

**T.C.
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN FELSEFESİ BİLİM DALI**

**MUHYİDDİN İBN ARABÎ İLE İMAM RABBÂNÎ’NİN
VARLIK ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRILMASI**

**Hazırlayan
Erdal KURT**

**Danışman
Prof. Dr. Ramazan ERTÜRK**

Yüksek Lisans Tezi

**Mart 2013
KAYSERİ**

**T.C.
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN FELSEFESİ BİLİM DALI**

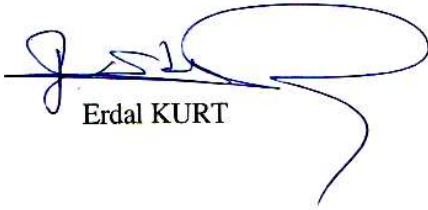
**MUHYİDDİN İBN ARABÎ İLE İMAM RABBÂNÎ’NİN
VARLIK ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRILMASI
(Yüksek Lisans Tezi)**

**Hazırlayan
Erdal KURT**

**Danışman
Prof. Dr. Ramazan ERTÜRK**

**Mart 2013
KAYSERİ**

Bu çalışmadaki tüm bilgilerin, akademik ve etik kurallara uygun bir şekilde elde edildiğini beyan ederim. Aynı zamanda bu kural ve davranışların gerektirdiği gibi, bu çalışmanın özünde olmayan tüm materyal ve sonuçları tam olarak aktardığımı ve referans olarak gösterdiğimi belirtirim.



Erdal KURT

“Muhyiddin İbn Arabî İle İmam Rabbânî’nin Varlık Anlayışlarının Karşılaştırılması” adlı Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Lisansüstü Tez Önerisi ve Tez Yazma Yönergesi’ne uygun olarak hazırlanmıştır.



Tezi Hazırlayan
Erdal KURT



Danışman
Prof. Dr. Ramazan ERPÜRK



Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Başkanı
Prof. Dr. Celaleddin ÇELİK

Prof. Dr. Ramazan ERTÜRK danışmanlığında **Erdal KURT** tarafından hazırlanan “**Muhyiddin İbn Arabî İle İmam Rabbânî’nin Varlık Anlayışlarının Karşılaştırılması**” adlı çalışma jürimiz tarafından Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalında **Yüksek Lisans** tezi olarak kabul edilmiştir.

27.02/2013

JÜRİ:

Danışman : Prof. Dr. Ramazan ERTÜRK



Üye : Prof. Dr. Turan KOÇ

Üye : Doç. Dr. M. Mustafa ÇAKMAKLIOĞLU



ONAY:

Bu tezin kabulü Enstitü Yönetim Kurulunun 29/2/2013 tarih ve 5..... sayılı kararı ile onaylanmıştır.

29.2.2013

Prof. Dr. Lutfullah CEBECİ



ÖNSÖZ/TEŞEKKÜR

Bir düşünürün kendi sistemini temellendirirken kendinden önceki akım veya teorilerin farkında olarak onları eleştirmesi ve kendi düşüncesinin diğerlerinden farkını ortaya koyarak orijinallliğini gösterebilmesi oldukça önemlidir. Çünkü kendisini önceki bir sistemin eleştirisi üzerine kuran bir öğretinin, tutarlı ve iddia edilebilir olması, kendinden önceki teorilere yönelttiği eleştirilerin tutarlı ve doğru olmasına bağlıdır. Aynı şekilde bir teorinin iddia edilebilirliğinin devamı da kendisine yöneltilen eleştirilere verdiği cevabın gücüne ve tutarlılığına bağlıdır. İşte bu durum, İbn Arabî¹ (1165-1240) ve İmam Rabbânî² (1563-1624) düşüncesinin birlikte ele alınmasını gerekli kılmaktadır. Bu gereklilik, her ikisinin de “Tevhid” kaynaklı oluşundan ve vahdet-i şuhûdun vahdet-i vücûd üzerine inşa edilmiş olmasından kaynaklıdır. Ayrıca vahdet-i vücûd üzerine yapılan tek sistemli eleştirinin İmam Rabbânî tarafından yapıldığı dikkate alındığında bu gerekliliğin önemi bir kez daha ortaya çıkmaktadır.

Şeyh-i Ekber lakabıyla anılan ve gerek hayatı gerekse felsefesi bakımından İslam düşüncesinin ve özellikle tasavvufun en önemli isimlerinden sayılan İbn Arabî, özellikle geliştirdiği Vahdet-i vücûd öğretisiyle birlikte bugün doğulu ve batılı araştırmacılar tarafından üzerinde en çok araştırma yapılan şahsiyet konumundadır. Aynı şekilde İslam düşünce tarihinde Tanrı ve varlık konusunu, yeni bir bakış açısıyla yorumlayan, bu nedenle “İkinci bin yılın yenileyicisi” (Müceddid-i elf-i sani) olarak kabul edilen ve “İmam

¹ Asıl adı ‘Muhyiddin Ebu Abdullah Muhammad bin Ali bin Muhammad bin el-Arabî el-Hatemi et-Tai el-Endülüsi’ olup ‘Muhyiddin İbn Arabî’ adıyla ve ‘Şeyhü'l-Ekber’ lakabıyla meşhur olmuştur. 1165 yılında İspanya’nın Murcia kentinde doğup, 1240 yılında Şam’da vefat etmiştir. Konya, Kayseri, Malatya, Sivas, Aksaray, Erzurum ve Harran gibi Anadolu şehirlerini de ziyaret ederek sohbetlere katılmıştır. *Meşahidu'l-Esrâr* ve *Risaletul-Envâr* isimli iki eseri Konya’da kâleme almıştır. Ayrıca Konya’da Sadreddin Konevî (673/ 1274) gibi bir öğrenciye tasavvufî düşüncelerini anlatma imkânı bulmuştur. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Claude Addas, *Muhyiddin İbn Arabî Kibrit-i Ahmer’in Peşinde*, (Çev.: Atilla Ataman), Sûfi Kitap, İstanbul 2010. Nihat Keklik, *Muhyiddin İbn’ül-Arabi Hayatı ve Çevresi*, Çığır Yayınları, İstanbul 1966. Süleyman Uludağ, İbn Arabî, TDV. Yayınları, Ankara 1995.

² İsmi, Ahmed bin Abdülehad bin Zeynelabidin’dir. Lakabı Bedreddin, künyesi Ebü'l-Berekat’dır. 1563 (H.971) senesinde Hindistan’ın Serhend (Sirhind) şehrinde doğmuş, İmam Rabbânî ismiyle tanınmıştır. Hicri ikinci bin yılının müceddidi (yenileyicisi) olmasından dolayı "Müceddid-i elf-i sani" ismi verilmiştir. Hz. Ömer’in soyundan olduğu için "Faruki" nesebiyle anılmış, Serhend şehrinde olduğu için de oraya nisbetle, "Serhendi" denilmiştir. Bütün bu vasıflarıyla birlikte ismi, İmam Rabbânî Müceddid-i elf-i sani Şeyh Ahmed-i Faruki Serhendi’dir. 1624 yılında 63 yaşında iken vefat etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Nedvi, *İmam Rabbânî*, (Çev.: Yusuf Karaca), Kayihan Yayınları, İstanbul 2005. Hayrettin Karaman, *İmam Rabbânî ve İslam Tasavvufu*, İz Yayıncılık, İstanbul 2009. Ethem Cebecioğlu, *İmam Rabbânî Hareketi ve Tesirleri*, Erkam Yayınları, İstanbul 1999. Ekrem Sağıroğlu, *İmam- ı Rabbânî Hayatı Cihadı Görüşleri*, Seha Neşriyat, İstanbul 1988. Ebu’l Ala el-Mevdudi, *İmam Rabbânî ve İslam* (Çev.: Hayrettin Karaman), Yağmur Yayınları, İstanbul 1968.

Rabbâni” olarak meşhur olan Ahmed Sirhindî, o güne kadar sûfiler arasında genel kabul gören Vahdet-i vücûd anlayışını eleştirerek kendi düşünce sistemini oluşturması ve tasavvuf literatürüne orijinal yeni terimler kazandırmasıyla, bir bakıma donuklaşan İslam Tasavvuf Felsefesinin nefes almasını sağlayarak üne kavuşmuş bir mutasavvıftır. Bu nedenle tezimizde İbn Arabî ile İmam Rabbâni’nin, Din Felsefesinin ana konularından olan varlık hakkındaki düşünceleri ile varlığın tecrübe edilmesi, anlaşılması ve yorumlanması noktasındaki görüşlerinin birbirleriyle ayrıldıkları ve birleştikleri yönleri felsefi bir yaklaşımla mukayeseli bir şekilde ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Çalışmamın başlangıcından bitimine kadar, benden yardımlarını esirgemeyen pek çok kişiye teşekkür borçluyum. Özellikle değerli hocam ve tez danışmanım Sayın Prof. Dr. Ramazan ERTÜRK’e araştırmam boyunca göstermiş olduğu anlayış, destek ve rehberliği için minnettarım. Ayrıca yaptıkları yönlendirmelerle çalışmamın gerek içerik olarak gerek yöntem olarak şekillenmesinde önemli katkıları bulunan Sayın Prof. Dr. Turan KOÇ ve Sayın Doç. Dr. M. Mustafa ÇAKMAKLIOĞLU’na değerli katkılarından dolayı teşekkürlerimi sunarım.

MUHYİDDİN İBN ARABÎ İLE İMAM RABBÂNÎ’NİN VARLIK ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRILMASI

Erdal KURT
Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü
Yüksek Lisans Tezi, Mart 2013
Danışman: Prof. Dr. Ramazan ERTÜRK

ÖZET

İbn Arabî ile İmam Rabbânî’nin varlık anlayışlarını karşılaştırdığımız bu araştırmada, her iki düşünürün görüşlerinin birçok yönü ile kendine özgü olduğu, bununla birlikte daha önceki düşünürlerden de kısmen etkilendikleri görülmektedir. Bu etkileşim, bir diğerinin görüşlerinin kabulü yanında o görüşün eksikliği, yetersizliği, yanlışlığı ve/veya muğlaklığı gibi farklı neden-sonuç ilişkilerini içerisinde barındırabilmektedir.

İbn Arabî ve İmam Rabbânî’nin varlık hakkındaki görüşleri karşılaştırıldığında, vahdet-i vücûdun sûfi tecrübeyi de içinde barındırmakla birlikte büyük ölçüde teorik bir söylemden ibaret olduğu; vahdet-i şuhûdun ise büyük ölçüde sûfi tecrübeye dayalı olduğu, aklın verilerine yeterince önem verilmediği, bu haliyle de vahdet-i şuhûd öğretisinin daha ziyade pratik bir söylemden ibaret olduğu anlaşılmaktadır. Şu halde Vahdet-i vücûd ve vahdet-i şuhûd öğretileri çıkış noktaları itibariyle birbirleriyle aynı, ulaştıkları sonuç itibariyle birbirlerinden farklı öğretilerdir.

Anahtar Kelimeler: İbn Arabî, İmam Rabbânî, Tanrı, Varlık, Vahdet-i vücûd ve Şuhûd

COMPARISON OF THE EXISTENCE COMPREHENSION OF MUHYIDDIN IBN ARABI AND IMAM RABBANI

Erdal KURT
Erciyes University, Institute of Social Sciences
Master Thesis, March 2013
Supervisor: Prof. Dr. Ramazan ERTÜRK

ABSTRACT

In this research which we compare the Existence Comprehension of Ibn Arabi and Imam Rabbani, it is understood that views of both thinkers are peculiar in so many ways, in addition to this they both were influenced by the former thinkers. This interaction can host the different cause-and-effect relations such as lack, insufficiency, inaccuracy and/or ambiguity of the others' view as well as confirming that view.

Once compared the views of Ibn Arabi and Imam Rabbani, it is understood that in addition to hosting sufi experience, Unity of Existence (Vahdet-i Vücud) is just a pretty more theoretical pronounciation; however the Unity of Awareness (Vahdet-i Şühud) is pretty more based on sufi experience and this teaching doesn't give any importance to the logical datas for that reason Unity of Awareness is just a bit more practical pronounciation. As a result the doctrines of the Unity of Existence (Vahdet-i Vücud) and the Unity of Awareness (Vahdet-i Şühud) are same at the point of beginning ; but they are different at the point of ends that they reach.

Keywords: Ibn Arabi, Imam Rabbani, God, Existence, the Unity of Existence (Vahdet-i Vücud) and The Unity of Awareness (Vahdet-i Şühud)

İÇİNDEKİLER

MUHYİDDİN İBN ARABÎ İLE İMAM RABBÂNÎ’NİN VARLIK ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRILMASI

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK.....	i
YÖNERGEYE UYGUNLUK.	ii
KABUL ONAY	iii
ÖNSÖZ/TEŞEKKÜR.....	iv
ÖZET.....	vi
ABSTRACT	vii
İÇİNDEKİLER.....	viii
KISALTMALAR.....	x
GİRİŞ ve GENEL ÇERÇEVE	1
1. Varlık Hakkında Temel Düşünceler	1
2. Varlığın Mahiyeti.....	8
3. Zorunlu Varlık ve Mümkün Varlık Ayırımı	12
4. Vücut ve Varlık	16

BİRİNCİ BÖLÜM

MUHYİDDİN İBN ARABÎ’NİN VARLIK ANLAYIŞI	20
1. Varlık ve Mahiyeti	20
1.1. Varlığın Açılımı ve Âyân-ı sâbite	22
1.2. Varlıkta Çeşitlenme, Vahdet ve Kesret.....	25
2. Tanrı Anlayışı	32
2.1. Zat Olarak Tanrı.....	35
2.2. Tanrı’nın İsim ve Sıfatları.....	39

2.3. Zat'ın İsim ve Sıfatlarla İlişkisi	42
3. Tanrı -Âlem İlişkisi	46
4. Vahdet-i vücûd Öğretisi	53

İKİNCİ BÖLÜM

İMAM RABBÂNÎ'NİN VARLIK ANLAYIŞI	62
1. Varlık ve Mahiyeti	62
1.1. Varlığın Açılımı ve Âlem	64
1.2. Vahdet ve Kesret	69
2. Tanrı Anlayışı	72
2.1. Zat Olarak Tanrı	75
2.2. Tanrı'nın İsim ve Sıfatları	78
2.3. Zat'ın İsim, Sıfat ve Fiillerle İlişkisi	81
3. Tanrı-Âlem İlişkisi	85
4. Vahdet-i Şühûd Öğretisi	93

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBNARABÎ VE İMAM RABBÂNÎ'NİN VARLIK ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRILMASI	101
1. Varlık Anlayışlarının Ontolojik ve Epistemolojik Açıdan Karşılaştırılması	103
2. Varlık Anlayışlarının Marifet Açısından Karşılaştırılması	112
3. Varlık Anlayışları Arasındaki Benzerlik ve Farklılıklar	121
KAYNAKÇA	139
ÖZ GEÇMİŞ	146

KISALTMALAR

Bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
DİA.	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
DİB.	: Diyanet İşleri Başkanlığı
Fak.	: Fakülte
Haz.	: Hazırlayan
Hız.	: Hazreti
İlh.	: İlahiyat
KBB.	: Kayseri Büyükşehir Belediyesi
M.	: Mektup (Mektubat'ta Yer Alan Her Bir Mektup)
Tah.	: Tahkik Eden
TDV.	: Türkiye Diyanet Vakfı
Trsz.	: Tarihsiz
Üniv.	: Üniversite

GİRİŞ ve GENEL ÇERÇEVE

1. Varlık Hakkında Temel Düşünceler

Varlık felsefesi, varlığı kendine konu edinir ve varlığın ne olduğundan başlayarak var olan bir şeyin gerçekten var olup olmadığını, var ise bilinip bilinemeyeceğini, varlığın doğasını, kaynağını, türlerini, sınırlarını, varlıkta değişimin ve çoğalmanın meydana gelip gelmediğini, varlık ve özgürlük ilişkisini araştırır. Düşünce tarihinde var olan her şey tarafından paylaşılan bir özellik veya fiziki dünyanın üstünde ya da ötesinde var olan bir nesne ya da alan için kullanılan varlık deyimi, aynı zamanda var olan her şeyin varlık özelliğine sahip olmaktan ya da varlıkla belli bir ilişki içinde bulunmaktan dolayı üyesi olduğu cinsi ifade eder. Bu haliyle varlık deyimi, felsefe tarihinde hem bir isim hem de bir sıfat olarak ele alınmıştır.³ Mevcut yazılı kaynaklara göre Thales'in (M.Ö. 6. yy.) "Varlığın ana maddesi nedir?" sorusuyla başlayan ve Aristoteles (M.Ö. 384-322) ile gerçek kimliğine kavuşan varlık felsefesi, zaman içinde yer alıp almaması ve nesnel olup olmamasına göre varlığı 'ideal varlık' ve 'gerçek varlık' olarak iki farklı kategoride ele alır ve bu haliyle varlığı bir bütün olarak değerlendirme çabasıdır. Felsefe tarihinde varlık; 'Bir', 'Logos', 'İde', 'Ousia', 'Töz', 'Cogito', 'Algı', 'Monad', 'Nesne', 'Ben', 'Ruh', 'İrade' ve 'Güç' gibi kavramlarla anlaşılıp yorumlanmıştır.⁴ Örneğin ampirist/realist yaklaşıma göre dış çevrede yer alan ve duyularla kavranabilen somut varlıklar gerçek varlık olarak kabul edilirken, nesnel gerçekliği olmamasına rağmen var oldukları kabul edilen sayılar, ideal varlık olarak değerlendirilmektedir.

Varlık felsefesi, varlığın gerçekten var olup olmadığı ve varlığın ne'liği problemleri etrafında çeşitli ekollere ayrılmıştır. Varlığın olmadığını, olsa bile bilinemeyeceğini iddia eden Nihilizm (Hiççilik) ile insan bilincinden bağımsız gerçek bir varlığın olduğunu öne süren Realizm (Gerçekçilik) ekolleri varlığın olup olmadığı problemi etrafında gelişirken;

³ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2005, s.1688

⁴ Cevdet Kılıç, "Varlık Probleminin Zihinsel Gelişimi", *Fırat Üniv. İlh. Fak. Dergisi*, 9:1, 2004, s.40

varlığın özünü madde olarak kabul eden, idea cinsinden özlerin maddeye bağlı olarak bulunabileceğini iddia eden Materyalizm, varlığın özünün madde değil düşünce (İdea) olduğunu ileri süren İdealizm, Materyalizm ile İdealizmin sentezinden oluşan ve varlığı hem madde hem de idea olarak kabul eden Düalizm, varlığın sürekli bir varoluş ve yokoluş süreci içinde olduğundan dolayı özünün anlaşılamayacağını, varlığın oluş, değişim ve akış içinde bulunduğunu iddia eden Oluşçuluk ile; varlığın, insanlar tarafından yüklenen değerler neticesinde özünü tamamen kaybettiğini, bu nedenle varlığın özünün ancak tüm değerlerinden arındırılmasıyla kavranabileceğini ileri süren Fenomenoloji, varlığın ne'liği problemi çerçevesinde şekillenmişlerdir.

Varlık kavramı farklı filozoflarda farklı anlamlar kazanmıştır. Genel bir kabul olarak varlık felsefesi, ilk çağ doğa felsefecileri ile başlatılır.

Doğa felsefecilerinin problemi, “değişen ve hareket içinde olan nesnelerin temelinde acaba tek bir varlık olabilir mi?” sorusudur. Doğa felsefecilerini bu soruya götüren neden, çevrelerindeki maddi varlıkların değişim ve oluş içinde olmalarıydı. Değişen ve oluş içinde olan varlıklar aynı zamanda çokluk olarak vardılar. Değişimin ve çokluğun arkasında öyle bir ana madde olmalı ki, tüm diğer varlıkların nedeni olsun. Bu soru çerçevesinde doğa felsefecilerinin ilk öncüleri, ana maddeyi maddi ve somut bir varlık olarak düşünmüşlerdir.⁵

Parmenides (M.Ö. 540) varlık ile düşünceyi özdeşleştirirken, ondan etkilenen Platon (M.Ö. 427-347), varlığı ‘idea’ olarak düşünür. Çünkü, bireysel şeyin - sürekli olarak değiştiği için- gerçek olmadığı yerde, idea kalıcı ve sürekli. Varlık, yokluk, hareket ve değişim Platon’un bütün metafiziğini oluşturan ana konulardır. Aristoteles, Platon’un ideası yerine ‘Form’ ilkesini koyar. Form ise, maddenin tam karşısıdır.⁶

Orta çağda, ilk çağ felsefesinin kalıcı, sürekli, ezeli ve ebedi varlık ile değişme içindeki fenomenler arasındaki ayırımı, yaratıcı varlık ile yaratılmış varlık ayırımına dönüşmüş ve filozoflar zorunlu yaratıcı varlığı açıkladıktan sonra, diğer varlıkları Tanrı ile ilişki içinde ele almışlardır. Bu ayırım modern felsefede, idealist felsefe ile maddeci felsefe arasındaki bir ayırım şeklinde ortaya çıkmıştır. Nietzsche (1844-1900) ile modern felsefede varlık

⁵ Abdülkadir Çüçen, *Varlık Felsefesi*, Ezgi Kitabevi, Bursa 2009, s. 35

⁶ Bkz.: Çüçen, *Varlık Felsefesi*, 2009.

problemi ya varlık sorusunu sorabilen insanın veya varlığın evi olarak kabul edilen dilin perspektifinden ele alınmıştır.⁷

Bu yüzyılda ise “Mantıkçı Pozitivizm” veya “Mantıksal Atomculuk” olarak adlandırılan felsefi akımların etkisi ile varlık hakkındaki tartışmalar dilin perspektifinden sürdürülerek mantıksal bir alana kaydırılmış ve ‘doğrulanamaz’ oldukları gerekçe gösterilerek varlık hakkında konuşma imkânı yok sayılmıştır.⁸

Varlık üzerine yapılan ve ana hatlarıyla özetlemeye çalıştığımız bütün bu zihinsel faaliyetlerin İslam Felsefesinde izdüşümüne çok az rastlanmaktadır. Varlık konusunda kendine özgü bir epistemoloji ve terminoloji geliştiren İslam Felsefesinde, Tanrı’nın varlığı felsefi yolculuğun daha en başında kabul edildiği için varlığın ve Tanrı’nın olup olmadığı tartışmaları İslam filozoflarını daha az meşgul etmiş, genel olarak Tanrı’nın varlığı, sıfatları ve diğer varlıklarla olan ilişkisi, varlık türleri gibi problemler üzerinde durulmuştur. Fârâbî (870-950), İbn Sînâ (980-1037), Gazali (1058-1111) ve Razi (1149-1209) gibi bir çok filozof, Tanrı’nın varlığını kanıtlamak için değil, sistemlerinin bir gereği olarak ve inancın rasyonelliğini gösterebilmek adına varlık üzerinde durmuşlardır.⁹

İslam düşünce tarihinde varlık öğretisini geliştiren ilk filozoflar Kindî (ö.873), Fârâbî ve İbn Sînâ’dır. Cevher-araz, varlık-mahiyet, varlığın ve mahiyetin önceliği ve sonralığı, ilk varlık, varlığın ezeliyeti ve ebediliği, zorunluluğu ve zorunsuzluğu gibi varlık problemini doğrudan ilgilendiren tartışmalar İslam filozoflarının üzerinde en çok durduğu konular olmuştur.¹⁰

Varlık kavramı, İslam felsefesinde ‘vücud’, ‘mevcud’, ‘kevn’ ve ‘kain’ gibi terimler ile anlatılmaktadır. Varlığı oluşturan ilk ilke ve ilk sebep Tanrı’dır. Tanrı, evrende bulunan tüm varlıkların sebebidir. İslam filozoflarının büyük çoğunluğu, varlık kavramının tanımının yapılamayacağını, mahiyet ve hakikatinin bilinemeyeceğini, ancak buna rağmen yine de varlığın ispatı için her hangi bir delile ihtiyaç bulunmadığını, insanın varlık hakkında asla şüpheyi düşemeyeceğini, bunun insanın kendisini inkâr ile eş anlama geleceğini belirtmektedirler.¹¹

⁷ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 1689.

⁸ Turan Koç, *Din Dili*, İz Yayıncılık, İstanbul 1998, s. 11.

⁹ Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir İlh. Fak. Yayınları, İzmir 2001, s. 22–23.

¹⁰ Kılıç, 51.

¹¹ Kılıç, 52.

İlk İslam filozofu olarak kabul edilen Kindî, varlık problemi ile mantık açısından ilgilenerek, konuya metafizik açıdan yeterince değinmemiştir.¹² Kindî varlığı en genel kavram olarak kabul ederek, algılanan varlıklar ve kavranılan varlıklar ayırımına gider. Algılanan varlıklar bireyleri yani tikelleri temsil ederken, kavranılan varlıklar ise tümellere işaret etmektedir. Algılanan yani duysal varlıkların duyular yoluyla elde edilen bilgiye konu olduğunu, kavranılan yani akılsal olan varlığın ise akıl ile ulaşılan bilginin konusu olduğunu belirtir. Aristoteles'in görüşleriyle İslam öğretilerinin sentezini yaparak ve felsefenin hakikatleriyle peygamberlerin mesajları arasında içerik bakımından her hangi bir fark bulunmadığını iddia ederek felsefeye de 'varlığın hakikatini bilme' misyonunu yüklemektedir.

Varlık hakkında bilgi edinebilmek için dört sorunun karşılık bulması gerektiğini belirten Kindî'ye göre bunlar; "Mıdır (*hel*), nedir (*ma*), hangisidir (*eyyu*) ve niçin (*lime*) sorularıdır. Filozofa göre "mıdır" sorusu mahiyet hakkında bilgi verirken, her mahiyetin de bir cinsi bulunmaktadır. İşte "nedir" sorusu o mahiyetin cinsi, "hangisi" sorusu mahiyetin faslı, "nedir" ve "hangisidir" soruları birlikte mahiyetin türü, "niçin" ise onun gayesi hakkında bilgi edinmeyi amaçlamaktadır.¹³

Kindî'ye göre her şeyin var olmasını sağlayan beş temel ilke bulunmaktadır. Bunlar; heyula, suret, hareket, zaman ve mekândır. Bu ilkelerden heyula ve suret, basit ilkeler olduğundan ve kendilerini önceleyen başka ilkeler bulunmadığından, diğer ilkelerden öncelikli olarak kabul edilmektedir. Heyula ve suret, doğal ve yapay cisimlerin ilkesi olarak; hareket, zaman ve mekân ise cevher kavramı içerisinde ele alınmaktadır. Kindî, ana ilke olarak kabul edilen heyulayı; nitelikleri kabul edip, fakat kendisi nitelik olmadığı için kabul edilmeyen, tutup tutulamayan, formu koruyan ve kendisinin korunmasına gerek olmayan şey olarak tanımlamaktadır. Buradan heyulanın, tanımı yapılamayan ancak özellikleri ortaya konabilen bir şey olduğu sonucuna ulaşılmaktadır.¹⁴

Varlıkla ilgili problemlere öncelik veren Kindî, varlığı en genel yüklem olarak kabul etmektedir. Ezeli varlık olarak Tanrı'yı kabul eder ve Tanrı hakkında mutlak yokluğun söz

¹² Alparslan Açıkgöç, "İslam Felsefesinde Varlık Öğretilerinin Öncüleri", *Felsefe Dünyası Dergisi*, Sayı: 13, Güz 1994, s.15

¹³ Kindî, *Felsefî Risaleler*, (Çev.: Mahmut Kaya), Klasik Yayınları, İstanbul 2006, s.140

¹⁴ Müfit Selim Saruhan, "Kindî ve Beş Cevher", *Felsefe Dünyası Dergisi*, Cilt 2, Sayı 42, Temmuz-Aralık 2005, s. 166-173

konusu olamayacağını, öncesiz olduğunu ve varlığını sürdürmek için başkasına muhtaç olmadığını ısrarla vurgular. Tanrı-varlık ilişkisi bağlamında bir şeyin kendi varlığı için sebep olamayacağı tezini kanıtlamak üzere varlık kavramının çağrıştırdığı dört hipotezi tartışır ve hiç bir şeyin kendi varlığı için sebep olamayacağını ortaya koymaya çalışır.¹⁵

Kindî, ‘Felsefi Terimlerin Tanımı’ adlı eserinde madde, şekil, kategori, cevher, felsefe gibi bir çok terimlere yer vermişse de varlık kavramı burada işlenmemiştir. O halde, diyebiliriz ki, Kindî’nin eserlerinde varlık, etraflı bir varlık öğretisi ortaya koyabilecek kadar incelenmemiştir. Varlık tanımlanabilir mi? Varlık ve mahiyet arasında nasıl bir ilişki vardır? Varlık bir yüklem ya da bir sıfat mıdır? gibi soruları henüz Kindî felsefesinde göremiyoruz. Bütün bu sorular, felsefe tarihinde sistemli ve etraflı bir varlık felsefesini ilk defa kuran Fârâbî tarafından sorulmuş ve cevaplandırılmıştır.¹⁶

Bir varlık filozofu olarak nitelendirebileceğimiz Fârâbî, varlık konusunu Kindî’den çok daha farklı bir şekilde ele alır. O, varlık ve mahiyet arasındaki farka dikkat çekerek varlığın mahiyet gibi bir cins olmadığını ve en tümel bir kavram olarak yüklemelere dâhil edilemeyeceğini savunur. Varlığı mahiyetinden ayrı olan her varlığı mümkün olarak kabul ederken, varlığı ve mahiyeti farklı olmadığından bu iddianın Allah için söylenemeyeceğini belirtir.¹⁷

Varlığı mümkün ve vacib (zorunlu) olarak iki kısma ayıran Fârâbî, varlığı zorunlu olanın her hangi bir sebebinin olamayacağını ve varlığı için başkasına da ihtiyacı bulunmayacağını, ‘Bir’ olan varlıkla diğer varlıklar arasında aynı isimleri kullanma dışında ortak bir yön olmadığını ifade eder.¹⁸ Dolayısıyla vacib varlık, eşyanın varlığının ilk sebebidir. Bu bakımdan vacib varlığın varlığı tamdır ve onun hakkında her hangi bir eksiklik düşünülemez. Madde, fiil, suret ve gaye gibi illetlerden tamamen arınmış olan vacib varlık, Fârâbî’ye göre tanımlanamaz ve onun zatı algılanamaz. “O’nun varlığı, her türlü madde veya taşıyıcı özden bağımsızdır. O’nun sureti de yoktur. Çünkü suret ancak maddede olabilir, eğer O’nun sureti olsaydı, özünün madde ve suretten meydana gelmesi gerekirdi.”¹⁹

¹⁵ Kindî, *Felsefi Risaleler*, (Çev.: Mahmut Kaya), İz Yayıncılık, İstanbul 1994, s.XXIX

¹⁶ Açıkgöç, 11.

¹⁷ Açıkgöç, 11.

¹⁸ Fârâbî, *Füsûsü’l Medeni*, (Çev.: Hanifi Özcan), Dokuz Eylül Üniv. Yayınları, İzmir 1987, s. 43

¹⁹ Fârâbî, *İdeal Devlet*, (Çev.: Ahmet Arslan), Vadi Yayınları, Ankara 1997, s. 34

Bu konuda sıfatlar varlık hakkında bilgi verse de yine de bu sıfatlar vasıtasıyla varlık algılanmış sayılamaz.

Fârâbî, Aristoteles'in birçok kitabını (*Organon* gibi) şerh ederek İslam felsefesine kazandırırken, kendi düşünce sisteminin temellerini de atmış, Aristoteles metafiziğinin kuvve ve fiil nazariyesini temel almıştır. Kendi felsefesini oluştururken, İslami öğretilerle tezat teşkil ettiğini düşündüğü Platon ve Aristoteles metafiziklerini eleştirerek ve kendi düşünce sistemi içerisinde eriterek bir bakıma karşı karşıya gelen felsefe ile dini öğretileri uzlaştırmayı başarmıştır.²⁰ Fârâbî, her ne kadar dinde aykırı yorumları nedeniyle eleştirilse de²¹, ele aldığı konuları felsefi yöntemlerle tartışırken dini değerleri de dikkate almıştır. Aristoteles'in Tanrı'yı ilk hareket ettirici olarak kabul etmesini eleştiren Fârâbî, Tanrı'yı kâinatın üstünde ve ötesinde mutlak ve transandantal olarak kabul etmektedir. Ona göre Tanrı, zatıyla varolan, zatıyla bilen ve zatıyla bilinen cevherdir. Bu varlık aynı zamanda hem zahirdir hem de batındır. O, birliği ile batın, çokluğu ile zahirdir ve sürekli olarak batından zahire çıkmaktadır. En mükemmel olan bu varlık, kendiliğinde kendi zatına zahirdir, fakat zuhurunun şiddetinden dolayı da batındır.

Fârâbî'ye göre bütün varlıklar ilâhi varlıktan doğar, her şey bu ilâhi varlıktan zorunlu olarak çıkar ve bütün bu varlıklar onun zatından sudur eder. Şu halde varlık, Tanrı'nın tabiatıdır. Buradan, Fârâbî tarafından ilâhi varlıktan çıkan maddi âlemin de zorunlu olarak kabul edildiği sonucuna ulaşılabilmektedir. Ancak bu, her ikisinin de aynı olduğu anlamına gelmez. Fârâbî, Tanrı'nın varlığının bütünüyle bağımsız olduğunu ve kendine has olduğunu belirterek hiçbir varlığın Tanrı ile aynı mertebede olamayacağını özellikle vurgulamaktadır.²² O, *Kitabü'l Burhan* ve *es-Siyasetü'l Medeniyye* adlı eserlerinde zorunlu varlık hakkında ayrıntılı ifadelerle yer vermektedir. Ona göre zorunlu varlık;

- a. İlk var olan, mevcudun vücudunun ilk sebebidir. Var olan her şey ondan meydana gelmiştir. Bu varlığa gelme 'sudur' neticesindedir. Başkalarının O'ndan varlığa çıkması ise O'nun varlığının taşması (feyz) ile olur.
- b. İlk varlık madde olmadığından sureti yoktur.

²⁰ Cavit Sunar, *İslam'da Felsefe ve Fârâbî*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1972, Cilt: I, s. 56

²¹ Fârâbî özellikle nübüvvet ve maad konularındaki görüşleri nedeniyle Gazali, İbn Teymiyye, İbn Seb'in ve İbn Tufeyl tarafından eleştirilmiştir.

²² Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2000, s. 28

- c. İnsan, ilk varlığı kavrayamaz, bu onun kavranılamaz bir varlık olmasından değil, insanın kavrama kuvvetinin zayıflığından dolayıdır.
- d. Zorunlu varlık, ezelidir. Cevher ve zat olarak daima vardır.²³

Fârâbî'den etkilenecek oluşturduğu Yeni-Platoncu öğretisi ile hiyerarşik bir varlık öğretisini savunan İbn Sînâ, bu varlık hiyerarşisinin en başına Tanrı'yı koymaktadır.

İbn Sînâ'nın varlık anlayışı büyük ölçüde Fârâbî ile benzerlikler gösterir. Kullanılan kavramlar ve bu kavramlara yüklenen anlamlar genelde aynıdır. İlhan Kutluer, iki filozofun düşünceleri arasındaki benzerliklere şu ifadeleri ile dikkat çekmektedir:

Ana fikirler itibariyle İbn Sînâ'nın sisteminde olup ta daha önce Fârâbî'nin sisteminde dile getirilmeyen bir teori neredeyse bulunmamaktadır. Bilgi teorisiyle irtibatı içinde mantık sistemi, varlık kavramının dayandığı ontolojik esaslar, Tanrı tasavvuru, kozmolojideki sudur teorisi, Faal Akıl kavramının sistemdeki merkeziliği ve meleki karakteri, insan nefsine dair psikolojik teorisinin bilgi ve ahlaki problemleriyle ilişkisi, nübüvvet gibi felsefenin başlıca meselelerinde her iki filozofun ana fikirleri arasında tam bir tekabül bulunmamaktadır.²⁴

Ancak Kutluer'in bu iddiaları ile birlikte İbn Sînâ, Fârâbî'nin varlığı zorunlu ve mümkün olarak ayırmasını yetersiz görerek üçüncü bir varlık mertebesi daha ortaya koymaktadır. Bu bağlamda İbn Sînâ'nın varlık tasnifi şu şekildedir:

- 1- Kendinden ve kendiliğinden var olan zorunlu vücut, (Allah).
- 2- Kendiliklerinde zorunsuz, fakat ilk sebebe bağılıkları ile zorunlu olan vücutlar. (Allah'tan sonra gelen semavi akıllar ve felekler ki, bunlarda doğma ve ölme yoktur). İşte bu, İbn Sînâ'nın ortaya attığı vücut mertebesidir.
- 3- Zorunsuz vücut, (Ay altındaki doğup ölenler âlemi).

İbn Sînâ'nın bu tasnifine göre varlıklar kısaca, mutlak (soyut) varlık, zihinde varlık ve dış dünyada varlık olarak kategorize edilmektedir. İbn Sînâ'ya göre bir şey ya zihindedir ya zihin dışındadır. Zihinde var olanların zihin dışında varlığı gerekmez. Ancak dışarıda olan,

²³ Fârâbî, *Es-Siyaset'ül Medeniyye*, (Çev.: M.Aydın, R. Ayas, A. Şener), Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1980, s.15-35. Ayrıca Bkz.: Fârâbî, *Kitab'ul Burhan* (Çev.: Ö. Türker, Ö. M. Alper), Klasik Yayınları, İstanbul 2008.

²⁴ İlhan Kutluer, *İbn Sîna Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yayıncılık, İstanbul 2002, s. 44

zihinde olabilir. Mutlak varlık, zihinden ve dış dünyadan soyutlanmış bu iki varlık sahasına da bağlı olmayan varlıktır.²⁵

2. Varlığın Mahiyeti

İslam düşüncesinin en temel tezlerinden biri ‘vücut’ ile ‘mahiyet’ arasındaki ayırımdır. Varlığın ilk ve ana esasının, diğer bir ifadeyle özünün ne olduğu problemi düşünce tarihi boyunca tartışılmış ve bu tartışmalar sonucunda birbirinden oldukça farklı ekoller gelişmiştir. İslam filozofları ise bu problemi ‘mahiyet’ başlığı altında ele alarak tartışmışlardır. Mahiyet ve vücudun ayırımı düşüncesi ilk defa Fârâbî tarafından işlenir ve İslam düşüncesine hâkim kılınır. Ancak onu sistemli bir şekilde ele alan ve düşüncesinin temel ilkesi haline getiren İbn Sînâ’dır. Bununla beraber mahiyet-vücut ayırımını Aristoteles’e kadar götürmek mümkündür.

Varlık ile mahiyeti birbirinden tamamen ayıran ve bir nesnenin mahiyetinin varlığından tamamen ayrı olduğunu ve mahiyetin varlığa önceliğini savunan düşünürlerin başında Platon, Aristoteles ve Hegel (1770-1831) ile İslam filozoflarından İbn Sînâ yer alırken; İbn Rüşd (1126-1198) bir şeyin mahiyeti ile varlığı arasında her hangi bir ayırım yapmayarak özdeş kabul etmektedir.²⁶

Mahiyet, varlığa sorulan “nedir” sorusunun cevabıdır. Başka bir ifadeyle, bir şeyi o şey yapan şeydir. Dolayısıyla mahiyet, akılda bulunmakla birlikte bir şeyin bilinmesini ve tanınmasını sağlayan şeydir. İnsan birçok varlıkla kuşatılmış durumdadır, bu varlıklar duyu verilerimize değişik şekillerde sunulmaktadır ve her gün sınırsız sayıda varlık tecrübe edilmektedir. İşte varlıkların bu fiziki görünümü onların ‘vücut’larını teşkil etmektedir. Vücutların toplamı veya geneli olarak kabul edebileceğimiz ‘mahiyet’ ise dış dünyada yer almamaktadır. İnsan, taş, ağaç vs. nesnel dünyada yer alırken, insan tanımının bizzat kendisi nesnel dünyada karşılık bulmamaktadır. Dış dünyada varolan her bir varlık, özel olarak da birbirinden tamamen farklı iken hepsinin ortak noktası vücut sahibi olmalarıdır. Bu nedenle bir insan veya masa için ‘vardır’ derken özneler birbirinden tamamen farklı olmasına rağmen hepsi için aynı yüklem kullanılabilir. Varlık somut iken, mahiyet soyut; varlık tekil iken mahiyet tümel, varlık aynı (harici) iken

²⁵ İbn Sina, *Metafizik I*, (Çev.:E.Demirli, Ö. Türker), Litera Yayıncılık, İstanbul 2004, .s. 27-35

²⁶ Kılıç, 65.

mahiyet aklidir. Dış dünyada nesnel gerçeklik bulan her bir varlık, vücut ile mahiyetin bileşiminden ibarettir. Ertürk tarafından verilen şu örnek konunun anlaşılması açısından önem arz etmektedir:

Şu anda pencerenin karşısındaki ağacın dalında ötmekte olan bir kuş, ontolojik olarak, bir ‘kuş-oluş’ mahiyeti ile ‘bu kuş-oluşun şu anda bulunuyor (mevcut) olması’nın bileşiminden meydana gelmektedir. Zira sözü edilen kuş, ‘mahiyet’i ile tavşan, insan ve ağaç vb. diğer varlıklardan ayrıldığı gibi, ‘varoluş’u (yani, karşındaki ağacın dalı üzerinde bulunuyor olması) ile de sadece tasavvur edilen hayali bir kuştan veya sadece hikâyelerde geçen anka kuşundan ayrılmaktadır.²⁷

Daha önce belirtildiği gibi İslam Felsefesinde mahiyet ve vücut ikilemini ele alan ilk filozof Fârâbî’dir. Varlık mahiyet ayırımını savunan Fârâbî’ye göre her nesnenin bir mahiyeti, bir de ‘hüviyet’i (vücut) bulunmaktadır ve vücut mahiyete dâhil değildir. Somut olarak varolan bir nesneyi ‘mahiyet’ ve ‘vücut’ olarak ayırdıktan sonra bir mahiyeti vücut olmadan da zihnimizde canlandırabileceğimiz öncülünden yola çıkarak mahiyetin vücuttan ayrı olduğu sonucuna ulaşmaktadır.

Etrafımızda bulunan her nesnenin bir ‘mahiyeti’ bir de ‘vücut’u (hüviyeti) vardır. Mahiyet, ‘vücut’ ile aynı değildir ve ne de vücut (kurucu bir unsur olarak) mahiyet’e dâhildir. (Örneğin) insanın mahiyeti vücut’u ile aynı olsaydı, insanın mahiyetini zihnimizde canlandırdığımızda, onun vücutunu da canlandırmış olmamız gerekirdi. Yani insanın ‘ne-liğini’ zihnimizde temsil ettiğimizde ipso facto (yalnız bunun için) ‘dır-lığını’da temsil etmiş olacak, yani vücutunu bilecektik. Dahası (eğer ‘mahiyet’ ‘vücut’dan başka birşey olmasaydı) her mahiyeti zihinde temsil etme faaliyeti, zorunlu olarak onun varolduğu hükmünü de getirecekti. Vücut da bu nesnelerin mahiyetine dâhil değildir. Aksi halde vücut onların asli bir kurucu unsuru olur ve bir mahiyetin temsili onsuz (vücudsuz) eksik olurdu. Bu durumdaysa vücutu mahiyetten zihinde bile ayırmak imkânsız hale gelirdi. Öyleki mesela vücut ile insan ‘bir-cisim-olma’ ve ‘bir-hayvan-olma’ ile aynı değerde olurdu. Böylece nasıl insanı insan olarak anlayanlar, onun bir cisim yahut hayvan ile ne kastedildiğini gerçekten anlıyorlarsa aynı şekilde onun mevcut olduğundan da hiç şüphe etmeyeceklerdir. Fakat gerçekte durum böyle değildir. Duyular yahut mantuki delil ile ispatlanmadıkça (onun varlığından) şüphe edeceklerdir. Ezcümle ‘vücut’ yahut ‘dır-lık’ hiç bir mevcut nesnenin kurucu bir unsuru değildir. Dolayısıyla onun (mahiyete) dışarıdan ‘uruz eden’ bir lazım olması gerekir. ‘Vücut’ tahakkuk ettikten sonra ‘mahiyet’e dâhil olan arazlardan değildir.²⁸

²⁷ Ramazan Ertürk, *Varoluşsal Din Felsefesine Giriş*, Yarı Yayınları, İstanbul 2012, s.97

²⁸ Toshihiko İzutsu, *İslam’da Varlık Düşüncesi*, (Çev.: İbrahim Kalın), İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s.137-138

Fârâbî'nin burada 'vücut' kavramı yerine 'hüviyet' kelimesini kullandığı dikkat çekmektedir. İzutsu'ya göre İslam felsefesinde 'hüviyet' kavramı iki anlamda kullanılmaktadır. 1) Bir nesnenin zihin dışı dünyada bütünüyle tahakkuk ettiği durum ya da somut ve cüz-i gerçeklik (*el-hakikat'ül cüz'iyye*) 2) Bir nesneyi bu tahakkuk durumuna getiren şey. Bu manada hüviyet, vücudun müteradifidir ve Fârâbî, kelimeyi bu anlamda kullanmaktadır.²⁹

Bir mahiyeti her hangi bir vücudu dikkate almadan zihnimizde canlandırabileceğimizi belirten Fârâbî, mahiyetin vücuttan farklı olduğunu ileri sürer. Vücut, mahiyete dış gerçeklik dünyasında birleşmektedir. Bir şeyin vücudu olmasa dahi mahiyeti bulunabilir. Örneğin, insan kavramının mahiyeti, onun varlığını düşünmeden tasavvur edilebilmektedir. Varlığın, mahiyet gibi bir cins olmadığını ileri süren Fârâbî, en tümel bir kavram olarak yüklemle dâhil edilemeyeceğini savunmaktadır. "İnsan vardır" önermesinde 'vardır' yüklemi, 'insan' hakkında yeni bir bilgi vermemektedir. Çünkü insan diye bir varlık olmazsa onun hakkında hiç bir şey söylenemez. O halde varlık kavramı bir nesne hakkındaki bilgimize katkısı olmadığı için gerçek bir yüklem değildir.³⁰ Bu argümandan yola çıkan Fârâbî, Yaratan ve yaratılan arasındaki ilişkiyi belirlemeye çalışır. Ona göre Yaratan, mahiyeti bizzat vücudu olan varlık; yaratılan ise, kendi vücutlarının sebebi olma imkânı bulunmayan varlıktır. O halde Allah'ın varlığı ile mahiyeti, varlığı mahiyetine ilintili olmadığından aynıdır. Yaratılmış varlıkların vücut bulması ancak başka bir vücut vericinin varlığı ile imkân bulmaktadır.

Vücut ile mahiyet arasındaki kavramsal farkı İslam felsefesinin ana problemi haline getiren İbn Sînâ, bu ayrımı Fârâbî'nin yolundan giderek aynı argümanlarla temellendirmeye çalışmaktadır. İbn Sînâ'ya göre mahiyete vücut kazandıran varlıktır. Varlık mahiyet ayrımının zihinsel oluşu İbn Sînâ'nın üzerinde durduğu önemli noktalardan biridir. Yani sadece zihinsel olarak varlık mahiyetinden ayrı düşünülebilirken, dış dünyada mahiyet ve varlık tek şeydir. Bu ifadeler İbn Sînâ'nın mahiyetlerin dış dünyada yalıtılmış halde varoldukları görüşünü benimsemediğini göstermektedir.

Şeylerin mahiyetleri kimi zaman şeylerin dış dünyadaki varlıklarında olur, kimi zaman da tasavvurda (düşüncede) olur. Dolayısıyla mahiyetler üç şekilde değerlendirilir. Birincisi mahiyetin iki varlık seviyesinden herhangi birine ve bu varlık seviyelerinde kendisine

²⁹ İzutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, s. 137.

³⁰ Açıkgenç, 16.

ilişenlere izafe edilmeksizin, kendi olmaklığı bakımından değerlendirilmesidir. İkincisi mahiyetin dış dünyada bulunması bakımından değerlendirilmesidir. Bu durumda mahiyete, dış dünyadaki varlığına özgü arazlar ilisecektir. Üçüncüsü ise mahiyetin tasavvurda olması bakımından değerlendirilmesidir.³¹

İbn Sînâ bir ve aynı ‘mahiyet’in üç farklı yönüne ‘mahiyeti ele almanın üç yolu’ adını vermektedir. Bu üç yolu İzutsu kısaca şu şekilde açıklamaktadır:

İbn Sînâ’nın söylemek istediği, aklın somut bir nesneyi tahlil ettiğinde bu nesnede bulduğu ‘mahiyet’i 1) tüm zahiri taayyünlerden bağımsız olarak mutlak bir saflık hali içerisinde değerlendirebilmesi; keza aynı ‘mahiyet’i 2) *in concreto* cüzi varlıklar halinde tahakkuk etmiş olarak ve 3) zihinde canlandırılmış olarak ele alabilmesidir. İbn Sînâ bir ve aynı ‘mahiyet’in bu üç farklı yönüne mahiyeti ele almanın üç yolu (*i’tibarat-ı selase*) der.³²

İbn Sînâ’ya göre bir şeyin bilinmesi onun varlığı demektir, çünkü her şeyin hakikati onun varlığıdır. Bu nedenle varlık kavramı kâinatta bulunan bütün nesneleri içine almaktadır. Burada İbn Sînâ varlık ile Allah arasında bir ayırma giderek Allah’ın varlık zincirinde her hangi bir halkaya dâhil olmadığını belirtir. Allah, âlemden öncedir ve ondan yücedir. Ona göre varlık asıl olup mahiyet varlığın kapsamına giren bir şeydir. Mahiyetin varlıktan bağımsız olması sadece zihinde mümkündür, dış dünyada varlık ve mahiyet bir şeydir. Ancak yalnızca Allah’ta varlık ile mahiyet birbirinden ayrılmaz kabul edilirken diğer mümkün varlıklarda var olma onların mahiyetine sonradan eklenmiş arazlar olarak düşünülmektedir.³³

İbn Sînâ’ya göre bir şeyin gerçekliğini ortaya koyan şey onun özü yani mahiyetidir. Fakat bu öz onun vücudundan farklıdır. Bir şeyin mahiyeti sadece zihinde var olan bir şey değil, aynı zamanda ferdi varlıkların gerçekliğinde de bulunan bir şeydir. Her şey kendi varlığını bir başka şeyin varlığından kazanır. Özü, varlığını gerektirmeyen varlıkların olmasıyla olmaması arasında fark yoktur. Yani başkası sebebiyle varlığını kazananların olmamasını düşünmek de uygun olmaktadır. Mümkün olan bir şeyin varlık sahasına çıkabilmesi için de varlık ona sonradan eklenmelidir.³⁴ O halde bir şeyin zihinsel gerçekliği onun mahiyeti, nesnel gerçekliği ise varlığıdır. Eğer bir şeyin zihinsel tasavvuru ile nesnel gerçekliği

³¹ İbn Sina, *Mantiğa Giriş*, (Çev.: Ömer Türker), Litera Yayıncılık, İstanbul 2006, s.7-8

³² İzutsu, *İslam’da Varlık Düşüncesi*, s. 144.

³³ Kılıç, 53-54.

³⁴ Adnan Aslan, *Tanrı’nın Varlığına Dair Argümanlar*, İSAM Yayınları, İstanbul 2006, s.53

arasında bir ilişki zorunluluğu yoksa, o şeyin varlığı ile mahiyeti birbirinden farklı demektir. Aksine, bir şeye ait zihinsel bilgi hemen arkasından o şeyin varlığının tasdikini gerektiriyorsa, o şeyde mahiyet ve varlık ayrımı söz konusu değildir. Bu da şeyin akıldaki varlığı demek olan mahiyetin, nesnel varlığını gerekli kıldığı sonucuna götürmektedir.³⁵

3. Zorunlu Varlık ve Mümkün Varlık Ayrımı

Varlığı zorunlu ve mümkün olarak ayırma düşüncesi, imkân, nedensellik, zaruret ve mahiyet-hüviyet ilişkisi üzerine kurulmuştur. Düşünce tarihinde varlığın bu tür bir ayırma tabi tutulmasının ve bu ayrımın Tanrı kanıtlamasına dönüştürülmesinin ilk izlerine Fârâbî ve İbn Sînâ'da rastlanmaktadır. Bu ayırım, Batı Felsefesini de derinden etkileyerek Anselm (1033-1109), St. Thomas Aquinas (1225-1274), Descartes (1596-1650) ve Kant (1724-1804) gibi düşünürler tarafından değişik formlar altında tartışmanın sürdürülmesine neden olmuştur.³⁶

Tanrı ile diğer varlıkların birbirinden farkını ortaya koyabilmek için varlıkları zorunlu ve mümkün olarak ayırma tabi tutan Fârâbî, Tanrı'nın varlığının diğerlerinden büsbütün farklı olduğunu, Tanrı'nın 'tam' ve diğerlerinden ayrı bir varlık mertebesinde bulunduğunu, bu haliyle 'biricik' olduğunu ifade eder. Varlığı, varolma bakımından üç şekilde düşünen Fârâbî'nin varlık hiyerarşisi şu şekildedir: "İlk kısımlar üçtür: a) mevcut olmaması mümkün olmayanlar b) mevcut olması asla mümkün olmayanlar c) mevcut olması veya olmaması mümkün olanlar"³⁷

Varlıkları varolmalarına göre yukarıdaki şekilde kategorize eden Fârâbî, bu kategorileştirmeye bağlı olarak varolanları da yapı olarak; a) maddeden yaratılanlar b) semavi cisimler c) ruhani cisimler olarak üç cinse ayırmaktadır.³⁸ Semavi ve ruhani cisimler 'mevcut olmaması mümkün olmayan' varlık kategorisine; maddeden yaratılan cisimler ise 'mevcut olması veya olmaması mümkün olan' kategorisine dâhil edilmektedir. Fârâbî, mutlak, öncesiz ve sonrasız varlık olarak kabul ettiği Tanrı'yı bu sınıflandırmanın dışında tutmaktadır ve varlıkları da "mümkün varlık" ve "vacib varlık" olarak iki kısma ayırmaktadır. Mümkün; zatı, varlığını gerektirmeyen varlıktır; vacib ise zatı, varlığını

³⁵ Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, Şehir Yayınları, İstanbul 1998, s. 36

³⁶ Aslan, 51-53

³⁷ Fârâbî, *Fusûsü'l Medeni*, 57.

³⁸ Fârâbî, *Fusûsü'l Medeni*, 58.

gerektiren yani zorunlu varlıktır. Mümkün varlıkların yok kabul edilebilmesi mümkün iken varlığı zorunlu olan yok sayılamamaktadır. Varlığı zorunlu olanın, varlığına hiç bir şey neden olamayacağı gibi var olmak için de bir başkasına muhtaç değildir. Aksine O, diğer tüm varlıkların varolma nedenidir. Bu haliyle zorunlu varlık; ilktir (Evvel), tektir (Vahid), tamdır, ilk sebeptir (Akdem), her hangi bir eksiklik ve kusuru söz konusu değildir (Ekmel).

Vacib varlıkla mümkün varlık arasındaki bağı ‘sebeplilik’ ilkesi ile kuran Fârâbî; mümkün varlıkta aslolanın yokluk olmasına rağmen varlık sahasına çıkmasının ancak bir sebebe bağlı olarak gerçekleşebileceğini, bu sebebin varlığın kendisi olamayacağını, çünkü sebebi kendi olanın varlığının zorunlu olması gerektiğini, bu nedenle mümkün varlığın vücut kazanmasının bir sebebi olmasının gerektiğini ifade etmektedir. Sebeplilik ise sonsuza kadar götürülemeyeceğinden mümkün varlıklar başka bir sebebi bulunmayan zorunlu bir varlıkta son bulmalıdır, bu zorunlu varlık ta Tanrı’dır.

İlk neden olarak varlık hiyerarşisinin en başına Tanrı’yı koyan Fârâbî, en altta yer alan maddeye kadar uzanan ve ilk varlıktan taşma ile gerçekleşen bir sudur sürecinden bahsetmektedir. Bu sürece göre sudur sırası şu şekildedir: Ay üstü âlemler: 1) Allah 2) İlk akıl 3) Fa’al akıl; Ay altı âlemler: 4) Nefs 5) Suret 6) Madde. Ay altı âlemi, ay üstü âlemin etkisi altında bulunurken, ay üstü âlemden ay altı âleme doğru yetkinlikten eksikliğe doğru bir süreç bulunmaktadır. Fârâbî, en mükemmel varlık olarak insana bu süreç içerisinde ay altı âlemin en üst sırasında yer vermektedir.

Fârâbî, varlık alanlarını da cisimsel olan ve cisimsel olmayan olarak iki kısma ayırmaktadır. Cisimsel olan bilkuvve akledilir alan iken, cisimsel olmayan ise bilfiil akledilir alanı teşkil etmektedir. İnsan akıllı, faal akıl aracılığı ile bilkuvveden bilfiile ilerleyerek bu iki alan arasında düşünme imkânı sağlamaktadır. Bu sayede insan akıllı, faal akıl aracılığı ile ilerleyerek cisimsel olmayan varlıkların kavramlarına ulaşmaktadır.³⁹

Aslan, buraya kadar özetlemeye çalıştığımız Fârâbî’nin varlık anlayışının William Lane Craig tarafından şu şekilde formüle edildiğini belirtmektedir:

1. Mümkün varlıkların mevcudiyetinin başlangıcı vardır.
2. Varolmaya başlayan her şeyin varlığının bir sebebi vardır.

³⁹ Eyüp Şahin, “Fârâbî’nin Düalizmi”, *Felsefe Dünyası Dergisi*, Cilt 1, Sayı 47, Ocak-Haziran 2008, s. 185-196.

- a. Öz ile varoluş arasında gerçek bir fark vardır
- b. Mevcudiyetinin başlangıcı olan varlıkların özü varlığını gerektirmez
- c. Eğer özü, varlıklarını gerektirise o zaman bunlar ezeli ve ebedi olarak varolurlardı.
3. Bir şeyin varlığına sebep olan şey, varlık ve özden oluşmakta veya oluşmamaktadır.
4. Hiyerarşik bir düzen içinde var olan ve hem özü hem de varlığı olan bu sebepler zinciri sonsuza kadar uzanamaz veya dairevi olamaz
 - a. Bu sebepler zincirinin ya varlığı kendinden olan bir üyesi yoktur- o zaman varlığını gerektirecek bir sebep olmadığı anlamına gelir- ya da varlık sebebi kendi olan saçma bir varlığı gerektirir.
5. Varlık sebepleri zinciri, varlığı kendiliğinden olan ve birinci sebepte nihayete ermek zorundadır.
 - a. Onun özü varlığıdır.
 - b. O aynı zamanda diğer bütün şeylerin varlık kaynağıdır.⁴⁰

Fârâbî'den miras aldığı hiyerarşik varlık anlayışını geliştirerek savunmaya devam eden İbn Sînâ da Fârâbî gibi varlık hiyerarşisinin başına Tanrı'yı koymaktadır. Ancak İbn Sînâ, zorunlu ve mümkün varlık hakkında daha önce söylenilen bütün sözlerin kısır döngüden ibaret olduğunu, çünkü mümkünü tanımlarken onun tanımında zorunlu veya imkânsız; zorunluyu tanımlamak istediklerinde de onun tanımında mümkünü aldıklarını, bunun da başka bir yolu olmadığını belirtmektedir. Bu nedenle zorunlu, mümkün ve imkânsızın durumlarının gerçek anlamda tarif edilemeyeceğini, onların ancak belirtileri sayesinde tarif edilebileceğini vurgulamaktadır.⁴¹

Klasik İslam filozoflarından farklı olarak İbn Sînâ, yoktan yaratmayı kabul etmez ve evrenin bir başlangıcının olmadığını ileri sürer. Evrenin yaratıldığını ileri sürmek, Tanrı'nın neden onu 't' zamanda yaratıp ta başka bir 't¹' zamanda yaratmadığı, Tanrı'nın evreni ilk olarak değil de daha sonraki bir zamanda yaratmasına neyin etki ettiği, Tanrı ile evrenin yaratıldığı 't' zaman arasında daha önce ne olduğu veya Tanrı'nın ne yaptığı gibi sorularla karşı karşıya kalmak demektir. Bu bakımdan İbn Sînâ, evrenin Tanrı'nın doğal mantıksal ürünü olduğunu, evrenin zaman olarak değil, mantık olarak Tanrı'dan sonra geldiğini söylemektedir. Yani evrenin zamansal bir başlangıcı olmayıp, o da Tanrı gibi ezeli ve ebedi olarak kabul edilmektedir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus, Tanrı'nın ezeli ve ebedi oluşu kendi zatının bir gereği iken, evrenin ezeli ve ebedi oluşu kendinden olmayıp fail bir sebebe dayanmakta oluşudur. İbn Sînâ'ya göre evrenin Tanrı'dan türemesi,

⁴⁰ Aslan, 52-53.

⁴¹ İbn Sina, *Metafizik*, 32-33.

Tanrı'nın kendi özüne dair bir bilme gerçekleştiğinde meydana gelmiştir. Ancak burada bilinen Tanrı ile kendini bilen Tanrı olarak Tanrı'da çokluk meydana gelebileceği şeklindeki bir itiraza İbn Sînâ 'birden ancak bir çıkar' şeklinde cevap vererek, Tanrı'nın kendini bilmesinden dolayı ondan ilk olarak bir 'akıl'ın sudur ettiğini, ilk akılın kendisini bilme sürecinden de ikiliğin meydana geldiğini ve böylece zorunlu varlık olan Tanrı'dan farklı olarak çokluğun meydana geldiğini ifade etmektedir. İşte zorunlu olan Tanrı'nın varlığından oluşan ilk akıldan dolayı vücut bulan ruh, nefis ve evren gibi diğer varlık türleri kendileri zorunsuz olmasına rağmen Tanrı'dan dolayı zorunludurlar.

Zorunlu ve mümkün her varlığın kendine özgü özellikleri olduğunu söyleyen İbn Sînâ, aklen varlığı iki kısma ayırmaktadır:

Varlık kazanan şeyler aklen iki kısma bölünebilir. İlki, zatı dikkate alındığında varlığı zorunlu olmayandır. Onun varlığı imkânsız da değildir, yoksa var olamazdı. Bu şey, imkân sahasındadır. İkincisi, zatı dikkate alındığında varlığı zorunlu olanıdır. Deriz ki: varlığı zatı gereği zorunlu olanın illeti yoktur. Varlığı zatı gereği mümkün olanın ise, illeti vardır. Varlığı zatı gereği zorunlu olanın varlığı bütün yönlerden zorunludur. Varlığı zorunlu olanın varlığının bir başka varlığa denk olması, böylece her birinin varlığın zorunluluğunda eşit olmaları ve birbirlerini gerektirmeleri mümkün değildir. Zorunlu varlık, ne görelidir, ne değişkendir, ne çokluktan oluşmuştur ve ne de kendine özgü varlığında başka varlıkla ortaktır.⁴²

İbn Sînâ'ya göre zorunlu varlık, varolmadığı düşünüldüğünde bizi çelişkiye düşüren varlıktır. Mümkün varlık ise, çelişkiye düşmeksizin varlığını da yokluğunu da düşünebildiğimiz varlıktır. Varlık konusunda yapılan bu ayırımı Tanrı ile diğer varlıkların birbirinden farkını ortaya koymak için yapılmıştır. Çünkü Tanrı da yaratılmış olsaydı onu yaratan daha güçlü bir varlığın olması gerekirdi.

Fârâbî'den farklı olarak üçüncü bir varlık mertebesinde söz eden İbn Sînâ, bizatihi zorunlu olan varlığın dışında; başkasından dolayı zorunlu, kendi açısından mümkün olan ve başkasından dolayı zorunlu olmaksızın kendi kendine mümkün olan varlık türlerinin bulunduğu görüşündedir. İbn Sînâ'nın ikinci ve üçüncü varlık mertebelerinde ne kastettiği tam olarak anlaşılamamaktadır. Çünkü ikinci ve üçüncü sıradaki varlık türünün hemen hemen aynı olduğu görülebilmektedir. Örneğin iki ile ikinin çarpımı dört eder. Burada dört rakamı mümkün iken iki tane ikinin yan yana gelmesi ile dört rakamı zorunlu hale

⁴² İbn Sina, *Metafizik*, 35-36.

gelir. O halde dört rakamı kendi kendine mümkün iken başkasından dolayı zorunludur.⁴³ İbn Sînâ zorunlu-mümkün ayırımına dayanarak Tanrı'nın varlığını şu şekilde temellendirmektedir: Var olan her şeyin ya var olmak için bir sebebi olmalıdır ya da var olmak için bir sebebe ihtiyaç duymalıdır. Eğer bir şey, kendi varlığı için bir başka sebebe ihtiyaç duyuyorsa, o mümkün varlık demektir. Eğer bir şey var olmak için hiç bir sebebe ihtiyaç duymuyorsa o şey zorunlu varlık demektir. Bir şeyin varlığı mümkün ise yani var olabileceği gibi yok olabileceği de imkân dâhilinde ise, o şeyin yokluk sahasında kalmadan varlık sahasına çıkması ancak bir sebebe bağlı olarak mümkün olabilir. Aynı şekilde o şeyi varlık sahasına çıkaran sebep te mümkün ise o halde birbirine bağlı sebepler zinciri var demektir. Sonuç olarak sebepler zincirinin de sonsuza kadar gitmesi mümkün değildir. Buradaki imkânsızlığa, bir kısım düşünürler tarafından sebepler zincirinin sonsuza kadar uzanma imkânının bulunmadığı gerekçe olarak gösterilse de, İbn Sînâ'ya göre buradaki imkânsızlık sebepler zincirinin sonsuza kadar uzanması değil, aksine o şeyin kendisi sayesinde belirginlik kazanacağı bir boyutun henüz var olmamasıdır.⁴⁴ Bu ifadelerden anlaşılmaktadır ki sebepler zincirinin sonsuza kadar uzandığı kabul edildiğinde bu zincirde yer alan bütün varlıklar mümkün varlık olarak kalacak ve bu varlıklar belirginlik kazanarak varlık sahasına çıkamayacaklardır. Çünkü zincirin tamamı sonsuza kadar mümkün olarak devam edecektir. İşte bu mümkün olmadığından sebepler zincirinin en başında zorunlu bir varlık bulunmalıdır ki, bu da Tanrı'dır.

4. Vücut ve Varlık

İslam Felsefesinde varlıkla ilgili yapılan tüm tartışmaların üzerinde yoğunlaştığı 'vücut' kavramı, İbn Arabî düşüncesinde de merkezi bir öneme sahiptir. Bu önemi ile birlikte 'vücut' kavramının hangi varlıklar için kullanılabileceği, bu kavramın isim ve sıfat olarak farklı anlamlar içerecek şekilde kullanılması, Tanrı'nın vücudunun bulunup bulunmadığı ve bu vücudun sıfatları gibi konular İslam filozoflarını meşgul etmiştir. Ayrıca vahdet-i vücûd ve vahdet-i şuhûd öğretilerinin anlaşılabilmesi için 'vücut' kavramının anlaşılması büyük önem taşımaktadır.

⁴³ Oliver Leaman, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, (Çev.: Turan Koç), İz Yayıncılık, İstanbul 2000, s.63

⁴⁴ İbn Sina, *Metafizik*, 37.

İslam Felsefesinde “vücud” kavramı Tanrı’ya atfen kullanılan özel bir konuma sahiptir. Vücud, her açıdan bir olduğundan her hangi bir şekilde kendisinde çokluk bulunan şey, vücud olarak kabul edilmemektedir. Âlemde meydana gelen çokluk, vücuda nispetlidir yani vücudun yansımalarıdır. Bu haliyle Vücud, zatın aynısıdır. Burada dikkat edilmesi gereken önemli bir nokta, vahdet-i vücûd öğretisini savunanlar tarafından kullanılan ‘Vücud’ kavramı ile İslam filozofları tarafından kullanılan ‘vücud’ kavramının birbirinden farklı anlam içeriyor olmasıdır. İslam felsefesinde ‘vücud’ kavramı her hangi bir ayırıma tabi tutulmaksızın genel olarak ‘varlık’ anlamında kullanılırken, hem Tanrı’yı hem de mevcudat olarak kabul edilen bütün varlıkları içine alacak şekilde de kullanıldığı görülmektedir. Ancak vahdet öğretilerinde “vücud” kavramı Tanrı ile aynîleştirilerek ve âlemde ‘vücud’tan başka hiç bir şeyin bulunmadığı’ iddia edilerek tamamen farklı bir anlamda kullanılmaktadır. Bu açıdan diğer varlıklara yüklem olarak kullanılan vücud, hakiki vücud olarak kabul edilmemektedir. Vahdet öğretilerinde yer alan vücud teriminin İslam felsefecileri ve kelimcileri gibi anlaşılması ve yorumlanması, sûfiler tarafından âlemde bulunan her şeyin Tanrı olarak kabul edildiği gibi bir anlayışın doğmasına neden olmaktadır. “Vücud”, filozof ve kelimciler tarafından araz olarak kabul edilirken, sufilere göre cevher olarak kabul edilen vücud, her mevcudun hakikatini gerçekleştiren şeydir. Bu ise, Hakk’tan başka bir şey değildir. Vücut anlayışı üzerindeki bu farklı yaklaşımlara Ferit Kam şu ifadeleri ile dikkat çekmektedir:

Vahdet-i vücûd’u savunanların bu konudaki düşüncelerine gelince, onlar vücuda tamamen başka bir anlam yüklüyorlar ve bu anlam bakımından “vücud, Allah’tan ibarettir” diyorlar. Fakat bu sözden maksatları, ma’kulat ve mahsusattan ne varsa, hepsi Allah’tır demek olmadığını da söylüyorlar. Halbuki çok kimseler, onların bu sözlerinden bu şekilde aksine bir anlam çıkarıyorlar. Vahdet ehli, vücud lafzından, mevcudatın tümü kendisinden sadır, kendisiyle var olan hakikati kast ederek diyorlar ki, vücud birdir, sayı bakımından artış, parçalanma, bölünme gibi hususları kabul etmez. Vücudun bütün varlıklardaki hükmü geçerli, tasarrufu caridir. Âlemde ne varsa ona bağlı ve onunla vardır.⁴⁵

Örneğin tasavvufta ‘masa vardır’ önermesi ile ‘Tanrı vardır’ önermesi arasında büyük fark görülmektedir. Bu fark, varlıktan ziyade mahiyetlerden ve mahiyetler nedeniyle de varlığın bir şeyde görünüşünün derecesinden kaynaklanmaktadır. Varlık birdir ve bu bir

⁴⁵ Ferit Kam, *Vahdet-i Vücud*, DİB. Yayınları, Ankara 2003, s. 76.

olan varlık, farklı mahiyetlerde farklı şekillerde tecelli etmektedir.⁴⁶ O halde varlık ve mahiyeti aynı olan Tanrı “Vücut” olarak, varlık ve mahiyeti birbirinden farklı ve ayrı olan mümkün de ‘varlık’ olarak kabul edilebilir.

Davud el-Kayseri (1258-1350), vücudun dış ve zihni vücuttan farkını ortaya koyarak, benzerlik ve zıtlıkların birbirine muhalif iki varoluş tarzı olduğu gerekçesiyle vücudun zıddının ve benzerinin olmadığını belirtmektedir. Ona göre vücudun varlığı zatı ile ve zatından kaynaklıdır. Kendi özü nedeniyle varlıkta durduğu gibi diğer şeylerin de varlıkla sıfatlanmasının nedenidir. Buna paralel olarak vücut, yalın, bölünme kabul etmeyen, faslı ve cinsi olmayan bu nedenle tanımı da yapılamayacak olan bir kavramdır.⁴⁷

İslam felsefesine paralel olarak gerek sözlüklerde gerekse çevirilerde “Vücut” kavramının “varlık” olarak Türkçeye çevrildiği görülmektedir.

‘Varlık’ kelimesini Yunanca *on*, Latince *esse*, Fransızca *etre*, İngilizce *being*, Almanca *sein* fiillerinin karşılığı olarak kullanıyoruz. Fakat bu kelimeler aynı zamanda hem fiil hem de isim olarak kullanıldığı halde Türkçe’de ‘varlık’ yalnızca isimdir ve bu kelimenin asıl ifade edeceği fiil Arapça, Türkçe, Rusça gibi bir kısım dillerde yoktur. Arapça’da isim cümlesinde ‘varolmayı’ veya ‘dir’ i ayrı bir kelime olarak gösteremeyiz... Vakıa Türkçe’de de böyle bir fiil yoksa da onun tasrif şekilleri vardır. ‘Ben hazırım, o hazırır’ gibi. Buradaki ‘dır’ tam olarak var olma halini gösteriyor... Müslümanlar felsefe ile uğraştıkları zaman Yunanca’dan bu fiili aktarmak zorunda kaldılar. Asıl ‘bulunmak’ anlamına gelen ‘vücut’ kelimesine bu anlamı verdiler.⁴⁸

Ancak yukarıda izah edilmeye çalışıldığı gibi sûfi terminolojide “vücut” kavramı özel bir anlamda kullanıldığından dolayı vücudun varlık olarak çevrilmesinin ciddi anlam kaymasına neden olduğunu düşünüyoruz. Ayrıca zaman ve mekân içerisinde bulunan bir varlığın, zamanın ve mekânın değişmesiyle değişime uğrayacağından yani bir oluş içerisinde bulunacağından vücudun varlık olarak tanımlanması ve nitelendirilmesi doğru görünmemektedir. Bazı doktrin ve öğretilerin ifadesinde kullanılan özel kavramların, o kavramı öğretisinin temeline koyan düşünürler tarafından özel olarak seçildiği, bu kavramların diğer dillere aktarılırken çevrilmeden orijinal haliyle bırakılmasının, o öğreti ve doktrin açısından daha doğru olacağı kanaatindeyiz. Özellikle İbn Arabî düşüncesinde

⁴⁶ Abdülgâni Nablusi, *Gerçek Varlık*, (Çev.: Ekrem Demirli), İz Yayıncılık, İstanbul 2003, s. 11.

⁴⁷ Davud el- Kayseri, *Mukaddemât*, (Çev.: H. Şahin, T. Koç, S. Sevim), KBB. Kültür Yayınları, Kayseri 1997, s. 14-15.

⁴⁸ Hilmi Ziya Ülken, *Varlık ve Oluş*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1968, s. 104.

‘vücut’un tanımlanamaz ve bilinemez olduğu, onun yalnızca temsilleri vasıtasıyla insan idrakine sunulduğu ısrarla belirtilirken, bu kavramı ‘varlık’ olarak Türkçeleştirmek ve kullanmak, zihinsel faaliyetin konunun dışında yürütülmesine neden olacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

MUHYİDDİN İBN ARABÎ’NİN VARLIK ANLAYIŞI

1. Varlık ve Mahiyeti

İbn Arabî düşüncesinin odak noktasını ‘vücudun birliği’ anlamına gelen ‘vahdet-i vücûd’ öğretisi oluşturmaktadır. Her ne kadar İbn Arabî, eserlerinde vahdet-i vücûd tabirini kullanmasa da o anlamı çağrıştıracak şekilde ‘Vücudun hepsi birdir’, Orada ancak Allah vardır’ ve ‘Vücutta ancak Allah vardır’ gibi ifadeleri kullanmaktadır. Öğretinin ‘vahdet-i vücûd’ olarak isimlendirilmesi ve doktriner hale getirilmesi İbn Arabî takipçisi ve şarihi olan öğrencileri tarafından gerçekleştirilmiştir.⁴⁹

Aristotelesçi metafizik geleneğe bağlı olarak gelişen ve Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi filozoflarca temsil edilen İslam felsefesi ile İbn Arabî düşüncesinin en temel farklarından biri, vücudun anlaşılma ve felsefi ilgi olarak yorumlanma biçimidir. İslam filozofları tarafından ilk dönemlerde üzerinde durulan konu vücuttan ziyade mevcut olmuştur. Somut şey ya da varlık İslam filozoflarını meşgul ederken, vücut problemi ise temelde nesnel varlıkların oluşumunun bir parçası olarak tartışılmıştır. Felsefi ilginin varlıktan vücuda yönelmesi ve vücudun felsefi ilginin ana objesi haline gelmesi ancak İbn Arabî ile mümkün olmuştur.⁵⁰

İbn Arabî, varlık sahasını Allah’ın sayısız güzel isimlerinin birer yansıması olarak görür. Âlemin yaratılması, Allah’ın belirli isimleri vasıtasıyla âlemle ilişki kurması demektir. Ancak buradan Allah’ın, isimlerinin tezahür edebilmesi veya o isimlerin varlığının anlam kazanabilmesi için âlemi yaratmak zorunda olduğu gibi bir düşünce akıllara gelmemelidir. Çünkü İbn Arabî’ye göre Allah’ın âleme kesinlikle ihtiyacı yoktur. Âlemin, Allah’tan ayrı

⁴⁹ Ahmed Avni Konuk, *Fususul-Hikem Tercüme ve Şerhi*, (Haz.: Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın), M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2005, s. 47.

⁵⁰ Toshihiko Izutsu, *İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, (Çev.: Ramazan Ertürk), Anka Yayınları, İstanbul 2002, s. 85.

bir varlık olarak düşünülmesi ve bunların iki ayrı varlık olarak kabul edilmesi, İbn Arabî tarafından benimsenebilecek bir düşünce değildir. Âlemin, Allah'ın varlığının dışında mutlak gerçekliğinin bulunduğu iddiası, Allah'ın birliğine aykırı olarak kabul edilmektedir. Âlemdeki çokluğun ise sadece görünüşten kaynaklandığı, varlığın temelinin birlik olduğu özellikle vurgulanmaktadır.

İbn Arabî, mahiyetlerin dış dünyada gerçekliğinin bulunmadığını, sadece zihinsel ve bilgi olarak mevcut olduklarını kabul etmektedir. Mahiyetlerle dış varlıklar arasındaki bağı koparmayan İbn Arabî, nesnel gerçeklik bulan her varlığın mahiyetlerin etkisi altında bulunduğunu, hatta mahiyetlerin nesnel varlıklardan ayrı değerlendirilemeyeceğini, mahiyetlerin dış dünyadaki varlıklarla aynı şeyler olduğunu ileri sürmektedir. Dolayısıyla mahiyetler zihni olarak gizli, nesnel olarak görünürdürler.⁵¹ Bu öncüllerle İbn Arabî, nesnel varlıklarla mahiyetlerin ilişkisini ve nesnel varlıkların birbirleri ile olan ilişkilerini kurarak buradan da dış varlıkların Allah ile irtibatını kurmaktadır.⁵²

Mahiyet ile varlık arasındaki ilişki İbn Arabî'ye göre sabit olup mahiyeti var olana birleştiren şey 'varlık'tır. Tümel mahiyetlerle varlıkların ilişkisi temellendirildikten sonra 'varlık' yüklemine konu olması nedeniyle bütün var olanlar arasındaki irtibat da sağlanmış olmaktadır. Yani zihinsel olan mahiyetler var olma ile birlikte nesnel bir görünüm kazanarak bir yükleme konu olmaktadır. Bu yüklem var olan bütün varlıklara ilişkin bir durum olarak kabul edilmekte, böylece bütün var olanlar birbirleri ile ilişkilendirilmektedir. Daha sonra İbn Sînâ gibi İbn Arabî'de varlık ve mahiyeti aynîleştirerek mahiyetlerin dışta bulunan varlıklardan ayrı olmadığını, dış varlığa sahip bütün varlıkların mahiyetlerin etkisi ve hükmü altında olduğunu, ancak aynı olduklarını belirtmektedir. Böylece var olanlarla da mahiyet arasındaki ilişki temellendirilmiş olmaktadır. Mahiyetlerin varlıkla, var olanların da birbirleri ile olan ilişkileri temellendirildikten sonra buradan Tanrı ile varlığın ilişkisine geçiş yapılır. Tanrı-varlık ilişkisinin nasıl temellendirildiği, aradaki geçişin nasıl sağlandığı konusu ise ilerleyen bölümde ayrıca ele alınacaktır.

⁵¹ İbn Arabî, *Füsusu'l Hikem*, (Tahk.: Ebul Ala Afifi), Daru'l Kitabi'l Arabî, Beyrut 2002, s. 51.

⁵² İbn Arabî, *Füsusu'l Hikem*, s. 51.

1.1. Varlığın Açılımı ve Âyân-ı sâbite

Varlık-mahiyet ilişkisi İbn Arabî düşüncesinde daha özel bir üslupla ele alınır ve tartışma “ayn-ı sâbite (çoğulu âyân-ı sâbite)”⁵³ konu başlığı altında sürdürülür. Her ne kadar Afîfî tarafından âyân-ı sâbite öğretisi, Platonun idealarından, İşrakilerin zihinsel varlığından ve kelimcilerin cevher ve sıfatları bir ve aynı sayan görüşlerinden ibaret olarak kabul edilse de⁵⁴, İbn Arabî, âyân-ı sâbite ile varlık arasındaki ilişkiyi ‘Tanrı-bilgi-hakikat’ bağlamında ele alarak temellendirmektedir. İbn Arabî, Tanrı bilgisi ile insan bilgisini birbirinden ayırarak, Tanrı bilgisinin ‘kadim’, insan bilgisinin ise ‘sonradan’ olduğunu belirtir. Bilginin, kendisiyle fiilen var olduğu kimseye ‘bilen’ denilmesini sağlayarak etkin hale geldiğini, aynı şekilde bilgiyle nitelenen şeyin de Tanrı’ya nispetle ‘kadim’, insana nispetle ‘sonradan olmuş bilgi’ olarak nitelenmesine neden olarak bilgi üzerinde etkin olduğuna işaret etmektedir. Şu halde hem bilgi hem de bilgi ile nitelenen şey, bir yandan hükmeden, bir yandan hükmedilen haline gelmektedir.⁵⁵ Buna göre, Tanrı’nın bir şeyi sonradan öğrenmesi veya O’nun tarafından bazı şeylerin bilinemez oluşu ihtimali bulunmadığına göre, Tanrı bilgisinde var olan her şeyin ezeli ve kadim olarak kabul edildiğini görmekteyiz. Buradan her ne kadar varlık ve insanın sonradan nesnel gerçeklik kazanmış olsa da, bilgi olarak Tanrı’da yer alması bakımından ezeli ve kadim olarak kabul edildiği sonucuna ulaşılmaktadır.⁵⁶ İşte İbn Arabî tarafından varlığın Tanrı bilgisinde kadim olarak bulunuyor oluşu ‘sübut’ kavramıyla ifade edilmektedir. Bu ‘sübut’lar nesnel gerçeklik bulan varlıkların ‘hakikat’idir. O halde bir şeyin hakikati, o şeyin Tanrı bilgisinde sübut bulmuş olan ‘suret’idir. Bu durumda âyân-ı sâbite; varlığın nesnel gerçeklik kazanmadan önce Tanrı’da yer alan hakikatlerdir. İbn Arabî’nin konuyla ilgili düşüncelerini Afîfî şu şekilde aktarmaktadır:

İbn Arabî, ‘ayan’ kelimesi ile genelde ‘hakikatlar’, ‘zatlar’ ve ‘mahiyetleri’ kasteder. Bazen de bu kelimeyi duyu organlarıyla algılanan mevcudat manasında kullanır. Ancak sözlerinde ‘âyân-ı sâbite’ ile ikinci değil birinci manayı kasteder. ‘Sübut’un manası ise ister dış dünyada olsun ister zihinde olsun mutlak olarak hâsıl olmak ve

⁵³ Âyân-ı sâbite: Değişmeyen/sabit özler.

⁵⁴ Ebu’l Ala Afîfî, *The Mystical Philosophy of Muhyiddin İbnu’l Arabi*, Cambridge University Press, Cambridge 1939, p. 56

⁵⁵ İbn Arabî, *Fûsusu’l Hikem*, 50.

⁵⁶ Enver Fuad Ebi Huzam, *Mu’cem’ül Mustalahat’is Sûfiyye*, Mektebet’u Lübnan, Beyrut 1993, s. 45.

meydana gelmek manasınadır. Ancak İbn Arabî burada ‘sübut’ ile zihindeki insan ve üçgenin mahiyetleri gibi zihni ve akli varlığı kasteder. Söz konusu insan ve üçgenin dış dünyada bulunan varlıkları gibi ‘sübut’u zaman ve mekân boyutunda hariçte gerçekleşmiş ‘varlık’a karşılık getirir.⁵⁷

İbn Arabî’ye göre henüz görünür âleme çıkmadan Tanrı’da bilgi olarak mevcudiyetini devam ettiren âyân-ı sâbite, bilkuvve durumundan aktif hale geçerek Tanrı bilgisindeki hakikatine göre nesnel gerçeklik kazanmaktadır. Bu bakımdan âyân-ı sâbite, kendi içerisinde düâlite barındırmaktadır. Âyân-ı sâbite’nin bir yandan bilkuvve halinden aktif hale geçişi Tanrı tarafından belirlenirken; bir yandan da âyân-ı sâbite Tanrı’nın kendisini âlemde izhar şeklini belirlemektedir.⁵⁸ Böylece âyân-ı sâbite ile dış âlem arasındaki ilişki de kurulmuş olmaktadır. Bu ilişki, nesnel gerçeklik bulan varlıkların, Tanrı bilgisindeki haline göre varolmasıdır. Varolan bir şeyin, âyân-ı sâbitesine muhalif şekilde varlık bulması mümkün değildir. O halde varlıkta asıl olan âyân-ı sâbite olup, kendi ayn’ına göre varlık sahasına çıkan şey, aslına dönmüş demektir.

Fârâbî’deki mahiyet-hüviyet ayırımını İbn Arabî’nin âyân-ı sâbite anlayışında görmek mümkündür. Bu anlayış çerçevesinde âyân-ı sâbite denilen ilmi hakikatlerin küllî veya cüz’î olmaları arasında her hangi bir fark bulunmamaktadır. Küllî olan âyân-ı sâbite ‘mahiyet’ olarak, cüz’i olan âyân-ı sâbite ‘hüviyet’ olarak kabul edilmektedir.⁵⁹

Âyân-ı sâbitenin özü olarak kabul edebileceğimiz hakikatler, İbn Arabî’ye göre her ne kadar Tanrı bilgisinde yer alması bakımından ‘sabit’ olarak kabul edilseler de henüz nesnel gerçeklik kazanmadıklarından ‘yok’ (*ma’dum*) hükmünde kabul edilir.

Sürekli bir ‘yokluk içinde’ olan hakikatler, varlığın dışsal yönünden bir koku almamıştır. Var olanların büründüğü suretler çoğalsa bile onlar, kendi hallerinde kalırlar. Hepsindeki hakikat ise birdir. İsimlerdeki çokluğun bulunuşu ise yokluğa yapılan izafe ile söz konusudur.⁶⁰

⁵⁷Ebu’l Ala Afîfî, “Mutezilenin Ma’dum Nazariyesi İle İbn Arabî’nin A’yan-ı Sabite Nazariyesinin Karşılaştırılması”, (Çev.: Çağfer Karadaş), *Uludağ Üniv. İl. Fakültesi Dergisi*, Sayı 6, Cilt 6, Bursa 1994. s. 1.

⁵⁸Toshihiko İzutsu, *İbn Arabî’nin Fususundaki Anahtar Kavramlar*, (Çev.: A. Yüksel Özemre), Kaknüs Yayınları, İstanbul 1999, s. 217.

⁵⁹Saffet Kemalüddin Yetkin, “Muhyiddin-i Arabî ve Tasavvuf”, *Ankara Üniv. İl. Fak. Dergisi*, Cilt I, Sayı I, İstanbul 1952, s. 25.

⁶⁰İbn Arabî, *Füsusu’l Hikem*, 76.

Âyân-ı sâbitenin ‘yok’ (*ma’dum*) hükmünde kabul edilmesi, mutlak yokluk anlamında değil, ‘mümkün’ anlamındadır. Yani, âyân-ı sâbitenin dış dünyaya nazaran varlığı yoktur ancak Tanrı bilincinde ezeli olarak mevcuttur ve varlık sahasına çıkma imkânını içerisinde barındırmaktadır. C. Twinch, S. Hakim’den yaptığı alıntı ile İbn Arabî’nin yokluğu ‘adem-i mutlak’ ve ‘adem-i mümkün’ olarak ikiye ayırdığını belirtmektedir.⁶¹ Adem-i mutlak’ın, Tanrı bilincinde olmakla birlikte hiçbir zaman vücut bulmayacak olan âyân-ı sâbite iken; adem-i mümkün’ün, Tanrı bilincinde yer alan ve varlık sahasına çıkma imkânını içinde barındıran âyân-ı sâbite olarak anlaşılması mümkündür. Bu bağlamda İbn Arabî de İslam filozofları gibi mümkünü, ‘başkası nedeniyle zorunlu olan’ olarak anlamaktadır.⁶² Bu bakımdan varlık, Tanrı bilincindeki tabiatına uygun olarak görünür hale gelmektedir. Âyân-ı sâbitenin Tanrı bilgisinde ezeli olarak bulunması İbn Arabî tarafından âlemin kadim olarak kabul edildiğini göstermektedir. Ancak, bu ifadelerin İbn Arabî tarafından âlemin bizatihi kadim olarak kabul edildiği gibi bir düşünceyi akıllara getirmemelidir. Çünkü böyle bir kabul, Tanrı ile birlikte ikinci bir sonsuz varlığın daha kabul edildiği anlamına gelecektir. Bunun için İbn Arabî, İbn Sînâ gibi âlemin bizatihi değil, Tanrı’nın varlığına ve bilgisine izafeten kadim olduğunu ileri sürmektedir. O halde Tanrı ‘bizâtihi kadim’, âlem ise ‘dolaylı kadim’ olarak kabul edilmektedir. Burada dikkat edilmesi gereken önemli bir nokta da, varlık sahasına çıkan *ma’dum*’un varlığının gerçek varlık değil, ‘gölge’ varlık olarak kabul edilmesidir. Çünkü *ma’dum*’luktan aktifliğe geçen Tanrı’nın tecellisi olup, bu tecellinin gerçek varlığı bulunmamaktadır. Tanrı’nın tecellisi olarak kabul edilen bu âyân-ı sâbite ise Tanrı’nın isimleridir. O halde varlık bulan her bir şey, Tanrı’nın bir isminin tecellisinden ibaret olup, birbirine bağlı olarak hem Tanrı’nın isimleri, hem de zuhur eden varlıklar sonsuz olarak kabul edilmektedir. Buna bağlı olarak âlem, ilâhi isimlerin üzerinde yansıdığı aynadan başka bir şey değildir.

Tanrı, sayısız güzel isimleri açısından emrin tamamını içeren kuşatıcı bir oluşumda isimlerini tek tek görmeyi ve o varlık vasıtasıyla kendi sırrının kendisine zahir olmasını diledi. Varlık ile sıfatlanmış olmasından dolayı ‘kendisini görmeyi diledi’ şeklinde de ifade edilebilir; bu yüzden bir şeyin kendisini yine kendisi aracılığıyla görmesi, aynada başka bir şeyde görünmesi gibi değildir. Kişi kendisini, bakılan cismin yansıttığı şekilde aynada görür. O şey olmadan ve ona bakmadan önce, böyle

⁶¹ İbn Arabî, *Contemplation of The Holy Mysteries*, (Trans.: Cecilia Twinch and Pablo Beneito), Anqa Publishing, Oxford 2001, p. 26.

⁶² İbn Arabî, *Füsusu’l Hikem*, 63.

bir form tezahür etmezdi. Bundan dolayıdır ki Tanrı, bütün âlemi ruhu olmayan bir beden şeklinde varetti. Dolayısıyla da âlem, cilasız bir ayna şeklinde oldu.⁶³

İbn Arabî'nin Tanrı'nın tecellisini açıklamak için başvurduğu en önemli sembol, ayna sembolüdür. Ayna, gerçek varlık olan Tanrı, mümkünler ise bu aynada yansıyan suretlerdir. Ancak bazen İbn Arabî tarafından aynanın mümkün, mümkünün de ayna olarak sembolize edildiği görülmektedir. Bu açıdan ayna, ilâhi isimler olarak âyân-ı sâbite, nesnel varlıklar ise Zat'ın âyân-ı sâbiteden yansıyan görüntüleridir. Yoktan yaratmayı kabul etmeyen İbn Arabî'ye göre yaratma, Tanrı'nın mümkünün aynasında veya mümkünün Tanrı'nın aynasında yansımından başka bir şey değildir.⁶⁴ O halde gerçek varlık olarak kabul edilen şeyler, aslında Tanrı'nın dışı taşan veya zuhur etmiş varlığı olup, hiç birinin asli vücudu yoktur.

1.2. Varlıkta Çeşitlenme, Vahdet ve Kesret

İbn Arabî tarafından âyân-ı sâbite, hem Tanrı-âlem ilişkisinin açıklanmasında hem de yaratma ile varlıkta çeşitlenmenin açıklanmasında ana kavram olarak kullanılmaktadır. İbn Arabî tarafından gerçek varlık olarak Tanrı'nın kabul edildiği ve Tanrı dışında kalan diğer şeylerin Tanrı'nın tecellisinden ibaret gölge varlıklar olarak değerlendirildiği belirtilmişti. İbn Arabî'nin bu kabulünden önemli bir problem ortaya çıkmaktadır. Madem Tanrı tektir ve diğer bütün varlıklar O'nun birer yansımından ibarettir, o halde nasıl olur da tek bir Tanrı'nın birbirinden farklı tecellileri veya yansımaları bulunabilir? Mutlak bir ve tek olan Tanrı'dan çokluk nasıl meydana gelebilir ve varlıkta çeşitlenme nasıl oluşabilir? Aynı şekilde tasavvufta genel bir ilke olarak kabul edilen ve İbn Arabî tarafından da benimsenen 'Bir'den bir çıkar' prensibine göre Bir'den bir çıkmakta ise çokluk nasıl ve nereden meydana gelmektedir?

İbn Arabî'ye göre yaratıkların ve eşyanın üç safhası bulunmaktadır. İlk safhada eşya birbirinden ayırt edilmeksizin ve aralarında bir farklılaşma söz konusu olmaksızın Allah'ın ilminde küllî bir bilgi olarak bulunmaktadır. Buna 'birinci beliriş' (*taayyün-i evvel*) adı verilmektedir. İkinci safhada eşya, âyân-ı sâbite halindedir. Bu safhada eşya artık birbirinden ayrılmaya ve farklılaşmaya başlamış vaziyette hala Allah'ın ilminde

⁶³ İbn Arabî, *Füsusu'l Hikem*, 49.

⁶⁴ Tahir Uluç, "İbn Arabî'de Mistik Sembolizm", *Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi*, 2006/1 Konya, s. 156

bulunmaktadır. Bu safhada varlıklar müşahhas şeyler halindedir. Buna da ‘ikinci beliriş’ (*taayyün-i sâni*) adı verilmektedir. Üçüncü safhada eşya ‘dış özler’ (*âyân-ı hâriciyye*) halinde bulunmaktadır. Artık Tanrı zihninde bilgi olarak bulunan eşya ‘yaratma’ ile nesnel gerçekliğe kavuşmaktadır. Eşyanın bu şekilde dış âlemde zuhur ve tecelli etmesi ‘dışta beliriş’ (*taayyün-i hârici*) olarak isimlendirilmektedir. Âyân-ı sabitenin âlemdeki tecellisi olan dış varlıklar, hakikatte Tanrı’nın oluş vasfıyla zuhur etmesinden, yani varlığının dışa taşmasından ibarettir.⁶⁵

İbn Arabî’nin zahirin birliğini her açıdan ele aldığını ve onun birlik anlayışının aslında çoklu bir birlik içerdiğini ifade eden Suad el-Hakim, bu çoklu birlik anlayışının Hakk, insan, âlem ve nefes olmak üzere varlığın her alanında hakim olduğunu şu şekilde açıklamaktadır:

Her bir birlik aslında çoklu bir birliktir. Bunlar: Gerçeklik (Hakk), insan, âlem ve nefestir. 1- Hakk, ‘çoğul bir birlik’tir: İsimleri ve sıfatları bakımından çok iken âlemlere ihtiyacı olmaması yönüyle de tektir. 2- İnsan ‘çoğul bir birlik’tir: Özünün bir olması yönüyle tek iken görünür uzuvları yönüyle de çoktur. 3- Âlem ‘çoğul bir birlik’tir: Cevherinin bir olması yönüyle tek iken, zahiri suretleri yönüyle de çoktur. 4- Nefes ‘çoğul birlik’tir: Özünün bir olması yönüyle tek iken harflerin oluşturduğu bütün (kelime) yönüyle de çoğuldur.⁶⁶

İbn Arabî’nin hem öğrencisi hem de şarihi olan Sadreddin Konevi (1210-1274), varlıkta birlik ve çokluk ilişkisini açıklarken iki tür birlik olduğundan bahseder. Birincisi ‘ahâdiyyet’ diye isimlendirilen hiç bir şekilde çokluğun düşünülmemeyeceği birliktir. Bu birlik türü yalnızca Allah için söz konusu olup Allah’ın ‘Ahad’ ismine dayandırılır. Bu birlik kendiliğinden olup Hakk’ın zatından kaynaklanmaktadır. Birliğin ikinci türü ise ‘vâhidiyyet’ terimi ile ifade edilen ve belirli bir çokluğu içinde barındıran birliktir. Bu birlik her türlü çokluğun kaynağı olduğu gibi, bir olan Tanrı’nın çoklukla olan ilişkisini de temellendirmede kullanılmaktadır. Bu çokluk Tanrı’nın isim ve sıfatlarının çokluğudur. Birinci tür çokluk mutlak anlamda olup, ikinci tür çokluk itibari olarak mevcuttur. Âlemde bulunan her şey ilâhi isimlerin mazharıdır, bir isim o şeyin var olmasını sağladığı gibi, Tanrı bu isim ile o şeyde tecelli etmektedir.⁶⁷ O halde âlemdeki

⁶⁵ Süleyman Uludağ, “Ayan-ı Sabite”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1991, Cilt 4, s. 198

⁶⁶ Suad el- Hakim, *el-Mu'cemu's Sûfi: el- Hikmeti fi Hududi'l Kelime*, Dendere li't Tıbaa ve'n Neşr, Beyrut 1981, s. 1113

⁶⁷ Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevi’de Bilgi ve Varlık*, İz Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 228

çokluğa varlık veren bizzat Tanrı'nın kendisidir. Bu ifadelerin devamı olarak İbn Arabî de Tanrı'nın, isim ve sıfatlarının mazharları olarak âyân-ı sâbiteye varlık verdiğini belirtmektedir. Ona göre Allah, sakladığı âyân-ı sâbiteyi, durumuna özgü özel bir isim vasıtasıyla bilinen bir ölçüye göre ortaya çıkarmaktadır. Böylece isimlerin vasıtasıyla her şeye yaratılışını vermektedir.⁶⁸

İbn Arabî'ye göre yalnızca bir tek hakikat vardır ve insan bu hakikati sadece iki açıdan görebilir: Ya bu hakikati kâinatta görünen bütün şeylerin zatı olarak görür ve buna Hakk adı verilir, ya da bu Zat'ın tezahürleri olan zahiri formlar şeklinde görür ve ona da halk adını verir. Bu sebeple Hakk ve halk bir olan hakikatin iki sübjektif yönünü ifade eden isimler olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla âlemde bize görünen çokluk, aslında varlığa nispet edilen tekliğin aynıdır. Kendi başına bir varlığı olmayan âlemdeki çokluk, Allah'ın sıfatları ve bunların tecellileri vasıtasıyla müşahade edebildiğimiz bir veçhesinden başka bir şey değildir. Bu sebeple âlemdeki çokluk asli değil izafidir.⁶⁹ Bir sıfatı diğerinden ayırarak tek başına değerlendirmenin yanlış sonuçlara yol açacağını belirten İbn Arabî, bütün sıfatların birbiri ile ilişkili olduğundan, bir sıfatı değerlendirirken diğer sıfatlarında mutlaka göz önünde bulundurulması gerektiği kanaatinde: "Kendisini niteleyen sıfatların çok olması, nitelenen şeyin bizatihi kendisinin çok olduğunu göstermez. Ancak, bu sıfatların birbirinden ayırt edilmesinde nitelenen şeye ait özelliklerin toplamı göz önüne alınır."⁷⁰

İbn Arabî, burada âlemdeki çokluğun bir yanılsamaya neden olmasına insanın varlığa bir bütün olarak bakamamasını göstermektedir. İnsan, âlemdeki şeyleri tek tek göstererek varlıkta çokluk bulunduğu hükmüne varmaktadır. Oysa varlığa bir bütün olarak bakabilse, aslında hepsinin tek bir vücut olduğunu görebilecek ve âlemde çokluğun bulunmadığını anlayabilecektir.

İbn Arabî tarafından gerçek varlık olarak yalnızca Tanrı'nın kabul edildiği, diğer varlıkların ise ma'dum hükmünde gölge varlık olarak kabul edildiği yukarıda izah edilmişti. İşte İbn Arabî dış dünyada bulunan varlıkların Tanrı'nın varlığının değişik suretlerde tecellisinden yani ontolojik içerikli tezahüründen ibaret olduklarını iddia etmektedir. Gerçek varlık olan Tanrı'nın dışında kalan bütün varlıklar sadece mecâzi

⁶⁸ İbn Arabî, *Füsusu'l Hikem*, 59.

⁶⁹ M. Mustafa Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi*, İnsan Yayınları, İstanbul 2007, s. 445-446

⁷⁰ İbn Arabî, *Kitabü'l Ma'rifet*, Darul Mütenebbi, Beyrut 1993, s. 186

olarak mevcuttur. Dış dünyada bulunan varlıklar aslında birbirinden farklı tek bir âyân-ı sâbite olarak Tanrı zihninde bulunmaktadır.⁷¹ İşte dışarıda bulunan şeylerin birbirinden farklı oluşu, varlıklarının ayrı ayrı oluşundan değil, Tanrı zihnindeki âyân-ı sâbitenin farklı oluşundan kaynaklanmaktadır. O halde bir olan Tanrı'dan birbirinden farklı varlıkların zuhur etmesi âyân-ı sâbitedeki çeşitlilikten kaynaklanmaktadır. Ancak İbn Arabî'ye göre âyân-ı sâbite her zaman aynı olup hiç bir zaman değişiklik göstermez. Dış dünyada çeşitli varlıkların bulunuyor olması, onların âyân-ı sâbitelerinin değiştiği anlamına gelmemektedir.⁷²

Âyân-ı sâbite daima sabit olup her zaman kendi kendinin aynı olarak kalır, hiç değişmez. Bir şeyin dış âlemde var olması onun ayn-ı sabitesinde herhangi bir değişiklik meydana getirmez; ayn-ı sabitesi, var olmadan önce nasılsa var olduktan sonra da aynen öyledir. Âyân-ı sâbitenin değişmesi esastan imkânsız (bizatihi müstahil) olduğundan onları değiştirmeye Allah'ın iradesi de taalluk etmez. Âyân-ı sâbite ezeli, ebedi, değişmez ve değiştirilemez mutlak bir nizam ifade eder. İbnü'l-Arabiye göre Allah'ın ilmi maluma tabidir. Fakat bu Allah için bir kusur değildir, çünkü hakikatte bilen de bilinen de O'dur. O, bir şeyi, o şey nasılsa öyle bilir ve aynen bildiği gibi var eder. Bir şeyin nasıl olacağı ise o şeyin ayn-ı sabitesine bağlıdır. Ayn-ı sabite ise ezelidir ve yaratılmış değildir.⁷³

Âlem, tecelliler sonucunda meydana geldiğine göre, acaba Tanrı'nın tecellisi çokluk mu içermektedir? Bu soruya verilebilecek cevap 'hayır'dır. Çünkü tecellinin birden fazla olduğunu kabul etmek, âyân-ı sâbitede değişiklik ve çokluk meydana geldiğini ileri sürmek demektir. Bu kabul ise, Tanrı'nın bilgisinde bir nedene bağlı olarak değişimin meydana geldiğini söylemek olur ki, Tanrı hakkında böyle bir şey ileri sürülemez. Tanrı tek olduğuna göre O'ndan ancak tek tecelli zuhur edebilir. Bir şey ne ise ondan ancak aynı şey çıkabileceğinden, tek varlık olan Tanrı'dan da ancak tek olan varlık çıkabilir.⁷⁴ O halde âlemdeki çokluğun Tanrı ile ilişkisi ancak isim ve sıfatlar ile veya her hangi bir nispet yolu ile söz konusu olabilir.⁷⁵

İbn Arabî'nin varlıkta çokluk anlayışını belki de en iyi açıklayabilecek örnek prizmadan geçen ışık örneğidir. Prizmaya gelen tek bir ışığın birbirinden farklı renklerde ve sayıda

⁷¹ Ebi Huzam, 45.

⁷² İbn Arabî, *Füsusu'l Hikem*, 59.

⁷³ Uludağ, *DİA*, 199.

⁷⁴ Sadreddin Konevi, *Vahdet-i Vücut ve Esasları*, (Çev.: Ekrem Demirli), İz Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 34

⁷⁵ İbn Arabî, *Kitabü'l Ma'rifet*, 78.

çoğalarak prizmadan çıkması, tek olan Tanrı'nın tecelli ile âlemde çokluğu meydana getirmesine benzerlik göstermektedir. Prizmadan bir tek ışık çıkmasına rağmen biz çok sayıda renk algılamaktayız. Bu örneğe göre Allah Zat bakımından batın, tezahür mahalleri bakımından zahirdir. Mahaller bizatihi çok olmasına rağmen, bu onlarda zahir olan vücudun da çok olduğunu göstermemektedir. Birlik, onların tezahüründe yattığı halde bizatihi var olmayan çokluk varlıklarında yatmaktadır. Bu yüzden Tanrı, şeylerin varoluşlarıyla özdeş, ama şeylerle özdeş değildir.⁷⁶

Âlemin Tanrı'nın bir tecellisi olarak kabul edilmesi, âlemde var olan her şeyin Tanrı olarak kabul edildiği anlamına gelmez. Çünkü İbn Arabî'ye göre Hakk, 'her şey' değildir aynı zamanda 'hiçbir şey'dir. Çünkü gerçek varlık olan Tanrı ile gölge varlık olan eşyanın karşılaştırılması imkânsızdır. Bu imkânsızlık nedeniyle gölge varlığa nazaran Hakk her hangi bir şey değildir. Çünkü Hakk, tüm şeylerin ve sıfatların ötesindedir. Hakk, her hangi bir şeye göre bir 'şey' değildir ama tüm şeylerin kaynağıdır. Buna göre Hakk, bir şey değildir ama 'hiç bir şey'dir.⁷⁷

İbn Arabî'ye göre âlem, Hakk'ın tezahür yeridir. Âlemde var olan mazhar yerleri 'ayn'lar (özler) olarak belirtilir. Ancak bunların kendi başlarına bir varlığı yoktur. Bizim tarafımızdan âlemde görülen şeyler bu özler değil, bu özlerin tesirlerine ya da hükümlerine nüfuz eden vücudu görmekteyiz. Aynı şekilde çokluk, şeylerin özünden kaynaklanmaktadır. Allah'ın birliği şeylerin vücudu ile aynıdır ama şeylerle aynı değildir.⁷⁸

İbn Arabî'nin varlıkta vahdet ve kesret ilişkisini daha iyi anlatabilmek için en sık başvurduğu sembol aynadır. Ayna sembolü ile birlikte İbn Arabî, aynı anlamda ışık, harf ve nefes sembollerine de başvurmaktadır.⁷⁹ Bu sembolizmde ayna, Tanrı; yansımalar ise âlemdir. Ancak bazı yerlerde İbn Arabî tarafından âyân-ı sâbite ayna, aynada yansıyan suretler de Tanrı olarak işlev görmektedir.

Ayna sembolünde, ayna karşısında bulunan varlığı aynen yansıtmaktadır. Aynanın bir şeyi yansıtabilmesi için karşısında bir şeyin bulunması zorunludur. Aynı şekilde karşısında bir

⁷⁶ William Chittick, *Varolmanın Boyutları*, (Çev.: Turan Koç), İnsan Yayınları, İstanbul 2007, s. 202.

⁷⁷ William Chittick, *Hayal Âlemleri*, (Çev.: Mehmet Demirkaya), Kaknüs Yayınları, İstanbul 2003, s. 213.

⁷⁸ Chittick, *Hayal Âlemleri*, 33.

⁷⁹ Bkz: 1-Uluç, Tahir, *İbn Arabî'de Sembolizm*, İnsan Yayınları, İstanbul 2009. 2-Lory, Pierre, İbn Arabî'nin Eserlerinde Dil ve Harfler Sembolizmi, (Çev.: M. Mustafa Çakmaklıoğlu), *Bilimname, Erciyes Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, Cilt 1, Kayseri 2006.

şey bulunmadığı zaman da hayali olarak bir şeyi yansıtmaz. Ayna tarafından yansıtılan görüntü, karşısındaki varlığın aynısı olmadığı gibi, aslından başka bir görüntü de değildir. Yani aynadaki görüntü varlığın aslı ile özdeş olmadığı gibi tamamen ondan farklı da değildir. Bu nokta, sembolün anlaşılması açısından hayati önem taşımaktadır. Bir diğer önemli nokta da, ayna karşısındaki varlık aynı varlık olmakla birlikte, varlığın aynadaki yansımalarının aynanın şekil, parlaklık, temizlik, boyut vb. özelliklerine göre farklılık oluşturabilmesidir. Farklı şekil ve özelliklere sahip birden fazla aynanın karşısına geçirilecek tek bir varlık, her aynada farklı suretlerde yansıyacaktır.

Ayna sembolü hakkında bu özet bilgilerden sonra İbn Arabî düşüncesinde sembolün nasıl işlendiğine bakabiliriz. İbn Arabî tarafından aynanın bazen Tanrı, bazen de âyân-ı sâbite olarak tasvir edildiği belirtilmişti. Ancak vahdet-i vücûd anlayışı içerisinde değerlendirildiğinde aynanın âlem, Tanrı'nın da aynada yansıyan suretler olarak kabul edilmesi daha doğru görünmektedir. Âlemde nesnel gerçeklik bulan ve âyân-ı sâbite olarak Tanrı bilincinde ezeli olarak mevcut olan her bir varlık ayna işlevi görmektedir.⁸⁰

Tek bir varlığın şekli birçok aynada farklı şekillerde yansıyarak çokluk meydana getirdiği gibi, bir olan Tanrı da birçok ayna işlevi gören âyân-ı sâbitede tecelli ederek çokluk meydana getirmektedir. Aynada tecelli eden Hakk'ın varlığı, aynadaki tecellinin aynısı olmadığı gibi, aynada tecelli eden suretler de Hakk'tan başka bir şey değildir. Süleyman Uludağ, sembolün daha iyi anlaşılabilmesi için kumaş örneğini vermektedir:

Belli bir top kumaştan farklı elbiseler vücuda getirilebilir. Bu elbiselerin hepsi varlık olarak bir ve aynıdır, çünkü aynı kumaştan yapılmıştır. Farklılık şekillerden ileri gelmektedir. Şekilleri farklı kılan, modelleri ve kalıpları yani ayn-ı sabiteleridir. Kalıplar, hiçbir zaman elbiselerde var olmadıkları halde onlara şekil verirler. Bunun gibi, dış âlemdeki bütün varlıkları farklı şekillere sokup çokluğun ortaya çıkmasına sebep olan âyân-ı sâbite de hiçbir zaman dış âlemde var olmaz.⁸¹

Âlemde mevcut olan her şey Hakk'ın bir isminin tecellisidir. Ancak bu isimler, Tanrı'nın bilincinde bulunan her bir âyân-ı sâbitenin kendi durumuna göre aldığı özel bir isimdir. Tanrı'nın isimleri sonsuz olduğuna göre o isimlerin zuhura gelmesiyle oluşan şeyler de sonsuzdur.

⁸⁰ İbn Arabî, *Füsusu'l Hikem*, 25.

⁸¹ Uludağ, *D'A.*, 199.

Hakikat, sonsuz isimlerden zuhur eden her bir ismin bir hakikate tekabül etmesini zorunlu kılar. Bu hakikat ile her isim diğer bir isimden farklı hale gelir. Bir ismin diğerinden ayrışmasına neden olan hakikat, ortak noktaların kesiştiği anlamsal düzlem olmayıp ismin bizatihi kendisidir.⁸²

İbn Arabî, Tanrı'nın âlemde çokluğu meydana getiren varlık zincirinin sıra ve tertibini de ortaya koymaktadır. Bu varlık zincirinin en başında âlemin kaynağı olarak gördüğü koyu bir 'latîf bulut' bulunmaktadır. Varlık zincirinde yer alan kimi varlık suretleri ile neyi kastettiği -ki bir çok terim kendisi tarafından türetilmiş olmasına rağmen her hangi bir açıklama yapılmamıştır- tam olarak anlaşılacakla birlikte İbn Arabî'ye göre çokluk meydana getiren varlığın sıra ve tertibi şu şekildedir:

Bunun zuhurundaki sıra ve tertipte ilâhî sadık ruh nurları, yaratılmış ve ibda edilmiş nur suretleriyle cevherleri nefiste sıralanmış olur ki, bu da o dediğimiz dumandır. Bunlardan birisi de birinci akıl olan kâlemdir. Sonra levhi mahfuz olan nefis gelir. Bundan sonra cisim gelir, sonra arş gelir, sonra arşın yeri olan donmuş ve katılaşmış su, hava ve karanlık, daha sonra melaikeler gelir, sonra boz renkteki feza ve melaikesi, sonra feleklerin durakları, cennetler, kevkepler, sonra arzımız ve su, sonra hava unsuru, sonra ateş ve duman ve bununla yedi semayı yarıp ayırmıştır, bu semalar ise ay seması, katibin seması, zührenin seması, güneşin seması, merihin seması, müşterinin seması ve dövüşgenin seması ve bunlardan halk olunan felekler, sonra ateş melaikesi, su, hava ve yer melaikesi, sonra yaratılanlardan maden, nebat, hayvan, en son olarak ta insan cesedinin neş'eti ve bunlardan çıkanlar ve son olarak ta mükelleflerin amellerinden olan mahlukat şekilleri. İşte Hak Tealanın zuhur veya vehim ettiği icatta tertibi böyledir.⁸³

O halde âyân-ı sâbite, Tanrı bilincinde yer alması nedeniyle varlıkta vahdeti, bu varlığın tecelli ile âlem aynasında farklı şekillerde tezahür etmesi çokluğu meydana getirmektedir. Ancak bu çokluğun hakiki değil izafi olduğu ve varlığının hayal mertebesinde vücut bulduğu unutulmamalıdır. Âyân-ı sâbite, hakikatini yalnızca Allah ile bazı velilerin bilebildiği bir 'sır'dır. Bu sırda rağmen âlemdeki fenomenlerin özü olmaları nedeniyle akledilebilir bir yönleri de bulunmaktadır.

⁸² İbn Arabî, *Füsusu'l Hikem*, 67.

⁸³ İbn Arabî, *Fütühat-ı Mekkiye*, (Çev.: Selahaddin Alpay), Sada Yayınevi, İstanbul 1971, s. 384.

2. Tanrı Anlayışı

İbn Arabî düşüncesinde gerçek tek varlık Allah kabul edildiğinden, madde gerçek varlık olarak değerlendirilmez. Bu haliyle tek varlık vardır o da Allah'tır. İslam Filozofları tarafından varlığın zorunlu ve mümkün olarak kategorize edilmesine hemen hemen bütün sûfilerde rastlandığı gibi İbn Arabî düşüncesinde de rastlamak mümkündür. “(Yaratan) özü gereği vardır, kendisini var edecek bir Yaratan’a muhtaç değildir. Aksine kendisinin dışındaki her mevcut, var olmada O’na muhtaçtır. Dolayısıyla bütün âlem O’nun vasıtasıyla mevcut olmuştur. Sadece O, özü gereği varlık ile nitelenmiştir.”⁸⁴

Ancak filozoflar tarafından mümkün olarak kabul edilen varlık âlemi gerçek bir vücuda sahip iken İbn Arabî düşüncesinde mümkün varlığın gerçek bir vücudu olmayıp ‘gölge varlık’ olarak kabul edilmekte ve öz itibarıyla iki varlık alanı birbirinden ayrılmaktadır. Ayrıca Allah, âleme tecellileri ile zuhur etmesinden dolayı, âleme içkin; Allah’ın bu tecellilerinden tamamen farklı olmasıyla da âlemde aşkındır. O halde Allah’ın âlemdeki varlıklara hem içkin hem de aşkın olduğu bir ön kabul olarak değerlendirilmektedir.

Hadis (sonradan) olanın hadis olması ve kendisine vücut veren yaratıcıya ontolojik olarak ihtiyaç duyması, kendisinin mümkün varlık olmasından kaynaklanmaktadır. Böyle olunca onun var oluşu kendinden değil, başkasından kaynaklanmaktadır. Böylelikle ikisi arasında gereksinim bağı kurulmuştur. Böylece, sonlu olan varlık kendi zatı ile varlığın asıl kaynağı arasında bağlantısını kurmuş olur.⁸⁵

İslam filozofları tarafından varlığın zorunlu ve mümkün olarak ayrılmasından sonra ‘hudus delili’ olarak formüle edilen mümkünün varlık nedeninin zorunluyla bağlanması, İbn Arabî düşüncesinde kabul görmez. İbn Arabî’ye göre zorunlu varlık, mümkününe neden olarak gösterilemez. Çünkü her neden olan bir nedenliye dayanacağından, zorunlu varlığın da bir nedeninin olması gerekir. Allah ise her hangi bir şeye dayanmaktan münezzeh olduğundan Allah’ın mümkün varlığa neden olması imkânsızdır. Nedenlileri de nedeni de yaratan Allah’tır. “Tanrı, kendisinden başkasının nedeni olamaz; aksi takdirde Tanrı’nın nedenli bir varlığa dayanması gibi bir durum söz konusu olacaktır. Tanrı da böyle bir durumdan (Tanrı’nın nedenli bir varlığa dayanmasından) münezzehdir.”⁸⁶

⁸⁴ İbn Arabî, *Fütühat-ı Mekkiyye*, (Çev.: Ekrem Demirli), Litera Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 89.

⁸⁵ İbn Arabî, *Füsusu’l Hikem*, 53.

⁸⁶ İbn Arabî, *Füsusu’l Hikem*, 211.

İbn Arabî, varlığı iki kategoride ele alır. Ona göre bir şey ya kendiliğinden mevcut olur ki, bu vacib'ül vücud olan Allah'tır; ya da başkası nedeniyle mevcut olur ki bu da mümkün adını alır.⁸⁷

Varlığın bir kısmının ezeli, bir kısmının sonradan (hadis) olmasından dolayı Varlık mertebeleri iki kategoride ele alınabilir. Onun bir kısmının bir kısmını görmemesinden dolayı Hakk'ın kendisinden dolayı olan varlığı Ezeli, Hakk'ın âlemin suretleriyle sabit olan varlığı da sonradan olan (hadis) olarak adlandırılır.⁸⁸

Vacib'ül vücud; varlığı vacip, yani gerekli olan anlamına gelmektedir. Yani varlığı kendi zatı sebebiyle olup başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan demektir.⁸⁹ Bir başka deyişle vacib'ül vücud; özü varoluşunu içeren, kendi kendisiyle var olup, varlığını kendi dışında bir güce borçlu olmayan, zorunlulukla var olan varlıktır.⁹⁰

Vücud kavramı, İbn Arabî ontolojisinin özünü teşkil eder. Vücud tek bir hakikat olup ikiliği reddeder. Bu haliyle İbn Arabî'de vücud ile Tanrı özdeş hale gelmektedir. Onun dışındaki bütün varlıklar anlamındaki mümkünler, vücutlarını Hakk'tan almışlardır.⁹¹

İbn Arabî, Tanrı hakkındaki ana düşüncelerini *Füsus'ül Hikem* adlı eserinin 'Yusuf Kelimesindeki Nuranilik Hikmeti' başlığı altında 'İhlas suresi'nin yorumunda ortaya koymaktadır. Hakk'ın nitelikleri hakkında indiğini ileri sürdüğü İhlas suresine dayanarak İbn Arabî, Allah'ın mutlak bir olduğunu, doğma, doğurulma ve başkasına ihtiyaç duyma gibi niteliklerden münezzeh olduğunu, Allah'ın mutlak bir olmasına rağmen çokluğun ilâhi isimlerden kaynaklandığını, ancak insana ve kendi isimlerine de ihtiyacı bulunmadığını belirtmektedir. İbn Arabî, Allah'ın insana ve isimlere ihtiyacı bulunmaması bakımından mutlak birliğini 'ehadiyyet'ül ayn' (özdeşlik) olarak terimleştirmektedir.⁹²

Tanrı'nın mahiyetinin bilinip bilinemeyeceği konusunda İbn Arabî Tanrı'nın ehadiyyet ve vahidiyyet mertebelerine göre farklı sonuçlara ulaşmaktadır. Konuyu Hazreti Musa ve Firavun arasında geçen tartışma ile açıklığa kavuşturmaya gayret eden İbn Arabî, Ehadiyyet mertebesinde Tanrı'nın mahiyetinin kesin olarak bilinemeyeceği kanısındadır. İbn Arabî'ye

⁸⁷ Nihat Keklik, *Muhyiddin İbn Arabî, Hayatı ve Çevresi*, İstanbul Büyük Matbaası, İstanbul 1966, s. 18.

⁸⁸ İbn Arabî, *Füsus'ül Hikem*, 210-211.

⁸⁹ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 680.

⁹⁰ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 1686.

⁹¹ Tahir Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm*, İnsan Yayınları, İstanbul 2009, s. 94

⁹² İbn Arabî, *Füsus'ül Hikem*, 104-105.

göre bir şeyin mahiyetini sorgulamak o şeyin hakikatini araştırmak demektir. Bu nedenle mahiyetin kendiliğinde bir hakikate sahip olması kaçınılmazdır. Tanrı'yı cins olarak kabul etmeyen İbn Arabî, cinsi olmayanın başkalarının sahip olmadığı bir hakikate sahip olması gerektiği inancındadır. Her ne kadar İbn Arabî Tanrı'nın mahiyetinin bilinemeyeceğini ileri sürse de, insanın kendisini bu soruyu sormaktan alıkoyamayacağını, böyle bir sorunun akıl sahipleri için geçerli bir soru olduğunu belirtmektedir.

İbn Arabî'yi Tanrı'nın mahiyetinin bilinemeyeceği düşüncesine götüren ikinci neden ise; Tanrı'nın 'tanımlanma' sorunudur. Bir şeyin tanımı yapılırken o şeyin hem içi (*bâtın*) hem de dışı (*zâhir*) göz önüne alınır. Hakk ise bütün tanımlarla tanımlanandır. Âyân-ı sâbite bahsinde İbn Arabî, onların tüketilemez, kuşatılamaz, sonsuz ve sınırsız olduklarını ifade etmişti. İşte âlemdaki bütün suretlerin tanımları ancak her bir şeyin suretinden meydana gelen şey kadarıyla bilinebildiğinden, Hakk'ın tanımı bilinemez olarak kalmaktadır. Âlemde her şey âyân-ı sâbitede Tanrı'nın bir tecellisi olarak mevcuttur. Âyân-ı sâbite ise sonsuz ve sınırsız olduğundan, Tanrı'nın tanımının yapılabilmesi için bütün âyân-ı sâbitenin tanımının yapılması gerekmektedir. Çünkü Tanrı bütün âyân-ı sâbitenin, dolayısıyla âlemdaki bütün suretlerin tanımını da içermek durumundadır. Ancak sonsuz ve sınırsız bir şeyin tanımı yapılamayacağından Tanrı'nın tanımı da imkânsızlaşmaktadır.⁹³

Firavun'un Tanrı'nın mahiyetini sorgulamak amacıyla sorduğu 'Âlemlerin Rabbi nedir?'⁹⁴ sorusuna ayetin devamında Hz. Musa'nın 'O, göklerin, yerin ve bu ikisinin arasındakilerin Rabbidir' şeklinde verdiği cevaba dikkat çeken İbn Arabî, Hz. Musa'nın Tanrı'nın zâtı hakkında soru sorulmasına rağmen, O'nun zâtı hakkında değil de fiilleri ile cevap vermesinin önemli sonuçları olduğunu belirtmektedir. Bu sonuçlardan birincisi, Hz. Musa'nın burada Zât ile âlemin suretlerini aynileştirmiş olması, ikincisi de Tanrı'nın mahiyeti hakkında ancak âlemden yola çıkılarak fikir sahibi olunabileceğidir.⁹⁵

İbn Arabî'nin vahidiyyet mertebesinde Tanrı'nın hakikati anlamında mahiyetinin yalnızca âlemden yola çıkılarak bilinebileceği iddiası ise, onun âyân-ı sâbite görüşüne uygun düşmektedir. Ona göre gerçek varlığı bulunmayan ve Tanrı'nın isimlerinin zuhur yeri olan âlem, Allah'tan ne ayrı ne de aynıdır. Bu bakımdan ayna görevi gören âleme yansıyan Tanrı'nın isimlerinden yola çıkarak O'nun hakkında bilgi sahibi olmaya çalışmak İbn Arabî

⁹³ İbn Arabî, *Füsusu'l Hikem*, 207.

⁹⁴ *Kur'an*, Şuara Süresi, Ayet 23

⁹⁵ İbn Arabî, *Füsusu'l Hikem*, 207-209.

ontolojisi açısından bir tezat teşkil etmemektedir. Bu nedenle Tanrı'nın mahiyeti hakkında sorulabilecek bir soruya verilebilecek tek cevap vardır, o da Hz. Musa'nın verdiği cevaptır.

İbn Arabî'nin Tanrı anlayışının dikkat çekici bir diğer yönü 'Rab' ve 'İlah' ayırımıdır. İbn Arabî, Nuh Fassında Hz. Nuh'un Allah'a seslenirken 'Allah'ım' yerine 'Rabbim' diye seslenmesinde özel bir anlam görmektedir: "Rabb'in sabit, ilah'ın ise isimlerle çeşitlenmesinden dolayı Nuh, 'Rabbim' dedi, İlahım' demedi. Çünkü ilah, her gün bir işte (şe'n) dir. Nuh, Rab kelimesini kullanırken çeşitlenmenin sabit olmasını kastetmiştir, tek geçerli olan da budur."⁹⁶

Bu ifadelerinde İbn Arabî, Hakk'ın değişen ve değişmeden sabit kalan iki yönüne vurgu yapmaktadır. 'O, her gün bir iştedir'⁹⁷ ayetine dayanarak Allah'ın sürekli ve kesintisiz tecellisine yani âlemdeki oluş sürecine dikkati çekmektedir. Şu halde varlıktaki kesintisiz oluş süreci, Allah'ın isimlerinin sürekli tezahüründen kaynaklanmakta, bu da Hakk'ın ilahlık ve değişkenlik yönüne işaret etmektedir. Diğer yönden Hakk'ın sürekli tecellilerle çeşitlenen ilahlığıyla birlikte, bu isimlerin âyân-ı sâbitesinin değişmeden sürekli ve sabit olarak kaldığı bir yönü de vardır ki, bu da O'nun Rabb yüzüdür. O halde Hakk'ın tecelliye kaynaklık eden isimlerin özü durumundaki yönü O'nun Rabblık yönüne, tecelli ile çeşitlenmeye neden olan isimleri ise ilahlık yönüne işaret etmektedir. Bu bakımdan Rabblık mertebesi, ilahlık mertebesinin üzerinde bir varlık sahası olarak kabul edilmektedir.

2.1. Zat Olarak Tanrı

Tanrı'nın zat olması ile O'nu diğer varlıklardan tamamen ayıran yani 'kendi' olarak kabul edilmesini sağlayan 'özü' kast edilmektedir. Zat olarak Tanrı'nın niteliklerinin ortaya konması, özellikle vahdet-i vücûd öğretisinde âlemin Tanrı karşısındaki konumunun veya âlemde ilâhi bir yönün bulunup bulunmadığının anlaşılabilmesi açısından büyük önem taşımaktadır. Vahdet-i vücûd öğretilerine yöneltelen eleştirilerin genelde âlemin Tanrı ile birlikte ilahlaştırıldığı itirazının bulunması, bu önemi biraz daha arttırmaktadır.

Nihat Keklik, *Futuhât-ı Mekkiyye*'ye dayanarak İbn Arabî'nin Tanrı'nın zâtını şu şekilde anladığını belirtmektedir:

⁹⁶ İbn Arabî, *Fûsusu'l Hikem*, 73.

⁹⁷ *Kur'an*, Rahman Suresi, Ayet 29.

Allah, bir'dir ikincisi yoktur, karısı ve oğlu olmaktan münezzehtir. Maliktir fakat ortağı yoktur. Meliktir fakat veziri yoktur. Kendisini yaratacak bir mucide muhtaç olmaksızın bizatihi mevcuttur. Belki her mevcut, var olabilmek için O'na muhtaçtır. Bütün ilimler O'nunla mevcuttur. O, yalnız başına mevcut olup varlığına başlangıç ve bekasına son yoktur. Belki O, mutlak ve devamlı bir varlıktır. Kendi nefsiyle kaimdir. Yer kaplayan bir cevher değildir ki mekân ile ölçülsün; araz değildir ki beka O'nun için imkânsız olsun; cisim değildir ki ciheti bulunsun.⁹⁸

İbn Arabî, Tanrı'yı özü gereği zorunlu, sonsuz ve her yönüyle 'tek' olarak kabul etmektedir. Ayrıca Kuran'da bulunan birçok ayeti referans göstererek Tanrı'nın gerçek anlamda tek irade sahibi olduğunu ve her türlü eyleminde tamamen 'hür' olduğunu belirtmektedir.

Şu bir gerçektir ki, iki failden ortaya çıkan bir eylemin tek bir manasının olması akla uygun değilken, iki failden ortaya çıkan bir eylemin, yine iki manasının olması daha makuldür. Allah'ın fail olarak yaratması onun 'yoktan varedici bir yaratıcı' olarak yaratması iken, kulun fail olarak yaratması ise gücü doğrultusunda ancak söz konusu olabilen bir yaratmadır. Ve bu da irade ve bilginin bulunabilmesinden sonra söz konusu olabilen bir şeydir.⁹⁹

Bir önceki bölümde değinilen İbn Arabî düşüncesindeki Rab-İlah ayırımı, zat olarak Tanrı düşüncesinin anlaşılmasında da katkı sağlayacak niteliktedir. İbn Arabî, Rab olarak Tanrı'nın sürekli ve değişmeden sabit kalan yönüne vurgu yaparken aynı zamanda Tanrı'nın zat yönüne de işaret etmektedir.

İbn Arabî'nin, Tanrı'nın isim ve sıfatlarının tecelli ederek tezahür ettiğini belirtmesinin ayrı bir anlamı daha vardır ki, o da insan tarafından Tanrı'nın özünün bilinemez oluşudur. İnsan, sürekli olarak Tanrı'nın isim ve sıfatlarını tecrübe etmektedir. Ancak bu isim ve sıfatlar O'nun Rabblık yönüne değil ilahlık yönüne işaret etmektedir ve bu isim ve sıfatlar Tanrı'nın özünü tümüyle yansıtmamaktadır:

Yüce Hak, bu makamda tam bir izzet ve her şeye karşı istiğna ile anılır. Aslında bu makama: isim, şekil, sıfat ve sıfatlanan sözleri yaramaz; ama maksadı anlatabilmek için bazı tabirleri kullanmak icap ediyor. Zira. Bu makamda Zat-ı İlâhi her şeyden tenzih

⁹⁸ Nihat Keklik, *İbn'ül-Arabî'nin Eserleri ve Kaynakları İçin Misdak Olarak el-Futuhât el-Mekkiyye*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayıncılık, İstanbul 1980, Cilt II, s. 387.

⁹⁹ İbn Arabî, *Kitabü'l Ma'rîfet*, 78.

edilir. Çünkü henüz esma ve sıfat dairesine tenezzül etmemiştir. Bütün isimler, Yüce Hakkın zatında yokluğa gömülmüş ve istihlak haline geçmiştir.¹⁰⁰

Bu nedenle insanın, Tanrı'nın zâtını bilme imkânı da ortadan kalktığından dolayı buradan İbn Arabî'nin Tanrı'nın Zât'ını bilinemez olarak kabul ettiği sonucuna ulaşabiliriz.

Hüviyetinin gerektirdiği gibi Allah'ın zatı hiç bir suretle kavranamaz ve yanına da yaklaşamaz. Bu manadaki Hakk, beşer zekasının kavrayabileceği her türlü sıfat ve bağlardan münezzehe olduğundan, bize tümüyle meçhul kalır. Beşer, önceden bazı sıfatlarla nitelendirmeksizin ve şu ya da bu suretle kayıtlıdır maksızın her hangi bir şeyi ne düşünebilir ve ne de onun hakkında konuşabilir. Bu itibarla, kayıtsız şartsız münezzehe olması ve asli tecridi bakımından Hakk, beşerin bilgisine ve idrakine konu olamaz. Başka bir deyişle mutlaklığında kaldığı müddetçe O, bilinmeyen ve bilinmeyecek olan bir şeydir. O, gayb-ı mutlak denilen sırdır.¹⁰¹

İbn Arabî'ye göre Tanrı'yı bilme hususunda ilâhi bağışın vukuu için hazırlık yapmanın dışında yapacak bir şey bulunmamaktadır. Çünkü tüm yetiler ancak kendilerinde olanı verebileceğinden ve bu yetilerde olanlar yaratılış yönüyle o yetinin aynısı olduğundan kendi özünü bilen ilâhi yardım olmaksızın var edicisini bilmesi imkânsızdır. Bu, ancak ilâhi tecelli ile mümkün olabilir ki, Tanrı hakkında bilgi, bu tecelli sonucunda ortaya çıkmaktadır. İbn Arabî, mükemmel bilgi olarak kabul ettiği bu ilâhi bilgiyi ise yalnızca meleklerle, peygamberlere, Allah'ın bazı seçkin kullarına ve nurani şahsiyetlerin akıllarına özgü kılmaktadır. Bu zümrelerin dışında kalanların ise İbn Arabî, Kuran'ın "Allah, sizi, bizzat kendisinden sakındırıyor [Al-i İmran 26]" ayetini delil göstererek düşünce ve tefekkür ile bu tür bilgi sahibi olamayacaklarını, bu yolda yapılacak tüm çabaların boşa vakit harcamak olacağını ifade etmektedir.¹⁰²

Tanrı'yı mutlak gayb olarak kabul eden İbn Arabî, sınırsız olanın dahi sınırsızlıkla sınırlanmış hale geldiği öncülünden yola çıkarak Tanrı'nın olumlu veya olumsuz hiç bir şeyle nitelendirilemeyeceğini belirtmektedir. Bu haliyle Hakk, bilinmeyenlerin de en bilinmeyeni olarak kalmaktadır. İbn Arabî, buna 'üstünde ve altında hava bulunmayan 'Âmâ' adını vermektedir.¹⁰³ Burada kullanılan 'Âmâ'ya İzutsu, Kâşânî (?-1329)'ye yaptığı

¹⁰⁰ İbn Arabî, *Özün Özü (Lübb'ül Lübb)*, (Çev.: İsmail Hakkı Bursevi), Bahar Yayınları, İstanbul 2000, s. 47.

¹⁰¹ İzutsu, *İbn Arabî'nin Fususundaki Anahtar Kavramlar*, 43.

¹⁰² İbn Arabî, *Resail'ü İbn Arabî*, (Tah.: Said Abdülfettah), Müessesetü'l- İntişari'l- Arabi, Beyrut 2001, C. V, s. 156.

¹⁰³ İbn Arabî, *Fususul Hikem*, 111.

bir atıfla ‘dipsiz karanlık’ anlamını vermektedir.¹⁰⁴ Abdülkerim Cîlî (1366-1424) ise ‘üstünde ve altında hava yok’ sözünden kastın ‘üstünde sıfat ve nispet olmadığı gibi altında da sıfat ve nispet yoktur’ anlamı olduğunu söylemektedir.¹⁰⁵ İbn Arabî, Hakk’ın mevcudatı yaratmadan evvel bu âmâ’da bulunduğunu ifade etmektedir. Bu ifadelerden, Hakk’ın isim ve sıfatlarının henüz zuhura çıkmadığı ve olumlu veya olumsuz her hangi bir belirlenmişliğin bulunmadığı, bu haliyle âmâ’nın ahâdiyyet mertebesine karşılık geldiği anlaşılmaktadır. Mutasavvıflar tarafından genel olarak yaratılış mertebeleri ‘hazerat-ı hamse’ başlığı altında beş kategoride ele alınır. Bu kategorilerin ilki, Tanrı’nın zat yönüne işaret eden ehadiyyet mertebesidir. Bu mertebede henüz hiçbir şey bulunmadığından ‘Belirlenmemişlik Mertebesi’ (*Lâ taayyün Mertebesi*) olarak ta adlandırılmaktadır ve İbn Arabî başta olmak üzere birçok sûfi mutlak vücudu ifade edebilmek için bu adlandırmalara müracaat etmektedir. Kenz-i mahfi, mechulü’n-nat, mechul-i mutlak, meknunü’l meknun, butünü’l butun, ebtanü’l butun, gaybü’l guyub, gayb-ı mechul gibi isimlerle işaret edilmeye çalışılan bu makam, her türlü kayıttan ve şartlanmadan münezzeh olduğundan dolayı ‘makamsızlık makamı’ olarak ta adlandırılmaktadır. Bu mertebede Mutlak Vücut daha hiçbir taayyün göstermediğinden kısaca ‘belirlenmemişlik mertebesi’ (*lâ taayyün mertebesi*) olarak adlandırılır. Ehadiyyet mertebesinde Tanrı’ya henüz ‘vücut’ dahi denilmemektedir. Burada hiçbir isim ve sıfat bulunmamaktadır. Tanrı, burada tam olarak bilinemez olduğundan dolayı ‘mutlak gayb’ (*gayb’ul mutlak*) olarak kabul edilmektedir.”¹⁰⁶

Bu mertebe Tanrı’nın zatını ve hakikatini teşkil etmektedir. Bu nedenle ‘zat-ı mutlak’ olarak ta adlandırılabilir. Ehadiyyet mertebesinde zat olarak Tanrı’da her hangi bir isim ve sıfat bulunmadığından Tanrı ile âlem arasında henüz her hangi bir ilişki söz konusu değildir. Ayrıca İbn Arabî’ye göre âlemin teşekkülünde rol oynayan isim ve sıfatlar, kaynağını Tanrı’nın zatının yer aldığı ehadiyyet mertebesinde değil, çokluğun meydana geldiği vahidiyyet mertebesinde almaktadır. “Fiiller konusuna gelince, ehadiyyetle alakalı olarak zati özellikler kaynakları ve gerçeklikleri itibariyle ağaç gibidir. Örneğin dalları, yaprakları ve meyveleri onun özü hükmündedir. İşte bunlar vahidiyyet mertebesinde ortaya çıkar, ilim mertebesinde ise çeşitlenir.”¹⁰⁷ İbn Arabî’ye göre “Bu mertebede ne isim, ne

¹⁰⁴ İzutsu, *İbn Arabî’nin Fususundaki Anahtar Kavramlar*, 44.

¹⁰⁵ Abdülkerim Cîlî, *Varlık Mertebeleri*, (Çev.: A. Mecdi Tolun), Furkan Kitaplığı, İstanbul 2006, s. 36.

¹⁰⁶ Mahmut Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, Sûfi Kitap, İstanbul 2009, s. 250-251.

¹⁰⁷ İbn Arabî, *Kitabü’l Ma’rifet*, 127.

resim, ne sıfat, ne sıfatlanan vardır. Bu mertebede asla şehadet âlemi yoktur. Bu mertebede Allah tam kemal halindedir, henüz isim ve sıfatlar dairesine inmemiştir. Bütün şekil isimleri Hakk'ın zatında yok olmuştur.¹⁰⁸

2.2. Tanrı'nın İsim ve Sıfatları

İbn Arabî Tanrı-âlem ilişkisi ile birlikte âlemde meydana gelen çokluğu açıklamak için Zat-ı mutlak olan Tanrı'nın isim ve sıfatlarına başvurmaktadır. Tanrı ile görünür âlem arasındaki ontolojik bağ, isim ve sıfatlar yoluyla kurulmaktadır. Ancak bu konu İslam felsefesi ve teolojisinde olduğu gibi İbn Arabî düşüncesinde de tartışmalara neden olmaktadır. Özellikle Tanrı'nın isim ve sıfatlarla olan ilişkisi ile bu isim ve sıfatların Tanrı'nın zatının aynı olup olmadığı problemi, üzerinde hâlâ tartışmaların yapıldığı bir alan olarak varlığını devam ettirmektedir.

İbn Arabî'ye göre Allah'ın her bir ismi Hakk'ı ifade eder ve her ifade diğerlerinden farklıdır. İsimler arasındaki fark Hakk'ın âlemdeki tecellilerine aittir. Her isim de diğerlerinden farklı bir kozmik niteliğe işaret etmektedir. İlâhi isimler Hakikate ilişkin evrensel bağlar olarak adlandırılabilirler. Her isim ve sıfat, Hakk'a bağlandığı bir ilişkiyi ifade etmektedir. Ancak bu bağlılık Hakk'ın ehadiyyet mertebesinde değil, vahidiyyet mertebesinde açığa çıkan taayyünler vasıtasıyla gerçekleşmektedir. Vahidiyyet mertebesi isimlerin kendisinden ilk olarak ortaya çıktığı bir mertebedir. Sıfatlar bu mertebede çeşitlenmekte ve sıfatlanmış olarak Zat burada ortaya çıkmaktadır. Ayrıca Zat'ın bizatihi hüküm olarak tesirleriyle beraber tezahür ettiği mertebedir.¹¹⁰ Bu nedenle isim ve sıfatların Tanrı'nın Zat'ından kaynaklandığını ileri sürmek, Tanrı'nın zatının bu isim ve sıfatlardan mürekkep olduğunu, bu durumda da bir bakıma Hakk'ın vücudunda çokluğun meydana geldiğini kabul etmek anlamına gelecektir. Bu kabul ise Tanrı'nın zatına ait tevhidi ortadan kaldıracağından mümkün değildir.

İsim ve sıfat ayrımı ile bu konudaki tartışmaları sürdüren İbn Arabî, ismi; “bir manaya veya hakikate delalet eden mutlak lafız” olarak tanımlamaktadır. Müsemma, bu hakikatin kendisini oluşturan ‘şey’, tesmiye, isim ile müsemma arasında irtibatı sağlayan bir ‘mana’dır. Sıfat ise bu mana sonucu ortaya çıkan ve vasfın mahsulü olan bir kavramdır.

¹⁰⁸ Süleyman Ateş, *İslam Tasavvufu*, Yeni Ufuklar Neşriyat, s. 500.

¹⁰⁹ Chittick, *Hayal Âlemleri*, 210.

¹¹⁰ Ebi Huzam, 181.

Hakk'ın zatı bir takım itibar ve izafelerle tecelli etmektedir. Bu itibarlara isim ve sıfat adı verilmektedir. Vücut, bu isim ve sıfatlarla birçok değişik şekillerde tecelli etmektedir. O, isim ile müsemmanın birbirinin hem aynı, hem de gayrı kabul edilebileceğini belirtir. Bu konuda birbirinden farklı değerlendirmelerde bulunmaktadır. Örneğin Allah, 'Ben Allah'ım' ifadesini kullandığında, buradaki isim, müsemma ile aynı olmaktadır. Fakat 'Allah' diyen başka biri ise onun sözündeki isim, müsemmanın gayrı olmaktadır. Yine 'Allah yaratıcıdır' cümlesindeki isim, müsemmadan başka olmaktadır.¹¹¹

İbn Arabî, Tanrı'ya atfedilen isim ve sıfatların ancak nass kaynaklı olabileceğini, insanın isim ve sıfat üretemeyeceğini belirtir. Tanrı hakkında konuşmanın ve düşünmenin imkânsızlığına vurgu yapan İbn Arabî'ye göre bu, ancak isim ve sıfatlarla mümkün olabilmektedir. Bu sayede Tanrı, insan bilgisine konu olmaktadır. İnsanın Tanrı'dan bahsetmesi demek O'nun isimlerinden bahsetmesi demektir.

Allah'ın sıfatlarının bulunduğunu kabul eden İbn Arabî'ye göre aklın, Allah'ı vasıflandırmayı mümkün gördüğü kemal sıfatlar, mutlak anlamda gereklidir. Allah'ın zatıyla kaim olan bu sıfatlar, zattan bağımsız olmayıp, varlıkları ona tabidir. İsim ile müsemmanın aynı olup olmadığı meselesinde İbn Arabî, kelimada 'Hiçbir şey O'nun aynısı değildir, hiçbir şey de O'nun dışında değildir' (*Lâ hiye aynuhu velâ hiye ğayruhu*) şeklinde formüleştiren görüşü benimseyerek¹¹² ve bunun bazı yerlerde mümkün, bazı yerlerde de mümkün olmadığını ifade ederek paradoksal bir düşünceyi devam ettirmiştir.

İsim ve sıfatlar ile Tanrı'nın aynileştirilmesinin nedeni, ilâhi isimlerin Hakk'a işaret etmeleri yönünden O'ndan başka bir şey olmamalarından kaynaklıdır. Her isim, Hakk'ın tecellisi olması bakımından Tanrı'nın özel bir suretidir. Bu bakımdan her bir isim Hakk'ın zatıyla özdeş hale gelmektedir. "İlahi isimler, isimlendirilenin kendisi olup, isimlendirilen de Hakkın kendisidir. İsimler, âlemden ibaret olan ve kendilerinin verdiği gerçeklikleri (hakikatleri) talep ederler."¹¹³

Diğer yönden her ismin, kendisini diğer isimlerden ayıran ve farklı kılan kendi hakikati de bulunmaktadır. Bu bakımdan her isim, müsemmasından ayrılmaktadır. O halde her isim,

¹¹¹ Murat Serdar, "Endülüs Alimlerinin Allah'ın İsim ve Sıfatları Konusundaki Görüşleri-İbn Hazm ve İbnül Arabî Örneği", *Bilimname Dergisi*, Cilt 2, Sayı 8, Mayıs-Ağustos 2005, s. 55

¹¹² Serdar, 59

¹¹³ İbn Arabî, *Füsusu'l Hikem*, 128.

Zat'a işaret etmesi yönünden diğer isimlerle aynı, kendi hakikati açısından ise diğer isimlerden ayrılır. İbn Arabî'nin açıklaması şu şekildedir:

Her bir isim, kendisinin talep ettiği manaya ve Zat'a işaret eder. Zat'a delil olmaları bakımından bütün isimler birdir. Manaya işaret etmesi bakımından ise Er-Rab, el-Halîk, el-Musavvir gibi yalnızca kendisine ait isimler diğerlerinden farklılaşmaktadır. Böylece isim, Zat'a işaret etmesi bakımından kendisine özgü manasından dolayı, isim ile isimlendirilen birbirinden farklıdır.¹¹⁴

Konuya açıklık getirmek için Allah'ın 'rahmet'ine dikkat çeken İbn Arabî, öncelikle Rahmet kelimesi ile rahmetin mübalağalı şekli olan 'ruhumet' arasında bir ayırıma giderek kullanmakta ve bunun rahmetten farklılığını ortaya koymaktadır.¹¹⁵ Ona göre, Allah rahmet edendir, rahmet eden ise ancak rahmetin kendisinde var olmasıyla rahmet eden olabilir. Rahmet, bir etkiyi ve hükmü gerekli kılmaktadır. Bu hüküm, 'merhamet edici' olmaktır. Merhamet edilende bu hüküm var eden, söz konusu şeye merhamet etmek için değil, kendisiyle var olduğu kimseye merhamet için var etmiştir. İbn Arabî, bu gerçeğin farkına varamayan kimselerin, Hakk'ın rahmetin kendisi olması ya da sıfatının aynı olması yargısını kavrayamadıklarını belirtmektedir.¹¹⁶

İlahi isimler, Hakikate bağlı evrensel bağlar olarak adlandırılacak şeyleri ifade etmektedir. Her isim, Hakk'ın bir yönüne işaret etmesinden dolayı özel bir anlama sahip olup, bu anlam itibarıyla diğer isimlerden ayrılmaktadır. Bu ayrışma neticesinde her isim, bir diğerinden farklı olarak âlemde ortaya çıkan özel bir sığata işaret etmektedir.

Varlıkta çeşitlenme ve âyân-ı sâbite başlığı altında âyân-ı sâbitenin İbn Arabî tarafından Tanrı'nın isimlerinin suretleri olarak kabul edildiğı belirtilmişti. İkili bir yapıya sahip olan âyân-ı sâbitenin bir yönü ilâhi isimler iken diğer yönü şeylerin hakikatine işaret etmektedir. Burada İbn Arabî, 'özel rab' (*rabb-i has*) olarak isimlendirdiğı yeni bir terim kullanmaktadır.¹¹⁷ Özel rab, Allah'ın her varlıktaki hususi Rablık tecellisidir. Fakat bu hususi Rablık tecellisi, mutlak birlik bölünme kabul etmeyeceğinden dolayı Hakk'ın mutlak birliğinden değil, bilkuvve bütünün toplamından alınmaktadır. Her şey rabliğini, rabbi olduğu şey üzerinde devam ettirmektedir.

¹¹⁴ İbn Arabî, *Füsusu'l Hikem*, 79.

¹¹⁵ İbn Arabî, *et-Tecelliyat'ül İlahiyye*, (Tah.: Osman İsmail Yahya), Merkez-i Neşri Danişkah, Tahran 1998, s. 244.

¹¹⁶ İbn Arabî, *Füsusu'l Hikem*, 179.

¹¹⁷ İbn Arabî, *Füsusu'l Hikem*, 90.

Allah'ın isimlerini ve sıfatlarını sonsuz olarak kabul eden İbn Arabî, onlardan oluşan şeyleri de sonsuz sayıda kabul etmektedir. O halde karşılıklı olarak isim ve sıfatların sonsuz olması varlıktaki çeşitlenmeyi sonsuz kıldığı gibi, varlıktaki çeşitlenmenin sonsuz olması da isimlerin sonsuz olduğuna delalet etmektedir.¹¹⁸

Buna rağmen sonsuz olarak kabul edilen sıfatlar 'sıfat-ı masni' ve 'sıfat-ı kemal' olarak isimlendirilen yedi asli sıfat kategorisinde ele alınmaktadır. Bunlar hayat, ilim, irade, tekvîn, sem', basar ve kalam sıfatlarıdır. Sıfat, zahir olduğunda isim olmaktadır. Sıfat, ismin batını; isim, sıfatın zahiridir. Zat, sıfatın batını; sıfat zahirin batınıdır. Aynı şekilde isim, eşyanın batını; eşya ise ismin zahiridir.¹¹⁹

2.3. Zat'ın İsim ve Sıfatlarla İlişkisi

Varlığı, 'zorunlu varlık' ve 'mümkün varlık' olarak iki kategoride ele alan İbn Arabî, mümkün varlığın varlık nedenini zorunlu varlığa bağlamaktadır. Bu iki varlık alanı arasında kurulan bağdan İbn Arabî, mümkün varlığın zorunlu varlığa dayanmasından dolayı mümkün varlığın suretinin zorunlu varlığın sureti ile aynı olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Çünkü ona göre sonradan var olan kendisinden ortaya çıktığı varlığa dayandığına göre, zatından kaynaklanan zorunluluğun dışında isim ve nitelik gibi kendisine ait olan her şeyde de onun suretine göre olmalıdır. Zorunlu varlıktan kaynaklanan mümkün, mademki zorunlu varlığın suretidir, o halde mümkünün de zorunlu olması gerekmez mi? gibi akıllara gelebilecek bir soruya İbn Arabî, Zat'tan kaynaklanan zorunluluğun sonradan olanlarda bulunamayacağı, böyle bir şey mümkün olsa bile sonradan olanın zorunluluğunun başkasından kaynaklanan bir zorunluluk olacağı şeklinde cevap vermektedir.¹²⁰

İbn Arabî düşüncesinde isim ve sıfatların Zat ile olan ilişkisi mümkün varlıkta belirginlik kazanmaktadır. Mümkün olarak adlandırılan varlık, Tanrı'nın isim ve sıfatlarından başka bir şey değildir. Mümkünler, isim ve sıfatlar olarak Tanrı'dan sadır olmaktadır. Her mümkün varlık bir ilâhi isme dayanmakta olduğundan, her türlü varlığın, eylemin ve yaratmanın kaynağı isim ve sıfatlardır. Bu isim ve sıfatların ise iki yönü bulunmaktadır. Mümküne yönelik olan ilâhi isim ve sıfatlar, Hakk'tan büyük ölçüde bağımsız olup Hakk'ın

¹¹⁸ İbn Arabî, *Kitabü'l Ma'rîfet*, 44.

¹¹⁹ Ertuğrul, 35.

¹²⁰ İbn Arabî, *Füsusu'l Hikem*, 52.

gayrı iken, Zat'a yönelik yanları ile ilâhi isim ve sıfatlar Hakk'a ait ve Hakk'tan olmaları nedeniyle tektirler. Hakk'a yönelik isim ve sıfatlar tek olduğu gibi, bu mertebedeki Hakk ta tektir.¹²¹ Ancak Zat'a işaret etmesi yönüyle bütün isimler birdir. O halde Tanrı, Zatı bakımından tek; nitelikleri, isim ve sıfatları yönüyle çoktur.¹²²

Her ilâhi ismin zatın aynı olan zahir varlıktan ibaret olduğunu ancak bu aynılığın mutlaklığı açısından değil, varlığın bir sıfat veya anlam ile sınırlanması açısından gerçekleştiğini ifade eden Kâşânî, bu ifadelerini Hayy ismi örneği çerçevesinde şu şekilde açıklamaktadır:

el-Hayy, taayyün eden zahir varlığın bir ismidir. Hayatın, varlığın bir ismi olması, onun her hangi bir anlam ile belirlenmesi ve sınırlanması yönündendir ki, bu anlam, hayattır. Varlığın kendisine nispetle el-Hayy, zatın aynı; varlığın bu anlam ile sınırlanıp, diğer anlamlardan ayrışması itibarıyla zattan ayırdır. Artık, ister isim müsemmanın aynıdır denilsin, ister ondan başkadır denilsin, eşittir.¹²³

İbn Arabî açısından el-Hayy isminin bir diğer önemi de el-Hayy isminin diğer isimlerin 'İmam'ı olmasından kaynaklanmaktadır. Rablerin rabbi olarak da kabul edilen El-Hayy ismini el-Âlim ismi, bu ismi de el-Mürîd takip etmektedir. Bu şekilde sıralanan isimler zincirinin en sonunda el-Muksid ismi bulunmaktadır.¹²⁴

Ancak, İbn Arabî'ye göre Tanrı'nın zatı, âlemlere muhtaç olmadığı gibi, isimlerine de muhtaç değildir. Ona göre zata ait isimler, zata delalet ettiği gibi başka isimlendirilenlere de işaret etmektedir.¹²⁵

Tanrı'nın isim ve sıfatlarla olan ilk ilişkisi isim ve sıfatların üstlendiği görevde ortaya çıkmaktadır. İbn Arabî, isim ve sıfatları bilinçsiz ve amaçsız olarak görmez ve onları bir amaç doğrultusunda tasavvur eder. İsim ve sıfatlara atfedilen bu görev, Tanrı'ya 'perde' olma görevidir. Tanrı'nın varlığı zahir olarak kabul edilmektedir, ancak isim ve sıfatlar O'nu perdelemektedir. Bu isim ve sıfatlar da mümkünlerin takdirleriyle perdelenmişlerdir. Bu perdeler itibari ve nurani olup varlıklarının bir amacı da mümkünün varlığının devamını sağlamaktadır. Tanrı'dan zuhur eden 'nur' üzerine düşen her hangi bir varlığı anında yok

¹²¹ İzutsu, *İbn Arabî'nin Fususundaki Anahtar Kavramlar*, 145.

¹²² İbn Arabî, *Fususul Hikem*, 104-105.

¹²³ Abdurrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, (Çev.: Ekrem Demirli), İz Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 53.

¹²⁴ İbn Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, 279.

¹²⁵ İbn Arabî, *Fususul Hikem*, 106.

edebilecek bir güçtedir. İşte varlığı Tanrı'nın nuru ile yok olmaktan kurtaran şey, perde görevi gören isim ve sıfatlardır.¹²⁶

İbn Arabî düşüncesinde isimler üç farklı kategoride ele alınmaktadır. Bunlar zata ait isimler, sıfata ait isimler ve fiile ait isimlerdir. Rab, Melik, Kuddüs, Selam ve Samed gibi isimler Allah'ın zati isimlerine örnek teşkil ederken; Hayy, Şekur, Kahhar, Âlim, Muktedir, Semi' ve Basar gibi isimler sıfat isimlere; Halık, Rezzak, Muhyi, Mumit, Musavvir, Darr ve Nafi gibi isimleri de fiil isimlerine örnek teşkil etmektedir.¹²⁷ Zata ait olan asli sıfatlar ise yedi grupta değerlendirilir. Bunlar da; Hayat, İlim, İrade, Tekvin, Sem', Basar ve Kelam'dır. Davud-u Kayserî'ye göre O'nun iştiraki zati kelamının hakikatine ilişkin bilgisinin tecellisi, görmesi ise hakikatlere tecellisi ve ilminin onlara şuhûd yoluyla ilişmesinden ibarettir. Kelamı, irade ve kudret sıfatının gaybda olanı açığa çıkarma ve onu icad etmeye ilişmesinden doğan tecelliden olup bunlar asla duysal değildir.¹²⁸ Bu sıfatlar içerisinde Hayat sıfatı bütün mevcudata şamil olduğundan diğer bütün sıfatlara öncelik teşkil etmektedir. Çünkü her şey hayat sıfatına sahip olduğundan varlık kazanmaktadır. Bu sıfatların asılları Zat-ı Mutlakta bulunmakla birlikte mümkünlerde de tecelli sonucu varlık sahasına çıkmaktadır. Ancak mümkünler Hakk'ın vücuduyla var olduklarından ve kendi başlarına müstakil bir varlıkları bulunmadığından, Hakk'ın sıfatlarının tecelli ettiği mümkünlerdeki varlıkta sonuçta Hakk'ın varlığıdır. Bütün mümkünler, Hakk'ın isim ve sıfatlarının tezahür yerleridir.¹²⁹ İsim ve sıfatlar bu mazharlarda tezahür etmektedir. Ancak, isim ve sıfatların tecelli edebilmesi için, o tezahür yerinin tecelliye kabiliyetli olması gerekmektedir. İşte varlıklar arasındaki çeşitlenme burada meydana gelmektedir. Her mazhar kendi kabiliyetine ve istidadına göre isim ve sıfatların hükümlerinin ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. O halde, âlemdaki her şey, her olay, tecelli ile ilâhi bir ismin veya sıfatın kuvveden fiile çıkması demektir. Buna göre âlemde ne kadar eşya ve olay varsa o kadar İlâhi isim bulunduğu gibi aynı şekilde ne kadar ilâhi isim varsa o kadar da eşya ve olay vardır.

Bütün ilâhi isim ve sıfatlar, Zat'a ait olduğundan hepsinin kaynağı tek olsa da, bu bütün isim ve sıfatların eşit seviyede olduğu anlamına gelmemektedir. İbn Arabî, varlık alanında bulunan farklardan yola çıkarak hiyerarşik bir düzen içerisinde isim ve sıfatlar arasında

¹²⁶ Nablusi, 274.

¹²⁷ Ertuğrul, 36.

¹²⁸ Kayserî, 24.

¹²⁹ Ertuğrul, 37.

derecelendirmeye gitmektedir. İlim ve irade sıfatları Zat’a ait olarak bir iseler de iradenin harekete geçmesi bir bilgiye bağlı olduğundan, ilim sıfatı irade sıfatından üstündür; aynı şekilde iradeyi harekete geçiren bilginin varlık sahasına çıkabilmesi için gereken kudreti sağlayan da irade sıfatı olduğundan, irade sıfatı kudret sıfatından üstün olarak kabul edilmektedir.¹³⁰

Bir tür işlem-kaplam ilişkisi içerisinde Allah’ın Rahman ve Rahim isimlerini O’nun rahmetine bağlayan İbn Arabî, Hakk’ın Rahman ismiyle ihsanda bulunduğunu, Rahim ismiyle de varlığa rahmet etmeyi kendisine zorunlu kıldığını ifade etmektedir. Bundan dolayı Rahman ismi Rahim ismini de içine almaktadır.¹³¹ İbn Arabî, isim ve sıfatlarda hiyerarşik bir düzeni kabul ettiğine göre bu hiyerarşinin başında bütün isimlerin en yücesinin bulunması zorunlu hale gelmektedir. Çünkü ona göre bir üst basamaktaki isim kendi altındaki ismi de içine alacak şekilde genişlemektedir. İşte İbn Arabî’ye göre isimler hiyerarşisinin en başında bulunan ve diğer bütün isimleri de içine alan en temel isim Zat’ın ‘Allah’ ismi ile birlikte ‘Rahman’ ismidir. İbn Arabî, bunu şu şekilde dile getirmektedir: “Allah’ın Rahmetinin her şeyi hüküm ve varlık bakımından kapsadığını, gazabın dahi Allah’ın gazaba olan rahmetinden meydana geldiğini bilmelisin.”¹³²

İbn Arabî’ye göre Allah’ın Rahmet isminin bir başka tezahürü de ilâhi isimlerden kaynaklanan ikramlardır. Ona göre Allah’ın bütün ikramları ilâhi isimlerden kaynaklanmaktadır. Rahmeti ‘saf rahmet’ ve ‘karışık rahmet’ olarak iki gruba ayıran İbn Arabî’ye göre dünya rızıkları saf rahmet grubuna dâhil olup, Tanrı’nın ‘er-Rahman’ isminden kaynaklanan bir ikramdır. İçildikten sonra şifa veren bir ilacın içilebilmesini de karışık rahmete örnek olarak gösteren İbn Arabî’ye göre Tanrı’nın bütün ikramları bir ismin karşılığı olduğundan, Tanrı kendi hazinesinde sakladığı o şeyleri, o anki duruma özgü özel bir isim vasıtasıyla bilinen bir ölçüye göre çıkarmaktadır. Tanrı’nın her şeye bir ölçü dâhilinde yaratılışını vermesi O’nun ‘el-Adl’ isminin bir sonucudur.¹³³

İkramları kaynağına göre Zattan kaynaklanan ikramlar ve isimlerden kaynaklanan ikramlar olarak ikiye ayıran İbn Arabî’ye göre bu ikramların bir kısmı belirli bir dileğin karşılığında

¹³⁰ İbn Arabî, *Füsusu’l Hikem*, 153.

¹³¹ İbn Arabî, *Füsusu’l Hikem*, 154.

¹³² İbn Arabî, *Füsusu’l Hikem*, 177.

¹³³ İbn Arabî, *Füsusu’l Hikem*, 65.

gerçekleşirken, bir kısmı da her hangi bir dilek ve talep olmadan meydana gelmektedir.¹³⁴ Ancak, Zat olarak Tanrı'da her hangi bir tecelliye mümkün görmeyen İbn Arabî, Zata ait saydığı ikramları da isimlere yöneltmektedir. Yine de bu ikramları, isimlerden kaynaklanan ikramlardan ayrı değerlendirmektedir. İbn Arabî, Zattan kaynaklanan ikramların ilk aşamasını 'en mukaddes akış' (*feyz-i akdes*) olarak isimlendirmektedir.¹³⁵ İşte ikinci aşama olan âyân-ı sâbitenin ortaya çıkmasına da bu feyz-i akdes neden olmaktadır. Âyân-ı sâbite, Zat'ın kendine ilişkin ilmi suretleri olarak ortaya çıktığı için Hakk'tan başkası değildir. Üçüncü aşamada ise âyân-ı sâbite tecelli yoluyla gerçeklik kazanmaktadır. Buna göre âyân-ı sâbite isim ve sıfatların mazharları, nesnel varlıklar da âyân-ı sâbitenin mazharlarıdır.

Âlemin kaynağını 'el-Müdebbir' ve 'el-Mufassıl' isimlerine bağlayan İbn Arabî'ye göre, el-Müdebbir ismi takdir edilmiş yaratma vaktini gerçekleştiren isimdir. Bu ismin ardından el-Mürîd ismi el-Müdebbir isminin ibraz ettiği tarzda ona ilişmektedir. Âlemde vücut bulan diğer bütün varlıklar, bu iki ismin gölgesi altında ve bu iki ismin etkisi ile meydana gelerek çeşitlenme ve ayrıntılar (el-Mufassıl) meydana gelmektedir.¹³⁶

3. Tanrı -Âlem İlişkisi

Tanrı'nın varlıklar ile veya bir başka deyişle âlem ile olan ilişkisinin tespit edilmesi, İbn Arabî düşüncesinin temelini teşkil eden vahdet-i vücûd öğretisinin doğru anlaşılması açısından önemli bir noktadır. İbn Arabî düşüncesinde âlemin kazandığı ontolojik değer veya İbn Arabî'nin âleme yüklediği anlam, İslam filozofları tarafından anlaşılan ve yorumlanan âlem anlayışı ile farklılıklar arz etmektedir. Bu farklılık özellikle âlemin Tanrı karşısındaki ontolojik değerinde ve yüklendiği anlamda belirginlik kazanmaktadır. Âlemin nesnel gerçekliği, değeri, âlemin varlık sebebi, âlemin ne'liği, âlemin sonsuzluğu gibi problemler karşısında çözüme yönelik ileri sürülen cevaplar, İslam tasavvufu ile İslam felsefesi arasında ortaya çıkan ayrışmaların temelini teşkil eden konulardır. İslam filozofları tarafından Tanrı ile âlem arasındaki ontolojik farklılığı belirtmek için çekilen bu kalın çizgiler, İbn Arabî düşüncesinde ortadan kalkmaktadır. Çünkü İbn Arabî düşüncesinde birbirinden ayrılabilen iki farklı gerçek varlık türü bulunmadığından, bu çizginin çekilebileceği bir alan

¹³⁴ İbn Arabî, *Füsusu'l Hikem*, 65.

¹³⁵ İbn Arabî, *Füsusu'l Hikem*, 49.

¹³⁶ İbn Arabî, *Fütihat-ı Mekkiyye*, 280.

bulunmamaktadır. Ebî Huzam, filozoflar ile sufiler arasındaki bu görüş ayrılığını şu kelimelerle ifade etmektedir:

Âlem denilen şey Allah'ın yaratıklarından ibarettir. Felsefecilere göre 'ulvî' ve 'suffî' olarak adlandırılan iki tür âlem vardır. Kelamcılara göre âlem; yerden göğe var olan her şeydir. Bunlar da âlemi 'ruhlar' ve 'nefisler' âlemi olarak ikiye ayırırlar. Felsefeciler ve kelamcılar bu kullanımları ile birbirlerinden ayrılmaktadırlar. Çünkü onlar 'ruhlar âlemi' ve 'nefisler âlemi' dediklerinde ruhların ve nefislerin bir araya gelmesini kast ederler. Sûfi terminolojide ise âlem kelimesi, âyân-ı sâbite olarak adlandırılan ilmi suretler ve zahiri varlıklardan oluşan ikincil gerçeklikten (Hakk'ın gölgesinden) ibarettir.¹³⁷

Buradaki birincil ve ikincil ayırımında birincil âlem 'emir âlemi' (*âlem'ul emr*), ikincil âlem ise 'ruhların ve nefislerin âlemi' (*âlem'ul melekût ve âlem'ul gayb*) olarak açıklanmaktadır.

İbn Arabî, âlem hakkındaki görüşlerini büyük ölçüde *Fusus'ül Hikem*'in Âdem Fassında açıklar. Bu fassta İbn Arabî'nin üzerinde durduğu ilk konu âlemin varlık sebebidir. İslam filozofları tarafından âlemin varlık sebebi genellikle nedensellik teorisi ile izah edilmeye çalışılmaktadır. Ancak İbn Arabî, Tanrı-âlem ilişkisini nedensellik ilkesinden daha ileri bir noktaya götürerek âlemin yaratılışında bir 'hikmet' arayışına girer. Âlemin yokluktan –bu yokluktan kasıt ontolojik yokluk değil durağanlıktır, çünkü İbn Arabî salt yokluğu kabul etmemektedir- varlık sahasına çıkmasının hikmetini Musa fassında açıklayan İbn Arabî, âlemin varlık hikmetini, sûfîler arasında meşhur olan ve bir kudsi hadis olarak Hz. Peygambere dayandırılan 'Ben gizli bir hazine idim, bilinmek istedim' sözüne dayanarak 'sevgi' de bulmaktadır. Âlemin, gizli hazinenin (*hidden treasure*) dışa vurumu olarak tanımlanabileceğini ifade eden Mehmet Bayraktar, bu açıdan da âlemin Tanrısal iyiliklerin (*Divine Goods*) dışa vurumunun bir toplamı olarak kabul edilebileceğini, diğer taraftan da âlemin 'kelimetullah' olarak anlaşılabilmesini ifade etmektedir.¹³⁸ Temelinde ilâhi isimler mertebesinde durağanlık bulunan âlemin varlık sahasına çıkmasının nedeni, işte bu Tanrısal iyiliklerin toplamı olan ve Tanrı'nın varlığa doğru yönelen sevgisidir. Aynı şekilde kendi durağanlığının farkında olan ilâhi isimler de, tecelli ile âlemde varlık sahasına çıkamamanın verdiği sıkıntıyı ortadan kaldırabilmek için, varlık sahasında bulunmayı sevmektedir. O halde âlemin varlık sahasına çıkması, hem Tanrı'nın âleme olan, hem de âlemin kendisi yönünden sevgiden

¹³⁷ Ebi Huzam, 118.

¹³⁸ Mehmet Bayraktar, "Cosmological Relativity of Ibn Al-Arabi", *Ankara Üniv. İlh. Fak. Dergisi*, Cilt XXVIII, Ankara 1986, s. 127.

kaynaklanan bir harekettir. İbn Arabî'ye göre âlemde bu sevgiden kaynaklanmayan hiç bir hareket yoktur.

Âlemin duyduğu sevgi, âyân-ı sâbitede durağanlıktan kurtulmanın verdiği rahatlıktan kaynaklanmaktadır. Tanrı'da bulunan sevgi ise 'bilinme arzusu'na duyulan sevgidir. Buradaki bilinme isteği, bilinemezliğin ortadan kaldırılmasına yönelik bir istek değil, kendini bilen Tanrı'nın kendisini kendi isimleri vasıtasıyla 'seyretme' arzusudur. Bunu, kendisini zaten bilen bir insanın aynanın karşısında kendisini seyrederek bilgi sahibi olması örneği ile biraz daha açıklığa kavuşturabiliriz.

İbn Arabî'ye göre âlemin var olmasının ikinci sebebi, ilâhi isimlerin tezahür edebilmesidir. İsimler konusundaki paradoksal söylemini burada da devam ettiren İbn Arabî, Allah'ın âleme muhtaç olmadığını ifade etmekle birlikte diğer taraftan, Allah'ın sahip olduğu isimlerin otoritesinin ortaya çıkabilmesi için âlemin yaratıldığını söylemektedir. Çünkü ona göre Allah'ın isimlerinin tecelli edebilmesi için, o isimlerin zuhuruna konu olabilecek şeylerin varlığı gereklidir. Örneğin bir insanın işlediği günah karşılığında tevbe etmesi ve Allah'ın onun tevbesini kabul etmesi Allah'ın et-Tevvab isminin tecellisi için, tevbeyi işitebilmesi es-Semi' isminin tecellisi için, tevbesini kabul ederek ona merhamet etmesi er-Rahmet isminin tecellisi için, kendisine yapılan duaları kabul ederek karşılıksız bırakmaması el-Muktedir isminin tecellisi için, âlemi, insanı ve eşyayı yaratabilmesi el-Kadir isminin tecellisi için gereklidir ve zorunludur. Bütün bu tecelliler olmadan Allah'ın isim ve sıfatlara sahip olmasının pek bir anlamı kalmayacak ve bütün isim ve sıfatlar işlevsiz hale gelecektir. O halde âlem, Tanrı'nın isim ve sıfatlarının aktif hale gelecekleri bir alan olma özelliğini taşımaktadır.

İbn Arabî, âlemi sürekli hareket halinde ve değişken olarak kabul etmektedir. Sürekli değişim halinde olan bu âlemin temeli ise süreklilik arz eden tecellidir. İbn Arabî, âlemin ilk tecellinin sonunda yok olduğunu, ikinci tecelli ile tekrar varlık bulduğunu, ancak bu tecellideki hareketliliğin çok süratli oluşundan dolayı iki tecelli arasındaki fasılanın fark edilemeyeceğini, bunu anlamayan kimselerin âlemin varlığını sürekli gördüklerini belirtir. Buna göre âlemin tamamı değişken olup, âlem bir anda yok olmakta, diğer bir anda da varlık sahasına çıkmaktadır.¹³⁹

¹³⁹ Ferit Kam, *İbn Arabî'de Varlık Düşüncesi*, (Haz.: Mustafa Kara) İnsan Yayınları, İstanbul 2009, s.103

İbn Arabî düşüncesinde mutlak varlık olarak kabul edilen Allah, özü itibariyle tek, değişmez ve eşsiz olmakla birlikte isim ve sıfatları yönünden değişkenlik göstererek çoğalmaktadır. Değişen ve çoğalan şey Hakk'ın tezahürleridir, tecelli ettiği âlemdir. Dolayısıyla âlem diye isimlendirilen varlıklar bütününe müstakil bir varlığı olmayıp, bu şekilde var olan sadece Hakk'tır. Müstakil ontolojik bir varlık olarak kabul edilmeyen âlem, İbn Arabî tarafından 'gölge varlık' (*vücut-ı zillî*) olarak nitelendirilmektedir. Örneğin gölgenin ışığın özelliğinden kaynaklanarak ortaya çıkmasına, görünmesine ve asli bir varlığının olduğu kabul edilmemesine rağmen, harici bir varlık olarak değerlendirilmesi onun gerçekten var olduğunu göstermemektedir. Ayrıca İbn Arabî *vücut-ı zillî*'yi 'akıl' (*zillü'l evvel*) ve 'insanı kâmil' (*zillü'l illa leh*) olarak ikiye ayırmaktadır.¹⁴⁰ Bu bağlamda Chittick, İbn Arabî'nin İnsanı kâmil kavramını, gerçekliğin bütün seviyelerinin toplamının bir özeti olarak ifade etmektedir.¹⁴¹

İbn Arabî, âlemin Hakk karşısındaki durumunu, insanın gölgesinin insan karşısındaki durumuna benzetmektedir. Âlem bir gölgedir ve bu gölge Hakk'ın gölgesidir. Gölgenin sahibinden ayrılması nasıl imkânsız ise aynı şekilde âlemin de Hakk'tan ayrılması imkânsızdır. Onun aşağıdaki ifadeleri konunun anlaşılması açısından önemli görülmektedir:

Hakk'ın dışındaki her şeye verilen ve de âlem diye isimlendirilen her şeyin Hakk ile ilişkisi, kişi ile gölgesi arasındaki ilişki gibidir. Varlık-âlem ilişkisinde Allah'ın gölgesi olan âlem, duylara dayalı olarak vardır. Bu ilişkide gölgenin ait olduğu varlığın bulunması söz konusu ise ancak o zaman gölge de söz konusu olabilir. Aksi durumda yani gölgenin ait olduğu varlık yok ise gölge de yoktur. Hakk'ın gölgesi olarak adlandırılan âlem ise ancak mümkünlerin zatlari olabilir.¹⁴²

Hakk'ın gölge varlıkla olan ilişkisini Yusuf Fassında ayrıntılı olarak işleyen İbn Arabî'ye göre gölge varlık aslında Hakk'tan başkası değildir. İnsan tarafından idrak edilen her ne varsa daima mümkünlerin mahallerinde tecelli eden Hakk'tır. Bu bakımdan âlem diye isimlendirilen her şey Hakk'ın dışındaki bütün mümkünlerdir. Buradaki mümkün, filozofların anladığı şekliyle varlığı da yokluğu da düşünülebilen

¹⁴⁰ Seyyid Şerif Cürçânî, *Ta'rifat: Istilahat'üs Sûfiyyet'il Varidet-i fil Futuhat'il Mekkiyye*, Şirket-i Sahafiyye-i Osmaniyye, 1683, s. 96.

¹⁴¹ William Chittick, *The Sûfi Doctrine of Rumi*, Offset Press Inc, 1974, p.50.

¹⁴² İbn Arabî, *Füsusu'l Hikem*, s. 103.

varlığın değil, henüz vücut bulmamış ancak vücut bulabilecek kabiliyete sahip, yani tecelliye mazhar olabilecek yetenekteki varlığın kastedildiği unutulmamalıdır. Aynı şekilde Cürcânî bu konuyu *Istılâhât-üs Sûfiyye* adlı eserinde "Vücut-u daimi" ve "vücut-u zaruri" başlığı altında şu şekilde ele almaktadır.¹⁴³

Hak, mazharlarda zuhur etmiş ve aynı zamanda onlardan batındır. Şu halde Hakk'ın zuhuru hakikatlerin zatlarında tecellisi; batınlığı başkasının idrak edemeyeceği zatının bilinemezliği itibarına bağlıdır. Hak, her anlayışta zuhur etmiş, her anlayıştan batın kalmıştır. Hak sadece şöyle düşünenin anlayışından gizli kalmamıştır: Âlem suret, Hak onun hüviyetidir.¹⁴⁴

Âlemin Tanrı karşısındaki varlığı, denizdeki dalganın durumuna benzetilerek izah edilmeye çalışılmaktadır. Denizdeki dalga her ne kadar bir suret olsa da ve denizden ayrı olarak isimlendirilse de, aslında dalga ne denizden ayrıdır ne de denizin aynısıdır. Dalganın var olarak kabul edilmesi esen rüzgâr nedeniyle denizin yüzeyinde birden fazla hareketin meydana gelmesidir. Bu dalgaların denizden müstakil bir varlığı yoktur. Aynı şekilde Allah'ın tecellileriyle isim ve sıfatlar, kabiliyet ve istidatlarına uygun bir şekilde birer suret aynası giyinerek görünür olmaktadır.¹⁴⁵ Denize nazaran dalganın varlığı asli olmadığı gibi, Tanrı'ya nazaran da âlemin asli bir varlığı yoktur. Dalga, üzerinde ortaya çıktığı deniz sayesinde bilindiği gibi, Hakk'a işaret eden ve gölge olan âlem de üzerine düştüğü mahal yoluyla idrak edilmektedir.

İbn Arabî tarafından âlemin yaratılışının açıklanmasında, Hakk'ın tecellisinden başka başvurulmuş birlik-çokluk ilişkisi de dikkat çekicidir. Bu ilişki İbn Arabî tarafından şu ifadelerle açıklanmaktadır:

Yaratmanın tekliğe dayanmasından hareketle üçlemenin (teslis) ve onun katlarının özünde Bir'e dayandığı ve Bir'e ait olduğu; üçün ise birden sonraki ilk tek sayı olduğu bilinmelidir. Allah'ın 'Biz, her hangi bir şeyi isteyince ona 'ol' deriz, o da hemen oluverir' [Nahl 16/40] buyruğu bu bağlamda değerlendirilmelidir. Örneğin bu ayetteki üçlü yapı zat, irade ve sözden oluşmaktadır. Bu yapıdaki Zat veya Zat'ın iradesi ('ol' sözü) söz konusu olmasa bu üçlü yapıdan olan (oluvermek) söz konusu olmazdı.¹⁴⁶

¹⁴³ Cürcânî, 170.

¹⁴⁴ Kaşânî, (el-Âlem Mad.), s. 361.

¹⁴⁵ Tahir Galip Seratlı, *Vahdet-i Vücut ve Tevhid Hakkında 7 Eskimez Risale*, Furkan Kitaplığı, İstanbul 2006, s. 133.

¹⁴⁶ İbn Arabî, *Füsusu'l Hikem*, 115.

Bu pasajında İbn Arabî, âlemin yaratılış safhasını teslis içeren birlikle açıklamaktadır. Öncelikle ilk aşamada Tanrı'da ikinci aşamadaki iradeyi meydana getirecek olan ve âyân-ı sâbiteye esas teşkil edecek olan ilim oluşur. Bu ilim Tanrı'da vahidiyyet mertebesinde hâsıl olmaktadır. Çünkü daha önce de izah edildiği gibi ehadiyyet mertebesinde her hangi bir tecelli veya oluşum kesinlikle söz konusu değildir. Âyân-ı sâbite bilkuvve kesret olarak vahidiyyet mertebesinde bulunmaktadır. İkinci aşamada yokluk mertebesinde bilkuvve durağan olarak mevcut olan âyân-ı sâbiteyi aktif hale getirerek varlık sahasına çıkmasına neden olacak olan irade meydana gelmektedir. Son aşamada ise meydana gelen iradeye 'ol' emri verilerek aktif hale getirilen âyân-ı sâbite, varoluşunu elde ederek varlık sahasına çıkarılmakta ve böylece âlem meydana gelmiş olmaktadır. Ancak buradaki öncelik ve sonralığı, zamana bağlı bir süreç olarak meydana gelen bir sıralama değil, sadece zihin açısından yapılan bir kategorileştirme olarak düşünmek daha doğru olacaktır. Çünkü Tanrı açısından zamanla birlikte zamana bağlı önceliğin ve sonralığın söz konusu olması mümkün değildir.

Burada yeni bir problemle karşılaşmaktadır. Madem varlıkların bireysel varoluşlarını kazanmalarına tecelli neden olmaktadır, o halde âlemde yer alan bir varlık diğer bir varlıktan nasıl ayrışacaktır? İbn Arabî, bu problemin çözümünde nefes ve harf sembolizmine müracaat ederek bir çıkış bulma çabasıdır.

Varlığın tecellisi, ilâhi ilimde sabit olan âyân-ı sâbitenin aktif hale gelerek nesnel gerçeklik kazanmasıdır. İbn Arabî bunu 'Rahman'ın nefesi' olarak adlandırır. İşte bütün ilâhi isimler tarafından talep edilen âlemi yaratan bu nefestir. Allah'ın zahir ve batın sıfatlarına dikkat çeken İbn Arabî, nefesin insan içinde bulunduğunu Allah'ın batın sıfatına, nefesin dışarı çıkarılmasını Allah'ın zahir sıfatına benzetmektedir. Nefes harflerin, harfler de kelimelerin yapı taşlarıdır. Âlemin varlık sahasına çıkışını açıklamak için İbn Arabî'nin burada kullandığı önemli kavramlardan bir diğeri de 'İlahi Kelime'dir. İmkân mertebesinde bulunan âyân-ı sâbiteyi varlık alanına çıkararak şey işte bu ilâhi kelimedir.¹⁴⁷ Nefes küllî bir hakikat olarak harfleri kendi içinde potansiyel olarak bulundurmaktadır. Nefes vücuttan dışarı çıkarıldığında harflerden oluşan birçok kelime meydana gelmektedir. Kelime ve harflerin varlık sebebi nefestir. Bu sembolizmin başta ortaya atılan problemin çözümünde, nefes küllî vücuda, harfler ise âlemi oluşturan tikel varlıklara işaret edecek şekilde

¹⁴⁷ Pierre Lory, "İbn Arabî'nin Eserlerinde Dil ve Harfler Sembolizmi", (Çev.: M. Mustafa Çakmaklıoğlu), *Bilimname Dergisi*, Cilt 1, Sayı 10, Ocak-Mart 2006, s. 173-182.

kullanılmaktadır. Nefesin dışarı çıkarılması sırasında harflerin mahreçlerine ve boğazın durumuna göre çeşitlendiği ve ayrıştığı gibi, bütün varlıklar vücut yönünden aynı olmakla birlikte her biri bu vücudu kendi istidadına ve kabiliyetine yani ayn-ı sâbitine göre yansıtmakla farklılaşmaktadır. Harflerin ve kelimelerin çokluğu, nefesin tek olmasına engel olmadığı gibi, varlıktaki çokluk ta Hakk'ın vahdâniyetine zarar vermemektedir.¹⁴⁸ Rahman'ın nefesinde ortaya çıkan âlemin zahir sıfatı ile tezahür etmesinin nedenini İbn Arabî, ilâhi isimlerin ürünlerinin ortaya çıkmayışi nedeniyle duydukları sıkıntıyı gidermeye bağlamaktadır. Bu, nefesi içerisinde tutan insanın bir süre sonra rahatlamak için nefesini dışarı çıkarmasıyla benzerlik teşkil etmektedir.¹⁴⁹ Nefesin Allah'ın Rahman ismine nispet edilmesinin nedenini Kâşânî şu şekilde açıklamaktadır:

Nefesin başka bir isme değil de er-Rahman ismine nispetinin nedeni ise, er-Rahman isminin ilâhi varlığın suretine özgü bir isim olmasıdır. Bu suret, Zat'ın birliğinin batınlığından zuhur etmeleri esnasında, ilâhi isimler için meydana gelen bütünlükten ibarettir. Bu nedenle nefes, er-Rahman ismine nispet edilmiştir.¹⁵⁰

Gerek 'Rahman'ın Nefesi' gerek 'İlahi Kelime' olarak kabul edilen ve âlemin varlığına esas teşkil eden bu tecelli süreci İbn Arabî düşüncesinde çeşitli aşamalardan geçmektedir. Ancak buradaki öncelik ve sonralığın sadece zihni bir belirleme olduğu, ontolojik tecellide her şeyin bir ve aynı anda olduğu unutulmamalıdır. İlk aşamada Vacib'ül vücud olan Hakk, mutlak gayb halindedir. Hiçbir tecellinin, belirlenmişliğin, şekil ve suretin bulunmadığı bu aşama, 'belirlenmemişlik' (*Lâ Taayyün*) olarak adlandırılmaktadır. Varlık bu aşamada sadece kuvve halindedir. İkinci aşamada, Varlık kuvveden fiile geçmeye ve ilk tecelli zuhur etmeye başlamıştır. 'İlk Beliriş' (*Taayyün-i Evvel*) olarak adlandırılan bu aşamada tecelli, Hakk'a nazaran zâhir, sonraki aşamaya nazaran bâtındır. 'İkinci Beliriş' (*Taayyün-üs' Sâni*) olarak adlandırılan ve Hakk'ın kendisi nedeniyle zuhurunun meydana çıktığı üçüncü aşamada, isimler ortaya çıkar ve bu isimler ilim mertebesinde birbirinden ayrışarak farklılaşmaya başlar. Bu ayrışma ve farklılaşma neticesinde 'ruhlar âlemi' (*el-âlemü'l ervah*), 'hayal âlemi' (*el-âlemü'l misal*) ve 'cisimler âlemi' (*el-âlem'ül ecsam*) aşamaları varlık bulmaktadır. Böylece ilâhi isimlerin tecellisi ile birlikte çeşitlenme meydana gelerek âlem vücut bulmuş olmaktadır.

¹⁴⁸ Uluç, 189.

¹⁴⁹ İbn Arabî, *Füsusu'l Hikem*, 157.

¹⁵⁰ Kâşânî, (en-Nefesü'r Rahmâni Mad.), 557.

4. Vahdet-i vücûd Öğretisi

Öğretiye isim olan ve vahdet-i vücûd kavramını oluşturan kelimelerden vahdet, Arapça bir kelime olup, tek kalmak, tek başına kalmak anlamlarına gelen ‘vahide’ fiilinin mastar şeklidir.¹⁵¹ Ayrıca ‘birlik’ anlamına da gelmektedir.¹⁵² Birlik anlamında vahdetten ise, varlığın bölünme ve parçalanma kabul etmeyen tekliğine işaret edildiği düşünülebilir. Bu açıdan gerçek anlamda bir (vahid) olan sadece Hakk’tır. Vücud ise Arapça’da bulmak anlamına gelen ‘v-c-d’ fiilinin mastarı olup bulunmak anlamına gelmektedir.¹⁵³ Aynı şekilde var olmak ve varlık anlamlarında da kullanılmaktadır.¹⁵⁴

Öğretinin tam olarak anlaşılabilmesi açısından öğretinin temelini teşkil eden ‘Vücud’ kavramına yüklenen anlamın tespiti büyük önem arz etmektedir. Çünkü öğretiye yöneltilen eleştirilerin büyük çoğunluğu vücud kavramından neyin kastedildiğinin tam olarak anlaşılammış olmasından kaynaklanmaktadır. İslam felsefesinde genel olarak vücud kavramı, mevcut olanlar anlamında kullanılmaktadır.¹⁵⁵ Her ne kadar vücut kavramı hem Tanrı için hem de âlemin varlığı için kullanılsa da Allah ile âlem ayrı varlık kategorileri olarak kabul edilerek düalizme ulaşılmaktadır. Ancak genel olarak tasavvufta özel olarak ta İbn Arabî düşüncesinde mevcudun vücud ile aynileştirilmesi mümkün değildir, çünkü gerçek anlamda var olmayan mevcut ile vücud arasında aynileştirmeye yol açacak bir ilişki kurulması mümkün değildir.

‘Varlığın Birliği’ veya ‘Varloşun Birliği’ olarak Türkçeleştirilen ve Tanrı-âlem münasebetini kurmaya ve açıklamaya çalışan bir sistem olan vahdet-i vücûd öğretisi sistemli bir şekilde İbn Arabî tarafından işlenir. Ancak daha önce de ifade edildiği gibi İbn Arabî tarafından vahdet-i vücûd tabiri hiç kullanılmamakla birlikte aynı anlamı ihtiva edebilecek kavramlar kullanılmış ve bu tanımlama tasavvufun ana konuları arasında yerini almıştır. Bu noktada Chittick, İbn Arabî tarafından savunulduğu düşünülen vahdet-i vücûd öğretisinin, kendisinden çok sonraları söz konusu olduğunu, İbn Arabî’nin hiç bir eserinde vahdet-i vücûd’tan bahsetmediğini, hatta İbn Arabî takipçileri tarafından da bu ibarenin hiç kullanılmadığını, İbn Arabî’nin daima “Vahdet”ten, “Vahdet-ül Hakk”tan, “Vücud”tan, “el-

¹⁵¹ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 552.

¹⁵² Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 681.

¹⁵³ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 553.

¹⁵⁴ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 704.

¹⁵⁵ Süheyl Abdalbâis et-Tercümânî, *Nazariyyetü Vahdeti'l Vücud İbn Arabî ve'l-Cîlî: Dirase tahliliyye nakdiyye mukarene*, Menşurat Mektebetü'l Haz'al, Lübnan 2002, s. 772.

Vücud el-Hakk'tan bahsettiğini ifade etmektedir.¹⁵⁶ Chittick, İbn Arabî'nin vahdet-i vücûdu savunduğunu ve bu öğreti nedeniyle küfre ve ilhada saptığını iddia eden ilk kişinin İbn Teymiyye olduğunu vurgulamaktadır. İbn Teymiyye'den sonra vahdet-i vücûd kavramının kullanılması genellik kazanarak İbn Arabî ve öğrencileri tarafından ortaya konulan bütün öğretinin genel adı haline gelmiştir.¹⁵⁷ Ancak Afîfî, her ne kadar vahdet-i vücûd tabirini kullanmasa da İbn Arabî'nin, öğretilerinden dolayı, Hallac gibi vahdeti vücudu savunan bir çok sûfiden daha çok vahdet-i vücûdçu olarak anılmayı hak ettiğini düşünmektedir.¹⁵⁸

Vahdet-i vücûd tabirini ilk kez kullanan hakkında değişik görüşler olmakla birlikte Sadreddin Konevi ve İbn Seb'in tarafından ilk kez kullanıldığı genel bir kanaat haline gelmiş durumdadır.¹⁵⁹

Chittick ise vahdet-i vücûd kavramını ilk kullanan kişinin Sadreddin Konevi'nin talebesi olan Sadeddin Fergani (?/1300) olduğunu ileri sürmektedir. Ancak ona göre ne Konevi tarafından ne de Fergani tarafından vahdet-i vücûd terimi teknik anlamda kullanılmıştır.¹⁶⁰

Vahdet-i vücûd, vücudun birliği anlamına gelmektedir. Gerek sûfiler tarafından gerek İbn Arabî tarafından konu edinilen vücud birdir ve o da Hakk'ın vücududur. Bu vücud; vacib, kadim ve ezelidir. Onun şekli ve sureti yoktur. Bu özellikleri haiz vücud 'Vücud-u Mutlak' olarak adlandırılmaktadır. Ferit Kam, Nesefî'nin vahdet-i vücûd tanımını şu şekilde vermektedir:

Vahdet ehli diyor ki: Vücud birdir. Ziyade değildir. O da Allah'ın vücududur. Allah'ın vücudundan başka vücud yoktur. Olması da mümkün değildir. Vahdet ehlerinden bazıları da şöyle söylüyorlar: Her ne kadar vücud birden fazla değilse de; o vücudun zahiri ve batını vardır. Batını bir nurdur ki, âlemin nurudur. Âlem bu nur ile doludur. Bu nurun sınırı sonu yoktur. O eşsiz bir denizdir. Hayat, İlim, İrade, Kudret bu nur ile varlığını sürdürür. Eşyanın görmesi, işitmesi, tasarrufu, hareketi bu nurun sayesinde. Belki her şey bu nurdan ibarettir. Eşyanın tabiatı, özellikleri, fiilleri bu nurdan ibarettir. Her ne kadar eşyanın isimleri, sıfatları ve bu nurdan ise de, bu nurdur, ziyade değildir.

¹⁵⁶ Chittick, *Varolmanın Boyutları*, 198.

¹⁵⁷ Chittick, *Varolmanın Boyutları*, 199.

¹⁵⁸ Afîfî, *The Mystical Philosophy*, 57.

¹⁵⁹ Hüsamettin Erdem, *Panteizm ve Vahdet-i Vücud Mukayesesi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990, s. 39.

¹⁶⁰ Chittick, *Varolmanın Boyutları*, 199.

Mevcutatın fertlerinin her biri bir küçük kapı gibidir. Bu nurun sıfatları, o küçük kapılardan zuhur etmiştir. Onu evveli ve ahiri yoktur. Ona yokluk ve fenâ bulaşmaz...¹⁶¹

Vahdet-i vücûd öğretisini ana hatları ile özetleyen bu ifadelerden anlaşıldığı üzere; Hakk'ın varlığı, kainata nazaran ayna gibi olduğundan bütün akli ve hissi eşya onda zahir olmaktadır. Yani Zat-ı Mutlak, zat olarak değil, sıfat ve fiilleri itibariyle bütün suret ve şahıslarda mutlak olmaksızın, ayrıca değişiklik ve çoğalma göstermeksizin tezahür ve tecelli etmektedir. Bu bakımdan eşya Hakk'a ayna olmaktadır. Kâinatın bütünü Hakk'ın vücudu ile kaimdir. Âlem Hakk'ın zahiri; Hakk, âlemin batınıdır. Mutlak varlık Allah'ın zatının aynısıdır ve onun dışındaki şeyin hakikati üzerine zaidir. Bu bakımdan Âlemin hakikati, onun ezelde ilâhi ilimdeki taayyünü ve suretinden ibarettir. Bu suretler hakiki olmayıp, hayal ve serap hükmündedir.¹⁶² Âlemin kendi başına duran ve Hakk'ın dışında bir varlığı olduğu kabulünü bir yanılgı olarak kabul eden İbn Arabî'ye göre, gölge ile gölgenin ilişik olduğu şey arasındaki ilişkinin ortadan kalkması söz konusu dahi değildir. Âlemin hayal olmasının anlamı da işte budur.¹⁶³ Durusoy'un ifadesiyle;

İbn Arabî kavramın kozmolojik muhtevasına sahip çıkmakla birlikte hayale ontolojik bir boyut kazandırmıştır. Düşünürüne göre tek gerçek varlık olan Allah'ın iki ayrı tecellisi vardır. Biri hakki veya zati tecellidir ki o zaten gerçek varlıkla aynısıdır; diğeri de halki tecelli olup esasen hayali bir varlığa sahip olan top-yekûn âleme tekabül eder. Ona göre âlem hayaldir, ancak bu hayalilik gerçek varlığa göredir. İçindeki İnsana veya öteki varlıklara nisbetle objektif bir varlık biçimi olarak görünen âlemin gerçek bir varlık olarak idraki vehmin bir ürünüdür.¹⁶⁴

İbn Arabî, 'gerçek' adı verilen nesnelerin hayalden başka bir şey olmadığını belirtmektedir. Bizim gerçek olarak kabul ettiğimiz dış dünya, aslında tam da gerçek değildir. Fakat bu, dış dünyanın boş ve dayanıksız olduğu anlamında değildir. 'Gerçek' varlık olan yalnızca Allah'tır, dış dünya 'hakiki gerçek'in bizzat kendisi olmayıp, O'nun hayal düzeyinde belirsiz bir yansıması veya sembolik olarak temsilidir.¹⁶⁵ Chittick'e göre hayal; Allah'tan gayrı her şeyle ilgilidir. Allah vardır dediğimizde, aynı şeyi aynı anlamda âlem için de söyleyemeyiz; bu nedenle âlem 'varolmayan' olarak görülmelidir. Öte yandan âlemin bir anlamda var olduğunun farkındayız. Bu haliyle âlem, Allah'ın kendini görünür kılması veya tecellisidir.

¹⁶¹ Kam, *Vahdet-i Vücud*, 66.

¹⁶² İsmail Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücud ve İbn Arabî*, İnsan Yayınları, İstanbul 2008, s. 11.

¹⁶³ İbn Arabî, *Füsusu'l Hikem*, 103.

¹⁶⁴ Ali Durusoy, "Hayal", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1991, Cilt 17, s. 1.

¹⁶⁵ İzutsu, *İbn Arabî'nin Fususundaki Anahtar Kavramlar*, 23.

Aynadaki görüntünün aynaya bakan bir kimsenin gerçekliğini göstermesi gibi âlem de Allah'ı sergilemektedir.¹⁶⁶ Diğer yandan hayali algının bilgisel değerine işaret eden İbn Arabî, akıl veya usun tek başına gerçekliğin ancak yarısı hakkında bilgi sağlayabileceğini, akılla birlikte hayal gözüyle de görülmedikçe Tanrı, âlem ve insanın anlaşılamayacağını belirtir.¹⁶⁷ Buradan İbn Arabî tarafından hayalin âlem ve diğer konularla ilgili ikincil bir bilgi kaynağı olarak kabul edildiği anlaşılmaktadır. İbn Arabî, her hangi bir şey hakkında hüküm verirken, bu hükmün duyularla alınan veriler ışında belirginleştiğini belirtmektedir. Ancak duyular ona göre sadece hali hazırdaki var olanlar hakkında bilgi verebilirken, geçmişte veya gelecekte var olması mümkün bir şey hakkında duyuların bilgi vermesi mümkün değildir. İşte hayal kuvveti, şu anda bir şey mevcut olmasa bile onu idrak edebilme imkânını sağlamaktadır. Bu bakımdan duyulardan sonra bilginin oluşmasına neden olan kuvvet, 'hayal kuvveti' olarak adlandırılmaktadır ve İbn Arabî'ye göre bu hayal kuvveti, duyulardan daha temizdir.¹⁶⁸

İbn Arabî, vücut kavramını iki temel anlamda kullanmaktadır. İlk olarak, bu terim Gerçek Varlık olan (*el- Vücuda'l Hakk*) Allah veya olmaması düşünülemeyen Zorunlu Varlık (*Vacibü'l Vücut*) anlamında kullanılırken; ikinci olarak, âlemde bulunan her şey yani mevcudat anlamında kullanılmaktadır. Ancak İbn Arabî, mevcudat anlamında vücut kavramını mecâzi anlamında kullanmaktadır.¹⁶⁹ Bu bağlamda Ferit Kam'ın, Hakk'ın vücutun aynı olduğundan dolayı O'na mevcud demenin hakiki anlamda değil mecâzi anlamda olduğunu ifade etmesi önemlidir.¹⁷⁰ Ramazan Muslu tarafından Erbilî'den yapılan şu alıntı vücut anlayışı üzerindeki farklılığı ortaya koymaktadır:¹⁷¹

Allah'ın vücudundan ibaret olan âlemin vücudundan maksat, âlemin zatlari ve sûretleri değildir. Bilakis, âlemdeki zatların ve sûretlerin kendisiyle olduğu âyân-ı sâbite'deki hakikatleridir. Bu hakikatler de Allah'ın vücudundan başkası değildir. Allah'ın onları yaratması göz ardı edilirse, âyân-ı sâbite'deki hakikatlerin vücudundan söz etmek mümkün olmaz. Hakikat ehlinin kastettiği

¹⁶⁶ Chittic, *Hayal Âlemleri*, 97-98.

¹⁶⁷ Chittic, *Varolmanın Boyutları*, 307.

¹⁶⁸ Keklik, *Muhyiddin İbn Arabî*, 32.

¹⁶⁹ Chittick, *Varolmanın Boyutları*, 242.

¹⁷⁰ Kam, *Vahdet-i Vücut*, 77.

¹⁷¹ Ramazan Muslu, "Vahdet-i Vücut Üzerine Yazılmış Bir Risale: Erbilî'nin Mir'âtü's-Şühûd Fî Beyâni Vahdeti'l-Vücûd'u", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı)*, Cilt 2, Sayı 23, 2009, s. 313.

vücut budur; yoksa yaratılmış (*mevcud*) hâdis varlığın zâtının sahip olduğu vücut değildir.

Yani âlemin varlığı, Hakk'ın vücutuna nispetle yok hükmünde kabul edilmektedir. 'Allah'tan başka mevcut yoktur' (*Lâ mevcude illallah*) şeklinde ilke haline getirilen bu öğretilde, âlemin gerçekliği ve değeri, gölgenin varlığa nazaran gerçeklik ve değerine kıyas edilerek tespit edilmektedir. Buradan 'Allah'tan başka ilah yoktur' ilkesinden 'varlıkta Allah'tan başka hiçbir şey yoktur' ilkesine geçilmektedir.¹⁷² Bu noktada İbn Arabî bütün mevcudatı, zerrelere de dâhil olmak üzere bütün mümkünatı, gerçeklikleri olmamakla birlikte vücutun birer tecellisi olarak kabul etmektedir.¹⁷³

İbn Arabî tarafından vücut terimi yine filozoflar ve kelamcılardan farklı olarak nur ve ruh gibi farklı anlamlarda da kullanılmaktadır. Bununla birlikte vacibu'l vücut olarak kabul edilen Tanrı, tanımlanamaz ve kavranılamaz olarak kabul edildiğinden vücut tanımsız olarak kalmaktadır. Ancak, nefes, ışık, gölge ve ayna gibi sembollere başvurularda Vücut hakkında ipuçları verilmektedir. Dolayısıyla Vücutun mahiyeti mevcudattan yola çıkılarak akılla temellendirilmekte ve 'görünmez' olan vücut görünür hale getirilerek insan idrakine sunulmaktadır.

Şehrezûrî, *Resâil'ü fî Vahdeti'l Vücut* adlı eserinde vahdeti vücutun bilinip bilinemeyeceği ve vücutun genel özellikleri konusu ile ilgili görüşleri maddeleştirerek şu şekilde ele almaktadır:

Allah'ın vücudiyyetinin bir şekli ve sınırı yoktur. Bununla birlikte (vücudiyyeti) size şöyle açıklayabilirim: Vücut, bir şekil ve sınır içerisinde tecelli etmez ve aynı zamanda onun bu şekil ve sınırlarının olmamasında da her hangi bir değişiklik olmaz. Tam tersi eskiden ne ise şu anda da öyledir. Vücut kelimesiyle kastettiğimiz şudur; saydığımız sıfatlardan arındırılmış olarak var olan gerçekliktir. Buna göre;

a-Eğer bu vücut bir ise onun görüntüsü çeşit çeşittir.

b- İşte bu vücut, bütün eşyanın hakikati ve onların batınlarıdır.

c- Zerrelere varıncaya kadar bütün yaratılmışlar işte bu vücutla ilişkilidir.

d- İşte yine bu vücut, içeriği itibarıyla her hangi bir kişi tarafından anlaşılamaz; yetiler, akıl ve vehim tarafından idrak edilemez ve aynı zamanda kıyas ta kabul etmez. Çünkü bunların tamamı yaratılmış unsurlardır ve 'yaratılmış olanı' içeriği itibarıyla ancak onu

¹⁷² Afifi, *The Mystical Philosophy*, 55-56.

¹⁷³ İbn Arabî, *Resail'ü İbn Arabî*, 'C.III, 203.

yaratan bilebilir. Bu yönünü bilmek isteyen kimse ne kadar çaba sarf etse de ancak zaman kaybetmiş olur.¹⁷⁴

Aynı şekilde Nablûsi (1640-1731), vücudun bir zahir bir de batın anlamı bulunduğunu ifade ederek, öğretinin temelini teşkil eden vücudun, batını manası ile anlaşılması gerektiğini belirtmektedir. Ona göre vücudun zahiri anlamı herkes tarafından açık bir şekilde anlaşılan, her hangi bir delil ve ispata gerek duymayan anlamıdır. Bu anlam, akıl ve his tarafından bütün mevcudatın kendisiyle vasıflandığı anlamdır. Vücudun batını anlamı ise bütün insanlardan ve eşyalardan gizlenmiştir. Bu vücud, bütün maddelerden soyutlanmış zattır. Var olabilmek için her şey bu vücuda muhtaçtır. Eşya, cinsleri, şahısları ve türleri ile farklı olsalar da her halükarda mümkün oldukları için bu vücud-u Hakk ile varlıkları süreklilik kazanmaktadır. Bunun dışında hiçbir mümkünün gerçek varlığı yoktur.¹⁷⁵ Dolayısıyla âlemde bulunan bütün nesnel gerçeklikler her ne kadar kendi varlıklarına ve özelliklerine sahip olsalar da, bu şeyler varlıklarının gerçekliği bakımından vücud olan Allah'tan başkadırlar. Bu nedenle İbn Arabî, renklerin bizatihi varlıkları olmamasına rağmen ışığın varlığı ile var olmaları gibi âlemde algılanan her şeyin bizatihi var olmadığını, bunların ancak Allah'ın vücudu ile varlık kazandıklarını belirtmektedir.¹⁷⁶ Coates, İbn Arabî'nin vahdet-i vücûdu kaçınılması imkânsız olan ontolojik bir gerçeklik olarak kabul ettiğini, bunun varlığı tanımlamada temel bir basamak olarak ifade edilebileceğini belirtmektedir. O, Tanrı'nın (Being) tüm diğer mümkünler (beings) için bir varlık nedeni olarak kabul edilmesinin İbn Arabî öğretisinin özeti niteliğinde olduğu kanaatindedir.¹⁷⁷

O halde İbn Arabî tarafından vücud kavramına yüklenilen anlam ile filozoflar veya kelamcılar tarafından vücud kavramına yüklenen anlam arasındaki ontolojik farklılığın öğretinin temelini teşkil ettiği anlaşılmaktadır. Filozoflarla kelamcılar Tanrı ile âlemi ayrı ontolojik düzeyde iki farklı vücud olarak kabul ederken; İbn Arabî, Tanrı ile âlemin vücudunu aynı ontolojik seviyede kabul etmektedir. Tercümânî, İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd anlayışının zevk ve keşf üzerine kurulu olduğu kanaatindedir ve aynı zamanda felsefecilerin madde ve ruhu birleştiren vücut anlayışlarının tersine İbn Arabî'nin vahdeti

¹⁷⁴ İbrahim b. Hasan eş- Şehrezûrî, *Resâil'ü fi Vahdeti'l Vücud*, Mektebet'ül Sekafetü't Diniyye, Kahire 2007, s. 203.

¹⁷⁵ Nablûsi, 110-116.

¹⁷⁶ Chittick, *Varolmanın Boyutları*, 200.

¹⁷⁷ Coates, 3.

vücud anlayışının maddi değil ruhi olduğu görüşündedir.¹⁷⁸ Bu bakımdan vahdet-i vücûd, varlıkta Allah'tan başka gerçek varlık bulunmadığının bilincine ulaşma seviyesidir.

İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd anlayışına göre var olan bir tek hakiki varlık vardır o da 'Vücud-u Mutlak' olan Hakk'ın vücududur. Diğer varlıkların mevcudiyeti Hakk'a nispetle yok hükmündedir. Buradaki yokluktan kastın nesnel gerçekliği bulunan eşyanın varlığını inkâr etmek olmadığı akıldan çıkarılmamalıdır. İbn Arabî ile birlikte vahdet-i vücûd öğretisini savunan bütün mutasavvıflar açıkça bilmektedir ki, insanın kendi varlığı ile insanı çevreleyen ve âlemi oluşturan mevcudat, nesnel olarak mevcuttur ve varlıkları sabittir. Bu noktada mutasavvıflar ile filozoflar arasında her hangi bir fark bulunmamaktadır. Ancak vahdet-i vücûd öğretisine göre bütün bu nesnel gerçekliklerin arkasında, onların var olmalarına neden olan hakiki bir varlık bulunmaktadır. Mutlak vücud olarak kabul edilen bu hakiki varlığın dışında ikinci bir hakiki varlığın kabul edilebilmesi söz konusu değildir. Var olarak kabul edilen âlem, Hakk'ın isim ve sıfatlarının vücud aynasında varlık bulmasından ibarettir. İsmail F. Ertuğrul tarafından verilen 'su örneği' konunun anlaşılması açısından önemli katkı sağlayacak niteliktedir:

Kar, buz, bulut, su buharı tahayyül edilen bir iştir. Çünkü bunların suyun vücudundan başka vücutları yoktur. Hepsi suyun bizim duyularımıza göre aldığı bir şekil ve suretten ibarettir. Kar ve buz eridiği, bulut ve su buharı yoğunlaştığında bunların sudan başka bir şey olmadıkları görülüyor. Dolayısıyla, hayali olmayan ve hakiki olan ancak bunların aslı olan sudur, kendileri değildir. Çünkü su, bize bu suretle görünmekle beraber mahiyet ve hakikati üzere bakidir. Lakin kar, buz vs. tahayyül edilen şeylerdir demek, bunları yalnız zihinde tahayyül ve tevehhüm edilip haric-i zihinde vücudu olmayan hayal ve vehmedilen şeylerdir demek değildir. Bir vehim ve hayal, onu tahayyül ve tevehhüm edenin yok olmasıyla yok olur. Halbuki kar, buz vs. yok olmayıp su, bu şekil ve suretlerde baki kaldığı müddetçe bakidir, hariçte mevcuttur.¹⁷⁹

Bu örnekten de açıkça anlaşıldığı gibi vahdet-i vücûd öğretisine göre âlemin hayal olarak kabul edilmesi, eşyanın akıl ve duyulara göre kıyaslanmasından değil, Hakk'ın vücuduna kıyasladır. Bu bakımdan Hakk'ın, insanın veya eşyanın aynı sayılması beş duyu ile idrak edilen hissî ve aklî idrak yönüyle değil, 'manevi hakikat' ve 'keşf' yönüyledir. Hakikat ve keşf yönü ile bakılmadığı zaman Hakk, Hakk'tır, eşya eşyadır.

¹⁷⁸ Tercümânî, 772.

¹⁷⁹ Ertuğrul, 17.

Ezeli olan Hakk'ın vücududur. Allah kadim, eşya ise hadistir. O halde Hakk'ın vücudundan başka vücud yoktur. Hakk'ın dışında mevcudat olarak kabul edilen her şey, Hakk'tan zuhur eden ve aklî olarak varlığına hükmedilen suret ve taayyünlerden ibarettir.¹⁸⁰ Bu açıdan bakıldığında İbn Arabî tarafından ifade edilen vahdet-i vücûd, mevcudâtın suretlerinde zâhir olan hakiki varlığın birliğini ifade eden ve âlemin varlığını sahibinin gölgesi mesabesinde kabul eden misâli ve rûhi bir vahdet-i vücuttur.¹⁸¹

Vahdet-i vücûd öğretisine göre âlem, Tanrı'nın isim ve sıfatlarının birer tecellisi olarak kabul edilmektedir. Âlemdeki her şey, Tanrı'nın kudretini yansıtmayı açısından insanı O'na götüren birer işaret ve yol olarak değerlendirilmektedir. Yani eserden müessire bakılarak müessir bulunduğu zaman eser unutulmaktadır. Zaten Rahman suresi 26. ayete [*oradaki her şey fanidir*] dayanılarak eser olarak adlandırılan âlem 'yokluğa mahkûm' (*mahkûm-u fenâ*) olarak görülmekte, vahdet-i vücûd ehli bu fânî olan âlem ile değil bâki olan müessir ile ilgilenmekte ve âlemde O'ndan başka hiçbir şey görmemektedir.¹⁸²

Vahdet-i vücûd öğretisinin kendi terminolojisi içerisinde değerlendirilmesi, kullanılan kavramların ve bu kavramlarla dile getirilen ifadelerin anlaşılması açısından oldukça önemlidir. Metin Yasa, İbn Arabî'nin kendine özgü düşünce sistemini oluştururken "Tanrı-merkezli bütünü anlamaya yönelik paradoksal konuşma"yı kullandığını belirtmektedir.¹⁸³ Gerçekten de İbn Arabî'nin eserlerinde bu paradoksal konuşma ile sık sık karşılaşılmaktadır. Bu nedenle öğretinin sağlıklı olarak anlaşılabilmesi için İbn Arabî'nin ifadelerinin parçalı bir şekilde ele alınarak incelenmesi yerine bir bütünün parçası olarak görülmesi ve o bütün içerisinde anlamlandırılması büyük önem taşımaktadır. Konunun, bu bütünlüğün dışında değerlendirilmesi ve paradoksal konuşmanın gözardı edilerek basitleştirilmesi yanlış sonuçlara ulaşılmasına neden olacaktır. Nitekim İbn Arabî öğretisi ile felsefenin karıştırılması ve mârifet yolunun bereket ve velayetten ayrı olmadığı gerçeğinin göz ardı edilmesi neticesinde, İbn Arabî ve öğretisi panteist, panenteist,

¹⁸⁰ Şeyh Mekki Efendi, Ahmed Neyli Efendi, *İbn Arabî Müdafası*, Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2004, s.62.

¹⁸¹ Ebu'l Ala Afîfî, *Tasavvuf*, (Çev.: E. Demirli, A. Kartal), İz Yayıncılık, İstanbul 2009, s. 174.

¹⁸² Mahir İz, *Tasavvuf Mahiyeti Büyükleri ve Tarikatlar*, Türedav, İstanbul trsz., s. 161-162.

¹⁸³ Metin Yasa, *İbn Arabî'de Tanrı Merkezli Bütünü Anlamaya Yönelik Bir Metot Olarak Paradoksal Konuşmak*, Elis Yayınları, Ankara 2007, s. 7.

varoluşçu monist ve tabiat mistisizmi olarak yorumlanabilmiştir.¹⁸⁴ Vahdet-i vücûd öğretisi temelde keşf, müşahede ve zevke dayanmaktadır.¹⁸⁵ Bunlar akıl dışı olmamakla birlikte aklın sınırını aşan boyutları da içerisinde barındırmaktadır. Bu nedenle salt akılla elde edilen felsefi öğretilerle vahdet-i vücûdun kıyaslanması ve sınıflandırmaya tabi tutulması, bizi İbn Arabî'nin istemediği başka bir yere götürecektir. Bu bakımdan Coates'in İbn Arabî'nin metafizik görüşleri hakkında zihinsel anlamda bir kapalılık içinde olan veya onun görüşlerini fundamentalist bir yaklaşım veya etik olmayan bir analizle ele alan bir takım değerlendirmeler bulunduğunu belirterek, İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd metafiziğinin, bir inanç sisteminin ya da İslam'ın, ideolojik olarak basitleştirilmiş bir şekli olmadığını ısrarla belirtmesi önemlidir.¹⁸⁶

¹⁸⁴ Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, (Çev.: Ali Ünal), İnsan Yayınları, İstanbul 1985, s. 117. Ayrıca adı geçen sistemlerle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz.: Ferit Kam, *İbn Arabî'de Varlık Düşüncesi*, İstanbul 2009, Hüsameddin Erdem, *Panteizm ve Vahdet-i Vücud Mukayesesi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990.

¹⁸⁵ Chittick, *Varolmanın Boyutları*, 240.

¹⁸⁶ Coates, 13-14.

İKİNCİ BÖLÜM

İMAM RABBÂNİ’NİN VARLIK ANLAYIŞI

1. Varlık ve Mahiyeti

İmam Rabbâni’nin çıkış noktası aslında kendisi tarafından da uzun süre savunulan ve Muhyiddin İbn Arabî tarafından sistemleştirilen vahdet-i vücûd öğretisi ve eleştirileridir. “Görünenlerin Birliği” (Tevhid-i Şuhûdî) ilkesi üzerine kurulmuş olan İmam Rabbâni düşüncesi, Tanrı ile evreni birbirinden kesin çizgilerle ayırması ve varlığı bir görmekle birlikte Tanrı dışındaki âlemin de realitesini kabul etmesi nedeniyle kimi düşünürlerce ‘düalist realizm’¹⁸⁷ kimi düşünürlerce de ‘ahlaki düalizm’¹⁸⁸ olarak adlandırılmıştır.

İmam Rabbâni’ye göre iki türlü varlık bulunmaktadır. Bu varlıklardan biri ‘tam varlık’ iken, diğeri tam varlık değildir. Tam varlık olarak ‘Allah’ kabul edilirken, tam olmayan varlık olarak da Allah’ın dışında kalan her şey (mâsivâ) kastedilmektedir. Bu iki varlık türü arasında isim benzerliğinden başka her hangi bir benzerlik bulunmamakla birlikte her ikisi de var olma yönünden aynı yükleme konu olmaktadır.¹⁸⁹ İmam Rabbâni, mâsivânın ontolojik varlığını reddetmez ve onu hayal veya vehim ürünü olarak kabul etmez. Asıl varlık olan Allah’a bağlı ve onun bir tür görüntüsü olarak kabul edilen mâsivânın nesnel gerçekliği bulunmaktadır.¹⁹⁰

Mâsivâ olarak kabul edilen ikinci varlık mertebesinde daha ileri gidilmesi halinde yokluğun (*adem*) ortaya çıkacağını belirten İmam Rabbâni, Allah’ın varlığının, bu varlıkların ve ademin ötesinde olduğunu ifade etmektedir.¹⁹¹ O halde gerçek olarak kabul

¹⁸⁷ Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi*, Ülken Yayınları, İstanbul 2004, s. 238.

¹⁸⁸ Fazlurrahman, *İslam*, (Çev.: M. Dağ, M. Aydın), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2000, s. 279.

¹⁸⁹ İmam Rabbâni, *Mektûbât*, C. I, M. 291.

¹⁹⁰ İmam Rabbâni, *Mektûbât*, C. I, M. 284.

¹⁹¹ İmam Rabbâni, *Mektûbât*, C. I, M. 260.

edilen her iki varlık türü arasındaki en temel fark, ademe dayanma noktasında ortaya çıkmaktadır.

Varlığın aşkın (*uhrevî*) boyutunda üç mertebede zuhur ettiğini belirten İmam Rabbâni, bu mertebeleri şu şekilde kategorize etmektedir:

- a) Vehim Mertebesi: Dünya hayatındaki birçok insanın nasibinin bulunduğu mertebedir. Enbiya ve melekler bu mertebenin dışındadır. Evliyanın çok az bir kısmı bu mertebeden kurtularak bir üst mertebeye çıkabilmiştir. Bu mertebe, zuhur mertebesi olup, burada vücut yoktur. Âlemin yaratılışı bu mertebede gerçekleşmektedir.
- b) Nefs-i Emr Mertebesi: Allah'ın vacip sıfatlarının ve fiillerinin bulunduğu mertebedir. Ontolojik âlem, işte bu nefis-i emr mertebesinin merkezinde ve çevresinde şekillenerek meydana gelmektedir.
- c) Hariç Mertebesi: Sadece Zat ve Zat'ın sekiz sıfatının bulunduğu mertebedir.

İmam Rabbâni'ye göre burada sıralanan her mertebe, bir diğerinden üstündür. Nefs-i emr mertebesinde bulunanlar, vehim mertebesinde bulunanlara göre; hariç mertebesinde bulunanlar da nefis-i emr mertebesinde bulunanlara göre daha sağlam, daha kuvvetli ve daha istikrar sahibidir.¹⁹² İmam Rabbâni, varlığın vehim mertebesinde yaratılmasına rağmen, Allah tarafından kendisine istikrar ve sübut verilmesinden dolayı nefis-i emr mertebesine mensup olduğunu belirtmektedir.¹⁹³

İmam Rabbâni, varlık-mahiyet ilişkisini temellendirirken, mahiyet ile nesnel varlıklar arasındaki bağı da kurmuş olmaktadır. Her ne olursa olsun, her şeyin kendi mahiyeti ile o şey olduğunu belirten İmam Rabbâni, bir şeyin mahiyetinin belirmesi veya ortaya çıkması için, bir şeyin var olabilme adına kendisini o şey yapan özelliklerin varlığını zorunlu görerek, aynı özelliklere sahip bu varlıkların çoğalması ile mahiyetin kendiliğinden oluşacağından dolayı, her hangi yaratıcıya gerek olmadığını, dolayısıyla mahiyetin yaratılmadığını ifade etmektedir. Ona göre yaratma, sadece mahiyetin vücut ile bitişmesinden ibarettir. Bu nedenle bir şey, ancak mahiyeti ile o şey olmaktadır.¹⁹⁴

¹⁹² İmam Rabbâni, *Mektûbât*, C. III, M. 100.

¹⁹³ İmam Rabbâni, *Mektûbât*, C. III, M. 109.

¹⁹⁴ İmam Rabbâni, *Mektûbât*, C. I, M. 316 ve C. III, M. 88.

İmam Rabbâni'ye göre mahiyetler, mümkün varlıkların ilm-i ilâhideki suretleridir. Varlıklar, ilm-i ilâhideki hakikatlerine göre nesnel gerçeklik kazanırlarken, onların ilâhi ilimden çıkarak dışarıda var olmalarını, hiçbir şeyin Allah'ın ilminin dışında kalamayacağı gerekçesiyle mümkün görmez. Ona göre mümkün varlıkların vücut bulması demek, mümkünlerin ilm-i ilâhideki suretlerine tam uygun olarak, dışarıda ayrıca var olmaları demektir. Bunu marangoz tarafından yapılan masa örneği ile açıklığa kavuşturan İmam Rabbâni'ye göre bir marangoz ustası, masayı yapmadan önce onu sanki dışarıda varmış gibi zihninde düşünür ve zihnindeki şekle göre masayı yapar. Masanın marangozun zihnindeki şekli masanın mahiyetini oluşturmaktadır. İşte masa, zihnindeki bu mahiyetin dışarı çıkması ile oluşmamakta, aksine zihnindeki şekline uygun olarak dışarıda da ayrıca vücuda gelmektedir.¹⁹⁵ Dolayısıyla marangozun zihnindeki masa ile dışarıda bulunan masa arasında marangozun elinden çıkmış olmanın dışında her hangi bir ilişki bulunmamaktadır. Sadece masa, marangozun elinden mahiyetine uygun olarak nesnel gerçeklik kazanmıştır o kadar. Bu önerme, İmam Rabbâni tarafından ileride İbn Arabî'nin âyân-ı sâbitenin mümkünlerin hakikati olduğu yönündeki görüşüne karşı çıkmak için kullanılacaktır. Dolayısıyla varlığın mahiyete eklenip eklenmediği yönünde yapılan tartışmalarda İmam Rabbâni, vücudun zatın sıfatı olduğu ve zata eklendiği şeklindeki bir görüşü benimsemektedir.¹⁹⁶

1.1. Varlığın Açılımı ve Âlem

Allah tarafından yaratılan her şeyi “âlem” olarak kabul eden İmam Rabbâni'ye göre âlemin hakikati ilâhi isim ve sıfatlar değil, ilâhi isim ve sıfatların zıtları olan yokluktur (*adem*). İmam Rabbâni, âlemi “Yaratılmış Âlem” ve “İlahi Âlem” şeklinde iki kategoride ele alır. “İmkan Dairesi” denilen yaratılmış âlem, vehim mertebesinde varlık bulmuştur. Bu âlem kendi içerisinde kategorize edilir ve “Yaratılmışlar Âlemi” (*Âlem-i Halk*) ve “Ruhlar Âlemi” (*Âlem-i Emr*) olarak ayrılır. Bu iki âlem arasında da “Âlem-i Misal” bulunmaktadır. Kainat, dünya, insanın zahiri, cennet, cehennem, kürs ve melekler âlem-i halkta yer alırken, âlem-i emr'de arşın dışında bulunan ve ‘ol’ emri ile bir anda yaratılan maddesiz, zamansız şeyler ile insanın batını ve ruhlar âlemi bulunmaktadır. Bu âlem “Beş Cevher” olarak kabul edilen beş basamaktan oluşur : Kalb (maddesiz ve ölçüsüz olan âlem-i emr mertebesinde),

¹⁹⁵ İmam Rabbâni, *Mektûbât*, C. I, M. 234.

¹⁹⁶ Abdullah Kartal, “İmâm-ı Rabbâni'nin Vahdet-i Vücûd Eleştirisi ve Tarihsel Arkapları”, *Uludağ Üniv. İlh. Fak. Dergisi*, Cilt 14, Sayı 2, Bursa 2005. s. 66.

insan kalbinin aslı arştır), Ruh (arştan üstündür), Sır, Hafi (insan sırrının aslının mertebesidir), Ahfa (cevherin aslı olan makam). Ancak çok ince bilgilerin yer alması nedeniyle kişilerin yanlış anlayabileceği, bu nedenle bu âlemden bahsetmenin yasaklandığı belirtilir.¹⁹⁷ Tasavvuf yolcusu tarafından bu beş asıl tamamen geçildikten sonra ‘fenâ’ makamının ilk basamağına ulaşılmış olur. Bu basamakta Allah’ın isim ve sıfatlarının gölgelerinde ilerlemeye başlayan sâlik, Allah’ın isim ve sıfatları ile mevcudat arasında köprü görevi gören bu gölgeleri de geçerek Allah’ın isim ve sıfatlarına mazhar olur. Burada önce Allah’ın isim ve sıfatları, sonra Allah’ın şuunatı zuhur etmeye başlar. Buradan da ileri geçilebilirse makamların sonu olarak kabul edilen ‘Rıza Makamı’na ulaşılmış olmaktadır.¹⁹⁸

“Vücub Dairesi” denilen ilâhi âlem, Allah’ın zatı ve sekiz hakiki sıfatından (Hayat, İlim, Kudret, İrade, Kelam, Sem’, Basar, Tekvin) oluşmakta olup, hariç mertebesinde yaratılan âlemdir. Allah’ın zat’ı ve bu sekiz sıfatının dışında kalanlar mümkün, mahlûk ve hadistir. Bu âlem de kendi içerisinde “Lâ taayyün”, “Taayyün-i Evvel” ve “Taayyün-i Sani”, olmak üzere üç kategoriye ayrılır.¹⁹⁹

Sekiz hakiki sıfatın birincisi hayat, sonuncusu tekvin sıfatıdır. Bu sekiz hakiki sıfatı da İmam Rabbâni üç kategoride ele alır:

- a- Tekvin sıfatı: İmam Rabbâni, sıfatların âlemle ve tabiatla ilişkisini bu sıfat ile kurmaktadır. Bu sıfatın, yaratmak, rızık vermek, diriltmek ve öldürmek gibi tezahür şekilleri vardır. Tekvin sıfatında kudret sıfatının fiili yönü ortaya çıkmaktadır. Ancak âlem her ne kadar tekvin sıfatının taayyünü ile varlık bulmuş ise de, yine de âlemin varlık bulma nedeni tekvin sıfatı değil Zat’ın kendisidir.
- b- İlim, kudret, irâde, sem’, basar ve kelâm sıfatları: Bir üst sırada yer alan tekvin sıfatına göre âlemle ve tabiatla daha az ilişkide olan sıfatlardır.
- c- Hayat sıfatı: Bu sıfat, bütün sıfatların anası ve temeli olarak kabul edilir. Bu sıfatın âlemle hiçbir ilgisi yoktur. Bu sıfata en yakın sıfat olarak ilim sıfatı gösterilir. İmam Rabbâni’ye göre ilim sıfatı Hz. Muhammed’in varlığının başlangıcı ve kaynağıdır. Diğer insanlar ise varlıklarını ilim sıfatı dışındaki sıfatlardan almaktadırlar.²⁰⁰

¹⁹⁷ İmam Rabbâni, *Mektûbât*, C. I, M. 34, 260, 284.

¹⁹⁸ İmam Rabbâni, *Mektûbât*, C. I, M. 157.

¹⁹⁹ İmam Rabbâni, *Mektûbât*, C. III, M. 121.

²⁰⁰ İmam Rabbâni, *Mektûbât*, C. I, M. 294.

İmam Rabbâni ömrünün sonlarına doğru “Taayyün-i Vücudi” ve Taayyün-i Hubbî” isimlerinde iki yeni merteye tespit ettiğini belirtmektedir. Taayyün-i vücûdi; Zat’a ait olan sekiz hakiki sıfatın yer aldığı ikinci taayyün mertebesinin üstünde yer alan taayyün-i evveldir. Bu merteye Hz. İbrahim peygamber ve Hz. Muhammed ile meleklerin taayyün merkezi olarak kabul edilmektedir. Ayrıca ilim sıfatı da küllî olarak bu mertebede yer almaktadır. Bu mertebedeki ilim sıfatında henüz tafsilat ve ayrışma başlamadığından dolayı vücudun aynı olarak görülmektedir.²⁰¹ Taayyün-i hubbiden kasıt ise Hakikat-ı Muhammedi’dir. Bu makam, sâlikin varlığı algılama hallerinden biri olarak görülür ve bütün mertebelerin en üstünü olarak kabul edilir. İmam Rabbâni’ye göre taayyün-i vücudi ve taayyün-i evvel, taayyün-i hubbinin gölgelerinden ibarettir. Her iki mertebenin de merkezi hakikat-ı Muhammedi olan taayyün-i hubbi mertebesidir.²⁰²

Varlığı zorunlu ve mümkün olarak iki kategoride ele alan İmam Rabbâni’ye göre zorunlu varlık Allah, mümkün ve hadis olan varlık ta âlemdir. Âlem, Allah tarafından yaratılmıştır ve bütün cüzleri ile birlikte mümkündür. İbn Arabî tarafından mümkünlerin hakikati olarak kabul edilen âyân-ı sâbite düşüncesi İmam Rabbâni tarafından kabul görmez. Ona göre mümkünün hakikati zorunlu olan âyân-ı sâbite olamaz, çünkü mümkünün hakikati yine mümkündür. Vacip varlık ile mümkün varlık arasını ayırmadığı için İbn Arabî’nin vacip varlıkla mümkün varlığın aynı olduğu sonucuna ulaştığını ifade etmektedir.²⁰³

Allah ile mümkün varlık arasında asalet ve gölge nispeti bulunduğu dikkati çeken İmam Rabbâni’ye göre âlem, Allah’ın sıfatlarının mazharı, isimlerinin tecelligahıdır ve gölgeden ibarettir. Âlemin Allah’ın değil de Allah’ın isim ve fiillerinin gölgesi olarak kabul edilmesinin İmam Rabbâni açısından önemli sonuçları bulunmaktadır. Öncelikle Allah’ın gölgesinin bulunması mümkün değildir, bu bakımdan âlem Allah’ın gölgesi olamaz. Diğer taraftan bir şeyin gölgesi ile kendisi arasında ayniyet veya en azından benzerlik bulunmaktadır. Âlemin Allah’ın gölgesi olarak kabul edilmesi Allah ile âlem arasında ayniyet veya benzerlik bulunduğu tehlikesini doğuracağından İmam Rabbâni tarafından reddedilir.²⁰⁴ Mümkün varlığın Allah’tan her yönü ile farklı olduğunu belirtilerek, mümkün

²⁰¹ İmam Rabbâni, *Mektûbât*, C. III, M. 88, 114, 121.

²⁰² İmam Rabbâni, *Mektûbât*, C. III, M. 121.

²⁰³ İmam Rabbâni, *Mektûbât*, C. III, M. 121.

²⁰⁴ İmam Rabbâni, *Mektûbât*, C. III, M. 121.

varlığın kudret ve ilim yönünden eksik olduğu, kendisi gibi başka bir mümkün varlığı yaratamayacağı ve ona vücut veremeyeceği ifade edilir:

İnsanlar Allah tarafından yaratıldığı gibi, insanın fiilleri de Allah tarafından yaratılmıştır. Zira Allah'tan başkası yaratamaz. Mümkün varlık ta mümkün tarafından vücut bulmamıştır. Çünkü mümkün varlık kudret ve ilim yönünden eksiktir, vücut vermeye ve yaratmaya kadir değildir.²⁰⁵

Allah ile âlem arasını büyük ölçüde ayıran İmam Rabbâni, Allah'ın Allah, mahlukun mahluk olduğunu belirterek Allah'ın zâtı itibariyle bilinemez ve anlaşılamaz olduğunu, buna karşın âlemin bilinmeye ve anlaşılma uygun olduğunu ifade etmektedir. Kadim olan Allah'ın hadis olan âleme benzemesini mümkün görmeyen İmam Rabbâni, Allah için söylenebilecek hiçbir şeyin âlem için söylenemeyeceğini, bir hakikatin zıt iki şey için geçerli olamayacağını vurgulamaktadır.²⁰⁶ Eraydın, İmam Rabbâni'nin mümkün konusundaki görüşlerini şu şekilde özetlemektedir:

Allah, hiçbir şeyle ittihad halinde değildir. Allah Allah'tır, âlem de âlemdir. Âlem Allah'tan ayrıdır. Vücudu vacip olan, vücudu mümkün olan ile birleşemez. Allah, nasıl nicelikten münezzehe ise, âlem bu özelliklerle sınırlıdır. Münezzehe mahdudun aynı demek ve cenabı Hakk'ı mümkünle bir kabul etmek doğru değildir. Kadim asla hadisin aynı olamaz. Mekandan münezzehe olan mekana sığmaz. Münezzehe olanı mukayyet olandan ayrı düşünmek gerekir. Afak ve enfüste gördüğümüz Allah'ın alamet ve şahitleridir. Allah, zatıyla da sıfatıyla da değişmez ve sonradan olanlara benzemez.²⁰⁷

Mümkün olan âlem, mümkün olmasından dolayı varlığını Allah'tan almaktadır. Âlemi cevher ve araz olarak ayıran filozofların bu düşüncelerinin yanlışlığına değinen İmam Rabbâni, âlemde cevheriyyet bulunmadığını belirterek âlemin tüm yönleri ve cüzleri ile birlikte araz olduğunu vurgulamaktadır. Arazı, 'varlığı başkasından olan ve cevher üzerinde bulunan sıfat' olarak tanımlayan İmam Rabbâni'ye göre araz olan âlemin varlığı Allah'tandır, ancak arada her hangi bir mahal, birleşme (hulul) ve bağ olmadan.²⁰⁸

Âlemin ezeliyeti konusunda İslam düşünce tarihinde iki temel yaklaşımın öne çıktığı görülmektedir. Filozoflar tarafından savunulan âlemin kadimliği ve Tanrı ile birlikte ezeli olduğu görüşü ki; bu filozoflara göre âlem, Allah'ın malulüdür, zaman bakımından

²⁰⁵ İmam Rabbâni, *Mektûbât*, C. III, M. 17.

²⁰⁶ İmam Rabbâni, *Mektûbât*, C. I, M. 31.

²⁰⁷ Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, Marifet Yayınları, İstanbul 1981, s.155-156.

²⁰⁸ İmam Rabbâni, *Mektûbât*, C. II, M. 45.

Allah'tan sonra değil daima onunla birlikte bulunmuştur. Allah zaman bakımından değil zat ve rütbe bakımından âlemden öncedir.²⁰⁹ Bu düşüncenin tam karşısında yer alan ve özellikle Gazali tarafından savunulan görüşe göre de filozoflar, Tanrı'ya ezeli olarak düzenlendiğini ve belirlendiğini savundukları âlemde sadece yardımcı bir rol biçmektedirler.

Âlemin ezeliliği üzerine yapılan bütün bu tartışmalarda İmam Rabbâni'nin İmam Gazali'nin yanında yer aldığı görülmektedir. Allah'ın dışında kalan her şeyin âlem olduğunu ve bu âlemlerin 'unsurlar' (*anasır*), 'gökler' (*eflak*), 'akıllar' (*ukul*), 'kişiler' (*nüfus*), 'basit şeyler' (*besait*) ve 'birleşik şeyler'den (*mürekkebat*) oluştuğunu belirten İmam Rabbâni, Fussilet Suresi 9. ve 12. ayetleri delil göstererek âlemin sonradan yaratıldığını, hadis olduğunu ve bu hüküm üzerine bütün din ehlinin icması bulunduğunu söylemektedir. Ona göre âlem, geçmişinde bulunan yokluktan sonra var olmuştur. Bütün parçaları ile âlem, Allah'a dayanmakta, var olmak ve varlığını ayakta tutabilmek için Allah'a ihtiyaç duymaktadır. Yine Kur'an-ı Kerimde geçen kıyamet sahneleriyle ilgili birkaç ayetin ışığında âlemin geçmişinin yokluk olduğu gibi geleceğinin de yokluk olacağını belirtmektedir. Âlemin ezeli olduğunu iddia eden İbn Sînâ, Kur'an-ı Kerimdeki kozmik kıyametten bahseden ayetleri, yok olacak olan şeyin evren değil evrenin içindekilerin olduğu, ayetlerde geçen " her şey" tabiri ile bizzat evrene değil evrenin içindekilere işaret edildiği şeklinde yorumlamaktadır.²¹⁰ İmam Rabbâni'nin bu yoruma katılması elbette mümkün değildir: "Mümkün varlığa sonradan gelecek yokluğu ispat etmek, onların geçmişinde bulunan yokluğu ispat etmek gibidir. Allah tarafından yaratılan âlemin geçmişi yokluk olduğu gibi geleceği de yokluk olacaktır."²¹¹

İmam Rabbâni'ye göre mümkünün kadim olduğunu yalnızca filozoflar düşünmektedir. Oysa böyle bir düşünce, sahibini dinden çıkarmaya yeterlidir. Kur'an-ı Kerim âlemin yok olacağını haber verdiğine göre âlemin başlangıcı olmak zorundadır. Eğer âlem kadim olsaydı yok olmaması, Tanrı ile birlikte ezeli olması gerekirdi. Âlem yok olacağına göre kadim olamaz.

Felsefenin en merkezi problemlerinin başında belki de birtakım deliller göstererek Tanrının varlığını ispat etme çabaları gelir. Tanrının varlığını daha yolun başında kabul eden, iman

²⁰⁹ Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı* (Çev.: Bekir Sadak), Ahsen Yayınları, İstanbul 2002, s. 21.

²¹⁰ Leaman, 70.

²¹¹ İmam Rabbâni, *Mektûbât*, C. III, M. 57.

fitri olduğunu savunan ve kirlenmemiş bir aklın Tanrının varlığını kavrayabileceğini savunan birçok düşünür, yine de Tanrının varlığı ile ilgili birçok delil öne sürerek bazı ispat şekilleri geliştirmeyi ihmal etmemişlerdir. Bu argümanların neliği veya Tanrının varlığını kanıtlamadaki başarıları bir yana, gerçekten âlemden yola çıkılarak Tanrının varlığı temellendirilebilir mi? Yaratılıştan yola çıkılarak Yaratan'a ulaşılabilir mi? İmam Rabbâni'nin tüm bu sorulara cevabı 'hayır'dır. O, klasik teizmin Tanrının varlığını ispat için ileri sürdüğü delilleri, Tanrının varlığının kapalı, delillerin varlığının açık olarak kabul edilmesinden dolayı anlamsız bulur. Allah'ın varlığına delil aramak boşunadır. Çünkü bir şeyin bir başka şeye delil olabilmesi için, delil olanın açık, delil olunanın kapalı olması gerekir ki ona bir pencere açabilsin. Her şeyin delili, her şeyin varlığını gösteren O'nun varlığıdır. O'nu gösteren bir şey yoktur. Çünkü delil olanın, gösterenin, gösterilenden daha çok açıkta olması, daha iyi bilinmesi gerekmektedir. Bu nedenle Rabbâni, O'ndan daha açıkta ne vardır? diye sormaktadır. Tanrı'nın varlığı konusunda filozoflarca İleri sürülen delillerin anlaşılması ve kavranılması ancak beş duyu ile mümkündür. Oysa bu beş duyuyu da meydana getiren yine Tanrı'dır. İmam Rabbâni'ye göre Allah'tan daha açık olan hiçbir şey yoktur ki O'na delil olsun. Her şeyin varlığı O'ndandır, O'nun varlığı meydandadır. Varlığı bu kadar açık seçik olan bir Tanrı hakkında delil aramak ancak kalbinde hastalık olanların yapacağı bir şey olarak değerlendirilir.²¹² Bu duruma şaşı bir insanın biri iki olarak görmesini örnek olarak gösterir. Şaşı insan hastalığından dolayı biri iki olarak görmektedir ancak bu durum karşısındakinin iki tane olmasını gerektirmez. O, iki kişi gördüğü halde var olan yine de birdir. Bu tür hastalığı olanlara karşıdakinin bir olduğunu ispatlamanın zor olduğunu ifade eden İmam Rabbâni, onu inandırmak için bir takım delillerin gösterilmesi gerektiğini, ancak sağlıklı bir insanın böyle bir şeye ihtiyacı olmadığını belirtir.²¹³

1.2. Vahdet ve Kesret

İmam Rabbâni tarafından âlemde meydana gelen çeşitlenme iki farklı açıdan değerlendirilmektedir. Âlemdaki vahdet ve kesretin ilk olarak tasavvufçular tarafından, ikinci olarak zahiri alimler tarafından nasıl anlaşıldığı ve yorumlandığı belirtilerek, bu iki görüşün doğru ve yanlış yönleri belirtilmektedir. Ona göre âlemde vahdetin bulunduğu görüşünü tasavvufçular, âlemde kesretin bulunduğu görüşünü de zahiri alimleri

²¹² İmam Rabbâni, *Mektûbât*, C. I, M. 247.

²¹³ İmam Rabbâni, *Mektûbât*, C. I, M. 46.

savunmaktadır ve her iki kesim de kendi açısından doğruyu söylemektedir. Âlemdeki ontolojik çeşitlenme ile şeriatın hükümleri arasında doğrudan bir ilişki kuran İmam Rabbâni, varlığın hakikatinin vahdet olduğu kabulünün, hükümlerin çeşitliliği nedeni ile kesret üzerine kurulu olan şeriatın yıkılması anlamına geleceğini, varlığın hakikatinin kesret olduğu kabulünün de vahdet-i vücûda inanan sûfilerin görüşlerinin yıkılması anlamına geleceğini belirtmektedir.²¹⁴

İmam Rabbâni'ye göre varlıkta bulunan kesret, tecellide müşahade edilen bir çokluktur, ama bu çokluğun arkasında vahdet bulunmaktadır. Âlemde meydana gelen çeşitlenme, itibari ve vehim ürünü olarak kabul edilmektedir. Ancak, âlemdeki kesret ve çokluk her ne kadar vehim mertebesinde olsa da Allah'ın sağlamlık ve devamlılık bahşetmesinden dolayı varlık kazanmaktadır. Bu bakımdan İmam Rabbâni'ye göre âlemdeki kesreti vehmi ve itibari olarak kabul eden sûfiler yanılmaktadırlar. Vahdetin ve kesretin her ikisi de, nefs-i emr mertebesinde meydana gelmektedir. Nefs-i emr mertebesinin dışı vahdeti, nefs-i emr mertebesinin dışının gölgesi ise kesreti meydana getirmektedir. Nefs-i emr mertebesinde meydana gelen bu kesret, aynı zamanda Allah'ın hayat, ilim ve kudret gibi sıfatlarının da gölgesidir.²¹⁵ Âlemdeki çeşitliliği ve kesreti, Allah'ın isim ve sıfatlarının tecellisine bağlayan vahdet-i vücûdçu görüşü reddeden İmam Rabbâni, dış dünyada yer alan varlıkları, Allah'ın isim ve sıfatlarının birer tecellisi olarak değil, isim ve sıfatlarının birer gölgesi olarak kabul etmektedir. Bu bakımdan âlemde kesreti meydana getiren bütün varlıklar, Allah'ın birer isim ve sıfatının gölgesine karşılık gelmektedir.

İmam Rabbâni, Allah'ın fiil ve sıfatlarının da zatı gibi tek olduğunu ve asla çoğalmanın meydana gelemeyeceğini belirtmektedir. Madem Allah'ın fiilleri de zatı gibi tektir ve asla çoğalmayı kabul etmemektedir, o halde âlemdeki kesret nasıl meydana gelmektedir? İmam Rabbâni, Allah'ın fiil ve sıfatlarının bir birinden ayrı birçok işle irtibat kurduklarını ifade etmektedir. Bu nedenle de Allah'ın fiil ve sıfatları kesret olarak görünmektedir. Oysa Allah'ın fiili ezelden ebede kadar tek bir fiildir. Zat olarak Tanrı, bütün zıtları kapsadığı gibi Zat'a zaid olan sıfat ve fiiller de zıtları kapsamaktadır. Bu nedenle, bir fiil bir yerde diriltme olarak tezahür ederken, aynı fiil bir başka yerde öldürme şeklinde tezahür etmektedir.²¹⁶

²¹⁴ İmam Rabbâni, *Mektûbât*, C. II, M. 44.

²¹⁵ İmam Rabbâni, *Mektûbât*, C. III, M. 109.

²¹⁶ İmam Rabbâni, *Ariflerin Halleri-Maarif-i Ledünniyye*, (Çev.: Necdet Tosun), Sûfi Kitap, İstanbul Mayıs 2006, s. 29.

Allah için zamanın, geçmişin ve geleceğin söz konusu olmadığını belirten İmam Rabbâni, ezelden ebede kadar tüm zamanların Allah için ‘şimdiki bir an’ olduğunu belirtir. İşte âlemde meydana gelen kesret ve çeşitlenme bu şimdiki bir anda gerçekleşmektedir. Burada şöyle bir problemle karşılaşmaktadır: Madem çeşitlenme ve kesret ile meydana gelen âlem, tek bir anda Allah’ın fiilleri olarak yaratılmaktadır ve o fiiller Zat’a zaid olup zatın aynıdır, o halde âlemin de Zat’a zaid olup zatın aynı olması ve kadim olması gerekmez mi? Oysa İmam Rabbâni, âlemin mahlûk olduğunu ve kadim olmadığını ısrarla belirtmektedir. Bu problemin çözümünde İmam Rabbâni geometriye başvurarak bir çözüm bulma çabasıdır. Ona göre Allah, nokta gibi hakiki basittir, asla parçalanmaz ve bölünmez, ancak birçok şeyle irtibatından dolayı kesret olarak algılanmaktadır:

Bu problemin çözümü ve cevabı birkaç mukaddimeye bağlıdır: 1. O nokta mevcuttur ve asla bölünmez. 2. Geometri delilleriyle sabit olan bilgiye göre, dairenin merkezi noktadır ve bu nokta kesinlikle bölünmez. 3. Yine geometri kurallarından bilindiği gibi, dairenin merkezinden dış çeperine veya çevresi üzerindeki noktalara ulaşacak şekilde çizgiler çekilebilir. Bu durumda çizginin başlangıç yeri nokta olduğu gibi, bitiş yeri de nokta olur. Bu üç mukaddime anlaşıldıktan sonra bilesin ki, nokta, kendisinden birçok çizginin çıkması mümkün olmakla beraber ve gerçek çokluğun (kesretin) başlangıç yeri (merkezi) olmasına rağmen, kendisinin birliğine ve sadeliğine bir kusur gelmez, aynı şekilde bölünmezliği üzere sabit kalır. O halde, Hak Teala’nın varlığı vehmi kesretin (âlemdeki hayali çokluğun) başlangıç yeri ve merkezi olsa, bir çok şey O’nun zat aynasında sabit olarak vehmedilse, bu durum Allah’ın sadeliğine zarar vermez, önceki şekilde sırf birliği üzere sabit olur. Kâinattaki şeylerin var oluşunda kendi zat, sıfat ve isimlerinde bir değişme olmayan Allah Teâlâ’yı tenzih ve tesbih ederim.²¹⁷

İmam Rabbâni, bu ifadeleri ile “Bir’den ancak bir çıkar” görüşünü savunan İbn Sînâ gibi düşünürlere de cevap vererek bu görüşün geçersizliğini ortaya koymaktadır.

İmam Rabbâni, âlemde kesreti aşılması gereken bir yol olarak görmektedir. Çünkü âlemde asıl olan kesret değil vahdettir. Ona göre manevi yolculukta asıl olan fenâ makamına ulaşmaktır. Manevi yolculukta fenâ makamına ulaşamaması, âlemdeki kesrete saplanıp kalmanın ve onun ardındaki vahdeti görememenin neticesi olarak değerlendirilir. Sevenin, sevdiğinde bulunan fiil ve eylemlerin çokluğuna rağmen onu bir olarak görmesi ve ulaştığı zevk ve lezzetleri ona bağlaması gibi, fenâ makamına ulaşmak isteyen kişi de âlemdeki kesreti vahdet makamında bir olan Zat’a bağlamalıdır. Bu gerçekleştiği zaman âlemdeki

²¹⁷ İmam Rabbâni, *Ariflerin Halleri*, 30-31.

kesreti oluşturan isim, fiil ve sıfatlar tamamen ortadan kalkacak ve kişi, tüm bunların arkasındaki hakikati idrak ederek fenâ makamına ulaşacaktır.²¹⁸

2. Tanrı Anlayışı

İmam Rabbâni düşüncesinde Allah mutlak varlık olarak, Allah'ın dışında kalan ve mâsivâ olarak nitelendirilen diğer tüm mevcudat izafi ve nispi olarak kabul edilmektedir. İmam Rabbâni'ye göre Allah hiçbir şeye benzemez ve ne olduğu kesinlikle anlaşılamaz. Allah'ın sureti ve benzeri de yoktur, çünkü suret bir mertebe olup, bütün mertebeler Allah tarafından yaratılmıştır. Bu nedenle Allah'ın sureti olduğunu iddia etmek O'nu sınırlamak olacağından mümkün görülmez.

Allah hakkındaki düşüncelerine 'Allah' kelimesinin açıklaması ile başlayan İmam Rabbâni, 'Allah' kelimesinde 'elif', 'lam' ve 'he' harflerinin bulunduğunu, bu harflerden 'elif', 'lam' ve 'he'nin harf-i ta'rif (belirlilik takısı) olduğunu belirtir. Bu üç harften oluşan Allah ismi, vacibu'l vücud olarak kabul edilen Zat'ın özel ismi olarak kabul edilir. Arap dilinde belirsiz bir ismi belirli hale getirmek için o ismin başına yalnızca bir tane harf-i tarif eki getirilmesi yeterli iken, Allah isminde üç tane harf-i tarif bulunmasında özel bir anlam gören İmam Rabbâni, bunu şu şekilde açıklamaktadır:

Bu büyük ismin ifade ettiği şey, azametinin kemali, derecesinin yüksekliği ve makamının ulviyyeti sebebiyle hiçbir şekilde tarif edilemez, anlatılamaz. Eğer tarif ona yol bulsaydı ve anlatılabilseydi, o isimde bir tane harf-i tarif yeterli olurdu. Çünkü sonucun meydana gelmesi için sebeplerin çok olmasına gerek yoktur. Sonucun meydana gelmesi, sebeplerden biri ile de olur. Burada ise sebeplerden biri bile bulunmadığına göre, o ikisi (sebepe ve sonuç) arasında bir sebebiyet ilişkisi olmadığı anlaşılır. Allah Teala hakkında tarif sebepleri olan harflerin sebebiyet ilişkisi ortadan kalkınca, Allah'ın bilinirliği de ortadan kalkar.²¹⁹

Allah ile Allah ismi arasındaki farklılığa dikkat çeken İmam Rabbâni'ye göre her ne kadar Allah ismi, Zat'a ait bir isim olsa da, hiçbir şekilde Allah ismi, Allah'ın zatını göstermemektedir. Buna rağmen Allah isminin kullanılmasının nedeni, Allah'ın diğer varlıklardan ayrı olduğunun bilinmesi içindir. Allah'a ait diğer isimler, müsemmalarına

²¹⁸ İmam Rabbâni, *Mektûbât*, C. II, M. 35.

²¹⁹ İmam Rabbâni, *Ariflerin Halleri*, 18-19.

işaret ederken ve ismin ifade ettiği mana hakkında bilgi verirken, Allah isminde ismin işaret ettiği şeyin bilinme imkânı yoktur. Bu yönüyle Allah ismi diğer isimlerden farklı kabul edilmektedir.

İnsanın sahip olduğu özellikler ile Tanrı'nın sahip olduğu özellikler arasında analogi kuran İmam Rabbâni, bu benzerlikler arasındaki farklara işaret ederek ve hem Tanrı'ya hem de insana yönelik boyutu olduğunu belirterek Tanrı'nın benzersizliğini temellendirmeye çalışmaktadır. Örneğin Kur'anda Allah'ın sahip olduğu haber verilen görme ve duyma gibi duyuların insanlarda da bulunduğunu belirten İmam Rabbâni, insanların duymasının, seslere ve harflere bağlı olarak bunların belirli bir tertip ve düzen içerisinde sıralı olması ile mümkün olduğunu, bunun da zamanla bağımlı olduğunu belirtmektedir. Buna karşın Allah'ın duyması, harf ve kelime aracılığı olmadan meydana gelmektedir. Her ne kadar insandan harf ve kelimeler zamana bağlı olarak düzen içerisinde çıkmakta ise de, zamanı da Allah yarattığından ve Allah zaman ile kayıtlı olmadığından harf ve seslerden oluşan kelimeleri Allah her hangi bir kayıt ile kayıtlı olmadan, harfsiz ve sessiz olarak duymaktadır.²²⁰

Konunun insana yönelik boyutunda ise İmam Rabbâni, insanın Allah'ın kelimelerine muhatap olma ve O'nu duyma imkânını tartışmaktadır. Ona göre insan, Allah'ı duyma ve O'ndan bir şeyler alma istidadına sahiptir. Bunu da ilk olarak seslerin ve harflerin sınırlaması ve keyfiyeti olmadan ruhani olarak gerçekleştirmektedir. Allah'ın kelimelerinin keyfiyeti yoktur, bu nedenle de keyfiyetsiz olarak duyulmaktadır. Daha sonra keyfiyetsiz olarak duyulan kelimeler, hayalde harf ve kelime suretine bürünerek yaratılmakta ve insan idrakine sunulmaktadır.²²¹ O halde İmam Rabbâni'ye göre insanın Allah'ı duyması mümkün değildir. İnsan Allah'ı değil, Allah'ın harf ve kelime olarak yarattığı şeyleri duymaktadır. Duyma ve kelime örneğinde açıklanmaya çalışılan Allah ve insan arasındaki ortak özelliklerin benzersizliği, diğer bütün duyular ve sıfatlar için de aynı şekilde geçerli olarak görülmektedir. Benzer şekilde Kur'anda yer alan Allah'ın eli, oturması, sevmesi, istemesi gibi beşere ait duygu, sıfat ve fiillerin gerçek anlamıyla anlaşılmasının insanı mücessime mezhebine²²² girme tehlikesi ile karşı karşıya getireceğine dikkati çeken İmam

²²⁰ İmam Rabbâni, *Mektûbât*, C. III, M. 117.

²²¹ İmam Rabbâni, *Mektûbât*, C. III, M. 117.

²²² Mücessime: Tanrı'yı cisimli olarak kabul etme. Bir çeşit antropomorfizm.

Rabbâni, Allah'ın mutlak olarak bu tür nitelendirmelerden münezze ve uzak olduğunu vurgulamaktadır.²²³

İmam Rabbâni'ye göre Allah, cevher ve araz değildir. Aynı şekilde hiçbir sıfat ve işaret ile de vasıflandırılmaz. Âlemin içinde de değildir, dışında da değildir. Ne âleme bitişiktir ne de âlemden ayrıdır. O'nun âleme yakın olduğu, âlemle birliği ve her şeyi kuşatmış olması yönündeki Kur'an ayetlerini müteşabihat olarak kabul ederek yorum yapılmamasını tavsiye etmektedir.²²⁴

Allah'ın âlemi kuşatması ve beraberliğinin açıklanmasında sûfiler ile kelam âlimlerinin iki farklı görüşü olduğunu belirten İmam Rabbâni; bazı sûfilerin Allah'ın âlemi 'taayyün-ü evvel' makamındaki zatı ile kuşattığını kabul ettiklerini, kelam alimlerinin ise Allah'ın âlemi 'lâ taayyün' mertebesindeki zatı ile kuşattığını kabul ettiklerini ifade etmektedir. Lâ taayyün mertebesindeki zatın, bütün taayyünlerin üzerinde olmasından ve her taayyünün o zata zaid olmasından dolayı, âlemle hiçbir ilişkisi yoktur. Aynı şekilde Lâ taayyün mertebesindeki Zat, mutlak manada meçhul ve bilinemez olduğundan dolayı, O'nun âlemle olan ilişkisi de bilinemez olarak kalmak durumundadır. Bu iki görüş arasından İmam Rabbâni, kelam âlimlerinin tarafında yer alarak, onların görüşlerinin sûfilerin görüşlerinden daha doğru olduğunu belirtmektedir.²²⁵ Çünkü ona göre taayyün-ü evvelin zatı ilâhi ile hiçbir ilişkisi ve benzerliği bulunmamaktadır.

Tanrı'nın mahiyetini zata zaid olarak ve mahiyeti ile mevcut kabul eden İmam Rabbâni, Tanrı'nın cisimsiz, şekilsiz ve benzersiz oluşu nedeni ile zatına ait hiçbir şeyin bilinemeyeceği, dolayısıyla mahiyetinin kavranılamayacağı kanaatindedir. Vacibü'l vücud olan Zat, zatı ile mevcut olup mevcudiyetinde vücudun bir etkisi söz konusu değildir. Zat'ın vücud sahibi olarak nitelendirilmesini aklın bir gereği olarak kabul eden İmam Rabbâni, zat makamında vücudun yeri olmadığını ifade etmektedir. Tanrı, ötelere ötesidir ve görülebilen, anlaşılabilen, mükaşefe yolu ile bilinebilen hiçbir şey O değildir. Kelime-i tevhidin ifadesi olan 'La İlahe İllallah' cümlesi ile Allah'ın bilinmesi arasında bağlantı kurarak, Allah'ın mahiyeti ile ilgili akıllara ve gönüllere gelebilecek her türlü düşüncenin

²²³ İmam Rabbâni, *Mektûbât*, C. II, M. 8.

²²⁴ İmam Rabbâni, *Ariflerin Halleri*, s. 55.

²²⁵ İmam Rabbâni, *Ariflerin Halleri*, s. 56 ve *Mektûbât*, C. I, M. 47.

‘La’ ile ortadan kaldırılması gerektiğini belirtir ve ‘İllallah’ dedikten sonra dahi akıllara hiçbir şey getirilmemesi ve düşünülmemesi gerektiğini ifade eder.²²⁶

Allah’ın görülmesi anlamına gelen ru’yetullah konusunda İmam Rabbâni, konuyu Allah’ın dünyada ve ahirette görülmesi olarak iki açıdan değerlendirir. Allah’ın dünyada görülmesi fikrini reddeden İmam Rabbâni, O’nun ahirette görülme imkânını hangi şekilde olacağı belirli olmamakla birlikte kabul eder ve bunun da sadece cennet ehline has olacağını belirtir. Ru’yetin dünyada vaki olmayacağını belirten İmam Rabbâni, Hz. Muhammed’in Allah’ı gördüğünü, ancak bu görmenin dünyada değil ahirette gerçekleştiğini ifade etmektedir.²²⁷ O, ru’yetullahı Allah’ın zorunlu mutlak bir fiili olarak değil, ahirette Allah’ın kullarına karşı bir ikramı ve lütfu olarak görmektedir.²²⁸ Bazı mutasavvıfların Allah’ın görülmesiyle ilgili olarak yaşadıkları dini tecrübeyi aktarmalarını sakıncalı gören ve bu tür tecrübelerin anlatılmaması gerektiğini düşünen İmam Rabbâni, ötelere ötesi olan Allah’ı görmenin asıl amaç olmadığını, tasavvufi hayattan kastın imanın yakın seviyesine yükseltilmesi olduğunu düşünmektedir.²²⁹

2.1. Zat Olarak Tanrı

İmam Rabbâni tarafından vahdet-i vücûd gibi diğer öğretilere yöneltilen eleştirilerin temelinde Tanrı’nın zatının anlaşılma biçimi bulunmaktadır. Tanrı’nın ‘kendi’ olarak niteliklerinin belirlenmesi, O’nun diğer varlıklardan farkını belirlemeye yardımcı olacak, ayrıca diğer varlıklarla olan ilişkisinin temellendirilmesine olanak sağlayacaktır. İmam Rabbâni tarafından özellikle Tanrı’nın âleme hulul ettiği, birleştiği ve aynı olduğu gibi iddiaların yer aldığı öğretilerin reddedilmesinde zat olarak Tanrı’nın nitelikleri dikkate alınacaktır. Bu konularda felsefecilerin ve kelimcilerin görüşlerine de kısmen yer veren İmam Rabbâni, yeri geldikçe onları eleştirerek, görüşlerinin yanlış olduğunu çeşitli gerekçelerle göstermeye gayret etmektedir. Sûfi gelenekten gelmesine rağmen özellikle Tanrı’nın isim ve sıfatları konusunda diğer sûfileri eleştirmekten de çekinmemektedir.

²²⁶ İmam Rabbâni, *Mektûbât*, C. I, M. 230.

²²⁷ İmam Rabbâni, *Mektûbât*, C. III, M. 17.

²²⁸ Çağfer Karadaş, “İmam Rabbâni ve İtikadi Görüşleri”, *Uludağ Üniv. İlh. Fak. Dergisi*, Cilt 9, Sayı 9, Bursa 2000. s. 345.

²²⁹ İmam Rabbâni, *Mektûbât*, C. I, M. 207.

İlk dönemlerde Tanrı'nın hakikatinin 'vücut' olduğuna inanan İmam Rabbâni, daha sonraki dönemlerde bunun yanlış bir düşünce olduğunu anladığını belirterek daha sonra bu düşüncesinden vazgeçmiştir.²³⁰ Allah hakkında Zat-vücut ayırımına giden İmam Rabbâni, vücutun zattan ayrı ama zata zaid olduğunu belirtmektedir. Zat olarak Allah'ın kesinlikle bilinemeyeceğini ve anlaşılamayacağını vurgulayarak, O'nun bilinmesinin ancak vücut ile mümkün olabileceğini ifade etmektedir. Ona göre Vücut, mutlak bilinemez olan Zat'ın gölgesidir ve Zat ile mahlûkat arasında bir yerde durmaktadır. Bütün mahkulatın ve âlemin varlığı zattan ayrı olan bu vücut ile imkân bulmaktadır. Bu bakımdan vücut, zat'ın bir derece aşağı basamağında görünür hale gelmektedir. Zat mertebesinde bulunan Allah hakkında kesinlikle hiçbir şey bilinemeyeceğini belirterek, burada çokluk meydana getireceğinden dolayı Allah'ın hiçbir sıfatla nitelendirilemeyeceğini, bu nitelendirmelerin ancak vücut mertebesinde mümkün olabileceğini söylemektedir. İmam Rabbâni, zat ile vücutun aynılığını savunan filozofları eleştirerek onların asıl ile gölgeyi birbirine karıştırdıklarını ve birbirinden ayıramadıklarını belirtmektedir.²³¹

Allah'ın zatında, sıfatlarında ve fiillerinde değişiklik olamayacağını, âlemi var etmesinin ve yaratıcılığının O'nda her hangi bir değişiklik meydana getirmeyeceğini ileri sürmektedir. İmam Rabbâni, zat olarak Allah'ın bilinemezliğini savunarak mutlak gayba ulaşmaktadır. Tanrı'ya ait isim, sıfat ve fiillerin, henüz tecelli ile zuhura çıkmadığı mutlak gayb olan Zat, olumlu veya olumsuz hiçbir şeyle nitelendirilmemektedir. Bu haliyle zat olan Tanrı'nın, İbn Arabî düşüncesinde yer alan ehadiyyet mertebesine karşılık geldiği anlaşılmaktadır. Zat olan Tanrı'da âlemin kaynağını teşkil eden isim, sıfat ve fiiller henüz tecelli etmediğinden âlemin zat ile her hangi bir ilişkisi bulunmamaktadır. Allah'ın mutlak gayb olmasının yanında O'nun aynı zamanda 'ganiyy-i mutlak' olduğunu belirtmektedir. İmam Rabbâni bu kavram ile Allah'ın hiçbir şeye muhtaç olmadığı gibi aynı şekilde Allah'ın isim, sıfat ve fiillerinin de hiçbir şeye muhtaç olmadığını vurgulamaktadır.²³² İmam Rabbâni'nin bu ifadelerinden Allah'ın isim ve sıfatlarının tezahürü için âlemi ve eşyayı yaratmasını zorunlu gören sûfileri ve öğretileri reddettiği anlaşılmaktadır.

Allah'ın vücut ile değil zatı ile var olduğunu belirten İmam Rabbâni, vücutun zat'tan ayrı olmadığını belirtmektedir. Çünkü zat ve vücutun ayrı mertebeler olarak kabul edilmesi

²³⁰ İmam Rabbâni, *Mektûbât*, C. I, M. 260.

²³¹ İmam Rabbâni, *Mektûbât*, C. I, M. 234.

²³² İmam Rabbâni, *Mektûbât*, C. I, M. 266.

tevhidi ortadan kaldıracak ve Tanrı’da ikilik meydana getirecektir. Bu sakıncasından dolayı İmam Rabbâni, paradoksal bir şekilde zat ile vücudu ayırmasına rağmen, ikisinin aynı şey olduğunu ifade etmektedir. Bu bakımdan İmam Rabbâni, zat-vücut ayırımının akli bir tutum olduğu gerekçesiyle vücudun zattan ayrı olduğu ifadesinin dahi kullanılmamasını tavsiye etmektedir.²³³ Ancak, iki şey arasında ayniyet olduğunu iddia edebilmek için her iki şeyin de tam olarak bilinmesi zorunludur. İmam Rabbâni, zat olarak Tanrı’nın mutlak gayb olduğunu ve bilinmeyeceğini ileri sürmesine rağmen, vücudun bu bilinemeyen zat ile aynı olduğu sonucuna nasıl ulaştığı sorusu cevapsız kalmaktadır. Ayrıca birbirinin aynı olan iki şey aslında tek şeydir. İmam Rabbâni’nin zat ve vücut olarak Tanrı’nın aynı şey olduğunu söylemesine rağmen, ikisini birbirinden nasıl ve neye dayanarak ayırdığı da yine cevapsız bir soru olarak karşımıza çıkmaktadır.

Allah’ın zatından ayrı olan bu vücudun sahip olduğu özelliklere değinen İmam Rabbâni, vücudun, her hayrın ve mükemmelliğin kaynağı olduğunu belirtir. Gerçek manada basit olarak nitelendirdiği vücudun hiçbir şeyle birleşmediğini ve ona hiçbir şeyin karışmadığını ifade eder. Böyle olduğu için de insanın bu vücudu anlamasını mümkün görmez. İmam Rabbâni zat olan vücut ile birlikte ona gölge olan vücudu da anlaşılamaz olarak kabul etmektedir. Bu ikincil vücut, zatın aynı kabul edilir ama yine de gölge hükmündedir. Ona göre Allah, her şeyi kuşatmış, her şeye yakın ve her şeyle birliktedir. Ancak bu ihatanın ve birlikte olmanın mahiyetinin kavranılamayacağını belirterek bu konularda yorum yapılmasını uygun görmez. Ona göre Allah, cisimsizdir, zamana ve mekana bağlı değildir. Varlığının başlangıcı ve sonu yoktur. Allah’ın dışında âlemin ezeli olduğunu savunan Fârâbî ve İbn Sînâ’yı eleştirerek, İmam Gazali’nin onları bu düşüncelerinden dolayı küfürle itham ettiğini belirtir.²³⁴

Allah’ın ‘kadir-i muhtar’ (dilediğini yapan) oluşuna özel bir önem veren İmam Rabbâni, Allah’ın dilediğini yapmada ve seçmede mutlak anlamda özgür olduğunu ifade eder. Bu bakımdan Allah’ın hiçbir şeyi yapmak için mecbur tutulamayacağını belirterek ve Allah’ın âlemi yaratmasını zatından kaynaklanan bir zorunluluk olarak gören sûfileri ve özellikle İbn Arabî’yi eleştirerek, bu tür ifadelerin ehl-i sünnet inancına aykırı olduğunu ileri sürmektedir.²³⁵

²³³ İmam Rabbâni, *Mektûbât*, C. III, M. 100.

²³⁴ İmam Rabbâni, *Mektûbât*, C. I, M. 266.

²³⁵ İmam Rabbâni, *Mektûbât*, C. I, M. 266.

2.2. Tanrı'nın İsim ve Sıfatları

İmam Rabbâni tarafından Tanrı ile görünür âlem arasındaki ontolojik bağın kurulmasında kullanılan araçlar Tanrı'nın isim, sıfat ve fiilleridir. Konuya kelimciler gibi sıfatları kategorilere ayırarak başlayan İmam Rabbâni, isim ve sıfatlar konusunda gerek sûfiler ve filozoflar gerek kelimciler tarafından ileri sürülen görüşleri sıralayarak onları değerlendirmeye tabi tutmaktadır. Doğru ve yanlış yönleri ile birlikte yapılan kritikten sonra kendi görüşlerini sıralamakta ve bu isim ve sıfatların âlemle olan ontolojik bağını temellendirmeye başlamaktadır.

İmam Rabbâni'ye göre Allah, zat ve sıfatları ile yegane olan varlıktır. Ancak Allah'ın zat ve sıfatları ile mümkün olan zat ve sıfatları birbirinden kesin olarak ayırarak aralarında hiçbir ilişki bulunmadığını özellikle vurgulamaktadır. Allah'ın sıfatlarını “subuti sıfatlar” (Allah'ın ne olduğunu gösteren olumlu nitelikler) ve “selbi sıfatlar” (Allah'ın ne olmadığını gösteren olumsuz nitelikler) olarak iki kategoride ele alarak subuti sıfatlar hakkında ayrıntılı bilgilere yer veren İmam Rabbâni, selbi sıfatlar hakkında yeterince bilgi vermemektedir.

İmam Rabbâni, subuti sıfatları ‘Allah'ın kamil sıfatları’ olarak kabul eder ve ‘sıfat-ı hakiki’ olarak nitelendirir. Bu sıfatlar içerisinde Allah'ın hayat, ilim, kudret, irade, semi, basar, kelâm ve tekvin sıfatları yer almaktadır. Sıfatları ‘Allah'ın zatına zaid gerçeklikleri olan kadim manalar’ olarak tanımlayan İmam Rabbâni, sıfatlardan yoksun bir Tanrı'nın yetkin olamayacağını ve varlığının şüpheli hale geleceğini belirterek, Tanrı'nın yetkinliği için sıfatlarının bulunmasını gerekli görmektedir.²³⁶ Bu sıfatlar Allah'ın zatından ayrı ve zata zaid bir şekilde mevcut olarak kabul edilmektedir.

Allah'ın zatını sıfatları ile ilişkili olan tüm işlerde tek başına yeterli gören İmam Rabbâni, sıfatların ise Allah'a muhtaç olduklarını söylemektedir. Allah'ın isim ve sıfatları ile olan ilişkisini açıklarken, isim ve sıfatlar tarafından yapılan işlerin Allah tarafından kamil manada yapıldığını, Allah'ın bütün işleri sıfatları olmadan zatı ile yaptığını ileri sürmektedir. Örneğin ilim ve bilgi sıfatı ile yapılması gereken bir işi Allah ilim sıfatı olmadan zatı ile yapmaktadır. Madem bütün işler sıfatlar olmadan Allah'ın zatı ile yapılmaktadır, o halde isim ve sıfatlara neden gerek görülmektedir? şeklinde sorulabilecek bir soruya İmam Rabbâni, şöyle bir örnek ile cevap vermektedir:

²³⁶ Karadaş, 344.

Bir taş yukarıdan bırakılınca yapısı ve tabiatı gereği yukarıdan aşağıya doğru düşer. Taşın zatı, ilim, irade ve kudret işlerini yapmış olur. Oysa onda ilim, irade ve kudret sıfatları yoktur. İlmin gerektirdiği durum şudur: Taş, kendi ağırlığı sebebiyle aşağıya yönelir ve yukarıya meyl etmez. İrade ilme tabidir. İrade, aşağıyı tercih etmesini gerektirir. Hareket de kudretin gereğidir. O halde taşın tabiatı, bu üç sıfat olmaksızın onların işini yapmış olur.²³⁷

Konunun daha iyi anlaşılması açısından İmam Rabbâni tarafından verilen bir diğer örnek de su ve suyun tabii özellikleridir. İmam Rabbâni'ye göre su bizzat yukarıdan aşağıya doğru meyledici bir özelliğe sahiptir ve bu suyun tabii meylidir. Bu haliyle suyun zatı, ilim, hayat, kudret ve irade sıfatlarının işini yerine getirmektedir. Suyun aşağıya doğru akışını iradi bir hareket olarak kabul eden İmam Rabbâni, suda ilim olsaydı yine suyun aşağıya doğru akışı tercih edeceğini belirtir. Suyun, bu hareketinden canlılığın ve hayatın bir parçası haline gelerek hayat ve kudret işini yerine getirmektedir. Suyun bu aşağıya doğru meyl-i tabiisi sebebiyle su, zaid sıfatlarla sıfatlanmış olmaktadır. İşte su, bu işleri kendi yapısında ve zatında olmasına rağmen, zaid sıfatlarla yerine getirmektedir.²³⁸ Bir başka ifade ile, kendisinde her hangi bir sıfat bulunmayan zatın, kendinde bulunan manaları tezahür ederken, bu sıfatlar, manaların sonucu olarak kendiliğinden belirmekte ve ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla bu sıfatlar zattan ayrı ama zata zaid olarak mevcut hale gelmektedirler. Bu ayırımın anlaşılabilmesi nedeni ile bazı düşünürler tarafından İmam Rabbâni, ifadelerinde çelişki bulunduğu ve ifadelerinin net olmadığı şeklinde ithamlarla karşılaşabilmektedir.²³⁹

Bu örneklerden de anlaşıldığı üzere Allah'ın sıfatlara ihtiyacı olmamakla birlikte, Allah'ın zatının yaptığı işler sıfatlar üzerinden tezahür etmektedir. Ancak Allah zatı ile değil, ilim ile bilmektedir, kudret sıfatı ile etkide bulunmaktadır. Zatın yapma konusunda yeterli olduğu işleri bu sıfatlar kuvveden fiile geçirmektedir. Her ne kadar bu sıfatlar tarafından yapılan her türlü işi yapmaya Allah'ın zatı yeterli ise de, bu manalar sıfatlar üzerinde gerçekleşmektedir. Bu manalar olmadan zata âlim, kadir ve mürid denemeyeceğini belirten İmam Rabbâni, bu nedenle sıfatları gerekli görmektedir. Ancak bu sıfatların zatın aynı olmadığı unutulmamalıdır. Çünkü zat mertebesinde sıfat bulunmadığı için zat ile aynı olma imkânı

²³⁷ İmam Rabbâni, *Ariflerin Halleri*, 52.

²³⁸ İmam Rabbâni, *Manevi Yolculuk-Mükaşşefat-ı Gaybiyye*, (Çev.: Necdet Tosun), Sûfi Kitap, İstanbul 2006, s. 40-41.

²³⁹ Hüsamettin Erdem, İmam Rabbâni'nin Mektûbât'ında Zat'ın sıfatlardan ayrı olarak var olduğunu söylerken, bazı mektuplarında da Zat ile sıfatların aynı olduğunu savunduğunu belirterek, onun ifadelerinde çelişki bulunduğunu ileri sürmektedir. Bkz.: Erdem, 1990, s. 81.

bulunmamaktadır. Nasıl ki, suyun yukarıda sıralanan sıfatları ile su aynı değilse ve bu özellikler için suyun zatıdır denilemezse, aynı şekilde zat hakkında da sıfatlar zatın aynıdır denilemez. İmam Rabbâni'ye göre sıfatlar, zatın onlara ihtiyacı olmamasına rağmen, hariçte zata zaid bir varlık olarak mevcuttur. Bu nedenle sıfatların zat ile aynı olduğunu savunan bazı sûfilerin yanlışlığını ifade etmektedir.²⁴⁰

İmam Rabbâni'ye göre Allah'ın sıfatlarının zatı ile aynı olduğunu söylemek ve sıfatların zaid varlıklarını inkâr etmek, hakikatlerin hakikatine ulaşamamanın bir sonucudur. Çünkü sıfat-zat ayniliğini savunan sûfilere Allah, henüz sıfatların perdesinden görünmektedir. Allah'ın zatını sıfatlar aynasında gördükleri zaman, aynanın görünmezliği nedeniyle, sûfiler sıfatları görememekte ve bu nedenle sıfatların yokluğuna hükmetmektedirler. Bu sûfileri, perdenin arkasında kalmakla itham eden İmam Rabbâni, onların perdeden yukarı çıkabilmeleri durumunda sıfatları zattan ayrı olarak görebileceklerini ve sıfatların varlığına hükmedeceklerini belirtmektedir.

İmam Rabbâni, sıfatları Allah'ın zatına karşı gölge görevi gören birer perde olarak kabul etmektedir. Ayrıca ona göre bu gölge sıfatlar da kendi içerisinde çeşitli kategorilere ayrılmaktadır:

- 1- Âlemin yaratılış mertebelerini oluşturan bu kategorilerde ilk olarak her şeyin en üstünde zat olarak Allah yer almaktadır.
- 2- Taayyün-i evvel olan vücud-u taayyün mertebesi. Bu vücud, Zat'ın gölgesi olup bütün isim, fiil ve sıfatları kuvve halinde içerisinde barındırmaktadır.
- 3- Taayyün-i sâni mertebesi. Kuvve halindeki isim, sıfat ve fiillerin ayrıştığı ve belirginleşmeye başladığı mertebedir. Bu mertebenin en önemli sıfatı hayat sıfatıdır. Bu sıfat bütün sıfatların anasıdır ve zat mertebesinde yer alan hayat sıfatının gölgesidir.
- 4- İlim mertebesi. Bu mertebe hayat sıfatının gölgesi olarak tezahür eden ve kudret, irade gibi diğer bütün sıfatları da içine alan ilim sıfatının ortaya çıktığı mertebedir.

İlim sıfatından sonra sırasıyla kudret, irade, duyma, görme, konuşma ve yaratma sıfatları yer almaktadır. İmam Rabbâni'ye göre sıfatların önceliği kudret-irade-yaratma şeklindedir. Allah'ın irade ve yaratma sıfatlarının bağlı olduğu kudret sıfatının göz ardı edilmesi halinde

²⁴⁰ İmam Rabbâni, *Manevi Yolculuk*, 40.

Allah için zorunluluk olduğu düşüncesinin doğacağı, yaratma sıfatının göz ardı edilmesi halinde de yaratılışın başka şeylere dayandırılacağı uyarısında bulunmaktadır.²⁴¹

İmam Rabbâni, Tanrı'nın isim ve sıfatlarının tecellisini ve eşyanın bu tecelli ile varlık bulduğu düşüncesini kabul etmemektedir. Ona göre Allah, eşsiz ve benzersiz olduğundan dolayı O'nda bulunan sıfatların diğer varlıklarda bulunma imkânı yoktur. İnsanın ve eşyanın sahip olduğu sıfatlar, cansız ve tesirsiz olduğundan dolayı bu sıfatların mahluklarda bulunması da mümkün değildir. İmam Rabbâni, insanda bulunan göz ve kulak gibi organların, görme ve işitme sıfatlarıyla bir ilgisi bulunmadığını ileri sürerek, bu organların Allah tarafından yaratıldığı gibi görme ve işitme gibi sıfat ve eylemlerin de Allah tarafından yaratıldığını, varlıkların kendilerinin ve organlarının bu eylemlerde her hangi bir etkilerinin bulunmadığını ifade etmektedir. Canlı varlıkların işitme ve görmeleri, işitme ve görme sıfatlarının aracılığı olmaksızın sadece Allah'ın bu işleri canlılar üzerinde yaratmasıyla olmaktadır. Örneğin İmam Rabbâni'ye göre insanda işitme sıfatının tezahürü şu şekilde gerçekleşmektedir: "Allah, önce işitme sıfatını yaratmıştır. Sonra sesleri bu sıfata çevirecek kulak ve diğer sebepleri yaratmıştır. Sonra ses dalgalarını yaratmıştır. Sonra kulağın bu sesi algılamasını ve sonra da sesin duyulmasını yaratmıştır."²⁴²

İmam Rabbâni'ye göre her hangi bir şeyde görme ve işitmenin bulunduğunu iddia edebilmek için, o şeyin bu sıfatlara sahip olması ve bu sıfatlar ile bu eylemleri gerçekleştirmesi gerekmektedir. İnsan ve eşyanın, fiillerin gerçekleşmesine olan katkısını sadece hareketten ibaret olarak gören İmam Rabbâni, bu hareketlerin sıfatların meydana gelmesinde her hangi bir etkisinin bulunmadığını, mahlûkları ve mahlukların kendi iradeleri ile gerçekleştirdikleri tüm eylemleri Allah'ın yarattığını ifade etmektedir. O halde mahlûklarda sıfatların hakikati bulunmadığına göre, Zat'ın hakikati de mahluklarda bulunamaz ve mahluklara ait gerçek zat olamaz.²⁴³

2.3. Zat'ın İsim, Sıfat ve Fiillerle İlişkisi

İmam Rabbâni'ye göre sıfatlar Tanrı'nın zatı ile kaim olmaktadır ve Tanrı bu sıfatlar ile tezahür etmektedir. Ancak İmam Rabbâni, bu tezahürde Allah'ın her bir sıfat için ayrı ayrı

²⁴¹Cavit Sunar, *Vahdet'i Şuhud Vahdet'i Vücut Meselesi*, Anadolu Aydınlanma Vakfı Yayınları, İstanbul 2006, s. 30-31.

²⁴²İmam Rabbâni, *Mektûbât*, C. I, M. 18.

²⁴³İmam Rabbâni, *Ariflerin Halleri*, 64.

sıfatlanmadığını, aksine tüm sıfatların tek bir hakikat halinde Allah'ta mevcut olduğunu belirtir. Çünkü böyle bir kabul Tanrı'nın basitliğini ortadan kaldıracak ve Tanrı'da bölünme ve parçalanma meydana getirecektir. Bu bakımdan Tanrı'nın zâtı bütünüyle ilimdir, bütünüyle kadirdir.

Tanrı'ya ait isim ve sıfatları iki kategoride ele alan İmam Rabbâni, isim ve sıfatların 'vahdet mertebesi'nde her hangi bir ayrışma olmadan topluca bulunduğu makama 'Taayyün-ü evvel' adını vermektedir. Burada ilmî ve aynî bütün taayyünlerin hiç biri bulunmamaktadır. Tanrı'nın isim ve sıfatlarla olan ilişkisinin ilk olarak ortaya çıktığı ve 'vahidiyyet mertebesi' olarak adlandırdığı 'taayyün-i sani' mertebesinde sıfatların ayrıntısı ve detayı ortaya çıkmakta ve sıfatların kısımları belirginlik kazanmaktadır. Sıfatlardaki bu ayrıntı ve kısımlar, diğer varlıkların taayyünlerinin kaynağını teşkil etmektedir.²⁴⁴ Taayyün-i sani mertebesi, taayyün-i evvel mertebesinin gölgesi konumundadır.

İmam Rabbâni'nin kendine özgü düşüncelerinden biri de sıfat-şuun ayırımıdır. Ona göre asıl olan şuunlardır. Şuunlar Allah'ın zatına, sıfatlar da şuunlara aittir. İsimler, sıfatlara, sıfatlar da fiillere aittir. Yaratılmış olan âlem de Allah'ın fillerinin bir sonucudur. O halde Allah'ın şuunları ve sıfatları birbirinden ayırdır ve şuunlar Zat'a zaid olup Zat'ın aynısıdır ve dış dünyada mevcuttur. Aynı şekilde sıfatlar da şuunlara dolayısıyla Zat'a zaid olup Zat ile aynıdır ve dış dünyada mevcuttur. İmam Rabbâni, bu ikisi arasındaki farkı anlayamayanların, şuunların sıfatlarla aynı olduklarını zannederek, sıfatların dış dünyadaki varlıklarını inkâr ettiklerini ifade etmektedir.²⁴⁵

İmam Rabbâni'ye göre Allah, zatın aynısı olan zati şuunlarını yani sıfatlarının asıllarını Vahidiyyet mertebesinde ayrı ayrı bilmektedir. Bu bilme sonucunda şuunlar ilim mertebesinde ayrışmakta ve böylece mümkünlerin ilminde var olmaktadır. Ancak, mümkün varlığın var olması da yok olması da mümkün olduğu gibi mümkünde bulunan şuunların varlığı ve yokluğu da birbirine eşittir. Her ne kadar şuunlar, hariçte Allah'ın zatının aynısı olsa da ayrışma ve varlık kazanma ile yokluğa yönelmişlerdir.²⁴⁶

İmam Rabbâni, şuun ve sıfatların hariçte var olduklarını belirtirken, bunların hakikat olarak değil, görüntü veya tesir olarak dışta var olduklarını belirtmektedir. Yaratılmış olan âlem,

²⁴⁴ İmam Rabbâni, *Ariflerin Halleri*, 33.

²⁴⁵ İmam Rabbâni, *Ariflerin Halleri*, 60.

²⁴⁶ İmam Rabbâni, *Ariflerin Halleri*, 23.

ilim olarak Zat'ta mevcuttur ve bu varlıkların aslı olan ilmi suretler (suver-i ilmiye) asla dışarıda mevcut değildir.²⁴⁷ İmam Rabbâni tarafından ifade edilmek istenilen mana, şöyle bir örnekle daha iyi anlaşılabilir. Bir marangoz tarafından meydana getirilen masa, marangozun zihninde yer alan ve masanın şekillenmesine asıl teşkil eden bir ilmin sonucudur. Ancak bu, dışarıda varlık bulan masanın aslı olan bilginin, marangozun zihninden çıkarak dışarıda gerçeklik bulduğu anlamına gelmez. Aksine, marangozun zihninde masaya ilişkin bilginin, o masa üzerinde şekillendiği anlamına gelir. Dolayısıyla marangozun zihninde bulunan ilmin, dışarıda var olması mümkün değildir, sadece o ilmin tesirlerinin sonucu dışarıda var demektir. Bu örnekten de anlaşılacağı üzere, Allah'ın zatında varlıkların asıllarına ilişkin bulunan ilim, asla dışarıda mevcut değildir. Var olan her şey, ilim olarak zatın aynısıdır ve dışta varlığı yoktur, ancak o ilmin hükmü ve tesiri olarak dışta varlık kazanmaktadır. Dış âlemde gerçek varlık olarak Allah'tan başka hiçbir şey yoktur. Şuun ve sıfatlara ait ilmi suretlerin dışarıda var sanılması, tamamen vehmi ve hayali bir durumdur. Var sanılan her şey şuunların ve sıfatların birer görüntüsünden ibarettir.

Zat'ın isim ve sıfatları ile olan ilişkisi, mümkün olarak kabul edilen âlemin varlık bulmasında tezahür etmektedir. Allah, zat olarak asla değişmez ve her zaman kendi birliği üzere mevcuttur. Ancak Zat'ın kendine ait olan şuun ve sıfatlarının hüküm ve tesirleri sonucunda âlem nesnel gerçeklik kazanmakta ve böylece Zat, zahir olmaktadır. O halde yaratılmış âlem, bu ilmi sembollerin bir gereğidir, ancak ilmi sembollerin kendisi değildir.

İmam Rabbâni'ye göre her ilmi ayrışma, eşitlik, eğrilik, doğruluk ve tümseklik gibi özel bir şekil gerektirmektedir. Bunlar o ilmi suretin veya sembolün tesiri ve etkileridir. Aynı şekilde sıcaklık, soğukluk, kuruluk, yaşlık, hafiflik ve ağırlık gibi sıfatlar da o ilmi sembollerin birer etkisidir. İlmi suretlerdeki ayrışmanın sonsuz olması nedeniyle bu etkiler de sonsuzdur. İşte ilmi suretteki ayrışmanın tesirlerinin dışta varlık kazanmasıyla, eşya birbirinden ayrılmakta ve farklılaşmaktadır. İmam Rabbâni, mahlûkatın ilmi suretlerinin Allah'ta küllî olarak bulunmasını 'cem makamı' olarak, ilmi suretlerin ayrışarak tesirlerinin dıştaki varlığı oluşturmasını da 'fark makamı' olarak adlandırmaktadır. Bu varlıklar, ayrışma nedeniyle varlık bulmuşlardır ve onların varlık nedeni fark makamıdır.²⁴⁸

²⁴⁷ İmam Rabbâni, *Ariflerin Halleri*, 24.

²⁴⁸ İmam Rabbâni, *Ariflerin Halleri*, 36.

İmam Rabbâni, yaratılmış eşya ile Tanrı arasını ayırabilmek için, âlemi fark makamına, fark makamını da cem makamına bağlamaktadır. Fark makamının varlığı, cem makamına bağlı olduğundan, fark makamının kendi asli varlığı bulunmamaktadır. Cem makamı bir şeyin parçası, fark makamı da parçanın parçası gibi kabul edilmektedir. Cem mertebesindekiler ilâhi hakikat iken, fark makamındakiler âleme ilişkin hakikatlerdir.²⁴⁹

Allah'ın kudret ve irade sıfatlarına özel bir önem veren İmam Rabbâni, bu iki sıfatın Allah'ın zatına zaid sıfatlardan olduğunu belirtir. Ona göre kudret, âlemin yaratılmasına veya yaratılmamasına güç yetirmektir. Bu bakımdan âlemin yaratılması veya yaratılmaması Allah'ın zatı için gerekli ve zorunlu değildir. Bu konuda filozofları ve sûfîleri (özellikle İbn Arabî'yi) Allah'ın sıfatlarının kemale ulaşması için âlemin yaratılmasını gerekli görerek Allah'a zorunluluk isnat ettikleri için eleştirmektedir. Filozofların, kudreti, 'Allah dilerse yapar dilemezse yapmaz' şeklinde anlamalarına rağmen ikinci kısmı imkânsız kabul ettiklerini ifade eder. O halde ikinci kısmı imkânsız olan kudretin birinci kısmı zorunlu hale gelmektedir. Birinci kısmın zorunlu hale gelmesiyle de Allah'ın irade sıfatı ortadan kalkmış olmaktadır. Çünkü ortada tercih edilebilecek iki durum olmayıp birinci tercihin seçilmesi zorunlu hale gelmektedir.²⁵⁰ İrade sıfatı ilim sıfatına zaid olup ilmin sonucunda irade belirlemektedir. İradenin ortaya çıkmasıyla da kudret sıfatı tezahür etmekte ve âlem meydana gelmektedir. Bu bağlamda İmam Rabbâni, her iki sıfatın tezahüründe ve âlemin yaratılmasında Allah'ın hiçbir şekilde zorunlu tutulamayacağını, Allah'ın mutlak anlamda irade ve kudret sahibi olduğunu ifade etmektedir.

Allah'ın isim ve sıfatlarını zahir ve batın isimleriyle ilişkilendiren İmam Rabbâni, zahir ismiyle Allah'ın sıfatlarının gölgesini, batın ismiyle de isim ve sıfatların asıllarını kastetmektedir. Dolayısıyla isim ve sıfatlar zahir yönüyle âlemi, batın yönüyle Hakkı temsil etmektedir. Zahir isminde yapılacak seyr, isim ve sıfatlarda yapılan seyr demektir. Bu bakımdan zahir ismin dışına çıkamayan kişinin Allah'a ulaşma imkânı yoktur. Batın isminde yapılan seyr ise her ne kadar isimde yapılan seyr gibi görünse de, aslında Zat'a yapılan bir seyrdir. Çünkü bu batın isimleri Hakk'ı örten birer perde gibidir. Örneğin, ilim denilince Zat akla gelmemektedir ancak âlim denilince Zat akla gelmektedir. Âlim, ilim

²⁴⁹ İmam Rabbâni, *Ariflerin Halleri*, 36.

²⁵⁰ İmam Rabbâni, *Ariflerin Halleri*, 58.

sahibi demek olduğuna göre burada ilim sıfatı, âlimi örten bir perde görevi görmektedir. İmam Rabbâni, diğer bütün sıfatların da aynı şekilde olduğunu ifade etmektedir.²⁵¹

3. Tanrı-Âlem İlişkisi

İbn Arabî'nin 'Tanrı-Âlem İlişkisi' başlıklı bölümünde de ifade edildiği gibi, Tanrı'nın âlemle olan ilişkisinin ve bağının tespit edilmesi, âleme yüklenilen anlamın ve âleme verilen değer anlaşılmaya açısından önem taşımaktadır. Ayrıca, âlemin ontolojik gerçekliğinin tespit edilmesi, İmam Rabbâni tarafından savunulan vahdet-i şuhûd öğretisinin de anlaşılmasına katkı sağlayacak niteliktedir. Diğer taraftan vahdet-i vücûd ve vahdet-i şuhûd arasında yapılan kıyaslamalarda her iki düşünürün âlem anlayışlarının temel alınması, konunun önemini biraz daha arttırmaktadır.

Âlemin yaratılış nedeni, Tanrı-âlem ilişkisinde üzerinde durulması gereken ilk konudur. İmam Rabbâni tarafından âlemin mümkün varlık olarak kabul edildiği daha önce ifade edilmişti. Yani mevcudat olarak kabul edilen âlemin, varlığı da yokluğu da düşünülebilmektedir. Çünkü İmam Rabbâni'ye göre âlemin aslı 'adem'dir (yokluk). Ancak aslı yokluk olan âlemin yokluğu değil de varlığı tercih ederek ontolojik gerçeklik kazanmasında bir sebep ve hikmet bulunmalıdır. Bir şey kendi kendinin nedeni olmayacağına göre âlemin varlık sebebinin âlemin dışında aranması gerekmektedir. İbn Arabî bu sebebi 'Tanrı'nın bilinmeye karşı duyduğu sevgi' olarak kabul etmişti. Benzer şekilde İmam Rabbâni tarafında da âlemin varlık nedeninin sevgi olarak kabul edildiği söylenebilir. Ancak İmam Rabbâni, âlemin varlık sahasına çıkmasında tek başına sevgiyi yeterli görmez.

İmam Rabbâni, kutsi olduğunu belirttiği 'Ben gizli bir hazine idim, bilinmek istedim, âlemi de bilinmek için yarattım' hadisine dayanarak, o hazineden zuhur ederek ilk yaratılan varlığın varlık nedeninin sevgi olduğunu belirtmektedir. Eğer bu sevgi olmasaydı âlemin varlık sahasına çıkamadan ademde kalacağını ifade eder. Âlemin ilk olarak tezahür etmeye başladığı yer taayyün-ü evvel mertebesidir. Bu mertebe İmam Rabbâni'ye göre aynı zamanda taayyün-i vücudi mertebesidir ancak her iki mertebede başka bir taayyünün gölgesidir. İmam Rabbâni burada yeni bir mertebeden söz eder ve bu mertebenin, diğer iki

²⁵¹ İmam Rabbâni, *Mektûbât*, C. I, M. 260.

mertebe'nin aslı olduğunu söyler. Bu mertebeye İmam Rabbâni tarafından 'Taayyün-ü Hubbi' olarak terimleştirilir. Bu mertebeye de gölge bir mertebeye olup bunun da aslı ve merkezi 'Hakikat-ı Muhammedi'dir. Taayyün-ü hubbinin merkezi olan Hakikat-ı Muhammedi'nin çevresinde ise onun gölgesi mertebesinde 'Hakikat-ı İbrahimiyye' olarak terimleştirilen 'dostluk' (*hillet*) mertebesi yer almaktadır ve bu iki mertebeye birlikte taayyün-i evvel mertebesini oluşturmaktadır.²⁵² O halde hem sevgi hem de dostluk taayyün-i evvel mertebesinin merkezini oluşturmaktadır ve her ikisi birden âlemin varlık nedenidir. Ancak İmam Rabbâni, âlemin bilinmek için yaratılmasındaki kastın muhabbet olduğunu söylese de muhabbeti, dostluktan çıkma bir fert olarak kabul etmektedir.²⁵³ Bu bakımdan âlemin varlık bulmasındaki birincil neden dostluk (*hillet*), ikincil neden de sevgi (*muhabbet*) dir.

İmam Rabbâni'ye göre Allah'ın isimlerinin gölgesi O'nun sıfatları, sıfatlarının gölgesi fiilleri, fiillerinin gölgesi de yaratılmış olan âlemdir. O halde âlem, isimler, sıfatlar ve fiillerden oluşmaktadır. İsim ve sıfatların gölgeleri mertebesinin üzerinde onların asılları mertebesi bulunmaktadır. Gölge'ler ilâhi fiiller olarak kabul edilirse, onların üzerinde sıfatlar, sıfatların üzerinde de isimler bulunmaktadır. Bu mertebedeki sıfatlar Allah'ın zatının gayrıdır. İbn Arabî'de olduğu gibi paradoksal bir dil kullanan İmam Rabbâni, lâ taayyün mertebesindeki sıfatların Zat'ın ne aynı ne de gayrı olduğu görüşündedir. Onlar hariçte Zat'a zaid bir vücut ile mevcut olarak kabul edilirler. Âlemin Zat'ın sıfat ve fiillerinin gölgesi olarak kabul edilmesinden, âlemin Allah olarak kabul edilmediği sonucuna ulaşılmaktadır.

Tanrı-âlem ilişkisinde üzerinde durulması gereken ikinci konu âlemin kaynağı problemidir. Bu problem özellikle İbn Arabî ile İmam Rabbâni'nin ayrıldığı temel konulardan biridir. Âlemin kaynağının dayandırılacağı şey, âleme yüklenilen anlamın belirlenmesine ve değerine işaret etmektedir. İslam Felsefesinde âlemin kaynağını Allah'tan aldığı görüşü genel kabul olarak görülmektedir. Aynı şekilde İbn Arabî de âlemin kaynağını Allah'ın zatına dayandırmaktadır. Bu noktada İmam Rabbâni İslam Filozoflarından ve İbn Arabî'den ayrılarak âlemin kaynağının Allah değil, Allah'ın isim, sıfat ve fiillerinin gölgeleri olduğunu ileri sürmektedir.²⁵⁴ Ona göre âlemin kaynağının Allah'a dayandırılması, âlemin de Allah ile birlikte ilahlaştırılmasına ve âlemin kadim olarak kabul

²⁵² İmam Rabbâni, *Mektûbât*, C. III, M. 121.

²⁵³ İmam Rabbâni, *Mektûbât*, C. III, M. 88.

²⁵⁴ İmam Rabbâni, *Mektûbât*, C. III, M. 80.

edilmesine neden olmaktadır. Oysa İmam Rabbâni'ye göre mümkün olan âlemin zorunlu varlık olan Allah'a dayanması mümkün değildir. Çünkü ona göre mümkünün kaynağının yine mümkün olması gerekir.

Tanrı-âlem ilişkisinin açıklanmasında İmam Rabbâni tarafından kullanılan sembollerden biri aynadır. İmam Rabbâni'ye göre âlem, Allah'ın isim ve sıfatlarının kemallerinin aynalarıdır. Allah'ın zatında bulunan şunların birer görüntüsünden ibarettir. Allah, kuvve halinde ilminde bulunan âlemi, gizli bir sır olmaktan çıkarıp görünür hale getirmek için yaratmıştır. İmam Rabbâni bunu bir ağacın bütün parçalarının ağacın çekirdeğinde bulunurken, çekirdekteki bu parçaların ağacın üzerinde ayrı ayrı meydana gelmesi örneği ile açıklamaktadır. Benzer şekilde Allah ta kendisinde bulunan âleme ilişkin küllî ilmi, ayrıntılı bir şekilde sıfat ve isimleri vasıtasıyla meydana çıkarmaktadır. Burada İmam Rabbâni, âlemin bu haliyle Allah'ın mahluku olduğunu, âlemle Allah arasında her hangi bir benzerlik bulunmadığını özellikle vurgulamaktadır. Âlemin Allah ile aynı olduğunu, onunla birleştiğini, onu ihata ettiğini veya ona sirayet ettiğini ileri sürmenin aşk sarhoşluğu ile söylenmiş sözler olduğunu ve geçici bir durum olduğunu ifade etmektedir. Ona göre Allah âlemi ancak ilmiyle ihata etmektedir, bunun dışında aralarında her hangi bir ilişki ve benzerlik söz konusu değildir. İmam Rabbâni'nin konuyla ilgili düşüncelerine açıklık getirmek için verdiği bir örnek şu şekildedir:

Bir fen bilgini, yıllardır yaptığı çalışmalar sonucunda elde ettiği tecrübe ve bilgileri anlatmak için harf ve sesleri kullanır. Ancak bu harf ve seslerin anlatılan bilgi ve manalarla hiçbir ilgisi ve benzerliği yoktur. Yalnız o bilgi ve tecrübeye ayna gibidirler. O bilgiler bu harf ve seslerle ortaya çıkmaktadır. Bu harf ve sesler anlatılan manaların kendisidir denilemez. Burada ihata ve birliktelik yoktur. Manalar oldukları hal üzere kalmaktadır ve hiçbir değişikliğe uğramamaktadır. Fakat bu manalar ile harf ve sesler arasında gösterme, gösterilme, anlatma ve anlatılma bakımından bir bağ bulunmaktadır. Aradaki bu bağ bazı kimseler tarafından büyütülerek aralarında başka benzerlikler kurulmaktadır. Hakikatte ise hiçbir benzerlik yoktur.²⁵⁵

Ayna sembolünde İmam Rabbâni'nin dikkat çektiği bir konu da, aynanın âlem değil Allah olduğudur. Mümkün olan âlemin Allah ile aynı olmadığı gibi âlemin Allah'a ayna da olamayacağını belirtmektedir. Aksine Allah, mümkün ayna olmaktadır. Yani âlem, Allah'ın aynasında zahir olmaktadır. Nasıl ki aynanın suretinde eşyanın sureti bulunuyorsa

²⁵⁵ İmam Rabbâni, *Mektûbât*, C. I, M. 125.

ve asıl olan suretin aynadaki suretle birleşmesi yoksa, aynı şekilde âlemin de Allah'ın aynası ile birleşmesi yoktur. Çünkü aynada suretlerin aslı bulunmamaktadır, ayna sadece yansıtma görevini yerine getirmektedir.²⁵⁶ Burada İmam Rabbâni tarafından ayna olarak kastedilen şey Allah'ın isim ve sıfatlarıdır. Örneğin Allah'ın basar, kudret ve ilim sıfatları, eşyada kendilerini gösterebilecek yerlerde zahir olmaktadır. Zahir olan bu eşyanın aynası Vücut mertebesinde bulunan isim ve sıfatların suretleridir. Allah'ta ilim olduğu gibi mahlûkta da ilim vardır, ancak mahlûktaki ilim, Allah'taki ilmin bir sureti veya gölgesidir. Mahlûktaki ilim, Allah'taki ilme ayna olmaktadır. Dolayısıyla âlem Allah'ın isim ve sıfatlarına değil, isim ve sıfatların suretlerine veya hükümlerine ayna olmaktadır. Çünkü İmam Rabbâni'ye göre Allah'ın aynada görünmesi mümkün olmadığı gibi O'nun isim ve sıfatlarının da aynada görünmesi mümkün değildir. Aynada yansıyan görüntü vehmi ve hayali olduğu gibi isim ve sıfatların aynasında zuhura gelen âlem de aynı şekilde vehmi ve hayalidir.

Tanrı-âlem ilişkisinin açıklanmasında İmam Rabbâni tarafından kullanılan bir diğer sembol gölgedir. İmam Rabbâni'ye göre iki tür varlık vardır. Birincisi tek hakiki ve mutlak varlık olan Allah, ikincisi ise Allah'ın dışında kalan ve âlem olarak nitelendirilen gölge hükümündeki mecâzi varlıktır. Bu bağlamda İmam Rabbâni, Allah'tan başka varlık kabul etmeyen filozof ve sûfilerin görüşlerini reddetmektedir.²⁵⁷

Tezimizin 'Varlığın Açılımı ve Âlem' başlıklı bölümünde İmam Rabbâni'nin âlemi "Yaratılmış Âlem" ve "İlahi Âlem" olarak ikiye ayırdığı, "İmkân Dairesi" denilen yaratılmış âlemi de "Âlem-i Halk" (cisimler âlemi) ve "Âlem-i Emr" (ruhlar âlemi) olarak ikiye ayırdığı ifade edilmişti. İmam Rabbâni tarafından kategorize edilen bu âlemlerden ruhlar âlemi asıl olarak, cisimler âlemi ruhlar âleminin gölgesi olarak kabul edilmektedir. Ruhlar âlemi de Zat'a zaid olan ilâhi şunların ve sıfatların tesirlerinin ve hükümlerinin gölgesi olarak değerlendirilmektedir.²⁵⁸ Âlemi oluşturan her şey, isim ve sıfatların hükümlerinin gölgesi olduğuna göre, âlemin tüm ilişkisi ve bağı kendi asılları olan isim ve sıfatların hükümlerinin gölgesi iledir. Bu bakımdan İmam Rabbâni, mümkün olan varlığın Zat bir tarafa kendi asılları olan isim ve sıfatların asıllarına dahi ulaşmalarını mümkün

²⁵⁶ İmam Rabbâni, *Mektûbât*, C. II, M. 46.

²⁵⁷ İmam Rabbâni, *Mektûbât*, C. I, M. 125.

²⁵⁸ İmam Rabbâni, *Manevi Yolculuk*, 64.

görmez. Dolayısıyla mümkün varlık olan âlemin Allah ile doğrudan hiçbir ilgisi ve ilişkisi bulunmamaktadır.

İmam Rabbâni'ye göre bir şeyin gölgesi, o şeyin ikinci veya üçüncü mertebedeki zuhurundan ibarettir. Örneğin bir kişinin aynada yansıyan sureti, o kişinin gölgesidir ve ikinci mertebedeki zuhurudur. Gerçekte ise kişi, kendi asli mertebesinde bulunmaktadır ama kendini aynada gölge olarak görünür hale getirmiştir. Bu şekilde olması da o kişinin asli vücuduna ve ona ait olan sıfatlara her hangi bir zarar vermemektedir.²⁵⁹ Dolayısıyla bir şeyin gölgesi o şeyin aslı değildir. Bir şeyin gölgesi onun aslı olamayacağından bu gölge asıldan farklıdır. O halde isim ve sıfatlar aynasında yansıyan âlem, isim ve sıfatların aynısı değildir. Kişinin aynada yansıyan sureti her ne kadar kendisine benzese de ve kendisinden başkası da olmasa, o aynada kişinin vücudu değil sureti zuhura gelmektedir ve bu zuhura geliş vehim mertebesinde.

İmam Rabbâni'nin âlemin varlığının açıklanmasında kullanılan ayna ve gölge sembollerinden anlaşılmaktadır ki, âlemin Allah'a nazaran gerçek bir varlığı bulunmamaktadır. Âlem nesnel olarak mevcuttur ancak onun nesnel varlığı mutlak varlık karşısında hayali ve vehmidir. İmam Rabbâni eserlerinde âlemin sık sık hayali ve vehmi olduğunu vurgulamaktadır. Bu bakımdan Tanrı-âlem ilişkisinin tam olarak anlaşılabilmesi için İmam Rabbâni tarafından kullanılan bu iki kavramın anlaşılması büyük önem taşımaktadır. Öyle ki bu iki kavram, İmam Rabbâni düşüncesine rengini veren vazgeçilmez kavramlardır. Burada gözden kaçırılmaması gereken bir nokta da, hayal ve vehim kavramlarının günlük dildeki anlamlarıyla kullanılmadıkları, kendi sistem bütünlükleri içerisinde yeni anlamlar kazandıkları ve o anlamlarla kullanıldıklarıdır. Kavramların bu şekilde kullanılmaları aynı zamanda anlaşılma ve yorumlanmalarının önündeki en büyük zorluğu da teşkil etmektedir.

Hayal, birçok filozof tarafından epistemolojik ve ontolojik düzeyde ele alınmıştır. İslam düşünce tarihinde hayal hakkında ileri sürülen görüşleri şu üç kategori içinde ele almak mümkündür:

²⁵⁹ İmam Rabbâni, *Mektûbât*, C. III, M. 89.

1. Hayal, beş duyunun fonksiyonel bir devamından ibarettir. Duyularla idrak edilemeyen tahayyül olunamaz, tahayyül olunamayan da düşünülemez. Hayal, duyularla düşünce arasında bir idrak gücüdür.
2. Hayal gücü ile mütehayyilenin fonksiyonları birbirinden ayrıdır. Duyularla akıl arasında aracı olan hayal yetisi duyumlardan kaynaklanan imajları saklar. Mütehayyile ise bu imajları ayırıp birleştirmek suretiyle serbest tarzda üretir. Bu işlem vehim için yapılırsa tahayyül, akıl için yapılırsa tefekkür adını alır.
3. Sühreverdi ve İbn Arabî gibi bazı düşünürler ise hayalin ayrıca kozmolojik gerçekliğinden bahsederek, hayalin, dış dünyada gerçekliği bulunduğunu ileri sürmektedirler.²⁶⁰ Hayale verilen bu önemin yanında İhvân-ı safa tarafından hayalin tehlikelerine de şu şekilde dikkat çekilmektedir:

İhvân-ı Safa, mütehayyilenin duyularla düşünme arasındaki aracı rolünü vurgulamakla birlikte onun fizik ve metafizik âleme ilişkin bilgilenme çabalarını yanlış yönlendirici özelliğine de dikkat çeker. Zira hayal gücü sadece düşünceye zemin teşkil eden bir meleke değil kuruntuların da kaynağıdır. Her ne kadar hayal gücü duyulardan gelmeyen hiçbir şeyi tahayyül veya tevehhüm edemezse de onları dış dünyada karşılığı olmayan suretlere dönüştürebilmektedir. Dolayısıyla mütehayyile düşünme faaliyetindeki rolü yüzünden yanılgılara yol açabilir; yani yanılğı duyulara ait değil düşünceye aittir. Bu sebeple düşünceler duyular planında veya gözlemle doğrulanmalıdır.²⁶¹

Hayal anlayışı konusunda İmam Rabbânî'nin İbn Arabî'den pek de farklı düşündüğü söylenemez. Dış âlem yaratıcının varlığını gösteren 'alamet'ten başka bir şey değildir, yalnızca Allah'ın isim ve sıfatlarını bildiren birer ayna konumundadır.²⁶² Her iki düşünürün de hayali açıklamak için 'ayna' örneğini kullanmaları dikkatlerden uzak tutulmamalıdır. Ancak bu ortak noktalara rağmen bu konuda aralarında sistemlerinin farklı adlandırılmalarına neden olan ayrıldıkları hususlar da bulunmaktadır. Bunların neler olduğuna ileride ayrıca değinilecektir.

Genel olarak hayal ve vehim kavramları iç içe kullanılmaktadır. Ancak hayalin vehme göre daha olumlu anlam içerdiğini, hayalde bozulmaların meydana gelmesiyle kuruntu anlamında vehme dönüştüğünü söyleyebiliriz. Ancak İmam Rabbânî'de vehmin olumsuz

²⁶⁰ Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi*, 169.

²⁶¹ Durusoy, 1991, 192.

²⁶² İmam Rabbânî, *Mektûbât*, C. I, M. 31.

anlamından sıyrılarak yeni bir boyut kazandığı görülmektedir. Genel olarak vehim, “güç manaları idrak eden güçtür. Keza şekilleri ilk idrak eden de bu güçtür. Burada şekilden maksat varlığı cisme muhtaç olan şeydir. Manadan murat ise varlığı cisme muhtaç olmayan ancak cisim halinde olmak kendisi için araz olan şeydir.”²⁶³ Gazali, vehim gücünün birtakım hükümlerini şu şekilde sıralamaktadır:

1. Vehim gücü, nefsi tahayyül edilemeyen ve hayalde nakşolunamayan şeylerin varlığını menetmeye zorlar. Söz gelimi mekânda bulunmayan akli cevherler gibi. 2. Vehim gücü kâinatı kuşatan bir boşluğun varlığını kabul eder. 3. Vehim gücü bir meselenin ispatında deliller verirken önce bu girişlere muvafakat eder fakat sonuçta muhalefet eder. Denir ki, vehim gücü hayvanda hükmen hâkim reistir ve ekseri hayvani fiiller bundan sadır olur.²⁶⁴

Yine Gazali’ye göre nicelik, nitelik ve mekânda oluş gibi eklerden soyutlanmış olan ve yalnızca tekil anlamları içerecek şekilde sevgi, düşmanlık, muhalefet gibi manaları idrak eden vehimdir. Vehmin hayalden farkı ise; hayal duyumlardan kendine gelen şeyleri şekillendirirken, vehim duyumlardan ayrıdır, mevcut duyumların dışındaki anlamları idrak eder. Vehmin idraki çok hızlıdır, bütün mevcudata tasarrufu vardır. Vehmin en büyük tehlikesi ise, insana tamamen hâkim olması durumunda kuruntuya dönüşerek insanla istediği gibi oynaması ve onu şaşırtmasıdır. Vehmin tam olarak anlaşılabilmesi için şöyle bir örnek verilebilir: Koyun, kurdun şeklini ve rengini idrak eder, bu idrak kurdun cisim halinde görülmesiyle meydana gelir. Ama aynı zamanda koyun, kurdun kendisine düşman olduğunu da bilmektedir. İşte bu bilme duyulara bağlı olmayan, duyulardan elde edilmeyen bir mana olup tam da vehmin karşılığıdır.²⁶⁵ İmam Rabbâni’nin tanımı ise şu şekildedir: “Vehim, oluşu olmayan bir zuhurdan ve vücuddan ibarettir. Bir noktanın kendi etrafında dönmesinden doğan bir daire gibidir. Onun zuhuru vardır ancak vücudu yoktur.”²⁶⁶

İmam Rabbâni’ye göre âlemin varlığı his ve vehim mertebesinde olup âlemin gerçek bir harici varlığı bulunmamaktadır. Allah’ın varlığından başka gerçek varlık yoktur ve âlemde bize görülen her şey Allah’ın isim ve sıfatlarının suretlerinin birer tecellisinden ibarettir. Ancak bu tecelli Hakk’ın ilmi tecellisidir. Eğer dış dünya hayal ve vehimden ibaret olup mevcut değilse nasıl olurda sağlam olarak ayakta kalabilir ve nesnel gerçeklik kazanabilir?

²⁶³ Mehmet Ayman, *Gazzali’de Bilgi Sistemi ve Şüphe*, İnsan Yayınları, İstanbul 1997, s. 62.

²⁶⁴ Ayman, *Gazzali’de Bilgi Sistemi ve Şüphe*, 62.

²⁶⁵ Ayman, *Gazzali’de Bilgi Sistemi ve Şüphe*, 66.

²⁶⁶ İmam Rabbâni, *Mektûbât*, C. III, M. 68.

İmam Rabbâni'ye göre âlem vehim mertebesinde yaratılmıştır ama, Allah'ın sürekli yaratması ve ilmiyle sabit olup ayakta durmaktadır.²⁶⁷ Eşya, Hakk'ın zuhuratına aynalar halindedir ama Hakk'ın aynı değildir. O halde eşya Hak'tandır ama Hakk değildir. Bu durum; "Her şey O'dur" yerine "Her şey O'ndandır" şeklinde formüle edilmektedir. Dış dünya haricen yok olarak görülse de âlem vehim mertebesinde var olarak kabul edilmektedir. Ontik düzeyde ele alınan bu hayal ve vehim kategorisi fizik âlemin varlığı konusunda acaba bizi epistemolojik septisizme mi götürmektedir? Bu sorunun cevabına ışık tutmak üzere İmam Rabbâni tarafından verilen ve daha önce açıklanan 234. mektuptaki marangoz örneğinin hatırlanması yeterli olacaktır. İmam Rabbâni tarafından verilen bu örnekte, marangozun zihninde bir masa idesi bulunmaktadır ve marangoz zihnindeki bu masa idesine uygun olarak bir masa meydana getirmektedir. Ancak marangozun masayı meydana getirmesi onun zihnindeki masa idesini ortadan kaldırmadığı gibi, zihnindeki masa idesinin de zihinden dışarı çıkarak meydana geldiği anlamına da gelmemektedir. Aynı şekilde dışarıda meydana gelen bir yangın sonucu masanın yok olması neticesinde, o masa idesi de yok olmayarak marangozun zihninde varlığını devam ettirecektir. Burada marangoz 'Vacib-ül vücud'u, masa ise fizik âlemi sembolize etmektedir. İmam Rabbâni'ye göre marangoz tarafından yaratılan masanın kendi başına bir varlığı olmayıp, mevcudiyetini marangozun idesine borçludur. Masanın yok olması halinde masa idesi mevcudiyetini koruyacaktır. Çünkü marangozla masanın varlığı arasında marangozun ilmi neticesinde meydana gelmiş olmanın dışında hiçbir ilişki yoktur. Nitekim İmam Rabbâni birçok mektubunda âlemin hayal ve vehim mertebesinde yaratılsa da vehmin ortadan kalkmasıyla âlemin ortadan kalkmayacağını ısrarla vurgulamaktadır.

Tanrı-âlem ilişkisinin temellendirilmesinde İmam Rabbâni tarafından kullanılan kendine özgü düşüncelerden biri de âlemin kaynağının 'yokluk' (*adem*) olarak açıklanmasıdır. Daha önce İmam Rabbâni tarafından âlemin kaynağının Allah'ın isim ve sıfatlarının değil, isim ve sıfatlarının gölgesi olarak kabul edildiği açıklanmıştı. Ancak İmam Rabbâni tarafından âlemin kaynağının isim ve sıfatların gölgesi olarak kabul edilmesi yeterli görülmez ve bir adım daha ileri gidilerek, isim ve sıfatların gölgesine dayanan âlemin de arkasında ademin bulunduğu ileri sürülür. Ona göre Allah'ın isim ve sıfatlarının gölgesi varlığın üzerine değil, yokluk mahalline düşmektedir ve yokluk mahallinde isim ve sıfatların hükümleri aktif hale geçerek âlemi oluşturmaktadır. İmam Rabbâni burada bir ayrıntıya daha girerek, isim ve

²⁶⁷ İmam Rabbâni, *Mektûbât*, C. III, M. 58.

sıfatların yokluk mahallinde aktif hale geçmesi neticesinde, o isim ve sıfatın kendisinin değil zıttının vücut bulduğunu ifade etmektedir. Çünkü ona göre her şey zıttı ile var olmaktadır. Bu bakımdan yokluk varlığın tam zıttıdır.²⁶⁸ Örneğin hayat sıfatı, yokluk mahallinde yansıyarak ölüm olarak varlık bulmakta ve aktif hale geçmektedir. Bu bakımdan İmam Rabbâni mümkün olarak kabul edilen bütün mevcudatı adem olarak kabul etmektedir.²⁶⁹ Kanaatimizce İmam Rabbâni'nin âlemi, Allah'ın isim ve sıfatları yerine isim ve sıfatların gölgelerinin belirlediği ademe dayandırmasının nedeni, Allah ile âlem arasını kesin çizgilerle ayırarak, ikisi arasında her hangi bir şekilde, her hangi bir ilişki kurulmasını önlemek ve âlemin ilahlaştırılmasına engel olmaktır. Bu tespit, aynı zamanda İmam Rabbâni'nin âlemden Allah'a ulaşma düşüncesine karşı çıkması ile de uygunluk göstermektedir. Âlemin Allah'ın varlığına delil olduğunu ileri süren İbn Arabî'nin aksine İmam Rabbâni'nin, âlemden Allah'a ulaşamayacağını ve âlemin Allah'ın varlığına delil olamayacağını belirttiği ifade edilmişti. Âlemin kaynağı adem olduğuna göre âlemden Allah'a ulaşmak üzere yapılacak olan bütün zihinsel faaliyetler yoklukta son bulacağından Allah'a ulaşma imkânı da ortadan kalkacaktır.

4. Vahdet-i Şuhûd Öğretisi

İmam Rabbâni düşüncesinin büyük bir bölümünün vahdet-i vücûd eleştirisi üzerine kurulu olduğu belirtilmişti. Ancak bu konuda birçok araştırmacı tarafından, İmam Rabbâni'nin vahdet-i vücûdu yanlış ve geçersiz bularak reddettiği ve kendi sistemini bu inkâr üzerine kurduğu iddia edilmektedir.²⁷⁰ Oysa İmam Rabbâni'nin eserlerinin dikkatle incelenmesi sonucunda onun vahdet-i vücûdu yanlış bularak reddettiği değil, vahdet-i vücûdu varlık konusunda nihai açıklama olarak görmediği, sadece belirli bir makamın bilgisi olarak kabul ettiği rahatlıkla anlaşılabacaktır. İmam Rabbâni'ye göre vahdet-i vücûd “ilm-ül yakîn” , vahdet-i şuhûd ise “ayn-el yakîn” mertebesinin bilgisidir:

Tasavvuf büyüklerinin eserlerinde, tevhid-i vücudiye işaret eden bazı sözler görülse de, bu sözleri, ilk zamanlarda ilm-el yakın mertebesinde söylemiş olduklarını, sonra bu makamı geçerek ayn-el yakın makamına ulaştıklarını düşünmek gerekir.²⁷¹

²⁶⁸ İmam Rabbâni, *Mektûbât*, C. I, M. 234.

²⁶⁹ İmam Rabbâni, *Mektûbât*, C. III, M. 58-60-66.

²⁷⁰ Fazlurrahman, *İslam*, 236.

²⁷¹ İmam Rabbâni, *Mektûbât*, C. I, M. 43.

İmam Rabbânî'ye vahdet-i vücûdu savunanların sözleri hakkında ne düşündüğü sorulduğunda, o makamları tasavvuf yolunun ortalarında tecrübe ettikleri, daha sonra bu makamı geçip gittikleri²⁷² şeklinde verdiği cevap, onun vahdet-i vücûd hakkında ne düşündüğünün anlaşılması açısından yeterli olacaktır. Ayrıca bazı kelamcılar vahdet-i vücûd öğretisine, Tanrı ile âlemi birleştirdiği ve aynileştirdiği düşüncesiyle reddiyeler yazarak öğretinin müntesiplerini “kâfir” ve “zındık” olarak itham etme yoluna gitmişlerdir. İmam Rabbânî her ne kadar bu öğretiyi kabul etmese de, öğretinin amacının kelamcılarının anladığı gibi olmadığını ifade etmektedir. Sûfilerin vahdet-i vücûdu savundukları, ulemanın ise bu öğretiyi küfürle itham ettikleri, halbuki her iki grubun da fırka-i naciye olduğu şeklindeki bir soruya İmam Rabbânî, vahdet-i vücûdu savunanların amaçlarının eşyanın Hakk ile birleştiği iddiası olmadığını, aksine onların amacının eşyanın asli varlığının olmadığını, mevcut olanın yalnızca Allah olduğunu ifade etmek olduğunu vurgulayarak vahdet-i vücûdun İslam dışı olarak algılanmasına karşı çıkmaktadır. Aynı şekilde vahdet-i vücûd öğretisini ve bu öğretinin kurucusu olarak kabul edilen İbn Arabî'yi de gerektiğinde savunarak ona karşı haksızlık yapılmasına müsaade etmemektedir.²⁷³

Vahdet-i şühûd kavramı İmam Rabbânî tarafından kullanılmamakla birlikte aynı anlamı ifade edecek şekilde ‘tevhid-i şühûdi’ terimi kullanılmıştır. Vahdet-i şühûd teriminin ıstılâhi anlamda ilk olarak İmam Rabbânî'nin halifelerinden Adem Benuri'nin bir müridi tarafından kullanıldığı düşünülmektedir. Sonraki asırlarda kavramın ikinci tür kullanımı yaygınlık kazanmıştır.²⁷⁴

İmam Rabbânî, kendisinin de uzun süre vahdet-i vücûda inandığını, bu bilgilerle sarhoş olduğunu ve bu makamı kaybetmekten çok korktuğunu, ancak Allah'ın sonsuz inayetiyle ansızın perdelerin kaldırıldığını ve vahdet-i vücûdun yok olduğunu ifade ederek, bu makamı tasavvuf yolunun sonu olarak gören İbn Arabî'yi o makamda saplanıp kaldığı ve üst makamlara geçemediği düşüncesini zihinlerde uyandırarak eleştirmektedir. Bu bakımdan vahdet-i şühûd öğretisi, vahdet-i vücûd öğretisine karşı yapılan bir tadil çalışması olarak görülebilir.²⁷⁵

²⁷² İmam Rabbânî, *Mektûbât*, C. I, M. 31/ C. III, M. 89-117.

²⁷³ Ekrem Sağıroğlu, *İmam Rabbânî Hayatı Cihadı Eserleri*, Yasin Yayınevi, İstanbul 2000, s. 253.

²⁷⁴ İmam Rabbânî, *Ariflerin Halleri*, s. 10.

²⁷⁵ Mehmet Atalay, *Akil ve Sezgi-İmam Rabbânî Örneği-*, İz Yayıncılık, İstanbul 2009, s. 444.

“Müşahede edilenin vahdeti” olarak özetlenebilecek olan vahdet-i şuhûd, kişinin, Allah aşkı ve muhabbeti tarafından tamamen istila edilince vecd ve istiğrak halinde Allah’ın tecellileri dışında hiçbir şeyi görmez olmasıdır. Öğretinin tam olarak anlaşılabilmesi için öğretinin temelini teşkil eden ‘şuhûd’ kavramına yüklenilen anlamın tespiti büyük önem taşımaktadır. Genelde ‘şuhûd’ kavramının ‘görme’ olarak Türkçeleştirildiği görülmektedir. Ancak yaşanan sûfi tecrübe neticesinde ortaya çıkan bilginin ifade edilmesinde kullanılan kavramların, gündelik anlamlarla karşılanması, o kavramların aynı anlamları ifade etmesinden dolayı değil, sûfi tecrübenin o kavramlarla ifade edilme zorunluluğundan kaynaklanmaktadır. Bu zorunluluktan dolayı sûfiler tarafından yaşanan tecrübenin ifade edilmesinde müzik, şiir ve sembol gibi değişik formlar kullanılır.²⁷⁶ Bu nedenle şuhûd kavramının gündelik dildeki anlamıyla görme olarak Türkçeleştirilmesi yanlış sonuçlara ulaşılmasına neden olacaktır. Nitekim İmam Rabbânî de bu tür sıkıntılardan dolayı şuhûd kelimesinin, terim yetersizliğinden dolayı kullanıldığını, ancak yaşanan tecrübenin ifadesinde yetersiz kaldığını ifade etmektedir.²⁷⁷ Nicholson’un, İbn Arabî’nin yaşanan tecrübenin ariflere ancak semboller vasıtasıyla aktarılabilmesine inandığını ifade etmesi aynı sorunun İbn Arabî’de de görüldüğünü gözler önüne sermektedir.²⁷⁸

Şuhûd kavramını, ‘müşahede, görme ve idrak’ olarak anlamlandıran Kâşânî, şuhûdu ‘müşahede edilende hazır olmak’ şeklinde tanımlamaktadır. Ayrıca şuhûd kavramını, şahid olana ve şahid olma şekline göre farklı anlamlandıran Kâşânî, kısaca bunları şu şekilde tanımlamaktadır:

Şahid olan açısından şuhûd: 1. ‘Orta Derecedekilerin Şuhûdu’ (*şuhûd’ul mutevassitin*). Orta dereceden kasıt müritler ve ermişlerin arasındakilerdir. Fenâ makamında tecelli eden şuhûddur. 2. ‘Erenlerin Şuhûdu’ (*şuhûd’ul müntehin*). Müşahede mertebelerinin en üstünüdür. Kişi, her şeyi her şeyde görür ve Hakkı görmekle onda kendini kaybederek yaratıkları görmekten perdelenmediği gibi, halkı görmesi nedeniyle de Hakkı görmekten perdelenmez. Bu bakımdan biri çoklukta, çokluğu da birlikte görme halidir.

Şahid olunan açısından şuhûd: 1. ‘Mufasssalı Mücmelde Görmek’ (*şuhûd’ul mufasssal fil mücmel*). Bir ve tek Zat’ın tam tecellisidir. Tek bir çekirdekte ağacı, meyveleri ve yaprakları görmek gibi çoğu birde görmektir. 2. ‘Mücmeli Mufasssalda Görmek’ (*şuhûd’ul*

²⁷⁶ Seyyid Hüseyin Nasr, *Tasavvufi Makaleler*, (Çev.: Sadık Kılıç), İnsan Yayınları, İstanbul 2007, s. 191.

²⁷⁷ İmam Rabbânî, *Mektûbât*, C. I, M. 30.

²⁷⁸ Reynold A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, Schocken Books, New York 1975, p. 103.

mücmel fil mufassal). Birliği çoklukta görmek. Zat itibarlarının mertebelerde ayrışmaları açısından kendisine zuhur etmesidir. Bir olan Zat, her bir mazhara göre ayrışıp farklılaşmaktadır.²⁷⁹

İmam Rabbâni öğretisine esas teşkil eden vahdet-i şuhûd düşüncesinin temelinde tevhid bulunmaktadır. İmam Rabbâni tarafından vahdet-i vücûd öğretilene yöneltilen eleştirilerin büyük bir kısmı tevhid kaynaklıdır ve İmam Rabbâni her iki öğretinin sahip olduğu tevhid anlayışının birbirinden farklı olduğunu çeşitli örnekler vererek açıklamaya çalışır. İmam Rabbâni'ye göre Tanrı'nın ve âlemin algılanışında tevhid iki türlü tezahür etmektedir.

- 1- Tevhid-i Vücudi: Var olanı bir bilerek, ondan başka her şeyi yok hükmünde kabul etmektir. Buradaki bilme, ilm'el yakın mertebesinde olup kalbi bir bilgidir. Âlemin varlığı harici olarak değil ilmi olarak kabul edilir.
- 2- Tevhid-i Şuhûdi: Her şeyi yapanı bir olarak görmektir ve bu görme işi ayn'el yakın mertebesinde meydana gelmektedir. Tanrı'nın varlığının ayn'el yakın mertebesinde görülmesi ile birlikte diğer varlıkların vücudu artık görülmez hale gelmektedir. Bu tevhide ulaşılmadan fenâ makamına kavuşulması mümkün görülmez.

İmam Rabbâni, her iki tevhid arasındaki farkı güneş ve yıldızlar örneği ile açıklığa kavuşturmaktadır. Ona göre güneşli bir havada güneşin ışığundan ve aydınlığından dolayı yıldızlar görünmez hale gelmektedir. Tehvid-i vücudi sahibi biri güneşin ışığundan dolayı yıldızların görünmemesi nedeniyle yıldızların varlığını reddederek her şeyi güneş olarak kabul etmektedir. Tevhid-i şuhûdi sahibi ise her ne kadar güneşin varlığından dolayı diğer yıldızları göremese de, onları inkâr etmez ve yıldızların varlığını güneşin ışığına rağmen kabul eder. Güneşe rağmen yıldızların varlığını reddetmeden kabul eden kişi, eğer aynı anda hem güneşi hem de yıldızları ayrı ayrı görebilirse o zaman ayn'el yakın mertebesinden hakk'al yakın mertebesine ulaşmış olacaktır.²⁸⁰ Bu bakımdan İmam Rabbâni'ye göre önemli olan var olanı bir bilmek değil, bir görmektir. Eğer kişi gündüz vakti güneş ile yıldızları aynı anda ayrı ayrı görebilirse bu halde kişi 'Abdiyyet Makamı'na ulaşmış olacaktır.

Vahdet-i şuhûdun sahip olduğu tevhid anlayışı hakkında Cüneyd-i Bağdâdî'nin 'tevhid nedir?' şeklinde sorulan bir soruya verdiği cevap ışıktutacak niteliktedir. Cüneyd-i Bağdâdî

²⁷⁹ Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 316-318.

²⁸⁰ İmam Rabbâni, *Mektûbât*, C. I, M. 43.

bu soruya ‘kalbim benim için teganni etti. Onların olduğu yerde biz vardık, bizim olduğumuz yerde onlar’ cevabını vermektedir. Yani her şeyde O’na işaret olduğu gibi her şey O’nun birliğine de işaret etmektedir. Dolayısıyla sevenin sevilende fenâ bulması neticesinde aradaki ikiliğin ortadan kalkmasıyla şuhûdi tevhide ulaşılmış olmaktadır.²⁸¹ Aynı şekilde Bayezîd el-Bistâmî’nin “bilenin tasvirinin silindiği, kimliğinin başka bir kimlik tarafından yok edildiği ve izlerinin de başka birinin izleri tarafından gizlendiğini” söylediği durum, şuhûdi tevhidin anlaşılması açısından önemlidir.²⁸²

Cüneyd-i Bağdâdi gibi İbn’ül Fâriz de şuhûdi tevhidi, kişinin kendinden ve mâsivâdan kurtularak fenâ makamına ulaşmasıyla birlikte Hakk’la bâki kalması olarak anlamaktadır. Ona göre bu tevhide sahip olan kişi ikilik vehminden kurtularak bekâyı müşahede etmektedir. Bu bakımdan tevhid-i şuhûdi de sûfi kendinden geçerek sadece Allah bilincinin kaldığı derin bir ruhi şuura ulaşmaktadır.²⁸³

İmam Rabbânî, ‘Ene’l Hak’ ve ‘Sübhânî’ şeklinde Hallâc-ı Mansur ve onun gibi diğer bazı sûfiler tarafından sarf edilen ve şeriata aykırı gibi görülen sözlerin tevhid-i şuhûdi mertebesinde söylendiğini ifade etmektedir. Ona göre bu tür sözleri söyleyenler artık tevhid-i şuhûdi makamında kendi varlığını göremez hale gelerek yalnızca Allah’ın varlığını idrak etmektedir. Bu tür sözlerden maksat kendini Allah yerine koymak değil, kendi varlığını reddederek yalnızca Allah’ın var olduğunu ifade etmekten ibarettir.

‘Tevhid-i vücûdi sahibi biri, varlığı bir olarak bildiği gibi aynı şekilde varlığı bir olarak ta görmektedir. Bu bakımdan tehvid-i vücudi aynı zamanda tehvid-i şuhûdîdir’ şeklinde yapılan bir itiraza İmam Rabbânî, tevhid-i vücûdi sahibi kişilerin, tevhid-i şuhûdinin misal âlemindeki suretini gördüklerini ama tevhid-i şuhûdiyi idrak edemediklerini ileri sürerek cevap vermektedir. Ona göre bir şeyin misal âlemindeki sureti ile tevhid-i şuhûdi mertebesindeki sureti birbirinden farklıdır. Tevhid-i şuhûdi mertebesi ‘hayret makamı’ olup hayret ile ilim bir arada olamayacağından (bu, sadece hakk’al yakın mertebesinde mümkündür) orada bilgi söz konusu değildir. Tevhid-i vücudi sahibi kişi, tevhid-i şuhûdinin misal âlemindeki suretlerini gördüğünde hala ilim sahibidir ve gördüğü şey üzerinde hüküm vermektedir. Oysa bu gördüğü şey ile gerçekteki şey birbirinden çok farklıdır. İmam Rabbânî konuyu verdiği bir örnekle şu şekilde açıklamaktadır:

²⁸¹ Afîfî, *Tasavvuf*, 157.

²⁸² Adonis, *Sufizm ve Sürrealizm*, (Çev.: Nurullah Koltaş), İnsan Yayınları, İstanbul 2012, s. 30.

²⁸³ Afîfî, *Tasavvuf*, 158.

Devlet başkanı olma şartlarını taşıyan bir kimse, rüyasında kendini devlet başkanı olmuş olarak o makamda görmektedir. Fakat gerçekte bu kişi devlet başkanı değildir. Yalnız misal âlemindeki suretini kendi olarak görmüştür. Oysa devlet başkanlığı nerede, rüyada gördüğü başkanlık nerede?...Bir şeyin şartlarını taşımakla o şeye kavuşmak birbirinin aynı değildir, aralarında çok fark vardır.²⁸⁴

O halde vahdet-i vücûd, zati tecelli zannedilen, fakat hakikatte sıfâtî tecelli mertebesindeki vecd ve manevi sarhoşluk halinde dış âlemi Allah'tan ayrı görmemektir ve ancak şuhûdi tevhid derecesinde doğrudur. Manevi sarhoşluk geçtikten sonra Allah ile âlemin birbirinden ayrı oldukları meydana çıkmakta ve âlem, vücudunda ve varlığının devamında Allah'a bağlı olsa da kendi asli varlığı mevcut olup bu varlığı gerçektir.²⁸⁵ Tevhid-i vücudi, Allah'tan başka hiçbir şeyin var olmadığının zihnen algılanmasıdır; oysa tevhid-i şuhûdide tasavvufi itihat deneyimi, insanla Allah'ın ontolojik birliği olarak değil, ayn'el yakin (kesinliği görme) yoluyla elde edilmektedir. Sonunda tasavvuf yolcusu hakk'al yakin mertebesine ulaşarak bu iki tevhidin farklı, ancak birbirlerine bağlı olduğunu fark etmektedir.²⁸⁶

İmam Rabbâni, tevhid-i şuhûdi temelinde geliştirilen vahdet-i şuhûd öğretisini daha iyi anlatabilmek için *Mektubat*'ında bazı örnekler sunmaktadır. Öğretinin daha iyi anlaşılabilmesine katkı sağlayacak olan bu örneklerden bazıları şu şekildedir:

1-Nokta ve Daire Örneği: Karanlık bir gecede bir sopanın ucu yakılıp kor haline getirilir ve diğer ucundan tutulup havada daire çizerek şekilde hızla döndürülürse, uzaktan bakanlar ışıklı bir dairenin var olduğunu zannederler. Oysa gerçekte asli olarak var olan sadece kor haline gelmiş olan noktadır. Daire ise vehmidir. Bu örnekte dönen nokta Allah'ı, ondan oluşan daire de âlemi sembolize etmektedir.²⁸⁷

2-Ayna ve Akis Örneği: Bir kişinin görüntüsü aynada yansıdığı zaman yansıyan akis, vehim mertebesinde. Çünkü onun aynada bir gerçekliği yoktur. Akis, aynanın karşısında

²⁸⁴ İmam Rabbâni, *Mektûbât*, C. I, M. 43.

²⁸⁵ Cavit Sunar, "İmam Rabbâni'nin Tevhid Görüşüne Genel Bir Bakış", *Ankara Üniv. İlh. Fak. Dergisi*, I-IV, 1956, s. 136.

²⁸⁶ Annemarie Schimmel, *İslam'ın Mistik Boyutları*, (Çev.: Ergun Kocabıyık), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2004, s. 385.

²⁸⁷ İmam Rabbâni, *Mektûbât*, C. III, M. 68.

duran kişi değildir ama ondan ayrı da değildir. Bu örnekte aynanın karşısında duran kişi Allah'ı, akis ise âlemi sembolize etmektedir.²⁸⁸

3-Âlim ve Ondan Çıkan Harf ve Sesler Örneği: Bir âlim bildiklerini ifade etmek için bazı ses ve harfler çıkarır. Bu ses ve harfler âlimden çıkmaktadır ancak ses ve harfler âlimin aynısı olmadığı gibi âlimin zihninde bulunan bilginin de kendisi değildir. Bu örnekte de âlim Allah'ı, ses ve harfler âlemi temsil etmektedir.²⁸⁹

4-Kelime ve Türevleri Örneği: Bir kelimenin kök hali, kendisinden türetilen bütün kelimelerin içinde mevcuttur. Kök kelimedden yeni kelimeler türetildeği zaman kökün değiştieği söylenemez. Ama dışarıda var olan yalnız bu kelimedir. Türetilen kelimeler kök kelimesiyle aynı değildir ama o kelimenin içerisinde kök, kök olarak zaten mevcuttur. Türetilen her bir kelimenin artık yeni bir görevi vardır. Bu örnekte de kök halindeki kelime Allah'ı, aynı kökten oluşan diğer kelimeler âlemi simgelemektedir.²⁹⁰

5- Sihirbazlarca Oluşturulan Bahçe Örneği: Sihirbazlar bazı sihirler yaparak meyveli ağaçları olan bir bahçe görüntüsü meydana getirmişlerdir. Bu bahçe suretinin bir süre sonra yok olacağını, ancak sihirbazlar öldürülürse gerçek bir bahçe olarak kalacağını duyan padişah, sihirbazların öldürölmesini emreder ve bahçe kalıcı olur. Âlem de vehmi olmakla birlikte Allah onu yaratıp sübut ve istikrar verdiği için vehmin kalkması ile ortadan kalkmaz çünkü bir tür varlık ve kalıcılık kazanmıştır.²⁹¹

6- Güneş ve Yıldızlar Örneği: Gündüz güneş doğunca yıldızlar görünmez hale gelir. Bu esnada bir kimsenin, gökyüzünde yıldız yok, sadece güneş var (ya da yıldızlar hayal ve güneşten farklı değil) demesi ve böyle inanması vahdet-i vücüd ehlinin haline örnektir. Yani İmam Rabbâni'ye göre, vahdet-i vücüd bir algı yanılmasıdır. 'Gökyüzünde güneşten başka bir şey göremiyorum, ancak bu durum yıldızların olmadığı anlamına gelmez, yıldızlar vardır ancak güneşin yoğun ışığı sebebiyle örtölmiş, görünmez hale gelmişlerdir' diye düşünen kişi ise vahdet-i şuhüd ehlinin haline örnektir. Eğer bu kişinin görüşü güçlenir ve güneş ile yıldızları ayrı ayrı görebilirse bu, diğer ikisinden daha yüksek bir mertebe olan

²⁸⁸ İmam Rabbâni, *Mektûbât*, C. I, M. 234.

²⁸⁹ İmam Rabbâni, *Mektûbât*, C. I, M. 31.

²⁹⁰ İmam Rabbâni, *Mektûbât*, C. I, M. 287.

²⁹¹ İmam Rabbâni, *Ariflerin Halleri*, 13.

hakk'al-yakîn (abdiyyet: kulluk) mertebesidir.²⁹² Dolayısıyla bir şeyin hiç olmaması başka şeydir, olduğu halde göze görünmemesi başka şeydir.

Bu örneklerden de anlaşılacağı üzere bize göre varlık konusunda İmam Rabbâni'nin ifade etmek istediği şey şudur: Allah ile birlikte ikinci bir varlık olan âlem nesnel gerçeklik olarak bulunmaktadır. Ancak bu âlemin varlığı hayal ve vehim mertebesinde olup Allah'a rağmen mutlak bir varlığı yoktur. Âlemin hayal ve vehim olarak kabul edilmesi onun gerçekliğinin olmadığı anlamına gelmez. Çünkü âlem her ne kadar hayal de olsa Allah'ın ona süreklilik ve kuvvet vermesi nedeniyle gerçeklik kazanmıştır. Bu nedenle hayalin ve vehmin ortadan kalkması âlemin yok olmasını gerektirmeyecektir.

²⁹² Tosun, 187.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBNARABÎ VE İMAM RABBANÎ’NİN VARLIK ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRILMASI

Allah’ın ve Allah’ın dışında gerçek olarak kabul edilen âlemin varlığı tam olarak anlaşılamadığı ve mahiyetleri bilinemediğinden, bu konularda yapılan yorumlar genelde öze ait olmayıp varlığı bir yönüyle görece olarak ele almaktadır. Bununla birlikte özellikle sûfiler tarafından varlık hakkında öze ait bilgilerin verilmeye çalışıldığı ve bu bilgilerin akıl ve duyu verilerinden ziyade aşk ve zevke dayalı dini tecrübeler neticesinde elde edildiği ve batınî alana ait bu bilgilerin aklîleştirilerek insan bilincine sunulduğu görülmektedir. Ancak sûfi tecrübe neticesinde elde edilen verilerin kavramlara dökülerek insan bilincine sunulmasında o tecrübeyi ifade edebilecek kavramın bulunup bulunmaması, kelime ve kavramların o tecrübeyi tam olarak ifade edip edememesi gibi bir takım sıkıntıların yaşandığı muhakkaktır. Bu tür sıkıntı ve yetersizlikler nedeniyle yaşanan sûfi tecrübenin tam olarak ifade edilmesi ve ne söylenmek istendiğinin tam olarak anlaşılması çoğu zaman mümkün olmamaktadır. Bu nedenle batınî alana ait veriler kısmî olarak bir anlam kapalılığı içermektedir ve sûfi tecrübeye ait bilgilerin ifadesinde anlam kaymalarına neden olmaktadır.²⁹³ Bütün bunlar, tasavvufi geleneğe ait düşüncelerin, bu gelenek içerisinde yer almayan kişiler tarafından anlaşılma ve yorumlanma noktasındaki farklılıkların kaynağını teşkil etmektedir. Sûfiler tarafından her zaman dini tecrübenin ‘anlatılmaz, yaşanır’ olduğu dile getirilmektedir. Bu tecrübeyi yaşamayan insanların bu tecrübe neticesinde ulaşılan bilgileri anlaması, yorumlaması ve eleştirmesi, her zaman olmasa da bazen yanlış sonuçlara ulaşılmasına neden olmaktadır.

Tasavvufi gelenek içerisinde Allah-âlem ilişkisinin anlaşılması ve yorumlanması temelinde, birbirinden farklı olarak iki anlayışın geliştiği ve bu düşüncelerin varlık üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Bu anlayışlardan biri İbn Arabî tarafından sistemleştirilen

²⁹³ Bkz.: Ramazan Ertürk, *Sûfi Tecrübenin Epistemolojisi*, Fecr Yayınevi, Ankara 2004.

vahdet-i vücûd öğretisi, diğeri de İmam Rabbânî tarafından sistemleştirilen vahdet-i şuhûd öğretisidir. İslam tasavvuf düşüncesinde varlık hakkında yapılan bütün tartışmaların bu iki anlayış üzerinde yoğunlaştığı rahatlıkla ileri sürülebilir. Yukarıda gerekçelendirmeye çalıştığımız nedenlere bağlı olarak bu iki vahdet anlayışının birbirleriyle mukayese edilerek hakikate işaret etmesi bakımından birinin diğeri tercih edilmesi, birinin diğeri daha doğru olarak kabul edilmesi ve görüş sahiplerinin birbirleri ile âdetâ yarışdırılması, o vahdet düşüncesinin oluşmasına neden olan dini tecrübeyi, aşk ve zevki yaşamamış araştırmacılar açısından önemli sakıncalar içermektedir. Ayrıca, bu sakıncalar, dini tecrübe sahibi sûfilerin birbirlerine karşı yönelttikleri eleştirilerin anlaşılması ve yorumlanmasında da geçerlidir. Bu tür hassasiyetlerin gösterilmediği ve sıralanan sakıncaların dikkate alınmadığı zamanlarda, bazen İbn Arabî, bazen de İmam Rabbânî şiddetli şekilde eleştirilere maruz kalmakta ve küfür ve zındıklıkla dahi itham edilebilmektedir. Gerçekten de kimilerine göre İmam Rabbânî, İbn Arabî'yi yeterince anlayamamış ve kendini yüceltmek için onun şöhretini gölgelemek istemiştir.²⁹⁴ Kimilerine göre, İmam Rabbânî, vahdet-i vücûda tam olarak kâil olamamıştır.²⁹⁵ Şah Velîyyullah Dehlevî (1702-1762) ve Nurettin Topçu (1909-1975) gibi kimi düşünürler de her iki vahdet anlayışının aynı şeyi ifade etmekte olduğunu, aralarındaki ayrılığın sadece lafzi olduğunu ifade ederken; Osmanlı Devleti'nin son şeyhülislamı Mustafa Sabri Efendi, İmam Rabbânî'yi batıl bir akide olan vahdet-i vücûdu başarılı bir şekilde reddettiğinden dolayı övmektedir.²⁹⁶

Aynı düşünür hakkında farklı kişiler tarafından birbirinden tamamen farklı olarak ulaşılan bu sonuçlar, dini tecrübeyi yaşamamış kişilerin nasıl birbirine tamamen karşıt olan sonuçlara ulaşabileceğini göstermesi açısından oldukça önemlidir. Bu bakımdan, tasavvufi gelenekten gelen sûfilerin düşüncelerinin eleştirilmesinde, görüşlerinin doğru veya yanlış olarak nitelendirilmeden ve birinin diğeri tercih edilmeden sadece düşüncelerinin aktarılacak mukayesesini ile yetinilmesinin daha doğru bir tutum olacağı kanaatindeyiz. Bu bağlamda tezimizde varlık anlayışlarını karşılaştırdığımız her iki düşünürün görüşleri, elde edilen bulgular ve veriler göz önünde bulundurularak analiz edilmeye çalışılacaktır. Ancak sûfilerin düşüncelerinin karşılaştırılmasında doğruluk veya yanlışlık iddialarında bulunulmayacak, biri diğeri tercih edilmeyecektir.

²⁹⁴ Erdem, 84.

²⁹⁵ Ertuğrul, *Vahdet-i Vücud ve İbn Arabî*, 16.

²⁹⁶ Algar, 194.

1. Varlık Anlayışlarının Ontolojik ve Epistemolojik Açıdan Karşılaştırılması

Varlığın var olup olmadığı ontolojinin temel problemlerinden biri olduğu gibi suje ile obje ilişkisinden doğan bilgi de epistemolojinin temel problemlerinden biridir. Sujenin bilme faaliyetleri, ontolojik alan üzerinde gerçekleştiğinden çoğu zaman ontoloji ile epistemoloji iç içe birlikte değerlendirilmektedir. Ontolojik alan üzerinde yürütülecek zihinsel bir faaliyet, aklın epistemolojik alana kaymasıyla devam etmektedir. Aynı şekilde epistemolojik alanda elde edilen yeni bir bilgi de ontolojik alanın algılanmasında farklılıklar meydana getirebilmektedir. Bu nedenle çoğu zaman her iki alan birbirini doğrudan etkilemektedir.

Ancak, burada şuna dikkat edilmelidir; vahdet-i vücûd ve vahdet-i şuhûd öğretilerinin ontolojik ve epistemolojik açıdan değerlendirilmesi neticesinde ulaşılabilecek olan sonuçlar yalnızca buradaki benzerlikleri dikkate alındığında mümkündür. İki farklı şey arasında bulunan birkaç benzerlik dikkate alınarak o iki şeyin aynı veya benzer olduklarını iddia etmek çoğu zaman yanlış sonuçlara ulaşılmasına neden olmaktadır. Bu nedenle vahdet öğretilerinin felsefi doktrinlerle olan benzerliklerinden ziyade ayrıldıkları noktaların göz önünde bulundurulması daha çok önem arz etmektedir. Birinin duyu tecrübesine diğersinin dini tecrübeye dayalı olmasından dolayı aralarında önemli bir mahiyet farkının bulunduğu unutulmamalıdır.

Araştırmamıza konu olan vahdet-i vücûd ve vahdet-i şuhûd öğretilerinin hem ontolojik hem de epistemolojik boyutları bulunmaktadır. Sûfi tarafından yaşanan dini tecrübeye konu olan varlığın algılanışı ve bu algılama neticesinde elde edilen bilgi, bu alanın konusunu oluşturmaktadır. Ancak, algı ile bilginin hangisinin diğersini öncelediği hakkındaki tercih, iki vahdet anlayışının birbirinden farklı olarak değerlendirilmesine neden olmaktadır.

Epistemolojik olarak varlığın algılanması ve bu algının yüklendiği mahiyet, bilgiye neden olan algının duyu verileriyle olan ilişkisi, bu algı teorilerinin ‘realist’ ve ‘idealist’ olarak iki farklı kategori altında sınıflandırılmasıyla sonuçlanmıştır. Duyu verilerinin iki kategori altında ele alınmasına neden olan şey ise, nesnel varlıkların dış dünyada bulunan gerçek varlıklar olup olmadığı yönünde yapılan tercihtir.

En genel anlamda ele alınacak olursa realizm; kendileriyle bağlantı kurup haklarında bilgi edindiğimiz şey ya da nesnelerin, dış dünyada bulunan gerçek nesne ya da varlıklar (*realiteler*) olduklarını kabul ya da iddia eder.²⁹⁷ Gerçek olarak kabul edilen varlık, bilgi açısından ele alınır ve insan zihninden bağımsız olarak kabul edilen varlığın bilinmesinin insanın bilme etkinliğine bağlı olduğu ileri sürülür.²⁹⁸

Algı tecrübesini açıklamada farklı yaklaşımlara sahip olan realizmin, suje-obje ilişkisinin doğrudan veya dolaylı olmasına göre iki grupta ele alınabileceğini ifade eden Ertürk'e göre; suje ile obje arasındaki algı tecrübesinin doğrudan, arada üçüncü bir vasıta ve aracı olmadan gerçekleştiği algı türleri 'doğrudan realist algı' olarak; suje ile obje arasındaki tecrübenin arada bulunan bir vasıta veya araç ile gerçekleştiği algı türleri de 'dolaylı realist algı' olarak tanımlanmaktadır. Ancak dolaylı algı tecrübesinde aradaki vasıta ontolojik değil epistemolojik bir rol oynamaktadır. Örneğin, karşımızda duran bir nesnenin görülmesi 'doğrudan' tecrübe edilen bir algı iken, önde duran bir ayna vasıtasıyla arkada duran bir nesnenin görülmesi 'dolaylı' olarak tecrübe edilen bir algı türüdür.²⁹⁹

Ontolojik açıdan realizm ise, insanın tamamen kendisinden bağımsız olarak var olan bir dünyada yaşadığını kabul eder.³⁰⁰ Tümellerin ve kavramların ontolojik olarak var oldukları savunulur. Yani insan zihninden bağımsız olan varlıklar tümel biçimde bulunmaktadır. Örneğin Platon'a göre gerçek varlıklar ideallerdir ve insan zihninden bağımsız olarak idealar dünyası denilen bir yerde tümel olarak mevcutturlar. Aristoteles ise, Platon'un aksine tümellerin idealar dünyasında değil, nesnel dünyada tikellerin içinde onlarla birlikte var olduğunu ileri sürmektedir.³⁰¹

İster ontolojik realizm olsun, ister epistemolojik realizm, her iki anlayışın da ortak noktası, varlığı tamamen insan zihninden bağımsız ve gerçek olarak kabul etmeleri, ayrıca varlığın bu haliyle bilginin konusu olduğu gerekçesiyle bilinebilecekleri iddiasıdır.

Varlığın algılanışında ikinci kategoriye teşkil eden idealizm, sujeyi kendi başına ve bağımsız bir varlık olarak kabul ederken, objenin sujeden ayrı ve bağımsız bir varlık olarak

²⁹⁷ Ertürk, *Sûfi Tecrübenin Epistemolojisi*, 19.

²⁹⁸ Çüçen, *Varlık Felsefesi*, 42.

²⁹⁹ Ertürk, *Sûfi Tecrübenin Epistemolojisi*, 20.

³⁰⁰ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 1410.

³⁰¹ Çüçen, *Varlık Felsefesi*, 41.

görülmesini doğru bulmaz.³⁰² Algı teorisi olarak idealizm, gerçeklik dünyasının ideallardan ibaret olduğunu ileri süren ontolojik söylemi epistemolojik bir söyleme dönüştürerek, algı tecrübemizi idealist perspektiften açıklamaya çalışan yaklaşım tarzıdır. İdealizme göre varlık, realistlerin iddia ettiği gibi her hangi bir zihinden bağımsız olarak dış dünyada bulunan maddi varlıklar değil, zihinsel veya spiritüel varlıklardır.³⁰³

İdealizmde varlık, maddi olmayan tinsel bir şey olarak kabul edilir. Buna göre varlık, idea cinsinden olan yani beş duyu ile kavranamayan, fakat akıl ve düşünce ile kavranılan varlıklar olarak kabul edilmektedir.³⁰⁴ Bu bakımdan varlığın ilk olarak tecrübe edilmesi idea üzerinde gerçekleşmektedir.

İdealizmin epistemolojik ifadesinde varlıkların zihinden ve algılanmaktan ayrı bir varlığa sahip olabilecekleri reddedilmektedir. Dış dünya ve duyulur varlıklar, zihninin bir ürünü olarak kabul edildiğinden tek gerçek varlık olarak zihnin kabul edilmesiyle sonuçlanmaktadır. Epistemolojik idealizmin bu türü ‘subjektif realizm’ olarak ta adlandırılmaktadır.³⁰⁵

Ontolojik olarak idealizmde ise, dış dünyada yer alan maddi varlıkların her hangi bir spiritüel gerçeklikten bağımsız mutlak varlıkları reddedilir. Ancak onların varlıkları insan zihnine bağımlı olarak görülmez ve algılandıkları şekliyle gerçek olarak kabul edilirler. Bu bakımdan dış dünyada yer alan duyulur varlıklar kendilerini algılayan insan zihninden bağımsız olarak bulundukları kabul edilmekle birlikte onların varlığı Tanrı’ya dayandırılmaktadır.³⁰⁶ Varlık olarak kabul edilen dış dünyanın kendi başına müstakil bir varlığı yoktur ve insan zihninden bağımsızdır. Ancak dış dünyanın algılanması yine de zihin ile gerçekleşmektedir. İşte gerçek varlık olarak kabul edilen ideaların, insan zihnine sunulması ve zihin tarafından algılanması Tanrı ile mümkün hale gelmektedir.

Vahdet-i vücûd ve vahdet-i şühûd öğretilerinin yukarıdaki bilgiler ışığında ontolojik ve epistemolojik olarak değerlendirilmesinde birbirinden farklı sonuçlara ulaşılacağı görülmektedir. Öncelikle her iki vahdet öğretisinde, ‘Tanrı-âlem-insan’ üçlemesinin birbirleri ile olan ilişki ve bağlarının tespit edilmesi, onların ontolojik ve epistemolojik

³⁰² İsmail Çetin, *George Berkeley’in İdealizminde Tanrı ve Yaratma*, Arasta yayınları, Bursa 2004, s. 17.

³⁰³ Ertürk, *Sûfi Tecrübenin Epistemolojisi*, 45.

³⁰⁴ Çüçen, *Varlık Felsefesi*, 43.

³⁰⁵ Çetin, 18.

³⁰⁶ Çetin, 18-19.

yerlerinin anlaşılmasında önemli bir noktadır. Bu ilişkilerin tespitinde Tanrı'dan âleme, âlemden insana ve insandan hem âleme hem de Tanrı'ya doğru şekillenen boyutlarının bulunduğunu düşünmekteyiz.

Vahdet öğretilerinin Allah'tan âleme olan boyutunda âlemin Tanrı karşısındaki durumu ve konumu kastedilmektedir. Bu açıdan her iki vahdet öğretisinde de Allah'ın mutlak varlık olarak kabul edildiği görülmektedir. Bu birlikteliğe rağmen, Tanrı'nın âlemi sunuşunda takınılan tavır aradaki farklılığı meydana getirmektedir. Vahdet-i vücûd öğretisinde âlem Tanrı'nın isim ve sıfatlarının tecellisi ile şekillenirken; Vahdet-i şuhûd öğretisinde âlem, Allah'ın isim ve sıfatlarının tecellisi neticesinde değil, Allah'ın isim ve sıfatlarının gölgesinin yokluk üzerinde tezahür etmesi neticesinde şekillenmektedir. Bu aradaki fark ontolojik olarak âlemin Tanrı karşısındaki yerini belirlememize yardımcı olmaktadır. Vahdet-i vücûd öğretisinde âlem isim ve sıfatlar yoluyla Allah'a dayandırılarak bağlantı kurulurken, vahdet-i şuhûdda âlem, Tanrı yerine isim ve sıfatların gölgesine dayandırılarak ve bu isim ve sıfatların gölgesinin yokluk üzerinde tezahür ettiği belirtilerek Tanrı-âlem arasında doğrudan kurulacak olan bağ büyük ölçüde koparılmakta, yerini dolaylı bir bağa bırakmaktadır. Buna göre vahdet-i vücûd öğretisinde ontolojik olarak Tanrı-âlem birliği savunulurken; vahdet-i şuhûd öğretisinde ontolojik olarak Tanrı-âlem ayrılığı savunulmaktadır. Yani vahdet-i şuhûdun ontolojik bir geçerliliği bulunmamaktadır. Bu bağlamda ulaşılan farklı bir sonuç ta, âlemin ontolojik ezeliyeti konusundadır. Tanrı'nın isim ve sıfatlarına dayandırılan âlem, isim ve sıfatların Allah'ın zatına ekli olarak kabul edilmesinden dolayı, en azından ilm-i ilâhîdeki suretleri itibarıyla Allah ile birlikte ezeli ve kadim olarak kabul edilmektedir. Bunun doğal sonucu olarak ta vahdet-i vücûd öğretisinde âlemin, Tanrı ile birlikte ezeli ve kadim olarak kabul edildiği sonucuna ulaşılmaktadır. Vahdet-i şuhûd öğretisi ise bu kabulün tam karşısında yer almaktadır. Bu öğretiye göre âlemin kaynağı yokluk olan isim ve sıfatların gölgesi olduğundan dolayı âlemin ontolojik anlamda ezeli ve kadim olması mümkün değildir. Ayrıca böylesi bir kabul kadim ve ezeli olan Tanrı varlığını sınırlandıracağı, iki kadim varlığın bir arada bulunamayacağı gerekçesiyle de reddedilmektedir.

Vahdet öğretilerinin âlemden insana olan boyutunda, Tanrı tarafından âlemin insan bilincine sunuluşunun şekli ve değeri kast edilmektedir. Bu açıdan vahdet öğretilerine bakıldığında her iki öğreti tarafından âlemin gerçek varlık olarak değil izafi varlık olarak kabul edildiği görülmektedir. Varlığın izafi olarak kabul edilmesi ise mutlak varlık olarak

kabul edilen Tanrı'ya kıyasla varılan bir sonuçtur. Vahdet-i vücûd öğretisinde âlem, Allah'ın isim ve sıfatlarının tecellisi olarak kabul edilir. Bu tecelliler kuvve halinde âyân-ı sâbite olarak kabul edilen bir mertebede bulunmaktadır ve âyân-ı sâbite Tanrı bilincinde ezelî olarak mevcuttur. O halde bu öğretiye göre âlem, bizzat Allah'ın isim ve sıfatları vasıtasıyla Allah'ın kendi tecellisi olarak insana sunulmaktadır. Vahdet-i şühûd öğretisinde ise âlemin kaynağı yokluk olduğundan dolayı Tanrı ile doğrudan hiçbir ilgisi ve ilişkisi yoktur. Bu bakımdan âlem, insana gerçek varlığı olmayan hayali bir gölge olarak sunulmaktadır.

Vahdet öğretilerinin insandan hem âleme hem de Allah'a doğru şekillenen boyutunda ise, Tanrı tarafından insana sunulan âlemin algılanışı ve algılanan bu âlem ile Allah arasında kurulan ilişkinin boyutu değerlendirilecektir. Şuje konumunda olan insan, Allah tarafından kendisine obje olarak sunulan bir âlemi tecrübe etmektedir ve bu tecrübe neticesinde âlem ve Tanrı hakkında edinilen bilgi ile çeşitli yargılara ulaşmaktadır. Ayrıca, insanın tecrübe ettiği sunuluşun gerçekliği, vahdet öğretileri tarafından âleme yüklenilen anlamın tespitinde de yardımcı olacak niteliktedir. Bu açılardan öğretilere bakıldığında; vahdet-i vücûd öğretisinde insanın tecrübe ettiği âlemin, Allah'ın isim ve sıfatlarının tecellisinden ibaret olması nedeniyle doğrudan Allah ile ilişkisi bulunmaktadır. Âlemin tecrübe edilmesi bir açıdan aynı zamanda isim ve sıfatları vasıtasıyla Allah'ın da tecrübe edilmesi anlamına gelmektedir. Çünkü âlemde bulunan her bir obje, Allah'ın bir isim veya sıfatının tecellisidir ve bu tecelliler Allah'ın zatına ilişik olarak mevcuttur. İnsan da bu tecelliler içerisinde yer aldığından böylelikle insan ile Allah arasında aynîlik olmasa da benzerlik ilişkisi kurulmaktadır. Diğer bir açıdan âlem hakkında yürütülecek olan zihinsel faaliyetler, âlemin Allah'a olan benzerliği ve birlikteliği nedeniyle insanı Allah'a ulaştıracak ve Allah'ı bilme imkânı sağlayacaktır. Vahdet-i şühûd öğretisinde ise insanın âlem ile olan ilişkisi, âlemin değerinin yokluk olarak kabul edilmesi ile şekillenmektedir. İnsan, kendisine Tanrı tarafından gölge suretinde sunulan objeler bütünü olan âlemi tecrübe ederken, âlemin aslı olan isim ve sıfatları değil, onların gölgesini tecrübe etmektedir. Bu bakımdan normal bir insanın âlemin aslına ulaşması ve onu deneyimlemesi hem ontolojik hem de epistemolojik açıdan mümkün görülmemektedir. Çünkü âlemin isim ve sıfatlarla birlikte Allah ile doğrudan hiçbir bağı bulunmamaktadır. O halde isim ve sıfatların gölgesi olarak kabul edilen âlemin mutlak anlamda bir varlığı bulunmamakta, sadece gölge ve hayal düzeyinde tecrübe edilebilmektedir. Bu nedenle âlemin tecrübe edilmesiyle mutlak varlık hakkında

doğrudan bilgiye ulaşılma imkânı da ortadan kaldırılmış olmaktadır. Yukarıda yapılan açıklamalardan anlaşılacağı üzere, her iki vahdet öğretisinde de insan, Tanrı tarafından kendisine sunulan âlemi doğrudan değil, isim ve sıfatlar vasıtasıyla dolaylı olarak algılamakta ve tecrübe etmektedir. Yine her iki öğreti, insanın bu sunuluşun aslına ulaşmasını normal şart ve zamanlarda mümkün görmez iken, tasavvufi yolculuğun sonucunda ulaşılacak olan manevi mertebelerin değerine bağlı olarak mümkün görmektedirler.

Buraya kadar yapılan açıklamalardan; her iki vahdet öğretisinin, dış dünyanın gerçek varlığını mutlak varlığa rağmen izâfi olarak kabul etmeleri ve bu izâfi varlığın kaynağını Tanrı'ya dayandırmaları ve O'nun varlığı ile âlemi mümkün görmeleri nedeniyle idealist olarak nitelendirilmeleri mümkündür. Ancak, hareket noktaları aynı olan vahdet öğretileri, ulaştıkları sonuç itibarıyla birbirinden ayrılmaktadırlar. Vahdet-i vücûd öğretisi, idealist olarak başladığı yolculuğu, Allah'ın dışında gerçek varlık olarak hiçbir şeyi kabul etmemesi ve var olan âlemi de hayal ve vehim mertebesinde kabul etmesi nedeniyle idealist olarak tamamlamaktadır. Vahdet-i şühûd öğretisi ise idealist olarak çıktığı yolculuğu, Tanrı dışında mutlak varlık kabul etmemekle birlikte, hayal ve vehim mertebesinde kabul ettiği âlemin Allah'ın süreklilik ve kuvvet vermesi nedeniyle hayal ve vehim de olsa gerçek olduğunu kabul ederek realizme ulaşmaktadır.

Gerek vahdet-i vücûd gerekse vahdet-i şühûd öğretileri tarafından, dış dünyada yer alan duyulur varlıkların Tanrı'dan bağımsız mutlak varlıkları reddedilmektedir. Aynı şekilde dış dünyanın varlığı için insan zihni de zorunlu olarak görülmemektedir. Ancak, mutlak varlık olmayan âlemin insana sunulması ve tecrübeye konu olabilmesi için Tanrı'nın varlığı 'zorunlu' olarak kabul edilmektedir. Bu açıdan bakıldığında her iki öğretinin epistemolojik idealizme ulaştığı ileri sürülebilir.

Vahdet-i vücûd öğretisinde âlemin kuvve halinde âyân-ı sâbite olarak Tanrı zihninde yer aldığı kabul edilmektedir. Bu düşünce, Platon'un gerçek varlık olarak kabul edilen ideaların insan zihninden bağımsız olarak idealar dünyası denilen bir yerde tümel olarak mevcut oldukları görüşü ile büyük benzerlik göstermektedir. Vahdet-i vücûd öğretisinde âleme kaynaklık eden bütün isim ve sıfatlar tümel olarak âyân-ı sâbite adı altında ve gerçek olarak Tanrı zihninde mevcuttur. Bu bakımdan sözü edilen tümel varlıklar bağlamında vahdet-i vücûdun ontolojik realizm olarak kabul edilmesi mümkün görünmektedir.

Algı teorileri açısından her iki öğretiyeye bakıldığında; vahdet-i vücûd öğretisinde duyu tecrübesine konu olan âlemin nesnel gerçekliğinin hayal mertebesinde ve bu haliyle âlemin varlığının spiritüel olarak kabul edildiği anlaşılmaktadır. Bu varlık alanı insan tarafından olmasa da Tanrı zihni tarafından inşa edilmektedir. Bu açıdan vahdet-i vücûd öğretisi, sahip olduğu âlem algısına göre idealist algı teorileri grubunda değerlendirilebilir. Vahdet-i şühûd öğretisinde ise, hayal ve vehim mertebesinde kabul edilen âlemin ontolojik varlığı Allah'tan ayrı olarak kabul edilir. Dış dünyanın algısı, insan zihni ile gerçek olarak kabul edilen dış âlem arasında gerçekleşmektedir. Ancak hayal ve vehmin kalkmasıyla âlemin varlığının ortadan kalkmayacağı görüşü, âlemin varlığının insan zihninden bağımsız olarak kabul edildiği sonucunu hatırlatmaktadır. O halde âlemin insan tarafından algılandığını veya algılanmasını kendi başına varlığı bulunmaktadır. Bu da bizi vahdet-i şühûd öğretisinin âlemi algılamasında realist algı teorileri grubunda kabul edilmesine götürmektedir. Burada dikkat çekilmesi gereken bir konu, realist algı grubuna dâhil edilen vahdet-i şühûd öğretisinin, suje-obje ilişkisi bağlamında değerlendirilmesidir. Realizmin açıklanmasında objenin sujeye doğrudan veya dolaylı olarak sunulmasına göre iki gruba ayrıldığı belirtilmişti. Buradaki açıklamalar ışığında, vahdet-i şühûd öğretisinde âlemin aslı olan isim ve sıfatların bizzat kendilerinin değil, isim ve sıfatların gölgelerinin insan bilincine ve tecrübesine sunulduğu ifade edilmişti. O halde, obje konumunda olan âlemin, insan bilincine doğrudan değil, isim ve sıfatların gölgeleri vasıtasıyla dolaylı olarak sunulduğu anlaşılmaktadır. Bu sonuç dikkate alındığında vahdet-i şühûd öğretisinin 'dolaylı realist teoriler' grubunda değerlendirilmesi gerektiği sonucuna ulaşılmaktadır.

Ontolojik olarak vahdet-i vücûd öğretisinde tüm varlık alanları aynı düzlemde değerlendirilir ve Allah'ın varlığı ile insanın ve nesnelerin varlığı aynı ontolojik değerde kabul edilir. Varlık nasıl ki Allah için yüklem olmaktadır, aynı şekilde Allah dışındaki bütün varlıklara da yüklem olmaktadır. Dolayısıyla var olan her şey aslında tek şey olarak kabul edilmektedir. Yalnızca Allah dışındaki varlıklar, gerçek varlığın yaratma neticesinde vücut bulan birer tecellisi olarak kabul edilir. O halde, vahdet-i vücûd öğretisinde nesnel eşyanın ontolojik varlığının inkâr edildiği doğru olmakla birlikte, onun gölge olarak varlığı kabul edilir. Bu kabulden maksat Allah ile âlemin ayrı varlık türleri olduğunun gözden uzak tutulmaması içindir. Vahdet-i vücûd öğretisinin ontolojik ifadesi 'Allah'tan başka vücut sahibi yoktur' (*Lâ Mevcûde İllallah*) şeklinde formüle edilmektedir.

Vahdet-i şühûd açısından değerlendirildiğinde, Allah ile dış dünyanın duyulur varlığının ontolojik olarak birbirinden kesin olarak ayrıldığı görülmektedir. Mutlak varlık olarak bir tek Allah vardır. Allah'ın dışında kalan ve mâsivâ olarak adlandırılan âlemin Allah ile doğrudan hiçbir ilişkisi ve bağı yoktur. Bütün varlık Allah ile varlık bulmaktadır; bu nedenle, var olan her şey Allah'tan kabul edilir ve var olan her şeyde Allah'ın ilim ve kudreti görülür. Ancak ontolojik olarak iki türlü varlık kabul edilir. Birincisi mutlak varlık olan Allah, diğeri de Allah'ın isim ve sıfatlarının gölgesi neticesinde gerçeklik bulan objeler bütünü olan âlemdir. Bu iki varlık ontolojik düzeyde birbirine eşit olarak kabul edilmez. Âlemin varlığı mutlak varlık olan Allah karşısında izafi değer taşımaktadır ve gölge ve hayal hükmündedir. Ancak âlemin gölge ve hayal olarak kabul edilmesi, onun ontolojik değerini ortadan kaldırmak için değildir. Âlemin hayal ve gölge olması, asıl kaynağı olan isim ve sıfatlara kıyasla ulaşılan bir sonuçtur. O halde âlemin kaynağı aslî olan isim ve sıfatlara dayanmaktadır. Bunun nedeni de Allah ile âlemin birleştirilmesinden veya aynileştirilmesinden duyulan endişedir. Vahdet-i şühûd öğretisinin ontolojik alana ait ifadesi de 'Allah'tan başka görülen yoktur' (*Lâ Meşhûde İllallah*) şeklinde epistemolojik olarak formüle edilmektedir.

Epistemolojik olarak vahdet-i vücûd öğretisinde, âlemde Tanrı tarafından sunulduğu yapılan her şeyin bilgisi Tanrı'ya dayandırılır. Ontolojik olarak var olan her şeyin varlığı tek bir varlığa indirgendiği gibi, epistemolojik olarak ta Allah-âlem ayrılığı bulunmadığından bilen ile bilinen bir ve aynı kabul edilmektedir. Tanrı'da âyân-ı sâbiteye ait olan küllî bilginin, Tanrı'nın kendini bilme arzusu neticesinde kuvveden fiile geçerek ayrışması neticesinde Tanrı'da küllî olarak bulunan bilgi, tecelli ile vücut bulan varlıklara da sirâyât etmektedir. Dolayısıyla bilen konumunda olan ve tecellilere mazhar olan suje, kendine ait âyân-ı sâbitesindeki tecellileri bildiğinden, aslında bilinen de kendisi olmaktadır. O halde epistemolojik olarak bilme ve bilinme faaliyetleri aynı suje üzerinde gerçekleşmektedir. Bununla birlikte vahdet-i vücûttaki epistemolojik faaliyet, duyular dünyasında ilk olarak harekete geçmekte, tecellilerin bilinmesi ile kat edilen aşamalar neticesinde küllî bilgiye ulaşılmış olmaktadır.

Vahdet-i şühûd öğretisi açısından varlığın kaynağını oluşturan isim ve sıfatlar, ilim mertebesinde bilgi olarak Tanrı'da küllî olarak mevcuttur. Tanrı'da bulunan bilginin ayrışması neticesinde isim ve sıfatlar meydana gelmiş, onların gölgesinin yoklukta yansması ile de âlem meydana gelmiştir. Bu bağlamda insanın bütün epistemolojik

faaliyetleri, isim ve sıfatların gölgesi üzerinde gerçekleşmektedir. O halde bilen ile bilinenin birleşmesi hiçbir şekilde mümkün değildir. Sujenin epistemolojik faaliyetleri gölge düzeyinden yukarı çıkamayacağından dolayı, insanın bilgisi ile Tanrı'nın bilgisi arasında ilişki kurulması mümkün değildir. Tanrı bilgisi vasıtasız olarak gerçekleşirken, insanın bilgisi duyular âleminin tecrübesine bağlıdır ve yaşanan tecrübenin boyutuna göre de farklılıklar arz etmektedir. Şu halde vahdet-i şuhûd öğretisinde epistemolojik olarak tanrı ve âlem bütün olarak birbirinden ayrılmaktadır.

Son olarak vahdet öğretilerinin varlık anlayışları açısından ulaştıkları noktalar birbirleri ile karşılaştırılacaktır. Genel olarak vahdet-i vücûd öğretisi varlığı bir ve aynı görmesi nedeniyle gerek ontolojik gerek epistemolojik olarak 'monist'³⁰⁷; vahdet-i şuhûd ise aynı anda iki varlık kabul etmesi nedeniyle 'düalist'³⁰⁸ olarak kabul edilmektedir. Ancak Atalay, İmam Rabbâni'nin *Mektubat*'ında yer alan 8. mektuba istinaden İmam Rabbâni'nin düalist olarak çıktığı epistemolojik yolculukta ontolojik olarak monizme ulaştığını ifade etmektedir.³⁰⁹

Vahdet-i vücûd öğretisinin âlemin nesnel gerçekliğini hayal ve gölge olarak kabul etmesi, bu hayal ve gölgeye asli bir varlık izafe etmemesi nedeniyle 'monist' olarak nitelendirilmesi doğru olarak görünmektedir. Ancak İmam Rabbâni söz konusu olduğunda, onun âlem anlayışının, bir tarafı Allah'a, diğer tarafı isim ve sıfatlara işaret etmesi bakımından iki kutuplu olduğunu düşünüyoruz. Onun âlemi Allah'ın aynı görmediği gibi ayrı da görmediği, mutlak varlık olarak Allah dışında varlık kabul etmediği dikkate alındığında, ontolojisinin monist olarak kabul edilmesi doğrudur. Ancak âlemin isim ve sıfatların gölgesi olarak kabul edilmesine rağmen, hayal ve vehmin ortadan kalkmasıyla âlemin ortadan kalkmayacağını söylemesi, âlemin kaynağını asıl olarak kabul ettiği isim ve sıfatların gölgesine bağlaması, ontolojisinde düalizmi de barındırmaktadır. Şu halde âlem anlayışında İmam Rabbâni'nin ontolojisinin Allah'a kıyasla monist, isim ve sıfatlara kıyasla düalist olduğunu söyleyebiliriz.

³⁰⁷ Monizm: Var olanları, sınıflama, duyu verileri veya dış dünya üzerine düşünüp, çokluğu bir şekilde birliğe indirgeme eğilimidir. Düalizmin karşıtıdır. Bkz.: Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 287.

³⁰⁸ Düalizm: Her hangi bir alanda birbirinden bağımsız, birbirine indirgenemez iki töz, değer, hakikat kabul etme. Monizmin karşıtıdır. Bkz.: Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 898.

³⁰⁹ Atalay, 466.

2. Varlık Anlayışlarının Marifet Açısından Karşılaştırılması

Genel olarak marifet, duyu verileri ile edinilen bilgilerin dışından, ilâhî tecelliler sonucu, vasıtasız olarak insanda husule gelen, insanı Allah’a götüren, teorik olmaktan çok pratiğe, seyr’ü sulûka ve mücahedeye dayalı olarak cüz’i ruhun küllî ruha yükselmesiyle elde edilen kesin bilgi olarak anlaşılmaktadır.³¹⁰ Bu bilgi, sûfi tarafından yaşanan tecrübe neticesinde elde edilen bir bilgi olup akıl üstü bir tarafı bulunmaktadır. Her ne kadar akıl üstü âlemde yaşanan sûfi tecrübe neticesinde ulaşılan bir bilgi de olsa, o bilginin aktarılmasında tekrar aklın sahasına inilerek kavramlara dökülmektedir. Duyu verileri ile elde edilen bilgi de ise, akıl yolu ile elde edildikten sonra bu bilgi ile akıl üstü âleme ulaşmaya çalışılmaktadır. Bu bakımdan marifet sonucu elde edilen bilginin, hakikat alanını temsil eden ve o alana işaret eden boyutunun bulunduğu anlaşılmaktadır; çünkü marifete ilişkin bilgi, kutsalın tecrübe edilmesi neticesinde sûfide bizzat Tanrı tarafından oluşturulmaktadır. Bu nedenle sûfi tarafından ulaşılan bu bilgi kesin bilgi olarak kabul edilmektedir.

Tasavvufi gelenekte sûfiyi kesin bilgiye ulaştıran bu tecrübenin üç derecesinin bulunduğu ifade edilmektedir. Bunlar; ilm’el yakîn, ayn’el yakîn ve hakk’al yakîn dereceleri.³¹¹ Bu dereceler, sûfi tecrübenin farklı boyutlarda gerçekleşen tecellilerin değişik epistemik düzeylerdeki tecrübelerini ifade etmektedir.³¹² Yine bu bilgiler, tecrübeyi yaşayan sûfide her hangi bir şüphe meydana getirmeden yakînlik derecesine ve hakkı temsil etme gücüne göre sınıflandırılmaktadır. Bu sınıflandırmada ilm’el yakîn, en alt dereceyi temsil ederken, hakk’al yakîn mertebesi, bu bilgi türünün zirvesini temsil etmektedir.

Sûfiler tarafından kesin bilgi olarak kabul edilen bu bilgilerin kaynağını teşkil eden ‘yakîn’ (kesinlik), ‘kuşkunun kalkması ve oluşan inanç nedeniyle bilinmeyen hakkındaki sükûn ve mutmainlik’³¹³ olarak tanımlanmaktadır. Başka bir ifadeyle de yakîn, ‘istikrarlı olan, her hangi bir şekilde değişmeye maruz kalmayan, bu sebeple de sübut ve sükûnet üzere bulunan her şey’dir.³¹⁴

³¹⁰ Çakmaklıoğlu, 95.

³¹¹ Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, (Çev.: Dilaver Selvi), Semerkand Yayıncılık, İstanbul 2011, s. 230.

³¹² Ertürk, *Sûfi Tecrübenin Epistemolojisi*, 90.

³¹³ Kâşânî, 597.

³¹⁴ Çakmaklıoğlu, 234.

Bu tanımlamalar ışığında; açıklamaya gerek duymayacak şekilde rivayete ihtiyacı gereksiz kılacak bir delil gücüne dayanarak bilinmeyen hakkında bir sükûn ve mutmain oluşması ilm'el yakîn mertebesine, gözün her şeye yayılmış birliği görerek delilden müstağni kalmasıyla oluşan sükûn ve mutmainlik ayn'el yakîn mertebesine, sıfat tecellilerinden zat tecellisine ulaşılması da hakk'al yakîn mertebesine³¹⁵ işaret etmektedir. İlm'el yakîn mertebesinde elde edilen bilgide kesin delile dayanma şartı aranmaktadır. Ayn'el yakîn keşf ile elde edilen bir bilgi türüdür. Hakk'al yakîn ise bizzat görmeye dayalı bir ilim türüdür. Buna göre ilm'el yakîn akıl sahipleri tarafından, ayn'el yakîn keşf yoluyla kesin ilme ulaşmış kişiler tarafından, hakk'al yakîn ise ilâhi marifete ulaşmış kişiler tarafından elde edilen bilgiler olarak değerlendirilmektedir.³¹⁶

Bu üç mertebe arasındaki farklılık ateş unsuru ile tasvir edilmektedir. En alt derecede yer alan ilm'el yakîn, ateşe dair bilgiyi sadece kendisine tarif edildiği şekilde işiterek haber sahibi olan kişinin derecesidir. Ayn'el yakîn, ateşin kaynağına ulaşmadan önce alevlerin ışığını görerek ateşin varlığına karar veren kişinin derecesidir. Hakk'al yakîn ise, ateşin içinde eriyenin, onunla bir olanın derecesidir.³¹⁷ Gündelik bilgi dili ile ifade edecek olursak, her hangi bir yerde deniz olduğunu okuyarak veya duyarak öğrenen kişinin ilm'el yakîn derecesinde, denizin olduğu yere giderek onu gözleriyle gören kişinin ayn'el yakîn derecesinde, denize girerek onun içinde yok olan kişinin de hakk'al yakîn derecesinde bilgi sahibi olduğu kabul edilmektedir.

İlm'el yakîn mertebesinde kişi Allah'ı kendi beşeri varlığı ile bilmektedir. Çünkü kişinin varlığı, bilinmez olan Zat'ın varlığına bir delil teşkil etmektedir. Bir üst mertebe olan ayn'el yakîn mertebesinde kişi, keşf ve ilham yoluyla bilgiye ulaşmaktadır. Bu ise, kulun küllî bir fenâ haliyle beşeri varlığından sıyrılarak Hakk'ı yine Hakk ile müşahade ederek bilmesidir. Hakk'al yakîn mertebesinde ise kişi, Hakk'ı Hakk ile müşahade ederken uluhiyyet nisbeti hâsıl olur ve ilk iki mertebenin işaret ettiği şeylerin hakikatine ve sırrına vâkıf olur. İlm'el yakîn ile hakk'al yakîn arasındaki en önemli fark, hakk'al yakîn mertebesinde ilmin, suje-obje ayrımı da dâhil bütün ayrılıkların ortadan kaldırılarak doğrudan elde edilmesidir.³¹⁸ O

³¹⁵ Kâşânî, 597.

³¹⁶ Kuşeyrî, 230.

³¹⁷ Martin Lings, *Yakîn Risalesi*, (Çev.: Veysel Sezigen), Vural Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 17-18.

³¹⁸ Çakmaklıoğlu, 236.

halde sūfi tecrübede gerçekleşen her üç bilgi düzeyi, burada yaşanan tecrübenin hem niteliği hem de epistemik düzeyini ifade etmektedir.³¹⁹

Vahdet öğretilerini marifete ilişkin bilgi düzeyleri açısından incelememizin bir nedeni de İmam Rabbâni'nin vahdet-i vücûd öğretisini ilm'el yakîn mertebesine, vahdet-i şuhûd öğretisini de ayn'el yakîn mertebesine ilişkin olarak kabul etmesidir. Vahdet-i vücûd ile vahdet-i şuhûd arasında fark olup olmadığı ile ilgili yapılan tartışmalarda İmam Rabbâni bu iki öğreti arasında en azından yaşanan sūfi tecrübe açısından bir fark olduğunu ileri sürmektedir.

Vahdet öğretileri açısından tasavvuf yolcusu, ilm-el yakîn mertebesinde varlığı kalbi ile bilir ve tanırken, ayn'el yakîn mertebesinde kalbiyle bildiği varlığı görmektedir. Bilme olmadan da görme olabileceğinden, İmam Rabbâni tevhid-i vücûdiyi gerekli görmez. Çünkü görme olduğunda bilgi zaten var olacaktır ama yalnız bilginin olduğu yerde görme mümkün değildir. O halde hem bilgiyi hem de görmeyi içinde barındıran ayn-el yakîn mertebesi yalnızca bilgiyi barındıran ilm-el yakîn mertebesinde daha üstün olduğundan ayn'el yakîne ulaşanlar için ilm-el yakîn önemini yitirmektedir.

İlm'el yakîn ve ayn'el yakîn mertebeleri arasındaki bir diğer fark ta ayn'el yakîn makamının hayret ve şaşkınlık makamı olmasıdır. İmam Rabbâni'ye göre ilimle hayret bir arada olamaz. İlim vahdet-i vücûd mertebesinde, hayret vahdet-i şuhûd mertebesinde, ilimle birlikte hayret ise marifet yani Abdiyyet mertebesinde hâsıl olmaktadır. Her ne kadar İmam Rabbâni, vahdet-i vücûd mertebesinde ilim bulunup hayret bulunmadığını söylese de İbn Arabî düşüncesinde de “hayret” önemli bir konuma sahiptir:

İbn Arabî'nin dünya görüşünde bütün âlemin Hakk'ın tecelligahı ve bunun sonucu olarak da âlemdeki bütün eşya ve hâdisâtın da aslında Hakk'ın kendi kendini sınırlandırmaları olduğudur. Bu itibarla Vücud (yani varlık) âlemin gerçek suretini, aslında bunun ‘zıtların bir terkibi’ olduğu keyfiyetinin dışında idrak etmek mümkün değildir. Biz âlemin gerçek mahiyetini ancak bütün zıtlıkları aynı anda tasdik etmekle anlayabiliriz. Ve ‘hayret’ de, bütün zıtlıkların aynı anda mevcudiyetini kabule zorlanmamız dolayısıyla idrakimizde doğan izlenimlerden başka bir şey değildir.³²⁰

³¹⁹ Ertürk, *Sûfi Tecrübenin Epistemolojisi*, 90.

³²⁰ İzutsu, *İbn Arabî'nin Fususundaki Anahtar Kavramlar*, 109.

Zıtların bu şekilde çakışması İbn Arabî’de ‘hayret’ olarak isimlendirilirken, bu zıtların çakışması İmam Rabbânî’de tamamen yeni bir anlam kazanarak âlemin varlığının açıklanmasında kullanılmaktadır. İmam Rabbânî’nin ayn’el yakîn mertebesinde bilgi bulunmadığı yönündeki sözünün, bu mertebede kesinlikle bilgi bulunmadığı yönünde değil de, mertebede kişinin yaşayacağı şaşkınlık ve hayret neticesinde yaşayacağı zevk ve aşka bağlı olarak bilginin farkına varmayacağı şeklinde anlaşılması daha doğru görünmektedir. Aksi takdirde ayn’el yakîn mertebesinin ifade edilme imkânı ortadan kalkmış olacaktır.

Ayn’el yakîn mertebesini ilm’el yakîn mertebesinden farklı kılan bir diğer unsur da yaşanılan tecrübenin niteliğidir. İlm’el yakîn mertebesinde yalnızca Allah’ın zatına işaret eden deliller ve alametler görülerek Allah hakkında bilgi edinilmektedir. Allah’a ait olan isim ve sıfatlar ile âlemin bu isim ve sıfatlar ile yaratılması sadece epistemik düzeyde bilinmektedir, ancak bu tecellilerin nasıl gerçekleştiği konusunda kişinin henüz fazla bir düşüncesi yoktur. Allah’ın âlemle olan ilişkisinde Allah müşahade edilmediğinden kişi bu konuda susmayı tercih etmektedir. Nitekim İbn Arabî de sürekli korku ve ıstırap içerisinde bulunan insanın korku ve ıstırapın bulunmadığı hakiki yakîn mertebesine ulaşamayacağını düşünmektedir.³²¹ Ayn’el yakîn mertebesinde ise kişi, Allah’ın varlığını müşahade etmektedir. Buradaki şuhûd kişinin kendi varlık bilincini ortadan kaldırarak gören-görülen ikiliğine son vermektedir. Kişi, kendi varlık bilincinin farkında iken vahdet gerçekleşemez. Kişinin kendine ait varlık bilinci şuhûdî tevhidin hâsıl olmasına engeldir. Bu nedenle bilen-bilinen, gören-görülen ayrılığı ortadan kalkmalıdır. Bu ikiliğin ortadan kalkmasıyla varlıkta Allah’tan başka hiçbir şey müşahade edilmez olur. Şuhûd, kesretten vahdete ulaşıldığında ortaya çıkmaktadır. Bu bilincin ve şuurun ortadan kalkmasıyla gören-görülen birliğinin birbirini içerisinde eriyerek yok olmasıyla da hakk’al yakîn derecesine ulaşılmış olacaktır. Ayn’el yakîn’de kişi, bilgi sahibi olduğu Allah’ın tecellilerini ve âlemle olan ilişkisini hayret içerisinde müşahade etmektedir. Ancak kişinin kendisi de bu tecelliler sonucu vücut bulduğuna göre aynı zamanda kendi varoluşunu da tek bir şuhûd içerisinde müşahade etmektedir. Bu bakımdan gören-görülen birliği ortadan kalkmış olmaktadır. Ayrıca hayret makamında bilgi söz konusu olmadığından kişinin böylesi bir ayrılığın bilincinde ve şuurunda olması da söz konusu değildir. Şu halde ayn’el yakîn mertebesinde yaşanılan tecrübe ontolojik olarak gerçekleşmektedir. İmam Rabbânî’nin bu mertebede sadece Allah’ı görüp başka hiç bir şey göremediğini ifade etmesi bu duruma işaret etmektedir.

³²¹ Çakmaklıoğlu, 235.

Marifete ilişkin bilginin ifadesinde daha önce verilen ateş örneğine dönecek olursak, ilm’el yakîn mertebesinde kişi, daha önce ateş hakkında bilgiler edinmiş ve ateşin nasıl bir şey olduğu konusunda bir fikir sahibi olmuştur. Ancak ateşi hiç görmediği için ateşin yakıcı olmasının ve ısısının nasıl bir şey olduğu konusunda her hangi bir düşüncesi yoktur. Ateş sıcaktır iddiasında bulunmaktadır ancak sıcaklığın ne olduğunu bilmemektedir. Uzaktan gördüğü dumanı da ateşin varlığına delil olarak görmektedir, ancak henüz onu tecrübe etmemiştir. İşte İmam Rabbânî’nin tevhid-i vücudi sahiplerinin varlığın misal âlemindeki suretini gördüklerini ama varlığın aslını görmediklerini ileri sürmesinin nedeni budur. Duman ateşin misal âlemindeki sureti olarak kabul edilecek olursa tevhid-i vücudi sahibi kişi, gördüğü dumanı ateşin aslı zannederek ateş hakkında görmeye dayalı olarak bilgi sahibi olduğunu iddia etmektedir, oysa ateşin misal âlemindeki sureti olan dumanı görmüştür ve dumanın da ateşle benzerliği yoktur. İmam Rabbânî’ye göre tevhid-i vücûdi sahibi kişi dumanı ateşe delil olarak bilmektedir ve bu bilgi neticesinde ateşin varlığına hükmetmektedir. Ancak tevhid-i şuhûdi sahibi kişi dumanın ateşe delil olduğunu görmekte ve buna göre bilgi sahibi olmaktadır.

Vahdet-i şuhûd’da ise kişi, ateş hakkında bilgi sahibi olmak zorunda değildir, çünkü ateşi bizzat tecrübe ederek öğrenmektedir. Ateşi görmüş, şeklini, yanışını ve ısısını bizzat tecrübe etmiştir. Ateşin sıcaklığı ve güzelliği karşısında içerisine düştüğü hayret ve şaşkınlık hali ile ateş hakkında daha önce edindiği bütün bilgileri unutmuş, adeta ateşle bütünleşmiştir. Bu esnada yaşadığı tecrübe ile kendisinin ateş olduğunu da iddia edebilecektir. Çünkü bu hal tam bir hayret ve şaşkınlık halidir. Ancak her ne kadar kişi ateşi tecrübe etse de henüz ateşte yanmanın ve onun içerisinde erimenin, bizzat ateş olmanın nasıl bir şey olduğunu bilmemektedir. Bunu da ancak ateşin içerisine girerek yani Hakk’al yakîn mertebesine ulaşarak tecrübe edebilecektir.

Epistemolojik olarak İbn Arabî’nin bilgi kaynakları değerlendirildiğinde; onun aklın gerçekliğin sadece yarısını kavrayabileceği, hakikate ulaşma için hayalin devreye girmesi gerektiği yönündeki ifadeleri ile kendi yollarının aşk, zevk ve keşf yolu olduğu şeklindeki ifadeleri birlikte değerlendirildiğinde, ayrıca âlemden Allah’a ulaşma düşüncesi de dikkate alındığında İbn Arabî’nin epistemolojisinde akıl, hayal, tefekkür ve dini tecrübenin rol oynadığı ifade edilebilir. İbrahim Coşkun İbn Arabî’nin epistemolojik temellerini şu ifadelerle özetlemektedir:

İbn Arabî, akıl ve duyu organlarıyla idrak edilemeyenler hakkında bazen rüyalarına dayanarak, bazen uyku ile uyanık olma arası bir halde bulunduğu sıradaki *mûkaşefe* (gözlem) ve *müşahede* (seyretme) haline dayanarak, bazen kimsenin göremediği şeyleri görerek, bazen de ruhen yükselerek bir nevi yükseliş ile karşı karşıya geldiğini ve bu yolla hakikat bilgisine eriştiğini eserlerinde ifade etmektedir.³²²

İbn Arabî'nin birçok eserinde Kuran ve hadisleri referans olarak göstermesi, onun dini kaynaklardan da beslendiğini göstermektedir. Bu bakımdan Kuran ve hadislerin bilgi kaynakları içerisinde değerlendirilmesi gerekmektedir.

Tanrı'nın zatına ekli olan isim ve sıfatların tecellisi neticesinde ortaya çıkan âlem hakkında tefekküre dayalı olarak akıl yürütme, hayal gücünün de devreye girmesi neticesinde kişide zevke ve aşka dayalı yeni tecrübeler meydana getirmekte, bu tecrübeler neticesinde kişinin benlik bilincinin ortadan kalkmasıyla 'fena makamı' na ulaşılmaktadır. Bu makamın vermiş olduğu aşk sarhoşluğu ve zevke bağlı olarak kişi tüm varlığı tek bir varlık olarak algılamakta ve vahdet-i vücûda ulaşmaktadır. Bu tecrübenin yaşanmasıyla birlikte Allah-âlem/Yaratan-yaratılan ayrılığı sadece zihnî bir faaliyet olarak görülerek ontolojik monizme ulaşılmaktadır. Tecrübeyle birlikte yaşanan aşk sarhoşluğunun geçmesi neticesinde ontolojik olarak savunulan Allah-âlem birliği, epistemolojik olarak da ifade edilmektedir. İbn Arabî'nin felsefî anlamda zorunlu varlık-mümkün varlık ayırımına, mümkün varlığın en azından bilgi olarak Allah ilminde ezeli olduğunu ileri sürerek karşı çıkması yukarıdaki düşüncelerimizi destekler mahiyettedir. Ancak burada unutulmaması gereken nokta kişiyi vahdet-i vücûda ulaştıran tecrübenin ilm'el yakîn mertebesinde gerçekleşmekte oluşudur. Tevhid-i vücûdiye kişi varlığı bir görerek değil, varlığı bir bilerek ulaşmaktadır. Bu nedenle vahdet-i vücûd pratik olmaktan çok teorik bir söyleme sahiptir. Yani eserden müessire, ilm'el yakîn neticesinde yaşanan feyiz ve keşf ile ulaşmaktadır.

Epistemolojik olarak İmam Rabbânî'nin bilgi kaynakları değerlendirildiğinde; birçok mektubunda kendi yollarının aşk, feyiz, keşf, hikmet, ilham ve marifet yolu olduğunu ifade etmektedir. Ancak İmam Rabbânî, keşfin mutlaka dinin aslî kaynaklarına uygun olması, aralarında en ufak bir muhalefetin dahi bulunmaması gerektiği inancındadır. Ayrıca Allah'ın isim ve sıfatları ile bu isim ve sıfatların Allah ile olan ilişkisinin aklın sınırlarının ötesinde olduğunu belirtmektedir. Hakikati kavramak için aklın yeterli olmayacağını, eğer

³²² İbrahim Coşkun, "Muhyiddin İbn Arabî'nin Felsefesinde 'Allah' mefhumu", *Tasavvuf Dergisi*, (İbn'ul Arabi Özel Sayısı-1), Yıl 9, Sayı 21, 2008, s. 129.

bu yeterli olsa idi İbn Sînâ gibi birinin ‘Birden bir çıkar’ gibi akılla ulaşılmış hatalı bir sözü sarf etmeyeceğini iddia eder.³²³ Birçok mektubunda sadece aklın tek başına hakikati kavrayamayacağını, aklın eksik ve kusurlu olduğunu belirtmektedir. Aklın bu eksik ve kusurlu yönlerini tamamlayarak doğruya iletecek olan ise ‘peygamberlerin getirdikleri’dir. Akıl tek başına yeterli olsa idi, peygamberlerin gönderilmesine ne gerek kalırdı? diye sormaktadır.³²⁴ Bu bilgiler ışığında İmam Rabbâni tarafından aklın birincil öneme sahip bilgi kaynağı olarak kabul edilmediği anlaşılmaktadır.

İmam Rabbâni’nin en dikkat çekici kabullerinden biri ‘cezbenin³²⁵ sülûktan önce’ geldiği iddiasıdır. Onun bu iddiası âlemden Allah’a ulaşma fikrine karşı çıkarak doğrudan Allah’tan âleme ulaşma düşüncesine de uygun düşmektedir. İmam Rabbâni, hakikate ulaşma yolunda doğrudan doğruya müessirden esere ulaşma çabasındadır. Bu açıdan İbn Arabî’de, seyr-i sülûk yolculuğuna akılla başlanırken; İmam Rabbâni’de bu yolculuğa cezbe ile başlanmaktadır. Ancak İmam Rabbâni, cezbe hakkında yeterince bilgi vermemektedir. Yalnızca cezbe makamında saplanıp sülûka çıkamayan kişilerin meczup olarak kalacağı uyarısında bulunmaktadır.³²⁶

İmam Rabbâni, eserlerinde sık sık Kuran ve hadislerle vurgu yapar. Sûfi tarafından yaşanan tecrübe hangi mahiyette olursa olsun, mutlaka kuran, hadis ve din büyüklerinin sözlerine uygun olması gerektiğini ısrarla vurgular. Sûfilerin keşif ve ilhamlarında yanılabilceği uyarısında bulunarak bunların Kuran ve hadisle doğrulanması gerektiği inancındadır.

İmam Rabbâni, yukarıda geçtiği üzere tevhid-i şuhûdinin ayn’el yakîn mertebesine ait bilgi düzeyini ifade ettiğini ve bu haliyle tevhid-i vücûdiden üstün olduğunu belirtir. Daha önce de ifade edildiği üzere ona göre görme olduğunda bilme zaten oluşacağından varlığın bir bilinmesine gerek yoktur. İmam Rabbâni, hem ilm’el yakîn de hem de ayn’el yakînde dumanın varlığına işaret edilerek ateşin varlığına hükmedildiğini, ancak ilm’el yakînde dumanın varlığına ateşin varlığının delil olarak kabul edildiğini; ayn’el yakînde ise dumanın ateşin varlığına delil olduğunun görüldüğünü belirtmektedir. Yani ayn’el yakînin ilm’el

³²³ İmam Rabbâni, *Mektûbât*, C. III, M. 44.

³²⁴ İmam Rabbâni, *Mektûbât*, C. III, M. 36.

³²⁵ Cezbe: Hakk’ın kulu sevmesi sonucunda kulu kendi hazretine alması. Bkz.: Cebecioğlu, *Tasavvuf Sözlüğü*, 128.

³²⁶ İmam Rabbâni, *Mektûbât*, C. I, M. 287.

yakından üstünlüğü delilin kuvvetinden ileri gelmektedir. Birinde ateşin varlığının delili bilinirken, diğesinde ateşin varlığının delili görülmektedir.³²⁷

Allah'ın varlığının daha açık olduğu gerekçesiyle âlemden Allah'a ulaşma düşüncesini kabul etmeyen İmam Rabbâni, evren ve içindekilere bakarak ibret alınması ve Allah'ın varlığının inkâr edilmemesi doğrultusundaki Kuran'da yer alan ayetlerle ilgili, bu ayetlerin ateşi değil, dumanı buldurmaya yönelik olduğunu ve ancak duman hakkında bilgi verebileceğini ifade etmektedir. Bununla birlikte İmam Rabbâni, 'eser' ve 'eser bırakan' (müessir) ilişkisini kabul etmektedir. Âlimlerin akıl yürütme ve fikrî olarak, sûfilerin ise keşf ve şuhûdi olarak eser-müessir ilişkisini kurduklarını, ancak şuhûdi tevhid neticesinde âlemin Allah'ın varlığına delil olduğunun görülebileceğini vurgulamaktadır.³²⁸

İmam Rabbâni'nin bilgi kaynakları üzerine yapılan bu açıklamalar neticesinde onun hakikate ulaşmada aklın verilerini bilgi kaynağı olarak yeterince değerli görmediği, dini kaynaklara uygun olmak şartıyla cezbe, ilham ve keşfe daha çok önem verdiği ve bunları birincil bilgi kaynağı olarak kabul ettiği görülmektedir. Bu kabul onun tevhid-i şuhûdi görüşüne de uygunluk arz etmektedir.

Buraya kadar yapılan açıklamaların ışığında gerek marifet açısından gerekse epistemolojik temelleri açısından vahdet öğretilerini karşılaştırdığımızda vahdet-i vücûdun sûfi tecrübeyi de içerisinde barındırmakla birlikte akla daha çok önem verdiği ve süluk yolculuğunda ilk aşamada aklın daha çok ön planda olduğu,³²⁹ İmam Rabbâni'nin ifadesiyle delili bildikleri ancak görmedikleri, bu nedenle teorik bir söylemden ibaret olduğu; vahdet-i şuhûdun ise bilgi zorunlu olmamakla birlikte sûfi tecrübeye dayalı olduğu ve varlığın bu şekilde tecrübe edildiği, varlık hakkında sahip olunan bilgilerin daha çok cezbe, ilham ve keşf ile elde edildiği³³⁰, bu haliyle de vahdet-i şuhûd öğretisinin tecrübeye dayalı bir söylemden ibaret olduğu anlaşılmaktadır. İmam Rabbâni'nin vahdet-i vücûdun seyr-i sülûk yolunun

³²⁷ İmam Rabbâni, *Mektûbât*, C. III, M. 100.

³²⁸ İmam Rabbâni, *Mektûbât*, C. III, M. 40.

³²⁹ İbn Arabî, âlemi Allah'ın âyân-ı sâbite suretinde tecellisi olarak kabul ettiğinden, ona göre Allah'ın bilinmesi ancak âlemin bilinmesine bağlı kılınmaktadır. O halde âlem bilinmeden Allah'ın bilinmesi mümkün değildir. Âlemin bilinmesi ise ilk olarak aklî bir faaliyet olan tefekkür ile başlamak durumundadır.

³³⁰ İmam Rabbâni, âlemin kaynağını yokluğa dayandırarak, âlemden Allah'a ulaşma imkânını kabul etmemektedir. Ona göre Allah'ın varlığı âlemin varlığından daha açık ve kesindir. Bu nedenle Allah hakkında şuhûdî tecrübe yaşanmadan âlem hakkında elde edilecek bilgiler zayıf olarak kalacaktır. Ayrıca ilim, kişinin bilincinin farkında olmasını gerekli kılmaktadır. Böyle bir farkındalık ise şuhûdî tecrübeye engeldir.

başlarında hâsıl olduğuna ve daha sonra bunun ortadan kalkmasıyla vahdet-i şuhûda ulaşıldığına dair söyleminin de anlamı bu olsa gerektir.

İsmail Fenni Ertuğrul, İmam Rabbânî'nin vahdet-i vücûdu seyr-i sülûk yolunun başında yaşanılan bir tecrübe olarak görmesini anlayamadığını, çünkü Cüneyd-i Bağdâdî (822-911), Bayezid Bistâmî (776-848), İmam Gazali ve İbn Arabî gibi sûfilerin vahdet-i vücûda ilişkin sözlerini sülûk hayatlarının kemal ve hakiki zirvesinde söylediklerini belirtmektedir.³³¹ Kanaatimize göre her iki taraf ta aslında doğruyu ifade etmektedir. Vahdet-i vücûd ile vahdet-i şuhûdun epistemolojik temellerine bağlı olarak birinin delili bilmeye, diğerrinin delili görmeye bağlı bilgilenme sürecini ifade ettiği gerçeği göz önüne alındığında arada var gibi görülen sorun da ortadan kalkacaktır. Cüneyd, Bayezid, Gazali ve İbn Arabî gibi sûfilerin vahdet-i vücûdu kemalin zirvesinde ifade etmeleri ve varlık hakkında nihai açıklama olarak görmeleri, varlıkla ilgili epistemolojik olarak son noktaya varmış olmalarındandır. Yani varlık hakkında epistemik olarak artık elde edilecek ve öğrenilecek bir bilgi kalmamıştır, çünkü epistemolojik olarak Tanrı ve âlem bir ve aynı şeydir. Bu noktadan sonra yapılabilecek tek şey epistemik olarak elde edilen bilgilerin tecrübe edilmesidir. Schuon, bilginin İlâhi Hakikati yansıttığı gibi aynı şekilde aksiyonun da İlâhi Hakikati yansıtmaması gerektiği kanaatindedir.³³² Ayn'el yakîn mertebesinin ilm'el yakîn mertebesinden daha üst basamakta yer aldığı göz önünde bulundurulduğunda ve görmenin bilmeye olan önceliği hatırlandığında, vahdet-i şuhûdun vahdet-i vücûdun bir üst basamağında yer aldığı anlaşılacaktır. O halde vahdet-i vücûd, varlık hakkında epistemolojik olarak ulaşılabilecek son noktayı temsil etmesine rağmen, tecrübeye geçildiğinde vahdet-i şuhûdun gerisinde kalmaktadır. İmam Rabbânî'nin 'başka yolların sonu, bu yolun başlangıcıdır',³³³ sözü bu duruma işaret etmektedir. Vahdet-i vücûd ile vahdet-i şuhûd fenâ makamına ulaşmada aynı noktada buluşmaktadırlar ancak, vahdet-i vücûd, fenâ makamında yaşadığı hayret ve şaşkınlık ile Tanrı ile âlemin bir ve aynı olduğunu görmektedir. Ancak hayret ve şaşkınlık halinin geçmesi neticesinde bekâ makamına geçilerek vahdet-i şuhûda ulaşılmakta ve Tanrı ile âlemin bir ve aynı olmadığı anlaşılmaktadır. Buradan İmam Rabbânî'nin, özelde İbn Arabî'yi genelde vahdet-i vücûdu

³³¹ Ertuğrul, 20.

³³² Frithjof Schuon, *İslam'ın Metafizik Boyutları*, (Çev.: Mahmut Kanık), İz Yayıncılık, İstanbul 1996, s. 65.

³³³ İmam Rabbânî, *Mektûbât*, C. I, M. 145.

savunanları, zirveye ulaşmalarına rağmen, fenâ makamına saplanıp kaldıkları ve bekâ makamına geçemedikleri gerekçesiyle eleştirdiği sonucuna ulaşılması mümkündür.

3. Varlık Anlayışları Arasındaki Benzerlik ve Farklılıklar

İmam Rabbâni tarafından İbn Arabî'ye ve tevhid-i vücudi öğretisine birçok mektupta çeşitli eleştiriler yöneltilmektedir. Bu eleştiriler ayrıca her iki öğreti arasındaki farklılıklara da işaret etmektedir. Bu nedenle özet olarak İmam Rabbâni tarafından vahdet-i vücûda yöneltilen bu eleştiriler aşağıda sıralandıktan sonra tarafımızca tespit edilen benzerlik ve farklılıklar ayrıca belirtilecektir.

Vahdet-i şühûd düşüncesinin tam olarak anlaşılabilmesi için İmam Rabbâni'nin vahdet-i vücûda yönelttiği eleştirilerin bilinmesi kaçınılmazdır. Bu amaçla İmam Rabbâni tarafından yöneltilen bu eleştirilerden bir kaçını şöyle sıralayabiliriz:

a. Vahdet-i vücûd, peygamberlerin bildirdiği hakikatlerden değildir. Hiçbir peygamber Allah ile âlemi ayrı olarak kabul eden bir düşünceye yasak getirmediği gibi, her ikisini bir kabul eden her hangi bir düşünceden de bahsetmemişlerdir. Bu bakımdan İslami tevhid anlayışına vahdet-i şühûd daha uygundur.³³⁴

b. Vahdet-i vücûd tasavvuf tarihinde sonradan ortaya çıkan bir şeydir. İbn Arabî'den önceki mutasavvıfların görüşleri tevhid-i vücudi değil tevhid-i şühûdîdir. Tevhid-i vücudi anlamına gelebilecek bazı sözler söylenmişse de bunları tevhid-i şühûda yorumlamak gerekir.³³⁵

c. Vahdet-i vücûd, âlem ile Allah'ı özdeşleştirmeye kalkmaktadır. Bu durumda herhangi bir şeye yapılan ibadet O'nun tezahürlerinden birine yapılan ibadet olmaktadır.³³⁶

d. Her şey Allah'ın bir tezahürü ise, o halde dünyada bulunan kötülükler de Allah'ın tezahürleridir. Vahdet-i vücûda göre âlemde mutlak kötülük yoktur, bir şeyin kötülüğü bir başkasına göredir. Hatta 'küfür' bile aslında iyidir ama İslam'la karşılaştırıldığında kötüdür.

³³⁴ İmam Rabbâni, *Mektûbât*, C. I, M. 272.

³³⁵ İmam Rabbâni, *Mektûbât*, C. I, M. 272.

³³⁶ İmam Rabbâni, *Mektûbât*, C. I, M. 272.

İmam Rabbâni'ye göre böyle bir iddia peygamberlerin getirdikleriyle de görevleriyle de çelişmektedir.³³⁷

e. Vahdet-i vücûda göre tek fail Allah'tır. Her şeyin sebebi O'dur. İki varlık olmadığına göre iki fail de olmayacaktır. O halde bizim tarafımızdan seçilen ve yapılan her şey Allah tarafından belirleniyor demektir. Bu, kişilerin iradesinin olmadığı anlamına gelir ve 'cebr' söz konusu olur. Eğer bunlar doğruysa kişiler yaptıklarından sorumlu tutulamaz. İmam Rabbâni, böyle bir sonucun kabulünü mümkün görmez.³³⁸

f. Her iki vahdet anlayışında da âlem, Allah'ın isim ve sıfatlarının gölgesidir. Bu gölge vahdet-i vücûd ehline göre asıldan farklı değildir. İmam Rabbâni'ye göre de âlem gölgedir ancak bir şeyin gölgesi onun aslı olamayacağından bu gölge asıldan farklıdır.³³⁹

g. Vahdet-i vücûda inananlar varlık konusunda Allah'ın ortağının bulunmadığını söylerler ve Allah'tan başka varlık bulunmadığına inanırlar. Onların bu konudaki delillerinin 'keşf' olduğunu belirten İmam Rabbâni, onların bu iddialarıyla dinin temellerinden birçoğunu yıktıklarını iddia eder.³⁴⁰

h. İbn Arabî ve onun yolundan gidenlerin, 'Allah, hiçbir suretle anlaşılmaz, hiçbir şeye benzemez' dedikleri halde, Zât-ı ilâhinin, her şeyi ihata ettiğini, her şeyi kapladığını ve her şeyle beraber olduğunu iddia ederler. Yakîn olanın ve ihata edenin Allah değil Allah'ın ilmi olduğunu belirten İmam Rabbâni, onların bu düşüncesini ehl-i sünnet anlayışına aykırı bulur.³⁴¹

ı. Âlemi sürekli olarak bir anda var olup bir anda yok olan belirişler olarak kabul eden İbn Arabî'nin âlemi kadim olarak kabul ettiğini belirtir. Bu düşünce İmam Rabbâni tarafından kabul görmez ve İbn Arabî'nin söylediği şeyin fenâ makamına ulaşıldığında ortadan kaybolacağını ve âlemin aslının yokluk olduğunun fark edileceğini belirtir.³⁴²

³³⁷ İmam Rabbâni, *Mektûbât*, C. I, M. 272.

³³⁸ İmam Rabbâni, *Mektûbât*, C. I, M. 30.

³³⁹ İmam Rabbâni, *Mektûbât*, C. I, M. 31.

³⁴⁰ İmam Rabbâni, *Ariflerin Halleri*, 54.

³⁴¹ İmam Rabbâni, *Mektûbât*, C. I, M. 31.

³⁴² İmam Rabbâni, *Mektûbât*, C. II, M. 45.

i. İbn Arabî, âlemi bir araya gelen arazlardan ibaret olarak kabul etmektedir ve arazların vücudu Allah'ın zatına dayandırılmaktadır. İmam Rabbânî, âlemin Allah'ın zatına değil Allah'ın isim ve sıfatlarına dayandığını ifade etmektedir.³⁴³

k. İmam Rabbânî, Zat'ta bulunan bütün isim, sıfat ve fiillerin toplu olarak bulunduğunu ve Zat'ta bölünme ve parçalanma olamayacağını, bölünme ve parçalanmanın sıfat adı altında ilim mertebesinde gerçekleşeceğini belirtir. İbn Arabî'nin birbirinden ayrı olarak ilimde bulunan ilmi vücutları âyân-ı sâbite olarak kabul ettiğini ifade eder. İmam Rabbânî'ye göre mümkünlerin hakikati âyân-ı sâbite değil, yokluğa yerleşen kemallerin gölgeleridir.³⁴⁴

l. İbn Arabî'nin Allah'ın kudret sıfatını Yunanlı filozoflar gibi anladığını, Allah'ı dilediği şeyleri yapıp yapmamakta serbest olarak kabul etmeyip, fiillerinde O'nu zorunlu tuttuğunu ifade etmektedir.³⁴⁵

m. İbn Arabî, taayyün-i evveli zat-i taayyün olarak kabul etmektedir. Hâlbuki İmam Rabbânî'ye göre taayyün-i evvel, bütün isim, fiil ve sıfatların Allah'ın ilminde küllî olarak bulunduğu bir mertebe olup bu mertebe zat-î taayyün değil, zatın şunlarından bir parça olan taayyün-i vücudidir.³⁴⁶

n. İbn Arabî'nin taayyün-i evvel olarak “vahdet”, taayyün-i sani olarak ta “vahidiyyet” kavramlarını kullandığını, mümkün varlıklarını vahidiyyet mertebesine dayandırarak her ikisini de zorunlu kabul ettiğini ileri sürer. Böylece İbn Arabî âlemin sonsuz olduğu hükmüne varmış olmaktadır. İmam Rabbânî, lâ taayyün mertebesini reddeder ve mümkünlerin taayyünlerinin ezelî değil, imkânî olduğunu ifade ederek, mümkünlerin yaratılmış ve sonradan olduklarını belirtir.³⁴⁷

o. İmam Rabbânî, İbn Arabî ve takipçilerinin, Allah'ın sıfatlarını Allah'ın kendisinden başka olarak görmedikleri gibi, sıfatları da birbirinin aynısı olarak kabul ettiklerini, ancak bu iddialarında yanıldıklarını, onların bu görüşleriyle ehl-i sünnet inancından ayrıldıklarını düşünmektedir. Çünkü ona göre sıfatlar Allah'ın zatından ayrı olarak mevcuttur.³⁴⁸

³⁴³ İmam Rabbânî, *Mektûbât*, C. III, M. 80.

³⁴⁴ İmam Rabbânî, *Mektûbât*, C. I, M. 234/ C. III, M. 121.

³⁴⁵ İmam Rabbânî, *Mektûbât*, C. I, M. 266.

³⁴⁶ İmam Rabbânî, *Mektûbât*, C. III, M. 79.

³⁴⁷ İmam Rabbânî, *Mektûbât*, C. III, M. 121.

³⁴⁸ İmam Rabbânî, *Mektûbât*, C. I, M. 310.

İmam Rabbâni tarafından vahdet-i vücûd öğretisine yöneltilen bu eleştirilere rağmen, birbirleri ile aynı seviyede görülmelerine neden olan benzerlikleri de bulunmaktadır. Bu benzerliklerden bir kaçını ise şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Öncelikle her iki öğretinin de fenâ ve beka mertebelerine ulaşmak isteyen tasavvuf yolcularının bu amaçlarını gerçekleştirebilmek için ileri sürülmüş öğretiler olduğu dikkatlerden uzak tutulmamalıdır.
2. Her iki vahdet öğretisinde ‘taayyün’ ve ‘lâ taayyün’ âlemleri ayrıdır. Her iki öğretiye göre de lâ taayyün, henüz her hangi bir belirlenmişliğin ve ayrışmanın bulunmadığı bir mertebe iken, bu ayrışma ve belirlenmelerin ilk olarak ortaya çıktığı yer taayyün mertebesi olarak kabul edilir ve bu iki mertebe birbirinden farklı düzeyde değerlendirilir.
3. Her iki vahdet öğretisine göre de Allah mutlak varlıktır, âlem ise bu mutlak varlığa nazaran izafi bir varlıktır, hayal ve gölge mertebesinde bir vücuda sahiptir. Vücûdun yegâne tek hakikat oluşu ve onun dışında başka mutlak varlık kabul edilmemesi öğretilerin ontolojisinin en belirleyici unsuru olarak karşımıza çıkmaktadır.
4. Her iki öğretilerde Tanrı’nın değişen ve değişmeyen iki yüzü bulunmaktadır. Zât’ı itibariyle Tanrı’da her hangi bir değişme söz konusu olmazken, isim ve sıfatların tecellisi neticesinde meydana gelen çeşitlenme O’nun değişen yüzünü göstermektedir. Bu nedenle her iki öğretilerde de Tanrı anlayışı çift kutupludur.
5. Her iki öğreti sahibine göre, Bir olan mutlak varlık ile diğer varlıklar arasında aynı isimleri ve kavramları kullanmaktan başka her hangi bir benzerlik yoktur. Mutlak varlığa ait kavramların âlem ve içerisinde bulunan diğer varlıklar için kullanılması terim yetersizliğinden kaynaklanan bir zorunluluk sonucudur.
6. ‘Ben gizli bir hazine idim, bilinmek istediğim için âlemi yarattım’ sözü her iki öğreti açısından ‘kutsi hadis’ olarak kabul edilir ve bu hadise dayanılarak her iki öğreti tarafından da âlemin varlık nedeni Allah’ın bilinmeye karşı duyduğu sevgi olarak değerlendirilir. İbn Arabî, âlemin yaratılışında sevgiyi tek başına yeterli görürken, İmam Rabbâni, sevginin tek başına yeterli olmadığını, bu nedenle sevgi ile birlikte dostluğun da bulunduğunu ileri sürer.

7. Tanrı'nın isim ve sıfatları ile âleme içkin olduğu yönünde ortak bir noktada buluşan vahdet öğretilerine göre Allah, âleme sürekli olarak müdahale etmektedir.

8. Her iki öğreti de, hayal, vehim, ayna, gölge, tecelli, ses ve harf gibi ortak kavramlar kullanarak kendini temellendirmeye çalışmaktadır.

9. İsim ve sıfatlar her iki öğretilerde de Tanrı'ya 'perde' olma görevini üstlenmektedir. Öğretilere göre Tanrı'nın varlığı zahir olarak kabul edilmektedir, ancak isim ve sıfatlar O'nu perdelemektedir. Hakikate ve fenâ makamına ulaşılabilmesi için bu perdelerin arkasına bakılmasının gerekliliğine inanılır.

10. Her iki öğretilere göre de Allah mutlak gaybdır, insanın Allah'ın mahiyetini bilme ve tanıma imkânı yoktur.

11. Her iki öğreti de metod olarak paradoksal konuşmayı tercih etmektedir. Kullanılan kavramlara bizzat kendileri tarafından yeni anlamlar yüklenmesi, ancak yeni yüklenen bu anlamlar hakkında her hangi bir açıklama yapılmaması, kavramların başka anlamlara gelebilecek şekilde üstü kapalı olarak kullanılması, kendileri tarafından daha önce kullanılmamış yeni kavramların ortaya atılması, fasslarda ve mektuplarda özellikle Tanrı ve varlık hakkında birbiri ile çelişkili gibi görünen ifadelerin yer alması, öğretiler tarafından kullanılan paradoksal metodun temelini teşkil etmektedir. Bu paradoksal metod, öğretilerin en güçlü yanını oluştururken, aynı zamanda en çok eleştirildikleri yönü de teşkil etmektedir.

Vahdet-i vücûd ve vahdet-i şuhûd öğretileri arasındaki bu benzerliklerle beraber aralarında öğretilerin farklı adlandırılmalarına neden olan önemli farklar da bulunmaktadır. Bu farkların bir kısmının epistemolojik ve ontolojik kaynaklı olduğu yukarıda açıklanmıştı. Burada İmam Rabbâni tarafından yöneltilen eleştirilerle birlikte epistemolojik ve ontolojik farklılıklar da konu bütünlüğü açısından özet halinde tekrar edilerek öğretiler arasındaki farklılıklar ortaya konulmaya çalışılacaktır.

1. Vahdet-i vücûd'da Zat ve Vücud aynıdır; vahdet-i şuhûd'da ise vücud Zattan ayrıdır ama Zat'a zâid olarak mevcuttur.

2. Vahdet-i vücûd'a göre sıfatlar Zat'ın aynıdır; vahdet-i şuhûd'a göre ise sıfatlar Zat'tan ayrıdır, Zat'ın aynı değildir. Bunun sonucu olarak vahdet-i vücûda göre âlem isim ve

sıfatların tecellisi olduğuna ve isim ve sıfatlar da Zat'ın aynı olduğuna göre Zat ve âlem aynıdır. Vahdet-i Şuhûda göre ise âlem isim ve sıfatların gölgesinin tecellisi olmakla birlikte isim ve sıfatlar Zat'tan ayrı olduğundan âlem Zat'ın aynı değildir.

3. Vahdet-i vücûd'a göre âlem, âyân-ı sâbitede küllî olarak bulunan isim ve sıfatların taayyün ve tezahüründen ibarettir; vahdet-i şuhûd'a göre ise âlem, isim ve sıfatların değil, isim ve sıfatların gölgelerinin taayyün ve tezahüründen ibarettir.

4. Vahdet-i vücûd'a göre âleme kaynaklık eden isim ve sıfatların kaynağı âyân-ı sâbitedir; vahdet-i şuhûd'a göre âleme kaynaklık eden isim ve sıfatların kaynağı, isim ve sıfatların yoklukta tecelli eden zıtlardır.

5. Vahdet-i vücûda göre âlem hayaldir, onun sübûtu ve kararlılığı yoktur; vahdet-i şuhûd'a göre de âlem hayaldir, ancak Allah'ın sübût ve kararlılık vermesinden dolayı gerçeklik kazanmıştır.

6. Vahdet-i vücûda göre âlem gölgeden ibarettir. Bu gölge aslın aynısıdır sadece aralarında mahiyet farkı vardır. Gölge ile gölgenin ilişik olduğu şey arasındaki ilişkinin ortadan kalkması söz konusu değildir; vahdet-i şuhûd'a göre de âlem gölgeden ibarettir, ancak bu gölge aslın aynısı değildir. Gölgenin aslına işaret etmekten başka onunla hiçbir benzerliği ve ilgisi yoktur. Bu nedenle gölge olmasa da gölgenin aslı olan varlıkta her hangi bir zarar ve kusur meydana gelmez.

7. Vahdet-i vücûda göre âlem, Allah'ın isim ve sıfatlarının tecellisinden ibaret olduğundan âlemden yola çıkılarak Allah'a ulaşılması mümkündür; vahdet-i şuhûd'a göre Allah'ın varlığı âlemden daha açık olduğundan âlemden Allah'a ulaşma imkânı ve gereği yoktur. Ancak şuhûdi tevhidin gerçekleşmesi neticesinde âlemin varlığının Allah'ın varlığına delil olarak görülebileceği ileri sürülür.

8. Vahdet-i vücûda göre âlem süreklilik arz eden sürekli beliriş ve sürekli yok oluşlardan ibarettir; vahdet-i şuhûd'a göre ise âlem sürekli beliriş ve yok oluşlar şeklinde yaratılmamaktadır, çünkü onun varlığı sürekli ve kesintisizdir.

9. Vahdet-i vücûd'a göre âlemin Hakk'ın dışında kendi başına duran bir varlığı yoktur ve böyle bir iddia yanılığdan ibarettir; vahdet-i şuhûd'a göre ise âlem, varlığını Hakk'tan

almaktadır, ancak Allah'ın kendisine süreklilik ve kuvvet vermesinden dolayı kendi başına varlığı bulunmaktadır.

10. Vahdet-i vücûd'a göre âlemde bulunan kesret, "Bir'den bir çıkar" prensibi gereğince tek olan Tanrı'nın tek bir tecellisine bağlı olup, kesret sadece görüntüden ibarettir; vahdet-i şuhûd'a göre 'Bir' olan Tanrı'dan çokluğun çıkması onun tekliğine zarar vermeyeceğinden, âlemdeki kesret birçok tecelliyi içermektedir ve gerçektir.

11. Vahdet-i vücûd'a göre âleme kaynaklık eden âyân-ı sâbite ezeli olduğundan dolayı âlem de ezelidir, sonradan yaratılmamıştır ve kadimdir, yok olmayacaktır. Vahdet-i şuhûd'a göre ise âlemin kaynağı yokluk olduğu gibi sonu da yokluktur. Âlem ezeli değildir, sonradan yaratılmıştır; kadim değildir, yok olacaktır.

12. Vahdet-i vücûd'a göre, Allah âlemin üstünde ve ötesindedir. Bu itibarla hakikat, tenzih ve teşbih arasını birleştirmektedir. Vahdet-i şuhûd'a göre, Allah âlemden ganîdir. Bu itibarla, onu her hal ve surette tenzih etmek gerekir.

13. Vahdet-i vücûd'a göre Allah'ın sahip olduğu isim ve sıfatların belirişi için, o isim ve sıfatların tecellisine konu olan âlemin yaratılması 'gereklilik' arz etmektedir; vahdet-i şuhûd'a göre ise, Allah'ın her hangi bir şekilde her hangi bir şeyle zorunlu tutulması mümkün değildir. Bu bakımdan Allah'ın isim ve sıfatlarının belirişi için âleme ihtiyacı yoktur.

14. Vahdet-i vücûd'a göre âlem, Tanrı ile birlikte ezeli olduğundan mutlak anlamda yaratma yoktur; vahdet-i şuhûd'a göre âlemin ezeli olarak kabul edilmesi Tanrı'nın yaratma ve kudret sıfatlarını inkâr etmek olacağından, Tanrı dilediği zaman dilediği şeyi yaratmakta özgürdür ve âlem yaratılmıştır.

15. Vahdet-i vücûd'da varlığın birliği anlayışının ilk aşaması âlemden Allah'a ulaşma düşüncesine bağlı olarak tefekküre dayalı bilgi ile başlamaktadır; vahdet-i şuhûd'da müşahade edilenlerin birliği anlayışına Allah'tan âleme ulaşma düşüncesine bağlı olarak cezbe, ilham ve keşf ile başlamaktadır.

16. Marifet açısından genel olarak vahdet-i vücûd ilm'el yakîn mertebesine; vahdet-i şuhûd, ayn'el yakîn mertebesine ait bilgi düzeyini ifade etmektedir.

17. Her iki öğreti de dini tecrübeye dayalı, manevi bir boyut bulunmaktadır. Ancak vahdet-i vücûd'da akıl daha çok ön planda iken; vahdet-i şuhûd'da keşf, aşk, feyiz ve zevk daha çok ön plandadır.

18. Vahdet-i vücûd, âlemden yola çıkarak Allah'a ulaşma düşüncesinde iken; vahdet-i şuhûd doğrudan Allah'tan âleme ulaşma düşüncesindedir.

19. Vahdet-i vücûd, âlemin ontolojik varlığını hayal ve gölge olarak kabul etmesi ve bu gölgeye asli bir varlık izafe etmemesi nedeniyle 'monist'; vahdet-i şuhûd, Allah ile âlemi kesin olarak birbirinden ayırması nedeniyle 'düalist', Allah'ın varlığı dışında ikinci bir mutlak varlık kabul etmemesi nedeniyle de 'monist' olarak kabul edilebilir.

20. Vahdet-i vücûd öğretisi 'Her şey O'dur'; vahdet-i şuhûd öğretisi 'Her şey O'ndandır' anlayışına sahiptir. Vahdet-i vücûd'da varlığın bir olduğu kabul edilir ve Allah'tan başka varlık olmadığına, diğer varlıkların hayali bir tecelliden ibaret olduğuna inanılır. Vahdet-i şuhûd'da ise yalnız Allah'ın varlığı görülür ancak diğer varlıklar inkâr edilmez.

21. Kısaca vahdet-i vücûd öğretisi 'Lâ Mevcûde İllallah'; vahdet-i şuhûd öğretisi ise 'Lâ Meşhûde İllallah' şeklinde formüle edilebilir.

22. Vahdet-i vücûd'a göre Allah insanı kendi suretinde yarattığından ve kuvve halindeki ilim sıfatının ayrışması neticesinde varlık bulduğundan, insanın sahip olduğu bilgi, ilâhi kaynaklıdır. Vahdet-i şuhûd'a göre ise Tanrı bilgisi ile insan bilgisi birbirinden çok farklıdır. Tanrı bilgisi doğrudan ve vasıtasız iken, insan bilgisi dolaylı ve vasıtalıdır. Bu yüzden ikisi arasında mukayese dahi yapılamaz.

23. her iki vahdet öğretisi, dış dünyanın gerçek varlığını mutlak varlığa rağmen izâfi olarak kabul etmeleri ve bu izâfi varlığın kaynağını Tanrı'ya dayandırmaları ve O'nun varlığı ile âlemi mümkün görmeleri nedeniyle idealist olarak nitelendirilmeleri mümkündür. Ancak, hareket noktaları aynı olan vahdet öğretileri, ulaştıkları sonuç itibarıyla birbirinden ayrılmaktadırlar. Vahdet-i vücûd öğretisi, idealist olarak başladığı yolculuğu, Allah'ın dışında gerçek varlık olarak hiçbir şeyi kabul etmemesi ve var olan âlemi de hayal ve gölge mertebesinde kabul etmesi nedeniyle idealist olarak tamamlamaktadır. Vahdet-i şuhûd öğretisi ise idealist olarak çıktığı yolculuğu, Tanrı dışında mutlak varlık kabul etmemekle

birlikte, hayal ve vehim mertebesinde kabul ettiği âlemin Allah'ın süreklilik ve kuvvet vermesi nedeniyle hayal ve vehim de olsa gerçek olduğunu kabul ederek realizme ulaşmaktadır.

24. vahdet-i vücûd, hem ontolojik hem de epistemolojik olarak Tanrı-âlem birliğine ulaşmaktadır. Vahdet-i şuhûd ise epistemolojik olarak Tanrı-âlem ayrılığını savunmaktadır. Ancak ontolojik olarak vahdet-i şuhûd, fenâ makamında Tanrı-âlem birliğine ulaşırken, bekâ makamında Tanrı-âlem ayrılığına ulaşmaktadır.

25. Vahdet-i vücûd ile vahdet-i şuhûd arasındaki temel farkın anlaşılabilmesi için İmam Rabbânî tarafından Mektubâtında verilen ve daha önce açıklaması yapılan marangoz örneğine tekrar geri dönecek olursak; marangozun zihninde bir masa idesi bulunmaktadır. Marangoz zihnindeki bu masa idesine uygun olarak bir masa meydana getirir. İşte vahdet-i vücûd ve vahdet-i şuhûd öğretileri arasındaki temel fark marangozla masanın nasıl algılandığından kaynaklanmaktadır. Vahdet-i şuhûda göre marangoz tarafından yaratılan masanın kendi başına bir varlığı olmayıp, mevcudiyetini marangozun idesine borçludur. Masanın yok olması halinde masa idesi mevcudiyetini koruyacaktır. Çünkü marangozla masanın varlığı arasında marangozun ilmi neticesinde meydana gelmiş olmanın dışında hiçbir ilişki yoktur. Vahdet-i vücûda göre ise; her ne kadar masa, marangozdan ayrı ise de bu ayrılık şeklidir. Masa marangozun düşüncesinin bir neticesidir ve zat olarak ikisi bir birine bağlıdır. Masanın yok olması neticesinde marangoz, marangozun yok olması neticesinde de masa yok olacaktır. Şu halde birinin varlığı diğerinin varlığını zorunlu kılmaktadır. Bize göre varlığın algılanışı noktasında iki öğreti arasındaki en temel fark budur.

İmam Rabbânî, birçok açıdan ve özellikle panteizmi andıran varlık anlayışı nedeniyle İslam İnancına ve Ehl-i Sünnet anlayışına aykırı olarak gördüğü vahdet-i vücûd öğretisini, içerisinde barındırdığı bu aykırılıkları temizleyerek İslami açıdan daha savunulabilir hale getirme düşüncesiyle eleştirmiş ve vahdet-i şuhûd öğretisini bir alternatif olarak geliştirmiştir. Ancak İmam Rabbânî, vahdet-i şuhûd'u tasavvuf yolunda ulaşılacak son mertebe olarak değil, aşılması gereken bir mertebe olarak görmektedir. Şu halde Vahdet-i vücûd ve vahdet-i şuhûd öğretileri varlığı ve Tanrı-âlem ilişkisini anlama gayretine yönelik olarak çıkış noktaları itibarıyla birbirleriyle aynı, ulaştıkları sonuç itibarıyla birbirlerinden farklı öğretilerdir. Vahdet-i vücûd ontolojik ve epistemolojik olarak Tanrı-âlem birliğini

savunurken; vahdet-i şuhûd, bir açıdan ontolojik olarak Tanrı-âlem birliğini savunurken, epistemolojik olarak Tanrı ile âlem arasını ayırmaktadır. Ancak tevhid-i şuhûdide Tanrı-âlem birliği, âlemle Allah'ın ontolojik birliği olarak değil, ayn'el yakîn yoluyla elde edilmektedir. Yani her ne kadar tevhid-i şuhûdi'de Tanrı ile âlem bir ve aynı olarak görülse de, bu birlik ontolojik bir birlik değil 'şuhûd'dan kaynaklanan bir birliktir. İmam Rabbânî'nin de ifade ettiği gibi tevhid-i şuhûdi makamının aşılması neticesinde şuhûda dayalı olarak gerçekleşen birlik ortadan kalkacak ve Abdiyyet makamına ulaşarak Tanrı ve âlem birbirinden ayrı olarak tecrübe edilecektir. Bu bakımdan İmam Rabbânî düşüncesinin ontolojik olarak kesin olmamakla birlikte epistemolojik olarak Tanrı-âlem ayrılığını savunduğunu düşünmekteyiz.

GENEL DEĞERLENDİRME ve SONUÇ

“İbn Arabî ile İmam Rabbânî’nin Varlık Anlayışlarının Karşılaştırılması” adlı bu çalışmada İbn Arabî ile İmam Rabbânî’nin, Din Felsefesinin ana konularından olan varlık hakkındaki görüşleri ile varlığın tecrübe edilmesi, anlaşılması ve yorumlanması noktasındaki görüşleri, birbirleriyle ayrıldıkları ve birleştikleri yönleri, felsefi bir yaklaşımla orijinal kaynaklar esas alınarak mukayeseli bir şekilde ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Çalışmamızın giriş bölümünde varlık hakkında temel düşüncelere yer verilerek varlık felsefesi ile bu felsefenin gelişim aşamalarına özet olarak değinilmiştir. Ancak araştırma konumuzun Batı Felsefesinden ziyade İslam ve Tasavvuf Felsefesi içerisinde yer almasından dolayı varlık hakkında Batı Felsefesi tarihi içerisinde yapılan tartışmalara yer verilmemiş, daha çok İslam Felsefesi açısından konuya yaklaşmıştır. Bu nedenle hem konuya giriş hem de konu bütünlüğü açısından İslam Felsefesinin üç büyük düşünürü olan Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ’nın varlık hakkındaki düşüncelerine yer verilerek buradan İbn Arabî ile İmam Rabbânî’nin varlık anlayışlarına geçiş yapılmıştır.

İbn Arabî ile İmam Rabbânî’nin varlık anlayışlarını tez konusu olarak karşılaştırmamızın bir kaç önemli nedeni bulunmaktadır. Bunlardan birincisi vahdet-i şuhûd öğretisinin vahdet-i vücûd üzerine inşa edilmiş olmasından dolayıdır. Yani vahdet-i şuhûd öğretisinin doğmasının nedeni vahdet-i vücûd öğretilerine yöneltilen eleştirilerdir. Bu nedenle çalışmamızın ilk bölümünde kendisine eleştiriler yöneltilen vahdet-i vücûd öğretisi ile bu öğretiyi sistematik hale getirmesi nedeniyle öğretinin kurucusu olarak nitelendirebileceğimiz İbn Arabî’nin varlık hakkındaki düşünceleri analiz edilmeye çalışılmıştır.

İbn Arabî ile İmam Rabbânî’nin varlık anlayışlarını tez konusu olarak karşılaştırmamızın ikinci nedeni vahdet-i vücûd üzerine yapılan tek sistemli eleştirinin İbn Teymiyye ile birlikte sadece İmam Rabbânî tarafından yapıldığı gerçeğidir. Vahdet-i vücûdun gerek bazı

kelamcılar tarafından gerekse tasavvûfî gelenek içerisinde yer alan bazı sûfiler tarafından tenkid edildiği, hatta bâtl bir akîde olduğu gerekçesiyle reddedildiği bilinmektedir. Ancak bu eleştirilerin hiç biri doktriner bazda olmayıp belirli bir sistematîğe sahip değildir. İşte vahdet-i vücûdun temel önermeleri üzerine doktrin bazında yapılan en önemli ve sistemli eleştirilerin sahibi İmam Rabbânî'dir. Bu nedenle de çalışmamızın ikinci bölümünde İmam Rabbânî'nin varlık hakkındaki düşünceleri analiz edilmeye çalışılmıştır.

Tezimizde varlık anlayışlarını analiz etmeye çalıştığımız her iki düşünürün tasavvûfî gelenek içerisinde yer alması, ayrıca her iki düşünür tarafından geliştirilen vahdet öğretilerinin de tevhid kaynaklı olması, yine İbn Arabî ile İmam Rabbânî'nin varlık anlayışlarını tez konusu olarak karşılaştırmamızın bir diğer nedenidir. Bu karşılaştırma tevhide ulaşma ve hakikati kavrama amacıyla ileri sürülen öğretilerin varlık hakkındaki düşünceleri ile varlığın tecrübe edilmesi, anlaşılması ve yorumlanması noktasındaki görüşlerinin birbirleriyle ayrıldıkları ve birleştikleri yönleri ile gözler önüne serilmesine yardımcı olacak niteliktedir. Bu nedenle tezimizin üçüncü bölümünde her iki düşünürün varlık hakkındaki görüşleri felsefî bir yaklaşımla ele alınarak karşılaştırılmıştır. Ancak tezimizin üçüncü bölümünde de belirtildiği üzere sûfiler tarafından varlık hakkında verilen öze ait bilgilerin akıl ve duyu verilerinden ziyade aşk, keşf ve zevke dayalı dini tecrübeler neticesinde elde edildiği ve bâtni alana ait bu bilgilerin aklîleştirilerek insan bilincine sunulduğu görülmektedir. Sûfiler yaşanan tecrübenin ifadesinde aşk dilini kullanırken, filozof ve kelamcılar gündelik bir dil kullanmaktadır. Bu nedenle dini tecrübe neticesinde elde edilen verilerin kavramlara dökülerek insan bilincine sunulmasında o tecrübe ve aşkı ifade edebilecek kavramın bulunup bulunmaması, kelime ve kavramların o tecrübeyi tam olarak ifade edip edememesi, özellikle Tanrı ve varlık hakkında birbirine çelişkili gibi görünen paradoksal ifadelerin kullanılması gibi bir takım sıkıntılar yaşanmaktadır. Bu tür sıkıntı ve yetersizlikler nedeniyle sûfiler tarafından yaşanan tecrübeler genelde sembolik bir dil kullanılarak aktarılmaktadır. Bu nedenle yaşanan sûfi tecrübenin tam olarak ifade edilmesi ve ne söylenmek istendiğinin tam olarak anlaşılması çoğu zaman mümkün olmamaktadır. Bu nedenle bâtni alana ait veriler kısmî olarak bir anlam kapallılığı içermektedir ve sûfi tecrübeye ait bilgilerin ifadesinde anlam kaymalarına neden olmaktadır. Bütün bunlar, tasavvufi geleneğe ait düşüncelerin, bu gelenek içerisinde yer almayan kişiler tarafından anlaşılma ve yorumlanma noktasındaki farklılıkların kaynağını teşkil etmektedir.

Sûfiler tarafından her zaman dini tecrübenin ‘anlatılmaz, yaşanır’ olduğu dile getirilmektedir. Zevk, aşk ve keşfe dayalı olarak yaşanan bu tecrübenin içerisinde sûfiler bir tür kendinden geçme neticesinde bilincini kaybederek sınırsız ve koşulsuz bir şekilde ‘bilme’ eylemini gerçekleştirmektedir. Bu tecrübeyi yaşamayan insanların bu tecrübe neticesinde ulaşılan bilgileri anlaması, yorumlaması ve eleştirmesi, her zaman olmasa da bazen yanlış sonuçlara ulaşılmasına neden olmaktadır. İşte bir kısım kelamcıların sûfilere küfür ve zındıklıkla suçlamaları, her iki taraf arasındaki bilgi edinme sürecinin, bilgi kaynaklarının ve bilgiyi ifade etme araçlarının farklılığına dayanmaktadır.

Yukarıda gerekçelendirmeye çalıştığımız nedenlere bağlı olarak her iki düşünüre ait varlık anlayışının birbirleriyle mukayese edilerek hakikate işaret etmesi bakımından birinin diğerine tercih edilmesi ve birinin diğerinden daha doğru olarak kabul edilmesi, o öğretinin temelini teşkil eden dini tecrübeyi, aşk ve zevki yaşamamış araştırmacılar açısından önemli sakıncalar içermektedir. Ayrıca bu sakıncalar, dini tecrübe sahibi sûfilerin birbirlerine karşı yönelttikleri eleştirilerin anlaşılması ve yorumlanmasında da geçerlidir. Bu bakımdan, tasavvufi gelenekten gelen sûfilerin düşüncelerinin eleştirilmesinde, görüşlerinin doğru veya yanlış olarak nitelendirilmeden ve birinin diğerine tercih edilmeden sadece düşüncelerinin aktararak mukayesesi ile yetinilmesinin daha doğru bir tutum olacağı kanaatindeyiz. Bu bağlamda tezimizde varlık anlayışlarını karşılaştırdığımız her iki düşünürün görüşleri, elde edilen bulgular ve veriler göz önünde bulundurularak analiz edilmeye çalışılmış, ancak sûfilerin düşüncelerinin karşılaştırılmasında doğruluk veya yanlışlık iddiasında bulunulmamaya özen gösterilmiştir.

İslam düşüncesinin en temel konularından biri olan varlık konusu, İslam geleneğinde felsefecilerin, sûfilerin ve kelamcılarının üzerinde durduğu oldukça önemli bir konu olup, bu konuyla ilgili birbirinden farklı birtakım teorilerin, sistemlerin ve öğretilerin ortaya konulduğu görülmektedir. İslam geleneği içerisinde şekillenen varlıkla ilgili düşünce ve öğretilerin, batı dünyasından etkilendikleri gibi batı dünyasını da etkilemek sureti ile karşılıklı bir etkileşim içerisinde oldukları, ayrıca İslam düşüncesinin kendi içerisinde de aynı etkileşime sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Bu bağlamda İbn Arabî ile İmam Rabbânî’nin varlık anlayışlarını karşılaştırdığımız araştırmada, bu iki düşünürün görüşlerinin birçok yönü ile orijinal olduğu, ancak

kendilerinden önceki filozofların düşünce ve kavramlarından bir ölçüde etkilendikleri görülmektedir. Bu etkileşim içerisinde bir diğerrinin görüşlerinin kabulü yanında o görüşün eksikliği, yetersizliği, yanlışlığı ve/veya muğlaklığı gibi farklı ilişkiler barındırabilmektedir.

Gerek İbn Arabî gerekse İmam Rabbânî'nin düşüncelerinin ve öğretilerinin kendi yaşadıkları dönemin siyasi ve ilmî koşulları ve kendilerine özgü terminolojileri içerisinde değerlendirilmesi, bu düşünürlerin anlaşılması bakımından oldukça önemlidir. Aynı şekilde vahdet öğretilerinin düşünürleri tarafından kullanılan 'vücud' ve 'şuhûd' gibi bir takım özel kavramların çevrilmeden orijinal haliyle bırakılması, öğretilerin doğru anlaşılması bakımından önemli bir noktadır. Özellikle her iki düşünür tarafından kendi sistemleri içerisinde kullanılan bazı kavramların terim yetersizliğinden dolayı kullanıldığının ifade edilmesi bu önemi daha da arttırmaktadır.

Her iki vahdet öğretisinin en büyük benzerliği kullanılan dilde kendini göstermektedir. Sûfi tecrübenin ifadesinde yaşanan sıkıntılara bağlı olarak her iki öğreti de sembollere başvurmaktadır. Yine her iki öğreti gerek sembollerin örneklerle aktarılmasında gerekse harf, gölge, nefes, ışık, ayna gibi verilen örnek sembollerde ortak bir noktada buluşmaktadır. Ancak bu sembollerin farklı neden-sonuç ve bağlam ilişkileri içerisinde kullanılması, sembollerin anlaşılmasını güçleştirmektedir. Buna bağlı olarak öğretilerde kullanılan sembollerin anlatılmak istenilen düşünceyi bazen tam olarak yansıtmadığı veya yetersiz kaldığı görülmektedir. Ayrıca bu sembollerin ifadesinde paradoksal bir dilin kullanılması, her iki öğretinin anlaşılmasının önündeki ayrı bir güçlük olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle öğretilerin doğru olarak anlaşılması, öğretilerde kullanılan sembollerin doğru tahlil edilmesine ve anlaşılmasına bağlıdır.

İbn Arabî düşüncesinin odak noktasını 'vücudun birliği' anlamına gelen 'vahdet-i vücûd' öğretisi oluşturmaktadır. Bu öğretiye göre Allah'ın dışında başka mutlak varlık yoktur. Allah'ın dışında kalan ve mahlûkât olarak kabul edilen varlıklar Allah'ın isim ve sıfatlarının birer tecellisinden ibarettir. Tecelliler sonucu oluşan bu âlemin varlığı hayal ve gölge mertebesinde olup gerçek bir varlığı yoktur. Gölgenin kendini var eden varlıktan farklı bir yanı olmadığı gibi âlemin de kendini var eden Allah'tan farklı bir yanı yoktur. Gölge ile aslının birbirinden ayrılması nasıl mümkün değilse, birinin varlığı nasıl ki diğerrinin varlığını gerekli kılıyorsa; aynı şekilde, Allah ile âlemin de birbirinden ayrı düşünülmesi mümkün değildir. Bu gölge asıl olmadığından Hakk değildir ancak bâtın olan Hakk'ın zâhir

olan yönünü yansıtmaktadır. Varlığın Allah ve âlem olarak ayrılması sadece zihnî bir faaliyettir. Vahdet-i vücûd öğretisine göre Allah'ın sıfatları Zat'ının aynı olarak kabul edilir. Dolayısıyla Vücud, Zat'a ait bir sıfat değil, Zat'ın aynıdır. Âlem de Zat'ın aynı olan sıfatların tecellisi neticesinde şekillendiğine göre âlem Zat'a dayanmaktadır ve yalnızca bir varlık vardır.

İmam Rabbâni düşüncesinin büyük bir bölümünün ise vahdet-i vücûd eleştirisi üzerine kurulu olduğu belirtilmiştir. İmam Rabbâni tarafından vahdet-i vücûd öğretisine yöneltlen eleştirilerin büyük bir kısmının tevhid kaynaklı olduğu görülmektedir. İmam Rabbâni her iki öğretinin sahip olduğu tevhid anlayışının birbirinden farklı olduğunu ileri sürmektedir. İmam Rabbâni 'ye göre, önemli olan var olanı bir bilmek değil, bir görmektir. "Müşahede edilenin vahdeti" olarak özetlenebilecek olan vahdet-i şuhûd, kişinin, Allah aşkı ve muhabbeti tarafından tamamen istila edilince vecd ve istiğrak halinde Allah'ın tecellileri dışında hiçbir şeyi görmez olmasıdır. Vahdet-i şuhûd öğretisinde Allah ile birlikte ikinci bir varlık olan âlem nesnel gerçeklik olarak kabul edilmektedir. Ancak bu âlemin varlığı hayal ve vehim mertebesinde olup Allah'a rağmen mutlak bir varlığı yoktur. Âlemin hayal ve vehim olarak kabul edilmesi onun gerçekliğinin olmadığı anlamına gelmemektedir. Çünkü âlem her ne kadar hayal de olsa Allah'ın ona süreklilik ve kuvvet vermesi nedeniyle gerçeklik kazanmıştır. Bu nedenle hayalin ve vehmin ortadan kalkması âlemin yok olmasını gerektirmeyecektir.

Vahdet öğretilerinin sahip olduğu Tanrı tasavvuru ile İslam düşüncesini oluşturan felsefe ve kelamın sahip olduğu Tanrı tasavvurunun bazı noktalarda farklılıklar gösterdiği görülmektedir. Özellikle Tanrı'nın isim ve sıfatları ile bu isim ve sıfatların hem Zât'la hem de âlemle olan ilişkisi ve Tanrı'nın bilinip bilinemeyeceği, bu farklılıkların temelini teşkil etmektedir. Farklılıkların oluşmasının en önemli nedeni de; filozoflarla kelimcilerin Allah hakkındaki tasavvurlarının akıl ve sosyo-kültürel etkilerle şekillenmesi, vahdet öğretilerinde ise bu tasavvurların zevk, aşk ve ilhamla şekillenmesidir. İslam felsefesinde ve kelamda vücudun hem Tanrı hem de âlem için ortak yüklem olarak kullanılması, daha sonra bu iki varlık arasındaki ayrımı ortaya koyabilmek için varlığın zorunlu ve mümkün olarak ayrılmasıyla sonuçlanmıştır. Bu ayrım, tasavvufta tek bir vücudun bulunduğu ve varlığın bu şekilde parçalanamayacağı, böyle bir parçalanmanın tevhide aykırı olacağı düşüncesiyle reddedilmiştir. Vahdet öğretilerinde filozof ve kelimcilerin kullandığı ortak kavramlar kullanılmakla birlikte, bu kavramlar yeniden şekillendirilerek farklı içeriklerde

kullanılmıştır. Bu tür kavramların başında da Tanrı, vücûd ve varlık gelmektedir. Vahdet öğretilerinin sahip olduğu Tanrı tasavvuru ile bu tasavvurun diğer düşünce sistemi ve öğretilerin sahip olduğu Tanrı tasavvurundan farkının tam olarak anlaşılamaması, özellikle vahdet-i vücudun âlemi ilahlaştırdığı suçlamalarına maruz kalmasına neden olmuştur. Vahdet-i vücudun panteizmle veya panenteizmle bir tutulmasının da en önemli nedeninin bu olduğunu düşünmekteyiz. Yapılacak olan bu tür kıyaslarda vahdet öğretilerinin Tanrı tasavvurunun dini tecrübeye, diğer düşünce sistemi ve ekollerin sahip olduğu Tanrı tasavvurunun ise duyu tecrübesine bağlı olduğu unutulmamalıdır.

Vahdet öğretilerinin ontolojik temellerine bakıldığında; aralarında öğretilerinin farklı isimlerle anılmasına neden olan bir takım farklılıkların bulunduğu görülmektedir. Tanrı'nın isim ve sıfatları, isim ve sıfatların Tanrı'nın zatına ekli olup olmaması ve bu isim ve sıfatların âlemin şekillenmesinde oynadığı rol, bu farklılıkların başında gelmektedir. Ancak bu farklılıklara rağmen her iki öğretide de amaç, çokluğun arkasındaki tekliğe ulaşarak varlığın hakikatini bulma düşüncesidir. Hakikatin arkasındaki tekliğe ulaşma düşüncesinde ise metot olarak aklî verileri tamamen dışlamamakla birlikte zevk, aşk ve ilhama dayalı bilgilenme süreci tercih edilmektedir. Bu bilgilenme süreci sonucunda vahdet-i vücûd, hem ontolojik hem de epistemolojik olarak Tanrı-âlem birliğine ulaşmaktadır. Ancak ontolojik olarak vahdet-i şuhûdun Tanrı-âlem birliğine mi yoksa Tanrı-âlem ayrılığına mı ulaştığı konusunda tam bir kanaate ulaşamadık. Çünkü mutlak varlık olarak Tanrı dışında başka bir varlık kabul etmemesi ve âlemin varlığını gölge ve hayal olarak kabul etmesi dikkate alındığında ontolojik olarak Tanrı-âlem birliğini savunduğu düşüncesini doğurmaktadır. Ancak âlemin varlığını gölge ve hayal olarak kabul etmekle birlikte, Tanrı'nın âleme kalıcılık ve istikrar vermesi nedeni ile âlemin gerçeklik kazandığı, âlemin ezelî olmadığı, âlemin başlangıcının ve sonunun bulunduğu, âlemin yokluktan gelip yokluğa gideceği ve âlemden Tanrı'ya ulaşamayacağı gibi düşünceleri dikkate alındığında ontolojik olarak Tanrı-âlem ayrılığına ulaştığı izlenimini vermektedir. Vahdet-i şuhûd hakkında ulaştığımız tartışmasız en kesin sonuç ise epistemolojik olarak Tanrı-âlem ayrılığını savunuyor olmasıdır.

Vahdet öğretilerinin epistemolojik temellerini teşkil eden bilgi kaynakları hakkında yaptığımız değerlendirmelerde; aralarında önemli bir farkın bulunmadığı kanaatine ulaştık. İmam Rabbâni düşüncesinde, seyr-i sülûk yolunda ve hakikate ulaşmada, akla ve aklın verilerine yeterince önem verilmezken; İbn Arabî düşüncesinde akıl ve aklın verileri daha

çok ön plana çıkmaktadır. Her iki öğreti de kendini temellendirirken sık sık Kuran ve hadislere başvurmaktadır. Ancak Kuran ve hadisler üzerinde yapılan yorumlar, tecrübeye dayalı bilgi ile şekillendirildiğinden, çoğu zaman başkaları tarafından ayet ve hadislerle yorumlar arasındaki bağın kurulmasında güçlük çekilebilmektedir. Vahdet öğretilerinde amacın çokluğun arkasındaki birliğe ulaşmak olduğu yukarıda belirtilmişti. İşte vahdet öğretilerini bu amaca ulaştıracak olan bilgilenme süreci, ontolojik gerçekliğin yaşanarak bilinmesiyle elde edilebilmektedir. Bu tür bir bilme ancak gerçek varlığın bulunduğu dereceye ulaşılmasıyla mümkündür. Buna yönelik olarak vahdet öğretileri, aklî verilerden ziyade, zevk, cezbe, keşf, hayal, ilham ve aşk gibi sûfi tecrübeye dayalı bilgilenme sürecine önem vermektedir.

Varlık öğretilerine mârifet açısından bakıldığında; genel bir kabul olarak vahdet-i vücûdun ilm'el yakîn, vahdet-i şuhûdun ayn'el yakîn mertebesine ait bilgi düzeyini ifade ettiği kabul edilmektedir. Birincisi delili bilmeye, ikincisi delili görmeye bağlı bir bilgilenme sürecini ifade etmektedir. Ancak ister delili bilerek olsun ister delili görerek, her iki yakîn mertebesinde yaşanan tecrübelerle bağlı olarak kişiyi fenâ makamına ulaştırmaktadır. Bu makamda yaşanan aşk ve zevk sarhoşluğu neticesinde kişide Tanrı ve varlık hakkında bir takım yargılar oluşmaktadır. İmam Rabbânî tarafından vahdet-i vücûda yöneltlen eleştirilen temelinde burada yaşanan tecrübenin ve oluşan yargıların bulunduğunu düşünmekteyiz. Çünkü İmam Rabbânî'ye göre fenâ makamında ilm'el yakîne bağlı olarak ulaşılan yargılar, aşk sarhoşluğu neticesinde gerçekleşmekte olup, sûfiler bu sarhoşluk neticesinde Tanrı-âlem birliğine ulaşmaktadır. Halbuki, aşk sarhoşluğunun etkisinden kurtularak ilm'el yakînden ayn'el yakîne geçilebilse, fenâ makamından bekâ makamına geçilecek ve tevhid-i vücûdi ortadan kalkarak tevhid-i şuhûdiye ulaşılacaktır. Bunun neticesinde de Tanrı ile âlemin bir olmadığı, bunun sadece bir yanılsamadan ibaret olduğu görülerek, kişi Tanrı ile âlemin ayrı ayrı varlıklar olduğunu görecektir. Bu noktada İmam Rabbânî, gerek İbn Arabî'yi gerekse vahdet-i vücûd ehlini, aşk sarhoşluğu içerisinde fenâ makamına saplanıp kaldıkları, bir üst makam olan bekâ makamına geçemedikleri, bu yüzden keşiflerinde hataya düştükleri iddiasıyla eleştirmektedir.

Sonuç olarak, İmam Rabbânî tarafından vahdet-i vücûdun eleştirilmesinin arka planında dini kaygıların bulunduğu kanaatine ulaştığımızı belirtmeliyiz. Yüzeysel bir bakışla vahdet öğretileri arasında pek bir fark bulunmadığı görülse de, Tanrı ile birlikte âlemin ilahlaştırıldığı, Tanrı'nın iradesinin ve kudret sıfatının ortadan kaldırıldığı, ahlâkî değerlerin

gözden düşürüldüğü, kişilerin dinin zâhirine olan bağlılığını zedelediği gibi vahdet-i vücûdun sebep olduğu iddia edilen bu tür sonuçlara bağlı olarak, vahdet-i vücûdun İslam inancına aykırı bir düşünce sistemi olarak kabul edilmesine neden olmuştur. İşte İmam Rabbâni, bu tür kaygıları da taşımakla birlikte, yukarıda sıralanan problemlere yol açmayacak şekilde İslami açıdan daha savunulabilir olarak gördüğü vahdet-i şuhûd öğretisini dinin zâhirine bağlı bir alternatif olarak geliştirmiştir. Ancak kesinlikle bu kanaat, vahdet-i şuhûd öğretisini ve bu öğretinin oluşmasına neden olan dini tecrübeyi basitleştirmek amacıyla değildir. Bazı araştırmacılar tarafından vahdet-i şuhûdun yaşanan dönemin siyasi ve dini koşullarına bağlanarak dinin zâhirini kurtarmak amacıyla ileri sürüldüğünün iddia edilmesi, gerek İmam Rabbâni tarafından yaşanan tecrübeyi gerek onun tarafından oluşturulan külliyyâtı, basitleştirerek gözardı etme tehlikesini içerisinde barındırmaktadır. Bu kabul, sanki dinin zâhirini kurtarmak amacıyla bilinçli bir şekilde ve belirli bir amaca yönelik olarak dini tecrübe yaşandığı imasını beraberinde taşımaktadır. Biz, gerek İbn Arabî tarafından, gerek İmam Rabbâni tarafından ileri sürülen görüşlerin yaşanan dini tecrübe neticesinde kendiliğinden şekillendiği kanaatindeyiz. Sadece İmam Rabbâni, dini tecrübe ile elde ettiği verileri, Kuran, hadis ve ehl-i sünnet süzgecinden geçirme ihtiyacı hissetmiştir. Ne İbn Arabî'nin dinin zâhirini ve ahlâkî değerleri hiçe saymak gibi, ne de İmam Rabbâni'nin dinin zâhirini kurtarmak gibi doğrudan bir amacının olmadığını düşünüyoruz.

KAYNAKÇA

1. KİTAPLAR

- Adonis, *Sufizm ve Sürrealizm*, (Çev.: Nurullah Koltas), İnsan Yayınları, İstanbul 2012.
- Afîfî, Ebu'l Ala, *The Mystical Philosophy of Muhyiddin İbnu'l Arabî*, Cambridge University Press, Cambridge 1939.
- _____, *Tasavvuf*, (Çev.: E. Demirli, A. Kartal), İz Yayıncılık, İstanbul 2009.
- Aslan, Adnan, *Tanrı'nın Varlığına Dair Argümanlar*, İSAM Yayınları, İstanbul 2006.
- Atalay, Mehmet, *Akıl ve Sezgi-İmam Rabbânî Örneği-*, İz Yayıncılık, İstanbul 2009.
- Ateş, Süleyman, *İslam Tasavvufu*, Yeni Ufuklar Neşriyat, 2005.
- Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, İzmir 2001.
- Aydınlı, Yaşar, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2000.
- Ayman, Mehmet, *Gazzali'de Bilgi Sistemi ve Şüphe*, İnsan Yayınları, İstanbul 1997.
- Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Anka Yayınları, İstanbul 2005.
- _____, *İmam Rabbânî Hareketi ve Tesirleri*, Erkam Yayınları, İstanbul 1999.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2005.
- Chittick, William, *Hayal Âlemleri*, (Çev.: Mehmet Demirkaya), Kaknüs Yayınları, İstanbul 2003.
- _____, *The Sûfî Doctrine of Rumi*, Offset Press Inc, 1974.
- _____, *Varolmanın Boyutları*, (Çev.: Turan Koç), İnsan Yayınları, İstanbul 2007.
- Cîlî, Abdülkerim, *Varlık Mertebeleri*, (Çev.: A. Mecdi Tolun), Furkan Kitaplığı, İstanbul 2006.
- Coates, Peter, *Ibn Arabi and Modern Thought: The History of Taking Metaphysics Seriously*, Anqa Published, Oxford 2002.
- Cürcanî, Seyyid Şerif, *Ta'rifat: İstilahat'üs Sûfiyyet'il Varidet-i fil Futuhat'il Mekkiyye*, Şirket-i Sahafiyye-i Osmaniyye, 1683.
- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi*, İnsan Yayınları, İstanbul 2007.
- Çetin, İsmail, *George Berkeley'in İdealizminde Tanrı ve Yaratma*, Arasta yayınları, Bursa 2004.
- Çüçen, Abdülkadir, *Varlık Felsefesi*, Ezgi Kitabevi, Bursa 2009.

- Demirli, Ekrem, *Sadreddin Konevi'de Bilgi ve Varlık*, İz Yayıncılık, İstanbul 2005.
- Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2000.
- Ebi Huzam, Enver Fuad, *Mu'cem'ül Mustalahat'is Sûfiyye*, Mektebet'u Lübnan, Beyrut 1993.
- Efendi, Şeyh Mekkî, Ahmed Neylî Efendi, *İbn Arabî' Müdafaası*, Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2004.
- Eraydın, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, Marifet Yayınları, İstanbul 1981.
- Erdem, Hüsamettin, *Panteizm ve Vahdet-i vücûd Mukayesesi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990.
- Ertuğrul, İsmail Fenni, *Vahdet-i vücûd ve İbn Arabî*, İnsan Yayınları, İstanbul 2008.
- Ertürk, Ramazan, *Sûfi Tecrübenin Epistemolojisi*, Fecr Yayınevi, Ankara 2004.
- _____, *Varoluşsal Din Felsefesine Giriş*, Yarın Yayınları, İstanbul 2012.
- Farabî, *İdeal Devlet*, (Çev.: Ahmet Arslan), Vadi Yayınları, Ankara 1997.
- _____, *Kitab'ul Burhan* (Çev.: Ö. Türker, Ö. M. Alper), Klasik Yayınları, İstanbul 2008.
- _____, *es-Siyasetü'l Medeniyye*, (Çev.: M.Aydın, R. Ayas, A. Şener), Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1980.
- _____, *Füsüsü'l Medeni*, (Çev.: Hanifi Özcan), Dokuz Eylül Üniv. Yayınları, İzmir 1987.
- Fazlurrahman, *İslam*, (Çev.: M. Dağ, M. Aydın), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2000.
- Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı* (Çev.: Bekir Sadak), Ahsen Yayınları, İstanbul 2002.
- Hakim, Suad el-, *el-Mu'cemu's Sûfi: el- Hikmeti fi Hududi'l Kelime*, Dendere li't Tıbaa ve'n Neşr, Beyrut 1981.
- İbn Arabî, *Contemplation Of The Holy Mysteries*, (Trans.: Cecilia Twinch and Pablo Beneito), Anqa Publishing, Oxford 2001.
- _____, *Füsusu'l Hikem*, (Tahk.: Ebul Ala Afîfî), Daru'l Kitabi'l Arabî, Beyrut 2002.
- _____, *Fütühat-ı Mekkiyye*, (Çev.: Ekrem Demirli), Litera Yayıncılık, İstanbul 2007.
- _____, *Fütühat-ı Mekkiye*, (Çev.: Selahaddin Alpay), Sada Yayınevi, İstanbul 1971.
- _____, *Kitabü'l Ma'rifet*, Darul Mütenebbi, Beyrut 1993.
- _____, *Kitabu't Tecelliyat ve Kitabu'l Yakın*, (Çev.: Abdülvehhab Öztürk), Sultan Yayınevi, İstanbul trsz.

- _____, *Özün Özü 'Lübb'ül Lüb'*, (Çev.: İsmail Hakkı Bursevi), Bahar Yayınları, İstanbul 2000.
- _____, *Resail'ü İbn Arabî'*, (Tah.: Said Abdülfettah), Müessesetü'l- İntişari'l-Arabi, Beyrut 2001, Cilt I-VI.
- _____, *et-Tecelliyat'ül İlahiyye*, (Tah.: Osman İsmail Yahya), Merkez-i Neşri Danişkâh, Tahran 1998.
- İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, (Çev.: Ömer Türker), Litera Yayıncılık, İstanbul 2006.
- _____, *Metafizik*, (Çev.: E. Demirli, Ö. Türker), Litera Yayıncılık, İstanbul 2004.
- İz, Mahir, *Tasavvuf: Mahiyeti Büyükleri ve Tarikatlar*, Türdav, İstanbul trsz.
- İzutsu, Toshihiko, *İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, (Çev.: Ramazan Ertürk), Anka Yayınları, İstanbul 2002.
- _____, *İslamda Varlık Düşüncesi*, (Çev.: İbrahim Kalın), İnsan Yayınları, İstanbul 1995.
- _____, *İbn Arabî''nin Fususundaki Anahtar Kavramlar*, (Çev.: A. Yüksel Özemre), Kaknüs Yayınları, İstanbul 1999.
- Kam, Ferit, *Vahdet-i vücûd*, DİB Yayınları, Ankara 2003.
- _____, *İbn Arabî''de Varlık Düşüncesi*, (Haz.: Mustafa Kara) İnsan Yayınları, İstanbul 2009.
- Karaman, Hayrettin, *İmam Rabbânî ve İslam Tasavvufu*, İz Yayıncılık, İstanbul 2009.
- Kâşânî, Abdurrezzak, *Tasavvuf Sözlüğü*, (Çev.: Ekrem Demirli), İz Yayıncılık, İstanbul 2004.
- Kayserî, Davut, *Mukaddemat*, (Çev.: H. Şahin, T. Koç, S. Sevim), KBB Kültür Yayınları, Kayseri 1997.
- Keklik, Nihat, *Muhyiddin İbn Arabî, Hayatı ve Çevresi*, İstanbul Büyük Matbaası, İstanbul 1966.
- _____, *İbn'ül-Arabi'nin Eserleri ve Kaynakları İçin Misdak Olarak el-Futuhât el-Mekkiyye*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayıncılık, İstanbul Cilt I 1974, Cilt II 1980.
- Kılıç, Mahmut Erol, *Şeyh-i Ekber*, Sûfi Kitap, İstanbul 2009.
- Kindî, *Felsefî Risaleler*, (Çev.: Mahmut Kaya), İz Yayıncılık, İstanbul 1994.
- Koç, Turan, *Din Dili*, İz Yayıncılık, İstanbul 1998.
- Konevi, Sadreddin, *Vahdet-i vücûd ve Esasları*, (Çev.: Ekrem Demirli), İz Yayıncılık, İstanbul 2004.

- Konuk, Ahmed Avni, *Fususü'l- Hikem Tercüme ve Şerhi*, (Haz.: Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın), M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2005.
- Kutluer, İlhan, *İbn Sîna Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yayıncılık, İstanbul 2002.
- Kuşeyrî, Abdülkerim, *Kuşeyrî Risalesi*, (Çev.: Dilaver Selvi), Semerkand Yayıncılık, İstanbul 2011.
- Leaman, Oliver, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, (Çev.: Turan Koç), İz Yayıncılık, İstanbul 2000.
- Lings, Martin, *Yakîn Risalesi*, (Çev.: Veysel Sezigen), Vural Yayıncılık, İstanbul 2006.
- Mevdudi, Ebu'l Ala el-, *İmam Rabbânî ve İslam* (Çev.: Hayrettin Karaman), Yağmur Yayınları, İstanbul 1968.
- Nablusi, Abdülgani, *Gerçek Varlık*, (Çev.: Ekrem Demirli), İz Yayıncılık, İstanbul 2003.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *Üç Müslüman Bilge*, (Çev.: Ali Ünal), İnsan Yayınları, İstanbul 1985.
- _____, *Tasavvufi Makaleler*, (Çev.: Sadık Kılıç), İnsan Yayınları, İstanbul 2007.
- Nedvi, İmam Rabbânî, (Çev.: Yusuf Karaca), Kayıhan Yayınları, İstanbul 2005.
- Nicholson, Reynold A., *The Mystics of Islam*, Schocken Books, New York 1975.
- Rabbânî, İmam, *Mektubât-ı Rabbânî*, (Farsça'dan Arapça'ya Çev.: Yasin Yayınevi Çeviri Kurulu), Yasin Yayınevi, İstanbul 2009.
- _____, *Ariflerin Halleri-Maarif-i Ledünniyye*, (Çev.: Necdet Tosun), Sûfi Kitap, İstanbul 2006.
- _____, *Manevi Yolculuk-Mükaşefat-ı Gaybiyye*, (Çev.: Necdet Tosun), Sûfi Kitap, İstanbul 2006.
- Sağiroğlu, Ekrem, *İmam- ı Rabbânî Hayatı Cihadı Görüşleri*, Seha Neşriyat, İstanbul 1988.
- Schimmel, Annemarie, *İslamın Mistik Boyutları*, (Çev.: Ergun Kocabıyık), Kabbacı Yayınevi, İstanbul 2004.
- Schuon, Frithjof, *İslamın Metafizik Boyutları*, (Çev.: Mahmut Kanık), İz Yayıncılık, İstanbul 1996.
- Seratlı, Tahir Galip, *Vahdet-i vücûd ve Tevhid Hakkında 7 Eskimez Risale*, Furkan Kitaplığı, İstanbul 2006.

- Sunar, Cavit, *İslam'da Felsefe ve Fârâbî*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1972.
- _____, *Vahdet'i Şuhûd Vahdet'i Vücud Meselesi*, Anadolu Aydınlanma Vakfı Yayınları, İstanbul 2006.
- Şehrezuri, İbrahim b. Hasan eş, *Resail'ü fi Vahdeti'l Vücud*, Mektebet'ül Sekafetü't Diniyye, Kahire 2007.
- Taylan, Necip, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, Şehir Yayınları, İstanbul 1998.
- Tercümanî, Süheyl Abdulbais et, *Nazariyyetü Vahdeti'l Vücud İbn Arabî ve'l-Cîlî: Dirase tahliliyye nakdiyye mukarene*, Menşurat Mektebetü'l Haz'al, Lübnan 2002.
- Topçu, Nurettin, *İslam ve İnsan*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1998.
- Uluç, Tahir, *İbn Arabî'de Sembolizm*, İnsan Yayınları, İstanbul 2009.
- Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yayınları, İstanbul, 1996.
- _____, *İbn Arabî*, TDV Yayınları, Ankara 1995.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Varlık ve Oluş*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1968.
- _____, *İslam Felsefesi*, Ülken Yayınları, İstanbul 2004.
- Yasa, Metin, *İbn Arabî'de Tanrı Merkezli Bütünü Anlamaya Yönelik Bir Metot Olarak Paradoksal Konuşmak*, Elis Yayınları, Ankara 2007.

2. MAKÂLELER

- Açıkgenç, Alparslan, “İslam Felsefesinde Varlık Öğretilerinin Öncüleri”, *Felsefe Dünyası Dergisi*, Sayı 13, Güz 1994, s.7-15.
- Afîfî, Ebu'l Ala, “Mutezilenin Ma'dum Nazariyesi İle İbn Arabî'nin A'yan-ı Sabite Nazariyesinin Karşılaştırılması”, (Çev.: Cağfer Karadaş), *Uludağ Üniv. İlh. Fak. Dergisi*, Sayı 6, Cilt 6, Bursa 1994, s. 267-276.
- Bayraktar, Mehmet, “Cosmological Relativity of Ibn Al-Arabi”, *Ankara Üniv. İlh. Fak. Dergisi*, Cilt XXVIII, Ankara 1986.
- Coşkun, İbrahim, “Muhyiddin İbn Arabî'nin Felsefesinde 'Allah' mefhumu”, *Tasavvuf Dergisi*, (İbn'ul Arabi Özel Sayısı-1), Yıl 9, Sayı 21, 2008, s. 117-143.
- Çelik, İsa, “İmam Rabbânî Perspektifinden İbnül-Arabî'ye Tenkidî Bir Yaklaşım”, *Tasavvuf Dergisi*, (İbn'ul Arabi Özel Sayısı-2), Yıl 10, Sayı 23, 2009, s. 149-179.

- Haksever, Ahmet Cahit, “Varoluşsal Kendinden Geçme Ve Yansımaları: İmam-ı Rabbânî’nin Şathiyye Anlayışı Örneği”, *Gazi Üniv. Çorum İlh. Fak. Dergisi*, 2004/1, Cilt III, sayı: 5, Çorum 2004, s. 103-127.
- Karadaş, Cağfer, “İmam Rabbânî ve İtikadi Görüşleri”, *Uludağ Üniv. İlh. Fak. Dergisi*, Cilt 9, Sayı 9, Bursa 2000, s. 339-349.
- Kartal, Abdullah, “İmâm-ı Rabbânî’nin Vahdet-i Vücûd Eleştirisi ve Tarihsel Arkapları”, *Uludağ Üniv. İlh. Fak. Dergisi*, Cilt 14, Sayı 2, Bursa 2005, s. 59-80.
- Korlaelçi, Murtaza, “Panteizm Vahdet-i vücûd mudur?”, *Felsefe Dünyası Dergisi*, sayı 3, Ankara 1992, s. 43-50.
- Kılıç, Cevdet, “Varlık Probleminin Zihinsel Gelişimi”, *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 9, Sayı 1, Ocak-Mart 2004, s. 39-68.
- Lory, Pierre, “İbn Arabî’nin Eserlerinde Dil ve Harfler Sembolizmi”, (Çev.: M. Mustafa Çakmaklıoğlu), *Bilimname Dergisi*, Cilt 1, Sayı 10, Ocak-Mart 2006, s. 173-182.
- Muslu, Ramazan, “ Vahdet-i Vücud Üzerine Yazılmış Bir Risale: Erbilî’nin Mir’âtü’ş-Şühûd Fî Beyânî Vahdeti’l-Vücûd’u”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü’l-Arabî Özel Sayısı)*, Cilt 2, Sayı 23, 2009, s. 303-323.
- Saruhan, Müfit Selim, “Kindî ve Beş Cevher”, *Felsefe Dünyası Dergisi*, Cilt 2, Sayı 42, Temmuz-Aralık 2005, s. 166-174.
- Serdar, Murat, “Endülüs Âlimlerinin Allah’ın İsim ve Sıfatları Konusundaki Görüşleri-İbn Hazm ve İbnül Arabî Örneği”, *Bilimname Dergisi*, Cilt 2, Sayı 8, Mayıs-Ağustos 2005, s. 51-74.
- Sunar, Cavit, “İmam Rabbânî’nin Tevhid Görüşüne Genel Bir Bakış”, *Ankara Üniv. İlh. Fak. Dergisi*, I-IV, 1956, s. 136-143.
- Şahin, Eyüp, “Fârâbî’nin Düalizmi”, *Felsefe Dünyası Dergisi*, Cilt 1, Sayı 47, Ocak-Haziran 2008, s. 185-197.
- Şimşek, Selami, "Erzurum’lu Bir Fikir ve Gönül Adamı Nurettin Topçu’nun Vahdet -i Vücud ve Vahdet-i Şühûd’la İlgili Düşünceleri” *Atatürk Üniv. İlh. Fak., Türk-İslam Düşünce Tarihinde Erzurum Sempozyum*, .s. 613-636.

- Tosun, Necdet, “İmâm-ı Rabbânî’ye Göre Vahdet-İ Vücûd Ve Vahdet-İ Şuhûd”, *Tasavvuf-İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü’l-Arabî Özel Sayısı-2)*, sayı, 23, 2009, s. 181-192.
- Uluç, Tahir, “İbn Arabî’de Mistik Sembolizm”, *Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi*, Cilt 1, Konya 2006, s. 147-183.
- Yetkin, Saffet Kemalüddin, “Muhyiddin-i Arabi ve Tasavvuf”, *AÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt I, Sayı I, İstanbul 1952, s. 22-29.

ÖZ GEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı, Soyadı : Erdal KURT
 Uyruğu : Türkiye (TC)
 Doğum Tarihi ve Yeri : 1 Ocak 1978, Kayseri
 Medeni Durumu : Evli
 Tel : +90 352 512 10 01
 Fax : +90 352 512 18 02
 Email : erdal.kurt@icisleri.gov.tr
 Yazışma Adresi : Pınarbaşı Kaymakamlığı Yazı İşleri Müdürlüğü
 Pınarbaşı/KAYSERİ

EĞİTİM

Derece	Kurum	Mezuniyet Tarihi
Yüksek Lisans	EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü	2013
Lisans	Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi	2007
Lise	Germirli İmam Hatip Lisesi, Kayseri	1995

YABANCI DİL

Arapça, İngilizce

YAYINLAR

Kurt, Erdal; “Gecekondu Gençliğinde Dindarlık”, Çukurova Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi, (2011)-Kitap Tanıtımı-Cilt 10, Sayı 1, Ocak-Haziran 2010