demiurgos yoktan yaratmaz, örneklerle, idealara bakarak yaratır ve bu durumda yaratıcı Demiurgos'un nazar ettiği örneklerin kim tarafından yaratıldığı sorusu ise cevapsız kalır, daha doğrusu bu soru örnekleri yaratan başka bir yaratıcının varolması gerektiği düşüncesine yönlendirir. Ancak böyle bir akılyürütme sorunlu olacaktır çünkü Platon açısından idealar sonradan oluşan/hâdis örnekler değildir, tam tersine, Demiurgos'un yarattığı hâdis/sonradan olan âlemin/kozmos ezeli örneğidir, yani sâbit, değişmez, en güzel örnekleridir. Açık konuşmak gerekirse bu nitelemeler –adı Demiurgos veya başka bir şey olsun farketmez- ancak Tanrı'nın kendisi/zâtı veya sıfatları, isimleri için söz konusu olabilirdi; bu açıdan bakılınca idealar/örnekler ya da Augustinus'un deyimiyle arketipler, eşyanın değişmez örnekleri ve hakikatleri olarak, Tanrısalsal/ilâhi bir şeydirler. Bu bağlamda örneğe bakarak yaratma düşüncesi,

¹⁵⁵ Mutezilenin madum görüşü ile İbnü'l-Arabî'nin âyân-ı sâbite görüşünü karşılaştıran bir çalışma için bkz.: Ebu'l-Alâ Affî, **İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler**, Çev. Ekrem Demirli, 2.bsk, İstanbul, İz Yay., 2011, s. 259-271.

¹⁵⁶ Örneksiz/misalsiz yaratma bağlamında İbnü'l-Arabî'nin şu tenzihini zikredebiliriz: "... Hakkın misalsiz yarattığı eşyaya bıraktığı ayetleri..." İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, C.I, s. 16.

Tanrı'nın -tâbir-i câizse ya da tam anlamıyla- *kendi kendine veya kendi isimlerine bakarak* yaratması gibi bir düşünceyi anlatmaktadır. Platondaki bu metafizik bakış açısı hemen hemen aynıyla Aristoteles'in metafiziğinde de karşımıza çıkmaktadır¹⁵⁷. Bununla beraber, müslüman kelimciler "*örneğe/ideaya bakarak yaratma*" konusunu şu an yorumladığımız gibi yorumlayacak bilgiye sahip oldukları -ve bizden çok daha kavrayışlı oldukları halde- konuya böyle bakmamışlar ve "*örneğe/ideaya/arketipe nazar etme*"yi veya ezeli örneğe –yani **kendi kendine** de diyebiliriz- bakarak yaratmayı, sanki Tanrı'nın şanına yaraşmaz bir acziyet gibi değerlendirmişlerdir. Hâlbuki bu mümtaz şahsiyetler, örnek/idea/arketip ile kastedilen şeylerin Tanrı'nın -tabiri caizse- "dışında" veya Tanrı'dan bağımsız olarak varolan şeylermiş gibi görmeyecek kadar ve yine kastedilenlerin *ilâhi isim ve sıfatlardan* başka bir şey olmadığını bilecek kadar donanımlıydılar. Nitekim sünnî kelamın zirve isimlerinden Neseff'nin kitabının giriş cümlesi "*eşyanın hakikati sâbittir*" ilkesini dile getiren bir cümledir¹⁵⁸; eşyanın hakikati sâbitse, aynı zamanda değişmezdir de ve değişmez olan bir şey zorunlu olarak ezeli bir şey olmalıdır. Öyle anlaşıyor ki örneğe bakarak yaratma konusunun kelim âlimlerince bir hayat-

¹⁵⁷ Aristoteles, Metafizik'te şöyle diyor: "...Şimdi, arzunun ve düşüncenin konusu olan şeyler bu şekilde hareket ettirirler: Onlar hareket ettirilmeksizin hareket ettirirler..., ... Düşünce ise düşünülenle harekete geçer..., ...Ancak kendisi hareketsiz kalarak hareket ettiren billfiil varolan bir varlık olduğuna göre, bu varlık hiçbir biçimde olduğundan başka türlü olamaz. Çünkü yer değiştirme hareketi, değişmelerin ilk türüdür ve ilk yer değiştirme hareketi de dairesel yer değiştirme hareketidir. İmdi işte bu dairesel hareketi meydana getiren İlk Hareket Ettirici'dir. O halde İlk Hareket Ettirici, zorunlu bir varlıktır ve zorunlu olarak varolması bakımından da onun varlığı İyi olan'dır ve bu anlamda da o, ilkedir..., ...İmdi özü gereği olan Düşünce, özgü gereği en iyi olanı, en yüksek Düşünce de en yüksek İyi'yi konu alır. Akıl, akılsalı kavrarken kendi kendisini düşünür. Çünkü onun kendisi konusuyla temas haline girmek ve onu kavramak suretiyle akılsal olur. Öyle ki sonuçta akıl ve akılsal bir ve aynı şeydir. Akılsal kabul eden şey, yani formel töz, akıldır ve akıl, akılsala sahip olduğunda bilfiildir. O halde aklın içerir gibi görüldüğü tanrısal öge, kuvveden ziyade fiildir ve temaşa fiili, en yüksek ve en mükemmel mutluluktur. O halde Tanrı bizim ara sıra sahip olduğumuz haz verici durumu her zaman sahipse, bunun kendisi hayranlık vericidir. Eğer o ona daha büyük ölçüde sahipse, bu daha da hayranlık vericidir. İmdi Tanrı bu söylediğimiz biçimde ona sahiptir. Hayat da Tanrı'dır; çünkü aklın fiili hayattır ve Tanrı bu fiilin ta kendisidir. Tanrı'nın kendi kendisiyle kaim olan fiili, en mükemmel ve ezeli-ebedi bir hayattır. Bundan dolayıdır ki biz Tanrı'yı ezeli-ebedi, mükemmel bir canlı olarak adlandırmaktayız. O halde hayat ve sürekli ve ezeli-ebedi ömür Tanrı'ya aittir. Çünkü Tanrı, bunun kendisidir." [Aristoteles, **Metafizik**, 1072a-25 ile 1072b-30 arasındaki pasajlar, s. 504-508.] Açıkça görüleceği üzere, burada oluşun/yaratılışın/genesis'in başlangıcı Tanrısal Düşünce'ye veya Akıl'a bağlanmaktadır ve bu düşünme Aristoteles tarafından Tanrı'nın Kendi Kendisini düşünmesi olarak sunulmaktadır. Aristoteles burada oluş/yaratılış/genesis hakkında bir açıklama modeli ortaya koymaktadır bunun temelinde Tanrı'nın Kendi Kendisini Konu Edinmesi/Akletmesi/Düşünmesi vs. fikri yatmaktadır. Kesin olan şu ki, Aristo sonrası Yunan-Roma, Hristiyan, İslam medeniyeti düşünürleri bu açıklama modelini büyük ölçüde benimsemişler ve bu açıklama modelinde içerilen fikirleri koruyarak ve basit bazı terminolojik değişiklikler yaparak sunmuşlardır. Sözelimi Plotinus'taki ve Yeni-Platonculuktaki südür/emanation teorisinde "Tanrı'nın Kendi Kendisini Akletmesi" düşüncesi -ki bu yukarıda değindiğimiz üzere Platon'un Demiurgos'unun ezeli-ebedi örneklerle/idealara bakarak yaratması fikrinden mühlhemdir- "İyi'nin veya Aklın kendi kendisini düşünmesi ve taşması olarak" karşımıza çıkarken, Sühreverdî'de bu fikir "Nûr'un Feyezânı/Işığın Taşması-Yayılmı" olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu hususa İlâh-ı Mu'tekad açısından bakarsak şunu söyleyebiliriz ki, herkes nasıl bir inanca, i'tikada sahipse -örneğin Tanrı'yi en yüksek İyi veya Nûr- bu inancında, inşa ettiği Tanrı'yı görmektedir; tıpkı Demiurgos'un idealara bakarak bir âlem inşa etmesi gibi.

¹⁵⁸ "Hakaiku'l eşyâi sâbitetun" ifadesi "Nesnelerin gerçekliği vardır" şeklinde tercüme edilmiştir; bu tercüme "sâbitliği" açıkça vurgulamasa bile örtük olarak içermektedir. Bkz.: Ebu'l Muîn en-Neseff, **Tevhidin Esasları: Kitabü't Temhîd Li-Kavâidi't Tevhîd**, Çev. Hülya Alper, 2.bsk, İstanbul, İz Yay., 2010, s. 23.

memat meselesi gibi görülüp özellikle tenzihe konu edilmesinin nedeni, meselenin anlaşılmaması ile alakalı değildi. Bu düşüncenin daha önce Yunan Platon tarafından idealar ve Hristiyan Augustinus tarafından da arketipler doktrini olarak dile getirilmesiyle alakalıydı; böylece İslam öncesi dünyanın metafizik kavram çerçevesi dışlanmış olacaktı. Sanki metafizik bilgi, Allah'ın gönderdiği peygamberler vasıtasıyla öğrenilmemiş ve öğretilmemiş ve yine sanki bilgi ve varlık/vücûd, Allah'ın ezeli bir sıfatı değilmiş gibi.

3.2. İnsanın Özsel-Manevî Kökeni Olarak Âyân-ı Sâbite

Âyân-ı sâbite kavramı *eşyanın* kökenine işaret etmek yönünden ontolojik ve epistemolojik anlamlara göndermede bulunmasının yanında, *insanın* aslına, köküne, özüne/zâtına da ilkesel bir göndermede bulunmaktadır. Bu bakımdan âyân-ı sâbite hakkında görüş beyan eden sufiler, aslında bir yönden eşyanın hakikatine dair diğer yönden de insanın özsel-mânevî kökeni hakkında konuşmuş olmaktadırlar. Âyân-ı sâbitenin bu ikinci yönüyle alakalı olduğu ölçüde, sufilerin -her ne kadar böyle bir adlandırma yapmamış olsalar da- manevî antropoloji olarak nitelendirilebilecek bir bilimle ilgilenmekte olduklarını söyleyebiliriz.

İbnü'l-Arabî Fütuhatta Tanrı'nın mülkünün bir yandan "varlık" ile öte yandan "sübut" ile nitelendiğini belirtir. Bu ayrım bağlamında da âyân-ı sâbite hakkında şunları yazar:

"Allah'ın mülkünün bir kısmı 'varlık' ile bir kısmı 'sübût' ile nitelenmiştir. Sübût da varlık da O'ndandır ve bu itibarla (varlığa girenler anlamında) varlığın sonlu, sabit olanın ise nihayetsiz olması zorunludur; nihayetsiz olan eksilmeye nitelenemez, çünkü varlıkta hasıl olan, 'sabitlik' halinden bir eksilme değildir. Bir şey dışta var olsa bile hala sübut mertebesinde bulunduğu gibidir. Bununla birlikte Allah (mümkünün zorlaması olmaksızın) kendi nedeniyle varlık elbisesi giydirmiştir. Varlık gerçekte Allah'a aittir ve o sübut halinde eksilmemiş ve artmamıştır. Ondan varlık elbisesi de giyilmemiştir. Bu itibarla varlık sadece belirlenmiş ve özelleşmiştir. Sonsuz olanlara göre onun tanımı, gemi içindeyken kendisine dalınan okyanusun tanımıyla birdir. Ona neyin iliştiğine bakmalısın! Bu misalin doğruluğunu biliriz, çünkü a'yan-ı sabitenin bir kısmı varlıkla nitelendiği gibi geminin okyanus içindeyken kendisiyle ilgili olan kısmını da biliriz. Bu itibarla okyanustaki suyun geminin (denize batan) kısmıyla ilişkisi, a'yan-ı sabite arasından varlıkla nitelenenlerin nitelenmeyenlerle ilişkisinin bir benzeridir. Çünkü denize batan kısım sınırlıdır ve sayılabilir. Varolması nedeniyle de sonludur. A'yan-ı sabite ise nihayetsizdir. Nihayetsiz bir şey sınırlanamayacağı kadar aynı zamanda sayılamaz da!"¹⁵⁹

Bu varlık ve sübut ayrımı açısından ele alınan âyân-ı sabite kavramı ile anlatılmak istenen nedir? Bir insanın bebeklikten yaşlılık sürecine erişmesi ya da bir fidanın ağaca dönüşmesi

¹⁵⁹ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, C.XVII., s.197.

örneklerinde olduğu üzere, vücuda gelen, oluşan ve oluşa tâbi olan herşeyde niceliksel açıdan bir artma ve azalma olur. Ancak nitelikte, sıfattan veya özde bir artma veya azalma olmaz, kişi aynı kişidir, ağaç aynı ağaçtır. Bir şey veya bir insan büyüüp geliştiğinde kendinden başka bir şeye dönüşseydi ya da özünde taşıdığı sabit nitelikten başka bir şey haline gelseydi, bu durumda her sabah uyandığımızda etrafımızda gördüğümüz şeylerin dünkü şeyler, dünkü insanlar olmadığını ve yarın da bu nitelik değişimlerinin sürmesi gerektiğini söyleyebilirdik. Bir diğer anlatımla, bir şey ardışık ayrı iki an içinde, özünde taşıdığından farklı iki nitelik taşıyaydı –ki burada Eş’ariliğin “iki anda baki kalmayan şey olarak araz ya da ‘sıfat, nitelik’ olarak anlaşıldığı ölçüde araz” tanımını hatırlayabiliriz- bu durumda her an her şey herşeye dönüşebilir. Örneğin bir salise önce önce öğle vaktinde namaz kılmakla mükellef olan ve Tanrı’nın yeryüzündeki halifesi değerinde olan bir insan, bir salise sonra mükellefiyet kendisinden düşmüş değersiz bir tencereye dönüşebilirdi.

Anlaşılabileceği üzere İbnü’l-Arabî, eşyanın hakikatlerinde kaotik, anlamsız, abes ve hikmetle bağdaşmayan hareketlere, an içinde gerçekleştiği varsayılan nitelik değişimlerine/artıp azalmalarına “Kâdir-i Mutlaklık” vurgusunu pekiştirmek adına, olumlu bakmayacaktır. Çünkü o “varlıkta hâsıl olan ‘sabitlik’ halinden bir eksilme değildir” demektedir. Sabitlik halinin eksilip-artmamasının asıl anlamı ilâhi isimlerin, sıfatların hakikatinin eksilip-artmamasıdır. Yani âyân-ı sâbitenin hakikatinde bir tür anlık çalkantıların, dalgalanmaların, değişimlerin olmamasıdır. Nitekim o, “bir şey dışta varolsa bile hala sübut mertebesinde bulunduğu gibidir” derken de tam olarak bu noktayı vurgulamaktadır, yani sübut yönünden o şeyin hakikatinde herhangi bir değişim olmaz.

İbnü’l-Arabî “Allah (mümkünün zorlaması olmaksızın) kendi nedeniyle varlık elbisesi giydirmiştir.” cümlesiyle bir yandan âyân-ı sâbiteye “varlık elbisesi” giydirildiğini söylüyor ama hemen ardından “Ondan varlık elbisesi de giyilmemiştir” cümlesini kuruyor. Âyân-ı sâbiteye varlık atfedip atfetmeme noktasında gidip gelen bu olumlama ve olumsuzlama tavrı, çok benzer şekillerde diğer sufilerde de karşımıza çıkmaktadır. Ancak sâbit aynların hem **var** hem de **yok** ile nitelenmesindeki amacın ne olduğu çoğu kez gözden kaçmaktadır. Bu da öyle görünüyor ki İbnü’l-Arabî düşüncesinde *Varlık* ve *Oluş* arasındaki ilginin yeterince önemsizlenmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Sufiler âyân-ı sâbitenin “varlık kokusu” duymadığını söylerler ve buradan hareketle çoğu kez şöyle bir çıkarım yapılır: “âyân-ı sâbite varlık kokusu duymadığına göre var değildir, **yoktur**”. Ne var ki kastedilen âyân-ı sâbitenin *oluş kokusu* duymadığıdır! Çünkü âyân-ı sâbite oluşmamıştır, ezelîdir ve oluşan şeylerin ilkesi olduğu için de oluşa katılmamaktadır ve kastedilen tam olarak budur. Âyân-ı sâbite, eşyanın

hakikatleri, dış varlıkların ilkesi olmasına rağmen nasıl **yok** ile nitelendirilebilir ki? Başka bir açıdan baktığımızdaysa âyân-ı sâbitenin varlık kokusu duymadığını söylemek, ilâhi isimlerin varlık kokusu duymadığını söylemeye benzerdi. Fakat âyân-ı sâbite vardır ve yine âyân-ı sâbite için aslolan varlıktır, hatta o varlığın ta kendisidir. Nasıl ki Varlık Oluş'un ilkesidir ve Oluş Varlık'a tâbidir, dışta varolan şeyler de âyân-ı sâbiteye tâbidir.

Konevî âyân-ı sâbite'nin metafizikçelere özgü bir adlandırma olduğunu, bu kavramın farklı terminolojilerde “mâhiyet”, “malum”, “ma'dum” ve “şey-i sâbit” adlarıyla karşımıza çıktığını söylemektedir:

“Hak için varlık O'nun zatının aynıken, Hakk'ın dışındaki her şey için varlık onun hakikatine ilave bir durumdur. Her varlığın hakikati ezeli olarak Rabbinin bilgisindeki taayyün nispetidir. Bilgideki bu taayyün metafizikçilerin ıstılahında ‘ayn-ı sâbite’, başkalarına göre; mâhiyet, ma'lum, ma'dum ve şey-i sâbit diye isimlendirilir.”¹⁶⁰

Konevi burada ilk olarak varlığı Hakkın zâtının aynı olarak nitelendirerek Tanrı'nın zâtı ile varlığı arasında açık bir özdeşlik/ayniyet ilişkisi kurmaktadır. İkinci olarak, “*Hakkın dışındaki her şey*”in, yani aslında “âlem”in varlığının, âlemin hakikatine “ilâve bir durum” olduğunu belirtmektedir. Basitçe ifade edersek, varlık âlemin/insanın hakikatine sonradan eklenen ilave bir durumdan ibarettir çünkü âlem ve insan hâdistir, yoktur. Hiç şüphesiz Konevî burada insanın oluşa tâbi hâdis yönüne dikkat çekmek istemektedir. Ne var ki bir şeyin “hakikatine” sonradan ilave edilebilir? Daha açıkça sorarsak, bir şeyin hakikati –veya sabit aynı- zâten var değil midir?

Bu noktada yine, İbnü'l-Arabî'de de gördüğümüz üzere, âyân-ı sâbitenin bir yandan varlıkla ve diğer yandan da yoklukla nitelenmesi sorunu ile karşılaşmaktayız. Öyle anlaşıyor ki Tanrı'nın ezeliliği ve âlemin hâdisliği arasındaki gerilimde, İbnü'l-Arabî, Konevî, Nablusi gibi sufiler âlemin sonradanlığı noktasında bir yandan kelamcılarla ters düşmemek istiyor ama öte yandan muhakkik filozoflarla ters düşmemek için de âlemin –ve dolayısıyla insanın- “hakikat” yönünden ezeliliğinden taviz vermek istemiyor. Fakat Konevî'nin burada muhakkik filozofların görüşüne görece olarak daha yakın bir görüşü savunduğunu söyleyebiliriz¹⁶¹. Bununla beraber âlemin – veya Hakkın dışındaki her şeyin- varlığının ilave bir durum, yani düpedüz hâdis olduğunu söylemesi yönünden, Konevî'nin kelamcıların hudûs görüşüne

¹⁶⁰ Konevî, **Miftâhu'l Gayb**, s. 71-72.

¹⁶¹ Hâdis olan ezeliye indirgenebilir ama ezeli olan hâdis indirgenemez olduğundan, burada Konevî'nin ezeli ve hâdis arasındaki zıtlığın tüketilebilir olabileceği görüşünü savunmaya daha yakın göründüğünü belirtebiliriz. Bu noktalarda kesin konuşmanın güçlüğü ortadadır ve bu da metafiziğin en esaslı problemlerinden biri olan ezeli ile hâdis, Tanrı ile âlem, Tanrı ile insan ilişkisinin mahiyetinin tam olarak belirlenemez olmaktan ileri geliyor gibi görünmektedir.

tümüyle aykırı bir görüş serdetmemektedir. Sonuç olarak Konevî bize âdetâ şöyle demiş olmaktadır: âlem –veya insan- *ezelden beri hâdistir*.

“Her varlığın hakikati” ifadesiyle Konevî’nin sâbit aynı bakımından insanın ve şeyin hakikatinin ezeliğine gönderimde bulunduğunu söyleyebiliriz. Çünkü bu hakikat, “ezelî olarak rabbin bilgisinde”dir; bu da doğrudan sâbit ayn veya ezeli bilinen, malumdan başka bir şey değildir. Bir diğer anlatımla, her varlığın hakikati, her şeyin özel rabbisinin bilgisindeki; ezeli ilâhi ilimdeki hakikattir. Bu noktada asıl vurgu Tanrı-âlem ve Tanrı-insan irtibatının sürekliliğine yöneliktir, yani bu irtibatta esas alınan sonradanlık/hudûs ve dolaylılık değildir; ezeli ve doğrudanlıktır. Özetle, Konevî’nin “her varlığın ezeli hakikati”, “ayn-ı sâbite” kavramlarıyla anlatmak istediği şey, Maturîdî’nin diliyle söylersek, “*eşyanın, ezeli ilâhi ilimde sâbit olan, hakikatleridir*”¹⁶². Bu bağlamda, İbnü’l-Arabî’nin “bilgi bilinene bağlıdır” ilkesini “Tanrı’nın ezeli bilgisi, ezeli ilminde sâbit olan hakikatlere bağlıdır” şeklinde de anlayabiliriz, yani ezeli bilgi ezeli bilinene bağlıdır.

Suad el-Hakim âyân-ı sâbite/ayn-ı sâbite kavramının ifade ettiği anlamlar hakkında şöyle demektedir:

"Ayn-ı sâbite, iki lafızdan oluşur: İbnü'l Arabî ayn ile hakikati, zâtı ve mâhiyeti kastederken, sübût veya sâbit ile de insan mâhiyetinin veya üçgenin zihnindeki varlığı gibi zihni veya akli varlığı kast eder. Söz konusu zihni varlık, insan bireylerinin veya üçgen bireylerinin [tikel üçgenlerin] dıştaki varlığı gibi, zaman ve mekânda, zihnin dışında gerçekleşmek anlamındaki var olma halinin zıddıdır. O halde, İbnü'l Arabî a'yân-ı sâbiteden söz ettiğinde, varlıkların şahıslarının bulunduğu duyulur ve harici âlemin yanında eşyanın hakikatlerinin veya akledilir mâhiyetlerinin bulunduğu akledilir âlemin varlığını ifade etmiş olur. Dış varlıktan yoksun bu a'yân-ı sâbiteyi İbnü'l Arabî genellikle yok olan şeyler anlamında madûmat veya umûr-i ademîyye diye niteler"¹⁶³

Suad el-Hakim’in bu açıklamalarında muğlak olan bazı noktalar vardır ve öyle anlaşılıyor ki bu belirsizlikler İbnü’l-Arabî’nin âyân-ı sâbite bağlamında kullandığı dilin bir ölçüde çelişik olmasından ileri gelmektedir. Ancak bu çelişkiler bilinçli bir tevhid/birleme diyalektiğinin ürünü olduğundan, daima üst bir noktada birleşmektedir.¹⁶⁴ Öte yandan Suad el-Hâkim’in âyân-ı sâbite hakkında yaptığı belirlemelerde şu cümle dikkatimizi çekmektedir: “*varlıkların*

¹⁶² Fârâbî de karşımıza çıktığı biçimiyle ise *varlıktır, hüviyettir, şeydir*; bu farklı adlar altında zikredilenler, Tanrı’nın ezeli bilgisindeki ezeli hakikatlerdir.

¹⁶³ Suad el-Hakim, *a.e.*, s. 90.

¹⁶⁴ Suad el-Hakim’in zihni varlığı anlatırken kurduğu şu cümlelerinde de muğlak noktalar vardır. “insan bireylerinin veya üçgen bireylerinin [tikel üçgenlerin] dıştaki varlığı gibi...” Şimdi, hangi üçgen bireylerinin veya tikel üçgenlerin dışta varlığı olabilir ki? Üçgen dediğimiz şey zaten iki boyutludur ve hiçbir iki boyutlu şey dışta varolamaz. Çünkü dışta varolmak için sadece en ve boy yetmez, bir de derinlik gerekir. Cismin tanımı tam olarak budur; eni, boyu ve derinliği/yüksekliği olan. Hal böyleyken, “insan bireylerinin dışta varlığı” ile “üçgen bireylerinin-tikel üçgenlerin dışta varlığını” sanki aynı veya benzer şeylermiş gibi aynı açıklama içerisinde sunmak da makul değildir.

şahıslarının bulunduğu duyulur ve harici âlemin yanında eşyanın hakikatlerinin veya akledilir mâhiyetlerinin bulunduğu akledilir âlemin varlığını ifade etmiş olur.” Bu haliyle açıklamadan sanki biri duyulur ve harici olan, diğeri de akledilir olan ve aralarında hiçbir etkileşim olmayan iki yalıtık âlem varmış gibi bir anlam çıkmaktadır. Ancak, daha önce değindiğimiz üzere İbnü’l-Arabî tümeller (külli emirler) ile dış varlıklar (mevcûdât-ı ayniyye) arasına veya sebep ile sebepli arasına demir perdeler sokmamakta ve bu ilişkiyi sürekli bir etkileşim ilgisi içinde dikkate almaktadır.

Abdulgani Nablûsî âlemi “taayyün-i evvel, taayyün-i sâni ve taayyün’ü harici” olmak üzere üçlü bir mertebe tasnifine tâbi tutar ve âyan-ı sâbiteyi, taayyün-i sâni mertebesi çerçevesinde yorumlar:

"Âlem zikredilen bu ikinci taayyünde ayan-ı sâbite diye isimlendirilir. A'yân, ayn kelimesinin çoğuludur ve 'hakikatler' demektir. Sâbit, sübût kelimesinden gelir ve nefyin zıttıdır. Yâni, bu a'yân menfî değildir. Şu halde bunlar, mâdum ve sâbittirler. Mâdum, iki kısımdır: Birincisi sâbit madumlardır, bu kısım, zikredilen bu hakikatlerdir. İkinci kısım ise, sâbit olmayan mâdumdur. Bunlar ise imkânsız şeylerdir."¹⁶⁵

Burada üçlü bir hiyerarşi uyarınca ele alınan üç mertebeli bir âlem resmi ile karşılaşırız. Bu üç âlem, birbiriyle hiçbir alakası olmayan, mütebayın, ilgisiz, irtibatsız, nispetsiz, münasebetsiz ve yalıtık üç ayrı âlem değildir. Tam tersine, bu üç âlemde tek Gerçek Varlık (Vücûd-u Hakk) damgası olan üç mertebe/itibar vardır. Nablusi’ye göre taayyün-ü evvel mertebesi, Tanrı’nın ezeli bilgisine ve ona tâbi olan ezeli dileğin/iradenin (meşiyet) gereğine göre anlam kazanan bir belirlenime/taayyüne gönderimde bulunmaktadır¹⁶⁶. Taayyün-i sâni mertebesi, yani **âyân-ı sâbite** ise âlemin ve tek Gerçek Varlık’ın ikinci mertebedeki itibarî, farzî, takdîrî adı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu noktada itibarî olan addır, adlandırılan değildir dememiz gerekir çünkü âyân-ı sâbite isminin müsemması tek Gerçek Varlık’tır.

Nablûsî, tıpkı önceki sufiler gibi, aynları/âyânı bir yandan *sâbitlik* ile ama diğer yandan *mâdumluk/yokluk* ile ilişkilendirmektedir. Bu noktayı bir parça genişletecek olursak,

¹⁶⁵ Abdülganî en-Nablûsî, **Âriflerin Tevhidi: el-Kavlu'l metîn fi beyânı tevhidi'l ârifin**, Çev. Ekrem Demirli, 2.bsk, İstanbul, İz Yay., 2009, s. 73-74.

¹⁶⁶ Böylece Nablusi, a posteriori, sonradan/hâdis olan bilgi, istek ve irâdeyi birinci belirlenimin dışında bırakıyor. Ezeli bilgi, ezeli istek ve irâdeyi ise birinci belirlenime dâhil ediyor. Bu mertebeyi nitelemeye şöyle devam ediyor: “Bu taayyün, Vücûd-ı Hak olan zât-ı mutlak için icmâlî bir iktizadır; bu iktiza 'itibar', 'farz' ve 'takdir' diye tevîl edilir”. Nablûsî icmâlî iktizayı *itibar*, *farz* ve *takdir* olarak açıklığa kavuştururken aslında okuyucuya varlık mertebeleri teorilerinin değerlendirilmesinde nasıl bir hermeneutik metodoloji takip etmesi gerektiğini de açıklamış olmaktadır. Çünkü salt latif olan bir şeyi veya âdeti iç içe geçmiş hakikatlerin özeti olan bir hakikati yorumlayabilmek veya algılayabilmek için gerçekten de ya o şeyin/hakikatin bize kendi kendini açmasını bekleriz ya da itibarlar, farzlar ve takdirler yönünden onu –Gerçek Varlığı– algılamaya yöneliriz. Sadece icmâlî olan ve tafsili olmayan bir hakikati, taayyünsüzlüğün, belirlenimsizliğin karanlığında algılamak için itibar, farz ve takdirden başka bir yol yoktur gibi görünmektedir.

Nablûsî'nin sözünü ettiği madum'un/yokluk'un, kesinlikle *hiçlik* anlamına gelmediğini ifade etmemiz gerekir. Nitekim o açık bir şekilde âyân'ın *menfi olmadığını* söylemektedir; menfi olmayan da ancak *müspet* olabilir. Bu doğrultuda Nablûsî'ye göre aynlar menfi, negatif, olumsuz nitelikli değildir. Tam tersine olarak sâbit ve ezelîdirler ki buda aynların bir tür *hiçlik* olmadığını şeklinde anlaşılabilir. Zaten bu nedenle Nablûsî âyân'ın *hakikatler* anlamına geldiğini de ayrıca vurgulamaktadır. Burada Nablûsî âyânları, henüz zuhur etmemiş olan hakikatler olarak yorumluyor olmalıdır. Bu bağlamda âyân-ı sâbite kavramı, âdeta yapılacak bir mantıksal çıkarımın büyük ve küçük öncülünde henüz tekrar etmemiş/ortaya çıkmamış olan **orta terime** benzemektedir. Büyük ve küçük öncül kuruluncaya kadar orta terim kendini göstermediğinden âdeta yok hükmündedir, madum mertebesinde, *belirlenimsizdir*.

Bahsekonu üç "âlem" mertebesi sadece şeyin hakikatine matuf olarak değil aynı zamanda **insanın hakikati** için de tatbik edilebilir görünmektedir. Bu bağlamda Nablûsî'nin burada biraz örtük olarak ferdiyet-i selâsiyye ilkesini sergilediğini söyleyebiliriz. Dikkat edilirse, ikinci merteye, ki âyân-ı sâbite'dir, birinci ve üçüncü merteye arasında ayırıcı ve birleştirici bir berzah işlevini görmekte ve âdeta bir orta terim rolü oynamaktadır. Nasıl ki çıkarımdaki orta terim her iki öncülde tekrar eder ve sonuçta yer almazsa, bunun gibi, âyân-ı sâbite de, birinci mertebeye/ilk taayyün mertebesinde mücmel olarak içerilmiş bulunmakta ve bu mertebeye "*ezelî/kadîm*" adını almaktadır. Çünkü bu durumda o Hak'tadır veya Kadimdedir –ya da kadimde kadimdir-. Ancak üçüncü mertebeye aynı âyân-ı sâbite, "*hâdis/sonradan*" adını almaktadır çünkü Haktaki taayyününün **dışındadır**. Dolayısıyla âyân-ı sâbite kadimde kadim iken, hâdiste hâdis olmaktadır. "*A'yân-ı sâbite, varlık kokusu koklamamışlardır. Zâhir olan, bunların hükümleri ve eserleridir*"¹⁶⁷ cümlesinde Nablûsî'nin dikkat çektiği şey, zuhurun ilkesi ve aslı olmak bakımından âyân-ı sâbitenin dışta zuhur etmemiş olduğudur¹⁶⁸.

Kayserî ise âyân-ı sâbite hakkında şöyle demektedir:

"Kesinlikle bilinmelidir ki, ilâhî ilim mertebesindeki a'yân-ı sâbite özel varlıklardan (vücûdat-ı hâssa) başka bir şey değildir. Bu, varlığın hakikatinden dolayıdır. Bu hakikat varlığın ayn-ı sâbite mertebelerinden bir mertebeye ve sıfatlarından bir sıfatta tecellî eder. Bu hakikat ilmi sûretlerle zuhur eder ve ayn-ı sâbite diye adlandırılır. Görmez misin, bir şeyi bildiğinde bu şey senin zihnindeki zihnî bir sûretten başka bir şey değildir? Bu, taayyün eden zihnî varlığın aynıdır. Bununla birlikte hakikat bakımından karşılığına uygun bir sûret ile dış âlemde zuhur eden bu şeyin aynı, sûret bakımından kendisinin gayrî olabilir. Bu durumda o aynada görülen sûret gibidir. Yani aynadaki

¹⁶⁷ A.e., s. 77.

¹⁶⁸ Mertebelerin söz konusu edildiği her durumda, farklı mertebelere gönderimde bulunan nispetlerin itibârî olduğunu unutmamamız ve onları dondurmaya ve bir kalıba hapsedmeye teşebbüs etmememiz gerekir. Çünkü bütün bunlar en nihayetinde bir anlatım biçimidir. Bu bağlamda Nablûsî özelinde üç mertebeye farklı adlar altında karşımıza çıkan tek Gerçek Varlık'tan başka bir şey değildir. Bu noktada konum değiştirmesine rağmen sâbit kalan **özne** söz konusudur.

sûret, bir bakıma aynaya bakanın aynı ve bir bakıma da gayrıdır. Aynada sûrete mugayir bir zat ve onun gayrı bir varlık yoktur. Aksine aynada görünen varlığının aynıdır. Aynadaki bu sûret aynanın karşısında duranın varlığıyla var olmaya devam eder, aralarındaki karşılıklılığın son bulmasıyla ise yok olur. İş tahkik edildiğinde ve iyice araştırıldığında aynı şekilde dış dünyadaki varlıkların, varlığın hakikatının aynı olduğu bulunur."¹⁶⁹

Tıpkı Nablûsî gibi Kayserî de âyân-ı sâbiteyi bir hiçlik olarak görmemektedir. Tam tersine, ona özel varlıklar/vücûdat-ı hassa adını vermektedir. Bu anlamda âyân-ı sâbite, zuhur etmiş/eden dış varlığın aslı olmak bakımından dış varlığa nispetle yok olarak anılır. Ancak bir diğer nispetle âyân-ı sâbite dış varlığın kaynağıdır, aslıdır ve işte bu bakımdan o deyim yerindeyse dış varlıktan daha fazla olarak vardır¹⁷⁰. "*Aynadaki suret bir bakıma aynaya bakanın aynı ve bir bakıma da gayrıdır*" cümlesine göre aynaya bakan özne bir bakıma kendini, nefsini, aslını, **aynını** yine "kendinde" görüyordur ama bir bakıma da "kendi dışında" görüyordur. Kayserî, gören ve görülenin hem aynı hem başka olması sorunu çerçevesinde, **ayna** ile bir yandan öznenin kalbine ve iç âlemine ve diğer yandan yine öznenin kendini gördüğü bir "yansıma düzlemi" olarak dış âleme göndermede bulunuyor olmalıdır; çünkü özne aynı öznedir¹⁷¹. Bu noktada ayrı bir not olarak, Kayserî'nin **bir** ve **çok** veya gören-görülen irtibatını "Bir'den bir çıkar" ilkesi bakımından kurduğunu da belirtebiliriz. Buna göre insansız bir âlem âdeta bir kaos, birliksiz bir çokluk, cilâsız mat bir ayna gibidir; insan, Tanrı'nın halifesi olsun diye kendisine bahşedilen zekânın nurunun biçim verici, suretlendirici/musavvir ve birleyici/muhavvid doğası ile âleme –veya kendine/nefsine Tanrı'nın lütfuyla- ezeli bir nazar ile nazar ettiğinde, kaos suretlenir kozmos olur, salt çokluk birlikle buluşur, mat ayna cilâlanır ve âlem görünür olur. Madenler, bitkiler ve hayvanlar için değil, ruh, akıl, zekâ gibi nitelikler bahşedilen insan için.

Âyân-ı sâbite ve ilâhi isimler irtibatı hakkında Kayserî şöyle der:

¹⁶⁹ Dâvud el-Kayserî, **Tasavvuf İlmine Giriş: Risâle fi İlmi't-Tasavvuf ve Şerhu Te'vilatı Besmele**, Red.: Çiğdem Yazır, Çev. Muhammed Bedirhan, İstanbul, Nefes Yay., 2013, s.182-183. Parantez içindeki ifade çeviren tarafından konulmuştur.

¹⁷⁰ Âyân-ı sâbite, bir başka yönden, dış varlıkta zuhur eden/etmiş/edecek mümkünün ezeli *imkânı* olarak da görülebilir. Bu bakımdan imkân halindeki bir mümkünü, zuhur edip etmemesine göre ya da dış varlığa veya oluşa katılıp katılmamasına göre var veya yok olarak nitelendirebiliriz. Ancak bu bağlamdaki "var" ve "yok" un itibarlardan, nispetlerden ibâret olduğunu gözden kaçırmamamız gerekir. Söz gelimi dıssal varoluş bakımından daha fazla belirlenim kazanmış mümkünün, daha az belirlenime/taayyüne sahip olan imkâna göre "daha çok var olduğu" söylenebilir. Ama öte yandan, her mümkünün imkâna tâbi olması bakımından ise, -zira imkânsız bir mümkün söz konusu olamaz- bu kez imkânın mümkününden âdeta "daha çok var olduğu" söylenebilir. Varlık hiç kuşkusuz, haddizatında azlık-çokluk kabul etmez; ancak varoluş bir "gerçekleşme/tahakkuk" sürecidir ve bu süreç "Varlık"a tâbidir. Daha tam bir ifadeyle, bir bütün olarak Oluş, Varlık'a tâbidir.

¹⁷¹ Yeri gelmişken, **bir-çok** irtibatını tiyatro sembolizmi bağlamında değerlendiren Guênon'un şu ifadelerini aktarabiliriz: "Oyuncu, 'Zât'ın (Le Soi/the Self) bir sembolüdür, ya da bir dizi belirsiz haller ve kipliklerle zuhur eden kişiliğin (la personnalité) sembolüdür... ..oyuncu maske altında bütün rolleri içinde bizzat kendisi olarak kalır, tıpkı bütün tezahürleriyle kişiliğinin 'etkilenmemesi' gibi." Renê Guênon, **İnisiyasyona Toplu Bakışlar**, C. II, Çev. Mahmut Kanık, Ankara, Hece Yay., 2003., s.60

"...İlâhi isimlerin Allah'ın bilgisinde ma'kul suretleri vardır. Zira O zâtını, sıfatların ve isimlerini Zâtının bir gereği olarak bilir. Bu ilmî sûretler, özel bir taayyünle belirli bir nisbetle tecelli eden Zâtın aynı olması bakımından, cüz'i olsun küllî olsun, Ehlullah ıstılâhında 'a'yanu-s sâbite' olarak isimlendirilir"¹⁷²

Kolayca görülebileceği üzere burada Kayserî âyân-ı sâbiteyi **ilâhi isimler** ile ilişkilendirmektedir. Bununla beraber onun ilâhi isimlerle âyân-ı sâbite bağıntısını sadece “*özel bir taayyünle belirli bir nisbetle tecellî eden Zâtın aynı olması bakımından*” kurduğuna dşjjat çekmemiz gerekir. Burada onun özel bir taayyün/belirlenim ve belirli bir nispet derken kastettiği şey, Nablûsî'nin taayyün-ü sâni/ikinci belirlenim adını verdiği belirlenim ve nispetten başka bir şey değildir. Şu farkla ki, Nablûsî üç mertebede de veya özel olarak taayyün-i sâni mertebesinde kendini gösterene “*tek Gerçek Varlık*” (Vücûd-u Hakk) adını verirken, Kayserî buna “*tecelli eden Zâtın aynı*” adını vermektedir. Böylece Kayserî ve Nablûsî farklı adlar, itibarlar, nispetler altında aynı şeyden söz etmektedirler. Bu noktada değişen şey tek Gerçek Varlık ve tecelli eden Zât değildir, aynı hakikati ifade etmek üzere iki sufinin başvurduğu itibarlardır, nispetlerdir.

Âyân-ı sâbitenin biri *nesnel ve ontolojik* ve diğeri de *özel ve özsel-manevî* olmak üzere, birbirini tamamlayan iki yönünü birbirinden açıkça ayırt etmemiz gerekir. Buna göre, âyân-ı sâbite bir yönden nesnel ve ontolojik açıdan eşyanın hakikatine; dışsal zuhurun, oluşun sâbit, değişmez ilkelerine gönderimde bulunur. Bir diğer yönden de insanın özsel-manevî kökenini tanımlayan hakikatini, aslını, özünü ve Tanrı katındaki ezeli ilâhi ismini ifade eder. Burada elbette ki doğumdan sonra ebeveynin vs. insana verdiği hâdis ismi söz konusu etmiyoruz. Genel bir belirleme olarak şunu diyebiliriz ki, felsefî diyebileceğimiz metafizikte âyân-ı sâbitenin daha ziyade birinci yönüne, tasavvuf metafiziğinde ise bu ikinci yönüne itibar edilmektedir. Çünkü tasavvuf metafiziğinde *insanın eşya için varolmadığı*, bilakis, *eşyanın insan için varolduğu* düsturu benimsenir; insan odaklı bir perspektife meyledilmesi bu nedenledir. Bu perspektif açısından insan, sâbit hakikati, zâtı itibariyle evrensel-küllî bir varlık olarak kıymetlendirilmiş ve yine insan aşkın Zât'ın isimlerinden bir ismin, zuhur yeri/mazharı olarak görülmüştür. Ancak bu yaklaşımda hakikatin öznel ve nesnel bu iki yönü arasında tüketilemez bir zıtlığın varsayılmadığını da belirtmemiz gerekir.

Âyân-ı sâbiteyi betimlemek üzere kullanılan "ilmi ilâhideki suretler", "ilâhi isimlerin suretleri", "eşyanın hakikati", "insanın hakikati" gibi kavramsallaştırmalar ve "ayna", "tecelligah", -yine bir tecelligah olarak- "kalp", "berzah", "misal", "madum", "mutlak gayb"

¹⁷² Kayserî, **Mukaddemât: Füsûsu'l-Hikem'e Giriş/Matla'u Husûsi'l Kilem fî Me'ânîyi Fusûsu'l Hikem**, Trc. Turan Koç-Mehmet Çetinkaya, İstanbul, İnsan Yay., 2011, s. 53.

gibi benzetmeler, tekraren söylenirse, aynı hakikatleri öznel veya nesnel açıdan dile getiren muhtelif nispetlerden ibârettir. Bu noktada Kayserî'nin **misal âlemi** için verdiği şu tanımın, âyân-ı sâbitenin ifade ettiği hakikatleri özetlediğini söylenebilir: "Misal Âlemi, Zâhir ve Bâtının birleşmesinden doğan ve bu iki arasında berzah olan ismin mazharıdır"¹⁷³

İnsanın özsel-manevî kökeni olarak âyân-ı sâbite, ontolojik anlamları içermekle birlikte daha özel anlamlara da gönderimde bulunur. Bu anlamlar, henüz temas ettiğimiz üzere, âyân-ı sâbitenin "insan" ile olan ilişkisini tanımlar. Bu bağlamda Konevî şöyle diyor:

"İnsanın hakîkati, onun ayn-ı sâbitesi'dir. Ayn-ı sâbite'yi Hak tarafından bilinen bir nisbet ve insanın ezelde Hakkın mertebesindeki temeyyüzü şeklinde târif etmiştik. İnsanın bu mertebedeki temeyyüzü, kendi mertebesi ve Hakkın İlmine göre gerçekleşir"¹⁷⁴.

Buna göre âyân-ı sâbite -idealar, arketipler olarak- bir yandan büyük âlemin oluşunun/yaratılışının/genesis'inin kaynağı olan değişmez, sâbit örneklerdir ve bu bakımdan da şeyin veya "şeylerin/eşyânın" kaynağıdır, sâbit ilkeleridir. Diğer yandan da küçük âlemin, insanın özsel-manevî kökenine can veren değişmez, sâbit hakikatlerdir. Eş deyimle, âyân-ı sâbite hâdis insanın ezeli özüdür, aslıdır, kaynağıdır. Bu noktada hem "eşyanın" sâbit hakikatleri hem de "insanın özü" anlamını bir araya getirmesi bakımından âyân-ı sâbite kavramının, tasavvuf metafiziğinin en derinlik kavramlarından biri olduğuna tekrar dikkat çekebiliriz. Bu noktaları dikkate almadan İbnü'l-Arabî'nin metafizik öğretilerini sadece "ontolojik" bir perspektiften değerlendiren bakış açısı, bir parça eksik olacaktır. Çünkü İbnü'l-Arabî'nin "insan" tasavvuru anlaşılmadan, onun Varlık ve Âlem tasavvuru tam olarak anlaşılması olanaklı değildir.

Tanrı'nın bilinmesi için insanın âlemi bilmesine gerek olmadığını söyleyen Gazâlî'yi İbnü'l-Arabî şöyle eleştirmektedir:

"Bazı filozoflar ve Ebû Hamid [El-Gazâlî] âleme bakmadan Allah'ın bilinebileceğini iddia etmiştir. Bu düşünce yanlıştır. Evet, [âleme bakmadan] Kadîm ve ezeli bir Zât[ın var olduğu] bilinebilir; fakat ilâh sahibi bilinmeden O'nun ilâh olduğu bilinemez. Bundan dolayı ilâh sahibi, İlâh'a bir kanıttır. İkinci durumda ise keşif şu bilgiyi verir: Hak, kendisine ve ilâhlığına delilin ta kendisidir. Âlem de Hakkın varlıkların sâbit hakikatlerine [a'yân-ı sâbite] tecellisinden ibârettir ki,

¹⁷³ **A.e.**, s. 56. Ayrıca Kayserî misal âlemini berzah ile de irtibatlandırmaktadır: "Misal âlemi nûrani cevherden oluşan rûhani bir âlemdir; niceliksel ve duyuşal olması açısından cismânî, nûrani olması açısından ise mücerred [soyut] aklî cevhere benzer. Bu âlem ne bileşik maddî bir cisim, ne de mücerred aklî bir cevherdir. Çünkü o, bu ikisinin arasını ayıran berzah ve sınırdır. İki şey arasında berzah (ara bölge, ara varlık) olan her şeyin, ister istemez, bu ikisinden başka bir şey olması gerekir." [**A.e.**, s. 79].

¹⁷⁴ Sadreddin Konevî, **Fâtîha Suresi Tefsiri: İ'câzü'l beyân fî te'vîli'l ümmi'l Kur'ân**, Trc. Ekrem Demirli, 4.Bsk, İstanbul, İz Yayıncılık, 2009, s. 211.

bu tecelli olmasaydı mümkünler var olmayacaktı. Hak a'yân-ı sâbitenin hakikatlerine ve hallerine göre suretten surete girer ve tasavvur edilir."¹⁷⁵

“Allah'ı bilme” bağlamında temel olarak birbirinden farklı iki yolun varlığından söz edebiliriz. Birincisi âleme -veya me‘lûha/ilâh sahibine- yani zuhur etmiş objektif varoluşa bakarak Tanrı'yı bilme yoludur. Bu yol öncelikle fiziksel/doğa bilimsel bir görüş noktasından âlemi tanımayı ve onun nesnel hakikatlerini tanımanın ardından gelen bir algı-idrak ile Tanrı'yı tanımayı ifade etmektedir diyebiliriz. Âleme bakarak Tanrı'yı bilme yolu, doğal olarak, nesnel hakikatleri bilmeyi önceler zira burada hareket noktası objektif varoluştur. Bu bir yerde eserden hareketle müessire veya me‘lûhtan hareketle ilâha istidlalde bulunma yöntemine benzetilmektedir. İkincisi ise -tâbiri câizse- Tanrı'dan hareketle veya Tanrı ile Tanrıyı bilme yoludur. Gazâli eleştirisi çerçevesinde İbnü'l-Arabî âleme/me‘lûha bakılmaksızın Allah'ın bilinebileceğini söylerken O'nun *ilâhlığı* yönünden değil, sadece var olmağı yönünden bilinebileceğini belirtmektedir. Tanrı'yı Tanrılığı/İlahlığı yönünden bilmek ile "varolmağı" yönünden bilmenin aynı olmadığı açıktır. Buna göre âlemden hareketle Tanrı hakkında istidlalde bulunan bir kimse, Tanrı'yı Tanrılığı –ulûhiyet- yönüyle bilemeyecektir. Bu noktada Tanrı hakkında ulaşılabilecek son hüküm, bilgi "Tanrı vardır"dan öteye geçemeyecektir.

İbnü'l-Arabî'nin ikinci durum olarak nitelendirdiği keşfe dayalı bilgi ile kastettiği şeyin **velayet-nübüvvet** yolu adını verebileceğimiz vahiy merkezli metafizik bakış açısı olduğu açıktır. Bu bakış açısı, ayniyet-özdeşlik ve gerçekleşme merkezli olduğundan -fiziksel bakış açısında olması gerektiği gibi- bir özne-nesne ayrımını varsaymak zorunda olmasa gerektir. Çünkü bu ayrımın ısrar etmenin, kul-rab, rab-merbûb, ilâh-me‘lûh arasını sürekli açık tutmayı çok açık bir şekilde gerektireceğinden, Tanrı'yı tanıma ve metafizik gerçekleşme yolunda aşılmaz bir engele dönüşmesi hiç de uzak bir ihtimal değildir. Öte yandan, keşf ve müşahade odaklı bakış açısında Tanrı, “Tanrı'dan başka her şey olarak” âlemden hareketle delillendirilmemektedir. Tam tersine, Tanrı kendine ve Tanrılığına delilin ta kendisi olarak görülmektedir¹⁷⁶. Bu delillendirmenin eserden müessire ulaşan bir delillendirme metodundan farklı olduğu ortadadır. Bu metodu isimlendirmek gerekirse buna -meramı tam anlatmayan yaklaşık bir ifadeyle- "müessirden müessire" ve "müessirden esere" ulaşan delillendirme adını verebiliriz. Çünkü Tanrı'nın varlığı beşeri özne tarafından başkasına görece olarak kanıtlanabilir ancak Tanrı'nın Tanrılığı ise sadece ilâhi özne tarafından, Tanrı'nın kendisine

¹⁷⁵ İbnü'l-Arabî, **Füsûs**, EDT, s. 81.

¹⁷⁶ Bu bakış açısında –ki keşf ve müşâhâde odaklı saf metafiziği kastediyoruz- karşımıza çıkacak olan kanıtlayan-kanıt-kanıtlanan ilişkisi ve özne-nesne irtibatı noktaları, üçüncü bölümde Tanrı kanıtlamaları çerçevesinde detaylandırılacaktır.

kanıtlanabilir. İşte âyân-ı sâbite'nin insanın özsel-manevî kökeni ve ilâhi isimlerle olan bağıntısı ve insanın sâbit hakikati ile olan irtibatı tam olarak bu bağlama oturmaktadır.

İbnü'l-Arabî "Âlem de Hakkın varlıkların sâbit hakikatlerine/âyân-ı sâbite tecellisinden ibârettir ki bu tecelli olmasaydı mümkünler var olmayacaktı. Hak a'yân-ı sâbitenin hakikatlerine ve hallerine göre suretten surete girer ve tasavvur edilir"¹⁷⁷ demektedir. Hak, Tanrı, haddizâtında değişme, başkalaşma, bir türden/mâhiyetten başka bir türe/mâhiyete girme, bir suretten başka bir surete girme ve sair değişme tarzlarından münezzeh olduğuna göre, İbnü'l-Arabî niçin bu ifadeleri kullanmıştır? Bu noktada bir üst kavram olarak âyân-ı sâbite'nin, özellikle insanın özsel-manevi kökenine bakan insanın hakikatini anlatan yönü karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda değişen, farklılaşan, suretten surete giren, türden türe veya bir mâhiyetten başka bir mâhiyete uzanan Tanrı değildir, Tanrı'yı öyle algılayan sâbit aynlardır/insandır. Bununla beraber, insanın algısının başka türlü değil de öyle olmasını temin eden de Tanrı'dır. Bu ise insan-Tanrı arasında daimi ve asla yok edilemez olan sürekli bir ilişkinin varlığını ortaya koymaktadır. Bu da hâdis insanın ezelden beri inandığı Tanrı'dır. (el-ilâh el- mu'tekad)

Âyân-ı sâbite kavramı açısından insan ve Tanrı irtibatı, bir yönden değişen ve değişmez arasındaki ilişkiye benzetilebilir. Burada değişen, değiştiren ve sâbit olanın kim/ne olduğu, değişenin nasıl ve niçin değiştiği veya değişip değişmediği soruları, öyle görünüyor ki, her insan ferdinin ancak kendini, özel Rabbisini tanıması ve Tanrı'ya bakan özel yönünü (vech-i has) keşfetmeye başlamasıyla cevaplanabilir. İbnü'l-Arabî şiirinde şöyle diyor:

"Eş koşandır ikici/Birleyense Tekçi..."¹⁷⁸

"Bak, bu bakımdan halktır Hak/Bu bakımdansa değil, dikkatli bak..."¹⁷⁹

"Hak tapar bana, ben de O'na..."¹⁸⁰

"Bir vakit gelir ki kul, kuşkusuz rab olur/Bir vakit gelir ki kul, iftirasız kul olur..."¹⁸¹

Âyân-ı sâbite kavramının insanın hakikati çerçevesinde kazandığı anlamın ne olduğunu bir parça daha belirginleştirebilmek üzere sosyal bilimlerde insan için kullanılan *sâbit değişken*

¹⁷⁷ Bu cümleler için şöyle bir tercüme de yapılabilir: "Âlem, Hakk'ın sâbit aynların sûretlerinde (fi suverî a'yânihim es-sâbite) tecelli etmesinden ibârettir; öyle ki, bu tecelli olmaksızın, sâbit aynların suretleri de varolmazdı. Hak, bu a'yanların ve hallerinin hakikatlerine göre çeşitlenir/türlenir (yetenevveu) ve tasavvur edilir/suretten surete girer (yetesavveru). A.e., FEA, s. 81 ve FIK, s. 67.

¹⁷⁸ Bu şiirdeki dipnotunda Ekrem Demirli şöyle bir açıklama getirir: "Burada 'tek' ve 'iki' anlamında kullanılan kelimeler, Tanrı ile âlem ilişkisini yorumlayışa göre iki tür tavra işaret eder: İki, Tanrı ile birlikte âlemi kabul etmek anlamına gelirken, teklik Tanrı karşısında âlemin varlığını yok saymak demektir. Bu yönüyle İbnü'l Arabî, İslam akidesinin esas olan tevhidin mutlak anlamının Tanrı karşısında herhangi bir başka şeyi kabul etmemek şeklinde yorumlar. Bunun dışındaki her yorum ise kademeli olarak eş koşmayı içerir". A.e., EDT, s. 63- 70.

¹⁷⁹ A.e., EDT, s. 76.

¹⁸⁰ A.e., EDT, s. 83.

¹⁸¹ A.e., EDT, s. 89.

kavramına –bağlamsal olarak, terminolojik olarak değil- başvurabiliriz. İnsanın sürekli değişen bir yönü olmasına karşın, bu sürekli değişimin kendisini algılayabileceği değişmeyen/sâbit bir noktası vardır. Değişim sırasında değişmez olan bir noktamız olmasaydı, dur durak bilmeyen sürekli değişim –veya yaratılış/oluş- hali kendi içinde anlamlandırılmaz ve değişim ölçülemezdi. Bu tıpkı mantıkta, mantıksal özneye yüklenen yüklem veya atfedilen sıfatın nispetin çıkarım süresince hep aynı özne tarafından taşınması zorunluluğuna benzemektedir. Bu zorunluluk –ki A’A’dır özdeşliğidir- yerine getirilmediğinde hiç kimse aslında anlamlı bir cümle kuramaz, doğru bir çıkarım yapamaz. Şimdi, mantıksal veya doğal özne bir yandan yüklemleme/sıfatlanma işi dolayısıyla değişirken diğer yandan sâbit olmak zorundadır çünkü aksi durum öznenin özne olmaktan çıkması anlamına gelirdi.

Âyân-ı sâbite veya ayn-ı sâbite kavramı bir yönden bunun gibidir; bu aynlar –veya insanın aynı-, Tanrı'nın sürekli-tecellisinden ileri gelen bir sürekliliğe/hakikate sahip olmaklığı yönünden sâbittirler, daimidirler ve hep aynı kalırlar. Bununla birlikte, harici varoluşa zuhur etmiş bir ayn olarak filanca bir insanın, şu zamanda şu mekânda şu özelliklerle vs. ortaya çıktığını/çıkmakta olduğunu da biliriz. Bu aynı aynlar –insan ve şey- harici/dışsal varoluşa veya oluş ve bozuluşa katılmış olmaklığı bakımından değişime tâbidirler. Bu bağlamda insan, ayn-ı sâbitesine katıldığı ölçüde değişmez hakikate katılır ve insanın tâbî olduğu tüm mümkün değişimler de bu değişmez hakikate göre ortaya çıkar. Burada âyân-ı sâbitenin sadece insanın değişmez hakikatini ifade etmediğini, "eşyanın sâbit hakikatlerini" de ifade ettiğini tekrar vurgulayabiliriz. Ancak kavramın insanın özsel-manevî kökeniyle alakalı yönünün, eşya ile alakalı ontolojik yönü de içine aldığı eklememiz gerekir çünkü saf metafizik açıdan insanın hakikati –kevn-i câmi veya **halife** olarak- eşyanın hakikatinden üstündür çünkü insan eşya için var değildir, eşya insan için vardır. Nitekim İbnü'l-Arabî Âdemlik fassında insanın Tanrı katındaki değerinden bahsederken "gözbebeği/insanu'l ayn" benzetmesine başvurur. İnsan bir bilgi varlığı ve aynı zamanda Tanrı'nın ezeli malumu-bilineni -yani ayn-ı sâbite- olarak, Tanrı'nın Bilen-Âlim sıfatı/ismi/nispeti ile özel bir ilişki içerisinde. Bu bağlamda Sadreddin Konevî Tanrı'nın "Bilgi/İlim", "İrade", "Kudret" sıfatlarının/isimlerinin manevi hiyerarşideki yerini şu şekilde yapılandırır:

"Allah'ın yaratıklarındaki hükmünün başlangıcı, onların kendisi ile irtibatlarının sebebi ve kendisinin de onlara taallukunun kaynağı, ezeli-zâfî ilmidir. Malumların sûretleri, ezeli ve ebede tek bir vetirede bu ilimde taayün etmişlerdir. Bu ilim, Allah'ın yaratmasındaki ilk sebebidir. Allah'ın kazası ve kaderi, ilmine tâbidir; ilmin malûmlara taalluku onların hakikatlerinin gerektirdiği hale göredir. Çünkü ilmin malûma taalluku, malûma tâbidir. Nitekim buna defalarca işaret edilmiştir."¹⁸²

¹⁸² Konevî, **Füsûsu'l-Hikem'in Sırları**, s. 150.

Bu satırlarda Konevî âyân-ı sâbite kavramına lafzen yer vermemişse de ele alınan husus manen âyân-ı sâbiteye, hakikati bakımından insanın değişmez özüne râcidir. Şöyle ki, "*bilgi bilinene bağlıdır/ilim mâluma tâbidir*" önermesinde zikredilen bilinenin-malûmun mâhiyeti nedir şeklinde bir soru sorulacak olursa bunun, sâbit aynı bakımından "insan" -veya "kul"- olduğunu söyleyebiliriz. Bununla birlikte mezkur önermeyi "Tanrı'nın ezeli bilgisi, insanın/kulun veya geçici öznenin kalıcı hakikatini oluşturan **ist'idâdına** tâbidir" biçiminde de yorumlayabiliriz. Burada bilinen kavramının en geniş anlamı itibariyle -maden/cemâdat, bitki, hayvan vs. gibi- her tür bilinenin ve insanın hakikatinden görece bağımsız ve ayrı olması bakımından eşyanın hakikatini de içerdiğini belirtebiliriz. Ancak bilinen kavramındaki vurgu maden, bitki, hayvan vs. gibi temelde bilgiye erişime ihtiyacı olmayan, ne ise o olarak âlemde yerini almış olan, Tanrı'nın âlemdeki imzaları, işaretleri veya alâmetleri olan yaratıklara yönelik değildir. Asıl vurgu Tanrı'nın halifesi ve gözbebeği olmak bakımından **insana** yöneliktir. Çünkü ilâhi bilgiye konu olan maden, bitki, hayvan gibi malumlar kendi doğalarına veya kendi hakikatlerine zıt olanı yapabilme isti'dadına sahip olarak yaratılmış değildirler. Bu nedenle bir madenin, bir bitkinin veya bir hayvanın *ilâhi yazgıya/kadere* itirazı söz konusu değildir. Çünkü yazgıdan memnun olmamak veya ona itiraz etmek için mutlaka bir "öngörü" veyahut da en azından itiraz yapabilecek düzeyde bir bilginin -veya zannın- olması gerekir. Oysa insan, kendi doğasına, hakikatine zıt olanı yapmakta görece özgür bırakılmıştır¹⁸³. Fakat insan, kendi hakikatinin istinat ettiği ayn-ı sâbitesi yönünden zorunlu olarak özgürdür ve bu özgürlüğün teminatı, âyân-ı sâbitede tecelli eden Hakk'tır,¹⁸⁴ bununla beraber, insan, sürekli değişen beşeri ve geçici varoluş şartlarına -hastalık, sağlık vs.- tâbî olması yönünden özgür değildir, muhtaç ve bağımlıdır.

"ilmin malûma taalluku, malûma tâbidir" önermesi temel olarak âyân-ı sâbite'nin, Tanrı'nın bilgisine olan nispeti ve yazgının bilinmesi etrafında anlam kazanmaktadır. Bu noktada insanı iki yönden ele almak mümkün olabilir. Bu bağlamda insanın hâdis-sonradan olan, değişen, sâbit olmayan yönüne insanın **halleri** diyebiliriz çünkü sabit bir hal yoktur. Diğer

¹⁸³ İbnü'l-Arabî şöyle der: "Her şey ilâhi kabzanın içindedir. Ölçüleri takdir etmiş, mizanları ölçüp tartmıştır; her şey bilinen bir ölçü ile iner. İsteyen de kazanın [ezeli yazgının] dışına çıkamaz, istemeyi terk eden de". İbnü'l-Arabî, **Kitabu's-Şâhid**, (Risaleler C.II içinde),s. 197-198.

¹⁸⁴ Tamamlayıcı bir not olarak, Konevî'nin kâmil insanın "sâbit a'yan" sahibi olmadığı görüşünü zikretmemiz gerekiyor: "Bu büyük müşahedede Hak bana şunu göstermiştir: Bu meşhedin sahibinin/Hak sâbit bir ayn ve hakikati yoktur; böylece O'nun sureti üzerinde olanın durumu da böyledir. Bu meşhed sahibinin ve onun Rabbinin dışındaki kimseler ise varlık/Vücûd ile kisvelenmiş 'sâbit a'yan' sahibidirler." Sadreddin Konevî, **İlâhi Nefhalar: En-Nefhâtü'l-İlâhiyye**, Trc. Ekrem Demirli, 2. bsk, İstanbul, İz Yay., 2004, s.326 Âyân-ı sâbiteyi "insan-ı kâmil" ile irtibatı çerçevesinde yorumlayan Chittick bu noktayı 'makamsızlık makamı' (makam la makam) ekseninde inceler. Bkz.: William Chittick, "Merkezi Nokta: İbn Arabî Ekolünde Sadreddin Konevî'nin Rolü", **TİAAD**, C.X/2, No:23, 2009, s. 669-684.

yönden ezelî, değişmeyen, sâbit aynı ve hakikatine de insanın **makamı** diyebiliriz. Nasıl ki insanın sâbit olmayan aynı, sâbit aynına tâbi ise, aynı şekilde, insanın halleri de insanın makamına tâbidir. *Sâbit olmayan aynı* bakımından insan derken çelişkisiz bir dil kullanmadığımızın farkındayız. Burada “sâbit olmayan aynı” ile basitçe insanın sâbit aynının zıttı olan bir duruma göndermede buluyoruz. Bu da aslında insanın değişen hallerinden başka bir şey değildir. Aslında buradaki çelişki, insanın *değişen* hallerini taşıyan *değişmez* bir öznenin veya cevherin olması gerekliliğinden ileri gelmektedir. Sufilere göre, hakikatte bütün nitelikleri, arazları, yüklemeleri, sıfatları, halleri, makamları taşıyan ancak tek bir özne vardır ki Nablusi buna, tek Gerçek Varlık adını vermektedir.

İnsan kendi hakikatinin gerektirdiği halin dışına çıktığını, doğasına, sâbit aynına, istidadına, isteklerine zıt olanı yaptığını ve âdeta Tanrısal hükmün ya da kulu olduğu *ilâhi isim* otoritesinin dışında kalan görece bir özgürlük alanında hareket ettiğini kurgulayabilir, vehmedebilir. Bu durumda insan, kendi görece özgürlüğünü suistimal etmesi nedeniyle varlığa değil oluşa, hayale¹⁸⁵ değil vehme katılmış olacaktır. Bu noktalar âyân-ı sâbitenin bir başka yönünü, yani *istidad ve ilâhi isimler* ile olan bağıntısını araştırmamızı gerektirmektedir.

3.3. Niteliksel Farklılaşmanın Kaynağı Olarak Âyân-ı Sâbite: İstidat ve İlâhi İsimler

İbnü'l-Arabî Şitlik fassında nefsilik hikmetini ele alırken âlemdeki atıyyeler, ikramlar, hibeler, bağışlar, istek, istidat kavramları ekseninde hepsi de birbiriyle irtibatlı olan bölümler ve sınıflandırmalar yapmaktadır. Burada bu taksim ve tasnifleri özel olarak istidat ve âyân-ı sâbite ilişkisi bakımından ele alınacaktır. Bunların en en başında ise zâtî-özel ve esmâî-isimsel atıyyeler, ikramlara ilişkin olarak yapılan taksim ve tasnifler gelmektedir:

“Bilmelisin ki, kevn'de [oluş, âlem] kulların vasıtasıyla veya vasıtaları olmaksızın gerçekleşen ikramlar ve ilâhi bağışlar iki kısımdır. Birincisi, Zât'tan kaynaklanan ikramlar; diğeri ise isimlerden kaynaklanan ikramlardır. Bunlar, zevk sahiplerine göre birbirinden farklılaşır. Başka bir tasnifle, bu ikramların bir kısmı belirli bir dileğin karşılığında gerçekleşirken, bir kısmı ise belirsiz bir dileğin karşılığında veya herhangi bir dilek olmaksızın meydana gelir. Söz konusu olan, Zât'tan kaynaklanan ikramlar olabileceği gibi, isimlerden kaynaklanan ikramlar da olabilir. Belirli bir isteğin karşılığında gerçekleşen ikrama örnek olarak şu ifadeyi verebiliriz: 'Rabbim! Bana şunu ver.' Böylece kişi, yalnızca düşündüğü belirli bir şeyi ister. Belirli olmayana örnek olarak ise şöyle diyen kimsenin durumunu verebiliriz: 'Allah'ım! Bana kesif ve latif her parçama ait yararlı bulduğum şeyi ver.' Kişi burada herhangi bir şeyi belirlemez.”¹⁸⁶

¹⁸⁵ Hayalin onto-epistemolojik statüsü bağlamında Abdülkerim El-Cîlî şöyle der: "Hayâli kudret-i azîme olarak bilen kimsenin indinde vücûd, hayâlden başka bir şey değildir. His denilen şey, zuhûrunden evvel senin için muhayyeldir. O his, hükümde uyuyan kimsenin rüya görmesi gibidir..., hisse mağrur olma, o muhayyeldir. Ma'nâya da âlemin kâffesinde mağrur olma, o da öyledir. Melekût, ceberût, lâhût, nâsut da, âlim olanın yanında böyledir. Hayâlin kadrini, hakîr görme. Vücûd-ı hakîm için aynı hakikat odur." Abdülkerim El-Cîlî, **İnsan-ı Kâmil**, s. 320.

¹⁸⁶ İbnü'l-Arabî, **a.e.**, EDT, s. 45.

Oluştaki/âlemdeki ikramlar, ilâhi bağışlar, hediyeler-atiyeler biri diğerinin aynı olan iki kaynağa bağlanmaktadır: zâtî-özel veya zâttan ve esmâî-isimsel veya isimlerden kaynaklanan ikramlar-atiyeler. Bu bölümlemenin “birden bir çıkar” üst ilkesi bakımından yapıldığını göz önüne almamız gerekir. *Zâtî* ve *esmâî* ikram-atiyye ayrımında, isimlerin kendine özgü anlamlarının olması bakımından bir zatının-özünün olduğunu söylemek mümkündür. Buna karşın sonsuz sayıdaki isimleri, sıfatları taşıyan gerçekte tek bir zât vardır. Benzer bir anlatımla söylersek bütün nitelikleri, nispetleri kabul eden tek bir evrensel/külli özne vardır/Tanrı. Bu noktada, tek tek insan fertleri, ilâhi isimlerin mazharları veya taşıyıcı özneleri olarak çok olsalar bile, bu özneler ve bu zâtlar hakikatte tek zâta racidirler. Şu halde burada yapılan zâtî-esmâî ayrımının, ilâhi isimler özelinde ve niteliksel farklılaşma bakımından yapılmış olan bir ayrım olduğunu vurgulamamız gerekir. Dolayısıyla İbnü’l-Arabî’nin bu ayrımı ilâhi isimler merkezinde yaptığını ve niceliğe, azlık-çokluğa itibar etmediğini gözden uzak tutmamalıyız. Dikkat çekilmesi gereken bir diğer nokta ise İbnü’l-Arabî’nin bu bölümlemeyi “zevk sahiplerine göre” yani *insana* –keşf ehli- itibar ederek yapmasıdır. Nitekim hemen sonra, bu zâtî-esmâî atiyeye-ikram taksimine mukabil olan bir tasnif yapmaktadır. Bu tasnifte onun hareket noktası “dilek/istek” kavramıdır:

“Başka bir tasnifle, bu ikramların bir kısmı belirli bir dileğin karşılığında gerçekleşirken, bir kısmı ise belirsiz bir dileğin karşılığında veya herhangi bir dilek olmaksızın meydana gelir. Söz konusu olan, Zât’tan kaynaklanan ikramlar olabileceği gibi, isimlerden kaynaklanan ikramlar da olabilir”¹⁸⁷.

Burada zâtî ve esmâî ikramların/atiyyelerin her ikisini de içine alacak şekilde ve merkezinde istek (suâl) kavramı olan bir tasnifle önceki bölümleme genişletilmiş ve bir parça daha belirginleştirilmiş olmaktadır. Buna göre âleme, oluşt ve özel anlamda insana ulaşan zâtî veya esmâî ikramlar-atiyyeler; *bir*, belirli/muayyen bir istekten-dilekten (suâl) ileri gelir, *iki*, belirsiz/gayrı muayyen bir istekten-dilekten ileri gelir. O, belirli istekten ileri gelen ikrama örnek olarak Tanrı’dan tekil ve sınırı belirli olarak istenen bir şeyin –Rabbim bana *şunu* ver- istenmesini ve belirsiz istekten ileri gelen ikrama örnek olarak ise Tanrı’dan tâbir-i câizse tümel ve sınırı belirsiz olarak istenen bir şeyin –Allah’ım! Bana kesif ve latif her parçama ait yararlı bulduğun şeyi ver- istenmesini örnek göstermektedir.

İbnü’l-Arabî bu bağlam içinde “istek sahipleri”ni de -ki insandır- me’lûh/ilâh sahibi olması bakımından bölümlemeye tabi tutmaktadır:

¹⁸⁷ A.y., EDT.

“İstek sahipleri iki kısımdır: Birinci kısım, kendisini isteğe doğal acelenin sevk ettiği sınıftır; çünkü insan aceleci yaratılmıştır [21:37] Diğer sınıf ise Allah katında ancak istekten sonra ulaşabilecek bir takım şeylerin bulunduğu takdir edildiğini öğrenmenin duaya sevk ettiği kısımdır.”¹⁸⁸

Zâti-esmâi ikramları insanın “belirli” ve “belirsiz” isteklerine göre ele aldıktan hemen sonra İbnü’l-Arabî bu kez isteği, “acil istek” ve “ertelenmiş istek” şeklinde adlandırabileceğimiz bir tasnife tabi tutmaktadır. Daha doğrusu bu son tasnifte insanlar, *bir*, doğası veya yaratılışı gereği aceleci olanlar –veya derhal isteyenler de diyebiliriz-, *iki*, ihtiyat ve tedbir gereği davranıp istediğini erteleyen kimseler olarak ikili bir tasnifle ele alınmaktadır. Bir sonraki adımda ise İbnü’l-Arabî insanları bu kez **istidadı bilmek** bakımından bir başka tasnife daha tabi tutmaktadır:

“Söz konusu insanlar iki sınıftır: Birinci sınıf kabul [ettikleri şeylerden] yeteneklerini bilir. İkinci sınıf ise yeteneklerinden [hareketle] kabul ettikleri şeyi bilir. Bu ikinci şık, yeteneği bilmede olabilecek en yetkin durumdur. Bu sınıftan acele ederek veya mümkün bir varlık olduğu için değil de Allah’ın Bana dua edin size karşılık vereyim [2:186, 40:60] emrine bağlanarak dua edenler, ‘sırf kul olan kimselerdir’ Sırf kul duasında belirli veya belirsiz bir amaç taşımaz. Onun amacı, yalnızca Efendi’sinin emrine bağlanmaktır.”¹⁸⁹

Kabul ettiklerinden hareketle istidadını-yeteneğini bilen insanlar ile istidadından-yeteneğinden hareketle kabul ettiklerini bilen kimseler arasında yapılan bu ayrım, çok belirgin olmamakla birlikte, bir önceki tasnifin bir açıklaması ve uzantısı gibidir. Kabul ettiklerinden hareketle istidadını-yeteneğini bilen kimseler ile kastedilenler, öyle anlaşıyor ki, ihtiyat ve tedbir gereği davranan kimselerdir. Tanrı’dan dilediklerinin, beklentilerinin, dualarının vs. hemen, şimdi, burada değil de sonra veya ancak ahirette karşılanacağını düşünen veya buna inanan insanlar bu sınıfa girmektedir diyebiliriz. Bir diğer anlatımla, istidadını –veya ayn-ı sâbitesini veya Tanrı katındaki ismini- bilmek için kabul ettiklerinden hareket etmek, bir bakıma, istidadın sebep olduğu/olacağı neticeyi önce kendinde gördükten sonra istidad hakkında bir hükme varmak anlamına gelmektedir. Bu noktada sanki istidad bir sonuç, Tanrı’dan gelen/gelecek atıyyelerin, hediyelerin, ikramların kabulü ise bir sebep gibi düşünülmektedir.

Öte yandan istidadından-yeteneğinden hareketle kabul ettiklerini bilen kimseler ile kastedilenler ise İbnü’l-Arabî’ye göre dualarında belirli veya belirsiz bir amaç bulunmayan kimselerdir. O bunları “sırf kul” olarak nitelendirmektedir. Öyle anlaşıyor ki sırf kul olan bu kimseler, tâbiri câizse, önceci ve sonracı olmayan, tam anlamıyla “şimdici” olan kimselerdir.

¹⁸⁸ A.y., EDT.

¹⁸⁹ A.e., EDT, s. 46.

Yani sanki bu kimseler, Tanrı tarafından istidadlarına-yeteneklerine vurulan mührün daima bilincinde olan, istidadları dolayısıyla kabul ettikleri şeyleri; Tanrı'nın kendindeki bağışlarını, hediyelerini, ikramlarını, atiyelerini bilen kimselerdir. Bir öncekinin tersine olarak, burada istidad-yetenek sebep, atiyenin kabulü ise bir sonuç gibidir.

İbnü'l-Arabî'nin bütün bu tasniflerinin üst başlığının “zâti ve esmâi atiyeler” olduğunu ve üst ilkenin de “birden bir çıkar” olduğunu gözden kaybetmememiz, hediye gönderen ve hediyeyi kabul edeni, istidadı ve kabulü buna göre değerlendirmemiz gerekir. Farklı açı ve itibarlardan yapılan bu tasnifler, İbnü'l-Arabî'nin istek (suâl) hakkında yaptığı şu son tasnifle tamamlanır:

“...Allah'ın [dua eden kişiye] ‘buyur’ demesinden ibâret olan karşılık verme gecikmez. Bunu anla! İkincisi ise ‘bir kısmı isteğe bağlı değildir’ dediğimiz kısımdır. ‘İstek’ derken onu sözle ifadeyi kastediyorum; çünkü gerçekte [istenilen şeyin meydana gelmesi için] mutlaka bir istek gereklidir. Bu istek ise ya sözle veya halle veya yetenekle yapılır..., ...Yetenek en gizli duadır/isti'adat en gizli istektir/Fe-l isti'dadu ahfa suâlin.”¹⁹⁰

İnsanın isteği (suâl) burada üçlü ve hiyerarşik bir sınıflandırmaya tabi tutulmaktadır. Bu sınıflandırma “görünür-açık/zahir olandan gizli-kapalı/bâtın olana” olacak şekilde yapılmış gibidir diyebiliriz. Bu açıdan bakıldığında istek; *bir*, **sözlü-lafzî** istek, *iki*, kişinin içinde bulunduğu **halden** ileri gelen istek, *üç*, kişinin **istidadından/yeteneğinden** ileri gelen istek olmak üzere üçlü bir hiyerarşi uyarınca yapılandırılır. Bu sınıflandırmanın yönü zahirden batına veya açıktan gizliye, hatta en gizliye doğrudur. Çünkü İbnü'l-Arabî son derece dikkat çekici şu önermeyi kuruyor: “*Yetenek en gizli duadır/istidat en en gizli istektir*”. Buna göre insanın sözlü-lafzi isteğinin en görünür-zahir istek iken, insanın istidadı ise “**en gizli istek**” mertebesindedir. Ortadaki, yani halin gereği olan istek ise görünen ile görünmeyen arasında bir istektir. Çünkü gerçekten de öznenin/kulun hal bakımından isteği ne gizlidir ne de açıktır, tam anlamıyla, belli belirsizdir. Eğer İbnü'l-Arabî bu tasnifi isteğin/duanın tesirine, etkisine ve gücüne itibar ederek yapsaydı, yukarıda verdiği hiyerarşiyi tersine çevirerek sunar ve böylece ilk olarak öznenin isti'dadını/yeteneğini, ikinci olarak öznenin halini/durumunu ve son olarak da öznenin sözlü/lafzî isteğini koyardı.

Bilindiği gibi bağış, hibe, hediye, ikram temelde bağış yapan, hibe eden, hediye gönderen, ikram eden kimsenin isteğine göre belirlenir yoksa hediyeyi kabul eden öznenin/muhatabın isteğine göre değil. Burada verici özne alıcı öznenin isteğinden bağımsız olarak hareket ediyor gibi görünebilir. Ancak bağışta, ikramda vs. bulunan kimsenin, muhatabının razı gelmeyeceği

¹⁹⁰ A.e., EDT, s. 46 ve FIK s. 45.

bir ikramda bulunmayacağından -zira bu durumda ikram ikram olmaktan çıkar- muhatabın isteğini de dikkate aldığını söylememiz gerekir. Bu durumda hediye gönderenin isteği ile hediye kabul edenin isteği iki ayrı istek olarak görülemez ve gerçekte ancak tek bir istek söz konusu olabilir. Bu istek, ikram tasniflerinin temel bağlamının insanlararası yatay hediyeleşme olmadığı, asıl vurgunun Allah'ın kula/özneye olan dikey ikramına yönelik olduğu açıktır.

İbnü'l-Arabi "Bir şeyi irade ettiğinde ona emri sadece *ol* demesidir o da olur/İnnemâ emruhu izâ erâde şey'en en yekûle lehu kûn fe-yekûn (Yasin, 82)" ayetinde emri, *irâde/dilemeyi* ve *şeyi* zamansal-mekânsal bir art ardalık veya öncelik-sonralık açısından yorumlamaz. Tam tersine o bunları (emir, irâde ve şey)¹⁹¹ ferdîyet-i selâsiyye ilkesi bakımından tekliğe irca eder. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî'nin beşeri öznenin/kulun sürekli değişen, azlık-çokluk gibi nicelik kategorilerine tâbi olan isteklerinden (heves) söz etmediğini, Tanrısal emir, irâde/dileme ve isteği göz önüne aldığını belirtebiliriz.

İbnü'l-Arabî'nin insanın isteğini –söz, hal, istidad- olarak açıktan gizliye doğru yaptığı bu tasnifi isteğin “gerçekleşme” derecesi bakımından ele alabiliriz. Buna göre, bir, henüz gerçekleşmemiş ve gerçekleşmesi beklenen bir istek olarak kulun sözle talep ettiği istek, iki, ne gerçekleşmiş ne de gerçekleşmemiş istek olarak kulun halinden/durumundan ileri gelen istek, üç, gerçekleşmesi kaçınılmaz olan veya gerçekleşmiş istek olarak isti'dat'tan ileri gelen istek.

Yine bu istek hiyerarşisini, İbnü'l-Arabî'nin belirlilik-belirsizlik/muayyen gayr-ı muayyen ayırımına itibar ederek yeniden yapılandırabiliriz. Buna göre, bir, belirli bir tikel

¹⁹¹ Ebû Mansur El Matûridî **Şey** kavramı'nın Allah'a nispeti bağlamında şöyle der: "...Bizim 'diğer şeylere benzemeyen şey' tarzındaki sözümüzün manası şeylere ait mâhiyeti Allah'tan nefyetmekten ibârettir. Eşyanın mâhiyeti ise iki nevdir: Cisimden ibâret olan ayn ve arazdan ibâret olan sıfat. Bizim bu sözümüzle aynların cisimden ibâret olan ve sıfatların arazlardan ibâret bulunan mâhiyetlerini zât-ı ilâhiyyeden nefyetmek artık gerekli hale gelir. Aynların (mâhiyetlerini oluşturan) cismaniyet mânasını onlardan uzaklaştırdığımız takdirde bu manaya konulmuş olan ismi ortadan kaldırmış oluruz. Aynen bunun gibi Allah'a sıfat izâfe edip ta'tili (sıfatlardan soyutlanmış olmayı) nefyedişimizden teşbihi uzaklaştırdıkça da benzerliği ortadan kaldırmış oluruz...., ... Allah için 'şey' kelimesini kullanmanın meşruyeti hakkında iki çeşit delil vardır: a) birincisi, Cenâb-ı Hakk'ın 'Hiçbir şey O'nun benzeri değildir' [42:11] mealindeki beyanından oluşan nakildir. Şayet O, şey olmasaydı diğer şeylerin şey'iyyet niteliği yine şey'iyyet statüsü içinde ondan nefyedilmezdi. Zira nihaî tahlilde 'şey' kendisi için şey denilemeyecek bir varlığa yönelik olarak kullanılamaz. Yine Allah'ın şu sözü: 'De ki hangi şey şahitlik etme açısından en büyüktür? De ki o şahit Allah'tır' [6:19] 'Şey' ismi Allah için kullanılan bir kelime olmasaydı ilâhi ifadenin bunu içermesi ve O'na nisbet edilmesi ihtimal dâhiline girmezdi. b) Akli delile gelince, örf açısından şey'iyyet başka değil sadece varlık ifade eden (ispat) bir isimdir. Çünkü 'şey değil' demek, -küçültme kastedilmediği takdirde- 'mevcut değil' demektir. Sâbit olmuştur ki şey bir ispat ismidir, boşluğu ve yokluğu nefyetme kavramıdır. Şayet bir millet 'şey'in manasını ispat ve yokluktan çıkıştan ibâret bulunduğunu bilmiyorsa (kelam âlimi), yakışık almayan bir mana inancına düşmeleri endişesiyle bundan kaçınır ve hestiyet (mevcûdiyet) kavramını kullanır, çünkü bu kelime ispat konusunda daha belirgindir, her ne kadar bu dilin mütehasıslarınca ikisi aynı şeyse de. Tekrar hatırlatmalıyız ki 'la şey' (mevcut değil, bir şey değil) tabiri mâhiyetin nefyi veya mevcut olanın küçültülmeyle anlatılması amacıyla kullanılır. Bu yolla da sâbit olmuştur ki bir varlığa 'şey' nisbet etmek sadece onun zâtının varlığını ve yüceltilmesini ifade eder. Allah'da buna lâyıktır..." Ebû Mansûr El-Mâtûrîdî, **Kitâbü't-Tevhîd**, Trc. Bekir Topaloğlu, 6bs., Ankara, İsam Yay., 2014, s. 93-94. Bununla beraber, şey kavramının "istemek" anlamına gelen "şâe" fiilinin mastarı olduğunu özenle vurgulamamız gerekir.

objenin söz/lafız ile talep edildiği istek, iki, ne belirli ne de belirsiz olan öznenin halinden ileri gelen istek, üç, öznenin farkında olmadığı ve istidadından ileri gelen belirsiz/gayr-ı muayyen istek. Benzer şekilde, bu istek hiyerarşisini sessizlik/seslilik ayırımına itibar ederek şöyle de yapılandırabiliriz. Bir, öznenin sesle/lafızla dile getirdiği istek, iki, öznenin ne sesle ne de sessiz bir halde dile getirdiği halinden kaynaklanan istek, üç, kulun işitemeyeceği bir sessizlik içinde dile gelen kulun istidadından ileri gelen istek.

Hiç şüphesiz bu tasnifler, daha başka noktalara itibar ederek geliştirilebilir. Anlaşılacağı üzere burada üçlü hiyerarşinin ortasında yer alan isteği, ki haldir, bir berzah gibi dikkate aldık. Bu tasnifler özelinde yapılan şey, istek kavramına ferdiyet-i selâsiyye ilkesini tatbik etmekten başka bir şey değildir.

Demirli âyân-ı sâbitenin muhtelif anlamları hakkında şöyle der:

"Varlık'ın **ilk taayyün ve tenezzül (belirlenme ve iniş) mertebesi**, a'yân-ı sâbitedir. Bu mertebe, pek çok bakımdan en önemli mertebe sayılabilir; çünkü diğer mertebeleri de belirleyen konu ve hususlar, birinci mertebeye ilgilidir. Bunların başında, bu mertebenin Hak ile mümkünlerin hakikatleri arasındaki ilişkinin ve irtibatın gerçekleştiği yer olması gelir..., ...Âyân-ı sâbite aynı anda **hem ilâhi isimler ve hem de mümkün şeylerin hakikatleri** demektir..., ...Âyân-ı sâbitenin bir yönüyle ilâhi isim ve sıfatlar olduğunu biliyoruz. İkinci nokta ise, bunların mümkünlerin hakikatleri olmasıdır. Burada özellikle Konevî'den ayrıntılı bir şekilde öğrendiğimiz bazı ilkelerden hareketle konuyu açıklamak mümkündür. Konevî, metafizik alanında cedelci kanıtlama yöntemlerine karşı çıkarak 'kabullere' dikkat çeker. Bu kabullerden birisi, yaratmanın mâhiyetini açıklarken, yaratılan şeyin kadim bir varlığının bulunmasıdır. Bu konu daha önce 'madumun (yok olan) şeyliği' diye Mutezile kelimacıları tarafından kuramlaştırılmıştı. İbnü'l Arabî ise bir ayetten hareket ederek bu 'şeylik' üzerinde durur. Bu ayet *Bir şeyi irade ettiğimizde ona sözümüz ol'dur, o da olur* ayetidir. Dikkate değer husus henüz varolmamış bir şeye 'şey' diye hitap edilerek yaratma sürecinde muhatap alınmasıdır. Bu nasıl mümkün olabilir? İbnü'l Arabî'nin konuyu açıklarken dikkat çektiği husus, bir şeyin varlık dereceleridir. Bir şey zihinde var olabilir, dışta var olabilir, sözde var olabilir ve yazıda var olabilir. Bazı varlıklar bunların hepsinde birden varolabileceği gibi, birinde veya bir kaçında da bulunabilir. O zaman bir şeyin bu varlık düzlemlerinden hangisinde bulunduğunu hesaba katmamız gerekir..., ...Âyan-ı sâbiteye kelime ismini vermenin başka nedeni..., ...Bu ilişkide mâhiyetlerin yaratılmamışlığı belirleyiciyken başka önemli bir husus â'yân-ı sâbitenin ilâhi isimlerle özdeşleşmesidir. İbnü'l Arabî, buradan hareketle, bir şeye verilen şeyin -her ne ise- ancak kendi isteği ile verildiğini belirtir. Bu durum, insanın ancak kendisini bildiğini ve ancak kendisini gördüğünün başka bir ifadesidir..., ...İbnü'l Arabî a'yân-ı sâbiteden söz ederken 'Hakikatler vardı ve onlarla beraber başka bir şey yoktu' der. Kastettiği ise mümkünlerin ilâhi ilimdeki hakikatleri anlamına gelen âyân-ı sâbitedir. Â'yân-ı sâbite, İbnü'l Arabî'nin görüşüne göre, ikili bir doğaya sahiptir. Birincisi onların mümkün şeylerin hakikati olmasıdır. Bu yorumda a'yan-ı sâbite, tek tek şeylerin yaratılış ilkesi olduğu gibi aynı zamanda onları Tanrı'ya bağlayan şeydir. Tanrı bu hakikatlere tecelli eder ve hakikatlerin gerekleri dışta var olur. İkinci yorumda ise, a'yân-ı sâbite ilâhi isimlerdir. Bu durumda Tanrı'nın a'yân-ı sâbiteye tecelli etmesi, kendisiyle kendisine tecelli etmesi demektir."¹⁹²

Bu açıdan âyân-ı sâbite temelde yedi anlama gönderimde bulunmaktadır. *Bir*, Varlık'ın ilk taayyün ve tenezzül (belirlenme ve iniş) mertebesi, *iki*, ilâhi isimler ve sıfatlar, *üç*,

¹⁹² İbnü'l-Arabî, a.e., EDT, s. 290-291.

mümkünlerin hakikatleri, *dört*, mümkün şeylerin hakikatleri, *beş*, mümkünlerin ilâhi ilimdeki hakikatleri, *altı*, kelime, *yedi*, Hak ile mümkünlerin hakikatleri arasındaki ilişkinin ve irtibatın gerçekleştiği yer. Hatırlayacak olursak Nablûsî âyân-ı sâbiteyi tek Gerçek Varlık'ın üç mertebesi –taayyün-ü evvel, taayyün-ü sani ve taayyün-ü harici- arasında orta mertebeye/ikinci belirlenim mertebesine yerleştiriyordu. Yine hatırlayacak olursak o ilk belirlenim mertebesini Zât'ın icmâli iktizası olarak, ikinci belirlenim mertebesini ise tafsili bir iktiza olarak görmekteydi. Demirli ise âyân-ı sâbiteyi Varlığın ilk taayyün/ilk belirlenim ve tenezzül/iniş mertebesi olarak zikretmektedir. Bu noktada değişen şeyin **itibarlar** olduğuna, Varlık'ın, tek Gerçek Varlık'ın –hangi merite söz konusu olursa olsun- değişmediğine dikkat çekmemiz gerekir¹⁹³.

Demirli'nin âyân-ı sâbiteyi betimlerken başvurduğu "Varlığın ilk taayyün ve tenezzül mertebesi, mümkünlerin hakikatleri, mümkün şeylerin hakikatleri, mümkünlerin ilâhi ilimdeki hakikatleri" ifadeleri son tahlilde “eşyanın hakikatleri” kapsamında görebiliriz. Yine Demirli'nin âyân-ı sâbiteyi dile getirmek üzere başvurduğu “İlâhi İsimler/Sıfatlar ve Kelime”, “Hak ile mümkünlerin hakikatleri arasındaki ilişkinin ve irtibatın gerçekleştiği yer” ifadelerinin, âyân-ı sâbitenin insanın özsel-manevî kökeni ile irtibatlı yönüne atıfta bulunduğunu söyleyebiliriz¹⁹⁴.

Her bir insan ferdini birbirinden niteliksel olarak farklılaştıran ve bir insanı kendine özgü kılan şey nedir? Bu soruya İbnü'l-Arabî özelinde “istidat” cevabını verebiliriz. Burada âyân-ı sâbite'nin istidad/yetenek kavramı arasında son derece sıkı bir bağ içinde olduğunu ayrıca belirtmemiz gerekir. İnsanın/kulun **istidadını**, yeteneğini, o insanın zâtında, hakikatinde içeren **bilkuve imkânlar** ya da **sâbit aynında** bulunan nitelikler olarak dikkate alabiliriz. İbnü'l-Arabî'nin istidadı kulun “en gizli isteği” olarak tanımlaması özelinde ise istidat âdetâ, insanın başlangıç noktasına, aslına duyduğu özlemi dile getirmektedir. Çünkü en gizli istek aynı zamanda en güçlü istek olmalıdır ve yine çünkü istek ancak muhtaçlığın şiddetinden doğar. İnsanın en çok muhtaç olduğu ise sabit, değişmez, eksilip azalmaz ilâhi hakikattir. Bu da sabit aynın hakikatidir. Bu bakımdan istidat sabit aynın aynıdır; bir kimseyi o kimse yapan ve onu

¹⁹³ Nitekim Nablusi özelinde, ikinci taayyün mertebesinin, yani âyân-ı sâbitenin, tıpkı bir orta terim gibi, hem birinci ve üçüncü mertebeleri, yani taayyünü evvel ve taayyün-ü sani mertebesini birleştirip ayırdığına değinmiştik ki bu bakımdan, âyân-ı sâbitenin her iki meriteyle doğrudan bir irtibatı vardır. İtibarlar farklılaştığında neyin neye nispet edildiğini daima göz önüne almamız yararlı olacaktır.

¹⁹⁴ Burada bir soruna dikkat çekmemiz gerekir. Bir şeyin varlık dereceleri hakkında dışsal-harici varlık, zihinsel varlık, sessel-sözel varlık ve yazısal varlık -vücûdü harici/vücûdü aynî, vücud-u zihnî, vücûdu lafzî ve vücûdu ketbî- şeklinde yapılan dörtlü varlık taksimi, metafizik ilkeler açısından yapılmış bir tasnif olmaktan ziyade, dil felsefesi veya dilbilimi ilkeleri açısından yapılmış zihinsel bir tasniftir. Dil felsefesi açısından yapılan ve ontolojik ilkelerin dikkate alınmadığı bu tasnif âyân-ı sâbite kavramına tabiri caizse dar gelmektedir.

başkalarından niteliksel olarak ayırt etmemizi sağlayan şeye yönelik olarak duyduğu koşulsuz şartsız isteği dile getirmektedir. Bir diğer anlatımla, insanın Tanrı'ya, -yüce/ulvî yönü itibariyle- yönelimi en gizli arzusudur ve bu yönelimin yönünü belirleyip ona istikametini veren, insanın sabit aynıdır, istidadıdır. Buna göre Tanrı'ya giden yollar, istidadlar adedince.

İstidata İbnü'l-Arabî'nin verdiği *en gizli istek* anlamı, insanın farkında olarak veya olmayarak kendi vatanına, kaynağına, özüne, aynına, ta kendisine beslediği asil ve karşı konulamaz bir sevgiyi betimlemektedir diyebiliriz. Bu gizli isteği insanın sâbit aynına ve onu kim ise o kimse yapan **ilâhi isme, zâtına/özüne**, kendisine **özgülüğünü** veren şeye, **özel yönüne, özel Rabbisi'**ne yönelik bir sevgi olarak da görebiliriz.

İstidad insanın istek, çaba/himmet ve gayreti sonucu sonradan kazandığı a posteriori özellikler değildir. Tam tersine, istidad istek, çaba ve gayret sonucu kazanılmış olmayan, doğuştan hali hazırda insanın kendinde bulduğu ancak kökeni beşeri öznelere bulunmayan a priori niteliklerin özünü, kaynağını ifade etmektedir. İstidadın a aprioriliği, hiç şüphesiz insan tarafından yaratılmamış, oluşturulmamış ve kazanılmamış olduğu anlamına gelir. Çünkü bir insanın kendi istidatını yaratması, ilâhi bir isim yaratmak gibi bir anlama gelirdi ki bunun kabul edilemez olduğu âşikardır. Bu bağlamda istidat, özünde doğuştan beri varolan bilkuvve imkândır, yetenektir. İmkân hem insan/özne hem de eşya/nesne için kullanılabilir. İstidat ise özel olarak akıllı varlıkların/insanın imkânlarını ve gizli yeteneklerini ifade etmektedir diyebiliriz¹⁹⁵. İnsandaki istidat/imkân ve yetenek, gizil-güçtür ki, açığa çıkmaya başladığı andan itibaren o insan artık diğer insanlardan niteliksel/sıfatî olarak farklı başka bir varlık olur.

İnsan hem kendi doğasına hem de eşyanın hakikatine aykırı olanı yapabilen bir varlıktır. Bu nokta âyân-ı sâbite, istidat ve kader/yazgı arasındaki sırlı ilişkinin kesintisiz bir şekilde devam etmesini temin eder. Yine insan kâmil veya mükemmel olabilme kuvvesiyle/istidadı ile birlikte dünyaya gelmektedir. İnsanın istidadının, en gizli isteğinin, gizli yeteneğinin, gizil-gücünün, bilkuvve imkânının tam anlamıyla bilincinde olması, imkânın mümkün, bilkuvve yeteneğin bilfiil yeteneğe ve gizilgücün açığa çıkan güce nasıl dönüştüğünün de bilincinde olması anlamına gelir miydi? Çünkü bu kişinin kendi yazgısını/kaderini yazan kalemi görmesi gibi bir şey olurdu. İbnü'l-Arabî bu bağlamda şöyle bir cevap verecektir: "Kulun yeteneği [istidadı], sahibinin farkında olmadığı şeydir"¹⁹⁶ İnsanın istidadının bilincinde olamaması, bir yerde, kişinin kendi kaderini bilemeyeceği anlamına da gelir. Tanrı'nın âlemi "bilinmek" için

¹⁹⁵ Ayrıca imkân kavramının kip, kuvve anlamlarında kullanıldığı dikkate alınacak olursa, bu kavramın mantıksal, ontolojik, teolojik, metafizik boyutları haiz olduğu açıktır. İmkân kavramının Antik Yunan ve İslam Felsefesinde ifade ettiği anlamlar için B.a: M.Cüneyt Kaya, **Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi**, Yay. Haz. Mustafa Demiray., İstanbul, Klasik Yay., 2011.

¹⁹⁶ İbnü'l-Arabî, **a.e.**, EDT, s. 46.

yarattığı görüşü kabul edilirse¹⁹⁷, taşıdığı bilkuvv ve imkânların bâtından zâhire doğru nasıl bir açılışla açılacağını bilmek, en azından bir özne için, imkânsız bir şey olmaktan çıkması gerekir. İnanılan ilâh öğretisi açısından ise, Tanrı'nın bir kişi için bile bilinmiyor olması veya tespini bilmeyen birinin olması imkânsızdır. Ancak bu görüş inançlar konusunda toplumsal uzlaşmayı dikkate almamaktadır.

İbnü'l-Arabî imkân, mümkün ve zorunlu kavramları bağlamında şöyle der: "Muhakkik ise imkânı kabul eder ve onun mertebesini bilir. Mümkünün de mâhiyetini ve nereden 'mümkün' olduğunu kabul eder ve bilir. Mümkün, başkası nedeniyle zorunlu olandır."¹⁹⁸ Bu tanımda İbnü'l-Arabî İbn Sînâ'nın "başkası nedeniyle zorunlu olan" biçimindeki mümkün tanımını onaylamış ve tekrar etmiş olmaktadır¹⁹⁹. Fakat bu tanım mümkün zorunluluk niteliği yüklemekte ve mümkünü mümkün olmaktan çıkarmakta mıdır? Bu sorunun cevabı "hayır" olsa gerektir çünkü bu tanımda zorunlu *şart*, mümkün ise *meşrut* mesabesindedir. Bilindiği üzere *şart* yoksa *meşrut* da yoktur. **Başkasının** varlığı nedeniyle mümkün sadece bir mümkün değildir, deyim yerindeyse, zorunlu olarak mümkündür. Burada mümkünü zorunlu haline getiren başka (gayr) kavramı ile kastedilen Tanrı'dan veya Zorunlu Varlık'tan başka bir şey değildir.

Zorunlu kavramı "yokluğu imkânsız" olarak ele alındığında, mümkün kavramı "varlığı veya yokluğu zorunlu ve imkânsız olmayan" gibi karşıt bir anlam ifade edecektir. Birbirine zıt niteliklerle donanmış olarak göz önüne alınan zorunlu ve mümkün ya da ezeli-kadîm Tanrı ve hâdis âlem ayırımına İbnü'l-Arabî'nin sert bir itirazı yoktur diyebiliriz. O, kelamcılarının mümkün tasavvurundan ziyade açıkça İbn Sînâ'nın bir tanım olan "başkası nedeniyle zorunlu" olarak mümkün tanımını kabul etmektedir. Bu tanımda mümkünün, "varlığı veya yokluğu zorunlu ve imkânsız olmayan" veya "olmasa da olur" gibi bir anlama gelmediği açıktır. Tam tersine başkası –ki Tanrı'dır- nedeniyle "olmazsa olmaz" anlamına gelir. Fakat burada şu sorulabilir, İbnü'l-Arabî ve aslında İbn Sînâ mümkün âleme bir Tanrılık mı atfetmiş olmaktadır? Bu

¹⁹⁷ Kenzî Mahfî hadisi ve onun öngördüğü düşüncenin derin izlerini sadece İbnü'l-Arabî'de değil, genel olarak bütün mutasavvıflarda görmek mümkündür. Bkz.: Ahmet Ögke, Ahmet Ögke, "Tasavvufta 'Kenz-i Mahfî Düşüncesi' ve Sofyalı Bali Efendi (960/1553)'nin 'Küntü Kenzen Mahfîyyen' Şerhi Bağlamında Varoluşun Anlamı", **TİAAD**, 2004, C.VI, No:12, s. 9-24.

¹⁹⁸ **A.e.**, EDT, s. 53.

¹⁹⁹ İbn Sînâ mümkün kavramının tanımlarından biri "başkası nedeniyle zorunlu olan"dır. Bkz.: Kaya, **Varlık ve İmkan**, "Var Olan Her Mümkün Başkası Sebebiyle Zorunludur" başlıklı bölüm, s. 221-226. İbnü'l-Arabî ve İbn Sînâ'daki zorunlu/vâcip-mümkün ilgisi hemen hemen aynıyla Cîlî de de karşımıza çıkmaktadır. Nitekim Cîlî ezeli-hâdis ve vâcip-hâdis irtibatı çerçevesinde şöyle der: "Hâdis ise daha önce varlığı câiz iken vâcip durumuna geçen şeydir" Bkz.: Abdulkerim el-Cîlî, **Hakikat-ı Muhammediyye: el-Kemâlâtü'l İlâhiyye Fi Sifâtü'l-Muhammediyye**, Ed. Nazlı Kayahan, Çev. Muhammed Bedirhan, İstanbul, Nefes Yay., 2012, s. 287. Kolayca görüleceği üzere Cîlî burada mümkünü câiz anlamında ele almaktadır. Böylece ona göre hâdis "câiz/mümkün iken vâcip/zorunlu" durumuna geçen şeydir ki bu "başkası nedeniyle zorunlu" olarak mümkün tanımının bir başka ifadesidir.

sorunun cevabı hayırdır çünkü bu tanımda mümkün, yani âlem, başkası (gayrı) nedeniyle zorunludur, şu halde âlem kendisi (aynı) nedeniyle zorunlu değildir ²⁰⁰

Ortaya çıkmış/çıkan her mümkün, her şey biriciktir, tekrarsızdır, kendine özgüdür. İmkân dâhilinde iken mümkün olan ve varoluşa/zuhura katılan hiçbir kar tanesi diğerinin aynı değildir. Ancak zuhur etmemiş imkân olarak kar tanelerinin mâhiyeti, sudan başka bir şey değildir. İstidat bir imkân olarak, son tahlilde, evrensel imkâna tâbidir. Her bir insanın istidadının kendine özgü ve biricik olması bağlamında, istidadın, evrensel imkânın bireyselleşmiş formu veya fertteki görünümüdür diyebiliriz. Hiçbir istidat diğerinin aynı değildir, biriciktir; tıpkı herkesin kaderinin kendi kaderi ve biricik olması gibi.

3.4. Öznel Tanrı Tasavvurlarının Kaynağı Olarak Âyân-ı Sâbite: Özel Rab, Kimlik ve Kişilik

Platon'da *idea*, Augustinus'ta *arketip*, Nablusi'de *taayyün-ü sâni* veya *Vücûd-u Hakk'ın ikinci mertebesi*, Kayserî'de *vücûdat-ı hâssa* adlarıyla, bazen de *taayyün-ü evvel*, *ilk tenezzül mertebesi*, *mümkünlerin hakikatleri* adlarıyla karşımıza çıkan kavram âyân-ı sâbiteden başkası değildir. Bu farklı adların gönderimde bulunduğu anlamların çoğu kez ontolojik bir bağlamı olduğuna daha önce değinmiştik. Ne var ki hiç kimse bu kavramın *insanın* özsel-manevi kökeni ile alakalı olan antropolojik bağlamına İbnü'l-Arabî kadar bir derinlik katmamıştır. Bu bağlamda âyân-ı sâbite karşımıza *istidat*, *özel Rab*, ilâhi isimler olarak çıkmaktadır. Bu noktada kavramın bu yönlerinin bir parça açıklığa kavuşturulması icap etmektedir.

Konevî her şeyin Hak ile belirli bir açıdan ve özel bir itibar ile irtibatlı olduğunu şu şekilde ortaya koymaktadır:

"Her şey, belirli bir açıdan ve özel bir itibâr ile Hakkın bir mazhârıdır; kendileri ile mümkünlerin varolduğu bu itibâr ile ve bu açıdan, Hakkın bir ismi taayün eder. Bu ismin özelliği şudur ki, bu varlık Hakka ancak bu itibâr ile ve bu açıdan istinat eder. Her varlığın Hak ile olan durumu böyledir." ²⁰¹

²⁰⁰ Fütûhat'ta şöyle diyor İbnü'l-Arabî: "Başkası nedeniyle varlığı zorunlu için ilk olmanın anlamı, mutlak zorunlu varlık oluştan olumsuzlayıcı bir bağdır. Bu yönüyle başkası nedeniyle zorunlu varlık, sınırlı her şey için ilktir. Bu mertebede başka bir şeyin bulunması mümkün değildir. Bulunsaydı, ya zorunlu varlık olurdu. Bu durumda ya kendisi olurdu -ki bu imkânsızdır- veya onunla var olan bir şey olurdu. Bu da çeşitli açılardan imkânsızdır. Birincisi, zorunlu-mutlak varlık kendi başına vardır. İkincisi kendisiyle var olsaydı Mutlak Varlığın muhtaç olması gerekirdi. Bu durumda ya kendisini var eden -ki böyle bir şey imkânsızdır- veya mertebesini ayakta tutan olması gerekirdi ki o da imkânsızdır. Mutlak Zorunlu için ilk olmanın anlamı, vad'î (konumsal) bir nispettir. Onun hakkında akıl, mümkünün kendisine dayanmasından başka bir şey bilemez. Mutlak Zorunlu bu anlamda ilktir. Mümkünün ne bilkuvve ne de bilfil varlığının olmadığı takdir edilmiş olsaydı, Mutlak Zorunlu'dan ilk olmak özelliği nefyedilirdi. Bu durumda ilk olmanın ilişeceği bir şey bulunmazdı." **Fütûhat**, C.I., s.121.

²⁰¹ Konevî, **Füsûsu'l-Hikem'in Sırları**, s.147.

Buna göre her şey – ve özel olarak insan- her açıdan ve her itibar ile değil fakat **belirli** bir açıdan ve **özel** bir itibâr ile Tanrı'nın bir mazharı/zuhur yeridir-zuhuru olarak dikkate alınmaktadır. Ancak bu belirli açı ve özel itibar nedir? Bu belirli açının ve özel itibarın, öyle anlaşılıyor ki, iki fonksiyonu vardır: bir, mümkünlerin varolmasını temin etmek, iki, Tanrı'nın tüm isimlerinin değil, bu belirli açığa ve özel itibara uygun olan bir isminin belirliğini/taayyününü temin etmek. Buna göre mümkünler –âlem, insan, şeyler- her açıdan ve her itibar bakımından değil, sadece kendisini var eden belirli bir açı ve özel bir itibar bakımından vardır; Tanrı'nın ismi o mümkünde ancak o açı ve o özel itibar bakımından belirlemek/taayyün etmektedir. Konevî mümkünler ile Tanrı arasındaki irtibatı “belirli bir açı ve özel bir itibar” ya da **özel yön (veh-i has)** bakımından kurarken hareket noktası olarak mümkünlere itibar etmektedir. Bu şöyle de açıklanabilir: mümkünlerin Tanrı ile irtibatı, mümkün yönünden, belirli bir açı ve özel bir itibar bakımından kurulabilir; tıpkı çember çevresindeki mümkün noktalardan çemberin merkezine –en kısa ve doğru yoldan- ulaşan ancak tek bir yolun olması gibi. Ancak Tanrı'nın mümkünler ile irtibatı ise “her açı ve itibar” bakımındandır; tıpkı çemberin merkezinden çevresindeki mümkün noktalara –yine en kısa ve doğru yoldan giden- ulaşan sonsuz yolların olması gibi.

Konevî'nin bu görüşünün vardığı sonuç şudur: Bir mümkünün mümkün olmaklığı yöünden Hakk ile olan irtibatı **kendine özgü/has** olabilir. Bir diğer anlatımla, insan her açı ve her itibar bakımından değil, ancak kendisini var kılan o ilâhi isim *açısından* ve o ilâhi isim *itibariyle* ve yine o ilâhi isim *yönünden* Hak ile irtibatlıdır. Burada insanın kendisini var kılan o ilâhi ismi, aynı zamanda o insanın *özel Rabbi* (rabb-i has), *ayn-ı sâbites* veya –zâtı ve esmâi atıyye olarak- *istidadı* olarak göz önüne alabiliriz. İsim-zât ilişkisi açısından bakıldığında her bir ismin zâta olan nispetinin *tek bir nispet* olduğunu, zâtın her bir isme olan nispetinin ise *sonsuz* olduğunu söylememiz gerekecektir. “Birden bir çıkar” ilkesi bakımından “her bir” isim, zâtı *kendine özgü olan* bir açı ve özel bir itibar bakımından yansıtan bir ayna mesabesindedir denilebilir. İsimler ve zât ilişkisi bağlamında Ebu'l Kâsım b. Kasî'nin görüşünü benimseyen İbnü'l-Arabî şöyle demektedir:

“Ebu'l Kâsım b. Kâsî 'Her bir ilâhi isim, bütün ilâhi isimlerle isimlenmiş ve onlarla nitelenmiştir' ifadesiyle buna işaret etmiştir. Bunun açıklaması şudur: Her bir ilâhi isim Zât'a ve kendisi için konulduğu anlama işaret eder. Başka bir ifadeyle her isim bir yandan Zât'ı, öte yandan ismin hakikatının talep ettiği anlamı gösterir. Bütün isimler, Zât'a delil olmaları bakımından birdir. er-Rab, el-Hâlık, el-Musavvir gibi yalnızca kendisine ait anlama işaret etmesi bakımından ise her isim diğer bir isimden ayrılır. Böylece isim Zât'a işaret etmesi bakımından isimlendirilen; kendisine özgü anlam -ki o isim bu anlam için konulmuştur- bakımından ise isimlendirilenden başkadır.”²⁰²

²⁰² İbnü'l-Arabî, **Fusûs.**, EDT., s. 77.

Her bir ismin bütün ilâhi isimlerle isimlenmesi ve nitelenmesi ne demektir? Bir isimlenme ve nitelenme söz konusu olduğuna göre, burada mutlaka bir özne ve yüklem veya bir cevher ve araz/sıfat olması gerekir. İbnü'l-Arabî ve İbn Kâsi bu isimlenme ve nitelenme işini “her bir isim” için geçerli görmekte ve burada herhangi bir istisnaya yer bırakmamaktadır. Bu demektir ki her bir ilâhi isim bir taraftan tüm diğer ilâhi isimleri, nitelikleri, sıfatları, vasıfları, naatları kabul eden **bir özne**dir ve diğer taraftan tüm diğer isimlerin niteliğidir, yüklemidir, sıfatıdır, vasfıdır, naatıdır. Böylece İbnü'l-Arabî açısından bir ismin diğer bir isme nispeti, hem özne hem yüklem yönünden, hem cevher hem araz yönünden kurulmuş olmaktadır.

İbnü'l-Arabî isimlerin zâta nispeti hakkında “*Her bir ilâhi isim Zât'a ve kendisi için konulduğu anlama işaret eder*” derken ne kastetmektedir? Kolayca görüleceği gibi bu, ister özne ister yüklem, ister cevher ister araz/sıfat olarak göz önüne alınsın, her bir ilâhi isim, bir açıdan kendine ve bir diğer açıdansa zâta işaret eder anlamına gelmektedir. Bu noktada ismin kendisine işaret eden açı ile zâta işaret eden açının aynı açı olup olmadığını kendi kendimize sorabiliriz. Çünkü İbnü'l-Arabî “*her isim bir yandan Zât'ı, öte yandan ismin hakikatinin talep ettiği anlamı gösterir. Bütün isimler, Zât'a delil olmaları bakımından birdir*” demektedir. Burada şu soru sorulabilir: farklı isimler farklı zâtlara mı yoksa tek bir Zât'a mı işaret etmektedir? Bu sanki kar tanelerinin kendine özgü desenlerini veya suretlerini sergilemeleri bakımından birbirinden *ayrı*, ancak, özleri yönünden suya işaret etmekte her kar tanesinin *bir* olması gibidir. Burada değişen şey hakikat değildir; değişen şey nispetler, nispetlerin yönleri, açılar ve itibarlardır.

İbnü'l-Arabî ilâhi isimler hakkında ve özel olarak da insanın tek ve değişmez Hakikat ile olan ilişkisinin kendine özgülüğü/haslığı çerçevesinde şöyle der:

"Hakikat, zuhur eden sonsuz isimlerden her birisinin bir hakikate sahip olmasını gerektirir. Her isim sahip olduğu bu hakikat vasıtasıyla başka bir isimden farklılaşır. Bir ismin diğerlerinden farklılaşmasını sağlayan hakikat, kendisinde [isimler arasında] ortaklığın gerçekleştiği anlam değil, ismin bizzat kendisidir"²⁰³

"...Her kulun rabbi olan bir ismi vardır; kul beden isim de onun kalbidir..."²⁰⁴

Dikkat edilirse İbnü'l-Arabî farklılaşmayı –veya ayrışmayı da diyebiliriz- sağlayan hakikati “ortaklığın gerçekleştiği anlam”a değil, bizzat ismin kendisine dayandırmaktadır. Bu niçin böyledir? O burada her bir ismin Zât'a işaret etmekte bir olduğunu söylemektedir. Buna

²⁰³ A.e., EDT,s. 51. Köşeli parantez mütercim tarafından konulmuştur.

²⁰⁴ İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, C.I, s. 15.

göre isimlerde ortaklığın gerçekleştiği anlam, her birinin zâta işaret etmekte bir olmasıdır. Bu bakımdan ayrışma, farklılaşma, karşıtlık, zıtlık zâta ve zât bakımından olamaz, bu ancak isimlerde ve isimler bakımından olabilir. Başka bir anlatımla, vahiy yolu ile Allah'ın kendisi hakkında bildirdiği isimler, müsemma olarak Allah'a işaret etmekte ortaklırlar ve bu açıdan isimler arasında ortak anlam vardır ancak İbnü'l-Arabî'ye göre bir ismi diğer bir isimden farklı kılan bu ortak anlam değildir, o ismin bizzat kendisidir.

Yeri gelmişken burada söz konusu olan Allah'ın vahiy yolu ile kendisi hakkında bildirdiği ve müsemması da O olan isimlerdir. Yoksa bu isimlerin, insanların Allah hakkında ürettikleri asılsız, müsemması olmayan, “boş gösteren” ve beşeri uydurmadan başka bir şey olmayan isimler olmadığını -ki uydurma kelimeler bağlamında nominalist teori kesinlikle haklı görünüyor²⁰⁵- belirtmemiz gerekir. Bu noktada, bir müsemması olmayan uydurma isimler, gerçek bir medlulu/gösterileni olmayan göstergeler konumuz dışındadır. Bu ara nattan sonra konumuza dönecek olursak, “*her bir ilâhi isim bütün ilâhi isimlerle isimlenmiş ve onlarla nitelenmiştir*” cümlesinin isimler arasında manevi bir hiyerarşiye yer bırakmadığını söylememiz gerekir. Çünkü ismi câmi olarak Allah isminin de -ki Allah, Zât'tır- bütün ilâhi isimlerle isimlenmiş ve onlarla nitelenmiş olması gerekir. Öte yandan, ismi câmi/toplayıcı isim olması bakımından Allah, kevnî câmi/toplayıcı oluş olması bakımından Âlem, bütün isimler kendisine öğretilmesi bakımından Âdem, hakikati **ferdiyet** olan cevamiu'l kelim/tüm kelimeleri kendinde toplayan fert/tek olması bakımından Hz. Muhammed arasındaki irtibat nedir? Bunlar tek Gerçek Varlık'a (Vücut-u Hakk) müteallık gerçek nispetler, yönler, açılar, itibarlardır.

"Her kulun/insanın rabbi olan bir ismi vardır" önermesi açıkça bir hususiyet/özgülük ve "görelilik" anlamı taşımaktadır. Henüz belirtildiği üzere, bir insanın Tanrı'sı olan isim sadece o insana özgüdür/hastır. Bu ilâhi ismin, bir kimseyi diğer insanlardan farklı kılan ve o kimseye özgülüğünü veren hakikat olduğunu söyleyebiliriz. Bu özgü hakikat, özgülüğü nedeniyle ortaklık kabul etmez. İbnü'l-Arabî genel/âmm ve özel-özü/hâs hakkında şöyle bir tanım vermektedir: “*Genel niteliklerde gerçekleşen ortaklık iken, özel niteliklerdeki yalnızlıktır. Bu ise [özel kastediliyor] her şeyin tekliğidir ve özün özü demektir*”²⁰⁶. Bu da İbnü'l-Arabî'nin

²⁰⁵ Bir şeye veya bir kula yatay düzlemde ve sonradan/a posteriori olarak verilen bir isim-ad o şeyin hakikatini ifade edebilir veya edemeyebilir çünkü pekâlâ insanlar müsemmasız isimler, yani bir hakikati olmayan ve boş gösteren isimler uydurabilirler. Beşer uydurması olan, dilin ve eşyanın hakikatine uygun olmayan zorlama kavramsallaştırmalar isimler-adlar söz konusu olduğunda, tümellerin uçup giden seslerden ibâret olduğunu savunan nominalist teori, bu sınırlar içerisinde kaldığı müddetçe, kesinlikle haklı görünmektedir. Çünkü vehimlerin, kuruntuların, uydurmaların ontolojik olarak isnat edebilecekleri hakiki bir karşılıkları olamaz.

²⁰⁶ İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, C.VII, s. 62.

düşünce sistematliğinde âlemin kendini sürekli tekrar eden kapalı bir mekanik sistem olmadığını, yaratılışın/oluşun –veya tecellinin- tekrarsız, sürekli-yeni, biricik ve kendine özgü olduğunu açıklamaktadır²⁰⁷. Tabiat, âlem ve insan, Konevî'nin diliyle söylersek, "belirli bir açıdan ve özel bir itibâr ile" sürekli olarak Hakkın bir zuhur yeridir/mazharıdır.

İbnü'l-Arabî insanı var kılan ve **özel rabbi** olan ilâhi isim ile insan arasındaki nispeti, kalbin bedene nispeti gibi görmektedir. Bu nokta Zât'ın iki kutbu olarak cevher/substance ve mâhiyet/essence arasındaki nispetin ve özel olarak insanın kişiliği/şahsiyeti ve kimliği/hüviyeti arasındaki nispetin incelenmesiyle bir parça daha aydınlatılabilir. Tam da bu bağlamda **adlar/isimler** ile **gökler/semavat** arasındaki bağıntıya, isimlerin semavî/göksel yönüyle olan irtibatına değinmemiz yararlı olacaktır. Malum olduğu üzere Arapçada ad için kullanılan "isim" kelimesi ile gök için kullanılan "sema" kelimesi aynı fiil kökünden, sümüvv'den gelmektedir. Rağıb el İsfahânî **s-m-v** ve **s-m-y** kökleri hakkında -ki son harfler olan vav ve yâ'nın illet harfi olduğu mâlumdur- son derece önemli şu izahları yapmaktadır:

"Her şeyin semâsı, onun yukarı tarafıdır..., ...Bazıları şöyle demiştir: Her semâ altındakilere göre semâ, üstekilere göre de arzdir. Ancak en yüksek semâ böyle değildir; zira o, arzı olmayan semâ'dır. Şu ayet bu anlama hamledilmiştir: 'Allahullezî haleka seb'a **semâvâtın** ve mine'l arzi mislehunne/Allah O'dur ki yedi **göğü** ve yerden de onların benzerlerini yarattı' (Talâk,12)..., ...İsim, bir şeyin zatının kendisiyle bilindiği kelimedir. Onun aslı **simv'dir**. Arapların esmâ ve sümeyye kelimelerini kullanmaları buna delâlet etmektedir. İsim kelimesi **sümüvv** kökünden gelmektedir. Müsemânın zikri onunla yükselmekte, dolayısıyla onunla bilinmektedir. Allah buyurur ki: '**Bismillâhî**: Allah'ın **ismiyle**' (Fatîha,1)..., '...Mâ ta'budune min dünühi illâ **esmâen** semmeytumûha entüm ve âbâukum:Ondan başka taptıklarınız, sizin ve atalarınızın uydurduğu **isimlerden** ibârettir.' (Yusuf, 40) ayetinin manası şudur: Zikrettiğiniz isimlerin müsemmaları yoktur. Onlar müsemmasız bir takım isimlerdir. Zira müşriklerin, bu isimler çerçevesinde putlarda olduğuna inandıkları hakikat mevcut değildir. 'Ve cealû lillâhi şürekâe kul **semmûhum**: Onlar Allah'a ortaklar koşular. De ki: Onları **isimlendirin**' (Rad, 33) âyetinden amaç, müşriklerin Lat ve Uzza gibi putların isimlerini zikretmeleri değil; ondan amaç şudur: İlâh diye iddia ettiklerinizin ilâhlığını ve onlarda o isimlerin anlamlarının olup olmadığını ispatlayınız! İşte bundan dolayı Yüce Allah bu ayetin peşinden şöyle buyurmaktadır: Em tunebbiûnehu bimâ lâ ya'lemu fi'l arzi em bizâhirin mine'l kavli: Yoksa siz Allah'ın yeryüzünde bilmediği bir şeyi mi Kendisine haber veriyorsunuz? Yoksa boş söz mü söylüyorsunuz? (Ra'd, 33)"²⁰⁸

Klasik mantıksal tanımı itibariyle insan düşünen/konuşan canlıdır/hayvandır ve insan türünün tüm fertleri "düşünen canlı" olmakta ortaktırlar. Fakat **tanımdaki** veya **türdeki** -hatta **ideadaki**- bu ortaklığa rağmen biliyoruz ki hiçbir insan bir diğerrinin aynı değildir; tanım, tür, idea aynı kaldığı halde varoluşta zuhur etmiş hiçbir insan diğerrinin aynı değildir. Öyleyse insanları birbirinden niceliksel ve niteliksel olarak ayrı, farklı kılan nedir? Bu soru, insanın

²⁰⁷ İbnü'l Arabî'de tekrar ve tekrarsızlık kavramlarını Derrida ve Kierkegaard özelinde ele alan bir çalışma için bkz.: Recep Alpyağıl, "Alıntılanabilirlik ve Şeyleri Yeniden Yaratma: İbn Arabî Bilgeliğinden Derrida'ya Uzanan Yol", **TİAAD**, C.IX, No: 21, 2008, s. 283-296.

²⁰⁸ İsfahânî, **a.e.**, s. 516-518.

dışındaki diğer varoluşları da - insanın şey olmaklığını göz edip bunlara eşya diyebiliriz- içine alacak şekilde genişletilerek, bir tanıma konu olan her şey için sorulabilir. Bilindiği üzere, klasik mantıkta en yüksek cins olan ve üzerinde bir cins olmayan varlık ve apaçıklığı dolayısıyla tanımlanamaz olanlar hariç, tanımı olan şeylerin, zorunlu olarak bir mâhiyeti, özü, ideası vardır –zira tanım mâhiyeti, özü ortaya çıkarır-. Yine her tanımın mutlaka bir cinsi ve faslı vardır. Burada durup şunu sorabiliriz: tanımları, türleri, ideaları, mâhiyetleri aynı olan şeylerin fertlerini/bireylerini birbirinden ayıran/fasleden nedir? Tanımda ortaya konan mâhiyete tüm bireyler zorunlu olarak katılırlar -zira efradını cami olmayan bir tanım olamaz- ve tür fertleri tanımda, mâhiyette aynı olmalarına rağmen her fert diğerinden ayrı bir ferttir. Bu noktada, fertleri birbirinden ayıran/fasleden nedir?

Klasik mantıkta özgülük/hasa “bir türe özgü olan ve türün tüm fertlerinde ortak olan hususiyetleri ifade eden şey” olarak anlaşılmıştır. Yine bu bağlamda özgülük arızı bir şey –veya araz-ı küllî- olarak görülmüş ve “araz-ı hass” adıyla da anılmıştır. Nitekim klasik mantıkta özgülüğü anlatmak üzere verilen örneklerle baktığımızda, sözgelimi insan için "gülme"nin at için "kişneme"nin ve benzeri örneklerin zikredildiğini görürüz. Ne var ki İbnü'l-Arabî açısından özgülük/haslık, özellikle de insanın özgülüğü, son derece farklı bir anlam ifade etmektedir. Buna göre özgülük "gülmek" vs. gibi arızî bir insan halini anlatmaz. Bir insanı diğer bir insandan fasleden/ayıran hakikati dile getirir. Öneme binaen İbnü'l-Arabî'nin şu açıklamasına yeniden başvurmamız gerekmektedir: “*Genel niteliklerde gerçekleşen ortaklık iken, özel niteliklerdeki yalnızlıktır. Bu ise [özel kastediliyor] her şeyin tekliğidir ve özün özü demektir*” Böylece İbnü'l-Arabî açısından özgülük, türdeki ortak hususiyetleri gösteren ve “kişneme” gibi genel bir şey değildir, bilakis, özgülük/haslık, niteliklerdeki yalnızlıktır, tekliktir ve özün özüdür. Bu bakımdan İbnü'l-Arabî'ye göre insana özgülüğünü/haslığını veren şey, “*her kulun rabbi olan İsmi*”dir, özün özü anlamında olarak *Rabb-ı Has'ıdır*. Nitekim o isimlerin farklılığını da şöyle açıklıyordu: “Bir ismin diğerlerinden farklılaşmasını sağlayan hakikat, kendisinde ortaklığın gerçekleştiği anlam değil, ismin bizzat kendisidir”.

Nasıl bir şeyin göğü/seması onun üst tarafı ise, aynı şekilde, bir şeyin Tanrı katındaki ismi - beşer katındaki ismi değil- o şeyin göğüdür, üst tarafıdır, aslıdır, hüviyetidir/kimliğidir, mâhiyetidir/özüdür, özel Rabbi'dir. Bir diğer anlatımla, kimlik/hüviyet insanın özsel, niteliksel ve göksel-semavî yönünü ifade ederken, şahsiyet ise insanın cevherî, yersel-arzî, niceliksel, cismânî ve arazî tarafını ifade etmektedir²⁰⁹. Felsefi terimlerle söylersek, hüviyet/kimlik insanın

²⁰⁹ Hüviyetin aşkın yönü hakkında Sadreddin Konevî şöyle diyor: "Kulun her nefeste bir işte/şe'n olması gerekir ve bu iş, ona ait değildir. Çünkü varlığında zuhur eden iş, Hakkın hüviyetidir. 'O her gün bir iştedir' (Rahman,29)".

değişmez, yok edilemez semavî özü olarak a priori hakikatini dile getirirken, şahsiyet doğumdan sonra başlayan, hâdis olan, oluşan ve bozulan a posteriori hakikatini gösterir²¹⁰. Kimlik/hüviyet ve kişilik/shahsiyet arasındaki ilişki, öz ve cevher veya gök ve yer veya form ve madde arasındaki ilişki gibidir ki varoluş, özün cevherle, formun maddeyle birleşmesiyle ortaya çıkar. Dolayısıyla varoluş bakımından kimliksiz bir kişilik/shahsiyet veya kişiliksiz/shahsiyetsiz bir kimlik anlamsızdır; eğer kimliksiz/hüviyetsiz bir şahıs varsayarsak, bu durumda sanki özü olmayan bir nesneden veya kütleden ya da aslıyla-özünü irtibatı kopmuş sözde, sahte bir özünden ya da bir çeşit ölüden söz ediyor olmamız gerekir²¹¹. Öte yandan kişiliksiz/shahsiyetsiz bir kimlik ise oluşa katılmış olamaz. O halde **fert/birey**, kimliğin ve kişiliğin birleşmesiyle ortaya çıkar. Her ferdi/bireyi kendine özgü kılan ise, o ferdin göksel özüdür, İbnü'l-Arabî'nin diliyle söylersek, ismidir, özel Rabbidir. Bu bağlamda özel Rab aynı zamanda, insanın zâtî bir kullukla kulluğunu yerine getirdiği Tanrıdır, inandığı ilâhtır.

Ferdin manevi kimliği/hüviyeti ve cismânî kişiliği/shahsiyeti, bilkuvve imkân olarak istidadında gizlidir ve insanı diğer insanlardan niteliksel olarak temyiz eden, özgülüğünü veren şey, tekraren söylenirse, o insanın kimliğidir/hüviyetidir. İnsan, şahsiyeti bakımından da diğer insanlardan ayrılabilir ancak bu durumda insanın şahs-ı manevisi esas alınmış olur; şahsı manevî ise, insanın manevi kimliğinden başka bir şey değildir. Çünkü her ayırım manevi, niteliksel, özsel ve yukarıdan aşağıya olduğunda asıl anlamını bulur ve yine çünkü beden/cisim bakımından insan türünün müşahhas varlığı topraktır. Bu nedenledir ki oluş/yaratılış şahıslaşma

Sadreddin Konevî, **Esmâ-i Hüsnâ şerhi: Şerhu Esmâillahi'l Hüsnâ**, Trc. Ekrem Demirli, 4.bsk., İstanbul, İz Yay., 2011, s. 154.

²¹⁰ Örneğin meseleyi şahsileştirme diyen birisi, bahse konu meselenin kişiselleşmesinden ve niceliksel tarafının bir ağırlık kazanmasından ve meselenin özünün göz ardı edilmesinden şikayetçidir; oysaki bu durumda meramı anlatmak üzere "meseleyi hüviyetleştirme" gibi bir ifade kullanılamaz zira hüviyet/kimlik, niteliksel yön ile akalahtır. Nicholson Hristiyanlıktaki şahsiyet/kişilik (personality) kavramı ile İslam'daki şahsiyet kavramını karşılaştırmaktadır: "...böyle bir araştırmaya girişmeden önce, Tanrı'ya [İsa kastediliyor] kişilik (personality) atfettiğimizde kastettiğimiz şeyi en azından genel kavram düzeyinde tanımlamamız gerekiyor. Bu mesele [personality] Hristiyanlar'ın en önemli sorunudur, ne var ki Müslüman ilâhiyatçılar bu sorunu asla kendi kendilerine [bir Hristiyanın sorduğu gibi] sormazlar, [ve sorsalar bile] yanıtlamak için [Hristiyanlardan] çok daha az çaba sarf ederler. Burada ilk olarak "ilâhî kişilik" (divine personality) ifadesinin Muhammedî dile yeterli bir şekilde tercüme edilemeyeceğine dikkat çekeceğim. Gelenekte O'na göndermede bulunarak "Allah'tan daha kıskanç şahıs yoktur" (la şahsa ağıruhu min-allahî) dense de, [Arapça] sözlüklerde "personality" kelimesi şahsiyet ile karşılanmaktadır ancak kişi (person) anlamına gelen 'şahıs' kelimesi Allah [lafzı] için gerçekte uygun değildir." Bkz.: Reynold A. Nicholson, **The Idea of Personality in Sufism**, Cambridge University Press, London, 1923, s. 1.

²¹¹ İzutsu Chuang Tzu'dan şöyle bir allegori nakleder: "Güney denizinin imparatorunun ismi Şu, Kuzey denizinin imparatorunun ismi Hu ve merkezî bölgenin imparatorunun ismi de Hun Tun idi. Günün birinde Hu ile Şu, Hun Tun'un bölgesinde buluşmuşlar ve Hun Tun da bunları iyi bir biçimde ağırlamış. Bunun üzerine Şu ile Hu onun bu lütfuna nasıl karşılık verebileceklerini tartışmışlar; ve: "Bütün insanlar görmek, işitmek, yemek ve nefes almak için yedi deliğe sahiptir. Ama bir tek bunun (yani Hun Tun'un) hiçbir deliği yok. Gel onda birkaç delik delelim' demişler. Bunun üzerine yedinci gün Hun Tun ölünceye kadar her gün (yüzüne) bir delik delmişler". Bkz. Toshikiko İzutsu, **Taoculuk'taki Anahtar Kavramlar**, Çev. Ahmed Yüksel Özemre, İstanbul, 2001, s. 23.

ve cismânî anlamda kimlik kazanma sürecidir, bozuluş/yaratılış²¹² ise dünyevi-cismânî oluşturma zuhur eden şahsın dağılması ve aslî kimliğe geri dönüş sürecidir. Bu yönden insanların yazgısı/kaderi ortaktır. "Biz Allah içiniz ve biz O'na döneceğiz (Bakara, 156)" ayetinin işareti bakımından insanların ortak yazgısı Tanrı'ya dönüşür.

Ayrı bir not olarak İngilizcede hem kimlik/hüviyet hem de özdeşlik/ayniyyet anlamına gelen **identity** kelimesine de dikkat çekmek isteriz²¹³. Buna göre kimlik sahibi özne aynı zamanda bir şey ile özdeşdir ve bu şey, o şeyin şahsiyetinden daha fazla bir şeydir ve yine bu şey o şeyin özüdür, ta kendisidir. Yeri gelmişken, Fârâbî'nin metafiziğin konusu bağlamında **estin** veya **hesti**'nin "varlık-vücut, mevcut, hüviyet-kimlik, hüve-o, şey" kelimelerinden herhangi biri ile karşılanabileceği görüşünde olduğunu, ayrıca, varlık-vücut veya şey kelimesi hakkında ise özel olarak "insandan başka şeye yönelik olduğunun tahayyül edilmemesi gerektiğini" söylediğini de hatırlatmamız yararlı olabilir. Şimdi, kimlik kelimesinin Arapça'daki karşılığı dilimizde de kullanılan **hüviyet** kelimesidir; bu kelime **o** anlamına gelen **hüve** zamirinin mastarlaşmış formudur. Eğer hüviyet kelimesine birebir bir Türkçe karşılık verseydik, **o'luk** diyebilirdik. Buna göre bir insanın kimliği, hüviyeti O'luk'tur. Pekiyi bu O/hüve kimdir? Burada aslında kimliğin, hüviyetin iki anlamını birbirinden ayırt etmemiz gerekir. Bunlardan biri, insanlık türüne ortak olarak katılan bireyleri/fertleri -arzî-dünyevî olarak birbirinden farklı kılan şey anlamında yatay kimliktir. Diğeri de insanın **sâbit aynı**, özü, anlamında semâvi-uhrevî dikey kimliktir. İbnü'l-Arabî'nin metafizik belirlemesi çerçevesinde söz edilen "kulun Rabbi olan isim", o şahsın/kişinin dikey kimliği/hüviyetidir. Böylece insanın aşkın ve dikey kimliği aynı zamanda onun özel Rabbidir; inandığı ve hükmüne boyun eğdiği ilâhtır. Bu bakımdan insan-Tanrı ilişkisi öznel bir temelde gerçekleşir. Bu öznelliğin ne anlama geldiğini İbnü'l-Arabî'nin şu sözlerinde arayabiliriz:

"Allah hakikatleri kendi hakkının isimleri sayısınca meydana getirmiş, amade kılınmış meleklerini yaratıklarının sayısınca ortaya çıkartmıştır. Her hakikat için o hakikatin kendisini bildiği ve ibâdet ettiği bir isim belirlemiştir. Her hakikatin sırrı için de sürekli kendisine hizmet ve eşlik eden bir melek yarattı. Hakikatlerin bir kısmı kendisini görmenin ona ait ismi görmekten perdelediği kısımdır. Öyle bir varlık isminin yükümlülüğünün ve hükmünün dışında kalır, onun karşısında inkârcı olarak bulunur. Bir kısmı Allah'ın ayaklarını sâbit kılıp ismini önderi olarak benimseyen ve kendisiyle önderi olan imam arasındaki belirtiyi öngören kısımdır. Bu kısım ismini önderi yapmış, ona secde edenlerden olmuştur²¹⁴."

²¹² Bozuluş da bir oluşturma/yaratılıştır; oluş/yaratılış ise kesintisizdir, daimidir ve sürekli olarak yenidir. Bu noktaya bir sonraki bölümde tekrar dönecektir.

²¹³ Identity kelimesi Latince **aynı** anlamına gelen **idem** kelimesinden türetilmiştir. İdem kelimesi ise **o** anlamına gelen **id** -ki İngilizcede de o anlamına gelen **it** zamirini de hatırlayabiliriz- adıldan türemiştir; identity kelimesinin etimolojik anlamı birebir karşılık olarak Türkçeleştirilseydi, bu kelimeye "**o'luk**" diyecektik, tıpkı Arapça'daki hüviyet/o'luk gibi.

²¹⁴ İbnü'l-Arabî, **a.e.**, C.I, s. 21.

Buna göre insan merbûb-abd-kul olarak Tanrı'ya/Rabb'e yöneldiğinde aslında "kendisini bildiği ve ibâdet ettiği bir isme" yani Rabb-i Has'ına yönelmiş olmaktadır. Belki de Rabb-i Has'ı insana/merbûba yönelmiş olmaktadır. Burada bir insanın kendini tanıması ile Tanrı'ya ibâdet etmesinin ilgisiz iki şey olmadığı açık olsa gerektir. Çünkü kendini tanımak isteyen kimse zorunlu olarak kendine yönelmelidir; özüne yönelen bir kimse ise gerçekte özel Tanrı'sına yönelmiş olacaktır. Bu bakımdan kendini tanımak/bilmek ve Tanrı'ya ibâdet etmek mütebayın iki şey olarak görülemez. Öte yandan "Rabbin ancak O'na ibâdet etmenizi kaza etti/hükmetti (İsra,23)" ayeti geçmiş-şimdi-gelecek açısından yanlışlanamaz, yani hakikati çoktan gerçekleşmiş bir ayet olarak dikkate alınırsa, bu durumda hiç kimse Rabb'dan başkasına gerçek olarak ibâdet edemez/etmemiştir. İnanılan ilâh öğretisinin asıl vurgusunda ayetin ezeli hakikatinedir. Çünkü hiçbir şey Tanrısal ezeli yazgının (kazanın-ezeli hükmün) gerçekleşmesine engel olamaz.

İbnü'l-Arabî'ye göre *"Allah her insan için o insanın kendisini bildiği ve ibâdet ettiği bir isim"* belirlemiştir. Kolayca görülebileceği üzere bu hüküm geneldir ve herkesi/her insanı içine almaktadır. Bu önermede insanın ibâdet ettiği bu isme yapılan vurgu, esas olarak o insanın özel hakikatine, özel Rabbine, özel yönüne (vech-i has) dönüktür. Bir sûfînin işaret ettiği üzere özel yön **sırat-ı müstakîm**dir, yani Tanrı'ya giden –veya Tanrı'dan gelen- tek ve en kısa yoldur. Böylece, bir şahsın/kişinin/insanın kendisini tanıması, kendi özüyle, mâhiyetiyle, istidadıyla bütünleşmesi, tamamlanması anlamına gelmektedir; ne ki insanın aradığı şey kendisinin/aynının dışında ve kendisinden "başka" değildir. Bununla birlikte, İbnü'l-Arabî'nin "isminin yükümlülüğünün ve hükmünün dışında kalır" dediği kimseler ile kastedilenlerin, kendisini gördüğü halde Tanrı'ya/Rabb'e ait ismi görmeyen kimseler olduğu söylenebilir. Anlaşılan o ki İbnü'l-Arabî bu kimselerin mutlak olarak değil göreceli olarak isminin, Rabb-i Has'ının hükmünün dışında kaldığını ve kendi kimliğine gereken saygıyı göstermekten mahrum olduğunu ve özünü inkâr ettiğini imâ etmektedir. Öte yandan, kendisini, Tanrı'ya ait kendindeki ismi gören insan ise aslında kendi özünü önder olarak görüp, O'na gereken saygıyı gösterir. Şu halde Tanrı'yı arayan her özne/insan, başkasından değil kendinden yola çıkar ve yine kendine varır ve kendini (ayn) görür, başkasını değil.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İNANILAN İLÂH ÖĞRETİSİNİN VELÂYET-NÜBÜVVE GÖRÜŞÜ BAĞLAMINDA VAHDET-İ VÜCÛD TEORİSİNE NİSPETİ



1. METAFİZİĞİN KONUSU EKSENİNDE APAÇIKLIK VE ATEİZMİN İMKÂNSIZLIĞI SORUNU

İbnü'l-Arabî'de Tanrı'nın varlığı önkoşulsuz olarak kabul edilen müselleme bir önerme midir ve bu bağlamda ona göre ateizm imkânsız mıdır? Bu soru ve yanısıra metafiziğin felsefe ve düşünce tarihi boyunca nasıl adlandırıldığı, tanımlandığı, konusunun ve sorununun ne olduğu sorularına verilebilecek cevap bize metafizik, tasavvuf ve felsefenin kesiştiği ve ayrıştığı noktaları objektif olarak tespit edebileceğimiz veya tartışabileceğimiz bir çerçeve sunabilecektir. Bunun yanında İbnü'l-Arabî öncesi ve sonrası dönemde metafizik ve tasavvufta bir tanım veya bir form değişikliği olup olmadığını görece olarak ölçme ve tartışma imkânı da sunacaktır.

Metafiziğin kurucusunun kim/ler olduğu, tarihsel olarak herhangi bir şahsa –Lao Tzu, Platon, Aristoteles, Fârâbî, İbn Sînâ metafiziği vs. gibi- kuruculuk, ilklik nispet edilip edilemeyeceği, tarihselliğe boyun eğmek zorunda olup olmadığı, nebevî, naklî ve ilâhî kökenli olmak zorunda olup olmadığı ve benzeri sorular belki de hiçbir zaman tüketesiye cevaplandırılmayacaktır. Metafiziğin tam olarak ne olduğu sorusunun cevabını aramak, metafiziğin kökeni sorununa cevap aramaktan görece olarak daha olanaklı görünmektedir. Çünkü en azından tarihsel olarak, metafiziğin ne olduğu hakkında görüş beyan etmiş, bir tanım ortaya koymuş filozofların, bilgelerin görüşlerini kronolojik olarak inceleme imkânına sahibiz.

Metafiziğe ilişkin ilk tanım ve betimlemelerle Aristoteles'te karşılaşmaktayız: “İlineksel anlamda varlığı değil, varlık olmak bakımından varlığı (to on he on) ve ona özü gereği ait olan nitelikleri inceleyen bilim..., “ilk ilkeleri ve en yüce nedenleri araştıran bilim”²¹⁵, “ezeli-ebedi, hareketsiz ve maddeden bağımsız bir şeyi inceleyen bilim”, “ilk bilimin (metafiziğin) konusu, aynı zamanda maddeden bağımsız ve hareketsiz olan varlıklardır.”²¹⁶ Metafiziğin tanımını ve konusunu bu şekilde belirleyen Aristoteles bu bilime “metafizik” adını vermemiş ve bu adı kullanmamıştır. Bunun yerine üzere şu beş adlandırmayı kullanmıştır: “İlk Bilim (Prote

²¹⁵ Aristoteles, **Metafizik**, IV. Kitap 1003a 20-30, Çev. Ahmet Arslan, 2.bs., İstanbul, Sosyal Yay., 1996, s.187-189.

²¹⁶ **A.e.**, VI. Kitap 1026 a 10-30. Burada Aristoteles “hareketsiz” ve “maddeden bağımsız” varlıkları metafiziğin konusuna dahil ettiğinden, bunun doğal bir sonucu olarak “hareketli” ve “maddeden bağımsız olmayan” varlıkları metafizik incelemenin dışına atmış olmaktadır. Daha doğrusu bu son konuları fiziğin (doğa bilimleri) ve matematiğin konuları arasında görmektedir. Nitekim: “. Bununla birlikte bu bilim ne Fiziktir (çünkü Fizik’in konusu, bazı hareketli varlıklardır), ne de Matematik; bunların her ikisinden de önce gelen bir bilimdir. Çünkü Fizik bilimi, bağımsız bir varlığa sahip olan ancak hareketsiz olmayan varlıkları inceler. Matematiğin bazı dalları da hareketsiz olan, ancak muhtemelen maddeden bağımsız olarak var olmayıp, onun içinde gerçekleşen varlıkları ele alır. Oysa İlk Bilim’in konusu, aynı zamanda maddeden bağımsız ve hareketsiz olan varlıklardır.” demektedir. [A.y.]

Episteme), Bilgelik (Sophia), İlk Felsefe (Prote Filosofia), Teoloji, “En Yüce Bilim”²¹⁷. Böylece Aristoteles’te sophia, teoloji, ilk felsefe birbirinden ayrı bilimler değildir. Tam tersine bunlar ayrı adlar altında karşımıza çıkan tek bir bilimdir²¹⁸.

Metafizik tek ve evrensel bir bilim olmak ve göreceliği kabul etmek zorunda mıdır yoksa bunun tersi mi doğrudur? Eğer metafizik tek ve evrensel bir bilimse, bu durumda zamandan, mekândan, toplumsal, tarihsel ve sair koşullardan etkilenmeyecek ve sonuç olarak dönemsel, göreceli bir doğruluk değeri taşımayacaktır. Buna göre de gerçekte tüm zamanlar için ancak tek bir sahih metafiziğin olması gerekir. Bu ise zaman, mekân, toplum, tarih gibi koşullardan etkilenmeyen ezeli bir hikmetin –ya da bir Religio Perennis veya Philosophia Perennis’in- varlığını tasdik etmek anlamına gelecektir²¹⁹. Bu yaklaşım zaman, mekân vs. gibi koşulları açıkça dışta bıraktığı için farklı zamanlarda, farklı coğrafyalarda yaşayan toplumların, milletlerin veya ümmetlerin kabul ve tasdik ettiği “başka” metafiziklerin sahih olup olmadığını takdir edebilme sorununu ortaya çıkarmaktadır²²⁰.

Metafizik tek ve evrensel bir bilim değilse, bu durumda birden çok metafiziğin olması ve onların toplumsal, tarihsel vs. koşullardan etkilenmesi, kişilere sıkı sıkıya bağlı olması, göreceli ve dönemsel bir doğruluk değeri taşıması ve sonuç olarak evrensel anlamda ‘kesinlik’ iddiasına sahip olmaması gerekecektir. Evrensel bir karaktere sahip olmayan böyle bir metafizik anlayışı ise, metafiziği değerli kılan şeyin konusundan –Tanrı veya Varlık- ileri geldiği yaklaşımını yaralayacaktır. Bu durumda da Tanrı veya Varlık evrensel olmayan bir metafiziğin konusu/gayesi olmaktan daha fazla bir anlam ifade edemeyecektir. Bu noktada kendiliğinden bir başka soru daha ortaya çıkıyor: metafizik evrensel olmaya mahkûm bir bilim midir?

Aristoteles’in metafiziğin adları, tanımı, konusu ve ilkeleri hakkında yaptığı belirlemelerin çeşitli tezahürlerini Meşşâî filozoflarda da görmekteyiz. Nitekim Fârâbî metafiziği karşılamak üzere “el-ilmu’l-ilâhî”, “el-ilmu’l-küllî/tümel-evrensel bilim”, “mâ bâ‘de’t-tabî‘a/fizikten sonra gelen” adlarını kullanırken²²¹, İbn Sînâ “ilk felsefe”, “hikmet”,

²¹⁷ **Metafizik** 1061 b 30’da “ilk felsefe ve bilgelik”, 1003 a 20-30’da ise “ilk bilim, teoloji ve en yüce bilim” adları ile açık seçik şekilde metafizik kastedilmektedir.

²¹⁸ Ayrıca, modern sayılabilecek dönemde bu farklı adlar altında anılan bilime, yani metafiziğe işaret etmek üzere yeni bir kavram daha ortaya çıkmıştır: Ontoloji.

²¹⁹ İbnü’l-Arabî’nin ezeli hikmet geleneği ile olan irtibatı hakkında yapılan bir çalışmayı zikretmemiz gerekir. Bkz: Mustafa Çakmaklıoğlu, “Modern Dünyada Ezeli Hikmet Geleneğinin Yeniden Canlanması: Batı’da İbnü’l-Arabî’ye Yönelik İlginin Tarihi Seyri”, **TİAAD**, C.X, No:23, 2009, s. 425-456.

²²⁰ Bu takdir, içeriksiz bir ibâhiliğe davetiye değildir ve “her yol mubahtır” anlamına gelememektedir. Guénon şöyle der: “Bir insan aynı anda bir çok yolu birlikte izleyemez; ayrıca, eğer insan bu yollardan birine girmişse, o yoldan ayrılmaksızın, o yolu sonuna kadar izlemesi uygundur, çünkü birinden diğerine geçmek istemek, tamamen yolunu kaybetme tehlikesi taşımaya bile, gerçekte hiç ilerlememenin, hep yerinde saymanın en iyi yolu olabilir.” René Guénon, **İnisiyasyona Toplu Bakışlar**, C. I, Çev. Mahmut Kanık, Ankara, Hece Yay., 2003, s. 72-73.

²²¹ Şöyle diyor: “Tümel bilimin tek bir bilim olması gerekir, çünkü iki tane tümel bilim olsa, bunların her birinin kendisine özgü bir konusu olacaktır. Kendisine özgü konusu olan ve başka bir bilimin konusunu içermeyen bilim

“mutlak hikmet”, “el-ilmu’l-ilâhî”, “el-ilmu ma kable’t-tabî’a/fizikten önce gelen bilim” gibi adlandırmalara başvurmaktadır²²². Meşşâî filozoflar metafiziğin konusu hakkında ise birbirinden farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Fârâbî’ye göre metafiziğin konusu Allah²²³ iken İbn Sînâ açısından bu böyle değildir. İbn Sînâ metafiziğin konusuna ilişkin olarak biri diğeri ile yakından irtibatlı iki görüş ortaya koymuştur. Bir cümlesinde metafiziğin konusu olarak “Allah’tan²²⁴ söz edip, daha sonra ortaya koyduğu bu düşüncesini olumsuzlamıştır. Nitekim o Allah’ın metafiziğin konusu olmadığını, sorunu olduğunu ve metafiziğin gayesinin Allah’ı bilmek olduğunu söylemektedir:

“...Allah’ın varlığının metafiziğin konusu olması mümkün değildir. Çünkü her ilmin konusu, varlığı o ilimde kabul edilmiş bir şeydir ve ilim ancak onun hallerini inceler. Oysa şâni yüce Tanrı’nın varlığının bu ilimde bir konu gibi kabul edilmiş olması mümkün değildir; aksine Tanrı’nın varlığı metafiziğin sorunudur.... Çünkü hiçbir ilim kendi konusunu ispatlamaz...., ...bütün bunlardan açıkça anladın ki mevcut olması bakımından mevcut, bunların hepsi arasında ortak bir şeydir. Daha önce söylediğimiz nedenlerden dolayı da onun metafiziğin konusu yapılması gerekir. Onun mâhiyeti öğrenilmeye ve varlığa muhtaç değildir ki bir ilimde konunun varlığının ispatı ve mâhiyetinin belirlenmesi imkânsız olup yalnızca varlığı ve mâhiyetinin kabul edilmesi gerektiğinden...., ...şu halde bu ilmin ilk konusu mevcut olması bakımından mevcuttur ve [Metafiziğin] meseleleri de mevcuda hiçbir şart koşmaksızın kendi olmaklığı bakımından ilişen şeylerdir...., ...şu halde metafizik mutlak olarak mevcudun ilkelerini değil, diğer tikel ilimler gibi, ondaki şeyin bir kısmının ilkelerini inceler...., ... Şu halde bu ilim mevcudun hallerini ve onun kısımları ve türleri konumundaki şeyleri inceler...., ... Nitekim bu bilim ilâhî ilim diye de isimlendirilmiştir çünkü Allah’ı bilmek bu ilmin gayesidir.”²²⁵

İbn Sînâ metafiziğin konusunu “mevcut olması bakımından mevcut” olarak, meselelerini ise “mevcuda hiçbir şart koşmaksızın kendi olmaklığı bakımından ilişen şeyler” ve “mevcudun hallerini ve onun kısımları ve türleri konumundaki şeyleri incelemek” olarak belirlemektedir.

ise tikel bir bilimdir. Bu durumda [tümel olduğu varsayılan] iki bilim de tikel olmuş olur ki, bu çelişkidir. Öyleyse tümel bilim birdir ve bundan dolayı ulûhiyetle ilgili bilimin (el-ilmu’l-ilâhî) bu bilime dâhil olması gerekir. Fârâbî, **Metafiziğin Amaçları Hakkında Makale**, Çev. M.Cüneyt Kaya, s.2-3. https://www.academia.edu/37551630/Fârâbî_Metafizikin_Amaçları_Hakkında_Makale_Al-Fârâbî_On_the_Aims_of_the_Metaphysics

²²² İbn Sînâ şöyle demektedir: “...araştırmaya koyulduğumuz bu ilim, ilk felsefe ve mutlak hikmettir. Hikmeti betimleyen üç sıfat, tek bir ilmin sıfatıdır ve o da bu ilimdir.”. Bkz.: İbn Sînâ, **Kitabu’s-Şifa: Metafizik I**, Ed. Muhittin Macit, Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul, Litera Yay., s. 1-2.

²²³ “Tümel bilim ise bütün varolanları kapsayan şeyi –varlık ve birlik (vücûd ve vahdet) gibi- bunların türlerini, ilintilerini, tikel bilimlerin konularından hiç birine özel olarak ilişmeyen öncelik, sonralık, kuvve, fiil, tam, eksik vb. şeyler ile bütün varolanlar için ortak konumundaki İlkeyi (mebde), yani şâni yüce ‘Allah’ ismiyle isimlendirilmesi gereken şeyi inceler”. Fârâbî, **a.e.**, s.2. Ayrıca Fârâbî oldukça dikkat çekici bir şekilde Yunan dilindeki “ôn” (ὄν)’u Arapça’daki “inne” harfi ile irtibatlandırmaktadır. O, Yunanlıların Allah’a “ôn” adını verdiklerini ve filozofların yetkin varlığa “şeyin inniyyeti” adını verdiklerini ve bunun da şeyin mâhiyetinin ta kendisi olduğunu söylemektedir. Fârâbî, **Kitâbu’l Hurûf: Harfler Kitabı**, Çev. Ömer Türker, İstanbul, Litera Yay., 2008, s.2. Burada Fârâbî, filozofların “şeyin inniyyeti” ile şeyin en yetkin varlığını yani şeyin mâhiyetini kastettiklerini belirtiyor ki bu bakış açısına göre inniyyet kemâl, varlık ve mâhiyet ôn’un tek hakikatinin üç görünümünden ibâret olmaktadır. Buna göre Fârâbî açısından kemal, varlık ve mâhiyet ôn’un tek hakikatinin üç görünümünden ibâret olmaktadır.

²²⁴ “Yine işitmiştin ki: Metafizik, fiziksel ve matematiksel varlığın ve bu iki varlıkla ilişkili şeylerin ilk sebeplerinin, sebeplerinin sebebinin ve ilkelerin ilkesinin –ki o yüce Tanrı’dır- incelendiği ilimdir” İbn Sînâ, **a.y.**

²²⁵ İbn Sînâ, **a.g.e.**, s. 2-7. Köşeli parantezler tarafımızdan konulmuştur.

İbn Sînâ'nın mevcut ile neyi kastettiği yukarıda temas ettiğimiz sorunlar üzerinden tartışılabilir ancak burada mevcut hakkında söylediği bir şeye dikkat çekmemiz gerekir. Şöyle ki, İbn Sînâ'ya göre aslında hiçbir b/ilim konusunun varlığını kanıtlayamaz, mahiyetini belirleyemez. Buna göre metafiziğin konusunun -“mevcut olması bakımından mevcut”- kanıtlanması imkânsız olmalıdır. Mademki mevcutun mâhiyeti “öğrenilmeye ve varlığa muhtaç değildir”, o halde yapılması gereken şey ispatlanamayan ve mâhiyeti belirlenemeyen mevcutun “varlığını ve mâhiyetini” bir aksiyom olarak kabul etmektir. Tıpkı geometride noktanın mevcudiyetinin –doğru, düzlem ve cisim olmak üzere geometrik tüm varlıklardan - önce peşinen varsayılması ve “boyutsuz olan nokta vardır” önermesinin kendiliğinden apaçık, bedihi veya bir tür müselleme önerme olarak kabul edilmesi gibi.

İbn Sînâ'nın akılyürütmesine göre aslında başından beri özne/ler/ce bilinen, malum olan ve öğrenilmeye muhtaç olmayan bir şeyin - mevcuttur- varlığının kanıtlanması ve mâhiyetinin belirlenmesi mümkün görülebilir mi? Mümkün görülebilirse, bu durumda “bilme” ve “öğrenme”nin gerçek anlamı, aslında bilineni yeniden bilmek²²⁶ anlamına mı gelecektir? Bu böyleyse başından beri bilineni öğrenmek için –veya klasik deyimle hâsılı tahsil etmek üzere- bilimsel, akademik veya başka tür bir çaba göstermenin anlamı ne olabilir? Bu sorular “apaçıklık sorunu” olarak tanımlayabileceğimiz bir soruna bir parça ışık tutabilir. Yine bu sorular köken itibarıyla, Tanrı'nın varlığının müselleme bir önerme olarak kabul edilip edilmemesi sorunsalı ile doğrudan ilgilidir. Bu sorunsal, tekraren söylemek gerekirse, metafiziğin konusunun –vücûd, mevcûd veya Tanrı- tam da *apaçık olması*, öğrenilmesine ihtiyaç duyulmaması bağlamında anlam kazanmaktadır.

İbn Sînâ bize âdeta şunu demek istemektedir: mevcut o kadar açıktır ve o kadar bilinirdir/malumdur ki öğrenilmeye ve öğretilmeye muhtaç değildir ancak yine bu apaçıklık sorunu nedeniyle onun kanıtlanması ve mâhiyetinin belirlenmesi de mümkün değildir. Bu da şu demeye gelir: “Tanrı –ikinci üçüncü öznelerce başkasına- kanıtlanamaz, öğrenilemez ve öğretilmez”. Ancak bu sonucun tersine olarak, İbn Sina metafiziğin gayesinin Tanrı'yı bilmek olduğunu söylemektedir. Bu nedenle olsa gerektir ki İbn Sînâ'ya göre Tanrı metafiziğin konusu değil, sorundur. Apaçıklık sorunu nedeniyle metafiziğin konusunun ispatlanamazlığı, belirlenemezliği düşüncesi Aristoteles'te az çok benzer bir tarzda karşımıza çıkmaktadır:

“Hakikatin araştırılması bir anlamda güç, bir başka anlamda kolaydır. Bunun bir delili, hiç kimsenin tam olarak onu elde edememesi, ancak öte yandan insan türü olarak ondan uzak olmamızdır. Herkesin şeylerin doğası hakkında söyleyecek doğru bir şeyi vardır..., ...Belki de nasıl ki iki türlü güçlük varsa, bu güçlüğü'nin nedeni de şeylerde değil, bizim kendimizde bulunmaktadır. Çünkü

²²⁶ Ya da Platoncu anlamda hatırlamak (anamnesis).

varasanın gözlerinin gün ışığı karşısındaki durumu neyse, ruhumuzdaki aklımızın şeyler içinde doğaları gereği en apaçık olanları karşısındaki durumu odur.”²²⁷

İbn Rüşd’ün metafiziğin konusu hakkındaki görüşlerine baktığımızda ise onun varlığa veya “varlık olmak bakımından varlığa” değil, hüviyete/o’luk işaret ettiğini görüyoruz²²⁸. Bu da Aristoteles’in metafiziği tarif ederken kullandığı “*estin episteme tis he theorei to on hei on kai ta toutoi hyparchonta kath’auto*” cümlesinin ilk dönem mütercimleri ve Meşşâî filozoflar tarafından bugünkünden oldukça farklı bir şekilde anlaşılmış veya yorumlanmış olabileceğini düşündürmektedir²²⁹. Nitekim Fârâbî’ye göre ilk dönem mütercimleri Yunanca **estin**’i veya Hint-Avrupa dil âilesindeki eşdeğerleri olarak Farsça **hest**’i ve Soğdca **esti**’yi Arapçaya tercüme ederlerken bazı güçlüklerle karşılaştılar ve bu kelimelere tam bir Arapça karşılık bulamadıkları için yaklaşık karşılıklar kullanmak zorunda kaldılar. Bu nedenle günümüzde “varlık” kelimesiyle karşılanan bu kelimeleri tercüme ederken bazen Arapça “hüve” zamirini, bazen bu zaminin mastar formu olan “hüviyet”i, bazen “vücûd” ve bâzen de “mevcûd” kelimelerine başvurdular. Bununla beraber “vücûd” ve “hüviyet” kelimeleri diğerlerinden daha çok öne çıktı²³⁰.

İbnü’l-Arabî öncesinde İslâm felsefe düşünce geleneğinin metafiziğin tanımı, ilkeleri, konusu ve gayesi özelinde yaptığı tartışmaların bir kısmı –oldukça dar bir çerçevede olmakla birlikte- bu şekildedir. Fakat İbnü’l-Arabî bu işin neresindedir? Kendisinden önceki düşünce geleneğinin –ki Meşşâî filozofları kastediyoruz- metafiziğin tanımına, konusuna, ilkelerine ve

²²⁷ Aristoteles, **Metafizik**, 993a-30 ve 993b 5-10.

²²⁸ “Hüviyeti olduğu hal üzere [alâ künhiha], şeyleri de –ki şeyler hüviyet için vardır- özü gereği [bi-zâtiha] ele alan teorik bir bilim vardır; bu bilim tikel teorik bilimler [gibi] değildir zira bu tikel teorik bilimler Hüviyeti evrenselliği/külliyeti içinde, olduğu hal üzere, ele almazlar. Daha doğrusu bu tikel teorik bilimler matematik/teâlîmiyye bilimlerinde yapıldığı gibi, Hüviyet’in bir parçasına ilişkin sıfatları ele alırlar ve bunu da sıfatları ayırıştırarak yaparlar. Şimdi biz, ilk ilkeleri (el-evâil) ve yüce nedenleri (el-ilel el-kusvâ) aradığımıza göre, bu ilk ilkelerin özü gereği tekil/müfred olması gerektiği açıktır, tıpkı doğa bilimleri bakımından da ilk ilkelerin tekil/müfred olması gerektiği gibi. Nitekim Hüviyet’in ustukuslarını/sâbitelerini [ustukussât el-hüviyyet] arayan doğa filozofları bu ilk ilkeleri araştırdıklarında, Hüviyet’in ustukuslarını/sâbitelerinin [birbirinden ayrı olmayan tek] bir sıfat-araz türü olması gerektiğini, daha doğrusu, oldukları hal üzere olduklarını [farkettiler]. Bundan dolayı bizim de olduğu hal üzere yüce nedenleri –ki yüce nedenler Hüviyettir- araştırmamız gerekir.” Averroes, **Tafsir Ma Ba’d At-Tabiat: Grand Commentaire de la Metaphysique**, Maurice Bouyges, Beyrut, S.J, Bibliotheca Arabica Scholasticorum, 1938, s. 296-297.

²²⁹ İlk dönem mütercimlerinin *vücûd* yerine *hüviyet* kelimesini tercih etmesi ve İbn Rüşd’ün bundan şüphe etmemesi ya da en azından görünür bir itirazda bulunmaması bizi sanki iki farklı metafizik tanımıyla karşı karşıya bırakmaktadır. Yani biri “*varlık olmak bakımından varlığı ve ona ait nitelikleri inceleyen bilim*” olarak metafizik ve diğeri “*hüviyeti olduğu hal üzere ve şeyleri de özü gereği ele alan teorik bir bilim*” olarak başka bir metafizik. İkinci metafizik tanımı günümüz anlayışına son derece uzak görünmektedir. *Açık olan bu kelime tercihlerinin metafiziğin konusunu ve tanımını değiştirdiğidir.*

²³⁰ Ayı bir not olarak Fârâbî’nin vücûd lafzının *hest* yerine kullanıldığında insandan başka bir şeye yönelik olduğunu tahayyül etmememiz gerektiği kanaatinde olduğunu ilave edebiliriz. Şöyle diyor: “Bilmelisin ki bu lafız Arapça’da ifade edilen teorik ilimlerde Farsça’daki ‘hest’ yerine kullanıldığında türemişlik anlamının ve bir insandan başka şeye yönelik olduğunun tahayyül edilmemesi gerekir...” Fârâbî, **a.e.**, s. 50-52.

gayesine ilişkin olarak ortaya koyduğu düşünceleri reddetmiş midir yoksa onaylamış mıdır? Kısa yanıt şudur: bazı bakımlardan evet ve bazı bakımlardan hayır²³¹. Onun İbn Rüşd ile karşılaşmasında²³² önce “evet” ve sonra “hayır” dediği malumdur fakat bu evet ve hayırın bir bütün olarak felsefeye reddiye²³³ olduğunu sonucuna ulaşmak fahiş bir hata olabilir²³⁴.

Metafiziğin konusunun ve/ya sorununun ne olduğu hakkında İbnü'l-Arabî öncesi tartışmalarda ortaya atılan bazı görüşleri/kavramları şu şekilde sıralayabiliriz. Mevcut, vücûd, şey, hüviyet/o'luk, inniyet, varlık olmak bakımından varlık, mevcut olmak bakımından mevcut, Tanrı, ilk ilkeler, en yüce nedenler, ezeli-ebedi hareketsiz ve maddeden bağımsız olan varlıklar. Öne sürülen bütün bu şeylerin hemen hepsi için geçerli ve ortak olan sorun, *apaçıklık* ve dolayısıyla *ispatlanamazlık sorunu*dur. Aristoteles bu sorundan doğan güçlüğün nereden kaynaklandığı sorusuna cevap olarak eşyanın kendisine değil, doğrudan doğruya “insana” işaret etmektedir. Böylece sorunun nesne –veya şey de diyebiliriz- temelli olmadığına, özne –veya insan da diyebiliriz- merkezli olduğuna göndermede bulunmuş olmaktadır. Bu güçlüğün ortaya çıkardığı körlük veya görme/nazar sorununu temellendirirken Aristoteles, yarasanın gözlerinin gün ışığı karşısındaki durumunu örnek göstermektedir. Bu örneğe göre, yarasanın gün ışığı karşısında bir tür körlük yaşamasının nedeni, gün ışığının şiddetine yarasanın gözlerinin

²³¹ Meşşâî filozofların kullandığı kavramlara eserlerinde rahatça yer vermesi nedeniyle İbnü'l-Arabî'yi bir meşşâî filozof kalıbına sığdırmak ne ölçüde kabul edilebilirse, -Pisagorcu dili veya Batlamyuscu kozmolojinin unsurlarını anlatım için araçsallaştırdığında, Empedoklesçi dört unsur teorisini destek olarak kullandığında veya Platonik ideleri sâbit ayn ile karşıladığında ve benzeri durumlarda- onu o ölçüde bir Pisagorcu, bir Batlamyusçu, bir Empedoklesçi veya bir Platoncu sayabiliriz. Öte yandan İbnü'l-Arabî'nin görüşlerinin İhvân-ı Safâ etkisi altında geliştiğini savunanlar da vardır. Bu noktada İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerinde İhvân-ı Safâ'nın etkisini ele alan bir çalışmayı zikretmemiz gerekir. Bkz.: Bayram Ali Çetinkaya, “İhvân-ı Safâ Felsefesinin İbnü'l-Arabî Düşüncesindeki İzdüşümleri”, **TİAAD**, C.X, No:23 2009, s.131-147.

²³² Bu karşılaşma hakkında yapılan bir çalışma için bkz: Kadir Özköse, “Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin İbn Rüşd ile Görüşmesi”, **TİAAD**, C.X, No: 23, 2009, s. 221-240.

²³³ İbnü'l-Arabî sadece kalamcı ve filozoflar karşısında eleştirel değildir. İlk dönem sufileri de bu eleştirel tavrın muhataplarıdır. Bu noktada Bkz.: Abdullah Kartal, “Metafizik Dönemden Geriye Bakmak: İbnü'l-Arabî'nin İlk Sufilerin Bazı Görüşleri Hakkındaki Eleştirileri”, **TİAAD**, C.X, No: 23, 2009, s.357-372. Sadece bir örnek teşkil etmesi bakımından onun Şiblî hakkındaki şu sözlerini zikredebiliriz: “Bir şeyi seven onu kıskanır. Kıskanan sevgiyle beraberdir, sevgiliyle değil. Hakkı seven ve onu kıskanan, onu ancak hayal huzurunda sevmiştir. Hak ise vehmin ve hayalin hâkimiyeti altına girmez. Evet, Hakkın her huzurda bir tecellisi vardır ve Onu bu huzurdaki tecellisinde sev. Arif der ki: Onu kıskanmaz, aksine halk için Ona âşık olur. Kim Şiblî gibi kendi nefsinden Hakkı kıskanırsa, nefsin tanınamıştır.” Bkz.: İbnü'l-Arabî, Risâleler C.II: **Kitâbu's-Sâhid**, Çev. Vahdeddin İnce, İstanbul, Kitsan Yay., t.y., s.199. İbnü'l-Arabî'nin “hem evet hem hayır” tavrı yüzeysel bir olumlama ve olumsuzlamadan ibâret sanılmamalıdır, bilakis, bu tavır İbnü'l-Arabî'nin savunduğu doktrini gerçekten yansıtmaktadır. Bu, tenzih ve teşbihin birlikte yapılması/cem edilmesi tavrıdır. Bu ise özel olarak İbnü'l-Arabî'nin bilgiyi işleme ve aktarma metodu hakkında önemli ipuçları vermektedir.

²³⁴ İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde yazdığı hemen her cümlesi birleştirici düşünme/kavrama biçiminin muhtelif tezahürlerinden ibâret olduğunu söylebiliriz. Nitekim İbnü'l-Arabî Eş'ârielerin cevher-araz görüşünü eleştirirken kelâmı bütünüyle reddetmiyordu ve yaptığı şey sadece “bazı bakımlardan evet ve bazı bakımlardan hayır” demekten ibâretti. Benzer şekilde, İbnü'l-Arabî Maturîdîlerin “Allah'ın sıfatları zâtının ne aynıdır ne de gayridir” görüşünü eleştirirken de “hem evet hem hayır” cevabını vermektedir. İbnü'l-Arabî'nin evet-hayırları Gazâlî'ye de yönelmekteydi; o bazen “Ebû Hamidin dediği gibi” derken açık bir şekilde Gazâlî'ye “evet” diyordu ama bazen de, mesela bir yaratıcının varolduğunu bilmek için âlemi bilmeye gerek olmadığını söylediğinde, Gazâlî'ye açıkça “hayır” diyordu. İçine Hallac'ı, Şiblî'yi da koyabileceğimiz bu “evetlenen-hayırlanan”lar listesini uzatılabilir.

dayanamamasıdır. Bu noktada, metafiziğin konusu ve Tanrı hakkında filozofların, nazar/teorik düşünce sahiplerinin aklının ulaşabileceği sınırlara çok uzak olmadığımız söylenebilir. Yine bu noktanın akıl ve nakil/vahiy arasındaki kategorik farkların, esaslı yol ayrımlarının nispeten belirginleştiği bir noktadır. Akıl ve vahiy arasındaki bu farklar tasavvufi epistemoloji bağlamında teorik düşünce/nazar ve keşif-müşahade ayrımı olarak da karşımıza çıkmaktadır. Tam bu noktada İbnü'l-Arabî'nin hiç şüphesiz vahiy, nakil, kitap ve sünnet, peygambere ittiba veya velayet-nübüvvet merkezli keşf ve müşahade tarafında konumlanmakta olduğunu söyleyebiliriz. Metafiziğin konusu çerçevesindeki mezkûr apaçıklık sorunu bağlamında İbnü'l-Arabî'nin Aristoteles'e de bir bakıma hem evet hem de hayır dediğini söyleyebiliriz:

“Işık gözün ışığından daha güçlüyse, idraki mümkün kılmaz. Bu nedenle Hz. Peygamber Allah'ın perdesinin nur olduğunu söylemiştir. Bu durumda keşif ancak gözün ışığına denk bir ışık ile gerçekleşebilir. Yarasalar gözlerinin ışığına denk bir ışıktaki ortaya çıkarlar ki, o da şafağın ışığıdır”²³⁵

Aristoteles doğası gereği apaçık şeyler karşısında insanda meydana gelen körlüğü/idraksızlığı, gözünün nurunun azlığı nedeniyle gün ışığı karşısında yarasanın körleşmesi durumuna oranlamaktadır. İbnü'l-Arabî ise yarasaların “gözün ışığına denk bir ışıktaki” ortaya çıktığını ve bunun da “şafağın ışığı” olduğunu söylemektedir. Bilindiği üzere şafak vaktinde ışık ve karanlık birliktedir. Keşfin ancak gözün ışığına denk bir ışıktaki gerçekleşmesi, gözün/görenin ışığı ile görülenin ışığının denk olması veya aynışması anlamına gelmektedir. Bir diğer anlatımla, metafizik bilgi veya keşf ancak gören-görülen, ışık-karanlık ve benzeri dualitelerin tevhid/birleme yoluyla aşıp birlenmesiyle mümkün olabilir. İbnü'l-Arabî'nin diliyle konuşulursa, Tanrı Nurdur; hem aydınlatan, gösteren, perdeyi kaldıran ve hem de karartan-gizleyen, perdeleyen nur. Keşf hakkında yazdıklarında İbnü'l-Arabî'nin “Mü'minin ferasetinden sakının. Çünkü o Allah'ın nuruyla bakar” hadisine bir gönderme yaptığına da dikkat çekebiliriz.

İbnü'l-Arabî sonrasında Ekberî ekolün ilk dönem büyük temsilcilerinden Sadreddin Konevî'nin kendinden önceki metafizikçilerin kullandığı dili bazı bakımlardan dönüştürmüş olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim o, metafiziği şu adlar altında zikretmektedir: *Marifetullah*, *İlm-i Rabbânî*, *İlm-i İlâhî*, *İlm-i Hakâik*, *Tahkik*, *İlm-i Tahkik*²³⁶. Metafiziğin konusu hakkında ise şunları söylemektedir:

²³⁵ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye C.XIII*, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Litera Yay., 2010, s.178.

²³⁶ Ekrem Demirli, “Varlık Olmak Bakımından Varlık İfadesinin Sufilerce Yeniden Yorumlanması”, *İAD*, No:18, 2007, s. 31.

“Metafizik, -ki mevzusu Haktır..., Metafiziğin mevzusu Hakk’ın varlığı iken ilkeleri O’nun varlığının lâzımı olan ana hakikatlerdir. ‘Zât İsimleri’ diye isimlendirilen bu hakikatlerin bir kısmı âlemde hükmü ortaya çıkan ve Hakk’ın kendileriyle bilindiği isimlerdir..., Metafizikte meseleler ana isimler–ki isimler ilkelerdir– sayesinde açıklanan bu isimlerin hakikatleri, mertebeler, mekanlar, her kısmın hükümlerinin tafsilatının kendileriyle ilişkisi ve bunun yeridir. Ayrıca bu nispet ve eserler ile ortaya çıkan vasıflar, özellikler, fer’i isimler vb. gibi şeyler de metafiziğin meseleleridir..., Metafizik, mevzusunun –ki onun mevzusu Hak’tır– üstünlüğü dolayısıyla en şerefli ilimdir...”²³⁷

Metafiziğin konusu bağlamında Konevî önceki metafizikçilerin başvurdukları “*varlık olmak bakımından varlık*” ifadesi yerine Hak kavramını tercih etmekte ve ilâhi isimleri metafiziğin tam merkezine yerleştirmektedir. Peki, İbnü’l-Arabî açısından metafiziğin konusu nedir? Ekrem Demirli metafiziğin konusunun, sorununun, ilkelerinin Sadreddin Konevî ve İbnü’l-Arabî’de nasıl anlaşıldığı hakkında şöyle der:

“Konevî, metafiziğin konusunu, sorun ve ilkelerini saptarken İbn Sînâcî felsefî gelenekten kısmen ayrılarak başka bir yol takip etmişti: Metafiziğin konusu, İbn Sînâ’nın iddia ettiği gibi, varlık olmamalıdır. Tanrı’nın varlığı ve bu varlığın ayrılmaz özellikleri, metafizik ilminin konusu olmalıdır. Öte yandan Tanrı’nın isimleri, Metafiziğin ilkeleridir. Biz Tanrı hakkındaki bilgimizi bu isimler vasıtasıyla elde ederiz ve onlardan hareketle Tanrı’yı biliriz. Tanrı’yı bilmek de isimleri bilmek demektir. Metafiziğin meselesi ise, Tanrı âlem ilişkisidir. Bu ilişki, ilâh ile melûh, neden ile nedenli bağıdır. İbnü’l-Arabî’nin aynı görüşte olduğu anlaşılıyor. Öncelikli sorun, bu ilişkiyi temellendirmek ve buradan hareketle Tanrı insan bağlantısını açıklayabilmektir. Bunun için de ehl-i nazarın (aklı esas alan kelamcı ve filozoflar) yöntemini kullanarak yaratma (hudûs) kanıtıyla Tanrı âlem ilişkisi tespit eder. Bu ilişki, sonradan olan şeyin bir yaratıcıya muhtaç olması şeklinde bir nedensellik ilişkisidir. Gerçi İbnü’l-Arabî’nin böyle bir yöntemi takip etmiş olması, onun genel düşüncesiyle her bakımdan uyumlu sayılamaz. Burada Fusûsu’l Hikem şarihi Câmî’nin dikkat çektiği bir husus göz önünde bulundurulmalıdır. Câmî, bir varlık yorumu olarak vahdet-i vücuda ulaşmamızı sağlayan en temel önermelerden birisi olan ‘varlık olmak bakımından varlık Haktır’ önermesiyle sûfilerin Tanrı’yı kanıtlama ‘zahmetinden’ kurtulduğuna dikkat çeker. Gerçekte sûfiler, yaratma kanıtını kullansalar bile, onu genellikle bir anlatım üslûbu olarak kullanmışlardır.”²³⁸

“Varlık olmak bakımından varlık Haktır” önermesi Tanrı kanıtlaması zahmetini ortadan kaldırmakta mıdır, daha doğrusu sufiler bu önermeyi Tanrı’yı kanıtlama zahmetinden kurtulmak için mi öne sürmüşlerdir? İbnü’l-Arabî’de, Aristoteles’te veya genel olarak İslam filozofları ve kelamcılarındaki gibi diskürsif akılyürtmeye dayalı mantıksal çıkarımlar üzere bina edilmiş bir Tanrı kanıtlaması asla yoktur. Bu bakımdan İbnü’l-Arabî’de kelam ve felsefede karşımıza çıkan hudûs delili, imkân delili, ontolojik delil, kozmolojik delil, nizam delili, gaye delili gibi muhtelif Tanrı kanıtlamalarını aramak beyhude bir çaba olacaktır. Eserlerinde bu delillendirme tarzlarını çağrıştıran noktalarla karşılaşabiliyorsak da, bu İbnü’l-Arabî’de felsefî veya kelâmî bir kanıtlama girişimi olduğu anlamına gelmemektedir. Tam aksine, İbnü’l-Arabî bilinçli bir tercih ile bu tarz kanıtlamalardan sakınmıştır. Bu onun bir büyük, bir de küçük

²³⁷ Sadreddin Konevî, **Miftâhu’l-Gayb: Tasavvuf Metafiziği**, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, TYEKB, 2014, s. 32-38.

²³⁸ İbnü’l-Arabî, **Füsûsu’l-Hikem**, Çeviri ve Şerh: Ekrem Demirli, 2. bas., İstanbul, Kabalcı Yay., 2008., s. 283-284 [Şerh Kısmı]

öncülü dizmekten ve kıyas kuralları uyarınca bir sonuç önermesine ulaşmaktan aciz olmasından veyahut da Tanrı kanıtlamasını çok ‘zahmetli’ bir şey olarak görüyor olmasından dolayı değildir²³⁹. Bu sorunun temelinde metafiziğin konusunun -vücûdun, mevcudun veya Tanrı’nın- apaçıklığı nedeniyle örtülü olması, yani vehimle algılanabilir olmaması yatmaktadır.²⁴⁰ Çünkü Tanrı’nın bilinmesi, Tanrı’nın isimlerinin bilinmesi ve kişide gerçekleşmesi demektir ki bu ona göre velayet-nübüvvet merkezli keşf ve müşahade metodu ile mümkün olabilir. Bu durumda Tanrı ancak peygamberden/nebiden ve nebinin yol göstermesiyle öğrenilebilir.

İbnü’l-Arabî kelamcıların hudûs delilini veya filozofların zorunlu varlık, mümkün varlık ayrımı ve imkân delili çerçevesinde ortaya koydukları Tanrı kanıtlamalarını tümünden reddetmediğini ancak onları yetersiz bulduğunu Fütûhât’ta şöyle dile getirmektedir:

“Âlemin Allah ile irtibatı mümkünün Zorunlu ile, yaratılmışın Yaratan ile irtibatıdır. Âlemin ezelde bir varlık mertebesi yoktu. Çünkü varlık özü gereği Zorunlu’ya aittir. Zorunlu ise Allah’tır. Âlem ister mevcut ister yok olsun, O’nunla beraber başka bir şey yoktur. Allah ile âlem arasında bir aralık bulunduğunu vehmedip o aralıkta mümkünün var olmasının öne alındığını veya geciktirildiğini farz etmek, dayanağı olmayan geçersiz bir kuruntudur. Bu nedenle âlemin sonradanlığını delillendirme yönteminde Eşârlerin yönteminden farklı bir yola gittik²⁴¹..., Allah’ı bilmek, akıl ve nefsi tarafından algılamayacak kadar yücedir. Akıl ve nefis, O’nu sadece mevcut oluşu bakımından algılayabilir. Yaratıklar hakkında söylenmiş ya da bileşik ve başka şeyler hakkında tevehhüm edilmiş her ne varsa kuşkusuz düşüncesi ve korunmuşluğu yönünden selim akla göre Allah o şeyden farklıdır. Böyle bir tevehhüm Allah hakkında caiz olmadığı gibi akla göre yaratıkların kabul ettiği yönden öyle bir lafız Allah’a verilemez. Allah’a böyle bir lafız verilmişse bunun gayesi, zihinlere konuyu anlaşılır kılmaktır. Bunun sebebi iştirinde Hakkın üzerinde bulunduğu hakikatin değil, varlığın (bilginin) sâbit olmasıdır. Çünkü Allah şöyle buyurur: ‘O’nun benzeri yoktur’.”²⁴²

İbnü’l-Arabî Eş’ârî hudûs delilini Allah ile âlem arasında bir aralık bulunduğunu vehmettiği ve bu vehmin “o aralıkta mümkünün var olmasının öne alındığı veya geciktirildiği” gibi hatalı bir varsayım içerdiğini gerekçe göstererek eleştirmektedir. Bu bağlamda onun, Allah ile âlem arasındaki ilişkiyi bir süreklilik ilgisi içinde ele alan İbn Sînâ gibi filozofların görüşüne oldukça yakın bir görüşü savunduğunu saptayabiliriz. Öte yandan o, aklın ve nefsin Tanrı’yı ancak “mevcut oluşu bakımından” algılayabileceğini söyleyerek aklın Tanrı’nın mevcut olduğu yargısına ulaşabileceğini teslim etmekte ancak aklın –vahiyden uzak

²³⁹ Kelamcıların “Âlem hâdistir/sonradandır. Her hâdisin bir muhdisi/var edeni vardır. O halde âlemin bir muhdisi vardır” kıyası üzerinden ortaya koydukları hudûs delili İbnü’l-Arabî’nin öğretisinde oldukça ârızî bir yer tutmaktadır, daha doğrusu o bu kıyası bir Tanrı kanıtlaması olarak değil, ferdiyet-i selâsiyye ilkesini ve manevi oluşları örneklendirmek üzere kullanmaktadır. Bu nokta daha sonra detaylandırılacaktır.

²⁴⁰ “*Varlık olmak bakımından varlık Haktır*” önermesi gerçekte sadece metafiziğin konusunu tanımlayan bir önermedir ve öyle anlaşılıyor ki hiç kimse bu önermenin bu haliyle “Tanrı’nın varlığına” bir delil olarak kabul etmeyecektir. Böyle bir şey “Tanrı vardır” önermesinin Tanrı’nın bir delili olduğunu öne sürmekten farksız olurdu.

²⁴¹ İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye C.I*, s. 119.

²⁴² A.e., s. 252.

olduğu ölçüde- “Tanrı mevcuttur” önermesinde takılı kalacağını, buna başka bir şey ekleyemeyeceğini belirtmektedir.

Burada apaçıklık sorununun bir başka boyutu ile karşılaşyoruz: *yücelik*. Anlaşılan o ki İbnü’l-Arabî’ye göre insanın aklını ve algılarını bir tür felç eden veya perdeleyen şey, Tanrı’nın –tıpkı el-Nûr isminde olduğu üzere- zuhurunun yüceliğinin şiddetidir. Bu yüceliğin şiddeti sorunu varlık-vücûd, mevcut, şey, hüviyet, Tanrı kavramlarında olduğu üzere, kavramlarımız –veya hakikatler- içinde en genel, deyim yerindeyse en tümel/küllî ve en özel/hâs karakterde olanlar için özellikle daha fazla geçerlidir. İnsan aklının bu noktada söyleyebileceği son sözler, örneğin Varlığın apaçık olduğu, üzerinde başka bir cins olmayan son cins olduğu, cinslerin cinsi olduğu, apaçıklığı nedeniyle tanımlanamadığı ve burada tanımın son sınırına ulaşıldığı gibi sözler olacaktır. İbnü’l-Arabî ise hiç kimsenin bir şeyi “o şeyin kendisinden daha iyi bilemeyeceğini” gerekçe göstererek, Tanrı hakkında bilgi edinmek isteye kimseyi vahyin ve nübüvvetin dilini öğrenmeye çağırmaktadır:

“Tevhid hakikatlerini öğrenmek isteyen kimse Allah’ın kendisini birlediği tevhit hakkındaki ayetlere bakmalıdır! Hiç kimse bir şeyi o şeyin kendisinden daha iyi bilemez. O halde Hakkın kendisini nitelediği şeye bakmalı ve Allah’tan onu sana öğretmesini istemelisin! Bunu yaparsan, aklın kendi düşüncesiyle hiçbir zaman ulaşamayacağı ilâhi bilgiyi öğrenirsin.”²⁴³

İbnü’l-Arabî’de Tanrı-insan ve Tanrı-âlem irtibatı muhtelif formlarda karşımıza çıkmaktadır. Bu irtibatı kökenine indirgediğimizde karşımıza ilâh-me‘lûh, rab-merbûb, hâlik-mahlûk, ma‘bud-âbid veya bu bağlamda olmak üzere efendi-köle ilişkisi çıkmaktadır. Yüce/ulvî boyutu itibariyle İnanılan ilâh öğretisi çerçevesinde, İbnü’l-Arabî’nin rab-merbûb, ilâh-me‘lûh irtibatının *sürekli ve ezeli bir irtibat* olarak konumlandığını görmüştük. Kolayca görüleceği üzere burada İbnü’l-Arabî’nin Eş’arî âlem tasavvuruna yönelik eleştirisinin odak noktasını Allah ile âlem arasında gerçekte olmayan mevhum bir “aralık”ın düşünülmesi oluşturmaktadır. İbnü’l-Arabî’nin bu eleştirisinin temelinde, Tanrı ile âlem arasında varsayılan kurgusal boşluğun, Tanrı ile âlem –ve insan- irtibatının sürekliliği görüşünü yaralayacak olması yatmaktadır. Öte yandan İbnü’l-Arabî bu aralığın varsayılmaması durumunda âlemin Tanrılaştırılması veya ezelleştirilmesi sakıncasının bulunduğu gayet farkındadır. Zaten bu nedenle “Âlemin ezelde bir varlık mertebesi yoktu” demekte ve Âlemin sonradanlığını Eşârilikten farklı bir şekilde yorumlamaktadır.

²⁴³ A.e., s. 250.

Tanrı'nın âtil durumda olduğu bir an varsaymanın deizme varacağı dikkate alındığında, ilâh-me'lûh arasında deyim yerindeyse "hakiki bir boşluk" veya kopukluk olamaz, bu varsayım ontolojik temelden yoksun bir vehim/kuruntu olabilir. İbnü'l-Arabî'nin bu görüşü Eş'arî ve Mâtürîdî kelam ekollerinin ilâhi sıfatların –veya isimlerin- ezeli olduğu görüşü üzerine bina ettiğini öne sürebiliriz²⁴⁴. Buna göre ilâh ezelden beri ilâhtır ve me'lûh ezelden beri me'lûhtur. Bir diğer anlatımla, ilâh-me'lûh irtibatı ne ise Tanrı-âlem ve Tanrı-insan irtibatı da odur. Çünkü Allah'ın ilim, hayat, kudret, vücut, kıdem, bekâ, vahdâniyet gibi sıfatlarının veya âlim, hayy, vâcid, bâkî, vâhid gibi isimlerinin ezeli olduğu kabul etmek demek aynı zamanda ezeli ilmin zorunlu olarak ezeli bir malumunun olduğunu, ezeli kudretin ezeli bir makdûrunun olduğunu vs. kabul etmek demektir. Kelamcıların bu görüşünü özel olarak ilâh, rab ya da ilâhlık/ulûhiyet, rablık/rubûbiyet açısından dikkate alan birisinin ilâh-me'lûh veya rab-merbûb irtibatının sürekliliği görüşüne ulaşması pek de zor olmasa gerektir. Nitekim mutezile ekolü dışındaki ehli-sünnet kelamcıları Allah'ın tüm sıfatlarını ezeli kabul etmektedirler ve sıfatın ezeli olduğu bir durumda mevsufun, ismin ezeli olduğu bir durumda müsemmanın, tek fâilin ezeli olduğu durumda mef'ulun –veya münfailin- ezeli olmaması nasıl mümkün olabilirdi? Bu noktada İbnü'l-Arabî'nin yaptığı şey sadece ehli-sünnet kelamcılarının sıfatların ezeli olduğu görüşünden hareketle bir adım daha atarak, bu görüşü özel olarak ilâh-me'lûh ve rab-merbûb/rubûbiyet mertebesine; ilâhi isimler açısından Tanrı-insan veya Tanrı-âlem irtibatına tatbik etmektir. Bu görüşün doğal neticesi ise Âlem'de ilâhsız, tanrısız, rabsız herhangi bir zerrenin bulunmayışı olacaktır ki bu muhtelif açılardan işaret edildiği üzere İbnü'l-Arabî vahdet-i vücûd teorisinin merkezinde yer alan inanılan ilâh öğretisinin temel mesajlarından biridir.

İlâh ile Tanrı'nın kastedildiği gayet açıktır ancak *me'lûh* kavramıyla neye işaret edildiğine bir parça açıklık getirilmesi yararlı olacaktır. Me'lûh kavramı ilk olarak, ilâhın ilâhlığını kabul eden şeye ve ikinci olarak ilâhın ilâhlığını "ezelden beri" kendisinde, kendisiyle sergilediği şeye göndermede bulunmaktadır. İbnü'l-Arabî'ye göre ilâhın me'lûh'taki fiilinin sekteye uğradığı bir zaman, bir an olmamıştır ve olmayacaktır. Demirli me'lûh kavramına "ilâh sâhibi" anlamı vermektedir²⁴⁵. İbnü'l-Arabî terminolojisi içerisinde "me'lûh" kavramının zımnındaki sahiplik, geçici değil kalıcı bir "bulunma" anlamı taşımaktadır diyebiliriz. Aksi

²⁴⁴ Ebu Hanife Fıkh-ı Ekber'de şöyle diyor: "O'nun isim ve sıfatlarından hiçbirisi sonradan olma değildir, O ilmiyle daima bilir, ilim O'nun ezelde sıfatıdır. O kudretiyle daima kadirdir, kudret O'nun ezelde sıfatıdır. Kelâm ile konuşur, kelâm O'nun ezelde sıfatıdır. Yaratması ile daima yaratıcıdır, yaratmak O'nun ezelde sıfatıdır. Fiili ile daima fâildir, fiil O'nun ezelde sıfatıdır..." Ebu Hanife, **İmâm-ı Âzam'ın Beş Eseri**: El-Âlim ve'l Mûteallim, El-Fıkhü'l Ebsat, El-Fıkhü'l-Ekber, Risâletü Ebî Hanîfe, El, Vasiyye, Çev. Mustafa Öz, 7.bs., İstanbul, İFAV Yay., 2011, s. 53. Bu eserlerin otantikliği noktasında bazı tartışmalar olsa da, Ebu Hanife'nin isim ve sıfatların ezeli olduğu görüşünde olduğu genel kabul görmektedir denilebilir.

²⁴⁵ Sâhip kavramı Türkçe'de aitik/iyelik anlamı bildirirken Arapça'da dostluk, arkadaşlık anlamı bildirmektedir.

durum onun genel görüşlerine –deizme götüreceğinden- aykırı olurdu. İbnü'l-Arabî'nin gözünde bir bütün olarak âlemin ve özel olarak her bir insanın bir me'lûh/ilâh sâhibi olarak göz önüne alındığı dikkate alındığında, bu noktada İbnü'l-Arabî düşüncesinde “ateizmin imkânsızlığı” sorunu ile karşı karşıya gelmekteyiz. Âlem'in ilâhi isimlerin kendini, eserlerini gösterdiği sonsuz bir sergi olduğu düşüncesinde de âlemdeki her şeyin ve özel olarak insanların me'lûh/ilâh sahibi olduğu fikriyle yüz yüze geliriz. Nereden bakılırsa bakılsın, İbnü'l-Arabî'nin düşünce sistematğinde insan farkında olsun ya da olmasın, kabul etsin ya da etmesin, ontolojik olarak ve kimliği yönünden sürekli me'lûhtur, ilâh sahibidir; bu, İbnü'l-Arabî düşüncesinde *ateizmin imkânsızlığı* olarak adlandırılabilir bir sorunu tanımlamaktadır²⁴⁶.

Ateizmin imkânsızlığı sorunu bir başka açıdan İbnü'l-Arabî'nin “emir âlemi”ne –ve emir âleminden olması yönünden rûha ilişkin- görüşüye bağıntılıdır. Bu “emir” görüşüne göre Tanrı âlem ve insanla tekvînî ve teklîfî emir olmak üzere, iki emir yönünden irtibat kurmaktadır. Tekvînî emir yönünden Tanrı'nın varlığı –ateist, deist, agnostik, dindar vs. fark etmeksizin- her insanın özü yönünden onaylanmıştır. Günümüzde ülke veya şehirler bazında ateistlerin, dindarların vs. genel nüfusa oranına ilişkin istatistik veriler, anket sonuçları vs. paylaşıldığı dikkate alındığında, bu onaylama ilk bakışta tuhaf ve anlaşılmasız görünüyor olabilir. Bununla beraber İbnü'l-Arabî'nin görüşüne göre tekvînî emir yönünden Tanrı'nın tasdik edilmesi, beşer iradesinin seçimine bırakılmış –ama aynı zamanda bu seçime de zorlanmış- bir şey değildir. Daha açık bir anlatımla, tekvînî emirde beşere “Tanrı'yı tasdik edip etmeme” teklifinde bulunulmamıştır, tıpkı insanın dünyaya gelişinin kendi özgür seçiminin sonucu olmaması gibi. Tekvînî emir yönünden onaylama kendiliğindendir. Bu da bir yerde emreden efendinin kölesi üzerindeki karşı konulamaz gücünün kanıtı olmaktadır. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî'ye göre meşiyet emri yönünden Tanrı'nın varlığı herkesçe kabul edilmiştir, müsellemdir²⁴⁷. Bu nokta, daha önce işaret edildiği üzere, Tanrı'nın ezeli yazgısı, dilemesi/meşîet bağlamında **âyân-ı sâbite** ve **kader** konusuna râcidir. Öte yandan teklîfî emir yönünden ateizm mümkündür. Buna göre insan Tanrı'yı, peygamberi, kitap ve sünneti, dinin hükümlerini kabul edip etmeme

²⁴⁶ Bu da İbnü'l-Arabî düşüncesinin karakteristiklerinden birisi olan ilâh-me'lûh, rab-merbûb, hâlik-mahlûk, efendi-köle irtibatının ontolojik sürekliliği düşüncesinin bir sonucu olarak önümüzde durmaktadır. Bu ontolojik süreklilik görüşü, ehli-sünnet kelamının “sıfatların ezeliyeti” görüşünün ilâhi isimler özelinde metafizik açıdan derinleştirilmesinden türemektedir diyebiliriz.

²⁴⁷ Buradaki müsellemlik İbn Sînâ'nın şu tanımını çerçevesindeki bir müsellemlik değildir: “Doğru, meşhur veya makbul olsun olmasın, hasmın kabul etmesi halinde senin de kullanacağın öncüllerdir. Müsellemler hasım olan bir tek kişinin meşhurdur; meşhurlar ise insan topluluğunun müsellemdir” İbn Sînâ, **Danışname-i Alâi: Alâi Hikmet Kitabı**, Ed. Gürbüz Deniz, Çev. Murat Demirkol, İstanbul, TYEKB, 2013, s. 104.

noktasında özgür seçimde bulunabilir. Seçimine göre kabul ve tasdik edebilir de etmeyebilir de²⁴⁸.

Sadreddin Konevî İbnü'l-Arabî'nin meşiyet emri/tekvînî emir ve teklifi emir ayrımından hareketle “zâtî ibâdet ve sıfatî ibâdet” veya “mutlak zâtî ibâdet ve mukayyet ibâdet” ayrımı yapmaktadır. Bu ayrım açısından zâtî ibâdet bakımından herkes, bilincinde olsun ya da olmasın, meşiyet emri yönünden Tanrı'ya tapınmaktadır²⁴⁹. Bu yaklaşıma göre meşiyet veya ezeli yazgı bakımından münkirlik, münafıklık, fasıklık, dindarlık, deistlik, ateistlik, agnostiklik vs. mümkün değildir, bunlar ancak teklifi emir yönünden mümkün olabilir. Konevî'nin ortaya koyduğu bu görüş İbnü'l-Arabî'nin görüşünün bir uzantısıdır diyebiliriz.

1.1. Tanrı Kanıtlamalarında Öznellik Sorunu

Eserlerinin esas konusu daima Tanrı, Tanrı-insan ve Tanrı-âlem ilişkileri olmasına rağmen İbnü'l-Arabî'nin kelamcı ve filozoflarda karşılaştığımız hudûs, imkân, nizam, gaye, ontolojik ve kozmolojik delillendirme biçimlerinden hareketle yapılmış bir Tanrı kanıtlamasına giriştiğini görmüyoruz. İbnü'l-Arabî niçin önce Tanrı'yı kanıtlayarak yazmaya başlamıyor da henüz kanıtlamadığı Tanrı'ya hamd ederek başlıyor?²⁵⁰ En önemli iki eserin girişinde İbnü'l-Arabî Tanrı'yı “nesnel” olarak kanıtlamak için en ufak bir çaba göstermezken, oldukça “öznel” sayabileceğimiz taşkın bir coşku sözlerine eşlik eder. Ancak İbnü'l-Arabî Tanrı'yı kanıtlamadan nasıl Tanrı hakkında konuşabilmektedir? Henüz kanıtlamadığı bir Tanrı'yı nasıl övebilmektedir ve bu niçin böyledir? İbnü'l-Arabî'de felsefî-kelâmî tarzda bir Tanrı kanıtlaması girişimine rast gelmememizin nedenini kendi sözleriyle inceleyebiliriz:

“Allah bazı kimselerin şahit ile gaibe istidlâl etmek şeklinde zannettiği gibi başkası hakkındaki öncesel bir bilgi sayesinde bilinemez. Onlar bu istidlâl yöntemiyle bilgi, kelâm ve irade vb. nitelikleri Allah'a verebileceklerini zannetmiş, bu nitelikleri Allah'a yüklem yapıp ardından onlarla nitelenmekten tenzih etmişlerdir.... Akıllı delil yönünden Rabbini bildiğini ve Rabbinin kendisine bilindiğini nasıl iddia edebilir? Akıllı, yapma ürünlere, tabîî nesnelere veya türeyen veya meydana

²⁴⁸ Her şeyden önce vahyin dilinde Allah müşriklerden söz etmektedir. Müşrik bir tür mutlak ateist değildir, basitçe Tanrı'ya ortak koşandır. Tanrı'ya ortak/şirk koşabilmek veya Tanrılık iddiasında bulunabilmek için önce bir Tanrı'nın varolması gerektiği açıktır. Buna göre müşriklikte ve küfürde bile Tanrı'nın varlığının örtük veya zımnî olarak kabulü söz konusudur.

²⁴⁹ Demirli, **Konevî'de Bilgi ve Varlık**, s. 177-178.

²⁵⁰ Örneğin İbnü'l-Arabî Fusûsu'l-Hikem kitabına şöyle bir giriş yapar: “Rahmân ve Rahîm Allah'ın adıyla [başlarım]. Ümmetlerin farklılığı nedeniyle dinler ve mezhepler farklı farklı olsa da, hikmetleri en kadim makamdaki tek ve en yakın yolla kelimelerin kalplerine indiren Allah'a hamd olsun!” İbnü'l-Arabî, **Fusûsu'l-Hikem**, Çeviri ve Şerh: Ekrem Demirli, 2.bs., İstanbul, Kabalcı Yay., 2008, s. 19. Fütûhat-ı Mekkiyye'ye ise şöyle bir giriş yapar: “Hamd eşyayı bir yokluktan ve yokluğun yokluğundan var edip eşyanın varlığını kelimelerinin teveccühüne dayandıran Allah'a mahsustur”. İbnü'l-Arabî, **Fütûhât C.I**, s.15. Bundan sonra Demirli'nin Fusûsu'l-Hikem çeviri ve şerhine göndermede bulunduğumuzda EDT kısaltmasını kullanacağız.

getirilen şeylere bakıp bunlardan her birisinin kendilerini yapanı bilmediğini görseydi, hiç kuşkusuz Allah'ın delil vasıtasıyla bilinmeyeceğini öğrenirdi..."²⁵¹

Kolayca görüleceği üzere İbnü'l-Arabî'ye göre görünenden hareketle görünmeyen ya da bilinenden hareketle bilinmeyen bilmesi vb. anlamlar yükleyebileceğimiz “şahit ile gâibe istidlal” metoduyla Tanrı'nın delillendirilmesini olumsuzlamakta, ayrıca Allah'ın delil vasıtasıyla bilinmeyeceğini belirtmektedir. Bu noktada İbnü'l-Arabî'nin Tanrı kanıtlamalarına ilişkin görüşlerini kanıtlayan-kanıt-kanıtlanan özelinde metafizik açıdan bir parça genişletmekte yarar görüyoruz.

Mantıksal kanıtlamada önermelerin, aritmetik kanıtlamada sayıların kullanılması örneklerinde olduğu gibi, her kanıtlama tarzının kendine özgü ispat araçlarının varlığından söz edebiliriz. Anak metafizik kanıtın aracı/vâsıtası var mıdır? Varsa nedir/kimdir? Aracın veya aracının (vesîle) ne/kim olduğunu bilemesek de metafizik açıdan şu belirlemede bulunabiliriz: mantıksal, matematiksel, deneysel, felsefî, kelâmî, psikolojik, fiziksel vs. tüm kanıtlama tarzlarında olmazsa olmaz olan üç şey vardır. İspatlanan-ispata-ispatlanan veya kanıtlanan-kanıt-kanıtlayan veya delillendiren-delil-delillendirilen veya burhan getiren-burhan-burhan getirilen.²⁵² Şimdi, bir şeyi kanıtlamak isteyen bunu ya **kendisi** (ayn) ya da **başkası** (gayr) için yapacaktır ve bu başka türlü olamaz. Burada kendiliğinden bazı sorular ortaya çıkmaktadır: bir insan Tanrı'yı kim için kanıtlamak ister? Kendisi için mi yoksa başkası için mi? Başkası için Tanrı'yı kanıtlamak olanaklı mıdır? Bu soruya “hayır” cevabını verebiliriz. Çünkü ilk olarak, Tanrı kanıtlaması her halükarda bir özne/insan tarafından yapılacağı için zorunlu olarak “öznel” bir yön taşıyacaktır ve bu durumda da kanıt sadece kanıtlayan özne için geçerli olacaktır, *başkası* için değil. Bu şunu demeye benzerdi: “Ben Tanrı'yı kendimde böyle görüyorum veya Tanrı bana böyle gösteriliyor sen de gel buradan bak!” Buna göre, başkası için (deneysel vs.) Tanrı kanıtlaması, farklı özneler var olduğu müddetçe, olanaklı bir şey değildir. İkinci olarak, İslâm inancında Tanrı'nın “Bir/Vâhid” veya “mutlak bir/Ahad” olması, bir başkası için Tanrı kanıtlamayı olanaksız kılmaktadır. Çünkü biri kanıtlayan (insan) ve diğeri kanıtlanan (Tanrı) olmak üzere iki başka (gayr) özne varsa, bu durumda öznelerden biri Tanrı diğeri de Tanrı'dan

²⁵¹ İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, C.I, s. 249-250.

²⁵² İspat, kanıt, delil, burhan adlarının birbirinden farklılaşması, bilindiği gibi, bilimlerin ayrışması ve kendine özgü bir dil geliştirmesi ile alakalı bir durumdur. Örneğin hukukçu iddiasını kanıtlamak için burhan-ı innî veya limmî aramaz, kendi bilim sahasına uygun olarak (zahir) delil arar veya aritmetikçi hukukçu gibi zahir delilleri araştırmaz ve yine kendi bilim sahasına uygun olarak sayıları araştırır. Mantıksal açıdan bakıldığında ise kanıtlamada başvuru öncüllerin niteliğine göre, yani kıyasın büyük ve küçük öncülünün bedihî, yakînî, müselleme, meşhur vs. olup olmasına göre, kanıtlamanın adı burhan veya başka bir şey olabilir. Bilindiği gibi mantıkta burhan yakînî öncüllerle yapılan ve doğruluk değeri bakımından tüm diğer kanıtları aşan kanıt türüdür.

“başka” bir özne olmak zorundadır. Bu ise Tanrı’nın varlığını ve “ayn”ı kanıtlamaz, tam aksine, Tanrı’dan “başka”sının –masiva’nın- varlığını kanıtlar²⁵³. Üçüncü olarak, metafizik açıdan gerçek bir Tanrı kanıtlaması ancak kanıtlayan-kanıt-kanıtlanan üçlünün birliğinin sağlanması durumunda gerçekleşebilir. Kanıt (delil) ve kanıtlanan (medlul) arasındaki bağlantı hakkında İbnü’l-Arabî şöyle der:

“Delil ile medlul ve burhan ile kanıtlanan arasında bir şekilde bir bağlantı olmak durumundadır. Yani delille bağlantı ve medlul ile bağlantı. Eğer bu olmazsa delilin medlulüne hiçbir zaman ulaşamaz. Dolayısıyla Hak ile halkın zat açısından hiçbir şekilde bir araya gelmeleri sahih olmaz. Ancak bu zatın ilâhlık vasfına sahip oluşu itibariyle böyle bir şey söz konusu olabilir. Aslında bu başka tür bir ilimdir”²⁵⁴

Tanrı’ya ilişkin her kanıtlama girişimi bir yönden öznel bir temele dayanmalıdır çünkü özne olmaksızın “delil ve medlul ile bağlantı” kurmak mümkün değildir. İbnü’l-Arabî “Hak ile halkın” –veya özel bir anlamda zıt iki şeyin- zât açısından bir araya gelmelerinin sahih olmadığını söylemekle birlikte, “ilâhlık vasfına sahip bir zât” tarafından bu ikisinin bir araya gelmesinin söz konusu olabileceğini ifade etmektedir. Hak-halk ikilisinin bir araya geldiğinin varsayıldığı durum bir bakıma mutlak ve nesnel bir Tanrı kanıtlaması olarak adlandırılabilir. Bu tarz bir kanıtlamada Tanrı sadece kanıtlanan, ispatlanan –veya medlul- tarafında yer almaz, aynı zamanda kanıtlayan, ispatlayan tarafında da yer alır ve bu durumda Tanrı kanıtın, delilin ta kendisi olur. Böyle bir mutlak kanıtı gerçekleştiren beşer olarak bir insan ya da beşerî bir özne olamaz, bilakis, mutlak bir özne olabilir. İbnü’l-Arabî’nin diliyle söylersek bu özne ancak ilâhlık vasfına sahip bir zât –yani Tanrı- olabilir.

Saf metafizik bir Tanrı kanıtlamasında kanıtlayan-kanıt-kanıtlanan üç ayrı veya başka şey olamaz. Eşdeyimle bu, kanıtlayan-kanıt ve kanıtlananın bir ve aynı şey olması gerektiği anlamına gelir çünkü kanıtlanacak olan her bakımdan *Birdir*. Kanıtlayan ve kanıtlanan başka şeylerse, bu durumda Allah’ın birliğinin “dışında” kalan bir şey varsayılmış veya vehmedilmiş olacaktır ki bu basitçe vahdetin/birliğin iptâli anlamına gelmektedir. Bir başka açıdan bakıldığında, saf metafizik bir Tanrı kanıtlamasında Tanrı sadece kanıtlanan -veya nesne- tarafında yer almaz ve Tanrı âdeta pasif halde kanıtlanmayı bekleyen donuk bir varlık olarak görülemez. Tam aksine, Tanrı aynı zamanda aktif olarak kanıtlayan –veya özne- tarafında yer

²⁵³ Osman Nuri Küçük ispat bağlamında şöyle der: “...zira hangi sayı söylenirse söylensin cem-i ahâd o sayı ile birlikte zımnın söylenmiş demektir. Bunun gibi âlemdeki her bir varlık zımnın Allah’ın varlığını ispatla kendi varlığını ispat etmektedir. Diğer bir ifadeyle her bir mahlûk, gayriyeti itibariyle Cenâb-ı hakkı nefyeder ayniyeti itibariyle de ispat eder”. Bkz: Osman Nuri Küçük, “İbnü’l-Arabî Düşüncesinde Varlığın Tasavvufî Yorumunun Sayı Metafiziğine Uzanan Yansımaları”, **TİAAD**, C.X, No: 23, 2009, s. 389.

²⁵⁴ İbnü’l-Arabî, Resâilu İbnü’l-Arabî: **Kitâbu’l-Mesâil: Meseleler Kitabı**, Ed. Şükran Eser Gökner, Trc. Vahdettin İnce, İstanbul, Kısın Yay., t.y., s.136.

alır. Böylece Tanrı kendisine kanıtın ta kendisi olarak algılanır. Öyleyse her kanıt zorunlu olarak hem öznel hem de nesnel bir yön içermek zorundadır. Sonuç olarak, mutlak bir Tanrı kanıtlaması söz konusu olsaydı, bu durumda kanıtlanacak olan şey –ki Tanrı’dır- ile kanıt arasında hiçbir fark kalmazdı; Tanrı kanıtın yerini alırdı; yani Tanrı hem kanıtlayan hem kanıtlanan hem kanıtın ta kendisi olurdu. Çünkü mutlak bir kanıtta, kanıtlanan şey kanıtlanacak şeyin tam olarak kendisine eşittir veya aynı olmalıdır. Bilindiği üzere vahiy dilinde Tanrı kendisini “Vâhidu’l-Kahhâr” olarak nitelendirmiştir. Bu, mutlak bir kanıtının, Tanrı’dan başkası tarafından yapılamayacağı anlamında yorumlanabilir. Bir diğer ifadeyle, mutlak bir Tanrı kanıtlaması ancak mutlak bir özne –yani Tanrı- tarafından yapılabilir. Böyle bir durumda da Tanrı’yı kanıtlayan bir öznenin öznelliğinin de göreceli değil, mutlak bir öznellik olması gerekir. Buna göre Tanrı insanlar tarafından mutlak bir kanıt yoluyla bilinemez.

Kanıtlama sorunu şu yönde de genişletilebilir: kanıtlama süreci öncesinde kanıtlayan, kanıt ve kanıtlanan arasında bir “mesafe” olmak zorundadır. Tanrı’yı kanıtlaması beklenen insandır/kuldur/yaratılandır ve kanıtlanması gerekense Tanrıdır/rabdir/yaratandır. Mutlak bir kanıtlaması süreci varsayarsak, bu süreç sonunda kanıtlayan, kanıtlanan –insan ve Tanrı- ve kanıt arasındaki mesafenin sıfır noktasına inmesi gerekecektir. Çünkü Bir –Tanrı- bir-olmayan tarafından kanıtlanamaz; böyle bir kanıt sadece bir-olmayanın bir olmadığına kanıtı olacaktır. Bu şartları sağlayan bir Tanrı kanıtlaması olsaydı, kanıtlayan ve kanıtlanan arasındaki mesafe zorunlu olarak tükenmiş olacağından, bu, beşerin beşerliğinin, muhtaçlığının ve kulluğunun ortadan kalkması ve Rabliğin açığa çıkması gibi bir anlama gelecekti. Bu tarz bir kanıtlamanın imkânı hakkında İbnü’l-Arabî’nin Tusterî’den alıntıladığı ve yorumladığı şu söz onun kanıtlama hakkındaki görüşünü özetlemektedir:

“Bu nedenle Sehl [b.Abdullah et-Tüsterî] şöyle demiştir: "Rabliğin bir sırrı vardır" Ardından her bir varlığa hitap ederek 'O sır sensin. Bu sır ortaya çıksaydı, rablik ortadan kalkardı' diye ekler. ‘Çıksaydı’ ifadesindeki şart edatı, bir imkânsızlığa bağlı olarak imkânsızlık bildirir. Söz konusu sır ortaya çıkmaz, dolayısıyla rablik bâtil olmaz; çünkü her varlık ancak Rabbi sayesinde var olabilir. Varlık sürekli mevcuttur. Dolayısıyla rablik asla yok olmaz.”²⁵⁵

Bu açıklama İbnü’l-Arabî’nin rablik/tanrılık sırrının ortaya çıkıp çıkmaması ve mutlak bir tanrı kanıtlamasının gerçekleştirilebilir olup olmaması konusunda iki uçlu bir görüş ortaya koymaktadır. Şöyle ki, rablik/tanrılık sırrının açığa çıkması –ki bu kanıtın açığa çıkması anlamında da ele alınabilir- İbnü’l-Arabî tarafından “imkânsızlığa bağlı olarak imkânsızlık” olarak nitelendirilmektedir. Bu noktada, bir imkânsızlığa bağlı olan bir imkânsızlık gerçek bir

²⁵⁵ İbnü’l-Arabî, **Füsûs**, EDT, s. 92.

imkândır, hatta en evrensel ve mutlak anlamıyla imkândır diyebiliriz²⁵⁶, tıpkı bir olumsuzluğun olumsuzlanmasının olumlu bir duruma dönmeyi temin etmesi gibi. Ya da yokluğun yokluğunun gerçekte varlığa denk gibi. Burada Tusterî'nin “o sır sensin”²⁵⁷ cümlesi, Tanrı kanıtlamalarında öznel ve özel bir yön olması gerektiği biçiminde yorumlanabilir. Ancak İbnü'l-Arabî rablik sırrının ortaya çıkmayacağını söylemekte ve önce olumladığını sonra olumsuzlamaktadır. Bu açıdan bakıldığında İbnü'l-Arabî'ye göre mutlak bir Tanrı kanıtlaması –rablik sırrının açığa çıkması- reddedilmektedir. Sonuç olarak, İbnü'l-Arabî'nin düşünce dünyasında bir Tanrı kanıtlamasının hem mümkün hem de imkânsız olduğu çelişkisi ile karşı karşıya kalmış oluyoruz.

İbnü'l-Arabî'nin düşünce sistematigi içerisindeki bu çelişki onun insanın hakikatini “kevn-i câmi” bir varlık olarak tasavvur etmesiyle yakından ilgilidir. Buna göre kevn-i câmi bir varlık olarak insan, zıt nitelikleri kendinde toplar ki bu nokta Füsüs'ta âdemlik hakikati olarak işlenir. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî'de insan tasavvuru, daha en başta zıt nitelikleri toplama üzerine yapılandırılmıştır diyebiliriz. Eğer İbnü'l-Arabî düşünce sistemi içerisinde insan zıt nitelikleri bir araya getiren câmi/kuşatıcı bir varlık olarak tasavvur edilmeseydi, bu durumda o, kelamcı ve filozoflarda olduğu gibi, görece objektif Tanrı kanıtlamalarına yer vermesi gerekecekti. Çelişki içermeyen bir Tanrı kanıtlaması mümkün olmadığına göre, filozof ve kelamcılarda gördüğümüz üzere biz ancak göreceli Tanrı kanıtlamalarını inceleyebilir ve bu kanıtlama tarzları üzerine konuşabiliriz.

Farklı bir açıdan bakacak olursak, İbnü'l-Arabî'de nesnel bir kanıtlama sürecinin varolmamasının nedeni, vahdet-i vücûd ve yüce/ulvî boyutu itibariyle inanılan ilâh öğretisi gereği olarak, onun Tanrı-âlem ve Tanrı-insan irtibatını baştan beri süreklilik ilgisi içerisinde ele alıyor olmasıdır. Bu öğretiye göre ateist, kâfir vs. olmak bir insanı/kulu rabbin merbûbu, ilâhın me'lûhu olmaktan çıkarmaz, dolayısıyla, herkes *zâten* ilâh sahibidir; sorumluluk/teklif karşılığını ezelden beri bulmuştur/bulmaktadır. Bu görüş, önceki bölümlerde muhtelif vecihlerden ele alındığı üzere zâtî kulluk ve sıfatî kulluk, meşiyet emri ve teklîfî emir ayrımı üzerine yapılandırılmıştır. Bu noktada, dinde vahiy yoluyla bildirilen ilâh-ı meşru, yüce/ulvî yönü bakımından inanılan ilâh öğretisinin çıkış noktasını teşkil etmektedir ve bunlar arasında

²⁵⁶ Bu imkânsızlığa bağlı imkânsızlık bağlamında Kaygusuz Abdal'ın şu sözleri dikkat çekicidir: “Kaygusuz Abdal benim cümleye her hal benim/Ünas benim rical benim ol binişan bendedir/ Evvel ü âhir benim bâtin ü zâhir benim/Mansur u nâsir benim genç ü nihan bendedir.” Kaygusuz Abdal, **Budalaname**, Yay. Haz. Tahir Galip Seratlı, İstanbul, Furkan Kitaplığı, 2006, s.124-125. (Vahdet-i Vücut ve Tevhid: Hakkında 7 Eskimez Risale içinde)

²⁵⁷ Bunu “tat tvam asi” ile karşılaştırmak ilginç olabilir.

zıtlık yoktur. Buna göre, insanın sâbit olmayan aynı sâbit aynına, sıfatî veya teklîfi kulluğu zâtî kulluğuna, teklîfi emir meşiyet emrine, ilâh-ı mu‘tekad ilâh-ı meşru anlayışına tâbidir.

2. TESLİS VE FERDİYET-İ SELÂSİYYE

Fusûs'ul-Hikem'de peygambelere özgü olarak ele alınan hikmetler, hikmetin evrensel/külli boyutta özgülleştirilmesini ifade etmektedir. Ancak bu özgülleştirme/tahsis, hikmetin parçalanabilir bir bütün ve parçaların da peygamberlerin payı olduğu anlamına mı gelmektedir? Bunu böyle ele almak, yani burada bir bütün-parça/küll-cüz ya da hatta bir tümel-tikel/küllî-cüzî ilgisi kurmak doğru olmayacaktır. Biz bu noktada peygamber isimleriyle onlara tahsis edilmiş hikmetlerin ilişkisini tam anlamıyla, küllî-ferdî/universal-individual ilişkisi olarak dikkate alacağız²⁵⁸.

İbnü'l-Arabî ferdiyet hakikatini son peygamber Hz. Muhammed'e tahsis eder. Ferdiyet-i selâsiyye ilkesini ise temel olarak âlemdeki tüm duyusal, mantıksal, manevî nitelikli oluş/yaratılış tarzlarını -ki aşağıda muhtelif boyutlarıyla ele alınacaktır- varlığın gerçekleşme biçimlerini betimleyen bir ilke olarak ortaya koyar. Bir diğer ifadeyle, İbnü'l-Arabî'ye göre yaratmanın/oluşturmanın aslı teslistir. Ancak bu teslis, Hristiyanlığın teolojik dogması olarak teslis değildir. Bu, ontolojik olarak yaratılışın/oluşun gerçekleşme biçimini betimleyen ve özünde “ferdiyet/teklik” hakikatini barındıran bir teslistir. İbnü'l-Arabî teslisi, teolojik bakış açısından farklı olarak ontolojik bir perspektifle ferdiyet merkezinde ele alsa bile, bunun teolojiden tümüyle uzak bir yaklaşım olduğunu söylemek pek mümkün görünmemektedir. Çünkü her şeyden önce İbnü'l-Arabî ferdiyet hakikatini son peygamber Hz. Muhammed'e tahsis etmektedir. O bununla sanki Hristiyanların ulûhiyet ile beşeriyet ya da Tanrı ile insan irtibatı çerçevesinde tevhidden uzaklaşma, sapma hatasına düştüklerini ve sonuçta sapkın bir Îsâ -ki Îsâ peygambere nebevî hikmeti tahsis eder- tasavvuruna ulaştıklarını ifade etmek istiyor gibidir.

İbnü'l-Arabî evrensel-tümel hakikati tek bir şahsa veya şahsiyete (personality) indirgememektedir. Tam tersine o insan veya şey hakkında olsun, oluşan tüm fertlerde ferdiyet-i selâsiyye ilkesinin hakikatini görmektedir. Hz. Muhammed'in hakikatinin “ferdiyet” olduğu

²⁵⁸ Çünkü Hikmet haddızâtında çokluk azlık kabul etmez ve Allah'ın kelimeleri artıp azalmaz. Nitekim "Allah'ın Kelimelerinde değişme yoktur/Lâ tebdîle li-Kelîmatillâh [Yunus, 64]" Peygamberler, Allah'ın elçileri olan fertlerdir.

göz önüne alındığında, o bir yerde nebînin hakikatının tüm varlık ve oluşa yayıldığını ve evrendeki her bireyleşme ve varolma tarzının bu hakikatin sonsuz tezahürlerinden ibâret olarak oluştuğunu ifade etmek istiyor gibidir. Ferdiyet-i selâsiyye ilkesi, “bir’den bir çıkar” önermesiyle irtibatı bakımından “varlığın birliği” öğretisi içerisinde yerini almaktadır ki bu öğretilerde temel vurgu elbette “vahdete/birliğe” yöneliktir. Yine ferdiyet-i selâsiyye ilkesi, “bilgi bilinene bağlıdır” önermesi bağlamında “ezelî bilineni”, yani “insan ve hallerini” fert olması yönünden dikkate alır diyebiliriz. Böylece tümel-evrensel ferdiyet hakikati, tüm âleme yayılarak tek tek tüm fertlerde kendisini gösterir.

İbnü’l-Arabî’nin ferdiyet-i selâsiyye ilkesiyle “fiillerin yaratılışı/halku’l ef’al” sorunu çerçevesinde taban tabana zıt görüşler ortaya koyan iki kelimelik sistemine bir eleştiri yönelttiğini de öne sürebiliriz. Bu iki kelimelik ekolü elbette ki Mutezile ve Cebriyyedir -veya Cebriliğe kayması ölçüsünde Eş’âriliktir. O bu ilkeyi bir açıdan sanki şu klasik sorulara bir cevap olarak ortaya koymaktadır: Bir fiilin bir fâili mi vardır yoksa iki fâili mi? İnsanın fiilleri, eylemleri kim tarafından yaratılır/oluşturulur? Tanrı mı? İnsan mı? İnsanın fiilleri/eylemleri nasıl oluşur? Acaba istitaat veya bir fiil için gerekli olan güç fiilden önce mi vardır, yoksa fiilden sonra mı yoksa bu güç fiille birlikte mi ortaya çıkmaktadır? Her fiil ibâdet ve itaat anlamı taşır mı taşımaz mı? İki ucu keskin bıçak olan bu ve benzeri sorular, cevap verme cesareti gösteren kişiyi ya falanca bir i’tikad mezhebine sokar ya da yeni bir mezhep kurucusu yapar gibi görünmektedir. Fakat İbnü’l-Arabî bu noktada nerede durmaktadır? İbnü’l Arabî’de yaratıcı özne kavramını nasıl anlamak gerekir? Ferdiyet-i selâsiyye ilkesi bakımından bir fiilin -tekvin/yaratma fiili- bir fâili mi vardır yoksa iki fâili mi?

İbnü’l-Arabî hem Mutezîle ekolünün görüşünün temel önermesi olan "fiillerin yaratıcısı insandır" ve bunun gereği "insan özgürdür" önermesini hem de Cebriliğin –ve Cebriliğe kayması nispetinde Eş’ârilik’in- temel önermesi olan "fiillerin yaratıcısı Tanrıdır" ve bunun gereği "insan özgür değildir" önermesini sorunlu olarak görmektedir diyebiliriz²⁵⁹. Bu

²⁵⁹ Afifi, İbnü’l-Arabî’nin “irade özgürlüğü” konusundaki açıklamalarını başarısız bulmaktadır. Bu noktada şunları söylüyor: “...Gerçekten de onun getirdiği çözüm, daha da yetersiz ve ulaştığı paradokslar daha da göze çarpıcıdır. Doğrusu ‘irade hürriyeti’ sorusunun İbnü’l-Arabî gibi vahdet-i vücudcu bir sufiyi hiç de rahatsız etmemesi gerekir. İbnü’l-Arabî tasavvufî bir dine ve her şeyin kaynağı ve bütün fiillerin son faili olan tasavvufî bir Allah’a inanmaktadır. Böyle bir sistemde ahlaki yükümlülüğün nasıl bir yeri olabilir?” Afifi burada sorduğu soru ile İbnü’l-Arabî’nin ahlaki yükümlülüğü reddettiğini ima etmektedir. Ne var ki birkaç cümle sonra Afifi şunları söylemektedir: “İbnü’l-Arabî’nin görüşüne göre insan şu özel anlamda sorumludur: insanın fiilleri doğrudan doğruya kendisinden çıkmaktadır ve kendi istidadıyla ve bu istidadı idare eden kanunlarla belirlenmiştir. Bu kanunlar öyle sâbit ve değişmez kanunlardır ki, Allah bile onları değiştiremez. Her şey ezelden takdir edilmiştir...” Bkz. Ebu’l Alâ Afifi, **Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin Tasavvuf Felsefesi**, Çev. Mehmet Dağ, Ankara, AÜİFY, 1974., s.136-137. Açık konuşmak gerekirse, Afifi İbnü’l-Arabî’nin niçin bilinçli olarak paradoksal bir dil kullandığını, insanın kevn-i câmi olarak çelişik hakikatleri bir araya getiren berzahî bir varlık olduğuna yönelik vurgusunu tam olarak kavramış görünmemektedir. İbnü’l-Arabî’nin “istidad” görüşü, âyân-ı sâbite, kader ve ilâhî isimler görüşünden bağımsız olarak asla ele alınamaz. İkinci olarak, İbnü’l-Arabî hiçbir eserinde istidad veya

önermelere klasik mantıktaki çelişmezlik ilkesi açısından bakılırsa, fiillerin yaratıcısı insan ise Tanrı fiillerin yaratıcısı değildir sonucuna ve Tanrı fiillerin yaratıcısı ise insan fiillerin yaratıcısı değildir sonucuna ulaşılacağı açıktır. Ancak bu sonuçlar metafizik açıdan kabul edilemez ve görünen o ki burada Mutezile ve Cebriye arasında gidip gelen bir kısır döngü veya bir tuzak vardır. İbnü'l-Arabî ise bu iki -veya üç- mezhebin görüşlerinden birini seçmek zorunda olmaya mahkûm olmamıştır. Böylelikle de o tam olarak Mutezili olmayan ve yine tam olarak Eş'ârî de olmayan –ve belki Hanefî-Mâturîdî çizgiye çok yakın veya aynı olan- bir bakış açısı sergilemektedir²⁶⁰. Tanrı-insan ve Tanrı-âlem irtibatının sürekliliği görüşü esasen Tanrı'nın tüm sıfatlarının ezelî olduğu görüşünün doğal bir sonucudur ki bilindiği gibi hem Hanefî-Mâturîdî hem de Eş'ârî akidesi bu görüşü savunmaktadır. Bu bakımdan İbnü'l-Arabî'nin bu iki ekolden ayrı ve yeni bir görüş ortaya koymadığını söyleyebiliriz. Hatta “imanın artıp azalmadığı” görüşü ile “inanılan ilâh” görüşü arasında doğrudan veya dolaylı bir bağıntı kurulabileceğini de söyleyebiliriz. Bununla birlikte İbnü'l-Arabî'de yeni olan şey, onun “yaratılış” veya “oluş” meselesine getirdiği bakış açısıdır ki bu da temelde ferdiyet-i selâsiyye ilkesine mebnidir.

Fusûsu'l-Hikem'de ferdiyet-i selâsiyye ilkesi açıkça iki yerde işlenir: Salihyye/Salihlik ve Muhammediyye/Muhammedlik fassları. Salihlik fassında, bu evrensel ilke ortaya konur ancak tatbiki Muhammedlik fassına ertelenir. Burada bilhassa bu iki fassa odaklanacağız ki konunun işleniş sırası açısından Salihlik fassının incelenmesi bir öncelik arz etmektedir.

Fasları adlandırırken İbnü'l-Arabî peygamberlerin adlarını -Sâlih gibi- doğrudan kullanmaz, yerine o adları -Salihlik/Salihyye gibi- mastarlaştırır. Bunu sadece peygamberlerin adları konusunda yapmaz, her bir peygambere has/özgü olan hikmeti adlandırırken de -ferdiyet, ehadiyyet gibi- master formuna başvurur. Bu noktada, tek-teklilik, yalnız-yalnızlık, birey-bireylik, bir-birlik örneklerinde olduğu gibi, bir kelime ile o kelimenin mastarı arasındaki ilginin *varlık* ve *oluş* arasındaki ilgiye benzediğini söyleyebiliriz. Yani, varlığın oluşa nispeti

“sâbit ayn” hakkında, Afîfî'nin kendi adına söylediği gibi “Allah bile onları değiştiremez” biçiminde bir görüş beyan etmemiştir. Bu görüş İbnü'l-Arabî'ye aitmiş gibi takdim etse de elbette ki İbnü'l-Arabî'nin görüşü bu değildir. Bu basitçe ve sadece Afîfiye ait bir yorumdur. İstidadı “Allah'ın bile değiştiremeyeceği” bir şey olarak anlayan veya yorumlayan kimse, istidadı âdeta Tanrı'nın “dışında” ve yine âdeta Tanrı'dan bağımsız olarak kendi başına varolan bir şey gibi düşünmüş olmaktadır. Ne var ki İbnü'l-Arabî veya vahdet-i vücudcu herhangi bir sufi bu tarz bir istidad –dolayısıyla sâbit ayn ve ilâhi isim/sıfat- görüşünü hiçbir şekilde kabul etmeyecektir. Çünkü bu tarz bir görüş/yorum, ilâhi isimlerin Tanrı'dan bağımsız bir varlığa sahip olduğunu iddia etmekten farksız olurdu.

²⁶⁰ İbnü'l-Arabî'de “oluş” kavramını ele alan bir makalede şu tespitlere yer verilmektedir: “İbnü'l-Arabî'ye göre oluş, varlığın veya varoluşsal varlıkların bir teyini, belirlenmesi değil fakat belirlenebilirliği için bir varlıksal mod, süreç ve şekildir. Aristo'nun deyimi ile varlıkların bilkuvveden bilfiile geçişleridir. Rab mertebesinde Esas Varlık Zâtı itibariyle değişmemekte olduğu halde İlâh mertebesindeki varlığı ve O'nun isimleri çeşitlenmekte, çoğalmakta ve değişmektedir.” Bkz.: Mehmet Bayraktar, “İbnü'l-Arabî'de Oluş ve Varoluşsal Çeşitlenme”, **AUİFD**, C.XXV, 1982, s.358. Biz ise oluşu manevi, mantıksal, duysal ve eskatolojik bağlamları ile ve ferdiyet-i selâsiyye ilkesi ile irtibatı içerisinde ele almaktayız.

ne ise ya da oluş nasıl varlığa bağlı ve varlığın hükmü altındaysa, benzer şekilde, fert fertliğe, tek tekliğe, bir birliğe bağlıdır²⁶¹. İbnü'l-Arabî'nin peygamber adlarını ve hikmetlerini mastarlaştırarak evrensel-küllî bir dil kullanmasından hareketle, onun şu veya bu topluluğu, mezhebi değil, her topluluğu, her mezhebi, tek tek her ferdi sözlerinin muhatabı olarak kabul etme bilinciyle yazdığını söyleyebiliriz.

İbnü'l-Arabî Salihlik fassında ferdiyeti selâsiyyeyi bir "tekvin/oluşturma" ilkesi olarak göz önüne almaktadır. Buna göre, duyusal, cismânî veya mânevî olarak zuhur eden, açığa çıkan, meydana gelen, doğan, ortaya çıkan, sonuç olan, netice olan ve benzeri terimlerle ifade edilebilecek her tür "tekvinin/oluşturmanın" aslı üçe/üçlüğe bağlıdır; üç ferdiyete, ferdiyet de Vâhid'e bağlıdır. Ferdiyet/teklik ile vâhid ilişkisi üzerinde ayrıca duracağız ancak daha önce İbnü'l-Arabî'nin bu ilkeyi nasıl değerlendirdiğini kendi sözlerinde incelememiz yerinde olacaktır:

"Biliniz ki [Âlemin yaratılması için Allah'ın buyurduğu küllî-evrensel Oluş!/Kün!-Ol!] Emir aslında ferdiyet/teklik üzerine bina edilmiştir, üç ve üçün katlarından ibâret olan teslis/üçleme de [Kün! emri gibi] ferdiyet/teklik üzerine bina edilmiştir. Nitekim fertlerin/tek olanların birincisi-ilki üçtür²⁶². Âlem bu İlâhî Hazretten var edilir. Allah şöyle buyurur: "İrade ettiğimiz bir şey için sözümüz ona sadece "Oluş!" demektir, o da hemen oluşur"[Nahl, 40]

Bu [ayette ferdiyet/teklik üzerine bina edilmiş] teslis/üçleme şudur: Zât, İrâdenin Zâtı ve Söz [Kün!]. Bu Zât ve bir şeyi oluşturmak için²⁶³ o şeye özgü/has bir yönelimde bulunmaktan/teveccüh etmekten ibâret olan **Zât'ın İradesi** olmasaydı, sonra, yönelim/teveccüh [veya yüzünü kendine dönme] ânında o şeye söylediği Oluş! Sözü olmasaydı, o şey olmazdı. Sonra o şeyde de ferdiyet-i selâsiyye/birden üç çıkar ilkesi zuhur etmiştir, öyle ki, o şeyin kendisi yönünden oluşturulması ve varlıkla nitelendirilmesi de ferdiyet-i selâsiyye sayesinde doğru olmuştur. O şeydeki ferdiyet-i selâsiyye şudur: o şeyin şeyliği, [Oluş! Sözü] duyması, îcat yoluyla kendisini oluşturanın (mükevvin) ezelfi emrine uymasıdır/imtisâl. Böylece üç üçe mukabil olmuştur; [henüz zuhur etmemiş olan] o şeyin yokluk halindeki sâbit zâtı, Mûcidinin Zâtına karşılıktır, o şeyin duyması Mûcidinin İradesine karşılıktır ve o şeyin ezelfi emre uymasıyla/imtisal yoluyla, tekvin/oluşturma açısından Mûcidi ona ne emrettiyse onu kabul etmesi Mûcidinin Oluş! sözüne karşılıktır. Böylece o şey o olmuştur ve Mûcid, tekvini/oluşturmayı o şeye nispet etmiştir."²⁶⁴

Oluş/kün! emrinin ferdiyet-i selâsiyye üzerine bina edildiğini ortaya koyduktan hemen sonra İbnü'l-Arabî üçün "fertlerin ilki/evvelu efrâd" olduğunu söylemektedir. Buradaki "*fe-es-selâsetu evvelu efrâdin*" cümlesini "üç tek sayıların ilkidir" anlamında ele alan yorumu²⁶⁵ belli ölçülerde doğru kabul edebiliriz. Ancak onun süreksiz nicelik veya aritmetik çerçevesinde sayı kavramına olan ilgisi, tali bir ilgidir. Zira aritmetik açıdan sayı kavramına yönelik bir vurgu

²⁶¹ Beyaz ve beyazlık arasındaki ilişkide her beyaz beyazlığın hükmü altındadır; beyazlığa tabi olmayan bir beyaz, aslı olmayan bir renge benzerdi

²⁶² Fe-selâsetu evvelu efrâdin.

²⁶³ İ-tkvini emrin mâ.

²⁶⁴ İbnü'l-Arabî, **a.e.**, FIK, s.103 ve FEA s.115 Ayrıca İzzeddin Kaşânî, **Şerhu'l Kaşânî alâ Fususû'l Hikem**, Ed. Asim İbrahim el-Kayâlî, Beyrut, Dâru'l-Kutub el-İlmiye, 2007, s. 211-212.

²⁶⁵ Demirli bu yorumu tercih etmiştir. **A.e.**, EDT, s. 123.

olsaydı, bu durumda tek sayıların ilkinin "bir", ikinci tek sayının da "üç" olması gerektiği açıktır²⁶⁶. İbnü'l-Arabî açısından "Bir'in (Vâhid), -ki bu bir'e "metafizik Bir" diyebileceğimiz gibi, İbnü'l-Arabî'nin diliyle "Varlık Bir'i" de diyebiliriz- aritmetikteki bir sayısından ayırt edilmesi de bu nedenledir. Buna göre *ferd* kavramını, aritmetikteki "tek sayı" anlamından bir parça soyutlayarak onu bir şeyin "bölünmezliği", "tekliği" ve aynı zamanda evrenselliğin/külliyetin mukabili olarak "bireylik/fertlik" anlamları etrafında göz önüne almak isabetli olacaktır. Burada ayrı bir not olarak Türkçemizdeki "üç" kelimesinin etimolojik açıdan "uç" kelimesiyle aynı kökten türemiş olduğunu de ilave etmemiz gerekir. Buna göre üç olmak ile uç olmak veya son olmak arasında bir ilgi vardır. Nitekim bir şeyin ucu, o şeyin son noktasıdır veya o şeyin son ucudur. Sonuç kelimesi de kolayca görülebileceği üzere "son uç" ile bağıntılıdır. Şimdi, bir sonucun veya son ucun olduğu yerde mutlaka bir ilk uç da vardır çünkü sonuç ilk ucun devamı olmalıdır. Bu bakımdan, son ucu takip ettiğimizde varacağımız yer ilk uçtur. Eğer etimoloji bizi yanıltmıyorsa şunu söyleyebiliriz: her sonuçta veya ortaya çıkan her neticede mutlaka üçün etkisi vardır ve sonuç, tamamlanmışlığı bakımından birdir çünkü tamamlanmamış bir şey tam olarak sonuç olamaz. Bu da aslında, sonucun üçlüğündeki birliktir; ilk ucun üçlüğü'nün –veya uçluğu'nun- son ucun üçlüğündeki –veya yine uçluğu'ndaki- görünümüdür. Buna göre ilk uç ile son uç ya da ilk üç ile son üç arasında mutlaka bir ilişki olmalıdır. Çünkü bir şeyin ucu, o şeyin sonudur, sınırır; her sınır, ilkedir.

İbnü'l-Arabî âlemin ferdiyet-i selâsiyye ilkesine göre oluşturulduğunu, var edildiğini (vucide) belirtmektedir. Ana hatları ile itibariyle ele alındığında ferdiyet-i selâsiyye, evrensel-küllî bir zuhur ilkesi olarak karşımıza çıkmaktadır. O, duysal ve manevî zuhurun/oluşun/kevn kendisine göre gerçekleştiği bir ilkedir. İbnü'l-Arabî açısından bozuluş ve helâk da bir anlamla oluşun/yaratılışın bir tamamlayıcısı gibi dikkate alınmaktadır. Bu bağlamda bu ilke bozuluşun/fesâd'ın ve helâkın içine nüfuz eden bir gerçekleşme/oluşma biçimlerine gönderimde bulunmaktadır. Bu noktada, oluşta/yaratılışta etkin olan şeyin –ferdiyet-i selâsiyye unsurlarının- bozuluş/fesâd ve helâk süreçlerine de eşlik ederek aynı surette etkin olduğu, kendini gösterdiği kabul edilmektedir.

"Oluş/Kün!" emrini veren âmir –Tanrı- ile emre uyan memur –şey- arasındaki nispetin nasıl değerlendirilmesi icap eder? Burada yaratan özne ile yaratılan şey arasında nasıl bir ilişki kurulmaktadır? Metinde İbnü'l-Arabî'nin oluş emrini veren âmir ile ezeli özne olarak Tanrı'ya

²⁶⁶ "Sayılar da böyledir. Onların kaynağı, birdir. Bu bir, varlık bir'i değil, ikinciye kabul eden bir'dir. Sonra sayılar sayı basamaklarında dizilişi ve sayı katlarını kabul eder". İbnü'l-Arabî bu cümlelerinde aritmetikteki süresiz nicelik olarak sayı kavramından söz etmektedir. İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, C.II, s. 427. Ayrıca sayıların niteliksel kullanımı bağlamında Fusûs ve Fütûhât eserleri arasındaki ilginç bağıntılar için bkz: Abdülkâfi Miftah, "Fusûsu'l Hikem'de Sayılar", Çev. Dilaver Gürer, **TİAAD**, C. X/2, No: 23, 2009, s. 641-655.

ve emre uyan hâdis özne ile de âleme, şeye veya özel olarak insana işaret ettiği anlaşılmaktadır. Bununla beraber, burada oluşturan ve oluşan şeyin kim/ne olduğu sorularının cevabı bir ölçüde askıda kalıyor gibidir. Yine bu noktada Tanrı-şey, Tanrı-âlem ve/ya Tanrı-insan arasındaki irtibatın ya da emreden ezeli özne olarak Tanrı (Hâlik) ile emre muhatap olan hâdis şey/özne (mahlûk) arasındaki nispet, ilişki veya irtibatın kim tarafından ve nasıl kurulduğu sorusunun cevabını İbnü'l-Arabî'nin bu metninden tam olarak alamıyoruz. Buna karşın hak ile halk, hâlik ile mâhluk, rab ile merbûb, ilâh ile me'lûh, Tanrı ile insan arasındaki irtibatı gerçekleştiren kim olduğu sorusunun din dilindeki basit cevabı şudur: vahiy yoluyla halka haber getiren mesajcı, Allah'ın elçisi olarak peygamber/nebî. İslâm akâidinde en önemli vurgu noktalarından birinin şirk üzerine olduğu ve Allah'ın yaratma, dileme, rızık verme fiillerine/sıfatlarında hiçbir ortak kabul etmediği malumdur. Fakat peygamberin varlık ve oluş/yaratılış bağlamında ontolojik açıdan herhangi bir fonksiyonu var mıdır, yok mudur? Çünkü peygamber bir yönden etten kemiktendir, beşerdir, kuldur ve bir diğer yöndense mahlûklara, merbûblara, insanlara Rablerine giden yolu gösterendir, Allah'ın elçisidir. Nübüvvet ve risalet hakikati yönünden peygamberin mahlûkta, merbûbda hiç etkin olmadığı düşünülebilir mi? Hiç şüphesiz bu noktalar özgürlük sorunuyla da yakından ilgilidir ve müphemliğin temelleri buralarda atılmaktadır. Bu müphemlik nereden ileri gelirse gelsin, kesin olan, İbnü'l-Arabî açısından Tanrı ile âlem-şey-insan irtibatının sürekli olduğudur. Bu irtibat “sürekli yeni yaratılış” (halk-i cedîd)²⁶⁷ ve tecellinin tekrarsızlığında kendini göstermektedir.

Ferdiyet-i selâsiyye ilkesini “birden bir çıkar” ilkesiyle birlikte ele aldığımızda, bunların aynı dile getiren farklı anlatımlardan ibâret olduğunu söyleyebiliriz. Birden bir çıkar ilkesinin vurgusu ağırlıklı olarak “Bir”e (Vâhid) ve özdeşlik/aynîyet üzerine odaklanmaktadır. Ferdiyet-i selâsiyye ilkesinin vurgusu ise ezeli ve hâdis, yaratan ve yaratılan, zorunlu ve mümkün zıtlıkları gibi, son sınırdaki bulunan zıt kutupların tam merkezinde yer alarak onları hem birleştiren/cem eden hem de ayıran/tefrik eden Ferd'in ferdiyet hakikatini açıklığa kavuşturmaya yöneliktir. Yanısıra, hem ilk hem de son peygamber/nebî olmaklığı yönünden tüm nebî fertlerinde hakikati sâbit olan ve varlığın kendisiyle tamamlandığı Ferd'in teklik hakikatini dile getirmektedir. İbnü'l-Arabî'nin *ferdiyet* hakikatini Hz. Muhammed'e tahsis

²⁶⁷ Halk-i Cedîd'i Burckhardt şöyle yorumlamaktadır: Evrende yarı-mutlak bir süreksizlik vardır ve bu kendi geçici niteliğinin anlatımıdır ve dünya ile Allah arasındaki tam süreksizliğe vardır. Öte yandan evrende yarı-mutlak bir süreklilik vardır ve bu evrenin bütünüyle, kendi ilâhi nedeninin yansıması olmasındandır.” Titus Burckhardt, **İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş**, Çev. Fahreddin Arslan, İstanbul, Ribat Yay.1982, s.83. Buna şu notu ekleyebiliriz: Eğer bir yerde “yarı-mutlak” bir süreklilik ve yarı-mutlak bir süreksizlik varsa veya bunlar “eşit” olarak göz önüne alınıyorsa, aslında orada sürekliliğin süreksizliğe galip olması söz konusudur. Bu tıpkı, yarı-varın yarı yoktan daha fazla var olduğunun söylenmesini gerektirmesi gibidir çünkü tasdikler, olumlamalar daima “varlık” ile mümkündür. Süreksizlik ise, süreklilik dolayısıyla anlamlıdır.

etmesinin nedeni *Ferd*'in hakikatının evrenselliğinden başka bir şey değildir. Bu itibarla bu ilke âlem/ler/e yayılan birliğin tek tek her insan ve şey fertlerindeki hakikatın birliğine bir gönderimde bulunmaktadır diyebiliriz.

Bu ilke İbnü'l-Arabî'nin öğretilerinde *evrensel* bir karaktere sahip olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim o, niteliksel veya niceliksel, manevi veya duyusal, bu dünya veya "öbür dünya" olsun farketmeksizin her tür "oluşu/yaratılışı/ortaya çıkışı/südûru" bu ilke üzerinden açıklama yoluna gitmektedir. Yine bu ilke ezeli ve hâdis, varlık ve yokluk, salt nitelik ve salt nicelik, öz-essence/mâhiyet ve cevher-substance kutupları gibi²⁶⁸, "oluşun-yaratılışın-südûrun" kendisinden başladığı karşıt uçları kendisinde toplayan ve ayıran, cem eden ve tefrik eden *berzahın*, *vesilenin*, *vâsitanın*, *orta terimin* hakikatidir. Özel olarak Tanrı-insan, kul ve Rab irtibatı bağlamında ele alındığında, ferdiyet-i selâsiye, beşeri ve ilâhi olanı birleştiren ve ayırt eden peygamberin/nebî'nin evrensel/küllî/tümel ferdiyet hakikatini ifade etmektedir.

Anlaşılabacağı üzere İbnü'l-Arabî "İrâde ettiğimiz bir şey için sözümüz ona sadece "Ol!" demektir, o da hemen oluşur" ayetinde, "oluş" emrini Tanrı'ya, oluşturma/tekvin işini ise "şeyin kendisine/nefsine" nispet etmektedir. Yine o bu âyette bir teslis/üçleme ve ferdiyet-i selâsiye olduğunu belirtmektedir. Bu bağlamda tekliğe/ferdiyete bağlı olan üçlüğü şöyle ortaya koymaktadır: Zât, İrâdenin Zâtı ve Söz. (Kavl).

Burada ilk olarak bu üçlüğün parçalanabilir olmadığını ve süreksiz nicelik olarak sayılarda olduğu üzere "süreksiz" de olmadığını belirtmemiz gerekir. İkinci olarak, bu üçlüğün ferdiyetin/tekliğin hükmü altında olarak dikkate alınmaktadır. Dolayısıyla, bu üçlükteki *zâtı*, *zâtın irâdesini* ve *sözü* de toplamda üç **başka** şey olarak görmek fâhiş bir hata olacaktır. Bunun tam tersine, zât-zâtın irâdesi-söz birbirinin **aynı** olarak ve ferdiyet hakikati gereği tek bir Fert olarak dikkate almamız gerekir; olabilecek en evrensel-küllî anlamı itibariyle Fert. Daha sonra detaylandırılacağı üzere İbnü'l-Arabî tekliği/ferdiyeti birliğin/vahidiyetin ve birliği/vâhidiyeti de mutlak birliğin/ahadiyyetin²⁶⁹ hükmü altında görmektedir²⁷⁰.

²⁶⁸ Guênon bu ilgileri ve özel olarak öz/essence ve cevher/substance kutuplarının birbirine nispetini Puruşa-Prakriti münâsebeti çerçevesinde açıklar. Bkz.: René Guênon, **Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alâmetleri**, Çev. Mahmut Kanık, 2.bsk, İstanbul, İz Yay., 2004, s.13-31.

²⁶⁹ Bursevî ehadiyet ile vâhidiyet irtibatını şöyle kurar: "Bilinmelidir ki teklik (ahadiyyet) zâtın, birlik (vâhidiyet) ise sıfatlarıdır." İsmail Hakkı Bursevî, **Varlığın Dili: İbn Meşîş Salavâtı ve Şerhi**, Yay. Haz. M. Nedim Tan, İstanbul, İz Yay., 2010, s.150. [Parantez tarafımızca değil yayına hazırlayan tarafından eklemiştir] Kolayca görüleceği üzere Bursevî açısından ahadiyyet/mutlak birlik ile vâhidiyet/birlik arasındaki nispet, zâtın sıfatlara olan nispeti olarak göz önüne alınmıştır.

²⁷⁰ Chittick ehadiyet anlamında birlik ve vâhidiyet anlamında birlik arasında tenzih-teşbih bakımından bir ayırım olduğunu düşünmektedir. Şöyle diyor: "Birlik (unity) anlamına gelen ehadiyyet kelimesi ehad kelimesinden türemiştir. Kur'andaki ayette bildirildiği gibi: 'De ki: Allah birdir' (İhlas, 1) Allah'a aynı zamanda, yine bir anlamına gelen Vâhid de denir ki ilâhiyatçılar (theologians) bu iki kelimenin [ahad ve vâhid] aynı anlama gelip gelmediği noktasında çoğu kez tartışmışlardır. Bu iki kelimenin anlamını temyiz ettiğinde, anlaşılan o ki, İbn Arabî ehad kelimesinde tenzih bakımından Allah'ın birliğine delalet, vâhid kelimesinde ise teşbih bakımından Allah'ın

İbnü'l-Arabî “İrade ettiğimiz bir şeye için/bir şeye sözümüz ona sadece “ol!” demektir”²⁷¹ ayetindeki emri, tikel veya tekil bir emir olarak değil de evrensel/küllî bir emir olarak dikkate almaktadır. Buna göre “oluş!/kün!” emri, evrensel emir olması bakımından, tüm oluşların ve tüm emirlerin aslı, ideası, arketipi olarak kabul edilmektedir. Bununla beraber ayetteki oluş emrinin bir şeye dönük veya bir şey için (li-şey’in) zikredilmiş olması nasıl anlaşılmaktadır?

Bu noktada ya özne-nesne ayrımını esas alan fiziksel/doğabilimsel bakış açısına ya da “her nerede özne varsa orada nesne vardır” ilkesinin öngördüğü metafizik bakış açısına itibar edebiliriz. Birinci bakış açısı, özne nesne ayrımını esas aldığı için, zorunlu olarak bizi şöyle bir tasavvura götürecektir: Tanrı emreden öznedir ve şey de emreden öznenin –sanki- karşısındaki veya “dışındaki” bir nesnedir. Anlaşılabacağı üzere burada özne ve nesne iki ayrı şeydir ve Tanrı nesneye/şeye ol demiştir ve o şey olmuştur/oluşmuştur. Yine bu birinci bakış açısı bakımından “şey”in “yok” anlamına geldiği veya “şeyliğin” “yokluk” anlamına geldiği kabul edilirse, bu kez şöyle bir oluş/yaratılış ve Tanrı tasavvuruna ulaşılmış olacaktır: Tanrı “yok”a “ol!” demiştir ve yok da olmuştur/oluşmuştur. Açıkça görüleceği üzere, özne-nesne düalitesini esas alan bu bakış açısı “yoktan yaratan” bir Tanrı tasavvuruna varmaktadır.

İbnü'l-Arabî'nin küllî emirler ile dış varlıklar (âyân-ı mevcûdât) arasında sürekli bir irtibat öngördüğüne muhtelif açılardan ele alınmıştır. Saf metafizik bakış açısında asıl vurgu Tanrı ve şey irtibatının sürekliliğine yönelik olduğundan, daha sonra âleme dönüşecek olan “şey” veya “yokluk” ile Tanrı arasındaki irtibatı “sonradanlık” bakımından ve vekâleten kurmamaktadır, bilakis, “ezeliyet” bakımından ve asaleten kurmaktadır. Bakış açılarındaki bu fark, hareket noktalarının farklılığından ileri gelmektedir. Özne-nesne ayrımını/düalizmi esas alan bakış açısı, fark odaklı olduğu için suçlanacak değildir, çünkü bu ayrım olmadan birliğin, tevhidin, özdeşliğin/ayniyetin anlaşılabilir olmaktan çıkacağını söyleyebiliriz. Dolayısıyla burada sadece bakış açılarının farklılaşması veya derecelenmesi söz konusudur.

Bir emrin olduğu yerde mutlaka bir emreden/âmirin ve bir de emri kabul edenin/memurun olması gerekmektedir. Emrin sâbit olduğu açıktır ancak emir kimden kimedir? Eğer emreden ve emredilen bir karşı karşıyalık nispeti içinde düşünülürse, kısacası dualite varsayılırsa, bu durumda emir ancak emrenin öznenen bir “başka”sına dönük olarak anlam

birliğine delalet görmektedir. Şu halde, ehad ismi bakımından Allah'ın âlem ile hiçbir ilişkisi yoktur ama Vâhid ismi bakımından zuhur etmiş her birliği (oneness) vücuda getiren, O'dur. Her şey, tam da şeyliği aracılığıyla belirli bir birliğe sahiptir. Bir diğer anlatımla, Allah ehad olduğundan tüm çokluk O'ndan tenzih edilir ve [ehad olma] hiçbir müspet sıfat O'nun için geçerli olmaz. ‘İki/li-Olmayan’ (Non-dual) tâbiri, belki de, [ahad kelimesini İngilizceye] tercüme etmek için ‘bir’den (one) daha uygundur.” Bkz.: William Chittick, **The Self Disclosure of God: Principles of Ibn Al-Arabî's Cosmology**, Albany, State University of New York Press, 1998, s. 168.

²⁷¹ innemâ kavluna li-şey'in izâ eradnâhu en nekûle lehu kün!

kazanır. Buna göre emreden özne kendisine değil, bir başkasına emrediyor veya teveccüh ediyor olmalıdır. Dualistik bakış açısının veya “Tanrı’dan başka her şey” olarak âlem tanımının köklerinin buralara dayandığı açık olsa gerektir. Birleme/tevhid temelli saf metafizik bakış açısında emreden-emir-emredilen üç ayrı, süreksiz, kesintili, mütebayın şey/ler/miş gibi kabul edilemez. Zira değişen şey Hakikat değildir, sadece ve sadece nispet ve itibarlardır. Bu bağlamda şey, düalist perspektifte olduğu gibi yok anlamına gelmez, nispet ve itibarlar değiştiği için şey, -şâe: dilemek, istemek fiilinin asıl anlamı olan- “dilek-istek”, yani ezeli dilek-istek²⁷² olarak, irade de “ezeli irade” olarak dikkate alınır. Kolayca görüleceği üzere saf tevhid ve metafizik bakış açısında âlem “Tanrı’dan başka olan her şey” –veya mâsiva- olarak görülemez. Bu tanımda açıkça düalizmde ısrar eden ve Tanrı-âlem irtibatını sekteye uğratan veya bu irtibatı koparan bir yön vardır. Saf metafizik açıdan âlem her zerresinde Tanrı’nın âyetlerinin, ezeli dileğinin, ezeli iradesinin -veya istenirse **meşiyetinin**- sergilendiği ezeli bir sergi, ezeli kelimelerin yazılı olduğu ezeli bir Kitap olarak dikkate alınır²⁷³. Bu bağlamda mezkûr âyetteki irade ezeli iradedir, şey ezeli şeydir/ezeli istektir ve ‘ol/kün!’ emri de ezeli emirdir. Buna göre şeyi irâde eden Özne, kendisinden başkasını değil, yine kendisini irâde etmiştir. Dualist perspektife göre sonradan âleme dönüşecek olan şeye/yokluğa- aynı zamanda, ezeli murad adı da verilebilir²⁷⁴.

İbnü’l-Arabî âyetteki ferdiyet-i selâsiyyeyi önce “zât, **irâdenin zâtı**, söz [ol!/kün sözü!]” olarak ve ardından mukabilini “o şeyin şeyliği, **[oluş!]** sözünü duyması, icat yoluyla kendisini oluşturanın ezeli emrine uyması/imtisal” olarak zikrediyor. Bu noktayı açıklama babında da önce “mûcîdin zâtı, **mûcîdin iradesi**, mûcîdin oluş! sözü” nü ve buna mukabil olarak “o şeyin yokluk halindeki sâbit zâtı, **duyması**, o şeyin ezeli örneğe uyma/imtisal yoluyla, tekvin/oluşturma açısından mûcîdi ona ne emrettiyse onu kabul etmesi”ni zikrediyor. Bu üçlükleri –ki fert/tek’tirler- daha saf formları bakımından göz önüne aldığımızda, “zât-irâdenin zâtı-söz” ve mukabili “şeylik-duyma-emre bağlanma” olarak veya “mucîdin zâtı-mucîdin iradesi-söz” ve mukabili “yokluk halindeki sâbit zat, duyma, kabul etme” olarak belirleyebiliriz. Bütün bunlar ne ifade etmektedir?

²⁷² Bu bağlamda İbnü’l-Arabî’nin istidadı “en gizli istek” olarak tanımladığını da hatırlatmak isteriz.

²⁷³ Âlemin değeri ve maksadı hakkında İbnü’l-Arabî şöyle der: “Çünkü âlemin maksadı biziz, başkası değil. Biz âlemin ilâhi nefhayla üfürülmüş ruhuyuz” İbnü’l-Arabî, **Kitabu Eyyam’i-ş-ş’en**, (Risaleler C.I içinde), s. 126.

²⁷⁴ Kelâbâzî muradı şöyle tanımlar: “Hakikatte mürîd murâddır, murâd da müriddir. Çünkü Allah Teâlâ’yı irade eden kimse, Ulu ve Yüce Allah’tan olan ezeldaki irâde ile onu irâde etmektedir, önce Allah kulunu irâde ettiği için, sonra kul onu irâde etmiştir. Bkz.: Kelâbâzî, **Ta’arruf: Doğuş Devrinde Tasavvuf**, Yay. Haz. ve Çev.: Süleyman Uludağ, 5. bsk., İstanbul, Dergah Yay., 2016, s. 221.

Öncelikle bu üçlüklerin ferdiyet-i selâsiyye üçlükleri olduğunu, dolayısıyla her bir üçlüğün teklik/ferdiyet hakikati dairesinde zikredildiğini vurgulamamız gerekmektedir. Dolayısıyla bu üçlüklerin her birinde *birden bir çıkar* ilkesinin hükmünün olduğunu daima hatırlamamız icap etmektedir. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî'nin metinde yer verdiği zât, irâdenin zâtı, mucidin zâtı, mucidin irâdesi, söz gibi ifadeleri birbirinden ayrı üç ya da altı şeye işaret ediyor olarak değil, tam tersine, tek ezeli zâtın üç, altı, dokuz ve sair nispetleri olarak dikkate alınmalıdırlar.

Vurgulanması gereken ikinci bir nokta da bu üçlüklerin tam ortasında bulunan irâdenin zâtı veya mucidin irâdesi ifadelerinin, iki ucu birbirine bağlayan bir **orta terim** işlevi görmekte olduğudur. Aşağıda da göreceğimiz üzere İbnü'l-Arabî **müfred** kelimesine orta terimin anlamını yüklemektedir. Bu bağlamda, irâdenin zâtı veya mucidin irâdesi haddizâtında *bir olan zât* ile sözde [oluş! sözünde] kendini tekrar eden birdir. Aynı şekilde, “şeylik-duyma-emre bağlanma” veya “yokluk halindeki sâbit zat, duyma, kabul etme” üçlüklerinde de “birden bir çıkar” ilkesinin ve orta terimin hükmü vardır. Nitekim bu iki üçlüğün birincileri arasındaki ilgiye baktığımızda, şeylik veya yokluk halindeki sâbit zât, aynıdır. Aslına bakılırsa İbnü'l-Arabî'nin burada kastettiği gerçekte âlemin veya eşyanın “sâbit aynından” ya da istenirse “sâbit hakikatinden” başka bir şey değildir. Bununla beraber, iki üçlüğün üçüncüleri olan emre bağlanma/imtisal ve kabul de, birbirinin aynıdır ve burada söz konusu olan, yokluk halindeki sâbit zâtın, hâdis bir örneği değil, ezeli örneği kabul etmesidir veya *ezeli örneğe* bağlanmasıdır/imtisâl. Nihayet, iki üçlüğün ikincileri de yani “duyma” da birbirinin aynıdır ve duyma hem birincide hem de üçüncüde tekrar eden bir orta terim gibidir ve her birinde hüküm süren “birden bir çıkar” ilkesidir. Böylece, birinci üçlemedeki şeylik ikinci üçlemedeki yokluk halindeki sâbit zâta, birinci üçlemedeki duyma ikincisindeki duymaya ve birincisindeki emre bağlanma/imtisal da ikincisindeki kabul etmeye mukabil olmaktadır.

“*O şeyin yokluk halindeki sâbit zâtı, Mucidinin Zâtına karşılıktır*” cümlesini nasıl anlamamız gerekir? “*Karşılıktır*” ifadesi en az iki şeyi gerektirdiğinden İbnü'l-Arabî sanki bir ikilik ispat ediyor gibidir ama durum gerçekte böyle değildir. Bu cümlede “karşılıktır” olarak tercüme ettiğimiz ifade “*fî muvazeneti*” dir. Muvazenenin **denge** anlamına geldiğini dikkate alırsak, bu ifadeyi “dengede/denge halinde” anlamında da dikkate alabiliriz. Buna göre İbnü'l-Arabî bize sanki şunu demiş olmaktadır: Bir kefesinde “yokluk halindeki sâbit zât” ve diğer kefesinde de “mucit zât” olan bir **terazi** düşününüz. Bu öyle bir terazidir ki bir kefesinde yokluk diğer kefesinde varlık olmasına rağmen “denge-muvazene” halindedir, yani varlıkla yokluğun dengelendiği/eşitlendiği, bir olduğu –veya özdeşleştiği- bir haldir. Burada denge-muvazene

bağlamında ayrıca şöyle bir şey de îâm edilmektedir: dengede olan bir terazi aynı zamanda **hareketsiz**dir. Bu hareketsizlik anlamından hareketle, İbnü'l-Arabî'nin, hem yokluk halindeki sâbit zâtı hem de mucid zâtı âdetâ hareketsiz hareket ettirici gibi yorumladığını notlarımız arasına ekleyebiliriz.²⁷⁵

Her iki üçlüğün/selâsiyyetin birinci ve üçüncü terimleri arasında da mükemmel bir uyum vardır ve her iki üçlükte tekrar eden işitme de bir **orta terim** gibi diğer iki terimi birbirine bağlamaktadır. Burada şeyin sâbit zâtının **yokluk** halinde olması, elbette ki hiçlik anlamında değildir çünkü bir şey varoluşta ortaya çıkmadan önce bâtındadır. Bâtın hiçlik değildir - ilâhi isim olması yönünden- vardır, varlıktır. Bununla beraber, bir şey beşeri açıdan zuhur edip oluşta ortaya çıkmadıkça/oluşa katılmadıkça yok hükmündedir, hiç hükmünde değildir. Nitekim İbnü'l-Arabî yokluk halindeki sâbit zâtı, **şeyliğin/şey'iyetin** mukabili olarak zikretmektedir²⁷⁶. Aynı şekilde kabûl etme de imtisâlin mukabilidir. İmtisal kelimesi, iftial babı fiili olarak bir dönüşlülük/anlamı ifade eder ve kelime anlamı itibariye "misallenmek/örneklenmek" gibi bir anlama da gelir; yani burada âdetâ misâliyle, misliyle veya ideasıyla -ya da kendi kendisiyle!- karşı karşıya olan bir öznenin bu misale, örneğe uyması gibi bir anlama da gönderimde bulunmaktadır. Fakat terminolojik anlamı itibariyle imtisal, "örnek alma yoluyla emre uymak"tır²⁷⁷. Buna göre, âyetle zikredilen **şey**, kendisine emredilen oluş/kün! sözünü/emrini örnek alarak kendisini oluşturmuştur. Böylece İbnü'l Arabî oluş emrini Allah'a nispet ederken, oluşmayı ise şeyin kendisine nispet etmektedir. Şöyle diyor:

"Böylece o şey o olmuştur ve Mucid, tekvini/oluşturmayı o şeye nispet etmiştir. Eğer "Oluş!" sözü yanında, o şeyin [kendisini/nefsini] kendisinden/nefsinden (min nefsihî) "oluşturma-tekvin kuvveti" bulunmasaydı, o kendi kendini oluşturamazdı (mâ tekevvene). Buna göre, oluşturma/tekvin emrinden önce olmayan [yokluk halinde olan] bu şey, kendisinden/nefsinden başka bir şey icat etmemiştir. -. O halde Hakk Teâla ispat etti ki bir şeyin oluşması o şeyin kendisi içindir/kendisine aittir, [ezeli Varlık olan] Hak için değildir. Hakka ait olan, Hakkın özel/has "Oluş!" emridir. Böylece Hak kendinden, kendi sözüyle şu haberi verir: 'İrâde ettiğimiz bir şey için sözümüz ona sadece "Oluş!'" [Kün!] demektir, o da hemen oluşur' [Nahl,40]' Demek ki tekvin/oluşturma Allah'ın [Oluş!] emrinden olarak, şeyin kendisine nispet edilmektedir ki Hak sözü doğruyu söyler. İşin kendiliğindeki durumu tam da budur ve bu makuldür de; nasıl ki kendisinden korkulan ve karşı konulamayan bir âmir kölesine "ayağa kalk!/kum!" diye emrettiğinde köle derhal efendisinin emrine uyarak ayağa kalkıyorsa, [aynı şekilde Hak irade ettiği bir şey için ona ol! dediğinde de o şey derhal Hakkın sözüne-emrine uyarak oluşur] ve yine nasıl kölenin ayağa kalkmasında efendinin etkisi köleye 'ayağa kalk!' diye emretmekten ibâretse ve ayağa kalkma fiili efendiden ileri gelen bir fiil olmayıp köleden ileri gelen bir fiilse, [aynı şekilde şeyin oluşmasında Hakkın etkisi şeye 'ol!' diye emretmekten ibârettir ve oluşturma/tekvin fiili de Haktan ileri gelen bir fiil olmayıp şeyden

²⁷⁵ Burada hareketsizliğin atalet, uyuşukluk gibi âdi anlamlarını değil, **sükûn**, **sükût/sessizlik** gibi anlamlarını dikkate alıyoruz.

²⁷⁶ Maturîdî'nin cisim kavramını Allah'a izafe edilemeyeceği ancak şey kavramının izafe edilebileceği görüşünde olduğunu hatırlamalıyız.

²⁷⁷ Bu noktada Platonik Demiurgos'un "idealara", sâbit aynlara veya "kendi kendine" bakarak âlemi/kozmosu inşâ etmesine bir gönderme yapabiliriz.

ileri gelen bir fiildir]. O halde oluşturma/tekvînin aslı iki yönden de, yani Hak yönünden de halk yönünden de teslise/üçlemeye dayanır, yani oluşturma/tekvîn üçten kaynaklanır.²⁷⁸

Oluşturmayı/tekvîni şeyin kendisine/nefsine nispet etmesini dikkate aldığımızda, İbnü'l-Arabî'yi tüm fiillerin fâilinin veya kulun fiillerini yaratanın Allah olduğu görüşünü savunan bir cebrî olarak nitelendiremeyiz. Diğer taraftan, oluşturma/tekvînin Allah'ın oluş emri ve ferdiyet-i selâsiyye ile olduğunu söylemesi bakımından onu bir mutezili olarak da nitelendiremeyiz. Çünkü Mutezilenin temel iddiası insanın kendi amellerini/eylemlerini yapmakta/oluşturmakta özgür olduğudur. Fakat İbnü'l-Arabî bu iddianın hilafına olacak şekilde açıkça şöyle söylemişti: “*o şeye söylediği oluş! sözü olmasaydı, o şey olmazdı*”. Bu şeyi örneğin "insan" olarak göz önüne aldığımızda, buradan insanın “oluş!” sözünden/emrinden bağımsız olarak, eylemleri-fiilleri vs. oluşturmada mutlak özgür olamayacağı sonucuna ulaşabiliriz. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî ne bir cebridir ne de bir mutezili.

İbnü'l-Arabî sadece duyusal-cismânî oluşları değil, manevî oluşları da ferdiyet-i selâsiyye ilkesi ışığında izah eder. O, her bir mananın/anlamın doğumunda bu ilkenin hükmünü görür. Klasik mantıktaki çıkarım bağlamında şunları söylemektedir:

"Sonra, kanıtlar/deliller ile manalar-anlamlar varetmenin/îcat etmenin aslı da üçtendir. Nitekim delil, özel/mahsus bir düzen/diziliş ve özel bir şart üzere [birlikte olan] üçten oluşuyor olmalıdır ki ancak o zaman [doğru bir] sonuç çıkar, başka türlü doğru bir sonuç çıkmaz. Mantıkçı (nazir) kimse, kanıtını iki öncülde oluşturur; her bir öncülde iki terim (müfred) bulunur ve böylece dört [terim] olur. Bu dört terimden biri, [orta terim kastediliyor] tıpkı nikâhta/cinsel birleşmede olduğu gibi, öncülleri birbirine bağlamak üzere her iki öncülde de tekrarlanır ve böylece [dört terim aslında] üç olur; iki öncülde tekrar edense Vâhid'den başkası değildir. Böylece istenen (matlub) ancak bu tertibin, bu özel yön üzere olması ile gerçekleşir; bu özel yön ise bir bağdır; öyle ki, bu bağ, teslisi/üçlemeyi de geçerli kılan o müfred Vâhid'in tekrar etmesi yolu ile iki öncülü birbirine bağlar. [Yine istenen/matlub ancak bu tertibin] yargının/hükmün nedenden daha genel veya nedene eşit olmasından ibâret olan özel şartın [sağlanmasıyla gerçekleşir]; bu böyle olduğunda [sonuç] doğru olur. Eğer böyle olmazsa, doğru olmayan bir sonuç ortaya çıkar. Bu [doğru sonuca varamama] da Âlemde [âlimler/bilginler arasında]²⁷⁹ olan bir şeydir. Nitekim fiilleri, Allah'a olan nispetinden soyutlayarak onları tamamen kula izafe eden [mutezililer] veya oluşturmaya -ki oluşturma/tekvînin konusu/maksadı biziz- mutlak olarak Allah'a izafe eden [Cebriler veya Cebriliğe kayması ölçüsünde Eşârilere] örneğinde, doğru bir sonuca ulaşamamıştır. Halbuki Hak oluşturmaya/tekvîni sadece "Oluş!" diye emredilen şeye izafe etmiştir. Bir örnek verecek olursak, Âlem'in bir sebepten dolayı varolduğunu kanıtlamayı irade ettiğimizde şöyle deriz:

Her sonradan/hâdis olanın bir sebebi vardır. Şu halde bu [büyük] öncüldeki "hâdis" ve "sebebi" [terimleri]"bizimle birlikte"dir [meanâ]²⁸⁰. Sonra ikinci [küçük] öncülde şöyle deriz:

²⁷⁸ İbnü'l-Arabî, **Füsûs**, FEA, s.115-116 ve FIK, s. 104-105.

²⁷⁹ Demirli "fî'l âlemi" ifadesinin, "fî'l âlimi" gibi de okunabileceğine işaretten çevirisinde parantez içinde bunu belirtmiştir. Bu iki okuyuşu da olumladığımızdan bunu ayrıca zikretme gereği duymuyoruz.

²⁸⁰ Buradaki "meanâ" ifadesi, Kaşânî'nin şerhinde [s. 215] meanâhu şeklinde geçmektedir. Afifi metninde [s. 116] de bu ifade "meanâ" olarak geçmektedir, ancak o da bu ifadenin "meanâhu" şeklindeki yazımını bir dipnotla göstermiştir. Öyle anlaşıyor ki İbnü'l-Arabî burada "biz" derken **âlemi** kastetmektedir; bu durumda da "bizimle birlikte/meanâ" ifadesinin anlamı "âlemle birlikte" olmaktadır. Buna göre cümle şu anlama gelir: "Şu halde hâdis ve sebep, âlemle birlikte"; yani her ne kadar ilk öncülde/büyük önermede âlem lafzı geçmiyorsa da, hâdis ve

Âlem hâdistir/sonradandır.
Böylelikle "hâdis/sonradan olan" sözü iki öncülde de tekrar etti. Üçüncüsü "Âlem" sözümüzdür [kavluna el-âlem]. Öyleyse netice şudur:
Âlem'in bir sebebi vardır.²⁸¹

Ferdiyet-i selâsiyye ilkesini daha iyi değerlendirebilmek üzere İbnü'l-Arabî'nin öncülleri ve büyük-küçük ve orta terimi nasıl dizdiğini incelememiz gerekiyor:

1.Öncül: Her <u>sonradan/hadis olanın</u>	<u>bir sebebi vardır.</u> [Tümel olumlu önerme]
Orta Terim/Özne	Büyük Terim/Yüklem
2.Öncül: <u>Âlem</u>	<u>hâdistir/sonradandır.</u> [Tekil olumlu önerme]
Küçük Terim/Özne	Orta Terim/Yüklem
Sonuç: <u>Âlem'in</u>	<u>bir sebebi vardır.</u> [Tekil olumlu önerme]
Küçük Terim/Özne	Büyük Terim/Yüklem

Bu kanıtlamada iki öncül ve bir de sonuç önermesi olmak üzere toplam üç önerme - dolayısıyla da üç yargı/hüküm- vardır. İkinci olarak, bu çıkarımda üç terim/söz (müfred-kavl) vardır; bunlar *hâdis*, *âlem*, *sebeb* sözleridir ve çıkarımın bütününde ikişer olmak üzere, toplamda altı kez kullanılmıştır. İbnü'l-Arabî dört müfredten bahsetmektedir ki burada kıyas, çıkarım ve kanıtlama söz konusu olduğu için, onun *müfred* veya *kavl*/söz lafızlarıyla kastettiğinin öncülleri kuran **terimler** olduğu açık olsa gerektir. Buna göre dört müfred ile kastedilen, mantıktaki anlamıyla küçük terim, büyük terim ve öncüllerde tekrarlanan orta terimdir²⁸². İbnü'l-Arabî'nin "*iki öncülde tekrar edense vâhiddin başkası değildir*" ifadesinden hareketle, orta terimi Vâhid/Bir ile örtüştürdüğüne de özellikle dikkat çekmemiz gerekir zira tekrar eden terimin/müfredin orta terim olduğu açıktır. Burada büyük terim= **sebeb** küçük terim= **âlem** ve orta terim= **hâdis** kelimesidir.

sebebin olduğu yerde âlemin olması kaçınılmazdır. Nitekim bir cümle yukarıda İbnü'l-Arabî "tekvinin-oluşturmanın konusu/maksadı/sadedi biziz" demiştir. Oluşan "şey"in Âlem olduğu açık olsa gerektir.

²⁸¹ A.e., FEA, s. 116-117 ve FIK, s.104-105.

²⁸² Burada ferdiyet-i selâsiyye ilkesinin mantık ve ontoloji alanındaki uygulamasıyla karşı karşıyayız. Bununla beraber özellikle huruf-u mukatta'a ve harf sembolizmi bağlamında da bu ilkenin muazzam uygulamaları ile karşılaşacağımızı da açıkça ortaya koymamız gerekir. Bu noktada "ezel" kelimesi ve "elif-lam-mim" harflerindeki ferdiyet-i selâsiyye uygulamalarına dikkat çekebiliriz. Ezel için şöyle diyor İbnü'l-Arabî: "Ezel kelimesini oluşturan harflerin terkiibini geniş bölmelerine doğru karalasak göreceğiz ki bu üç harfin [ا ل م] her birinin bir huzuru vardır. Dolayısıyla üç huzur söz konusudur. Fakat bize göre lâm harfi iki harfin terkiibinden ibârettir. Bu takdirde de dört harften ibâret olur." İbnü'l-Arabî, **Kitabu'l Ezel: Ezel Kitabı**, (Risaleler C.I içinde) s. 276.

Bu kanıtlamada üç yargı vardır ve orta terim her bir yargıda farklı roller oynamaktadır, yani aslında tek bir şeyin üç rolü ile karşı karşıyayız. Şöyle ki, orta terim olan hâdis ilk yargıda veya büyük öncülde özne konumundadır, yani sebebe nispetle özne rolü oynamaktadır. İkinci yargıda veya küçük öncülde ise hâdis bu kez yüklem rolündedir, yani âleme nispetle yüklem rolü oynamaktadır. Böylece orta terim olan hâdis, sebebe özne âleme yüklem olmuştur diyebiliriz. Bir parça daha genişletecek olursak, hâdis hem sebebin öznesidir hem de âlemin yüklemidir. Bu ne anlama gelmektedir?

Bilindiği üzere, sebep sonuçtan önce gelir. Fakat İbnü'l-Arabî burada, hâdisi/sonradan olanı sebebin –yani sonuçtan önce gelenin- öznesi yapmaktadır! Bir diğer anlatımla hâdis, “sonradan olan” anlamı bakımından, sebepten sonra olmalıdır ancak burada İbnü'l-Arabî sonradan olanı/hâdisi kendisinden önce olana/sebebe özne yaparak, öncelik-sonralık ilişkisini tersine çevirmektedir, daha doğrusu, o burada hâdis ile sebep arasında çok özel bir **bağ** kurmaktadır. Diğer taraftan, ikinci öncülde ise hâdis, âleme yüklem yapılmıştır, yani bu kez özne olan âlemdir ve hâdis de âlemin bir sıfatı rolündedir. Şimdi, hâdis için ilk öncülde söylenen şey aynen ikinci öncülde de geçerli olacaktır ki âlem de, hâdis olduğu için –ve hâdis de sebebin öznesi olduğu için- zorunlu olarak, âlem de sebebin öznesi olur; buna göre âlem sebepten sonra değildir, sebeple birlikte! İki öncülden çıkan son yargıda ise, hâdis ne öznedir ne de yüklem; hâdis sonuç kısmında lafzen yoktur, manen-anlamsal olarak ise vardır. Böylece bir açıdan “birden bir çıkmıştır”, bir diğer açıdan ise “birden üç çıkmıştır” diyebiliriz. Bir diğer anlatımla orta terim -Vâhid olarak- âdeta sonuca "oluş!" diye emretmiştir de âlem ile sebep birleştirmiş; ancak oluşturmada veya sonuçta orta terimin özne veya yüklem olarak bir dahli yoktur. Sonuç âdeta kendi kendine oluşmuştur veya kendi kendini oluşturmuştur. Burada orta terim zâhirden bâtına doğru giden bir harekette bulunmakta ve âdeta kendini birer birer katlaya katlaya bunu yapmaktadır. Bir diğer bakımdan ise, iş orta terimin hükmü ile -ya da diğer adıyla Vâhid ile- başlayıp, âdeta yine orta terimin hükmü ile sonlanmaktadır; çıkarımın başında ortasında ve sonunda olması bakımından, orta terim sanki kendinden kendine doğru bir seyir izlemektedir.

Şöyle de söylenebilir: orta terim olan hâdis önce sebebe ve sonra da âleme ilişmiştir. Bu ilişme ile önce sebep ve sonra da âlem hâdisleşmiştir. Ancak sebep –a posteriori olarak- daima sonuçtan önce geldiğinden, “sonradan/hâdis” olamaz, hal böyle olunca âlem de “sonradan/hâdis” olamaz çünkü “âlemin bir sebebi vardır”, dolayısıyla, sebep hâdis olsaydı, sonuç da –ki âlemdir- hâdis olurdu. Buna rağmen orta terim olan hâdis hem sebebe hem de âleme etkide bulunuyor; demek ki orta terimin sebebe etkisi ile âleme etkisi arasında bir ters

orantı olmalıdır. Nitekim birinci öncülde, orta terim olan hâdis, sebebe özel bir yönden ilişmiştir, yani özne olarak etkide bulunmaktadır ki bu durumda sebep de orta terimin yükleminden veya sıfatından başka bir şey değildir. Diğer taraftan, ikinci öncülde, orta terim olan hâdis, âleme özel bir yönden ilişmiştir, yani yüklem olarak etkide bulunmaktadır, daha doğrusu, bu kez âlem âdeta orta terime/hâdis olana ilişmiştir ki bu durumda ise orta terim olan hâdis, âleme yüklenen bir yükleminden, bir sıfattan başka bir şey değildir. Şimdi, sonuç önermesinde bir özne veya yüklem olmayan orta terim/hadis, mânen-anlamsal bir etkide bulunmaktadır; sebep birinci öncülde orta terimin/hâdisin yüklemi olduğu için sonuçta ortaya çıkan hükümde/yargıda da yüklem olmuştur; öyleyse sebebi yüklem kılan orta terimdir/hâdistir. Keza, âlem ikinci öncülde orta terimin/hâdisin öznesi olduğu için, sonuçta ortaya çıkan hükümde/yargıda da özne olmuştur. Öyleyse âlemi özne kılan da orta terimdir/hâdistir.

Bu sonuçları özetleyecek olursak, orta terim -ki Vâhid'dir-, mikro ve makro ya da ferdî/bireysel ve küllî/evrensel açıdan hem önermelerdeki terimleri hem de öncüllerdeki yargıları birbirine özel bir yönden bağlayan bir bağ rolü oynamaktadır. Bu bağ ortadan kalkar ve diziliş bozulursa, sonuç çarpık olur, dolayısıyla, doğru bir netice ortaya çıkmaz. Bu aslında, sonuçtaki çarpıklığın veya hatanın, başlangıçtaki çarpık veya hatalı tasavvurun bir neticesi olduğu anlamına da gelir. Bununla beraber, İbnü'l-Arabî'nin burada bir birleştirici, bağlayıcı olarak orta terimi "küll/her " ifadesiyle **tümel** olarak zikrettiğini, âlem ve sebebi ise **tekil** olarak -tikel değil, tekil olarak- zikrettiğini da ayrıca vurgulamak ihtiyacı hissediyoruz çünkü burada âdeta Küllî-Evrensel ile ferdî-bireysel birbirinin yerine geçmektedir veya mukabil olarak kullanılmaktadır. Nitekim burada tümel olumlu önerme olan büyük öncülün öznesi ve orta terim olarak "her hâdis" ifadesi ile tekil olumlu önerme olan küçük öncülün öznesi olarak âlem arasında tümel-tekil/küllî-ferdî nispet ilişkisi kurulmuştur. Bu da doğaldır çünkü ikinci öncül lafzen bireysel-tekil-ferdî olumlu bir önerme olsa bile, mânen tümel-evrensel bir önermedir zira öznesi âlem olan bir önerme tümel-evrensel olmayacak da hangi önerme tümel olacaktır? Yani âlem bölünebilir bir şey olarak bir kısmı hâdis, diğer bir kısmı da hâdis olmayan bir şey olarak düşünülemez. Âlem bir bütündür; latif ve kesif arasında olan bir bütün.

Yukarıdaki çıkarım çerçevesinde İbnü'l-Arabî şöyle devam eder:

"Demek ki ilk öncülde zikredilen şey –ki Sebep'tir- sonuçta/neticede ortaya çıktı. Şimdi [kanıtın kendisindeki] özel yön [vech-i has], [orta terim olan] hâdisin/sonradan olanın tekrarıdır. [Yine, kanıtın kendisindeki] özel şart [şart-ı has] ise, nedenin [illetin] genelliğidir çünkü hâdis/sonradan olanın varlığındaki [genel] neden/illet, [aynı zamanda] sebeptir ki sebep de geneldir. [Şöyle ki] sebep, Âlemin sonradanlığının/hudusunun Allah'tan olması bakımından geneldir. [Burada sebebin genelliği derken sonuç önermesinde ortaya çıkan] hüküm-yargıyı [yani 'Âlemin bir sebebi vardır' hükmünün-yargısının genelliğini] kastediyorum. Nitekim biz [büyük öncülde] her hadisın bir

sebebinin varolduğuna hükmediyoruz [ki büyük öncülde zikrettiğimiz] bu sebebin [yine büyük öncüldeki veya sonuçtaki] hükme-yargıya eşit olması veya hükümden-yargıdan daha genel olması arasında bir fark yoktur çünkü [sonuçta ortaya çıkan hüküm-yargı zaten büyük öncüldeki] hükmün altına girer ve sonuç da doğru olur. Böylece, kanıtlar yoluyla elde edilen anlamların oluşturulmasında/icâdında da teslisin/üçlemenin hükmü açıkça ortaya çıkmış oluyor. O halde oluşun kökü/aslı teslistir/üçlemedir. ²⁸³

İbnü'l-Arabî ilk öncülde zikredilen “sebebin” sonuçta da ortaya çıktığını söylemektedir. Bu aslında ferdiyet-i selâsiyye/birden üç çıkar ilkesinin “birden bir çıkar” ilkesi ile olan irtibatının bir başka ifadesidir. Bu noktada İbnü'l-Arabî “çıkış noktası” ile “varış noktasının” aynılığına veya sonun başlangıçta içerilmişliğine –dolayısıyla da başlangıcın da sonda içerilmişliğine- ve birliğin -üçün katları veya çokluk olsun- her şey üzerindeki egemenliğine dikkat çekmektedir. Burada özel yön (vech-i has) olarak zikrettiği orta terim üzerinde yeterince durduğumuz için tekrarına gerek görmüyoruz. Özel şarta (şart-ı has) gelince, İbnü'l-Arabî bununla “hükmün-yargının nedene eşit veya nedenden daha genel olması”nı kastetmektedir. Bu aslında her çıkarımda öncüllerden birinin “tümel-küllî” olarak tüm kaplamıyla –ya da olabildiğince olabildiğince genel- kullanılması biçimindeki bilindik bir kıyas kuralının hatırlatılmasından ibârettir. Nitekim çıkarım sonunda ulaşılan hükmün her bakımdan ve her durumda doğru olması gerekmektedir ki bu da sonuçtaki hükmün –tekil bir formda ifade edilse bile- aslında tümel bir hüküm olması anlamına gelmektedir. Bu başka türlü de olamazdı çünkü sonuçtaki hüküm, ilk öncülde –ki tümeldir- örtük olarak içerilmekteydi. Aksi olsaydı ve ilk öncül tüm kaplamıyla ve tümel olarak kullanılmayıp tikel olarak kullanılsaydı, bu durumda sonuçtaki hüküm her bakımdan ve her durumda doğru olmayacaktı ki bu da yine “iki tikel önermeden tümel bir sonuç çıkmaz” biçimindeki bir kıyas kuralının ihlal edilmesinin zorunlu sonucu olurdu. Öte yandan, sonuç önermesindeki hükmü doğuran ilk iki öncüldür ve bu bakımdan öncüller sonucu hazırlayan “neden/illet veya sebep” konumundadırlar. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî'nin “Nitekim biz [büyük öncülde] her hadisin bir **sebebinin** varolduğuna hükmediyoruz [ki büyük öncülde zikrettiğimiz] bu sebebin [yine büyük öncüldeki veya sonuçtaki] hükme-yargıya eşit olması veya hükümden-yargıdan daha genel olması arasında bir fark yoktur. Çünkü [sonuçta ortaya çıkan hüküm-yargı zaten büyük öncüldeki] hükmün altına girer ve sonuç da doğru olur” sözleriyle kastettiği ise sonuç önermesindeki hükmün kaplamıyla birlikte zâten ilk öncülde içerilmesi dolayısıyla, -yine ilk öncülde zikredilen- sebebin hükümden daha genel veya ona eşit olması arasında bir fark olmadığıdır. Yani ilk öncülde “**her** hadisin bir sebebi vardır” denildiği için, sonuçta ister “**her** âlemin bir

²⁸³ A.e., FEA., s. 117 ve FIK., s. 105.

sebebi vardır” yargısını, ister sadece “âlemin bir sebebi vardır” yargısını kuralım farketmez, sonuç her bakımdan ve her durumda doğrudur ve ilk öncülün hükmü altındadır. Son olarak şunu da ekleyebiliriz: “Âlemin bir sebebi vardır” hükmü/yargısı kendi içinde değerlendirildiğinde hüküm “bütün” sebep ise bu hükmün bir “parçası” mesabesinde olmaktadır. Buna göre de hüküm, sebepten daha genel olmaktadır. Gerçi İbnü’l-Arabî sonuçtaki yargıda söz konusu olan sebebi her ne kadar “sebepler içinde bir sebep” (sebebum) gibi zikretse de, o aynı zamanda nedeni (illeti) de sebebin hükmü altına sokmaktadır. Böylece burada sebep, âlemin sebebi olarak, tümel sebep anlamındadır ve tüm tekil sebepler ve tekil nedenler/illetler de tümel sebebin altına girmektedir.

Ferdiyeti selâsiyye ilkesi sadece küllî-evrensel oluşun ve onun mukabili olarak da ferdî-bireysel oluşun ilkesi değildir; henüz gördüğümüz üzere bu ilke mânevî-anlamsal oluşta da hüküm sürmektedir. Bu ilke, her tür oluşun küllî-evrensel ilkesi olması yanında, bozuluşun da ilkesidir çünkü İbnü'l-Arabî açısından bozuluş (fesâd) da bir oluşturma (kevn). Bununla beraber bozuluştaki oluş, oluştaki oluşun tersi yönde seyreden bir oluşturma. Şöyle ki, oluş/kevn bâtından zâhire doğru seyreden bir fiil iken, bozuluş/fesâd ise, zâhirden bâtına doğru ters yönde seyreden bir fiildir; ancak iki durumda da bir "oluş" söz konusudur. Tıpkı oluş gibi bozuluş da, daha doğrusu “bozuluşun oluşu” da teklîğe, kaynağa, sâbit ayna, Vâhid'e geri dönüştür. İbnü'l-Arabî ferdiyyeti selâsiyye ilkesinin bu yönünü Salih kavminin helâki üzerinden ifade etmiştir ve hiç şüphesiz bu noktada ortaya koydukları "ölüm ve ötesi" kapsamındadır. Böylece ferdiyet-i selâsiyye ilkesinin **eskatolojik** yönü ortaya çıkmaktadır. Bu noktayı detaylandırmak üzere İbnü'l-Arabî'nin Salih kavminin helâki hakkında yazdıklarını inceleyebiliriz:

"Böylece, kanıtlar yoluyla elde edilen anlamların oluşturulmasında/icâdında da teslisin/üçlemenin hükmü açıkça ortaya çıkmış oluyor. O halde oluşun aslı (aslu'l kevn) teslistir/üçlemedir. Bunun içindir ki Salih'in –aleyhisselâm- hikmeti yalansız bir vaad olarak, “üç gün” olmuştur; Allah bu hikmeti, Salih'in kavmini yakalamayı (ahzi kavmihi) ertelemede izar etmiştir/göstermiştir. Böylece [vaat üç gün olduğu için] doğru sonuç vermiştir; bu da Allah'ın onları [Salih'in kavmini] kendisiyle helak ettiği sayhâdır [yüksek ses]. [Bu sayha ile Salihin kavmi]: “evlerinde/diyarlarında çökekaldılar” [Araf, 78]²⁸⁴

Üç günün ilkinde, kavmin yüzleri sararmış, ikincisinde kızarmış ve üçüncüsünde ise kararmıştır. Üç yetkinleşince, [Salihin kavminde] isti'dat-yetenek de²⁸⁵ doğru/sahih olmuştur. Böylece onlarda “bozuluşun oluşumu” zuhur etmiştir (zahara kevnü'l fesâdi) ve [başlangıca dönüş olan] bu zuhura [ayette] “helak” adı verilmiştir. Bedbahtların yüzlerinin sararması mutluların yüzlerinin aydın olmasına karşılıktır. Allah'ın [ayetteki] sözü şudur: “Yüzler vardır, o gün aydınlıktır [Abese, 38]”.

²⁸⁴ “Fe-esbaha fî diyârihim câsimiyn.” [Araf, 78]

²⁸⁵ Burada **istidad** kelimesinin etimolojisindeki saymak ve sayı (adde-adet) anlamlarına sanki bir göndermede bulunmaktadır. Bilindiği gibi isti'dad kelimesi **isteadde** fiilinin mastarıdır. Bu fiil, “hazırlanmak, hazır hale gelmek, hazırlık yapmak, emre âmade olmak, gerekli olan şeylerle donanmış olmak” gibi anlamlara gelmektedir. Bu fiil **saymak** anlamına gelen **adde** fiilinin isti'al babına nakledilmiş formudur. Kelimesi kelimesine bir karşılık verecek olsak, isti'dad, “sayı isteme, sayılanma, sayılma” gibi anlamlara gelir.

[mutluların yüzlerinin o gün aydın olmasının nedeni] günün aydınlanmasıdır [süfûrdur] ve bu [süfûr] da zuhurdur/ortaya çıkıştır. Nasıl ki ilk günkü sararma Salihin kavmindeki bedbahtlık alâmetinin ortaya çıkması/zuhur ise [aynı şekilde, -mukabilindeki- mutluların günün aydınlanması ile yüzlerinin/hakikatlerinin aydınlanması da bir ortaya çıkıştır/zuhurdur]

Sonra, [yüzlerdeki] kızarma karşılığında, onları [evlerinde/diyarlarında] çökekalarak helak olan Salihin kavmini ayağa kaldıran kimse geldi... Allah'ın [ayetteki] sözü şudur: “Güler” [Abese, 39]. Hiç şüphesiz gülüş, yüzün kızarmasına yol açan sebeplerden biridir ki, yanakların kızarması, [gülüşü dolayısıyla] mutlularda olur.

Sonra, başkalaşma karşılığında, bedbahtların derileri siyah/sevâd [veya sarı/suvâd] yapılmıştır. Allah'ın [ayetteki] sözü şudur: “sevinçlidir/müjdelendir [Abese, 39]”. Siyahın/sevâd [veya sarının/suvâdın] bedbahtların derilerine etkisi ne ise, sevincin de onların derilerine etkisi odur. İki gruba/fırkaya [ayette] “müjde/büşra” verilmesinin sebebi de budur, [Çünkü Salih kavmi, hakikatte tek bir kavimdir], yani Allah onlara **[Oluş!-Kün!]** sözünden başka bir şey olmayan bir söz söyler ve [o söz] onların derilerine etkide bulunur. Böylece [sözün] etkisiyle, deriler daha önce kendisiyle nitelenmiş olmadığı bir renge dönerler. Nitekim Allah mutlular hakkında şöyle buyurur: “Rableri onları katından bir rahmet ve rıza ile müjdeliyor” [Tevbe, 21] Bedbahtlar hakkında da şöyle buyurur: “Elim bir azap ile müjdele! [Tevbe, 34, Âl-i İmran, 21] Demek ki her bir grubun derilerindeki etki, ki bu etki aynı zamanda onların nefislerinde/kendilerinde de ortaya çıkar, bu Kelam'ın [Oluş! Sözünün] etkisinden başka bir şey değildir. Dolayısıyla, onların bâtnlarında/içlerinde yerleşik olan anlamın hükmü, zâhirlerinde/dışlarında da ortaya çıkmıştır/zuhur etmiştir. Sonuç olarak, nasıl ki tekvin/oluşturma onların kendilerinden ileri geliyorsa, [Oluş! sözündeki] etki-tesir de onlara onların dışından (sivâhum) gelmektedir. Apaçık delil Allah'a aittir.”²⁸⁶

Salihlik fassını doğru bir şekilde kavrayabilmemiz için metinde geçen ve çok anlamlı olan bazı anahtar kelimeler üzerinde durmamız gerekmektedir. Bunlar hem kendi içinde farklı anlamlar ifade etmekte hem de zıtlık bakımından veya başka bir bakımdan birbirlerini mükemmel bir şekilde tamamlamaktadırlar. Bunları çiftler halinde, helâk-fesâd, sâlih-kevn, süfûr [sin ile]-safrâ [sad ile], suvâd-sevâd, beşer-büşra olarak sıralayabiliriz ki yeri geldikçe bu kavramlar üzerinde duracağız. Bu nottan sonra şu soruyu sorabiliriz: Acaba ferdiyet-i selâsiyye, teslis ve bineklerin ayet olması arasında nasıl bir alaka vardır ki İbnü'l-Arabî bu fassa “*bineklerin ayetleri de, [kesin] ayetlerdendir*”²⁸⁷ şeklinde başlayan bir şiir ile başlamaktadır? Niçin başka bir şey değil de binekler söz konusudur? Bunun üzerinde bir parça durmamız gerekmektedir. Öyle anlaşıyor ki İbnü'l-Arabî özellikle binekleri ayet olarak zikretmekle hem ölüm sonrası dirilişin “cismânî” olduğuna, hem ruh-nefs-beden üçlüsü arasındaki irtibata hem de vaîdin vaada dönüşümüne dikkat çekmek istemektedir. Binekler, antik felsefede de, islam felsefesinde de çoğu kez beden ile ilişkilendirilmiş veya varoluşun cismânî yönünü temsil eden unsurlar olarak görülmüştür. Sözgelimi Platon ve Aristoteles, nefis-beden veya ruh-beden irtibatını ve ruhun-nefsin ölümsüzlüğünü konu edindiğinde, genel olarak binek sembolizmine başvururlar ki benzer örneklemeleri Müslüman filozoflarda da gözlemleyebiliriz. Bu bağlamda at, deve vs. gibi **binekler** genel olarak beden veya cismi ifade etmek üzere, **binici** ise nefsi veya ruhu ifade etmek üzere kendilerine başvuru örnekler olarak karşımıza çıkmaktadır. Buna

²⁸⁶ A.e., FEA., s. 117-118 ve FIK, s. 105-106.

²⁸⁷ A.e., FEA., s. 115 ve FIK., s. 103.

göre de nefis-beden veya ruh-beden irtibatı, bir yerde, binen-binilen, süren-sürülen ve ilâhi-metafizik siyaset bağlamında yöneten-yönetilen²⁸⁸ veya form-madde kutuplarının irtibatı olarak karşımıza çıkmaktadır. İbnü'l-Arabî bu fassa özellikle binekleri, yani **varoluşun alt kutbunu** “ayetler” olarak görmektedir. Nitekim Salih peygamberin ayeti/mucizesi de yine bir binek olarak, “dişi deve/**nâka**” etrafında ortaya çıkmaktadır; devedeki bu **dişilik** vurgusunu maddenin kabul ediciliğine veya cismin ruhun etkisini/tesiri almaya hazır olmasına –veya hazırlanmasına/isti'dad- bir gönderme olarak görebiliriz.

Salih Peygamberin kıssası hakkında ayette şöyle denir: “*Ey benim kavmim, işte bu Allah'ın dişi devesi [nâkatu'l-lâhi] sizin için bir âyettir. Bırakın onu Allah'ın arzında yayılsın ve ona kötü bir maksatla el sürmeyin, sonra sizi yakın bir azap yakalar. Sonra onu boğazladılar. Bunun üzerine dedi ki: evlerinizde/diyarlarınızda üç gün yararlanınız. Bu, yalansız bir vaattir. [Hud, 64-65]*” İbnü'l-Arabî, evlerinde/diyarlarında **üç gün** yararlanması, nimetlenmesi için bırakılan bu kimselere verilen yalansız vaadin/vaîdin ertelenmesi, sonraya bırakılması (te'hir) bağlamında şöyle der: “O halde oluşun aslı (aslu'l kevn) teslistir/üçlemedir. Bunun içindir ki Salih'in –aleyhisselâm- hikmeti yalansız bir vaad olarak, “üç gün” olmuştur; Allah bu hikmeti, Salih'in kavmini yakalamayı (ahzi kavmihi) ertelemesinde izhar etmiştir/göstermiştir.” İbnü'l-Arabî'nin burada niçin oluşun aslı olarak teslisi/üçlemeyi zikrettiğine aşağıda değineceğiz ancak önce Salih'in hikmeti bağlamında, bir tehirin, ertelemenin söz konusu olduğuna ve bu ertelenen vaadin –veya vaîdin- Allah'ın, “*Salihin kavmini yakalaması*” olduğuna dikkat çekmek isteriz. Yani burada sanki Salihin kavmi Allah'tan kaçıyor da Allah, vaat ettiği üzere, onları yakalıyor, tutuyor, ahzediyor gibi metaforik bir anlatım söz konusudur. Bu noktada Salih'in kavmine vaad edilen helâkin nasıl gerçekleştiğine dair İbnü'l-Arabî'nin sözlerini hatırlayalım: “Böylece [vaat üç gün olduğu için] doğru sonuç vermiştir; bu da Allah'ın onları [Salih'in kavmini] kendisiyle helak ettiği sayhâdır [yüksek ses]. [Bu sayha ile Salihin kavmi]: “evlerinde/diyarlarında çökekaldılar” [Araf, 78]” O halde Salihin kavmi sayha, yüksek ses ile

²⁸⁸ Bu bağlamda Salih Fassında bineğe/deveye yönelik vurgu ve yöneten-yönetilen ilişkileri hakkında Miftâh'ın şu tespitlerini anmamız gerekir: “Bu fassın [Salihlik fassı] sûresi Kureyş suresidir ve bu sûrede zahir olarak yer alan tek ilâhi isim ‘Rab’dır. Bu fassın mertebesi, yani daha önce de söylediğimiz gibi yedinci sema bu isimden destek görmektedir. Yedinci semada bulunan Beytu'l Ma'mur, kureyşlilerin şehri olan Ümmü'l Kur'a (Mekke) da bulunan Rabbin evi Ka'be'ye münasıptır. Bu şehrin halkı fassın başında yer alan ilk beyitte geçen binek (deve) sahipleridirler.” Bkz.: Abdülkâfi Miftâh, **Füsûsu'l-Hikem Anahtarları: Kur'an-Varlık**, Trc. Vahdeddin İnce, Kıtân, Yay., t.y, s. 271. Bu açıklamaya şunu eklemek gerekir ki, söz konusu kureyşliler özellikle “hilafetin kureyşliliği” bağlamında, sadece Mekke coğrafyasındaki binek/deve sahipleri ve kan bağı yoluyla onlardan türeyen kureyşliler değildir. Bunun yanında ve asıl olarak buradaki “kureyşlilik” Beytu'l Ma'mur'da, Ümmü'l Kur'a'da bulunan Rabb'in evine mensup şehir halkıdır. Dolayısıyla kureyşlilik genetik bir olgudan ibâret bir imtiyaz değildir, semavi Kâbe'ye mensup olan herkes kureyşlidir ve bu kureyşlilik, tekraren söylenirse, kan bağından ileri gelmez, Rabbin Adem'e üflediği ruhtan ileri gelir. Çünkü Rab, tek bir âlemin değil, “Âlemlerin Rabbi”dir.

helâk olmuştur. Burada *sayha* ile kastedilen şey gerçekte nedir? Konevî bir müşahedesinden hareketle *sayha* hakkında şöyle bir açıklama getirmektedir:

"Bunun öncesinde bana, sayhanın yakınlaştığı, bayılmanın vuku bulduğu ve sûretlere ilk üfleme ile yakında üfleneceği haber verildi. Sordum ki: Sayhanın mâhiyeti nedir? Bana denildi ki: Sayha, birbirine girdiklerinde göklerin yarılmışından meydana gelen sestir. Bir yer gördüm, bana denildi ki: Burası, üflemenin ilk ulaştığı mevzidir. Bu mevziye yerleştirildim ve orada bazı dostlarımın ruhları ile beraber iki rekat namaz kıldım. Bana, insanı bayılmadan koruyan bir sükûnet verildi"²⁸⁹.

Sözlükte “yüksek ses, çılgılık” anlamına gelen *sayha* burada Konevî tarafından “birbirlerine girdiklerine göklerin yarılmışından meydana gelen ses” olarak betimlenmektedir. Ayrıca o burada sayhanın kendisine *yakınlaştığını* ve aynı zamanda *ilk üfleme ile suretlere üfleneceği anın yakın olduğunu* da betimlemesine dâhil etmektedir. Sayhanın sesle olan bağıntısını, **s-y-h** kökünden türeyen diğer kelimelerde de görmekteyiz. Nitekim İsfahânî "*O gün insanlar sayhayı gerçekten işiteceklerdir/yeve yesmeûne essayhate bil-Hakk (Kâf, 42)*" ayetinde zikredilen işitmenin, **sûr'a üflenişin işitilmesi** olduğunu ve **sayhatun** kelimesinin asıl anlamının **sesin yarılması** olduğunu söylemektedir:

"Bu kelimenin asıl anlamı, sesin yarılması olup şu sözden gelmektedir: **İnsâha** el-ḥaṣebu ev es-sevbu/ Tahta veya elbise yarıp ses çıkardı. Şu ifade de aynı anlamdadır. **Sayyaha** es-sevbu: Elbise yırtıldı. Ağaç uzayıp da uzunluğundan dolayı bakan kişiye görüldüğünde ve bağırان kişinin, sesi ile kendi şahsına delâleti gibi, ağaç da kendine delâlet ettiğinde şöyle denir: Bi-erdi fulânin şecerun kad **sâha**: Falan yerde seslenen/çılgılık atan bir ağaç var..., ... **sâiha**: Ölüye ağlayan kadınların bağırışı"²⁹⁰

Öyle anlaşılıyor ki bu çok yüksek sesin çift yönlü bir anlamı vardır. Şöyle ki bu ses bir yönden Salihin kavminin “evlerinde/diyarlarında çökekalmalarına/donakalmalarına” sebep olan bir ses olarak, helâk edici, yok edici, öldürücü, bozucu bir niteliğe sahiptir. Diğer yönden ise söz/kavl ile yani tekvinin/oluşturmanın aslı olan “*oluş!*” sözü ile olan irtibatı bakımından, bu sesin oluşturucu, hayat verici bir niteliği vardır. Ses aynı sestir ama özneler, istidatlar değiştiği için etkiler de değişmektedir. Şimdi, Salihin kavmini helâk eden ve bu dünyadan silen, yok eden bu sesin ertelenmiş ve yalansız bir vaat olarak “üç günün sonunda” veya “üç yetkinleştiğinde” veya “istidat sahih/tamam” olduğunda ortaya çıktığına özel bir vurgu yapmamız gerekmektedir. İbnü’l-Arabî bize burada sanki şunu anlatmak istemektedir: Üç yetkinleşip Tanrıya dönüş hazırlığı ve “en gizli istek” olarak istidat tamam olduğunda, Salihin

²⁸⁹ Konevî, **İlâhi Nefhâlar**, s. 139.

²⁹⁰ İsfahânî, **a.e.**, s. 605.

kavmi bu sesi, yani “Oluş!-Kün!” sözünü veya “Kalk!-Kum!” sözünü duyar duymaz, sevinçten kıpırdayamaz oldular ve “evlerinde/diyarlarında donakaldılar/çökekaldılar²⁹¹” ve derhal karşı konulamaz efendinin emrine uydular, yani helâk oldular, öldüler. Bu noktada *bozuluş ve oluş* arasında çok sıkı bir irtibat olduğu anlaşılmaktadır. Öyle ki, bir yandan dünyevi bozuluş/yok oluş/helak/ölüm gerçekleşirken öte yandan uhrevî oluş gerçekleşmekte ve helak tamamlanmaktadır. İbnü'l-Arabî şöyle diyor: “*Üç günün ilkinde, kavmin yüzleri sararmış, ikincisinde kızarmış ve üçüncüsünde ise kararmıştır. Üç yetkinleşince, [Salihin kavminde] isti'dat-yetenek de doğru/sahih olmuştur. Böylece onlarda “bozuluşun oluşumu” zuhur etmiştir (zahara kevnü'l fesâdi) ve [başlangıca dönüş olan] bu zuhura [ayette] “helak” adı verilmiştir*”. Bilindiği gibi kevn **oluş** fesad da **bozuluş** anlamına gelmektedir. **Helâk** kelimesi ise İsfehâni'ye göre “bir şeyin kaybedilmesi”, “bir şeyin şekil değiştirmesi ve bozulması” ve “ölüm” olmak üzere üç anlama gelirken, aynı kökten [h-l-k] gelen, *hulk* kelimesi, “yok etmek, yıkıma uğratmak” ve “yıkıma uğrayan, yok olan şey” anlamına gelmektedir²⁹². İbnü'l-Arabî ise helâk kavramını zuhur ile ilişkilendirerek kullanmaktadır: Anlaşılan o ki İbnü'l-Arabî, helâki zuhur/ortaya çıkma-görünme ile ilişkilendirirken, sayhanın “yok edici” niteliği yanında, “oluşturucu” niteliğini de dikkate almaktadır. Biz de bunu göz önünde bulundurarak burada helakin “başlangıca dönüş” veya “sâbit ayna-öze dönüş” olarak yorumlanabileceğini öne sürüyoruz. Bu noktayı bir parça daha genişletmemiz yararlı olacaktır.

Salih kavminin helâki İbnü'l-Arabî açısından bir zuhur ve süfûr/aydınlanma olarak dikkate alınmaktadır. Genel anlayış açısından ve popüler anlamıyla helak kavramı isyan, tuğyan, fitne-fesat, küfür, sapkınlık vs. içinde olan ve Tanrı'nın sözüne uymayarak azgınlık eden bir toplumun acı çektilere çektilere veya süründürülerek Tanrı tarafından toptan yok edilmesini, yeryüzünden silinmesini veya bu bağlamda anlaşılan ilâhi intikamın gerçekleşmesini ifade etmektedir. Ancak İbnü'l Arabî'nin helak tasavvuru kesinlikle böyle değildir ve metafizik açıdan helakin böyle yorumlanması mümkün de değildir. Bu pek çok açıdan sorunlu bir yorum olurdu. Birinci olarak, -yozlaşmış olmayan- beşeri hukukta bile

²⁹¹ Metinde, daha doğrusu âyette “câsimîyn” olarak geçen kelime “çökekalmak, donakalmak, yığılıp kalmak” gibi anlamlara gelmektedir. İsfehâni **c-s-m** [peltek se ile] kökünden gelen kelimeler hakkında şunları belirtiyor: “[Câsimiyn kelimesi] İkâmet edenler için kullanılan bir istiâredir. Nitekim çömelip yere yapıştığında kuş için ceseme et-tâiru deyiimi kullanılır; **cüsmân** ise oturan insanın bedenidir. Raculun **cusmetün** ve **cessâmetün** ifâdesi ise, kinâye yoluyla, çokça uyuyan ve tembel olan kişiyi anlatır. İsfehâni, **a.e.**, s. 223. Şimdi, üçüncü günün sonunda “sayhayı” yani suretlere üfürülüğü işittiklerinde, “diyarlarında çökekaldılar” şeklinde anlam verdiğimiz bu âyette **esbaha** fiili, hem “olmak, bir halden başka bir hale geçmek” hem de **sabahlamak** anlamına gelir. Fiilin bu ikinci anlamı dikkate alınırsa bu âyete, “diyarlarında çökekalmış bir halde sabahladılar” manası da verilebilir ki, bu durumda, üç günün sonunda sabah olmuştur. İbnü'l Arabî, her iki zıt grup hakkında “her bir fırkanın nefsinde/kendisinde ortaya çıkan şey ise bu Kelâm'ın etkisinden ileri gelmiştir” diyor ki bahsettiği Kelâm şudur: “Rableri onları O'ndan bir Rahmet ile ve Rıdvân ile müjdeliyor”

²⁹² İsfehâni, **a.e.**, s. 1118-1120.

suçluya verilen cezalar makul ve mümkünse hikmetli bir gerekçeye binâen verilirler ve cezanın maksadı suçluyu yok etmek değildir, -hiçbir zaman başaramayacak olsa da- suçu yok etmektir. Suç hafif olmayıp, örneğin cinayet gibi îdamı yani suçlunun yok edilmesini gerektiren ağır bir suç olduğunda, en caydırıcı ceza olarak verilen idam cezasında bile, yine toplumun varlığının sürdürülmesi gibi makul bir gerekçe vardır. İkinci olarak, cezanın *öğretici* olması da gerekir, yani suçlunun işlediği suçun, yaptığı yanlışın, azgınlığının vs. giderilmesi ve tekrar topluma kazandırılması gerekir. Öğretmenin öğrencisine, annenin çocuğuna, komutanın askerine vs. verdiği cezalar “öğretmek”ten başka bir gaye taşımıyor olsa gerektir. Hal böyle iken Tanrı, çok su içiyor ve çok süt veriyor diye –taşın veya dağın içinden mucize ile yaratılmış olsa bile en nihayetinde binekler içinde bir binek olan- deveyi boğazlayan suçlu bir kavmi, hikmetsizce ve öğretici olmadan niçin yeryüzünden silsin? Göklerde, yerde ve ikisi arasında olan şeylerin sahibi olarak Tanrı, “kendi suretinde” yarattığı, ruhundan üflediği, ahsen-i takvim üzere yarattığı varlığı veya İbnü’l-Arabî’nin diliyle söylersek, “gözbebeği” olan varlığı, “korkunç bir ses” ile yok etmek, “tarihe gömmek” için mi yaratmıştır? Elbette ki metafizik açıdan helak ve ilâhi intikam hikmetsiz bir öç alma olarak değerlendirilemez. Nitekim İbnü’l-Arabî ve Konevî Tanrı-insan irtibatını, “vasıtalı irtibat” ve “vasitasız irtibat” olmak üzere bir “süreklilik ilgisi” içinde tasavvur etmişlerdir. Bu bakımdan, her insan, me’lûhtur, ilâh sahibidir ve -farkında olsun ya da olmasın- inandığı Tanrısına (el-ilâh el- mu’tekad), özel Rabbine, özel yönden tapınmaktadır. Buna göre metafizik açıdan helak, ölümle birlikte insanın Tanrı’ya dönüşünü veya dünyevi bozuluşun mukabilinde uhrevi oluşun zuhuru ifade etmektedir. Bu çerçevede, Salih kavminin helâkinin İbnü’l-Arabî tarafından niçin bir zuhur ve süfûr/aydınlanma olarak adlandırdığı bir parça daha belirginleşmiş olmalıdır.

Kavmin yüzleri, ilk gün sararmış, ikinci gün kızarmış, üçüncü gün kararmıştır. Bilindiği gibi beyaz tüm renkleri kendinde toplayan asıldır ve bu bakımdan beyaz, renkler içinde falanca bir renk gibi de değildir, tıpkı beyazın mukabili veya zıttı olarak siyahın da renkler içinde bir renk olmaması gibi; beyaz ve siyah arasında ise sayısız renk vardır. Buna göre beyaz ve siyah iki zıt uç olarak renklere asıllık teşkil ederler; tıpkı günün, iki zıt -veya mukabil- olarak gündüz ve geceye asıllık teşkil etmesi gibi²⁹³. Öte yandan insanın hayatı veya ömrü bir bütün olarak değerlendirildiğinde o bir bakıma, iki zıt günün arasındaki bir gündür, yani “doğum günü”, “ölüm günü” ve bu iki gün arasındaki günler. Üçüncü günün sonunda ise mutlu da mutludur mutsuz da mutludur, yani birbirine **zıt iki grup** tek bir noktada -ki mutluluktur, müjde/büşradır-

²⁹³ “Gündüz ve gece olgusu ayrı bir şeydir; bunlar günün içinde bilinirler, günün kendisi değildirler.” İbnü’l-Arabî, **Kitabu’l Ezel: Ezel Kitabı**, (Risaleler C.I içinde), s. 268.

birleşirler. Söz konusu üç günde Salih kavminin yüzlerinde ve derilerindeki renk değişimi açıktan kapalıyadır. Tıpkı güneşin **tek bir günde**ki seyrindeki gibi; gün doğumu ile birlikte eşyanın üstüne önce güneş ışığının -veya gün ışığının- rengi olan sarı ışık düşer ve gündeğumundan az sonra ve günbatımından az önce ufukta kızılık ortaya çıkar ve nihayet günbatımından sonra da karanlık çöker. Eşya aynı eşyadır, güneş aynı güneştir; sadece dünya ve güneşin hareketi nedeniyle değişik renklere bürünmüştür. Bu noktada, karanlık veya özel anlamı itibariyle siyah renk kesinlikle yokluğu veya yokoluşu temsil eden bir şey olarak düşünülemez, bilakis siyahlık burada zuhur etmemiş saf varlık anlamında dikkate alınmaktadır. Burada ferdiyet-i selâsiyye ilkesinin alt uygulamalarında *zıtların birliği* veya –deyim yerindeyse- mukabillerin birliği teorisini içerdiğini de ilave etmemiz gerekir.

Süfûr kelimesi günün aydınlanması, ortaya çıkış, görünme gibi anlamlara gelmektedir. S-l-h kökünden türeyen kelimeler ve taşıdıkları anlamlar da dikkat çekicidir. **Salâh** kelimesi hem “fesadın/bozuluşun zıttı olarak” **oluşu**, hem de kötülüğün/seyyietin zıttı olarak iyiliği, **sulh** kelimesi nefretin giderilişini/barışmayı, **islah** kelimesi, insanlar arasındaki nefreti gidermeyi, anlaşmayı, uzlaşmayı, arayı düzeltmeyi ifade etmektedir.²⁹⁴ Bu çerçevede, **sâlih** kelimesi hem ismi fâil olması hem de türediği kökteki etimolojisi bakımından göz önüne alındığında, bozulanın zıttı olarak **oluşan**, kötünün zıttı olarak iyi olan, zıtlaşanlar arasındaki **nefreti gideren** gibi anlamlar taşımaktadır.İslâm eskatolojisinde örfteki anlamıyla ölen kimsenin -yani dünyevî tekil bedeninde, etinde, iliğinde, kemiğinde, derisinde vs. hayat belirtisi yok olan ve zâhiri şahsiyeti dağılan kimsenin- mezara gidene kadar yanında eş, dost, akrabalarının vs. bulunacağı, ancak kabre defnedildikten sonra onların geri döneceği ve böylece o kimsenin dünya hayatı boyunca yaptığı iyi veya kötü amellerle başbaşa kalacağı ve bu amellerin/eylemlerin de *berzah* hayatına özgü olarak suret kazanıp ayağa kalkacaklarına inanılır²⁹⁵. Buna göre "bu" tekil dünyada -kişi öldüğü için- zâhirden bâtına geçen kişinin eylemleri, berzah âleminin doğasına uygun olarak, bâtından zâhire çıkar ve suret kazanır²⁹⁶. Bu açıdan **sâlih âmel** kavramı sadece ibâdî bir anlam taşımamaktadır, aynı zamanda ontolojik bir anlam da taşımaktadır. Etimolojik anlamı itibariyle bile sâlih amel, **iyi olan amel/eylem**

²⁹⁴ İsfahânî, **a.e.**, s. 597.

²⁹⁵ Berzah hayatına ilişkin olarak B.a: Celâleddin Suyûtî, **Kabir Âlemi: Âlem-u'l Berzah**, Çev. Bahaeddin Sağlam, İstanbul, Kahraman Yay., 2012.

²⁹⁶ Gazâlî berzaha dair şöyle diyor: "Öldükten sonra zikrullah mı kalır, diyerek zikrullahın devam edeceğini inkârı yeltenmek doğru olmaz. Çünkü bunun yokluğu mülk ve şehadet âleminde yani görünen dünyadan yokluktur. Âlemi melekût, görünmeyen dünya ise öldükten sonra da vardır. Nitekim Allah Resûlu (sav) buna işaret ederek şöyle buyurmuştur: "Kabir ya cehennem çukurlarından bir çukurdur ya da cennet bahçelerinden bir bahçedir" Gazâlî, **İhyâu Ulûmiddîn: Dua ve Zikirler** [Bölümü], Trc. Ahmet Erol., İstanbul, Ataç Yay., 2006, s. 45.

veya bozuluşun/fesâdın zıttı olarak **oluşan amel/eylem** anlamına gelir. Eskatoloji burada ontolojinin bir parçası olarak karşımıza çıkmaktadır.

Çok fonksiyonel bir kavram olarak berzah, bu dünyayı ve ahireti ayıran bir ara âlem veya bir ayraç olma anlamını taşımak yanında, -vehim değil-, hayal mertebesini ifade etmek üzere de kendisine başvurulmuş bir kavramdır. İbnü'l-Arabî'nin hayali anlatmak üzere berzah, hazret, mertebe, boynuz tabirlerine başvurduğuna daha önce işaret etmiştik. Bu noktada onun berzah bağlamındaki şu görüşünü de hatırlamamız yararlı olacaktır: "*İnsan, uykuda ve ölümden sonra böyle bir hakikate ulaşır. Böylelikle arazları kendi başlarına bilfiil var olan suretler ve herhangi bir kuşku duymadığı cesetler olarak görür. Bu arazlar onunla konuştuğu gibi insan da onlarla konuşur.*"²⁹⁷ Buna göre berzah bu dünyada araz olan ve kendi başına varolmayan amellerin/eylemlerin bilfiil varolan suretlere ve cesetlere dönüştüğü, yani aslında yaratılışın/oluşun gerçekleştiği bir orta âlemdir. Bir diğer anlatımla berzah, ölünce uyanan öznenin dünya hayatındaki amellerinin/eylemlerinin suretlerinin cesetlendiği bir yansıma düzlemi gibidir. Bu yansıma düzleminde insanın ancak kendi eylemlerinin/amellerinin, yaptıklarının suretlerinin oluşturulduğunu veya cesetlendiğini göz önüne aldığımızda, berzahı öznenin/insanın ancak kendisini gördüğü bir ayna olarak da nitelendirebiliriz. Buna göre, özel olarak Salih kavmi ve küllî olarak her insan, eskatolojik anlamda uyandığında ancak kendini görür²⁹⁸.

Söz konusu üç günün kendi içindeki niteliklerini farklı yönlerden değerlendirebiliriz. Buna göre ilk gün dünya, ikinci gün berzah, üçüncü gün ahiret hayatını temsil ediyor olarak ele alınabilir. Renkler açısından bakacak olursak, sarı/sevâd ilk günün, kırmızı ikinci günün, siyah da –veya aşağıda değineceğimiz üzere yine sarı/suvâd- üçüncü günün rengini temsil etmektedir²⁹⁹. İbnü'l-Arabî renkler, günler ve insanın duygu durumları ve deride (beşera) meydana gelen değişiklikler arasında çeşitli zıtlık ilgileri kurmaktadır. Nitekim ilk günün rengi olan sarı solgunluğu, hüznü, kederi ve hüznün, kederin yokluğu olarak sevinci ve neşeyi ifade etmektedir. Böylece sarı renk aynı anda zıt iki anlama gönderimde bulunmaktadır; o bir yandan

²⁹⁷ İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, C.II, s. 421.

²⁹⁸ Peter Coates "İbn Arabî'nin metafiziği, Tanrı'nın Kendini Kendi sonsuz suretlerinde görme esasına dayanır" demektedir. Peter Coates, **Ibn Arabî and Modern Thought: The History of Taking Metaphysics Seriously**, Oxford, Anqa Publishing, 2008, s.12.

²⁹⁹ Bu renk sembolizminin bir benzeriyle ve farklı bir bağlamıyla Kitâbu'l-İsra'da da karşılaşmaktayız. Şöyle diyor: "Seninle aradığın şey arasında, ey latif sır! Kimisi saydam, kimisi katı üç perde vardır. Biri kızıl yakutla taçlandırılmış. Tahkik ehline göre ilk perde budur. Bir diğeri sarı yakutla taçlandırılmış, ayırım ehlinin kanaatine göre de ikinci perde budur. Üçüncüsü, gri yakutla taçlandırılmıştır. Tarikatta berzah ehli olanların dayandığı da budur. Kızıl yakut zat içindir, gri yakut sıfatlar içindir. Sarı yakut da fiiller içindir. Bu da ayrılık perdesidir." İbnü'l-Arabî, **Kitabû'l-İsra İlâ Makamî'l Esrâ**, (Risaleler C.II içinde), s.47. Buradaki ferdiyet-i selâsiyye üçlüklerini şöyle sıralayabiliriz: bir-iki-üç, kızıl-sarı-gri, zât-fiil-sıfat [ya da zat-sıfat-fiil] tahkik-tefrik-berzah.

uğursuzluk ve mutsuzluk belirtisi olarak “*bedbahtların yüzlerinin sararmasını*” ama diğer yandan da sevinç belirtisi olarak “*mutluların yüzlerinin aydın olmasını*” ifade etmektedir. Bu iki zıt durum, aynı gün ve aynı kimse/ler için gerçekleşmektedir.

Üçüncü günün rengi için İbnü'l-Arabî'nin kullandığı kelimeyi eğer sevâd olarak okursak, bu durumda üçüncü günün rengi siyah olacaktır ancak eğer suvâd olarak okursak, bu durumda yine sarı olacaktır. Her iki kelime de **s-v-d** kökü ile irtibatlıdır. **Sevâd** kelimesi, beyazın zıttı olan siyah/esved-sevdâ anlamına gelmekle birlikte “uzaktan görünen kişi”, “büyük çoğunluk”, “gözbebeği” gibi anlamlara da gelmektedir. Yine, s-v-d kökünden olmak üzere, **seyyid/efendi** kelimesini de zikredebiliriz³⁰⁰. Öte yandan **suvâd** kelimesi ilginç bir şekilde hem **sarı**, **sarılık/sufratun** anlamına hem de şahıs anlamına gelmektedir. Eğer kelimeyi suvâd şeklinde okursak bu kez birinci gün yüzlerde meydana gelen sararmanın, üçüncü gün de aynı şekilde olduğu sonucuna ulaşabiliriz. Bu da birinci gün ile üçüncü günün birbirinden ayrı olamayacağını ve bu iki günde aynı rengin hüküm sürdüğü anlamına gelmektedir. Nitekim İbnü'l-Arabî üçüncü gün için şu nitelemeye bulunuyor: “*Sonra, başkalaşma karşılığında, bedbahtların derileri siyah/sevâd [veya sarı/suvâd] yapılmıştır. Allah'ın [ayetteki] sözü şudur: “sevinçlidir/müjdelendir [Abese, 39]”. Siyahın/sevâd [veya sarının/suvâdın] bedbahtların derilerine etkisi ne ise, sevincin de onların derilerine etkisi odur.*” Buna göre, siyahın bedbahtların derilerine olan etkisi ile sevincin –ve sevinci temsilen sarının- etkisi de aynıdır. Öyle görünüyor ki siyah renk burada “yüz karalığını” veya “utancı” da temsil etmektedir. Hani insan en çok, hakkında kötü zanlar beslediği, yalan ve iftiralarda bulunduğu ve gerçekte durumun böyle olmadığını kesin bir bilgiyle öğrendiği bir kimse ile yüz yüze geldiğinde nasıl utanırsa öyle olan bir utancı anlatıyor gibidir. Bu durumdaki bir insan bir yandan utancından yerin dibine geçer ve yaptığı şeyin “yüz karalığı” olduğunu bilir ama bir diğer yandan yalanın etkisinin bitmesinden ve gerçeğin ortaya çıkmasından dolayı da aslında bu utanca gizli bir sevinç de eşlik eder. Bu iki zıt durum, aynı gün ve aynı kimse/ler için gerçekleşmektedir.

İkinci günün rengi olan kırmızı beşeri hayat için vazgeçilmez olan kanın rengidir, bu bağlamda yeni bir hayatın tohumlarının ekildiği cinsel birleşme için erkek ve dişi kutuplarında olması gereken şehvetin rengidir, gün doğumu ve gün batımı esnasında ufukta kendini gösteren renktir. Yine kırmızı, gülme ya da utanç dolayısıyla vücudun kan basıncında meydana gelen değişiklik sonucu özellikle yüz kısmındaki deride kendini gösteren renktir. Hiç şüphesiz kırmızı

³⁰⁰ İsfehâni, **a.e.**, s. 521-522.

renk hakkında başka şeyler de söylenebilir³⁰¹ ancak burada dikkatimizi ikinci günün metafizik anlamına vermemiz gerekmektedir. Dikkat edilirse, kavmi ayağa kaldıran/kâim bir orta terim gibi davranmakta ve o, birinci ve üçüncü günü birbirine bağlayan bir günde, yani ikinci gün gelmektedir ve kızarma veya gülüş de bu gün ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda ikinci gün için İbnü'l-Arabî şunları söylemekteydi: “Sonra, [yüzlerdeki] kızarma karşılığında, onları [evlerinde/diyarlarında çökekalarak helak olan Salihin kavmini] ayağa kaldıran kimse geldi... Allah'ın [ayetteki] sözü şudur: “Güler” [Abese, 39]. Hiç şüphesiz gülüş, yüzün kızarmasına yol açan sebeplerden biridir ki, yanakların kızarması, [gülüşü dolayısıyla] mutlularda olur.”

Salihlik fassının başından beri zikredilen ferdiyeti selâsiyye üçlüklerini bir araya getirmemiz yararlı olacaktır. “Zât-irâdenin zâtı-söz” ve mukabili “şeylik-duyma-emre bağlanma”, sonra “mucidin zâtı-mucidin iradesi-söz” ve mukabili “yokluk halindeki sâbit zat, **duyma**, kabul etme”, sonra, “sebepe-hâdis-âlem” ve nihayet, “ilk gün, **ikinci gün**, üçüncü gün”, “sararma-kızarma-kararma/sararma” ve mukabili olarak “aydınlanma-gülme-müjde”. Bu üçlüklerin her birinde “birden bir çıkar” veya “birden üç çıkar” ilkesinin hüküm sürdüğüne yeniden dikkat çekmemiz gerekmektedir. Buna göre birinci üçlükteki zât-iradenin zâtı-söz ve mukabilindeki şeylik-duyma-emre bağlanma, nasıl birbirinden bağımsız üç veya altı ayrı hakikat olarak göz önüne alınamazsa, aynı şekilde, sebep-hâdis-âlem üçlüğü ve ilk gün-ikinci gün-üçüncü gün biçimindeki üçlük de kendi içinde irtibatsız veya ilişkisiz üç ayrı şey/gün olarak düşünülemez. Bu üçlükler, her halükarda Vâhid'in, bir ve bölünmez Zâtın ferdiyet hakikatının muhtelif tezahürlerinden ibârettir.

İkinci gün için özellikle **gülme** fiilini zikretmekle İbnü'l-Arabî fiillerin yaratılışı meselesi özelinde cebrî ve mutezîlî görüşlere bir eleştiri yöneltiyor gibidir. O bu noktada Mutezilenin veya Cebriliğin, hatta Eşâriliğin özgürlük ve zorunluluk hakkındaki görüşlerine tam olarak mutabık olmayan ancak Hanefî-Mâtûrîdî görüşe son derece yakın olan bir görüşü savunmaktadır. Yine öyle anlaşıyor ki, o bize sanki beşeri iradenin veya kulların fiillerinin özgürlük ve zorunluluk birlikteliği ile ortaya çıktığını anlatmak istemektedir. Çünkü ona göre Salihin kavmi bir yandan gülerken ve diğer yanda helâk devam eder ve derileri kızarır.³⁰² Bu

³⁰¹ Örneğin Guênon Âdem ismi ile kan (dem) ve “kırmızı varlık” olarak bugünkü insanlığın başlangıcıyla Atlantis tradisyonu arasındaki bazı bağlantılara dikkat çeker. René Guênon, **Geleneksel Formlar ve Kozmik Devirler**, Çev. Lütfi Fevzi Topaçoğlu, İstanbul, İnsan Yay., 1997, s. 43-46.

³⁰² İbnü'l-Arabî'nin Tercümânü'l Eşvak'ındaki ilham verici kadın “Nizam” ile, Dante'nin Vita Nuova'sındaki ilham verici Kadın “Beatrice” arasındaki ilgiye Meddeb şöyle dikkat çeker: “İbnü'l-Arabî'nin Tercümânü'l Eşvak'ını ve Dante'nin Vita Nuova [Yeni Hayat]'sını okurken açıkça şu ortaya çıktı ki: her ikisinde de şair [ler] tam da kendi metnini yorumlamaktadırlar. Şiirin tam merkezinde yer alan metne aşkı ilham eden kadındır: biri [İbnü'l-Arabî] için Nizam, diğeri [Dante] için Beatrice.” Abdulvehab Meddeb, **Tombeau of Ibn Arabî and White Traverses**, Trans. by Charlotte Mandell, New York, Fordham University Press, 2010, s. 7.

noktada şu soruyu sorabiliriz: gülme, irâdî bir eylem midir yoksa gayri irâdî midir? Zira bir yönden bakılınca kişi istediği zaman gülebilir, buna bir engel yoktur ve bu bakımdan gülme eylemi bütünüyle o kişinin irâdesinin hükmü altında gibidir. Ancak gülen kişinin derisinde meydana gelen kızarma açısından bakılırsa, deride meydana gelen bu değişimde kişinin irâdî bir çabası yoktur. Ancak gülmeseydi derisi kızarmazdı! Bununla beraber, deride meydana gelen sararmanın, kızarmanın, kararmanın oluşumu da, tıpkı her tür oluşta olduğu gibi, ferdiyet-i selâsiyye ilkesinin ve “oluş!” emrinin hükmünün altındadır. Bu bakımdansa bir emir olmadan, yani “Gül!” emri olmadan kimse gülemez veya “Ağla!” emri olmadan kimse ağlayamaz çünkü “*Güldüren de ağlatan da odur [Necm, 43]*” İbnü’l-Arabî bu ayette bir cebr görmeyecektir.

İbnü’l-Arabî bedbahtların da mutluların da müjdelendiğini söylemesi dikkat çekicidir. Bu bağlamda şöyle diyor: “*İki grup/fırkaya [ayette] “müjde/büşra” verilmesinin sebebi de budur, [Çünkü Salih kavmi, hakikatte tek bir kavimdir], yani Allah onlara [Oluş! sözünden başka bir şey olmayan] bir söz söyler ve [o söz] onların derilerine etkide bulunur. Böylece [sözün] etkisiyle, deriler daha önce kendisiyle nitelenmiş olmadığı bir renge dönerler*”. Şimdi deriler bir söz/kavl ile “daha önce kendisiyle nitelenmiş olmadığı” renge döndüklerine göre, bu durumda artık sarı, kırmızı ve siyah rengin ve bunların temsil ettiği niteliklerin dışında bir nitelikten söz ediliyor olmalıdır. Daha önce olmayan bu renk nedir? O burada bize şu cevabı veriyor: “*Nitekim Allah mutlular hakkında şöyle buyurur: “Rableri onları katından bir rahmet ve rıza ile müjdeliyor” [Tevbe, 21] Bedbahtlar hakkında da şöyle buyurur: “Elim bir azap ile müjdele! [Tevbe, 34, Âl-i İmran, 21] Demek ki her bir grubun derilerindeki etki, ki bu etki aynı zamanda onların nefislerinde/kendilerinde de ortaya çıkar, bu Kelam’ın [Kün! Sözünün] etkisinden başka bir şey değildir*.” Buna göre kavmin daha önce eşine ve benzerine rastlamadığı bu renk –ya da belki de renksizlik- Tanrısal rahmet ve rızanın rengi olmalıdır. Bu cevap ile İbnü’l-Arabî bize şunu anlatmak istiyor olmalıdır: daha önce Tanrı hakkında içinde kötü zanlar besleyen ve bu nedenle kendisinin/nefsinin Tanrı’nın rahmet ve rızasının –âdeta- dışında olduğunu düşünen bir kimse, rahmet ve rızanın hükmüne girdiğinde, daha önce kendisinde olmayan bir renge bürünmüş olmaktadır. Burada İbnü’l-Arabî bizi özgürlük ve zorunluluk, beşeri irade ve ilâhi irade arasındaki gizemli ilişkinin çelişkileriyle baş başa bırakmaktadır. Nitekim şöyle diyor: “*Dolayısıyla, onların bâtınlarında/içlerinde yerleşik olan anlamın hükmü, zâhirlerinde/dışlarında da ortaya çıkmıştır/zuhur etmiştir. Sonuç olarak, nasıl ki tekvin/oluşturma onların kendilerinden ileri geliyorsa, [Ol! sözündeki] etki-tesir de onlara onların dışından (sivâhum) gelmektedir. Apaçık delil Allah'a aittir*.”

Demek ki Salih kavmi aslında kendisinden başka bir şey görmemiştir. Buna göre, oluşturma (tekvin/genesis/oluş) kavme, emir (kün!) de Allah'a nispet edilmektedir. Bu aslında tek bir fiilin mukabil iki yönünün olduğunu ve orta yön –ki iki yönün birleştiği yön olmak bakımından ortaya aslında yön de denilemez- ile birlikte tek fiilin üç yönden gerçekleştiğini ortaya koymaktadır. Bir diğer anlatımla, tek bir fiilin mukabil iki fâili ve ortadaki fail ile –ki mukabil iki failin birleştiği faildir- birlikte üç faili vardır ve bu üçlük/selâsiyyet ferdiyetin/tekliğin hükmü altındadır. Ferdiyet/teklik de, vahidiyetin/birliğin ya da “vahdâniyetin” hükmüne bağlıdır. İbnü'l-Arabî Salihlik fassının sonunda ferdiyet-i selâsiyye ilkesini, daha üst bir ilke olarak "bilgi bilinene bağlıdır/ilim maluma tâbidir" ilkesi ile irtibatlandırmaktadır. Şöyle der:

"Böylece, bu hikmeti anlayan onu nefsine/kendine yerleştiren ve onu kendinde görünürleştiren/müşahade eden kimse nefsini O'ndan/Kendisinden/Nefsinden başkası ile ilişkilendenmekten uzak tutar ve bilir ki kendisine/nefsine hayır ve şer ancak O'ndan/Kendisinden-nefsinden gelir. Hayır ile insanın gayesine uygun olan ve insanın doğasına, mizacına yatkın olan şeyi kastediyorum. Şer ile de insanın gayesine uygun olmayan ve insanın doğasına, mizacına yatkın olmayan şeyi kastediyorum. Bu görüş sahibi, her ne kadar özür beyan etmeseler de, varolanların mazeretlerini tümüyle onların kendilerinden oluşturur; O'nun O'ndan olduğunu bilir; her ne olursa O'nda olduğunu bilir. Daha önce zikrettiğimiz ilkede olduğu gibi: "Bilgi Bilinen'e bağlıdır/İlim Ma'lûma tabidir"; o halde insan gayesine uygun olmayan bir şey geldiğinde kendi kendine şöyle der: İki el bağlar ve ağız üfler."³⁰³

Hayır ve şerrin nereden ileri geldiği noktasında, insanın nefsine/kendisine işaret ederken İbnü'l-Arabî'nin mutezili bir görüş savunduğu zannedilebilir ancak durum böyle değildir. Zira “bilgi bilinene bağlıdır” ilkesinde kastedilen, önceki bölümlerde işaret edildiği üzere, Tanrı'nın ezeli bilgisinin, ezeli bilinene/mâluma bağlı olduğudur. Nitekim mutezili bakış açısı, hâdis insan fiillerini dikkate alarak –ki hukuk, devlet ve yatay insan ilişkileri vs. açısından bunun gerekliliği de ortadadır- yine hâdis özgürlüğü temellendirmektedir. İbnü'l-Arabî ise ezeli fiili dikkate alarak ezeli özgürlüğü temellendirmekte ve böylelikle de Maturîdilik ve Eş'ârilik gibi büyük akâid ekollerinin *hayır ve şer Allah'tandır* biçiminde dile getirdiği önermeyi âdeta tefsir etmektedir. Fakat İbnü'l-Arabî bu konuda açıkça özgün bir görüş sahibidir ve bu görüş "Bilgi bilinene bağlıdır/İlim maluma tâbidir" metafizik ilkesine râcidir. Ferdiyet-i selâsiyye ilkesi de bu ilkenin bir uzantısı ve tefsiridir. Bu ilkenin evrensel/küllî yönü daha ziyade Muhammedlik fassında incelenmiştir. Bilindiği gibi o bu fastaki hikmeti "ferdiyyet" hikmeti olarak adlandırmıştır ve bu elbette ki evrensel-küllî anlamı itibariyle ferdiyettir. Son bir not olarak

³⁰³ İbnü'l-Arabî, **Füsûs**, FEA., s. 118 ve FIK., s. 106.

insanın sâbit aynı, **kaderi-yazgısı ve inanılan ilâh** arasında sıkı bir irtibat olduğuna dikkat çekmemiz gerekmektedir ki aşağıda bu noktayı aydınlatmaya çalışacağız.

3. YAZGI: ÖZEL RAB VE İNANILAN İLAH

Sâlihlik fassında İbnü'l-Arabî'nin ferdiyet-i selâsiyye ilkesinin ontolojik, mantıksal ve eskatolojik alanda uygulamalarını yaptığını ve bu ilkeyi özel olarak “bilgi bilinene bağlıdır” ilkesi ile irtibatlandırıldığını görmüştük. Bu iki ilke özel olarak bu fassta işlense de, İbnü'l-Arabî'nin öğretilerinin hemen her yerinde onların muhtelif tezahürlerini görebiliriz/gösterebiliriz. Sâlihlik fassının kendine özgü hikmetinin **açılış/lar, açılım/lar** gibi bir anlama gelen **futûhiyyet** kelimesi ile ifâde edilmesi elbette ki özel bir anlam taşımaktadır. Futûhiyyet kelimesinde morfolojik ve semantik açıdan anormal olan bir durum vardır. Bu anormal durum, İbnü'l-Arabî'nin okuyucunun gözüne sokmak ister gibi, kelimeye pekiştirilmiş bir çoğulluk katmasıdır. Şöyle ki, *feth/fetih* kelimesinin Arapça açısından normal gramatik-morfolojik çoğulu *futûh'tur*. Tıpkı kalp-kulûb/kalpler veya kabr-kubûr/kabirler örneklerinde olduğu gibi. Anormal olan durum, fethin çoğulu olan futûh kelimesinin gramere-morfolojiye aykırı olarak bir kez daha dişil-çoğul bir kalıpla –nitekim futûhât dişil-çoğul bir kelimedir- bir kez daha çoğullaştırılmasıdır. Bunu Türkçe dil olanakları açısından ifade edecek olursak, İbnü'l-Arabî fetih kelimesini çoğul kılmak için önce bir çoğul ekine başvurup fetih-**ler** dediğini, ancak bunun anlatmak istediğini tam olarak yansıtmadığını, ardından bir çoğul eki daha kullanarak fetih-**ler-ler** diyor gibi düşünebiliriz. İbnü'l-Arabî böyle yaparak sanki fasta tek bir açılış/açılım yapmayacağı, bütün fetihleri/açılışları içerecek şekilde, azami düzeyde konsantre bir anlatımla “açılış/açılım üstüne açılış/açılım” yapacağı noktasında okuyucusuna bir ön işaret sunuyor gibidir. Sâlihlik fassı uzanımları dur durak tanımayan bir açık yapıttır.

İbnü'l-Arabî açıkça yazmamış olsa da, fassın açılışında örtük veya manevî olarak, “birden bir çıkar” ilkesi vardır diyebiliriz. Açılış böyle başlar ve bu ilkenin tefsiri olarak “ferdiyet-i selâsiyye/birden üç çıkar” ilkesinin ontolojik, mantıksal ve eskatolojik sergilemesi ile devam eder. Nihayet “bilgi bilinene bağlıdır” ilkesi ile açılış tamamlanır. Mezkûr ilkeler, etkisi sadece sâlihlik fassında gözlemlenebilir olan tâli vurgulardan ibâret değildir, bilakis bunlar vahdet-i vücûd ve ilâh-ı mu'tekad öğretisinin kurucu ilkeleridir ve İbnü'l-Arabî'nin, takipçilerinin öğretilerinin hemen her yerinde bu ilkelerin uygulamalarını, yansımalarını gözlemlemek mümkündür.

Bilgi bilinene bağlıdır ilkesinin muhtevasını ve gönderimlerini çözümlemek istediğimizde, doğrudan veya dolaylı olarak şu sorunlarla hesaplaşmak durumundayız: tümeller, tümel/küllî-tekil/ferdî ilişkisi, ilâhî isimler, sâbit ayn, özel Rab, özel Yön, Tanrının her şeyi önceden –veya öncesiz-sonrasız olarak- bilmesi, insanın yazgısı-kaderi ve inandığı ilâh. Diğer noktalara önceki bölümlerle yeterince temas edildiğinden burada özellikle insanın yazgısı, özel Rabbi ve inanılan ilâh arasındaki irtibata temas edilecektir. Yine, bu ilkenin hangi sorulara cevap olarak vaz edildiğini ortaya koymak istediğimizde temel olarak şu sorularla karşılaşırız: Tanrı'nın bilgisi, iradesi, kudreti, varlığı, konuşması ve Tanrı'ya nispet edilen diğer sıfatları ezeli ise, yani Tanrı ezelde Âlim idiyse/iken mâlum nedir/kimdir? Tanrı ezelde kâdir-güç yetiren iken makdûr-güç yetirilen kimdir? Tanrı ezelde vâcid iken mevcut kimdir? Tanrı ezelde konuşan iken konuşulan kimdir? Tekvin-mükevven veya mükevvin-tekvin ilişkisi ezeli midir? Tanrı tek fâil midir yoksa bir fiilin iki failinin olması mümkün müdür? Bu sorular kolayca görülebileceği üzere, ezeli ile hâdis, özgürlük ile zorunluluk arasındaki kutsal gerilimden doğan ve Tanrının tüm sıfatlarının ezeliyet ile nitelenmesinden beslenen sorulardır. Sâlihlik fassının sonunda dile getirilen *bilgi bilinene bağlıdır* ilkesi, temelde bu sorulara bir cevap olarak karşımıza çıkmaktadır³⁰⁴. Bununla beraber İbnü'l-Arabî ve takipçileri olan saf metafizikçi sufiler açısından bu ilke anlamını özel Rab, vahdet-i vücud ve inanılan ilâh öğretisi bağlamında bulmaktadır. Bu bağlamda bilgi bilinene bağlıdır ilkesi ezeliyet ve asâlet bakımından muhtelif formlarda anlam kazanmaktadır. Buna göre, "varlık/vücûd varolana-varedilene/mevcûda bağlıdır", "kudret/güç makdûra/güç yetirilene-güç verilene bağlıdır" veya "irâde/istek murâdâ/istenene bağlıdır" veya "halk/yaratılış mahlûka-yaratılana bağlıdır" ve benzeri tarzlarda olmak üzere ele alınan meselenin gerekliliklerine göre sayısız tarzda uygulama karşımıza çıkabilir. Allah'ın isimleri sayısız olduğu için, isimlerin müsemmalarıyla olan irtibat tarzları da sayısızdır.

İbnü'l-Arabî Eş'arîlik, Mutezile, Cebrîlik gibi ekolleri eleştirmekle birlikte kendi yolundan farklı olan ekollerin i'tikadi değerlerine, akîdelerine saygıda kusur etmemiştir. Çünkü o bilginin bilinene bağlı olduğunu kabul ediyordu ve onun metafizik yetkinliği kendi yolundan olmayan ve diğer akîde sistemlerini kabul eden kimselere her koşulda saygı duymayı, edepli olmayı gerektiriyordu. Bilgi bilinene, vücûd mevcûda, irâde murâda, îman mü'mine bağlı olmasaydı, muhtemelen İbnü'l-Arabî kendi yolu dışındaki hiç kimseye saygı duymazdı. İbnü'l-

³⁰⁴ Fütûhât'ta da İbnü'l-Arabî Allah'tan başka bir fail olmadığı görüşünü benimser: "Allah âlemdaki her bir şeyin suretinde bize tecelli ederek 'Ey insanlar! Siz Allah'a muhtaçsınız' demiştir. Bu nedenle O'nun karşısında huşuya kapılmış, O'nu (her şeyde) müşahade etmişizdir. Allah mazharlarda ez-Zahir ismiyle zuhur eder. Bu nedenle âlemde O'ndan başka gördüğümüz bir fail yoktur". Fütûhat, C.XVII., s.199.

Arabî'nin ve Celaleddin Rumî gibi takipçilerinin İslâm dairesi içerisinde görülebilecek muhtelif mezheplerin âkidelerine bağlanmış (mu'tekid) kimselerin inançlarına yönelik dışlayıcı, reddedici, aşağılayıcı, saygısız bir dil kullanmadıkları bilinmektedir. Hatta Yahudilik, Hristiyanlık, Mecûsîlik gibi ehli kitap veya ehli küfür dairesinde yer alan dinlerin öğretilerine, akîdelerine bağlanmış kimselerin inançlarına gösterdiği saygı ve hürmet dolu şiirler de hafızalarda olsa gerektir. İbnü'l-Arabî ve müntesipleri çeşitli inançlara bağlı olan bu kimselere gereken saygıyı göstermiş olmasına karşın, kendileri çoğu kez i'tikadı bozuk olmakla, râfîzî, fâsık, zındık, kâfirlerin en azılısı ve en büyüğü olmakla suçlanmıştır. Şiirinde şöyle diyor İbnü'l-Arabî:

"Herkesin bir inancı var bağlandığı/Reddeder onu başka inancın bağlısı"³⁰⁵

İ'tikadlar hakkında konuşan kimse, örtük veya açık olarak aslında mutlaklığından şüphe edilmeyen inançlar veya Mutlak hakkında konuşmaktadır. Şu veya bu akîdeyi benimseyen birinin çoğu zaman kendisini Mutlak'ın bir temsilcisi gibi görmesi ve bunun bir neticesi olarak kendi akîdesinin inanç ilkelerine "bağlı" olmayan birini Mutlak'a -yani o i'tikad sahibinin özel Mutlak'ına- karşı suç işleyen bir suçlu olarak değerlendirmesi bu nedenle olsa gerektir. Böylece o, inandığı ilâhı, Mutlağı için gövdesini siper ederek, o suçluya karşı Tanrı'sını, İbnü'l-Arabî'nin diliyle söylersek, **özel Rabbisini**- korumuş olacaktır. İbnü'l-Arabî açısından bu kesinlikle saygı duyulacak bir iştir! Ne var ki bu kişi Mutlak'ı korunmaya, yardıma muhtaç olarak tasavvur etmesi yönünden onu aslında aciz görmektedir ve böylece Mutlak'ı, sınır kabul etmeyi paradoksal ve neredeyse mutlak olarak sınırlamaktadır. Bu temelde "Tanrı senin inandığın, i'tikad ettiğin gibi değildir, benim inandığım, i'tikad ettiğim gibidir" demektir. Bu da nihaî olarak "Tanrı senin sınırladığın gibi değildir, benim sınırladığım gibidir" demektir. Daha da özelleştirilecek olursa bu "Tanrı Mutezîlenin vs. sınırladığı gibi değildir, Cebriyye'nin vs. sınırladığı gibidir" demeye benzemektedir. Şu halde bu basit bir hoşgörü/hosgörüsüzlük meselesi değildir; bu "bilgi bilinene bağlıdır" ilkesini özel Rab ile olan irtibatı bakımından i'tikad alanına uyguladığımızda karşımıza çıkacak olan kendine özgü bir tezahürden ibârettir.

Hâdis-sonradan olmaklığı yönünden insanın âlimliği veya bilgisi, iradesi, kudreti vs. görece olmaktan çıkamayacağına göre, insan Tanrı'yı bilebilir mi? Başka bir tarzda soracak olursak: görece bilgi ile göreceliği kabul etmeyen/mutlak Tanrı'yı, Mutlak Bilgi'yi bilmek mümkün müdür? Çünkü Tanrı'nın bilgisi artıp azalmaz, oysa hâdis olan insanın bilgisi azlık

³⁰⁵ A.e., EDT, s. 94.

çokluk kabul etmektedir. Bir diğer soru da şudur: Tanrı bir insanın **konusu** olabilir mi? Bir insan göreceli bir âlim olarak veya göreceli âlimliğe aday bir araştırmacı olarak Tanrı'yı konu edinebilir mi?

Son sorudan başlanırsa Tanrı'nın bilgisi ile beşer olarak insanın bilgisi arasında tüketilemez bir orantısızlık olduğu ve göreceliğin mutlaklığı tüketemeyeceği açık olsa gerektir. Fakat bu kadar i'tikad mezhebi ortada olduğuna göre Tanrı, insanın çoktandır konusu olmuştur demektir. Ne var ki Tanrı mutlaklığı yönünden hiç kimsenin konusu olamaz çünkü Tanrı "diğer" konular içinde bir konu olamaz ve yine çünkü bir şeyleri dışarıda bırakan ve her şeyi kuşatmayan bir şey/bir konu Tanrı olamaz. Ancak bunun tersi mümkündür, yani insan Tanrı'nın konusu olabilir, daha doğrusu başka türlü mümkün değildir. Öyleyse Tanrı ya bilinemez ya da Tanrı ancak Tanrı tarafından bilinebilir. Öte yandan bir bilen ve bilinen ayrımı olduğu müddetçe bilen ve bilinen birbirinin aynı olamayacağı için, insan kendisini de bilemez. İbnü'l-Arabî istidatı/yeteneği, *"Kulun yeteneği [isti'dadı], sahibinin farkında olmadığı şeydir"* biçiminde tanımlıyordu. Bu, insanın kendi özel rabbisinin veya ilâhi ismin/isminin farkında olmadığı anlamına gelmektedir. Ancak ilâhi isimler Tanrı tarafından *zâten* bilinmektedir. Öyleyse insanın **yazgısı** Tanrı'yı tanımaktır.

Bileni/âlimi sonradan olmaklığı bakımından insan olarak ele aldığımızda, yukarıdaki sonuçta görüldüğü üzere, bu bilen ancak izafî, nispî bir bilen anlamı taşıyabilir. Öte yandan bilgi bilinene bağlıdır ilkesi çerçevesinde "bilinen" (malûm) ile vurgulanan nedir? Konevî bilinen hakkında şöyle diyor:

"Gerçi pek çok kimse, kudretin irâdeye tâbi olduğunu, irâdenin de tahsis gerektirdiğini zanneder. Halbuki, gerçek keşif, irâdenin ancak ilm-i ilâhî'nin belirtmiş olduğu tahsisi olduğunu ifade eder, yoksa, tahsisin kaynağı irâde değildir. Aynı şekilde, ilmin malûmda hiçbir eseri yoktur; mâlûm, nefsindeki taayyün ve cüz'iliği olarak bulunduğu hal üzere bilinmesi için ilmin kendisine taallukunu belirler. İşte bu, kader sırrının esasıdır."³⁰⁶

Böylece buradaki anlamıyla bilinen, özgür irade sahibi olarak hâdis insan ve hallerinden başka bir şey değildir. Buna göre bilgi -veya Tanrı'nın bilgisi ki kaza ve kaderi içerir- insana insanın bulunduğu hal üzere ilişmektedir, bilgi nedeniyle insanın başına şu şu geliyor değildir, bilakis, özgür seçimleri nedeniyle bilgi insanda öyle tezahür ediyordur. Bilgi Tanrı'ya nispet edildiğinde Tanrı "bilen/el-Âlim-Allâm" ve insan -Tanrı açısından- bilinen olur. Varlık/Vücûd Tanrı'ya nispet edildiğinde Tanrı "Vâcid" ve bu nispette insan "mevcûd-var edilen" olur. İrâde,

³⁰⁶ Konevî, *Füsûsu'l-Hikem'in Sırları*, s. 95.

Tanrı'ya nispet edildiğinde Tanrı "Mürîd/İrâde eden" ve insan "murâd/irâde edilen" olur. Kudret Tanrı'ya nispet edildiğinde Tanrı "Kâdir/Kadîr" ve insan makdûr/güç yetirilen olur. Dikkat edilirse burada ilâhi isim ve sıfatlar, Tanrı için *aktiflik/etkinlik* bildirir bir şekilde ve dilbilgisel olarak ismi fâil ve mübalağa-i ismi fâil formunda kullanılmışken, insan ise bu sıfatlardan etkilenme, *pasiflik/edilginlik* bildirir bir şekilde ve dilbilgisel olarak da ismi meful formunda kullanılmıştır. Fakat İbn'ül-Arabî *bilgi, bilinene bağlıdır* diyor ve burada dilbilgisel aktiflik-pasifliği/faillik-mefulluğu tersine çeviriyor. İbnü'l-Arabî ferdiyet-i selâsiyye ilkesini izah ederken "Oluş!" emrini Tanrıya, oluşturmayı/tekvini ise insana nispet etmekteydi. Bu noktada İbnü'l-Arabî fâil-meful arasında etkinlik-edilginlik ilişkisini gramatik dayatmaya göre kurmamaktadır, bilakis metafizik hakikatlere itibar ederek bu ilişkiyi tersine çevirmektedir. Buna göre hem fâil hem meful *infial* halindedir.

Bilgi/ilim kelimesini kendi başına ele alındığında, herhangi bir **şahıslaşma** veya **bireyleşme/fertleşme** anlamı taşımadığını fark ederiz. Hayat, kudret, irade, besar kelimeleri de böyledir yani bu kelimeler *bir şahsa, bir bireye ait gibi görünmez*, bilakis bu kelimeler şahıslaşmadan, bir bireyde gerçekleşmekten uzak, yalın, sade, saf bir anlam ifade ederler. Ne var ki bu kelimeler gramatik olarak etkinlik ve edilginlik anlamı taşıyan ismi fâil, mübalağa-i ismi fail veya ismi meful formlarında kullanıldığında, âdeta şahıslaşmaya ve bireyleşmeye bir adım daha yaklaşırlar. Sözgelimi âlim/bilen kâdir/güç yetiren denildiğinde, sanki âlim olan bir kimse, bir şahıs, bir fert/birey kastedilmiş gibidir. Bilgi ile bilen arasındaki ilişkiye, gramatik yapının öngördüğü ya da şart koştuğu anlam kalıpları açısından baktığımızda, bu ilişki sanki şahıslaşmaktan ve bireyleşmekten uzak olan bilgi ile şahıslaşmaya ve bireyleşmeye yaklaşmış olan bilen arasındaki ilişki gibi karşımıza çıkmaktadır. Bu elbette ki ismi fâil formunun imâ ettiği yapıcılık, etkinlik anlamının, fiili yapan kimseyi, şahsı veya ferdi düşündürmesinden ileri gelmektedir. Böylece kâdir kudreti ayakta tutan veya kudreti gerçekleştiren fert/birey olarak, bilen/âlim de bilgiyi/ilmi ayakta tutan veya gerçekleştiren fert/birey olarak tasavvur edilir. Benzer durum, bu kelimelerin edilgin formları olan ismi mefuller için de söz konusudur. Buna göre bilgi kendi başına ve herhangi bir şahısta -veya şahıs anlamında failde- fertte/bireyde varolmaksızın düşünülebilirken, bilinen böyle değildir; bilinen, daima bilenin konusu veya nesnesi/objesi olarak tasavvur edilir; yani edilginliğe maruz kalmış bir şey olarak ya da bir failin fiilinden etkilenen bir şey olarak düşünülür. Kayserî ise *şahıs* kavramını şöyle tanımlamaktadır: "*Şahıslar, hakikatlerin görülenleridir; hakikatler de, Allah Teâlâ'nın isimlerinin*

görüntüleridir."³⁰⁷ Bu bakımdan bilgi, bilen ve şahıs arasındaki ilişki, hakikat ile hakikatin görüntüsü arasındaki ilişkiye benzemektedir. Biz, bilinen-Bilgi-bilen/malum-İlim-âlim, makdur-Kudret-kâdir, yaratılan-Yaratılış-yaratan ve benzeri üçlüklerin birbirine nispetini araştırdığımızda, aslında Meful-Fiil-Fâil gramatik ya da metafizik açıdan birbirine nispetini araştırıyoruzdur. Meful-Fiil-Fâil üçlüsünün birbirine nispetini metafizik bakımdan araştırmak ise verdiğimiz sıraya uygun olarak, edilgin- ne etkin ne edilgin-edilgin üçlüsünü veya dışı- ne erkek ne dışı- erkek üçlüsünü ve buna benzer olarak çoğaltılabilecek *zıt çiftlerin* ve bu *zıtların birliğini* araştırmak anlamına gelecektir. Bu araştırmada aslında *ferdiyet-i selâsiyye* ilkesinin farklı bir uygulamasından söz edilebilir.

Vahiyde ve hadislerde "Allah İlimdir/Bilgidir", "Allah Kudrettir" ve benzeri ayetler bildirilmemiş olmasına karşın, Allah'ın Âlim, Allâm ve Kâdir, Kadîr ismi failleriyle/mübalağa-i ismi fâillerle tavsif edildiği pek çok ayet bulunmaktadır. Şu sorulabilir: Tanrı'ya *Âlimdir*, *Allâm*'dır denilebildiği gibi, "Tanrı İlimdir" denilebilir mi? Tanrının Âlim olması İlim olmasıyla bir ve aynı şey midir? Allah'ın sıfatları olarak adlandırılan kelimeler - vücd, kıdem, bekâ, kudret vs.- acaba oluşa katılır mı? Yani fâil formda içerilen yapıcılık anlamları itibariyle oluşa katılır mı? Bu sorular aslında en üst noktada şu sorunun muhtelif görünümlerinden ibârettir: *Varlık ve Oluş'un* ilgisi nedir?

Eğer bir fiil varsa mutlaka bir fâil ve bir meful de vardır; fâilin fiili kendine dönükse, o zaman fâil ile mefulü aynı kabul etmek gerektiği açıktır. Böyle bir durumda fiilin *dönüşlü* olduğunu söyleriz. Özne-nesne özdeşliği bakımından ve sadece bu bakımdan, insanın her fiili kendine dönüktür ve dönüşlüdür; bu durumdaki insan hem fâildir hem mefuldür. Yine özne-nesne özdeşliği bakımından infial halinde olan özne için de mutlak bir pasiflik varsayılamayacağı –en azından algı bakımından- açıktır. Bilindiği gibi, saf metafizikte Tanrı karşısında kişinin mutlak pasif ve alıcı olma hali bir ideal olarak vaz edilmektedir. Daha açık olarak söylenirse insanın kendisini veya en azından fiillerini –ibâdet, amel vs.- asla görmemesi ve kendine nispet etmemesi gerektiği dini/metafizik bir hedef olarak görülmektedir. Bunu böyle kabul etsek de, eğer iyi bilinen bir tasavvufi ifadeye başvurursak, yani kendimizi, aynımızı, varlığımızı "*en büyük günah*" olarak kabul etsek bile aslında kendimiz, *aynımız* veya sâbit aynımız olmaktan kurtulamayız, kaderimizden kaçamayız! Bir diğer anlatımla, insan özel Rab sahibi bir kul olmaktan ve bir me'lûh/ilâh sahibi olmaktan çıkamaz. O halde kula/özne özneye/kula fâillik/etkinlik, münfaillik-etkin edilginlik nispet etmek ya da tecellî, keşf, inkişaf,

³⁰⁷ Dâvûd el-Kayserî: *Vahdet-i Vücd Felsefesi: Felsefî ve Tasavvûfî Risaleler/Şerhu Te'vilâtî'l Besmele Bîs-Sûreti'n-Nev'iyyeti'l-İnsâniyye*, Çev. Mehmet Bayrakdar, İstanbul, İFAV, 2012, s. 308.

şuhûd, müşahade gibi hallerin/bilgi formlarının katıksız bir infîâl bildirdiğini söylemek çeşitli itibarlara, nispetlere başvurmaktan başka bir şey ifade etmemektedir. Zira her halükarda etki ve edilginin, aktifliğin ve pasifliğin birleştiği daha üst bir kutup vardır ve bu, insanın sâbit aynından ve özel Rabbinin fiillerinden ibâret olduğudur.

Bu noktada tekrar başa dönecek olursak, bir fiil varsa mutlaka bir fiilde bulunan ve fiili kabul eden/meful vardır ve fiil dönüşlüyse bu durumda meful yoktur, infîal vardır. Eğer oluştan/ortaya çıkıştan/zuhurdan/süfürdan vs. söz ediyorsak mutlaka bir oluşturan –fâil- ve oluşan –kâbil- gerekir; hatta eğer belirlenim kazanmış/taayyün etmiş bir şey olarak varolmaktan söz ediyorsak mutlaka bir vareden/vâcid-mûcid bir de varlığı alan/mevcûd olması gerekir. Fakat her halükarda burada, mutlak olmamakla birlikte, fiil ve meful, fiil ve infial, oluşturan ve oluşan gibi mukabil zıtlıklar vardır. Bu mukabil zıtlıklar mutlak değildir çünkü mutlak zıtlık durumu olsaydı hiçbir fiil mefule erişemezdi veya hiçbir fiil infîale yol açamazdı. Bununla birlikte İbnü'l-Arabî oluşan şeyin Allah'ın oluş/kün! emriyle oluştuğunu bildirdiyordu ki burada da zıt iki kutup söz konusudur. Bu zıtlık, en uç noktalarına götürülmüş olan yokluk-varlık zıtlığıdır. Nitekim o bunu “şeyin **yokluk** halindeki sâbit zâtı” ile “mucîd zât” arasındaki zıtlık –veya mukabiliyet- olarak dile getiriyordu. Diğer taraftan, gramatik olarak hangi formda ifade edilmiş olursa olsun sıfatlar veya isimler oluşa katılmazlar çünkü onlar *zâten* vardırlar, *oluşmazlar*, *bozulmazlar*, *ezelîdirler*. Buna göre oluşan şey sıfatlar veya isimler değildir, oluşan şey, yokluk halindeki **sâbit zât**tır. Hatırlayacak olursak İbnü'l-Arabî bu zıtlığı *köle-efendi* ilişkisi ile betimliyordu. Bu betimleme açısından karşı konulamaz Efendi kölesine kalk! diye emrettiğinde ayağa kalkma **fiilini gerçekleştiren** efendi değildir, köledir/kuldur/insandır. Bu örnek, bütün oluşa şamildir. Buna göre oluşan her şey Allah'ın oluş/kün! emrine tâbi olarak oluşunu, istidadını ve yazgısını gerçekleştirmektedir.

Kader'e yapılan itirazların en önemli dayanak noktası, Tanrı'nın her şeyi *önceden* veya *ezeli bir bilgi ile* biliyor olmasına istinaden, kulun davranışlarının bu ezeli öngörünün/bilginin dışına çıkmaya muktedir olmayan bir zorunlulukla ortaya çıktığı düşüncesidir. Bu itiraz metafizik öğretilerin esası olan *tevhid* prensibinin ve insanın hakikatinin/âyân-ı sâbitenin ya anlaşılmamasından ya da büsbütün yanlış anlaşılmasından ileri geliyor olsa gerektir. Bu bağlamda Konevî'nin "*Allah'ın yaratıklarındaki hükmünün başlangıcı, onların kendisi ile irtibatlarının sebebi ve kendisinin de onlara taallukunun kaynağı, ezelî-zâtî ilmidir*" şeklindeki tespitini hatırlatabiliriz. O sanki örtük olarak şunu demek istemektedir: sâbit aynı bakımından insanın, yani Tanrı'nın gözbebeği menzilesinde olan tek tek her ferдин hakikatine, ümitsizlik, karamsarlık, keder, bedbahtlık arızî olarak ilişmek dışında ilişemez çünkü sâbit aynı ve hakikati

bakımından her ferdin yazgısı Tanrı'nın mührü olmaktan başka bir şey değildir. Nitekim Konevî, Tanrı'nın yaratıklar hakkındaki hükmünün başlangıcını ve yine Tanrı'nın yaratıklar ile irtibat ve taallukunu, hâdis/sonradan olan a posteriori bir bilgiye değil, *ezelî bilgi* ile açıklamaktadır ve biz de bu ezeli işareti takiben bunu onaylarız³⁰⁸.

4. VARLIĞIN BİRLİĞİNE GİDEN YOL: ZITLARIN BİRLİĞİ

Bir-olan ve çok-olan, ezeli ve hâdis, varlık ve yokluk, ilk ve son, zâhir ve bâtın, yaratan ve yaratılan gibi mükemmel bir zıtlık ilgisi içinde olan şeyler arasındaki süreklilik ilişkisini, birlik/vahdet ve vahdet-i vücûd/varlığın birliği öğretisi merkezinde yapılandırılmaktadır. Bu nokta ağırlıklı olarak “Birden sadece bir sūdûr” önermesine râcidir. Eğer “Bir”e en zıt olan bir şey varsa ya da deyim yerindeyse onun mükemmel karşıtı olan bir şeyden söz edebilirsek, bu iki veya üç olarak değil. “bir olmayan” olarak adlandırılabilir. Birliğin mükemmel karşıtı, ikilik veya üçlük olarak değil, birlikten tam yoksunluk anlamında çokluk olarak adlandırılabilir. Benzer şekilde “ezeli” olanın tam zıddı, ezeliyetten tam yoksun olma anlamında, “hâdis” olarak, adlandırılabilir. Bununla beraber, İlâhi isimler söz konusu olduğunda bu karşıtlık ilgisini yoksunluk üzerinden değil, mükemmellik çerçevesinde kurmak icap etmektedir. Buna göre, “ilk”in mükemmel karşıtı ikinci veya üçüncü olamaz, “son” olabilir. Zâhir’in mükemmel karşıtı “bâtın” olabilir. Kolayca görülebileceği üzere burada söz konusu ettiğimiz zıtlar göreceli zıtlar değildir, mutlak zıtlardır ya da en uç noktalarına taşınmış halleri itibariyle zıtlardır.

Bir zıtlığın “var” olduğunu söyleyebilmek veya “zıtlar vardır” önermesini kurabilmek için, tüm yüklemlemeleri olanaklı kılan *varlık* ve *birliği* apaçık olarak kabul etmemiz gerekmez mi? Çünkü varlık ve birlik olmaksının bir önermede özne-yüklem arasında herhangi bir bağ kuramayız. Hatta herhangi bir önerme bile kuramayız ki bu durumda nasıl bilim yapabiliriz?³⁰⁹

³⁰⁸ Konevî “Allah'ın kazası ve kaderi, ilmine tâbidir” demektedir. Bu da kozmik-evrensel hüküm olarak ezeli kaza/yazgı ve ferdî-bireysel hüküm olarak *kader/yazgı* ilâhi bilgiye bağlıdır ve o hiç şüphesiz ezeli Hikmet'tir anlamına gelmektedir. Dolayısıyla beşeri insanın görece bedbahtlığı, kederi, ümitsizliği aslında sâbit aynına, kendisine-zâtına yabancılaşması ve sâbit aynından –veya ilâhi isminin hakikatinden- ve yazgısından görece olarak uzaklaşması ile ilgili bir şeydir. Aslına bakılırsa insanın kendi yazgısını hikmetsiz olarak suçlaması da, hakikatte, hikmete uygundur. Hatta kişinin Tanrı'yı hikmetsizlikle suçlayamaması hikmete aykırı olurdu çünkü bu insanda özgür olmayan bir yönün olduğunu kanıtlardı. Konevî burada sanki Maturîdî bir perspektife itibar ederek Eş'âriliğin *kâdir-i mutlak* olarak dilediğini yapan Tanrı tasavvurundaki kudret sıfatına yönelik vurguyu muhafaza etmektedir. Fakat o aynı zamanda kudreti ezeli bilgi ve hikmet ile birleyerek kâdir-i mutlak Tanrı tasavvurunu aslında “dilediğini hikmetle yapan” veya “dilemesi hikmetinin aynı olan” anlamında ele almaktadır.

³⁰⁹ Varlık tüm tasdiklerin kaynağıdır/aynıdır; her tür *tasdik* ancak varlığın kabul edilmesiyle mümkün olabilir. Olumsuzlamanın, inkârın, yoksunluğun, mahrumiyetin kendi başına anlamlı bir varlığı yoktur çünkü olumsuzlamanın-selbin, inkârın, yoksunluğun varlığını da ancak yine varlık ile tasdik edebiliriz. Örneğin “değil” kendi başına bir şey ifade etmezken, “**değildir**” özne ve yüklem arasındaki ilgi içerisine önermede gerekli yere konulduğunda görevini yerine getirebilir.

“Bilgi varlığa bağlıdır” önermesi özelinde, varlığın bilgidен -veya bilimden- önce geldiğine daha önce işaret edilmişti. Burada söz konusu ettiğimiz zıtların bir kutbunda varlık, birlik, ezelilik, diğer kutbunda ise bunların tam karşıtları olan yokluk, çokluk, hâdislik vardır ki bu mükemmel zıtlıkları anlamlı kılan ancak ve ancak “varlık ve birlik” olacaktır.

Varlık ve birliğe mutlak olarak zıt olabilecek, meydan okuyabilecek bir tür “mutlak zıtlık” adında bir şey olabilir mi? Bu olamayacak bir şeydir çünkü varlığı olumsuzlamak isteyen bir özne, aslında basit bir tasdikte bulunmak istemektedir ama o bunun için zorunlu olarak varlığın varlığına geri dönmek durumundadır. Öyleyse varlık, birlik, ezelilik vardı/vardır ve bunlar -*oluşu* kabul etmezler, zira oluşun –yani hâdisin, âlemin- ilkesidirler. “Varlığın” oluştuğunu söylemek, aslında Varlığın değiştiğini söylemek anlamına gelecektir. Halbuki var olan bir şeyin değişiminin yönü, -varlık olamayacağına göre- zıddına olacaktır; bu da varlığın *yokluğa* gittiği ve “var olmaktan çıktığı” gibi bir anlama gelir ki bu saçmadır. Çünkü varlık oluşan bir şey değildir ve oluşa tâbi değildir. Tam tersine, oluş varlığa tâbidir. Varlığın tâbir-i câizse tam karşı kutbu olarak “oluşan” ise, öncesinde yok olandır, yani henüz oluşmamışlığı bakımından-âlemdir, insandır.

Ferdiyet/teklik-bireylik ve fert/tek olan-birey İbnü’l-Arabî açısından asla geçici, arızî, kolayca ötelenebilir bir şey olarak görülmemiştir. Sadece Muhammedlik fâssının hikmetini özellikle ferdiyet olarak adlandırmasından hareketle bile, İbnü’l-Arabî’nin bakış açısında ve öğretilerinde ferdiyetin nasıl bir yer tuttuğuna dair bir fikir edinebiliriz. İslâm düşünce tarihinde ferdiyete ve özgülüğe/haslığa İbnü’l-Arabî kadar önem veren başka biri gelmemiştir dememiz bir abartı sayılmamalıdır. Şaşırtıcı gelebilir ancak İbnü’l-Arabî bireycidir; evrensel/küllî anlamıyla bireyci.

Ferdiyet-i selâsiye ilkesi, daha önce farklı yönlerden ele aldığımız üzere, ontolojik, mantıksal ve eskatolojik olsun, her türlü oluşun (kevn), yaratılışın, genesisin, tekvinin, zuhurun, ortaya çıkışın, aydınlanmanın, sūfûrun açıklanması ve yorumlanmasında İbnü’l-Arabî’nin başvurduğu bir ilkedir. Evrensel-küllî ile bireysel-ferdî arasındaki ilgi bu ilke özelinde, bir *mukabiliyet/tekabüliyet* ilgisi altında karşımıza çıkmaktadır. Buna göre her birey/fert, bağlı olduğu evrenselin/küllînin hükmünü kendisinde icrâ eder ve evrensel/küllî kendini fertte/bireyde gerçekleştirir. Bu bakımdan birey/fert, evrenselin/küllînin kendisini gösterdiği veya kendini yansıttığı bir ayna mesâbesindedir. Şimdi olan, gerçek olan veya oluşan, gerçekleşen her şeyde, yani hem oluşturan hem de oluşan tarafında ya da hem Hak yönünde hem de halk yönünde ferdiyet-i selâsiye ilkesi hüküm sürmektedir. Halk/yaratılış/oluş yönü açısından her fertte, her bireyde kendini gerçekleştiren evrenselden-küllîden başkası değildir ve

daha önce işaret ettiğimiz üzere İbnü'l-Arabî düşüncesinde küllî ve ferdî, evrensel ve bireysel arasındaki irtibat sürekli. Nasıl ki Allah bir şeye, “Oluş!” emrini verdiğine o şey derhal oluşuyorsa, bu oluşu küllî-ferdî ilişkisine nispet ederek, küllî-evrenselin de bireye-ferde oluş! dediğini ve bunun mukabilinde ferdin kendi kendini oluşturduğunu söyleyebiliriz. Gerek Allah ile şey gerekse de küllî ile ferdî arasındaki ilişki bakımından olsun, oluş emri ile başlayan oluşta zuhur eden, oluşan her halükarda fert olmak bakımından ferttir. Yani tekrarı olmayan, kendine özgü olan ve özgülüğünde/hususîliğinde ortaklık kabul etmeyen ferttir/bireydir. Bu bakımdan her fert/birey bağlı olduğu ve kendisini var eden ilkesinin veya ilâhi ismin bilinçli veya bilinçsiz bir temsilcisi konumundadır. Bir diğer anlatımla evrenselin-küllînin kendini göstermediği veya kendini onda gerçekleştirmediği bir fert/birey ve şahıs yoktur. Bir kez daha vurgulamamız gerekirse her fert/birey, bağlı olduğu ve evrenselin-küllînin kendine özgü, tekrarsız, ortaksız, biricik bir şahıstır. Tekrarsız ve biriciktir çünkü oluş/yaratılış sürekli yenidir/halk-i cedîd ve her fert evrenselin kendine özgü tekrarsız zuhurudur. Ferdin/bireyin tekliğinin, kendine özgülüğünün teminatı ise Hakkın aynı zamanda ilâhi isimlerden olan **Ferd** ismi ile nitelenmiş olmasıdır. Buna göre ferdin kendine özgülüğünün teminatı, İbnü'l-Arabî'nin diliyle söylersek, özel Rabbidir.

Evrensel/küllî ve bireysel/ferdî arasındaki ilişki, daha alt bir mertebede, genel-özel/umûmî-hususî ilişkisi olarak kendini gösterir. Genelin özele olan nispeti bağlamında İbnü'l-Arabî Fütûhatta şöyle diyordu: "*Genel niteliklerde gerçekleşen ortaklık iken, özel niteliklerdeki yalnızlıktır. Bu ise [özel kastediliyor] her şeyin tekliğidir ve özün özü demektir*"³¹⁰. Klasik mantıkta özgülük (hassa-idion-property) türün tüm fertlerinde ortak olan hususiyetleri ifade eden bir araz olarak tanımlanır ve özgülük hakkında at için kişnemek, insan için gülmek örneklemesine başvurulur. Ne var ki İbnü'l-Arabî, verdiği tanımda da görüleceği üzere, özgülüğü klasik mantıktaki bağlamından çok ayrı bir noktaya taşımaktadır ve bu elbette ki sebepsiz değildir. *Niteliklerdeki yalnızlık ve özün özü* olarak özgülük tanımı, özellikle insan-Tanrı irtibatının kurulma biçimini son derece farklı bir yere taşımaktadır. Buna göre fert olarak insanların tekliğini, biricikliğini temin eden özgülük nedeniyle, insanın Tanrı ile olan irtibatı da kendine özgüdür, tektir, biriciktir, tekrarsızdır. Demek ki İbnü'l-Arabî'ye göre insan-Tanrı ilişkisi/irtibatı kesinlikle umumî/genel bir ilişki/irtibat değildir, bilakis, özel ve kendine özgü bir ilişkidir/irtibattır. Bu da her insanın Rabbi/Tanrısı olan bir –ilâhi- ismi olmasından ileri

³¹⁰ İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, C.VII, s. 62.

gelmektedir. Bu bağlamda İbnü'l Arabî: "*Her kulun Rabbi olan bir ismi vardır, kul beden isim de onun Rabbidir*"³¹¹ demektedir. İsmâillik fassında ise şöyle der:

"Bilmelisin ki, 'Allah' diye isimlendirilen şey, zatı itibariyle mutlak bir, sıfatları [isimleri]³¹² bakımından 'bütün'dür. Her varlığın Allah'tan payı, kendi 'özel Rabbi'dir. Bütünün ona ait olması imkânsızdır. Fakat Hakkın mutlak birliğinde kimsenin bir payı yoktur. Bir kimse için ondan bir pay, başka bir kimse için başka bir pay [olduğu] söylenemez; çünkü mutlak birlik bölünme kabul etmez. Bundan dolayı Hakkın mutlak birliği, bilkuvve bütünün toplamı demektir. Mutlu, Rabbinin katında razı olunan kimsedir. Kendi özel rabbinin katında razı olunmayan kimse ise yoktur; çünkü her rab, kendi rabliğini rabbi olduğu kimsenin üzerinde sürdürür. Dolayısıyla herkes, kendi isminin katında razı olunan, bu nedenle de mutludur. Bu nedenle Sehl [b.Abdullah et-Tüsterî] şöyle demiştir: "Rabliğin bir sırrı vardır" Ardından her bir varlığa hitap ederek ' O sır sensin. Bu sır ortaya çıksaydı, rablik ortadan kalkardı' diye ekler"³¹³

Burada İbnü'l-Arabî Allah müsemmasının, zât bakımından *mutlak bir* (ahadiyyun), isimler bakımından ise *bütün* (küll) olduğunu belirtmektedir. Bu ne anlama gelmektedir ve o burada mutlak birlik (ahadiyyet) ile bütünlük (külliyyet) arasındaki nasıl bir ilgi kurmaktadır? Mutlak bir ve bütün veya mutlak birlik ve bütünlük arasındaki bu ilginin her şeyden önce, zât ve isimler bakımından ve özellikle Allah isminin müsemması bakımından kurulduğunu göz önüne almamız gerekmektedir. Buna göre bütünün mutlak bire nispeti ne ise ya da bütünlüğün/evrenselliğin-külliyyetin mutlak birliğe/ahadiyyete nispeti ne ise, Tanrı'nın isimlerinin/sıfatlarının, Tanrı'nın zâtına nispeti odur. Zât aynı zâttır, müsemma aynı müsemmadır ve bütündür ancak itibarlar, nispetler farklılaşmaktadır. Bu noktada, İbnü'l-Arabî'nin özgülük tanımından hareketle birlik ve bütünlük ya da zât ve isimler hakkında şu tespiti yapabiliriz: birlik/ahadiyyet Allah'ın zâtına özgü/mahsus olduğundan, zât birlikte hiçbir ortaklık kabul etmez. Bununla beraber her bir isim, birbiriyle isimlenmesi bakımından aslında tek bir isim gibidir, yani, aynı zâtın, aynı müsemmanın farklı isimleridir. İsimlerin birbirinden farklılaşması bütünlükten koptukları veya ayrıldıkları anlamına gelmez çünkü bu farklılaşma *niteliksel bir farklılaşmadır* ve bu bakımından çokluk/parçalanma kabul etmezler, daha doğrusu isimler bir bütünü oluşturan ayırık ya da mütebayın parçaları gibi kabul edilemezler. Şimdi, Tanrı suretinde yaratılmış bir fert olması bakımından her insanın bir zâtı ve –Allah katında– kendine özgü bir ismi vardır ve bu isim, özgülüğü bakımından o kimsenin **özel Rabbidir** ve başka bir kimseye değil, o kimseye, o ferde özgüdür. Ayrıca, isimler sonsuzdur ve sonsuzun parçası yoktur; parçası varsayılıyorsa bile, sonsuzun parçası da sonsuz olurdu.

³¹¹ A.e., C.I, s. 15.

³¹² **Füsûs**, FEA s. 90'da ve FIK s.76'da İbnü'l-Arabî'nin kullandığı ifade "küllün bi'l esmâî"dir, yani isimleri bakımından Bütün.

³¹³ A.e., EDT, s. 92.

İbnü'l-Arabî'nin isimleri “bütün” olarak nitelendirirken aslında İbn Kâsi'nin isimler hakkındaki görüşünden hareket etmektedir. Onun bu noktadaki görüşlerini hatırlayabiliriz:

"Ebu'l Kâsım b. Kâsi' 'Her bir ilâhi isim, bütün ilâhi isimlerle isimlenmiş ve onlarla nitelenmiştir' ifadesiyle buna işaret etmiştir. Bunun açıklaması şudur: Her bir ilâhi isim Zât'a ve kendisi için konulduğu anlama işaret eder. Başka bir ifadeyle her isim bir yandan Zât'ı, öte yandan ismin hakikatının talep ettiği anlamı gösterir. Bütün isimler, Zât'a delil olmaları bakımından birdir. er-Rab, el-Hâlık, el-Musavvir gibi yalnızca kendisine ait anlama işaret etmesi bakımından ise her isim diğer bir isimden ayrılır. Böylece isim Zât'a işaret etmesi bakımından isimlendirilen; kendisine özgü anlam -ki o isim bu anlam için konulmuştur- bakımından ise isimlendirilenden başkadır."³¹⁴

Her bir ilâhi isim, bütün ilâhi isimlerle isimlenmiş ve onlarla nitelenmiştir demek aslında ilâhi isimler, tüm isimleri içeren veya tüm isimlerin kaynağı olan *tek bir isimdir* demektir. Başka bir açıdan bakıldığında, çokluk kendi içinde anlaşılabilir bir şey değildir ve dağınıklıktan, kaostan başka bir şey ifade etmemektedir; çokluk ancak ve ancak bir birlik taşıdığı veya birlik ile nitelendiği durumda, dağınık, kaotik ve anlaşılmaz bir şey olmaktan çıkıp düzenli, anlamlı bir şey haline gelebilir. Bu da, *birin* düzen verici olmasından, niteliksel veya niceliksel her şeyin **ölçüsü** olmasından ileri gelmektedir. Şu farkla ki niceliksel düzenliliği getiren birliğe özel olarak *birim* veya *ölçü birimi*, niteliksel birliğe ise özel olarak **metafizik bir** veya *mutlak bir* (ahadiyet) adı verilir. Buna göre büyük küçük her şey –küsuratlar, rasyonel veya irrasyonel sayılar vs. dâhil- bir ile ölçülebilir ve yine bir ile anlamlandırılabilir. İster çokluktaki birlikten ister de birlikteki çokluktan söz edelim, aslolan, ölçü olan her halükarda *birdir*, *birliktir*³¹⁵. Bu ara nottan sonra tekrar ilâhi isimler bahsine dönülecek olursa, her bir ilâhi ismin bütün ilâhi isimlerle isimlenmiş ve onlarla nitelenmiş olmasının açık anlamı, ilâhi isimlerin ayrı ayrı Tanrılara işaret etmemesi, dolayısıyla taaddüd-ü kudemâ fikrinin dışlanmasıdır. Buna göre ilâhi isimlerin *bütün* olarak tek *zâta*, Allah isminin müsemmasına işaret ettiği beyan olunmaktadır. Bilindiği gibi ilâhi isimler içinde "kâbid/kabzedenden-daraltan" ve "bâsit/genişleten", "muizz/izzetli-şerefli kılan" ve "müzill-zelil kılan/alçaltan" gibi zıt anlamlı olan isimler vardır. İbn Kâsi ve dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin her ismi “birbiriyle isimlenmiş” olarak görmesi açısından bakıldığında isimlerdeki bu zıtlık mutlak değildir, itibarîdir, birliğe râcidir ve dolayısıyla zıtlar birdir. İbnü'l-Arabî açısından sadece var-yok, alçak-yüksek, soğuk-sıcak, iyi-kötü, güzel-çirkin gibi uçları dile getirenler zıt değildir, bunun yanında benzerler de birbirine zıttır ve bu durumda da yine zıtlar birdir.

³¹⁴ A.e., EDT, s. 77.

³¹⁵ Schuon birlik-çokluk ilgisi bağlamında şunu belirtir: “Tanrı yaratarak, kanunlar koyarak, hükmederek kendisini çokluk ve çeşitlilik olarak gösterir. Kendisinin nazarında tek yok, çokluk/kesret vardır. Şu netice ortaya çıkıyor; çokluk nesnel olduğu kadar aynı zamanda öznel.” Frithjof Schuon, **Tasavvuf: Kabuk ve Öz**, Çev. Veyssel Sezigen, İstanbul, İz Yay., 2006, s.135

Eğer bir zıtlar hiyerarşisi oluşturulacak olsaydı İbnü'l-Arabî bu hiyerarşinin en tepesine *aynı-başka/ayn-gayr* zıtlığını veya *bir-çok* zıtlığını veyahut da *ezeli-hâdis* zıtlığını koyardı ve diğer tüm zıtlıkları bu zıtlık prototiplerinden türetir ve sonra tüm zıtların birliğini ispatlardı. Öyle anlaşıyor ki İbnü'l-Arabî için mutlak olan ve başkasına hiç ihtiyaç duymayan iki zıt tasavvur edilemez. Bir diğer anlatımla zıtlık mutlak ve indirgenemez olamaz. Maniheizm veya Mecûsilik gibi *mutlak düalizm* kabul eden dinler, zorunlu olarak, birbirine zıt iki mutlak, iki zıt hakikat, iki zıt Tanrı fikrinden hareket etmektedir; tevhid metafiziği birlemeyi esas aldığından Allah'ın zâtının mutlak birliğinin dışında kalan ve âdetâ zâta meydan okuyan “başka” Tanrı veya Tanrılar fikrine herhangi bir alan bırakmamaktadır³¹⁶. Vahdet-i Vücut ve inanılan ilâh öğretisi zıtları ve –İbnü'l-Arabî'nin- zıt olarak kabul ettiği benzerleri de **birlemeyi** (tevhid) esas almaktadır.

İbnü'l-Arabî "*Her varlığın Allah'tan payı, kendi 'özel Rabbi'dir*" derken ne kastetmektedir? Tercümedeki *pay* ifadesi anlaşılabilir olmakla birlikte yanıltıcı da olabilir. Bu bize felsefe tarihinde Platon ve idealar bağlamında sıkça karşımıza çıkan “idealardan pay alma” kalıp ifadesini hatırlatmaktadır. Bu sanki müstakil bir özler, sâbit aynlar, eidolar veya idealar âlemi varmış da mahlûk onlardan pay alıyormuş gibi ya da Prometheus'un Tanrılardan ateşi çalması gibi bir anlamı çağrıştırmaktadır. Ne var ki İbnü'l-Arabî "*her kulun Rabbi olan bir İsim vardır, kul beden isim de onun Rabbidir*" ifadesiyle “özel Rabbe”, “şimdi ve burada” olana, inanılan ilâhın gözleri kör edici yakınlığına dikkat çekmektedir. Bu noktalara işaret ettikten sonra mezkûr cümle için şöyle bir tercüme tercih edilmesi merâmı anlatmaya biraz daha yakın olabilir: "*Her mevcûdun/varedilenin Allah'a nispeti, o mevcûdun/varedilenin kendi 'Özel Rabbi'dir.*" Buna göre her kulda/fertte hüküm süren, o kula *özü olan* ve dolayısıyla başka bir kula *özü olmayan* Özel Rab'tir (rabb-ı has). Bu bağlamda özel Rab, insanın ezeli ve değişmez hakikati, sâbit aynı ve -bu anlamda olmak kaydıyla- “ideası” veya –Rahmân'ın sureti anlamında olmak kaydıyla- “eidos”u, “form”u, özü/tanımı anlamlarına gönderimlerde bulunmaktadır

İnsanın Tanrı inancı ve Tanrı'ya dair bilgisi bir açıdan öznel bir yön taşımaktadır. Çünkü inanç daha önce değinildiği üzere, insanın sonradan ebeveynlerinden, ilk öğretmenlerinden vs. taklit (mimesis) yoluyla öğrendiği a posteriori bilgilerdir; bu bilgileri kabul veya red etme imkânına sahip olması bile, öznenin inanç konusunda kimsenin müdahale edemeyeceği öznel

³¹⁶ İbnü'l-Arabî bu bağlamda şöyle der: “Eğer birisi, ben kesin olarak kendimi Allah'ın dışında bir varlık olarak görürüm ve Allah'ın kendisini görmem derse cevap olarak denir ki: resul aleyhisselâm nefsi bilen.. [rabbini bilir] derken, senin varlığını ve hakikatini murad etti; nefs-i levvameyi ve nefs-i mutmainneyi murad etmedi. Belki nefis derken masivaullahın tamamına işaret etti. Yani şunu buyurdu ki, masivaullah zannettiğin masivaullah değildir.” İbnü'l-Arabî, **Ahadiyet-Tehzîbu'l Ahlak-Mev'ize'i Hasene Risaleleri**, Çev. Abdülvehhab Öztürk, İstanbul, Sultan Yay., 2006, s. 32-33.

ve *kendine özgü* bir özgürlük alanı olduğunun kanıtıdır. Aksi olsaydı, yani inançlar tümüyle nesnel olsaydı insanlar inanç bakımından farklı/a/mazdı. İbnü'l-Arabî bunu, her insanın *kendine özgü* bir Tanrı tasavvuruna ulaşması bağlamında *özel Rab* kavramıyla anlatmaktadır. *Rablik* her kulda/fertte, o ferdin kendine özgü bir şekilde gerçekleşmektedir; doğası, sâbit aynı ve özel Rabbi gereğince tüm insanlar me'lûhtur/ilâh sahibidir. Bu yaklaşıma göre insan merbûb ve me'lûh olmaktan çıkamaz, dolayısıyla da inandığı Tanrısına (ilâh-ı mu'tekad) tapınmadan edemez; insanın yazgısı sürekli olarak özel Rabbisine tapınması ve sadece *kendini* (aynını) görmesidir. Gören ve görülenin birliğini şart koştuğundan, insanın aynını/kendini görmesinin olanaksız olduğu ya da aslında insanın *kendine karşı* zorunlu olarak bir tür körlüğe mahkûm olduğu da öne sürülebilir. Bu körlük bir şeyin ışıksızlık nedeniyle görülememesinden ileri gelen bir körlük değildir, tam tersine, ilâhi ismin, kulun özel Rabbi'sinin insana yakınlığından, daha doğrusu, insanın hakikatinin ayrılmaz parçası ya da ta kendisi olmasından kaynaklı olarak, *apaçıklıktan ileri gelen* bir körlüktür. Bunun giderilebilir olup olmaması Rabliğin hakikatinin ortadan kalkıp kalkamayacağı sorunu ile yakından alakalıdır. Özel Rab bağlamında İbnü'l-Arabî şöyle der:

"Her şeydeki fiil, o varlığın [özel] rabbine aittir. O varlık, kendisine bir fiilin atfedilmesi nedeniyle tatmin olmuştur. Böylece her varlık, Rabbinin fiillerinin kendisinde ve kendisinden ortaya çıkması nedeniyle memnundur; bu fiilleri de memnun etmiştir..., ...İsmail de zikrettiğimiz hususu öğrenmesi nedeniyle, Rabbinin katında beğenilmiş kimseydi. Aynı şekilde, her varlık kendi rabbinin katında beğenilmiştir. Bir varlık, açıkladığımız tarzda kendi rabbinin nezdinde beğenildi diye başka bir kulun rabbinin katında da beğenilmesi gerekmez; çünkü her isim, kendi rabliğini 'bir'den değil, 'bütün'den aldı. 'Bütün'den ise ancak kendisine uygun bir hüküm ortaya çıkmıştır ve ortaya çıkan şey kulun rabbidir. Hiç kimse, O'nun mutlak birliği yönünden rabliğini almamıştır."³¹⁷

Bu cümleleri tamamlayan bir ifade olarak şu cümleleri de göz önüne almalıyız:

"Allah kullarından razıdır. Dolayısıyla onlar, razı olunmuş kimselerdir. Kullar da Allah'tan razıdır, dolayısıyla Allah da razı olunandır. Böylece iki mertebe, benzerlerin zıtlığı gibi birbirinin zıddı oldu. Benzerler zıttır. İki zıt bir araya gelmez; çünkü birbirinden ayrılmazlar. Halbuki yalnızca ayrılmış olan vardır, dolayısıyla benzer yoktur. O halde varlıkta benzer olmadığı gibi varlıkta [birbirine] zıt da yoktur; çünkü varlık tek hakikattir. Bir şey ise kendisine zıt olamaz"³¹⁸

Bir şey kendisine zıt olamaz" cümlesinde, Aristoteles'in mantıktaki özdeşlik/ayniyyet ilkesinin metafizik bağlama taşınmasının söz konusu olduğu söylenebilir. Bir şeyin kendisine zıt olmaması, anlaşılacağı üzere, "bir şey kendi kendisinin aynıdır" demektir. Bu ise başkalığı-gayriyeti iptal etmek, ayniyeti/özdeşliği ispat etmek anlamına gelmektedir. İkinci bir nokta olarak İbnü'l-Arabî'nin benzerlerin zıtlığı çerçevesinde verdiği örneğin çarpıcılığına dikkat

³¹⁷ A.e., EDT, s. 93.

³¹⁸ A.e., EDT, s. 94.

çekmek gerekir. Bu örneğe göre benzer olan **zıtların** bir ucunda “*Allah’tan razı olan kul*” ve diğer ucunda ise “*kuldan razı olan Allah*” vardır! İbnü’l-Arabî’ye zıtlık bunun neresinde biçiminde bir soru soracak olsaydık, muhtemelen şöyle bir cevap alırdık: bu zıtlık hem bir-çok bakımından, hem de aynılık-başkalık bakımındandır. Çünkü razı olan ve razı olunan en az iki şeydir ve iki şeyin olduğu yerde bir çokluk ispatı vardır. Fakat Allah birdir ve “*Varlık tek Hakikattir*”. Dolayısıyla rıza bakımından benzerlik, **bir-çok** zıtlığının hükmü altındadır. Ayrıca, razı olan ve razı olunan birbirinin aynı olmadığı için, burada benzerler arasında bir de **aynılık-başkalık** zıtlığı da vardır ve “*iki zıt bir araya gelmez*”. Burada İbnü’l-Arabî benzerliği de zıtlığın kapsamı içine dâhil ederek ve zıtların bir araya gelmeyeceğini söyleyerek zıtlığı ispat etse ve zıtları ayırsa bile, bir adım sonra “*yalnızca ayrılmış olan vardır, dolayısıyla benzer yoktur*” demektedir. Böylece zıtları birlemektedir. Çünkü benzer yoksa benzerlerin zıtlığı da yoktur ve yine çünkü bir şey kendisine benzeyemez; bir şey kendi kendisinin aynıdır. Bunun yanında, yalnızca ayrılmış olan varsa ve benzer yoksa bu durumda benzer olduğu kabul edilen iki şey birbirinden “ayrı” olmalıdır ve ayrı olanlarsa benzer olamazlar. Burada İbnü’l-Arabî bir yandan –benzer olanlar arasında- zıtlığı ispat etmekte ama diğer yandan bu ispatta zıtları mutlaklaştırma noktasına da varmamaktadır. Tam tersine, zıtları üst bir noktada birleştirerek ispatı iptal etmektedir ki böylece hem ayırmakta hem de birleştirmektedir.

Ayırıcı ve birleştirici bu yaklaşımı onun *kul/abd* ve *Rab* irtibatına ilişkin yazdıklarında da gözlemliyoruz. Nitekim o “*Her şeydeki fiil, o varlığın [özel] rabbine aittir.*” cümlesi ile bir yandan fiili Rabbe/Tanrı’ya nispet ederek kul ile fiilin arasını açmaktayken, diğer yandan “*O varlık, kendisine bir fiilin atfedilmesi nedeniyle tatmin olmuştur.*” derken ise kul ile fiilin arasını kapamaktadır. Ayrıca, “*Böylece her varlık, Rabbinin fiillerinin kendisinde ve kendisinden ortaya çıkması nedeniyle memnundur*” cümlesiyle kulu neredeyse bir sözde özne olmaktan bile çıkarmakta ve âdetâ kul ile fiili birleştirmektedir. Fiil hakkındaki bu yaklaşım tarzı, aslında İbnü’l-Arabî’nin genel olarak *oluş sorununu* yorumlama biçimini de ortaya koymaktadır ve hiç şüphesiz bu onun “*teşbih ve tenzih birlikteliği*” yaklaşımının bir yansımasından ibârettir. Aynı şeyi/objeyi, aynı anda hem tenzih hem de teşbih, hem nefy hem de ispat yönünden kıymetlendirmek ise daha üst bir noktada, **zıtların birliğini** ifade etmektedir³¹⁹. Şu şiirde de bu yaklaşımın bir yansımasını gözlemleyebiliriz:

"Hakka bakma/ Onu âlemden ayırarak
Âleme bakma/ Onu Haktan gayrı sanarak

³¹⁹ Zira tenzih bir olumsuzlamadır, bir özneye uygun olmayan bir sıfat atfedilmesi durumunda, o sıfatın o özne için uygun olmadığını belirtmek ve iptal etmekten ibârettir. Teşbih ise bir olumlama, bir özneye uygun geldiği düşünülen bir sıfat atfetmektir. Bu açıdan tenzih teşbih ilgisi de bir zıtlık ilgisidir.

Tenzih ve teşbih et/Ol doğruluk makamında
İster ikisini bir say/İster ayır
Elde et hepsini, çünkü bunlar öncelik hakkını açığa çıkarır
Ne bâki kıl ne de yok et
Fâni değilsin, olmazsın bâkî/ Fâni sayma, görme bâki
Gelmez sana vahiy başkasının suretinde
Başkası olarak bilmezsın onu istesen de"³²⁰

Bu şiirindeki bazı ifadelerinden hareketle İbnü'l-Arabî'yi Tanrı-âlem özdeşliğine varan bir panteist olmakla suçlamak kolay görünebilir ancak bu tür bir suçlama hiç şüphesiz açıkça yersiz ve geçersiz olacaktır. Çünkü o hem ayırmakta hem de birleştirmektedir; metafizikte tenzih ve teşbih birlikteliğini esas alan bir yaklaşım biçimi ortaya koymaktadır. Bu yaklaşım biçiminin Tanrı-âlem irtibatı hakkında vardığı sonuçlarda panteizm temelli herhangi bir sorun görmüyoruz çünkü panteizm ancak tenzihsiz bir teşbih yaklaşımının ürünü olabilir. Bununla beraber İbnü'l-Arabî'nin bu yaklaşım tarzının çelişkiyi ve paradoksal anlatımı öngördüğünü, çelişkiyi kabul ettiğini ve zıtları birlemeyi esas aldığını ve bu bakımdan son derece kaygan bir zemin üzerine bina edildiğini hiç hatırimızdan çıkarmamamız gerekir. Bu unutulursa veya hiç dikkate alınmazsa, yani çelişkinin nasıl ve niçin kabul edildiği, zıtların niçin ayrıştırılıp-birleştiği, paradoksal bir anlatıma niçin başvurulduğu anlaşılmazsa, bu durumda kendimizi açıklayamaz ve anlaşılamaz pek çok sorunun ortasında bulacağımız açıktır ve bu tehlike, İbnü'l-Arabî araştırmacısının hemen önünde durmaktadır.

Bu nottan sonra tekrar tenzih-teşbih, nefy-ispat birlikteliğini esas alan düşünce biçimine dönerek şunu belirtebiliriz: salt tenzih odaklı bir yaklaşım bize Tanrı'nın ne olmadığını söylemek gibi bir yarar sağlasa da, bu yaklaşımın tüm yararı budur. Bu noktada teşbihi dışlayan salt tenzih merkezli bir yaklaşımın öğretici tarafının son derece kısıtlı olduğu açık olsa gerektir. Ne var ki insanın Tanrıyı tanıması ya da eğer uygun bir tabir olacaksa, Tanrıyı *öğrenmesi* gerekir. Tenzihçi yaklaşımın "Tanrı zamandan ve mekândan münezzehtir" şeklindeki dile getirilebilecek cümlesi elbetteki yersiz ve anlamsız değildir. Ancak sadece bu kadarla veya bu cümleden çıkarılabilecek doğal, mantıksal sonuçlar ile yetinilirse, bu durumda Allah'ın el-Bâtın olduğu gibi "ez-Zâhir" olması ne gibi bir anlama gelebilir? Allah "ez-Zâhir" olmaktan münezzehtir mi denilecektir? Üstelik zaman ve mekân gibi oluşu koşullandıran kategoriler ile sınırlanmış olarak yaşayan kula "şah damarından daha yakın" olduğunu bildiren âyetin ya da insanın "Rahmân suretinde" yaratıldığını bildiren hadisin niçin söylendiği olması gerektiği gibi nasıl algılanacaktır? Bu durumda açıkça, Hak hakkında ya çok az bir bilgi edinilecek veya tümünden cahil kalınacaktır. Bu açıdan salt tenzihi ve olumsuzlamayı esas alan bilme anlayışıyla

³²⁰ A.e., EDT, s. 95.

kendimizi sınırlarsak, bu durumda Tanrı hakkında ölçüsüz ve sınırsız bir değillemeler, olumsuzlamalar zinciriyle karşı karşıya kalacağımız kesindir. Buna göre de Tanrı hakkında nihaî olarak elde edebileceğimiz en büyük bilgi “Tanrı şu şu yakışıksız ve yerilmiş sıfatlarla mevsuf değildir ve O bunlardan münezzehtir” önermesi/önergelerinden daha fazla bir şey olmayacaktır³²¹. Bu önergelerin de ne kadar öğretici olduğunu/olabileceğini kendi kendimize sorabiliriz. Ayrıca bu yaklaşım tarzı dini temelli olmasına rağmen, Tanrı’yı âlemden tümenden soyutlamayı öngördüğü için aslında âlem ile irtibatı ya çok zayıf olan ya da hiç olmayan **deistik** bir Tanrı tasavvuruna da alan açmaktadır. Bu da dinin veya metafiziğin hedeflediğinin tam tersi bir durum olsa gerektir. Çünkü zamandan, mekândan vs. her şeyden münezzehtir olan bir Tanrı, son tahlilde, kendi hariç her şeyden münezzehtir olan bir Tanrı olacaktır; bu tasavvurun öngördüğü Tanrı, aşırı münezzehtir dolayısıyla, tâbir-i câizse, âleme dokunamaz ki âleme tesir etsin! Bu da Tanrı’yı âlemin ötesinde bir yerlere atan ve tam anlamıyla deizmi ifade eden bir Tanrı tasavvurundan başka bir sonuca bağlanmamaktadır. Öte yandan salt teşbih ve olumlama odaklı bir yaklaşım, her ne kadar tenzih odaklı yaklaşımdan daha öğretici gibi görünse de, esasen bir önceki yaklaşımın sorunlarını aynen bünyesinde taşımaktadır. Nitekim salt teşbihçi ve olumlayıcı bir yaklaşım en uç noktasına taşındığında, Tanrı hakkında sınırsız bir olumlama zinciriyle karşı karşıya kalırız ve bu durumda da Tanrı hakkında ulaşılabilecek en yüksek önerme, “Tanrı şu şu güzel ve övülmüş sıfatlarla mevsuftur” olacaktır. Bu önerme/lerin de öğreticiliği son derece zayıf olsa gerektir çünkü her şeye benzeyen bir şey, gerçekte hiçbir şeye benzemiyordur. İbnü’l-Arabî’nin öngördüğü tenzih-teşbih birlikteliği ve buradan türeyen bilme, öğrenme ve öğretme yolu, az önce işaret ettiğimiz tehlikelerine veya güçlüklerine karşın, dinî veya saf metafizik açıdan en doğru yol olarak önümüzde durmaktadır. Hatta İbnü’l-Arabî’deki bu yaklaşım tarzının veya öğrenme/öğretme biçiminin, aslında vahyin dilinin çelişkiyi öngörmesinden ve yine vahyin öğretme biçiminden doğduğunu da öne sürebiliriz. Zira pek çok âyette hem tenzih hem teşbih vardır ve yine vahyde Allah kendini zıt sıfatlarla nitelemektedir. Nitekim o bir yandan Görünen/ez-Zâhir iken, diğer yandan Görünmeyen/el-Bâtın’dır, bir yandan İlk/el-Evvel’dir diğer yandan Son/el-Ahir’dir. Vahiy dilinde aynı Zât’ın, Allah’ın zıt sıfatlarla/isimlerle nitelendiği pek çok ayet vardır. Ayrıca, İbnü’l-Arabî’nin tenzih-teşbih birlikteliği yaklaşımının çıkış noktalarından birinin “*Onun benzeri gibisi yoktur, o iştir, görür/leyse ke-mislihi şey’un ve hüve semiu’l basîr [Şura, 11]*” ayeti olduğunu belirtebiliriz. İbnü’l-Arabî’nin Tanrı’yı bilme tarzı, budur.

³²¹ Olumsuzlama ve olumlama dil-varlık ilişkisi ve varlığın birliği etrafında ele alan bir çalışmayı burada zikretmemiz gerekir: Mehmet Bayraktar, “İbnü’l-Arabî’de ‘Varlığın Birliği’nin Onto-Linguistik Analizi”, **AÜİFD**, C.XXV, 1982,, s. 359-367.

Şiirin son satırındaki "**Başkası** olarak bilemezsin O'nu istesen de" cümlesi aslında tüm Tanrı tasavvurlarının zorunlu olarak öznel olduğu, daha doğrusu, insanın ancak kendisini gördüğü düşüncesinin sergilenmesinden ibârettir. Bu nokta da inanılan ilâh (ilâh-ı mu'tekad) görüşünün temel taşlarından bir diğeridir. Bilindiği gibi "o/hüve" gâip zamiridir ve konuşma anında orada bulunmayan bir şeyin/kimsenin yerini tutar, yani, bir öznenin/ferdin kendisinin dışında olan, dolayısıyla da kendisinden başka olan şeyi/kimseyi anlatır. "Sen" zamiri ise, konuşma anında karşıda hazır olan muhatabı ifade eder. Buna göre İbnü'l-Arabî "*O'nu/Tanrı'yı başkası olarak bilemezsin*" derken bize âdeta şunu demek istemektedir: sen kendini paralaşan, yırtınsan dahi Tanrı'yı kendinden başkası (gayr) olarak bilemezsin. Sen onu ancak **kendisi** (ayn) olarak bilebilirsin! Bir diğer anlatımla başkalık-aynılık zıtlığı ortadan kalkmadığı ve Tanrı başka olduğu müddetçe insan Tanrı'yı bilemez. Bu durumda İbnü'l-Arabî'nin "*her kulun Rabbi olan bir ismi vardır, kul beden isim de onun kalbidir*" açısından bakılırsa, Tanrı'yı bilmek isteyen bir öznenin varacağı noktanın, o kula özgü ve kulun Rabbi olan ismi, yani **özel Rabbi** (rabb-ı has) olacağı açıktır. Böylece Tanrı tasavvurları her halükarda öznel ve özne sayısınca Tanrı tasavvuru vardır diyebiliriz çünkü bir kulun Rabbi olan isim bir başka kulun Rabbi değildir. Bu nedenledir ki İbnü'l-Arabî "*Bir varlık, açıkladığımız tarzda kendi rabbinin nezdinde beğenildi diye başka bir kulun rabbinin katında da beğenilmesi gerekmez; çünkü her isim, kendi rabliğini 'bir'den değil, 'bütün'den aldı. 'Bütün'den ise ancak kendisine uygun bir hüküm ortaya çıkmıştır ve ortaya çıkan şey kulun rabbidir*" demektedir. O halde ilâhi isimler zıtlığı kabul ettiği için özel Rabler de belirli bir düzeyde zıtlığı kabul ederler ancak hakikatte zıtlar birdir. Varlık, kendini zıtlarla gösterir ancak zıtlar birdir, dolayısıyla, varlık birdir.

5. KENDİNİ TANIMAK, GERÇEKLEŞTİRMEK VE İNANILAN İLÂH

Teoloji, ilâhiyât, metafizik, ontoloji, epistemoloji, ilmi ledün, ilm-i ilâhi, tasavvuf ve sair adlar altında karşımıza çıkan bilimler ayrı ayrı bilimler midir yoksa bunlar gerçekte tek bir bilim midir? Eğer bu bilimlerin her birinin kendine özgü metodları olduğu ve metodlardaki farklılığın ulaşılacak sonuçları da farklılaştırdığını göz önüne alacak olursak, bunların her birinin ayrı bir bilim olduğuna hükmetmek doğru olur gibi görünmektedir. Ancak bilimleri birbirinden ayrı kılan metodlar değil konu ise, bu bilimlerin aslında tek ve evrensel/külli bir bilim olduğuna hükmetmek gerekecektir.

Bilgeliğe âşık latine bilgelik nedir sorusuna *gnosistir* cevabını verirdi; Arap *mârifet* ve *hikmettir*, Çinli *taodur*, Arnavut *zôttur*, Hindu *vedâdır* derdi ve *Brahmâ'yı* yüce bilge olarak

vasıflandırır. Burada kendiliğinden bir soru ortaya çıkıyor: acaba farklı adlar altında kendini gösteren şeyin kendisi, yani adlandırılan/müsemma mı esas alınır, yoksa adlar veya kelimelerin gönderimde bulunduğu şey hakkındaki olumlu ya da olumsuz kanaatler mi? "En Güzel İsimler" in sahibi olan müsemma kimdir/nedir? O müsemma dilden dile, tarihten tarihe, coğrafyadan coğrafyaya, toplumdan topluma değişir mi? Eskir veya bozulur mu? Gnosis, tao, mârifet vs. muhtelif adlar altında zikredilen bilimlerin konuları "Varlık", "Bilgi", "Hikmet/Hakîm" gibi hepsi de Allah'ın güzel isimlerine (esmau'l hüsnâ) göndermede bulunmaktadır. Buna göre teoloji, ilâhiyat, felsefe, metafizik, ontoloji, epistemoloji, tasavvuf gibi bilim/ler hakkında araştırma yapan bir özne aslında –sophia/bilgelik-hikmet, varlık/vücûd, bilgi/el-ilm, bilen/el-âlim isimlerinde olduğu gibi- duyulduğunda özneye hoşnutluk veren güzel isimleri konu edinmektedir. Belki de o kimse o güzel isimlerin konusu olmaktadır. Fakat insanı peşinden koşturan veya insanın peşinden koştuğu nedir/kimdir? Vücûd mu, mevcut mu, oluş mu? Bilgi mi, bilen mi, bilinen mi? Kendinde şey mi? Numen mi? Fenomen mi? Şeyin hakikati mi? İnsanın kendisi mi?

Koşturma veya yürüme olsun, bir hareketin olduğu yerde mutlaka bir hareket eden ve bir de hareket ettirici olmalıdır. Aristotelesçi bir dile başvurursak, bir şey ya kendi kendine hareket ediyordur ya da başka bir şey onu harekete geçiriyordur. Bilindiği gibi Aristoteles insanın "doğası gereği" bilmek istediğini söylemektedir. Bu cümleyi "insan doğası gereği olmak, varolmak, gerçekleşmek isteyen bir varlıktır" biçiminde yorumlamamıza herhangi bir engel yoktur. Bilmekle gerçekleşmek arasında sıkı bir ilişki olmalıdır. Çünkü gerçekten de Berkeley'in dediği gibi "varolmak algılanmış olmaktır"; buna göre algılanmamış bir şey, algılanmamış olması bakımından özne/bilen açısından "yok" hükmündedir. Bu açıdan bakıldığında, insanın bilmek istemesi aslında insanın kendini gerçekleştirmek istemesinin aynıdır diyebiliriz. İbnü'l-Arabî Hûdluk fassında şöyle demektedir:

"Hiç bir canlı [dabbe] yoktur ki, Allah onun perçeminden tutmuş olmasın. Benim rabbim, doğru yoldadır (Hûd, 56)' Yürüyen her şey [canlı] Rabbin doğru yolunda yürür. Dolayısıyla herhangi bir şeyin bu bakımdan kızılan ya da yoldan çıkmış kimselerden olması söz konusu değildir. Hakkın öfkesi geçici bir şey olduğu gibi yoldan çıkmak da geçici bir şeydir. [Yine de] Varılacak yer her şeyi kuşatan ve her şeyi önceleyen rahmettir. Hakkın dışındaki her şey, dabbe'dir [canlı, hareketli]; çünkü her şey bir ruh sahibidir. Hiçbir şey kendi kendine hareket etmez, ancak başkası sayesinde hareket eder. Dolayısıyla her şey, doğru yol üzerine olan şeye [rabbe] uyarak hareket eder; çünkü bir şey, ancak üzerinde yürümekle yol olabilir..., ...Bu ise 'aşağıların aşağısından' gelen özel bir bilgidir; çünkü ayaklar insanın alt tarafıdır. İnsanın en alt tarafı altıdır ki, o da [üzerinde yürünülen] yoldur. Hakkın yolun kendisi olduğunu bilen kimse, işi bulunduğu hal üzere bilir; çünkü ancak O'nda -şanı yüce- yürür ve yolculuk edersin. Çünkü O'ndan başka bilinen yoktur. O, varlıkla aynı olduğu gibi yürüyen ve sefer edenle de aynıdır. Dolayısıyla O'ndan başka bilen yoktur. Pekiyi sen kimsin?"³²²

³²² A.e., EDT, s. 112.

Yürüme kavramı “*Yürüyen her şey [canlı] Rabbin doğru yolunda yürür*” ifadesinde en geniş anlamıyla ele alınmıştır ve İbnü’l-Arabî’ye göre herkesin veya her şeyin gidişatı Rabbe/Tanrı’ya ve rahmete doğrudur. Burada dikkat çekici olan, İbnü’l-Arabî’nin insanın/şeyin gidişatının Tanrıya/Rabbe doğru olmasını arızî bir gidişat olarak kabul etmemesi, tam aksine, evrensel ve değişmez hakikati olarak dikkate almasıdır. Çünkü “yürüyen her şey” ifadesi istisna bırakmamaktadır. Fakat o, Tanrı’nın gazabını gerektiren yoldan çıkmayı ise insanın evrensel ve değişmez hakikati olarak kabul etmemektedir, bilakis, o bunu arızî bir şey olarak görmektedir. Bu bağlamda yürüyen, yolda olan her şeyin/öznenin rabbine, yani **özel Rabbine** (rabb-ı hâs) ulaşması kaçınılmaz olmaktadır³²³. Bir diğer anlatımla, insanı/kulu kim/ne ise o yapan ve olduğundan başka bir şey olmasına engel olan ilâhî ismine/özel rab kavuşması mukadderdir. Öte yandan, burada ferdiyet-i selâsiyye ilkesinin bir tezahürünü de gözlemliyoruz. Şöyle ki, “*Benim Rabbim doğru yoldadır*” âyetinde “bir noktadan başka bir noktaya gitme/yönelme” anlamında hareketin kabul edildiğini veya ispatlandığını dikkate alırsak, burada üç şey vardır diyebiliriz: *bir*, yolda yürüyen/insan-sâlik”, *iki*, yol/sırat-ı müstakîm ve *üç*, kendisine doğru yönelinen/Rabb-ı Hass. Bu ayette hareket ispatı olduğunu düşündüren ise Allah’ın her dabbeyi/canlıyı/hareket edeni perçeminden, yani alın üstündeki ve başın orta yerindeki saçlarından “tutmuş” (âhizun) olmasıdır. Bu perçem/nasiye vurgusu, kavranan şeyin bir yerden bir yere doğru götürüldüğünü düşündürmektedir.

Mezkûr ayette bir hareket ispatı olmadığını da kabul edebiliriz. Çünkü bir şeyin perçeminden kavrandığında -ki Allah’ın tutması söz konusudur-, o şey bir yere kımıldayamaz, kaçamaz, *hareket edemez*. Hangi durum söz konusu olursa olsun, yani ister bir hareket ispatı kabul edilsin ve insan Rabbine doğru yol alan bir yolcu gibi tasavvur edilsin, ister de hareketin iptali noktasından bakılsın farketmez, her iki yorum da gidişatın Tanrı’ya olması bakımından aslında aynı kapıya çıkmaktadır. İbnü’l-Arabî aynı zamanda Hakk’ın/Gerçek’in **yolun kendisi** olduğunu söylemektedir. Buna göre Hakk/Tanrı hem doğru yoldadır/sefer edendir hem yolun kendisidir/sırat-ı müstakîmdir, hem de kendisine yönelinen/sefer edilendir. Ferdiyet-i selâsiyye ilkesi açısından burada söz konusu olan, tek bir hakikatin üç ayrı tezahürüdür.

İbnü’l-Arabî’nin “*Çünkü O’ndan başka bilinen yoktur. O, varlıkla aynı olduğu gibi yürüyen ve sefer edenle de aynıdır. Dolayısıyla O’ndan başka bilen yoktur. Pekiyi sen kimsin?*” cümlelerinde de açık bir şekilde ferdiyeti selâsiyye ilkesinin yansımalarını görebiliriz zira o

³²³ Ayette belirtilen “Benim Rabbim/İnne Rabbî” ifadesindeki “benim” vurgusu, Rabbliğin/rububiyetin *benimlik-seninlik* veya *bizimlik-sizinlik* anlamı gibi **izafetler** kabul ettiğini ispatlamaktadır. Bununla beraber, “İlâhınız bir İlâhtır/İlâhukum İlâhun Vâhidun (Bakara, 163)” âyetinde de, önce İlâhukum/ Sizin İlâhınız lafzında İlâhlık/Tanrılık izafet kabul eder surette zikredilmiştir, hemen ardından İlâhlık Vâhidlik/Birlik ile nitelendiğinden, bu izafet birliğin/vahidliğin içinde özümsemiş surette zikredilmiştir.

burada bilinen, bilgi ve bilen üçlünün birliğini ortaya koymaktadır. Ayrıca o bu üçlüyü hem ayırmakta, farklılaştırmakta hem de birleştirmekte, aynılaştırmaktadır. Nitekim bir yerde "O'ndan başka bilinen yoktur" demek suretiyle Tanrı'yı açıkça bilinen/malum olarak nitelendirmektedir de -ki bu durumda da bilen/âlim insan olacaktır- hemen ardından "Ondan başka bilen yoktur" cümlesini kurarak Tanrı'yı bilen/âlim olarak nitelemektedir. Bir önceki ifadesinde örtük olarak olumladığı şeyi olumsuzlamakta ve böylelikle de bilinen ile bileni bilgide birleştirmektedir. Bu bağlamda son bir not olarak, İbnü'l-Arabî'nin öğretisinin bugüne kadar sadece **vahdet-i vücûd** adıyla anılmasını ancak -ve sanki Bilgi/İlim'de tıpkı Varlık/Vücûd gibi Allah'ın sıfatlarından/isimlerinden biri değilmiş gibi- **vahdet-i ilim/bilgi'nin birliği** adıyla ve benzer adlarla anılmamış olmasını çok şaşırtıcı bulduğumuzu ekleyebiliriz³²⁴.

Tanrı'nın gazabını gerektiren yoldan çıkmanın evrensel ve değişmez bir durum olarak değil, arızı bir şey olarak görülmesinin anlamı nedir? Anlaşılan o ki burada her şeyden önce vahiy yoluyla şeriatla bildirilmiş hakikatlere aykırı olacak şekilde, Tanrı hakkındaki kötü zanlara, asılsız ve boş inançlara veya **kuruntulara** göndermede bulunmaktadır. Tanrı hakkındaki bu boş inançlar, kuruntular veya kötü zanlar kalıcı ve mutlak değildir, geçicidir, değişkendir, arızidir. Çünkü bâtil olan belirli bir müddet görece varlığını devam ettirse bile bâtilin yazgısı Hakk/Gerçek karşısında zâil ve zelil olmaktır, ortadan kaybolmaktır. Hakkın öfkesiyle bâtil yok olunca, öfkelenecek bir şey de ortaya kalmaz ve öfke râhmete dönüşür veya râhmet öfkeyi aşar.

Konusu Tanrı veya *mutlak* olduğundan, inançlar veya akîdeler de neredeyse ya da tamamıyla mutlak bir karakter taşırlar. Bu da doğal olsa gerektir çünkü vaad-vaide de çok büyüktür ve müminler açısından mutlak bir önem taşımaktadır. Bir akîdeye bağlanan kimse ebedî cennete veya cehenneme giden yolun i'tikattan geçtiğine veya onunla aynı olduğuna inanmaktadır. Bu noktada, cennet ve cehennemin amel karşılığında kazanılıp kazanılmadığı, kesbî, iktisâbî ya da vehbî olup olmadığı ve hidayete eristiren öznenin kim olduğu soruları ise şu an konu dışıdır. Konumuz, i'tikadların mutlak bir değer ifade etmesidir. Öyle ki bir inanç sistemini veya bir akîdeyi şu veya bu bakımdan eleştirmek, dolaylı veya doğrudan olarak o inanç sistemine sıkı sıkıya inanan bir insanın inandığı ilâhî ya da inandığı mutlağın/Tanrı'sını eleştirmek gibi bir anlama gelmektedir. Bu eleştiri temiz bir niyetle ve nazıkçe yapılmış olsa bile bu eleştiri büyük olasılıkla, i'tikadın bağlıları tarafından açık ve kabul edilemez bir saldırı olarak görülecektir çünkü inancın doğası böyledir, mutlaktır, vazgeçilmezdir. İbnü'l-Arabî

³²⁴ Burada Vahdet-i Şühûd kavramsallaştırmasını öne çıkaran Rabbânî iyi anlayamamış bir istisna olarak anmamız gerekir.

Allah'ın isimlerinin sayısız olduğunu ve her bir insanın belirli bir yönden bir ilâhi ismin mazharı olduğunu belirtirken, i'tikattaki bu mutlaklığın aslında **inanılan ilâhtan** (el-ilâh el-mu'tekad) ileri geldiğini ortaya koymuş olmaktadır. Buna göre insan, ilâhi isminden, özel Rabbisinden, inandığı Tanrısı'ndan ve kendisinden başka bir şeyi görmemektedir ve yine insan çoğu zaman, kendinden kaynaklanan bir neden dolayısıyla, "başka"ya –burada başkayı, gayrı masiva anlamıyla değil, pozitif anlamıyla dikkate alıyoruz- karşı kördür. İbnü'l-Arabî bu körlüğün inançların sınırlandırıcı doğasından kaynaklandığını ve bir i'tikad sahibinin başka bir i'tikad sahibine olan öfkesinin tam da i'tikadın doğasının anlaşılamamasından ileri gelen bir cehalet ateşinden beslendiğini ve bunun da insanın manevi olgunlaşmasını desteklemediğini, bilakis, kösteklediğini çok iyi görmekteydi. Bu bakımdan İbnü'l-Arabî bir başka kimseye Allah hakkında şu şu özel i'tikadı aşılacak için didinmek yerine, bütün i'tikadların konusu olan Hakka saygı duymayı salık vermiştir:

"Her şahsın Rabbi hakkında bir inancı olmalıdır. Bu inanç vasıtasıyla Hakka döner ve Hakkı onda arar. Hak o inançta görüldüğünde kul O'nu kabul eder; başka bir surette tecelli ettiğinde ise inkâr eder ve O'ndan uzaklaşır. Böyle bir insan içinden Hakka saygılı davrandığını zannettiği halde, [gerçekte Hakkı bazı suretlerde inkâr etme davranışıyla] saygısızlık yapmıştır. Öyle herkes kendi zihninde yarattığı ilâha inanır. İnançlardaki ilâh ise yaratmaya bağlıdır. Dolayısıyla herkes, kendisini ve zihninde yarattığı şeyi görmüştür. Dikkat ediniz! İnsanların Allah'ı bilmedeki mertebeleri, Kıyamet Günü O'nu görme mertebelerinin aynıdır. Bunun böyle olmasını sağlayan sebebi açıklamış olduk. Öyleyse [ey insan!] Belirli bir inançla sınırlı kalıp diğerlerini inkâr etmekten sakın! Böyle bir şey yaparsan, pek çok iyiliği yitirirsin. Bütün inanç biçimlerinin bir heyulası haline gel; çünkü Allah, belirli bir inancın sınırlayamayacağı kadar büyük ve yücedir"³²⁵

İbnü'l-Arabî "*bütün inanç biçimlerinin bir heyulası haline gel; çünkü Allah, belirli bir inancın sınırlayamayacağı kadar büyük ve yücedir*" uyarısını yaparken çok açık bir şekilde i'tikadın sınırlandırıcılığını vurgulamaktadır. Şaşırtıcı gelebilir ancak inançlar çoğu kez Allah'ı bilme veya tanıma yolundaki insanın önündeki en büyük engeller olmaktadır. İ'tikadların konusunun veya en azından içeriğinin Allaha ilişkin olması bizi yanıltmamalıdır; sınırlı ve sınırlandırıcı olmayan hiçbir i'tikad yoktur. Ne var ki Allah el-Muhît olarak, hiçbir şeyle sınırlandırılmayan şeydir. Fakat hangi insanın Tanrı tasavvurunda veya i'tikadında bir sınır yoktur ki? Mutlaklık bile bir sınırlandırma değil midir? Bu durumda Allah belli bir inanç sistemi veya akîde içerisine –tâbir-i câizse- sığdırılabilir mi? Hiç şüphesiz ki Allah yerine ve göğüne sığmayıp mümin kulunun kalbine sığıldığını hadiste belirtmektedir; işte tam da bu nedenle Allah bir insanın inancıyla sınırlandırılmaktan münezzehtir. Öte yandan başka bir insanın Tanrı inancına saldıran ve saygısızlık yapan kimse paradoksal olarak gerçekte kendi inancına

³²⁵ A.e., EDT, s. 119.

saldırmakta ve âdeta şöyle demektedir: “Tanrı öyle değil, böyle sınırlanır!” Tüm i’tikadların öznde gerçekleştiğini ve Tanrı tasavvurlarının her halükarda *özel* bir temele dayandığını asla unutmamak gerekir zira i’tikat edecek bir özne yoksa i’tikat da yoktur. Bunu özellikle eğitim-öğretime konu olan i’tikadlarda, akâidelerde de gözlemleyebiliriz. Falanca bir i’tikad mezhebinin, kelam ya da akâid ekolünün görüşleri, ilkeleri herkese her ne kadar eşit şekilde anlatılsa da, her özne kendisine nesnel olarak sunulan o i’tikad verilerini dönüştürerek alacaktır, yani öznelileştirecektir. Dolayısıyla o i’tikat verilerini kaçınılmaz olarak kendi zihnine/kalbine uygun bir surete dönüştürerek kabul edecektir. Bunun başka türlü olduğuna henüz şahit olunmamıştır. Bununla birlikte her özne bir bakıma kendi i’tikadının aynısıdır ve bu yöndense i’tikatlar *nesneldir*; i’tikadı ne ise kişi de odur. Bu bağlamda ve bu bakımdan her öznde aynı şeyler olur ve her özne ancak **kendisini** görür, **başkasını** değil³²⁶. Nitekim İbnü’l-Arabî’nin “*insanların Allah’ı bilmedeki mertebeleri, Kıyamet Günü O’nu görme mertebelerinin aynıdır*” cümlesi tam olarak i’tikadların sınırlayıcılığı bağlamında söylenmiştir. Onun burada kıyamet günü bazı insanların Rablerini gördükleri halde “*senden Allah’a sığınırız*” diyeceklerini bildiren hadise atıf yaptığı açıktır. Bu da ana hatları itibariyle şu anlama gelmektedir: her özne/kul hem bu dünyada hem de ahirette, inandığı neyse –ki inanılan ilâhtır (el-ilâh el-mu’tekad)- onu görür. Buna göre insan dünya hayatında kendisinin inşa ettiği şeyleri, suret kazanmış amellerini görmekte ve kendisinden veya *kendiliğinden* Allah’a sığınmaktadır.

6. OLUŞUN TEKLİĞİ, VARLIĞIN BİRLİĞİ VE İNANILAN İLÂH

İbnü’l-Arabî “Muhammedlik/Muhammediyye” kelimesindeki ferdiyet/teklik hikmetini “*Bana dünyanızdan üç [selâs=dişiliği ifade eden üç] sevdirdi: Kadınlar/Nisâ, güzel koku/Tîb, gözümün nuru namaz/salât*” hadisi ışığında ele almaktadır. O burada hiç şüphesiz ferdiyet-i selâsiyye ilkesinin bir başka uygulamasını sergilemektedir. Bu ilke İbnü’l-Arabî’de, daha önce muhtelif açılardan ele aldığımız üzere, küllî/evrensel ve onun mukabili olarak bireysel/ferdî, cismânî-doğal/unsûrî, manevî/anlamsal her tür oluşun, yaratılışın, zuhurun, aydınlanmanın,

³²⁶ Yüce/ulvî boyutu itibariyle inanılan ilâh öğretisine göre tek tek her fert, her insan sadece ve sadece kendi özel Rabbi’sini görür ve başka türlü mü mümkün değildir. Bu noktada Tanrı’nın bilinmesi insanın kendini kendinden – Tanrı ile- bilmesinden sonra gelir. Füsûs’ta bu bağlamda İbnü’l-Arabî şöyle der: “Zât söz konusu nispetlerden soyutlanmış olsaydı, ilâh olamazdı. Bu nispetleri ise varlığımız meydana getirdi. Dolayısıyla biz, ilâh sahibi olmakla O’nu ilâh yaptık. Biz bilinene kadar, O bilinmez. Allah’ı en iyi bilen kimse olan Hz. Peygamber bir hadiste şöyle buyurur: Nefsini bilen rabbini bilir”. İbnü’l-Arabî, **Füsûs**, EDT., s.81.

oluşturmanın/tekvinin, özetle, her tür *gerçekleşmenin* ilkesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Şimdi, İbnü'l-Arabî bu oluş-zuhur-gerçekleşme-yaratılış vs. ilkesindeki bu üçlüğü/selâsiyyeti acaba niçin *vahdet/birlik* ile nitelendirmiyor da, mesela niçin “vâhidiyet-i selâsiyye” demiyor da üçlüğü/selâsiyyeti özellikle *teklik/ferdiyet* sıfatı ile nitelendiriyor? Bu sorunun cevabı tam da *Varlık-Oluş* irtibatında saklıdır.

Oluş varlığa bağlıdır ancak varlık oluşa bağlı değildir. Varlık birdir/vâhid, oluş ise tektir/ferd. Birliğin/vâhidiyetin tekliğe/ferdiyete nispeti ne ise, varlığın oluşa nispeti odur. Şu halde teklik/ferdiyet birliğe/vâhidiyete bağlıdır. Bu nedenle biz, ferdiyet-i selâsiyye ilkesini “*birden üç çıkar*” olarak yorumlanmasını tercih ediyoruz. İbnü'l-Arabî'nin takipçilerinin Varlığı/Vücûdu teklik/ferdiyet ile irtibatlandırıp da ferdiyet-i vücûd dememelerinin bunun yerine, varlığı birlik/vahdet ile irtibatlandırıp vahdet-i vücûd ter kibini kullanmalarının nedeni de bu olsa gerektir. Yani tekliğin/ferdiyetin birliğe/vahdete ve oluşun/kevn-halk-zuhur-süfûr-genesis vs. da Varlığa/Vücûda bağlı olmasıdır. Böylece takipçiler ferdiyet ile vahdet arasında bir ayrım gözetmektedirler.

Hadis bağlamında zikredilen kadınlar-güzel koku-namaz (nisâ-tîb-salât) üçlüğüyle ile ilgisiz, irtibatsız, cüzi üç başka şeyin kastedildiğini düşünmek kesinlikle fahiş bir hata olacaktır. Kadınlar-güzel koku-namaz üçlüğünün metafizik anlamını keşfedebilmek için İbnü'l-Arabî'nin daha önce Salihlik fassında ortaya koyduğu üçlükleri hatırlamamız gerekmektedir: “zât-irâdenin zâtı-söz” ve mukabili “şeylik-duyma-emre bağlanma.”, “mûcidin zâtı-mûcidin iradesi-söz” ve mukabili “yokluk halindeki sâbit zât-duyma-kabul etme”. İbnü'l-Arabî'nin maneî/anlamsal oluşlar bağlamında zikrettiği ferdiyet-i selâsiyye üçleri ise şunlardı: “sebeb-hâdis-âlem” ve mukabilleri olarak “büyük terim-orta terim-küçük terim”, “büyük öncül-sonuç-küçük öncül.” Bu üçlükler ve katları, oluş ilkeleri olarak, evrensel-küllî anlamıyla ferdiyet-i selâsiyye ilkesine racidir. İbnü'l-Arabî Fütûhât-ı Mekkiyyede de, tıpkı Salihlik fassındaki gibi, bu ilkenin duyusal, manevi ve ilâhi üç mertebesi olduğundan bahsetmektedir. Nitekim o, duyusal mertebede ortaya çıkan/oluşan şeylerin doğumu-üremesi için zıt veya mukabil çiftlerin ve çiftler arasında üçüncü bir hükmün olması gerektiğini belirtmektedir. Sözgelimi çocuğun ortaya çıkması için *ana-baba çifti* ve çiftler arasına yerleşen *üçüncü* bir hüküm gerekir. Buna göre ortaya çıkan ferdiyet-i selâsiyye üçlüğü şöyle olacaktır: “baba-üçüncü hüküm-ana”. İbnü'l-Arabî doğadaki üremelerde, bitkilerin ve doğadaki her türlü varlığın oluşumunda da yine bu ilkenin nüfuzunu görür ve bu bağlamda da *gök-yer/semâ-arz* çiftini ve aralarındaki üçüncü hükmü zikreder. Buna göre ortaya çıkan ferdiyet-i selâsiyye üçlüğü şöyle olur: “gök-üçüncü hüküm-yer”. Yine Fütûhâtta manevi oluşlar için de önce tekil-bileşik/müfred mürekkep çiftini

ve bunlar arasındaki üçüncü hükmü zikretmektedir. Burada bahsettiği şey, daha önce Salihlik fassında gördüğümüz üçlüğün yeniden üretimidir: “büyük terim-orta terim-küçük terim” ve bunun önerme düzlemindeki tezahürü olarak “büyük öncül-sonuç-küçük öncül” üçlükleri. Bütün bu üçlükler, kolayca görüleceği üzere, ferdiyet-i selâsiyye, yani “birden üç çıkar” ilkesinin çeşitli tezahürlerinden ibârettir ve aşağıda da göreceğimiz üzere, bu ilke “birden bir çıkar” ilkesinin *tefsiri olarak* karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca yukarıdaki üçlüklerin iki kutbunun, zıt veya mukabil olduğuna ve ortadakinin her iki zıttın birleşme ve ayrılma yeri olduğuna bilhassa dikkat çekmemiz gerekmektedir. Yine, bu ilkenin *zıtların* veya *mukabillerin* birliği görüşünü de içerdiğini bir kez daha vurgulayabiliriz. Son tahlilde, zıtların birliği ilkesi ferdiyet-i selâsiyyeye, ferdiyet-i selâsiyye ilkesi Vahdet'e, Vahdet de Ahadiyyete geri dönmektedir.

Fütühatta, duyu âlemindeki çoğalma/doğum ve doğadaki üreme bağlamında şunları yazmaktadır:

"Allah bir çift arasında bir 'şahsı' meydana getirmek isteyip bu ikisi onu üreteceği zaman, aralarına üçüncü bir hüküm yerleştirmedeği sürece, o ikisinden üçüncünün çıkması mümkün değildir. Bu hüküm, ikisinden birinin diğerine cinsel ilişkiyle yaklaşmasıdır. İkisi belirli bir tarzda ve özel bir şartla arzıyla birleşirse, üçüncünün ortaya çıkması gerekir. Söz konusu özel şart, dışının mahallinin üremeye uygun ve kendisini kabul ettiğinde tohumu bozmayacak; tohumun ise, üreme mahallinde (doğacak şeyin) sureti açabilir özellikte olması demektir. Özel şart derken kastettiğimiz budur. Özel tarz ise, iki cinsel organın birleşmesi ve arzudan kaynaklanarak erlik suyunun ya da rüzgârın rahme inmesidir. Bu şartlar dâhilinde 'çocuk' (yavru) diye isimlendirilen ürünün meydana gelmesi kaçınılmazdır. O ikisi 'anne-baba' üçüncünün ortaya çıkışı 'doğum', çocuğu meydana getirmek üzere birleşmeleri 'nikâh' veya 'cinsel ilişki' diye isimlendirilir. İşte bu, canlıda gerçekleşen duysal bir durumdur. Burada 'belirli bir tarzda ve özel bir şartla' dedik. Çünkü birleşen her erkek ve dışıdan çocuğun doğması zorunlu değildir. Binaenaleyh çocuğun meydana gelmesi, zikrettiğimiz şartların gerçekleşmesine bağlıdır³²⁷ ..., ... Gök su yağdırıp yeryüzü de onu kabul ettiğinde, bu durum, yeryüzünün hamile kalmasıdır. Böylece 'her türden varlıklar meydana gelir'. Aynı şey, hurma ve ağaçların aşılmasında da söz konusudur. 'Her şeyden çift çift yarattık (Zariyat, 49). Bunun nedeni üremenin sağlanmasıdır"³²⁸

Böylece duyu âlemindeki doğumda anne-baba gibi birbirini tamamlayan çiftler -ki bu çiftler başka bir mertebede dişilik-erillik yönünden birbirine **zıttırlar**- yukarıda zikredilen özel tarzı ve özel şartı sağlamaları durumunda ürün-netice olarak çocuğu üretirler. Bu üreme örneğinin unsurî-cismânî âlem veya duyu âlemi mertebesi için verildiğini aklımızda tutmalıyız. Dikkat edilirse çocuk neticede duysal olarak ortaya çıkıyor. Ne var ki manevi-anlamsal mertebede bu durumun tam aksi söz konusudur çünkü orta terim her ne kadar iki öncülde yer alsada, sonuçta lafzen ortaya çıkmamaktadır, manen ortaya çıkmaktadır. Öte yandan çocuk anne-baba çiftinde -veya dişil-eril zıttında hiç içerilmeseydi, yani duysal olarak hem annede

³²⁷ İbnü'l-Arabî, **Fütûhat**, C.II, s. 37-38.

³²⁸ **A.y.**

hem de babada, tıpkı bir orta terimin iki öncülde tekrar etmesi gibi tekrar etmeseydi, ortaya çıkmazdı. Buna göre duyusal mertebede anne-baba çiftinin özel tarz ve şartla cinsel birleşmesi çocuğu meydana getirirken, manevi mertebede ana-babayı bir araya getiren ve anayı ana, babayı baba kılan -veya dişiyi dişi, eri er kılan- çocuğun ta kendisidir. Şu halde çocuk zuhur ettikten sonra duyusal mertebede anne ve babadan **başka** iken³²⁹, zuhur etmeden önce ruhsal mertebede anne ve babanın **aynıdır**³³⁰. Böylece duyusal mertebedeki oluştta önce gelen manevi mertebede sonra olmaktadır veya manevi mertebede önce gelen, duyusal mertebede sonra olmaktadır. Çocuğun bir orta terim gibi ele alınmasının anlamı, zıtları veya mukabilleri birlemesidir.

İbnü'l-Arabî büyük ve küçük öncüller/önergeler için şöyle diyor: *"bu iki öncül, duyulur düzeyde anne-baba gibidir ve söz konusu iki öncül üç tekilden ya da üçün yerini tutan bir şeyden meydana gelmiştir. Çünkü bütün, tamlama ve şartta bir anlamına sahip olabilir. Bu durumda sonuç, ancak teklikten meydana gelir. Çünkü çift bulunup özel bir şekilde biri ona eşlik etmez ise, çiftten herhangi bir şey asla meydana gelmez."*³³¹ İşte bu çiftlere özel bir şekilde eşlik eden şey, sonucu meydana getiren *teklik*, üçün yerini tutan *bir şey*, orta terimden başka bir şey değildir. Daha önce gördüğümüz gibi, İbnü'l-Arabî salihlik fassında orta terimin Vâhid'den/ Bir'den başka bir şey olmadığına işaret ediyordu. Burada tekrar "birden üç çıkar" ilkesinin, "birden bir çıkar" ilkesi ile ne kadar yakından bağıntılı olduğunu gözlemliyoruz.

İbnü'l-Arabî doğadaki üreme çerçevesinde, tıpkı ana-baba çifti gibi, yer-gök çiftinden söz etmektedir ki bu durumda orta terim, *her türden varlık* olmaktadır, yani yerde de gökte de olan her tür varlık. Buna göre çocuk –veya netice, ürün- bakımından babanın anaya nispeti ne ise, doğadaki her tür varlık –veya yine ortaya çıkan netice, ürün- bakımından göğün yere nispeti odur diyebiliriz. İbnü'l-Arabî çocuğun ortaya çıkışındaki özel tarzın, erlik suyunun ya da *rüzgârın* rahme inmesi olduğunu söylemektedir. Böylece o burada bir yandan *su* veya *rüzgârı babayla*, yani evrensel/küllî düzeyde *eril ve aktif-etkin ilkeyle* irtibatlandırırken, öte yandan suyu ve rüzgârı kabul etmesi yönünden anneyi de yine evrensel/küllî düzeyde *dişil ve pasif-edilgin ilkeyle* irtibatlandırmaktadır. Onun rüzgâr ile kastettiği şey, üçüncü hükümden başka bir şey değildir ve bu bağlamda rüzgârı **nefes-i Rahmân** olarak anlamamıza herhangi bir engel yoktur. Çünkü çocuğun ortaya çıkması için anne baba çiftinin cinsel birleşmesi tek başına yeterli değildir, bu birleşmeye üçüncü bir hükmün –nefes-i Rahmân'ın- eşlik etmesi gerekir.

³²⁹ Tam bu noktada Konevî'nin Miftâhu'l Gayb'da *birden bir çıkar* ilkesi bağlamında hatırlattığı şu ilkeye atıf yapmadan geçemeyeceğiz: "bir şeyden bütünüyle kendisine benzeyen bir şey meydana gelmez"

³³⁰ Konevî'ye bir gönderme daha yapmamız gerekiyor: "bir şey kendisine nâkız ve zıt bir şeyi meydana getiremez"

³³¹ A.e., C.II, s. 40.

Benzer şekilde, doğadaki üreme bağlamında İbnü'l-Arabî'nin zikrettiği özel tarz da da, yani göğün yağdırdığı suyu yerin/arzin kabul etmesinde ve yeryüzünün hamile kalmasında da, asıl olan üçüncünün hükmüdür. Böylece şu sonuca ulaşıyoruz: İbnü'l-Arabî, ana-baba, yer-gök, eril-dişil, aktif/etkin-pasif-edilgen gibi çiftleri veya kutupları mutlak ve asla bir araya gelemez zıtlar olarak görmemektedir. Çünkü bu çiftleri birleştiren ve ayıran bir şey vardır, tıpkı orta terimin büyük ve küçük terimi hem birbirine bağlaması hem de ayırması gibi. O şey, İbnü'l-Arabî'nin kavram dünyasında nispete ve bağlama göre bazen orta terim, bazen su, bazen rüzgâr, bazen nefes-i Rahmân, bazen müfred, bazen berzah, bazen hayal, bazen de *Fert* olarak karşımıza çıkan *Vâhid*'den başka bir şey değildir. Bu noktada bu zıt veya mukabil çiftleri ve onları üreten orta terimi dikkate alarak, yukarıdan beri zikredegeldiğimiz bütün bu üçlüklerin, ferdiyet-i selâsiyye ilkesinin üçlükleri olarak tekliğe/ferdiyete bağlı olduğunu, tekliğin/ferdiyetin de birliğe/vahdete ve bire/vâhid bağlı olduğunu özenle vurgulamamız gerekmektedir. Bu çerçevede eksik olan, daha doğrusu zikredilmemiş olan ferdiyet-i selâsiye üçlüğü ise hiç şüphesiz ilâhi ilimdeki ferdiyet-i selâsiyye üçlüğüdür ki bunun zirve örneği ve evrensel/küllî mertebedeki tezahürü şudur: *kadınlar-güzel koku-namaz*.

İbnü'l-Arabî “ilâhi ilim”deki girişim-tevalüc ve türeme hakkında şöyle der: “*İlâhi İlim'deki girişim (tevalüc) ve türemeye gelince, bilmelisin ki, herhangi bir durum kendisine nispet edilmeksizin, 'sırf zât' oluşu bakımından Hakkın zatından başka bir şey ortaya çıkmaz.*”³³² Buradaki “*sırf zât oluşu bakımından Hakkın zatından başka bir şey ortaya çıkmaz*” cümlesi ile İbnü'l-Arabî bize sanki şunu söylemek istiyor gibidir. İlâhi ilim veya saf metafizik veya teoloji veya ontoloji veya ilk felsefe bakımından Tanrı'ya, Hakka, Varlığa tevalüc-girişim, türeme, oluş/kevn-genesis, zuhur, yaratılış-halk, sâdır olma/taşma, feyezân etme gibi bir şey nispet edilemez. Edilemez çünkü *sırf zât* olması bakımından Allah ezelîdir-ebedîdir, doğmamıştır-doğurulmamıştır-doğurmamıştır, birdir/ahaddır ve dengi, benzeri, ortağı yoktur ve yine çünkü Tanrı, salt zâtı bakımından, tevalüc etmemiştir, türememiştir, oluşmamıştır, başka bir şeyden zuhur etmemiştir, yaratılmamıştır, taşmamıştır/sudur etmemiştir. O halde saf metafizik açıdan müşahade edildiğinde *sırf zât* olması bakımından Hak ne ise odur, kendi kendisinin aynıdır ve birdir/ahaddır.

İbnü'l-Arabî'nin “*'sırf zât' oluşu bakımından Hakkın zatından başka bir şey ortaya çıkmaz*” cümlesinin ardında *birden bir çıkar* ilkesinin etkisini görebiliriz. Çünkü ilâhi ilimde, *sırf zât* olması bakımından Hakkın zatından başka bir şey ortaya çıkmaz demek aynı zamanda *sırf zâtı* bakımından Hakkın zâtından ancak Hakkın zâtı ortaya çıkar demektir. Biz bu cümleyi

³³² A.y.

Hakkın aynı zamanda Bir olmaklığını –yani vâhid olarak değil, *ahad* olarak bir olmaklığını- göz önüne alarak yeniden şöyle kurabiliriz: “Sırf Zât oluşu bakımından Bir’in/Ahad’ın zâtından başka bir şey ortaya çıkmaz”. Dolayısıyla, sırf zât olması bakımından “birin/ahad zâtından ancak bir/ahad çıkar”. Bu nokta “başka”nın varlığını dışlayan, daha doğrusu “başka”nın kendisine bir yer bulamadığı bir mertebenin, yani varlık-bilgi özdeşliğinin en yüksek ifadesidir diyebiliriz. Anlaşılan o ki, Konevî’nin “*nerede Varlık varsa orada Bilgi vardır*” biçiminde dile getirdiği metafizik ilkenin ve “birden bir çıkar” ilkesinin teorik temelleri bu noktaya dayanmaktadır. Yine Konevî’nin Miftah’taki “*Bir şey herhangi bir şart olmaksızın zâtı sebebiyle bir şeyi iktiza ederse, varlığı devam ettiği sürece onu iktiza eder*”³³³ cümlesinin ve bu cümleden türeyen sonuçların çıkış noktası, ilham kaynağı da, İbnü’l-Arabî’nin henüz ele aldığımız bu cümlesi olsa gerektir. Nurada “birden üç çıkar” biçiminde karşılamayı uygun gördüğümüz ferdiyet-i selâsiyye ilkesi ile “birden bir çıkar” ilkesi arasındaki irtibatı da kolayca görebiliriz. Son bir not olarak ilave etmemiz gerekir ki, sırf zât olmaklığı bakımından Hakkın zâtından başka bir şey ortaya çıkmamasına yönelik vurgu, bir yandan İbnü’l-Arabî’nin takipçilerinin mutlak birlik/ahadiyyet mertebesini *la-taayyün/belirlenimsizlik* mertebesi olarak adlandırmalarının ne kadar haklı olduğunu gösterirken, diğer yandan, İbnü’l-Arabî’nin görüşlerinde mekanist veya determinist/cebrî bir südürçülüğe yer olmadığını göstermektedir. Buna göre Ena, Nous, Nur, Bir vs gibi yaratıcı bir ilkedен “çıkan”, taşan, feyezân eden ve tedricen azalan ve maddede son bulan bir oluş süreci tasavvuru söz konusu değildir³³⁴. Daha önce İbnü’l-Arabî’nin oluşu/yaratılışı açıklarken Allah’ın **şeye** -yokluk halindeki sâbit zata- oluş! emrini verdiğini ve oluşturmanın/tekinin ise o şeye ait olduğunu, yani o şeyin emre uyarak oluştuğunu ya da oluşan şeyin o olduğunu belirttiğini hatırlatabiliriz. Bu bağlamda o buna örnek olarak karşı konulamaz efendinin kölesine “ayağa kalk/kum!” diye emretmesiyle, ayağa kalkanın Efendi olmadığını, bilakis, köle/kul olduğunu söylemekteydi³³⁵.

³³³ Konevî, **Miftâhu’l-Gayb**, s. 44.

³³⁴ Ekrem Demirli südür teorisinin sufiler tarafından yeniden yorumlanmasını “yeni bir yaratma teorisi” olarak görür ve şöyle der: “Sufiler yaratmayı anlatmak için ‘zuhur’, ‘izhâr’, gibi terimleri kullandıkları gibi ‘ihtira’, ‘halk’, ‘ibda’, ‘inşa’ ya da filozofların kullandığı anlamıyla ‘südür’, ‘ismar-semere’ ‘huruç’, ‘icât’ gibi pek çok terimi kullanırlar.” Ekrem Demirli, **İbnü’l Arabî Metafizigi**, Sufî Kitap, 2013, s. 60. Demirli’nin burada yaratma için “huruç”, “inşa”, “ibda” gibi her biri kendi içinde özel bir yaratma anlama ifade eden kelimelerin kullanıldığının belirtmesi, hiç kuşkusuz “Sırf Zâtlığı” bakımından Hak ile ilgili değildir. Nitekim İbnü’l-Arabî yukarıda “Sırf Zât olması bakımından Hakk’ın Zâtından başka bir şey ortaya çıkmaz” demektedir ki bu Zât’tan bir şeyin “çıkmadığı”, “taşmadığı”, “südür etmediği” anlamına gelir. İhlas suresindeki “lem yelid/doğurmadı” ve “ve lem yûled/doğurulmadı” ayetleri, Sırf Zât olmaklığı bakımından veya ahadiyyeti bakımından, çıkma, taşma ve benzeri anlamları kabul etmez. Demirli’nin burada südürü, mahlukât ile olan ilgisi bakımından ele aldığı açıktır. Çünkü oluşan mahlûkattır, Hâlik değildir.

³³⁵ Yusufî Fâssında da şöyle diyor: “*De ki: Allah birdir* [112:1]. Allah’ın mutlak birliği, kendisinden kaynaklanır. es-Samed’dir [hiçbir şeye muhtaç olmayan]. Bu ise kendisine dayanmamız bakımındandır. *Doğurmadı* [112:3] Bu durum, O’nun hüviyeti ve bizim bakımımızdandır. *Doğurulmadı* [112:3] Bu da kendisi bakımındandır. Kimse

Gerekli gördüğümüz bu ön açıklama ve hatırlatmalardan sonra kadınlar-güzel koku-namaz üçlüsünün metafizik anlamına odaklanabiliriz. Öncelikle morfolojik açıdan bu üçlükteki erillik-dişillik sıralamasına dikkat çekmemiz gerekir. Burada kadınlar (nisâ) **dişil çoğul**³³⁶, güzel koku (tîb) **eril tekil**, namaz (salât) dişil-tekil biçiminde bir sıralanış vardır. Buna göre ferdiyet-i selâsiyye dişil ile başlamakta ve dişil ile bitmektedir ve ortada yer alan erillik ise tıpkı bir orta terim gibi âdeta iki dişide tekrar etmektedir. İbnü'l-Arabî nisâ kelimesinin zikredilme önceliğini rastlantısal bir şey olarak görmez ve burada dişillik-erillik ilişkisini hem öncelik-sonralık hem de bütün-parça ilişkisi açısından dikkate alır. Bunun üzerinde bir parça durmamız ve meseleyi genişletmemiz gerekmektedir:

"Muhammedlik kelimesindeki hakikat teklik/ferdiyet olunca... Muhammed, oluşu/neşeti [ilk] üçleyen olduğundan³³⁷, ilk teklik/ferdiyet Muhammed'e hibe edilmiştir. Onun, mevcûdâtın/varolan şeylerin aslı olan Sevgi hakkında 'Bana sizin dünyanızdan üç [selâs: eril görünümlü dişil üç] sevdirdi' demesinin sebebi de budur ki bu sözde teslisten/üçlemeden bir şey vardır. Sonra [Muhammed] 'kadınları [nisâ] ve güzel kokuyu' zikretti ve Muhammed'in gözünün nuru ise namazda/salâtta [fi-s-salâti] yaratılmıştır. Demek ki Muhammed önce kadınların/nisa zikri ile başladı ve namazın/salâtın zikrini ise sona bıraktı; bu böyledir çünkü dişi/kadın [el-mir'ete], dış varlığının zuhuru/ortaya çıkışı bakımından erkekten bir parçadır.³³⁸

Kadın-erkek veya dişilik-erillik gibi birbirinden **farklı** veya **mukabil** olan çiftlerin birbirine nispetinin ne olduğu, dişilliğin mi erilliği öncelediği yoksa tersinin mi doğru olduğu veyahut da dişillik-erillik açısından bütün parça ilişkisini nasıl anlamamız gerektiğini İbnü'l-Arabî'ye soracak olursak, muhtemelen o bize tek bir cevap vermeyecektir. Daha doğrusu o bize mertebenin farklılığına göre yani fiziksel ve metafiziksel bakış açısına göre cevabın değişeceğini söyleyecektir. Nitekim fiziksel/doğabilimsel açıdan bakacak olursak dişi ve erkeğin özel bir tarz ve şartla birleşmesi sonrasında meydana gelecek olan dişi veya erkek olan yavruları erkek/baba/adam doğurmaz, bilakis, dişi/anne/kadın doğurur. Bu bakımdan, dişi hem erkeğin hem de hemcinsinin/dişinin aslıdır ve yine bu bakımdan dişi bütün, erkek parçadır. Buna göre de dişi asıl erkek fer ve dişi önce erkek sonra olmaktadır. Ne var ki İbnü'l-Arabî bize bunun tam tersine olacak şekilde: "*çünkü dişi/kadın [el-mir'ete], dış varlığının zuhuru/ortaya çıkışı bakımından, erkekten bir parçadır*" demektedir. Demek ki o burada fiziksel bakış açısına

O'nun dengi değildir [112:3]. Bu ise O'nun niteliğidir". A.e., EDT., s.109. Burada südür teorilerinde içerilen "doğurma" -veya çıkma, taşma, feyezan vs.- anlamı dışlanmaktadır.

³³⁶ Nisa kelimesi ile ilgili olarak İsfahâni şöyle diyor: "Nisa, nisvân, nisve kelime formları ise kadınlar demek olup, **mir'etun** [kadın] sözcüğünün kendi kökünden olmayan çoğullarıdır. Nasıl ki erkek demek olan **mer'un** kelimesinin çoğulu da kendi kökünden olmayan **kavm** sözcüğüdür". İsfahâni, a.e., s. 1055.

³³⁷ Bima hüve **müsellisu'l** neş'eti.

³³⁸ İbnü'l-Arabî, a.e., FIK s. 205 ve FEA s. 214-215.

itibar etmemektedir, bilakis, metafizik bakış açısına itibar etmektedir çünkü dişinin/kadının erkekten bir parça olması fiziksel/doğabilimsel açıdan geçerli olamaz. Burada fiziksel bir bakış açısına itibar edildiğini kabul eden kimse kendisini doğuranın anası/dişi olmadığını, babası/erkek olduğunu kabul etmek zorunda kalacaktır ve bunun saçma bir sonuç olduğu ortadadır. İbnü'l-Arabî dişinin/kadının “erkekten bir parça” olduğunu söylediğine göre, o zaman metafizik açıdan erkek bütün, dişi parçadır veya erkek hem dişiliğin hem de hemcinsinin/erilliğin aslıdır. Buna göre ise erkek asıl dişi ferdir veyahut da erkek önce dişi sonradır³³⁹. Öyleyse İbnü'l-Arabî'nin kadını erkekten bir parça saydığı durum, duyusal zuhuru değil, manevi zuhuru ifade etmektedir. Nitekim burada kastedilen açık bir şekilde Hz.Havva'nın Hz. Âdem'in sol tarafından yaratılmasıdır. Şu halde manevi mertebede erillik dişiliğin aslı ve önceleyeni iken, duyusal mertebede dişilik erilliğin aslı ve önceleyenidir. Metafizik açıdan baktığımızda ise, ister dişiliğin asıl erilliğin fer veya dişiliğin bütün erilliğin parça olduğu söyleyelim, ister de erilliğin asıl dişiliğin fer veya erilliğin bütün dişiliğin parça olduğu söyleyelim farketmez, *farklı* veya *mukabil* veya *birbirini tamamlayan* veya *zıt olan çiftler*, mutlak ve indirgenemez zıt çiftler olamaz. Çünkü ferdiyet-i selâsiyye ilkesi gereğince farklı, mukabil, tamamlayan veya zıt çiftler **tekliğe/ferdiyete** râcidir.

İbnü'l-Arabî ilk fasta şöyle diyor: "*Âdem, bu insanî türün kendisinden yaratıldığı tek nefstir*"³⁴⁰ Buna göre metafizik açıdan Âdem'in hakikati –Âdemliğin hikmeti ilâhlıktır- dişilik ve erillik zıtlığını ya da dualitesini birleştiren bir hakikattir; bu, dişilliğin ve erilliğin aslı olan “tek nefsin” hakikatidir. Öyle anlaşıyor ki burada “*bu insanî türün kendisinden yaratıldığı tek nefis*” ibaresi ile İbnü'l-Arabî, Âdem ile Havva'nın henüz **ayrışmamış** ve **bir** olduğu bir mertebeye göndermede bulunmaktadır. Dolayısıyla tek nefis metafizik açıdan Âdem ve Havva'nın, eril ve dişil kutbun, babalık-erillik ve analık-dişillik kutbunun *hem birleştiği hem de ayrıldığı* bir noktaya, tek kelimeyle berzâhî hakikate işaret etmektedir. Bununla birlikte tek nefis her halükarda tek bir hakikattir. Ayrıca burada “tek nefis” ibaresinin Arapça dilbilgisi

³³⁹ Daha yüksek bir bakış açısından bakıldığında ise, duyusal doğumda erkek ile kadının birleşmesi çocuğun doğmasını garanti etmez. Buna göre "bir üçüncünün", yani Rüzgâr'ın -ki Nefes-i Rahmandandır- varlığı olmadan çocuk oluşmaz. Öyleyse çocuk gerçekte duyusal annenin ve duyusal babanın ortaklaşa ürettiği bir netice değildir; çocuğa Nefes ile oluş/kün! denmiştir ve çocuk oluşmaya başlamıştır. Bu noktada İbnü'l-Arabî'nin harika benzetmesini kullanırsak, çocuk tıpkı kum! ayağa kalk diye emreden efendinin sözüne itaat eden köle/kul gibi oluş sözüne/emrine itaat etmiştir. Sözde özne/fail olarak duyusal ana-baba çifti ise, fiilen çocuk "yaptıklarını", hatta "yarattıklarını" düşünerek mutlu olmuşlardır. Şu halde yaratılış/oluş çiftliğe değil, bu çiftleri bir araya getiren tekliğe râcidir.

³⁴⁰ Demirli bu cümleyi şöyle tercüme etmiştir: “Âdem bu insan türünün kendisinden yaratıldığı tek nefstir. EDT, s. 31. Biz burada “bu insan türü” yerine “bu insanî tür” ifadesini kullanmayı tercih ettik ki metinde geçen ifade şudur: “hâzâ en-nev’u el-insanîyy.” FIK, s. 41 ve FEA, s. 56.

açısından dışıl bir formda (en-nefsu'l vâhide)³⁴¹ dile getirilmiş olmasına ayrıca dikkat çekebiliriz. Buna dikkat çekiyoruz çünkü Allah'ın oluş/kün! emri “yokluk halindeki sâbit zâta” yöneliktir ve zât kelimesi de gramatik olarak dışıdır. Burada ayrıca, tek nefsten yaratılan her insan ferdinde bir üçlüğün olduğunu ve ferdiyet-i selâsiyye –birden üç çıkar- ilkesinin her bir insan ferdi için geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Şöyle ki, “tek nefs”ten yaratılan herkesin – insânî türün- bir ruhu bir nefsi ve bir bedeni vardır ve **ruh-nefs-beden** üçlüğü de bir ferdiyet-i selâsiyye üçlüğüdür³⁴². Buna göre nefs tıpkı bir orta terim gibi, erilliği ve dişilliği, formu ve maddeyi, ruhu ve bedeni, özü/essence ve cevheri/substance birleştiren ve ayıran tek bir hakikattir ve her ferdin hakikati, budur. Burada ayrı bir not olarak şunu da ilave edebiliriz ki, felsefe tarihinde karşımıza çıkan bazı tartışmaların, örneğin tümeller tartışması ve varlık/being-mâhiyet/essence ayrımı tartışmasının çözümünde İbnü'l-Arabî bize ışık tutabilir ve gerçek anlamından uzaklaşmış ya da anlamını tümüyle kaybetmiş bazı metafizik hakikatlerin yeniden keşfedilmesinde yardımcı olabilir. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî açısından cevher/substance ve

³⁴¹ İbnü'l-Arabî'nin “tek nefs” için kullandığı ifade “en-nefs el-vahide”dir. **Nefsi** dışıl bir anlamına gönderimde bulunan *vâhide* ile nitelerken İbnü'l-Arabî gramere değil, âyete itibar etmektedir. Nitekim o bu cümlesinin hemen ardından Nisâ suresindeki şu ayeti zikrediyor: “Ey insanlar! Sizleri tek bir nefsten/min **nefsin vâhidetin** yaratan ve tek nefsten de onun eşini/zevcini yaratan ve o ikisinden de pek çok erkek ve kadın yaratan Rabbinizden sakının/Rabbinize sığının” [Nisa, 1].” Bu ayette tek nefs tamlamasında nitelenen konumunda olan kelime “nefs” kelimesidir. Bu kelime eril çekimli vâhid kelimesi ile değil, açıkça dışıl çekimli vâhide kelimesi ile nitelenmiştir. İbnü'l Arabî Âdem'in “tek nefs” olduğunu söylemektedir; “tek nefs” ifadesindeki “nefs” Âdem'in yerini, yani normalde eril bir şeyin yerini tutmasına rağmen, nefis dışıl bir kelime olan “vâhide” ile nitelenmiştir. Mezkûr âyette dişillik-erillik irtibatı çerçevesinde çok dikkat çekici bir nokta daha vardır. Dikkat edilirse âyette önce Rabbin, insanları “tek nefsten” –dışıl çekimli olarak tek nefs- yarattığı, ardından, bu tek nefsten onun eşini/zevcini (eril eşini) yarattığı bildirilmektedir. Burada hemen şu soru gündeme geliyor: acaba âyette tek nefsten yaratılan için niçin zevce=dışıl eş denilmemiştir de özellikle zevce=eril eş denilmiştir? Geleneksel olarak Havva'nın Âdem'in sol tarafınan yaratıldığı kabul edilir. Buna göre Âdem tek nefs olarak kabul edildiğinde, tek nefsten yaratılanın Havva yani dışıl eş=zevce olmasını bekleyebiliriz. Fakat âyet bunun tam tersini (halaka min **zevceha/ zevce=eril eş**) bildirmektedir. Demek ki bu âyet bağlamında Âdem-Havva veya dişillik-erillik ilişkisinde, bazı ters orantılar söz konusudur. Ezcümle, âyete göre önce tek nefs/dışıl tek nefis yaratılmıştır, ardından, dışıl tek nefis olarak Âdem'den, eril eş olan zevci yaratılmıştır, ardından bu iki eşten pek çok erkek ve kadın yaratılmıştır. Buradaki ters orantı şudur: eril Âdem'den dışıl Havva yaratılmamıştır, bilakis, dışıl Âdem'den eril Havva yaratılmıştır ve pek çok erkek ve kadın da işte bu iki eşten yaratılmıştır. Bu noktada Havva, yani dişilik kutbu ile cisme, maddeye ve Âdem, yani erillik kutbu ile de öze, ruha, surete bir göndermede bulunulduğunu kabul ediyoruz.. Bu durumda nefis veya tek nefis ise, suret/form ve maddenin, ruhun ve cismin birleştiği ve ayrıldığı bir berzahtan başka bir şey değildir. Bu berzâhî hakikatteki dişillik-erillik irtibatı, cismânî dişillik-erillik irtibatıyla aynı olmasa gerektir. Nitekim Allah, tek Zât, Âdeme “kendi ruhundan” üflemiştir. Sadece gramer açısından bakılsa bile, zât dışıl çekimlidir. Bu bağlamda Âdeme üflenen ruhun kaynağı, çıkış noktası dışıl olandır (zât). Böylece, tek nefsten eril zevcin/eşin yaratılması ile, tek Zât'ın Âdem'e ruh üflemesi arasında bir bağıntı olduğuna işaret edebiliriz.

³⁴² Burckhardt, ruh-nefs-beden üçlüğünün manevi simyadaki tezahürü olarak kükürt-civa-tuz üçlüğünü zikretmektedir. Bu sembolizmde kükürt aktif ve yakıcı ateşsel ilkeyi, Civa pasif ve uçucu susal ilkeyi, tuz ise statik ve yansız ilkeyi temsil etmektedir. Civa aynı zamanda *materia prima*'nın en dolaysız psişik tezahürüdür. Bkz.:Titus Burckhardt, **Astroloji ve Simya**, Çev. Mehmed Temelli, İstanbul, Verka Yay., 2009, s.143-153. Bu simyevî dilin felsefî dile yabancı olduğu söylenebilirse de, en azından Aristoteles'in **ouisa** kavramına mukabil olarak cevher bu dile yabancı değildir. Cevher, elbette ki, “bir şeyi o şey yapan şeydir”, bunun yanında en değerli taşlara veya câmidlere de –özne olarak- cevher denir. “Fass”ın kelime anlamının “yüzük kaşı” olduğu malumdur; âlemdeki en değerli taşlar/cevherler için yüzük kaşından daha uygun olan hiçbir yer yoktur. Yine bilindiği gibi, insan yüzük takan bir varlıktır ve yüzük özellikle nişanlanan, nikâhlanan çiftlerin birleştiğini temsil eden altın veya gümüş daire suretindedir.

öz/essence/mâhiyet ilgisine dair şu söylenebilir: cevher ve öz, ister zıt ister mukabil ister de birbirini tamamlayan iki ilke olarak görülsün, hakikatte Bir olan varlık’a/vücûd’a râcidir ve bunlar iki ayrı-başka (gayr) şey değildir. Cevher ve öz/mâhiyet arasında, tıpkı dişiyle eril arasında olduğu gibi asla mutlak bir ikilik/dualite, mutlak bir zıtlık söz konusu olamaz. Bu çift aynı hakikatin, *varlığın hakikatinin* dişil ve eril görünümünden ibârettir. Ferdiyet-i selâsiyye ilkesi bakımından şöyle de diyebiliriz: varlık/vücûd, cevher ve özde/mâhiyette kendini tekrar edip çift görünen tek hakikatten, vâhidden başka bir şey değildir. .

İbnü’l-Arabî son fass olan Muhammedlik fassında şöyle diyor: "*Muhammed’in hikmeti tekliktir/ferdiyettir çünkü bu insânî türdeki en yetkin mevcut/varlık odur. Zâten [Oluş!-Kün!]* emrinin Muhammed ile başlatılmasının ve yine Muhammed ile bitirilmesinin sebebi de ondaki ferdiyet/teklik hakikatidir. Nitekim Âdem su ve balçık-toprak/tîn arasında iken o zâten bir nebî idi, [oluş/neşe/t başladıktan] sonra unsûrî oluşu-yaratılışıyla (neşet), Muhammed nebilerin sonu/hâtemi oldu."³⁴³ Burada İbnü’l-Arabî açıkça “Âdem su ile toprak-balçık/tîn arasındayken ben nebî idim” hadisine gönderme yapmaktadır. Bu hadise göre Hz. Muhammed nebîlik, yani Allah’ı bilmek veya ilâhî bilgi bakımından ilktir/evveldir. Âdem’in “su ve balçık/toprak (tîn)” arasında olmasına yönelik vurgu elbette ki Hz. Muhammed’in nebîliğinin, Allah’ı bilmesinin, Âdem’in unsûrî-cismânî oluşunu/yaratılışını (neşeti) öncelediği anlamına gelmektedir. Bir diğer anlatımla, nebîlik ve Allah’ı bilmek bakımından, Muhammed İlk Fert’tir. Ancak “bu” insânî türün unsûrî-cismânî bakımdan ilk ferdi, ilk insan ve zuhur eden ilk nebî, “*bu insânî türün kendisinden yaratıldığı tek nefis olarak*” Âdem’dir. Buna göre Hz. Muhammed tarihsel kronoloji açısından Âdem peygamberden sonra gelen nebidir, daha doğrusu **son nebî**dir. Bu noktada öncelik ve sonralık nispetlerinin, manevi ve duysal mertebeye itibar edilip edilmemesine göre yer değiştirdiğini kolayca görebiliriz. Tam bu noktada “birden bir çıkar” ilkesinin ve onun tefsiri konumundaki “birden üç çıkar/ferdiyet-i selâsiyye” ilkesinin hükmünün geçerli olduğuna da özel bir vurgu yapmamız gerekmektedir. Çünkü Hz. Muhammed manevi mertebe bakımından nebîlik türünün hem **ilk** ferdidir, ilk örneğidir, ilk nebîdir, -çünkü Âdem henüz zuhur etmemiştir- hem de son ferdidir, son örneğidir, **son** nebîdir. Şimdi, bir şeyin hem başlangıcında hem de sonunda olan zorunlu olarak, onun **tam ortasında** da vardır. Bunu bir ferdiyet-i selâsiyye üçlüğü ile ifade edecek olursak, Hz. Muhammed’deki ferdiyet/teklik hikmeti/hakikati şöyle olur: ilk nebî-ortadaki nebî-son nebî. Bu noktada üç ayrı fert söz konusu değildir, bilakis Ferd’in hakikati tektir. Bizce İbnü’l-Arabî tam da bu nedenle “Fertlerin/tek olanların ilki üçtür” demektedir:

³⁴³ A.e., FEA, s. 214 ve FIK, s. 205.

"Fertlerin/Tek Olanların ilki üçtür; bu ilklîği/evveliyyeti dolayısıyla fertler/tek olanlar bakımından bir artış söz konusu değildir. O [ilk Fert, Muhammed], O'ndandır [Vâhid'dendir/Allah'tandır]. Böylece Muhammed aleyhisselam, Rabbisine delillerin delili olmuştur ve bu nedenle ona Âdem'e öğretilen isimlerin müsemmaları olan Cevâmiu'l Kelim/Toplayıcı-Birleyici-Tüm Kelimeler verilmiştir.³⁴⁴

Kolayca anlaşılacağı üzere İbnü'l-Arabî "evvelü'l efrâdi es-selâsetü" cümlesiyle, fertlerin ilkindeki üçlüğe ferdiyet-i selâsiyye ilkesine açısından dikkat çekmektedir. Bu cümleyi "İlk tek sayı üçtür" biçiminde anlamamızı gerektirecek bir durum yoktur. Nitekim İbnü'l-Arabî'nin burada süreksiz niceliğin veya aritmetiğin konusu olarak sayılar hakkında bir belirleme yapmaya, ilk tek sayının acaba bir mi yoksa üç mü olup-olupmadığını tespit etmeye çalışmadığı oldukça açık olsa gerektir. Bu bağlamda onun ferd veya efrad kavramını "tek sayı veya tek sayılar" anlamında kullanması ve metafizikten ziyade aritmetikle alakalı bir belirlemeye girişmesi oldukça zayıf bir ihtimaldir. Anlaşılan o ki İbnü'l-Arabî Ferd/Efrad kavramını burada metafizik anlamı itibarıyla ve "ilâhi isim" olmak bakımından dikkate almaktadır ki bu yönden ferdî sayı ve nicelik özelinde teklikle vs. irtibatlandırmak veya bu anlamı öne çıkarmak doğru olmayacaktır. Ayrıca, İbnü'l-Arabî'nin metafizik bir hakikati dile getirmek için aritmetikten yararlandığını da söyleyemeyiz çünkü aritmetik açısından ilk tek sayının bir, ikinci tek sayının üç olması zorunludur ve burada birin sayı olmadığını, bu nedenle üçün ilk tek sayı olduğunu söyleyerek bir zorlama yapmanın anlamı yoktur. Sayı olmayan aritmetik ve niceliksel bir/vâhid değildir, metafizik ve niteliksel birdir/vâhid. Bu bağlamda metafizik açıdan ferdin hakikatinin vâhid olduğuna pek çok kez işaret etmiştik ki ferd, ilâhi isim olmak bakımından, niceliksel bir anlamla sınırlandırılmaz çünkü Allah'ın isimleri, her şeyden önce, nicelikten ziyade niteliklere, sıfatlara, nispetlere göndermede bulunmaktadır.

Salihlik fassı özelinde detaylı olarak gösterildiği gibi, İbnü'l-Arabî açısından manevi ve mantıksal açıdan delil/kanıt üçlükten ibâret olan bir şeydir. Nitekim her delilde önerme düzeyinde büyük öncül, küçük öncül ve sonuç öncülü olmak üzere üç önerme, terim/müfred-kavl düzeyinde ise büyük terim küçük terim ve orta terim olmak üzere üç terim vardır. Bu noktada İbnü'l-Arabî, önermeler ve terimler arasındaki irtibatı orta terim ile yani **vâhid** olarak gördüğü orta terim ile kurmaktaydı. İbnü'l-Arabî açısından Muhammedlik herhangi bir delil değildir, delillerin delili olarak tüm delillerin aslıdır. Buna göre, Muhammedlik kelimesindeki ferdiyet/teklik hakikati, ferdiyet-i selâsiyye hakikatinden başka bir şey değildir ve bu hakikat, evrensel/küllî ve bireysel/ferdî düzeydeki tüm oluşlarda hükmünü icra etmektedir. Bu ise tüm üçlüklerin Hz. Muhammed'in ferdiyet hakikati altında toplandığını göstermektedir. Bu noktada

³⁴⁴ A.y.

bu evrensel üçlüklerden bir kısmını şöyle zikredebiliriz: İlk (evvel)-Orta-son (âhir), gök (semâ)-berzah-yer (arz), ruh-nefs-beden, öz-varlık-cevher, suret (form)-mevcut-madde/cisim, büyük terim-orta terim-küçük terim, âlem-hâdis-sebep, bu dünya-kabir-ahiret, duyu (his)-hayal-akıl, baba-çocuk-anne. Bu üçlükler, delillere asıllık teşkil eden ferdiyet hakikatinin muhtelif görünümleridir. Burada nispetlerin ve itibarların nispet edene göre sürekli değişebileceğini, yani bunların nisbî ve itibarî olduğunu özellikle vurgulamamız gerekir.

Filozof, kelamcı veya başka bir meslekten olsun, Tanrı'nın varlığını delillendirmek isteyen kimse, Tanrı'yı "delil objesi" gibi bir şey olarak veya delillendirilebilir bir şey olarak tasavvur etmeksizin delillendirme işine girişemez. Buna göre, insan –filozof, kelamcı vs.- kendisinin âdeti "dışında" olan bir kutsal varlık olarak Tanrı'yı delillendiren kişi, Tanrı/Rabb ise delillendirilen şey gibi düşünülmüş olmalıdır. İbnü'l-Arabî ise delillendirme bağlamında, tam tersi bir durumdan söz etmekte ve Muhammed'in Rabbisine/Tanrı'sına delillerin delili olduğunu belirtmektedir. Öyle görünüyor ki İbnü'l-Arabî bununla bir yandan delilin "kendini/nefsini tanıma"ya ve *öznel* bir temele dayandığını ve diğer yandan delillendiren-delil-medlul veya âlim-ilim-malum üçlüğünün hakikatte ayrı şeyler olmadığını, aynı hakikatin üç ayrı görünümü olduğunu zımnen ifade etmiş olmaktadır. O bu bağlamda şöyle diyor: "*İnsanın kendini/nefsini tanıması Rabbisini tanımasını önceler çünkü insanın Rabbisini tanıması nefsi/kendini tanımasının bir sonucudur. Peygamberin 'kendini tanıyan, rabbisini tanır' demesi de bundan dolayıdır.*"³⁴⁵

Hiz. Âdem'e öğretilen *ilâhi isimler* ve Hiz. Muhammed'e verilen *cevâmiul kelim* açısından bakılacak olursa, İbnü'l-Arabî'nin *cevâmiu'l kelim* "*Âdem'e öğretilen isimlerin müsemmaları*" bağlamında tanımlamasına da dikkat çekmemiz gerekir. Kolayca görüleceği üzere o burada tekil olarak müsemma/adlandırılan-isimlendirilen dememekte, *çoğul-dişil* bir yapı kullanarak, müsemmalar/adlandırılanlar-isimlendirilenler (müsemmeyât) demektedir. İbnü'l-Arabî'nin çoğul-dişil bir yapı kullanmasının sebebi ne olabilir? Allah'ın Âdem'e öğrettiği isimler, Allah'ın isimleri veya Esmâu'l Hüsnâ olduğuna göre, bu isimlerin tek bir müsemması olması gerekmez mi? Buna göre de bu tek müsemma/adlandırılan tek zât olarak Allah değil midir? Fakat İbnü'l-Arabî, *cevamiul kelim* hakkında tek bir müsemmadan bahsetmiyor, açık bir şekilde çoğul bir yapı kullanarak müsemmalardan söz ediyor. Bu çoğul kullanımın nedenini, İbnü'l-Arabî'nin "ilâhi isimler" hakkında daha önce değinmiş olduğumuz şu görüşüne başvurarak anlamlı hale getirebiliriz: "*her bir ilâhi isim, bütün ilâhi isimlerle isimlenmiş ve*

³⁴⁵ A.e., FEA, s.215 ve FIK, s. 205.

onlarla nitelenmiştir”³⁴⁶. Her bir isim bütün ilâhi isimlerle isimlenmiş ve onlarla nitelenmiş olduğuna göre her bir isim aynı zamanda başka bir ismin müsemması olabilir. Bu noktada İbnü'l-Arabî'nin saf metafizikte özdeşliğe/ainiyete itibar ettiğini, farkı değil cemi esas aldığını belirleyebiliriz. Aslına bakılırsa saf metafizik açıdan isim ile müsemma ayrımı diye bir şey de söz konusu olamaz, dolayısıyla, Tanrı'nın ismi ayrı bir şey müsemması ayrı bir şey olarak düşünülemez. Saf metafizikte özdeşlik/ainiyet esas alındığından isim müsemmanın aynıdır demek lâzım gelir³⁴⁷. Öte yandan ilâhi isimlerin müsemmalarının, cevâmiu'l kelim'in aynı olduğunu hatırlamamız gerekir. Buna göre müsemmalar cem edici-toplayıcı-birleyici kelimelerde, yani hakikati teklik/fertlik olan Hz. Muhammed'e verilen kelimelerde toplanmakta, bir araya gelmektedir. O halde, ister isimlerin müsemmalarındaki ister de toplayıcı-cem edici-birleyici kelimelerdeki çoğulluk olsun, bu çoğulluk –veya istenirse niteliksel çokluk da diyebiliriz- her halükarda ferdiyet/teklik hakikatine, Vahid'e ve tek zâta racidir, yani ilâhi isimlerdeki çokluğun birliğine³⁴⁸.

Kadınlar-güzel koku-namaz üçlüğü morfolojik yapısı yönünden dişi-erkek-dişi üçlüğüdür. Bu üçlükte orta terim rolü oynayan güzel koku, erkeğin yerini tutmaktadır ve buna göre erkek, her iki dişi kutbun kendisinden ürettiği asıdır. Nitekim daha önce İbnü'l-Arabî manevi mertebe açısından –duyusal mertebenin aksine- kadının aslının erkek olduğunu ve erkekten bir parça olduğunu belirtmişti. İbnü'l-Arabî'nin namazı, morfolojik olarak dişi (salât) olmasına rağmen gerçek dişi olarak görmemesinin sebebi de bu olsa gerektir, yani dişinin aslının erkek olmasıdır. Şöyle diyor: “*Nisa gerçek dişi, salât [namaz] ise gerçek olmayan dişidir*”³⁴⁹. Bunun sebebi namazın gerçekte eril, etkin olmasıdır. Bilindiği üzere İslam dininde

³⁴⁶ İsimler ve müsemma ilişkisi hakkında Demirli şöyle der: “İbn Kasî'nin isimler görüşü, çeşitli açılardan ele alınabilir. Ancak bizi ilgilendiren görüşü özellikle İbnü'l Arabî ile müşterek oldukları noktadır: İlâhî isimlerden her birisi, bütün isimlerin *müsemma*'sıdır. Onun bu konuda 'İster Allah ister Rahman diye dua ediniz, hangisine dua etseniz, en güzel isimler Ona aittir' ayetinden esinlendiği bellidir. Çünkü her durumda dua edilen bu isimlerin kendisine delâlet ettiği zât olduğu için, Allah'a Allah veya Rahman veya başka bir ilâhi isim ile dua etmek eşittir. Böylece herhangi bir ismin başka bir isme verilmesi ve bir ismin bütün diğer isimler ile isimlendirilmesi mümkündür. Başka bir ifadeyle, her ilâhi ismin delâleti öncelikle zât-ı ilâhiye, ikinci olarak o ismin hakikatinin vermiş olduğu icâbî veya selbî mânâ ve sıfatadır. Bu, ismin diğer isimlerden farklılaşmasını sağlayan özel yondur. Bunun yanı sıra, ismin genel bir delâleti daha vardır ki, o da ismin zâta delâletidir. Bütün isimlerin delâlet ettiği şey zât olduğu için, her ismin bütün isimlerle ve onların özellikleriyle nitelenmesi mümkündür”. Demirli, **Konevî'de Bilgi ve Varlık**, s. 325.

³⁴⁷ İbn Atâullah el-İskenderî şöyle der: “Ârif-i billâh sürekli Hakk'a ihtiyaç halindedir. Ve o, Allah'tan gayrısı ile karar kılmaz.”. Bkz.: İbn Atâullah el-İskenderî, **Tasavvufî Hikmetler: Hikem'ül-Ataîyye el-Muhkem Fî Şerhi'l Hikem**, Şerh Kastamonulu Ballıklıazade Ahmet Mahir, Haz. Selahattin Hacıoğlu, 2.bsk., İstanbul, Kurtuba Kitap, 2011, s. 177. Buna göre ârifin temel problemi gayrın ayna dönüşümüdür, ayniyettir/özdeşliktir diyebiliriz.

³⁴⁸ Haririzâde şöyle demektedir: “...çünkü hüve Zât-ı Mutlak. Artık mürid hüve ile zikrettiği Zât'a rabita yaparak, diğer zâtları o Zât'ta fânî kılmak suretiyle hüve ismini zikreder. Böylece bu makamda zâkir ile mezkûr bir olur ve yapılan zikir de Vâhid Teâlâ'nın zikridir.” Bkz.: Osman Türer, “Haririzade'nin Sülûkun Mertebelerine Dair Bir Risalesi: Feyzu'l Muğni Min Sırrı Hadisi Men Talebeni”, **TİAAD**, C. X/2, No: 23, 2009, s. 45.

³⁴⁹ İbnü'l-Arabî, **a.e.**, EDT, s. 240.

namazın, ibâdetler arasında çok seçkin bir mertebesi vardır ve bu özel ibâdet formu "dinin direği" olarak nitelendirilmiştir. İbnü'l-Arabî'ye göre ise namaz evrendeki/âlemdeki **üç** hareket türünü de kendinde toplamaktadır:

"Üçüncüye gelince, o, ferdiyetin/tekliğin kendisiyle tamamlandığı namazdır/salâttır. Muhammed'in 'gözümün/aynımın nuru namazda/salâta yaratıldı' demesi de bundandır çünkü namaz bir müşahadedir..., ...Varlık, Âlemi yokluktan varlığa taşıyan **bir** akledilir hareketten var olunca..., [işte o vakit] namaz/salât bütün hareketleri içerir ki bu [aslında tek bir hareketten türeyen] **üç** harekettir: namaz kılanın ayakta durma/kıyam hali olan dikey hareket, namaz kılanın eğilme/rükû hali olan yatay hareket, namaz kılanın secde hali-haleti olan içe kıvrılma hareketidir. Şimdi, insanın hareketi dikeydir, hayvanın hareketi yataydır, bitkinin hareketi de içe kıvrılmadır, cemâdın/donuğun-mâdenin ise zatından kaynaklanan bir hareketi yoktur. Nitekim bir taş ancak başkasının onu hareketlendirmesiyle hareket eder."³⁵⁰

Buna göre namazdaki üç hareket: **dikey** hareket (hareketun müstekîmetun), **yatay** hareket (hareketun ufkiyyetun) ve **iche kıvrılma** hareketi (hareketun menkûsetun). İbnü'l-Arabî üçüncü hareketi nitelemek için *menkûse* kelimesini kullanmaktadır. Demirli "hareketun menkûsetun" tamlamasını "zikzak hareket"³⁵¹, Şener "tersine davranış"³⁵² Gencosman ise, "tersine hareket"³⁵³ olarak anlamlandırmıştır. Menkûse kelimesi n-k-s fiil kökünden gelen bir ismi mefuldür ve bu kökle irtibatlı olan kelimelerde genel olarak başın öne-aşağıya eğilmesi, bir şeyin tersyüz edilmesi, altın üste gelmesi, bir şeyin dönmesi/döndürülmesi anlamları vardır. Örneğin Türkçemizde de kullandığımız "hastalığın *nüksetmesi*" deyiminde hastalığın kişiye geri gelmesi, geri dönmesi anlamı vardır.³⁵⁴ Bu çerçevede menkuse hareketini zikzak hareket, tersine hareket olarak dikkate alan yorumlarda belirli bir isâbet payı olmakla birlikte İbnü'l-Arabî'nin bu kelimeyle bunlardan daha farklı bir anlama gönderimde bulunuyor gibidir. *Menkûse* hareketi, yukarıdan aşağıya veya aşağıdan yukarıya veyahut da yatay olmak üzere bir şeyin bir şeye dönmesi, bir şeyin âdeti kendine sarılması, kendi içine doğru kıvrılması, kendine doğru kapanması gibi anlamlara göndermede bulunmaktadır. Bu hareketi resmedecek olursak, o sanki tamamlanmasına ramak kalan ancak tamamlanamayan bir dairenin görüntüsüne sahiptir. Ya da sanki başlangıç noktasına tam olarak dönmemiş olan bir çemberin görüntüsüne sahiptir; tıpkı dikey bir sütuna spiraller çize çize sarılıp yükselen ancak asla tam olarak bir daire oluşturmayan bir sarmaşık gibi ya da bu sütunun yukarısından aşağıya doğru baktığımızda, karşımıza çıkacak olan sarmaşık görüntüsü gibi. Burada ayrı bir not olarak İbnü'l-Arabî'nin

³⁵⁰ A.e., FEA, s. 224 ve FIK, s. 214.

³⁵¹ A.e., EDT, s. 244.

³⁵² A.e., AŞÇ, s. 238.

³⁵³ A.e., NGÇ, s. 295.

³⁵⁴ N-k-s kökünden gelen fiiller için bakınız: Isfehâni, a.e., s. 1086.

secde hareketi ile eşleştirdiği menkûse hareketinin, **mim** harfinin görüntüsüne benzediğini de ekleyebiliriz ki bu harf solgun bir çiçeği veya boynu bükük bir insanı andırmaktadır.

Kadınlar-güzel koku-namaz üçlüğünün üçüncüsü olan namazın içerdiği üçlükler ve mukabil katları şöyle olmaktadır: kıyam-rükû-secde, insan-hayvan-bitki, dikey hareket-yatay hareket-kıvrılma/içe dönüş hareketi. Son olarak zikredilen dikey-yatay-kıvrılma hareketini harf sembolizmi bağlamındaki bir ferdiyet-i selâsiyye üçlüğü ile söyleyecek olursak elif-lam-mim üçlüğünü de dile getirebiliriz. Kolayca görüleceği üzere bu üçlüklerin her biri kendi içinde de ayrı bir ferdiyet-i selâsiyye üçlüğüdür. Namazın/salâtın katları olan bu üçlükleri nasıl anlamamız gerekir?

Bu üçlükleri irade, hareket ve fassların/yüzük kaşların içindeki değerli taşların hakikatleri açısından yorumlamamız mümkündür. Dikkat edilirse İbnü'l-Arabî bu üç hareketi nitelendirirken, hareketten hareketsizliğe veya mutlak iradeden iradesizliğe –veya iradenin terkine- doğru giden bir seyir takip etmektedir. Yani o sanki bizi hareketin ve irâdenin başladığı, sonra derece derece azaldığı ve nihayetinde de durduğu veya donduğu tek bir fotoğrafla yüz yüze getirmektedir. Nitekim İbnü'l-Arabî ilk olarak *dikey/müstakîm* hareketi zikretmektedir; bu hareket deyim yerindeyse mutlak hareketi veya mutlağın hareketini veya “mutlak irade”yi ifade etmektedir. İkinci olarak yatay hareketi zikretmektedir ki bu, hareketin mutlak olmaktan çıkarak göreceli bir hale gelmesini ifade etmektedir. Üçüncü olarak da menkûse/içe kıvrılma hareketini zikretmektedir ve bu da hareketin neredeyse tükenme, donma, durma noktasına geldiği ancak tam olarak durmadığı, tükenmediği, donmadığı bir sahneyi betimlemektedir. Üç hareketin sonunda ise İbnü'l-Arabî cemâdâtın, donukların veya yan anlamıyla madenlerin hareketsizliğine, donukluğuna, durgunluğuna dikkatimizi çekerek şöyle diyor: “*Cemâdın/donuğun-mâdenin ise zatından kaynaklanan bir hareketi yoktur. Nitekim bir taş ancak başkasının onu hareketlendirmesiyle hareket eder*” Bu tıpkı, üç günün sonunda veya üç yetkinleştğinde Hz. Salih'in veya Hz. Şuayb'ın kavminin hareketsiz ve irâdesiz olarak “*diyarlarında donakalmaları/çökekalmaları*” na benzemektedir. Böylece üç günün sonunda veya üç hareketin sonunda mutlak hareketin veya mutlak iradenin, bir tür hareketsizliğe veya iradesizliğe dönüştüğünü ve devrin/oluşun tamamlandığını ve Varlık kapısının açıldığını söyleyebiliriz. Çünkü kavim üç günün sonunda istidadını tamamlamıştır; helâk olmuştur, ölmüştür, yeni bir hayata uyanmışlardır. Bir diğer anlatımla, ilk hareket ve son hareket, mutlak irade ve iradesizlik, ezeliflik ve hâdislik, zorunluluk ve özgürlük zıtlığı ancak Varlık'ta veya Varlığın Birliği'nde birleşirler. Üç hareketi kendinde toplayan namaz ise hayvana veya bitkiye farz kılınmamıştır, tek bir varlığa, insana farz kılınmıştır; bu insan zorunlu olarak özgür bir

iradeye sahip olduğu içindir. İbnü'l-Arabî'nin cemâdatı/donukları veya madenleri "hareket"in azlığı veya yokluğu nedeniyle son sırada zikretmesi, bir alçaltma veya değer düşürme anlamı taşımamaktadır, tam tersine, burada açık bir yüceltme vardır çünkü yüzük, yüzük kaşı ve yüzük kaşının içindeki değerli taş cemâdâttandır³⁵⁵.

Dikey-yatay-kıvrılma/öze dönüş hareketi, kıyam-rükû-secde, insan-hayvan-bitki, elif-lâm-mim, bir-iki-üç üçlüklerinin her biri kendi içinde bir ferdiyet-i selâsiyye üçlüğüdür. Bu bağlamda kıyam-rükû-secde üçlüğünün ortasında yer alan rükû, kıyamı ve secdeyi birleyen bir orta terim gibidir. Nitekim rükûdaki bir kimse aslında hem dikey bir haldedir/kıyam halindedir, hem de kıvrılma/öze dönüş halindedir; bu kimsenin belkemiğinden aşağısı ve “alt tarafı” dikeydir, belkemiğinden yukarısı ve “üst tarafı” ise yatay bir konumdadır ve bu kimseye bütün olarak bakıldığında o sanki aynı anda kıyama durmakta ve secde etmektedir. Bir diğer anlatımla rükûdaki kimse *eril* bir hareket olarak nitelendirebileceğimiz dikey hareketle *dişil* bir hareket olarak nitelendirebileceğimiz kıvrılma/öze dönüş hareketini kendisinde toplamaktadır. Ayrıca burada namazın bütün olarak rekâtlardan oluştuğuna ve her bir bölümüne özel olarak **rek'ât** denildiğine de dikkat çekebiliriz. Öte yandan insan-hayvan/canlı-bitki üçlüğünün ortasında yer alan hayvanın/canlının da, insanı ve bitkiyi irade-hareket bakımından birbirinden ayıran ancak canlılık bakımından birleştiren ayırıcı-birleştirici bir berzah gibi olduğunu da notlarımız arasına ilave edebiliriz. Hiç şüphesiz bu üçlükler hakkında muhtelif görüş açılarına itibar ederek farklı yorumlara ve sonuçlara ulaşılabilir. Bununla beraber bu son iki üçlüğü birbirine nispeti açısından değerlendirecek olursak, İbnü'l-Arabî acaba burada niçin **dikey/eril** hareketi insana özgü kılmaktadır? Anlaşılan o ki o bununla bir yandan tüm kâinatın insanın halifeliğine, erilliğine-etkinliğine boyun eğmiş olmasına, diğer yandan da halifenin dişilliğine, yani kâinata boyun eğmişliğine çifte bir göndermede bulunmaktadır. Böyle söylüyoruz çünkü kolayca görüleceği üzere dikey hareket insana özgü olsa bile namazdaki kimse, sadece bu hareketi yapmaz, aynı zamanda bitkinin kıvrılma hareketini ve hayvanın/canlının yatay hareketini de

³⁵⁵ Nablûsî cemâdın *mutlak üstlüğü* hakkında şöyle der: "Unsurlar âlemindeki bir cismin üstlüğü, zuhûru, gelişmesi ve başka bir şeyden oluşması ve ortaya çıkması yönündendir; mutlak altlığı ise, saydıklarımızın mukâbilidir. Unsurlar âlemindeki bütün cisimler, cemaddır, dolayısıyla oluşumunun başlangıcında ve cemâdî ruhun sirâyeti açısından bütün cemadlarda ortakdır. Buna göre cemadların bir kısmı gök, bir kısmı yeryüzü, bir kısmı ise altı cihetin herhangi birisi yönünden meydana gelir. Cemadın mutlak üstlüğü, oluşumu, zuhûrunun başlangıcı ve ruhun kendisine sirâyet etmesi cihetidir..., ... Özetle, gelişme ve zuhûrun kendisinden gerçekleştiği bütün cihetler, mutlak üstlüktür, bunun mukâbilinde ise, o şeyin kendisine teveccüh ettiği cihet olması itibarıyla, mutlak altlık bulunmaktadır. Abdülganî en-Nablûsî, **Gerçek Varlık: Vahdet-i Vücûd'un Müdafaası**, Trc. Ekrem Demirli, 2.bsk., İstanbul, İz Yay., 2009, s. 240-241. Molla Câmi ise şöyle diyor: "Nedir İlk oluş? Cansızlar [cemâdât/donuklar kastediliyor]; çünkü oluş hareketinden dolayı O'nun kapısında ilk onlar bekledi. Vakar makamına dağ oturmuş, itaat kaidesinde karar kılmış. O'nun hazinesinin bekçisi olan maden, koynunu yakut ve elmasla doldurmuş." Molla Câmi, **Sûfilere Armağan: Tuhfetü'l Ahrâr**, Çev. Yusuf Öz, 2.bs., İstanbul, Kurtuba Kitap, 2009, s. 25.

yerine getirir. Bu da namaz kılan kimsenin aslında tek bir rekâtta üç hareketi de gerçekleştirdiği, yani kıyam bakımından **eril**, secde bakımından **dişil** ve rükû bakımından ise **eril-dişil** hareketi gerçekleştirdiği anlamına gelmektedir. Bu noktada İbnü'l-Arabî açısından namazın/salâtın *gerçek dişi* olarak görülmediğini, yani aslında *eril* olarak dikkate alındığını da hatırlamamız gerekir. Gramatik olarak dişil olmasına rağmen namazı/salâtı eril olarak nitelendirmekle ile aslında İbnü'l Arabî, irade/hareket, teklik/ferdiyet ve özgürlük arasındaki esrarengiz bağıntılara veya dilemmalara dikkat çekmek istiyor gibidir. Çünkü gerçekten de evrensel anlamı ve hakikati yönünden namaz kılanın kim olduğunu veya eğer namaz/salât ibâdeti bir fiil veya hareket veya amel/eylem ise, tek bir fiilin iki failinin –fail olarak insan veya Tanrı- olup olamayacağını kendi kendimize sorabiliriz. Öyle anlaşıyor ki İbnü'l-Arabî namazdaki dikey ve sâbit yöne/kıyam vurgu yaparken “hareketsiz hareket ettirici”nin hareketsizliğine, “birden bir çıkar” ilkesinin hakikatine göndermede bulunmaktadır.

Bitkiler, hayvanlar ve cemâdat Allah'ı tespih ederler ancak bitkiler, hayvanlar ve cemâdat namazı ikame etmezler; namazı ikame eden/ayağa kaldıran/gerçekleştiren insandır. Namazdaki insan hem *kendine özgü* hareket olan dikey hareketi, hem hayvana özgü hareket olan yatay hareketi, hem de bitkiye özgü hareket olan kıvrılma hareketini ikâme eder. Cemâdatın yani neredeyse hareketsiz olanların/donukların **duruş** hareketi ise, kıyamdaki dikey harekette, rükûdaki dikey-yatay harekette ve secdedeki kıvrılma hareketinde tekrar eder. Nitekim namazda kıyamda da, rükûda da, secdede de bir müddet âdeta durup donma hareketi yapılır, hareketsizce beklenir ve bu duruşların her birinin kendine özgü duası/zikri üçer kez söylenir. Böylelikle namaz âlemdaki tüm hareket türlerini kendinde toplayan; dişilik ve erilliğin, hareketsizlik ve hareketin birleştiği evrensel bir ibâdet formu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bununla beraber tıpkı elifin tüm harflerin, birin de tüm sayıların aslı olması gibi, tüm diğer hareket türlerinin aslı da dikey harekettir/müstakîm hareket ve hareketin olduğu yerde mutlaka **oluş** söz konusudur. Burada tekrar şöyle bir soru sorabiliriz: özsel anlamı bakımından acaba insan mı namazı namaz kılar yoksa namaz mı insanı insan kılar? Bu soru aslında bizi özgürlük-sorumluluk/mükelleflik, imkân-zorunluluk, vehb-kesb ve benzeri karşıtlıkların ve bu karşıtlıkların en mükemmel formu olan varlık-yokluk ve ezelilik-hâdislik karşıtlığının kökenine, kaynağına götürür. Anlaşılan o ki, İbnü'l-Arabî namaz konusunda varlığı ezeliyeti bakımından ve insanı da “oluşa bağlı olmayan” sâbit aynı ve hakikati bakımından dikkate almaktadır.

İbnü'l-Arabî Âdemlik fassında insanın Allah katındaki menzilesinin "gözbebeği/insanu'l ayn" olduğunu belirtmektedir. Kadınlar-güzel koku-namaz ferdiyet-i selâsiyye üçlüğünün

üçüncüsü olan namaz hakkında ise hadiste, "göz nuru-ışığı/kurratu ayn" nitelendirmesi yapılmıştır. Buradaki *kurra* kelimesinin, “karar kılmak” anlamına gelen k-r-r fiil kökünden geldiğine ve karar kılan şeyin **sâbit** olduğuna dikkati çekebiliriz. Bu bakımdan kurratu ayn kelimesinin göz nuru anlamı yanında, “sâbit ayn”a da dolaylı bir göndermede bulunduğunu belirtmememiz gerekir³⁵⁶. Bununla birlikte, insanın gözbebeği ve namazın göz nuru olarak nitelendirilmesinde açık bir şekilde görmeye (rü’yet) yönelik bir vurgu da vardır ve bu, namazın bir *müşahade* olarak nitelendirilmesinde de karşımıza çıkmaktadır. Müşahade kelimesi, Türkçemizde genel olarak tek failin yaptığı “görme” fiilini anlatır, hatta tıptaki anlamıyla durumu kritik olan bir hastanın doktorun sürekli gözlemi veya gözetimi altında tutulması anlamına da gelir. Bu kelime Arapçada morfolojik açıdan müfaale babına aittir ve bilindiği gibi bu bapta bir işteşlik ve karşılıklılık anlamı vardır. Bu açıdan ise müşahade kelimesi, bir ikilik-çiftlik veya bir zıtlık belirtir olarak **karşılıklı görme** anlamına gelmektedir, hatta eğer kelimenin morfolojik yapısının dayattığı işteşliği ve karşılıklığı illa da belirtmek gerekirse, bu kez bu kelime literal olarak **görüşme** anlamına da gelir. Eğer müşahadeyi sadece bu dilbilgisel anlamı açısından dikkate alırsak, bu durumda namazda hem Tanrı’nın kulu gördüğünü hem de kulun Tanrı’yı gördüğünü belirtmemiz gerekecektir, yani sanki Tanrı gören kul görülenmiş gibi ya da kul gören Tanrı görülenmiş gibi. Bu dualiteyi kelimenin etimolojisi mi bize dayatmaktadır yoksa iş hakikatte de böyle midir? Aslına bakılırsa metafizik açıdan bu dualite kul ve Tanrı ya da hâdis ve ezeli dualitesidir ve yine metafizik açıdan hâdisin ezeli karşısındaki ya da kulun Tanrı “karşısında”ki konumu ne ise yokluğun Varlık karşısındaki konumu odur. Bu demektir ki, saf metafizikte hâdis, *yoka*, kula itibar edilmez, bilakis, ezeliye, varlığa, Tanrı’ya itibar edilir. Bir diğer anlatımla, saf metafizikte “birden bir çıkar”, “nerede özne varsa orada nesne vardır”, “birden üç çıkar” ilkelerinde dile getirilen özdeşliğe/ayniyete itibar edilir. O halde müşahade, metafizik açıdan dualite kabul etmez, yani iki failin karşılıklı eylemi olarak dikkate alınamaz, bilakis, tek fail olarak Tanrı’nın Tanrı’yı görmesi olarak dikkate alınır. Çünkü birlik/ahadiyyet ve özdeşlik/ayniyet itibarı bakımından, hiçbir şey Tanrı’nın ezeli nurunun şiddetinin karşısında duramaz, “varım” diyemez ve yine çünkü eğer Tanrı’nın karşısında duran

³⁵⁶ **Kurratu ayn** İbnü’l-Arabî’nin eserlerinde bazen **aynu’s-şems ve’l bahâ**, bazen **nizam**, bazen **rum kızı** veya **kızları/benâtir-rûm**” suretlerinde de karşımıza çıkabilmektedir. Tercümânu’l-Eşvâk’ta bu kızın pek çok niteliği zikredilir; tatlı dillidir, narindir, ince yapılıdır, latiftir, yumuşak kalplidir, ince duyguludur, konuşması kibardır, zerâfet, edep, güzellik ve bilgelik/mârifet timsalidir. Bu bağlamda çok bariz bir şekilde açığa çıkan Kurratu ayn’ın dişil niteliğidir. İbnü’l-Arabî ile mezkûr Romalı kız arasında aşk hakkında şu diyalog geçer: “Aşk insanı öldürür; dolayısıyla öldükten sonra hayrete düşmek nasıl olur? Aşkta kim kalabilir ki yolunu şaşırırsın? Oysa usul hakkı söylemektir, düzgün bir dille anlatmaktır. Senin gibi birinin bu şekilde konuşması uygun değildir. Bunun üzerine ben de [İbnü’l-Arabî] : ‘Ey hala kızı senin adın ne?’ diye sordum. O da ‘Kurretu’l-Ayn (Göz Nuru)’ dedi. Ben de ona ‘sen benim gözümün nurusun’ dedim.” İbnü’l-Arabî, **Tercümânu’l-Eşvâk: Arzuların Tercümanı**, Çev. Mahmut Kanık, 2.bs., İstanbul, İz Yay., 2006, s. 28.

ve ona mutlak anlamda zıt olan bir şey olsaydı, hiç kuşkusuz o ancak başka bir Tanrı olurdu. Birbirine mutlak anlamda zıt veya düşman olmalarına rağmen birbirine boyun eğdiremeyen iki şeyin ikisi de Tanrı olamaz. Ancak Allah'tan başka ilâh yoktur ve âlemdeki hiçbir şey ezeli Tanrı'ya mutlak anlamda zıt olamaz ve insan kendi doğasına zıt olanı yapabilse bile sâbit aynı bakımından Tanrı'ya karşı gelemmez. Bu nedenle hiçbir zıtlık mutlak olamaz; zıtlık ancak göreceli, nispi olabilir.

Namazın bir müşahede olarak görülmesi bağlamında İbnü'l-Arabî şöyle der:

"Namaz bir müşahede, başka bir ifadeyle Allah ile kulu arasındaki karşılıklı konuşmadır. Allah 'Beni zikrediniz ki, ben de sizi zikredeyim' buyurur. Namaz, Allah ile kulu arasında ikiye ayrılmıştır. Yarısı Allah'a yarısı kula aittir. Sahih bir hadiste böyle zikredilmiştir. Allah şöyle buyurur: 'Namazı kendim ile kulum arasında ikiye böldüm. Yarısı bana, yarısı kuluma aittir. Kuluma istediği verilecektir' "³⁵⁷

Böylece namaz müşahedenin etimolojik anlamı olan karşılıklı görme anlamına karşılıklı konuşma anlamı da katılmaktadır. Fakat konuşan ve konuşulan kimdir/nedir? Bu konuşmanın fâtiha sûresi olduğu sâbittir ve İbnü'l-Arabî bu sûrenin ayetlerini de ferdiyet-i selâsiyye ilkesi uyarınca yorumlamaktadır. Nitekim o, fâtihânın ilk üç ayetinin Allah'a son üç âyetinin de kula özgü olduğu belirtmektedir. İlk ve son üç ayetin ortasındaki "*ancak Sana ibâdet eder ve ancak Senden yardım isteriz (Fatiha, 4)*" ayetini ise "*Allah ve kul arasında ortaklığın gerçekleştiği*" âyet olarak yorumlamaktadır³⁵⁸; tıpkı orta terimin kendinden önceki büyük ve küçük öncüllerle özel bir tarzda ve özel yönden irtibatlı olması gibi. Diğer taraftan, kadınlar-güzel koku-namaz üçlüsündeki *güzel kokunun*, tıpkı orta terimin küçük terimle olan özel irtibatı gibi, namaz ile irtibatlı olduğu dikkate alındığında müşahedeye, **görme** ve **işitmenin** yanında **koklama** duyusunun da eklendiğini söyleyebiliriz. Bu bağlamda şöyle diyor İbnü'l-Arabî: "*Bu ikisinin arasındaki güzel koku ise bizzat peygamberin varlığı gibidir; çünkü erkek, kendisinden ortaya çıktığı zat ve erkekten ortaya çıkan kadın arasında bulunur. Böylece erkek iki dişi arasında meydana gelmişti.*"³⁵⁹ Namazı ikâme edenin kıyamda hareketsiz duruşu, tıpkı cemâdatın/donuğun hareketsiz duruşuna benzer. Nasıl ki başka biri **dokunup** da hareket ettirmedikçe cemadat/donuk hareket etmezse, aynı şekilde namazı ikâme eden kimse de, Rabbi huzurunda işlenen ve kendine özgü bir desen, nevî şahsına münhasır bir suret kazanan değerli taş, maden veya cemadât/donuk gibi pasiftir, edilgindir, kuldur. Sufilerin müşahedeyi genellikle

³⁵⁷ İbnü'l-Arabî, **Fusûs.**, EDT, s. 242.

³⁵⁸ **A.y.**

³⁵⁹ **A.y..**

zevki bilim olarak veya **tatma** duyusu ile ifade etmeleri, her beşerde varolan doğal dış duyuların *aşkın duyuya* dönüşmesine bir gönderme olarak düşünülebilir.

Namazı ikâme edenin kim olduğu sorusuna İbnü'l-Arabî iki yönden cevap vermektedir. Kul yönünden ve Rab yönünden:

"Namaz/salât müsemmasının başka bir bölümü vardır. Şöyle ki, Allah kendisi için salât etmemizi/namaz kılmamızı [nusallî lehu] bize emretmekle birlikte, [aynı zamanda] kendisinin de bize salât ettiğini/namaz kıldığını [yusallî aleynâ] bildirmektedir. Demek ki hem biz ona salât ederiz hem de o bize salât eder. Şimdi, salât eden o [kul] olduğunda, bu durumda o [kul] ancak Allah'ın el-Âhir ismiyle [Allah'a] salât eder ve böylece Allah'ın varlığı kulun varlığından sonra gelir; işte bu anlamdaki Hak, kulun teorik/nazarî düşünce veya taklit yoluyla kalbinde yarattığı/tahayyül ettiği Hakkın aynıdır ki o "İnanılan İlahtır" [el-İlah el- mu'tekad]. İnanılan İlah, isti'dadı/yeteneğinden kaynaklı olarak, kulun kalp mahallinde ne varsa ona göre suretlenir (tenevvu). [Bu son söylediğim aslında] Cüneyd'e 'Allah'ı tanımak' ve 'taniyan kimse/ârif' hakkında soru sorulduğunda, o buna 'suyun rengi, suyun kabının rengidir' cevabını vermesine benzemektedir; bu cevap sade ve karanlıktır ama işin gerçeği tam da böyledir. O halde bu kimse, bize salât eden Allah'tır. [fe-haza hüve Allahu'llezî yusallî aleynâ]

Biz salât ettiğimizde/namaz kıldığımızda, [Allah'ın] el-Âhir ismi bizim olur bizim! Çünkü [biz salât ettiğimizde], bu İsm'in sahibi olan kimsenin haline ilişkin olarak daha önce zikrettiğimiz üzere, O'nda oluruz. Demek ki biz ancak kendi halimize göre Hakkın yanında oluruz, yani biz Allah'a ne surette gelmiş isek, Allah bize o surette nazar eder. Şimdi, namaz kılan/musallî [kelimesi] yarışta birinciden sonra gelen kimse anlamına gelir. Allah 'Elbette ki herkes salâtını/namazını ve tespihini/tenzihini bilir' [Nur, 41] buyurur; [ki bu ayette kastedilen şudur:] herkes rütbesini bilir, yani Rabbisine kullukta geç kaldığını [yani kullukta Rabbisini geçemeyeceğini] bilir. [Ayette buyrulan 'herkes tespihini bilir' ile kastedilen ise şudur:] Bir kimsenin tespihi ise, tenzih yönünden kendisine [Allah tarafından] hibe edilen, istidadıdır/yeteneğidir. Hiçbir şey yoktur ki, el-Halîm/Yumuşak-Zarif Davranan ve el-Ğafûr/Günahları ortadan kaldıran Rabbisini övgüyle tespih ediyor olmasın! Âlemin tespihinin detaylı olarak/tafsil üzere birer birer [ne olduğunun] derinden kavranılamamasının sebebi de budur [yani her bir şeye özgü istidadın –ve ilâhi ismin-bilinmemesidir!].³⁶⁰

Salât/namaz kavramı hakkında yaptığı bu bölmeyle, aslında İbnü'l-Arabî'nin özgürlük, zorunluluk, sorumluluk sorununa dair tartışmalara bir göndermede bulunduğunu ve özellikle de "tek bir fiil iki fâile nispet edilebilir mi?" sorusuna -namaz bağlamında- bir cevap verdiğini belirtebiliriz. Fakat burada İbnü'l-Arabî tek bir fiili -ki bu fiil kulluktur/ubudiyettir, yani hareket/ler ve hareketsizliği içermesi bakımından namaz/salât adı verilen ibâdetdir-, biri Tanrı diğeri insan olmak üzere, iki fâile birden mi nispet etmektedir yoksa tek bir fâil olarak Tanrıya mı? Ya da tek bir fâile iki ayrı fiil mi nispet edilmektedir? Şimdi salât/namaz fiilinin/ibâdetinin insana nispet edilmesinde kimsenin herhangi bir tereddütü olmasa gerektir. Bununla beraber vahiy açık bir şekilde, Allah'ın ve meleklerinin salât ettiğini bildirmektedir: "*Allah ve melekleri peygambere salât eder[Ahzâb, 56]*" ; bu ayette salât fiilinin fâili olarak Allah zikredilmektedir. İbnü'l-Arabî ise şöyle demektedir: "*Şimdi, salât eden o [kul] olduğunda, bu durumda o [kul]*

³⁶⁰ A.e., FEA, s. 225-226 ve FIK, s. 210-211.

ancak Allah'ın el-Âhir ismiyle [Allah'a] salât eder ve böylece Allah'ın varlığı kulun varlığından sonra gelir.” Burada şaşırtıcı olan şudur: salât fiilinin kula nispet edilmesi durumunda Allah'ın salât edilen olması gerekir ve bu durumda da kulun varlığının önce, Allah'ın varlığının sonra olması veya kulun el-Evvel, Allah'ın el-Âhir olması gerekir. Ne var ki İbnü'l-Arabî bunun tam tersini söylemektedir. Nitekim o salâtın kula nispet edilmesi durumu bağlamında, Allah'ın varlığının kulun varlığından sonra geldiğini söylemesine rağmen, kulun Allah'ın el-Evvel ismi ile değil, ancak el-Ahir/Son ismiyle salât ettiğini belirtmektedir! Fakat burada kim kime salât etmektedir ve salâtın fâili kimdir?

İbnü'l-Arabî'ye göre hiçbir kul salâtta Allah ile yarışamaz ve Allah'ı geride bırakamaz. Dikkat çekici bir başka nokta, İbnü'l-Arabî'nin inanılan ilâh hakkında söyledikleridir: *“işte bu anlamdaki Hak, kulun teorik/nazarî düşünce veya taklit yoluyla kalbinde yarattığı/tahayyül ettiği Hakkın aynısıdır ki o “İnanılan İlâhtır” [el-ilâh el-mu'tekad]. İnanılan İlâh, isti'dadı/yeteneginden kaynaklı olarak, kulun kalp mahallinde ne varsa ona göre suretlenir (tenevvu).”* Onun bu sözleri şu ilavesiyle birlikte daha da bir anlam kazanmaktadır: *“Cüneyd'e ‘Allah'ı tanımak’ ve ‘tanıyan kimse/ârif’ hakkında soru sorulduğunda, buna ‘suyun rengi, suyun kabının rengidir” cevabını vermesine benzetmektedir; bu cevap sade ve karanlıktır ama işin gerçeği tam da böyledir.”*

Su ve kap veya suyun rengi ile kabın rengi arasında kurulan ilişkinin özellikle *mârifet-ârif* açısından kurulduğuna özellikle dikkat çekmek isteriz. İbnü'l-Arabî Cüneyd'in benzetmesini açıkça onaylamaktadır. Fakat bu benzetme tam olarak ne ifade etmektedir? Öneme binâen bu noktayı aydınlatmamız gerekmektedir. Dikkat çekildiği üzere, su-kap, suyun rengi-kabın/ın rengi arasındaki kurulan ilişki temel olarak, *mârifetin –Allah'ı tanımanın- ârife* ya da *ârifin mârifete* olan nispetinin ne olduğu ortaya koymaktadır. O halde burada açıkça bilgi (*mârifet*) ve bilen (*ârif*) arasındaki ilişki üzerine epistemolojik bir tespit yapılmaktadır. Bu tespit nedir? Su-kap ve suyun rengi-kabın/ın rengi arasında kurulan ilişki temelde bilgi-bilen ilişkisini dile getirmekle birlikte, oldukça geniş bir açılım alanına sahiptir. Nitekim burada şu epistemolojik ve ontolojik sorunlara cevabı aranmakta/verilmektedir: Bilginin bilene nispeti nedir? Kulun ilâhi bilgiye nispeti nedir? İlâhî isimlerin istidata nispeti nedir? İstidatın insana nispeti nedir? Erilin dışıya nispeti nedir? Etkinin edilgene nispeti nedir? Burada temel olarak bu soruların cevabı aranmaktadır.

Bilindiği gibi su sudur, sarı, kırmızı, siyah değildir renksizdir. Ayrıca *şu su bu sudan* daha az ya da daha fazla su değildir. İlâhî isimler de ilâhi isimlerdir ve isimler *“birbirleriyle isimlenmişlerdir”*. Buna göre isim ne ise odur ve bir ilâhi isim diğerinden daha fazla veya daha

az ilâhi isim değildir, isimler birdir. Yine bilindiği gibi su renksizdir/saydamdır, buna rağmen kaba girdiğinde renklenmiş/renkle nitelenmiş gibi görünür. Bu, suyun renk kazandığı anlamına gelmemektir, sadece, suya *bakan öznenin öznel algısında* öyleymiş gibi olduğu anlamına gelmektedir. Nitekim kabın dışına çıktığında su yine renksizdir/saydamdır. Dolayısıyla kap suyun rengini almamaktadır, bilakis, su arızî olarak kabın rengini almaktadır. Bir diğer anlatımla kulun istidadında, kabında, kalbinde hangi ilâhi ismin hükmü galipse, kul o hükme göre bir Tanrı tasavvuruna ulaşacaktır ki o *öznenin öznel tanrı tasavvurudur*, inanılan ilâhtır. Değişen –veya nitelik değiştiren- ilâh değildir, ilâhi algılayan öznedir, kuldur; tıpkı kaptan kaba girdiğinde değişenin suyun rengi olmaması gibi. Buna göre kulun istidadı/yeteneği ne ise ve kalp mahallinde ne varsa, inandığı ilâh da odur denilebilir. Başka bir açıdan bakıldığında kulun istidadı, -veya öznenin bilkuvve içerdiği imkânlar- aynı zamanda **ilâhi bir isimdir**, o kulun kalbi mesabesinde olan ilâhi ismidir. Bununla beraber bütün isimler birbirleriyle isimlenmiş olması bakımından, kendindeki ilâhi ismi bilen (ârif), bütün isimleri de bilmiştir, bu da **meşru ilâhtır**. Fakat bu, suyun bir kaba girmesine benzememektedir, bilakis, suyun kendisinin tam olarak kap –veya kalp- olması anlamına gelmektedir. İbnü'l-Arabî tespihi **istidad** olarak tanımlamaktadır: “*Bir kimsenin tespihi ise, tenzih yönünden kendisine [Allah tarafından] hibe edilen, istidadıdır/yeteneğidir.*” Buna göre, âlemdeki her şeyin kendi tespihini bilmesi, kendi istidadına yani ilâhi ismine göre davrandığı ve bunun başka türlü olmasının mümkün olmadığı anlamına gelmektedir.

İbnü'l-Arabî **inanılan ilâhı** veya inançta yaratılan hakkı “*bu anlamdaki Hak, kulun teorik/nazarî düşünce veya taklit yoluyla kalbinde yarattığı/tahayyül ettiği Hakkın aynısı*” olarak tanımlamaktadır. Bu tanımda inanılan ilâhın kulun/öznenin *zannına* göre ortaya çıkan bir şey olduğuna yönelik bir vurgu vardır. Çünkü *taklit* yoluyla edinilen bilgi, gerçekleşme/tahkik yoluyla edinilen bilgiden farklı olarak zan/sanı adını almaktadır. Zanlar kesin bilgi ifade etmemesine karşın, İbnü'l-Arabî zan düzeyindeki Tanrı bilgisini –bir hedef olarak değil, vakıa olarak- onaylamış olmaktadır. Bu onaylamanın iki sebebi olabilir. Birincisi, “*kulumun zannı üzereyim*” hadisiyle bağdaşmayacak bir şey söylemek istememesi olabilir. İkincisi ise teknik anlamda zan (sanı-doksa) ile bilgi (ilim-episteme) arasındaki irtibat olmalıdır. Bu irtibata göre zanlar, hakikatin az veya çok iyi kopyalarıdır, taklitleridir. Bu bağlamda bir zan her ne kadar kesin bilgi ifade etmese de içinde hakikatten –az veya çok sapmış olsa da- bir şeyler barındırmaktadır ve bu bakımdan zanna hakkını teslim etmek gerekmektedir. Bilginin tahkik/gerçekleşme ve kesinlik kazanma sürecinde kişinin/öznein mutlaka zan tünelinden ya da platonik mağaradan geçmek zorunda olduğu dikkate alındığında, zan-sanı yok

sayılmaması veya hiçliğe indirgenmemesi gereken epistemolojik bir basamak olarak kıymetlendirilmelidir. Öte yandan insanın yaratması, uydurmak veya kuruntu/vehim veya iftira yaratmak anlamına da gelmektedir. Tanrı taklit edilemeyeceğine göre, kişinin zihninde kurguladığı Tanrı için ancak kuruntunun veya iftiranın kendine özgü bir varlığından bahsedilebilir. Buna göre insan inanılan ilâhı yaratma -yani Tanrı'yı dilediği gibi zannetme veya tasavvur etme- konusunda özgürdür ancak bunun sonuçları yine insana dönmektedir:

"Bir şey yoktur ki onu övgü/hamd ile tespih ediyor olmasın" [İsra, 44],” ayetindeki “onu” zamiri, tespih eden kulun yerini tutmaktadır, yani [buna göre ayette kastedilen şudur:] “bir şey yoktur ki o şeyi/ tespih eden kulu, övgü/hamd ile tespih ediyor olmasın. Buna göre ayette geçen “onu övgü ile/bi-hamdî-hi” sözündeki zamir [onu], şeyin yerini tutmaktadır ki bununla kula yapılan senayı/övgüyü kastediyoruz. Nitekim itikat bağlamında demiştik ki, kul ancak ve ancak i’tikadındaki ilâhı sena eder/över ve nefsinin/kendini ona bağlar. Ve kulun amelinden ileri gelen şey yine ancak kulun kendisine döner. Demek ki kul aslında sadece kendini övmektedir! Çünkü sanatı öven, hiç şüphesiz, sanatkarı övmektedir zira sanatın güzel olması ya da olmaması, sanatı icra edenle ilgili bir durumdur. Şimdi, inanılan ilâh, (ilâhu’l mu’tekad) da Tanrı hakkında düşünen kimsenin sanat eseridir çünkü onu o [kimse] yapmıştır ki bu nedenle onun itikat ettiği ilâhına olan senâsı/övgüsü aslında kendisine/nefsine yönelik övgüsüdür. Başkasının inandığı ilâhın kötülenmesi de bu sebeptendir. İnsafsız olmasaydı, ona bunu yapmazdı [başkasının inandığı ilâhı kötülemezdi] Ne var ki özel mabud/Tanrı sahibi olan bu kişi bu noktada hiç şüphesiz cahildir çünkü bu kişinin itikat bakımından başkasının özel mabuduna yaptığı itiraz/kötüleme, zâten Hak yönünde/Hakta [fî-llah] gerçekleşmektedir! [ama kişi farkında değildir] Çünkü eğer o kişi Cüneyd’in ‘Suyun rengi suyun kabının rengidir’ sözünü anlasaydı, inanç sahibine inandığı şeyi teslim eder ve Allah’ı her surette ve her inanılında tanırdı. O halde bu [itiraz eden/kötüleyen] kişi sadece zannediyor,[ama işin hakikatini] bilmiyor. Bu nedenle Allah ‘Ben kulumun hakkımdaki zannı üzereyim/Ben, kulum beni ne zannediyorsa oyum’ buyurdu ki [bu hadisi kudsi şu anlama gelmektedir:] Ben kuluma sadece kulumun bana olan inancı/i’tikadı suretinde zühur ederim; kul isterse serbest bırakır, isterse de sınırlar! Bu demektir ki, inançların/itikatların ilâhı sınırları kabul eder çünkü inançların ilâhı, kulun kalbine sığın ilâhtır. Halbuki Mutlak/Sınırsız İlâh bir şeye sığmaz çünkü Mutlak İlâh hem eşyanın [hakikatinin] hem de kendisinin/nefsinin aynıdır. Ve Şey’in/Varlığın (eş-şey)³⁶¹ kendi kendisine sığıdığı ya da sığmadığı söylenemez. Anla!”³⁶²

İnsan inançlar karşısında, tıpkı dil karşısında olduğu gibi, bir yönden etkin-bağımsız ve bir diğer yönden edilgin-bağımlıdır. Tanrı inancı her halükarda, beşerî dil ile ve taklit yoluyla aktarılır/öğrenilir-öğretilir; bu, insanın edilginliğin-bağımlılığının son derece olumsuz olan yönüdür çünkü dil yozlaşabilir; yozlaşmış bir dilde en asil kavramlar en zelil kisvelere bürünüp tanınmaz hale gelebiliriz. Taklit öğrenmede zorunlu bir basamaktır ve taklit edeni pasif bir konuma iter. Taklit eden taklitle devam ettiği müddetçe, taklit edilenin dâima gerisinde kalacaktır. Öğrenme olgusu ancak taklit ile mümkünse burada şu soruyu sormamız gerekmektedir: insanın kendini (aynını) ve Tanrı'yı taklit yoluyla öğrenmesi mümkün müdür? Çünkü taklit ancak “başka”nın (gayr) taklidi olabilir, insan kendi kendini (ayn) niye taklit etsin

³⁶¹ Eş-şey ile İbnü’l-Arabî, herhangi bir sınır kabul etmeyen mutlak ilâhı kastetmektedir. Yeri gelmişken, Maturîdî’nin Allah’a şey denilebileceği görüşünü savunduğunu hatırlatabiliriz.

³⁶² A.e., FEA, s. 226 ve FIK, s. 216-217.

ki? Üstelik insan kendini, aslını, özünü, ayn-ı sâbitesini, nefsinin taklit edemez; insan ne ise odur ve bir şey için kendi kendini **taklit** ediyor denemez. Burada elbette ki insanın istidadı, ilâhi ismi, özel Rabbi ve inandığı ilâhı karşısındaki metafizik edilginliğini kastetmekteyiz. Bu bakımdan her insan, -siteminde bile- Tanrı tarafından kendisine vurulan ilâhi mührün metafizik görkemine hayrandır, özel Rabbisine kayıtsız şartsız olarak gönülden boyun eğer, her emrini onaylar ve onu sessiz sevinç çılgınlıklarıyla över. Çünkü “...kul aslında sadece kendini övmektedir! Çünkü sanatı öven, hiç şüphesiz, sanâtkarı övmektedir”

İnsanın inançlar karşısında etkin ve özgür olmasının da olumlu ve olumsuz yönleri vardır. Olumsuz yön şudur: insan neye inanıyorsa o olur. **Teodise** sorunu bağlamında gözleneceği gibi insan inanç özgürlüğünü çoğu kez suistimal ederek Tanrı hakkında nahoş veya çirkin kurgular üretir, Tanrı’yı suçlar. Ne var ki sanat eserini kötöleyen, sanatçıyı kötülemektedir! Olumlu yön şu ki insan toplumun, çevre faktörünün, beşeri dilin vs. Tanrı hakkında dayattığı nahoş inançları dilerse özgürce kabul eder, dilerse reddeder. İbnü’l-Arabî ise övgü ve yerginin kime nispet edileceği konusunda okuyucusuna bir şey dayatmaz, özgür bırakır.

İnsan ve yaptıkları bir sanatsa, bu sanatta oluşan nedir oluşturan kimdir? Allah'ın sıfatı olması yönünden Varlık/Vücûd, mutlak birliği/ahadiyyeti bakımından oluşup bozulmadığına göre -çünkü ezeli ve ebedîdir- oluşan nedir? Zât oluşmaz-bozulmaz, zuhura, yaratılışa, oluşa, süfûra katılmaz. Zira İbnü’l-Arabî’ye göre Allah oluş/kün! diye şeye emretmiştir; oluşan şey şeyin yokluktaki sâbit zâtıdır. Demek ki bilfiil olarak oluşan, zuhur eden şey zât değildir, bilakis, yokluk halindeki sâbit zâttır ya da ayn-ı sâbitenin aynıdır. Bir diğer anlatımla, yokluk veya yokluk halindeki sâbit şey, daha sonra âleme ve insana dönüşen şeydir. Konevî şey hakkında şöyle der: “ ‘Şeylik’, şeriata ve hakikate göre iki anlamda kullanılır. Birisi, varlık şeyliği, diğeri sübût şeyliğidir. Varlık şeyliği ile, bir şeyin nefsinde ve başkasında bizzat mevcut olmasını kastederiz. Bu kısım, insanların çoğunca bilinir ve tanınır. Sübût şeyliği denilen diğer şeylik ise, her şeyin Hakkın ilminde ezel ve ebedde tek bir vetirede değişmeksizin ve başkalaşmaksızın bilinen sûretinden ibârettir..., Bu şeyin, sadece kendisini Yaratan'ın bilmesi itibari ile bir çeşit varlığı vardır; yoksa gerçek anlamda varlığı söz konusu olamaz. İşte, Allah teala'nın 'o, zikredilen bir şey değildi' ayeti, zikrettiğimiz bu şeyliğe işaretir.”³⁶³

Övgüde olduğu gibi yerginin, kınamanın/levmin sonuçları da insana döner. İnsanın kendi kendini kınaması, bir tür kendini olumsuzlamadır. İbnü'l-Arabî'nin oluştaki her şeye hamd/övgü ve sevgi gözüyle bakmayı tercih etmesinin nedeni de bu olsa gerektir. Zira her oluş Allah'ın oluş! emrini yerine getirmektedir. Her ferdî/bireysel hakikat aynı zamanda

³⁶³ Konevî, **İlâhi Nefhâlar**, s. 24-25.

küllî/evrensel hakikatin bir izdüşümü, yani özel bir itibarla Allah'ın bir isminin mazharı olduğu için, asla bir kötülük-çirkinlik olarak görülemez. Zira oluş/lar varlığa/vücûda bağlıdır; varlıksız bir oluş ya da varoluş -böyle bir tabir mümkünse- elbette ki bir vehimden, kuruntudan ibârettir. Bu bakımdan her oluş, varlıkla olan özel irtibatı nedeniyle, saygıdeğerdir, mübarektir, kutsaldır. İbnü'l-Arabî Hûdluk fassındaki şiirinde şöyle der:

"O Birdir, bütün Oluş (Kevn) O'dur,
[Bir Olan ki], O Oluşuyla [benim] oluşumu gerçekleştir...
Bu nedenle O 'beslenir' derim...
Çünkü benim varlığımdır onun besini! ³⁶⁴
Bizde O'nu örnek alıp uyarız! [yani onun varlığıdır bizim besinimiz!]
Benim Allah'a sığınışım açısından bakarsan, [sen de görürsün ki]
Oluş onunladır, ondandır... ³⁶⁵

Bilindiği gibi beslenmek/gıdalanmak temel olarak aç olan vücuda gıdanın-besinin girmesini, vücut tarafından kabul edilip dönüştürülmesini, özümsemesini, nihayet şeyin vücuda katılmasını ifade etmektedir. Burada İbnü'l-Arabî'nin *ahadiyyet* mertebesi bakımından "birden bir çıkar" ilkesine ve *ferdiyet* mertebesi bakımından ise "birden üç çıkar" ilkesine itibar ettiği açıktır. Bu ilkeler ışığında bakıldığında, varlığın/vücûdun hakikatte artma-azalma, oluşma-bozulma kabul etmediğini, dolayısıyla vücûdun âdeta "dışında" olan bir şeyin vücuda girmediğini ve vücuttan dışarı çıkmadığını söylememiz gerekir. Zîra Tanrı ahaddır, ferddir ve yine Tanrı –veya Allah'ın sıfatı olarak vücut- el-Muhî'tir, her şeyi kuşatan şeydir. Fakat İbnü'l-Arabî önce Bir'e (el-Vâhid) dikkat çekerek şiirine başlamaktadır: "*O Birdir/el-Vâhid*". Ardından da "*Bütün oluş (kevn) odur*" demektedir. Bununla o açıkça oluşu birliğe, dolayısıyla da, varlığa bağlamaktadır. Fakat varlık artıp-azalmadığı, oluşup bozulmadığı halde, İbnü'l-Arabî niçin sanki varlık veya bir artıp-azalıyormuş gibi konuşmaktadır? Varlık için "beslenme-gıdalanma" özelinde bir betimleme yapması gerçekten şaşırtıcıdır. Ancak o niçin varlık oluş ile ve oluş da varlık ile besleniyormuş ve Vücuda bir şey eklemeleniyor veya çıkarılıyormuş gibi betimlemeler yapmaktadır? Anlaşılan o ki, o burada *varlığın oluşa* ve *oluşun varlığa* nispetini konu edinmektedir. Bu bağlamda şu çıkarımları yapabiliriz: "*oluş varlığa/birliğe bağlıdır*" ve "*nerede oluş varsa orada varlık/birlik vardır*". Nitekim İbnü'l-Arabî "*Bir Olan ki O, Oluşuyla [benim] oluşumu gerçekleştir*" demektedir. Burada oluş vâhid'e dayandırılmaktadır. Yine bu noktada varlık-oluş irtibatı, birlik-fertlik irtibatının bir tezahürü olarak karşımıza çıkmaktadır.

³⁶⁴ İbnü'l-Arabî, Ahmed Avni Konuk, **Tedbîrat-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi**, Yay. Haz. Mustafa Tahralı, 6.bsk, İstanbul, İz Yayıncılık, 2013, s. 347-348.

³⁶⁵ İbnü'l-Arabî, **Füsûs**, FEA, s.111 ve FIK, s. 99.

Buna göre şu çıkarımı yapabiliriz: Birliğin/vâhidiyetin tekliğe/ferdiyete nispeti ne ise, varlığın oluşa nispeti odur. İbnü'l-Arabî'nin “*Çünkü benim varlığımdır onun besini*” ifadesindeki bu besin/gıda vurgusunun, manevi besine/gıdaya, daha doğrusu “sâlih amellerin oluşumuna” bir telmih olduğuna da ayrıca işaret etmemiz gerekir³⁶⁶.

Varlık oluşmadığına göre oluşan nedir? İbnü'l-Arabî bir yandan “*O Oluşuyla [benim] oluşumu gerçekleştirir*” diğer yandan da “*Çünkü benim varlığımdır onun besini*” demektedir. Hatırlayacak olursak oluş! emri ile oluşan şey, yokluk halindeki sâbit zâttır. Bu noktada deyim yerindeyse oluş öncesi durumu betimlemektedir çünkü yokluk halindeki sâbit zât, daha sonra âleme veya insana dönüşecektir. Burada oluş-öncesi veya oluş-sonrası ifadeleriyle zamansal değil, mertebe bakımından öncelik-sonralığı kastediyoruz. Dolayısıyla bu öncelik-sonralık, aslında ezeli ile hâdis ya da varlık ile yokluk arasındaki mertebe ilişkisine matuftur. Bu bağlamda ezeliye nispetle hâdis ne ise, varlığa nispetle yokluk/oluş odur, yani asalet bakımından “yok” hükmündedir diyebiliriz. Çünkü her oluş varlığa muhtaçtır ancak varlık oluşa muhtaç değildir. İbnü'l-Arabî'de oluşan şey, onun yokluk halindeki sâbit zatından başka bir şey değildir ve her oluş ferdiyet-i selâsiyye gereğince **teklik/ferdiyet** hakikatini izhar etmektedir.

Âlem/insan “halk-i cedîd/sürekli yeni-yaratılış/oluş” ilkesi gereği sürekli oluşmaktadır. Bu açıdan âlem/insan her nefeste, her anda varlığa biraz daha katılmaktadır; oluş her an, deyim yerindeyse- “varlıklaşmaktadır” çünkü Tanrı her an bir işte olarak âlem üzerinde hükmünü icrâ etmektedir. Böylece *oluşun tekliği, varlığın birliği/vahdet-i vücûd* hakikatini her defasında tekrarsız ve mekanik-cebrî olmayan bir tarzda izhar etmektedir. İbnü'l-Arabî “*Biz de onu örnek alıp uyarız!*” derken, görünen o ki, “*Bir'in varlığı bizim besinimizdir*” demek istemektedir. O burada elbette ki sufinin her öğünde varlık ile beslendiğine, her andaki temel tefekkür, tezekkür konusunun el-Vâhid olduğuna bir göndermede bulunmaktadır. Bu da aslında sufinin ontolojik olarak salât/namaz halinde/makâmında olduğuna; salât aynasında varlığı, birliği ve kendini gördüğüne ve aynanın sırrına kadem bastığına bir işarettir.

³⁶⁶ Nitekim Tedbirât-ı İlâhiyye'de şöyle diyor: "A'mal de böyledir. Onları yaparsın. Ulûm ve derecâtan onların rûhaniyyetlerini / alırsın..., ... İmdi gıdâ-yı cismânînin sebebini yapmadıkça ona vâsıl olmadığın gibi, kezâlik bu gıdâ-yı rûhânîyi dahi bilmedikçe ona vâsıl olmazsın. Ve onun eşedd-i a'mâli onu yemendir. Onun ekli ameldir..., ...O'ndan sana rûh-ı hayât sereyân eder. Ve gayrın onu ekli vaktinde sana ondan bir şey hâsıl olmaz. İmdi bu gıdâ-yı rûhânî de böyledir. Onu ancak nefsin ile senin mütenâvil olman lazımdır. Ve bu takdirce Allah Teâlâ onu sana i'tâ eyler. Ekser-i nas bu amel-i şer'iden olan gıdâ-yı ilâhî sebebiyle bu neş'eti rûhânîyyeyi ikâmeden ne acib teâmî eylediler. Ve biz kat'â bildik ki, muhakkak cisim, yevm-i kıyâmette amelinin sûreti üzerine; ve nefis dahi amelinin sûreti üzere haşr olunur. İmdi saîd iki güzel sûrettendir ve iki kelime beynini cem' eder. İşte bu cihet-i a'mâlden hasıl olan gıdâdır. İbnü'l-Arabî, **Tedbîrât**, s. 347-348.

Daha önce değinildiği üzere İbnü'l-Arabî'ye göre namaz/salât âlemdeki üç hareket türünü –dikey, yatay, spiral- de içermektedir. Aristotelesçi bir dile başvurarak denilebilir ki, hareketsiz hareket ettiricinin bu üç harekete nispeti, birin üçe veya birliğin tekliğe nispeti gibidir. Yine İbnü'l-Arabî'ye göre namazın/salât gerçek dışı olmadığı, yani aslında eril olduğu görüşünü benimsediğine değinmiştik. Bu da, salâttaki/namazdaki ontolojik edilginliğin, ontolojik etkinlikten bir parça olduğu, dolayısıyla, ontolojik edilginliğin aslının ontolojik etkinlik olduğu anlamına gelmektedir. İbnü'l-Arabî Âdemlik fassında bir şeyin kendisini kendisiyle görmesinin, ayna gibi bir yansıma düzleminde görmesine benzemediğini çünkü aynaya bakan kimsenin kendisini ancak mahallin/yansıma mahallinin verdiği bir suret içinde görebileceğini belirtmektedir³⁶⁷. Buna göre, salâtta kendini gören kimse “orta âlemde”, “berzahta”, yani mümkün ile zorunlunun birleşip ayrıldığı yerde olmalıdır. Yine bu nedenle olsa gerektir ki İbnü'l-Arabî, "*Kendini tanıyan, Rabbini tanır*" hadisini –veya kelâm-ı kibar- izah bağlamında "ölüm", yani bu dünya ve ahireti ayıran çizgiyle Tanrıyı görme arasındaki irtibatı vurgulamaktadır:

"Allah, unsûri insanlığın oluşu/yaratılışı (neşet) hakkında şöyle buyurur: ‘Ve ona Ruhumdan üfledim [Hicr, 29]’ Sonra Hak kendisini, insana kavuşmak için şiddetli bir özlem duymakla nitelendirmiştir. Nitekim Hak, kendisine kavuşmak isteyen kimseler için der ki: ‘Ey Dâvûd! Ben onlara daha çok özlem duyuyorum!’; yani, Hak kendisine kavuşmak isteyen kimsenin duyduğu özlemde daha çok özlem duyar. Bu özlem, özel bir kavuşma özlemidir ki Deccal hadisinde söz edilen tam da budur: ‘Ölmedikçe, asla Rabbinizi göremezsiniz!’ Demek ki, [özel kavuşma özlemini duyan ve Rabbisini görmek isteyen] kimsenin bu niteliğinin [yani ölecek olmasının], özleminden ileri gelmesi kaçınılmazdır. Hak, [kendisine] yakınlaştırdığı bu kimseleri görmesine rağmen/görüyor olmakla birlikte, yine de onlara özlem duymaktadır. Hak onların da kendisini görmesini ister, ne var ki, [özlem duyan kimsenin] makamı bunu [ölüp de rabbisini görmeyi] reddeder. Bu da, ‘biz bilene kadar/ta ki bilelim [Muhammed, 31]’ ayetine benzedi; bilmesine rağmen/bilmekle birlikte, [kulların da kendisini bilmesini istemektedir] İşte hak, sadece ölümden varolan bu özel nitelik³⁶⁸ için [kullarına/mukarrebûna] özlem duyar. Bu nedenle kullarının kendisine duyduğu özlemi onunla [ölümle] sınava-denemeye tâbi tutar, tıpkı tereddüt [kutsî] hadisi gibi ki o da bu [sınav] bağlamındadır: ‘Ben yaptığım/fâilî olduğum bir şeyde tereddüt etmem ama mü’min kulunun canını alıp almamakta tereddüt ederim. Çünkü ölüm kuluma zor/ağır gelir ve bana ise ona kavuşmamak zor/ağır gelir ve onun Bana kavuşması gerekir’”.³⁶⁹

Varlığın oluşu ve oluşun varlığı arasındaki ilgi, ezeli varlık ve sonradan/hâdis olan varoluş arasındaki ilgidir. Oluş ve bozuluş ya da varoluş ve yokoluş arasındaki ilgi ise, tıpkı

³⁶⁷ İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, FIK, s. 35 ve FEA, s. 48-49.

³⁶⁸ Ta ki bilelim ibaresi ve bilgi-ilim niteliği/sıfatı kastediliyor. Yani kulun a hâdis/sonradan/a posteriori bilgisinin ezeli/a priori bilgiye, hakikate dönüşmesi.

³⁶⁹ A.e., FEA, s. 210 ve FIK, s. 206.

hayat ve ölüm³⁷⁰ arasındaki ilgide olduğu gibi, her halükârda “oluş” odaklı bir ilgidir. Nerede oluş varsa, orada varlık vardır, birlik vardır, teklik/fertlik vardır. Âlem ezelden beri “yok”tan sürekli-yaratılan bir şey olarak, üçlü bir yapı arz eder: bu âlem, orta âlem ve âhiret âlemi ya da bu hayat, berzah hayatı ve ahiret hayatı. İnsanın hakikati de böyledir: cisim/beden, nefis, ruh. Daha önce Salihlik fassında İbnü'l-Arabî'nin bozuluşu- helâki bir "oluş" olarak dikkate aldığını göstermiştik. Bu bağlamdaki oluşun –ki bozuluşun oluşudur- hiç şüphesiz eskatolojik açıdan ve orta dünyanın/berzahın hakikatleri dairesinde değerlendirilmesi gerekir. İbnü'l-Arabî berzahla alakalı hususlarda görece olarak üstü kapalı konuşmaktadır, onun açık olarak belirttiği ise, insanın yeniden dirilişi ile *inançları/zanları* arasında yakın bir bağının varolduğudur. Çünkü Allah sürekli olarak tecelli eder ama ahirette kulun inancına, “zannına göre” tecelli eder/görünür.

İbnü'l-Arabî için bir Mutezilidir denilemez çünkü o inançların aşırı ölçüde aklileşmesine ve tenzihçi eğilimin tek yönlü bir zafer kazanmasına olumlu bakmamaktadır. Kader, irade, ilim gibi ilâhi sıfatlara/isimlere yönelik görüşlerini *bilgi bilinene bağlıdır* ilkesi çerçevesinde değerlendirdiğini ve Eş'âriğin Allah'ın kudret ve iradesini ilminin/hikmetin önüne koyan ve iradeyi dogmatikleştiren bakış açısını benimsemediğini dikkate alırsak, ona bir Eş'âridir de denilemez. Aslına bakılırsa bu noktada onun görüşü Maturîdî-Hanefî çizgiye Eş'arilikten çok daha yakın görünmektedir. Vahyin ve nübüvvetin diline sadık olmaklığı bakımından onu Aristocu bir filozof olarak da göremeyiz. Bu noktada Aristocu filozofların, yani Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi İslam filozoflarının bu dile sadık olup olmadığı ve vahye aykırı şeyler söyleyip söylemedikleri de su götürmez değildir. Her ne kadar İbnü'l-Arabî İbn Rüşd ile karşılaştığında “evet ve hayır”lardan ibâret olan metafizik bir rest çekmiş olsa da! Son olarak Cebriyye, Mücessime gibi kelam akımlarına olan uzaklığını dikkate aldığımızda İbnü'l-Arabî'nin niçin herhangi bir kelam, i'tikad mezhebi veya bir felsefe ekolu mensubu olan bir düşünür veya bir şarih gibi değerlendirilemeyeceği ve onun felsefe-kelam-tasavvuf üçgenindeki yerini tespit etmenin güçlüğü kendiliğinden açık olsa gerektir. Bu güçlüğü rağmen onun tam anlamıyla saf metafizikçi adını hakettiğini ve Allah'ın müslümanlara bir hibesi, bir hediyesi olduğunu söyleyebiliriz.

³⁷⁰ Demirli bu hadisi İbnü'l-Arabî'nin görüşleri çerçevesinde ve hayat-ölüm, özlem-korku, kesinlik-tereddüt gibi biri diğerinin yokluğu olan zıt çiftler ışığında bağlamında şöyle yorumlamaktadır: “İnsan ölüm karşısında bir korku duyarken, aynı zamanda Tanrı'ya kavuşmaya özlem duyar. Bu arzu ve özlem insanın kemâle duyduğu özlemdir. Çünkü insan, bir parça olarak, eksiktir ve ancak Tanrı'ya kavuşmayla kemâle erebilir. Öyleyse insanın ölüm karşısındaki tavrı iki duygu arasında gidip gelir: korku ve istek. Meselenin bir yönü de Tanrı ile ilgilidir. Tanrı da insana kavuşmak ister.” Bkz.: Ekrem Demirli, “İbnü'l-Arabî ve Mevlânâ Arasındaki Bazı Ortak Kavramlar”, *İÜİFD*, No: 16, 2007, s. 236-237

İbnü'l-Arabî İslam dünyasında ortaya çıkmış olan sistemli-sistemsiz, ana akım kelam ekollerinden olan veya olmayan büyük-küçük her i'tikad mezhebinin takipçilerinin i'tikadına, inandığı ilâha -bu i'tikadların sınırlama içerdiğini bilmesine rağmen- asla saygısızlık yapmamıştır ve kimseyi i'tikadından dolayı tekfir etmemiştir, zındıklıkla, fasıklıkla suçlamamıştır. Anlaşılan o ki, "*Her nereye dönerseniz Orada Allah'ın bir Yüzü vardır [Bakara, 115]*" ve "*Benim Rabbim doğru yoldadır [Hud, 56]*" âyetleri, ki ilâh-ı mu'tekad görüşünün kendisine dayandırıldığı ayetlerdir, İbnü'l-Arabî'yi başkasının inandığı ilâhı kötülememeye, küçümsememeye ve saygı duymaya yöneltmiştir. Her oluş ve her bozuluş, ferdiyet-i selâsiyye ilkesine ve Vâhid'e râci olduğundan olsa gerektir, İbnü'l-Arabî'nin kitabında tekfire yer yoktur. Başkalarının inadığı ilâha saygıda kusur etmeyen, gönlü tüm inançları sığdırdığı halde boş kalan İbnü'l-Arabî'nin, Allah'ın hediyesinin, hak ettiği saygıyı özellikle *inanç/i'tikad* nedeniyle görmemesi, zındıklıkla suçlanması veya açıkça tekfir edilmesi, ilâhi komedyanın bir tezahürü gibidir. Tüm i'tikadları Rahmânî gerekçeye istinâden takdir eden birinin bu takdirinin takdir edilemeyişi ise kim bilir, belki de, *kaderin* bir cilvesidir.

7. VELAYET-NÜBÜVVET EKSENİNDE İNANILAN İLAH ÖĞRETİSİNİN VARLIĞIN BİRLİĞİ TEORİSİNE ETKİSİ VE DİNLERİN AŞKIN BİRLİĞİ TARTIŞMASI

Her dinde gerek bireysel/fert/yalnız olarak gerekse de bireyler topluluğuyla/cemaatle eda edilen kendine özgü ibâdet/tapınma-kulluk formları vardır; bu ibâdetler kutsal bazı sözlerle/âyetlerle, eylemlerle/hareketlerle ya da hem söz hem hareketlerle ya da asgari hareketle/hareketsizlikle yerine getirilir. Son din olan İslamda da çok seçkin bir yeri olan bir ibâdet/tapınma-kulluk formu vardır: namaz/salât. İbnü'l-Arabî Fusûsu'l Hikem kitabının son bölümünde bu ibâdet formuna çok özel bir yer verir ve kitabın kapanışını, bu ibâdet formunda içerilen hareketlerin ontolojik anlamı ile ve namazın/salâtın her rek'atında okunması gereken surenin ayetleriyle, yani, fâtiha/açılış ile yapar.

İslam vahyinde Hz. Muhammed'den tarihsel veya kronolojik olarak önce gelen peygamberlerin ve ümmetlerinin dini de İslam adı altında zikredilmektedir. Örneğin **İbrahim** peygamber için Hristiyan veya Yahudi nitelendirilmesi yapılmaz, o bir Müslüman olarak nitelendirilir: "*İbrahim ne Yahudiydi ne de Hristiyan, o sadece hanîf bir müslümandı/hanîfen müslimen (Âli İmran, 67)*". Kur'an'da diğer peygamberler için de Müslüman nitelendirmesi yapılır. Örneğin, **İsâ** peygamber ve **Havâril**erden söz edilen ayette Havarîler kendilerini Müslüman olarak nitelendirirler: "*Havarîler: Şahit ol biz muhakkak Müslümanlarız*" /V-eşhed

biennâ müslimun (Âli İmrân, 52)." **Musa** peygamber kavmini müslümanlığa çağırır: "*Musa dedi ki: Ey kavmim eğer siz gerçekten Allah'a iman etmişseniz ve müslüman olmuşsanız [in küntüm müslümiyn], artık O'na tevekkül edin. (Yunus, 84)*". **Nuh** Peygamber müslüman olmakla emrolunduğunu kavmine bildirir: "*Bana müslümanlardan olmam emredildi/Umirtu en ekûne minel müslimiyn (Yunus, 72)*" **Yakup** Peygamber oğullarına müslüman olarak ölmelerini vasiyet eder: "*Oğullarım! Allah sizin için bu dini seçti. Siz de ancak müslümanlar olarak ölün!/Fe-lâ temûtunne illâ ve entüm müslimûn! (Bakara 132)*". **Yusuf** Peygamber müslüman olarak teveffu olmak ister: "*Beni müslüman olarak tevveffu et!/Teveffenî müslimen (Yusuf, 101).*"

Ezelî olan, zamansal ve tarihsel olana bağlı değildir, bilakis, zamansal ve tarihsel olan ezeliyetin hükmü altındadır. İbnü'l-Arabî'nin insan aklının ürünü olarak yapılan zamansal bölümlmeleri, tarihlendirmeleri –asır, yıl, gün, saat vs.- vehim ürünü/kurgusal olarak gördüğünü biliyoruz ki bu noktayı daha önce İbnü'l-Arabî'nin mevcut ve mukadder zaman ayrımı bağlamında detaylandırmıştık. Kaynağı ve göndereni bakımından vahiy ezeldir, dolayısıyla, tarihüstüdür, zamanüstüdür. Bu bakımdan eşyanın hakikati ilmi ilâhide, vahiyde sâbittir. Bununla beraber vahiy, tarih ve zaman koşullarından etkilenen veya onlara bağlı olan insanı/kulu muhatap almaktadır. Aslına bakılırsa Allah'ın ezeli kelamı olarak vahyin hâdis, zamansal, tarihsel yönü bakımından insanı muhatap alması başlıbaşına bir mucize olarak görülebilir.

İslam öncesi veya islam sonrası şeklinde bir belirleme yapmak, teknik anlamda vahyin bildirdiği islam bakımından doğru olamaz. Zîra vahye göre –tarihsel- İslam öncesi de İslamdır ve İslâm sonrası da İslâmdır. Nitekim mezkûr ayetlerde Hz. İbrahim, Hz. Yakup, Hz. Yusuf, Hz. Musa, Hz. İsa ve Havariler ve diğer peygamberler, farklı şariat/yasalarla hükmetmelerine rağmen, kendilerini hep *müslüman* sıfatı ile nitelendirilmişlerdir. Şariatlarındaki farklılık veya çelişik şariatlarla hükmetmeleri, bu peygamberlerin ve ümmetlerinin Kur'anda "*müslüman*" sıfatıyla anılmalarına herhangi bir engel teşkil etmemiştir. Bu gayet anlaşılabilir bir durumdur çünkü dinlerin yatay ilişkileri düzenlemek³⁷¹ ve dikey ilişkiyi ihya etmek³⁷² gibi iki aslî işlevi

³⁷¹ **Yatay** ilişkiler derken insanlar arası ilişkilerin düzenlemesini, yani evlilik-boşanma, ticaret, miras paylaşımı, yiyecek-içeceklerin haram-helal olarak ayrıştırılması, savaş ve barış dönemi hukuku, adabı muâşeret kuralları vs. gibi, toplumsal dengeyi sağlamak/koruyak ve huzuru temin etmek üzere bu ilişkilere Vahye göre yön verilmesini kastediyoruz. Bütün bunların, dinin sosyal-toplumsal boyutuyla ya da insanlar arası yatay yönü ile alakalı olduğu açık olsa gerektir.

³⁷² **Dikey** ilişkiler derken insanın kendi aslının ne olduğunun ona hatırlatılması, Allah'a, meleklerle, kitaplara, peygamberlere, ölümden sonra dirilişe iman etmesi, cennet-cehennem hayatının varlığı gibi uhrevî boyutlarını kastediyoruz. Bunlar yatay ilişki kapsamında değildir, insan ve Tanrı arasındadır. Dolayısıyla bunlar açıkça dinin dikey boyutuyla, saf metafizik ile alakalıdır.

vardır. Peygamberler yatay düzlemde çelişik veya birbirini nesheden şeriatlar getirmişlerdir ancak metafizik ve uhrevî/eskatolojik bahislerde çelişik şeyler söylememişlerdir. Tüm peygamberler ümmetlerini Allah'ın Bir olduğuna imân etmeye veya Allah'ı birlemeye/tevhide davet etmişlerdir. Peygamberler, Allah'tan başkasına kulluk edilmemesi gerektiğini, ölümden sonra dirilişin, cennet-cehennemin hak/gerçek olduğunu, kişinin yaptığı eylemlerin karşılığını göreceğini ve benzeri hakikatleri vahiy yoluyla ümmetlerine bildirmiştir. Dikey yönde bildirdiği hakikatler bakımından din/ler asla *evrim geçirmemiştir, tekâmül etmemiştir*. Çünkü tekâmül eden vahyin Allah' hakkında bildirdiği hakikatler değildir, insandır. Buna göre bir önceki din bir sonraki dinden evrim bakımından daha ileride, dolayısıyla daha olgun değildir. Tekraren söylenirse dikey hakikat evrim geçirmez, bozulmaz, değişmez, artmaz ve azalmaz çünkü Allah'ın en güzel isimleri ve onların hakikatleri ezelidir, sâbittir. Aksi halde Kur'an'ın niçin önceki kitapları tasdik ettiği ve "bu öncekilerin masallarından-mitolojilerinden (esâtîrû'l-evvelîn) başka bir şey değildir" diyen kâfirlere hitap ettiği açıklanabilir görünmemektedir. Elbetteki bu Kur'an'ın öncekilere dair her şeyi, yani beşer olarak insanın âdet, gelenek, görenek vs. adı altında³⁷³ –kız çocuklarını diri diri gömmek gibi- yaptığı her türlü çirkinliği de tasdik ettiği anlamına gelmemektedir. Tam tersine kadim/ezelî olan her şeyin, her hakikatin güzel olduğu ve tasdik edilmesi gerektiği anlamına gelmektedir.

Yatay düzlemde seyreden bilimsel-teknolojik gelişme ve ilerleme, tevhid bilgisi, Allah'ın birliği, ölümden sonra dirilişin hak olması gibi uhrevî-eskatolojik ve metafizik hakikatlere bir şey eklemeyi veya onlardan bir şey çıkarmaz. Allah'ın birliği/tevhid ve diriliş hakikati gibi dikey hakikatleri bildirmeleri yönünden vahiyler daima tamdır; farklı tarihlerde, farklı coğrafyalarda yaşayan, farklı dilleri konuşan toplumlara/kavimlere kendi içlerinden gelen peygamberlerin bildirdikleri hakikatler olarak din her zaman *İslam*dır. Kastettiğimiz tarihselliği bakımından İslam değildir; ezeliyeti bakımından ve her çağın, dönemin değişmez hakikati olarak evrensel İslamdır³⁷⁴. Bu, şu ayette tanımlanan İslam'dır: "*Allah katında din İslam'dır (Âli İmran, 19)*". Kolayca görüleceği üzere bu ayet beşer katında, yani yatay insan ilişkilerine göre şekil alan tarihsel, dönemsel bir hakikate işaret etmemektedir. Tersine, geçmiş-geleceği ve

³⁷³ Burada geleneği hikmetten, metafizik yasalardan (şeriat) uzak ve kalıplaşmış, donmuş toplumsal alışkanlıklar anlamında ele alıyoruz. Gelenek elbette ki sadece âdi anlamlara göndermede bulunmamaktadır. Nitekim geleneğin hikmetle, dinin saf metafizik özüyle özdeş olduğu bir yönü de vardır. Bu yönüyle gelenek kavramına eşdeğer olarak peygamberin "sünnet"i, "Allah katındaki ezeli din", "kayyim olan din", "sünnetullah", metafizik silsile gibi kavramları zikredebiliriz. Buna göre gelenek elbette ki hikmete aykırı bir "ata kültürü" gibi veya âdetler toplamı olarak değerlendirilemez. Bu noktada gelenek ve âdet ayrımı için bkz: René Guénon, **Manevî İlimlere Giriş**, Çev. Lütfi Fevzi Topaçoğlu, İstanbul, İnsan Yay., 1997, s. 29-33

³⁷⁴ Bkz.: Dilaver Güner, "İbn Arabî'de 'Dinlerin (Aşkın) Birliği' ve 'İbâdet' Meselesi Hakkında Bir Değerlendirme", y.y., t.y., s.10. (Çevrimiçi)

http://www.tasavvufdergisi.net/Makaleler/169732395_11_1_2003_IV_11_GURERD.pdf

şimdiyi kapsayan ezeli bir hakikate işaret etmektedir. İslam vahyinin bildirdiği ezeli hakikatler ile Tao Te Ching'in, Vedaların, Upanişadların, Brahma Sutraların, Tevratın ve İncillerin çarpıtmaya, tahrife konu olmamış asıllarında dile gelen ezeli hakikatlerin örtüşmesinde veya aynı olmasında, bu bakımdan şaşılacak hiçbir bir şey yoktur³⁷⁵. Önceki kutsal kitapları tasdik eden ezeli bir kitap ve Kelâm-ı Kadim olarak Kur'an-ı Kerim'in öngördüğü tevhid metafiziğinin önceki kutsal kitap kitapların içeriğini içermesi hakikatlere aykırı değildir. Tarihsel olarak 571 yılında doğmuş bir Peygamber'in bildirdiği İslam ise hem tarihsel hem de Evrensel İslam'ın ta kendisidir. Bu bakımdan ezeli kelamın sahibi olan Allah sadece Sâmi Irktan olanların perçeminden tutmamıştır; Lao Tzu'nun, Gauthama Siddharta'nın, Parmenides'in, Şankara'nın ve diğer tüm canlıların da perçeminden tutmuştur. İbnü'l-Arabî'nin diliyle söylersek, dosdoğru yolda olan Rab aynıdır. Lao Tzu isimlendirilebilen Tao'nun Tao olmadığını belirterek³⁷⁶; Çin dilinde Tao'yu/Yolu tenzih ediyorken³⁷⁷ İbnü'l-Arabî Yol'un ancak üzerinde yürümekle yol olabileceğini bildirmektedir!

Allah şöyle buyurur: *“Muhammed sizin ricalinizden/adamlarınızdan herhangi birinin babası değildir lakin o Allah'ın resulü ve nebîlerin hâtemidir/sonuncusudur. [Ahzab, 40]”* Bu âyette Hz. Muhammed Allah'ın resulü ve nebîlerin/peygamberlerin hâtemi/sonuncusu-zirvesi olarak nitelendirilmiştir. Hadis bakımından ise o, nübüvvet/peygamberlik duvarının kendisiyle tamamlandığı son tuğla olarak nitelenmiştir.

Ümmetine nispetle Hz. Muhammed âhir zaman peygamberi olarak **son** peygamberdir ve nübüvvet duvarı onun varlığıyla tamamlandığı için artık kıyamete kadar İslam vahyinin

³⁷⁵ İzutsu dinin evrensel yönü ve inanılan ilâh konusu bağlamında şöyle der: “İbn Arabi bu pasajın son paragrafında, ebedî Din ile çeşitli tarihi dinler hakkındaki temel i'tikadını cüretkâr ve sözünü sakınmaz bir biçimde ortaya koymaktadır. Bu i'tikad onun, daha önce de bir münasebetle incelemiş olduğumuz veçhile, her bir dinin insanları Hakk'a çok özel ve çok sınırlı bir biçimde ibâdet ettirmesi dolayısıyla eninde-sonunda bütün dinlerin tek bir dine rücu ettiği hakkındaki sarsılmaz inancıdır.” İzutsu, **a.e.**, s.197. İzutsu burada tam da inanılan ilâh görüşünü konu edinmektedir ve İbnü'l-Arabî'nin bütün dinlerin tek bir dine rücu ettiği noktasında sarsılmaz bir inancı olduğunu belirtmektedir. Eğer burada İzutsu “bütün dinler” ifadesi ile tarihsel dinleri kastediyorsa, bu durumda ve üstelik İbnü'l-Arabî adına İbnü'l-Arabî tarafından onaylanmayacak bir şey söylüyor demektir. Zira İbnü'l-Arabî adına “tek din”den söz edeceksek, bunun hiç şüphesiz “Allah katındaki İslam”dan, yani hakikati tarihsel koşullara sığdırılamayan evrensel İslam'dan başka bir şey olamayacağını vurgulamamız gerekir. Çünkü eğer sadece Yusuf peygamberin rüyasını yorumlama biçimi ile bizzat İbnü'l-Arabî'nin “Muhammedî” perspektiften aynı rüyayı yorumlama biçimi arasındaki niteliksel farka baksak bile, İbnü'l-Arabî'nin her halükarda en üst metafizik bakış açısı olarak Muhammedî perspektifi benimsediğini gözlemleriz.

³⁷⁶ **Lao Tzu** şöyle diyor: “Adsızdır göğün ve yerin başlangıcı. Adlı her şeyin anasıdır” Lao Tzu, **Tao Te Ching: Yol ve Erdemin Kitabı**, Çev. Osman Yener., İstanbul, Anahtar Kitaplar Yay., 1998, s. 13. Bu kitabın ilk cümlesinin pek çok yorumu vardır. Bunlardan birkaçı şöyledir: “Anlatılabilen Tao, mutlak Tao değildir (Lin Yutang)”, “Anlatılabilen Yol Değişmez Yol değildir (Waley)”, “Söz konusu [edilebilen] Tao, gerçek Tao değildir” (Ch'u Ta Kao)” **A.e.**, s. 103.

³⁷⁷ **Konevî** ise şöyle diyor: “Mutlaklığı itibarıyla Hakka hiçbir ismin veya sıfatın nispet edilemeyeceği veya olumsuz ve olumlu hiçbir hüküm ile hakkında hüküm verilemeyeceği açıktır. Bundan şu sonuç çıkar: Sıfatların, isimlerin ve hükümlerin Hakka verilmesi ve nispet edilmesi, taayyünler [belirlenimler] itibarıyla mümkün olabilir”. Sadreddin Konevî, **Vahdet-i Vücûd ve Esasları**, s. 40.

öngördüğü şeriatın/yasanın hükmü geçerli olacaktır. Âdem su ile balçık arasında iken –yani cismânî oluşta ve unsurlar âleminde zuhur etmezden evvel- de nebî olması bakımından o aynı zamanda **ilk** nebîdir/peygamberdir. Bu bakımdan Hz. Muhammed hem ilk hem de son nebîdir; tâbir-i câizse o nübüvvet (ilâhî haber-ezelî bilgi) duvarının hem bütünüdür hem de son tuğlasıdır³⁷⁸. Bu da tarihsel-zamansal görünümü bakımından hâdis/sonradan olan *tarihsel İslam* ile Allah katındaki din olarak, yani ezelî kaynağı bakımından *tarihüstü İslam* arasında açık bir ayrım yapmak gerektiğini ortaya koymaktadır. İslam ilk ve son dindir çünkü peygamberi ilk ve son peygamberdir³⁷⁹. Burada ayrı bir not olarak İbnü'l Arabî'nin son nebiye tâbi bir velî olduğunu söyleyebiliriz. Son –veya ilk- velî olup olmadığını ise ancak kendisi bilir ve anlaşılan o ki ikinci, üçüncü şahısların bunu bilme ihtimali sıfırdır³⁸⁰.

İbnü'l-Arabî İslam'dan önceki şeriatlara ilişkin şöyle der:

“Bizden öncekilerin şeriatlarına gelirse, bizim şeritimizin onayladıklarının dışında onlara uymamız zorunlu değildir. Bununla beraber onlar da kendileriyle yükümlü olanlar için gerçek birer şeriatdır. Onlar hakkında geçersiz (bâtıl) hükmü vermeyiz. Bilakis ‘Allah’a, Peygamber’e, ona ve ondan öncekilere indirilene inanırız. Bunlar, Kitap ve indirilmiş şeriatdır. Bize göre Allah’ın dininde taklit caiz değildir: Ne ölünün ne de dirinin taklit edilmesi caizdir.”³⁸¹

“Bizden öncekilerin şeriatları” ifadesiyle İbnü'l-Arabî'nin kastettiği şeriatların, yakın tarihli olması bakımından öncelikle Hristiyanlık ve Yahudilik kapsamında değerlendirilmesi gerektiği açıktır. Daha da öncekiler dikkate alınarak Çin, Hint, Sümer gibi medeniyetlerin şeriatları da bu bağlam içinde zikredilebilir. Kesin olan, kolayca anlaşılabileceği üzere, İbnü'l-Arabî'nin bu şeriatlar hakkında “geçersiz/bâtıl” hükmü vermiyor olmasıdır. Yakın veya uzak

³⁷⁸ Hat/e/mu'l velâyet bağlamında ise İbnü'l-Arabî'nin kendisinden kendisine bir gönderme yaptığı açıktır. İbnü'l-Arabî'nin kendisine dönük olarak Muhammedî vâris, Muhammedî velîlerin hâtemi, şehirlerdeki ve çöllerdeki husûsî hâtem ve benzeri nitelemelerini dikkate alan Claude Addas şöyle der: “Bu mısraların hiçbir şüpheye yer bırakmayacak şekilde gösterdiği üzere, İbn Arabî kendisini açık ve kesin olarak Muhammedî hâtem bilmektedir. Ayrıca yine bu mısralarda hâtemin vazifesinin nebilerinkine nisbetinin icmalî bir üslup içinde anlatıldığını görmekteyiz: Muhammedî hâtem bir nebi değildir ama belli bir açıdan bundan da fazlası sayılır, zira şahsında bütün nebîlerin velâyetini cem etmektedir. Muhammedî hâtem bir nebi değil, sadece Hz. Muhammed'in vârisidir; ama onun ilmine olduğu gibi ‘hal’ine, yani *resul* sıfatının perdesi altında kalan *velî* ismine de varis olmuştur”. Bkz.: Claude Addas, **Kibrit-i Ahmer'in Peşinde**, 2.bsk., Çev. Atilla Ataman, İstanbul, Sufi Kitap, 2010, s. 200.

³⁷⁹ İbnü'l-Arabî'de peygamberin ilklîği ve sonluğu fikrinin temelini onun dairesel varlık anlayışıyla irtibatlı olduğu söylenebilir. Bu noktada Demirli şöyle der: “İbnü'l Arabî'nin varlık teorisinde başlangıç ve sonlar arasındaki ilişki önemli bir yer tutar. Dairesel bir varlık anlayışında başlangıç sonda ortaya çıkar, sonlar başlangıçlara eklenir. Bu yönüyle son bölümü oluşturan Muhammed Fası, kitabın ana fikriyle olduğu kadar birinci fasla [Âdemlik Fası ile] ilişkilendirilerek ele alınabilir” “Demirli, **Fusûs Şerhi**, s. 512.

³⁸⁰ İbnü'l-Arabî'nin hâtem/hatmu'l velayet ve nübüvvet görüşleri hakkında bkz.: Ebu'l-Alâ Afîfî, **Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat**, Çev. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal, 4.bsk. İstanbul, İz Yay., 2009, s. 271-276. Ayrıca İbn Teymiyye'nin İbnü'l-Arabî'ye yönelik yaptığı eleştirileri ele alan bir çalışmaya için bkz: M. Mustafa Çakmaklıoğlu, İbnü'l-Arabî'nin Nübüvvet-Velayet Hakkındaki Görüşleri ve İbn Teymiyye'nin Bu Husustaki Eleştirileri”, **TİAAD**, C. IX, No: 21, 2008, s. 213-255.

³⁸¹ İbnü'l-Arabî, **Futûhat**, C. VII, s.163.

geçmişte ya da “şimdi” bu şeriatlara uyan kimselerin kurtuluşa erip ermeyeceği noktasında İbnü'l-Arabî'nin oldukça iyimser bir görüş sahibi olduğu³⁸² ve “dinlerin aşkın birliği” teorisine açık kapı bıraktığı anlaşılmaktadır. Bununla beraber, İslam şeriatından başka bir şeriat gelmeyeceği, dolayısıyla Muhammedî şeriatın hükmünün kıyamete kadar hüküm süreceği görüşü İbnü'l-Arabî tarafından açık bir şekilde onaylanmaktadır. Burada velayet-nübüvvet ekseninde, İbnü'l-Arabî'nin ne tür bir velayet, risalet, nübüvvet, hilafet görüşünü savunduğunu bir parça detaylandırmak yerinde olacaktır.

Şeriat getiren nebîlik ve resulluk, Füsûsu'l-Hikem'de çalışma, çaba gibi insan etkinliklerinin sonucu olmayan, tam tersine, Allah'ın el-Vehhâb isminden kaynaklı bir tecelli, bir ikram, bir ihsan olarak tanımlanmaktadır. Şöyle diyor: “Bilmelisin ki, nebîlik ve resullük insan çabasının bir katkısının bulunmadığı ilâhî birer vergidir. Burada, şeriat getiren nebîliği kastetmekteyim”³⁸³ Özel olarak velayet ve nübüvvetin son bulması noktasında ise Fütûhatta şöyle diyor:

“Hatem iki kişidir: Birincisi Allah'ın genel anlamda veliliği kendisiyle bitirdiği Hatem iken ikincisi Allah'ın Muhammedî veliliği bitirdiği hatem'dir. Genel anlamda veliliğin hatemi Hz. İsa'dır. O, bu ümmet devrinde mutlak nebîlik ile velidir. Kuşkusuz İsa ile yasa koyucu nebîlik ve resulluk arasında engel vardır. Bu nedenle ahir zamanda 'varis ve hatem' olarak iner. Artık ondan sonra, 'genel nebîlik' (salt haber ve bilgi veren nebîlik) özelliğindeki bir velî olmayacaktır. Nitekim Hz. Muhammed de, kendisinden sonra yasa koyucu nebîliğin bulunmadığı nebîliğin sonudur. Halbuki Hz. Muhammed'den sonra büyük peygamberlerden ve nebîlerin seçkinlerinden olan İsa gelir. Fakat İsa'nın hükmü –başkasına ait olan zamanın hükmü nedeniyle- ortadan kalkar. Böylelikle İsa mutlak nebîlik sahibi bir velî olarak iner. Muhammedî velîler de bu konuda ona ortaktır. İsa bizdendir ve bizim efendimizdir. Bu işin başı bir nebî olduğu gibi –Âdem- sonu da bir nebîdir –İsa-. Kast edilen, ihtisas peygamberliğidir. Kıyamet gününde İsa iki kez diriltilir: Birincisi bizimle beraber, diğeri ise peygamberler ve nebîlerle beraber.”³⁸⁴

Buna göre velayet Hz. İsa ile hatm bulmuştur ve ondan sonra 'genel nebîlik' niteliğini haiz bir velî gelmeyecektir. Burada 'genel nebîlik' ile kasıt, toplum/ümmet işlerini düzenlemek üzere yatay şeriat/yasa koymaksızın topluma Allah hakkında bilgi haber vermedir. Bununla beraber, İbnü'l-Arabî “Muhammedî velayet”in hateminden söz etmektedir. Ona göre Muhammedî velayet Muhammedî verasetten meydana gelir. Bu velayetin hatmi hakkında şöyle diyor:

³⁸² Demirli, İbnü'l-Arabî'nin son nebî ve son velî özelinde geliştirdiği yorumları iyimserlik-kötümserlik ekseninde yorumlamıştır. Bkz.: Ekrem Demirli, **İslam Metafizikinde Tanrı ve İnsan**: İbnü'l-Arabî ve Vahdet-i Vücûd Geleneği, İstanbul, Kabcacı Yay., 2012, s. 52-60. Demirli “Sonun başlangıcı: Son Nebî, Son Velî ve Karamsarlık” başlığı altında bu sorunu ele almaktadır.

³⁸³ **Füsûs**, EDT., s.174.

³⁸⁴ **Fütûhat**, C.VI., s.236

“Muhammedî veliliğin Hatem’ine gelirse, bu hatemlik Arap’tan bir adama aittir. O, Arapların asalet ve güç bakımından en soylularındandır ve günümüzde mevcuttur. Ben 595 senesinde onu tanıdım ve Hakkın insanların gözlerinden gizlediği alameti kendisinde gördüm. Bu alameti bana Fas şehrinde gösterdi, ben de velayet mührünü onda gördüm. O, mutlak anlamda veliliğin sonudur.”³⁸⁵

Bu imâların kendisini mi yoksa başkasını mı işaret ettiği belirsiz olsa da, kesin olan İbnü’l-Arabî’nin kendi devrinde velayetin “mutlak anlamda” son bulduğu görüşünü paylaştığıdır. Bu noktada mutlak anlamda son bulan, özel olarak Muhammedî velayettir. Zira İbnü’l-Arabî’ye göre İsâ, İbrahim ve Musa peygamberlere varis olan velîler,-ki buna İsevî velayet, İbrahîmî velayet, Musevî velayet de denilebilir-, Hz. Muhammed’in varisi olan Muhammedî Hatem’den sonra da var olacaktır ancak bir bütün olarak genel velayetin hatmi ise, Hz. İsa ile olacaktır³⁸⁶.

İbnü’l-Arabî bir yandan Hz. Muhammed’in yasa koyucu nebîliğin/nübüvvetin sonu olduğunu söylerken, diğer yandan nebîliğin başlangıç ve sonunun “mutlak nebîlik” olduğunu ifade etmektedir. Bir diğer anlatımla, son nebî olarak Hz. Muhammed’e işaret ettikten sonra, dikkat çekici bir şekilde, Hz. Âdem, Hz. Muhammed ve Hz. İsâ’ya nispetle, başlangıç ve son benzerliğine vurgu yapmaktadır:

“Allah onu [genel velilik] İsa ile sona erdirdi ve böylelikle son başa benzedi. ‘Kuşkusuz Allah nezdinde İsa Âdem gibidir’. Allah başladığı kimseyle bitirdi. Bu (peygamberlik anlamındaki) işin başlangıcı mutlak bir nebiyle olduğu gibi yine mutlak bir nebiyle sona erdi”³⁸⁷

Burada İbnü’l-Arabî, ferdiyet-i selâsiyye ilkesinin bir başka uygulamasını yapıyor görünmektedir. Kolayca görüleceği üzere İbnü’l-Arabî’ye göre Hz. Muhammed son nebidir ve Muhammedi özel velayetin, verasetin kaynağıdır. Ancak aynı İbnü’l-Arabî, dikkat çekici bir şekilde, genel velayetin Hz. İsa ile son bulduğunu söylemektedir! Bu durumda nasıl olur da Hz. İsâ’dan sonra sona eren genel velayet, özel velâyetin dışında kalabilir? Burada özel velâyeti genel velâyetten “bağımsız” ve “ayrı” olarak ele alamayız. Bu noktada bizzat İbnü’l-Arabî’nin genel/amm ve özel/hass hakkında yaptığı şu tanımı önemine binaen tekrar hatırlatmamız icap etmektedir: ““Genel niteliklerde gerçekleşen ortaklık iken, özel niteliklerdeki yalnızlıktır. Bu ise [özel kastediliyor] her şeyin tekliğidir ve özün özü demektir”³⁸⁸. Buna göre, Hz. İsâ’dan “sonra” bir tek velâyet örneğinin olması genel velayetin sonlan/a/mayacağına delildir. Çünkü özel velayette “özün özü” devam etmektedir; bu da rahmetin kesilmeyeceği ve yüce/ulvi boyutu

³⁸⁵ A..e, a.y.

³⁸⁶ A.y.

³⁸⁷ A.e, s.239

³⁸⁸ İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, C.VII, s. 62.

itibariyle inanılan ilâh öğretisi çerçevesinde Tanrı-insan irtibatının –rahmet, rızık, ilim ihsan etme yönünde- kesintiye uğramayacağı anlamına gelmektedir. İbnü’l-Arabî’nin Hz. İsa’nın “mutlak nebîlik sahibi bir velî” olarak tekrar ineceğini söylemesi başka ne anlama gelebilir?

Tamamlayıcı bir not olarak, İbnü’l-Arabî’de “hilafet” kavramına değinmemiz gerekir. Onun bu noktada “maddi hilafet” ve “manefi hilafet” arasında bir ayrım yaptığını söyleyebiliriz. Bu ayrıma göre maddi iktidar araçlarına yön veren kimse olarak halife, ikinciye kabul etmeyen tek halifedir. Nitekim o, maddi iktidara talip muhtelif halife adaylarının/devlet başkanlarının kendi aralarında çatışmaları durumuna ilişkin olarak “Manevi halifeliliğin aksine, onlardan birisinin öldürülmesi gerekir. Manevi halifelikte ise öldürme yoktur”³⁸⁹ demektedir. Demek ki manevi halifelik bir çokluk kabul etmektedir. Ancak bu hiç kimseye/hiçbir halifeye, Hz. Muhammed’in getirdiği şeriata bir ekleme çıkarma yapma hakkı tanımamaktadır. Bu bağlamda İbnü’l-Arabî “Günümüzde halifelik yalnızca içtihat vasıtasıyla artırır ve eksiltir, fakat Hz. Muhammed’in getirmiş olduğu şeriata ilave bir şey getirmez”³⁹⁰ derken bu noktaya dikkat çekmektedir.

Hz. Âdem’in “ilâhlık” hakikati açısından hilafet ise, daha ziyade olarak halifeliliğin manevi boyutuna râcidir ve bu, vahdet-i vücûd ve inanılan ilâh öğretisi çerçevesinde metafiziksel bir bağlamda yorumlanmalıdır. Bu bağlamda ise tek tek her fert, -ki aralarında iktidar hırsı taşıyan kan dökücüler vs. olsa bile- esas olarak sâbit aynının hakikati, özel rabbisinin merbûbu, ilâhın me’lûhu, ilâhi isimler tarlası ve “Tanrı’nın göz bebeği” mesabesinde olmaklığı yönünden Allah’ın yeryüzündeki halifesidir. Buna göre, -devlet başkanı anlamında- halife olmasa bile, her bir fert için gerçek hilafet Tanrı’nın melekûtunda hükümlan olmaya kesintisizce devam etmektedir. Bu da, Allah’ın yeryüzündeki tüm halifelerinin başlangıçta Hz. Âdem’e nakşedilen ilâhlık hakikatinin, genel velâyeti hatmeden Hz. İsa’nın nebîlik hakikatinin ve bu iki hakikati cem eden Hz. Muhammed’in berzâhî ferdiyet hakikatinin dikey boyutuna râcidir.

³⁸⁹ Füsûs, EDT, s.178.

³⁹⁰ A.e., EDT, s.179.

SONUÇ

İbnü'l-Arabî'nin ortaya koyduğu metafizik öğretiler bütününe birkaç kavramın içine sığdırmak olanaklı bir şey değilse de, onu kelimeler ve felsefe gibi muhtelif disiplinlerdeki görüş ve öğretilerden açıkça ayırt etmek lüzumu bu noktada araştırma yapan hemen herkesi şu kavramsallaştırmayı kullanmaya mecbur etmiştir: varlık/ın birliği (vahdet-i vücûd). Bu çalışmada varlık/ın birliği (vahdet-i vücûd) teorisinin köklerinin esas itibarıyla inanılan ilâh öğretisine dayandığı iddia edilmiştir. Bu iddiayı temellendirmek üzere, ilk olarak, İbnü'l-Arabî odağında “inanılan ilâh” (el-ilâhu'l mu'tekad) ve “meşru ilâh” anlayışı/kavramsallaştırması arasındaki nispet ve ayrımın açıklığa kavuşturulması gerekmektedir. Buna göre meşru ilâh anlayışı, doğrudan vahye muhatap bir peygamberin/nebînin, resûlün yazıya dökülmüş bir kutsal kitapla veya şifâhî olarak Tanrı hakkında yakın ve uzak çevresine, ümmetine, topluma verdiği mesajların, bildirimlerin tümünü içermektedir. Sade bir dille söyleyecek olursak, “meşru ilâh”, şârinin/peygamberin bildirdiği ilâh anlayışıdır.

İnanılan ilâh anlayışını kendi içinde bir ayrıma tâbi tutmamız gerekir. Buna göre bu anlayış, bayağı-sıradan ve yüce/ulvî olarak nitelendirebileceğimiz iki boyuta sahiptir. Bunların ilki öğretisel bir karaktere sahip değilken, ikincisi –ki araştırma konumuzdur- tam anlamıyla metafizik bir öğretilerdir. Basitçe ifade edecek olursak, bayağı-sıradan boyutu itibarıyla inanılan ilâh, herhangi bir insanın kurgu/vehim gücünün tesiri altında olarak kendi düşüncelerinde, zihninde, kalbinde vs. “yarattığı Tanrı”ya inanma olgusu olarak tanımlanır.

İbnü'l-Arabî bu “yaratılmış Tanrı” ya tapınma anlayışını şu gibi adlarla anmaktadır: *İnanılan ilâh* (el-ilâhu'l mu'tekad), yaratılmış ilâh (el-ilâhu'l mahlûk), yapılmış ilâh (el-ilâhu'l mec'ûl), inanılan Hak (el-Hakku'l i'tikâdî), kalpte inanılmış Hak (el-hakku'l mu'tekad fi'l kalb). Bir parça daha belirginleştirerek söyleyecek olursak, bu çerçevedeki inanılan ilâh anlayışı, herhangi bir insanın/öznenin sonradan/hâdis olan şeylerden, âlemden, ebeveynlerin, öğretmenlerin vs. aktardıklarından hareketle taklit, alışkanlık, vehim ve zan yoluyla, kısaca a posteriori faktörlerin tesiri altında olarak, zihninde, inancında oluşturduğu Tanrı'yı betimlemektedir. Bu noktada, inanılan ilâh bir insanın kendi öznel dünyasında, düşünce ve inanç (i'tikad) hamurundan yarattığı bir puttan, bir uydurmadan, bir kurgudan daha fazla bir şey değildir. Bu anlayış, İbnü'l-Arabî'de bir vakıa olarak görülüp saygı ve hoşgörüsüyle karşılanırsa da, nübüvvet –vahiy, kitap sünnet- yoluyla bildirilen meşru ilâh anlayışı ile çoğu kez uyumlu olmadığından, hatta bir zıtlık ilgisi içinde olduğundan, meşru olarak kabul edilmez ve eleştirilir. Bu yönden inanılan ilâh anlayışının metafizik açıdan özel bir önemi veya

incelenmeye değer herhangi bir öğretisel değerinden söz etmek güçtür; bu daha ziyade deneysel psikolojinin sorun/inceleme alanına girebilir.

Yüce boyutu itibariyle inanılan ilâh anlayışı ise Tanrı-insan irtibatının sürekliliğini ve muhtelif gerçekleşme biçimlerini ezeliyet veya –ezelden beri- merkezine oturtan salt metafizik bir öğretiyi tanımlamaktadır. Bu öğretiye göre Tanrı inancı –ki burada inanç artık i’tikad değil, îmân adını alır- insan doğasının ayrılmaz bir parçasıdır; îmân, insanın hakikatine (zâtına, özüne, sâbit aynına, ilâhi ismine, özel rabbine, özel yönüne, istidadına) sonradan eklenip çıkarılabilen ya da artıp azalan bir şey değildir. Bu nedenle Tanrı-insan ve Tanrı âlem irtibatı “en kısa ve en yakın yoldan/sırât-ı müstakîm üzere” gerçekleşmiştir/gerçekleşmektedir ve bu “ezelden beri” böyledir; yani insan ve âlem ezelden beri Tanrı’ya muhtaçtır ve Tanrı da ezelden beri âleme ve “sabit aynlara” varlık giydirmekte, sayısız istidadı gerçekleştirmektedir. Bu bağlamda İbnü’l-Arabî’nin kitlelerin kendi öznel inanç ve bilinçlerine ilişkin söylemlerine itibar etmediğini söyleyebiliriz. Yine bu bakımdan inanılan ilâh öğretisinin doğal anlayışa ve sağduyuya aykırı bir karakteri olduğunu ancak sağduyuyu tümüyle dışlamadığını vurgulamamız gerekir.

Vahdet-i vücûd teorisinin muhtelif nihâî mesajları en saf formuna indirgendiğinde varılacak nokta kesinlikle inanılan ilâh öğretisi olacaktır. Bu noktada, vahdet-i vücûd teorisi inanılan ilâh öğretisinde özetlenen hakikatlerin genişletilmiş bir formundan başka bir şey değildir. İnanılan ilâh ve varlık/ın birliği öğretisi bir ve aynı öğretinin iki yönüne işaret etmektedir; inanılan ilâh, öğretinin *asıl* ve *teorik öz* tarafında, varlığın birliği ise *fer* ve *teorik sonuç* tarafında yer almaktadır. Bu teorik öz İbnü’l-Arabî tarafından İslâm’ın “tevhid” (birleme) öğretisi ışığında, adına tevhid/birleme diyalektiği diyebileceğimiz bir diyalektikle inşâ etmektedir. Bu nedenle insanın ve varlığın hakikatine ilişkin teorik olarak vardığı/varacağı sonuç da kaçınılmaz olarak “birlik” (vahdet) olmaktadır. Bir diğer anlatımla, birlemeyi (tevhid) esas alan inanılan ilâh öğretisinin varacağı teorik sonuç, adı üstünde, varlığın birliğinden (vahdet-i vücûd) başka bir şey olamaz. Bu bağlamda inanılan ilâh öğretisi teorik açıdan vahdet-i vücûd öğretisini öncelemektedir; işe temelden başlamak gerekiyorsa, bu temel mezkûr öğretilerdir. Varlığın birliği, inanılan ilâh öğretisinin teorik sonucundan daha fazla bir şey değildir.

Bu noktada ilk olarak akla şu soru gelecektir: Eğer Tanrı ile insan, Tanrı ile âlem irtibatı “ezelden beri” süreklilik arz ediyorsa ve bu kaçınılmaz olarak böyleyse, bu durumda âlemde her an tevhid ve vahdet hakikati çoktan gerçekleşmiş veya “an itibariyle” gerçekleşmekte olmalıdır. Buna göre vahiylerin ne anlamı vardır? İnsanın iç dünyasındaki fâsıklık, fâcirlik, isyan, tuğyan, zındıklık, küfür, şirk gibi olguları, ayrıca, dış dünyada intihar saldırısında ölen

bebekler, tecavüze uğradığı için intihar eden savaş mağduru kadınlar, ebeveyni tarafından tâcize uğrayan çocuklar, vatanına ihanet edenler vb. örneklerdeki gibi âlemde cereyan eden kötülükleri İbnü'l-Arabî görmüyor mu? Yoksa görmezden gelerek yok mu sayıyor? İbnü'l-Arabî ne küfür, şirk vs. gibi içsel olaylara ne de teodise kateogorisi altına girebilecek olaylara karşı duyarsızdır, sağırdır, kördür. İnanılan ilâh öğretisinin odak noktasında *insanın hakikati* (*âdemlik ve ulûhiyyet*) olmasına karşın, hatta İbnü'l-Arabî insanı *Tanrı'nın gözbebeği* olarak nitelendirmesine karşın, o elbette ki insan doğasının “doğal durumda” vahşî, bir olmayan, dağınık, özsel birlikten (ruh-nefs-beden) uzak, kaotik, kan dökmeye meyilli vb. olduğunu sağduyuyla kabul etmektedir. O bütün bunların bir vâkıâ olarak varolduğunun farkındadır. Aksi halde bu sufi çoğu tevhid, vahdet, güzel ahlak üzerine olan altıyüze yakın kitabı niçin yazmış olabilir ki?

İbnü'l-Arabî varlığın vahdet/birlik hakikatının herkes için gerçekleşmiş ya da gerçekleşmesinin kaçınılmaz olduğunu kabul etse bile, Allah'ın birliği/vahdeti, vahdâniyet, tevhid hakikatının herkes için kavranmış, gerçekleşmiş/tahakkuk etmiş olmadığının farkındadır. Bu noktada onun bahse konu vâkıaları yok sayması veya görmezden gelmesi düşünülemez. Bunlar hakikate aykırı ve tasvip edilemez olan, bir tür yapay bir gerçeklik alanı oluşturmaktadır ki vahiyler tam da bu nedenle vardır; bâtil ile gerçek/hakk, vehim/kurgu ile hakikat arasını ayırmak ve Allah'ın birliği algılamada insanların hakikate ilişkin kesin, saf bir bilinç mertebesine erişmeleri ve gerçekleştirmeleri/tahakkuk için.

Bu araştırma, İbnü'l-Arabî'de *Tanrı-insan ve Tanrı-âlem irtibatının sürekliliği* problematiği ekseninde, hemen hepsi de birbiriyle yakından ilgili şu sorun/sal/lar etrafında yapılandırılmıştır: varlık-oluş, bir-çok, kendisi (ayn)-başkası (gayr), ezeli-hâdis, tümel/küllî/universal ve tekil-bireysel/individual irtibatının mahiyeti sorunu. Bu noktalar, daha ziyade olarak tezin birinci bölümünde, öğretinin kurucu ilkeleri çerçevesinde ele alınmıştır. İbnü'l-Arabî'de bilen-bilinen ya da özne-nesne ilişkisi, temel olarak Tanrı'nın ezeli bilgisi ve ezeli bilinen çerçevesinde kurulduğu için, bu noktadaki sorun alanı âyân-ı sâbite ve kader sorunu yönünde ayrı bir gelişme göstermektedir. Bu noktalar ise çalışmamızın ikinci bölümünde, âyân-ı sâbite çerçevesinde derinleştirilmiştir. Ferdîyet-i selâsiyye ilkesi özelinde “bozuluşun oluşu” adını verebileceğimiz eskatolojik bir problem alanının varlığından da söz etmeden geçemeyeceğiz ki bu nokta kıyamet, yeniden dirilişin mahiyeti sorunlarıyla doğrudan doğruya ilgilidir. Apaçıklığı dolayısıyla varlığın kanıtlanamazlığı sorunu, Tanrı kanıtlamalarının imkânı ve İbnü'l-Arabî özelinde ateizmin imkânsızlığı ve Tanrı inancının

insan doğasının ayrılmaz bir parçası olup olmadığı sorunu da bu çalışmanın üçüncü bölümünde karşımıza çıkan temel sorun alanlarını teşkil etmektedir.

İnsan birlik (vahdet) ve teklik/bireylik (ferdiyet) hakikatini hazır verili olarak önünde bulmakta mıdır, yoksa her insanın birleme/tevhid yoluyla bunları *gerçekleştirilmesi* (tahakkuk/realization) mi gerekmektedir? Tevhid/birleme yolun sonu mudur yoksa kendisi mi? Varlığın birliği, *zaten* ezelden beri *Bir* olan varlığın birlenmesi yoluyla mı gerçekleştirilebilir yoksa hâlihazırda dağınık, kaotik, parçasal ve birliksiz olması yönünden insanın birlikle buluşması yoluyla mı? Birlenmesi gereken varlık mıdır insan mı yoksa her ikisi –veya biri- mi? İnanılan ilâh öğretisi, temel olarak *Tanrı-insan irtibatının sürekliliğini* bir problematik olarak vaz ettiğinden, varlığı âdetâ insanın dışına iten insansız bir “varlık/ın birliği” fikrine yer vermemektedir.

Bir olanın bir olduğunu söylemek tek başına pek de anlamlı görünmüyor, hatta bu kadarla iktifa edilirse bu basit bir totoloji olarak da görülebilir. Asıl sorun bir-olmayanın, muhtaç olanın –ki insandır- birleme (tevhid) öğretisi ve bir-çok, varlık-yokluk diyalektiği ile birlenmesidir. Bir diğer anlatımla, “*varlık birdir*”, “*tanrı birdir*” önermelerinin doğru olduğunu kabul etmek ve bunları tekrarlamak herhangi bir derde deva olmuyor; sorun bu önermelerin hakikatinin bireyde/fertte gerçekleştirilmesidir. Çünkü insan çoğu kez sâbit aynına, değişmez özüne rağmen *varlık ve birliğe* katılmamakta, oluşa katılmaktadır. Ancak insan *oluş içindeyken* deyim yerindeyse bir-olmayan’dır, dağınıktır, kendinden (ayn) ve başkadan (gayr) bihaberdir, kaotiktir; bu yönden hiçbir şey insan kadar birliğe (vahdet) ve birlenmeye (tevhid) muhtaç değildir.

Birleme (tevhid) diyalektiğinden söz ederken, İbnü’l-Arabî’nin öğretiyi anlatım-aktarım biçiminin kendine özgü bir diyalektiğinin olduğuna göndermede bulunuyoruz. Bu, İbnü’l-Arabî’nin bilgiye diyalektik yöntemle eriştiği anlamına gelmez, sadece İbnü’l-Arabî’nin kendini ifade etmesinin, yazım tarzının ve *öğretme biçiminin* diyalektik olduğu anlamına gelir. Çünkü İbnü’l-Arabî’nin bilgi kaynağı -kendi ifadelerine göre- keşf ve müşâhâdedir. Bununla beraber, “bir ve bir-olmayan”, “bir-çok”, “varlık-yokluk”, “varlık-oluş”, “Tanrı-insan” ve “ayn-gayr” ikilileri tevhid diyalektiğinin bir tür tez-antitez ikililerini oluşturmaktadır. Bu sadece bir anlatım tekniği tartışması değildir, bu daha üst bir noktada, İbnü’l-Arabî’nin *insan ve varlık/ın hakikatine* dair ortaya koyduğu öğretinin kendisini de yansıtmaktadır. Öyle ki inanılan ilâh ve vahdet-i vücûd öğretisinin merkezinde, insanın zıtları kendinde toplayan bir *berzah-varlık* olması düşüncesi vardır. Bu diyalektiğin hedefi, aynda (kendinde) gayrın (başkanın) tüketilebildiği ölçüde tüketilebilmesidir. Bu bağlamda vahdet-i vücûd görüşüne giden sürecin

temel problematiği olarak insan, kendisi (ayn) ve başkası (gayr) diyalektiği ile sâbit aynına, ilâhi ismine, özel rabbine, özel yönden, bağlanır. Zorla/kerhen değil, Tanrı'ya tav olarak bağlanır; en azından hedef budur.

Tevhid diyalektiğinin gayesi, tekraren söylersek, gayrın ayna, bir-olmayanın bire, yokluğun varlığa, oluşun varlığa, insanın Tanrı'ya bağlanmasıdır; ancak öğretilerdeki aslî mesaja göre bu birlik (vahdet) a posteriori ve sonradan oluşmuş bir hakikat değildir. Ayn-gayr, varlık-oluş, bir-bir olmayan, Tanrı-insan vs. münasebetindeki durum *ezelden beri* böyledir. İbnü'l-Arabî'ye göre Âdemliğin hakikati *ilâhlık* ve *kuşatıcı oluş*'tur (kevn-i câmî); insanın doğası zıt nitelikleri cem ettiğinden insanın hakikati çelişkisiz değildir. İbnü'l-Arabî doğası gereği çelişkileri-zıtlıkları kabul eden bir şeyi –insanın hakikati- çelişkisiz bir dille anlatsaydı, bu, o şeyin doğasını olduğundan başka anlatmak, kısaca, saptırmak anlamına da gelecekti. O, insanın hakikatinde zıtların birlendiği *berzah-varlığı* gördüğü için, varlık hakkında bilinçli bir tercih olarak çelişkisiz konuşmamaktadır. Bu nedenle İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde karşımıza çıkan bu kendine özgü bir diyalektiğin gayesi, vahdet/birlik hakikatinin öğretilmesidir.

Birinci bölümde ele aldığımız öncüller, inanılan ilâh anlayışının yüce boyutunun teorik çerçevesinde kurucu bir rol oynayan temel ilkelerdir. Bu ilkeler aynı zamanda vahdet-i vücûd teorisinin genel çerçevesinin bir tür özeti olarak da görülebilir ki bunlar daha önce Konevî, Fenârî tarafından da dile getirilmesi bakımından yeni bir şey söylüyor sayılamazlar. Yeni olan, bu ilkelerin spesifik olarak Tanrı-insan ve Tanrı-âlem irtibatı özelinde tarafımızdan yeniden yapılandırılmasıdır. Bu yapılandırma işleminin alamet-i fârikası ise, özel olarak insanın, eşyanın hakikati ve Tanrı-insan irtibatı bağlamında bilen-bilinen, özne-nesne, ayn-gayr, ezelî-hâdis, bir-çok, varlık-oluş, tümel/küllî-fert/birey ilişkileri etrafında, birleme diyalektiğinin esas alınmasıdır.

İnanılan ilâh öğretisi, Tanrı-insan ve Tanrı-âlem irtibatını ve bu irtibatın uzanımları olarak *varlık-oluş*, (vücûd-kevn), *kendisi-başkası* (ayn-gayr), *varlık-yokluk* (vücûd-adem), *ilâh-me'lûh*, *efendi-köle*, *zorunlu-mümkün*, *bir-çok/bir-olmayan*, *ezelî-hâdis* irtibatını asaleten *ontolojik süreklilik ilgisi bakımından kuran* metafizik bir öğretilerdir. İrtibata yönelik bu süreklilik vurgusu Tanrı'nın/Varlığın ezelden beri noksansız ve kemâl sahibi olması yönünden yapılmaktadır. Aksi yönden bu irtibatın sürekliliği söz konusu olamaz çünkü mümkünün geçiciliği irtibatın sürekliliğine imkân vermez. Buna yol açan, ezelî ve hâdis arasındaki orantısızlıktır. Bu da, Tanrı-insan veya Tanrı-âlem irtibatının sürekliliğinin hâdis, mümkün, bir-olmayan, gayr yönünden teminat altına alınamayacağı, tam tersine, bunun ancak ezelî, zorunlu,

bir-olan ya da, sâbit ayn, özel yön, özel rab yönünden gerçekleştirilebileceği anlamına gelmektedir.

İnanılan ilâh öğretisindeki temel *kozmozik sorun* Tanrı-âlem irtibatıdır. Nasıl mikrokozmos olarak insan ile Tanrı arasındaki veya İbnü'l-Arabî'nin terminolojisine uygun olarak merbûb-rab/tapan-tapılan, me'lûh-ilâh/tanrılık edilen-tanrı arasındaki irtibat sürekli ise, bu irtibat makrokozmozik olarak da süreklilik arz etmektedir. Bu ise, Tanrı-âlem veya hâlik-mahlûk irtibatının kesinti kabul etmemesi nedeniyle, inanılan ilâh öğretisinde yaratılış/oluş kavramının “yoktan” yaratılış/oluş olarak yorumlanamayacağı anlamına gelmektedir. Burada varılan sonuç bu öğretiye göre yaratılışın ancak *halk-ı cedîd* olarak yorumlanmasının geçerli olabileceğidir. Biz de bu sonuçtan hareketle, âlemin *ezelden beri hâdis* olduğu sonucuna ulaşıyoruz.

Varlığın oluşa nispetinin ne İbnü'l-Arabî'de ne olduğu sorusu sorulacak olursa şöyle diyebiliriz: Oluş/yaratılış Varlığa/Vücûda tâbidir. Bir diğer anlatımla, *oluş/yaratılış* kendi içinde bir hiç değildir ancak varlık oluştan/yaratılıştan münezzehtir. Varlık oluşa muhtaç değildir. Bilakis, oluş/yaratılış varlığa muhtaçtır ve varlıktan münezzehtir; varlıktan tam olarak münezzehtir/uzak olması oluşun yoklukla, daha doğrusu hiçlikle eşdeğer olması anlamına gelirdi. Allah'ın bir sıfatı olarak Varlık yaratılmamıştır; varlığın yaratılması ilâhi bir sıfatın yaratılması anlamına gelirdi. Varlık oluşmamıştır, oluşmaya başlamamıştır ve varlık oluşa katılmamıştır, oluşa bağlanmamıştır. Tam tersine, oluş/yaratılış varlığa bağlanmıştır/bağlıdır. İbnü'l-Arabî makrokozmozik boyutta âlemin tek seferde “yoktan” yaratılışı görüşünü değil, sürekli yeni yaratılış/oluş (*halk-i cedîd*) görüşünü savunduğundan, mikrokozmozik boyutta Tanrı'nın tecellisinin de bir tür “tek seferlik”, “donuk” bir tecelli olamayacağı, tam tersine, tecellide tekrarsızlığın hüküm sürdüğü görüşüne ulaşmıştır. Bu bağlamda makro veya mikro ölçekte, İbnü'l-Arabî açısından oluş/yaratılış asla bir tür hiçlik olarak yorumlanmamaktadır. Oluşta – büyük ve küçük âlemde- kendini gösteren sonsuz sayıdaki ilâhi isimlerdir, küllî emirlerdir, sâbit aynlardır, Tanrı her yerdedir.

İbnü'l-Arabî'nin oluş (kevn) görüşü tepeden tırnağa ferdiyet-i selâsiyye ilkesi üzerine kuruludur. O, duyusal, mantıksal, manevî tüm oluşların/yaratılışların aslını ferdiyet-i selâsiyye dairesinde ele aldığı “teslis/üçleme” ile açıklama yoluna gider. Ancak bu teslis, Hristiyanlığın teolojik dogması olarak teslis değildir. Bu, ontolojik olarak yaratılışın/oluşun gerçekleşme biçimini betimleyen ve özünde “ferdiyet/teklik” hakikatini barındıran bir teslistir. Yine bu ilke ezeli ve hâdis, varlık ve yokluk, salt nitelik ve salt nicelik, öz-essence/mâhiyet ve cevher-substance kutupları gibi, “oluşun-yaratılışın-südûrun” kendisinden başladığı karşıt uçları

kendisinde toplayan ve ayıran, cem eden ve tefrik eden *berzahın*, *vesilenin*, *vâsitanın*, *orta terimin* hakikatini ifade etmektedir. Özel olarak Tanrı-insan, kul ve Rab irtibatı bağlamında ele alındığında, ferdiyet-i selâsiye, beşerî ve ilâhi olanı birleştiren ve ayırt eden peygamberin/nebî'nin evrensel/külli/tümel ferdiyet hakikatini ifade etmektedir. Buna göre, Muhammedlik kelimesindeki ferdiyet/teklik hakikati, ferdiyet-i selâsiye hakikatinden başka bir şey değildir ve bu hakikat, evrensel/külli ve bireysel/ferdi düzeydeki tüm oluşlarda hükmünü icra etmektedir. Bu ise tüm üçlüklerin Hz. Muhammed'in ferdiyet hakikati altında toplandığını göstermektedir. Bu noktada bu evrensel üçlüklerden bir kısmını şöyle zikredebiliriz: İlk (evvel)-Orta-son (âhir), gök (semâ)-berzah-yer (arz), ruh-nefs-beden, öz-varlık-cevher, suret (form)-mevcut-madde/cisim, büyük terim-orta terim-küçük terim, âlem-hâdis-sebep, bu dünya-kabir-ahiret, duyu (his)-hayal-akıl, baba-çocuk-anne. Bu üçlükler, delillere asıllık teşkil eden ferdiyet hakikatinin muhtelif görünümleridir. Bir bütün olarak bakıldığında ise, ferdiyet-i selâsiye, “Bir'den bir çıkar” önermesiyle irtibatı bakımından “varlığın birliği” öğretisi içerisinde yerini alır ki bu öğretilerde temel vurgu elbette “vahdete/birliğe” yöneliktir.

Arabî “İrâde ettiğimiz bir şey için sözümüz ona sadece “Ol!” demektir, o da hemen oluşur” ayetinde bir teslis/üçleme ve ferdiyet-i selâsiye olduğunu belirtmektedir: Zât, İrâdenin Zâtı ve Söz. (Kavl). O burada “kün!/oluş” emrini Tanrı'ya, oluşturma/tekvin işini ise “şeyin kendisine/nefsine” nispet etmektedir. Burada İbnü'l-Arabî'nin durduğu noktayı tam olarak tespit etmek oldukça güç olmasına karşın şunu diyebiliriz: Mutezîlî özgür irade görüşüyle birlikte Eşârî “kadir-i mutlak Tanrı” görüşünden izler taşıyan ancak bu iki ekolün görüşüne asla indirgenemeyen özgün bir yaratılış/oluş görüşü. Şöyle ki, İbnü'l-Arabî ayette Tanrı'nın “şey”e emir verdiğini, şeyin de o emre uyduğunu söylemektedir. Kendisine emir yönelen o “şey” henüz zuhur etmemiş bir şeydir; henüz olmamışlığı, oluşmamışlığı bakımından ona –bakış açısına göre- “ayn-ı sâbit” denilebileceği gibi, yokluk/adem” de denilebilir. Kesin olan, İbnü'l-Arabî'nin o “şey”in oluşturulmasını/tekvin fiilini, yine o şeyin kendisine nispet ettiğidir. Bunu da köle ve efendi arasındaki şu benzetmeyle açıklar: Karşı konulamaz bir efendi/rab kölesine “ayağa kalk!/kum!” diye emir verdiğinde, ayağa kalkan efendi değildir, köledir! İbnü'l-Arabî'ye göre oluş emrini duyan şeyin oluşması da böyle bir şeydir.

Mutlak kudret sahibi olmak, hiçbir şeye muhtaç olmamak, sınırsızca zengin olmak, cömert olmak gibi nitelikler sahibi bir zâtın, bu niteliklerden yoksun karşı kutupla –mutlak kudretsiz, muhtaç, fakir, cimri gibi- irtibatı, -ki Bir'in karşısında bir şey yoktur- ayrık iki küme ilişkisi gibi mi görülmelidir? Tanrı'nın sürekli tecelli ettiği görüşünü savunan İbnü'l-Arabî bu meseleyi bu şekilde ele almayacaktır zira bu Tanrı-insan irtibatının sürekliliği görüşünü esas

alan inanılan ilâh öğretisine ve vahdet-tevhid odaklı varlık/ın birliği teorisine aykırıdır. Bu ise, bu öğretilerde insan adlı muhtaç varlığın hayatının akışının –toplumsal iyilik-kötülük normlarına itibar edilmeksizin- zorunlu olarak rahmet yönünde gittiği ve *kevn-i câmi* olmak yönünden her insanın yazgısının kendisiyle (nefs), istidadıyla, sâbit aynıyla, özel rabbiyle ve ilâhi isimle bütünleşmek olduğu sonucuna varmaktadır.

İnanılan ilâh öğretisi çerçevesinde metafizik adı verilen bilimin gerçekte bir tek sorun/sal/ı vardır ve bu, tek kelimeyle, “insandır”. Daha açık olarak söylenirse, insanın hal ve makamlarını dikkate almayan bir varlık (vücûd) veya insanla hiçbir ilgisi olmayan salt soyut bir kavram olarak “varlığın birliği” görüşü anlamsızdır. Metafiziğin üzerinde durduğu/durması ve çözüm üretmesi ve açıklaması gereken asıl sorun/sal, aslî ve ezeli hakikati yönünden bir (vâhid) ve tek (fert) olduğu halde, oluş koşullarıyla koşullanmış-kayıtlanmış olması bakımından henüz bir olmayan (gayr-ı vâhid) insanın, tevhid diyalektiği ile birlenmesidir. Bu sorun, inanılan ilâh öğretisinin ortaya konulma amacını da açıklar; amaç insanın başka (gayr) ile münasebetindeki bilgisizliğinin kendisi (ayn) ve öz hakikati (sâbit ayn) yönünden tükenmesidir. Bu da tevhid (birleme) diyalektiği ve ancak insana “ayn-ı sâbitesî”, “kulu olduğu ilâhi ismi” ya da özel Rabbi tarafından gelecek ilâhi bir yardım ile mümkün olabilir.

İnanılan ilâh öğretisi *özel/subjektif bir* Tanrı tasavvuru öngörür. Buna göre herkesin kendini (aynını) ve Tanrı’yı keşf, inkişâf, müşâhade biçimi kendine (*aynına* ya da o insanı o insan yapan ayn-ı sâbitesine), yeteneğine (istidadına), özel rabbisine (rabb-i has), dayandığı ilâhi isme, yazgısına (kader) göre olacaktır. Bu da esas itibarıyla, öğretilere göre, her insanın ferdiyet/teklik hakikatine sahip olmasına bağlanır; insan fert ve kendisi (*aynı*) olmaktan kurtulamaz, yazgı/kader budur.

İnanılan ilâh ve vahdet-i vücud öğretisindeki temel *ontolojik sorun* Tanrı-insan irtibatıdır. Bu noktada öğretilere dair bir başka sonuç olarak, İbnü’l-Arabî’nin Tanrı-insan irtibatını esasen bir *ontolojik süreklilik* ilgisi içinde ya da *sürekli yeni bir irtibat* ilgisi –veya sürekli tecelli/tecellinin tekrarsızlığı- çerçevesinde dikkate aldığı belirlemesini yapabiliriz. Buna göre Tanrı-insan irtibatı, aslî hakikat yönünden, *ezelden/başlangıçtan beri* kuruludur ve hiç kopmamıştır. İbnü’l-Arabî *sonradan/hâdis* olan yönü bakımından insanın Tanrı ile sonradan/hâdis bir irtibat kurmasını da mümkün görmektedir ancak bu durumda insan-Tanrı irtibatı hakikatte hiç kopmuş olmasa da, bu irtibatın tâlî olarak, ontolojik bir süreksizlik olarak tezahür etmesini de mümkün görmektedir. Bir diğer anlatımla, bu ikinci yorumda Tanrı inancı (i’tikâd) insanın seçimine (tercih) bağlı ve insanın hakikatine (ulûhiyyet-ferdiyet) sonradan eklenilebilen veya çıkarılabilen bir olgu olarak dikkate alınır. Son tahlilde, inanılan ilâh

öğretisi bakımından Tanrı inancının (burada inancı *i'tikâd* anlamıyla değil, *iman* anlamında dikkate alıyoruz) *insan doğasının ayrılmaz bir parçası* olduğu sonucuna ulaşılır ki bu sonuç İbnü'l-Arabî'de ateizmin teknik olarak mümkün olmadığı anlamına gelmektedir.

Meşru ilâh ve bayağı-sıradan boyutu itibariyle inanılan ilâh anlayışlarını birbirine nispet ettiğimizde, İbnü'l-Arabî tereddütsüz bir şekilde vahiy, peygamber, kitap, sünnet, icma yoluyla bildirilen meşru Tanrı anlayışı tarafında yer alır. Yüce boyutu itibariyle inanılan ilâh anlayışında kulluğun kaçınılmaz olarak gerçekleştiği fikri, elbette ki ibâhîliğe bir davetiye değildir. Bu sadece, insanın özel rabbisinin hükmüne tâbî olduğu, sâbit aynının hakikatının gerçekleştiği, istidadının açılımlarının ezelî yazgı sırrına mebni olarak ortaya çıktığını ifade eden metafizik bir hakikati dile getirmektedir. Bir diğer anlatımla, bu görüş ateizmi imkânsız görüp yürüyen her şeyin rabbın yolunda yürüdüğü, âlemde zâtî kulluğunu, tapınmasını gerçekleştirmeyen tek bir zerrenin olamayacağını belirtir. Ancak teklifi emir ve teklifi ibadet tercihe bağlı olduğundan ve teklif edilen şey “meşru ilâh” anlayışının gerekliliklerini yerini getirmek olduğundan, İbnü'l-Arabî bu bağlamda insanın sorumluluk alanını teyit etmekte tereddüt etmeyecektir. Önceki şariatlar ve onların bildirdiği “meşru ilâh” anlayışları konusunda, İbnü'l-Arabî tutucu, katı bir yaklaşım sergilememektedir. Velayet-nübüvvet görüşü çerçevesinde bakıldığında, Hz. Muhammed'in yasa koyucu son nebî olduğunu ve son velî olarak gördüğü Hz. İsâ'nın yasa koyucu nebiliğine yönelik bir engel olduğunu açıkça vurgulamakla birlikte, İslam'dan önceki şariatları gerçek bir şariat olarak görür ve onlar hakkında geçersiz/bâtıl hükmü vermez. Bu noktada onun İslam dışı meşru ilâh anlayışlarına saygılı ve hoşgörülü bir tutum sergilediğini söyleyebiliriz. Ancak İbnü'l-Arabî bu şariatlara uymak zorunluluğu olmadığını da söyleyerek, son nebinin şariatının hükmünün kıyamete kadar geçerli olacağını vurgular.

KAYNAKÇA

- Addas, Claude: **Kibrit-i Ahmer'in Peşinde**, 2.bsk., Çev. Atilla Ataman, İstanbul, Sufi Kitap, 2010.
- Affifî, Ebu'l-Alâ: **İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler**, Çev. Ekrem Demirli, 2.bsk, İstanbul, İz Yay., 2011.
- Affifî, Ebu'l-Alâ: “Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi”, Çev. Mehmet Dağ, Ankara, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları**, 1974., s.136-137.
- Affifî, Ebu'l-Alâ: **Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat**, Çev. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal, 4.bsk. İstanbul, İz Yay., 2009.
- Ali Fuad Paşa, Mesnevihan: “Vahdet-i Vücut: Hakikat-i Vahide-i Mutlaka,” Haz. Vahit Göktaş, **Tasavvuf İlmi Akademik Araştırma Dergisi**, C.X, No:23, 2009, s. 685.
- Alleyne Nicholson, Reynold: **Studies In Islamic Mysticism**, London, Cambridge University Press, 1921.
- Alleyne Nicholson, Reynold: **The Idea of Personality in Sufism**, London, Cambridge University Press, 1923.
- Alpyağıl, Recep: “Alıntılanabilirlik ve Şeyleri Yeniden Yaratma: İbn Arabî Bilgeliğinden Derrida'ya Uzanan Yol”, **Tasavvuf İlmi Akademik Araştırma Dergisi**, C.IX, No: 21, 2008, s. 283-296.
- Aristoteles: **Fizik**, IV Kitap, II, 219 b 1, Çev. Saffet Babür, İstanbul, YKY, 2001.
- Aristoteles: **Metafizik**, IV. Kitap 1003a 20-30, Çev. Ahmet Arslan, 2.bs., İstanbul, Sosyal Yay., 1996.
- Attâr, Ferîdüddîn: **Mantıku't-Tayr**, Çev. Gökhan Çetinkaya, İstanbul, Semerkand Yay., 2016, s. 118.
- Bashier H, Salman: **İbn al-Arabî's Barzakh: The Concept of the Limit and the Relationship between God and the World**, Albany, State University of New York Press, 2004.
- Bayraktar, Mehmet: “İbnü'l-Arabî'de ‘Varlığın Birliği’nin Onto-Linguistik Analizi”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C.XXV, 1982,, s. 359-367.

- Bayraktar, Mehmet: “İbnü’l-Arabî’de Oluş ve Varoluşsal Çeşitlenme”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C.XXV,1982, s.358.
- Burckhardt, Titus **İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş**, Çev. Fahreddin Arslan, İstanbul, Ribat Yay.1982.
- Burckhardt, Titus: **Astroloji ve Simya**, İstanbul, Verka Yay., 2009.
- Burckhardt, Titus: **Aklın Aynası: Geleneksel Bilim ve Kutsal Üzerine Denemeler**, Çev. Volkan Ersoy, İstanbul, İnsan Yay., t.y.
- Bursevî, İsmail Hakkı: **Varlığın Dili: İbn Meşîş Salavâtı ve Şerhi**, Yay. Haz. M. Nedim Tan, İstanbul, İz Yay., 2010, s.150
- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa: “İbnü’l-Arabî’nin Nübüvvet-Velayet Hakkındaki Görüşleri ve İbn Teymiyye’nin Bu Husustaki Eleştirileri”, **Tasavvuf İlmi Akademik Araştırma Dergisi**, C. IX, No: 21, 2008, s. 213-255.
- Çakmaklıoğlu, Mustafa: “Modern Dünyada Ezeli Hikmet Geleneğinin Yeniden Canlanması: Batı’da İbnü’l-Arabî’ye Yönelik İlginin Tarihi Seyri”, **Tasavvuf İlmi Akademik Araştırma Dergisi**, C.X, No:23, 2009, s. 425-456.
- Çelebi, Emin: “İbn Arabî’nin Epistemolojisinde Duyu ve Akıl”, **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, C.X, No:3, 2010, s.43-56.
- Çelik, İsa: “İmam Rabbânî Perspektifinden İbnü’l-Arabî’ye Tenkidî Bir Yaklaşım”, **Tasavvuf İlmi Akademik Araştırma Dergisi**, C.X, No:23, 2009, s.149-179.
- Çetinkaya, Bayram A.: “İhvân-ı Safâ Felsefesinin İbnü’l-Arabî Düşüncesindeki İz düşümleri”, **Tasavvuf İlmi Akademik Araştırma Dergisi**, C.X, No:23 2009, s.131-147.
- Chittick, William: “Merkezi Nokta: İbn Arabî Ekolünde Sadreddin Konevî’nin Rolü”, **Tasavvuf İlmi Akademik Araştırma Dergisi**, C.X/2, No:23, 2009, s. 669-684.
- Chittick, William: **Ibn Arabî: Heir to the Prophets**, Oxford, Oneworld Publications, 2005.
- Chittick, William: **Tasavvuf: Kısa Bir Giriş**, Çev. Turan Koç, 4.bs., İstanbul, İz Yay., 2008.

- Chittick, William: **The Self Disclosure of God: Principles of Ibn Al-Arabî's Cosmology**, Albany, State University of New York Press, 1998, s. 168.
- Coates, Peter: **Ibn Arabî and Modern Thought: The History of Taking Metaphysics Seriously**, Oxford, Anqa Publishing, 2008.
- Corbin, Henry: **Bir'le Bir Olmak: İbn Arabî Tasavvufunda Yaratıcı Muhayyile**, Çev. Zeynep Oktay, İstanbul, Pinhan Yay., 2013.
- Coşkun, İbrahim: "Muhyiddin İbn Arabî'nin Felsefesinde Allah Mefhumu", **Tasavvuf İlmî Akademik Araştırma Dergisi**, C.IX, No:9, 2008, s. 117-143.
- Demirli, Ekrem: **İbnü'l-Arabî Metafiziği**, İstanbul, Sufi Kitap, 2013.
- Demirli, Ekrem: "İbnü'l-Arabî ve Mevlânâ Arasındaki Bazı Ortak Kavramlar", **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, No: 16, 2007, s. 236-237
- Demirli, Ekrem: "Mesnevî'yi Fusûsu'l-Hikem'e Göre Yorumlamak: 'İlâh-ı Mu'tekad' ve Mevlânâ'nın Mesnevî'sinden Hikâyeler", **Tasavvuf İlmî Akademik Araştırma Dergisi**, Ankara, 2005, C.VI, No:14 s. 348.
- Demirli, Ekrem: "Normatif Geleneğe Karşı Sembolik Anlatım: İbnü'l-Arabî'de Harf Sembolizmi", **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, No:17, 2008, s. 223-236.
- Demirli, Ekrem: "Varlık Olmak Bakımından Varlık İfadesinin Sufilerce Yeniden Yorumlanması", **İslam Araştırmaları Dergisi**, No:18, 2007, s. 31.
- Demirli, Ekrem: **İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan**, İstanbul, Kabalcı Yay., 2012.
- Demirli, Ekrem: **Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık**, İstanbul, İz Yay., 2011.
- Derin, Süleyman: "İbn Arabî ve Mevlânâ'da Ben ve Öteki", **Tasavvuf İlmî Akademik Araştırma Dergisi**, C.X/2, No:23, 2009, s. 109-130.
- Ebû Hanîfe: **İmâm-ı Âzam'ın Beş Eseri: El-Âlim ve'l Mûteallim, El-Fıkhu'l Ebsat, El-Fıkhu'l-Ekber, Risâletü Ebî Hanîfe, El Vasiyye**, Çev. Mustafa Öz, 7.bs., İstanbul, İFAV Yay., 2011.

- el-Cîlî, Abdülkerim: **Hakikat-ı Muhammediyye: el-Kemâlâtü'l İlâhiyye Fi Sıfâtî'l-Muhammediyye**, Ed. Nazlı Kayahan, Çev. Muhammed Bedirhan, İstanbul, Nefes Yay., 2012.
- el-Cîlî, Abdülkerîm: **İnsan-ı Kâmil**, Yay. Haz. Ekrem Demirli vd., Trc. Abdülaziz Mecdi Tolun, 2.bsk, İstanbul, İz Yay., 2002.
- el-Cîlî, Abdülkerîm: **Muhammedî Sıfatlarda İlâhi Kemâller: el-Kemâlâtü'l-İlâhiyye fi's- Sıfâtî'l Muhammediyye**, Tahkik: A.İ. el-Keyyalî el Hasenî eş-Şazeli ed-Derkavî, Trc. Cevher Caduk, İstanbul, İlk Harf Yay., 2011.
- el-Hakim, Suad: **İbn Arabî Sözlüğü**, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Kabalcı Yay., 2004.
- el-İsfehânî, Ragıb: **Müfredat: Kur'an Kavramları Sözlüğü**, Ed. Umut Hasanoğlu, Trc. Abdülbaki Güneş-Mehmet Yolcu, 3.bs., İstanbul, Çıra Yay., 2012.
- el-İskenderî, İbn Atâullah: **Tasavvufî Hikmetler: Hikem'ül-Ataîyye el-Muhkem Fî Şerhi'l Hikem**, Şerh Kastamonulu Ballıklızâde Ahmet Mahir, Haz. Selahattin Hacıoğlu, 2.bsk., İstanbul, Kurtuba Kitap, 2011.
- el-Kayserî, Davud: **Ledünnî İlim ve Hakiki Sevgi/Tahkîku Mâ'î'l Hayât ve Keşfu Esrârî'z Zulumât**, Ed. Ersan Güngör, Çev. Mehmet Bayrakdar, 2.bsk., İstanbul, Kurtuba Kitap, 2011.
- el-Kayserî, Davud: **Mukaddemât: Fusûsu'l Hikem'e Giriş/Matla'u Husûsi'l Kilem fî Me'ânîyi Fusûsu'l Hikem**, Trc. Turan Koç-Mehmet Çetinkaya, İstanbul, İnsan Yay., 2011.
- el-Kayserî, Davud: **Tasavvuf İlmine Giriş: Risâle fî İlmi't-Tasavvuf ve Şerhu Te'vilâtı Besmele**, Red.: Çiğdem Yazır, Çev. Muhammed Bedirhan, İstanbul, Nefes Yay., 2013.
- el-Kayserî, Davud: **Vahdet-i Vücûd Felsefesi: Felsefî ve Tasavvûfî Risaleler/Şerhu Te'vilâtî'l Besmele Bi-s-Sûreti'n-Nev'iyyeti'l-İnsâniyye**, Çev. Mehmet Bayrakdar, İstanbul, İFAV Yay., 2012.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr: **Kitâbü't-Tevhîd**, Trc. Bekir Topaloğlu, 6bs., Ankara, İsam Yay., 2014.
- en-Nablusî, Abdulganî: **Âriflerin Tevhidi: el-Kavlu'l metîn fî beyânı tevhidi'l ârifîn**, Çev. Ekrem Demirli, 2.bsk, İstanbul, İz Yay., 2009.

- en-Nablusî, Abdulganî: **Gerçek Varlık: Vahdet-i Vücûd'un Müdafaası**, Trc. Ekrem Demirli, 2.bsk., İstanbul, İz Yay., 2009.
- en-Nesefî, Ebu'l-Muîn: **Tevhidin Esasları: Kitabü't Temhîd Li-Kavâidi't Tevhîd**, Çev. Hülya Alper, 2.bsk., İstanbul, İz Yay., 2010.
- Erdoğan, İsmail: "İbn Arabî'nin Felsefe ve Filozoflara Bakışı" **Fırat Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi**, C. XVI, No:1, 2011, s. 15-32.
- Erginli, Zafer: İbn Arabî'ye göre Hz. Âdem'de Temel İnsan Nitelikleri", **Tasavvuf İlmi Akademik Araştırma Dergisi**, C.IX, No:21, 2008, s. 161.
- ez-Zebîdî, Zeynüddîn: **Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi C. IV**, Trc. ve Şerh Kâmil Miras, 4.bs., Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Türk-Tarih Kurumu Basımevi, 1976, s. 529.
- Fârâbî: **Kitâbu'l Hurûf: Harfler Kitabı**, Çev. Ömer Türker, İstanbul, Litera Yay., 2008.
- Fârâbî: **Metafiziğin Amaçları Hakkında Makale**, Çev. M.Cüneyt Kaya, s.2-3. (Çevrimiçi) https://www.academia.edu/37551630/Fârâbî_Metafizik_Amaçları_Hakkında_Makale_Al-Fârâbî_On_the_Aims_of_the_Metaphysics
- Gazâlî, Ebû Hamid: **İhyâu Ulûmiddîn: Dua ve Zikirler** [Bölümü], Trc. Ahmet Erol., İstanbul, Ataç Yay., 2006.
- Guênon, Renê: **Introduction to the Study of the Hindu Doctrines**, Ed. James R. Wetmore, Çev. Marco Pallis, 2.bs., Hillsdale NY, Sophia Perennis, 2004.
- Guênon, Renê: **Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alâmetleri**, Çev. Mahmut Kanık, 2.bsk., İstanbul, İz Yay, 2004.
- Guênon, Rêne: **Geleneksel Formlar ve Kozmik Devirler**, Çev. Lütfi Fevzi Topaçoğlu, İstanbul, İnsan Yay., 1997.
- Guênon, Rêne: **İnisiyasyona Toplu Bakışlar**, C. I, Çev. Mahmut Kanık, Ankara, Hece Yay., 2003, s. 72-73.
- Guênon, Rêne: **İnisiyasyona Toplu Bakışlar**, C. II, Çev. Mahmut Kanık, Ankara, Hece Yay., 2003., s.60

- Gu  non, R  ne: **  slam Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış**,   ev. Mahmut Kanık, 2.bsk., İstanbul, İnsan Yay., 2004.
- Gu  non, R  ne: **M  nev   İlimlere Giriş**,   ev. Lütfi Fevzi Topaçoğlu, İstanbul, İnsan Yay., 1997.
- Gürer, Dilaver: “Hz. Yusuf’un Gördüğü R  y  ’nın Fusûsu’l Hikem’deki Yorumu”, **Tasavvuf İلمي Akademik Araştırma Dergisi**, C. IX, No:21, 2008, s. 39-56.
- Gürer, Dilaver: “  bn Arabî’de ‘Dinlerin (Aşkın) Birliği’ ve ‘  b  det’ Meselesi Hakkında Bir Değerlendirme”, y.y., t.y., s.10. (  evrimi  i)
http://www.tasavvufdergisi.net/Makaleler/169732395_11_1_2003_IV_11_GURERD.pdf
- Haj Youssef, Mohamed: **  bn Arabî: Time and Cosmology**, New York, Routledge, 2008.
-   bn Rüşd: **Tafsir Ma Ba’d At-Tabiat: Grand Commentaire de la Metaphysique**, Maurice Bouyges, Beyrut, S.J, Bibliotheca Arabica Scholasticorum, 1938.
-   bn Sînâ: **Danişname-i Al  i: Al  i Hikmet Kitabı**, Ed. Gürbüz Deniz,   ev. Murat Demirkol, İstanbul, TYEKB, 2013.
-   bn Sînâ: **Kitabu’s-şıfa: Metafizik I**, Ed. Muhittin Macit,   ev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul, Litera Yay.
-   bn  ’l-Arabî, Muhyiddîn: **Ahadiyet-Tehzîbu’l Ahlak-Mev’ize’i Hasene Risaleleri**,   ev. Abdülvehhab   zt  rk, İstanbul, Sultan Yay., 2006.
-   bn  ’l-Arabî, Muhyiddîn: **Fusûsu’l Hikem**,   eviri ve şerh: Ekrem Demirli, 2.bs., İstanbul, Kabalcı Yay., 2008.
-   bn  ’l-Arabî, Muhyiddîn: **Fusûsu’l Hikem**, Edit. Ebu’l Alâ Afifi, Beyrut, Dâru’l Kitab El-Arabî, t.y.
-   bn  ’l-Arabî, Muhyiddîn: **Fütûhât-ı Mekkiyye** C. II,   ev. Ekrem Demirli, İstanbul, Litera Yay., 2007.
-   bn  ’l-Arabî, Muhyiddîn: **Fütûhât-ı Mekkiyye** C. III,   ev. Ekrem Demirli, İstanbul, Litera Yay., 2006.
-   bn  ’l-Arabî, Muhyiddîn: **Fütûhât-ı Mekkiyye** C.I,   ev. Ekrem Demirli, 3.bs., İstanbul, Litera Yay., 2012.
-   bn  ’l-Arabî, Muhyiddîn: **Fütûhât-ı Mekkiyye** C.XIII,   ev. Ekrem Demirli, İstanbul, Litera Yay., 2010.

- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn: **Fütûhât-ı Mekkiyye:** C. VII, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Litera Yay., 2008.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn: **Fütûhat-ı Mekkiyye:** C. XV., Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Litera Yay., 2011.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn: **Fütûhat-ı Mekkiyye:** C. X.VII, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Litera Yay., 2012.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn: **Hatmu'l-Kur'an: Kur'an Mührü,** Der. Abdulbaki Miftah, Çev. Vahdettin İnce, İstanbul, Kitsan Yay., 2007.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn: **Kitabu Eyyam'i-şş'en,** (Risaleler C.I içinde), Çev. Vahdeddin İnce, İstanbul, Kitsan Yay., t.y.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn: **Kitabu Nakşi'l-Fusus:** Fusus Nakşı Kitabı, (Risaleler C.I içinde)
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn: **Kitabu'l Ezel: Ezel Kitabı,** (Risaleler C.I içinde)
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn: **Kitabû'l-İsra İlâ Makamî'l Esrâ,** (Risaleler C.II içinde)
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn: **Kitâbu'l-Mesâil: Meseleler Kitabı,** (Risaleler C. III içinde)
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn: **Kitâbu's-Şâhid,** (Risaleler C. II içinde)
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn: **Kitâbu't-Tecellîyât ve Kitâbu'l-Yakîn,** Çev. Abdulvehhab Öztürk, İstanbul, Sultan Yay., t.y.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn: **Tercümânu'l-Eşvâk: Arzuların Tercümanı,** Çev. Mahmut Kanık, 2.bs., İstanbul, İz Yay., 2006, s. 28.
- İbnü'l-Arabî/Konuk, A. Avni: **Fusûsu'l Hikem Tercüme ve Şerhi,** C.I, Yay. Haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın vd., Ed. Mustafa Tahralı, İstanbul, TYEKB, 2017.
- İbnü'l-Arabî/Konuk, A. Avni: **Fusûsu'l Hikem Tercüme ve Şerhi C.I.,** Yay. Haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, 3.basım, İstanbul, İFAV yay., 1999.
- İbnü'l-Arabî/Konuk, A. Avni: **Tedbîrat-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi,** Yay. Haz. Mustafa Tahralı, 6.bsk, İstanbul, İz Yayıncılık, 2013.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn: **Fusûs-ül Hikem,** Çev. Nuri Gencosman, İstanbul, Maarif Basımevi, 1956.

- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn: **Fusûsu'l Hikem**, Edit. Dr. Âsım İbrahim el-Keyyâlî, 2.bs., Beyrut, Dâru'l Kitab El-İlmiye, 2009.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn: **Fusûsu'l Hikem: Hikmetlerin Özü**, Çev. Abdülhalim Şener, 7.bs., İstanbul, Sufî Kitap, 2013.
- İzutsu, Toshikiko: **İbn Arabî'nin Fusûsusundaki Anahtar Kavramlar**, Çev. Ahmet Yüksel Özemre, İstanbul, 1997.
- İzutsu, Toshikiko: **Taoculuk'taki Anahtar Kavramlar**, Çev. Ahmed Yüksel Özemre, İstanbul, 2001, s. 23.
- Karadaş, Cağfer: “Kelamcıların İbn Arabî Düşüncesine Etkisi”, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C.XI, No:2, 2002, s. 87-96.
- Karadaş, Cağfer: **İbn Arabî'nin İ'tikadî Görüşleri**, İstanbul, Beyan Yay., 1997.
- Kartal, Abdullah: “İbnü'l-Arabî'nin Yorum Yöntemi ve Muhammed Fâssında Bu İlke'nin Tatbiki: Her Varlık Bir Ayettir”, **Tasavvuf İlmi Akademik Araştırma Dergisi**, C.IX, No:21, 2008, s.273
- Kartal, Abdullah: “Metafizik Dönemden Geriye Bakmak: İbnü'l-Arabî'nin İlk Sufilerin Bazı Görüşleri Hakkındaki Eleştirileri”, **Tasavvuf İlmi Akademik Araştırma Dergisi**, C.X, No: 23, 2009, s.357-372.
- Kaşânî, İzzeddîn: **Şerhu'l Kaşânî alâ Fususû'l Hikem**, Ed. Asım İbrahim el-Kayâlî, Beyrut, Dâru'l-Kutub el-İlmiye, 2007.
- Kaşânî, İzzeddîn: **Tasavvufun Ana Esasları: Misbâhu'l Hidâye ve Miftâhu'l Kifâye**, Ed.Ersan Güngör, Çev. Hakkı Uygur, İstanbul, Kurtuba Kitap, 2010.
- Kaya, Cüneyt: **Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi**, Yay. Haz. Mustafa Demiray., İstanbul, Klasik Yay., 2011.
- Kaygusuz Abdal: **Budalaname**, Yay. Haz. Tahir Galip Seratlı, İstanbul, Furkan Kitaplığı, 2006. (Vahdet-i Vücut ve Tevhid: Hakkında 7 Eskimez Risale içinde)
- Kelâbâzî: **Ta'arruf: Doğu Devrinde Tasavvuf**, Yay. Haz. ve Çev.: Süleyman Uludağ, 5. bsk., İstanbul, Dergah Yay., 2016.

- Konevî, Sadreddin/Tûsî: **El-Mürâselât: Sadreddin Konevî ile Nasireddin Tûsî Arasında Yazışmalar**, Çev. Ekrem Demirli, 2.bsk., İstanbul, İz Yay., 2007.
- Konevî, Sadreddin: **Ariflerin Aynası: Mir'atü'l Arifin**, Trc.: Dilâver Gürer-Betül Güçlü-Ali Çoban, İstanbul, Gelenek Yay., 2010.
- Konevî, Sadreddin: **Esmâ-i Hüsnâ şerhi: Şerhu Esmâillahi'l Hüsna**, Trc. Ekrem Demirli, 4.bsk., İstanbul, İz Yay., 2011.
- Konevî, Sadreddin: **Fâtîha Suresi Tefsiri: İ'câzü'l beyân fî te'vîli'l ümmi'l Kur'ân**, Trc. Ekrem Demirli, 4.Bsk, İstanbul, İz Yayıncılık, 2009.
- Konevî, Sadreddin: **Fusûsu'l Hikem'in Sırları: El-Fükûk fî Esrârı Müstenidâti Hikemi'l Fusûs**, Trc. Ekrem Demirli, 4.bsk., İstanbul, 2012.
- Konevî, Sadreddin: **İlâhi Nefhâlar: En-Nefehâtü'l-İlâhiyye**, Trc. Ekrem Demirli, 2.bsk, İstanbul, İz Yay., 2004.
- Konevî, Sadreddin: **Kırk Hadis Şerhi: Şerh-i Hadis-i Erbaîn**, Çev. Ekrem Demirli, 4.bs., İstanbul, İz Yay 2007.
- Konevî, Sadreddin: **Marifet Yolcusuna Kılavuz: Tebsiratü'l-mübtedî ve tezkiretü'l-müntehî**, Yay. Haz., Ekrem Demirli, Trc. Ahmet Remzi Akyürek, 3.bsk., İstanbul, İz Yay., 2010.
- Konevî, Sadreddin: **Miftâhu'l Gayb: Tasavvuf Metafiziği**, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, TYEKB, 2014.
- Konevî, Sadreddin: **Vahdet-i Vücûd ve Esasları: En-Nüsûs fî tahkîki tavrî'l mahsûs**, Çev. Ekrem Demirli, 4.bs., İstanbul, İz Yay., 2012.
- Küçük, Osman Nuri: “İbnü'l-Arabî Düşüncesinde Varlığın Tasavvufî Yorumunun Sayı Metafiziğine Uzanan Yansımaları”, **Tasavvuf İlmi Akademik Araştırma Dergisi**, C.X, No: 23, 2009, s. 389.
- Landau, Rom: **The Philosophy of Ibn Arabi**, London, George Allen & Unwin Ltd.,1959.
- Lao Tzu: **Tao Te Ching: Yol ve Erdemin Kitabı**, Çev. Osman Yener., İstanbul, Anahtar Kitaplar Yay., 1998, s. 13.

- Meddeb, Abdulvehab: **Tombeau of Ibn Arabî and White Traverses**, Trans. by Charlotte Mandell, New York, Fordham University Press, 2010.
- Miftah, Abdalbaki: “Fusûsu’l Hikem’de Sayılar”, Çev. Dilaver Güler, **Tasavvuf İlmi Akademik Araştırma Dergisi**, C. X/2, No: 23, 2009, s. 641-655.
- Miftah, Abdalbaki: **Fusûsu’l Hikem Anahtarları: Kur’an-Varlık**, Trc. Vahdeddin İnce, Kitsan, Yay., t.y,
- Molla Câmi: **Sûfilere Armağan: Tuhfetü’l Ahrâr**, Çev. Yusuf Öz, 2.bs., İstanbul, Kurtuba Kitap, 2009, s. 25.
- Molla Fenâri: “Vahdet-i Vücûda Dair On Kaide: Şeyhu’l Ekber Muhyiddîn İbnü’l-Arabî’ye Ait Bir Rubâi’nin Şerhi”, Trc. Semih Ceyhan, **Tasavvuf İlmi Akademik Araştırma Dergisi**, C.XII, No:27, 2011, s. 321-327.
- Ögke, Ahmet: “Tasavvufta ‘Kenz-i Mahfi Düşüncesi’ ve Sofyalı Bali Efendi (960/1553)’nin ‘Küntü Kenzen Mahfiyyen’ Şerhi Bağlamında Varoluşun Anlamı”, **Tasavvuf İlmi Akademik Araştırma Dergisi**, 2004, C.VI, No:12, s. 9-24.
- Ögke, Ahmet: “İbnü’l-Arabî’nin Fusûsu’l Hikeminde Ayna Metaforu”, **Tasavvuf İlmi Akademik Araştırma Dergisi**, C.X, No:23, 2009, s. 75-89.
- Özköse, Kadir: “Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin İbn Rüşd ile Görüşmesi”, **Tasavvuf İlmi Akademik Araştırma Dergisi**, C.X, No: 23, 2009, s. 221-240.
- Platon: **Timaios**, 28-a., Çev. Erol Güney-Lütfi Ay, İstanbul, Sosyal Yay., 2001, s. 23.
- Rosenthal, Franz: “Felsefe ve Tasavvuf Arasında İbn Arabî”, Çev. Ercan Alkan, **Tasavvuf İlmi Akademik Araştırma Dergisi**, C.X/2, No:24, 2009, s. 113-149.
- Schuon, Frithjof: **İslâm’ın Metafizik Boyutları**, Çev. Mahmut Kanık, İstanbul, İz Yay., 1996, s.60
- Schuon, Frithjof: **Survey of Metaphysics and Esotersim**, Çev. Gustavo Polit, 2.bs., Bloomington, Indiana, World Wisdom Books, 1986.
- Schuon, Frithjof: **Tasavvuf: Kabuk ve Öz**, Çev. Veysel Sezigen, İstanbul, İz Yay., 2006

- Sells, A, Michael: **Mystical Languages of Unsayings**, Chicago, The University of Chicago Press, 1994, s.63-89.
- Suyûtî, Celâleddîn: **Kabir Âlemi: Âlem-u'l Berzah**, Çev. Bahaeddin Sağlam, İstanbul, Kahraman Yay., 2012.
- Tirmizî, Hakîm: **Câmiu'l Kebîr**, C.IV., Tah. Beşar bin Avvâd, Beyrut, Daru'l Ğarbu'l İslâmî, 1996.
- Tosun, Necdet: "İmâm-ı Rabbânî'ye Göre Vahdet-i Vücûd ve Vahdet-i Şuhûd, **Tasavvuf İlmi Akademik Araştırma Dergisi**, C.X, No:23, 2009, s. 181-192.
- Türer, Osman/Harîrizâde: "Harîrizade'nin Sülûkun Mertebelerine Dair Bir Risalesi: Feyzu'l Muğnî Min Sırrî Hadisi Men Talebenî", **Tasavvuf İlmi Akademik Araştırma Dergisi**, C. X/2, No: 23, 2009, s. 45.
- Uluç, Tahir: "İbnü'l-Arabî'de Mistik Sembolizm", **Tasavvuf İlmi Akademik Araştırma Dergisi**, C. VII, No: 16, 2006, s. 151-190.
- Yasa, Metin: "İbnü'l-Arabî'nin 'Arada Olma'yı Anlatımı", **Tasavvuf İlmi Akademik Araştırma Dergisi**, C.X/2, No:23, 2009, s. 91-108.
- Yasa, Metin: "Tanrı Hakkında Paradoksal Konuşmak: İbn Arabî ve Karl Barth Örneği", **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi**, No:17, 2004, s.149-157.
- Yahya, Osman: **Muellefâtü İbn Arabî: Târihuha ve Tasnîfuha**, Çev. Ahmed Tayyib, el-hey'etu'l Mısriyye el-âmmeh, 2001.
- Yıldırım, Kazım: Kazım Yıldırım, **Türk-İslam Düşüncesinde Muhyiddin İbnü'l-Arabî: Gazzali-Sühreverdi-Mevlana-Sadreddin Konevî ile Mukayeseler**, İstanbul, H Yay., 2010.

ÖZGEÇMİŞ

Numan RAKİPOĞLU, İlköğrenimini Ahmet Vefik Paşa İlköğretim okulunda, ortaöğrenimi Faruk Timurtaş Ortaokulunda ve İsmail Rüştü Olcay Lisesinde tamamladıktan sonra, 2005'te İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden mezun oldu. Lisansüstü öğrenimini İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Bölümü'nde "Geleneksel Ekol Açısından Modernizm Eleştirisi" başlıklı çalışmasıyla tamamladı. Bu çalışma 2011'de "Seküler Dünya Atlası" başlığıyla Kurtuba Kitap tarafından kitap haline getirildi. Askerliğini Hakkari/Yüksekova'da kısadönem erbaş olarak tamamladıktan sonra İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe bölümünde doktora eğitimine başladı. Hâlen mezkûr bölümde "İbnü'l-Arabî'de Öznel Tanrı Tasavvuru: "İnanılan İlâh Öğretisi ve Vahdet-i Vücûd Teorisindeki Konumu" başlıklı teziyle doktora çalışmasını sürdüren RAKİPOĞLU evli ve iki çocuk babasıdır.