

KELÂMCILARIN İBN ARABÎ DÜŞÜNCESİNE ETKİSİ

*Cağfer KARADAŞ**

ÖZET

Endülüs'lü bir sufi olan İbn Arabî, her ne kadar sufi gelenek içinde yetişmiş ise de sistemini kurarken felsefeden kelâma bütün İslamî disiplinlerden yararlanmışır. Eserleri incelendiğinde bunu açıkça görmek mümkündür. Bu makalede özellikle kelâm düşüncesinden etkilenmesi “bilgi”, “varlık”, “ilahî isim-sıfatlar” ve “tanrı-alem ilişkisi” konuları çerçevesinde ele alınacaktır.

SUMMARY

Influence of Kalâm on Ibn Arabi

Ibn Arabî, a sufi from Andalus, was grown up among the tradation of sufism. Nevertheless he was influenced by all of the Islamic sciences. This ‘influence’ can be clearly traced in his works. This article looks at the *influence* of kalâm on Ibn Arabi, especially, in terms of knowledge,, existence, divine names-attributes and the relationship between God and universe.

* Yrd.Doç.Dr., U.Ü.İlahiyat Fak.İlköğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretmenliği Bölümü (Kelâm).

A. Giriş

İbn ‘Arabî’nin (ö. 638/1240) doğduğu ve gençliğini geçirdiği Endülüs, hadisçilikleri ön planda olan Evzaî, Malikî ve Zahirî mezheplerinin etkisi altında kaldığından¹ orada kelâmî düşünce yeterince ilgi görmemiştir.² Bu yüzden doğudaki kelâmcılar düzeyinde bir kelâmcı yetişmemiştir. Ancak felsefe için aynı yargı ileri sürülemez, zira felsefe, İbn Bacce (ö. 533/1138), İbn Tufeyl (ö. 581/1185), İbn Rüşd (ö. 595/1198) gibi güçlü isimlerle temsil edilmiştir.³ Zahirî mezhebinin önde gelen temsilcilerinden İbn Hazm (ö. 456/1064) her ne kadar kelâm’a sıcak bakmamışsa da⁴ *el-Fasl* başta olmak üzere yazdığı bir çok eserde aleştiri sadedinde bile olsa kelâmcıların görüşlerini zikretmiştir. Bu da Endülüs çevresinde kelâm kültürünün bilindiğini gösterir. İbn Hazm’dan *Fütuhât*’ta övgüyle bahseden⁵, ayrıca *el-İcâze*’sinde⁶ eserlerini okuduğunu söyleyen İbn ‘Arabî’nin kelâm kültürüne bu şekilde dolaylı yoldan ulaşmış olmasının yanı sıra aynı eserinde bölgede Eş’arîliğin taraftarı ve savunucusu konumunda olan Ebû Bekr

¹ Endülüs’te ilk olarak hadis alimi Evzaî’nin mezhebi yayılmış, daha sonra İmam Malik’in mezhebi onun yerini almıştır. Zahirîlik ise ikinci asrın ikinci yarısında Endülüs’e intikal etmiş ve yayılmaya başlamıştır. Bunun yanı sıra Malikîlik etkili mezhep olarak varlığını sürdürmüştür. Bu bölgedeki ilk zahirî bilgin Abdullah b. Muhammed’dir (ö. 272/885). Davud ez-Zahirî’den sonra mezhepte ikinci adam olarak kabul edilen İbn Hazm Endülüslü’dür. (bk. A.G. Palencia, *Tarihu’l-fikri’l-Endelüsî* (trc. Hüseyin Munis), Kahire 1955, s. 417, 439-441; Hayrettin Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, İstanbul ts. İrfan Yayınları, s. 106, 116-117.) Goldzher’e göre Zahirî mezhebi İspanya ve Kuzey Afrikadaki Muvahhidlerin üçüncü emiri Ebu Yusuf Yakup (ö. 595) zamanında resmi mezhep haline gelmişti. (*Zahirîler Sistem ve Tarihleri* (trc. Cihad Tunç) Ankara 1982, s. 138).

² Endülüs düşünce tarihini yazan Palencia hadis, tefsir, fıkıh, felsefe ve tasavvuftan bahsetmesine rağmen Endülüs’teki kelâmî düşünceye dair bir konu başlığı koymamıştır. Kuzey Afrika felsefe tarihini yazan Yahya Huveydî ise, Mağrib’de (Kuzey Afrika’nın batısı) “Irakîler” olarak anılan Mutezilî kelâmcılardan bahsetmekle birlikte Sünnî ve Muhaddis olan Malikîlerin daha baskın olduğunu zikretmektedir. (Palencia, a.g.e., s. 323-441; Yahya Huveydî, *Tarihu felsefeti’l-İslam f’i kârreti’l-İfrikîyye*, Kahire 1966, s. 157, 166-167.)

³ Palencia, a.g.e., s. 323-371; Yaşar Aydın, *İbn Bacce’nin İnsan Görüşü*, İstanbul 1997, s. 9-20.

⁴ İbn Hazm’ın kelâmî düşünceye tepkisi için bk. İbn Hazm, *Risaletü’l-beyân an hakikati’l-îmân* (İhsan Abbas, *Resail İbn Hazm el-Endelüsî* içinde), Beyrut 1981, III, 190-191.

⁵ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü’l-mekkiyye*, I-XIV, (nşr. Osman Yahya), Beyrut 1405/1985 – II, 303.

⁶ İbn ‘Arabî, *el-İcâze (Mu’cemu istilâhâti’s-sufiyye* içinde, nşr. Bessam el-Câbî), Beyrut 1411/1990. s. 24.

İbnü'l-'Arabî'nin (ö. 543/1148) bütün eserlerini okuduğunu ve hatta icaze aldığı belirtilmesi, doğrudan kelâma vakıf olduğunu gösterir.⁷ Kelâm ve felsefede üstad kabul edilen Fahreddin er-Razî (ö. 606/1210) ile mektuplaşması da meşhurdur. İbn Arabî'nin ona yazdığı mektubun başındaki “Bir kısım te'liflerine vakıf oldum”⁸ ifadesinden eserlerini okuduğu anlaşılmaktadır. Nitekim *Fütûhat*'ın çeşitli yerlerinde Bakillanî (ö. 403/1013)⁹, Ebû İshak el-İsferayînî (ö. 418/1027)¹⁰, Cüveynî (ö. 478/1085)¹¹, Fahreddin er-Razî¹² gibi ünlü kelâmcılardan ve görüşlerinden bahsetmesi kelâm kültürüne ilgi duymasından öte yararlandığını gösterir.

B. Bilgi Teorisi

İbn 'Arabî'nin bilgi nazariyesi kelâmcıların ve felsefecilerin bilgi nazariyelerinden farklılık arzeder. Her ne kadar Kur'an ve hadisi birinci dereceden önemli bilgi kaynağı¹³ kabul etse de âyetleri yorumlama usûlünden, hadisleri değerlendirme tekniğine kadar kendine özgü bir yol takip eder.¹⁴ Kur'an'ın akılla yorumlanması anlamına gelen te'vili reddetmesinde, İbn Hazm'ın etkisinden söz etmek mümkündür.¹⁵ Ancak te'vili reddetmenin fikir üretiminde dar alan oluşturacağı da kesindir. Bunun farkında olan İbn Arabî, bu dar alanı, “Kur'an'da ‘meczazî’ ifade bulunmadığı dolayısıyla onda geçen her kelimenin uzak yakın bütün anlamlarının ‘hakikî’ olduğu” iddiası ile aşma çabasıdadır.¹⁶ Böylelikle

⁷ a.e., s. 26.

⁸ İbn 'Arabî, *Risaletü's-Şeyhu'l-Ekber ilâ Fahreddin er-Razî*, ts. Kahire, Alamü'l-Fikir, s. 10.

⁹ *Fütûhât* (OY), III, 269.

¹⁰ a.e., XIII, 329.

¹¹ a.e., III, 54-55; IV, 118; a.e., (*el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, I-IV, ts. Dâru Sâdır), I, 253.

¹² *Fütûhât*, OY, III, 54-55; IV, 118.

¹³ *Fütûhât*, (OY), I, 160.

¹⁴ Bu konuda bk. Cağfer Karadaş, *İbn Arabî'nin İtikadi Görüşleri*, İstanbul 1997, s. 44-46, 56-61.

¹⁵ Her ne kadar İbn Arabî kendisinin Zahirî mezhebine mensup gösterilmesinden “Beni İbn Hazm'a nispet ettiler. Gerçek şu ki, ben 'İbn Hazm şöyle diyor' diyen kimselerden değilim” (Mahmud el-Gurab, *eş-Şeyhu'l-Ekber Muhyiddin İbnü'l-Arabî*, Dinaşk 1411/1991, s. 32) diyerek reddederse de, *Fütûhât*'ın içinde kaleme aldığı “usûl”de zahiri mezhebinin açık tesiri görülür. Ayrıca 1334'de Beyrut'ta yayınlanan *Mecmuu'r-resâil fi usûli'l-fikh* adlı usûl eserlerinin derlendiği kitapta İbn Arabî'nin bu eseri Zahiriyye usulünden bir eser olarak gösterilir. Buna rağmen genel tavrı dikkate alındığında özgün bir çizgide bulunduğunu söylemek daha isabetli olur. Karşılaştırma yapmak için İbn Hazm'ın *el-Muhallâ*, (Kahire 1387/1967) adlı eserinin, c. I, s. 39, 73' deki görüşlerine bakılabilir.

¹⁶ *Fütûhât* (DS), I, 253.

“kelimenin hakiki anlamından mecazi anlamına gitmek manasına gelen “aklî te’vil”inin yerine, “bir kelimenin anlamlarından herhangi birini tercih etmek” manasına gelen “lugavî te’vil”i¹⁷ koymaktadır. Böylelikle adını koymaksızın te’vil yapmaktadır. Zira özellikle müteşabihât konusunda vardığı sonuçlar kelâmcıların teville vardığı sonuçların aynısıdır. Sözelimi “Rahman Arşa istiva etti”¹⁸ mealindeki ayette geçen “istivâ” kelimesinin “istikrar”, “kasd” ve “istilâ” gibi anlamlarının bulunduğunu ifade eden İbn ‘Arabî “istikrar” anlamının cisimlere has bulunduğunu Allah söz konusu olduğunda “isitilâ” yani “hükmelemek” anlamına geleceğine ileri sürer. Lügatçilerin “istikrar”, “istivâ”nın yakın, “istilâ” ise uzak anlamıdır demelerine¹⁹ pek aldırmayan İbn ‘Arabî kendi metodu gereği dilin sahipleri olan Arapların kullanımını dikkate alır ve kelâm kitaplarında da geçen²⁰ “Bişr Irak’ı kılıç kullanmaksızın ve kan akıtmaksızın istiva etti” beytini şâhid getirerek bu şiirde “istiva”nın “isitila” anlamında kullanıldığını dikkat çeker. Ayeti bu şekilde yorumlamanın te’vil değil hakiki anlamlarından uygun olanı, diğer bir ifade ile Arapların bu yer için kullanmayı uygun gördükleri anlamı tercih etmek olduğunu ileri sürer.²¹ Her ne kadar İbn Arabî kıyası reddetme ve aklı geri plana atma noktasında²² sanki “selefî” bir çizgide görülüyorsa da, vardığı sonuçlara bakıldığında özellikle inanç noktasında “makul çizgi”yi koruma çabası içerisinde olduğu görülür.

C. Varlık Teorisi

Varlık konusunda ise, Şeyhülislam Mustafa Sabri’nin (ö. 1373/1954) iddia ettiği gibi²³ felsefecilerin etkisi altında ve onların “sudûr” nazariyesinden esinlenerek **vahdet-i vücûd** (varlığın birliği) tezini ortaya atmış ise de genel yaklaşımı itibariyle felsefe ile kelâm arası bir noktada durduğu görülmektedir. Sözelimi varlığı, “vücûd-ı mutlak”, “adem-i

¹⁷ İbn Arabî, Arapça’da kelimelerin herhangi bir anlamını kullanmanın mecaza gitmek olmayıp hakiki anlamlarından birini tercih olarak görür. Zira ona göre bütün anlamlar tercih konusunda eşittir. Araplar kelimelerin anlamlarını yerine göre tercih ederek kullanmakta olduklarına göre buna uyulması gerektiği kanaatindedir. Ona göre bu te’vil değil, tercihtir. Onun bu yaklaşımına biz “lugavî te’vil” nitelemesini uygun gördük.

¹⁸ Tâhâ 20/5.

¹⁹ bk, Ebü’l-Bekâ, *el-Külliyât*, (Beyrut 1412/1992), s. 277.

²⁰ bk. Neseî, *Tebîrâtü’l-edille* (nşr. Claude Salame), Dımaşk 1990, I, 241, Nureddin es-Sabûnî, *el-Bidâye fî usûli’-d-dîn* (nşr. Bekir Topaloğlu), Dımaşk, 1339/1979’dan ofset İstanbul ts. Diyanet İşleri Baş. Yay., s. 24.

²¹ *Fütühât*, (OY), II, 116.

²² *Fütühât* (OY), XIII, 439-475.

²³ bk. Mustafa Sabri, *Mevkûfu’l-akl*, el-Mektebetü’l-İslamiyye 1369/1950, III, 149.

mutlak” ve “mümkün” olmak üzere üç kategoride ele alır. Vücûd-ı mutlak ile Allah’ı, adem-i mutlak ile Allah’ın zıddını yani kelâmcıların “muhal” dediklerini, bazan yerine başka kelimeler kullansa da mümkün ile de aslında felsefecilerin “mümkün”, Mu‘tezile’nin “ma‘dum”²⁴ kavramlarını kastettiği görülür.²⁵ Aslında İbn ‘Arabî’nin, zâtın bilinmeyeceği bunun yanı sıra isim ve sıfatların isnat edildiği ulûhetin (ulûhiyyet) bilinbileceği görüşü İmam Mâtürîdî’nin (ö. 333/944) “ilâhî isimler zât-ı ilâhiyyeyi tam olarak kavramak için değil O’nu zihinlere yaklaştırmak içindir”²⁶ görüşü ile paralellik arz eder. Hatta kelâmcıların Allah’ın zatının kavranamayacağı konusunda söz birliği içerisinde olduklarını söylemek abartılı olmaz. Onlara göre bilinebilecek olan Allah’ın varlığı ve kendisi tarafından bildirilen sıfatlarıdır.²⁷ Ehl-i Sünnet kelâmcıların “ru’yetullah” konusunda Allah’ın âhirette görülebileceğini kabul etmekle birlikte görülenin mahiyeti bir yana, görme ve görülmenin mahiyetini bile tartışmaktan kaçınmış olmaları bu yargıyı desteklemektedir.

D. İlahî İsim ve Sıfat Görüşü

İbn Arabî, ilâhî isimlerin ve sıfatların Allah’ın “nisbetler”i olduklarını yani her bir isim ve sıfatın “izafet” anlamına gelen “nisbet” olduğunu belirtir. Bu “nisbet”in onun düşüncesinde gerçekliği yani zihin dışı alanda bir yeri yoktur. Kendi ifadesiyle bu itibarî bir durumdur.²⁸ Burada “itibarî” “gerçekliği olmayan ancak zihnî olarak var olduğu kabul edilen” şeklinde anlaşılmalıdır. “İtibarî” ilk defa İbn ‘Arabî’nin sisteminde görülen bir kavram değildir. Mâtürîdî kelâm sisteminde bu kavram önemli bir yer işgal eder. Mesela onlar cüz’î iradeyi itibarî olarak var kabul ederlerken²⁹,

²⁴ “Mutezileye göre ma‘dumlar sabit gerçekliklerdir. Onların zatlarının, varlık olarak kabul edilmeyen sıfatlarla nitelenmeleri imkansız değildir.” (Nasîrüddin et-Tûsî, *Risâle fi kavâidi’l-akâid* (Beyrut 1413/1992), s. 47).

²⁵ Nitekim Afîfî, İbn Arabî’deki “a‘yan-ı sabite” kavramının, Mutezile’nin “ma‘dum” ve felsefecilerin “mümkün” kavramı ile aynı olduğunu iddia eder. (el-A‘yanü’s-sâbite fî mezhebi İbn Arabî ve’l-ma‘dumât fî mezhebi’l-Mu‘tezile” (*Kitabü’t-tezkârî* içinde) Kahire 1969, s. 209-220.)

²⁶ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-tevhîd*, (nşr. F. Huleyf, İstanbul 1979), s. 93-94; ayr. bk. Bekir Topaloğlu, “Allah” md. *DİA*, II, 483.

²⁷ bk. Bakıllânî, *el-İnsâf*, (nşr. Zahid Kevserî, Kahire 1369/1950), s. 25-26; Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü’l-âliye*, III, 129; Devvânî, *Şerhu’l-Akâidi’l-Adudîyye*, (İstanbul 1306), s. 16; Nâyif Abbas, *Tahzîbu Haşiyeti’l-Beycûri ale’l-Cevhere*, (Dimaşk 1407/1987) s. 13; Bekir Topaloğlu, *Allah’ın Varlığı*, Ankara 1981, s. 149-150; Nadim Macit, *Kur’an’ın İnsan-Biçimci Dili*, İstanbul 1996, s. 59.

²⁸ *Futûhât*, (OY), III, 67, 166-167; IV, 171; V, 91; XIII, 66, 469.

²⁹ bk. Kemaleddin el-Beyazî, *İşârâtü’l-merâm min ibârâti’l-İmam* (Kahire 1368/1949), s. 256; İbrahim el-Lekkanî, *Şerhu Cevhereti’t-tevhîd* (Beyrut

bazı kelâmcılar da selbî sıfatların bir kısmını haricî gerçeklikleri olmayan itibarî sıfatlar sayarlar.³⁰ Aslında bu “itibarîlik” durumu kapsamlı olarak Ebû Hâşim el-Cübbâî’nin (ö. 321/933) “ahval nazariyesi”nde görülür. O, sıfatları haller olarak görmektedir, halin tarifine bakıldığında “bir cevherin varlık ve yoklukla nitelenemeyen müsbet sıfatları”, “mevcud ile ma‘dum arasındaki vasıta”, veya “mevcud ile ma‘dum arasındaki orta terimin en özel vasfı” gibi tanımlamalar bulunmaktadır.³¹ Bu tariflerde halin itibarî bir durum olduğu gerçeği ortaya çıkar. Buradan hareketle de İbn ‘Arabî’nin de isimler ve sıfatlar konusunda Ebû Hâşim’in ahval nazariyesinden istifade etmiş olduğunu söylemek mümkündür. Her iki düşünce adamının bu konudaki görüşleri yan yana konulduğunda oldukça fazla paralellikler bulunduğu görülür.³² İbn Arabî, ilahî isimlerin ve sıfatların itibarîliği konusunda yukarıda zikredildiği şekilde Mutezileden Ebû Hâşim’le paralel düşündüğü gibi, bu isimlerin ve sıfatların zaid olup-olmaması hususunda da Mutezile ile aynı çizgiye gelir ve isimlerin zaid olmadığı, zâtın aynısı olduğu düşüncesini benimser.³³

İsim-sıfat ilişkisi konusunda, her ne kadar sıfatları isimlerin bir alt başlığı olarak görse de, İsfârîni’ye referansta bulunarak sıfatları, isimleri bünyesinde toplayan küllî isim, kendi ifadesiyle ümmehâtü’l-esmâ (isimlerin anaları) olarak görmesi³⁴ kelâm düşüncesiyle paralellik arzeder. Ümmehâtü’l-esmâ dediği sıfatlar bazı isim farklılığı olmakla birlikte aslında kelâmcıların (özellikle Eş’arîlerin) yedi subutî sıfatıdır.

Ancak İbn ‘Arabî “Biz, bir şeyin olmasını istediğimiz zaman ona sözümler sadece ‘ol’ dememizdir. O da hemen oluverir.”³⁵ mealindeki ayette hem fiilin failinin hem de masdarın izafe edildiği zamirin sahibinin (merci’inin) Allah olmasını göz önüne alarak “kâil” şeklinde bir sıfat elde etme yoluna gitmiştir.³⁶ “Kudret” sıfatının “yaratma” boyutu olan söz

1403/1983), s. 104; A. Saim Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akaidi ve Kelâma Giriş* (İstanbul 1987), s. 104.

³⁰ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd* (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1409/1989, IV, 164-165; Abdullatif Harputî, *Tenkîhu’l-kelem*, İstanbul 1330, s. 181; İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, İstanbul 1339/1341, II, 89; İmam Rabbanî, *Mektûbât*, Mekke 1317’den ofset İstanbul ts. Fazilet Neşriyat, III, 18, (17. Mektup).

³¹ Ebu’l-Bekâ, *el-Külliyât*, Beyrut 1412/1992, s. 374; Y. Şevki Yavuz, “Ahval” md. *DÎA*, II, 190.

³² Ahmed Subhi, *Fî ilmi’l-kelem*, Beyrut 1405/1985, I, 318-331.

³³ Çağfer Karadaş, a.g.e., s. 93, 100-101.

³⁴ *Fütühât*, (OY), XIII, 238-239; (DS), II, 302.

³⁵ en-Nahl 16/40. (bk. M. Fuad Abdülbâkî, *el-Mu‘cemu’l-müfehres li elfâzi’l-Kur‘ân*, İstanbul 1984, “kavl” md.)

³⁶ *Fütühât* (DS), II, 206.

konusu “kail” sıfatı, fonksiyon itibariyle Matürîdîlerin kelâm sistemindeki “tekvin” sıfatını çağrıştırmaktadır.³⁷

İbn Arabî, sıfatların Ehl-i Sünnet’in kabul ettiği maânî kalıbını değil de daha çok Mutezilenin benimsediği sıfat-ı maneviyeye şeklini itibara alır. Onun sıfatlar konusunda en dikkat çekici yaklaşımı selbî grubunda görülür. O, selb (olumsuzlama) yoluyla Allah’ı tavsif etmenin aklı olduğunu halbuki aklın sınırlı bulunması hasebiyle bu konunun şeriata havale edilmesi gerektiğini savunur. Allah’ı en iyi yine kendisi bilir ve tanıtır, dolayısıyla naslardaki isimler ve sıfatlar Kur’ânî tabirle en güzel isimlerdir. Bu isimler sübût manası içerdiği gibi tenzihî manayı da içerir. Nitekim İbn ‘Arabî, Allah’ın sadece teşbihî ya da sadece tenzihî olarak tanınmasının eksik olacağını, O’nun “mutlak” olması hasebiyle her ikisini cem etmek sûretiyle tavsif edilmesinin gerektiğinin altını çizer. Burada İbn ‘Arabî sübûtî sıfatları “teşbih” kelimesiyle karşılar. Bu yaklaşımında felsefecilerin etkisi olabileceği gibi, her ne kadar mahiyet farkı olsa da, kul ile Allah arasında bir benzerlik olduğu kabulünü de içinde barındırmaktadır. Ancak bunu sübûtî sıfatlarla sınırlamaz, kelâmda haberî sıfat olarak kabul edilen “müteşâbih” isimleri de bu kavramın kapsamına dahil eder. Aslında İbn ‘Arabî kelâm âlimlerinin sıfat konusundaki birikimlerini ustaca bir manevra ile sistemine dahil eder. Konu hassas ve kimi yerde aklın sınırlarını zorladığından kelâmcıların temkinli ve ihtiyatlı yaklaşımlarını onda bulmak zordur. O terminoloji konusunda cömert ve cesaretlî çıkışlar sergiler ve tartışmaya yol açabilecek “teşbih” lafzının Allah için kullanılmasında sakınca görmez. Ali el Kârî’nin (ö. 1014/1606) dediği gibi³⁸ bir peygamberi bile eleştirecek derece teşbih meselesindeki hassasiyeti ve ihtimamı³⁹ tenzih konusunda görülmemektedir. Zira tenzih ile dengelenmeyen teşbih insan biçimci (antropomorfik) düşüncelere zemin oluşturur.

İlâhî isimlerde sınırlama kabul etmeme noktasında da Ehl-i sünnet ile paralel düşünür ve “doksan dokuz” olduğunu dile getiren hadisi sahih bulmakla birlikte bunları sayan rivayetleri hadis usûlü açısından “muzdarib” kabul eder. Bu konuda İbn ‘Arabî oldukça isabetlidir. Zira bir çok âlim Ebû Hüreyre’nin (ö. 58/677) rivayet ettiği söz konusu doksan dokuz ismi veren hadisin ikinci kısmında sayılan “doksan dokuz” ismin asıl metinde bulunmayıp ravi tarafından eklendiği (müdreç) görüşündedir.⁴⁰ Listenin Buharî ve Müslim’de yer almayışı da bununla açıklanmaktadır. Zaten

³⁷ Cağfer Karadaş, a.g.e., s. 113-114.

³⁸ Ali el-Kârî, *Risâle fî vahdeti’l-vücûd, (Mecmuâtü resâil fî vahdeti’l-vücûd içinde)*, İstanbul 1294, s. 94.

³⁹ İbn ‘Arabî, *Füsûsü’l-hikem* (nşr. Afifi), Beyrut 1400/1980, s. 70.

⁴⁰ Metin Yurdağür, *Esmâ-i Hüsnâ Allah’ın İsimleri*, İstanbul 1996, s. 20.

Tirmizî'deki liste ile İbn Mace'deki liste birbirini tutmamaktadır.⁴¹ Öte yandan İbn Hazm'ın Kur'an'ı ve sahih hadisleri esas alarak yaptığı çalışmadan övgüyle söz eder. İbn Arabî'ye göre isimlerde bir sınırlandırma söz konusu olamaz, çünkü, var olan hakikatların sayısı kadar isim vardır, sınırlandırmak mümkün değildir. Zaten kelâmcılar dahil olmak üzere genelde İslam âlimleri Allah'ın isimleri konusunda sınırlama düşüncesinde değillerdir. Kelâm kitaplarında görülen sınırlı sayıda sıfatın bulunması bir takım isimlerin ve sıfatların diğerlerine irca edilmesi suretiyle İslâm ilâhiyatı konusunda derli toplu bir fikir verme amacına yöneliktir.⁴²

E. Allah-Alem İlişkisi

Allah-alem ilişkisi konusunda ise kelâmcılardan çok felsefecilere yakındır. Alemin mümkün oluşundan bahsederken kelâmcıların anahtar terimi olan “hüdüs”ü hiç hesaba katmaması bunun en önemli göstergesidir. Böyle olmakla birlikte Nasr Hamîd Ebû Zeyd'in dediği gibi⁴³ şu da denilebilir, onun düşüncesinde alemi hem ezeliyet hem de hüdüs ile nitelenmek mümkündür. Zira ona göre alem ve içindekiler Allah'ın ilminde “a'yân-ı sâbite” şeklinde bulunmaları hasebiyle Allah'ın ilim sıfatına bağlı olarak ezeliyet vasfını kazanmaktadır. Ancak varlık olarak sadece Allah'ı kabul etmesi ve “varlık” niteliğinin Allah'ın aslî, mümkünin arizî sıfatı görmesinin yanında “adem”i mümkünin aslî sıfatı olduğunu ileri sürmesi bir nevi alemin hüdüsünü çağırırır.

Burada söylem farkı dışında aslında yeni bir şey yoktur. Zira kelâmcılar da Allah'ın ilim sıfatının ezeli olduğu görüşündedirler. Onlar bu noktada mücerret bir ilim sıfatının ezeliğini öngörmüş olamazlar. Bir zâtta ilim sıfatı varsa doğal olarak bunun ma'lumlarla mücehhez olması gerekir. Fiile dönüşmemiş bu ma'lumlar tâbi oldukları ilim sıfatı gibi ezeliyet ile nitelenirler. Bu durum kelâmcıların “kelâm” sıfatını anlatırken çok belirgin olarak ortaya çıkar. Onlara göre her ne kadar yazıya dökülmüş ve sözlü olarak okunan Kur'an “hâdis (yaratılmış)” ise de, Allah'ın sıfatı olan ve Kur'an'ın delalet ettiği “kelâm” sıfatı ezeldir, dolayısıyla Kur'an asıl itibarıyla ezeldir.⁴⁴

⁴¹ bk. Bekir Topaloğlu, “Esmâ-i Hüsnâ” md., *DİA*, XI, 407.

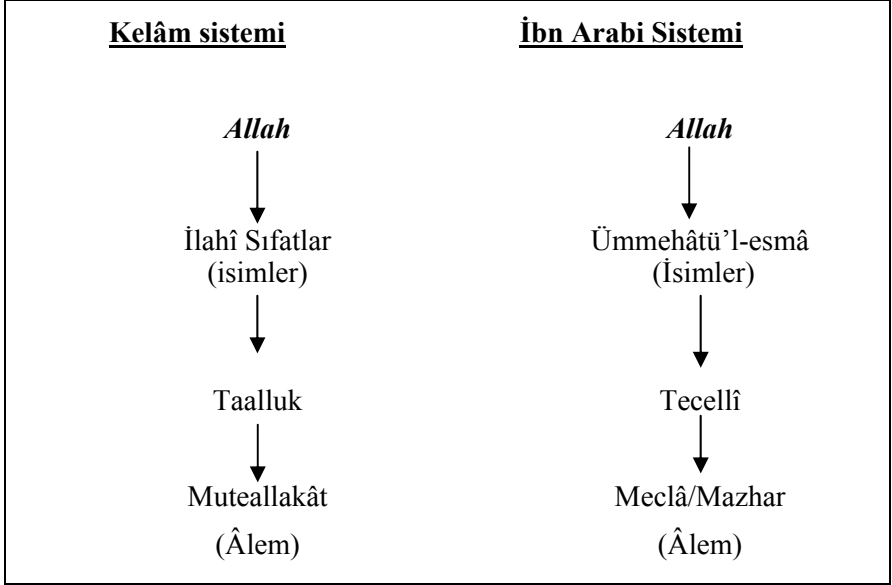
⁴² Nureddin es-Sabûnî, *a.g.e.*, s. 25; Abdullatif Harputî, *a.g.e.*, s. 180.

⁴³ Nasr Hamid, *Felsefetü't-te'vîl: dirase fî te'vîli'l-Kur'an inde Muhyiddin İbn Arabî*, Beyrut 1983, s. 158.

⁴⁴ Meselâ bk. Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *a.g.e.*, I, 284.

Muhyiddin İbn ‘Arabî yaratılışın sürekliliği anlayışında olan ve buna “halk-ı cedîd” diyen hemşehrisi İbn Hazm gibi⁴⁵ şeylerin iki zamanda aynı değil benzer olduklarını, her tecelli ile yeniden yaratıldıklarını ileri sürer ve buna “teceddüd-i emsal” der. Ancak “halk-ı cedîd” lafzını kullandığı da vakidir.⁴⁶ Ayrıca yaratma yerine kullandığı “tecelli” fikri ile İhvan-ı Safâ’nın bu anlamda kullandığı “feyzân” kavramı arasında muhteva benzerliği söz konusudur. Nitekim onlar da şeylerin varlık kazanmaları ve bunu sürdürmelerinin Allah’ın feyzi ile gerçekleştiğini ileri sürerler ve ilk feyze konu olan varlığın akl-ı faâl olduğunu söylerler.⁴⁷ Bu halk-ı cedîd düşüncesi özellikle Eş’arîler’in “arazların iki zamanda bulunmaması” ilkesi ile paralellik taşır. Zira onlara göre Allah her an aleme müdahale etmekte ve her şey her an yaratılmaktadır.⁴⁸

Kelâm sistemi ile İbn Arabî sistemine bir bütün olarak bakıldığında ana çatı itibariyle birbiriyle son derece benzer olduklarını tespit etmek mümkündür. Şematik karşılaştırma ile bu durum daha açık görülebilir:



⁴⁵ İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ahvâ ve'n-nihal*, Beyrut 1406/1986, V, 55.

⁴⁶ İbn ‘Arabî, *Füsûsü'l-hikem*, s. 155-156.

⁴⁷ İhvânü's-Safâ, *Resâil*, Beyrut ts. Dâru Sâdir, III, 190; ayr. bk. Ömer Ferruh, *İhvanü's-Safâ*, Beyrut 1401, s. 96-97; Enver Uysal, *İhvan-ı Safâ Felsefesinde Tanrı Alem*, İstanbul 1998, s. 157-164.

⁴⁸ Bakillânî, *et-Temhid*, Beyrut 1407/1987, s. 335-340; Abdullatif Harpûtî, a.g.e., s. 68; Pines, *Mezhebü'z-zerre inde'l-Müslimin*, Kahire 1365/1946, s. 31.

Burada görülen farklılık kelâmcılar tarafından sıfatların aleme etkisini ifade için kullanılan “taalluk” terimi yerine İbn Arabî tarafından “isimlerin aleme yansması” anlamında “tecelli” kavramının kullanılmış olmasıdır. Bunun doğal sonucu olarak da kelâmda alem, sıfatların “müteallakâtı” olurken, onun sisteminde alem, isimlerin “meclâ” veya “mazhar”ı olmaktadır.

F. Sonuç

İbn ‘Arabî düşünce sistemini oluştururken her görüşten istifade etmeye çalışmıştır. Temel kaynaklarının, tasavvuf, kelâm ve felsefe olduğunu söylemek mümkündür. İyi bir tefsir ve hadis kültürüne sahip olduğunu da göz ardı etmemek gerekir. Bu birikimini o, ustaca kullanmış ve bu gün dahi canlılığını sürdüren, ilim çevrelerince dikkate alınan bir sistem kurmuştur. Ancak kendinden önce oluşmuş bu birikimden yararlanırken bunların kurduğu genel sisteme uyum sağlamasına önem vermiştir. Bu anlamda kelâmdan da bir dinî ve kültürel birikim olarak yararlanmışır. Zaten onun kitapları incelendiğinde birikiminin tasavvuf, kelâm ve İslam felsefesinden elde edilmiş malzemeyle oluşturulduğunu görmek mümkündür. Özellikle yukarıda andığımız hususlar kelâmdan etkilendiğini açıkça gösterir mahiyettedir. Sözgelimi Müteşahihât konusundan kelâmcıların makul çizgisini, varlık konusunda Mu’tezile’nin “ma’dum” nazariyesini benimsemesinin yanı sıra en çok kelâmdan yararlandığı alan ilahî isim ve sıfat konusudur. Zira onun bu konudaki görüşü, terminolojik farklılık dışında büyük ölçüde kelâmcıların görüşlerinden seçme ve sentez yoluyla elde edilmiştir. Örneğin “ümme’hâtü'l-esmâ” dediği “hay, âlim, mürîd, kâdir, kâil...” gibi bütün isimleri temsil eden ana isimler özellikle Eş‘arîlerin “yedi sübutî sıfat”ından başkası değildir. Bu isimleri işlediği yerde İsfârâînî’ye göndermede bulunması da bunun kendisi tarafından itirafı anlamına gelir. Kudretin yaratma boyutu olan “kâil” ise Matürîdîlerin “tekvin” sıfatını andırmaktadır. Onun sıfatların zatın aynı olduğu fikrini ileri sürmesinde ve “itibarî nisbetler” kabul etmesinde Mu’tezile’nin etkisinin bulunduğunu söylemek mümkündür. Yukarıdaki şemada da görüldüğü gibi Allah-alem ilişkisi konusundaki görüşü ile kelâmcıların görüşü arasında ana çatı itibarıyla büyük benzerlik bulunmaktadır. Diğer bir ifade ile terminolojik farklılık dışında yeni bir fikir ortaya koymuş değildir. Nitekim, Affî ve Macid Fahrî, onun hakkında “seçmeci ve sentezci kabiliyeti ile hal-i hazırda birikimi değerlendirmek suretiyle yepyeni bir sistem kurmuştur” değerlendirmesinde bulunmaktadırlar.⁴⁹

⁴⁹ Affî, “İbn ‘Arabî” (M. M. Şerif, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, trc. heyet, İstanbul 1990), II, 18; Macid Fahrî, *İslâm Felsefesi Tarihi* (trc. Kasım Turhan, İstanbul 1987), s. 200-201.