



**İBN ARABİ'NİN "A'YÂN-I SÂBİTE" DÜŞÜNCESİ İLE
GEORGE BERKELEY'İN "VAR OLMAK
ALGILANMAKTIR" FELSEFESİNİN TANRI'NİN
İLMİNDE VARLIK BAĞLAMINDA KARŞILAŞTIRILMASI**

Bengüsu YİĞİT

**Yüksek Lisans Tezi
Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı
Prof. Dr. Eyüp BEKİRYAZICI
2022**

Her Hakkı Saklıdır

T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

Bengüsu YİĞİT

İBN ARABÎ'NİN "A'YÂN-I SÂBİTE" DÜŞÜNCESİ İLE GEORGE
BERKELEY'İN "VAR OLMAK ALGILANMAKTIR"
FELSEFESİNİN TANRI'NİN İLMİNDE VARLIK BAĞLAMINDA
KARŞILAŞTIRILMASI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

TEZ YÖNETİCİSİ
Prof. Dr. Eyüp BEKİRYAZICI

ERZURUM-2023



TEZ BEYAN FORMU

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

BİLDİRİM

Atatürk Üniversitesi Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Uygulama Esaslarının ilgili maddelerine göre hazırlamış olduğum " İbn Arabî'nin "A'yân-I Sâbite" Düşüncesi İle George Berkeley'in "Var Olmak Algılanmaktır" Felsefesinin Tanrı'nın İlminde Varlık Bağlamında Karşılaştırılması " adlı tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kâğıt ve elektronik kopyalarının aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım.

Gereğini bilgilerinize arz ederim *.

Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

Tezimin/Raporumun makale için **altı ay**, patent için **iki yıl** süreyle erişiminin ertelenmesini istiyorum.

[13.09.2023]

[BENGÜSU YİĞİT]

Aslı ıslak imzalıdır

*** LİSANSÜSTÜ TEZLERİN ELEKTRONİK ORTAMDA TOPLANMASI, DÜZENLENMESİ VE ERİŞİME AÇILMASINA İLİŞKİN YÖNERGE**

.....
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Çeşitli ve Son Hükümler

Lisansüstü tezlerin erişime açılmasının ertelenmesi **MADDE 6– (1)** Lisansüstü teze ilgili **patent başvurusu yapılması veya patent alma sürecinin devam etmesi durumunda**, tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulu **iki yıl süre ile tezin erişime açılmasının ertelenmesine karar verebilir.**

(2) Yeni teknik, materyal ve metotların kullanıldığı, henüz **makaleye dönüşmemiş veya patent gibi yöntemlerle korunmamış** ve internetten paylaşılması durumunda 3. şahıslara veya kurumlara haksız kazanç imkanı oluşturabilecek bilgi ve bulguları içeren tezler hakkında tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile **altı ayı aşmamak üzere tezin erişime açılması engellenebilir.**

Gizlilik dereceli tezler MADDE 7– (1) Ulusal çıkarları veya güvenliği ilgilendiren, emniyet, istihbarat, savunma ve güvenlik, sağlık vb. konulara ilişkin lisansüstü tezlerle ilgili gizlilik kararı, tezin yapıldığı kurum tarafından verilir. Kurum ve kuruluşlarla yapılan işbirliği protokolü çerçevesinde hazırlanan lisansüstü tezlere ilişkin gizlilik kararı ise, ilgili kurum ve kuruluşun önerisi ile enstitü veya fakültenin uygun görüşü üzerine üniversite yönetim kurulu tarafından verilir. Gizlilik kararı verilen tezler Yükseköğretim Kuruluna bildirilir.

(2) Gizlilik kararı verilen tezler gizlilik süresince enstitü veya fakülte tarafından gizlilik kuralları çerçevesinde muhafaza edilir, gizlilik kararının kaldırılması halinde Tez Otomasyon Sistemine yüklenir.



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
Graduate School of Social Sciences

TEZ KABUL TUTANAĞI

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Prof. Dr. Eyüp BEKİR YAZICI danışmanlığında, Bengüsu YİĞİT tarafından hazırlanan bu çalışma 13/09/2023 tarihinde aşağıda isimleri yazılı jüri tarafından Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim Dalı'nda Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Prof. Dr. Eyüp BEKİR YAZICI **İmza:** Aslı ıslak imzalıdır
Jüri Üyesi : Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU **İmza:** Aslı ıslak imzalıdır
Jüri Üyesi : Doç. Dr. Mirpenç AKŞİT **İmza:** Aslı ıslak imzalıdır

Prof. Dr. Sait UYLAŞ
Enstitü Müdürü
Aslı ıslak imzalıdır

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	III
ABSTRACT	IV
KISALTMALAR DİZİNİ	V
ÖNSÖZ.....	VI
GİRİŞ	1
I. ARAŞTIRMANIN PROBLEMİ	2
II. ARAŞTIRMANIN AMACI.....	3
III. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ	3
IV. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ.....	4

BİRİNCİ BÖLÜM

İBN ARABÎ'NİN HAYATI VE GÖRÜŞLERİ

1.1. İBN ARABÎ'NİN HAYATI	5
1.2. İBN ARABÎ'NİN BİLGİ TEORİSİ.....	9
1.2.1. İbn Arabî'nin Bilgi Kaynakları	10
1.3. İBN ARABÎ'NİN VARLIK ANLAYIŞI	14
1.3.1. Anahtar Kavramlar	17
1.3.1.1. Yokluk ('Adem)	17
1.3.1.2. Varlık (Vücûd).....	18
1.3.1.3. Mutlak Varlık – Mümkün Varlık.....	19
1.3.1.4. Tecelli	22
1.3.1.5. Yaratılış	23
1.3.2. İsimler Teorisi	25
1.3.3. Dünya Bir Hayaldir	26
1.3.4. Varlığın Mertebeleri	27
1.3.5. A'yân-ı Sâbite.....	32
1.3.6. Varlığın Birliği – Vahdet-i Vücûd.....	34
1.3.7. İnsan ve İnsan-ı Kâmil	37

İKİNCİ BÖLÜM**GEORGE BERKELEY'İN HAYATI VE GÖRÜŞLERİ**

2.1. GEORGE BERKELY'İN HAYATI	40
2.2. BERKELEY'İN BİLGİ TEORİSİ	42
2.3. BERKELEY'İN VARLIK ANLAYIŞI	48
2.3.1. “Var Olmak Algılanmaktır” Berkeley İdealizminin Temellendirilmesi	48
2.3.2. Algının Konumlandır(ıl)ması - Berkeley’de Ruh Anlayışı	50
2.3.3. Madde Anlayışına Yönelik Eleştiriler	53
2.3.4. George Berkeley Felsefesinde Tanrı	57

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM**KIYAS**

3.1. HAYATLARI BAKIMINDAN	63
3.2. ESERLERİ BAKIMINDAN	63
3.3. BİLGİ TEORİLERİ BAKIMINDAN	64
3.4. VARLIK ANLAYIŞLARI BAKIMINDAN	64
3.5. VAR OLMAK ALGILANMAKTIR – A’YÂN-I SÂBİTE	65
SONUÇ	68
KAYNAKÇA	71
ÖZGEÇMİŞ	76

ÖZET

YÜKSEK LİSANS TEZİ

İBN ARABÎ'NİN "A'YÂN-I SÂBİTE" DÜŞÜNCESİ İLE GEORGE
BERKELEY'İN "VAR OLMAK ALGILANMAKTIR" FELSEFESİNİN
TANRI'NIN İLMİNDE VARLIK BAĞLAMINDA KARŞILAŞTIRILMASI

Bengüsu YİĞİT

Danışman: Prof. Dr. Eyüp BEKİRYAZICI

2023, 76 sayfa

Jüri: Prof. Dr. Eyüp BEKİRYAZICI
Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU
Doç. Dr. Mirpenç AKŞİT

Bu çalışmanın hareket noktası "Yaratılışta aklın rolü nedir?" ve "Yaratma faaliyetinde Tanrı'nın ilminde varlık neye tekabül eder?" problemleridir. "Şeylerin hakikati nedir?" sorusu birçok düşünürü farklı cevaplara götürmüş, İbn Arabî için ise bu problem a'yân-ı sâbite fikri ile neticelenmiştir. Kendine has yorumlar dizgesi ile oluşturduğu sistematik düşün dünyasında bu kavram önemli bir yer kaplamaktadır.

Şeylerin hakikatleri söz konusu olduğunda George Berkeley idealist felsefesi ile öne çıkmaktadır. Bu çalışmada Tanrı- yaratılış-akıl ilişkisi bağlamında, "A'yân-ı Sâbite" anlayışına sahip olan, İslam düşünürü İbnü'l Arabî ile "Var olmak algılanmaktır." düşüncesine sahip olan, Batı filozofu Berkeley'in fikirleri açıklanmış ve bu iki düşünürü arasındaki benzerlikler ve farklılıklar yine bu bağlamda incelenmiştir.

Bu çalışma nitel bir çalışmadır. Doküman analizi yöntemi kullanılmıştır. Sağlam bir zemine oturtulması amacı ile düşünürler hakkında genel araştırma yapılmış, birincil ve ikincil kaynaklardan faydalanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Yaratılış, Akıl, Varlık, Hakikat, İdea, a'yân-ı sâbite, İbn Arabî, George Berkeley

ABSTRACT

MASTER THESIS

**COMPARISON OF İBN ARABÎ'S THOUGHT OF "A'YÂN-I SÂBİTE"
AND BERKELEY'S PHILOSOPHY OF "EXISTENCE IS
PERCEPTION" IN THE CONTEXT OF EXISTENCE IN GOD'S SCIENCE****Bengüsu YİĞİT****Advisor: Prof. Dr. Eyüp BEKİR YAZICI****2023, Pages: 76****Jury: Prof. Dr. Eyüp BEKİR YAZICI
Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU
Assoc. Prof. Dr. Mirpenç AKŞİT**

Starting point of this study is the problems asking "What is the role of mind in creation?" "What corresponds existence in God's knowledge at creation activity?". The question of "What is the essence of things?" leads many philosophers different answers. This problem had come to a conclusion for İbn Arabî as "a'yân-ı sâbite" This concept occupies an important place in the world of systematical thoughts which he created with specific interpretations.

George Berkeley is prominent with his idealist philosophy when it comes to essence of things. In this study it is explained the ideas of İslamic philosopher İbn Arabî who has understanding a'yân-ı sâbite and western philosopher George Berkeley's ideas "existence is being perceived" and analyzed differences and similarities of these two philosophers ideas in the context of God-creation- mind.

This study is a qualitative research. The method of document analysis was used. A general research was done about philosophers to place a stable base, was used primary and subsidiary resources.

Keywords: Creations, reason, existence, truth, idea, a'yân-ı sâbite, İbn Arabî, George Berkeley

KISALTMALAR DİZİNİ

Çev.	: Çeviren
Haz.	: Hazırlayan
İSAM.	: İslam Araştırma Merkezi
Nşr.	: Neşreden
TDV.	: Türkiye Diyanet İşeri Vakfı
Ts.	: Tarihsiz



ÖNSÖZ

Teizmde Tanrı, en yüce varlık olarak, tüm diğer varlığın yaratıcısı sıfatını taşımaktadır. Peki bu yaratma faaliyeti nasıl gerçekleşmiştir? Zaman kavramının bu faaliyet içerisindeki yeri nedir? Bu faaliyet hangi aşamalardan oluşmuştur? Bu aşamaların düşünsel yönü nedir? Gerek Batı felsefesinde gerekse İslam felsefesinde, yaratmada Allah'ın ilminin, düşünsel bir alan olarak yorumlandığını görmekteyiz. Eğer öyle ise bu düşünsel alan Allah Teâlâ söz konusu olduğunda nasıl işlemektedir?

Çalışmamızın konusunun oluşmasında bu soruya duyulan merak bulunmaktadır. Bahsedeceğimiz üzere bu soru çeşitli düşünürlerce farklı şekillerde yorumlanmıştır. Biz ise bu sorudan sonra şu problemlere eğildik; Yaratılıştaki aktif olan Tanrının algılanması, diğer bir deyişle Allah'ın düşünsel faaliyeti, içinde bulunduğumuz aleme nasıl etki etmiştir? Bizler, bu alemin birer şahidi olarak bu etkileri görebilir, hissedebilir, idrak edebilir miyiz?

Bu problemleri anlamlandırma adına konuya örnek teşkil edecek iki düşünür hakkında çalışma yaptık. Öncelikle bu iki düşünürü kendi sistemleri içerisinde anlamaya çalıştık, daha sonra ise bu sistemleri karşılaştırarak analiz etmeyi hedefledik.

Bu çalışma, yaratılış-akıl ilişkisini, “Var olmak algılanmaktır.” düşüncesine sahip olan, Batı filozofu George Berkeley ile “A'yân-ı Sâbite” anlayışına sahip olan, İslam düşünürü İbnü'l Arabî'nin düşünce sistemlerinden hareketle konu edinir.

Yüksek lisans süresi boyunca ilminden istifade ettiğim, öğrencisi olmaktan onur duyduğum kıymetli hocam Prof. Dr. Eyüp BEKİRYAZICI'ya desteklerinden ötürü sonsuz teşekkürlerimi sunarım. Çalışmam süresince bilgisinden istifade ettiğim Sayın Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU'na ve karşılaştığım problemlerde yardımını esirgemeyen Sayın Arş. Gör. Sıbğatullah İĞDE'ye teşekkür ederim.

Son olarak desteklerini her an yanımda hissettiğim aileme, sevgili annem Nursel ORAL'a, kıymetli eşim Bayram YİĞİT'e ve tez yazım sürecime sonradan dahil olan kızım Nehir YİĞİT'e teşekkür ederim.

GİRİŞ

Tarih boyunca insanlar inanma eğiliminde olmuşlardır. İnançları gereği Tanrı'ya, yaratılışa, hayata, ölüm ve ötesine dair tasavvurlar geliştirmişlerdir. Her hikâyenin bir başlangıcı vardır, insanlığın da olmalıdır. İşte böylece gerek nakil yolu ile gerekse aklî yorumlarla varlığın başlangıcı birçok kez yeniden kurgulanmıştır. Yorumu açık noktalara sahip olmasından dolayı aynı dine mensup kişiler dahi yaratılışı farklı hayal edebilmişlerdir.

Sahi varlık nasıl başlamıştır? Metafiziksel anlamda “yaratılış/yaratış” nasıl gerçekleşir? Bizim zihnimizdeki öncelik ve sonralık durumlarının Tanrı'nın fiillerinde yeri nedir? Varlığımızın metafiziksel nüveleri nelerdir? Varlık kazanmak kaç merhale ister? Yahut varlık kazanılabilir mi? Yaratmak fiili ile ilgili daha birçok soru sorulabilir. Fakat biz bu çalışmamızda çok geniş olmasından dolayı yaratma konusunu daralttık. Yaratılış tasavvurunu öncelikle teist bir çerçevede ele aldık. Yaratılış-akıl ilişkisi ile konumuzu daralttık. Âlemin, yaratıcının düşünsel faaliyetinin sonucu olduğu fikrinden, âlemin yaratılmadan önce yaratıcının ilmindeki yeri problemine yöneldik.

Bu düşünce gerek Batı felsefesinde gerekse İslam felsefesinde farklı düşünürlerce değişik şekillerde ele alınmıştır. Örneğin; Saint Augustinus idea kavramına, Tanrının zihninde bulunan ezeli-ebedi düşünceler anlamını yüklemiştir.¹ İslâm düşüncesinin önemli isimlerinden olan Gazzâlî de Allah'ın yaratmadan önce varlıkların bilgisine sahip olduğu görüşündedir.² Malebranche benzer bir yaratılış teorisi ortaya koyan bir başka batı filozofudur. Eflâtun'da “ezelî idealar”, Aristo'da “entelecheia”, gnostiklerde “aeon”, Yeni Eflatunculara “idea”, “tabiat-ı vâhîde”, Mutezile'de “madumlar” bu konu hakkında benzerlikler taşıyan diğer bazı görüşlerdir. Fakat belirtilmelidir ki a'yân-ı sâbite kavramı içerdiği anlamlar bakımından tüm bu kavramlardan ayrılmaktadır. Zira a'yân-ı sâbite özünde ilahi isimleri, eşyanın ve insanın hakikatini, Vahdet-i vücûd anlayışını barındırmaktadır. Bu bakımdan kavram İbn Arabî'nin imzasını taşımaktadır.³

Biz çalışmamızda Yaratılış-akıl ilişkisi bağlamında “Var olmak algılanmaktır.” düşüncesine sahip olan, Batı filozofu Berkeley ile “A'yân-ı Sâbite” anlayışına sahip olan,

¹ Zeki Özcan, *Augustinusta Tanrı ve Yaratma*, Alfa Yayınları, İstanbul 1999, 189.

² Muhammed el-Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife*, (Çev.: B. Karlığa), Çağrı Yayınları, İstanbul 1981, 131.

³ Numan Rakipoğlu, *İbnü-l Arabî'de Öznel Tanrı Tasavvuru: İnanılan İlah Öğretisi ve Vahdet-i Vücûd Teorisindeki Konumu*, (Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2020.

İslam düşünürü İbn Arabî'nin düşünce sistemleri üzerinden konuyu değerlendirmeyi uygun bulduk.

Çalışma üç ana bölümden oluşmaktadır. Birinci ve ikinci bölümde her iki düşünürümüzün görüşleri incelenmiştir. Düşünürlerin düşünsel sistemlerine dair genel bir vukufiyetin üzerine eğildiğimiz konunun anlaşılması bakımından önemli olduğu anlaşılmış, bu bakımdan düşünürlerimiz hakkında gerekli görülen konular ele alınmıştır. Bu bölümlerde George Berkeley için “Var olmak algılanmaktır” felsefesinin, İbn Arabî için ise “A'yân-ı Sâbite” düşüncesinin sağlam bir zemine oturulması hedeflenmiştir.

Üçüncü bölümde ise iki düşünür hakkında kıyas yapılmış, benzerlikler ve farklılıklar değerlendirilmiş, kişisel değerlendirmelerle meseleye yeni bir bakış açısı getirilmek istenmiştir. Sonuç kısmında genel bir değerlendirmeyle çeşitli çıkarımlar yapılmıştır.

I. ARAŞTIRMANIN PROBLEMİ

Bu araştırma temel olarak “Yaratılıştaki aklın rolü nedir?” ve “Yaratma faaliyetinde Tanrı'nın ilminde varlık neye tekabül eder?” problemlerine yönelmektedir. Bu problemler İslam felsefesinden İbn Arabî'nin, Batı felsefesinden ise George Berkeley'in düşünce sistemleri üzerinden değerlendirilmiştir. Bahsi geçen ana problemlerin bu iki düşünür özelinde ortaya konması amaçlandığından, başka problemlerin de ele alınması gerekmiştir. Bunlar;

- İbn Arabî düşüncesini oluşturan faktörler nelerdir? /Hayatı, üslubu ve eserleri, yaşadığı dönemde çevresi.
- İbn Arabî'nin varlık ve bilgi anlayışı nedir?
- İbn Arabî'nin İlah tasavvuru nedir? / Vahdet-i vücûd anlayışı nedir?
- İbn Arabî düşüncesinde yaratılış ve tecellinin yeri nedir?
- A'yân-ı Sâbite kavramı neyi ifade etmektedir?
- A'yân-ı Sâbite ve vahdet-i vücûd bağlamında İbn Arabî düşüncesinde, maddenin izafîleşmesinden mi bahsedilmeli yahut İbn Arabî için izafiyet anlam mı değiştirdi? /Dünya bir hayaldir.
- Berkeley felsefesini oluşturan faktörler nelerdir? /Hayatı, üslubu ve eserleri, yaşadığı dönemde çevresi.

- George Berkeley'in varlık ve bilgi anlayışı nedir?
- George Berkeley'in Tanrı tasavvuru nedir?
- “Var olmak algılanmaktır” idealizmi neyi ifade ediyor?
- Madde anlayışına yönelik eleştirileri bağlamında Berkeley maddeyi tamamen reddediyor denilebilir mi?
- Tüm bu problemler neticesinde iki düşünür arasında benzerlikler ve farklılıklarnelerdir?

II. ARAŞTIRMANIN AMACI

Çalışmanın asıl amacı yukarıda da ifade edilen “Yaratılıştta aklın rolü nedir?” ve “Yaratma faaliyetinde Tanrı'nın ilminde varlık neye tekabül eder?” temel problemlerine yeni bir yaklaşım sağlamaktır. Bu problemler çok genel, anlaşılmayı kısıtlayacak büyüklüğe sahip problemlerdir. Konu ile ilişkilendirdiğimiz iki önemli düşünür üzerinden hareket edip problemi özelleştirerek anlaşılabilirliğini artırmayı hedefledik.

Biz bu çalışmamızda; Tanrı- yaratılış-akıl ilişkisi bağlamında, “A'yân-ı Sâbite” anlayışına sahip olan, İslam düşünürü İbn Arabî ile “Var olmak algılanmaktır.” düşüncesine sahip olan, Batı filozofu Berkeley'in fikirlerini açıklamaya ve bu iki düşünürün aralarındaki benzerlikleri ve farklılıkları anlamaya çalıştık. Bizler çalışırken faydalandık, ortaya çıkan metnin konuya katkı sağlamasını umut ederiz.

III. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ

Yaratılış tasavvuruna sahip olmak bir yaratıcının varlığına inanmanın doğal neticesidir. İnsanlık akıl ve nakil kaynaklarından faydalanarak tarih boyunca konu ile ilgili yorumlarda bulunmuş ve böylece çeşitli yaratılış tasavvurlarına sahip olmuştur. Kişinin yaratılış hakkındaki düşüncesi, nasıl bir İlah tasavvur ettiği ile de, çevresindeki varlıklarla, yani diğer mahlukatla nasıl bir ilişki içerisinde olacağı ile de doğrudan ilgilidir. İşte çalışmamız temelde bu öneme dayanmaktadır.

Bununla birlikte İslam tasavvuf geleneğinin en gözde düşünürlerinden olan İbn Arabî birçok konuda olduğu gibi yaratılış konusunda da kendine has bir sistem önermektedir. İbn Arabî'nin düşünce sistemine genel hatları ile bakmak çalışma

açısından faydalı bulunmuştur. Çalışma, temel konusuna ve amacına ek olarak İbn Arabî'nin, sürmüş olduğu hayat ve kurmuş olduğu düşünsel dünya gereği ne denli cüsseli bir isim olduğunun da altını çizmiştir.

Teistik bir duruş sergilemesi ve idealizm ile öne çıkmış bir isim olması bakımından Batı felsefesinden George Berkeley de yine ana konuya hizmet eder şekilde genel hatları ile incelenmiştir.

IV. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Nitel bir çalışma olan bu tezde öncelikle kaynak taraması yapılmış, İbn Arabî ve George Berkeley hakkında edinilen veriler doküman analizi yöntemiyle incelenmiştir. Birincil kaynaklar olarak düşünürlerin kendi eserlerinden de faydalanılmış, doğru bir değerlendirme olması açısından çalışmamızda kullanılmıştır. Yine konu hakkında alanında yetkin kişilerce kaleme alınmış önemli birçok diğer esere de yer verilmiştir. Net ve doğru genişliğe sahip, objektif bir bakış açısı ile konu irdelenmiş ve analizimiz neticesinde kendi değerlendirmelerimizi içeren sonuç kısmına ulaşılmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

İBN ARABÎ'NİN HAYATI VE GÖRÜŞLERİ

1.1. İBN ARABÎ'NİN HAYATI

Tam adı Muhyiddin Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Arabî et-Taî el-Hâtimî'dir. 17 Ramazan 560'ta (28 Temmuz 1165) Endülüs, Tüdmîr, Mürsiye'de doğmuştur. Köklü, saygın bir aileden gelmektedir. Dindar bir kişi olan, önemli devlet adamlarının hürmet ettiği babası Ali b. Muhammed, İbn Rüşd ile yakın arkadaştır. Kur'an, fıkıh ve hadis ilimleri ile meşgul olmuştur. Ensar soyundan geldiğini söylediği annesinin ismi ise Nur'dur. Amcası ve dayıları önde gelen siyasetçi ve sûfler arasında anılmakta, İbn Arabî'nin yetişmesinde tesirleri bulunmaktadır.⁴

711 yılında Müslümanların fethettiği Endülüs, esasen kuzeybatı Afrika'da kurulmuş, Murabıtlar (M. 1056/1147) Endülüs'ü de egemenlikleri altına almış, Endülüs daha sonra Muvahhidler'in (1130/1269) idaresi altına girmiştir. Murabıtlar tasavvufa dayanan tarikat devleti şeklinde bir yönetim benimserken, Muvahhidler mevcut durumda İslam anlayışının hurafeler ve batıl inançlarla dolu olduğunu savunarak bunları ortadan kaldırmayı hedefleyen ve Gazali'nin din ve tevhid anlayışını referans alan bir yönetim sergilemişlerdir. Muvahhidler döneminde ilme ve fikre kıymet veren hükümdarların yönetimlerinde İbn Tufeyl, (ö.1186) İbn Rüşd (ö.1198) gibi ünlü filozoflar yetişmişlerdir. İbn Arabî'nin Endülüs'te olduğu dönemlerde Muvahhidler'in başında Ebu Ya'kub Yusuf (1163/1184) ve Ebu Yusuf Mansur (1184/1188) gibi hükümdarlar bulunmaktaydı.⁵

Sekiz yaşına kadar Muvahhidler'in idaresinde olan Mürsiye'de kalan İbn Arabî daha sonra ailesi ile Endülüs'ün başkenti olan İşbîliye'ye göç etmiştir. Etrafında İbn Tufeyl, İbn Rüşd, İbn Zühr gibi isimleri toplayan bölge emîri Ya'kub el-Muvahhidî bölgede ilmin ve fikrin gelişmesine öncülük etmektedir. Gelişme çağını böyle bir ortamda geçiren İbn Arabî bir yandan ilme ve yeni fikirlere muhatap olma fırsatını bulmuş, öte taraftan riyazetlerle dolu marifet yolculuğuna çıktığını ifade etmiştir.⁶ Gençlik yıllarında bir taraftan teorik ve pratik yönleri ile tasavvufu tanımaya çalışan İbn Arabî diğer taraftan

⁴ Muhyiddin İbnü'l Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye I-XVIII*, (Çev.: E. Demirli), Litera Yayıncılık, İstanbul 2012, I, 185.

⁵ Süleyman Uludağ, *İbn Arabî*, TDV Yayınları, Ankara 2017, 3.

⁶ İbnü'l Arabî, *el-Fütühât*, I, 616.

tefsir, fıkıh, hadis, kıraat gibi ilimlerle meşgul olmuş, aynı zamanda kelim ve felsefe ile de ilgilenmiştir. Daha küçük yaşlardayken ilme olan merakı ve zekâsıyla dikkat çeken İbn Arabî döneminin önde gelen mutasavvıfları ve düşünürleri ile tanışma imkânı bulmuştur. Bunlardan biri de İbn Rüşd'dür.

İbn Arabî'nin bir hatırasına konusu bakımından yer vermek istiyoruz. İbn Arabî şeyhleri olan Mirtelî ve Ureynî arasındaki farka şöyle dikkat çeker;

“Bir gün insanların durumuna bakmışım ve canım sıkılmıştı, üzgündüm. Bu halde iken şeyhim Ureynî'nin huzuruna girdim. Şeyh, halkın Hakk'a muhalefet etmeleri sebebiyle canımın sıkıldığını görünce; “Sevgili çocuğum sen halka değil, Hakk'a bak” dedi. Sonra oradan ayrılıp aynı hal içinde diğer şeyhim Mirtelî'nin huzuruna vardım. Durumu kendisine arz edince: “Sen kendi nefesine bak” dedi. Ben “İkiniz arasında şaşım kaldım, biriniz “Hakk'a bak” diyor, diğeriniz “kendine bak” diyor. İkiniz de Allah'a giden yolun rehberlerisiniz. Hanginizin sözü doğru” dedim. Şeyhim Mirtelî dedi ki; “Sevgili yavrum! Ureynî'nin dediği doğrudur, asıl olan odur. Her ikimiz sana halimize göre yol gösterdik. Ümit ederim ki Ureynî'nin işaret ettiği mertebeye erersin, sen onu dinle, sana da bana da yaraşan ona kulak vermektir” dedi. Onun dürüstlüğüne hayran oldum. Sonra Ureynî'ye gittim. Mirtelî'nin sözlerini kendisine akarınca; “Güzel söylemiş, sana yol göstermiş, ben ise sana yoldaş gösterdim. Sen hem onun hem benim dediğime göre hareket et ki yol ile yoldaşı bir araya getirmiş olasın” dedi.⁷ Bu hatıra Hakk ile nefis kavramlarının İbn Arabî düşüncesinde temellenmesi bakımından önemli gözükmektedir.

Kur'an ilimleri ile meşgul olan ve hadis dersleri alan İbn Arabî, tasavvuf eserleri ile de meşgul olarak halvet ve mukarebeye çabalamış, tasavvufu hayatına tatbik etmiştir. Tasavvuf ilminde oldukça büyük bir önem kazanan İbn Arabî, çıkmış olduğu seyrü sülûkta ulaşmış olduğu tasavvufi makamları eserlerinde anlatmaktadır.⁸ Fas, Gırnata, Kurtuba, Merakeş, Mekke, Medine, Tunus, Mısır, Kudüs, Bağdat, Musul, Urfa, Diyarbakır, Sivas, Malatya, Konya, Dımaşk gibi birçok yer gezmiştir. Fikirlerinin oluşması bakımından bu seyahatleri ve seyahatlerde edindiği tecrübeleri ehemmiyet taşımaktadır.

⁷ İbn Arabî, *Futuhât*, I, 224.

⁸ İbnü'l Arabî, *el-Fütühât*, II, 425.

603/1206 yılı Kahire’de bulunan İbn Arabî ibadete ve riyazete çekildiği bir dönemde güzel yüzlü ve güzel sözlü, Allah’tan kendisine ilham etmek üzere gönderilen bir kişinin şunları söylediğini ifade etmiştir;

“İyi bil ki hayır vücudda, şer ademde, yani iyilik varlıkta, kötülük yokluktadır. O, lütfu ile insanı yarattı, varlığına aykırı (münâfil) bir vâhid kıldı. Bu onun isim ve sıfatlarıyla ahlaklandı. Zatını görüp bunlardan fâni oldu. Kendisiyle kendisini gördü. Böylece sayı aslına döndü. O halde: “O var, sen yoksun.”⁹ Vahdet-i vücûd anlayışının temelleri bu vakıada gözükmektedir.

Seyahatleri boyunca çok fazla tecrübe edinen İbn Arabî, bu seyahatleri sırasında çokça kimselerin ilminden faydalanmış, düşünce dünyasını ve ufkunu genişletmiş, birçok eser kaleme almıştır.

İbn Arabî yaşadığı toplumu değerlendirdiğinde eleştiride bulunduğu pek çok durum vardır. Sosyal hayatın dini değerler üzerine kurgulanması ona göre olması gerektiği gibi yapılmıyor, bu durum dini şuur ve maneviyattan uzak bir şekil arz ediyordu. Kur’an, hadis ve Maliki fıkhı kaba bir taassupla uygulanmaktaydı. Doğru bir yaşayış örneği oluşturamadıklarından dolayı sûfilere de eleştiren İbn Arabî, geçmiş fetvaları sürekli tekrar eden, üretkenlik çabasına girmeyen ve güncel problemleri görmezden gelen alimleri, sosyal hayatın donuklaşmasına ve düzenin gerilemesine sebep olarak görmekteydi.¹⁰ İbn Arabî hayatını bu eleştirdiği konularda doğruyu temsil etmek için çabalayarak geçirmiş gerek hayatı ile gerekse ortaya koyduğu eserlerle bunları düzeltmeyi gaye edinmiştir.

İbn Arabî 22 Rebîülâhir 638’de (10 Kasım 1240) Dımaşk’ta vefat etmiştir. Şam bölgesinde yayılan tasavvuf karşıtlığından ötürü kabri bakımsız kalmış ve unutulmuştur. Mısır seferinden dönüşünde Yavuz Sultan Selim tarafından yeri tespit edilen kabre türbe ve camii yaptırılmıştır. II. Abdulhamit döneminde ise türbenin tamirata gerçekleştirilmiştir.

İbn Arabî el-Fihrist’inde kendine ait 248 eser adı zikretmiştir. Günümüze 245 kitabı ulaşmıştır. Bazıları şöyle sıralanabilir. El-Fütûhatü’l-Mekkiyye fi Ma-rifeti’l-esrâri’l-mâlikiyye ve’l-mülkiyye, Fusûsü’l-hikem ve husûsü’l-kilem, el-cem’ ve’t-tafsîl fi

⁹ İbn Arabî, *Muhderatu’l-Ebrâr*, Kahire 1324, II, 24

¹⁰ Çağfer Karadaş, *Muhyiddin İbn Arabî ve Düşünce Dünyası*, OTTO Yayınları, 2018, 26.

esrâri'l- meânî ve't-tenzîl, et-Tedbîrâtü'l-ilâhiyye fî ıslâhi'l-memleketi'l-insâniyye, Tercümânü'l-eşvâk.

Afîfi'ye göre İbn Arabî eserlerini ortaya koyup düşünce sistemini oluştururken şu kaynaklardan faydalanmıştır;

I. İslâmi Kaynaklar;

1. *Kur'an ve hadis*
2. *Vahdet-i vücûd nazariyesine imada bulunan Beyazid Bistamî, Hallac ve Cüneyd Bağdadî gibi ilk sûfiler*
3. *Ne özel bir felsefî okulu bulunan ne de vahdet-i vücûd'a işaret bulunan Şiblî, Ebu Tâlib Mekkî ve Ebu Said Harraz gibi sûfilerle, İbn Arif, Ebu Bekir Mayrokî, İbn Kasî, İbn Halef el-Kumi ve Sâlih el-Adevî gibi Endülüslü ve Kuzey Afrikalı mutasavvıflar*
4. *Eş'arî kelamcıları*
5. *Karmatîler, İsmailiye ve İhvanu's-Safâ*
6. *Farabî ve İbn Sina gibi gibi meşşâî felsefesi ile yeni Eflatunculuğu birleştiren İslâm filozofları*
7. *İşrâkî filozoflar*

II. İslâmi Olmayan Kaynaklar;

1. *Helenistik Felsefe*
2. *Yeni Eflatunculuk*
3. *Philo'nun Felsefesi*
4. *Stoacıların felsefesi ve bunların Logos teorileri¹¹*

İbn Arabî birçok kaynaktan faydalanmışsa da hiçbir düşünürün veya düşüncenin taklitçisi olmamış, kendine has fikirlere sahip, sistemli ve üretken bir düşünürdür.

¹¹ Ebu'l-Ala Afîfi, *Min eyne istekâ Muhyiddin b. El-Arabî, Felsefetuh't-Tasavvufiye*, Camiatu'l-Kahire, Mecelletu Külliyyeti'l-âdâb, Kahire 1933, I, 19-20.

1.2. İBN ARABÎ’NİN BİLGİ TEORİSİ

İbn Arabî’ye göre ilim, kalbin bir şeyi her nasılsa öyle bilmesidir. Hz. Ebubekir’in “İdrakten aciz olduğunu kavramak idraktır” sözüne istinaden İbn Arabî, her şeyin bilinemeyeceğini düşünür.¹²

İlim alimin sıfatıdır. Bilen bir kap, bilgi ise o kaba konan şey gibidir.¹³ Bilgi gerçek ile uyumluluğu nispetinde bilgidir. İlham konusunda da bu böyledir. İlham eğer hakikate isabet ederse bu, ilhami bilgidir. Fakat ilham sahibinin hataya düşmesi de mümkündür. Bu durumda bu ilham bilgi değildir.¹⁴ Bu konuda İbn Arabî’nin “*Bilgi vakıya uygun kesin inançtır*”¹⁵ görüşü ile kelamcılarla aynı düşüncede olduğu görülmektedir.

İbn Arabî’ye göre tüm ilimlerin asıl kaynağı ilm-i ilâhîdir. Bir şeyin hakikatine erişmek için sırası ile önce duyarlar alemine, tabiat alemine, sonra ruhani manalar alemine ve son olarak ilm-i ilâhîye bakılması gerekmektedir.¹⁶ İbn Arabî “*Allah, Âdem’e bütün isimleri öğretti*”¹⁷ ayetinden hareketle alemdeki varlık sayısı kadar Allah’ın isminin var olduğunu düşünür. Allah’ın isimleri bilinirse, varlık alemi de bilinir. Ayrıca İbn Arabî’ye göre insan âlem-i sağır yani küçük alemdir. Âlemin küçük bir kopyasıdır. Âlemde olan her şeyin numunesini barındırır.¹⁸ Âlemi bilen kendini, kendini bilen âlemi bilir. Mademki her şeyin hakikati ilm-i ilâhîdir, her bir varlık Allah’ın isimlerinde vardır, o halde bunları da bilen Rabbini bilir. “*Nefsini bilen Rabbini bilir.*”

Her bilginin kıymeti farklıdır. En yüce bilgi “Allah bilgisi” yani ma’rifetullâhtır.¹⁹ İnsanın kendi imkânlarıyla en yüce olanın bilgisine ulaşması mümkün değildir. Şeriat kısıtlı olan insana en yücenin bilgisini bildirmek için konulmuştur. Allah insanları bilgilendirmek için kitaplar ve peygamberler göndermiştir. Fakat insanın sahip olduğu bu bilgi sadece isimlere dairdir. İnsanın kendini kul olarak, Rabbini ilah olarak bilmesinden ibarettir. Zâtı bilmek uluhiyet idrakinin ötesindedir.²⁰

¹² İbn Arabî, *el-Futûhâtu’l Mekkiyye*, I-XIV, (Osman Yahya), Beyrut 1405/1985, I/208; II, 84-85.

¹³ Futûhat (Osman Yahya), II, 316.

¹⁴ Futûhat (Osman Yahya), IV, 310-312.

¹⁵ Ebû’l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerif el- Hanefi Curcânî, *et-Ta’rifât*, İstanbul ts., 155.

¹⁶ Futûhat (Osman Yahya), III, 101.

¹⁷ Bakara, 2/31.

¹⁸ Futûhat (Osman Yahya), XIII, 125-126.

¹⁹ Futûhat (Osman Yahya), III, 79.

²⁰ Futûhat (Osman Yahya), V, 103; III, 85-86.

1.2.1. İbn Arabî'nin Bilgi Kaynakları

İbn Arabî'nin bilgi anlayışında zahir-batın ayrımı dikkat çekmektedir. Denilebilir ki İbn Arabî bilgide, edinme yolu bakımından beşerî veya beşer üstü olarak iki ayrı tür gözetmektedir. Buna İbn Arabî'nin kendi kavramları ile “istidlal” ve “keşif” denilebilir. İstidlal; duyular, akıl, hayal ve fikir ile elde edilen bilgi iken, keşif; ilham ve vahiy yolu ile edinilen bilgidir. Vahiy ile ilham arasındaki fark muhatap dışındaki kişilerin bu bilgilerle mükellef olup olmaması açısından ortaya çıkmaktadır.

İbn Arabî bilgiyi kaynağına göre şöyle sınıflandırmaktadır;

1. İlm-i akl yani akıl kaynaklı bilgi,
2. ilm-i ahval yani kaynağı duyular olan bilgi,
3. ilm-i esrar, diğer isimleri ile; ilm-i ilahi, ulûm-i ekâbir, hikmet-i ilahî yani kaynağı sır olan bilgidir.

Bir bilgi, apaçık ve zorunlu ise, ya da doğru usulde delillendirildiğinde hasıl olan bir düşünce ise bu bilgi aklî bilgidir. Bu bilgiler genişledikçe, açıldıkça daha anlaşılır hale gelir. Duyulardan kaynaklanan bilgiler ancak duyumsandığında ortaya çıkar. Balın tatlı olduğunun bilinmesinin onu tatmaya bağlı olması gibi. Akıl, duyular elde etmedikçe bu bilgileri kendiliğinden idrak edemez. Bu konuda Farabî de aynı görüştedir. Ona göre akıl, duyudan bağımsız olarak hiçbir fiilde bulunamaz.²¹

İbn Arabî'de bu bilgiler akıl bilgisi ile sır bilgisi arasında bir yere bulunmakla birlikte, sır bilgisine daha yakın durmaktadır. Sır bilgisi (vehbî bilgi) bütün ölçülerin dışında aklın anlama kabiliyetinin ve bilginin alanının üzerindedir. Bu sebeple tecrübe edenlerin dışındakiler onu duyduğunda akılları ile ölçüp inkâr etme eğilimindedirler. Akli bilgi ifade edildikçe daha anlaşılır olurken sır ilmi ifadeye döküldükçe anlaşılması zorlaşır. Sır ilmi tüm diğer ilimlerin özünü taşır. Bu bakımdan tüm ilimlerden kıymetlidir ve onlara vâkıf olmak herkese naip olmaz.²²

Genel olarak bakıldığında İbn Arabî için bilginin kaynakları, beş duyu, hayal, fikir, akıl, Kur'an, hadis ve keşiftir. Duyular ancak kendi alanlarında olan duyulabilir varlıkları algılamaya yararlar. Bunun dışındaki varlıkları algılamada bir faydaları yoktur.²³ İbn

²¹ Hayati Hökelekli, “Duyu”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, 1994, X, 8-12.

²² Futûhat, 31/143

²³ Futûhat (Osman Yahya), II, 99.

Arabî duyu yanılısamasını kabul etmez. Eğer bir yanılığın varsa bu aklın yanlış hüküm vermesi ile ilgilidir. Duyular sadece olanı olduğu gibi yansıtırlar.²⁴ Hayal ve fikir duyular ile akıl arasında köprü vazifesi görmektedir. Hayal sadece hacmi olan varlıkların suretini kavrayabilir. Aklın üretmiş olduğu bilgiyi tasavvur edemez.²⁵ Fikir ise duyular ve hayalden gelen malumatı işleyip bilgi üreterek akla yardımcı olmaktadır.²⁶

Akıl, İbn Arabî için hâkim roldedir. O, beş duyu, hayal ve fikirden gelen bilgileri değerlendirir ve hakkında hüküm verir. Hayal sureti kavrar, akıl ise manayı kavrar. İbn Arabî, aklın önsel (apriori) bilgiden arınmış olduğunu kabul eder. Ona göre “*Allah sizi annelerinizin rahminden çıkardığında hiçbir şey bilmiyordunuz*”²⁷ ayet-i kerimesi, bu hakikati anlatmaktadır.

İbn Arabî, akli saf kabul etmesi yönünden Locke ile benzerlik göstermektedir. Fakat aralarında farklılık mevcuttur. Locke dış dünyanın bilgisi için duyumu kaynak gösterirken, içsel bilgi için yegâne kaynak düşüncedir.²⁸ İbn Arabî ise aklın saf olduğu düşüncesini taşımakla birlikte, kalbin akıl için bir bilgi kaynağı olduğunu kabul etmekte, ayrıca aklın doğuştan gelen ilk prensiplere baş vurarak hüküm verdiğini düşünmektedir. Akıl mahsusat hakkındaki bilgileri fikirden, hak ile ilgili bilgileri ise kalpten alır.²⁹

Yani İbn Arabî için idrak; duyular, hayal, fikir ve aklın kullanıldığı bir mekanizmadır. Dış dünyadaki bir varlığın bilgisi, önce duyularla algılanır, hayal ile tasavvur edilir, fikir süzgecinden geçer ve son olarak akıl tarafından bilgiye dönüştürülür. Böylece edinilen bu bilgi, hatırlama gücü olan kuvve-i zâkirede depolanır.³⁰

İbn Arabî haber konusunda bazı yaygın görüşlerden ayrılmaktadır. Örneğin bir haberi getirenin masumluğunda şüphe varsa dahi, eğer haber şeriata ve aklın ölçüsüne ters düşmüyor ise haber kabul edilmese bile, öncelikle durup tevakkuf etmek gerekmektedir.³¹ Onun bu yaklaşımı filozoflar ve felsefe hakkındaki fikirlerinde de kendini göstermektedir. İbn Arabî’ye göre hakikat her yerde bütün bir şekilde

²⁴ Futûhat (Osman Yahya), II, 395.

²⁵ Futûhat (Osman Yahya), I, 204-205; II, 100.

²⁶ Futûhat (Osman Yahya), II, 100.

²⁷ Nahl, 16/ 78.

²⁸ Weber, *Felsefe Tarihi*, (Çev.: V. Eralp), Sosyal yayınları, İstanbul 1993, 272.

²⁹ Futûhat (Osman Yahya), IV, 323.

³⁰ Futûhat (Osman Yahya), II, 101.

³¹ Futûhat (Osman Yahya), I, 140-142.

bulunmayabilir. Bir düşünürde, bir dinde, bir mezhepte hakikatten parçalar bulunabilir. Bu parçaları doğru yere yerleştirmek için sağlam bir metafizik sistemine sahip olmak gerekir. İbn Arabî için bu ancak keşif ilimleri ile mümkündür. Bu bakımdan İbn Arabî'nin felsefi kavramları, keşif ilimleri çerçevesinde anlamlandırıldığını, onlara bu kimlikle kendi sisteminde yer edindiğini söyleyebiliriz. Sebepsizce yapılan felsefe düşmanlığını anlamsız bulan İbn Arabî, felsefenin temelde kötülüğe hizmet etmediğini vurgulamaktadır. Zira felsefenin amacı "Allah'a benzemek" iken tasavvufun amacı ise "Allah'ın isimleri ile ahlaklanmak" tır. Tabir farklı olsa da amaç birdir.³² *"Hikmet mü'minin malıdır, onu gördüğü yerde alır."* (Tirmizi, İlim 19; İbn Mâce, Zühd 17.)

Filozoflar hakkında söylenen dinsizdir iddialarına karşı İbn Arabî *"Bir kimsenin dininin olamaması onun her söylediğinin yanlış olmasını gerektirmez."* der.³³ Bununla birlikte İbn Arabî'ye göre hikmeti yönlendirmeye çalışan, ona hükmetmeye çalışan hâkim olamaz. Bu sebeple hikmet sahibi olan sûfilerdir.³⁴ Zira filozofların dayanakları sadece kendi nazarları iken, sufiler nebevi bir yol takip ederler. Bu konuda İbn Arabî *"Biri hakikatin sadece bir yüzünü dolaylı olarak, diğeri; her veçhesini doğrudan idrak eder"*³⁵ der.

İbn Arabî için en şüphesiz kaynak, en doğru haber Kur'an'dır. Eserleri onun bu tutumunu açıkça göstermektedir. En temel referansı O'dur. O Allah katından gelen, Hz. Muhammed aracılığı ile iletilen, doğruyu yanlıştan ayıran gerçek bir haberdur. Aklî bir delil ile desteklenmesine ihtiyaç yoktur. Kur'an'a inanan bir kimsenin akidesini ondan alması gerekmektedir.³⁶ İbn Arabî için diğer önemli kaynak ise hadislerdir. Hadis konusunda herkesten farklı bir usul tercih eden İbn Arabî için hadisin sıhhati onun keşif ile nakledilmesine bağlıdır.³⁷ Bir akaid meselesinde kullanılacak bilgi kat'i olmalıdır. Bunun için İbn Arabî'ye göre bu delillerin naklî ise mütevatir, aklî ise de herkesçe kabul edilebilir olması gerekmektedir. Aklî delille naklî delilin çatışması durumunda, uzlaştırma mümkün değilse aklî delil terk edilir.³⁸

³² İbnü'l Arâbî, el-Fütûhât, II, 139

³³ İbnü'l Arâbî, el-Fütûhât, (Osman Yahya) I, 145-146.

³⁴ İbnü'l Arâbî, el-Fütûhât, IV, 257-259; el-Fütûhât, II, 164.

³⁵ Arabî, Futûhât, I, 289.

³⁶ Futûhat (Osman Yahya), I, 155-160; Futûhat (Dâru Sâdır), III, 91-96.

³⁷ Futûhat (Osman Yahya), IV, 272.

³⁸ Futûhat (Osman Yahya), VII, 95-96.

Tüm bu bahsi geçen bilgi kaynaklarının yanı sıra İbn Arabî için keşif de alternatif bir bilgi kaynağıdır. Allah bazı seçkin kullarına fizik ve metafiziğe dair bilgi vermektedir. Bu kaynak Yeni Platonculuğun kurucusu Plotinus tarafından ortaya konan vecd anlayışı ile benzerlik göstermektedir. Plotinus bilgi edinme yolu olarak duyular, akıl ve vecdi göstermektedir. Vecd ile elde edilen bilgi duyular ve akıl ile elde edilen bilgiden üstündür.³⁹ İbn Arabî için akıl ve duyu da önemli bilgi kaynakları olmakla birlikte, keşif bunlara ek, yeni bir bilgi kaynağıdır. O görülen alemin, latif, kendine has sırlarının olduğunu, bunlara duyular ve akıl ile erişilemeyeceğini, savunmaktadır. Yani keşif, duyular ve aklın erişmeyeceği bilgileri edinme yolu olarak görülmektedir.⁴⁰ İbn Arabî keşif yöntemini savunurken aklın her şeyi kavrayamayacağı ilkesi gibi, kelimada nübüvvet ve vahiy için kullanılan delilleri kullanmaktadır.

İbn Arabî, Gazzalî'nin "*Allah âleme nazar etmeksizin bilinir.*" fikrini kabul etmez.⁴¹ Ancak kendini bilen Rabbini bilebilir. Bu bakımdan İbn Arabî için nazarın önemi açıktır. Fakat onun felsefesinde bu nazar keşif ile kıymetli olur. Çünkü vücudun hakikatlerine ancak keşif ile ulaşılabilir.⁴² Tasavvufta manevi tecrübeler ile birtakım bilgiler elde edilir, ruh çile çeker ve bundan emsalsiz bir zevk hasıl olur. Gazalî zühd, ibadet, ahlak gibi daha ziyade muamele ilminin üzerinde dururken, İbn Arabî ilham, marifet, hakikat gibi mükâşefe ilmi üzerinde durmaktadır. Bilgi; fikir ve vehb ile elde edilebilir. Vehbî bilgi Allah tarafından sebepsiz verilir. İbn Arabî vehb bizim yolumuzdur demektedir. Ona görebu peygamberlerin ve Allah dostlarının yoludur, aklın ilkelerini aşar.⁴³ Sûfîler için epistemoloji ontolojiye bağlıdır. Çünkü olmak bilmeye mukaddemdir.

Metafizik anlaşılacağı üzere İbn Arabî sisteminde önemli bir yer tutmaktadır. İbn Arabî metafiziği yediye ayırır;

"1. Hakikatlerin bilinmesi. Hakikatler Allah'ın zatının, sıfatlarının, fiillerinin hakikatiyle mef'ûlâtın hakikati olmak üzere dört çeşittir. İlk üç hakikatin neticesi olan dördüncü hakikat kategorisi de üçe ayrılır: ulvî mef'ûlâtın hakikatleri, süflî mef'ûlâtın hakikatleri, berzahî mef'ûlâtın hakikatleri;

³⁹ Erol Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, İstanbul 1991, 47.

⁴⁰ Futûhat (Osman Yahya), II, 124.

⁴¹ İbnü'l Arabî, Fusûs, 81.

⁴² Arabî, *Futuhât*, II, 523.

⁴³ İbnü'l Arabî, *el-Fütûhât*, I, 261,319.

2. *Hakk'ın eşyada tecelli edişinin bilinmesi; 3.Hakk'ın kullarına hitap edişinin bilinmesi;4.Vücutta kemal ve noksanın bilinmesi; 5.İnsanın kendi hakikatini bilmesi;*

3 *Hayal ilmi ve onun muttasıl ve munfasıl şekillerinin bilinmesi;*

4. *Hastahklar ve devalarının bilinmesi.*"⁴⁴

İbn Arabî bir bilginin ancak o şeyle alakalı bir husus vasıtası ile bilinebileceğini düşünmektedir. Kişi o şeyi bizatihi tanıyıp, bilemez. O şeyi ancak başka bir şeyin aracılığı ile tanıyıp bilebilir ve bunu yaparken de bu aracıyı taklit eder. İbn Arabî, mademki bir şeyi bilmek için başka bir şeyi taklit etmek zorunludur, o halde Allah'ı taklit ederiz, der. Bu düşüncenin benzerini Farabî'de de görmekteyiz; Ona göre Faal akıl sayesinde bilkuvve olan akıl bilfiil olur. Sonrasında akıl, Faal akıl olma yönünde olgunlaşmaya devam eder. Böylece daha önce maddi bir düzeyde olan akıl ilahi bir veçhete bürünür. Bu ise insanın ulaşabileceği en yüksek merteye olan "Yüce Mutluluk", "es-Sa'adetü'l-Kusva" dır.⁴⁵ İbn Arabî'de Allah'ı taklit etmekten maksat, O'nun verdiği bilgilere dayanmak, O'nun af, merhamet, ilim, muhabbet gibi sıfatlarına sahip olarak mevcudatı tanıyıp, bilmektir. Buradan şu sonuç çıkabilir; felsefe akli esas alıp eserden müessire gitmektedir. Fakat İbn Arabî burada yöntemiyle onlardan ayrılır; o, müessirden esere ulaşmakta, mevcudatı bu doğrultuda anlamakta ve anlamlandırmaktadır.

1.3. İBN ARABÎ'NİN VARLIK ANLAYIŞI

İbn Arabî'nin eserlerine bakıldığında onun düşünce dünyasının ne kadar sistemli olduğu ve varlık anlayışının bu sistemde ne denli önemli bir yer tuttuğu hemen anlaşılmaktadır. Önemli eserlerinden olan Fütuhât-ı Mekkiyye'nin ilk cümlesi şöyledir;

*"Hamd, şeyleri yokluktan ve yokluğun yokluğundan var eden Allah'adır. Münezzeh olan (Allah) zuhur edip izhar ederek bâtın kalmamış ama (aynı zamanda) bâtın olmuş ve bâtın kalmıştır."*⁴⁶

⁴⁴ Mahmud Erol Kılıç, *İbnü'l Arabî*, İsam yayınları, Ankara 2019, 104; İbnü'l Arâbî, *el-Fütûhât*, (Yahyâ) II, 131.

⁴⁵ Zeki Aktaş, *Farabi ve John Locke'un Ahlak Felsefelerinin Karşılaştırılması*, (Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018, 43.

⁴⁶ İbn Arabî, *El-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, I-IX, (Ahmed Şamsu'd-din), Beyrut 1999, I, 15.

İslam felsefesinde bütün cisimlerin ilk maddesi olan “heyûlâ” suretin hakikati olarak kabul edilmiştir. İbn Arabî ise bu cevherin “Nefes-i İlâhî” olduğunu belirtmektedir.⁴⁷ İlahi nefesin görülen nesnelere varlıklarındaki tesiri Plotin’in sudûr teorisine kıyasen idealizme daha yakın durmaktadır. Yeni Eflatuncu sudûr anlayışı ise İbn Arabî’nin sıfatlar ve cihetleri hakkındaki fikirleri ile benzerlikler göstermektedir. Yeni Eflatunculara bulunan ilk akıl, külli nefis gibi tabirler İbn Arabî sisteminde levh-i mahfûz, kalem, arş tabirleri olarak karşımıza çıkmaktadır.⁴⁸

İbn Arabî’ye göre bizim bilgisine sahip olduğumuz her bir şeyin varlığı mukayyettir. Mukayyed olan hiçbir varlık kendi varlığının kaynağı olamaz. O halde mukayyed olmayan, bir mutlak vücûd olmalıdır. “*Vücûd-ı mahz Allah’tır, başkası değil.*”⁴⁹ Ona göre Vücûd-ı hâdis ifadesi yanlıştır. Hâdis olan ancak mevcûddur. Vücûd birdir. Vücûd mevcudatta tezahür eder. Mevcudat bu tezahürün değişik mertebelerdeki taayyünleridir. Vücûd Allah’a aittir. Allah daima var olandır, O’nun dışındakiler hep yoktur. Vücûd Hakk’tır, eşya vücudun suretlerinden ibarettir. Vücûd ezeli ve dâimîdir. Bölünemez. O haktır, tektir. Hâlıktır, tüm kesretin yaratıcısıdır.

Yaratma, ilmi ilahide ezeli arketipler manzumesi olarak mevcuttur. Buna ise a’yân-ı sâbite denir. İbn Arabî için yaratma izafi bir yokluktan, izafi varlığa geçiştir. A’yân-ı sâbitenin bir sonucu olarak yaratma, “zuhura getirme” olarak anlaşılır. Gizli bir hazine halinde iken Hak, bilinmeyi arzulamış ve böylece yaratılışın esası bu istek ve aşk olmuştur. Ulûhiyyet ve nâsûtiyyet vücûdun varlık üzerindeki farklı tezahürleridir. Ulûhiyyet varlıkların gizli, iç yüzüne tecelli eder. Nâsûtiyyet ise varlığın görünen yönünde tecelli eder.

Vücûdun hakikatinde mümkün bulundurmadığını vurgulayan İbn Arabî bir anlatım tekniği olarak vücudu; hâdis, izâfi, zillî, hayalî, mümkün, imkânî, müstefâd, mukayyed, müsteâr, mecâzî gibi kurmaca kavramlarla açıklamıştır. Vücûd-ı izâfi müstakil bir vücudu olmaksızın, adem ile mutlak vücud arasında bir mertebedir. Mutlak vücud, izafi vücud mertebesinden zuhur eder. Mutlak vücud; tekliği, letâfeti; izafi vücud; çokluğu, kesâfeti ifade eder. Özünde bulundurduğu bu kesâfet, mutlak vücudun arızı bir sıfatı olarak kalır. Bu sebeple görülen şeyler alemi, İbn Arabî’ye göre bir yanılısamalar alemidir.

⁴⁷ İbnü’l Arabî, *Fusûs*, 144.

⁴⁸ Mahmud Erol Kılıç, *İbnü’l Arabî*, 79.

⁴⁹ İbnü’l Arabî, *el-Fütûhât*, I, 261.

Alem gerçek bir varlığa sahip değildir. Diğer bir ifade ile o bir hayaldir. Ve dahi biz de bu âlemde hayal içindeki hayaliz.⁵⁰

İbn Arabî'ye göre Hak mahlukatı, üzerine istiva ettiği amâ'dan yaratmıştır. Yaratmaya ise ilk akıldan yani kalemden başlamıştır. Amâ adem ile eş anlamlıdır. Adem ise mutlak adem ve izafi adem olarak ikiye ayrılır. Mutlak adem varlığın yokluğudur ve vücudun zıddıdır. Vücûd ise yokluğun yokluğudur. Vücut sonsuz olduğundan ademe saha bırakmaz. Dolayısı ile mutlak ademin bir karşılığı yoktur. Bununla birlikte mâdum da mevcut da vücuttadır. Bir şey hem adem hem vücut ile aynı anda vasıflandırılabilir ise izafi vücuttur.⁵¹ Adem tüm mümkünlerin ezeli sıfatıdır ve ebediyen bu sıfat ondan zail olmayacaktır.⁵²

Başka bir sınıflandırma ile “vücûd-ı mahz” Allah'tır ki ademi, ezeli ve ebedi olarak kabul etmez. “Adem-i mahz” mevcudiyeti imkansız olandır ki o da ezeli ve ebedi olarak vücudu kabul etmez. Vücûd-ı mahz ile adem-i mahz arasındaki mertebeye ise “imkan-ı mahz” denir. Bu mertebeye ezeli ve ebedi olarak hem vücudu hem ademi kabul eder.⁵³ Bu mertebedeki adem daha önce de ifade edildiği üzere izafi bir ademdir. Adem-i izafi bir çekirdeğin içerisinde ağaç potansiyeli taşıması gibidir. Bilkuvve mevcut ve aynı zamanda bilfiil mâdum olmayı, mutlak vücut ile mutlak adem arasındaki berzahı ifade eder.

İbn Arabî vücudu temelde üçe ayırmıştır;

1. Vücûd lizâtihi. Bizzat ayınında mevcuttur. Mukayyet olmayan, vücud-ı mutlak Allah'tır.
2. Vücûd-billah. Varlığının kaynağı Allah olandır. Tüm mevcudatı kapsar. Yaratılmışların vücudu ile Hakk'ın vücudu arasında bir süre olduğu vehmediliyor ise de yoktur.
3. Vücûd, adem, kıdem, veya hudûs ile sıfatlanmayan şeydir. Alem “ilk madde, cinslerin cinsi, esmâ-i ilâhiyye, hakikat-i Muhammediyye, heyûlâ” gibi farklı isimlerle eserlerinde yer verdiği üçüncü şeyden zahir olmuştur. İbn Arabî'ye

⁵⁰ İbnü'l Arabî, *Fusûs*, 145

⁵¹ İbnü'l Arabî, *İnşâü'd-devâir*, Kleinere Schriften des Ibn el-'Arabî, (Nşr.: Henrik Samuel Nyberg), Leiden: E.J. Brill, 1919, 7.

⁵² İbnü'l Arabî, *el-Fütûhât*, II, 143.

⁵³ İbnü'l Arabî, *el-Fütûhât*, II, 473.

göre Gazzâli'nin “*İmkân âleminde şu var olan âlemden daha mükemmeli yoktur.*” Sözünde kast olunan budur.⁵⁴

Varlık alemini “lâ taayyün” mertebesi ile başlatan İbn Arabî metafiziği ontoloji kalıplarına sıkıştırmamak için metafiziğin temellerini mevcudat ile başlatmaz. Vücudun zuhura gelişini şu şekilde sıralar;

1. *Zâtü'l vücûd. Saf, mahzâ bizzat vücüt.*
2. *Ahâdiyyet. Henüz bir taayyün göstermemiş vücüt.*
3. *Vâhidîyyet. Kesretin toplu olarak bulunduğu mertebe. Bu mertebede vücüt yavaşyavaş bâtinî taayyünler göstermeye başlar. (a'yân-ı sâbite mertebesi)*
4. *Vücudun Zuhuru*⁵⁵

1.3.1. Anahtar Kavramlar

Bu bölümde konumuzun anlaşılmasında faydalı olacağını düşündüğümüz bazı kavramlar ve İbn Arabî'nin düşüncesinde karşımıza çıkan bazı fikirler açıklanacaktır.

1.3.1.1. Yokluk ('Adem)

İbn Arabî'ye ne varlık ne de yokluk varlığa sonradan eklenmiş sıfatlardır;

“*Bil ki varlık ve yokluk, mevûd ve ma'dûm üzerine eklenmiş bir şey değildir. O (Vücûd), mevcud ve ma'dûmun ta kendisidir. Vehim; varlık ve yokluğun, mevcud ve ma'dûma râci olan iki sıfat olduklarını hayal eder.*”⁵⁶

Bir şey varken yok olamaz, yokken de var olamaz ya vardır ya da yoktur. Hakikatler yer değiştirmezler. Önceden var olan bir şeyin artık yok olduğundan bahsediyorsak o varlık bir varlık boyutundan diğerine geçmiş demektir.⁵⁷

İbn Arabî iki farklı yokluktan bahseder; mutlak yokluk (veya imkânsız yokluk) ve izafi yokluk. Varlık sonsuz olduğu için mutlak yokluğun ortaya çıkabileceği bir alan yoktur. İbn Sîna ve Farabî'de de benzer bir yaklaşım görmekteyiz. Onların görüşüne

⁵⁴ İbnü'l Arabî, *İnşâü'd-devâir*, 15-19.

⁵⁵ Mahmud Erol Kılıç, *İbnü'l Arabî*, 97.

⁵⁶ İbnü'l Arabî, *İnşâü'd-devâir*, 6.

⁵⁷ Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l Hikem Tercüme ve Şerhi*, Mustafa Tahralı; Selçuk Eraydın, Marmara İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 2010, I/8; Abdülganî Nablusî, *Gerçek Varlık-Vahdet-i Vücûd'un Müdafaası*, (Çev.: E. Demirli), İzYayıncılık, İstanbul 2009, 42.

göre hâdis olan alemin öncesinde yokluk bulunmamaktadır. Alemde önce ezeli olarak varlığın imkânı vardır.⁵⁸ Varlık kategorilerinin hiçbirinde yer almadığından dolayı mutlak yokluk, düşünceye obje olamaz. O hiçbir şeydir.

“...diğer bir bilinen ise mutlak yokluktur. O kendi nedeniyle yoktur ve hiçbir şekilde kayıtlandırılmayandır. O imkânsızdır. ‘Mutlak Varlık’ın mukabilidir.”⁵⁹

İzafi yokluk, fiili bir şekilde olmadığı halde taşınan varlık potansiyelini anlatır. Bu durum sūfî literatüründe çekirdeğin içinde saklı olan ağaç örneği ile açıklanır. İzafi yokluğun mutlak yokluk ve mutlak varlık arasında bir berzah olduğu kabul edilir.⁶⁰ Allah’tan başka her şey bu yokluk türünden yaratılır. Konu ile ilgili diğer bir örnek Zeyd örneğidir. Bu örneğe göre Zeyd çarşıda dolaşmaktayken onu evinde arayan biri Zeyd için yok diyecektir. Ama çarşıda Zeydi gören biri için Zeyd vardır. Zeyd’in evdeki yokluk durumunun sebebi Zeyd’in başka bir yerde var olmasıdır. O zaman Zeyd için var diyen de yok diyen de haklıdır.⁶¹ İşte Allah’ın bir şeyi yokluktan varlığa çıkarması, Zeyd’in çarşıdan dönüp evdekilere görünür olmasıdır.

“(Allah) hiçbir şeyi, varlığı mümkün olmayan bir yokluktan (mutlak yokluk) yaratmadı. Bilakis, (daha önce) varlığı sabit olanı izhar etti. Bu, kitabın başında: ‘Hamd, şeyleri yokluktan ve yokluğun yokluğundan var eden Allah’adır.’ sözümüzde işaret ettiğimiz şeydir. ‘Yokluktan’ dememizin sebebi, dışardan görünen bir varlığı olmadığı içindi. ‘Yokluğun yokluğundan’ ise varlıktır.”⁶²

Sonuç olarak, izafi yokluktan kastedilen, hariçte varlığı bulunmasa da varlığın mertebelerinin herhangi birinde varlığı olan şeydir.

1.3.1.2. Varlık (Vücûd)

İbn Arabî eserlerinde, Arapça ‘vecede’ kökünden türeyen ‘vücûd’ kelimesini ‘varlık’ kelimesi için kullanmıştır. Bu kelime sözlükte; bulmak, elde etmek, zengin olmak, şiddetle sevmek gibi anlamlara gelmektedir. Vücûd ise bir şeyin var olması, yokluğun tersi anlamlarına gelmektedir. İbn Arabî bu kelimeyi değişik anlamlarda

⁵⁸ Engin Erdem, *İlâhî Ezelilik ve Yaratma*, (Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006, 67.

⁵⁹ İbn Arabî, *El-Futûhâtu’l-Mekkiyye*, V, 68.

⁶⁰ Ahmet Avni Konuk, *Fusûsu’l Hikem Tercüme ve Şerhi*, I, 8.

⁶¹ İbnü’l Arabî, *İnşâü’l-devâir*, 7.

⁶² İbn Arabî, *El-Futûhâtu’l-Mekkiyye*, III, 467.

kullanmıştır. Buna göre İbn Arabî'nin eserlerinde bu kelime bir şeyin varlık mertebelerinin birinde bulunuyor olması anlamına gelebileceği gibi, sûfi'nin bir şeyin bilgisine ulaşması anlamında da kullanılıyor olabilir. Önde gelen İbn Arabî şârihlerinden olan Kâşânî'nin tarifi ise şöyledir;

*“Vücûd, Hakk'ın, zâtını zâtı ile bulmasıdır.”*⁶³

Bu tanımlama sonrasında İbn Arabî'nin kullandığı “tecelli” kavramı üzerinde durmak gerekmektedir. En yalın hali ile tecelli kendini açmak, göstermek olarak kabul edilebilir. Burada şu soru akla gelmektedir; madem *“Vücûd'da Allah'tan başkası yoktur.”*⁶⁴ Allah kendini kime açıyor, kime gösteriyor? İbn Arabî'ye göre Hakk'ın tecellisi kendinden kendinedir. Varlıkta o'ndan başkasına yer yoktur. Vücûd O'dur. Tek var O'dur. “Allah'tan başka İlah yoktur” ifadesi İbn Arabî için O'ndan başka vücudun olmadığı anlamına gelmektedir.

Vücûd kavramı İbn Arabî felsefesinde o kadar merkezi role sahiptir ki, onun felsefesi teolojik olmaktan çok ontolojik bir zemin sunar. Öte yandan İbn Arabî bir açıklama tarzı olarak Vücûd ile mevcûdu birbirinden ayırmaktadır. Tek gerçek varlık Hakk'tır. Âlem varlığını Hakk'tan ödünç alır ve varlığını sürdürmek için Hakk'a muhtaçtır. Varlığı kendinden olan Hakk'ın var olmak için hiçbir şeye ihtiyacı yoktur.

1.3.1.3. Mutlak Varlık – Mümkün Varlık

“Yaratıcı kendisiyle vardır, varlığını kimseden almış değildir. Münezzeh olan ancak O'dur. Âlem ise O'nunla vardır ve varlığını O'ndan almıştır. Çünkü âlem, kendi/zâtı dolayısıyla ‘mümkün’, varlığını başkasından edinmesi dolayısı ile de ‘varlığı zorunlu’ olmalıdır. Yaratıcı ise varlığını başkasından almaksızın kendi dolayısıyla ‘varlığı zorunlu’ olmalıdır.”

İbn Arabî Hakk'ın dışında kalan diğer şeyler için ‘bir şeyin herhangi bir yerde ve herhangi bir zamanda bulunması’ anlamına gelen mevcûd kelimesini kullanır. Mevcûd için varlık mertebeleri arasında geçişler mümkündür. Herhangi bir şey, önce ilmi varlığa sahipken daha sonra hariçte bir varlık haline gelebilir ve sonrasında da başka bir mertebeye geçebilir. Fakat Hak için böyle bir durum söz konusu değildir.

⁶³ Abdurrazzâk Kâşânî, *Mu'cam Istilahâtu's-Sûfiyye*, (Nşr.: ‘Abdu'l-âl Şâhin), Kahire, 1992, 74.

⁶⁴ İbn Arabî, *El-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, II, 472.

“Deriz ki; evet, Allah hariç her şey için varlıkta (vücûd) dört mertebe vardır. Allah’a ise izafe edilebilecek sadece üç mertebe vardır.

1. Mertebe: Şeyin zatındaki varlığı
2. Mertebe: İlimdeki varlığı
3. Mertebe: Sözdeki varlığı
4. Mertebe: Yazıdaki varlığıdır.”

Allah söz konusu olduğunda O’nun zâtî, lafzîve yazılı varlığından söz edilebilir fakat O’nun ilmî varlığı insan zekâsının sınırlarının ötesinde olduğu için Hakk’ın ilimdeki varlığı bizim düşüncemizin objesi olamaz.⁶⁵

İbn Arabî aynı sınıflandırmayı eserinde şöyle yapmaktadır;

“Bil ki eşya üç mertebe üzerinedir ve dördüncüsü yoktur. Bunların dışında bir şey ilmimize konu olamaz. (Çünkü) bunların dışındakiler mutlak yokluktur ne bilinebilir ne bilinmeyebilir ne de bir şeyle alakası olabilir. Eğer bu dediklerimizi anladıysan bahsettiğimiz mertebeler şunlardır:

1. (Mutlak Vücûd): O, zâtı için vücûd ile vasıflanan ve zâtıyla mevcûd olandır. O’nun vücudunun yokluktan olması doğru olmaz, Bilakis O, hiçbir şeyden olmayan ‘mutlak vücûd’dur. (Aksi olsa) o şeyin ondan önce gelmesi gerekirdi. Halbuki O, bütün eşyanın yaratıcısı, belirleyeni, tafsil edeni, düzenleyenidir. Ve O, sınırlandırılmayan ‘mutlak vücûd’dur. O, Hayy, Kayyum, Alîm, Mürîd ve Kâdir olan Allah’tır. O’nun benzeri bir şey yoktur ve O, işitendir ve bilendir.
2. (Mevcûd): Bir diğeri Allah ile mevcûd ve sınırlı varlığı olandır... O, kendi zatında mevcûd olmayandır. O kendi yaratıcısı ile arasında, birini diğeri önüne geçiren bir zaman aralığı olmaksızın var oldu. Burada ‘önce’ ve ‘sonra’ denilmesi imkânsızdır... Muhakkak ki o vücûd (mertebesi) itibariyle öncedir.
3. (Ara âlem): Üçüncü şeye gelince, o ne varlık ile ne yokluk ile, ne hudûs ile ne de kadem ile vasıflanan şeydir. O, hakk’ın ezeliğine bitişiktir. Hakk’a olduğu gibi âleme de zamansal bir önceliği veya sonralığı yoktur. Çünkü o mevcûd değildir. Bu üçüncü şey ne varlıkla ne de yoklukla vasıflanır... Aynı şekilde ne ‘tam’ ne ‘parça’, ne ‘fazlalık’ ne de ‘noksanlık’ kabul eder... âlem bu üçüncü

⁶⁵ İbn Arabî, İnşâu’d-devâir, 7-8.

şeyden zuhur etti. Bu üçüncü şey, zihindeki ma'kul küllî âlemin hakikatlerinin hakikatidir ve o, kadîm ile kadîm, hâdis ile hâdis olarak zuhur edendir... ”⁶⁶

İkinci kategoride verilen varlık türünün filozoflarca zikredilen mümkün varlığı karşıladığı düşünülse de Afifi buna itiraz etmektedir.⁶⁷ Zira mümkün varlığın varlık ihtimali ile yokluk ihtimali eşittir. Fakat İbn Arabî'nin mevcûd anlayışında durum farklıdır. İbn Arabî'de zorunlu varlık bunu gerektirdiği için mümkün varlık, varlığa gelmek zorundadır. Yani sonradan olan varlıkların aslında olamama ihtimalleri yoktur.⁶⁸

“Ve hiç şüphesiz, sonradan var olanın sonradanlığı ve kendisini ortaya çıkaracak bir var ediciye muhtaç olması, kendisinin ‘mümkün’ olmasından dolayıdır. Onun varlığı başkasındandır ve ona muhtaçlık bağı ile bağlıdır. Sonradan olan bu varlığın kendisine dayandığı varlık ise, özü gereği ‘Zorunlu Varlık’ olmalıdır. O (zorunlu varlık), kendi varlığı için başkasına ihtiyaç duymaz. Sonradan olana varlık verip onu kendisine bağlayan (yine) O’dur. O (zorunlu varlık), sonradan var olanı özü gereği gerektirince, o (mümkün varlık) da zorunlu olarak oldu.”⁶⁹

Dışarda gördüğümüz varlıkların her biri mümkün varlıktır. İbn Arabî'ye göre bu varlık türü hem var hem de yoktur. Bir tarafı ile varlığa, bir tarafı ile de yokluğa bakar. Hak onun varlığını yokluğuna tercih etmiştir.

“Bil ki, bilinenler üç kısımdır. Dördüncüsü oktur. İlki sınırlanamayan Mutlak Vücûd’dur. O, kendisi nedeniyle varlığı zorunlu olan Allah’ın varlığıdır. İkincisi ise, kendisi nedeniyle yok olup hiçbir şekilde sınırlanamayan ‘Mutlak Yokluktur’. O, imkânsız olup mutlak varlığın mukabilidir... Bu iki karşıt şey arasında biri diğerinin sıfatlarıyla sıfatlanıp karışmasın diye bir ayırıcı vardır... Onun bir yüzü varlığa diğer yüzü yokluğa bakar. O, iki bilinenin her biri karşısında zatiyla bulunur. O, üçüncü bilinendir. Bütün mümkünler bu kısımdadır. Diğer iki bilinenin sonsuz olması gibi o da sonsuzdur. Mutlak varlığın ona baktığı yönden, onun, berzahta sabit hakikatleri (a'yân) vardır. Bu yönden

⁶⁶ İbn Arabî, *İnşâu'd-devâir*, 15-16; Selahattin Akti, *İbn Arabî'de Varlık ve Kötülük Problemi*, Litera Yayıncılık, İstanbul 2018, 150-151.

⁶⁷ Ebu'l Alâ Afifi, *Muhyiddin İbnü'l Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, (Çev.: Mehmet Dağ), Kırkambar Yayınları, İstanbul, 1999, 34,35.

⁶⁸ Selahattin Akti, *İbn Arabî'de Varlık ve Kötülük Problemi*, 151.

⁶⁹ İbn Arabî, *Füsûsu'l-Hikem*, 53.

onlara ‘şey’ ismi verilir. Öyle ki Hak onu var etmek istediğinde o şeye ‘Ol, der o da oluverir.’ (Nahl 16.40)”⁷⁰

Söylenildiği üzere mümkün varlıklar hem yokluktan hem de varlıktan özellikler taşımaktadırlar. Fakat burada dikkat edilmesi gereken husus yokluktan kastın izafi yokluk olduğudur.

1.3.1.4. Tecelli

Âlemde var olan varlıklar için daha önce var olmamıştır denemez. Zira onlar bu mertebeye başka bir varlık mertebesinden geçmişlerdir. Henüz dış alemde varlığa çıkmamış şeylerin hakikatleri bu alem için bir nevi karanlık içindedirler ve ancak Hakkın tecellisiyle bu hakikatler alemde var olabilirler. Bu bakımdan ‘tecelli’ kelimesi İbn Arabî sistemi içinde büyük önem arz eder.

Konu ile ilgili şöyle bir örnek kullanılır;⁷¹ Karanlık bir odada koltuk, masa, sandalye gibi eşyalar vardır. Fakat bu eşyalar karanlıkta görünmedikleri için bu haliyle odaya bakan bizler onların farkına varamayız. Derken elinde fenerle gelen biri fenerin ışığını odaya doğrultur ve gezdirir. İşte böylelikle biz eşyanın farkında oluruz. Eşyalar bizim için var olurlar. Fakat bu eşyaların fener tutulmadan önce yok oldukları anlamına gelmez. Tıpkı bunun gibi mümkün varlıkların dış alemde var olmaları da kendi nuruyla Allah’ın onları aydınlatıp açığa çıkarmasıdır.⁷² Bu örneğe göre yegâne ışık kaynağı Allah, ışığı yansıtan âlem, tecelli ise ışıktır.

Yani tecelli Allah’ın ‘Zahir’ ismiyle tecelli etmeyi murat ettiği şeye görünmesidir.

Böylece o şey var olur. Âlem bu şekilde var olmuştur.

“*Tecelli, kendisine tecelli edilecek olan (şeye) O’nun (Hakk’ın) kendisini göstermesidir. Ve O Zâhir ismidir.*”⁷³

İbn Arabî’ye göre tecelli sürekli devam eder. Tecellinin gerçekleştiği durumda hem Hak zuhur etmek zorundadır hem de mümkün varlıklar bu zuhuru kabul etmek zorundadır. Allah daima tecelli eder, âlem devamlı olarak bu tecelliye kabul eder.

⁷⁰ İbn Arabî, *El-Futûhâtu’l-Mekkiyye*, V, 68.

⁷¹ Mehmed Ali Aynî, *Şeyh-i Ekber’i Niçin Severim?*, Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2012, 117.

⁷² İbn Arabî, *El-Futûhâtu’l-Mekkiyye*, III, 456.

⁷³ İbn Arabî, *El-Futûhâtu’l-Mekkiyye*, I, 253.

Böylece alemin devamlılığı sağlanmış olur. Yani tecellide zamansal bir boşluk yoktur. Allah sürekli, heran yaratır. *“Göklerde ve yerde bulunanlar, (her şeyi) O’ndan isterler. O, her an yeni birilâhî tasarruftadır.” (Rahmân 55:29)*

İbn Arabî tecelli için “ta’ayyün” kelimesini de kullanmaktadır. İlerleyen kısımlarda açıklanacağı üzere İbn Arabî ‘şeylerin hakikatleri’ şeklinde anlaşılabilir ilmi suretlerden bahsetmektedir. Bunlar a’yân-ı sâbite olarak isimlendirilmektedirler. Allah’ın tecelli -diğer bir deyişle ta’ayyün- sırasında gözüktüğü şey işte bu ayn’lardır. Bu hakikatler böylece Allah’tan aldıkları varlık ışığı ile var olurlar. Allah bu tecellisi ile sınırsızlığını sınırlı bir şey ile görünür kılar. Kendini o şeyde sınırlamasına, yani “kendini onda ayn kılmasına” “ta’ayyün” denir.

İbn Arabî felsefesinin diğer bir kavramı ‘sudur’ ile benzerlik gösteren ‘feyz’ kavramıdır. Fakat bu iki kavram birbirinden farklıdır. Tanrı’dan taşan akıl ve akıldan taşan şeyleri esas alan sudur teorisinde şeyler giderek Tanrıdan uzaklaşmaktadır. Fakat tecelli sürecinde Hak şeyler ile devamlı temas halindedir. Sudur teorisinde Tanrı akıl arasında ilişki kuruluyorken, tecelli teorisinde Hak tüm varlık mertebelerine birden tecelli etmektedir.

1.3.5.1. Yaratılış

İbn Arabî felsefesi her başlığın tek tek detaylandırıldığı, her detayın diğer başlıklardaki detaylarla ilişkili olduğu devasa bir sistemdir.⁷⁴ Bu bakımdan yaratılış konusunun anlaşılması diğer birçok kavramın anlaşılmasını gerekli kılmaktadır. İbn Arabî ontolojisi iki temele dayanır. Bunlar Hak ve İnsan-ı kâmindir. Ontolojinin hareket noktası ise sevgidir. Bu konu için İbn Arabî şöyle bir hadis-i şerif temellendirmesi yapar;

“Ben (gizli) bir hazineydim, bilinmek istedim (bilinmeyi sevdim) ve halkı yarattım.

Onlara bilindim, onlar da beni bildi.”⁷⁵

Bu hadiste geçen ‘hubb’ kelimesi istedim şeklinde çevrileceği gibi sevmek anlamını da taşımaktadır. İbn Arabî sevmek anlamını esas alarak yaratılışın temeline sevgiyi koymaktadır. Hareketin temelinde de sevgi vardır. Mükemmelin sevilmesinden dolayı her şey mükemmele doğru hareket eder. İbn Arabî’nin bu görüşü Sühreverdî’nin nuru’l-

⁷⁴ Selahaddin Akti, *İbn Arabî’de Varlık ve Kötülük Problemi*, 161.

⁷⁵ İbn Arabî, *El-Futûhâtu ’l-Mekkiyye*, III/167; İbn Arabî, *Füsûsu ’l-Hikem*, 203.

envar anlayışı ile hem varlığın özündeki hakikat ve yaratıcı ile irtibat bakımından hem de varlığın mükemmele olan meyli bakımından benzerlikler göstermektedir. Nuru'l-envar yani ışıkların ışığı olarak Allah, Sühreverdî'nin kurduğu sistemde nurlar hiyerarşisinde en üst mertebede yer almaktadır. Varlık bu yüce ışığa yaklaşabildiği nispette nurlanır ve bu hiyerarşideki yerini alır. Burada aşağı nurların âli nurlara olan aşkı mevcuttur. Var oluşun temelinde mükemmele olan yönelim burada da dikkatimizi çekiyor.⁷⁶ İbn Arabî'de de âlemin mükemmele olan hareketi, yokluğun varlığa doğru olan hareketidir. Musa-Kıpti olayının anlatımında hareketin prensibini mükemmele duyulan sevgi ile bağdaştırmaktadır.

“Musa arandığı sırada görünüşte korkudan dolayı orayı terk ederek kaçtı. Halbuki gerçekte kurtuluşa duyduğu sevgiden dolayı bunu yapmıştı. Zira hareket her zaman sevgiden dolayıdır. Ancak hareketi gören kişi başka sebeplerle (bu durumu görmekten) perdelenir... Gerçekte hareket, âlemin, sükûn içerisinde bulunduğu yokluktan varlığa hareketidir. Bundan dolayı denildi ki; iş, hareketsizlikten gelen harekettir. Âlemin varlığından ibaret olan bu hareket de sevgi hareketidir. Resulullah (sav) “Ben gizli bir hazineydim, bilinmeye muhabbet ettim.” sözüyle buna işaret etmiştir. Bu muhabbet olmasaydı, âlem kendi ‘ayn’ında zâhir olamazdı. O halde âlemin yokluktan varlığa hareketi, onu var edenin sevgisinin buna yönelik olmasıdır. Aynı şekilde âlem de kendisini (ilâhi ilimde) sabit gördüğü gibi dış varlıkta da görmeyi sever. Onun yokluktan varlığa olan hareketi böylece hem Hak hem de âlem açısından sevgi hareketi oldu. Zira kemal, özü gereği sevilir.”⁷⁷

Pasajdan da anlaşılacağı üzere âlem ilâhî ilimde varken hariçte de var olarak kemâle ulaşabilmektedir. İlmî hakikatlerin kemale olan aşkı yokluktan varlığa hareket eder. Hakk'ın, her şeyden münezzehken, bundan muradı ne olabilir... İbn Arabî'ye göre, Hakk'ın tek olduğu, henüz hiçbir tecellide bulunmadığı 'Ehadiyet mertebesinde' Hak kendini sadece kendisine özgü bir biçimde bilmektedir. Hakk'ın her yönüyle bilinebilmesi için, sonradan yaratılanların da bilmesi gerekir.

“Allah, isimlerinin otoritesi ortaya çıksın diye âlemi yarattı. Zira kendisine güç yetirilen olmaksızın kudret, verilecek kişi olmaksızın cömertlik, rızıklanan olmaksızın

⁷⁶ Eyüp Bekiryazıcı, *Şihabuddin Sühreverdî'nin Hikmet-i İşrak Anlayışı*, (Yüksek Lisans Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000, 67.

⁷⁷ İbn Arabî, *Füsûsu'l-Hikem*, 203-204.

rızık vericilik, yardım isteyen olmaksızın yardım etmek ve merhamet edilen olmaksızın merhamet edicilik etkileri olmayan işlevsiz hakikatlerdir."⁷⁸

Böylece bilginin hem ezeli hem de hâdis hüviyetiyle bilme işi yetkin bir hale gelir. Çünkü ilâhî isimler fonksiyonlarını yerine getirebilmek için bir alana ihtiyaç duyarlar. Âlem bu bakımdan gereklidir.

1.3.2. İsimler Teorisi

Âlem tüm ilâhî isimlerin fonksiyonlarını icra edebildikleri ve Allah'ın üzerinde kendi sırrını görebileceği bir aynadır.⁷⁹ Fütühât'ın 66. bölümünde yaratma faaliyeti hikâyeleştirilerek anlatılmıştır. Buna göre mümkün varlıklar karanlıkta yaşamaktan bıkmışlardır. İlâhî isimler gelerek onlardan yardım isterler. Böylece hem mümkün varlıklar karanlıktan aydınlığa çıkmış olacaklar, hem de ilahî isimler pasif kalmaktan kurtularak fonksiyonlarını icra edebileceklerdir. Bu anlatı âlemin yaratılması ile olumlu bir şekilde son bulur.⁸⁰

İbn Arabî'ye göre her ismin kendine işaret eden ve Hakk'a işaret eden çift veçhesi vardır. Hakk'a bakan yönleri ile onlar aynı şeyi işaret etmeleri sebebiyle ortaklıklar, aynıdırlar. Diğer veçheleri ile kendilerine âlem için verilen görevleri ve bu görevlere binaen aldıkları ayrı isimleri vardır. Bu yönleri ile birbirlerinden ayrılırlar. Bu yönünden dolayı isimlerin her biri ayrı bir varlık olarak düşünülmüştür.⁸¹

İlahî isimler yaratılıştaki oynadığı rol bakımından, varlığa olan nüfuzu bakımından İbn Arabî düşüncesinin en önemli parçalarından biridir denilebilir. Varlıkla bu denli alakalı olan ilahi isimlerin a'yân-ı sâbite ile olan ilişkisi Kayserî tarafından şöyle ifade edilmektedir;

*"...İlahî 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 tecellî eden Zâtın aynı olması bakımından, cüz'i olsun küllî olsun, Ehlullah ıstılâhında 'a'yanu-s sâbite' olarak isimlendirilir"*⁸²

⁷⁸ İbn Arabî, *El-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, I, 185.

⁷⁹ İbn Arabî, *Füsûsu'l-Hikem*, 48.

⁸⁰ İbn Arabî, *El-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, I, 487-489.

⁸¹ Afîfî, *Ebul Kâsım Kasiy*, (Çev.: E. Demirli) İz yayıncılık, İstanbul 2000, 325.

⁸² Kayserî, *Mukaddemât: Füsûsu'l-Hikem'e Giriş, Matla'u Husûsi'l Kilem fî Me'ânîyi Fusûsu'l Hikem*,

Böylece ilahi isimler insan dahil tüm varlığın a'yân-ı sabitesinde, özünde ezeli ve devamlı olarak bulunmaktadırlar.

1.3.3. Dünya Bir Hayaldir

İbn Arabî tek gerçek varlığın Hak olduğunu düşünmektedir. ‘Hak’ kelimesinin tercihi de bilhassa bu yüzdendir. ‘Hak’ kelime olarak ‘gerçek’ anlamına gelmektedir. Hakk’ın dışında kalan her şey, bu âlem, Hakk’ın farklı bir görünüşü, diğer bir deyişle bir nevi rüyasıdır.⁸³ “İnsanlar uykudadır, öldüklerinde uyanırlar.”⁸⁴ hadisi, İbn Arabî’nin konu ile ilgili başvurduğu referanslardan biridir. Buna göre bizler bir rüyanın içindeyiz ve her şey hayalden ibaret.

“Bil ki kendin ve (çevrende) idrak edip de bu ben değilim, dediğin her şey hayaldir.

Öyleyse bütün varlık hayal içinde hayaldir.”⁸⁵

Rüyalar görülürken rüya sahibine gerçek gelirler. Fakat uyanıldığında rüyanın gerçek olmadığı anlaşılmış olur. Öte yandan bu âlemin büsbütün değersiz, boş olduğu anlamına gelmez. Rüyalar gerçeğe dair anlamlar taşıyan sembollerdir. Nasıl ki rüyaların hakikatini anlamak için tabir yaptırıyorsak, bu hayatı da anlamaya ve asıl manasına döndürmeye çalışmamız gerekmektedir. İnsan varlığının asıl yurdu ahirettir. İnsan bu dünyadaki uykusundan ahirette uyanacaktır. Ölüp de uyandıığımızda bu dünyada yaptıklarımız, ahirette bize tabir edilecektir.⁸⁶

İbn Arabî’nin bu görüşleri Platon’un mağara alegorisini hatırlatmaktadır. Fakat bu düşüncelerinden hareketle İbn Arabî’nin maddeyi tamamen inkâr ettiği anlaşılmamalıdır. O maddeyi inkâr etmez fakat cevher olarak da görmez. Bu onun dünya tasavvurunu temellendiren, maddenin hüviyeti hakkındaki düşünceleri olarak gözükmektedir.

(Çev.:Turan Koç-Mehmet Çetinkaya), İnsan Yayınları, İstanbul 2011, 53.

⁸³ Toshihiko Izutsu, *İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, (Çev.: R. Ertürk) Ağaç Kitapevi Yayınları, İstanbul 2010, 24.

⁸⁴ İbn Arabî, *Füsûsu'l-Hikem*,99.

⁸⁵ İbn Arabî, *Füsûsu'l-Hikem*,104.

⁸⁶ İbn Arabî, *El-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, I, 314-315.

1.3.4. Varlığın Mertebeleri

Daha önce tecelli, ta'ayyün ve feyz kelimelerini açıkladık. İbn Arabî iki farklı feyz türünden bahsetmektedir. Görünmeyen âlemde gerçekleşen, gaybî, görünmeyen tecelliye 'el-feyzu'l-akdes' denirken, zâhirde, görünerek gerçekleşen tecelliye 'et-tecelli's-şehâde' denmektedir.

“Allah'ın iki tecellisi vardır. Bunlar 'gayb tecellisi' ve 'şehâdet tecellisi'dir. Gayb tecellisinde (Allah), kalbin sahip olduğu yeteneği (kula) verir. Bu tecelli, hakikati bilinmezlik olan zât tecellisidir. Bu tecelli O'nun kendi hakkında 'O' diyerek hak ettiği hüviyettir. Bu hüviyet, ebedi olarak Hak için sabittir. Kalp için bu yetenek hasıl olduğunda, kendisine görülür alemde şehadet tecellisi gerçekleşir. Kalp onu görür ve (daha önce) belirttiğimiz gibi kendisine tecelli edilen suret ile ortaya çıkar.”⁸⁷

Bahsi geçen işte bu tecelliler varlığın mertebelerinin oluşmasının sebebidir. İlk tecelli, Hakk'ın kendinden kendine doğru olan tecellidir. Buna zâtî tecelli denir. Hakk'ın kendini kendisine izhar etmesi sonucunda ilâhî bilinç ortaya çıkar. İşte a'yân-ı sâbite dediğimiz eşyanın ilmi suretleri bu bilinçle var olur. Bunlar değiştirilemeyen arketiplerdir. Bu mertebede Hak bilinmezdir. İkinci tecellide ise bu ilmî sûretler dış alemde var olurlar.

Dikkat edilirse tecellinin iki türde açıklanması ile aslında üç ana varlık mertebesi ortaya çıkmış olmaktadır. İlkinde Hak yalnız ve mutlak bilinmezdir. İkincisinde ilk tecelli, üçüncüsünde ise ikinci tecelli gerçekleşmiş olur.⁸⁸ İbn Arabî'nin şârihleri onun eserlerinden faydalanarak onun bu taksimini dörde, beşe, altıya, yediye çıkarmışlardır. Bu detaylandırmayı üçlü taksim alt başlıkları şeklinde değerlendirmek mümkündür. Unutulmamalıdır ki her bir mertebeye hem zâhir hem de bâttır. Mertebeler bâttan daha zâhir olana, gizliden daha açık olana doğru ilerler.

Öncelikle beşli merâtibe genel hatları ile bakalım;

1. Ehadiyye Mertebesi; *“Allah vardı, O'nunla beraber başka bir şey yoktu.”* hadisinin referans olduğu mertebedir. Hak gizli bir hazinedir. Bu mertebeye tenzih mertebesidir. Onu sınırlandıracağı için bu mertebede Hak hakkında konuşmak bile sakıncalıdır. *“Hak mutlak vücûd ile nitelenendir. Çünkü O,*

⁸⁷ İbn Arabî, *Füsûsu'l-Hikem*, 120.

⁸⁸ İbn Arabî, *İnşâu'd-devâ'ir*, 15-16; İbn Arabî, *El-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, I, 183-184; V, 61.

herhangi bir şeyin illeti olmadığı gibi mâlûlü de değildir. Bilakis O, özü gereği (zâtî) var olandır. O'nu bilmek vücudunu bilmekten ibarettir. Vücûdu ise onun zâtından başka bir şey değildir ve zâtı bilinemez. Ancak O'na nispet edilen sıfatlar bilinebilir. Bunlarla kemal sıfatlarını kastetmekteyim. Zâtın hakikatini bilmeye gelince, O, ne delil ne de aklın kanıtlama yöntemiyle bilinebilir. O, hiçbir şeye benzemez ve hiçbir şey O'na benzemez.⁸⁹

2. Vahidiyye Mertebesi; Bu mertebede iki tecelli gerçekleşir. İlki ile Hak, kendi zâtındaki isim ve sıfatlarını toplu olarak bilir. Felsefedeki 'Bir'den 'Bir' çıkar düşüncesi bu mertebeye tekabül eder.⁹⁰ Felsefede ilk akıl diye isimlendirilen 'bir' İbn Arabî için 'Hakikat-ı Muhammediyye'dir.⁹¹ İkinci tecelli ile Hakk'ın ilk tecellide mücmelen bildiği zâtında saklı isim ve sıfatların bütün küllî ve cüzî manalarının suretleri (el-a'yânü's-sâbite) birbirinden ayrılır. Böylece ortaya çıkan bu varlıklar, zihnî varlıklar olup, Vücûd'dan pay alarak hariçte var olmadıkları için Vücûd tek değil ama halâ birdir. Bu sebeple bu mertebe 'birlik' yani "Vâhidiyye" mertebesidir. Yaradılış bu mertebede başlar. Hak ortaya çıkan isimleri ile âlemi yarattığı için bu mertebe Uluhiyye mertebesidir. Yarattıklarından hareketle artık Hakk'ı bilmek mümkündür.⁹² Diğer tüm isimlerini barındıran Allah ismi bu mertebede ortaya çıkar.
3. Ervâh mertebesi; A'yân-ı sâbite bu mertebede ruh alırlar. Böylelikle somut olmaya bir aşama daha yaklaşırlar.⁹³ Bölünmeyi ve ayrışmayı kabul etmeyen basit cevherler olarak varlık kazansalar da bizler için halâ görünmezlerdir. Cismin özelliklerini taşımazlar. Bu mertebe itibari ile artık kendilerini ve Rablerini idrak edebilirler.⁹⁴
4. Misâl mertebesi; Berzah veya hayal mertebesi olarak da isimlendirilir. Ruhânî mertebe ile cismânî mertebe arasında ara bölgededir. Ne tam cismânî ne de tam ruhânîdir. Bir önceki mertebeye kıyasla kesif, bir sonraki mertebeye kıyasla latiftir. Ervah âleminde bulunan ve şehadet âleminde varlık kazanacak olan her şeyin, dış dünyada alacağı şeklin bir benzeri öncelikle burada oluşur. Bu

⁸⁹ İbn Arabî, *El-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, III, 84-85.

⁹⁰ İbn Arabî, *El-Futûhâtu'l-Mekkiyye*: I, 70.

⁹¹ İbn Arabî, *Kitâbu'l-Mesâ'il, Resâ'il İbn 'Arabî*, (Nşr.: Muhammad Abdu'l-Kerîm en-Nemrî), Beyrut 2001, 307; İbn Arabî, *El-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, I, 146-184.

⁹² İbn Arabî, *El-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, I, 68.

⁹³ İbn Arabî, *El-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, III, 457; V, 18.

⁹⁴ İbn Arabî, *El-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, III, 107.

sebeple şehadet âlemindeki her şeyin bir örneği misâl âleminde mevcuttur. Fakat misâl âleminde var olan her şey şehadet âleminde var olmak zorunda değildir.⁹⁵ Gördüğümüz rüyalar bu âleme aittir.

*“Allah seni desteklesin, bilmelisin ki uyku, kulu, duyularla görülen âlemden berzah âlemini görmeye götüren bir hâldir. Berzah âlemi, kendisinden daha kâmil olmayan en kâmil âlemdir. O, âlemin kaynağının aslıdır. Gerçek varlık onundur ve bütün işlerin yönetimi ondadır. Anlamlara beden giydirir, kendi başına var olmayı kendi başına var olacak hale getirir. Sûreti olmayana sûret yapar, imkansız mümkünâ dönüştürür ve işlerde dilediği şekilde tasarrufta bulunur.”*⁹⁶ Sıradan insanlar ancak uyuyup dış dünyanın etkilerinden kurtulduklarında, duyu organlarının işlevsiz kalması ve muhayyilenin harekete geçmesi neticesinde misâl âlemi ile bağ kurabilirler. Sûfiller ise bunu uyanırken de yapabilme ayrıcalığına sahip olabilirler.

5. Şehâdet Mertebesi; Artık görülebilen varlıkların özelliği iki anda baki kalamamaktır. Vücûd, değişmeyen ve cevher olan tek varlık Hak Teâlâ’dır. Âlem arazlar toplamıdır.⁹⁷ *“Âlemdeki her suret cevherdeki bir arazdır. Giren ve çıkan odur., cevher ise tektir. Bölünme surettedir, cevherde değil.”*⁹⁸ Âlemdeki her şey kendi ile kaim olamayan, Hakk’a muhtaç mevcutlardır.

Şehâdet âleminde devamlı bir oluş, bozuluş mevcuttur. Ve Hak devamlı tecelli etmektedir. Tecelliler devamlı olarak değişir ve yenilenir.⁹⁹

Vücudun mertebeleri meselesinde en çok kullanılan, yedi maddeden oluşan tasnif ise şu şekildedir;

1. Lâ taayyün Mertebesi: Makamsızlık makamıdır. Henüz vücudun gösterdiği hiçbir taayyün yoktur. Yalnızca O vardır.¹⁰⁰ Feyz-i akdes, diğer ifadesi ile amâ, Allah’ın bilkuvve varlıklarını tasavvur ettiği mümkünlerin suretlerine tecelli

⁹⁵ Sadreddin Konevî, *Füsûsu’l-hikem’in Sırları*, (Çev.: E. Demirli), İz Yayıncılık, İstanbul 2012, 40-42; Dâvûd Kayserî, *Mukaddimât: Fusûl Hikem’e Giriş*, 84; Avni Konuk, *Füsûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I, 33-34.

⁹⁶ İbn Arabî, *El-Futûhâtu’l-Mekkiyye*, III, 275.

⁹⁷ İbn Arabî, *Füsûsu’l-Hikem*, 26, 188.

⁹⁸ İbn Arabî, *El-Futûhâtu’l-Mekkiyye*, I, 71.

⁹⁹ İbn Arabî, *Füsûsu’l-Hikem*, 126.

¹⁰⁰ Mahmud Erol Kılıç, İbnü’l Arabî, *TDV İslam Ansiklopedisi*, XX, 1999, 516-520.

etmesidir.¹⁰¹ Bu tecellinin sebebi Zât-ı Ahadiyyette bulunan sevgidir. Sevgi İbn Arabî düşüncesinde hareketin kaynağıdır. Bir sonraki basamakta bu suretler feyz-i mukaddes ile a'yân-ı sâbiteler haline geleceklerdir.

2. Taayün-i Evvel: Vücudun ahadiyyetini vâhidiyyete ulaştırarak taayünatı ve var oluş bu merteye ile başlar. Vücudun bu mertebedeki ilmi zatının sıfat ve isimlerinden ibarettir. Lâ taayyün ve Hakikat-i Muhammediyye aynı hakikatin iki yüzüdürler. Bu makama âlem-i ceberût da denir. Henüz temeyyüz süreci başlamadığından burada ilim de malum da âlim de birdir. Bu makama Hz. Muhammet kastı ile ilk nur makamı da denir. Tenzihî tecelliyatın mukaddes irade ile külli hakikatlere doğru ilerlemesi sonucunda “hebâ” oluşmuştur. Hebâ âlemdeki ilk mevcuttur. Cenab'ı Hak'ın hebaya nuru ile tecelli buyurması ile hebâ âlemde bilkuvve bulunan her şeyi kabul etmiştir. Bunlar içinde Allah'a en yakın olan Hakikat-i Muhammediyyedir. Hakikat-i Muhammediyye akıl olarak da adlandırılır. O zahir olan ilk şeydir.¹⁰² Bu mertebeye “insan-ı kâmil” ismi de verilmiştir. İnsan âlemin ruhudur. Alemde ne varsa ona muhataptır. Allah insan-ı kâmile akl-ı evvel mertebesini vermiş ve ona bilmediklerini öğretmiştir. En mükemmel mevcut insan-ı kamildir. Çünkü o Hakk'ın suretinde yaratılmış ve kemale ermiştir. İbn Arabî'ye göre insan-ı kâmil âlemin vücudunun sebebidir, gayesidir. Allah'ı sadece insan-ı kâmil bilmektedir. Çünkü o Allah'ın tecelli ettiği yerdir. “*Ben onun gören gözüyüm*” ifadesi buna işaret etmektedir.

3. Taayyün-i Sani: Taayün-i evvel mertebesinde bir arada bulunan sıfatlar bu mertebede birbirinden ayrılırlar. Vücut ilk taayyünde kendi isim ve sıfatlarını mücmelen bilmektedir. Bu isim ve sıfatların külli ve cüz'î anlamların suretleri bu mertebede birbirinden temeyyüz eder, belirginleşir. Bu suretler eşyanın hakikatleridirler. Fakat bu suretlerin şuurları yoktur. Çünkü vücutları aynî olarak değil ilmî olarak temeyyüz etmiştir. Bu ilmî suretler şehadet âleminde var olan her bir varlığın “hakikatidir”, “rabb-i hâssıdır”. Her bir varlığın özünde bulunur ve onu terbiye eder. İşte bu ilmî suretlerin her birine “ayn-ı sâbite” denir. Tüm bu hakikatler toplamı ise “a'yân-ı sâbite”dir. Bu mertebede henüz

¹⁰¹ Suad el-Hakîm, *İbnü'l Arabî Sözlüğü*, Alfa yayınları, İstanbul 2017, 153.

¹⁰² İbnü'l Arabî, *el-Fütühât*, I, 119.

harici bir vücut ile kayıtlanmamış olan bu suretler aslî özellikleri gereği adem üzeredirler. “Şehadet âleminde zuhura gelmiş bütün varlıklar bu a’yân-ı sâbite’nin birer aksi, yansıması, gölgesinden ibarettir.” Bu mertebeden sonra maddiyâtın zuhurunun gerçekleşmesi ile bu hakikatler mevcudata hem müessir hem müteessir olurlar. Bu tabîat-ı külliyye ile Uluhiyyet zahir olur. Bu mertebede a’yân-ı sâbite “Kün!” emri ile karşılaşarak harici vücutlar olarak, şehadet aleminde taayyün eder. Böylece mevcudat “a’yân-ı hâriciyye” olarak isimlendirilir. Lâ taayyün mertebesi idrak edilemezken diğer altı mertebe akıl ve hisse bağlı istidat derecesine göre idrak edilebilirler. İlk iki mertebenin zahir olması sadece hakikat-i Muhammediyye ile mümkündür. Bunu ise ancak insan-ı kâmil, nuranî aklı ile idrak edebilir. Diğer dört mertebe ise zâhirleri ile duyulara hitap ederler.

4. Mertebe-i Ervâh: Bu mertebede a’yân-ı sâbiteler cevher-i basit haline gelerek zâhire bir adım daha yaklaşır. Artık varlıklarda idrak söz konusudur. Fakat henüz cismâniyet yoktur.
5. Mertebe-i Misâl: Mertebe-i ervâhta bulunan tüm fertlerin şehadet aleminde bürüneceği suretlerin misillerinin zâhir olduğu mertebedir. Burada varlıklar bir üst mertebedeki kadar latif, bir alt mertebedeki kadar da kesif değildir.
6. Mertebe-i Şehâdet: Cevher-i latîf, mürekkep cevher-i kesîfe dönüşür. Bu mertebede alem gözle görülebilir bir hal almıştır.
7. Mertebe-i İnsan: Lâ taayyün mertebesi hariç bütün mertebelerin hakikatlerini toplayan mertebedir. Şehadet alemi ile nâsut da bu mertebede kemale erer. Bu Hakkın zahir ve mütecellî olduğu son libastır.

Vücudun mertebeleri konusunda değinildiği üzere çeşitli sınıflandırmalar yapan İbn Arabî konuyu kimi zaman da sembollerle anlatmıştır. “*Mesela ona göre vücut bir dairedir. Bu dairenin başlangıcı ilk aklın varlığıdır. Yarattığı insan cinsiyle son bulmuş ve insan dairesi tamamlanmıştır; dairenin sonunun başlangıcına ulaşması gibi insan da bu akla ittisal etmiştir. Allah’ın yarattığı bütün şeyler bu dairenin çevresindeki noktalar gibidir. Dairenin ortasından çıkan çizgilerin çemberin her noktasına eşit olarak çıkması gibi Allah’ın bütün varlıklara olan nispeti de tek bir nispettir.*”¹⁰³

¹⁰³ Mahmud Erol Kılıç, *İbnü'l Arabî*, 104; İbnü'l Arâbî, *el-Fütûhât*, (Yahyâ) II, 252.

Bu ifadelerde daire sembolü dikkatimizi çekmektedir. Daire sonsuz hareketi çağrıştıran bir semboldür. Bir düzlemin bir başı ve bir sonu vardır. Bizim zaman algımız da düzlemseldir örneğin. Geçmişten, önce şimdiye, sonra da geleceğe ulaşırız. Her şeyin bir başlangıcı ve bir sonu vardır zihnimizde. Fakat dairenin bir başlangıcı ve sonu yoktur. Daire sonsuza dek bitmeyecek bir döngüdür. Dün, bugün, yarın olmaksızın zamanın tümüne birden hâkim olmak gibidir. Bu durum düzlemsel insan zihnini aşar. Yukarıdaki ifadelerde başlangıç ilk akıl olarak gösterilmektedir. Bize göre aslında İbn Arabî'nin varlık mertebelerinde de gördüğümüz bu sırasallık aslında düzlemsel zihinlerimiz için yapılmış açıklamalardır. Çünkü, İbn Arabî zihinlerimizin diğer mevcudiyetin varlığı ile Vücûd'un varlığı arasında bir süre olduğunu vehmettiğini, ama bunun yanlış olduğunu ifade etmektedir.¹⁰⁴ Zira daire insan cinsi ile tamamlanmış, böylece insan cinsi ile ilk akıl birleşmiş, varlık başı ve sonu olmaya bir daire oluşturmuştur.

Daire sembolünün diğer bir önemi ise merkezin yani Yaratıcının tüm varlıklara eşit mesafede olmasıdır. Bu konuya başka bir yönden daha bakalım. Dairenin her bir noktasının özü a'yân-ı sâbite gereği bizzat Allah'ın tecellisini taşır. Ayrıca daha evvel bahsettiğimiz üzere Allah her an tecelli halindedir. Her an yaratmaktadır ve her an varlıkla ilişki içerisinde. Böylece merkezden her bir noktaya kusursuz kurulan bu bağ, bu daireyi boşluksuz yapar. Bu yorum İbn Arabî'nin âlemde mutlak yokluğa yer olmadığı fikri ile de örtüşmektedir.

1.3.5. A'yân-ı Sâbite

Çoğulu 'âyân' olan 'ayn' (أَیْن) kelime kökü; göz, nazar, pınar, öz gibi anlamlara gelmektedir. İbn Arabî ıstılahında terim manası olarak zat, mahiyet, hakikat gibi anlamlar taşımaktadır. 'Sâbite' kelimesi, ortaya çıkmak, hasıl olmak anlamlarına gelen 'sübût' kelimesinden türetilmiştir. İbn Arabî bu kelimeyi 'zihnî varlık' anlamında kullanmıştır.¹⁰⁵

A'yân-ı sâbite; ezeli arketipler, zihnî varlıklar veya değişmeyen hakikatler olarak da tanımlanabilir. Varlıkların görünür hale gelmeden daha evvel Allah'ın ilmindeki

¹⁰⁴ İbnü'l Arabî, *İnşâü'd-devâir*, 15-19.

¹⁰⁵ Ömer Ceran, *İslam Felsefesinde Ahlaki Görecelik: İbn Arabî Örneği*, (Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2021, 126.

mahiyetleri, eşyanın batnında gizli hakikatleridir.¹⁰⁶ Bir varlığın ezelde ayn-ı sâbitesi ne ise şهادet aleminde ortaya çıkan odur.¹⁰⁷

A'yân-ı sâbite'nin iki yönü vardır. O bir yönü ile Hakk'ın bâtın tenezzülâtı olan feyz-i mukaddestir. Diğer yönü ile Hakk'ın ilminde sabit bulunan "misâl"lerdir. A'yân-ı sâbite sabit arketipler olarak da ifade edilebilir. Bütün mevcudatın gerçekliği, hakikati onun ilahi ilimdeki suretidir. İbn Arabî'de yaratma varlık vermek, zuhura getirmek, bilmek anlamlarında kullanılır. Allah'ın yaratması, ilâhi ilminde bulunan sâbit hakikatleri bilmesidir.¹⁰⁸ A'yân-ı sâbite "Allah'ın bilmesi yaratmasıdır" ve "Allah'ın yaratması bilmesidir" şeklide yaratma ve bilme arasında bir özdeşlik kurar.¹⁰⁹

Bahsedildiği üzere ilk tecelli ile Hakk'ın kendi isimlerinin bilincine varması sonrasında, ilminde onların suretleri oluşmuştur. Bu herhangi bir nesneyi düşündüğümüzde zihnimizde o nesneye dair bir suretin oluşması gibidir. Aklımızdaki suret ile dış varlıktaki varlığın kendisi, a'yân-ı sâbite ile varlık alemi arasındaki ilişki gibidir. Fakat bizim bir nesne hakkında zihnimizde bir surete sahip olabilmemiz için o nesneyi daha önce görmüş olmamız gerekmektedir. Hak ise henüz şهادet alemine çıkmamış varlıkların ilmî suretlerine sahiptir. Bu suretler varlık sahasına çıkma talebi içindedir. Böylece ikinci tecelli gerçekleşir ve suret dış alemde varlık kazanmış olur.

A'yân-ı sâbite, Hakk'ın karşısında talepkâr ama edilgendir. Öte yandan âleme bakan yüzü ile etkendir. Zira mevcudlar a'yân-ı sâbiteye göre âlemde var olurlar. Sonuç itibari ile a'yân-ı sâbite ma'dûmdur, dışta varlıkları yoktur. Zâtları Hak tarafından yaratılmış değildir. Hak onların zâtına varlık vermiştir. Zâtları dış âlemdeki varlıklarından öncedir. Ezeli ve bâkidirler.

İbn Arabî'nin a'yân-ı sâbite varlık arasında bir fark gözettiğini görmekteyiz o a'yân-ı sâbiteyi şöyle anlatmaktadır;

"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

¹⁰⁶ Süleyman Uludağ, A'yân-ı Sâbite, TDV İslam Ansiklopedisi, IV, 1991, 198.

¹⁰⁷ Şükrü Topuz, *İbn Arabî Metafiziğinde Kötülük Problemi*, (Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2019, 63.

¹⁰⁸ Ekrem Demirli, Mesnevî'yi Fusûsu'l-Hikem'e Göre Yorumlamak "İlâh-ı Mu'tekad" ve Mevlânâ'nın Mesnevî'sinden Hikâyeler, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2005, 352; İbnü'l Arabî, *Füsûsu'l Hikem*, (Çev.: E.Demirli), Kabalcı Yayınları, İstanbul 2013, 336,427,440, 442.

¹⁰⁹ Ercan Alkan, "A'yân-ı Sâbite Teorisi", Ömer Türker (Haz.), *İslam Düşüncesinde Teoriler I: Metafizik, I-III*, (ss. II,759-774) Ketebe Yayınları, İstanbul 2021, 762.

olanın ise nihayetsiz olması zorunludur; nihayetsiz olan eksilmeyle 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. Var olması nedeniyle de sonludur. A'yan-ı sabite ise nihayetsizdir. Nihayetsiz bir şey sınırlanamayacağı kadar aynı zamanda sayılamaz da!"¹¹⁰

İlahi isimler, vahdet-i vücûd ve istidat konuları ilişkileri bakımından a'yân-ı sâbiteyle birlikte anlaşılması gereken konulardır. Yaratılıştaki aktif rol alan ilahi isimler a'yân-ı sâbitede tecelli etmişlerdir. Yani diğer bir deyişle a'yân-ı sâbite ilahi isimlerin suretleridir.¹¹¹ A'yan-ı sabiteden her biri diğerinden farklı kendine has bir istidat taşımaktadır. Her varlık Allah'ın rahmetinden kendi istidadı nispetinde pay alır.¹¹²

1.3.6. Varlığın Birliği – Vahdet-i Vücûd

Vahdet-i vücûd anlayışına göre Allaha başka hiçbir hakiki vücud yoktur. Diğer bütün varlıklar Allah'ın isim ve sıfatlarının tecellisidir. Bu anlayışa göre alem "mutlak varlık" ve "onun tecellilerinden" ibarettir. Görülen evren sadece gölgedir.¹¹³ Allah'tan başka varlık yoktur.¹¹⁴

Sanılanın aksine bu anlayışı "vahdet-i vücûd" olarak kavramsallaştıran İbn Arabî değildir. Kendisinden daha sonra bazı müellifler bu durumu anlatmak üzere muvahhidlik

¹¹⁰ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, XVII, 197.

¹¹¹ Ercan Alkan, "A'yân-ı Sâbite Teorisi", 760.

¹¹² Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, İFAV Yayınları, İstanbul 2010, I, 17-21.

¹¹³ İbnü'l Arabî, *Füsûsu'l Hikem*, 106,107.

¹¹⁴ İbnü'l Arabî *Muhâdarat*, (Nşr.: M. Abdülkerim en-Nemerî), Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 2007, II, 24.

ve vahdet-i vücûd gibi kavramlar kullanmışlardır. Sahip olduğu vahdet-i vücûd anlayışından ötürü İbn Arabî muhalifleri tarafından âlemi reddetmekle suçlanmıştır. Fakat onun amacı izafi varlığın hakikatinin kaynağını göstermektir. O hiçbir zaman varlığı reddetmek amacıyla olmamıştır. İbn Arabî için varlık Allah'ın isim ve sıfatlarının tezahürüdür. Varlığı reddetmek mutlak varlığı da reddetmek anlamına gelecektir. Bu bakımdan İbn Arabî ve kurgulamış olduğu metafizikî ve ontolojik sistem için varlığın reddi söz konusu değildir.

İbn Arabî vahdet-i vücûd anlayışını anlatmak için çeşitli örneklendirmeler yapmıştır. Bunlardan birinde renkli cama vuran ışık örneğini kullanır. Bu örneğe göre Hak ışık ile sembolize edilirken, renkli bir camdan sızan ışık âlemdeki şeyleri temsil eder. Farklı renklere sahip olan cam diğer tarafa aldığı ışığı farklı renklerde geçirse de ışık aslında tek ve değişmezdir. Bu örnek üzerine düşünüldüğünde camın kendisinin ise a'yân-ı sâbite olduğu görülecektir.¹¹⁵

“Hakk'ın, küçük-büyük, saf-daha saf her gölgeye olan ilişkisi, ışıkla ışığa bakan kişinin arasındaki cam gibidir. Bu ışık camın rengiyle renklenir. Gerçekte ise onun rengi yoktur. Fakat sen o (ışığı) renkli görürsün. Bu, Rabbin karşısında senin hakikatinin (ne olduğunu anlatan) bir örnektir. Camın yeşil olmasından dolayı (yeşil görünen) ışığa yeşildir dersin doğru söylemiş olursun. Bu durumda şahidin duyulardır. Delillerine dayanarak (ışık) yeşil değildir ve rengi yoktur, dersin yine doğru söylemiş olursun. Bu sefer de şahidin, doğru olan aklî fikir yürütmedir.”¹¹⁶

Diğer bir örnekte İbn Arabî âlemi Hak'ın gölgesine benzetir. Gölgenin elbette bir gerçekliği vardır. Fakat gölge yapanın varlığı olmaksızın gölgenin varlığı mümkün değildir.

“Bil ki; ‘Hak'tan başkası’ denilen veya ‘âlem’ diye isimlendirilen şeyin Hak karşısındaki durumu, şahsa göre gölge gibidir. O (âlem), Allah'ın gölgesidir. Ve bu, varlığın âleme nispetinin aynısıdır. Çünkü gölge hiç kuşkusuz duyularla hissedilebilen bir şeydir.”¹¹⁷

Ayna örneği ise İbn Arabî'nin konu ile alakalı kullandığı en yaygın örnektir. Bu örneğe göre varlık tektir ve âlem hayalî suretlerden ibarettir. Bu örnek İbn Arabî'nin

¹¹⁵ Selahattin Akti, *İbn Arabî'de Varlık ve Kötülük Problemi*, 186.

¹¹⁶ İbn Arabî, *Füsûsu'l-Hikem*, 103.

¹¹⁷ İbn Arabî, *Füsûsu'l-Hikem*, 101.

eserlerinde hem ontolojik hem de epistemolojik bir temellendirmeyle sunulur.¹¹⁸ Ayna, aynaya bakan ve aynada oluşan suretten oluşan örnekte ayna bazen Hakk'ı temsil etmekte, bazen a'yân-ı sâbiteyi örneklendirmektedir. Ayna Hakk'ı temsil ettiğinde bakan a'yân-ı sâbitedir ve aynada oluşan görüntü ise âlem olur. Hak yani ayna olmasa, a'yân-ı sâbitenin görüntüsü oluşmayacak yani âlem var olamayacaktı. A'yân-ı sâbite ayna olduğunda ise Hak yokluk aynasında ilâhî ilmîni ve oradaki varlıkları görmektedir. Ayna örneğini bu denli ön plana çıkararak aynaları parlak ve sırlı olmak üzere iki yüzeyinin bulunmasıdır. Tıpkı mümkün varlıkların bir yönleri ile varlığa, diğer yönleri ile yokluğa bakmaları gibi. Işık aynanın sırlı yönüne denk gelse yansıyamaz ve karanlığın parçası olur. Fakat aynanın parlak yüzeyine denk gelirse yayılır ve bulunduğu ortamdaki tüm eşyaları görünür kılar. Bunun gibi Hakk'ın tecellisini bakan yönleri ile mümkün varlıklar a'yân-ı sâbite olarak isimlendirilirken, yokluğa bakan yönleri ile ma'dum olarak isimlendirilirler.¹¹⁹

Bu örnek, bakan ile suret arasındaki ilişkiden Hak ile âlem arasındaki ilişkiyi misallendirmesi yönüyle âlemin aslında gerçeğe bağlı fakat gerçek dışı, hayal olduğunu vurgulamaktadır. Öte yandan aynada suretin oluşması için bir bakan nasıl şartsa âlemin varlığı için, bakanın çekilmesi ile nasıl suret hemen yok olacaksa da âlemin devamı için Hak şarttır, âlem Hakk'a muhtaçtır. Diğer bir sonuç ise ışığın kırılması gibi suret sonsuz olsa da bakan yani Hakk'ın vücûdu tektir.¹²⁰

Mâsiva ve yaratıcı ilişkisi bakımından vahdet-i vücûd anlayışı panteizm ile kıyaslanabilir gelmiştir. Fakat İbn Arabî'nin de katılmış olduğu vahdet-i vücûd anlayışı ile panteizm arasında ciddi bir fark vardır. Vahdet-i vücûd; mâsivayı Hakk'a, panteizm ise Hakk'ı mâsivaya tabi kılar. Bu ciddi fark iki düşünceyi birbirinden tamamen ayrı kılar. İbn Arabî'nin yolu Hakk'ı tanıma ve tasdik etme yoludur.

¹¹⁸ İbn Arabî, *Füsûsu'l-Hikem*, 61,184; İbn Arabî, *El-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, I, 459; V, 116-117; VI, 196-197; VIII, 47.

¹¹⁹ İbn Arabî, *El-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, V, 69-70.

¹²⁰ İbn Arabî, *El-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, VIII, 47.

1.3.7. İnsan ve İnsan-ı Kâmil

İnsan-ı kâmil kavramını tasavvufta kullanan ilk kişi Muhyiddin İbn Arabî'dir.¹²¹ O, Hakk'ın sureti üzerine yaratılmıştır ve kâinattaki tüm varlıklardan üstündür.

Yukarıda da ifade edildiği üzere Allah Teâlâ'nın isim ve sıfatlarının fonksiyonlarını icra edebilmeleri için âlemin yaratılması gerekmektedir. Hakk bu vesile ile görünür olabilecektir. Hatta İbn Arabî bu konuda cilalı ayna örneğine başvurmuştur. İşte insan âlemin cilası ve ruhudur.¹²² Âlem içerisinde barındırdığı sayısız varlığın tamamı ile bir bütün olarak ilahi isimlere mazhar olur iken, insan tek başına bir varlık olarak bütün ilahi isimlerin mazharıdır.

“(daha önce) sözü geçen (bu varlık), ‘İnsan’ ve ‘Halife’ diye isimlendirildi. İnsan adı verilmesi, oluşumunun genel olmasından ve bütün hakikatleri kendinde barındırmasından kaynaklanır. İnsan Hak için, gözdeki görmeyi mümkün kılan göz bebeği gibidir. Bunun için ona (göz bebeği anlamına gelen) ‘İnsan’ adı verilmiştir; çünkü Hak, onun vasıtasıyla mahlukatına bakar ve onlara merhamet eder.¹²³ İşte bu nedenledir ki (peygamber), zât, sıfatlar ve fiilden oluşan ilahî mertebenin bütün vasıflarını toplayan İnsan'ın yaratılışına ilişkin olarak, ‘Allah Âdem'i kendi suretinde yarattı’ demiştir. Onun sureti, ilâhî mertebeden başka bir şey değildir. Ve (Allah), İnsan-ı kâmil olan bu şerefli özette, bütün ilâhî isimleri ve kendisinden ayrılıp büyük âlemde ortaya çıkan bütün hakikatleri var etti. Ve onu âlemin ruhu yaparak, suretinin kemalinden dolayı ulvî ve süflîşeyleri ona boyun eğdirdi.”¹²⁴

İbn Arabî “Allah, ‘Ey İblis! Ellerimle yarattığıma saygı ile eğilmekten seni ne alıkoydu? Büyüklük mü tasladın, yoksa üstünlerden mi oldun? dedi.” (Sâd 38:75) Ayet-i kerimesinden yola çıkarak Allah Teâlâ'nın sadece insanı iki eli ile yarattığını belirtmektedir. Buradaki iki el ifadesi Cemal ve Celal isimlerini işaret eder. Aynı zamanda yine bu ifadeye göre insan iki suret üzerine yaratılmıştır. Bu suretlerden biri Allah'ın, diğeri âlemin suretidir. Bu iki yönlülüğünden dolayı insan Allah'ın halifesi unvanını alabilmiştir.¹²⁵ İnsan görünen (beden) yönü ile halk iken bâtinî (ruh) yönü ile

¹²¹ Mehmet S. Aydın, “İnsân-ı Kâmil”, *DİA*, İSAM, İstanbul 2000, XXII, 330.

¹²² İbn Arabî, *Füsûsu'l-Hikem*, 49.

¹²³ İbn Arabî, *Füsûsu'l-Hikem*, 49-50.

¹²⁴ İbn Arabî, *Füsûsu'l-Hikem*, 199.

¹²⁵ İbn Arabî, *Füsûsu'l-Hikem*, 55.

Hakk'tır. Bu yönlerinin baskınlıklarına göre insanlar da derecelere sahiptir. En üst derecede İnsan-ı kâmil bulunurken en alt derecede 'hayvan insan' vardır.¹²⁶

İnsan, âlem ve Hak, üç boyutlu bir ontolojik düzlem sunmaktadır. Allah, insan ve âlemin aynasıdır. İnsan, Allah ve âlemi yansıtır. Dolayısı ile aslında ortada olan tek gerçeklik vardır. O da Vücûd'dur. Ondan başkası yoktur aslında. Bu üç boyut, Vücûd'un farklı boyutlarından ibarettir. Vücûd ise Hakk'ındır.

İbn Arabî'nin geliştirmiş olduğu tüm varlıkların özünde bulunan a'yân-ı sâbitine ve ilahi sıfatlara nispetle, böyle bir düzende kötülüğün nasıl tasavvur edileceği probleminden ötürü kötülük anlayışına oldukça kısa bir şekilde yer vermeyi uygun bulduk.

İbn Arabî'nin kötülük hakkındaki görüşü iki yönden incelenebilir. Felsefi yönde İbn Arabî kötülüğün olmadığını düşünür. Mutlak kötülük yokluktur¹²⁷. Mutlak yokluğun imkânının olmadığını yukarıda belirtmiştik. Dolayısı ile mutlak kötülük de yoktur. Çünkü alemdeki tüm varlıklar Allah'ın isim ve sıfatlarının bir yansıması olarak mutlak iyilik vasfını taşırlar. Allah'tan ancak iyi olan meydana gelir.¹²⁸

Öte yandan ahlaki açıdan kötülük vardır. İyi ve kötü hakkına hüküm veren Allah'ın varlığı iyiliğin ve kötülüğün varlığının delilidir. Kötü Allah'ın kötülüğüne hükmettiği şeydir.¹²⁹ Ahlaki kötülük insan iradesinin bir sonucudur. İnsana ait tüm duygu durumların uygun kullanımı Hz. Peygamberin (sav) hayatında gösterilmiştir. Bunların uygun yerlerde kullanılmaması kötülüğü doğurur¹³⁰. Kötülüğün kaynağı nefis değildir. Nefsin sahip olduğu güçleri kötülük yönünde kullanmasıyla kötülük oluşur. Yani kötülüğün kaynağı iradenin kötüye kullanılmasıdır.

Bahsi geçtiği üzere var olan herşey gibi kötülük de İlâhi isimlerden neşet eder. *“Âlem, ilahî isimler nedeniyle bedbaht (şakî) ve mutlu (saîd) diye ayrılmıştır. Çünkü ilahî mertebe, özü gereği, âlemde belâ ve afiyetin bulunmasını ister. (...) Âlemde belâ ve afiyeti gördüğümüzde şöyle dedik: Bunlar için bir şart bulunmalıdır. Bu şart, Hakk'ın Belâ*

¹²⁶ İbn Arabî, *El-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, II, 383; V, 46-47; VI, 6.

¹²⁷ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, 123.

¹²⁸ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, XIII, 235.

¹²⁹ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, XV, 297.

¹³⁰ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, VIII, 293.

Veren, Azap Eden ve Nimetlendiren diye isimlendirilen bir ilah olmasıdır. ¹³¹ Bundandır ki evrende birbirine bağılı görünen olayların temelinde “hikmet” vardır.



¹³¹ İbn Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, II, 303; el-*Fütühâtü'l-Mekkiyye*, I, 397.

İKİNCİ BÖLÜM

GEORGE BERKELEY'İN HAYATI VE GÖRÜŞLERİ

2.1. GEORGE BERKELY'İN HAYATI

12 Mart 1685'te İrlanda'nın Kilkenny bölgesinde doğmuştur. Berkeley'in dedesi İngiltere'den İrlanda'ya göçmüştür. Fakat Berkeley kendisini bir İngiliz olarak değil bir İrlandalı olarak görmüş ve bunu sıkça dile getirmiştir. Kendi ifadelerinden anlaşılana göre daha çocuk yaşlarda iç gözlem kabiliyetine sahip, dış dünyaya ve doğaya ilgili biridir. İlköğretim eğitimini Kilkenny'de başlayan Berkeley, Dublin'de vaktinin gözde okullarından olan, başarılı öğrencilere sahip Trinity Collage'e girmiş ve 1704'te mezun olmuştur. Berkeley bu okulda güncel birikim ve donanım elde etme şansına sahip olmuş, Robert Bayle, Bacon, Newton, Descartes, Malebranche, Gassendi, Leibniz, Hobbes ve Locke gibi filozofların eserlerini yoğun bir şekilde incelemiştir. Berkeley felsefesinin temelini bu filozofların eserlerinden etkilendiği söylenebilir. Berkeley eleştirmenleri onu anti-bilimci olarak görebildiyse de o kendini Descartes, Newton, Bayle isimleri ile birlikte “yeni bilimciler” olarak nitelendirmektedir¹³². 1707 yılında Trinity Collage'de yüksek lisansını tamamlayarak aynı kurumda 1720'ye kadar öğretim görevliliği yapmıştır. 1709 yılında papaz yardımcısı olmuş, 1710'da ise papazlığa atanan Berkeley öğretim görevliliği yaptığı sırada, kütüphane müdürlüğü, dekan yardımcılığı, ilahiyat bölümünde Yunanca ve İbranice okutmanlığı yapmıştır. Çeşitli çalışmalar için Fransa, İtalya ve Amerika seyahatlerinde bulunan Berkeley, İngiltere'de piskopos olarak çalışmış, 1752'de Cloyne başpiskoposluğundan ayrılarak Oxford'a yerleşmiş, 1753'te 67 yaşında vefat etmiştir¹³³.

Berkeley'in hayatının en önemli meselesi, hayat gayesi edindiği Hristiyan eğitim kurumları projesidir. O Avrupa toplumlarında ciddi bir yozlaşma olduğunu düşünmekteydi. Materyalizm ve buna bağlı olarak ateizm giderek yaygınlaşmakta, bu durumun olumsuz etkileri toplumu şiddetli bir şekilde sarmaktaydı. Ahlaki, sosyal ve ekonomik alanlarda reformlara ihtiyaç vardı. Berkeley projesini gerçekleştirmek için bir yer arayışına girdi. Bu projenin en güzel gerçekleştirileceği yer, politik dönem öncesinin

¹³² Priest, *The British Empiricists*, Penguin Books, England 1990, 104-108; Açıköz, 2020, 50'den naklen.

¹³³ Tuncay İmamoğlu, *Bir Tanrı Kanıtlanması Olarak Berkeley İdealizmi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2014, 14.

şartlarını koruyan, yani insanların topluluk bilincine sahip, hala cemaat olarak yaşadığı “Yeni Dünya”; Amerika idi. Eğitim kurumlarının Bermuda’da açılması aslında Berkeley’in misyonik hedefinin ilk adımıdır.

Berkeley hayatını bu gayeye adanmıştır. Londra’da hummalı lobi çalışmalarında bulunmuş, yüksek ikna kabiliyeti ile siyasi kontaklar kurmuş, proje ve mali yardımın gecikmeksizin geleceğine dair yetkililerden sözler almıştır. Eylül 1728’de bütün düzenini geride bırakıp, hayalleri ve yeni evlenmiş olduğu eşi ile Greenwich’ten Rhode adasındaki Newport’a doğru yola çıkmıştır. Ocak 1729’da oraya varmış ve üç yıl boyunca İngiliz hükümetinin sözünü tutmasını çaresizce beklemişse de beklediği yardım hiçbir şekilde kendisine ulaşmamıştır. Bermudaya dahi gidemeyen Berkeley hayallerindeki koleji kuramamış, bu onun hayatındaki en büyük hayal kırıklığı olarak kalmıştır.

Berkeley azimli, çok yönlü, kendini sürekli geliştirmeye çalışan, girişken, sosyal biridir ve güçlü bir hitabete sahiptir¹³⁴. Fakat fikirleri dolayısı ile pek çok olumsuz eleştiri ile karşılaştığını belirtmek gerekir. “*Madde algılanmadığı sürece yoktur*” tezini değerlendirmesi istendiğinde Dr. Johnson bir taşı tekmeler ve “*işte onu böyle reddediyorum*” der¹³⁵. Berkeley’in madde anlayışı birçok kişi tarafından çığınca bulunmuştur.

Kronolojik sıralaması ile Berkeley’e ait eserler şöyledir;

1. Yeni Bir görüş Teorisine Doğru Bir Deneme / An Essay Towards A New Theory Of Vision. (1709);
2. İnsan Bilgisinin İlkelerine İlişkin Bir Deneme / A Treatise Concerning The Principle Of Human Knowledge (1710);
3. Hylas ve Philonous Arasında (Geçen) Üç Diyalog / Three Dialogues Between Hylas and Philonous (1713);
4. Harekete Dair / De Motu (1721);
5. Büyük Britanya’nın Çöküşünü Engellemeye Yönelik Deneme / Essay Towards Preventing The Ruin Of Great Britain (1721);
6. Alciphron or The Minute Philosopher (1732);
7. Bir Görüş Veya Göresel Dil Teorisi, Doğrulanmış ve Açıklanmış (olarak) / A

¹³⁴ Hacı Mustafa Açıköz, *Berkeley ve İmmateryalist Metafiziği*, Elis Yayıncılık, Ankara 2020, 60-64.

¹³⁵ John Hospers, *An Introduction to Philosophical Analysis*, Routledge, London 1990, 64-65; Açıköz, 2020, 57’den naklen.

- Teory Of Vision or Visual Language, Vindicated and Explained (1733);
8. Analizci / The Analyst (1734);
 9. Soruşturmacı / Querist (1735);
 10. Felsefi Düşünceler Zinciri / Siris: A Chain Of Philosophical Reflexions (1744)
ve
 11. Muhtelif Konuları İçeren Bir (Dizi) Yazınlar / A Miscellany Containing
Several Tract (1752)¹³⁶

Berkeley'in gerek ailesinde gerekse okumuş olduğu döneminin meşhur okullarından olan Trinity Collage'de Berkeley'in din esaslı bir eğitim aldığı görülmektedir. Bununla birlikte daha önceden de belirtildiği üzere Berkeley bu kolejde güncel fikir akımlarının takipçisi olmuş, döneminin önde gelen isimlerinin düşüncelerini takip etmiş, Robert Bayle, Bacon, Newton, Descartes, Malebranche, Gassendi, Leibniz, Hobbes ve Locke gibi filozofların eserlerini incelemiştir. Bu filozofların düşünceleri, Berkeley'in kendi kurgusunda önemli bir yer almaktadır.

O, bu söz konusu olan bilim adamları ve filozofların sistem ve teorilerindeki aşırı materyalist eğilimin farkına varmıştır. Kendi sistemini bu durumun eleştirisi üzerine temellendirirken daha ziyade Locke'un Essay /Deneme'sinden etkilenmiştir. O dönemde Locke'un Essay'i İngiltere'den çok Dublin akademik çevresinde etki uyandırmış ve birçok akademisyen tarafından eleştirilmiştir. Bu Berkeley üzerindeki etkisinin bir sebebi olarak yorumlanabilir¹³⁷.

2.2. BERKELEY'İN BİLGİ TEORİSİ

Berkeley'in felsefi sistemini anlamak için bazı felsefi sistemlerden bahsetmek yerinde olacaktır. Örneğin empirizme göre bütün bilgiler deney ve gözlem vasıtası ile bilinebilir. İdealizme göre ise sadece deney içeriği kesin bir şekilde bilinebilir. Berkeley'e göre empirik obje olmamasına rağmen Tanrı ve Ruh da deney ve bilgi süjeleri olarak kesin varlık statüsünde değerlendirilmelidirler¹³⁸. İdealizm materyalizmin tam zıddıdır. Materyalizme göre var olan şey kesinlikle "materya" cinsindenken, idealizme göre var

¹³⁶ William Ritchie Sorley, *A History of English Philosophy*, Cambridge 1951, 133-140; Açıköz, 2020, 57'den naklen.

¹³⁷ Priest, *The British Empiricists*, 104-108; Açıköz, 2020, 79'dan naklen.

¹³⁸ Priest, *The British Empiricists* 110; Açıköz, 2020, 80'den naklen.

olan her şey “idea” cinsindedir. Materyalizm takipçilerinin gerçeğin zihinsel olduğu iddiasını felsefi bir spekülasyon olarak görmesi gibi, idealistler de gerçeğin materya cinsinden oluşunu felsefi spekülasyon olarak görmüşlerdir¹³⁹. Örneğin buna göre Hobbes sadece fiziksel şeylerin varlığını kabul ederek “materyalist”, Locke zihinsel ve maddesel gerçekliği aynı anda kabul ederek “düalist”, Berkeley ise sadece zihinlerin varlığını kabul ederek “idealist” ve “immateryalist” olarak değerlendirilebilir¹⁴⁰.

İmmateryalist olarak şöhret bulan Berkeley aslında kendine has bir idealizmin de kurucusu sayılabilir. Bu durumu anlatmak üzere Berkeley idealizmi için subjektif tanımlaması yapılmaktadır. Kant ise bu idealizm için dogmatik ifadesini kullanmıştır¹⁴¹. Berkeley felsefesi aşağıda anlatıldıkça idealizmi de açık hale gelecektir. Berkeley’in metafiziksel sistemi değerlendirildiğinde, ontolojik zeminde incelenirse “anti materyalist tarafı”, epistemolojik zeminde incelenirse “idealist tarafı”, teolojik ve etik zeminde incelendiğinde ise “teist tarafı” ortaya çıkacaktır.

Berkeley bilginin imkânına olumlu yaklaşmaktadır. Kaynağı Tanrı olan bilgi aynı zamanda sezgiseldir. Ampirizmin temelinde olan idea bilgisini kabul eden Berkeley bilginin kaynağının dış dünyada değil zihinde olduğu düşüncesiyle ampiristlerden ayrılır¹⁴². Ona göre yaşamın amacı Tanrısal bir veri olarak kabul ettiği bilgiye ulaşmaktır. İnsanın sorumluluğu ise kendini ve zihnini keşfederek bu yeteneğini işletmesidir.

Locke’a getirdiği eleştiriler bir tarafa Berkeley, ampiristler ve Locke ile aynı yerde durarak insanın bilgisi ile nesne arasındaki ilişkide bellek, duyu ve hayal gücü üzerinde durmuştur. Fakat bilginin kaynağı olan özne konusunda diğer ampiristlerden ayrılmaktadır. Ona göre bu ruh/tin veya diğer bir ifade ile zihindir.

“Tin olmaksızın ne düşüncelerimizin ne tutkularımızın ne de imgelemimizin biçimlendirdiği idealarımızın var olamayacağını herkes kabul edecektir. Duyuya verilen çeşitli duyuların ya da ideaların, bunlar nasıl harmanlanmış, ne kadar kaynaşmış olursa olsunlar kendilerini algılayan bir zihin olmaksızın var olamayacakları açıktır. Sanırım ‘var’ teriminin duyulur şeylere uygulandığında ne anlama geldiğine dikkat eden

¹³⁹ Priest, *The British Empiricists*, 104-105; Açıköz, 2020, 79’dan naklen.

¹⁴⁰ Priest, *The British Empiricists*, 109-110; şu eserden naklen, Açıköz, 2020, 80’den naklen.

¹⁴¹ Ahmet Erhan Şekerci, “İdealist Bir İmmateryalist: George Berkeley”, *Felsefe Dünyası Dergisi*, Sayı: 61, 153, Ankara 2015 Yaz; Charles P. Krauth, “Prolegomena”, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, (içinde), J.B.Lippincott&Co, Philadelphia 1881, 25.

¹⁴² H.Mustafa Açıköz, *Berkeley ve İmmateryalist Metafiziği*, 71.

herkes bunun sezgisel bilgisine ulaşabilir. Üzerine yazı yazdığım masanın var olduğunu, yani onu gördüğümü ve duyumsadığımı söylüyorum; eğer çalışma odamın dışında olsaydım, yine var olduğunu söylerdim."¹⁴³

Berkeley'in idealist düşüncesinin temelinde bilgi anlayışı yatmaktadır. Bu idealizmi onu maddenin inkarını içeren immateryalizme götürmüştür. İmmateryalist düşüncesinin ana söylemi olan, "Var olmak algılanmış olmaktır/Esse est percipi" ifadesi aynı zamanda "Var olmak algılamaktır/Esse est percipere" ifadesini de içermektedir. Fikirlerimiz bilimin ve düşüncelerimizin ana gövdesini oluşturmaktadır. Fikirlerimizi dış dünyada gözlemlediklerimizden veya maddi unsurlardan değil, zihnimizden alırız. Yani bilimin de temeli olan bilgiye aslında maddi unsurları gözlemlemekle veya yorumlamakla değil, ancak zihinsel ve sezgisel bir yolla ulaşırız. Bunun için gereken tek şey içimize dönüp oradaki hazineyi keşfetmektir¹⁴⁴. Burada ifade etmek gerekir ki Berkeley aslında yeni bir bilimsel yöntem önermiyor. Aslında zaten var olagelen bilgi üretme yöntemini farklı yorumluyor, farklı temellendiriyor. Yani yeni bir yol değil yeni bir yorum getiriyor. Gerçekliği reddetmiyor, onu maddi dünyadan alıp zihin dünyasına taşıyor.

Berkeley'e göre sadece fikirler veya duyular algılanır¹⁴⁵.

"Algıladığım şeylerin benim kendi fikirlerim olduğu ve hiçbir fikrin benim zihnim dışında var olamayacağı besbellidir. Şurası da yine besbellidir ki, benim algıladığım fikirler ya da şeyler gerek kendileri gerek anatipleri/arketipleri, benim zihnimden bağımsız olarak vardılar; çünkü onları meydana getirenin ben kendim olmadığımı, gözlerimi ya da kulaklarımı açtığımda hangi özel fikrin etkisi altında kalacağımı dilediğim gibi belirlemek gücüne sahip bulunmadığımı biliyorsun."

Yani zihnimiz aslında duyular vasıtası ile kendi idealarımızla kurduğumuz ilişkiyi anlamlı kılar.

Zihnimizde doğrudan karşılaştığımız idealarımız duyu ideaları ve imgelem ideaları olarak ikiye ayrılmaktadır. Dış dünyaya dair algılarımız duyu idealarını oluşturur. İmgelem ideaları ise hayal dünyamızın ürünü olan fikirlerdir. Bu sebeple duyu ideaları,

¹⁴³ George Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*, çev: Halil Turan, Bilim ve Sanat, Ankara 1996, İlke no:3, 36.

¹⁴⁴ Afşar Timuçin, *Düşünce Tarihi*, BDS Yayınları, İstanbul 1992, 390; Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, Say Yayınları, İstanbul 2014, 608.

¹⁴⁵ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 604.

imgelem idealarına göre daha canlı ve daha belirgindirler. Düzenli ve süreğen bir etkiye sahip olduklarından dünyada var olan epistemolojik birikimin kaynağıdır. Bu değişmeyen devinim insanlar tarafından “doğa yasaları” olarak adlandırılmıştır¹⁴⁶. Bu yasalar duyu idealarının sistemli hale getirilmiş, bilgiye dönüştürülmüş halleridir.

“Var olmak algılanmış olmaktır” mottosu anlamı gereği zihni özne haline getirmektedir. Zihin algılamak fiilinde bilinçli ve aktiftir. Konumuz açısından önemli olan bir durum şudur; zihnimizin duyu idealarına isim verebilmesi için onlara dair izlem veya bilgiye sahip olması lazımdır. -Ağaç kelimesini duyunca zihinde ağaç imgesi oluşması veya ağaç görünce zihinde ağaç kelimesi belirmesi gibi- Ampiristlere göre zihin yargıları birikimsel birlik ile elde edilir. Fakat Berkeley bu noktada Ampiristlerden ayrılır. Berkeley zihnimizin sonunda Tanrıya ulaşan bir kaynağa bağlı olduğunu düşünmektedir. Yargılarımız oluşurken zihnimiz bu İlâhi kaynaktan beslenmektedir. Yani zihinlerimiz Tanrı tarafından verilen bilgiler gereği duyu idealarını zaten bilkuvve bilmektedir. Bu önsel bilgi sayesinde zihnimiz bir duyu ideası ile karşılaştığında ona ne isim vereceğini, onu nasıl kullanacağını bilmektedir. Bu önsel hazır oluş durumu, duyu ideaları ile karşılaşıldığında tecrübeye ve kullanılabilir bilgiye dönüşür. Kişinin duyu ile neyi algılayacağına kendinin karar veremeyişi, bunun karar vericisi, irade sahibi, bizden daha üstün bir ruhun, Tanrının varlığının da kanıtıdır¹⁴⁷.

Son tahlilde Berkeley için madde; duyu izlenimlerinin tecrübeye birleşmesi sonucu ortaya çıkan bilgi birikimidir. Dolayısı ile konumu, pasif uzay değil aktif zihindir. Zihnin aktifliği ile ilgili olarak kitap okuma örneği getirilebilir; kitap okuduğumuzda karşılaştığımız şey harf adı verilen belli şekillerin düzensiz tekrarları olacaktır. Fakat bu harfler zihnimizde belli anlamları doğurur. Duyularımızla duyular, zihnimizle anlamlandırırız¹⁴⁸.

“İki çeşit obje vardır; bir çeşidi doğrudan doğruya algılanır ki, bunlara fikir adı verilir; ötekiler ise fikirler aracılığıyla algılanan gerçek şeyler ya da dış objeler olup,

¹⁴⁶ G.Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*, İlke no:31, 53.

¹⁴⁷ G.Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*, İlke no:29, 52.

¹⁴⁸ George Berkeley, *Hylas ile Philonous Arasında Üç Konuşma*, (Çev.: K.S. Sel), Sosyal Yayınlar, 1996 İstanbul, 11.

fikirler bunların imajları ve tasavvurlarıdır. Şimdi, açıkça söylüyorum işte, fikirler zihin dışında var olamazlar, ama öbür çeşit objeler olabilir."¹⁴⁹

Varlık zihinlerde meydana gelen idealardır. Zihin dışında olanlar ise bireylerin ortak beyanları ile ortaya çıkan algılardır. Berkeley'in karşı çıktığı bağımsız maddesel töz anlayışı ve bu anlayışın ortaya çıkardığı epistemolojidir. Kısaca o duyumlanır objeleri idea olarak adlandırmakta ve objelere dair bilgilerin önsel olarak zihinlerimizde zaten var olduğunu düşünmektedir.

"Duyuyla ya da düşünerek kavrayabileceğimiz hiçbir şeyin varoluşuna karşı bir tartışma yapmıyorum. Gözlerimle gördüğüm, ellerimle dokunduğum şeylerin var olduklarından, gerçekten var olduklarından en küçük kuşku bile yok. Var olduğunu yadsıdığımız tek şey özdek/madde ya da cisimsel töz/cevher dedikleri şeydir. Bunu yaparken diğer insanlara hiçbir zararımız dokunmuyor, özdeğin ya da cisimsel tözün eksikliğini duyacaklarını da sanmıyorum."¹⁵⁰

Zihinlerimiz İlahi bir kaynaktan beslenmektedir. Tüm olup bitenler Tanrıdan gelen bir mesajdır. Bu âlem, Tanrı'nın tasarladığı bir sistem, Tanrı tarafından çizilip insanlara sunulan bir resimdir¹⁵¹. Berkeley idealizminin konumuz açısından iki önemli epistemik yönünden bahsedilebilir. Bunlardan biri az önce de bahsedilen, nesnelere duyumsanmadan önce zihinlerimizde bil kuvve mevcut olmasıdır. Diğerisi ise bilgi edinme yolu olarak sezginin ön plana çıkarılmasıdır¹⁵².

Bununla birlikte o soyut varlıklara inanmamakta, böyle bir inancın büyük bir karmaşaya sebep olacağını düşünmektedir.

"Ayrı ayrı var olamayacak nitelikleri birbirlerinden soyutlayabileceğimi, onları birbirlerinden ayrı kavrayabileceğimi ya da daha önce sözü edilen yolla tikellerden genel kavramlar oluşturabileceğini –ki soyutlama bu ikisi demektir- kabul etmiyorum. Çoğu insanın benim durumumda olduğunu söyleyeceğini düşünüyorum, bunun için yeterli nedenim var. Büyük çoğunluğu oluşturan sıradan ve okumamış insanlar hiç mi hiç yanaşmazlar. Soyut kavramların zahmetsizce, sıkıntıya girmeksizin ulaşılabilecek şeyler

¹⁴⁹ G.Berkeley, *Üç Konuşma*, 53.

¹⁵⁰ G.Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*, İlke no:35, 55.

¹⁵¹ Richard Franck, *Modern Philosophy the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Routledge, London 2004, 190-191.

¹⁵² Robert J. Fogelin, *Berkeley and the Principles of Human Knowledge*, Routledge, New York 2005, 22.

olmadıkları söylenir; o halde, eğer böyle şeyler varsa, haklı olarak bunların yalnızca bilgili insanlara özgü şeyler oldukları sonucuna varabiliriz."¹⁵³

Burada dikkat çeken nokta Berkeley'in genel ideaları reddetmeyişi, soyut genel ideaları kabul etmemesidir¹⁵⁴. Soyut kavramların kabulü, insanlığın gelişim için harcadığı büyük emeğe ve gösterdiği fedakarlığa saygısızlıktır. Soyut kavramları zihnimizden uzaklaştırıp zihnimizi berrak hale getirmedikçe doğru düşünmek imkânsız olacaktır¹⁵⁵. Soyut genel ideaların reddi aslında Berkeley için maddenin reddinin temelini oluşturmaktadır. Düşünemeyen veya algılanmamış ideaların var olduğuna inanıp madde diye isimlendirmemizin sebebi soyut varlıklara olan inancımızdır. Zira bir şeyin algılanmaksızın var olduğuna inanmak başlı başına ustaca yapılmış bir soyutlamadır¹⁵⁶.

Bazen yapmak için yıkmak gerekir. Bazı filozoflarda bu durumu sıklıkla görürüz. Metafizik unsurların önemine inanan Berkeley'in ise inandığı metafiziği yerli yerine koyabilmesi, inşa edebilmesi için mevcut madde anlayışını yıkması gerekmiştir. İnşa faaliyetinin temelinde Tanrı inancı vardır. Bu inancı uygun bir ahlak anlayışı ve toplum ideali çevreler. Bu sebeplerden ötürü onun idealizmi "metafizik idealizm" olarak nitelendirilir.

"Kimi şeylere baktığımızda bu şeylerin ortaya çıkarılmasında insan etmenlerinin bir payı olduğuna inanabiliriz; ancak algıladığımız ideaların ya da duyumların büyük çoğunluğunu oluşturan, 'doğa yapıtları' denen şeylerin insan istenci/iradesi tarafından ortaya çıkarılmadıkları herkes için apaçıktır. Kendi başlarına kalıcı olduklarını düşünmek tutarsızlık olacağına göre bu şeylerin nedeni olan başka bir tin olmalıdır. Doğal şeylerin değişmez düzenliliklerinin, düzenlerinin, kesintisiz sürekliliklerinin, yaratılarda büyük olandaki şaşırtıcı görkem ve güzelliğin, kusursuzluğun, küçük şeylerdeki ince ve duyarlı düzenin, bütündeki şaşmaz uyumun, karışıklığın ve hepsinden önemlisi değerleri hiçbir zaman tam olarak anlaşılmayan hayvansal acı ve zevk yasalarının, güdülerin, doğal eğilimlerin, tutkuların üzerinde dikkatle düşünür, bütün bunları göz önünde tutar ve teklik, öncesizlik-sonrasızlık, sonsuz bilgelik, iyilik ve kusursuzluk yüklemelerinin ne anlama geldiğine ve ne denli önemli olduklarına dikkat

¹⁵³ G. Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*, Giriş 10, 19.

¹⁵⁴ G. Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*, Giriş 12, 22.

¹⁵⁵ G. Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*, Giriş 17, 28.

¹⁵⁶ G. Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*, İlke no:4, 37.

*edersek bunların yukarıda sözünü ettiğimiz ‘her şeyin içindeki her şeyi yöneten’ ve ‘her şeyin kendisinden oluştuğu’ tinin yüklemeleri olduğu açıkça anlarız derim.’*¹⁵⁷

Berkeley’in sistemini ortaya koyarken Tanrısal mesajın keşfini hedef edinmesi metafizik idealizm nitelendirmesinin haklılığını göstermektedir. Bu, insanın kendini ve Tanrıyı yeniden keşfetmesi demektir. Âlem her detayında Tanrıyı bulabileceğimiz, Tanrı tarafından yaratılmış muhteşem bir resimdir. Sürekli devam eden nizam ve tüm güzellikler Tanrının varlığının delilidir¹⁵⁸. Nihayetinde, Berkeley felsefesinin ontolojik bir ön gösterimle sunulan teolojik bir felsefe olduğunu söyleyebiliriz.

2.3. BERKELEY’İN VARLIK ANLAYIŞI

2.3.1. “Var Olmak Algılanmaktır” Berkeley İdealizminin Temellendirilmesi

Berkeley, modern İngiliz empirizminin John Locke’dan sonra ikinci büyük temsilcisi sayılmaktadır. Birçok önemli filozofun düşünce dünyasını eğitim hayatında inceleyen Berkeley’in eleştiri ve takdirlerle kendi felsefesini oluştururken hareket noktası Locke felsefesi olmuştur. Berkeley, John Locke’un deneyci, tecrübeci (empirist) yorumunu; eşyanın değil, sadece düşüncenin (ide) hakiki bir varlığa sahip olduğunu savunan fikirci (idealist) bir temele oturtmuştur. Maddenin varlığını idrak edilmişlikle sınırlandıran maddesizci (immaterialist) ve insanda organizmadan, varlıkta maddeden bağımsız, cevheri bir ilkeyi kabul eden, önemseyen ve önceleyen maneviyatçı (spiritualist) bir felsefe inşa etmiştir¹⁵⁹.

Locke’a göre idea, duyulur ve akledilir olan her şeyi kapsamaktadır. Locke dış dünyadaki varlıkların duyularımız vasıtası ile üzerimize bıraktıkları ilk etkiye dış duyum demektir. Sert, yumuşak, mavi, sarı, sıcak, soğuk gibi idealara dış duyular yolu ile ulaşırız. Elde edilen duyuların zihin tarafından işlenmesi ise iç duyuları oluşturmaktadır. Düşünmek, algılamak, bilmek, tanımak gibi işlemler iç duyum ile gerçekleşir.

¹⁵⁷ G.Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*, İlke no:146, 127.

¹⁵⁸ R.Frank, *Modern Philosophy*, 190-191.

¹⁵⁹ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitapevi, İstanbul 1990, 339,340; Süleyman Hayri Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Atlas Yayınevi, Ankara, 2018.

Berkeley'in Locke'dan ayrıldığı en temel nokta “maddi töz” konusudur. Locke nesnelerin kendi öz yapılarında bulunan kütle, hareket, biçim, sayı gibi nitelikleri birincil nitelikler olarak adlandırmaktadır. Birincil niteliklerin etkisine muhatap olan öznde oluşan renk, doku, ses, koku, ısı, tat gibi nitelikler ise ikincil niteliklerdir. İkincil niteliklerin varlıkları onu algılayan özneye bağlı iken, birincil nitelikler hiçbir özneye bağlı olmaksızın kendiliklerinden vardır. Birincil nitelikleri öznelere ve onların algılarından bağımsız kılan ve bu şekilde varlıklarını sürdürmelerini sağlayan nitelikleri bir arada tutan maddi tözdür. Maddi töz, duyularımızla algıladığımız ilineklelerin ardındaki cevherdir, niteliklerin dayanağıdır. Locke'a göre maddi töz bizim için bilinemezdir¹⁶⁰.

Locke zihinden bağımsız dış dünya fikrini maddi töze dayandırırken, Berkeley Locke'un deneyci düşünce sistemine sahip olmasına rağmen vurguladığı bilinemezlik yönünden maddi tözün bağımsız gerçekliğine karşı çıkmış, zihinden bağımsız bir dış dünya fikrini reddetmiştir. Berkeley'e göre fiziki nesnelerin varlıkları algılanmış olmalarına bağlıdır.

Berkeley bu durumu şöyle ifade eder;

“İnsanlar arasında tuhaf bir fikir yayılmaktadır ki, evler, dağlar, nehirler ve bir kelimeyle bütün duyulur şeyler doğal veya gerçek olarak anlama yetisine sahip biri tarafından algılanmış oldukları durumdan ayrı veya bağımsız olarak bir varlığa sahiptirler.”

Biz bu varlıkları duyularımız vasıtası ile algılayabiliriz fakat biz kendi idealarımızdan başka bir şey algılayamayız. Bu ise bir çelişkidir;

“Bazı doğrular insanın zihnine o kadar yakın ve aşikardır ki, onları görmek için insan sadece gözlerini açıp bakmaya ihtiyaç duymalıdır. Bunlardan önemli birini benim söz konusu etmem durumunda olduğu gibi: göklerin bütün cümbüş, yerin bütün donanımında olan ve dünyanın çevresini oluşturan bütün bu şeyler bir kelimeyle zihin olmaksızın hiçbir tutanak veya dayanağa sahip değildir; (çünkü) onların varlıkta olmaları algılanmalarına veya bilinmelerine bağlıdır.”¹⁶¹

¹⁶⁰ Nigel Warburton, *Felsefeye Giriş*, (Çev.: A. Cevizci), Paradigma Yayınları, İstanbul 2000; Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 337.

¹⁶¹ Sorley, *A History of İngiliz Philosophy*, 133-140; Açıköz, 2020, 72'den naklen.

Varlık ya pasif ve başkasının algısına bağılı olarak bulunmakta ya da aktif, bizzat algılayıcı olarak var olmaktadır. Aktif olmak zihin sahibi olmayı gerekli kılar. Yani çevremizde gördüğümüz maddi şeyler tamamıyla pasif, birbiri ile neden sonuç bağına sahip olmayan, simgelerden ve simgelenenlerden ibaret, bizim idealarımız olan şeylerdir.

Algılamak sonlu ruhlar tarafından gerçekleştirildiği gibi Sonsuz ruh yani Tanrı tarafından da gerçekleştirilebilir. Bu sayede sonlu ruhların olmadığı durumlarda da fiziki nesnelere varlıklarını sürdürürler. Böylece Tanrı'nın zihni, varlığın hem kaynağı hem de korunağı olmaktadır. Bu da bize hem zihinsel bir yaratım hem de zihinsel bir varlık anlayışı sunmaktadır. İbn Arabî ile bağdaşım kurduğumuz nokta işte tam burasıdır.

Berkeley, felsefesinde tecrübecilikten yola çıkarak Tanrı'yı ispatlama çabası sergilemiş, spiritüalizm ile deneyciliği uzlaştırmaya çalışmıştır. Ona göre Tanrı sadece imanın değil, bilginin de konusudur¹⁶².

2.3.2. Algının Konumlandır(ıl)ması - Berkeley'de Ruh Anlayışı

Varlık, pasif olan algılanan idealar ve aktif olan algılayan ruhlardan ibarettir. İdealar varlıklarını ruhların onları algılamasına borçludur. Yani varlığın temelini ruhlar oluşturur. Ruhun temel özelliği ise algılamadır. Berkeley bu konuyu şöyle ifade ediyor:

*“Ben idrakin zihnin bir bölümü veya bir özelliği olduğundan söz etmemeliyim. Ben zihin, idrak ve iradeyi ruh sözcüğü içerisine dâhil ediyorum. Bu kavramlarla benim anlatmak istediğim, bunların tamamen aktif şeyler olmalarıdır.”*¹⁶³

Ruh, algılamasına binaen zihin, idrak; onları ortaya çıkarmasına veya üzerlerinde işlem yapmasına binaen ise irade özelliklerine sahiptir. Ruh, bölünmeyen, değişmeyen, aktif, yalın, bir varlıktır. Duyularla algılanamaz ancak duygular aracılığı ile ruhun bilincine varılabilir¹⁶⁴.

Bilincin kendi kendinin farkında olması fikri bilindiği üzere başta Descartes ve İbn Sina gibi filozoflar tarafından ortaya konmuştur. Berkeley de bu konuda aynı fikirdedir. Kişi duyuları ile tecrübe edemese de açık ve seçik olarak ruhunun bilincindedir. Kelimeler

¹⁶² Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, Selçuk Yayınları, Ankara 1992, 27.

¹⁶³ Berkeley, *Philosophical Commentaries, The Works of George Berkeley*, vol. I, edit. A.A. Luce, T.E. Jessop, Nendeln 1979, 101; Tuncay İmamoğlu, *Bir Tanrı Kanıtlanması Olarak Berkeley İdealizmi*, 2014, 38.

¹⁶⁴ Berkeley, *The Principles of Human Knowledge*, 52; İmamoğlu, 2014, 38'den naklen.

bir ideaya denk gelmese de bir anlam ifade edebilirler. Biz de ruhu bir idea aracılığı ile bilemesek de onu doğrudan deneyimleriz. Kendi ruhumuzun varlığı hakkında edindiğimiz bu tecrübeler bize başka ruhların da olduğu bilgisini verir.

*“Diğer ruhlara dair sahip olduğum bilgi, idealarım hakkındaki bilginin durumunda olduğu gibi, ani değildir; ama ideaların etkilerine (veya uyarılarına) bağlı olarak, benim tarafımdan, kendimin dışında olan, eyleyenlere veya ruhlara sonuçlar veya bileşke işaretler olarak atıfta bulundurtturulur.”*¹⁶⁵ Ölümünden sonra bireysel ruhun varlığını sürdürmesi sahip olduğumuz metafizik sistemin bir sonucu olmasının yanı sıra metafizik deliller olmasa bile gayet makuldür. *“Ruhun doğal ölümsüzlüğü süregelen doktrinin zorunlu bir sonucudur.”*¹⁶⁶

İdealar Berkeley’ye göre ya dışsal yöntemlerle veya zihinsel işlemlerle elde edilirler. İlkine duyular ikincisine ise düşünceler denilmektedir. İdrak bu iki yöntemle elde edilen ideaların bütünüdür¹⁶⁷. Dış dünyada var olduğuna kanaat getirdiğimiz tüm varlıklar bu ideaların yansımaları ve sonuçlarıdır. Berkeley *“Bir idea algılanmaksızın asla var olamaz”*¹⁶⁸ diyerek varlığın temeline algılanmayı yerleştiriyor. Bu algılamada sözü geçtiği üzere duyuların işlevsel bir rol üstlendiği görülmektedir. Bütün duyularla ayrı ayrı algılanan ve kendisine bu yolla başka başka özellikler yüklenen herhangi bir varlık, zihin tarafından yapılan işlemlerinde toplamı ile bütünlük arz etmekte ve o şey olmaktadır.

Burada dikkat çeken nokta aynı düşüncenin simetriğinin bize, duyulardan yalıtılan bir varlığın idraktan de uzaklaştığını ve böylece varlığını da yitirdiğini gösteriyor olmasıdır. Alfred Weber bunu, Berkeley düşüncesinde algılayan, bilen özneyi kaldırın, duyular âlemi ortadan kaldırmış olursunuz şeklinde ifade etmiştir¹⁶⁹. Peki, olgusal veya metafiziğe ait kavram ve durumlar için yorum ne olacaktır? Bu noktada ide oluşumundaki ikinci yöntem olan zihinsel faaliyetler yani düşünceler, felsefedeki konumunu bulmuş oluyor. Duyu yoksa akıl var. O halde duyu alanının dışında kalan her varlık aklın sınırları içerisinde kalıyor. Kendi yorumumuz olarak, bizim inanç diye ifade edebileceğimiz duyularla sınırlandırılmayan bilişsel yönümüz akla indirgenmiş, inanca dair diğer

¹⁶⁵ Berkeley, *İlkeler*, G.J. Warnock (ed.), Fontane Press, Great Britain 1985, 139; Açıköz, 2020, 221’den naklen.

¹⁶⁶ Berkeley, *İlkeler*, 141; Açıköz, 2020, 220’den naklen.

¹⁶⁷ Berkeley, *Philosophical Commentaries*, 72; İmamoğlu, 2014, 43’ten naklen.

¹⁶⁸ Berkeley, *Philosophical Commentaries*, 44. İmamoğlu, 2014, 44’ten naklen.

¹⁶⁹ Weber, *Felsefe Tarihi*, 275.

unsurlar akıl bandında eritilmiş gibi görünmektedir. Kavramsallaştırmak, sınıflandırmak konuları anlamak açısından önemli faaliyetlerdir. Ele alınan çerçeveler meselenin farklı perspektiflerine dikkat çekmesi açısından önemli olsa da görüntüyü tamamen kapsadığı iddia edilmez. Bu bakımdan inanç dâhil hiçbir konunun tek bir düzlemde ele alınamayacağı fikrini taşıyoruz.

İfade ettiğimiz üzere varlık ruhlar ve idealar olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. “Var olmak ya algılamak ya da algılanmaktır.”¹⁷⁰ Berkeley’in bu ifadesinden varlık anlayışı üzerine bazı yorumlar çıkarmak mümkündür. İlk olarak, idealar yani ruhlar dışında kalan tüm varlıklar, ruhlardan ve buna bağlı olarak insanlardan aşağı bir seviyede konumlandırılmıştır. Zira idealar varlıklarını ruhların idraklerine borçludur. Ruhlar algılayan, cisimler algılanandır. İkinci olarak ruhlar hem algılamakta hem de Tanrı tarafından algılanmaktadır. Ruhlar varlıklarını sürdürebilmelerini Tanrı’nın onları algılıyor olmasına borçludur. Yani ruhların da algılamaları kendiliklerinden değil, Tanrı iradesine bağlıdır. Bu sebepler dolayısı ile Tanrı, ideaların ve ruhların da üzerinde konumlanmış olup, kendisi dışındaki tüm varlığın sebebi ve sürdürücüsüdür. Burada dikkatimizi çeken yaratım teorisinin temelinde ilk adım olarak aklın ve düşüncenin konumlandırılmasıdır. Gerek İslam felsefesinde gerekse Batı felsefesinde aynı temellendirmeye rastlamak mümkündür.

Berkeley düşüncesinde gerçekliğin izafiyeti, göreceli olması tartışılabilir. Zira Berkeley varlığın gerçekliği hakkındaki fikrini rüyalar ile bağdaşım kurarak açıklamaktadır. Berkeley’e göre çevremizde algıladığımız nesnelere, tıpkı rüyalarımızda olduğu gibi bizim zihnimize bağlantılı olarak var olan zihinsel idealar¹⁷¹. Buradan anlaşılıyor ki Berkeley için görünür âlem uyanıkken görülen rüya gibidir. Zihinsel yansımalar bütünüdür. Mutlak gerçeklik ruha özgü iken diğer tüm varlıklar bağlı gerçekliğe sahiptirler. Hylas’ın her şeyi idealaştırdığı yönündeki eleştirisine Philonous üzerinden cevap veren Berkeley şu ifadeleri kullanmıştır;

“Beni yanlış anlıyorsun, ben nesnelere idealara dönüştürmekten yana değilim. Tam tersi ideaları nesnelere haline getirmekten yanayım. Çünkü sana göre nesnelere sadece

¹⁷⁰ Berkeley, *Philosophical Commentaries*, 53; İmamoğlu, 2014, 46’den naklen.

¹⁷¹ Berkeley, *The Principles Of Human Knowledge*, 58; Berkeley, G. *Three Dialogues Between Hylas and Philonous*, The Works of George Berkeley, vol. II, edit. A.A. Luce, T.E. Jessop, Nendeln 1979, 201-202; İmamoğlu, 2014, 49 ’den naklen.

görünüüşlerinden ibaret olan algının bu direkt nesnelere ben gerçek şeylerin kendisi olarak kabul ediyorum."¹⁷²

Bu ifadeler Berkeley'in gerçekliği izafileştirmedini, izafiyet diye tanımlayabileceğimiz bu durumun onun gerçeklik algısının kendisi olduğunu göstermektedir. Berkeley'de idealar sebep, nesnelere neticedir. Bu sebeple "var olmak algılanmış olmaktır." Gerçeklik maddi töze dayanmaksızın var olan idealardır. Berkeley gerçekliğe ulaşmada duyuların önemini vurgulamaktadır. Tanrı insana hem hakikate ulaşma isteğini hem hakikate ulaşabilme araçlarını hem de hakikati vermiştir. İnsanı yolundan alı koyan veya yolundan saptıran bilgide derinleşmemesi ve duyuların bilgisinin yetersiz olduğunu düşünmesidir¹⁷³. İnsanı yanıltan duyular değil duyular üzerine yapılan yanlış yorumlar ve kurulan yargılardır.

2.3.3. Madde Anlayışına Yönelik Eleştiriler

İmamoğlu'nun sınıflandırmasından hareketle Berkeley'in, genel madde anlayışına getirdiği eleştiriyi üç başlık halinde sıralayabiliriz.

- a) Soyut genel idealardan hareketle yapılan eleştiri,
- b) Birincil ve ikincil niteliklerin özelliklerinden hareketle yapılan eleştiri,
- c) Maddi töz kavramının anlamsızlığına dayanan eleştiri¹⁷⁴.

Locke zihnin tikel idealar aracılığı ile soyut genel idealar elde ettiğini savunmuştur. Soyut genel idea, algıladığımız tüm varlıklarda ortak bir idea olduğu düşüncesidir. Örneğin zihin o ana kadar tecrübe etmiş olduğu tüm yemeklerden, farklılıkları gözetmeksizin, tuzlu, tuzsuz, sebze, etli, salçalı, ekşi, tatlı vs. ne bunlardan oluşan ne de bunlardan tamamen ayrı, soyut genel bir yiyecek ideasına sahip olur. Locke bu genel kavramların zihnin bir ürünü olarak sübjektif olduğunu belirtir¹⁷⁵.

Berkeley soyut genel idealar anlayışını eleştirmektedir. Soyut genel idealardan oluşan bu genel kavramların objektif olmadığı konusunda Locke'a katılmakla birlikte bu ideaların zihinde var olamayacağını belirtir. Somut genel kavramlar elbette mümkündür.

¹⁷² Berkeley, *Three Dialogues*, 249; İmamoğlu, 2014, 50'den naklen.

¹⁷³ Berkeley, *The Principles Of Human Knowledge*, 25-26; İmamoğlu, 2014, 56'dan naklen.

¹⁷⁴ Tuncay İmamoğlu, *Bir Tanrı Kanıtlanması Olarak Berkeley İdealizmi*, 58.

¹⁷⁵ Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, edit. Raymond Wilburn, London 1959, 287; İmamoğlu, 2014, 56'dan naklen.

Genel, ortak alanı gösteren sözcüklere sahip olabiliriz ama zihnimizde soyut genel idealar oluşturamayız. Böylece Berkeley zihinde var olan ideaların sadece tikel idealar olduğunu savunarak nesnelere özlerinin olmadığı bir düşünce sistemi ortaya koymuştur. Bu bakımdan Berkeley felsefesi, motifi belli bir nakışın adım adım ilerlemesi gibi belli bir amaç uğrunda adım adım ilerliyor gibi gözükmektedir. Locke felsefesinde genel soyut ideaların anlamsızlaştırılması maddi tözün reddini beraberinde getirecektir. Yani Locke'un denklemini kırmak genel kavramları denklemden almakla mümkün.

Locke denkleminde soyut genel ideaların sonucu olarak ortaya çıkan ikinci basamak, birincil ve ikincil niteliklerdir. Hangi özelliklerin maddenin gerçek özellikleri olduğu problemi niteliklerin sınıflandırılması ile sonuçlandırılmıştır. Daha önce bahsi geçtiği üzere Locke nesnelere kendi öz yapılarında bulunan kütle, hareket, biçim, sayı gibi nitelikleri birincil nitelikler olarak adlandırmaktadır. Birincil niteliklerin etkisine muhatap olan özünde oluşan renk, doku, ses, koku, ısı, tat gibi nitelikler ise ikincil niteliklerdir. İkincil niteliklerin varlıkları onu algılayan özneye bağlı iken, birincil nitelikler hiçbir özneye bağlı olmaksızın her durumda var olmaya devam ederler. Berkeley ise tüm niteliklerin öznel olduğunu ve nitelikler ve ideaların bir ve aynı olduğunu belirtmiştir. Nitelikler de ideaların içindedir ve ruhsaldır. Bu düşüncesini, ateşin kendinde acı veya sıcaklık ideası olmadığı, bunun ancak insanın ateşe teması ile insanda var olan idealar olduğu örneği ile destekler¹⁷⁶. Onun bu konuda kullandığı diğer bir örnek ise zamanın izafiliğidir¹⁷⁷.

Locke felsefesinde genel soyut idealardan, bu ideaları anlamamız açısından nitelikleri birincil ve ikincil olarak ayırdığımızdan, birincil niteliklerin süjeden bağımsız olarak varlığını sürdürdüğünden ve bunların Berkeley tarafından nasıl eleştirildiklerinden bahsettik. Bu nokta, Locke için denklemin sonucunu, Berkeley için ise denklemin kırılıp kendi felsefesini kurma fırsatını veren nihayet noktasıdır. Locke birincil niteliklerin kendi başlarına varlıklarını her koşulda sürdürdükleri iddiasını elbette bir dayanağa yaslamalıydı. Onun için bu dayanak maddi töz oldu. Tüm varlıkların özlerinin yaslandığı dayanak; maddi töz. Peki maddi tözü neye dayandıracaktı. Bu, sonucu olmayan bir kavramlar silsilesi doğurabilirdi ancak. Locke'da maddi tözü açıklanamazlıkla açıkladı. Zaten genel soyut ideaları reddeden ve nitelikler ve ideaları bir gören Berkeley için maddi

¹⁷⁶ Berkeley, *Three Dialogues*, 175-178; İmamoğlu, 2014, 67'den naklen.

¹⁷⁷ Berkeley, *Three Dialogues*, 190-191; İmamoğlu, 2014, 56'dan naklen.

töz anlamsız olmasının yanı sıra açıklanamazlığı yönünden akla ve deneyciliğe aykırıydı. Böylece Berkeley kendi felsefesi için ruhu, maddi tözün çelişigi olarak,¹⁷⁸ tüm ideaların ve onların niteliklerinin taşıyıcısı olarak konumlandırıyordu.

Kendisini deneyci olarak niteleyen Berkeley deneyimlerin dışında kalan açıklamaların tehlikesini şöyle ifade ediyor:

*“Oysa neyi gösterdiklerini bilmediğimiz mutlak maddi töz ve bunlara benzer kavramlarla oyalanmak yerine, sözcüklerimize bir anlam vererek konuştuğumuzda zihni yoran ve felsefeyi dünyanın gözünde gülünç düşüren kuşku yitip gidecektir.”*¹⁷⁹

Peki, Berkeley’in, deneyimi ve rasyonaliteyi bu denli vurgularken kendi felsefesinde ruhu ön plana çıkarması ve varlığı ruhun algılamasının bir sonucu olarak sunması deneycilik olarak anlaşılabilir mi? David Bermann ve Basil Willey gibi isimler Berkeley felsefesinin en az bilinmez maddi töz inancı kadar septisizme sebep olacağını belirtmiştir¹⁸⁰. Peki, Berkeley felsefesindeki bu durumun farkında mı? Onun kendi kurgusu ile bizim onun felsefesine yüklediğimiz anlamlar uyuyor mu? Anlama çabamız için kendisinin ifadeleri faydalı olacaktır.

*“Denmesin ki var oluşu bir yana atıyorum, yalnızca kavrayabildiğim kadarıyla sözcüğün anlamını biliyorum.”*¹⁸¹ *“Gözlerimle gördüğüm, ellerimle dokunduğum şeylerin var olduklarından küçük bir şüphem dahi yoktur. Var oluşunu kabul etmediğim tek şey, filozofların maddi töz dedikleri şeydir. Maddi tözün inkârı bir eksiklik değildir. Bu sözcüğün içi boştur.”*¹⁸²

Berkeley, felsefesini Locke felsefesinin eleştirisi üzerine kurduğu için ve yorumlayanlar da onu Locke felsefesi üzerinden yorumladıkları için hem bizim çalışmamızda hem de incelediğimiz çalışmalarda bu konu “maddi tözün inkârı” olarak ele alınmıştır. Evet Berkeley maddi tözü önce eleştiriyor sonra reddediyor. Fakat niteliklerin tek ve ruhsal olduğu, sonuçları itibari ile bambaşka bir sisteme sahip olarak bunu yapıyor. Burada sonuçlardan kastettiğimiz düşünsel sonuçlardır. Farklı bir

¹⁷⁸ William S. Sahakian, *Felsefe Tarihi*, (Çev.: A. Yardımlı), İdea Yayınları, İstanbul 1995, 148.

¹⁷⁹ Berkeley, *The Principles Of Human Knowledge*, 79; İmamoğlu, 2014, 70’ten naklen.

¹⁸⁰ Berman, *Berkeley İdealizm and Man*, Clarendon Press, Oxford 1994, 40; Willey, *The Eighteenth Century Backround*, Beacon Press Books, Boston 1966, 110; İmamoğlu, 2014, 75’ten naklen.

¹⁸¹ Berkeley, *Philisophical Commantariers*, 74; İmamoğlu, 2014, 81’den naklen.

¹⁸² Berkeley, *The Principles Of Human Knowledge*, 55; İmamoğlu, 2014, 81’den naklen.

yorumdur. Aynı dünyaya farklı bakmaktır. Yukarıda da bahsedildiği üzere nesnelere idealaşması değil, ideaların nesnelleşmesidir.

Zaman ve Mekân

George Berkeley zamanın bilinen, hissedilen en mükemmel, en gerçek şey olduğunu ifade etmektedir. Fakat o, bu denli açık ve seçik olan bu kavramın tuhaf ve probematik hale getirildiğini düşünmektedir.

*“Eğer zaman bütün özel eylemler, idealar, günün yoğunluğu veya değişkenliği ve sadece varlığın sürekliliği veya soyutlama sürecinde bir bütün olarak değerlendirmeye alındığında, muhtemelen onu anlamak, hatta bir filozof için bile, ciddi bir problem olacaktır.”*¹⁸³ Bu düşüncesini temellendirirken eserlerinde Newton’un teorisinden sıkça söz ettiğini görmekteyiz. O hayranlık duyulan Newton mekaniğinden şöyle söz eder;

*“Haklı olarak hayranlık duyulan bu denemenin girişinde, zaman, mekan ve hareket mutlak ve izafi, doğru ve görünüş, matematiksel ve avvâmî olarak ayrıldı ki, bu ayrıştırma yazarı tarafından geniş bir şekilde açıkladığı gibi, zihinden bağımsız ve ayrı olarak söz konusu niceliklerin bir varlığa sahip oldukları var sayılır ve onlar duyulan şeyler ile ilişkilimişçesine anlaşılmasına rağmen aslında onlar kendi doğalarında hiçbir şekilde bir ilişkiye sahip değildir.”*¹⁸⁴

Berkeley duyuların nesnelere ile olan ilişkisi neticesinde, ruhun algılama yolu ile mekânı ortaya çıkardığını savunmaktadır. Zamanın ise kişiden kişiye ve durumdan duruma değiştiğini ve buna algılama farklılıklarının sebep olduğunu belirtmektedir. Zaman ruhta birbiri ardınca süregelen olarak meydana gelen idealardır. Zihinsel algının kesintiye uğraması imkânsız olduğu için zaman da kesintisiz bir şekilde devam eder.

*“Böylece ortaya kesin olan şu sonuç çıkar ki, ruh daimî suretle düşünür ve işin doğrusu her kim kendi düşüncelerini bölme veya onun (zaman düşünülerek elde edilen) nosyonundan ruhun varlığını soyutlama çabasına girer ise, inanıyorum ki, (bu tür bir çaba) gerçekleştirilmesi kolay bir amaç olmayacaktır.”*¹⁸⁵

¹⁸³ Berkeley, *Diyaloglar*, G.J. Warnock (ed.), Fontane Press, Great Britain 1985, 113-114; Açıköz, 2020, 194’ten naklen.

¹⁸⁴ Berkeley, *Diyaloglar*, 119-121; Açıköz, 2020, 194’ten naklen.

¹⁸⁵ Berkeley, *Diyaloglar*, 113-114; Açıköz, 2020, 194’ten naklen.

Ruhun algılamasının dışında standart hale getirilen zaman ve mekân kavramları matematiksel hipotezlerden ibarettir. Böylece denilebilir ki Berkeley için zaman öznel, mekân ise yaşantısaldır¹⁸⁶.

Hal böyle iken hareketin de zihinselliğe bağlı izafilik arz etmesi gerekli olmaktadır. Felsefi ve metafiziksel durum söz konusu olduğunda nasıl ki yer izafi ise yere bağlı olarak harekette izafidir. Buna sabit bir taşıtta oturuyorken yan tarafta hareket eden bir taşıttın kişide hareket ediyormuş hissiyatı oluşturması örnek olarak verilebilir.

2.3.4. George Berkeley Felsefesinde Tanrı

Daha önce de ifade edildiği üzere denilebilir ki Berkeley felsefesinde varlıklar üç guruptur. 1. Algılayan varlıklar 2. Algılanan varlıklar 3. Algılayanların ve algılananların algılayanı yani Tanrı. Tanrı ruhların ve ideaların da üzerinde, onların sebebi ve teminatı olarak hiyerarşik düzende en tepede bulunmaktadır. O tüm varlıkların sonsuz algılayıcısıdır. Onun algısında bir fasıla söz konusu olamaz. Berkeley Tanrı için bilen, koruyan, kuşatan gibi diğer bazı sıfatlardan da söz eder. Nasıl ki idealar ruhların zihninin bir yansımasıdır, idealar ve ruhlarda yani evrendeki her şeyde açık bir şekilde Tanrı'nın varlığı okunur.

İnsan hem aktif algılayan durumunda olabilmekteyken hem de pasif algılanan durumunda bulunabilmektedir. Sonsuz algılayan Tanrı tarafından insana algılayıp yorumlama yetisi ve bilgi edinme isteği verilmiştir. Bu isteğin tatmini gereği duyular ve algılar sayesinde elde edilen bilgiler insanın evrendeki yerini önemli kılar. Bu aynı zamanda insanın var oluş amacını da ortaya koyar. Ama bu amaç yarım ve yanlış anlaşılmalıdır. Berkeley konu ile ilgili şöyle der; “*Suç, ilk önce tozu kaldırıp sonra da tozdan göremediğinden şikâyet eden insandaydı*”¹⁸⁷ Bu sözünden aslında bilgiye ve bilime olan bakış açısını da anlamak mümkündür. İnsanın gayesi bilme iştahının tatmini ve algılama yetisinin kullanılması olduğundan, insan bilgiye açık olmalıdır. Fakat bu yönelim, hakikati örtmeyip bilakis ortaya çıkarmaya yönelik olmalıdır. Amaç göze toz kaçırmak değil tozun altındaki hakikate ulaşmaktır. Peki kalkan toz parçalarında hakikat nüveleri olmadığı nereden bilinebilir? Berkeley'in din temelli bilgi anlayışına sahip

¹⁸⁶ Tuncay İmamoğlu, *Bir Tanrı Kanıtlanması olarak Berkeley İdealizmi*, 84.

¹⁸⁷ Berkeley, *İlkeler*, 46; Açıköz, 2020, 205'ten naklen.

olduğu kanaatimizce burada açıkça kendini gösteriyor. İnsanın gayesi varlıkta Tanrı'yı okuyabilmektir.

Berkeley'in aldığı eğitimle birlikte eserlerinde de felsefesinin, inancına hizmet ettiği görülmektedir.

*“Araştırmalarımızda öncelik, Tanrı ve ödevimiz üzerine düşünmede olmalıdır. Çabalarımın yönü, temel amacı hep bu düşünceyi ileri götürmek olmuştur. Eğer okurlarıma Tanrı'nın varlığına ilişkin dindarca bir duygu veremediysem, bütün çabalarımı tamamıyla yararsız ve boşa gitmiş sayarım.”*¹⁸⁸

Berkeley Tanrı inancının rasyonelliğini savunur. İman sadece kabulden ibaret değildir. Ardı sıra bilgiyi de gerekli kılar. Bu bilgi de felsefesinin bütününe uygun olarak tecrübeler ile elde edilebilir. Ona göre diğer filozofların Tanrı inancı dolaylı bir inançtır. Çünkü onlar önce Tanrı'ya, sonra Tanrı'nın her şeyi algıladığına inanırlar. Oysa Berkeley Tanrı'nın her şeyi algıladığı için varlığının zorunlu olduğuna dolaysız olarak inanmaktadır¹⁸⁹. Ve bu sistemi doğru bir inanç ve düşünce sistemi olarak bizlere sunar.

*“Tıpkı bizim (sıradan) idealarımızın durumunda olduğu gibi, bütünüyle içsel olan şeyler vasıtasıyla bu aktif varlıklar temsil edilemedikleri gibi ne Tanrı'nın ne de herhangi bir diğer ruhun ideasına yetkin bir şekilde sahip değilim. Ayrıca ben (öyle) bir ruh veya düşünen cevherim ki (onun, Tanrı'nın) varlığını benim idealarımın varlığını bildiğim kesinlikte aynı derecede var olduklarını da bilmeme rağmen, ben ve kendim (onun nosyonlarının) ne anlama geldiğini biliyorum. Çünkü, onu bir üçgeni, bir rengi veya bir sesi algıladığım gibi algılamama rağmen bu bilme ani ve sezgisel olarak ortaya çıkar.”*¹⁹⁰

*“Aktif olmayan bir ideaya sahip olmama rağmen, kendimde Tanrısallığın bir çeşit aktif düşünen imajını bulurum. Tanrıyı duyum vasıtasıyla algılayamama rağmen, ben halâ onun nosyonuna sahip olup onu iç düşünme ve akıl yürütme vasıtası ile bilirim.”*¹⁹¹

Tanrı hakkında bir ideamız olmadığından onun varlığına Tanrı kavramından ulaşmak olanaksızdır. Bu bakımdan Berkeley'in ontolojik delile karşı çıktığını ve kendi inanç sistemini daha ziyade kozmolojik delile dayandırdığını söyleyebiliriz. Bununla

¹⁸⁸ Berkeley, *The Principles Of Human Knowledge*, 113; İmamoğlu, 2014, 124'ten naklen.

¹⁸⁹ Berkeley, *Three Dialogues*, 212-213; İmamoğlu, 2014, 125'ten naklen.

¹⁹⁰ Berkeley, *Diyaloglar*, 224-226; Açıköz, 2020, 217'den naklen.

¹⁹¹ Berkeley, *Diyaloglar*, 224-226; Açıköz, 2020, 217'den naklen.

birlikte Berkeley Tanrı'nın varlığını üç delille destekler. Bunlar; pasiflik delili, süreklilik delili ve teleolojik delildir.

Var olmak algılanmaktır anlayışının temelleri yukarıda anlatıldı. Peki, var olan nesnelere hangileri insan zihni tarafından üretilmektedir? Berkeley ideaları bizim tarafımızdan üretilen zihinsel idealar ve bizim tarafımızdan üretilmeyen algısal idealar olarak ikiye ayırmıştır¹⁹². Duyularımızla varlığını bildiğimiz ideaları biz oluşturamayız. Bu ideaları algılamada zihnimiz pasif konumdadır. Hiçbir idea algılanmaksızın var olamayacağına göre bu ideaları algılayan bir varlık, ezeli, ebedi bir zihin olmalıdır. *Pasiflik deliline* göre bu varlık Tanrı'dır. O her şeyi bilen, kuşatan ve zihinlerimizde bunları dilediğince sergileyen, bizim doğa kanunları olarak adlandırdığımız nizamı sağlayan¹⁹³. Tanrı'nın bize algılatmış olduğu bu duyum ideaları bizim zihnimizle oluşturduğumuz idealardan çok daha sağlam, şaşmaz, açık ve düzenli idealardır. Bu idealar bize objektif reel bir dünya verir. İnsan için bilgi kaynağı işte bu reel dünyada saklıdır. Zira bunların sunucusu Tanrı'dır. Böylelikle algılayan sonlu ruhun Tanrı karşısında sınırlı ve pasif olduğu anlaşılacaktır. İnsana düşen, Tanrı'nın sunucusu olduğu duyum idealarını doğru okuyup Tanrısal güçten pay almaktır¹⁹⁴. Zira Tanrı bizim en derinlerdeki düşüncelerimizi dahi bilir.

Berkeley düşünce sisteminin alacağı eleştirilerin farkında olarak eserinde cevaplar üretmiştir. Hylas şöyle sorar; *“Diyelim ki sen yok oldun, duyularla algılanan nesnelere var olmaya devam edebileceklerini hiç düşünmüyor musun?”* Berkeley'i temsil eden Philonous'un cevabı; *“Düşünüyorum; ancak o zaman başka bir zihinde bulunmaları gerekmektedir. Ben duyulur şeylerin zihin dışı varlıklarını reddettiğim zaman, özel olarak kendi zihnimi değil, bütün zihinleri kastediyorum. İdea bileşimi olan nesnelere, benim zihnim dışında bir varlığa sahip oldukları apaçıktır, çünkü onların zihnimden bağımsız olduklarını deneyimle görmekteyim. Demek oluyor ki kendilerini algılamadığım zamanlar arasındaki sürede, onların içinde var oldukları başka bir zihin veya ruh vardır. Eşya ben doğmadan önce var olduğu gibi, benim yok oluşumdan sonra da var olacaktır. Aynı şey bütün diğer yaratılmış sonlu zihinler için de doğru olduğuna göre, bundan*

¹⁹² Berkeley, *The Principles Of Human Knowledge*, 53; Berkeley, *Three Dialogues*, 235; İmamoğlu, 2014, 129'dan naklen.

¹⁹³ Berkeley, *İlkeler*, 103; Açıköz, 2020, 74'ten naklen.

¹⁹⁴ Berkeley, *Siris, The Works of George Berkeley*, vol. V, edit. A.A. Luce, T.E. Jessop, Nendeln 1979, 156; İmamoğlu, 2014, 134'ten naklen.

zorunlu olarak, bütün şeyleri bilen ve kavrayan ve onları bizim doğa yasaları adını verdiğimiz birtakım kurallara göre düzenlediği tarzda gözlerimiz önüne seren, her yerde hazır ve nazır, ezeli ve ebedi bir zihin olduğu sonucu çıkmaktadır.”¹⁹⁵ Evrenin varlığını koruması ve algısal ideaların algılayan zihne bağlı olmaksızın varlığını sürdürmesi bize süreklilik delilini vermektedir. Kurgusal diyalog devam etmektedir. “Nasıl! Ama bu benim ve bütün Hıristiyanların inandıklarından başka bir şey değil ki; hatta bir Tanrı'nın var olduğuna ve onun her şeyi bilip kavradığına inanan bütün insanlar da böyle düşünmektedirler.” “Tamam, zaten asıl fark da buradadır. İnsanlar genellikle Tanrı'nın varlığına inandıkları için, her şeyin Tanrıca bilinmekte ve algılanmakta olduğuna inanmaktadırlar; oysa ben, bütün duyulur şeylerin Tanrı tarafından algılanması gerektiği nedenine dayanarak, doğrudan doğruya ve zorunlu olarak Tanrı'nın varlığını çıkarıyorum.” Berkeley'e göre bu çıkarım Tanrı inancı için dolaysız delil niteliği taşımaktadır.

Teleolojik delil ise evrendeki düzen ve bu düzenin amacından hareketle Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya dayanmaktadır. Birçok filozof tarafından kullanılan bu delil İbn Rüşd tarafından “Kur'an delili” olarak adlandırılmıştır. Berkeley'e göre evren, boşluğu olmayan, tüm parçaları birbirine bağlı, kendiliğinden olamayacak kadar mükemmel bir düzene sahip olan bir organizmadır. Evren için Tanrı metafiziksel olarak zorunludur. “Doğa bağımsız bir etken değil, Tanrısal bir mucizedir.”¹⁹⁶

Berkeley için yaratma Tanrı'nın tasavvur etmesi demektir. Tanrı'nın tasavvur ettiği, aracısız olarak yoktan var olur. “Tanrı'nın, var olan her şeyi kendi iradesiyle yoktan yarattığını niçin kabul etmeyelim? Açıktır ki bizler, zihnimizde tasavvur ederek hayali nesnelere üretebiliyoruz.”¹⁹⁷ Evrendeki düzen Tanrı tarafından ortaya konulmuş, insanla iletişimi sağlayan görsel bir dildir. Evren Tanrı'nın dili, Tanrı'nın el yazmalarıdır. Her bir varlık bu dilin sembolü olmaktadır. Bu sayede Tanrı insanla devamlı iletişim halindedir. Bu da Tanrı'nın sürekli aktif olduğunu bizlere göstermektedir. Bununla birlikte varlık

¹⁹⁵ Berkeley, *Three Dialogues*, 230-231; Berkeley, *The Principles of Human Knowledge*, 61; Berkeley, *Siris*, 63; İmamoğlu, 2014, 137'den naklen.

¹⁹⁶ Fraser, *Alexander Campbell. Berkeley and Spritüel Realism*, Bristol 1993, 79; İmamoğlu, 2014, 184'ten naklen.

¹⁹⁷ Berkeley, *Philisophical Commantariers*, 99; İmamoğlu, 2014, 179'dan naklen.

âlemi Tanrı'yı anlamamız için önemli bir kaynak olmakla birlikte yeterli değildir. Yeterli bilgi için vahiy şarttır¹⁹⁸.

Bu durum akla şu problemi getirmektedir. Madem kâinat Tanrı'nın zihinsel faaliyetinin bir neticesidir, öyleyse kâinatın başlangıcından evvel Tanrı zihinsel bir faaliyet göstermiyor muydu? Akla gelen diğer bir soru ise şöyledir; Evrende var olan gelmiş varlık sayısı hesap edilemeyecek kadar çok olsa da en nihayetinde sınırlıdır, o halde Tanrı'nın zihinsel faaliyeti yaratılmışlar kadar mıdır? Veya ölçülebilir midir? Berkeley bu problemleri Tanrı'nın zamandan, sonradanlıktan münezze olmasına ile açıklamaktadır. Yaratılış sonlu ruhlar içindir. Tanrı için yeni olan veya var olmaya başlayan hiçbir şey yoktur. Onun bilgisi tüm vakitleri aynı şekilde eksiksiz olarak kapsar. Ne zaman ki bir şeyin varlığının algılanmasını Tanrı emreder, o zaman o şey sonlu ruhlar tarafından algılanabilir hal alır. İşte yaratılış budur. Tanrı'da hiçbir zaman bir değişimden bahsedilemez. O her daim, tüm sıfatları ile kusursuzdur¹⁹⁹.

Berkeley duyulur nesnelere iki tür özelliğin olduğunu savunmaktadır. Ana tipli (archetypal) ve ikincil tipli (ectypal) olarak isimlendirilen bu özelliklerin ilki ezeli ve ebedi bir hal arz ederken ikincisi zaman içinde, insanların algıladığı biçimde sonradan yaratılan özelliklerdir. Ana tip özellikler bir imkân olarak Tanrı'nın bilgisinde hep vardır. İkincil özelliklerin de kaynağı ana tip özellikler olduğundan her iki özellik de Tanrı'nın bilgisinde bir değişiklik oluşturmaz²⁰⁰.

Berkeley'e göre Tanrı her bir ferde yakındır. Her yerde ve her an hazır ve nazırdır. Bizler O'nda hayat bulur, O'nda hareket ederiz²⁰¹. Berkeley'in bu yaklaşımı onun "her şey Tanrı'dadır" anlayışı ile bir pananteist olması ihtimalini akıllara getirmektedir. Fakat Berkeley Tanrı'nın aşkın ve değişmez olduğu inancı yönünden pananteist düşünceden ayrılmaktadır. Pananteist düşüncenin aksine, Tanrı'nın ikna edici değil, mutlak kudreti ile müdahale edici olduğuna inanmaktadır.

¹⁹⁸ Berkeley, *Essay Towards A New Theory of Vision, The Works of George Berkeley*, vol.I, edit. A.A. Luce,

T.E. Jessop, Nendeln 1979, 231; *The Principles of Human Knowledge*, 58-59; Alciphron, *The Works of G. Berkeley*, vol. III, edit. A.A. Luce, T.E. Jessop, Nendeln 1979, 145, 156-158; İmamoğlu, 2014, 150,151'den naklen.

¹⁹⁹ Berkeley, *Three Dialogues*, 254; İmamoğlu, 2014, 180'den naklen.

²⁰⁰ Berkeley, *Three Dialogues*, 254-255; İmamoğlu, 2014, 180'den naklen.

²⁰¹ Berkeley, *Alciphron*, 159; İmamoğlu, 2014, 165'ten naklen.

Kumuş olduğu sistemde, varlığın esasında Tanrının algılamasıyla var olduğu ve tüm varlıkların Tanrı ile aktif bir bağına sahip olduğu düşüncesinin, nasıl bir kötülük tasavvurunu beraberinde getireceğı problemine binaen George Berkeley'in de kötülük problemine kısaca değinmenin gerektiğini düşünüyöruz.

Berkeley düşüncesinde kötülük; tabii kötülük ve ahlaki kötülük olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Tabii kötülük insanın mutluluğı bilmesi açısından şarttır. İyilik ve kötülüğün bir arada bulunması hayatı anlamlı kılar. Öte taraftan kötü kavramı izafi, sübjektiftir. Dar bakış alanlarımızdan sıyrılabilme imkânı olsa, durum varlık sisteminin bütünü ile irtibatlandırıldığında özünde kötü değil doğal olduğu, iyi olduğu anlaşılacaktır²⁰². Berkeley'in tüm varlığın Tanrı'nın zihninin bir yansıması olduğu, insan fiilleri dâhil tüm oluşun bu çerçevenin dışında olmadığı fikri, evrendeki kötülüklerin de doğrudan Tanrı ile ilişkili olduğu problemini akıllara getirmektedir. Berkeley kendisine bu minvalde yansıyan sorular üzerine konuyu irade temeli ile açıklamıştır.

Berkeley'e göre insan iradesi ile gerçekleşen durumlar Tanrısal Yaratım –Berkeley felsefesini göz önünde bulundurarak diğer bir ifade ile “Tanrı'nın Algılaması”- faaliyetinin dışında değildir. Çünkü insan iradesine sunulan boşluklar da Tanrı tarafından yaratılmıştır. Berkeley için yaratım, zihinsel faaliyetin pozitif çıktısı ise, insan ruhuna sunulan irade fırsatı bu pozitif çıktıya dâhildir. Fakat iradesini kullanan insan ruhu yapmış olduğu her fiilden kendi mesuldür. Çünkü bu boşluğu ne yönde kullanacağı kendisine bırakılmıştır.

*“Ben cisimlerdeki bütün hareketleri meydana getiren tek yapıcının Tanrı olduğunu asla söylememekteyim. Gerçi ruhlardan başka yapıcıların varlığını inkâr ettiğim doğrudur. Ancak bunun rasyonel varlıklara, eylemleri sırasında kullandıkları bazı güçler atfetmekle çelişen yanı yoktur.”*²⁰³

²⁰² Berkeley, *The Principles of Human Knowledge*, 111-112; İmamoğlu, 2014, 171'den naklen.

²⁰³ Berkeley, *Three Dialogues*, 236-237; İmamoğlu, 2014, 174'ten naklen.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KIYAS

3.1. HAYATLARI BAKIMINDAN

Berkeley okuduğu okul vesilesi ile, İbn Arabî de bulunduğu çevreden ötürü çocuk yaşlarından itibaren ilme muhatap olmuşlardır. Her iki düşünürün de aldıkları eğitimlerin merkezinde din odağı dikkat çekmektedir. Bunun da etkisi ile iki düşünürümüz de düşüncelerini insanlara anlatmayı görev edinmişler ve hayatları boyunca birçok seyahatte bulunmuşlardır. Bu sayede gittikleri yerlerde düşünsel bir etkinliğe ve bilinirliğe ulaşmışlardır. Bu etkinliklerini kaleme aldıkları birçok eserle korumuş ve yaygınlaştırmışlardır. Bahsedildiği üzere bilhassa İbn Arabî'nin azımsanmayacak kadar çok sayıda eseri vardır. Ve birçoğu günümüze ulaşmıştır.

İki düşünürümüz de yaşadıkları dönemin düzeni eleştirmektedirler. George Berkeley, döneminde artan materyalizm, sekülerizm ve ateizmden endişe etmekte ve toplumu bu konuda uyarmayı gaye edinmektedir. İbn Arabî, toplumun ve hatta toplumun önde gelen kişilerinin bile, dini şuur ve maneviyattan uzak olmalarından şikâyet etmekte, güncel problemlerin göz ardı edilmesi neticesinde toplumun donuklaşarak geride kamasından ötürü alimleri eleştirmektedir. İki düşünürümüz de bu durumları eleştirmekle kalmamış, tüm hayatlarını eleştirdikleri konularda doğruyu temsil etmeye adanmışlardır. Duruşları ile, akılları ve düşünce sistemleri ile, karakterleri ile, zaman tasarrufları ve eserlerine verdikleri emekleri ile, seyahatleri ve hareket azimleri ile, kısacası her şeyleri ile buna çabalamışlardır.

3.2. ESERLERİ BAKIMINDAN

Berkeley felsefesinde John Locke etkileri yukarda ifade edilmişti. İbn Arabî'de kendisinden önceki düşünürlerin fikirlerinden haberdardır. Hatta felsefe hakkındaki ön yargıları anlamsız bulan İbn Arabî, kıymetli olduğunu düşündüğü her fikri değerlendirme konusu yapmıştır. Fakat iki düşünürümüzün de sahip oldukları sistemler taklit olmaktan tamamen uzak, kendilerine has ritimlere sahip, benzersiz sistemlerdir. Burada özellikle İbn Arabî'nin geliştirmiş olduğu düşünce sisteminin çok ince ayrıntılarıyla, özenli,

hayranlık verici bir fikir işçiliği olduğunu söyleyerek kendi düşüncemi beyan etmek istiyorum. İbn Arabî düşüncesi daha zengin bir kavram ağına sahiptir. O düşüncesini daha açık ifade edebilmek için kurmaca kavramlar üretmiştir.

İbn Arabî'nin düşünceleri panteizm ile, Berkeley'in düşünceleri panenteizmle karşılaştırılmış ve bazen karıştırılmışsa da iki düşünürde bahsi geçen akımlardan uzaktır.

3.3. BİLGİ TEORİLERİ BAKINDAN

Berkeley dış dünyanın algılanmasında duyum ve düşünce olmak üzere iki yöntem belirtmektedir. İbn Arabî tasavvuf geleneğinin de ne çıkan yönü olarak, duygusal, hissi, tecrübi, ilhami durumları da akıl ve duyudan daha az olmayacak şekilde yöntem olarak benimsemektedir. İlham anlayışı Berkeley'de de mevcuttur.

İki düşünürümüz de ara sebepleri olabildiğince önemsemeyerek ve görünmez kılarak var olan her şeyin “aracısız” sebebi olarak yaratıcıyı görmektedirler. Belki de bunun genel teist anlayıştan farkı, düşünürlerimizin kendilerini bu duruma her an ve tüm varlıklar üzerinden şahit saymaları ve bunu inanç ve yaşam tarzı olarak benimsemiş olmalarıdır. Böylece -genel kabul görmüş madde anlayışına göre bakıldığında- yaratıcı ve onu anlama çabasındaki nefis (ruh) hariç tüm varlıklar iki düşünürde de netliğini yitirmekte, izafi bir hal almaktadır. Berkeley görünür alem için “rüya” benzetmesi yapmaktadır. Benzer şekilde İbn Arabî'de şهادet alemi için “hayal” ifadesini kullanmaktadır.

3.4. VARLIK ANLAYIŞLARI BAKIMINDAN

Berkeley'de yaratma “algılama” olarak, İbn Arabî'de ise “zuhura getirme” olarak anlaşılır. Maddî töz fikrini kabul etmeyen Berkeley, varlığı Tanrının varlığı düşünmüş olmasına dayandırmaktadır. İbn Arabî'de de benzer şekilde varlığın temelinde, İslam felsefesinde bulunan ilk akıl benzeri bir düşünme faaliyeti mevcuttur. O bunu “kalem” olarak ifade eder. Bununla birlikte denilebilir ki İbn Arabî'de varlığın meydana gelişi Berkeley'in düşüncesine nazaran daha kademeli ve daha sistematik bir yapıya sahiptir. Diğer bir farklılık olarak İbn Arabî'nin felsefesinde akılla birlikte sevginin de aktif rol oynadığı görülmektedir.

İki filozofumuz da düşüncelerini kurgularken temelde varlığı ikiye ayırarak ilerlemişlerdir; yaratıcı ve diğerleri. Ve her ikisi de insanı diğer varlıklardan daha üst bir mertebeye konumlandırmışlardır. Berkeley için insan Tanrı'dan sonra algılayan tek varlıktır. İbn Arabî'de de insan-ı kâmil hakkın ve hakikatin aynası, taayyün etmiş ilahî isim ve sıfatların yegâne okuyucusu, Allah'ın tecelli ettiği en önemli varlıktır.

3.5. VAR OLMAK ALGILANMAKTIR – A'YÂN-I SÂBİTE

Berkeley, Locke eleştirisinde genel soyut ideaları, birincil ve ikincil nitelikleri reddeder. Böylece o nesnelerin özlerinin olmadığı bir felsefe oluşturur. Ona göre nitelikler ve idealar aynıdır ve tamamen öznedir. Metin içinde verilen örneği tekrar edecek olursak mesela acı ve sıcaklık nitelikleri ateşte bulunmaz. Bu ancak onu deneyimleyen ruhta bulunan bir ideadır.

Kâinatta bulunan varlıklar Tanrı'nın yazdığı metnin birer simgesidirler. Tek başına harflerin veya kelimelerin anlamı olmadığı gibi nesnelere anlamları yoktur. Metni anlamlı kılan; 1. Yazarının onu o şekilde tasarlamış olmasıdır, 2. Okuyucunun onu okumuş, anlamış olmasıdır. Bilmeyen için o yan yana dizilmiş simgelerden ibarettir. Kelimeler ve cümleler okuyanda bir anlam oluştursa da o anlam kelimenin kendinde bulunmaz. Söz gelimi “ağaç” kelimesi ağaç anlamı taşır fakat ağaç değildir. Tıpkı bunun gibi çevremizdeki varlıkları da kıymetli kılan, hatta var kılan onlara yüklediğimiz anlamlar kadardır. Yoksa kendilerinde hiçbir nitelik yoktur. Böylece gözükmemektedir ki Berkeley felsefesinde ruh hariç varlıkların hiçbir kıymeti yoktur. Tanrının tek tecelligâhı ruhtur.

İbn Arabî'nin ezeli arketipler manzumesi yani a'yân-ı sâbite anlayışında da varlıklar Allah'ın ilminin tezahürüdür. Konevî a'yân-ı sâbiteyi şöyle ifade ediyor;

*“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 istilahında 'ayn-ı sâbite', başkalarına göre; mâhiyet, ma'lum, ma'dûm ve şey-i sâbit diye isimlendirilir.”*²⁰⁴

Varlığın hakikati değerlendirmesi varlığın zihinsel yönüne vurgu yapmaktadır.

²⁰⁴ Sadreddin Konevî, *Miftâhu'l Gayb: Tasavvuf Metafiziği*, (Çev.: Ekrem Demirli), İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.

Kayserî ise kişinin varlığa dair bilgisi ile a'yân-ı sâbite arasındaki ilişkiyi şöyle ifade etmektedir;

*"Kesinlikle bilinmelidir ki, ilâhi 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 mertebede ve sıfatlarından bir sıfatta tecellî eder. Bu hakikat ilmî 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 gayrı olabilir. Bu durumda o aynada görülen sûret gibidir. ..."*²⁰⁵

Berkeley felsefesi ile bu konuda benzeseler de iki düşünce sisteminde kanaatimizce önemli bir fark vardır. İbn Arabî hakikat ayrıntısı vererek a'yân-ı sâbiteyi bir yönüyle varlıktan farklı görmektedir. Berkeley için algılanmak ve var olmak arasında hiçbir ayırım yoktur. İbn Arabî düşüncesinde, Berkeley felsefesinden farklı olarak her varlık bir öz taşır. Bu öz, öze sahip olan varlığın hakikatini yani asıl kıymetini temsil eder. Bu ise Allah'ın isim ve sıfatlarının tecellisidir. O halde varlığına şahit olunan her bir vücut Allah'ın tecelligâhı olmakla kıymetlidir. Hatta a'yân-ı sâbitede yer bulan fakat ya henüz taayyün etmemiş veya hiç etmeyecek olan, İbn Arabî'nin izafi yokluk olarak nitelendirdiği hallerde bile Allah'ın tecellisi vardır. Yani İbn Arabî düşüncesinde yokluğun dahi sahip olduğu bir hakikat, taşıdığı bir kıymet vardır. Tüm bu hakikatleri anlayabilecek olan ise insan-ı kâmindir.

"Vücut bir dairedir. Bu dairenin başlangıcı ilk aklın varlığıdır. Yaratılış insan cinsiyle son bulmuş ve insan dairesi tamamlanmıştır; dairenin sonunun başlangıcına ulaşması gibi insan da bu akla ittisal etmiştir. Allah'ın yarattığı bütün şeyler bu dairenin çevresindeki noktalar gibidir. Dairenin ortasından çıkan çizgilerin çemberin her noktasına eşit olarak çıkması gibi Allah'ın bütün varlıklara olan nispeti de tek bir nispettir."

²⁰⁵ Dâvud el-Kayserî, *Tasavvuf İlmine Giriş: Risâle fî İlmi't-Tasavvuf ve Şerhu Te'vilatı Besmele*, Red.: Çiğdem Yazır, (Çev.: Muhammed Bedirhan), Nefes Yayınları, İstanbul 2013, 182-183.

İfadelerinden de anlayabileceğimiz üzere ilk aklın insana ittisali varlık âlemini bütün haline getirmiştir. Bu aynı zamanda insan ile a'yân-ı sâbitenin ne kadar kuvvetli bir bağına sahip olduğunun da göstergesidir. Bu bağı Konevî şöyle ifade etmektedir;

"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"²⁰⁶

Burada insanı tüm diğer varlıkla birleştiren ve varlığı yaratıcı ile her yönüyle bağlayan bir sistem vardır.

²⁰⁶ Sadreddin Konevî, *Fâtiha Suresi Tefsiri: İ'câzül' beyân fi te'vili'l ümmi'l Kur'ân*, (Çev.: Ekrem Demirli), İz Yayıncılık, İstanbul 2009, 211.

SONUÇ

Tezimizi hazırlarken hareket noktamız ‘Allah’ın ilminde varlığın yeri’ olmuştur. Bu konu bizi yaratılışın nasıl gerçekleştiği, bu bağlamda varlığa ne anlam vermemiz gerektiği gibi sorulara yönelmiştir. Bu konuları inceleyebileceğimiz iki düşünür olarak İbn Arabî ve George Berkeley’i tercih ettik. Ve İki düşünürün de felsefi sistemlerini bu konuya yardımcı olacak şekilde incelemiş bulunmaktayız.

George Berkeley varlığın temeline algılamayı yani akli koymaktadır. Algılamak ise ruhun işidir. Algılama yeteneği kendiliğinden olan Tanrı’dır. İnsan ise bu yeteneğini Tanrı’dan almıştır. İnsanın algılaması kısıtlı iken Tanrı’nınki kusursuz ve süreğendir. Böylece Tanrı sürekli yaratım halindedir ve varlığın devamının yegâne sebebidir.

İbn Arabî a’yân-ı sâbitesinde de varlığın temelinde Allah’ın varlığı düşünmesi yani akıl vardır. Fakat İbn Arabî’nin sisteminde Allah’ın ilmindeki âlemin bizim şahit olduğumuz alemden farklı sınırsız bir âlem olduğunu görmekteyiz. Bizim şahidi olduğumuz bu âlem, o sınırsız âlemin bir parçasıdır. Gördüğümüz âlemin her bir parçası özünde a’yân-ı sâbitisini taşır. Allah’ın yaratmasında İlahî isimler aktif rol almaktadır. Böylece her bir varlık zerresi büyük kıymet arz etmektedir.

Yorumlandığında Berkeley düşüncesinde de varlığın, Tanrı’nın ruhlar için hazırladığı eşsiz bir eser olması bakımından çok kıymetli olduğu görülmektedir. Fakat İbn Arabî düşüncesinde bu durum daha ayrıntılı ve aşamalı olarak sunulmuş bu ise konuyu daha açık hale getirmiştir. Buna ek olarak İbn Arabî’nin varlığı izah edilen özden ötürü çok anlamlı bir yere koyduğunu görmekteyiz fakat George Berkeley için anlamlı olan varlık değil onun zihinsel alt yapısıdır. Varlık öz taşımaz. Ona onu algılayan ruh anlam katar.

İbn Arabî düşüncesinin önemli özelliklerinden biri onun eserden müessire değil, müessirden esere gidiyor olmasıdır. Bu onun mevcudatı başka şekilde anlamlandırmasını sağlamaktadır. George Berkeley için de aynı durumun söz konusu olduğunu görmekteyiz. Bunu şu ifadelerden anlayabiliriz;

“Tamam, zaten asıl fark da buradadır. İnsanlar genellikle Tanrı’nın varlığına inandıkları için, her şeyin Tanrıca bilinmekte ve algılanmakta olduğuna inanmaktadırlar;

oysa ben, bütün duyulur şeylerin Tanrı tarafından algılanması gerektiği nedenine dayanarak, doğrudan doğruya ve zorunlu olarak Tanrı'nın varlığını çıkarıyorum.”

Bizce iki düşünürde de var olan bu yaklaşımın sebebi Berkeley'in varlığın nedeni olarak Tanrı'nın algılanmasını görmesi, İbn Arabî'nin ise maddenin özünde taşıdığı, a'yân-ı sâbite, ilahi isimlerin tecellisi ve Vahdet-i vücûd anlayışıdır. Böylece düşünürlerimiz kendilerini her an gerçekleşen yaratma faaliyetinin şahidi saymaktadırlar.

Düşünürlerimizin felsefi sistemleri incelendiğinde belki de akli en çok karıştıran konu maddenin reddi konusudur. Araştırma içerisinde düşünürlerimize dışardan bir bakışla maddenin izafiliğinden söz ettik, değerlendirdik. İbn Arabî de George Berkeley de görülen alemin yanılsamalara elverişli olduğunu belirtmişler ve rüya, hayal benzetmelerinde bulunmuşlardır.

Konu ile ilgili son değerlendirmemiz olarak eğer İbn Arabî'ye kendi gözünden, George Berkeley'e kendi gözünden bakmaya çalışırsak maddenin izafiliğinden ziyade maddenin zihinselliğinden bahsetmenin daha uygun olacağı kanaatindeyiz. İbn Arabî'de daha açık ifade edildiği üzere bu zihinselliğin aynı zamanda düşünme faaliyetini gerçekleştiren zatın -mevcudat söz konusu olduğundan Yaratıcı'nın- tüm özellik ve sıfatlarını da barındırdığını unutmamak gerekir. Bundan ötürü her iki düşünür de akla büyük önem atfetmiş dolayısı ile de ruhun diğer bir değişle insan-ı kâmilin önemini vurgulamıştır. Yaratma faaliyetinde İbn Arabî düşüncesinde sevgiye ayrıca yer verilmiştir. Akıl mahsusat hakkındaki bilgileri fikirden, hak ile ilgili bilgileri ise kalpten almaktadır. George Berkeley'de ise sevgi satır aralarında okunabilmektedir.

Filozoflarımızın fikirleri gerek çağdaşları gerek sonraki takipçileri tarafından eleştirilmiştir. Bu eleştirilerden biri; bu kadar akılcı ve -Berkeley özelinde deneyci- sistemlerin nasıl olup da böyle bir madde anlayışı ile neticelendiği ve daha da önemlisi ilham ve sezgiye dayanan bilgi anlayışlarının bu sistemlerde nasıl yer bulduğudur. Biz bunu şöyle anlamlandırıyoruz; bahsetmiş olduğumuz maddenin zihinselliği anlayışı maddenin algılanmasında öznellik unsurunu zorunlu kılmaktadır. İki düşünürümüzün fikirleri de incelendiğinde bu vurgu dikkat çekecektir. Buna bağlı olarak alem yanılsamalarla dolu, güvenilmez olarak tanımlanmış bahsettiğimiz gibi hayal, rüya gibi benzetmelere konu olmuştur. Zihinsellikten ötürü zaman, mekân kavramları da farklı yorumlanmış sübjektif bir zeminde değerlendirilmiştir. Zamanın ve mekânın sübjektifliği

hareket kavramını da aynı şekilde etkilemiştir. Hareketin sübjektifliği ise ilham ve sezgiyi geçerli kılmaktadır. Bu, özellikle İbn Arabî sisteminde fizik ve metafiziğin uygulamada net çizgilerle ayrılmamasının açıklaması olarak da düşünülebilir.

George Berkeley'in var oluşun temeline düşünceyi koyması, İbn Arabî'nin A'yân-ı sâbiteden itibaren tecellinin kesintisiz bir şekilde varlığa işleyişini savunması ikidüşünürü de yaratma faaliyetinin sürekli devam ettiği anlayışında birleştirmiştir.

A'yân-ı sâbite anlayışının da “var olmak algılanmaktır” düşüncesinin de ki burada algılama fiili kendinden olan yalnızca Tanrı'dır, varlığın tamamına daimî bir İlâhi dokunuşun var olduğunu görmekteyiz. Böyle bir düşünüş seküler kavramına en ufak bir yer bırakmamaktadır. Burada bahsedilen kavramsal değil yaşamsal bir düzendir. Bu düzende metafiziğin fiziğe her yönüyle temas ettiğini görmekteyiz. Bizce iki düşünürün en kuvvetli ortak noktası ortaya koydukları bu yaşamsal düzendir. Berkeley zihnimizin sonunda Tanrıya ulaşan bir kaynağa bağlı olduğunu düşünmekte iken, İbn Arabî'de İnsan görünen (beden) yönü ile halk iken bâtınî (ruh) yönü ile Hakk'tır. Berkeley için zihnin ruh demek olduğunu düşündüğümüzde İbn Arabî ile aynı düşünce tarzına sahip oldukları açıktır.

George Berkeley soyut ideaları, birincil ve ikincil nitelikleri reddederek nesnelere özlerinin olmadığı, her şeyin zihinsel olduğu, yok üzerine kurulu bir düşünce sistemi oluşturmuştur. İbn Arabî ise Allah'ın kendi Zât'ının idraki neticesinde sıfatların tecelli ettiği a'yân-ı sâbite düşüncesi ile mutlak yokluğun imkân dahilinde olmadığı, var üzerine kurulu bir sistem oluşturmuştur. Bizce iki düşünürün ortaya koydukları sistemlerin en önemli farkı ise budur; Berkeley felsefesinde varlık anlayışı “varlığın yokluğu” üzerine şekillenirken, İbn Arabî düşüncesinde her şeyin temelinde “yokluğun yokluğu” vardır. George Berkeley için Tanrı var o halde başkası yoktur. İbn Arabî için ise Allah var o halde her şey vardır.

KAYNAKÇA

- Açıköz, Hacı Mustafa, *Berkeley ve İmmateryalist Metafiziği*, Elis Yayıncılık, Ankara 2020.
- Afifi, Ebu'l Alâ, *Muhyiddin İbnü'l Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, (Çev.: Mehmet Dağ), Kırkambar Yayınları, İstanbul 1999.
- Afifi, Ebu'l-'Alâ, Ebul Kâsım Kasiy ve Hal'ub-Na'leyn, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, (Çev.: Ekrem Demirli) İz yayıncılık, İstanbul 2000.
- Afifi, Ebu'l-Alâ, Min Eyne İstekâ Muhyiddin b. El-Arabî, *Felsefetuh't-Tasavvufiye*, Camiatu'l-Kahire, Mecelletu Külliyyeti'l-âdâb, Kahire 1933.
- Aktaş, Zeki, *Farabi ve John Locke'un Ahlak Felsefelerinin Karşılaştırılması*, (Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.
- Akti, Selahattin, *İbn Arabî'de Varlık ve Kötülük Problemi*, Litera Yayıncılık, İstanbul 2018.
- Alkan, Ercan, "A'yân-ı Sâbite Teorisi", Ömer Türker (Haz.), *İslam Düşüncesinde Teoriler I: Metafizik*, I-III, (ss. II,759-774) Ketebe Yayınları, İstanbul 2021.
- Aydın, Mehmet, "İnsân-ı Kâmil", *DİA*, İSAM, XLIV, İstanbul 2000. Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, Selçuk Yayınları, Ankara 1992.
- Aynî, Mehmed Ali, *Şeyh-i Ekber'i Niçin Severim?* İstanbul, Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2012.
- Bekiryazıcı, Eyüp, *Şihabuddin Sühreverdî'nin Hikmet-i İşrak Anlayışı*, (Yüksek Lisans Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000.
- Berkeley, George, *Hylas ile Philonous Arasında Üç Konuşma*, (Çev.:K. Sahir Sel), Sosyal Yayınlar, İstanbul 1996.
- Berkeley, George, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*, (Çev.: Halil Turan), Bilim ve Sanat, Ankara 1996.
- Bolay, Süleyman, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Atlas Yayınevi, Ankara 2018.

- Ceran, Ömer, *İslam Felsefesinde Ahlaki Görecelik: İbn Arabî Örneği*, (Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2021.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Tarihi*, Say Yayınları, 5.baskı, İstanbul 2014.
- Curcânî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerif el- Hanefî, *et-Ta'rifât*, İstanbul ts.
- Demirli, Ekrem, Mesnevî'yi Fusûsu'l-Hikem'e Göre Yorumlamak "İlâh-ı Mu'tekad" ve Mevlânâ'nın Mesnevî'sinden Hikâyeler, *Tasavvuf ilmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2005.
- El-Hakîm, Suad, *İbnü'l Arabî Sözlüğü*, Alfa yayınları, İstanbul 2017.
- Erdem, Engin, *İlâhî Ezelilik ve Yaratma*, (Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü,
- Fogelin, Robert, *Berkeley and the Principles of Human Knowledge*, Routledge, New York 2005.
- Franck, Richard, *Modern Philosophy the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Routledge, London 2004.
- Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife*, (Çev.: Bekir Karlığa), Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitapevi, İstanbul 1990.
- Güngör, Erol, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, Ötüken Yayınları, İstanbul 1991.
- Hospers, John, *An Introduction to Philosophical Analysis*, Routledge, London 1990.
- Hökekleli, Hayati, *Duyu*, TDV İslam Ansiklopedisi, X, 1994.
- Izutsu, Toshihiko, *İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, (Çev.: Ramazan Ertürk) Ağaç Kitapevi Yayınları, İstanbul 2010.
- İbn Arabî, *El-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, I-IX, (Nşr.: Ahmed Şamsu'd-din), Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîya 1999.
- İbn Arabî, Muhyiddin, *El-Futûhâtu'l Mekkiyye*, I-XIV, (Osman Yahya), Beyrut 1405/1985.
- İbn Arabî, Muhyiddin, *el-Futûhatu'l-Mekkiyye*, I-IV, ts., Dâru Sâdır.

- İbn Arabî, Muhyiddin, *Füsûsu'l-Hikem*, (Nşr.: Abu'l-Alâ Afîfî), Beyrut: Dâru'l- Kitâbi'l-Arabî 1946.
- İbn Arabî, Muhyiddin, *Kitâbu'l-Mesâ'il, Resâ'il ibn 'Arabî*, (Nşr.: Muhammad Abdu'l-Kerîm en-Nemrî), Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ilmîya, 2001.
- İbn Arabî, Muhyiddin, *Muhâdaratu'l- Ebrâr ve Musâmeratu'l-Ahyâr*, Beyrut ts., Dâru Sâdır.
- İbn Arabî, Muhyiddin, *Muhderatu'l-Ebrâr*, Kahire 1324.
- İbnü'l Arabî, Muhyiddin, *Füsûsu'l Hikem*, (Çev.: E.Demirli), Kabalcı Yayınları, İstanbul 2013.
- İbnü'l Arabî, Muhyiddin, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, (Çev.: Ekrem Demirli), I-XVIII, Litera Yayıncılık, 2006,2012.
- İbnü'l Arabî, Muhyiddin, *İnşâü'd-devâir, Kleinere Schriften des Ibn el-'Arabî içinde* (Nşr.: Henrik Samuel Nyberg), Leiden: E.J. Brill, 1-38, 1919.
- İbnü'l Arabî, Muhyiddin, *Muhâdaratü'l-ebrâr ve müsâmeretü'l-ahyâr fi'l-edebiyât ve'n-nevâdir ve'l-ahbâr*, (Nşr.: M. Abdülkerim en-Nemerî), Dâru'l-kütubi'l-ilmîyye, Beyrut, 2007.
- İmamoğlu, Tuncay, *Bir Tanrı Kanıtlaması olarak Berkeley İdealizmi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2014.
- Karadaş, Cağfer, *Muhyiddin İbn Arabî ve Düşünce Dünyası*, OTTO Yayınları, 2018.
- Kâşânî, Abdürrezzak, *Mu'cam Isttilahâtu's-Sûfiyye*, (Nşr.: 'Abdu'l-âl Şâhin), Kahire: Daru'l manâr 1992.
- Kayserî, Dâvud, *Tasavvuf İlmine Giriş: Risâle fî İlmi't-Tasavvuf ve Şerhu Te'vilati Besmele*, Red.: Çiğdem Yazır, (Çev.: Muhammed Bedirhan), Nefes Yayınları, İstanbul 2013.
- Kayserî, Mukaddemât: *Füsûsu'l-Hikem'e Giriş/Matla'u Husûsi'l Kilem fî Me'âniyi Fusûsu'l Hikem*, (Çev.:Turan Koç-Mehmet Çetinkaya), İnsan Yayınları, İstanbul 2011.
- Kılıç, Mahmut Erol, "İbnü'l Arabî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, XLVI, 1999.

- Kılıç, Mahmut Erol, *İbnü'l Arabî*, İsam yayınları, Ankara 2019.
- Konevî, Sadreddin, *Fâtiha Suresi Tefsiri: İ'câzü'l beyân fî te'vîli'l ümmi'l Kur'ân*, (Çev.: Ekrem Demirli), İz Yayıncılık, İstanbul 2009.
- Konevî, Sadreddin, *Fusûsu'l-Hikem'in Sırları*, (Çev.: Ekrem Demirli), İz Yayıncılık, İstanbul 2012.
- Konevî, Sadreddin, *Miftâhu'l Gayb: Tasavvuf Metafiziği*, (Çev. Ekrem Demirli), İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- Konuk, Ahmed Avni, *Fusûsu'l Hikem*, (Tercüme ve Şerhi, (Nşr.: Mustafa Tahralı; Selçuk Eraydın), Marmara İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 2010.
- Krauth, Charles, "Prolegomena", *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, (içinde), J.B.Lippincott&Co, Philadelphia-1881.
- Nablusî, Abdülganî, *Gerçek Varlık-Vahdet-i Vücûd'un Müdafaası*, (Çev. Ekrem Demirli), İzYayıncılık, İstanbul 2009.
- Özcan, Zeki, *Augustinusta Tanrı ve Yaratma*, Alfa Yayınları, İstanbul, 1999. Priest, Stephen, *The British Empiricists*, Penguin Books, England, 1990.
- Rakipoğlu, Numan, *İbnü-l Arabî'de Öznel Tanrı Tasavvuru: İnanılan İlah Öğretisi ve Vahdet-i Vücûd Teorisindeki Konumu*, (Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2020.
- Sahakian, William, *Felsefe Tarihi*, (Çev.: Aziz Yardımlı), İdea Yayınları, İstanbul 1995.
- Sorley, Wiiliam Ritchie, *A History of İngilizish Philosophy*, Cambridge 1951.
- Şekerci, Ahmet Erhan, "İdealist Bir İmmateryalist: George Berkeley", *Felsefe Dünyası Dergisi*, Sayı 61, Ankara 2015.
- Timuçin, Afşar, *Düşünce Tarihi*, BDS Yayınları, İstanbul 1992.
- Topuz, Şükrü, *İbn Arabî Metafiziğinde Kötülük Problemi*, (Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2019.
- Uludağ, Süleyman, "A'yân-ı Sâbite", *TDV İslam Ansiklopedisi*, IV, 1991.
- Uludağ, Süleyman, *İbn Arabî*, TDV yayınları, Ankara 2017.

Warburton, Nigel, *Felsefeye Giriş*, (Çev.: Ahmet Cevizci), Paradigma Yayınları, İstanbul 2000.

Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, (Çev.: Vehbi Eralp), Sosyal yayınları, İstanbul 1993.



ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler	
Adı Soyadı	Bengüsu YİĞİT
Doğum Yeri ve Tarihi	
Eğitim Durumu	
Lisans Öğrenimi	Atatürk Üniversitesi / İlahiyat Fakültesi
Y. Lisans Öğrenimi	Atatürk Üniversitesi/ Sosyal Bilimler Enstitüsü / Felsefe ve Din Bilimleri
Bildiği Yabancı Diller	İngilizce
Bilimsel Faaliyetleri	
İş Deneyimi	
Stajlar	
Projeler	
Çalıştığı Kurumlar	
İletişim	
E-Posta Adresi	
Tarih	10.10.2023