

MUHYİDDİN İBN ARABİ'NİN FELSEFESİNDE "ALLAH" MEFHUMU

İbrahim COŞKUN *

Özet

Muhyiddin İbn Arabî'nin Felsefesinde "Allah" Mefhumu

Allah kavramı, düşünce tarihinin en eski ve değişmeyen konularından biri olagelmıştır. Bütün düşünürler ve filozoflar Allah hakkında fikirlerini belirtmekten geri durmamışlardır. İlahi din mensupları bu konuda ortak bazı inançlara sahip olmuşlarsa da onların Allah tasavvurları arasında da zamanla farklılıklar ortaya çıkmıştır. Allah inancı ile ilgili temel konularda İslam düşüncesini oluşturan kelimeler felsefe ve tasavvufta bir farklılaşma söz konusu olmamıştır. Ancak ayrıntıya inildiğinde farklı Allah tasavvurlarına ulaşılmıştır. Biz bu makalemizde Muhyiddin İbn Arabî'nin vahdet-i vücud felsefesine bağlı olarak geliştirdiği Allah tasavvurunu inceleyeceğiz.

Anahtar kelimeler: Allah, Muhyiddin İbn Arabî, vahdet-i vücud, panteizm

Abstract

The Concept of God in Muhyiddin Ibn Arabi's Philosophy

The subject of our research is concept of God that has been the oldest and an invariable matter in the history of thought. All thinkers and philosophers stated their views on this concept. Although members of divine religions had some common beliefs, their imagining of God had changed in the course of time. Essential aspects of belief in God did not change much through the history of theology, philosophy and sufism. But this does not include the details. In this article, we will examine the concept of God in Muhyiddin Ibn Arabi's philosophy focusing on his wahdat al-wucud doctrine.

Key words: God, Muhyiddin Ibn Arabî, wahdat al-wucud, Pantheism

Giriş

Allah inancı insan fitratında var olan en köklü fenomendir. Fakat onu tevhid akaidine göre oluşturmak teklifidir. İnsan, ancak tabiatında var olan bu inancı nefisinden ve çevresinden gelebilecek olumsuz düşünce ve inançları bertaraf ederek tevhid akaidine ulaşabilir. Bunun tek başına akılla gerçekleştirilebilmesi mümkün değildir. Akıl, insanı Allah inancına götürür ama ona tevhid akidesine göre form verebilmek için vahiy bilgisine ihtiyaç duyar. Bunun içindir ki, Allah Teala, katından gönderdiği bilgilerle isimlerini ve sıfatlarını bildirmiş, bazı ayet e hadislerde insan zihnine yaklaştıracak ifadelerle kendisini tanıtmıştır.

Vahiy bilgisinden uzak kalan insanlar, tarih boyunca Allah tasavvuru hususunda aşırı tenzih veya aşırı teşbih gibi, hep iki aşırı noktadan birine yönelmiş-

* Prof. Dr., Dicle Ü. İlahiyat Fakültesi

lerdir. Peygamberlerin vefatından bir müddet sonra vahye tabi olan toplumlarda da bu konuda dejenerasyonların yaşandığı, onlardan da bazı kesimlerin söz konusu aşırılıklara düştükleri bir vakıadır.

Örneğin Yahudi kelimasında insan ile Allah arasında benzerliğin varlığını kabul eden ekoller, hiçbir zaman eksik olmamıştır. Fahreddin er-Râzî (ö.606h.) ve Abdülkerim eş-Şehrîstânî (ö.548h.)'ye göre teşbih, Yahudilerde genel kabul gören bir kültüre dönüşmüştür.¹ Onlar, Allah'ın tıpkı insan gibi istiva ettiğine, insanı donatan organların benzeri, eli ve yüzünün bulunduğu inandırlardı. Yahudiler bu konuda üç aşamadan geçmişlerdir. İşin başında onlar fiziki bir ilah tasavvurundan uzak kalamadılar. Aşağıdaki ayet onların bu konudaki tutumlarını ortaya koymaktadır: “*Biz Allah'ı açıkça görmedikçe sana inanmayız.*”² Sonra onların akli seviyeleri belli bir düzeye ulaştınca, Yaratıcıyı eksik sıfatlardan tenzih ettiler. Fakat bu durum uzun sürmedi, onlar ilahlarını millileştirerek Allah'ın sadece İsrail oğullarının ilahı olduğuna inandılar.

Hıristiyanlıkta ise asli suç kavramının ortaya atılması ve bundan kurtulmak için insan-tanrı düşüncesinin geliştirilmesi sonucunda Hıristiyanların ulûhiyyet anlayışları, göklere yansıtılan insanî kudretin yeryüzüne dönmesi şeklinde formüle edilmiş, artık Tanrı'ya benzeyen insan değil de “*tanrılaşan insan*” anlayışı hakim olmaya başlamıştır.³

Allah tasavvuru konusundaki aşırılıklardan biri de antropomorfist görüşlerin aksine aşırı tenzihçi yaklaşımdır. Tarih boyunca Allah'ın ancak olumsuz nitelendirmelerle anlatılabileceğini savunun insanlar da olmuştur. Bu düşüncenin kökenlerini Yahudi filozof Philon (MÖ:25-MS:50)'a kadar geriye götürmek mümkündür.⁴ Batı'da yakın dönemlerde insanın aklî verileri temel kriter alınıp, ilahi ve kutsal olanın referans olmaktan çıkarılmaya çalışıldığı görülmektedir.⁵

Allah'ın “*bir*” olduğu ve onunla yaratılmışlar arasında zat ve sıfatlar açısından her hangi bir benzerliğin bulunmadığı, Müslümanların hem alimleri hem de büyük halk kitleleri tarafından İslam tarihi boyunca benimsenmiş genel

1 Fahreddin er-Razî, *Esasu't-taktis fi ilmi'l-Kelam*, Müessesetu'l-Kütübî's-Sakafîyye, Beyrut, 1995, s. 86; Ahmet Şelebi, *Mukarenetu'l-Edyan el-Yehudîyye*, 5.baskı, Mektebetu'n-Nehda el-Misriyye, 1978, s. 275; Muhammed Behiy, *İslam Düşüncesinin İlahî Yönü*, çev.: Sabri Hizmetli, Fecir Yay., Ankara 1992, ss. 73-76.

2 Bakara, 2/55.

3 Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 9.Basım, İstanbul, 1998, s. 133

4 Muhammed el-Behiy, *age*, ss. 429- 430.

5 A, Lalende, *La Raison et les Normes*, Hachette, Paris, 1933, s. 16-17,187,228; H.Ziya Ülken, *Varlık ve Oluş* A.Ü.Yay., Ankara, 1968, 119-120; Gökberk, *age*, s. 116; Nadim Macit, *Kur'an'ın İnsan Biçimci Dili*, Beyan Yay., İstanbul, 1996, s. 102

bir akidedir. Ancak duyularla idrak edilmeyen Yüce Zat'ın, bir taraftan bilinip tanınması ve evrenin yaratıcısı olarak kabul edilmesi, diğer taraftan tek ve benzersiz oluşunun kavranılması gerçeği karşısında İslam düşüce tarihinde de farklı görüşlerin ortaya çıkması kaçınılmaz olmuştur. Bunları üç grupta toplamak mümkündür. Birincisi: Allah'ı insana veya cisme benzeten Müşebbihe ve Mücessime fırkasıdır. İkincisi: Allah'ın tek ve benzersiz olduğu inancını zedelemem için onun zatına her hangi bir kavram nispet etmemek ve zatı sadece olumsuz kavramlardan tenzih etmek gibi düşünceleri savunan Mutezile ekolünün ve İslam filozoflarının görüşüdür. Üçüncüsü: Yüce Yaratıcının fiilen var olduğunu, insan ve kainatla münasebet halinde bulunduğunu kavrayabilmek için onu insan anlayışının alanına giren bazı sıfatlarla nitelendirmenin gereğine inanan; bunun yanı sıra tanrılıkla bağdaşmayan bazı kavramları (tenzihi sıfatları) onun zatından uzaklaştırmanın zorunlu olduğunu savunan Ehl-i Sünnet ekolüdür.⁶

İslam düşünce tarihinde Emevîler döneminden itibaren dünyevî zevk ve istekler peşinde koşan kesimlere karşı zühd ve takva hayatını öne çıkaran bir kesim oluşmuştur. Bunlar yukarıdaki düşünce sistemlerinde insandan uzak bir Allah tasavvuruna doğru bir yönelişin olduğunu ileri sürerek aşkınlık boyutunu ihmal etmemek üzere insana daha yakın bir Allah tasavvuru geliştirmeye çalışmışlardır. Hicri üçüncü asırdan itibaren belli bir düşünce sistemi de kurmaya çalışan bu kesim, Muhyiddin İbn Arabî'nin düşünceleriyle olgunluğa ulaşmıştır. Biz bu makalemizde İslam düşüncesinin önemli bir unsurunu teşkil eden mutasavvıfların Allah tasavvurunu inceleyeceğiz. Bunu daha çok İbn Arabî'nin görüşleriyle değerlendireceğiz.

A. İbn Arabî'de Allah İnancı

Sünni mutasavvıfların Allah inancıyla ilgili genel düşünceleri ve kullandıkları mefhumlar, Ehl-i sünnet ile mutabakat halindedir. Onlar da kulların fiillerini Allah'ın yarattığına inanmaktadırlar. Hayır ve şer işledikleri her şeyin Allah'ın kaza ve kaderiyle olduğunu kabul etmektedirler. İstitâat konusunda da aynı şekilde düşünmektedirler. Yani hiçbir canlı Allah Teala kudret vermedikçe tek bir nefes dahi alamaz ve her hangi bir harekette bulunamaz. Yine hüsün ve

6 Geniş bilgi için bk. Abdulkahir el-Bağdadî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, Daru'l-Marife, 2.baskı, Beyrut, 1997, ss. 211-276; Şerafettin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelam*, Tekin Dağıtım, 4.baskı, Konya, 1998, ss. 195 vd.; Metin Yurdagür, *Ayet ve Hadislerde Esmâ-i Hüsnâ Allah'ın İsimleri*, Marifet Yay., İstanbul, 1996, s. 34-38; Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde Tevhid*, Nun Yay., İstanbul, 1995, ss. 137-141.

kubah konusunda da Ehl-i Sünnet'in farklı düşünmemektedirler.⁷

İbn Arabî(560-638h.)'nin Futuhat-ı Mekkiye'sinde benzer görüşlere sahip olduğunu görmekteyiz:

“Ey kardeşlerim, dostlarım! Allah'ın rızasına eresiniz. Ben zayıf, miskin ve her lahza Allah'a muhtaç bir kul ve bu kitabın yazarı olarak Allah'ı ve meleklerini ve yanımda hazır olup ta sözümü İştien müminleri ve nihayet sizi de şahid tutarak dil ve gönül ile şahâdet ederim ki: Allah Teâlâ bir tek ilâhtır. Ulûhiyyetinde ikincisi yoktur. Eşten ve çocuktan münezzehtir. Her şeyin sahibi ve mâlikidir. Ortağı yoktur. Öyle bir sultandır ki veziri yoktur. Öyle bir yapıp yaratıcıdır ki beraberinde işlerinin düzenleyicisi ve yardımcısı yoktur. Vâcibü'l-Vücûddur. Varlığı bir başkasının varlığına bağlı değildir. Bir başkasının var etmesine İhtiyâcı olmadan vardır. O tek olarak kendi kendine vardır. Varlığının başlangıcı yoktur. Nihayeti de yoktur. O Bakîdir. Hiç bir şeye bağlı olmayan vücud-i mutlaktır. Varlığının devamı da kendindedir. Belli bir mekâna sığan, bir mekânla sınırlandırılan bir cevher olmadığı gibi, bekası düşünülmemeyen araz da değildir. Ciheti ve yönü olan bir cisim de değildir... Mahlukatı koruyup gözetmek O'na zor gelmez. Mahlukatı yaratması sebebiyle, kendisinde daha önceden var olmayan bir sıfatı kazanmış değildir. O'nun sıfatları hadis değil kadîmdir. Sonradan olan şeylerin O'na hululü, ya da O'nun sonradan olan şeylere hululü gibi şeylerden O münezzehtir. O, hadis (sonradan olan) şeylerin O'ndan sonra olması ya da O'nun onlardan önce olması gibi bir durumdan müberrâdır. Ancak şöyle denilebilir: O vardı, ancak beraberinde hiçbir şey yoktu. Öncelik ve sonralık O'nun yarattığı zaman parçalarını ifâde eden kelimelerden ibarettir. O'dur uyumayan (her şeyin kendisiyle kaim olduğu) Kayyûm O'dur. Kendisine kimsenin zarar eriştiremeyeceği Kahhârdır. O'nun gibisi yoktur... Eşyaya hükmetmesini dilediği kimse yine ancak O'nunla hükmeder. Külliyâtı bildiğinde şüphe yoktur. Doğru ve sağlam görüş serdeden ulemanın ittifakı ve icma ile cüz'iyâtı da tam olarak bilir... Bu varlık âleminde ne varsa, hepsi murad-ı ilâhinin bir neticesidir. Taat-isyân, kâr-zarar, kölelik-hürriyet, soğuk-sıcak, hayat-ölüm, ele geçirmek-fevt etmek, gündüz-gece, doğruluk-eğrilik, kara-deniz, çift-tek, cevher-araz, hastalık-sıhhat, üzüntü-sevinç, ruh-cesed, karanlık-aydınlık, yergök, birleşme-ayrışma, az-çok, sabah-akşam, siyah-be-yaz, uyku-uyanıklık, açık-gizli, hareketli-hareketsiz, kuru-yaş, kabuk-öz gibi böyle birbirine zıt, ayn ve benzer ne varsa hepsi Cenâb-ı Hakk'ın dilemesi neticesidir. Naşı! olmasın ki onları hep Allah yaratmıştır. Dilemeyen, irade etmeyen nasıl fâli-i muhtar olabilir ki?... Hak sübhânehu Teâlâ, her şeyi ezeli olarak bildiği gibi, aynı zamanda hükmetmiş, murâd etmiş, tahsis etmiş, takdir etmiş ve icad etmiştir. Yine böylece, hareket edeni ve duranı, görür, işitir. En alt ve en yüce âlemlerin ötesinden konuşur. Uzaklık, duymasına engel değildir. Çünkü O, her şeyden

7 Bk. Ebu Bekr Muhammed b. İshak el-Kelebazî, *et-Tearruflî mezhebi ehli't-tasavvuf*, Kahire 1960, ss. 35-44

yakındır. Yakınlık, görmesine engel teşkil etmez. Zira O, aynı zamanda uzaktır. Nefsin derinliklerindeki fısıltıları işittiği gibi, çok hafif bir dokunmayla çıkan sesi dahi işitir. Gece karanlığında siyahı gördüğü gibi, su içinde suyu görür. Karışım, aydınlık, karanlık O'nun için bir engel değildir. O Semî, Basîr'dir. Hak Sübhânehû'nun konuşması, sükûttan sonra oluşmuş bir kelâm değil, ya da vehmedilen bir suskunluktan sonra gerçekleşmiş bir kelâm olmayıp, diğer sıfatları gibi ezeli olan, ezeli kelâm sıfatıyla olmuştur. Musa -aleyhisselâm-'ya bu vasıftaki sıfatıyla konuşmuştur. Bu kelâmını Yüce Allah, tenzil, Zebur, Tevrat ve İncil diye isimlendirmiştir. Bu kelâm, harfsiz, savtsız, nağmesiz ve lügatsiz olmuştur. Yüce Allah, seslerin, harflerin ve lügatlerin de yaratıcısıdır... Nefislere takvayı ve fücuru ilham eden O Allah'tır. Dilediğinin hatalarından vazgeçer, cezalandırmaz. Dilediğini de muaheze eder. Dünyada da edebilir, ukbada da. Adaleti, fazlı ve ihsanı içinde değerlendirilemediği gibi, fazlı ve ihsanı da adaleti içinde değerlendirilemez. Âlemi iki kabza (tecelli) halinde varlık âlemine çıkarmış ve onlara iki konak yeri yaratmış, sonra da, "şunlar cennetlik, şunlar da cehennemlidir, başka bir şeye aldırmam" buyurmuştur. Burada O'na hiç bir kimse kalkıp da itiraz etmemiştir. Zira orada O'ndan başka varlık sahnesinde hiç bir şey yoktu. Dolayısıyla bütün her şey, O'nun esmasının tasarrufu altında olmuştur. Bir kabzası Celâl esmasının, bir kabzası Cemâl esmasının tasarrufu altına girmiş, kimi nimetler içinde, kimi de belâlar içinde olmuştur... Kendisinden başka fâil olmayan ve varlığı için kendi zâtından başka bir varlık bulunmayan Allah'ı noksan sıfatlardan tenzih ve teşbih ederim."⁸

İbn Arabî yine aynı eserin başka bölümlerinde ve Füsusu'l-Hikem'de kendinden önceki sûfîlerin düşüncelerinde görülen vahdet-i vücud düşüncesini sitemleştirdiğini ve bu doğrultuda bir Allah tasavvuruna ulaştığını görmekteyiz.

B. İbn Arabî Ve Vahdet-İ Vücud

Vahdet ve *vücud* Arapça iki kelimedir. Vahdet, tek kalmak, tek başına kalmak anlamlarına gelen *vahide* fiilinin mastar şeklidir. Aynı zamanda bir şeyin bölünmezlik durumuna ve tekliğine de *vahdet* denir. Allah hakkında kullanıldığında *vahdet* bölünemeyen, parçalanamayan birlik anlamındadır.⁹ Vücud da vahdet gibi Arapça kökenli bir kelimedir. Arapça'da bulmak anlamına gelen *vecede* fiilinin mastarı olup bulunmak anlamına gelir. *Vücud* kelimesi aynı zamanda *varlık* anlamında da kullanılmaktadır. Vücud kelimesi varlık anlamında kulla-

8 Ebu Bekr Muhyiddin İbn Arabî, *el-Fütuhâtu'l-Mekkiyye*, Daru'l-kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1420/1999, c. I, ss. 62-65.

9 Ebu'l-Faal İmamuddin Muhammed İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, Kahire, ts. v-h-d md.

nıldığında bir ve tek olanı ifade eder.¹⁰

Vahdet-i Vücut; varlığın bir olduğunu savunan düşünce sistemidir. Bu düşüncenin temelinde mutlak, sonsuz ve ezeli bir varlıktan, bütün varolan, varolmuş ve var olacakların da bu mutlak varlıktan türediği düşüncesi yer almaktadır.¹¹ *Vahdet-i Vücut*, varlık ve birlik sözcüklerinden oluşmuş ve *varlığın birliği* anlamında kullanılmış olan Allah-evren birliğini kurmaya çalışan bir düşünce sistemidir.¹²

10 İbn Manzur, *age*, v-c-d md.

11 Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 1996, s. 552.

12 *Vahdet-i Vücut*, Allah'tan başka hakiki hiçbir *Vücut* (varlık) kabul etmeyen, bütün varlıkların mutlak *Vücut*ün isim ve sıfatlarının tezahürü, tecellisi sayarak, hakiki varlığa göre isim ve sıfatların ezeli yokluğu ifade ettiğini keşf ve tecrübe yoluyla ortaya koyan tasavvufi bir anlayıştır. *Vahdet-i Vücut*ü benimseyen kişiler için mutlak varlık ve onun tecellilerinden başka hiçbir şeyin varlığının gerçekliği yoktur. Onlar, varlığı birlemek ve kendisinden başka her şeyi nefy etmek için delile ihtiyaç duymamışlardır. Ayrıca *Vahdet-i Vücut*çulara göre, görülen evren, gerçeğin ötesinde sadece bir gölge konumundadır. *Onlara göre Hakk* (mutlak varlık), *Halk* (varolan) ilişkisinden iki tür anlayış ortaya çıkmaktadır. Her şey O'dur, deyip Allah'tan başka varlık tanımayan mahluku mutlak varlığın tecellisi ve işleri sayanlar ki bunlar *Vahdet-i Vücut*'çü; diğerleri ise her şey Ondandır, fikriyle bütün maddeyi Allah'a bağladıkları halde iki *Vücut* kabul edenlerdir ki, bunlarda *Vahdet-i Şühud*'çü (görülen birlikçiler) diye isimlendirilenlerdir. Fakat *Vahdet-i Vücut*'a karşı olarak ortaya atılan *Vahdet-i Şühud*, varlığı iki *Vücut*da bağlamanın dışında, *Vahdet-i Vücut*'la benzerlikler taşımaktadır. *Vahdet-i Şühud*'çulara göre de görünen evrende Allah'tan başka müşahede edilen bir şey yoktur. Görülen her şey O'dur bununla beraber onlara göre, epistemolojik açıdan yaratıcı varlık ve yaratan varlık aynı değildir. Bu iki anlayıştan *Vahdet-i Vücut*'a göre ise varlık anlamındaki *Vücut*, zihinde meydana gelen kavramların tümünden önce gelir. O kavram ortaya çıkmadan diğer kavramların ortaya çıkması mümkün değildir. Bu anlamdaki varlık kavramı diğer bütün kavramların en genelidir. Bu genellemenin kapsamı genişledikçe yokluk derecesine gelir ve birliğe ulaşır. Bu *Vücut* bütün nesnelere kaplamıştır. *Vücut*ün altındaki bu nesnelere mevcut niteliğine sahip kılınmış olmaktadır. Başka şekilde ifade etmemiz gerekirse; nesnelere her biri o tek varlığın sureti durumundadırlar. İsimler, sıfatlar, izafetler Hakk'ın kendisini taakkul (akletme, akıl erdirme, düşünme) ve taayyününden (belirlenme) ibarettir. *Vahdet-i Vücut*çular hem ontojik hem de epistemolojik açıdan varlığın birliğini savunurken, *vahdet-i şühud*çular, sadece epistemolojik açıdan yaratan yaratılan ayrımını yapmaktadırlar. Mütekellimler ise her iki yaklaşımı doğru bulmayıp, İslam akadininin temel bir prensibi olarak yaratan yaratılan ayrımını açık bir şekilde yapmaktadırlar.

İbn Arabî tarafından sistematik hale getirilen *Vahdet-i Vücut* dokuzuncu yüzyılda başta; *Beyazid Bestami* (ö. 875), *Cüneyd Bağdadî* (ö. 940), *Hallac-ı Mansûr* (ö.858), Ebu Muhammed b. Muhammed el-*Gazalî* (1055-1111) ve Mevlana Celaleddin-er-Rûmî (1207-1273) olmak üzere bir çok düşünce adamı tarafından ifade edilmiş, her biri, bu konuda kendince bir bakış açısı geliştirmiştir. İslam'da mistik düşünce Gazalî ile tam sistemleşmeye başlamış, İbn Arabî vasiyatıyla tanınmıştır. *Tasavvuf*, İbn Arabî ile birlikte felsefi bir doktrin özelliğine kavuşmuştur. Onun *Vahdet-i Vücut* sistemi, her ne kadar üslubundan kaynaklanan anlaşılmaz, mecazlı ve sembollerle dolu ifadesinden dolayı, tutarsız olarak görülse de kendi sistemi içinde tutarlı, geniş bir düşünce yapısına sahiptir. Bk. Abdülgani Nablusi, *Gerçek Varlık*, çev.: Ekrem Demirli, İstanbul 2003, s. 34; Hüsamettin Erdem, *Bir Allah-Alem Münasebeti Olarak Panteizm ve Vahdet-i Vücut*, Ankara 1999, s. 38, 80-81; M, Ferit Kam, *Vahdet -i Vücut*, sadeleştirilen: Ethem Cebeloğlu, Ankara 1994, s. 69; Sadreddin Konevî, *Vahdet -i Vücut ve Esasları* çev.: Ekrem De-

İbn Arabî'nin *Vahdet-i Vücûd* düşüncesinin başlangıç noktası *Logos* (kelime) nazariyesidir. İbn Arabî'ye göre, her peygamber, O'nun Logos dediği ve tek ilahi vücudun görünüşü olan hakikate tekabül eder. Adem ile başlayan ve Hz. Muhammed ile son bulan bu kelimelerde ilahi tecelli yahut peygamberi tecelliler olmasaydı, Vücud-ı Hakk'ın mahiyeti ebedi olarak gizli kalırdı. Her varlığın kaynağı olan bu vücud esasen bölünmez ezeli ve değişmezdir. bu nedenledir ki, İbn Arabî hadis ilmi üzerine çok düşünmüş ve peygamberlerin tekabül ettiği sırta, bu yolla da gerçek hakikate ulaşma çabasını göstermiştir.¹³

Onun sisteminin temelinde, bütün hikmetlerde olduğu gibi bilinemez, saf bir özün sırrı yatmaktadır. Bu saf öz İbn Arabî'ye göre Allah'ın sıfatları vasıtasıyla çoğalır, yayılır. Zatı (özü) itibariyle bakıldığında O Hakk'tır, mümkün varlıklarda tecelli eden sıfatları açısından bakıldığında O Halk'tır.¹⁴

İbn Arabî'ye göre, Allah her varlıkta tecelli eder. Ancak, bir varlık ne kadar yüksek ve mükemmel olursa onun tecellisini o ölçüde yüksek derecede ve mükemmel biçimde yansıtır. Ona göre Allah maddede, bitkide, hayvanlarda ve insanda farklı şekillerde tecelli eder. Bu, onun düşüncesine göre aynı zamanda insanın yaratılış nedenidir. İnsanın dışındaki bütün varlıklar insanın hizmeti için yaratılır ve en son halka olarak insan, kendinden önceki tüm halkaları toplar ve dengeler. İnsan sadece biyolojik unsurlardan oluşmuş değildir. Allah insanoğlunu kendi suretinde yaratmıştır. Bunun anlamı ise, insan bütün ilahi isimlerin suretinde yaratılmıştır. İnsan ilahi yönlerin veya yüzlerin sonsuz çeşitliliğini sergiler.¹⁵

İbn Arabî'nin vahdet-i vücud düşüncesinde *insan-ı kamil* kavramı önemli bir anlam içerir. O'na göre Allah'ın en yetkin ve mükemmel tezahürü insan-ı kamildir. Her insan buna layık değildir. İbn Arabî'nin insan-ı kamil olarak nitelendirdiği insan, bilinç düzeyi gelişmiş insandır. Bu insan, biyolojik insan değildir. İbn Arabî bu insan-ı kamil sınıfına sadece peygamberleri ve filozofları sokmaktadır. İbn Arabî insan-ı kamile mutlak gerçekliğin iç ve dış yönleri adını vermektedir. O'na göre, insan-ı kamil mutlak gerçeğin (Allah ile evrenin) küçültülmüş halidir.¹⁶ İbn Arabî insan-ı kamile karşılık olarak Allah ile evren, ilahî ile insanî arasındaki bir şey olma anlamında değil, her ikisini mükemmel bir

mirli, İstanbul 2002, s. 25.

13 Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev. Ahmet Arslan, İstanbul 2000, s. 80.

14 İbn Arabî, *Fütuhât*, c. IV, s. 186.

15 İbn Arabî, *Fütuhât*, c. I, ss. 156-158, 185-186; William Chittick, *Hayal Alemi İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*, çev.: Mehmet Demirkaya, İstanbul 1999, s. 50.

16 Chittick, *age*, s. 5.

şekilde birleştiren ve ortaya koyan tek yaratık olma anlamındaki *berzah* kavramını kullanmaktadır.¹⁷

İbn Arabî, evreni ilahi isimlerin etkilerinin ve sıfatlarının özeti olarak nitelendirmektedir. İnsan dışındaki, her şeyle birlikte evren sadece mutlak gerçekliğin suretinde yaratılmıştır. Evren ve mutlak gerçeklik birbirinin aynasıdır.¹⁸ Bütün evren ve mutlak gerçeklik arasındaki fark ise, mutlak gerçekliğin zatı ile varolması ve evrene ihtiyacının bulunmamasıdır. Fakat, evrenin kendi zatında bir varlığı söz konusu değildir ve her an mutlak gerçekliğe muhtaç durumdadır.

Görüldüğü gibi İbn Arabî, insanı merkeze alan bir dünya görüşüne, İslam dininin prensiplerini ve bakış açısını çok iyi bir şekilde yoğurup, kendi tecrübesiyle anlamlandırmaya çalışmıştır. O, insan davranış ve eylemlerine son derece önem vermektedir. Daha önce değindiğimiz gibi İbn Arabî, yetkin insan ve biyolojik insan ayrımını yapmakta ve yetkin insanı bireysel, tarihi varoluşunu kendi imkan ve yetenekleri sayesinde anlamak, kökenine doğru, kendi içinde bir yolculuğa çıkmak suretiyle sürekli bir olgunlaşma ve Sûfîlerin deyimiyle, yolda olan insandır. Biyolojik insan ise, gerekçesi ve sebebi ne olursa olsun, yolun herhangi bir aşamasında takılıp kalmış insandır.¹⁹ Anlaşıldığı üzere, İbn Arabî, insanın dışında, herhangi bir amaç, ilke, fikir ya da inançtan, hareket eden anlayışı kabul etmemektedir. O, kendisine kadar ulaşan tasavvufi anlayışa felsefi ve dini birikimini de katarak bu özgün bir öğretiyi ortaya koymaktadır.

İbn Arabî varoluşu; her şeyi kuşatan mutlakten kaynaklanan bir açılma, iniş ve tekrar ona yükselen bir çıkış olarak belirlemektedir.²⁰ Bu noktada insan-ı kamilin amacı bu çıkışı gerçekleştirecek eylemlerde bulunmaktadır. Ona göre, bunun da yolu tasavvufi yaşayıştır. İbn Arabî'nin tasavvufi yaşayışında, zihni faaliyetler hakikate ulaşmada yetersiz kalmakta, insan ruhunun bu yükselişi gerçekleştirmeye hazırlanması gerekmektedir. Bunun da yolu daha önce belirttiğimiz gibi ibadet, zevk (tadarak yaşamak), müşahede (seyir) ve müşahedenin gerçek hakikate ulaşmada aracı olduğu ve İbn Arabî'nin biricik metot olarak gördüğü keşiftir. O, Fütuhât'ta bu konudaki düşüncelerini şöyle ifadelendirmektedir: "Bil ki evren, Allah'ın dışında olan şeylerin bütününden ibarettir. Mevcut olsun olmasın mümkünattan başka bir şey değildir. Çünkü, mümkünat

17 Ebu'l Ala Affifî, *Muhiddin İbnü'l Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, İstanbul 1999, s. 93.

18 İbn Arabî, *Fütuhât*, c. IV, ss. 191, 278-279; Affifî, *age*, s. 94.

19 İbn Arabî, *Fütuhât*, I/185-186; Seyfullah Sevim, *İslam Düşüncesinde Marifet ve İbn Arabî*, İstanbul 1997, s. 164.

20 Sevim, *age*, s. 164.

bizim bizzat Vacibü'l vücûd olan Allah'ı bilmemize delildir."²¹

İbn Arabî'ye göre, mutlak varlığın sahip olduğu kudret ve sıfatların görünen evrene çıkması, nesne ve doğa denilen evreni meydana getirmiştir. İbn Arabî Fusus'ta bunu "Zat-ı mutlak kendisini nesne ve evren suretinde açığa vurmuştur. Zahir, batın, evvel, ahir hep O'dur. O'ndan başka varlık yoktur. Nesne ve evren; Allah'ın zahiri; Allah ise, nesne ve evrenin batını yönü ve ruhu konumundadır. Varlık, varolan hep O'dur, onun varlığı dışında hiçbir varlık tasavvur edilemez. Çünkü, vücud birdir"²² şeklinde izah etmektedir. İbn Arabî'ye göre evren gölgedir, bu gölgenin sahibi mutlak varlıktır. Bundan dolayıdır ki, gölgenin sahibinden ayrılması imkansızdır.

Bir düşünce sisteminin temel prensiplerinin ve nihai hedeflerinin belirlenebilmesi için onun hangi ontolojik ve epistemolojik temeller üzerine inşa edildiğinin bilinmesi gerekir. O halde İbn Arabî'nin vahdet-i vücud görüşünü daha iyi anlayabilmemiz için onun ontolojik ve epistemolojik temellerini incelemek gerekmektedir.

1. Ontolojik Temel

İbn Arabî'de varlığın birliği veya Vahdet-i Vücud öğretisini ortaya koymadan önce O'nun *varlık* kavramını ne anlamda kullandığını açıklamak, özgün düşüncesinin anlaşılması açısından önemlidir.

Felsefî bir terim olarak "*varlık*" kavramı genel olarak, yokluğa karşıt olarak, varolan, varlık; oluşa karşıt bir şey olarak, değişmeden aynı kalan, gerçeklik; boşluğa karşıt bir şey olarak, mekanda bir şey işgal eden kalıcı gerçeklik; ontolojinin konusu olan şey,²³ anlamında kullanılmaktadır.

Varolan her şeyin çıkış ve bitiş noktası olarak hakikati ifade etmek anlamında İbn Arabî *küllî varlık* ve *mutlak varlık* deyimini yukarıdaki varlık anlamlarından birine karşılık olarak kullanmıştır. İbn Arabî, *mutlak* ifadesini de kullanırken, ortaya koyduğu düşüncesinin unsurlarının ciddi bir şekilde yanlış anlaşılmasına yol açacak ifadeyle dört farklı anlamda kullanılmıştır. Ona göre mutlak; belirli herhangi bir suretle sınırlanmamış, fakat bütün suretlerde müşterek olan, bütün suretlerde bulunmayıp, hepsini aşan, hiçbir şeyin sebebi olmayan, hakikatlerin hakikati²⁴ olan varlıktır.

21 İbn Arabî, *Fütuhât*, c. VII, ss. 44-48.

22 Muhyiddin İbn Arabî, *Fususü'l-hikem*, çev.: Nuri Gençosman, İstanbul 1992, s. 13.

23 Ahmet Cevizci, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2003, s. 407.

24 İbn Arabî, *Fütuhât*, c. I, ss. 144-145; Afifi, *age*, s. 29.

Ayrıca ifade etmemiz gerekir ki İbn Arabî *mutlak varlık* kavramına; kör nokta, dairenin merkezi anlamlarına gelecek mecazi ifadeler de yüklemiştir. Buradaki körlük Hakk'ın bilinemeyen, açıklanamayan nitelenemeyen yönü, ya da varlığın, varlık kazanmadan önce, ilâhî zihindeki durumu kast edilmiştir.²⁵

İbn Arabî, varlığa ilişkin olarak, varolan kimdir, varlık nedir sorularına cevap aramış, varlıkta bir belirme vardır, o beliren var olan zatın kendisidir ve tek varlıktan başka varlık yoktur,²⁶ sonucuna ulaşmış, varlığın birliği öğretisine ilişkin ipuçlarını ortaya koymuştur.

İbn Arabî, *varolmak* ve *varlık* ayırımını yapar. İbn Arabî, varolmayı; varlığın bir türü sayar. Ona göre, varlığın sahip olduğu her niteliğin diğerinde tecelli etmesi varolmayı meydana getirir. Bu konuda İbn Arabî, uzmanı olarak bilinen Affifi, İbn Arabî'nin bu konudaki düşüncesine şöyle açıklık getirmektedir: "Varlığa sahip olan her şey, varlığın mertebeleri veya düzeyleri adını verdiği şeyin birinde veya diğerinde tezahür ederse varolmaya sahiptir."²⁷ Buna paralel olarak Affifi, İbn Arabî'nin düşüncesindeki yokluk ifadesine ulaşır ve şu şekilde bir izaha girişir: "İster zamanda, ister ezeli olsun varlığa sahip olan her şey mertebelerden birinde veya diğerinde yahut da hepsinde birden varolmadılar. Hepsinde veya bir kısmında varolmayan herhangi bir şey sırf yokluktur ve hakkında bunun ötesinde hiçbir şey söylenemez."²⁸

a. İbn Arabî'de Varlık Türleri

İbn Arabî varlığı türlere ayırırken genel olarak, cevher(töz) ve araz(ilinek) unsurlarına dayalı bir ayırıma gitmektedir. İbn Arabî'ye göre, varlık; her türlü sıfat ve öz nitelikleriyle hakikat ve onun yansımasından oluşan bir bütünlükten başka şey değildir. Burada, hakikat *cevher*, yansıma ise *araz* konumunda olmaktadır.²⁹

Düşünce sistemine uygun bir biçimde İbn Arabî varlığı, varoluşları ve özleri bakımından olmak üzere iki türlü ayırıma tabi tutmaktadır. Varoluşları bakımından varlıkları; zihinsel ya da soyut varlık; görünen ya da başka bir deyişle somut varlıklar olarak da ayırmaktadır.

İbn Arabî, varoluşları bakımından varlıklardaki soyut ve somut varlık ayı-

25 Cahide Demirci, *İbn Arabî ve Spinoza'da Tanrı Anlayışı*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Diyarbakır 2006, s. 26-27.

26 Metin Yasa, *İbn Arabî ve Spinoza'da Varlık*, Ankara 2003, s. 20.

27 Affifi, *age*, s. 32.

28 Affifi, *age*, ss. 32-33.

29 İbn Arabî, *Fusûs*, s. 78, 58-161,257,278.

rımını Futuhat'da şöyle açıklamaktadır: "İki tür gerçeklik vardır; biri yaşamak, bilmek, konuşmak, duyumsamak gibi tek tek akılda bulunan gerçek; diğer gerçeklik ise gökyüzü, doğa, insan ve taş gibi bileşik halde bulunan gerçektir."³⁰

Bu noktada üzerinde durmamız gereken İbn Arabî sisteminde çok önemli yer tutan ve zihinsel varlık kavramını açıklamada önkoşul olan *ayan-ı sâbite* kavramıdır. İbn Arabî'ye göre, nesnelere dış alemde varılmadan önce mutlak varlığın, onlarla ilgili sonsuz bir bilgisi vardır. O, tüm nesnelere ilgili bu bilgiye *ayan-ı sâbite* (sabit gerçeklikler, mümkinatların hakikatleri)³¹ adını vermektedir. İbn Arabî'nin metafiziğinde önemli yer tutan bu kavram mutlak varlık ile madde dünyası arasında orta bir yerde konumlandırılmıştır. Ayan-ı sâbite varlıklarının ikinci kaynağı durumundadır. Madde dünyasında gerçekleşmiş görünümler *ayan-ı sâbite*'nin gölgelerinden ve yansımalarından ibarettir. Ayan-ı sâbite'nin dışta varlığı yoktur, bunlar dıştaki varlıkların kalıplarıdır. Ayan-ı sâbitenin yansımaları mutlak varlığın bu kalıplar içinde tecelli etmesidir. Varoluşları bakımından varlıkları ve ayan-ı sâbiteyi böyle ifade ettikten sonra İbn Arabî özleri bakımından varlık ayırımını da şöyle açıklamaktadır: "Varlıklar, öncersiz ve önceli olarak ikiye ayrılır. Olabilenin varlığı öncelidir. Başka deyişle, varlık niteliği ona sonradan ilişmiştir bu Halktır, varolanın bir kısmı ise öncersiz, özüyle varolan Hakk'tır"³² şeklindeki ifadesiyle Hakk (yaratıcı, zorunlu, öncersiz, aktif) ve Halk (yaratılan, önceli, zorunsuz, pasif) varlık sınıflamasını yapmaktadır.

b. İbn Arabî'de Vahdet-Kesret Sorunu

İbn Arabî sistemine göre tek hakikat söz konusudur. Öyleyse nasıl oluyor da kesret meydana geliyor, sorusunun cevabı İbn Arabî'nin vahdet-kesret düşüncesi açısından önem teşkil eder.

İbn Arabî hakikati iki açıdan görür. Allah'ı bütün görünen şeylerin özü sayar ve "*Hakk*" adını verir, ya da bir açıdan görünen madde sayar ve "*Halk*" olarak adlandırır. İbn Arabî'ye göre, tek ve çok yalnızca bir hakikatin iki ayrı ifadesinin isimleridir. Bu tek hakikat, hakiki birlik, fakat dış evrende müşahade edilen çeşitliliktir.³³ Hakk değişmeden kaldığı halde halk o değişmeyen varlığın değişen ve sayılmayacak kadar çeşitlilik gösteren zuhur ve tecellisidir. İbn Arabî, Hakk'ın çok çeşitli şekilleri almasını şu örnekle izah eder: Su; buz, kar,

30 İbn Arabî, *Fütuhât*, c. I, s. 183.

31 Afîf, *age*, s. 69.

32 İbn Arabî, *Fütuhât*, c. I, ss. 141,183.

33 Afîf, *age*, s. 35.

buhar, dolu, yağmur, çeşme, dalga, ırmak, deniz gibi şekiller ve adlar alır. Görüntüler farklı olsa da bunların aslı sudur.³⁴

c. İbn Arabî'nin Fenâ (yok oluş) Anlayışı

İbn Arabî, *fena* kavramını iki anlama gelecek şekilde tanımlamaktadır. Bunlar, tasavvufi anlamda fena ve metafizik anlamda fenadır.

İbn Arabî'ye göre tasavvufi anlamda fena, cehaletin yok olup, bütünün zati birliği hakkında sezgi ile elde edilen hatasız bilginin bekasını anlamaktır. Sûfî tasavvufla uğraşan kişi kendi nefsinden geçemez. Fakat bir suret olarak asli yokluğunu anlar. Metafizik anlamda fena ise görülen evrenin suretlerinin yok olması ve bir külli tözün devamı³⁵ olarak tekrar zuhur etmesidir.

Affifî, İbn Arabî'nin fena anlayışını onun yeniden yaratma anlayışıyla ilişkilendirerek şöyle açıklar: Fena Sûfînin Hakk karşısında fiil, sıfat ve zat olarak mahvolmasından ve bir iz bırakmayacak biçimde silinip gitmesinden ibaret değildir. Buna ek olarak tüm yaratık suretlerin her an sürekli olarak yok olmaları, mutlak bir olan Hakk tözünde baki olmalarıdır. Varlıkların suretlerinin Hakk birde gizlenmeleri fena, aynı zamanda ilahi tecelliler halinde açığa çıkmaları bekadır.³⁶

İbn Arabî, Allah-evren birliğini sayısal ifadelerle ve fena ile de ilişkilendirerek açıklamaya çalışır. O'na göre sen bir dediğin zaman, birin dışındaki başka her şey o anda söner yok olur. İşte, bu yok oluş bu bir ismi gereğince ve sen, iki dediğin zaman, ikiliğin sayısal derecesinde bir isminin hazır bulunmasıyla değil de birin özünün hazır bulunmasıyla iki dediğin zaman, ikiliğin sayısal derecesinde birin isminin hazır bulunmasıyla iki sayısını açığa çıkar.³⁷ O, düşünceleriyle görünen kesretteki vahdeti açıklamaya çalışır.

2. Epistemolojik Temel

İbn Arabî Fusûsu'l-Hikem'e başlarken "Ben ancak bana ilham olunan şeyi söyledim ve bu yazılı kitapta ancak bana indirilmiş olan hakikatleri dile getirdim. halbuki ben nebi değilim, rasûl hiç değilim. Lakin nebinin mirasçısı ve ahiretin koruyucusuyum"³⁸ diyerek öğretisinin metodu hakkında bizi genel bir kanı

34 İbn Arabî, *Fusûs*, s. 26,68,122; Süleyman Uludağ, *İbn Arabî*, Ankara 1995, s.124.

35 İbn Arabî, *Fusûs*, s. 74.

36 İbn Arabî, *Fusûs*, s. 79.

37 Muhyiddin, İbn Arabî, *Fena Risalesi*, çev.: Mahmut Kanık, İstanbul 2004, s. 18.

38 İbn Arabî, *Fusûs*, s. 15.

sahibi kılmaktadır. İbn Arabî, akıl ve duyu organlarıyla idrak edilemeyenler hakkında bazen rüyalarına dayanarak, bazen uyku ile uyanık olma arası bir halde bulunduğu sıradaki *mükaşefe* (gözlem) ve *müşahede* (seyretme) haline dayanarak, bazen kimsenin göremediği şeyleri görerek, bazen de ruhen yükselerek bir nevi yükseliş ile karşı karşıya geldiğini ve bu yolla hakikat bilgisine eriştiğini eserlerinde ifade etmektedir.

İbn Arabî'nin metodunun adına *Keşf* denilmektedir. Bu keşf, kalbi bir keşf olup, bazı kaynaklarda sezgi olarak nitelendirilirse de İbn Arabî, sezgilerin kaynağının akıl olduğunu kabul etmekte ve aklın hakikati anlamada yetersiz kaldığına inanmaktadır. O'na göre, bunun nedeni ise, aklın duyu verilerine göre yargıda bulunmasıdır. Bundan dolayıdır ki, metodunun adı olan keşfin sezgi anlamına gelmediğini anlayabilmek mümkün olmaktadır. Fakat, bundan ilham şeklindeki bir keşfi kast ettiğini anlamak mümkün gibi görünmektedir. İbn Arabî'ye göre, bu keşfe herkes ulaşamaz. Keşfe ulaşmak için mutlak varlığı taklit etmek yani onun sıfatlarına uygun şekilde yaşamak ve en kamil insan olarak nitelendirdiği peygamberin yolunu izlemek gerekir.

İbn Arabî'nin bu aşamada *zevk* diye nitelendirdiği ve metodu açısından keşften sonra önemli olan bir kavram daha ortaya atmaktadır. İbn Arabî bu kavramla ilgili olarak *Futuhât'ta* şu açıklamada bulunmaktadır: Tasavvufta, Sûfînin bir şeyi öğrenmesinin yolu ancak zevk ile mümkündür. Örneğin, balın tatlı olduğunu kıyas ile bilmek mümkün değildir. Şu halde balın tatlı olduğunu ancak tadarak öğrenmekten başka çare yoktur.³⁹ İbn Arabî, düşüncesine keşf ile ulaştığını ifade etmiş olsa da, düşüncesini ayet ve hadislerle desteklemekte, bazen de bunları çıkış noktası yaparak görüşünü temellendirmektedir. Bu anlamda, İbn Arabî düşüncesinde açık bir şekilde görülmekte olan şey, keşf ve vahyi uzlaştırma çabasıdır. İbn Arabî'nin öğretisinin can alıcı noktalarından biri de zahir ve batın ayırımıdır. O'na göre aklın işlev alanı zahir, keşfinki ise batındır. Bundan dolayıdır ki, keşf ve vahy batini boyutta örtüşür. Kısacası, İbn Arabî öğretisini temellendirirken, keşf, vahy akıl ve zevk kavramlarından hareket etmektedir. Fakat, bu kavramların en üst noktasında bulunan kaynak ve metot *keşftir*.

Bütün mutasavvıflarda olduğu gibi İbn Arabî'nin epistemoloji anlayışında hayal ve rüyanın da büyük önemi vardır. Öyle ki, O'na göre hayalin rolünü anlamamış olanlar hiçbir şeyi anlamazlar.⁴⁰ İbn Arabî'ye göre hayal ile yakından ilişkili olan uyku, kişiyi duyular dünyasını müşahadededen berzah dünyası-

39 İbn Arabî, *Fütuhât*, c. IV, ss. 188-190,266.

40 Chittick, *age*, s. 24.

na, intikal ettiren bir haldir. Uyku; evrenlerin en mükemmelidir. Uykudan daha mükemmel bir evren yoktur. Uyku, evrenin çıkış yerinin temelidir. Onun gerçek bir varoluşu ve her işe hükmetme gücü vardır. Mânâları cesetlere dönüştürür. Kendi nefsinde kâim olmayana, kendi nefsinde kâim hale getirir. Herhangi bir sureti olmayana suret verir.⁴¹

İbn Arabî'ye göre, bu evrende bulunan şeylerin misâl aleminde birer gerçekliği vardır. Şeylerin gerçekliği misal evreninde bu evrenden daha fazladır. Bu durumda rüya gören kimsenin zihni bu evrene göre daha gerçek bir evrene ulaştığından, onun bu evrende bulunuşu bir rüyadır. Bu durumda, insanların bu madde dünyasındaki hayatları baştan sona uyku ve rüyadır. Bu maddi evrenden ilişkilerini kesip, misal ulaşmaları, uyanıp, gerçek evrene varmaları demektir⁴² görüldüğü üzere hayal ve rüya İbn Arabî'de birbirleriyle yakından ilişkilidir.

İbn Arabî'nin tasavvufi düşüncesinde rüya ve hayal çoğu yerde birbirinin karşılığı olarak kullandığı halde hayalin daha geniş olduğu görülmektedir. Rüya uyku halinde gerçekleşirken, hayal hem uyanırken, hem de uyku halinde görülmektedir. Ayrıca, rüya suretlerin gerçekliğidir. Rüya, suretlerin hayale taşınan durumudur.⁴³

Yukarıda ana hatlarıyla açıklamaya çalıştığımız vahdet-i vücudçu bir düşünce biçimiyle acaba İbn Arabî nasıl bir Allah tasavvuruna ulaşmıştır? Şimdi de bu sorunun cevabını inceleyebiliriz.

D. İbn Arabî'nin Vahdet-İ Vücûd'unda Allah Mefhumu

Allah inancıyla Allah tasavvurlarının farklı şeyler olduğunu, Allah tasavvurunun şekillenmesinde kişilerin önceden sahip oldukları sosyo-kültürel yapılarının etkili olduğunu ifade etmiştik. Mistisizmin oldukça eski bir tarihi vardır. Elbette İbn Arabî, samimi olarak Kur'an ve hadislerdeki bilgiler doğrultusunda bir Allah tasavvuruna ulaşmaya çalıştı. Fakat onun dini yorumlarında yetiştiği ve yaşadığı ortamlarda önceden mevcut olan mistik düşüncelerden etkilenmiştir.

İbn Arabî'nin Allah'ı merkezine alan doktrinine *Vahdet-i Vücud* denildiğine bir önceki başlığımızda değinmiştik. O, Allah ile ilgili yorumlarda bulunurken, Allah'ı ifade amacıyla, *Hakikat, Hakk, Allah, Mutlak Varlık, Vacibü'l-Vücud* (zo-

41 Ali Vasfi Kurt, *Endülü's'te Hadis ve İbn Arabî*, İstanbul 1998, s. 486.

42 Uludağ, *İbn Arabî*, s. 144.

43 Chittick, *age*, s. 97.

runlu varlık), *Zat-ı Mutlak* (mutlak varlık), *Zaruri Varlık* kavramlarını kullanmıştır.

O'nun *Allah* anlayışında *Hakk*, varlığın ruhu, evren de onun zahiri (görünen) suretidir. Onun tasavvur edilmesi ve hakikatinin ifade edilmesi imkansızdır.⁴⁴ Ona göre, *Hakk* yegane varlıktır, dolayısıyla onun dışında hiçbir şey yoktur. Onun dışındaki her şey Onun birliğinin kendisinde mevcut olan bütün isim ve sıfatların toplamıdır. İbn Arabî, Hakkı zatı itibariyle bilinmeyen tek varlık diye tanımlamaktadır. *Hakk*, sürekli tecelli konumunda olan, her şeyi bilen mutlak varlıktır.

İbn Arabî'ye göre Allah'tan başka var olan her şey sonlu ve mümkün varlıklardır. Allah, sonsuz, zorunlu tek mutlak varlıktır. Varolan ve görünen her şey mutlak varlığın kendini sergilediği suretlerden başka bir şey değildir. İbn Arabî'ye göre Allah, hiçbir şeyle karşılaştırılmaz. Çünkü, O mutlak olarak her şeyin ötesindedir. Yine O'na göre Allah'ın şeylere benzerliği, kendi niteliklerini şeyler yoluyla sergilediği için mümkündür. Allah, isimlerinin ve sıfatlarının özelliklerini insanda ve evrende görünür kılarak kendini sergiler. Allah'ın kendini sergilemesi olan tecelli durumu her şeyi kuşatır. Bu tecellinin iki boyutu söz konusudur. Zahir ve batın; zahir görünür evren, batın görünmeyen evrendir. İnsan, bu iki evreni de kendinde barındıran küçük alemdir. Bu nedenle, beden Allah'ın görünür tecellisi; ruh görünmeyen tecellisi, nefis ise görünür ve görünmezlik arasında bulunan tecellisidir.⁴⁵

İbn Arabî varlığın birliği öğretisini İslam düşünce unsurlarına dayalı olarak kurmaya çalışsa da şöhretini Allah evren bütünlüğüne getirdiği özgün yorumlarla kazanmıştır. Allah evren ilişkisinde en önemli nokta, Allah ve evrenin fonksiyonlarını ortaya koymaktır. Bu bağlamda Allah'ın evreni niçin yarattığı önem arz etmektedir. İbn Arabî'ye göre yaratmanın temelinde sevgi aşk ve rahmet yatmaktadır, Allah mutlak vücut iken, kendisini kendi nefsi için sevdi, bilinmek ve tezahür etmekten hoşlandı ve sayısız isim ve sıfatlarının *ayan-ı sâbitedeki* suretlerini görmek ayrıca kendi sırrını kendisine açmak istedi bu yüzden evreni yarattı. İbn Arabî bunu hadis olarak anlatılan bir ifadeye başvurarak açıklar, bu hadis "*Ben bilinmeyen bir hazine idim, bilinmeyi arzu ettim, bunun için halkı yarattım*"⁴⁶ şeklindedir. Fakat İbn Arabî'nin öğretisinde varlık bir olup, Allah'ın sıfatlarının tecellilerinden ibaret olunca bu düşünce sisteminde yarat-

44 Ebu'l Ala Afîfî, *Fusûsü'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, İstanbul 2002, s. 51.

45 Chittuck, *age*, s. 52.

46 İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, Beyrut 1356, c. II, s. 132; Ali el-Kârî, *el-Mevzuâtu'l-Kübrâ*, Mektebetu'l-İslamî, Beyrut 1987, s. 269.

madan ziyade sudur ve zuhurdan söz etmek daha doğru olmaktadır.

İbn Arabî'ye göre bütün evren, içindeki her şeyle birlikte Allah'ın suretinde yaratılmıştır. Evren Allah'ın bütün isim ve sıfatlarının bir özetidir. Bununla birlikte evren ve Allah arasında fark söz konusu olmaktadır. Her şeyden önce Allah kendi zatı ile var olmakta ve evrene ihtiyacı bulunmamaktadır. Yani *Vacibü'l Vücut*'dur. Diğer taraftan evrenin kendi zatında bir varlığı söz konusu olmamakta ve Allah'a muhtaç durumda bulunmaktadır. Daha önce değindiğimiz gibi evrenin belli anlamda varlığından söz edilebilir. Bu ayna örneğindeki görüntünün varlığı gibidir. İbn Arabî'de yokluk, mutlak varlığın anlaşılmasına hizmet eden bir kavramdır. Yokluk, mutlak varlığın kendisinde tecelli ettiği bir aynadır. Varlık kendini bu aynada gösterir. İbn Arabî, yaratma kavramını; düşüncenin özleri konumunda bulunan *ayan-ı sâbiteye* dış evrende varlık vermekten ibaret olarak kullanmaktadır. Diğer bir ifadeyle Allah'ın kendisinde varolan nesnelere bilgisini, kuvve halinden *varlık* haline getirmesidir. Bu eylemde yoktan yaratma söz konusu olmamaktadır. Bunun için Allah'ın iradesi ve *Kün (ol)* emrinin ifadesi olan kelime yeterli gelmektedir. İbn Arabî'de evrenin ana maddesi sudur. Allah canlı cansız her şeyi sudan yaratmıştır.⁴⁷İbn Arabî'ye göre, *Hakk* (yaratan) ve *Halk* (yaratılan) bir gerçekliğin iki manzarasını ifade eden isimlerdir. Bu, gerçek birliktir ve evrende görünen çeşitliliktir.

İbn Arabî Hakk ve evren ilişkisini "Hakk'ın dışında, evren denilen şey O'nun gölgesi gibidir, işte bu gölge mümkün varlıkların özünü oluşturur. Öyleyse, esasen insanın idrak ettiği sadece Hakk'ın vücudundan, bu evren olarak yayılan şeyden, yani O'nun zatından ibarettir. Zira ondan başka varlık yoktur,"⁴⁸ şeklinde izah etmeye çalışmakta ve Allah-evren bütünlüğünü bu şekilde ortaya koymaktadır.

İbn Arabî, mutlak varlıktan, nesnelere evrenine kadar, nesnelere tecellilerini basamak basamak ayırıştırmakta ve nesnelere evrenindeki her varlığın ayrı bir yönden mutlak varlığı temsil ettiğini düşünmekte, isimlerin ise mutlak varlığa ait sıfatlar olduğunu ve bunların evrendeki nesnelere karşılık geldiğini belirtmektedir. İbn Arabî, mutlak varlığın evrende tecellisini şu şekilde basamaklara ayırmaktadır:

İlk basamakta; başlangıçsızlıkta ve alemin zuhurundan önce varlık mutlak gizlilik (el-ğaybü'l-mutlak) içindedir. Filozoflar varlığın bu haline belirlenmiş olmak (la-taayyün) demişlerdir. İbn Arabî, birçok eserinde buna toplayıcı

47 İbn Arabî, *Fusûs*, s. 22,73-74.

48 İbn Arabî, *Fusûs*, s. 47.

hazır olma, mutlak görünmez varlık, demiştir. Orada hiçbir şekil, hiçbir madde yoktur, bu basamak gerçek yokluktur.

İkinci basamak ilk belirlenme (et-taayyünü'l-evvel) dir. Bu zuhur ve tecelli aşamalarının ilkidir. Görünmez varlığa göre zahir, ondan sonraki basamaklara göre batındır. Bu aşamada birin, birlik olduğu ve ilk defa kuvvenin fiile geçtiği görülmektedir.

Üçüncü basamak ise ikinci belirlenme (et-taayyünü'l-sani) dir. Burada birlik, ilke veya birincilik hakikati olarak insanlığın hakikatine dönüşmüştür.⁴⁹

Bundan sonra birbirini takip eden diğer basamaklar sırasıyla; ruhlar evreni (el-alemü'l ervah), düşünce evreni (el-alemü'l-misâl), cisimler evreni (el-alemü'l-ecsâm)'dir. İbn Arabî'ye göre son basamak görünmemişlik (la-zuhur) ve görünüş (zuhur) basamaklarının bütünü, gizli ve açık olan her şeyin evrensel ve sonsuz birliğini temsil eden toplayıcı hazır olma (Hazret-i Camia) basamağıdır.⁵⁰

İbn Arabî'ye göre Allah, sayılamayan güzel isimlerinin daha önce değindiğimiz *ayan-ı sâbite* evrenindeki suretlerini görmek istemiş veya vücut ile vasıflanmasından dolayı toplu varlık evreninde kendini görmeyi ve bu görüşte kendi sırrını kendine açıklamayı istemiştir.⁵¹ Bu yüzden yukarıda açıkladığımız aşamalarda kendini evrende görünür kılmıştır. Bu demektir ki, nesnelere evreni sadece görüntüden ibaret değildir. İbn Arabî, bunu "Halk bir bakıma Hak'tır ve varlık tek bir hakikattir. Fakat Hak'tan başkası baki olmaz"⁵² şeklindeki ifadeleriyle tasdik etmektedir.

İbn Arabî'de Allah'ın kendini bu şekilde yansıttasının temelinde sevgi mertebesi söz konusu olmaktadır. O, bu konuda güzellik için sevicek olan tek varlığın Allah olduğu ve bu sevginin esin kaynağı olarak kendisini göstermek için seçtiği yaratıklarda görmenin mümkün olduğu ön savını ileri sürmekte ve Kabe'nin çevresinde dönerken kendisinde büyük etki yaratan bir görüntü/hayal ile karşılaştığını, bunun *Nizam* adlı bir genç kız olduğunu ve onun ilâhî bilgeliğin vücut bulmuş hali olan *Sophia*(bilgi, hikmet), olduğuna inandığını belirtmekte ve erkekler için kadınların Allah sevgisine ulaşmada bir esin kaynağı olduğunu ileri sürmektedir.⁵³

49 İbn Arabî, *Fütuhât*, c. I, ss. 81-84.

50 İbn Arabî, *Fütuhât*, c. I, ss. 84-94; Ülken, *age*, s. 219.

51 İbn Arabî, *Fusûs*, s. 48-49.

52 İbn Arabî, *age*, s. 75.

53 İbn Arabî, *Fusûs*, s. 326-355; İbn Arabî, *Fütuhât*, c. I, ss. 80-81; Krş. Karen Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi*, Ankara 1998, s. 299.

Böyle bir düşünce İbn Arabî açısından önemlidir çünkü, kendisi on sekiz yaşına kadar kadınlarla ilgili olumsuz düşünceler taşımıştır daha sonra peygamberin kadınlarla ilgili olumlu ifadeler taşıyan hadisini öğrenince bu konudaki düşüncelerini değiştirmiştir. Bilindiği üzere, İbn Arabî, bütün düşüncelerini hadis temelinde geliştirmektedir. Kendisi bu hadisi öğrendikten sonra kadınlara karşı aşırı bir sevgi ve şefkat beslemiştir⁵⁴ ve Nizam tasavvuruyla ilgili düşüncesini geliştirmiştir.

1. Zat ya da Kendi Olarak Allah

İbn Arabî, Allah'ı onu bütün diğer varlıklardan ayıran bir öz varlık olarak tasavvur etmekte, bunu da Allah'ın zat olması kavramıyla açıklamaya çalışmaktadır. Bu bağlamda İbn Arabî Allah'ın kendini bize anlatırken zat ya da kendi olarak tanıttığına inanmakta ve onu isimleriyle değil, öz varlığıyla gerçek olan⁵⁵ tek varlık olarak nitelendirmektedir.

Mütekellimler ise daha çok öne çıkardıkları her hangi bir sıfatı ile Allah'ı diğer varlıklardan tefrik etmeyi yeğlemişlerdir. Mesela Mutezile Allah'ın adalet sıfatını, Eşariler ise kudret sıfatını öne çıkarmışlardır. Bu durum Allah'ı hakkiyata tanıma anlamında bazı eksikliklere sebebiyet vermiştir.⁵⁶

İbn Arabî'ye göre Allah, öz varlığı itibarıyla zorunlu olarak vardır ve bunun için başka şeye ihtiyacı yoktur, oysa ki, diğer varlıkların hepsi varolmak için ona gereksinim duymaktadır. Allah sahip olduğu bütün niteliklerini özünde taşıyan tek yetkindir. Diğer varlıkların hepsi Allah'ın tecellisi (yansıması) olması ve bununla beraber sürekli değişim ve gelişim geçirmesi, Allah'ın da gelişip, değiştiği anlamına gelmemektedir. Çünkü; O, her şeyden önce ne ise O olarak, ya da kendi olarak en yetkin varlıktır.⁵⁷ Allah nitelikleriyle belirlediği için biz onu zatıyla (özünü) göremeyiz ancak onu kendini bize sıfatlarını yansıttığı görünür kıldığı evren yoluyla bilebilir ve görebiliriz. Allah biricik ve benzersiz varlıktır.

İbn Arabî'ye göre mutlak varlık birdir, bu aynı zamanda mutlak birliktir ve buna ne ad verilirse verilsin tek hakikat tek vücud vardır, O'da Allah'ın vücududur. Evrendeki nesnelere ayrı vücudu yoktur. Onlar Allah'ın vücudu ile varlığa gelen çeşitli suret ve şekillerin tecellilerinden ibarettirler. İbn Arabî'ye

54 Uludağ, *İbn Arabî*, s. 165.

55 İbn Arabî, *Fusûs*, s. 69-70.

56 Bk. İbrahim Coşkun, "S.'Amidi'nin Teşbih ile Tenzih Arasında Allah'ın Sıfatlarını Yorumlama Metodu", *D.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. III, sayı: 1, 2001, ss. 46-51.

57 İbn Arabî, *Fusûs*, s. 101.

göre evren Allah'ın zatı değil sadece suretlerinin tecellisidir. Evrendeki her varolan, kendisinde Allah'ın isimlerinden birinin tecelli ettiği bir ayna gibidir. Aynada, ismin gereği ne ise, o belirlemektedir. Dolayısıyla, aynadaki biçimin orada belirmesine neden olan isimdir. Bu biçimin kendi zatına ait varlığının olmayışından dolayı, Allah'ın zatı'nın tecellisiyle görünüm olarak evrene yansımaktadır.⁵⁸

İbn Arabî, varolan her şeyi Allah'ın isimleri ve sıfatları olarak görmekte ve Allah'ın evrenin bu sıfat ve isimlerinin tecellisini ortaya çıkarmak için yaratıldığına inanmaktadır. Bu anlamda Allah'ın zatı onun özünü, diğer başka şeyler ise onun varlığını ifade ederken, aynı zamanda varolan her şeyi de temsil etmektedir. Allah zatı ile mutlak olup, diğer her şeyden ayrıdır. Allah varlığıyla ise diğer her şeye katılmakta ve onlarla aynı olmaktadır.⁵⁹Bu durumda Allah'ın zatı hangi şekilde tecelli etmiş olursa olsun bütün evrenin tanınmaz ve bilinemeyen gerçek temeli olmaktadır. Allah böylelikle mutlak özü ve varlığıyla yani evrenle bir olmaktadır. İbn Arabî, *Fususü'l Hikem'de* bunu şu şekilde ifade ederek, "Kendini görmende, *Hakk* senin aynandır. Kendinden başkası olmayan isimlerinin ve hükümlerinin yansımaları görmesinde ise sen, *Hakk'ın* aynası-sın."⁶⁰ İbn Arabî bu ifadeyle yansıtan olarak Allah ve yansıması olan her şeyin birliğini kurmakta ve sistemindeki bütüne ulaşma amacını gerçekleştirmektedir.

2. İbn Arabî'nin Eserlerinde Allah'ın Sıfatları

İbn Arabî'ye göre Allah zat bakımından tek ve eşsiz olmakla beraber bir çok isim ve sıfatla nitelendirilmektedir. Allah'ın evrendeki yansıması olan şeylerin sayısız ve sınırsız bir ölçüye varacak kadar olması aynı zamanda sıfat ve isimlerinin de ölçü olarak aynı durumda olduğunun göstergesi olmaktadır.

Allah'ın zatı, Mutlak Hakikatin aynı olan bir Küllî cevherdir. İlâhî bir isim ise ise, ilâhî Zat'ın sonsuz manzaralarından birinde ya da diğerinde ilâhî Zat'tır. Yani Zat'ın sınırlı ve belirli suretidir. Buna paralel olarak sıfat da, dış evrende beliren İlâhî bir isimdir. İbn Arabî bunu "İlahi cevherin kendisini çeşitli mertebelerde göstermesi için tecelli yeri ya da bir faaliyet alanı"⁶¹ olarak ifade etmektedir. İbn Arabî'ye göre Allah'ın zatı, meçhullerin en meçhulü olan özünde şeydir. O, yok edilemez, bağımsız, değişmez ve maddi olan bütün her

58 İbn Arabî, *Fusus*, ss. 26-28, 68,122.

59 Sevim, *age*, s. 151.

60 İbn Arabî, *Fusus*, ss. 43, 122.

61 Afifi, *Muhyiddin İbnü'l Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, s. 55.

şeyi özüyle kuşatan bir cevherdir. Allah'ın suretleri ise, yok olucu ve değişken olan arazlardır.⁶²

İbn Arabî'de varoluşun tüm aşamalarını kendinde potansiyel olarak taşıyan Kelime (Logos) veya evrensel akıl, evrende varolan her şeyin sebebidir. Aynı zamanda bu ilke; yüce kelime, ilk akıl, küllî akıl, evrenin aslı, külli nefis kavramlarıyla isimlendirilmektedir. Bu kelime, Allah'ın düşünce sıfatına sahip olmasının göstergesi olup, evrenin başkalaşan ve değişen ruhunun ifadesidir. Allah'ın bilgisindeki şeyler, İbn Arabî'nin terminolojisiyle *ayan-ı sâbiteler* yani düşünsel özleri, varoluşa bu ilke sayesinde çıkar. Allah'ın nefesi olarak da tabir edilen bu ilkenin meydana getirdiği her bir varlığa *kelime* denir. Kelime olarak nitelendirilen bu her bir varlık, Allah'ın sıfatının dışlaşması ve belirmesidir.⁶³

İbn Arabî, Allah'ın kendini her şeyde belirir kıldığını ve bu şekilde uzam sahibi olduğunu her yerde hazır olduğunu kabul eder. Allah için belirli bir mekan izafında bulunmaktan kaçınır ve bunu şöyle ifade eder, "*Hakk*, yüceliğini sınırlayan özel bir mekandan mukaddes ve münezzehdir (uzaktır)."⁶⁴ İbn Arabî Allah'ın sıfatlarını şöyle açıklar:

a. Allah'ın Tek, Ezelî ve Ebedî Olması

İbn Arabî'ye göre Allah, ezeli ve ebedidir, onunla beraber, aynı derecede ezeli ve ebedi hiçbir şey yoktur. Yani Hakk'tan başka kendi zatıyla vacib hiçbir şey yoktur. Mümkün varlıklar ise Allah ile *vacibu'l vücuddur* (varlığı zorunludur). Çünkü, evren O'nun zahir olduğu yerdir ve Allah evren ile görünür kılınmıştır.⁶⁵

İbn Arabî, *Fususü'l Hikem'de* varlığı zorunlu ve varlığı ezeli olan ile varlığı zorunlu olmayan ve ezeli olmayan şeklinde ikiye ayırmaktadır. Ezeli ve zorunlu olan, kendi nefsiyle varolan Hakk'ın vücudu'dur. Ezeli olmayan vücut ise evrenin suretleriyle sabit olan Hakk'ın varlığıdır. Bu ikinci varlığa *Hudus* (Yaratılmış) denir.⁶⁶

b. Allah'ın İrade Sahibi Olması

İbn Arabî'ye göre, Allah'ın her şeyi *ayan-ı sâbite* aşamasında bulunduğu duru-

62 Afifi, *age*, s. 83.

63 Sevim, *age*, s. 129.

64 Sadreddin Konevî, *Fususü'l Hikem'in Sırları*, çev.: Ekrem Demirli, İstanbul 2003, s. 34.

65 Konevî, *age*, s. 391.

66 İbn Arabî, *Fusus*, s. 305.

ma göre belirlemesi O'nun irade sıfatıyla gerçekleşmektedir. Görünen her şeyin zaman açısından konumları tamamen onun iradesinin bir hükmü olarak belirlenmektedir.

O, her varlığın, başlangıcının ve sonunun mutlak irade sahibi olan Allah tarafından belirlendiğini ifade etmektedir. Ona göre, İlâhî iradeyi *Meşiet* ve *Yaratıcı irade* olarak iki bölüme ayırmak mümkündür.

İbn Arabî, *meşiet* kavramı ile her şeyde var olan ilâhî bilinç türünden bir şeyi, -kuvve ya da fiil halinde – şeylerin oldukları gibi olmalarını dileyen Allah'ın ezelî kudretini anlatmak istemektedir.⁶⁷ O, bu irade türüne zaman zaman ilâhî buyruk veya kader de demektir. O'na göre *Meşiet*, Allah'ın hüviyetidir ve Allah'tan sudur eden ilk akla çok benzemektedir.⁶⁸

Yaratıcı İradeye gelince, İbn Arabî; "Allah'ın kuvve halindeki varlıkların dış dünyada tezahürünü sağlayan kudreti anlatmak istemektedir. Bir şeyin herhangi bir varlığa sahip olması Meşia'nın bir fiilidir; fakat dış dünyada bir şeyin ya da bir fiilin gerçekleşmesi kadar gerçekleşmemesi de bu irade sonucudur"⁶⁹ şeklinde tanımlamakta ve ilâhî iradenin evrene yansımalarının açıklamasını yapmaktadır.

Yukarıdaki ifadeler her ne kadar İbn Arabî'nin cebriyeye yakın düşüncelere sahip olduğunu çağırırtsa da o, Allah-insan ilişkisi bağlamındaki düşüncelerinde insana büyük sorumluluk yüklediğini ve bu sorumluluğu kaldırabilecek bir donanım ile yaratıldığını ifade etmektedir.

3-Varlıktan Allah'a Ulaşmak Ya da Allah'ın Varlığının Kozmolojik Kanıtı

Mutlak varlıktan hareketle Allah'ın idrak edilmesi anlamındaki ontolojik delil, İbn Arabî tarafından, varlığın birliği anlayışına ters düştüğü için pek kabul görmemektedir.⁷⁰ O, Gazzalî'nin " *Nefis öğrendiği ve bilgiden hoşnut kaldığı zaman, yine tefekkür etse, ona gaybın kapısı açılır ve sonunda kalbinde gayb evrenine ilişkin bazı şeyler belirir.*"⁷¹ sözüyle anlatmak istediği evrene bakılmaksızın da Allah'ın bilinebilmesine düşüncesine de karşı çıkar. Çünkü O, daha öncede belirttiğimiz gibi evren'in Allah'ın ayan-ı sâbite suretinde belirmesi olduğunu düşünmekte, evren'i müşahede etmeden, Allah'ın bilinmesinin mümkün olmayacağını savunmaktadır.

67 Afifi, *Muhyiddin İbnü'l Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, s . 155.

68 İbn Arabî, *Fütuhât*, c. IV, s. 55.

69 Afifi, *age*, s. 156.

70 Şahin Filiz, *İslam Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*, İstanbul 1995, s . 298.

71 Filiz, *age*, s. 299.

İbn Arabî, Allah'ı *Vacibü'l-Vücut* olarak nitelendirmekte ve evrendeki her şeyin sebebi olarak görmektedir. Evren hâdistir, buna bağlı olarak her hadisin bir sebebi olmak zorundadır. Bu sebep, öz varlığıyla aşkın, isim ve sıfatlarıyla içkin olan mutlak varlık, Allah'dır. Allah her varlıkta zati itibariyle değil, sıfat ve isimleriyle belirmiş, açığa çıkmıştır. Dolayısıyla, bilinenden yola çıkılarak bilinmeyene ulaşılabilir. Yani Allah, evrenle bilinebilir. Allah'ın evren yoluyla bilinebilmesinin yolu ise *müşâhede* (seyretme) ile gerçekleştirilen keşf ve ilhamdır. Bu nedenledir ki, İbn Arabî müşâhede için "...müşâhede, meşhudun (yani görülen şeyin) bilinmesini sağlayan yol"⁷² ifadesini kullanmaktadır. Yine İbn Arabî'ye göre müşâhede evrenin Allah'da, Allah'ın evrende olduğunun bilgisini sağlamada yegane yoldur. İbn Arabî her eserin bir sanatçısının olduğunu düşünmekte ve bunu da "...insanlar sanat eserini ve sanatçıyı müşâhede ederler. Tıpkı sandık yapan bir marangozun yanında bir kimsenin oturup da hem sanatı hem sanatçıyı müşâhede etmesi gibi. Şu halde sanat, sanatçıyı örtmez"⁷³ şeklinde açıklamaktadır. Anlaşılacağı üzere, İbn Arabî'de Allah'ı ortaya koymuş olduğu eseri, yani evren vasıtasıyla mutlak olarak bilmek imkan dahilinde olmaktadır. Bu bağlamda küçük evren olan insan da Allah'ın bilinmesi noktasında evrenle aynı konuma sahip olmakta ve aynı işlevi görmektedir. Bundan dolayıdır ki, İbn Arabî; "*Nefsini bilen, Rabbını da bilir*"⁷⁴ hadisini varlığın birliğini oluştururken kendine çıkış noktası seçmiş ve bu amaçla evren ve insanın gerçek anlamını kavramada gayret göstermiş aynı zamanda *insan-ı kamil* olma yollarını aramıştır. İbn Arabî, yetkin insanı hakikatin iç ve dış yönleri olarak görmektedir. Yetkin sıfatını kazanmış insan mutlak varlığın küçültülmüş halidir. Bu insan Allah'ın bütün sıfatlarını kendisinde bir araya getirmektedir. Sadece yetkin insan Allah'ı, evrenle ilişkisi anlamında aşkın olarak bilebilir. Evren ise Allah'ın isim ve sıfatlarının yansıması olduğu için Allah'ın bilinmesini mümkün kılmaktadır. Böylece İbn Arabî düşüncesinde Allah'ın aşkınlığı (tenzih) özüyle, içkinliği (teşbih) de isim ve sıfatlarıyla açıklanmaya çalışılmaktadır.

E. İbn Arabî'nin Allah Tasavvuruna Yöneltilen Eleştiriler

İbn Arabî, hayatının ilk dönemlerinde rahat yaşamış, her gittiği yerde saygı görmüş tasavvufi düşünceleri hoşgörü ile karşılanmıştır. Fakat, hoşgörü ortamının yok olmaya başladığı dönemlerde, ona karşı olanların sayısı da artmıştır. Kimileri, İbn Arabî sağ iken düşüncelerini çok sert bir şekilde eleştirmiş ve onu

72 İbn Arabî, *Fütuhât*, c.VII, s. 44.

73 İbn Arabî, *Fütuhât*, c. VII, ss. 45-48.

74 el-Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, c. II, s. 262; İbn Arabî, *Fusûs*, ss. 22, 326.

kâfirlikle suçlamıştır. Onun ölümünden sonra da bu eleştirilerin dozu artarak sürmüştür. O, Sûfîler içinde en çok eleştirilen şahsiyet olmuştur.

İbn Arabî'ye karşı olanlar arasında tasavvuf düşüncesine mensup kişiler bulunduğu gibi farklı disiplinlere mensup din bilginleri de bulunmaktadır. İbn Arabî'ye muhalif olan iki tanınmış tasavvufçu *Alauddevle Simnanî* (ö. 1405h.) ve *İmam Rabbanî* (ö. 1034h.)'dir. Alauddevle Simnanî, başlangıçta İbn Arabî'nin düşüncelerine bağlı bulunmuş daha sonra aleyhine dönerek İbn Arabî'yi şiddetle tenkit etmiş ve İbn Arabî'nin Vahdet-i Vücut anlayışının hatalı olduğunu göstermeye çalışmıştır.⁷⁵ İmam Rabbani de başlangıçta İbn Arabî'ye bağlı olarak onun savunucusu olmuş, fakat daha sonra O da Vahdet-i Vücut'un yanlış olduğunu savunmuştur.⁷⁶

Mutasavvıfların dışında İbn Arabî'ye karşı olan Muhaddisler, Fakihler, Mütekellimler ve Müslüman Filozoflar da vardır. Bunlar arasında *İbn Kayyim el-Cevziyye* (ö. 751h.), *İbn Kesir* (ö. 774h.), *İbn Teymiyye* (ö. 1328h.) ve *Saduddin et-Taftazanî* (ö.792h.)'nin eleştirileri, en dikkat çekici olanlarıdır.⁷⁷

Mesela İbn Teymiyye, İbn Arabî'yi zındıklardan saymakta, *Vahdet-i Vücut Risalesi'*nde atıfta bulunarak, mahlukat ile Cenab-ı Hakk'ın varlığını aynı saydığı için onun küfre düştüğünü⁷⁸ ifade etmektedir.

İbn Arabî'ye karşı olanların yanı sıra savunanlar ve onu kendi düşüncelerine temel alanlar da olmuştur. Bunların başında; Yavuz Sultan Selim'in isteği üzerine İbn Arabî ile ilgili eserler yazmış olan, o dönemin mutasavvıflarından *Şeyh Mekkî* bulunmaktadır. Mekkî eserlerinde İbn Arabî'yi savunmuştur. Daha sonra İsmail Fenni Ertuğrul (ö.1946) ondan da yararlanarak çağımızda İbn Arabî'ye karşı olanları eleştirmiştir.⁷⁹

G. Vahdet-i Vücutdaki Allah Tasavvurunun Panteist Tanrı Tasavvurundan Farkı

Pek çok kimse Spinoza(ö.1677m.)'nın panteist düşüncelerine benzediği düşüncesiyle İbn Arabî'nin Allah tasavvurunu eleştirmiştir. Halbuki İbn Arabî ve Spinoza'nın öğretileri arasında çok önemli farklılıklar söz konusudur. Bu iki filozofun sistemleri arasındaki farklılıkları ontolojik ve epistemolojik farklılıklar olarak şöyle sıralayabiliriz.

75 Uludağ, *age*, s. 192.

76 Uludağ, *age*, s. 191.

77 Uludağ, *age*, s. 193.

78 Ahmet İbn Teymiyye, *Vahdet-i Vücut Risalesi*, çev.: Heyet, İstanbul 1998, s. 142.

79 Uludağ, *İbn Arabî*, s. 183.

1. Ontolojik Farklılıklar

- a. İbn Arabî'nin Vahdet-i Vücut anlayışında varlık Allah'ta olduğu halde, Spinoza'nın panteizminde Allah ve evren özdeşliği söz konusudur. İbn Arabî, Allah'ı evrenle açıklar, Spinoza ise evreni Allah ile açıklar.⁸⁰ Vahdet-i Vücut'da Allah hem (tenzih) aşkın hem de (teşbih) içkin konumundadır. Allah ile evren aynı sayılmamaktadır. Evren sadece Allah'ın isim ve sıfatlarının gerçekleşmesidir. Allah'ın özü zamandan ve mekandan uzak olmaktadır. Spinoza'nın panteizminde ise Tanrı her şeyin içkin sebebidir. Tanrı ile evren iç içedir.
- b. Spinoza, evrenin özüne karşılık töz kavramını kullanır. Bu töz kendi kendinin nedenidir ve tektir varolan her şey bu tözün modifikasyonlarıdır. İbn Arabî ise bunu Vacibu'l Vücut olarak isimlendirmektedir. Zorunlu olan bu varlık İbn Arabî'de ezeldir, her şeyin kaynağıdır. Evrendeki diğer şeyler, O'nun sıfatlarının değişik yansımalarıdır.
- c. Spinoza'ya göre, Tanrı'nın evrene yansıması onun özünün zorunluluğundan kaynaklanırken, İbn Arabî'ye göre ise, bu Allah'ın iradesi ile olmaktadır, evren sonradan değildir, yani yaratılmıştır. Spinoza, Allah'ı zat olarak kabul etmeyip onu ne anlama geldiği anlaşılmayan töz kavramıyla açıklayıp bu tözünü evrenle eş tutmaktadır. Bu düşüncenin bir uzantısı olarak Allah'ın bilinebilir iki sıfat vardır bunlar, uzam(madde) ve düşünce(zihin)dir. İbn Arabî ise, Allah'ın kişiliğini kabul etmekte ve O'na zati ve subuti sayısız sıfatlar yüklemektedir.

2. Epistemolojik Farklar

- a. İbn Arabî sistemini ve dolayısıyla Allah anlayışını Kuran ve hadis prensipleriyle oluşturduğu için öğretisi tamamen dini kaynaklıdır. Allah'a ulaşma yönteminde ise kalbi keşfi seçer. Bundan dolayı akılla kavranması güç niteliktedir. Oysa, Spinoza, Allah anlayışını tamamen rasyonel ilkelere dayalı olarak matematik yöntemle kurar.
- b. Spinoza, Tanrı'yı kanıtlama yollarından hem ontolojik de hem de kozmolojik delili tercih ederken, İbn Arabî kozmolojik delili geçerli saymaktadır.⁸¹

80 Erdem, *age*, s. 93.

81 Bk. Demirci, *age*, ss. 75-76.

Sonuç

Tarihsel sürece baktığımızda, Allah inancı sabit olmakla birlikte, Allah tasavvurlarının sürekli bir değişim geçirdiği görülmektedir. Çünkü Allah tasavvurlarında her çağın sosyo-kültürel izlerini bulmak mümkündür.

Şehristanî Allah inancının tevkiî ancak onun tevhid akaidine göre oluşturmanın teklifi olduğuna dikkat çekmektedir. Teklifi olan bir konuda da insanların farklı görüşler sergileyecekleri muhakkaktır. Ortaya çıkan Allah tasavvurları itibariyle insanlık tarihine baktığımızda politeist dinlerden ilahi dinlere kadar insanların korkuları beklentileri, bilgi ve uygarlık seviyeleri itibariyle çok farklı Allah tasavvurlarına ulaştıklarına şahit olmaktayız. Süreç olarak sonra gelen her kutsal kitabın, öncekine göre tenzihe daha çok ağırlık verdiği de bir gerçektir. Tevrat ile Kur'an karşılaştırılırsa bu durum açık bir şekilde görülür. Allah tasavvurunda teşbihten tenzihe doğru gerçekleşen değişim, insanın kendi kapasitesini ve kozmosu her geçen gün daha çok keşfetmesi ve evrende daha etkin bir rol oynamasıyla paralellik arz etmektedir.

Tenzihçi Allah tasavvuru, insanın etkinliğinin arttığı oranda Allah'ın insan hayatından uzaklaşması gibi bir yanlış algılamayı bünyesinde barındırır da bu algılama biçimi her zaman doğru değildir. Aksine insanın tarihi süreç içerisinde dünya hayatında daha etkin bir rol üstlenmesi, Allah'ın insana yüklediği misyonun gereğidir. Şerefinden pay vermek üzere Allah'ın yeryüzünde kendisine halife kıldığı ve halifelik misyonunu gerçekleştirebilecek bir donanım ile yarattığı, tarih bilincine sahip olan, dolayısıyla tarih yapabilen bir varlık olarak insanın, her geçen gün daha etkin bir özne konumuna gelmesi, ilahi iradenin gereğidir. Yeni doğan bir bebeğin gelişim evreleri sürecinde anne-babasına bağımlılığının gittikçe yerini kendi kendine işlerini görme hürriyetine bırakması gibi insan, kozmos ve bunların anlattığı durumundaki tarihte de benzer bir gelişimi görmek mümkündür. Bu evrilme ve gelişme nasıl çocuğun anne-babasıyla olan evlatlık ilişkisini hiçbir zaman bitirmiyorsa, insanın ve kozmosun bu gelişimi Allah ile olan ilişkisini asla yitirmez. Ancak bu ilişki nitelik değiştirir.

İbn Arabî'nin Allah-insan diyalektiğini çerçevesinde ortaya koyduğu düşünceleri dikkate aldığımızda yukarıda ifade ettiğimiz Allah tasavvurunu onun düşüncelerinde bulmamız mümkündür. Çünkü O, kimi kelâmî ekollerin savunduğu otokrat Allah tasavvurunu doğru bulmamaktadır.

İbn Arabî'ye göre Allah'ın sıfatlarının en üst düzeyde telli ettiği biricik varlık insandır. Onun Allah'ın yeryüzünde naibi olan insan, onun adına önemli görevler gerçekleştirebilecek bir donanımla yaratılmıştır.

Bütün sadeliği ile Kur'an'daki Allah tasavvuruna dönebilmek için, İslam dünyasında etkili olan bir yorum biçimi olarak Eş'arî kelimelerdeki Allah tasavvurunun yeniden gözden geçirilmesi gerektiği kanaatindeyiz. Ebu'l-Muin en-Nesefi (ö.508h.), İbn Rüşd (ö. 595h.) ve Seyfeddin el-'Amidî (ö.631h.) gibi alimler, Eş'arî düşüncesindeki Allah tasavvurunun çıkmazlarını görmüşler ve Allah-insan-kainat ilişkisi bağlamında insana daha aktif rol belirleyen bir Allah tasavvuru sunmaya çalışmışlardır. İbn Arabî her Allah tasavvuru konusunda ne kadar genel anlamda Eşariliğin ortaya koyduğu Allah tasavvurunu benimseyor görünse de, O özellikle Allah-insan ilişkisi bağlamında insana önemli rol yükleyen ve bu rolü gerçekleştirebilecek bir donanımla yaratıldığını ileri süren görüşlere sahiptir. Çağımızda vaoluşçu düşünceye sahip pek çok insan insana hürriyet tanımayan Allah inancından dolayı ateist olmakta veya en azından seküler bir hayat tarzını benimsemektedir. Felsefe'de deist Tanrı tasavvuru olarak da bilinen ve Batı'da seküler yaşam tarzlarının yaygınlaşmasında önemli etkisi olan bu anlayışın daha İslam coğrafyasını istila etmemesi için çağdaş kelimelerin başta İbn Arabî olmak üzere mutasavvıfların Allah tasavvurunu da dikkate alarak Klasik kelimeler'de ifade edilen Allah tasavvurunu gözden geçirmeleri gerekmektedir.

İbn Arabî'ye göre Allah tasavvuru ile ilgili batın ve zahire delalet eden ayetler birlikte değerlendirilmelidir. Bu iki ayet grubu sağlam bir Allah tasavvuruna ulaşmamızda eksikliğimizi tamamlayan bilgiler sunmaktadır. Yine bu bağlamda İbn Arabî doğru bir Allah tasavvuruna ulaşmak için teşbih ve tenzihin birlikte dikkate alınmasını savunmaktadır. Çünkü sadece tenzihçi düşünce ulûhiyyetin pek çok sıfatını yok saymış veya sınırlandırmış olur. Belki de farkında olmadan Hakkı ve onun Elçilerini yalanlamış olur. Böyle kimselerin durumu Allah'ın kitabından bir kısmına inanıp bir kısmını inkar edenlerin durumuna benzer. Öbür taraftan teşbihe ağırlık verip O'nu yaratılmışlara benzetmekten tenzih etmeyen kişi de Allah'ı kayıt altına alıp onu sınırlandırmış olur. Dolayısıyla Onu hakkıyla tanımamış olur. İşte bunun içindir ki İbn Arabî genel olarak her iki vasfın yani teşbih ve tenzihin birlikte değerlendirilmesi gerektiğini savunmuştur. Yine o bunun gerçekleşmesi için en başta Allah'ın kendisiyle ilgili verdiği bilgilerin dikkate alınmasına dikkat çektikten sonra, bu bilgilerden yararlanabilmek için de özellikle din dilindeki özelliklerin bilinmesi gerektiğine dikkat çekmektedir.

Kaynakça

- el-Adlûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ*, Beyrut 1356
- Affîfî, Ebu'l Ala, *Muhiddin İbnü'l Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, İstanbul 1999.
- , *Fusûsü'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, İstanbul 2002.
- Armstrong, Karen, *Tanrının Tarihi*, Ankara 1998.
- Balyanî, Abdullah, *Mutlak Birlik*, çev. Ali Vasfi Kurt, İstanbul 2003.
- Behiy, Muhammed, *İslam Düşüncesinin İlahî Yönü*, Çev. Sabri Hizmetli, Fecir Yayınları, Ankara 1992.
- Bağdadî, Abdulkahir, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, Daru'l-Marife, Beyrut 1997.
- Cevzici, Ahmet, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2003.
- Chittick, William C, *Hayal Alemleri İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*, çev. Mehmet Demirkaya, İstanbul 1999.
- Corbin, Henry, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul 2000.
- Demirci, Cahide, *İbn Arabî ve Spinoza'da Tanrı Anlayışı*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Diyarbakır 2006
- Erdem, Hüsamettin, *Bir Allah-Alem Münasebeti Olarak Panteizm ve Vahdet-i Vücut*, Ankara 1999.
- Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, İstanbul 2004.
- Filiz, Şahin, *İslam Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*, İstanbul 1995.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, 9.Basım, İstanbul 1998.
- Gölcük, Şerafettin-Toprak, Süleyman, *Kelam*, Tekin Dağıtım, 4.Baskı, Konya 1998.
- İbn Arabî, Muhyiddin, *el-Futuhatu'l-Mekkiyye*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1420/1999.
- , *Fena Risalesi*, çev. Mahmut Kanık, İstanbul 2004.
- , *Fusûsü'l-Hikem*, çev. Nuri Gençosman, İstanbul 1992.
- İbn Manzur, Ebu'l-Faal İmamuddin Muhammed, *Lisanu'l-Arab*, Kahire, ts.
- İbn Teymiyye, Ahmet Takiyuddin, *Vahdet-i Vücut Risalesi*, çev. Heyet, İstanbul 1998.
- el-Kârî, Ali, *el-Mevzuâtü'l-Kübrâ*, Mektebetü'l-İslamî, Beyrut, 1987
- Kam, M, Ferit, *Vahdet-i Vücut*, sadeleştiren: Ethem Cebelioğlu, Ankara 1994.
- Kelebazî, Ebu Bekr, *et-Tearruflî Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, tahk.: Ebubekr Muhammed b. İshak, Kahire 1960.
- Konevi, Sadreddin, *Vahdet-i Vücut ve Esasları*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul 2002.
- , *Fusûsü'l Hikem'in Sırları*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul 2003.
- Kurt, Ali Vasfi, *Endülüs'te Hadis ve İbn Arabî*, İstanbul 1998.
- Lalende, A, *La Raison et les Normes*, Hachette, Paris 1933
- Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 9.Basım, İstanbul 1998
- Macit, Nadim, *Kur'an'ın İnsan Biçimci Dili*, Beyan Yayınları, İstanbul 1996.
- Nablusî, Abdülğani, *Gerçek Varlık*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul 2003
- Özler, Mevlüt, *İslâm Düşüncesinde Tevhid*, Nun Yayıncılık, İstanbul, 1995
- Razî, Fahreddin, *Esasu't-Taktis fi İlmi'l-Kelam*, Müessesetu'l-Kütübü's-Sakafiyye, Beyrut 1995.
- Sevim, Seyfullah, *İslam Düşüncesinde Marifet ve İbn Arabî*, İstanbul 1997.
- Sunar, Cavit, *Tasavvuf Felsefesi veya Gerçek Felsefe*, İstanbul 2003 .
- Şelebî, Ahmet, *Mukarenetü'l-Edyan el-Yehudiyye*, Beşinci Baskı, Mektebetü'n-Nehda el-Mısıriyye, kahire, ts.
- Uludağ, Süleyman, *İbn Arabî*, Ankara 1995.
- , *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1996.
- Ülken, H.Ziya, *Varlık ve Oluş* A.Ü.Yayınları, Ankara 1968.
- Yasa, Metin, *İbn Arabî ve Spinoza'da Varlık*, Ankara 2003.
- Yurdagür, Metin, *Ayet ve Hadislerde Esmâ-i Hüsnâ Allah'ın İsimleri*, Marifet Yayınları, İstanbul 1999