

İLHAN KUTLUER

Yitirilmiş Hikmeti  
Ararken

© İz Yayıncılık Limited Şirketi, 2017  
Sertifika no: 17313

İZ YAYINCILIK: 665  
inceleme araştırma dizisi: 241  
ISBN: 978-975-355-848-8  
4. baskı; İstanbul, 2017

Litros Yolu, Fatih Sanayi Sitesi 12/266, Topkapı-İstanbul  
telefon: (212) 5207210 • faks: (212) 5115791  
www.iz.com.tr • bilgi@iz.com.tr  
facebook.com/izyayincilik • twitter.com/izyayincilik  
instagram.com/izyayincilik • youtube.com/izyayincilik

*kapak resmi:*

İbn Sînâ çalışırken. Resmin orijinali, filozofun doğum yeri olan Afşana köyündeki İbn Sînâ müzesinde sergilenmektedir. Buhara Vilayeti, Özbekistan.

*kapak: Medine Efe*

**Basıldığı yer:** Alemdar Ofset Matbaacılık Davutpaşa Caddesi  
Besler İş Merkezi No: 20/29 Topkapı/İstanbul (Sertifika no: 22953)

# Tasavvuf ve Nedensellik: İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhât*'ında "İllet" ve "Sebeb" Terimlerinin Vahdet-i Vücûd Metafiziği Açısından Ele Alınışı<sup>(\*)</sup>

## Giriş Yerine: Tasavvufî Yaşantı ve Nedensellik

**T**asavvufu entelektüel bir gelenek olarak ele almak marifet yolunu sırf nazarî bir etkinlikten ibaret görmek anlamına geliyorsa eğer, herhangi bir mutasavvıf böyle bir yaklaşıma itiraz edecektir. Bu tutumunda kendisi açısından haklıdır. Çünkü tasavvuf geleneğinin kurucu düşünürleri marifet yolunun sufî tecrübe yahut yaşantılarla ilgili olduğunu sık sık vurgulamışlar ve kendilerinin filozof ve kelâmcıların teorik yöntemlerinden tamamen farklı bir yol izlediklerini savun-

(\*) Bu metin *İslâm Düşüncesinde Nedensellik (Metafizik Toplantıları IV, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Konferans Salonu, İstanbul 2007)* konulu çalışma toplantısında sunum ihtiyacını karşılamak üzere bir hazırlık metni olarak kaleme alınmıştı. Elinizdeki kitabın dördüncü baskısını yayına hazırlarken ilk haliyle kitaba giren metnin hem teknik hem de ilmî açıdan özenli bir redaksiyon işlemine ihtiyacı olduğu anlaşıldı. Metni, veri tabanını genişletmek üzere ikmal edenken gerekli tadilata da gidildi ve zühûl eseri bazı hata tashih edildi. Bu vesileyle metni şekillendiren kavram haritasının ölçüğü de büyümüş oldu.

muşlardır. Nitekim aşağıda nedensellik hakkındaki düşüncelerini ele alacağımız İbnü'l-Arabî de *Fütûhât* adlı eserinde hem kelâmcılar hem de filozoflar için "ehlü'n-nazar, sâhibü'n-nazar" gibi tabirler kullanmakta ve "tahkîk" dediği gerçeği keşfetme ve kendini gerçekleştirme yönteminin söz konusu nazârî sınırların çok ötesinde bulunduğunu vurgulamaktadır. Mevlânâ'nın aklı aştığı düşünülen gerçeklik karşısında nazârî yöntemlerin sınırları içinde kalmakta ısrar edenleri nasıl eleştirdiği de *Mesnevî* okurlarının hatırlayacağı bir husustur. Şu halde bizler de tasavvuf geleneği için entelektüel sıfatını bizzat geleneğin içinden bakarak kullandığımızda "intellect"i sadece mantığın imkân ve zorunluluklarıyla belirlenmiş ve malzemesini yalnızca duyulur dünyanın gözlem ve deney verilerinden alan modern teorik akılla sınırlandırmayacağız demektir. Geleneğin içinden bakarak derken, bu geleneği anlamak için, bizzat tasavvuf doktrinlerini metne dökerek anlaşılır kılmaya çalışan sufi mütefekkirlerin ifade formlarıyla empati kurmayı, tasavvufî metinlerin özgün anlamını kendi bütünlüğü içinde böylece kavramayı kast ediyoruz. Tasavvuf kültürü muhitlerinde yaygın olarak bilinen "tatmayan bilmez" (men lem yezuk lem ya'rif) özdeyişi marifeti tasavvufî yaşantı veya tecrübe şartına bağlamaktadır. Dolayısıyla bizler tasavvuf geleneğinin ruhunu anlamak için mutasavvıfların sözünü ettiği bilginin nazârî bilgiden çok zevkî bilgi olduğu iddiasını daima hesaba katmalı, - isterse zevkî bilgi diye bir bilgiyi anlamlı veya geçerli bulmuyor olalım- geleneğin ruhunu kavramak adına ve empati kuralı gereğince mutasavvıfın bilgiden daima böyle bir bilgiyi kast ettiğini hatırdan çıkarmamalıyız.

Peki, nedensellik probleminin İbnü'l-Arabî gibi bir mutasavvıfın metninde ele alınış biçimleri bizzat tasavvufî yaşantı veya tecrübeyle ilgili midir? Metni yazan açısından, evet... Demek ki bu sunumu değerlendirirken akıldan çıkarmamız gereken şey, tam anlamıyla felsefî diyebileceğimiz bir çerçeveye oturtulmuş ve neredeyse tamamen felsefî terminoloji kullanılarak ele alınmış olan nedensellik probleminin, metni

yazanın iddiası bakımından felsefî diyebileceğimiz bir araştırmanın sonuçları olarak vaz edilmediğidir. Yazar bizden tipik bir filozof ve/veya kelâmcı karşısında olduğumuz düşüncesine kapılmamızı istememektedir. Onun yazdığı metinle ortaya koymak istediği şey, gerçeğine nazarî değil, zevkî yöntemlerle ulaşılmış bir varlık, bilgi ve değer doktrinini, problemleri nazarî yöntemlerle çözümleyen akıl sahipleri için anlamlı olan terimlerle izah etmeye çalışmaktır. Bu da kaçınılmaz olarak felsefe ve kelâm terminolojisine müracaatı gerektirmekte ve aynı terminolojiye müracaatla felsefe ve kelâm ekollerinin bu doktrin açısından yorum ve eleştirisini mümkün kılmaktadır. Özellikle eleştiri diyalojik bir süreç olduğu için, söz konusu tasavvufî metin, felsefî ve kelâmî terminoloji içinde anlaşılabilir, yorumlanabilir ve eleştirilebilir bir hüviyette karşımıza çıkmaktadır.

Tasavvuf doktrinleri incelendiğinde onların teorik ifadelere hayat veren tecrübe ve yaşantıların iki yönlü olduğu görülecektir. Bunlardan biri sufînin dış dünyaya dönük perspektifiyle ilgilidir. Züht yaşantısından hareketle arınacağı kabul edilen insan ruhu giderek dış dünyaya ait özgün bir perspektif kazanmakta ve sufî, duyuların çokluk olarak algıladığı varlıkların derin bir birlik içinde olduğunu dolaysız olarak müşahede etmeye başlamaktadır. Burada sözü edilen birlik, parçalarının toplama veya bütüne işaret ettiği bir aritmetiksel birlik değildir. Tasavvufî müşahedeyle kavranan birlik çokluğun ardındaki aslî birliktir. Metafiziğin ünlü vahdet-kesret kavramları sufînin müşahadesiyle kesretin aslında vahdet olduğu şeklinde bir doktrin hüviyeti kazanır. Bu arada sufînin müşahedeyle keşfettiği vahdetin eşyanın hakikatine ait nesnel bir gerçeklik taşıdığı da not edilmelidir. Tasavvufî yaşantının iç âleme yönelik perspektifte hâsıl ettiği dönüşüm ise sufînin duyu imajları, soyut düşünceler, akıl yürütme süreçleri ve bu süreçlerde oluşan arzular gibi zihnî muhtevadan tamamen boşaldığını ve –beklenebileceği gibi bilinç dışına kaymak yerine- saf bir bilinç durumuna ulaştığını tecrübe etmesidir. Bu yaşantı, duyu, duygu, hayal, vehim, düşünce ve inançların ürettiği tecrübî benin

muhtevasının boşalması ve bunun bir sonucu olarak hakîkî yahut ilâhî ben ile özdeş olmasıdır. Zühd ve marifet yolunda dışa dönük perspektif dönüşümü kesretin aslında vahdet olduğunu, içe dönük perspektif dönüşümü ben denilen varlığın aslında yok olduğunu idrak ettirince bunun tasavvuftaki doktriner ifadesi basit bir ifadeyle şöyle olacaktır: Allah'tan başka gerçek varlık yoktur ve o gerçek varlık birdir.<sup>1</sup>

Mutasavvıf düşünürlerin de nedensellik probleminde kelâmcı ve filozoflar gibi belli doktriner zaviyelerden baktığını fark etmek önemlidir. Tasavvufî metafizik doktrinler açısından âlem yalnızca Gerçek Varlık ve Birliğin tecellîsi olarak kavranınca artık ne âlemin gerçek varlık olduğundan söz etmek ne de duyulur âlemde hükümfermâ olan sebepler ve sonuçların gerçek anlamda çokluğun ifadesi olduğunu iddia etmek mümkün olmaktadır. Sebepler ve sonuçlar belki âlemin düzen ve yapısını oluşturan ama kesinlikle Gerçek Varlık ve Birlik'in yansımalarından bağımsız bir gerçeklik ve işleyişe sahip bulunmayan duyulur formlardan ibarettir. Hiçbirinin kendinde varlıkları yoktur ve duyulur yahut akledilir çoklukları aslında Gerçek Varlık ve Birliğe ait ilâhî isimlerin fenomenler olarak görünümünden başka bir şey değildir. Bu görünüm Aslî Varlık ve Birliği örten birer hicâb yahut perde olup bu hicâbın keşif suretiyle kaldırılıp açılması (keşfü'l-mahcûb), Kantçı bir terimle söylersek, numenal gerçekliği, yani Varlığın Bir olduğunu idrak ettirecektir. Varlığın bu şekilde birleşmesi (tevhîd), çokluk görünümündeki sebeplerin de birleşmesi demektir ve bu birleşme sayesinde sebeplerin çokluğu Sebepleri Sebep Kılan'a (Müsebbibü'l-esbâb) ircâ edilmiş olur. Meseleye değerler planından bakarsak

1 Tasavvufî tecrübenin boyutlarını anlamamıza yardımcı olabilecek modern mistisizm teorilerine bir çalışmamızda değinmiştik. Kanaatimize göre mukayeseli ve eleştirel bakışın süzgecinden geçirilip belli ana fikirlere ulaşıldığında mistisizm teorileri bir ölçüde açıklayıcı olabilmektedir. S. Spencer, F.C. Happold, R.C. Zaehner, P.C. Almond, D.L. & J.T. Carmody, W.T. Stace gibi Batılı teorisyenlerin görüşlerine toplu bakış için bk. İlhan Kutluer, "Mistisizm" md., *TDV. İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2005, XXX, 188-190. Bu açıklama girişimleri içinde nispeten daha elverişli bulduğumuz W. Stace'in görüşleri için özellikle bk. s.189.

tasavvuftaki tevekkül anlayışının doktriner ilkesi de budur. Sebeplere başvurmak, tanrısal kudret, fiil ve iradeyi gizleyen birer örtü olan nedensellik görünümüne bağımsız bir gerçeklik gibi bağlanıp kalmak ve nedenselliği ardındaki gerçekliğe ve dolayısıyla Allah'a ircâ etmemek anlamına geldiği ölçüde reddedilmekte ve tevekküle aykırı görülmektedir. Aynı şekilde yalnızca kozmik planda geçerliliği teslim edilen sebep-sonuç ilişkisi, konu Allah-âlem ilişkisi olduğunda bütün yönleriyle elverişli bir açıklama modeli olarak görülmemekte, özellikle zorunluluk fikrinin hem âlemi kadîm kabul etmek hem de Allah'ın yaratmasındaki özerklik ve bağımsızlığı göz ardı etmek riskini taşıdığı düşünülmektedir. Aşağıda İbnü'l-Arabî'nin illiyet teorisinin felsefi ifadesine yönelttiği değerlendirme ve eleştirileri, kendi nedensellik görüşünü inşa ederken vurguladığı ana fikirleri sunuyoruz. Aynı çalışma *Mesnevî* esas alınarak da yapılabilirdi; nitekim Mevlânâ'nın illet ve sebep terimlerini ele alışı da aslında İbnü'l-Arabî'ninkiyile önemli paralellikler taşımaktadır. Ancak *Fütûhât*'ın telif tarzı maksadımıza daha çok uymaktadır. Aşağıda gerçekleştirmeyi umduğumuz şey, ünlü sufi mütefekkirin illet ve sebep terimlerine yaklaşımının onun özgün perspektifini mümkün merteye yansıtacak şekilde tasvir etmek ve bu çerçevede döneminin felsefe ve kelâm birikimine nasıl baktığını ortaya koymaktır. Ancak onun bu birikimleri okuma tarzını değerlendirme imkânı vermesi bakımından önce illiyet problemiyle ilgili bir felsefi zemin yoklaması yapmak gerekecektir.

### Felsefi Arka Plan:

#### Nedensellik mi Belirlenimcilik mi?

Nedensellik (Causality) kavramının ontolojik açıdan ele alınışı iki temel problemi gündeme getirir. Bunlardan ilki klasik İslâm düşüncesinde sebep, illet veya müessir terimleriyle ifade edilen bir varlık, olgu veya nesnenin mevcut olup olmadığıyla ilgilidir. Bilindiği gibi bu, en esaslı metafizik problemlerden bi-

ridir ve hatırlanacağı üzere İbn Sînâ eş-Şifâ'nın metafizik kısmına giriş olarak yazılmış birinci makalesinde bu ilmin konusunu belirlemek üzere analiz yaparken sebebin varlığını kanıtlamanın metafizikçinin işi olduğunu açıkça vurgular. Filozofumuza göre temellendirilmesi için kanıt talep etmek gerektiğinden sebep kavramı metafiziğin bir "matlûb"u yani problemi olarak konmalıdır. Bu problem, nesne veya hadiselerin metafizik açıdan fâil ve gâî, matematik açıdan formel veya fizik açıdan maddî sebeplerini ortaya koyabilmek için öncelikle adına sebep denilen varlık(lar) ile bu sebep(ler)in yol açtığı sonuçların varlığını kanıtlamakla ilgilidir. Çünkü insan akli varlık ve zorunluluk kavramlarını a priori olarak kavradığı gibi, sebep kavramını bir kanıtlama işlemine gerek olmaksızın a priori ve zorunlu olarak kavriyor değildir. Nedensellik, her ne kadar "meşhûd" yani a posteriori bir kavram olsa da, sadece duylar ve gözlem yoluyla empirik kanıtlanabileceğimiz bir mesele değildir. Çünkü insan duyu ve gözlem yoluyla sadece birbirini izleyen iki hadisenin varlığını gözlemler ve bu gözlemden sırf iki hadise birbirini izliyor diye birinin diğerinin sebebi olduğu kavramına zorunlu olarak ulaşılmaz. Duyu ve gözlemlerimizi dilediğimiz kadar arttıralım, tümevarım bizi küllî bir kavram olarak Nedensellik fikrine tatmin edici biçimde ulaştırmayacaktır. Şu halde özel bilimlerde bir ilke olarak başvuru olan Nedensellik bu bilimlerin kendi içinde kanıtlanamayacağına göre metafizikçi tarafından bir problem olarak ele alınacak ve sebebin varlığı kanıtlanacaktır.<sup>2</sup> Sebebin varlığını ontolojik bir problem olarak ele almak ve bir sebep-sonuç ilişkisinin varlığını kanıtlamak, klasik kelâm geleneğinde böyle bir ilişkiyi zihnin veya Tanrı'nın "âdet"i kavramıyla açıklayan vesileci yaklaşımlara göndermede bulunuyor gibidir. Aynı şekilde modern deneyci filozof David Hume'un ileri sürdüğü, nedenselliğin tümel anlamda deneyden çıkarılamayacağı ve sebep-

2 İbn Sînâ'nın sebep kavramının metafizik temellendirmesine dair bu görüşlerine daha önce temas etmiştik. Bk. İlhan Kutluer, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, 2.bs., İstanbul: İz Yayıncılık 2013, s. 74-76.



sonuç ilişkisinin bir zihinsel “âdet”ten (habitus) ibaret olduğu fikrini hatırlatmıyor da değildir. Bu ansiklopedik giriş bilgilerine belki Kartezyen filozof Malebranche’ın okasyonalist düşüncelerini de eklemeliyiz.

Nedenselliğin ontolojisini yaparken gündeme gelen ikinci problem ise sebep ve sonuç arasındaki ilişkinin mahiyetidir. Bilindiği gibi İslâm felsefesinde bu ilişkinin zorunlu bir mahiyet taşıdığı ileri sürülmektedir. Yani sebep ile sonuç arasında zorunluluk ilişkisi vardır ve sebep sonucunu zorunlu olarak gerektirir. Bu formülasyon, her sonucun bir sebebi olduğu teorisinin ifadesi olan Nedensellik (Causality) teriminden farklı olarak sebep-sonuç arasındaki ilişkinin zorunluluğu bağlamında Belirlenimcilik (Determinism) terimiyle ifade edilmektedir. Dolayısıyla İslâm felsefesinde “el-İlliyye” veya “es-Sebebiyye” başlığıyla ele alınan felsefî problem aslında Nedensellik ile ilgili olduğu kadar Belirlenimcilik ile de ilgilidir. Fakat İslâm felsefesinde bu iki problem o kadar iç içedir ki, sebep-sonuç arasındaki ilişkinin zorunlu olmadığını ileri sürmek zaman zaman bizzat Nedenselliği reddetmek şeklinde algılanmıştır. Oysa kelâm geleneğinde de rastladığımız gibi bizzat Nedenselliği inkâr etmeden sebep-sonuç arasındaki ilişkinin zorunluluğunu reddetmek veya mümkün olduğunu ileri sürmek, sistemin öteki unsurlarıyla da tutarlı olmak şartıyla pekâlâ makul karşılanacaktır. Nitekim doğa yasalarının zorunlu değil, mümkün olduğunu ileri süren filozof Emile Boutroux’nun da benzeri bir yaklaşıma sahip olduğu hatırlanmalıdır. Hemen belirtmeliyiz ki İslâm düşüncesinde kelâm ve felsefe gelenekleri arasındaki konuyla ilgili münakaşalar sebebin varlığıyla ilgili Nedensellik probleminden çok zorunluluk fikrini eksene alan Belirlenimcilik kavramıyla ilgilidir. Meselenin doktriner tasavvuf geleneğine yansıyan biçimleri ise hem sebeplerin varlığı hem de sebep-sonuç ilişkisinin mahiyeti meselesinin ele alındığı bir problematiğe sahiptir.

Bu problematiğin Tanrı-âlem ilişkisine odaklanan biçimleri özellikle hararetli tartışmalara yol açmıştı. Çünkü Tanrı-âlem

ilişkinini sebep-sonuç ilişkisinin mahiyeti çerçevesinde ele almak Tanrı'nın âleme varlık vermesi problemini Belirlenimcilik'in kavramsal yapısıyla açıklamaya girişmeyi tartışmalı bir mesele haline getirmektedir. Belirlenimcilik sebebin sonuçtan, sonucun da sebepten ayrı düşünülmesini imkânsız kılan, sebep sonucu önceliyor olsa da ikisi arasında zorunlu bir "birliktelik" gören bir yaklaşımdı ve bir açıdan bakıldığında sanki sebebi sonucuna veya -Tanrı-âlem ilişkileri bağlamında düşünürsek-Tanrı'yı âlemin varlığına mecbur bırakıyormuş izlenimi vermektedir. Böylece zorunluluk fikri mecburiyet anlamı verilerek yorumlanıyor ve dolayısıyla her bakımdan tam bağımsız olan Tanrı'nın "âlemlerden müstağnî" oluşu inancını tahrip edeceği düşünülüyordu. İslâm filozoflarının illiyet teorilerinin böyle bir sonucu gerçekten doğurup doğurmadığı yahut kelâm ve tasavvuf düşünce çevrelerinin tepkilerinin bir yanlış anlamaya dayanıp dayanmadığı ayrıca ele alınmalıdır. Ancak şu kadarını belirtmek gerekir ki İslâm filozoflarına göre Tanrı-âlem ilişkileri bağlamında Tanrı'yı -İlk Neden olarak- varlık vermeye mecbur eden herhangi bir hâricî faktörden bahsedilemez. Sebebin varlığının sonucun varlığını gerektirmesi ile sonucun sebebin varlığını gerektirmesi aynı şey değildir. Sebep sonucu varlık bakımından önceler ve aksi düşünülemez yani zorunlu biçimde sonucunu gerektirir. Sonuç sebep tarafından öncelendiği ve sebebin zorunlu sonucu olarak varlığa geldiği için kendini önceleyen sebebi varlık bakımından gerektiremez; ancak ve ancak mantık bakımından gerektirebilir. Eğer "her eserin bir illeti vardır" demek, "eserin varlığını açıklamak için illetini tespit etmek gereklidir" anlamına geliyorsa, bunda ontolojik bir çelişki yoktur ve üstelik epistemolojik bakımdan tamamıyla anlamlıdır. Fakat "her eser kendi illetini varlık bakımından belirler" anlamına geliyor ve eser belirlenen değil de belirleyen şeklinde tanımlanıyorsa bu ontolojik bakımdan çelişkilidir ve İslâm filozofları böyle bir çelişkiye düşmemişlerdir. Çünkü bir sebep ile var olan sonuç, var olmadan önce yani henüz yok iken sebebinin düşündürtecek ontolojik bir konuma sahip olamaz. İslâm filozofları yokluğun ya da hiçliğin bir "şey" olma-

dığını, dolayısıyla hiçbir şeyin sebebi olarak tanımlanamayacağına ısrarla belirtmişlerdir. İslâm filozoflarının sebep-sonuç arasındaki zorunluluk ilişkisi fikriyle ilgili olarak asla gözden kaçırılmaması gereken mesele, zorunluluğun bir determinist ilke oluşundan çok zorunluluğun ilkesi meselesidir. Buna göre kozmik nedensellik planında zorunluluk kesinlikle işleyen bir yasadır ve ilkesini Tanrı'nın Zorunlu Varlık olmasından almaktadır. Tanrı'nın varlığı zorunludur demek, -ilmi varlığından ayrı olmadığı için- ilmi de zorunludur ve ilminin gerektirdiği de zorunludur demektir. Tanrı'nın bilgisinin gerektirdiği her şey ilkesini bu bilgiden alan bir zorunluluk içinde yani aksi düşünülemez tarzda varlığa gelmektedir. Kozmik var oluş sürecinde Varoluşun Belirleyicisi (el-Mu'ayyin) son tahlilde Tanrı'nın Zorunlu Varlığı ve ildir; taayyün eden ise zorunluluğunu Tanrı'nın varlığı ve ilminden alan kozmik sebeplilik alanı içinde, âlem ve içindekilerdir. Tanrı'nın yalnızca hikmetiyle değil, iradesi ve kudretiyle aynı olan ilmine rağmen ya da bu ilminden bağımsız bir surette hiçbir şey tecevhür edemez veya vukua gelemeyiz; bu yüzden âlemin varlığa geliş süreçlerinde ne ilkesini kendisinden alan bir Mekanistik Determinizm ne de zorunluluk ilkesini olumsuzlayan bir tesadüflük söz konusu edilebilir. Uygun ifade Metafizik Determinizm'dir. Demek ki kozmik zorunluluğun ilkesi, kozmik varlığın ilkesiyle aynıdır ki O da İlk Neden (el-Evvel) olarak Tanrı'dır.<sup>3</sup>

İbnü'l-Arabî de okuduğunuz yazının başlığıyla doğrudan alakalı olan meseleyi "İllet ve Sebebin İspatı" (İsbâtü'l-ille ve's-sebeb) başlığı altında müstakil olarak ele alırken illiyet ile zorunluluk arasında açık bir ilişki kurar; üstelik İbn Sînâ'nın Vâcibü'l-vücûd metafiziğinde merkezî yer tutan Kendisiyle Zorunlu Varlık, başkasıyla zorunlu varlık terminolojisine müracaatla... Bu ispat çabası öncelikle âlemin illetinin varlığı, akabinde de

3 Nedensellik ve Gerekircilik kavramlarının belirginleştiği teorik yapıların İslam entelektüel geleneğindeki yansımalarını görmek için daha önce kaleme aldığımız iki ansiklopedi maddesi salık verilebilir. bk. İlhan Kutluer, "Determinizm" md. TDV. *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1994, IX, 215-220; aynı müellif, "İllyet" md., TDV. *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2000, XXII, 120-121.

bu illetin birliği meselesine yönelecektir. Âlemin varlığını gerektiren sebep (es-Sebebü'l-mûcib li vücûdî'l-âlem), “âlem şu sebepten ötürü (likezâ) var olmuştur” dediğimizde “likezâ”nın kavramsal karşılığı “varlık sebebi” olmaktadır. Üstat sorar: Varoluşu bakımından âlemin muhtaç olduğu (iftikâr) sebep, ma'lûlün illete muhtaç olması anlamına mıdır, yoksa şartlının (meşrût) şarta muhtaç olması anlamına mıdır? Ya o ya da bu şık doğru olacaktır. Varlık sebebini illet kabul ettiğimizde illetin illet olmak bakımından ma'lûlünü gerektirdiğini (taleb) peşinen göz önüne alıyoruz demektir. Belirtildiği gibi ikinci kabul bu kavramsal yapının şart-meşrût ilişkisi üzerinden inşa edilmesi olabilir. İbnü'l-Arabî kavramsal olarak şart veya illet terimlerinin getireceği anlam farkını şu örnekle tavih etmek ister: Söz gelişi ilim sıfatıyla muttasıf olabilmek için hayat sıfatı şart iken hayat sahibi olmak için illâ da ilim sahibi olmak şart değildir. Oysa ilâhî ilmin âlemin varoluşunun illeti olduğunu söylediğimiz zaman ilmi kaldırdığımızda âlemin varlığının da ortadan kalkması gerekir. Çünkü yukarıda da belirtildiği gibi illet ma'lûlünü illet olmanın gereği olarak (li zâtihâ) talep edecektir. “Sebeb” ise terminolojik olarak her ikisini kapsar, kendisinde birleştirir. Analizlerinden anlaşıldığına göre üstadımız âlem ve onun varlık sebebi arasındaki ilişkiyi şart-meşrût ilişkisine dayandırmaya eğilimli değildir. Nitekim âlem kendisini önceleyen ilâhî bilgideki takdire göre var olmuştur. Bu bilgi ve takdire rağmen var olmaması düşünülemezdi. Böyle bir imkânsızlık fikri şart-meşrût arasında söz konusu olamaz. Bu durumda geriye öteki seçeneğin doğru olması kalmaktadır; âlem ma'lûl, sebebi de İlet'tir. Bu sarihtir, nitekim ilâhî bilgi ve takdirin âleme önceliği söz konusu ise âlemin bu bilgi ve takdire rağmen var olmaması düşünülemez. Bunu hayat-ilim ilişkisinde olduğu gibi şart-meşrût ilişkisi bakımından ileri süremeyiz. Dolayısıyla ilim ve takdirin âlemi gerektirmesi meselesinde -birbirlerine muhalif olsalar bile- Eş'ârîler ve filozoflar esasen aynı fikirdedirler. Çünkü âlemin “başkasıyla zorunlu varlığı”nı (vücûbu vücûdî'l-âlem bi gayrihî) kabul hususunda aralarında pek fark yoktur. Eş'ârîler sebebi ilâhî ilme (ilâhî ira-

de mi denseydi?) dayandırırken, filozoflar İlâhî Zât'a dayandırır, hepsi bu. Önemli olan illetin bir ma'lûl olarak âlemi öncelmesi meselesinde zamansal bir önceliğin değil varlıksal bir önceliğin esas alınmasıdır. Tabiatıyla zamansallık, yani zaman bakımından önce/sonra gelmek, âlemin kendi varlık alanı içinde söz konusudur ancak; illet ile ilk mümkün ma'lûl arasında hiçbir biçimde zamansallık söz konusu değildir. İlet ma'lûlünü varlık ya da mertebe bakımından önceler ve mümkün bir ma'lûl olarak âlemin, İlet'inin mutlak varlık mertebesine iştirak etmesi düşünülemez. Çünkü özü itibariyle mümkün olan âlemin, "Kendisiyle Zorunlu Varlığın" (Vâcibü'l-vücûd li nefsihî) mertebesine iştirak ettiğini vemetmek âlemin kadîm olduğunu ileri sürmek gibi kabul edilemez bir fikre götürecektir. Oysa âlemin bir imkân içinde olması, mûcidi ve sebebi olan Allah'a muhtaç kalması (iftikâr) süreklilik taşır; bu, âlemin değişmez özü yahut mahiyetidir. İbnü'l-Arabî, illet-ma'lûl ilişkisine dayalı aklî açıklamanın Allah'ın yalnızca varlığını değil birliğini de ispat ettiği düşüncesindedir. Bu bağlamda âlemin illetinin birden fazla olup olamayacağı meselesi üzerine eğilir ve beklenebileceği gibi bir ma'lûlün o ma'lûl niteliğini almasının tek bir illeti kabul etmeyi zorunlu kıldığını ileri sürer. Bir şey kendi kendisinin sebebi olamayacağına ve bir illetin etkisi hükmünü kesin biçimde icra ederken o ma'lûlü meydana getirmekte yeterli olduğuna göre başka illet var saymak saçmadır. İlet, sonucunu talep eden etkisi varlık planında hükmünü icra etmiş ve kendi sonucunu meydana getirmiştir çünkü. Sonuç olarak mütefekkirimize göre âlemin İlet'i vardır ve o İlet Bir olmalıdır. Bununla birlikte şeriatta Allah için illet lafzı kullanılmamıştır ve biz de Allah'a illet ismiyle dua etmeyiz. Söz konusu olan âlem ve içindekilerin iyi-kötü, mutlu-mutsuz şeklinde şöyle şöyle bir varlık olmasının hangi sebepten ötürü olduğu (likezâ) ise cevap ilâhî isimler sebebiyle (li'l-esmâi'l-ilâhiyye) olacaktır. Çünkü ilâhî mertebede Allah bu isimlerle müsemmâdır ve âlemde iyi-kötü, mutlu-mutsuz bir durumun devamı Allah'ın dilemesi şartına bağlıdır. Şart-meşrût ilişkisinin illet-ma'lûl ilişkisi gibi olmadığını belirtmiştik. Şartlının

varlığı şartın varlığına bağlıdır ama şartlı olmasa da şart var olacaktır. İlet-ma'lûl ilişkisindeki gibi bir zorunluluk bu durumda söz konusu olmayacaktır.<sup>4</sup>

## Tanrı'ya Niçin İlet Denemez?

Tanrı'ya illet denip denmeyeceği hususu İbnü'l-Arabî'nin zihnini bir hayli meşgul etmiş görünüyor. Şer'î ve felsefî nitelikli bazı gerekçelerden ötürü Allah'a niçin illet denilemeyeceğine dair ileri sürdüğü argümanlar, onun illiyet meselesine nasıl baktığına ilişkin önemli ipuçlarını içerir. Tanrı'ya illet denilemeyeceği iddiası, yukarıda çizdiğimiz felsefi çerçeveye atıfta bulunan bir tutumu yansıtmaları bakımından önemlidir ve aslında Endülüs İslâm'ında bu tez İbnü'l-Arabî'den önce açık biçimde savunulmuştur (aşağıya bk.). Sufi düşünürümüz Allah ile âlem arasındaki ilişkiyi açıklamak üzere Allah'ı İlk İlet (el-İlletü'l-Ûlâ), âlemi de onun ma'lûlü sayan yaklaşım sahiplerini "İlletçilik Yanlıları" (Ashâbü'l-İlet) ismiyle anarken<sup>5</sup> İlletçilik'ten elbette Kozalite'yi değil, Determinizm'i anlıyor ve öncelikle "Felâsife"nin teorisine atıfta bulunuyordu. Çün-

4 Bk. Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, Kahire: Bulak 1911 (Beyrut: Dârü Sadr, ts.) I, 261-263; *Fütûhât* 'ın 48. bâbı, özellikle ilk yarısıyla, meselenin ortaya konulduğu ana fikir ve terimleri içermesi bakımından merkezi öneme sahiptir. Bâbın ikinci yarısı; bütün ilâhî isimlerin, dolayısıyla âleme ilişkin bütün hakikatlerin Hz. Âdem'de toplandığı, insanın halife oluşunun anlamı ve şeriatların farklılaşmasının ilâhî nisbetlerin farklılaşması sebebiyle olduğu yönündeki doktrinlerle devam eder. İbnü'l-Arabî'nin ilâhî nispetler ve şeriatlar arasındaki nedensellik ilişkisini –Aristoteles'i kast ederek "antik filozofun görüşüne benzer" (mudâhiyen li kavli'l-mütekaddim) biçimde tasarlattığı ve kozmolojik anlamlar yüklediği ünlü adalet dairesine atıfta bulunmak suretiyle- sonucun başlangıca döndüğü bir dairesel şema ile açıkladığını da not edelim. Bk. *Fütûhât.*, I, 266; okuyucunun konumuz bakımından bu çok önemli bâbın tamamını Türkçe'den okumak için *Fütûhat* tercümesine müracaat etmesi önerilir. Bk. İbn Arabî, *Fütûhât -ı Mekkiyye*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık 2006, II, 298-312; bu "bâb"ta olduğu gibi bizim de zaman zaman nazar-ı itibara aldığımız ve büyük emek mahsulü olan tercüme anılan yayınevi tarafından tamamı 18 cilt halinde 2006-2012 yılları arasında yayınlanmıştır.

5 Muhyiddîn İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, Kahire: Bulak 1911 (Beyrut: Dârü Sadr ts), IV, 307.

kü İbnü'l-Arabî'nin anlayışına göre illet ile ma'lûl, birbirinden ayrılamaz biçimde ilişki içindedir. Bu ilişki ma'lûlsüz bir illetin düşünülemediği anlamına gelmektedir ve Allah'a âlemin illeti yahut sebebi denilmesi durumunda Zât-ı İlâhî'nin âlem varlığı karşısındaki tam bağımsızlığı zedelenmiş olmaktadır. Allah illet olsaydı ona aynı varlık planında ma'lûl eşlik edecekti. Oysa Allah kendisinden başka her şeyi önceler ve dolayısıyla malûl O'ndan sonradır. O'nun "Önce Gelen" (el-Mukaddim) ve "Sonra Gelen" (el-Mu'ahhir) olması kozmik varlık dairesini var eden İlk ve Son olduğunu ve O'nun mutlak varlığının kozmik nedensellik kavramları içinde düşünülemediği olan aşkınlığını işaret eder. Eğer Zâtıyla âlemin varlığını zorunlu biçimde gerektirse idi (iktezâ) hâdis olan varlıklar - O'nun İlk ve Son olduğu aşkın mertebeden- sonra gelemezdi.<sup>6</sup> Zâtıyla kaim olan, varlığında hiçbir şeye bağımlı bulunmayan Allah, sebebin sonucunu (sonucun da sebebini !) gerektirdiği bir ilişkiye bağımlı olamaz. O'nun fiillerinin illetlere dayalı olarak gerçekleştiğini söylemek mümkün değildir; çünkü bir şeyin varlığa getirilmesinde O'nu zorunlu kılacak her hangi bir sebepten söz edilemez. Sebep ve sonucun hükmünü icrâ ettiği gerçeklik yahut varlık alanı âlemdir. Sebep ve sonuç ilişkileri gerçekliğini âlem varlığında bulduğuna göre Allah için nazârî düşünürlerin dediği gibi âlemin sebebi olduğu söylenemez. Bunu söylemek kozmik varlık düzeni için geçerli olanı Allah için de geçerli saymak demektir ve mutlak anlamda Müteâl olan Allah hakkında böyle bir iddia bilgisizliğin zirvesi olur. Bunu söyleyen vücûdu ve mevcûdu bilmiyor demektir. İnsan ve diğer mevcûdât âlemdeki işleyiş içinde kendi kozmolojik sebeplerinin sonucudur. Allah'ın Kendisiyle (Bizâtihî) ve Kendisi İçin (Lizâtihî) olan mutlak varlığı âlem ile öncelik, birliktelik ve zamansal sonralık gibi ilişki biçimleriyle kayıtlanamaz. Nasıl hiçbir şeyin ma'lûlü değilse, Allah hiçbir şeyin de illeti değildir. Bütün bu illet-ma'lûl ilişkilerinin ötesinde O ma'lûllerin ve illetlerin Yaratıcısı'dır (Hâliku'l-ma'lûlât ve'l-ilel). Âlem

6 *Fütûhât.*, IV, 336.

ise ne kendisiyle ne de kendisi için olduğundan mutlak varlığa sahip değildir. Allah'ı âlem ile hiçbir bakımdan kayıtlayamayız ancak âlem O'nun varlığıyla kayıtlıdır. Dolayısıyla âlemin varlığı ancak ve ancak Allah'ın varlığıyla olabilir.<sup>7</sup> Ancak bu hakikat yukarıda da geçtiği üzere yaratılmış illetlerin varlığını gerekli kılar. İslam entelektüel geleneğini oluşturan Mutezile, Eş'ariyye ve Sufilerin dâhil olduğu gruplar, insan fiilini Hakk'a mı halka mı bağlamak gerektiği gibi netameli bir konuda farklı düşünüyor görünse de son tahlilde hiç biri insan fiillerinin sebepli (ma'lûl) olduğu gerçeğinden kaçamaz ve dolayısıyla fiile sebebiyet veren kozmik illiyet zincirini kabul ederek bir ucunu halka diğer ucunu Hakk'a bağlar. Üçüne göre de bu zincirdeki illetlerden her biri başka bir illetin ma'lûlüdür ve son tahlilde bütün kozmik illetler, İletler İletî'ne ('İletü'l-'ilel) bağlanır. Bir fiilin meydana gelişindeki çift kutupluluğun kabul edilmesi hususunda natüralist tabiat bilginleri (et-Tabîyyîn) ve Dehrîler de aynı tutuma sahiptir. Fark sadece şuradadır: Dehrîler İlâh yerine "dehr", Tabiatçılar "tabiat" demektedir. Bütün dinî gelenek (mille) ve inanç doktrinlerinde olsun (nihla) akli yaklaşımlarda olsun Hakk ve halkın ortaklığı kabul edilmektedir.<sup>8</sup>

Bu fikirlerin sebep ve sonuç arasındaki zorunluluk ilişkisine atıf yapan ve Allah'a illet denilemeyeceğini savunan yönü yukarıda çizdiğimiz çerçeveye ilgilidir. Yeniden vurgularsak illiyet zorunluluk demektir; Allah'ın yaratıcı emir ve fiili illiyete dayalı olarak iş görmez. Çünkü bu, illiyet yasasının Allah'ın fiillerini tayin ettiği ve hatta Allah'ı âlemi yaratmaya mecbur bıraktığı anlamına gelecektir ki, kesinlikle kabul edilemez. Böyle bir sebep-sonuç ilişkisinden bahsedilecekse yalnızca kozmik varlık düzeni içinde söz edilebilir. İbnü'l-Arabî'nin kendi ifadeleriyle yeniden aktarırsak: "Âlem sebeplidir (ma'lûl); bundan fazla olarak sebep ve sonucun kendisi, illiyetin câri olduğu gerçekliktir (el-'âlemu 'aynü'l-'ille ve'l-ma'lûl).

7 *Fütühât*, I, 90; II, 57; II, 64; IV, 54, 336.

8 *Fütühât*, III, 211-212.



–Bununla birlikte- Hak âlemin illetidir de demiyorum.”<sup>9</sup> Sözün özü illiyet sadece âlemin iç işleyişini açıklamak için başvurulabilecek bir ilkedir.

Bununla birlikte üstadımız Allah hakkında sık sık “İlk Sebebe” terimini kullanmakta bir beis görmez. Allah “es-Sebebü’l-Evvel” dir. Böyle oluşu Allah’ın kozmik sebepler zincirindeki bütün etkilemenin (te’sîr) ilkesi olduğu anlamına gelir. Söz gelişi anne babamızın bizim varlığımıza sebep olması türünden kozmik sebepler (esbâb) varlığımızda bir etkileri (âsâr) olduğu için değil sadece varlığımızı önceledikleri için bir üstünlük değeri taşır. Çünkü hakikatte kozmik sebeplerin kendisinden gelen bir etkisi yoktur. Allah’ın sebepler planında varlık vermesi onların bir etkisi (eser) olduğu anlamına gelmez. Etki etmek (te’sîr) Allah’a aittir.<sup>10</sup> İlk (el-Evvel) olanın en üstün ve en yüce olması ise O’nun mutlak anlamda hiçbir şeyden var olmaması, aksine her şeyin O’ndan var olmasından ötürüdür. Kulun varlığında bir başlangıcın olması çok sayıda ilklerin (evveliyât kesîra) onun varlığını öncelemediği anlamına gelmez. İbnü’l-Arabî söz konusu ilkler ifadesiyle sebepleri (esbâb) –felsefenin diliyle yinelersek ilkeleri- kast ettiğini bildirmektedir. Oysa İlk Sebebe’in (es-Sebebü’l-Evvel) ilk oluşunu başka hiçbir ilklilik önceleyemez. O böyle bir öncelenmeden münezzehtir. Bundan anlaşıldığına göre kozmik sebepler zincirindeki her bir başlangıç halkası başka bir sebep halkası ile öncelenmektedir ve mutlak anlamda ilklilik bütün bu kozmik zinciri var eden müessirin İlkliliği’dir.<sup>11</sup> İbnü’l-Arabî cismânî âlemde cârî olan sebep ve sonuç arasındaki ilişkide bir gereklik (lüzûm) görmekle birlikte bunu felsefe geleneğinde olduğu gibi sebebin gerektirmesi şeklinde anlıyor değildir. Bu yaklaşım kendisinin tabii hadiselerle bakışında da görülür. Şeyh-i Ekber, tabii âlemdeki basit

9 *Fütûhât.*, IV, 54.

10 *Fütûhât.*, I, 142, etkinin sebebe değil, onları ikame (nasb) edene, onları perde (hicâb) kılana ait olduğuna dair ayrıca bk. *a.g.e.*, II, 630; es-Sebebü’l-Evvel teriminin Allah hakkında çeşitli bağlamlarda kullanılışı için ayrıca bk. *a.g.e.*, I, 391, I, 563, IV, 344.

11 *Fütûhât.*, I, 391.

ve bileşik cisimlerin oluşumunu felsefî kozmolojinin dört tabiatına, hattâ iki sebep (sebebeyn) dediği sıcaklık ve soğukluğa indirgeyerek açıklarken sebep-sonuç ilişkisindeki gerekliliği sonuçtan sebebe doğru öngörür. Sebeplinin (el-müsebbeb) varlığı, sebepli olmak bakımından sebebin varlığını gerektirir (yelzemü) ama sebebin varlığı (vücûdü's-sebeb) sebeplinin varlığını (vücûdü'l-müsebbeb) gerektirmez.<sup>12</sup> İlk Sebeb'in (es-Sebebü'l-Evvel) sebeplisini gerektirmesine gelince böyle bir zorunluluk fikri ilâhî irade ve kudreti belirleyeceği için kabul edilemez bir Belirlenimcilik yahut Gerekiricilik (Determinism) telakkisi olacaktır. İbnü'l-Arabî'de tabiatın, varlıktaki tabii sebepler düzeninin mertebesi olduğu göz önüne alındığında tabii sebepliliğin kendi iç işleyişinde mekanik bir zorunluluğa tabi olmadığı söylenmelidir. Nitekim İbnü'l-Arabî'ye açısından tabii sebepler Allah'ın onların "indinde" değil de (lâ 'indehâ) onlar ile (bihâ) iş gördüğü, dolayısıyla onlara bağımlı kaldığı ve etkisi kendine ait kendinde sebepler değildir. Yani tabii sebeplilik vardır, sebepliliği Allah koymuştur ve bu sebeplilik düzeninde ilâhî sünnet gereği bir değişiklik olmaz. Ancak gerçek fail onları bir düzen halinde koyan ve etkin kılarak işleyen Allah'tır.<sup>13</sup> Âlemde olup biten her şey hikmetin gerektirdiği (iktezâ) üzere meydana gelir. Onun fiilinin zuhûru hikmetin ta kendisidir. Yoksa Allah'ın fiili hikmetle muallel değildir. Böyle olsaydı hikmetin onu zorunlu kılması (mûcibe) söz konusu olurdu. Aksine Allah'ın fiili bizâtih hikmettir.<sup>14</sup>

12 *Fütûhât.*, I, 122.

13 *Fütûhât.*, II, 511; aşağıda da yer yer kullanılacak olan "sebepler 'indinde" ve "sebepler ile" terimleri İbnü'l-Arabî'nin nedensellik görüşünde için anahtar terimlerdir. "Sebepler ile" terimi onun nedensellik anlayışıyla uyumsuzdur. Çünkü Allah'ın onlarsız yaratamayacağını, onlara bağımlı olduğunu ima eder. "Sebepler indinde" terimi ise zaten Allah'ın koyduğu, dolayısıyla başka kimsenin kaldıramayacağı, bu yüzden muhtaç ve bağımlı sayılması mümkün olmayan kozmolojik sebeplilik yasanını ifade eder. Allah'ın bu yasanın hükmünü âlemde, yani âlemdeki sebepler "indinde" icrâ etmesi, bırakın sebeplere muhtaç olmasını, tam aksine âlem üzerindeki mutlak hükümlerlik alanını ifade eder. Nitekim Şeyh-i Ekber'in bu hükümlerliği vurgulamak üzere "Sebepler Allah'ın elidir" şeklindeki çarpıcı ifadesi aşağıda geçecektir.

14 *Fütûhât.*, III, 530.

Aslında bu fikirlerin “Tanrı’ya illet denilemeyeceği” ile ilgili yönü ne İbnü’l-Arabî’ye ne de tasavvufa özgüdür. İbnü’l-Arabî, kendisinden çok önce yaşamış olan Endülüs’lü Zâhirî İslâm bilgini İbn Hazm’ın *er-Redd ale’l-Kindî el-Feylesûf* adlı eserini okumuş gibidir. Nitekim İbn Hazm Kindî’nin *İlk Felsefe Üzerine* adlı eserine yazdığı bu eleştirisinde şu benzer fikirleri ileri sürmekteydi: a) İlliyet, tüm sebeplerin yaratıcı olan Allah’ın âleme koyduğu bir yasadır b) Sebep-sonuç ilişkisinin zorunlu olmasından ötürü Allah’a illet denemez; c) Nitekim “el-’İlle” Allah’ın isimlerinden biri olarak Kur’ân’da zikredilmemiştir. İbn Hazm’a göre Allah tamamen iradesinde özerk olarak âlemdaki tabiî illet ve malûlleri yaratmış/yaratmaktadır. Bu illetler ile malûller arasında bir zorunluluk ilişkisi vardır ve tabiî âlemde yaratma yine Allah’ın koyduğu zorunluluk yasasına göre gerçekleşmektedir. Bu yasaya göre illetler Allah’ın kendilerinde yarattığı tabiî niteliklerle etkide bulunur ve sonuçlarına zorunlu biçimde yol açarlar; ancak İbn Hazm’a göre sonuçları da Allah yaratmaktadır. Filozof Kindî Allah hakkında el-’İlletü’l-ûlâ terimini kullanmakla âlem için yapısal bir durum olan zorunluluğu âlemin varlık sınırlarının ötesine geçecek şekilde genişletmekte ve Allah-âlem arasındaki Yaratıcı-yaratılan ilişkisini açıklayayım derken Allah’ın Özerk (Muhtâr) değil, zorunluluğa tabi (Muztar) olduğunu ileri sürmüş olmaktadır. Zorunluluğun âleme ait oluşu Özerkliğin yalnızca Allah’a ait oluşuyla ilgilidir ve daima Allah’ın Kendisi’nden başka hiçbir şeye benzemediği gerçeğini hatırlatmaktadır.<sup>15</sup>

## Vahdet-i Vücûd Perspektifi ve İlliyetçilik

Yukarıda da belirttiğimiz gibi İbnü’l-Arabî’nin illiyete olan eleştirel bakışındaki özgün unsur bu türlü teolojik ve felsefî ana-

15 Bu konuda elinizdeki kitaba da derç ettiğimiz şu makalemize bakılmalıdır: “Bir Reddiyyenin Anatomisi: İbn Hazm’a Nispet Edilen *er-Redd ‘ale’l-Kindî el-Feylesûf* Adlı Risalenin Tahlili”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy.3, Adapazarı 2001, s.23-40.

lizler değildir. Onun vahdet-i vücûd metafiziğini konuşturduğu asıl fikir sebep ve sonuçların gerçek varlığa sahip olup olmadığıyla ilgilidir. Bilindiği gibi düşünür, âlemi, herhangi bir İslâm âlimi gibi sadece Allah'ın bir ayeti, delâleti, işareti olarak değil, Allah'ın tecellisi olarak da betimlemektedir. Bu durumda âlemin varlığı gibi âlemin yapısıyla kaim olan sebep-sonuç silsilelerinin “varlığı” da problematik hale gelecektir. Tahmin olunacağı gibi İbnü'l-Arabî bunu problem etmemekte ve varlık doktriniyle uygunluk içinde temel önermelerini a) Sebepler ve sonuçların ontolojik gerçekliği âlemdir; b) Âlemin gerçek varlığı yoktur; c) O halde sebepler ve sonuçların gerçek varlığı yoktur çıkarımına göre ortaya koymaktadır. Bu çok önemlidir; çünkü sufi düşünürün metafiziğini kavramak için nedensellik perspektifimiz vesilesiyle yeni bir zihni imkân sunmaktadır. Düşünür, sebep ile sonuç arasındaki öncelik-sonralık ilişkisinin “varlık bakımından” değil “mertebe bakımından” olduğunu ileri sürerken meseleye Gerçek Varlık perspektifinden bakmaktadır. Nazarî akıl yürütme yöntemi söz konusu olduğunda sebep ile sonucun varlık bakımından “birlikteliği” kabul edilmekte ise de yine de sebebin varlık bakımından sonucu öncelendiği ileri sürülür. Oysa sebebin sonuca önceliği varlık bakımından değil, mertebe bakımındandır. İbnü'l-Arabî bu tespitini korelasyon durumlarını örnek vererek desteklemektedir. Düşünüre göre herhangi bir korelasyon durumunda izafeti oluşturan taraflardan her biri hem sebep hem de sonuçtur. Mesela baba olmak oğul sahibi olmakla oğul olmak babaya sahip olmakla korelasyon içindedir ve oğul olmak babayı baba olmak da oğlu zorunlu kılmaktadır; bu durumda sebep ve sonuçtan yalnızca birinin varlıkta öncelikli olduğunu söylemek mümkün değildir. Onların mevcudiyetleri söz konusu olduğunda ise ortada ne sebep kalmaktadır ne de sonuç.<sup>16</sup>

İbnü'l-Arabî'ye göre mevcuttan soyunmuş olanlar dışında hiç kimse vücûdu kavrayamaz. Kâinatın müstakil bir gerçekliği ('ayn müstakill) olduğunu sanan illiyet taraftarları (sâhi-

16 *Fütûhât*, III,121.

bu 'ille), inanç sahibi (sâhibu nihla) sayılamaz. Ancak âlemin kadîm olduğunu ileri sürenler illetlerden söz açar. Oysa Kendisiyle Zorunlu Varlık rütbesinde âlem için kıdem söz konusu olamaz. Âlem hem bâkî hem fânî olan ikinci bir mertebeye aittir ve eğer kıdem âlemin zâtî niteliği olsaydı ya yokluk onun için imkânsız olur yahut da bütün âlem için fiilen hiçlik ('adem) söz konusu olurdu. Halk-ı cedîd gerçeğini, Eş'arî arazlar planında kavramıştı ama İslâm filozofları bu kelâm bilgininin marazî bir cehalet içinde olduğunu düşünüyordu.<sup>17</sup>

Bu fikirler dizisinin yorumu şudur: Gerçekten Kadîm olan Gerçek Varlık olduğuna göre bu mertebeye ait olmayan kozmik mevcûdât düzeyindeki sebep-sonuç silsilesinin İlk Sebep sayılan Gerçek Varlık'ta son bulması durumunda âleme kıdem nispet etmek kaçınılmaz olacaktır. Oysa kozmik mertebeye bütün sebep ve sonuçlarıyla Gerçek Varlık mertebesi tarafından mutlak anlamda öncelenmiştir. Kozmik mertebeye ne mutlak kıdem ile ne de mutlak bekâ ile vasıflanabilir; bu mertebeye için söylenebilecek şey kâinatın bir yönüyle süreklilik diğer yönüyle süreksizlik arz eden sonraki mertebeye ait olduğudur. Âlemin bir yönüyle bâkî diğer yönüyle fânî olması demek, sürekli yoktan yaratılıyor olması demektir ki düşünür buna Halk-ı Cedîd demektedir. Arazların iki vakitte baki kalmadığını söyleyen Eş'arîler bu gerçeği arazlar planında kavramış görünmektedir; ama bu fikirlerinden ötürü onları küçümseyen filozofların doğruyu kavramaktan hiç nasipleri bulunmamaktadır. Bu yüzden Allah'ın âlemin illeti olduğunu ileri sürmek sebep-sonuç birlikteliği fikrinin bir gereği olarak âlemin Sebeb'i ile aynı varlık mertebesinde var olduğunu ve dolayısıyla kadim olduğunu iddia etmekle aynı şeydir. Böyle bir tez ise sürekli yaratılışın anlamını kavramamayı garanti edecektir. Bu sakıncanın ön plana çıktığı durumlarda, İbnü'l-Arabî, illiyetçileri dinî geleneğe mensup (ehlü'l-mille) görmez. Dinî telakkilere bağlı olanlar nezdinde Hakk'ın bizim ve âlemin varlığının illeti olduğu düşüncesi doğru değildir. Tahkîk ehlinin görüşü

17 *Fütûhât*, IV, 378-379.

de böyledir. Çünkü O vardı/r ve biz yok idik. Ayrıca illet olan, tıpkı delilin medlûlünden ayrılmadığı gibi, malûlünden ayrılmaz. Ancak kozmik delillerin gösterdiklerini bilmeyenler, Allah hakkında illetten söz eder.<sup>18</sup>

İbnü'l-Arabî şaşırtıcı biçimde illet fikrinin bir bakıma dine uygun olduğunu da söylemektedir. Çünkü demektedir, bu fikrini savunan kimse illet her ne kadar ma'lûlünü gerektirse de rütbe itibariyle ondan önce olduğunu kabul etmekte; illiyet taraftarı her ne kadar illetin varlık bakımından ma'lûlü ile birlikte olduğunu ileri sürse de İlk Sebeb'in Kendisiyle Zorunlu Olmak bakımından aynı varlık mertebesinde olmadığını ikrar etmektedir. İletten söz edenler de bilmektedir ki kozmik planda illet de ma'lûl de mahiyeti açısından mümkündür. Bizâtihi Vâcibü'l-vücûd olmak bakımından Allah tektir ve hiçbir şey O'na denk olamaz. Önemli olan bu gerçeğin ikrarıdır ve illet-ma'lûl ilişkisini Allah'ın bu eşsizliğini haleldâr edecek biçimde yorumlamamaktır. Eğer bu husus kavranmış ise (Allah'a illet demek ya da dememek) fark etmeyecek, mesele bir terminolojik tercih meselesinden ibaret kalacaktır; yeter ki edeb sınırları aşılmıyın. Bu konuda teolojik bir tedirginlik içinde olanların korkusu varlık şartının, şartlı varlıkla vücûd bakımından birlikteliği fikridir; oysa varlık sadece Hakk'a ait ise -Kendisiyle Zorunlu Varlık olma durumundan farklı olarak- illet ma'lûle tekaddüm etmiş, teahhur etmiş, mesele etmek illa da gerekmez. Nitekim Allah vardır ve Onunla birlikte hiçbir şey yoktur. Bu kavrandığında Allah için varlık şartı veya varlık nedeni (el'ille) demek fark etmeyecektir; meğerki şeriat bundan menetmemiş olsun.<sup>19</sup> Sözün özü Yetkinlik ve Varsılığın en yücesinde olan Zorunlu Varlık hiçbir şeyin illeti değildir (Lâ yekûnu 'illetü li şey'in). Zira yukarıda da belirtildiği gibi illet olması malûle bağımlı olmasını gerektirecektir. Oysa böyle Aşkın ve Mutlak Varlığın her hangi bir şeye bağımlı olması düşünülemez. Allah'ın mutlak aşkınlığıyla illet olması muhaldir. Ama

18 *Fütûhât*, IV, 373.

19 *Fütûhât*, IV, 413.

illet terimiyle ile kast edilen İlâh ile kast edilen ile aynı ise fazla tartışmaya gerek olmaksızın bu terminoloji kabul edilebilir. Ancak geriye illet lafzının kullanılmasının şeriat açısından yasak mı, mubah mı görüldüğü yahut şeriatın bu konuda bir hüküm belirtip belirtmediği meselesi kalır ki bu ayrı bir müzakere konusudur.<sup>20</sup>

Şu halde İbnü'l-Arabî illiyetin belli bir kavranış biçimine karşıdır. Bu kavrayış tarzının doğurduğu problem yukarıda da belirtildiği gibi Allah ile âlem arasındaki ilişkiyi, kozmik var oluşu açıklarken başvurulan illiyetçi terminolojiyle açıklamakla ilgilidir. Böyle yapılarak Allah ile âlemi aynı varlık mertebesinde ve birliktelik içinde gösterme hatasına düşülmektedir. Bu durumda âlem Allah'ın mutlak kademine iştirak etmiş olmakta ve sahih itikat açısından sakıncalı bir durum ortaya çıkmaktadır. Eğer Allah'a İlk İlet diyen kişi Allah'ın Kendisiyle Zorunlu Varlık olduğunu kabul ediyor ve bunu iddia ederken başka hiçbir mevcûdun O'nun varlık mertebesine iştirak edemeyeceğini, dolayısıyla İlet'in ma'lûlû mertebesinden öncelediğini kast ediyorsa bu tartışmayı hararetlendirmeye gerek yoktur. Çünkü "Allah vardı/r ve O'nunla birlikte hiçbir şey yoktu/r" sözünün anlamı bu iddiada zımnen kabul edilmiş demektir. Önemli olan "O'nunla birlikte" hiçbir varlığın bulunmadığını ikrar etmektir. Bu durumda İlet ve ma'lûlûn birbirine önceliği ya da sonralığı da mesele olmaktan çıkacaktır. Özellikle Allah'ın âleme göre hem el-Evvel hem de el-Âhir olduğu göz önünde bulundurulduğunda... Nitekim İbnü'l-Arabî ezel sırrı üzerine yazarken Allah'ın el-Mukaddim ve el-Mu'ahir diye andığı isimlerini bu bağlamda vurgulamaktadır. Batılı geleneğin terimleriyle söylersek Allah Alfa ve Omega olduğu için iniş ve çıkış yaylarıyla oluşan mevcûdat dairesine göre O zaten İlk ve Son'dur. O'na illet demek O'nun iştirak edilemez yücelik mertebesinin İlk ve Son olduğunu söylemek anlamına geliyorsa İlet'in malûle tekaddüm ve taahhur etmesi tartışma konusu olmayacaktır. Allah'ın İlk ve Son ismi, O'ndan başka

20 *Fütûhât.*, I, 42.

hiçbir şeyin O'nunla birlikte olmaması demektir çünkü. Ancak birlikteliği iddia eden, illet'in ma'lûlü "lizâtihi gerektirdiğini" ileri süren ve dolayısıyla hiçbir hâdisin O'nun Zâtı'ndan "sonra" gelmediğini ima eden her türlü illiyetçi yaklaşım reddedilmelidir. Bu fikirleri İbnü'l-Arabî'nin filozoflara ait kozmolojik terminoloji içinde kalarak zikretmesi ayrıca ilginçtir. Doğrudan varlık verilen İlk Akıl'dan sebebi İlk Akıl olan Küllî Nefs'e, Küllî nefis'ten, feleklerin hareketine yahut yıldızların etkisine, tabiatların desteğinden yağmurların yağmasına kadar her varlık ve hadise kozmik nedensellik içinde birbiriyle irtibatlıdır. İlk Akıl kalem, nefis ise Levh-i mahfuz'dur. Kalemin kozmik levhaya yazdığı satırlar kıyamete kadar sebepler "indinde" olup bitecek olanları kaydetmiştir. Feleklerin hareketi ile yeryüzünde bir çiçeğin açması arasında birçok kozmik sebebin zincirlenişinden doğan bir irtibat vardır. Bu zincir sonuçta bu çiçeğin açmasından sorumludur. Sebepler ve sebepliler arasındaki alâka kopmaz. Çünkü sebepler ve sonuçlar arasında kesintisiz olan bu alâka sebebin sebep, sebeplinin sebepli olma niteliğinin de sürekliliğini korumaktadır (Fe'l-'alâkatü'l-letî beyne'l-esbâb ve'l-müsebbebât lâ tenkatü'u feinnehâ'l-hâfizatu li kevnî hâzâ sebep ve hâzâ müsebbeb 'anhu)<sup>21</sup>

Filozofların "Birden ancak bir çıkar" ilkesi, sâdır olan "bir" in hem "Bir" e hem de çokluğa nisbetlerini göz ardı edip onun gerçek bir varlık olduğunu ileri sürmek anlamına geliyorsa yine yanlış bir illet-ma'lûl ilişkisinden hareket ediliyor demektir. Çünkü sadır olan "ilk" in mevcûdiyeti, nisbetleri bakımından ma'dûmiyet ifade eder. Onun mevcûdiyeti bu bilinebilir nisbetlerden ibarettir ve nisbetler –tıpkı bir haritadaki meridyen ve paralel dairelerinin ma'lûm fakat ma'dûm olması gibi- gerçekte yoktur. Dolayısıyla sâdır olan "bir" gerçek varlık değildir ve gerçekte ma'dûmdur.<sup>22</sup> Ayrıca "Birden ancak bir çıkar" sözüyle Allah'ın, Kendi'sinden sadır olan tek bir eserin sebebi olduğu kast ediliyorsa bu da gerçeğe aykırı bir durum

21 *Fütûhât.*, II, 427-429.

22 *Fütûhât.*, IV, 336.



ortaya çıkarmaktadır. Ancak bundan daha önemlisi sâdır olan “bir”e gerçek bir varlık izafe etme hatasını işlemektir. Birçok ayette geçen “bi’l-Hakk” terimini ehlullahtan bazılarının (meselâ İşbiliyye’li İbn Berrecân) yanlış anladığını belirten İbnü’l-Arabî buradaki “bi” harf-i cerrini “ile” şeklinde çeviren bu zatlara “Allah yeri ve göğü ‘bi’l-hakk’ yarattı” (Nahl 16/3) ayetini yanlış anlayarak Allah’ın âlemi yaratmak için ikinci bir hakka muhtaç olduğu yorumunu yapmışlardır. Oysa buradaki ‘bi’ (ile) harf-i cerri ‘li’ (için) şeklinde anlaşılacak ayete “Hak için” şeklinde anlam vermek gerekir. Böylece Allah’ın kendisinden sâdır olan bir başka hakka bağımlılığı fikri izale edilmiş olacaktır. William Chittick’in tespitlerine göre<sup>23</sup> İbnü’l-Arabî *Fütühât*’ın birçok yerinde “bi’l-hakk” ifadesine denk gelen “el-hakku’l-mahlûk bihî” terimini “nefes-i rahmânî” terimiyle aynı anlamda kullanmakta ve böylece iki hak varlık olduğu izlenimini veren yorumu reddetmektedir. Demek ki İbnü’l-Arabî bir kısım düşünürlerin “el-hakku’l-mahlûk bihî” (kendisiyle yaratılışın meydana geldiği hak) terimini yaratılışın sebebi şeklinde anlamakla hata ettiklerini düşünmektedir; çünkü Hakk’ın yaratmasına sebep izafe edilemez. Onun yaratması aklen kavranamayacak olan inayet ve fazlına dayalı zuhûrdan ibarettir ve O âlemlerden müstağnidir. Bazıları da söz konusu “el-hakku’l-mahlûk bihî”yi Allah’tan başka bir ontolojik gerçeklik olarak anlamış ve “Bir’den ancak bir sâdır olur” diyerek sadır olan “bir”i illetten sadır olan malûl saymıştır; üstelik bu fikre göre İlet “bir”in sudûrunu da gerektirmektedir (evcebet). Oysa bu fikrin yanlışlığı kendi içindedir (fihi mâ fih !)<sup>24</sup>

Anlaşılmış olmalıdır ki bu açıklamanın dayandığı ana fikir, Kendisiyle Zorunlu Varlık olmasından ötürü Hakk’ın yaratma fiiline, O’nun mutlak iradesini bir zorunluluk şartına bağlayacak şekilde sebep izafe edilemez. İbnü’l-Arabî bu bağlamda felsefedeki ünlü araştırma sorularını (el-metâlib) hel (var mıdır? mıdır?), mâ (nedir?), keyfe (nasıl?) ve lime (ne sebepten?)

23 William Chittick, *The Self-Disclosure of God*, New York 1988, s. 17-18.

24 *Fütühât*, III, 355.

şeklinde sıraladıktan sonra sözü bu soruların hangisinin Allah hakkında doğru ve anlamlı biçimde sorulabileceği meselesine getirir ve soruların Allah hakkında sorulup sorulamayacağını uzun uzun tartışır. Şeyh-i Ekber felsefe formasyonunu konuşturarak “lime?” sorusunun illet (‘ille) ve sebep (sebeb) araştırmasında sorulduğunu ve bu sorunun Tanrı hakkında sorulamayacağını hatırlatır. Çünkü illet malûlunu zorunlu kılar ve Allah’ın fiillerinin illeti olamaz. Aksi takdirde Allah’ın Zât’ına ilave olan ve fiillerini kendisine zorunlu kılan bir “Mûcib”in zorlaması altına girdiğini kabul etmek gerekecektir.<sup>25</sup> Öte yandan söz konusu sebebi gaye sebep olarak anlamamız durumunda açıklamanın seyri değişecektir. Çünkü İbnü’l-Arabî “el-hakku’l-mahlûk bihî”nin insân-ı kâmil olduğunu yazar ki ilgili terim hakkındaki bu açıklama Şeyh’in kozmolojik teleolojisine doğrudan denk düşmekte, bu durumda terim gaye sebep anlamına gelmektedir. Gâye kendisinden önceki yaratılanlar ile talep edilen, amaçlanan gerçekliktir. Gayeyi önceleyen yaratılanlar sırf o gaye ortaya çıksın diyerdir. O gaye olmasaydı bütün o yaratılanlar zuhûr etmeyecekti. Dolayısıyla âlemin yaratılış gayesi, hem halk hem de hak olan insân-ı kâmindir.<sup>26</sup>

### Esbâb: İkincil Sebeplerin Mahiyeti

İbnü’l-Arabî kozmolojik/ikincil sebepler meselesini Allah’ın Varsıl olduğu ve bütün yaratıkların yoksulluk ve ihtiyaç içinde buldukları gerçeğini ifade eden şu ayet-i kerimeden hareketle ele almaktadır. “Ey insanlar! Sizler Allah’a muhtaçsınız (el-fukarâ ile’llâh). Allah ise Varsıldır (el-Ganiyy) ve hamde en layık olandır (el-Hamîd)” (Fâtır 35/15). Daha önce İbn Sinâ aynı ayeti hatırlatır şekilde *el-İşârât*’ın metafizik kısmında benzeri bir yaklaşım sergilemiş ve “el-Ganiyy” ism-i ilâhîsini kendi

25 *Fütühât.*, I, 193-194.

26 *Fütühât.*, II, 396; gaye sebep hakkında Şeyh-i Ekber’in bir açıklaması için bk. *a.g.e.*, IV, 431.

Zorunlu Varlık metafiziğine göre yorumlamıştı.<sup>27</sup> Söz konusu Varsıl-yoksul ilişkisinin bir benzeri İbnü'l-Arabî tarafından tekrar edilmektedir. Her iki düşünürün yorumunda Varsıl ve yoksul ile kast edilen anlam ontolojiktir ve Varsıllık, varlığında kimseye muhtaç olmamak, öteki bütün mevcûdâtın O'na muhtaç olması, yoksulluk ise varlığında başkasına muhtaç olmak anlamına gelmektedir. İbn Sînâ açısından bakıldığında ihtiyaç veya iftikâr mümkün veya sebepli varlıklar için söz konusudur. Tabiatıyla İbn Sînâ'nın mümkün varlıklara gerçek varlık izafe ettiğini unutmadan... İbnü'l-Arabî açısından bakıldığında mevcut olmak için ikincil sebeplere muhtaç olan şeyler aslında Allah'a muhtaçtırlar; iftikârları gerçekte ikincil sebeplere değil, O'nadır; çünkü ikincil sebepler Allah'ı gizleyen formlardan, niteliklerden ve fiillerden başka bir şey değildir. Nitekim İbnü'l-Arabî bütün yaratıkları varlık ve nitelikleri bakımından ilâhî isimlerin nitelik ve etkilerinden başka bir şey olarak görmemektedir. O'na göre Allah'ın Varsıl, yaratıkların yoksul olması, bütün yaratıkların ilâhî isimlere bağımlı olmaları demektir ve esasen yaratıkların gerçek varlığından söz edilemez. Çünkü var olanlar yalnızca ilâhî isimlerdir.<sup>28</sup> Düşünürün *Fütûhât* 'ta kullandığı "sebeb" terimi çoğunlukla ikincil yani kozmik neden anlamındadır. İslâm düşüncesinde kozmik sebeplerin ikincil sayılmasının nedeni Allah'ın Sebeplerin Müsebbibi (Müsebbibü'l-esbâb) olarak kabul edilmesidir. Tasavvufî düşüncede de ikincil sebeplerin âlemde bir rol oynadığı kabul edilmektedir. Yani her fenomen diğzerinin ya sebebi ya da sonucudur. Ancak tasavvufî düşüncede fenomenler gaybî hakikatlerin (noumena) zahiri formlarından ibarettir ve sufi için esbâbı ciddîye almak fenomenlerin ardındaki Hakk'ı görmemek demektir. Bununla birlikte İbnü'l-Arabî esbâbı yani ikincil sebepleri âlemin kurucu ve temel unsurları olarak görmektedir. Esbâbı Allah bizzat koymuştur (vaz') ve onlar İlâhî planın tesisinde önemli roller üstlenirler. Nitekim kendisi şöy-

27 Bu hususta bk. Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s.108-110.

28 *Fütûhât*, II,303.

le der: “Allah esbâbı boşuna vaz etmemiştir”.<sup>29</sup> İbnü'l-Arabî'ye göre “esbâb” yani ikincil sebepler, kendileriyle Allah'ı bildiğimiz isimlerdir. Onlar olmaksızın Allah'ı bilmeye bir yol bulamayız. Düşünürün esbâb derken mevcûdattan, mahlûkattan ya da ilâhî fiillerden başka bir şey kast etmediği bilinmelidir. Ancak sebeplerin bir şeyi gözden sakladığı unutulmamalıdır; ikincil sebeplerin gizlediği, o sebepleri Yaratan'dır. Bu yüzden *Fütûhât* 'ta ikincil sebepler için sık sık “sûret” ve “hicâb” terimleri kullanılmaktadır.<sup>30</sup>

“Esbâb” terimi etrafındaki bu mücmel tespitleri, *Fütûhât* 'taki nedensellik terminolojisinin kullanıldığı çok sayıdaki paragrafa müracaatla tafsil etmek mümkündür ve biz de öyle yapmak istiyoruz.<sup>31</sup> Baştan alırsak, kâinatta mahiyeti mümkün olan her ne varsa özü gereği sürekli bir yoksulluk (fakr) içindedir. Hepsi Allah'ın koyduğu sebeplere muhtaçtır. Sebepler (esbâb) ise isimlerdir (esmâ). Sebeplerin isimleri aslında O'nun isimleridir. Bu yüzden mümkünler esasen doğrudan Allah'a muhtaçtır.<sup>32</sup> Üstadımız için kozmik eserlerin görünür sebeplere, tüm kozmik varlığın da Allah'a bağımlılığı (iftikâr) sık sık altını çizmek istediği bir ana fikirdir. Bu hususta İbnü'l-Arabî'nin ileri

29 *Fütûhât*, II, 208.

30 Bk. William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, Albany: State University of New York Press 1989, s. 44-45; okuduğunuz metnin ilk ve şimdiki versiyonunda kullandığımız *Fütûhât* 'ın (Kahire: Bulak 1911 (Beirut: Dârü Sadr, ts.) taranmasında aynı edisyona müracaat eden bu eserin özel isimler ve terimler indeksinin delâletinden –özellikle “cause (‘illa, sabab)” maddesinden- istifade ettik. Bk. *a.g.e.*, s. 415 ve tür. yer.

31 *Fütûhât* 'ta geçen ve konumuzla doğrudan bağlantılı olan “sebeb, esbâb, sebebiye, ‘ille, ‘ilel, ma’lûl, ‘illiyeye, ‘illât, es-Sebebü'l-Evvel, el-‘İlletü'l-Ülâ... ve dğr.” gibi kelimeler “noorlib” programından (bk. www.noorlib.ir) tarandığında ortaya bu kelimelerin eserde 70'ten fazla yerde benzer ya da farklı bağlamlarda kullanıldığı görülür. Bu durum İbnü'l-Arabî'nin nedensellik terminolojisine ne denli yoğun başvurduğunu göstermektedir. Daha da önemlisi böyle ayrıntılı bir indeksleme çalışması ardından girilen bağlamsal inceleme ve kavramsal çözümlene sayesinde, nedensellik probleminin Şeyh-i Ekber'in sufi metafiziğinde tuttuğu merkezi önem de açıkça görülebilmektedir. Biz okuduğunuz metin üzerinde ilmî redaksiyon çalışması yaparken bu makede esas aldığımız *Fütûhât* 'ın dört ciltlik Kahire 1911 (Beirut: Dârü Sadr ts.) baskısı üzerinden tarama yapma imkânı veren bu programdan alabildiğine yararlandık.

32 *Fütûhât*, III, 208.

sürdüğü temel argüman bir şeyin kendisinin illeti olamayacağı gerçeğidir. Demek ki kendisinden başka bir illetle meydana gelmiş olmalıdır. İlet rütbe bakımından malûlden önce olduğuna göre malûl illete muhtaçtır (iftikâr). Sebeplilerin sebeplere, tüm sebeplerin de Allah'a muhtaç olmasının teleolojik bir anlamı da vardır; Allah'ın koyduğu sebeplere duyu ve kalp gözüyle bakan kimse Allah'ın yaratışındaki hikmet ve nizamı görecektir. Allah'ın koyduğu sebeplerin kâinatta ilâhî emrin hükmünü aksamadan nasıl icra ettiği duyulur planda bile gözlemlenebilir. Ârife gelince, sebeplere bakarak ilahi isimlerin nispetlerini, onların kozmik varlıklarla irtibatını ve ilâhî varlık mertebesinin bunu zâtı bakımından gerektirdiğini bilir. Muhakkık âlim ise bütün bu gerçekliğe ve ilahî uyarılara bakarak hikmetin, zuhur edenin değişmez düzeninde olduğunu ve sebeplerin (esbâb) hiçbir zaman kaldırılamayacağını anlar.<sup>33</sup>

Şeyh-i Ekber'in cemrelerde şeytan taşlamanın anlamı üzerine yazarken geliştirdiği "iftikâr taşı" argümanı da oldukça ilginçtir. Bu argümanda cemrede şeytanı kovmak üzere atılan taşlar, ölçülerine uygun düzenlenmiş aklî kanıtlardır. Şeytanı kovmak şeytânî kuşkuları kovmak anlamına gelirken taşlar birer "iftikâr taşı"dır (hasâtü'l-iftikâr). İlk cemrede İlâhî Zât ile ilgili akla gelebilecek kuşku O'nun herhangi bir bakımdan imkân taşıdığıyla ilgilidir. Kendisiyle Zorunlu Varlık (Vâcibü'l-vücûd li nefsihî) olan Müreccih karşısındaki muhtaçlığı (iftikâr) kanıtlamak üzere atılan taş daha sonra atılacak olan taşlar gibi aklın ölçüleri içinde düzenlenmiş delil suretindedir (ve ye'fî bi sûreti'd-delîl 'alâ mâ ye'fîhi fî mevâzîni'l-'ukûl). O'nun niçin cevher, cisim, araz, dört tabiat olamayacağı daima bu sayılanların başka varlık veya ilkelere muhtaç oluşu (iftikâr) kanıtlanarak ortaya konur. Yokluğun mutlak bir gerçeklik olduğu yolundaki kuşku ise imkân ve mümkün kavramlarına dayalı bir kozmolojik kanıtla aşılır. Bizim konumuzu ilgilendiren iftikâr taşı birinci cemrede atılan beşinci taştır ve "illiyet"le ilgili zihne düşebilecek kuşkuların giderilmesiyle ilgilidir. İlete

33 *Fütûhât.*, I, 163, I, 398.

varlıkta ma'lûlün eşlik ettiğine (müsâvaka) dair kuşku Allah'ın illet olması durumunda âlemin de varlıkta onu izleyeceğine dairdir. Beşinci taş ile "Allah vardı/r ve O'nunla birlikte hiçbir şey yoktu/r" gerçeğinin bilincine varılır ve Allah ile âlem arasında kozmik illiyette olduğu gibi bir eşlik etmenin (müsâvaka) olamayacağı kanıtlanır. Öteki cemrelerde atılan taşlar da aynı şekilde kuşku giderici aklî kanıtlardır (fe yermîhi hâze'l-hâcc bi hasâti külli delîlin 'akliyyin 'ale'l-mîzânî's-sahîh fi nazmi'l-edille bi hasebi mâ yakteğîhi). İbnü'l-Arabî üçüncü cemenin ikinci taşından bahsederken özgün bir kavramın altını çizer: Özel yön (el-vechû'l-hâss). Şeyh-i Ekber'e göre ârif olanlar mümkünlere, onları neden-sonuç (el-'illiyeye) yahut şart-şartlı ilişkisiyle meydana getiren "sebeb" açısından değil, daima bu "özel yön"den bakar. Bu bakış müellifin "arkadaşlarımız" dediği Allah yolunun yolcularına özgüdür. İbnü'l-Arabî ne kendisinden öncekiler ne de bilebildiği kadarıyla kendi dönemindekiler arasında her mümkünün varoluşundaki bu "özel yön"ü ispat amacıyla ifade eden kimse görmediğini vurgulamaktadır. Kozmik sebeplilik zincirini yok sayma anlamına gelmemekle birlikte mümkünlerdeki bu "özel yön"e bakmaktan anlaşılın ilk şey varlığı bakımından mümkünün nisbetinin kozmik sebeplere değil doğrudan Allah'a olduğu gerçeğini görmektir.<sup>34</sup>

İbnü'l-Arabî "özel yön" vurgusunda ısrarlıdır. Şeyh-i Ekber'e göre Allah sebepleri yarattığında onları kullarına görünür (zâhir) kılmıştır. Sebeplerin "indeinde" ('indehâ) de sebeplileri (müsebbebât) var etmiştir. Sebeplilerin ancak görünen sebepler ile (bihâ) yaratıldığı izlenimine sevk eden bir bakış tarzı var-

34 *Fütûhât.*, I, 720; Allah'tan başka her şeyin özünde mümkün ve dolayısıyla sebepli olması hasebiyle Kendisiyle Zorunlu Varlık olan Allah'a muhtaç olduğunu ortaya koyan "iftikâr taşı" argümanının aklî niteliğini fark etmek, İbnü'l-Arabî'nin şer'î bir vecibeyi hem aklî hem de bâtinî açıdan nasıl yorumladığını anlamak için ilgili kısmın tamamını Türkçe tercümesinden okumak yerinde olacaktır. Bk. İbn Arabî, *Fütûhât -ı Mekkiyye*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık 2007, V, 402-407; argümanda geçen "özel yön" (el-vechû'l-hâss) teriminin vahdet-i vücûd metafiziğindeki anlam ve önemine dair bk. Ekrem demirli, *Sadrettin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, İstanbul: İz Yayıncılık 2005, s. 90-91, 145; ayrıca bk. Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, İstanbul: Kabcacı Yayıncılık 2012, s. 214-215.

dır ki insanları hidayet ve ilim yolundan saptıran ve onları Allah'ın her var olandaki özel yönünden perdeleyen (hacebehum 'ani'l-vechi'l-hâss ellezî lillâhi fi külli kâin) budur işte.<sup>35</sup> İnsanlar görünürde sebeplerin suretlerine muhtaçmış gibi görünse de sebeplerin sureti halinde tecelli eden Allah olduğu için aslında ihtiyaç Allah'adır.<sup>36</sup> Unutulmaması gereken temel bir hakikat vardır: Allah'tan başka mevcut yoktur (Lâ mevcûde illallâh). Eşyanın zuhûru ise sebepler (esbâb) "indinde"dir. Bir sebep indinde zuhur edip mevcut olanların, sebebine bakan bir yönü, Allah'a bakan bir diğer yönü vardır. Dolayısıyla sebepli varlık, ikincil sebebi ile Allah arasında bir geçittir (berzah); berzahın varlığı ne ontolojik ne de kozmolojik anlamda kendindedir. Ontolojik anlamda onu îcad eden Allah, kozmolojik planda varoluşunun sebebi de nihayette Allah'ın koyduğu sebeplerdir. Küllî nefsten başlayarak bütün kozmolojik varlık ve hadiselerin birer berzah oluşu onların yegâne varlık sebebi Allah ile kozmik sebepleri arasındaki geçit konumunu belirtir. Varlığı/Mûcidi Allah'tır, görünümü sebep iledir.<sup>37</sup>

İşte âlem sebep denilen bu suretlerle perdelenmiştir. Yani sebepler her şeye sârî olan ilâhî iktidarı perdelemektedir. Perdenin ardındakini bilmeyenler her türlü eylemini kendilerine ya da Allah'tan başka varlıklara nispet edilebileceğini vehmederler. Oysa Allah "Siz Allah'a muhtaçsınız (el-fukarâ)" (Fâtır 35/15) buyurarak herkes ve her şeyin Kendi'sine muhtaç olduğunu beyan etmiştir. Fakir her şeye muhtaç olan ve hiçbir şeyin kendisine muhtaç olmadığı varlık yahut kimsedir. Muhtaç olan hikmet gereği konduğu üzre sebeplere tevessül eder, onları göz ardı etmez.<sup>38</sup> Sözün özü Allah'tan başka olan her şey ve herkes özünde yoksuldur. Muhtaçlık (iftikâr) onların zâtî sıfatıdır. Sufî bunu hem zevkî bilgiyle hem de sahih nakille bilir ve hem fakrının hem de onu giderecek nimetin süreklili-

35 *Fütûhât.*, IV, 201-202.

36 *Fütûhât.*, II, 469.

37 *Fütûhât.*, II, 568.

38 *Fütûhât.*, I, 228.

ğini talep eder. Bu durum onda Allah'tan gelen bir haldir ve aynı zamanda bir akidedir. Yokluğun bilincinde olmak yoksulluğun bilincini de sürekli kılar. Bu bilince hal ile değil de akit ile sahip olanlar bilgin olsun olmasın Müslümanların çoğuluğudur. Hal ve akîde değil de asıl olarak görenler İlliyetçiler -ki onlar Allah'tan en çok uzaklaşmış taifedir-, ne asıl ne hal ne de akîde olarak görenler ise -Allah'ın yaratıcı faaliyetini inkâr edip O'nu âtil bir varlıkmiş gibi kabul eden- Mu'attıla'dır.<sup>39</sup>

Sebeplerin (esbâb) suret ve hicâb oluşuna dönersek, şu tekrar edilmelidir: Allah sebepler suretinde tecelli eder.<sup>40</sup> Bu durumda bütün görünür kozmolojik sebepler, aslında görünenin ardındaki hakikatin yani Allah'ın birer göstergesidir olmaktadır. Açıkçası Allah sebepleri (esbâb) koymuş ve onları perde (hicâb) kılmıştır. Sebepler kendi lisan-ı halleriyle perdelerin veya görünür biçimlerin ardında Allah'ın bulunduğunu hatırlatır (fezekkerati'l-esbâbu fî inbâihâ enne'llahe min verâ'ihâ). Burada tevhit ilkesi açısından kritik olan nokta sebepleri ispat ediş tarzımızdadır. Yukarıda belirtildiği gibi insan ya sebeplerin ardındaki Allah'ı görecek ya da sebepleri rab edinip Allah'tan yüz çevirecektir. Sebepler birer perde olarak ardındaki Allah'a işaret ettiği gibi sıradan fikrî çabanın tüm hakikatiyle kavrayamayacağı bir düzeni de işaret eder. Çünkü kozmik varlık alanına Allah tarafından sebeplerin konuluşu (vaz') oluşan hiyerarşik varlık düzeyleri aslında kozmik bir düzenin (tertib) zuhûrunu sağlamıştır. Bu düzenin tam ve doğru olan bir kozmik resmini ortaya koymak sadece fikir gücünün soyutlamalarıyla halledilecek bir şey değildir. Kozmik düzenin tam bir resmi için vahyin kılavuzluğuna ve müşahedenin teşhis edici ışığına ihtiyaç vardır. Akıl salt fikir gücüyle böyle bir düzenin sadece imkânını ortaya koyabilir<sup>41</sup> Yukarıda da vurgulandığı üzere sebep ve illetlere bağlanmak onları gerçek fail görmek, rabb edinmek anlamında bir tür sapkınlık sayılmalıdır. An-

39 *Fütûhât.*, II, 600-601.

40 *Fütûhât.*, II, 469.

41 *Fütûhât.*, III, 416.



cak sebepler yokmuş, konmamış gibi yaşamak, onları göz ardı etmek için gerçeğine aykırıdır. Hatıra sebeplerin hükmünü Allah'a râcî kılan ve bu yüzden "sâhibü'l-mahv" denilen kişilere özgü bir tutum gelebilir. Fakat bilinmelidir ki bu özel perspektif sebeplerin varlığını inkâr anlamına gelmediği gibi sebeplerin varlığını da ortadan kaldırmaz. Çünkü Allah eşyadaki hikmetinin hükmünü âtil bırakmaz; sebepler konulmuş, kaldırılamaz ilâhî perdelerdir (hucub ilâhiyye mevdû'a lâ türfe'u). Kul her ne kadar kendi bilincinde sebeplere bağlanmayı sebeplilerdeki etkilerini olumsuzlayarak silse de sebeplerin varlığını kalıcı görmek, onları ibkâ etmek hikmetin gereğidir. Nitekim sebepler örtülerdir (sütûr), perdelerdir (hucub); bunun farkında olmak görünen perdelerin ardındaki hakkındaki bilgiye de götürecektir.<sup>42</sup> Allah nasp ettiği sebepler yüzünden "Bir şeyin olmasını dilediğimizde sözümüz ona 'ol' demektir, oluverir." (Nahl 15/40) ayetindeki kavlini idrak etmekten bizi sağır etmiş -//- eşyanın yaratılışına doğrudan yönelmek için bizi kör etmiştir. Yağmurun yağışından besinlerin hasadına oradan yenilip sindirilmesine ve nihayet bize can katmasına kadarki sebepler zincirine baktığımızda göksel bir takım etkileri, küllî nefsin etkisini ve aklın desteğini de katarak anlarız ki bunlar temel kozmik sebeplerdir (ümme'hâtü'l-esbâb). Bunların hepsi, aralardaki ince sebepleri (dekâiku'l-esbâb) saymazsak, konmuş ana perdelerdir. (hucub mevdû'a ümme'hât). "Ol!" (Kün!) sesini duyabilmek için bütün bu perdelerin yırtılması gerekmektedir. Mü'minde yaratılmış olan iman kuvveti (kuvvetü'l-îmân) işte bunun imkânıdır.<sup>43</sup>

Şu halde hangi bilinç hali içinde olursak olalım şu gerçek hiç değişmeyecektir: Yaratılmış, bir sebep "indinde" mevcut olmuş Allah'tan başka her şey, halk âlemdir ve bizim sebepleri bu âlemden kaldırmamız mümkün değildir. Çünkü sebepleri Allah koymuştur ve Allah'ın koyduğunu hiç kimse kaldı-

42 *Fütühât*, II, 553.

43 *Fütühât*, II, 413-414; sebep, hicâb ve suret terimlerinin birlik-çokluk problemi bağlamında ve birarada kullanılmasına dair bk. *a.g.e.*, IV, 154.

ramaz.<sup>44</sup> Kâinatta sonradan olanın bir sebep “indinde” varlık kazandığını inkâr etmek o sebeplerin Allah tarafından konduğunu bilmemektir. Buna mukabil metafizikte (el-‘ilmü’l-ilâhî) derinliği olan bir büyük bilgin sebepleri ispat edecektir.<sup>45</sup> İnsana düşen sebepleri ispat etmek, onlara sığınmadan onlarla iş görmektir.<sup>46</sup> Hattâ İbnü’l-Arabî’ye göre sebepleri ait oldukları yere koyan, sebeplerin hikmetini bilen, sebepleri ispat eden, sebeplere boyun eğen bir sûfî grubunu “ricâlin en önde gelenlerinden” sayarak sebepliliği idrâkin yüksek bir manevî değer taşıdığını ima eder. Melâmî olarak isimlendirdiği bu adamlar her şeye muhtaç oldukları gerçeğini, her şeyde Allah’ı gördükleri için, derin bir Allah’a muhtaç olma bilinci içinde kabul etmişlerdir. Bu zevata göre “Siz Allah’a muhtaçsınız, Allah ise Ganî’dir, Hamîd’tir.” (Fâtır 35/15) ayeti eşyaya görünür sebepler halinde muhtaç olmanın gerçekte Allah’a muhtaç olmak anlamına geldiğini beyan eder. Nitekim mutlak bir ihtiyaç içinde oluş (iftikâr) ancak Ganî Allah’a yönelik olur.<sup>47</sup>

Kaldı ki Allah sebepleri boş yere koymuş değildir. Kâinat-taki düzen ve süreklilik sebeplerin konmuş olmasıyla ilgilidir ve yeniden vurgularsak, kaldırılması mümkün değildir. Meselâ cisim olmanın özsel nitelik ve sebebi olan terkîb ve te’lîfin kaldırılması cismin varlığı devam ettiği sürece imkânsızdır. Bu sebebin ortadan kalkması ancak cismin kendisinin varlıktan yokluğa geçmesiyle mümkündür. Biz kâinatı özsel olsun yahut sonradan ilişsin, sebepleri ispat ederek ve fakat onları Allah’a bağlayarak kavrarız. Çünkü zihnimizi doğrudan Allah’a bağlamak imkânsızdır. Zihnimizi sebepler zinciriyle Allah’a bağlarız.<sup>48</sup> Allah Samed’tir. Yani işlerde ona yönelinir, O’na iltica edilir. Âleme konmuş olup kendisine güya sığın-

44 *Fütûhât.*, I, 382.

45 *Fütûhât.*, II, 123.

46 *Fütûhât.*, I, 671.

47 *Fütûhât.*, III, 35.

48 *Fütûhât.*, II, 208; mümkün mahiyetteki kozmik varlık alanlarını birbiriyle iribatlandıran sebeplerin (esbâb) Allah tarafından konulduğuna ve kaldırılmayacağına dair ayrıca *Fütûhât.*, I, 227, I, 398.

lan ve bu yüzden sebep adı verilen tüm sebepler (el-esbâbü'l-mevdû'a) sebeplileri gerçekte Samed-i Evvel'e ulaştırır.<sup>49</sup> Meselâ kozmik varlık alanının çok ilginç biyolojik bir bölgesi olan ana rahminde insan bedenini teşekkül ettiren oluşumlar aşama aşama birçok farklı sebebin bir araya gelişiyile gerçekleşir; ancak insan bedenini meydana getiren sebebin kendisi değildir; aksine sebepler Fâil-i Muhtâr'a döner.<sup>50</sup>

Bizim kozmolojik sebeplilik gerçeği karşısında hakikatine uygun tavrımız tıpkı hastalık ('ille) karşısında takınmamız gereken tavır gibi olmalıdır. Bir illete duçar olmanın görünür sebepleri olduğuna göre tedavi edici sebepleri de vardır. Bu sebepler konmuştur, kaldırılamaz; inkâr olunamaz, olunmamalıdır. Ancak bu sebepleri sebep kılan, onlara hükümler koyan Allah'tır. Bilge kişi "illet" in de şifa verici sebebin de Allah'tan olduğunu bilir. O'nun âleme koyduğu sebeplilik, Sebeb'in ta kendisi olan Müsebbibü'l-esbâb'ın hükmünü icra eder; görünür sebepler sebebin ta kendisi değildir. İster hastalık isterse sebep anlamına olsun "illet" Allah'tan gerçek sebebin kendisi olduğuna dair bir hatırlatmadır (münebbih). Bundan gafil olmak Allah'ın koyduğu sebepleri Allah yerine koymaktır. Öyle anlaşılıyor ki sebep ve illet kavramlarıyla ilgili bir başka problem tevhit inancıyla ilgilidir ve gerçek sebebin Allah olduğunu unutmaya ve Allah yerine kozmik sebeplere bağlanmaya yol açan kulluğa aykırı tutumdur.<sup>51</sup>

İbnü'l-Arabî'ye göre sebeplilik (sebebiyye) insan sureti ile ilâhî isimler arasındaki ilişkiyi destekler; ikisi arasında ontolojik bir merdivendir. Bu durumda sebeplerin gerçekliğini yeniden vurgulamak gerekir. Sebeplerin sebepliler üzerindeki etkisi ve hükmü özeldir. Yani sebep kendi zâtî gerçekliği icabı

49 *Fütûhât.*, III, 181.

50 *Fütûhât.*, I, 125.

51 *Fütûhât.*, II, 489-490; Sûfiyenin (el-kavm) illet terimini gerek hastalık gerekse neden anlamında kullanım bağlamlarına dair olan bu metin 207. bâbta yer almaktadır. Konumuzla doğrudan ilgili kısmın tercümesi için bk. İbn Arabî, *Fütûhat-ı Mekkiyye*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul: Litera yayıncılık 2008, IX, 222-224.

etki eder, hükmünü icra eder. Tıpkı sanatkârın elindeki âlet gibi. İşî tasarlayan ve yapan sanatkârdır ama bunu yaparken de âlet kullanır. Âlet de âlet olduğunu bilir ve özü gereği âlet olma hükmünü icra eder. Âletin sanattaki rolünü yok saymak ve sanat üzerindeki etkisini inkâr etmek cahilce bir tutumdur. Çünkü birer âlet olarak sebeplerin sebeplilerde hükümleri vardır (Enne li'l-esbâbi ahkâmen fi'l-müsebbebât).<sup>52</sup>

Sanatkâr-âlet ilişkisine sebeplilik açısından bakmaya devam edersek, sebebin sebepli üzerindeki etkisinin sebebin sebepli-yi temellük ettiği anlamına gelmediği açıktır. Çünkü mülkü var eden için sebepler âlet gibi olunca âletin bu mülk yaratma işinde ortak olduğu dolayısıyla mülke de ortak olduğu anlamına gelmez. Allah'ın Sâni' ismiyle sebepleri birer âlet olarak kullandığı durumlarda nasıl sebeplere yaratma fiili nispet edilemezse, sebeplerin yaratılan mülke ortaklığı da nispet edilemez. Üstelik Allah kendi mülkünü var ederken sipariş almış bir marangoz ya da duvar ustasının çalışma tarzı gibi işini başkasının mülkü üzerinden yapıyor da değildir.<sup>53</sup> Allah'ın sebeplerinde, sebepleri "âlet" gibi kullanarak yaratması halk âleminde söz konusu olup bu durumda Hakk muktedirdir; Emr âleminde ise sebeplerinde olmaksızın doğrudan varlık vermesi söz konusu olup bu durumda Kâdir ismini alır.<sup>54</sup> Allah'ın halk âlemindeki iktidarı sebeplerin sebepliler üzerindeki hükümü üzerinden yürür. Nitekim bütün sebepler "Hakk'ın eli" dir (el-Esbâb küllühâ yedü'l-Hakk).<sup>55</sup>

Marangoz ve âlet metaforu Şeyh-i Ekber'in bir manzumesinde de tekrarlanır. Beşerî varlığının kozmolojik illiyet zincirindeki halkalar topluluğunun (el-cemâ'a) bir sonucu olarak

52 *Fütûhât*, III,134; ayrıca "sebebtan sebepliye cârî olan hükme ulaştırıcı sebepler bilgisinden ('ilmü'l-esbâb) söz edilir. Bk. *Fütûhât*, III, 110; "'ilmü'l-esbâb" dünyada varlık ve oluşları nihâi olarak Allah'a râcî kılmaktır. Bk. *Fütûhât*, III, 174.

53 *Fütûhât*, II, 404-405.

54 *Fütûhât*, IV, 297.

55 Bu çarpıcı ifade "Allah'ın eli onların elinin üzerindedir" ayeti (Feth 48/ 10) bağlamında zikredilmektedir. *Fütûhât*, IV, 449.

meydana geldiğini belirtirken, bu topluluğun marangozun iş gördüğü takımların (âlât) sahibine ait olması gibi, hakikatte “İlâh”ın mülkü (il’-İlâh) olduğunu, bu yüzden sanat işi ve eserinin (es-Sun’) âletlere değil marangoza nispet edilmesi gerektiğini belirtir. Âletler illetlerdir. Böyle olunca sanat eserine Varlık Veren’i (Mûcid) birleyen de illetlerin varlığını kabul eden de (isbâtü ‘illât) doğruyu ifade etmektedir. Şu farkla ki, bakış âletlere, yani illetlere odaklanırsa bu şu sebepten, şu o sebepten...şeklindeki illiyet zincirini (‘an’ane) uzun uzun sayıp dökerek Zât’a dayandırmak mümkündür; ancak bakış Zât’a, doğrudan doğruya bizi var edene yöneldiğinde illetler topluluğunun çokluğuna mukabil, Zât’ın birliği ikrar edilecektir.<sup>56</sup>

## Sonuç Yerine

Şeyh-i Ekber kozmolojik planda illiyeti kesin bir dille ikrar etmekte, sebep-sonuç ilişkisinin gerçekliğini de kozmik varlık zincirinin duyulur ve akledilir gerçekliğinde görmektedir. Âlem denilen mümkün varlık alanında sebep-sonuç ilişkisinin gerekiriğe dayalı işleyişi belli bir kozmolojik hiyerarşi içinde ke-sintisiz bir süreklilik arz eder. Bakışımızı Varlığın Birliği adını alan metafizik doktrindeki ontolojik perspektife ayarladığımızda sebeplerin varlığı ve etkisinin kendisiyle ve kendisi için olmadığı, kozmolojik sebeplerin varlık bakımından görüntüden ibaret birer biçim yahut ardındaki gerçekliği perdeleyen birer örtü olduğu anlaşılacaktır. Kozmolojik sebeplerin görünür çok-

56 *Fütûhât.*, I, 138; kanaatimize göre açık biçimde nedenselliğe (illiyet) ve îma yoluyla özel yöne (vech-i hâss) dönük iki bakış açısını aynı metinde yansıtan bu manzume “Fî ma’rifeti âbâine’l-’ulviyyât ve ümmehâtine’s-süflîyyât” başlığını taşıyan 11. bâbın başlangıcında yer almaktadır. İbnü’l-Arabî bu bâbta İlk Akıl’dan dört tabiata kadar kozmik varlık zincirindeki etki şemasını bu kez baba-anne metaforuna müracaatla ve etkin-edilgin kavramları üzerinden yeniden ele alır. Yukarıdaki manzumede yer alan marangoz ve âletleri metaforu ilerleyen pasajlarda bu kez mühendisin tasarımıyla ilişkisi içinde anlam kazanır. Kozmolojik şemaya bu açıdan toplu bir bakışın bütünüleyici yararını temin için anılan bâbı tercümesinden okunması önerilir. Bk. İbn Arabî, *Fütûhât -ı Mekkiyye*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul: Litera 2006, I, 400-413..

luğuna karşılık onların ardındaki Gerçek Varlık, Bir'dir. Kendisinden başka Gerçek Varlık bulunmayan Mutlak Bir, mümkün sebeplerin görünür olması ve etkisini göstermesinin İlk Sebeb'i yani Kendisiyle Zorunlu Aşkın İlkesi'dir. Kendisiyle Zorunlu Varlık olması varlığı ve fiilinde hiçbir sebebe muhtaç olmamasıdır. Buna karşılık âlemdeki sebepler zincirinde yer alan her halka var olmak için görünürde kozmolojik sebebine, gerçekte ise İlk Sebeb'e muhtaçtır. İlk Sebeb, kozmolojik varlık zincirindeki her nesnenin mümkün varoluş sınırlarını içerden de kuşatmıştır. Açıkçası ikincil bir sebeple meydana gelen her mümkün nesnenin doğrudan doğruya Allah'a bakan özel bir yüzü, sadece İlk Sebeb'e müteveccih özel bir veçhesi vardır. Bu içkin ve özel yön -kozmojik sebeplerin dolaylı ve araçsal etkisini bir an için paranteze almamızı gerektirecek şekilde- bütün mümkün nesnelere doğrudan doğruya İlk, Tek ve Gerçek Sebeb'e bağlar. Sebeplerin kozmolojik işleyişi duyusal gözlem ve nazarî görüş düzeyinde baskın izlenimler doğurduğundan bu özel yönü fark etmek her zaman ve herkes için belki mümkün olmayacaktır ama muhakkık sufilere özgü yolun bilgeleleri bu mazhariyete erebilirler, ermişlerdir. Ancak özel yönün bilincinde olmak asla kozmolojik sebepliliği inkâr anlamına gelmez ve nitekim muhakkık sufiler sebeplerin kozmik varlık planındaki işleyiş ve etkisini daima ispat etmişlerdir. İbnü'l-Arabî de kozmolojik sebepleri Allah'ın koyduğunu, kaldırılmasının imkânsız olduğunu, sebepleri inkâra yeltenmenin cahilce bir tutum olacağını her fırsatta tekrarlar. Buna mukabil sebeplerin ardındaki Gerçek Fâil'i perdeleyen birer örtü olduğunu bilmeyip sebepleri nihâî fail olarak gören, hatta sebeplere -hâşâ- bir rabbe sığınır gibi sığınan sapkın görüş ve inanç sahiplerini kıyasıya eleştirir. Bu eleştiri rüzgârı sebep-sonuç ilişkisindeki gereklilik hükmünün İlk Sebeb olarak Allah için de bağlayıcı olduğunu ileri sürenlere aynı sertlikte yönelecektir. Çünkü Allah-âlem arasında bir zorunlu bir illiyet ilişkisi görmek son tahlilde âlemin kıdemini kabul anlamına gelecektir ki bu yüzden Allah için illet terimini bu mantıksal neticeyi gerektirecek şekilde kullanmak son derece mahzurludur. Al-

lah'ın Ganî, mümkün âlem ve içindekilerinin fakir olması demek, O'nun âlem ve içindekiler karşısındaki mutlak aşkınlığını güçlü biçimde vurgular. Bu aşkınlık sadece O'nun bir sebebe muhtaç olmaması değil, kozmik sebebiliğin gerekirliğine tabi olmadığı anlamına da gelir. Allah -hâşâ muhtaç olmak anlamında- "sebepler ile" değil, âlemde kendi takdiriyle konulmuş, hikmetiyle belirlenmiş, kendi iradesiyle yönlendirdiği "sebepler planında" yaratır. Başka kimsenin kaldıramayacağı şekilde âleme sebepleri koymuş olması, bırakın herhangi bir kozmik sebep gibi sebebiliğin varlık şartlarına bağımlı olmayı, bunun tamamen aksine ve ötesinde olarak Allah'ın âlem üzerindeki mutlak hükümranlığını ispat eder. Sebeplerin sonuçları üzerindeki etki yahut hükümleri, aslında âleme O'nun koyduğu hükümlerdir ve O'nun mutlak hâkimiyetini temsil eder. Böyle bakınca, sebepler artık Allah'ın kudret eli olarak görülürler. Bütün mesele görünen âlemdeki sebeplerin, varlık ve etkileri bakımından kendisiyle zorunlu bir ontolojik mahiyete sahip bulunmadığını aydınlık bir müşahede ile fark etmek, bütün mümkün sebepleri ilâhî isim ve fiillere nispeti içinde Kendisiyle Zorunlu, Tek ve Gerçek Varlık Olan Müsebbibü'l-esbâb'a yahut Fâil-i Muhtâr'a râcî kılmaktır.