

İbnü'l-Arabî'ye Göre İlâhî İsimlerin Âlemde Tecellisi: Allah-Âlem Münasebeti Etrafında Ortaya Çıkan Bazı Problemler

M. Mustafa ÇAKMAKLIOĞLU*

Özet

Bu makalede İbnü'l-Arabî'ye göre Allah ile âlem arasındaki münasebeti ve ilâhî isim ve sıfatların bu münasebetteki merkezi rolünü incelemeye çalıştık. Diğer taraftan İbnü'l-Arabî öğretisinin ana temalarından olan ve Allah-âlem münasebetini açıklamada kayda değer imkânlar sunan *berzah* kavramına değinmeye çalıştık. İbnü'l-Arabî düşüncesinde metafizik, ontolojik ve epistemolojik düzeylerde farklı birçok *berzah* vardır. İlâhî sıfatlar da Zât-ı İlâhî ile kâinat arasında bir *berzah*, bir ara alandır. İlâhî isimlerden oluşan bu *berzah* ya da ulûhiyet, hakikati itibâriyle, bir taraftan Zât-ı İlâhî'nin âlemden münezze oluşunu, bilinemeyişini ve hiçbir şeye benzemeyişini ifade ederken diğer taraftan da O'nun kâinata yakın oluşunu ifade eder. İbnü'l-Arabî'ye göre, Allah ile âlem arasındaki münasebet, sadece yaratma zamanıyla sınırlı, bir kez olup biten bir hâdise değildir, sürekli, canlı, dinamik bir ilişkidir. O, bu hususu, ilâhî tecellilerin aslâ tekrar etmeyişi ve her an yeniden yaratma (*halk-ı cedîd*) öğretileriyle ifade eder.

Anahtar Kelimeler: Zât-ı İlâhî, İlâhî İsimler, Berzah, Âlem, Tenzih, Teşbih, Tecellî.

The Manifestations of the Divine Names Upon the Universe According to Ibn al-'Arabî: Some Problems Arising From the Issue of Relationship Between God and the Universe

Abstract

In this essay, we tried to deal with the problem of the relationship between God and the universe and the central role of the divine names and attributes in this issue within the context of Ibn al-'Arabî's thought. We have also tried to address the concept of the *barzakh* (the limit), which provides remarkable possibilities to explain the issue of the relationship between God and the universe, as one of the central themes in Ibn al-'Arabî's thought. There are many different *barzakhs* in metaphysical, ontological and epistemological levels in Ibn al-'Arabî's thought. Divine names are the *barzakh* or isthmus between The Divine Essence and the cosmos. The isthmus of the divine names or the divinity, on the one hand refers to the truth of transcendentality of the Divine Essence, its unknowability and incomparability, on the other hand it refers to His proximity to the universe and His similarity. According to Ibn al-'Arabî, the relationship between God and the universe is not something limited to the time of creation and took

* Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (mcakmaklioglu@hotmail.com)

place only once. It is a live, continuous and dynamic relationship. He refers to this point as the everlastingness of the divine manifestation and constant renewal of creation.

Key Words: Divine Essence, Divine Names, Barzakh (Isthmus), Universe, anthropomorphism (tashbih), transcendentalism (tanzih), Manifestation (Tajalli).

Giriş

Düşünce tarihi içerisinde dile getirilen problemlerden belki de en zoru Allah-âlem-insan münasebetidir. Bu problem çerçevesinde birçok filozof ve düşünür birbirinden farklı görüşler ileri sürerek; *hâdis*, *fânî*, *nâkıs* ve *mukayyed* olan âlem ile *Kadîm*, *Bâkî*, *Mükemmel* ve *Mutlak* olan Allah arasındaki gerek vücûd bulma noktasında, gerekse varlığını devam ettirme sürecindeki münasebeti açıklama cihetine gitmişlerdir. Farklı din, mezhep ve kültürler çerçevesinde dile getirilen bu görüşler arasındaki farklılıklar ve kullanılan dilin paradoksallığı, problemin zorluğunu göstermesi bakımından yeterlidir. Zira insan, bu konu hakkında bir şeyler söylerken, bizzat herhangi bir sıradan beşerî tecrübesin sınırları içerisinde bulunmayan ve her türlü mükemmelliğin sahibi Mutlak Vücûd ile bu tür bir kemâle sahip olmayan âlem arasındaki münasebeti sınırlı düşünce ve dil imkânlarıyla ifade etmeye çalışmaktadır. Problemin zorluğu henüz işin temelinden, varlığın mahiyetinden kaynaklanmaktadır. Âlemin yaratılışı ve âlemdeki işleyişin mahiyeti noktasında farklı Tanrı tasavvurlarının¹ oluşumunu da sağlayan Allah-âlem-insan münasebeti hususu, İbnü'l-Arabî külliyyâtının da temel konusu olmuş ve onun bu konu hakkındaki ifadeleri çoğu zaman farklı ve yanlış anlaşılmalara sebebiyet verecek tarzda kapalı ve karmaşık bir yapı sergilemiştir. Öyle ki Şeyh-i Ekber'in bu konudaki bazı fikirleri referans alınarak onun sistemi "panteizm" ya da "varoluşçu monizm" şeklinde tanımlanmıştır. Bu yazımızda felsefenin bu zor, bir o kadarda önemli problemine, İbnü'l-Arabî'nin varlık tasavvuru ve özellikle de ilâhî sıfatlar konusundaki görüşleri bağlamında cevap aramaya çalışacağız. Zira İbnü'l-Arabî'ye göre ilâhî isimler ve sıfatlar, hem epistemolojik hem de ontolojik olarak, görünmeyen ile görünen arasında, bir diğer ifadeyle Allah ile âlem arasında âdeta bir köprü gibidir.²

1 Felsefede ilâhî sıfatlar ve Tanrı-âlem münasebeti noktasında gelişen farklı Tanrı tasavvurları hakkında bk. Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, Ankara: Selçuk Yay., 1992, s. 170-199.

2 William C. Chittick, *Hayal Âlemleri –İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi–*, trc. Mehmet Demirkaya, İstanbul: Kaknüs Yay., 1999, s. 37.

I. Zât-ı İlahî ile Âlem Arasında Berzah Olarak İlahî Sıfatlar

Allah'a bir takım sıfatların atfedilmesi ve bu sıfatların hem bizâtihî mutlak ve müteâl Zât ile hem de âlemle ilişkisi meselesi, müslüman filozof, kelâm âlimi ve sûfîlerce hayli tartışılmış ve farklı görüşler ileri sürülmüştür. Normal beşerî tecrübelerin sınırlarını aşan metafizik söz konusu olduğunda basit bir kayıttan, tasavvufî terminolojiyle söyleyecek olursak, zulmânî bir hicâbdan ibâret olan günlük dilin yetersizliği, bu müteâl alanda ve nihâî noktada da Allah hakkında konuşurken pek de alışlagelmedik paradoksal ifadelerin kullanılmasına sebebiyet vermektedir. Bu bağlamda olmak üzere bazı kelimacılar, Zât-sıfat münasebetini, söz konusu bu tür paradoksal ifadelerle izah etmek sûretiyle barındırdığı muhtemel birçok açmazı gidermeye çalışmışlardır. Fakat metafizik hakkındaki her ifade, belirli bir felsefî sorunu aşmaya mâtuf görünse de, beraberinde yeni bir zorluğu da getirmektedir. Zira mutlak kemâl sahibi Zât hakkında her ne idrak ediyor olursak olalım, O'nun hakkında her ne söylüyor olursak olalım, bu idrak ve ifadeler, O'nu mutlak mânâda tasvir ve tavsif etmekten çok bize dönüktür ve bizim sınırlılıklarımızı barındırır. Bu sebeple yeni bir bilinemezi ve ifade edilemezi de beraberinde getirir. İşte bu paradoksal durum, tıpkı diğer kelâmî konularda olduğu gibi, sıfatlar konusunda da âlimleri birbirinden farklı, birbirine zıt noktalara götürmüştür. Özellikle ilâhî kelâmın, genel olarak da tüm ilâhî sıfatların ezeli veya yaratılmış olup olmadığı tartışmalarının başlamasıyla birlikte bir taraftan Mu'tezile, tevhid ilkesine temelden aykırı gördüğü kadim olanları çoğaltma (*taaddüd-i kudemâ*) fikrine yol açacağı endişesiyle ilâhî sıfatların kadimliği fikrini reddetmiştir. Buna mukâbil Eş'arîler, ilâhî sıfatların ezeliliğini kabul etmenin, İslâm'ın tevhid ilkesiyle temelde çelişen kadim varlıkların çokluğu sonucunu zorunlu olarak doğurmayacağı fikrindeydiler. Ayrıca Mu'tezilî âlimlerin ileri sürdüğü bu fikirlerin Allah-âlem arasındaki irtibatı izah etmeyi zora soktuğunu ve her nasıl ifade edilirse edilsin yüce Allah'ı sonradan yaratılmış niteliklerle vasıflandırma gibi temel bir sorunu da beraberinde getirdiğini ileri sürerek Allah'ın tüm sıfatlarının ezeliliğini savunmuşlardı.³

Gerek i'tikâdî, gerekse amelî noktada kendisini her hangi bir mezhebin görüşleriyle sınırlandırmayan⁴ İbnü'l-Arabî, Zât-sıfat münasebeti noktasında benzer şekilde paradoksal bir dil kullanır ve isimlerin

3 Bk. Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, İstanbul: Kabalcı Yay., 2009, s. 19, 20.

4 Bk. İbnü'l-Arabî, *Dîvân*, haz. Muhammed Rikâbî er-Reşîdî, Kahire: Darü Rikâbî, ts., s. 52.

Müsemma'nın bir yönden aynı fakat başka bir yönden de gayrı olduğunu söylemek sûretiyle konuyla alâkalı görüşlerini beyân eder. Ona göre ilâhî isimlerin, hem mutlak münezzeh olan Zât'a, hem de büründükleri husûsî mânâya delâleti vardır. O hâlde, her bir isim Zât'a delâleti bakımından Müsemma'nın aynıdır ve bu yönüyle diğer bütün isimleri de ihtiva eder. Diğer taraftan, kendi taşıdığı husûsî mânâsı ve tecellî ettiği yerler (*a'yân-ı sâbite*) üzerinde hükümlerini icra etmeleri bakımından birbirlerinden farklılaşmaktadırlar.⁵

Bir diğer açıdan İbnü'l-Arabî, Zât-ı İlâhî'nin mutlak kemâline gölge düşüreceği endişesiyle sıfatları Zât'tan ayrı birer ayrı (*a'yân-ı zâide*) olarak düşünmez. Zira ona göre her hangi bir şeyin ilâvesiyle kâmil olan, kemâlini bu ilâveye borçlu olması hasebiyle özünde nâkıs olacaktır. Öyleyse bir şeyin her türlü noksandan münezzeh olan Zât-ı İlâhî'ye zâid olması mümkün değildir ve Alîm, Hayy, Kadîr... vb. isimleri O'nun için birer *nisbet* ve *izâfet*lerden ibârettir.⁶

Burada İbnü'l-Arabî, beşerî dilde kullandığımız şekliyle harflerin terkiibinden oluşan ve lisânımızda duâ ve niyâzda bulunduğumuz lafzî isimleri, bizzat kendi ifadesiyle “ilâhî isimlerin isimlerini” (*esmâü'l-esmâ*) değil tecellîsi ile âleme varlık veren sonsuz güzellikteki isimleri, yani onların hakikatlerini kasteder. Dolayısıyla ilâhî isimler denildiğinde iki şey anlaşılır. Bunlardan birincisi, bizzat yüce Allah'ın ilâhî vahiy vasıtasıyla bize öğrettiği fakat nefesimiz vasıtasıyla şekillendirdiğimiz lafzî isimlerdir. Bunlar vasıtasıyla ilâhî isimleri tasvir ederiz ve O'na duâ ederiz.⁷ Beşerî lisanımızdaki bu isimler, ilâhî isimlerin hakikatleri üzerine örtülmüş perdeler gibidir. İkincisi ise, isimlerin âleme tesir eden hakikatleridir. İbnü'l-Arabî'ye göre âlemdeki her bir varlığın, ilâhî isimlerden, kendi hakikatine mahsus bir ismi vardır. Bu ikisi arasında karşılıklı bir münasebet vardır. Bir taraftan söz konusu bu varlığın hakikati, kendisine mahsus ilâhî ismin ihtiva etti-

5 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, tahk. Osman Yahya-İbrahim Medkûr, I-XIV, Kahire: el-Hey'etü'l-Mısıryye, 1985, II, 129. Makalemizde, *Fütûhât*'ın yarım kalan bu tahkikli neşrinin yanı sıra Ahmed Şemseddin tarafından hazırlanan baskıyı (*el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, haz. Ahmed Şemseddin, I-IX, Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999) kullandık ve tahkikli neşri (tahk.) şeklinde gösterip diğer baskı içinse herhangi bir belirtici işaret koymadık.

6 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 71; *Kitâbu'l-Mesâil*, *Resâilu İbn Arabî* içinde, tahk. Muhammed İzzet, Kahire: Mektebetü't-Tevfikîyye, ts., s. 384.

7 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, III, 86. Ayrıca bk. Dâvûd el-Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, tahk. Âyetullah Hasan Amûlî, Tahran: Bûstân-ı Kitâb, 1424 h., s. 64.

gi hakîkate işaret ederken diğer taraftan ilâhî isim, bu varlığın Rabbi olur, varlık bu ismin tekellüfû altına girer, ona ontolojik anlamda “ibadet” eder.⁸

Görüldüğü gibi İbnü'l-Arabî'ye göre âlemin zuhûrunu sağlayan ilâhî isimler; soyut, durağan şeyler olmayıp, Allah ile âlem arasındaki münasebetin temelini oluşturur. Bu isimler insanlara, her şeyin varlık sebebi olan “Vâcibü'l-Vücûd” ile olan ilişkileri hakkında bilgi verir. William Chittick'in ifadesiyle

“(…) ilâhî isimler ve bunları bilmemizi sağlayan vahiy olmasaydı insanlar belirsizlik ve görecelikler denizinde boğulurlardı. Bu sebeple İbn Arabî elde ettiği ilimlerini ve dolayısıyla bütün kavramlarını, Allah ile âlem arasındaki ilişkileri açıklayan ilâhî nizam şeklinde tanımladığı ilâhî isimler ile bunlardan haber veren Kur'an ve Sünnete dayandırır. Âlem, ilâhî isimler yoluyla zâhir olur ve onların ahlâkıyla ahlâklanır, bir diğer ifâdeyle, zâhir olan vücûdun tümü Allah'ın sıfatları ve ahlâkıyla uyum içinde görünür.”⁹

İşte İbnü'l-Arabî'ye göre Zât'a zâid olmayan nisbet ve izâfetlerden ibaret olan bu sıfatlar âlemin zuhûrunu sağlarlar. Tüm bu ilâhî nitelikler, her türlü çokluk, taayyün ve tezâhürün ya da idrâk ve ihâtanın ötesinde olan Zât-ı Mutlak ile âlemdeki zuhûr yerleri arasında bir *berzah* oluşturur. Âlemde zuhûr eden ilâhî sıfatların toplamından ibaret olan *ulûhiyet* bu itibarla bir *berzahtır*.¹⁰

Burada ele almaya çalıştığımız konu ve hatta İbnü'l-Arabî'nin ilâhiyât, varlık, insan, âlem, bilgi vs. gibi tüm öğretileri açısından merkezî ve anahatar bir kavram olan *berzah* üzerinde kısaca durmak gerekir. Zira *berzah*, İbnü'l-Arabî'nin *hayâl* kavramıyla birlikte Allah-âlem, Allah-insan, rûhânî gayb âlemi-fizikî âlem, ruh-beden, mahsûsât-mâkûlât, celâl-cemâl sıfatları gibi zâhiri itibârıyla bir araya getirilip telif edilmesi zor gerçeklikler arasın-

8 Bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât* (tahk.) II, 124; *Abâdile*, tahk. Abdülkadir Ahmed Atâ, Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1994, s. 41, 42. Burada kulan irâdesinin ve yükümlülüğünün bulunduğu ve ilâhî vahyin nüzûlü ile sâbit olan, dolayısıyla da mükâfât ve mücâzâtın terettüp ettiği şer'i kulluğun kastedilmediğini hatırlatmalıyız. Bu ifadeleriyle İbnü'l-Arabî, ilâhî isimlerin tecellilerinin âlem üzerindeki hükmü ve buna mukabil varlıkların ontolojik anlamda bu hükümlerin dışına çıkmayısları anlamındaki ontolojik kulluğu/köleliği kastetmektedir. Konunun detayları hakkında bk. M. Mustafa Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'ye Göre İbadetlerin Mânevi Boyutları*, İstanbul: İnsan Yay., 2011, s. 69 vd.

9 Chittick, *Hayal Âlemleri –İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi–*, s. 60, 66.

10 Bk. Kayserî, *Şerhu Fusûsî'l-hikem*, I, 63; Nasr Hamid Ebû Zeyd, *Felsefetü't-te'vîl: Dirâsetün fi te'vîli'l-Kur'an inde Muhyiddin İbn Arabî*, Beyrut: Darü't-Tenvîr, 1993, s. 51 vd.

daki yine zâhirî çelişki ve uyuşmazlığı izah etmek için kullandığı önemli bir kavramdır.¹¹

Şeyh-i Ekber'in hemen tüm düşünce sistemiyle alâkalı bu hakîkati bir fikir vermesi açısından burada genel hatlarıyla da olsa hatırlamakta fayda var. Kök anlamı itibâriyle “iki şey arasındaki engel” anlamına gelen¹² “berzah”, tanımı gereği iki şey arasında, onların birbirine karışıp kaynaşmasına mâni olan gizli/gizemli bir engel, bir sınır, bir ayırıcı ve ara alan ya da durumdur. Söz gelimi dünya hayatıyla âhiret hayatı arasında, ölümle mahşerde nihâi yargılama arasında bir berzah vardır.¹³ Kelime, Kur’ân-ı Kerîm’de bu anlamda üç kez kullanılır.¹⁴ Berzah, arasında bulunduğu her iki alandan tümüyle bağımsız üçüncü bir alan değildir. Onlardan birine mutlak mânâda yönelmeyen bir geçiş alanıdır.¹⁵ Hem bir engel ve hem de bir ara geçiş alanı olması itibâriyle berzah paradoksal bir yapı sergiler. Bir taraftan, söz konusu iki şeyin birbirine karışıp birbirinde yok olmasına, bir diğer ifadeyle hakikatlerinin değişmesine –ki bu, İbnü’l-Arabî’ye göre kabul edilebilir değildir–¹⁶ engel olurken diğer taraftan da bu iki alanı birbirine yaklaştırır. Onları kendi alanlarına iterek farklılıklarını mutlaklaştırmaz, tam tersine bir veçheden onların birliğini temin eder. İşte berzahnın bu hususiyeti ona bir taraftan hakikatlerin değişmesine engel olma diğer taraftan da iki farklı alan arasındaki karşıtlığı ve uzaklığı izâle etmeye da aza indirgeme gücü verir. Bu hususta makalemizin konusuyla alâkalı bir örnek verecek olursak, ilâhî sıfatların toplamından ibaret olan *ulûhiyet*, her türlü eksiklikten münezzeh, mutlak müteâl Zât-ı İlâhî ile âlem arasında bir *berzah* olarak, bir taraftan Allah ile âlemin birbirine karışıp katışmasına, hakikatlerinin değişip dönüşmesine mâni, sırî bir engel iken diğer taraftan da Zât’ın gerek ontolojik gerekse epistemolojik anlamda âlemde tecellisine imkân tanıdığı için iki gerçekliği birbirine yaklaştırır.

11 İbnü’l-Arabî, bu anlamda berzah kavramını o kadar farklı bağlamlarda zikreder ki söz gelimi ona göre akşam ve sabah namazları şehadet âlemi ile gayb âlemi arasında geçişi sağlayan bir berzaktır. Akşam namazıyla kul, şehadet âleminden gayb âlemine, sabah namazıyla da gayb âleminden şehadet âlemine geçer. Bk. İbnü’l-Arabî, *Fütûhât* (tahk.), VI, 98.

12 Bk. Muhammed Ali et-Tehânevî, *Keşşâfü ıstılâhâtî’l-fünûn ve’l-ulûm*, ed. Refik el-Acem, Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996, I, 322.

13 Salman H. Bashier, *Ibn al-Arabi's Barzah –The Concept of The Limit and The Relationship Between God and The World–*, Albany: State University of New York Press, 2004, s. 11, 75, 77.

14 Bk. Mü’minün 23/100; Rahmân 55/20; Furkân 25/53.

15 Ebû Zeyd, *age*, s. 51.

16 İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, I, 75.

Bir veçheden mutlak birlikten bahseder. Öyle ki bu bize, İbnü'l-Arabî'yle birlikte sıkça anılan vahdet-i vücûd düşüncesini de farklı açılardan yorumlama imkânı verir. İşte biz bu makalemiz boyunca, imkân el verdiği ölçüde bu paradoksal durumunun detaylarını ve yansımalarını ortaya koymaya çalışacağız.

İbnü'l-Arabî, berzah kavramını sadece Allah-âlem münasebeti noktasında değil farklı birçok mertebe ve gerçeklik için bu anlamda kullanır. Söz gelimi, ilâhî sıfatların toplamı, bir diğer ifadeyle *ulûhiyet* Allah ile âlem arasında; *a'yân-ı sâbite* sonsuz ilâhî isimlerin hakikatleriyle zâhirî âlemdeki zuhûr yerleri arasında; tüm kemâl nitelikleri kendinde toplayan *hakikat-i Muhammediyye* Allah ile insan arasında; misâl/hayâl âlemi metafizik âlem ile fizikî âlem arasında; beşerî nefis ruh ile beden arasında; hayâl yetisi mahsûsât ile mâkulât arasında; Heymân gibi hem celâl ve hem de cemâl veçhesi bulunan ilâhî sıfatlar¹⁷ da celâl ve cemâl sıfatları arasında bir berzah, bir ara formdur.¹⁸ İbnü'l-Arabî'nin ifadesiyle, mutlaklık ile mukayyetliğin en uç sınırlarını bir araya getirme özelliği göstermesi¹⁹ ve her iki tarafa bakan veçhesi olan bir ara form olması itibarıyla bu farklı düzeylerdeki berzahlar, tüm bu birbirine mütekâbil mertebeler ya da gerçeklikler arasındaki vehmî çelişki ya da uzaklığı bertaraf eder. Berzaha, böylesi imkânsız gibi görünen bir işlevi yerine getirme özelliği kazandıran şey onun, tıpkı güneş ışığı ile gölge arasını ayıran çizgi gibi, ayırdığı iki şeyin tam ortasında bulunma, taraflardan her hangi birine aşırı bir şekilde yönelmeme hakikatidir.²⁰

Sırrî bir varlık alanı olması hasebiyle insanın aktüel bilincine doğrudan sunulmayan berzah, Zâtî itibarıyla münezzeh olan Hak Teâlâ'nın, kâinatın sınırlı sûretlerinde tezâhür ve tecellilerini, bir diğer ifadeyle Hakk'ın berzahiyyet yönünü, tasavvufî tecrübenin kompleks yapısı içerisinde müşâhede

17 Dâvûd el-Kayserî'nin ifadesiyle, celâl ve cemâl sıfatları gibi birbirine mütekâbil her iki ismin arasında berzah olan ve söz konusu bu iki isimden kaynaklanan, her ikisine bakan veçhesi bulunan berzahî nitelikte isimler vardır. Meselâ Heymân sıfatı cemâl-i ilâhiden kaynaklanır ancak kendisini müşâhede eden kulu derin bir hayrete sevk etmesi sebebiyle beşerî aklı kahr ettiği için celâlî yönü de vardır. Bk. Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, I, 63, 64, 71.

18 Genel olarak ifade edilen tüm bu hususların detayları hakkında bk. İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'l-İsfâr an netâici'l-esfâr*, *Resâil* içinde, s. 476; *Risâletü'l-Kasemî'l-İlâhî*, *Resâil* içinde, s. 114. Ayrıca bk. Bashier, *Ibn al-Arabî's Barzah*, s. 75 vd.; Ebû Zeyd, *Felsefetü't-te'vîl*, s. 51 vd.; William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, New York: State University of New York Press, 1989, s. 115; Chittick, *Hayal Âlemleri*, s. 42, 43, 77.

19 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, VI, 253.

20 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât* (tahk.), IV, 407.

etme imkânı tanır. Hakk'ın bizzat Kendi, zâhir ve bâtın veçhesi arasında bir Berzah olma husûsiyeti vardır ki, biz bunu sonsuz ilâhî sıfatların toplamından ibaret olan ulûhiyetin berzah oluşuyla ifade ettik. Bu sebeple Hak, zâhir ile bâtın arasında bir öz, bir hakikat olur.²¹ Buradan hareketle artık berzahın, hakikati itibârıyla tek olan mutlak vücûdun zâhir ve bâtınını birlikte açıklama ve yorumlama imkânı verdiğini de söyleyebiliriz. Zira, ancak berzahın hakikati, mutlak vücûdun bu iki mertebesini hem bir araya getirip yaklaştırma, hem de onların birbirine karışmalarına engel olma gibi paradoksal bir duruma imkân tanır.

Tüm bu açıklamalar gösteriyor ki, vücûdun temel iki veçhesi vardır ki bu hakikat tasavvufî literatür içerisinde genel olarak “zâhir-bâtın”, “sûret-hakikat” ya da “kabuk-öz” gibi kavramlarla ifade edilir. İşte gerçekliğin bu iki veçhesinin, aralarında *münasebet*, *irtibat* ya da *bağ* kalmayacak şekilde tümüyle birbirinden uzaklaştırılmasına ya da tam tersine karışıp birbirinde yok olmasına engel olan şey berzahın hakikatidir. Bu yönüyle berzah, hakikatin bu iki veçhesi arasına gerilmiş gizemli bir perde gibidir ve maddi müşahede âleminde, sûretler dünyasında cereyan eden hadiseler de kozmik bir “gölge-oyunu” mesabesindedir. İbnü'l-Arabî bu sembolü, maddi âlemin hakikatini ifade etmek üzere *Fütûhât*'ta çarpıcı bir şekilde kullanır. Ona göre bu kozmik gölge-oyununun perde ve sûretlerinin görüntüsüne/hayâline takılıp kalan insanların çoğu, tıpkı “gölge-oyunu”nun perdesine bakıp kalan, neşeyle oynayıp eğlenen küçük çocuklar gibidirler. Aslı olarak kendi idrakleri ve benliklerine, bir diğer cihetten de âlemdeki sûretlere taalluk eden kalın hicâplar/perdeler sebebiyle gaflet içerisinde “*bu dünya hayatını sadece bir oyun ve eğlenceden ibaret*” sayarlar.²² Fakat idrakleri üzerindeki kalın perdeleri kaldırmak sûretiyle, bizzat kendi nefisleri, âlemin hakikati ve en nihayetinde de Allah hakkında gerçek bilgiye ulaşan tahkik ehli âlimler ise, âleme ibretle, tefekkürle nazar ettikleri için sûretlerin arkasındaki hakikati görürler. Bu sebeple, tüm bu sûretlerin bir sembol/misâl, bir *âfâkî âyet* olarak ortaya konulduğunu bilirler. Kısaca, İbnü'l-Arabî'ye göre kâinattaki bütün farklı sûretlerin yüce Allah karşısındaki durumu tıpkı bu gölge oyununda perdeye

21 Bashier, *Ibn al-Arabî's Barzah*, s. 91.

22 Dünya hayatının bir oyun ve eğlenceden ibaret olduğunu ifade eden bazı âyetler olduğu gibi, dünya hayatının kendilerini aldatmasıyla dinlerini oyun ve eğlence edinenlerden bahseden âyetler de vardır. Meselâ bk. En'am 6/32, 70; Ankebût 29/64; Mâide 5/57, 58; A'raf 7/51. İbnü'l-Arabî de gerek bu pasajlarda gerekse diğer eserlerinde bu âyetlere sıkça referansta bulunur.

yansıyan sûretlerin kendilerini hareket ettiren karşısındaki durumu gibidir. Şeyh-i Ekber'e göre kozmik gölge-oyununun sergilendiği perde ise, mahlûkât üzerinde hüküm sahibi olan kader sırrının (*sırru'l-kader*) perdesidir.²³

Maddî âlemin hakikatini etkileyici bir şekilde ifade eden bu pasajlar²⁴ farklı açılardan yorumlanıp genişletilebilir. Ancak makalemizin konusu ve sınırı açısından burada bizi ilgilendiren asıl husus, âlemin iki gerçeklik düzeyi arasına bu şekilde bir perde/berzah gerilmiş olmasıdır. Bu perde/berzah, bir taraftan, vücûdun iki veçhesinin birbirine karışmasına engel olma özelliğiyle kader sırrının icrasına ve varoluşsal bir “emânet” yüklenmiş olan insanın bu dünyada kendini gerçekleştirme serüvenini tamamlamasına imkân tanırken, diğer taraftan, iki tarafı birbirine yaklaştıran ara alan olma özelliğiyle de varlığın gerçek veçhesini idrâke imkân tanıyan bir işaret, bir alâmet ya da bir geçiş kapısıdır. Bu gerçeklik, sürekli âleme tecellî eden ve perde/berzah arkasından âlemdeki sûretleri hareket ettiren ilâhî isimleri müşahade etme ve eşyayı hakikati üzere idrak etme imkânı sunar. Eşyayı, ne ise o olarak idrak etmek gibi zor bir ilmin hâsıl olması için ise, Mutlak Vücûd ile insan arasındaki kalın perdelerin kalkması ve kalplerin “Hakk’ın nûru”yla aydınlanması gerekir.²⁵

Mutlak vücûd, Zât’ı itibârıyla hiçbir şeyle karşılaştırılmaz iken ilahî sıfatların âlemle kesintisiz bir irtibatı vardır. Bir yönden ilâhî sıfatlar âlemin varlığını sürdürürken diğer taraftan da âlem sıfatları görünür kılar. Dolaısıyla bu yönden bir yakınlık, benzerlik ve alâkadan söz edebiliriz.²⁶ Bu itibarla âlem, ilâhî sıfatları görünür kılan zuhûr yeri ve O’na işaret eden âyet ve isimlerden ibarettir. Bu gerçeği Abdullah Bosnevî, “her isim bir zâta delâlet eder, bütünüyle eşya da Allah’a delâlet etmesi bakımından O’nun isimleridir”²⁷ ifadeleriyle dile getirir. Dahası İbnü'l-Arabî'ye göre “vücûdda sadece yüce Allah, O’nun sıfatları ve fiilleri olduğu için vücûddaki her şey O’dur, O’nunladır, O’ndandır ve O’na doğrudur.”²⁸ O, bir an bile âlemden

23 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, V, 99, 100.

24 Âlemi, ondaki tüm hareket, eylem, oluş ve yok oluşları bir gölge-oyunu benzetmesiyle izah eden bu pasajların detaylı tahlili için bk. James Winston Morris, *The Reflective Heart – Discovering Spiritual Intelligence in Ibn ‘Arabi’s Meccan Illuminations*–, Louisville: Fons Vitae, 2005, s. 249 vd.

25 Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, I, 92, 93.

26 Ebu'l-Alâ Afîfî, *Fusûsü'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yay., 2000, s. 53, 54; Chittick, *Hayal Âlemleri*, s. 40, 41.

27 Abdullah Bosnevî, *Tecelliyâtü arâisi'n-nusûs*, Matbaa-i Âmire, 1290 h., I, 26.

28 İbnü'l-Arabî, *Risâletü'l-envâr*, *Resâil* içinde, s. 143.

mutlak anlamda gizlenip perdelenecek olsaydı ya da daha açık ifadeyle, ontolojik anlamda âlemden irtibatını kesecek olsaydı, âlem bir anda yok olup giderdi. Dolayısıyla âlem, varlığını her an O'nunla, sıfatlarının sonsuz tecellisi ve muhafazasıyla sürdürmektedir.²⁹ Ulûhiyetin bir veçhesini oluşturan her sıfat *ahadiyyet* mertebesinde mutlak münezzeh olan Zât'dan ayrıdır. Diğer taraftan sıfatlara sahip olması bakımından Zât'tan bütünüyle ayrı her hangi bir sıfat düşünülmesi söz konusu değildir. İşte bu şekilde İbnü'l-Arabî'ye göre Allah, hem âlemden münezzehdir, hem de bütün kozmik niteliklerin tezâhürünü sağlayan sıfatlara sahiptir.³⁰

İbnü'l-Arabî Allah-âlem arasındaki bu dinamik ilişkiyi, tecellînin asla tekrar etmeyişi³¹ ve varlıkta her an yeni bir yaratılış (*halk-ı cedîd*)³² düşüncesiyle de ifade eder. Başta İbnü'l-Arabî olmak üzere sûfîlerin nazarında Allah-âlem ilişkisi sadece yaratma zamanıyla sınırlı, bir kez olup biten bir alâka olmayıp her an devam eden canlı, dinamik bir ilişkidir. Allah ile âlem arasında varoluşsal düzeyde her an devam eden dinamik bir irtibattan bahseden İbnü'l-Arabî, yüce Allah'ın, mahlûkâtıyla her türlü alâka ve ilişkisini kesen tenzih anlayışına, bir diğer ifadeyle, daha çok kelâm metodolojisi içerisinde salt akla dayalı olarak geliştirilen tenzih ilkesine ve selbî/olumsuzlayıcı dile dayanan Tanrı tasavvurlarına da, sonsuz vüs'at sahibi Allah'ı başka bir cihetten kayıtlandırıp sınırlandırmaktan ibaret olduğu için karşı çıkar. Zira ona göre yüce Allah mutlak teşbih ile sınırlandırılmayacağı gibi mutlak tenzih ile de kayıtlandırılmaz.³³ Kısaca, bu noktada İbnü'l-Arabî, gerek Allah-âlem münasebeti, gerekse ulûhiyet tasavvuru noktasında önemli bir yere sahip olan bu iki ilkeyi birbirinden bağımsız olarak mütâlaa etmez. Onun temelde karşı olduğu şey bu ilkedен birinin diğeri hilâfına mutlaklaştırılması, sürekli

29 İbnü'l-Arabî, *Risâletü'l-envâr*, *Resâil* içinde, s. 143.

30 Seyyid Hüseyin Nasr, *Three Muslim Sages: Avicenna-Suhrawardi-Ibn Arabi*, New York: Caravan Books, 1969, s. 109.

31 Bk. İbnü'l-Arabî, *Kitâbu'l-Celâle*, *Resâil* içinde, s. 50; *Fütûhât* (tahk.), III, 172; *Fütûhât*, III, 117; VII, 28, 29. Pierre Lorry, "The Symbolism of Letters", *Journal of The Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, v. VII, Oxford 1988, XXIII, 34; Seyyid Hüseyin Nasr, *age*, s. 112.

32 Bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, III, 70. Bu anlayışıyla İbnü'l-Arabî, Tanrı ile âlem arasındaki yaratan-yaratılan ilişkisini bir kez olup biten değil sürekli devam eden bir alâka şeklinde yorumlar. Ona göre Zorunlu Varlık'ın mümkün varlık vermesi bir kez gerçekleşen bir hadise değildir ya da mümkün varlık yaratmayla artık imkân halinden çıkıp zorunlu varlık haline gelmez. İşte Tanrı-âlem arasındaki bu dinamik ilişkinin yaratılıştaki karşılığı ise âlemin sürekli var edilmesidir. Bk. Demirli, *İslam Metafizikinde Tanrı ve İnsan*, s. 27, 28.

33 Detaylı bilgi için bk. M. Mustafa Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Ma'rîfetin İfadesi*, İstanbul: İnsan Yay., 2011, s. 438 vd.

ön plana çıkartılmasıdır. O, her ikisini birleştirerek tenzihte teşbih, teşbihte tenzihten bahseder. Ona göre tenzihin teşbihten, teşbihin de tenzihten hâli olması mümkün değildir; her ikisinde de bir diğerine bakan yön her zaman için mevcuttur.³⁴ Böyle olunca, onun teşbih anlayışında da salt sûrete bürünme, tecessüm ya da hulûl söz konusu değildir.

İlâhî sıfatların Allah ile âlem arasında berzah oluşu hakkındaki bu genel izâhât, İbnü'l-Arabî'nin başta Allah ile âlem arasındaki vehmî uzaklığı izah etme noktasında ne kadar azimli olduğunu gösteriyor. Kur'anî bir kavram olarak *berzah*ın İslam düşünce geleneği ya da İbnü'l-Arabî öğretisi içerisindeki tüm boyutları³⁵ makalemizin sınırlarını aşacak mahiyette olduğu için kavramın, Allah-âlem münasebetini izah etmedeki merkezi rolünü vurgulayan bu genel bilgilerle iktifâ edeceğiz.

II. İlâhî Sıfatların Tecellîsi İle Âlemin Vücûd Bulması

İbnü'l-Arabî âlemin ilâhî sıfatların tecellîsi sonucu zuhûrunu sıkça zikrettiği *kenz-i mahfî* hadis-i kutsîsi vasıtasıyla açıklamaya çalışır. Gizli hazine (*kenz-i mahfî*) içerisindeki sonsuz cevherler ilâhî isimlerdir ve bunların hem mutlak münezzeh olan Zât'a, hem de büründükleri husûsî mânâyâ delâletleri vardır. O hâlde her isim Zât'a delâleti bakımından Zât'ın/ Müsemma'nın aynıdır ve bu yönüyle diğer bütün isimlerle sıfatlanır ve *hayy, semî, basîr, mürîd, kadîr*...vs. olarak onları ihtiva eder. Diğer taraftan, kendi taşıdığı husûsî mânâsı ve tecellî ettiği yerler (*a'yân-ı sâbite* ve âlemdeki sûretler) üzerinde hükümlerini icra etmeleri, bir diğer ifadeyle onlara Rab oluşu itibarıyla da, sözgelimi Rahmân'ın merhûma, Âlîm'in mâ'lûma, Râzık'ın merzûka taalluku bakımından birbirlerinden farklılaşmaktadırlar. İbnü'l-Arabî her ilâhî ismin âlemdeki bir varlığa Rab oluşunu isimlerin Zât'a taalluk eden bu küllî yönüyle açıklar.³⁶ Bir diğer ifadeyle, belirli bir sıfatı ile birlikte ya da tecellîlerinden bir tecellîsi itibarıyla Zât bir isimle isimlenir. Meselâ kendisi için rahmet, merhamet söz konusu olan Zât, "Rahmân" ismiyle isimlenir. Yine kendisi için gazap, kahr söz konusu olan aynı Zât, "Kahhâr" ismiyle isimlenir.³⁷

34 Bk. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, tahk. Ebu'l-Alâ Afifi, Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1946, s. 182; a.mlf., *et-Tedbirâtü'l-İlâhiyye fî islâhi'l-memleketi'l-insâniyye*, nşr. H. S. Nyberg, *Kleinere Schriften Des Ibn Al-Arabî* içinde, Leiden: E. J. Brill, 1919, s. 175.

35 Bu hususta detaylı bilgi için bk. Bashier, *Ibn al-Arabî's Barzah*, s. 75 vd.

36 Bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât* (tahk.), II, 129, 130; *Fusûs*, s. 79, 80.

37 Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, I, 64.

Âlem, işte bu ilâhî isimlerin tecellî yeridir. Âlemdeki her bir hakîkatin, bu ilâhî isimlere mahsus bir ismi vardır ve Zât'a dönük küllî veçhesi itibârıyla o ismin tekellüfû altındadır, ona ibadet eder.³⁸ Bu isimler, hem âleme vücûd verme hususunda gerekli olan enerjiyi, hem de varlıklar arasındaki düzen ve uyumu tanzim eder.³⁹ İşte İbnü'l-Arabî, Allah-âlem münasebetini, sıfatların âlemde tecellîsini *Fütûhât*'da kendine has bir üslupla tasvir eder. Söz konusu bu ifadeleri, üzerinde durduğumuz konuyla doğrudan alâkalı olması sebebiyle aşağıda iktibas edeceğiz ve makalemiz boyunca bu pasajlara sıkça atıfta bulunacağız.

“Bütün bu ilâhî isimler imamlarına,⁴⁰ onlar da Allah ism-i celâline sığındıklarında, Allah ismi de, bu isimlerin istedikleri yardımı talep ederek **bütün isimlerden müstağni** olması itibârıyla Zât'a sığındı. Mutlak iyilik ve cömertlik sahibi olan Zât, onlara istedikleri şeyle ihsânda bulundu ve Allah ismi celâline şöyle dedi: ‘İsimlerin imamlarına söyle, kendi hakikatlerince âlemin ibrazına koyulsunlar. Allah ism-i celâli, isimlere yöneldi ve onlara bu haberi verdi. Onlar da hızla mutlu ve neşeli bir şekilde ayrıldılar...’⁴¹

Fütûhât'ın bir diğer pasajında âlemin ilâhî isimler vasıtasıyla vücûd bulması şu şekilde anlatılır:

“İsimler Müsemmâ hazretinde toplandılar ve O'nun hakikatlerine ve mânâlarına nazar ettiler ve eserleri ile â'yânları temyîz etsin diye hükümlerinin zuhûrunu talep ettiler. Zira Hâlık **-ki o Mukaddir'dir-**, Âlim, Müdebbir, Mufassıl, Bârî, Musavvir, Rezzâk, Muhyî, Mümît, Vâris, Şekûr ve bütün ilâhî isimler zâtlarına baktılar fakat (taalluk yerleri ve mazharları olan) mahlûku, müdebbiri, mufassalı, musavveri ve merzûku görmediler ve şöyle söylediler: Nasıl olur da **hükümlerimizin mazharı olan şu a'yân** zuhûr eder de dolayısıyla **bizim otoritemiz de zuhûr eder**? Bu sebeple âlemin hakikatlerinin bir kısmının talep ettiği ilâhî isimler Bârî ismine sığındılar ve ona şöyle dediler: Umarız ki, hükümlerimizin izhârı ve otoritemizimizin isbâtı için şu a'yâna vücûd verilir. **Zira şu an bulunduğumuz mertebe bizim tesirimizi kabul etmiyor.** Bârî ismi onlara şöyle karşılık verdi: (Arz ettiğiniz) bu husus **Kâdir** ismine râcîdir, Zira ben onun

38 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât* (tahk.), II, 124.

39 Pierre Lorry, “The Symbolism of Letters”, XXIII, 33.

40 İbnü'l-Arabî'ye göre ilâhî isimlerin imamları, ulvî-süffî bütün âlem söz konusu olduğunda yedi tanedir: el-Hayy, el-Âlim, el-Mürîd, el-Kâdir, el-Kâil, el-Cevâd, el-Muksit. Âlem söz konusu olmadığında ise dört tanedir: el-Hayy, el-Mütekellim, es-Semî ve el-Basîr. Bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 155, 156; *İnşâü'd-devâir*, nşr. H. S. Nyberg, *Kleinere Schriften Des Ibn Al-Arabî* içinde, Leiden: E. J. Brill, 1919, s. 33.

41 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 131.

ihâtası altındayım. Aslında **yokluk halleri üzere mümkünât, fakirlik ve zillet hâli lisânıyla ilâhî isimlerden böyle bir talepte bulunmuşlardı ve onlara şöyle demişlerdi: Muhakkak ki bu yokluk hâli, birbirimizi idrakimiz ve Hak'tan bizim üzerimizde sizin için gerekli olan şeyi tanımamız hususunda bizi körleştirdi. A'yânımızı izhâr etseniz ve vücûd elbisesini bize giydirmek sûretiyle bize ihsanda bulunsanız da böylece biz de sizin için gerekli olan hürmet ve ta'zimin gereklerini yerine getirsek. Ayrıca hükümrânlığınız bizim zuhûrumuzda bilfiil gerçekleşse.** Şu an siz üzerimizde salâhiyyet sahibi bilkuvve hükümrânlarınsınız... Bunun üzerine ilâhî isimler; 'mümkünâtın bütün bu söyledikleri doğrudur' dediler ve bu istenilenleri talep etmek üzere harekete geçtiler. Kâdir ismine sığındıklarında Kâdir ismi onlara şöyle dedi: Ben **Mürîd** isminin ihâtası altındayım. Siz a'yândan her hangi birinize ancak onun **ihtisâsınca** vücûd verebilirim. Mutlak Hükümdâr olan Rabbinden bir emir gelmedikçe **mümkünât bizâtihî kendi nefsiyle beni, (a'yân-ı sâbiteyi imkân dairesinden vücûd dairesine çıkartacak) bir konuma getiremez.** Ancak O emreden (mutlak Hükümdâr), ona olmayı emrettiği ve "ol!" dediği zaman bizâtihî bana böyle bir imkân tanır ve ben de onun îcâdına koyulurum ve onu tam zamanında yaratırım. Bu sebeple siz Mürîd ismine sığın; umulur ki Mürîd ismi yokluk cihetinden vücûd cihetine bir **tahsîs ve tercihte** bulunur da işte o zaman ben (Kâdir) Âmir ve Mütেকellim bir araya gelir ve sizi îcâd ederiz. Sonra Mürîd ismine ilticâ ettiler ve ona şöyle dediler: Kâdir isminden a'yânımızın îcâdını istedik işi size havâle ettiler siz ne dersiniz? Mürîd şöyle dedi: Kâdir doğru söylemiş fakat **Âlim isminin sizin üstünüzdeki hükmü nedir? Îcâdınız husûsunda bir ilmi geçti mi,** dolayısıyla sizi tahsîs edelim ya da geçmedi mi? bu hususta bende her hangi bir haber yok. Siz Âlim ismine gidin ve meselenizi ona sunun. Bu sebeple onlar Âlim ismine gittiler ve Mürîd isminin söylediklerini ona söylediler. Âlim ismi de şöyle dedi: Mürîd ismi doğru söyledi. Sizin îcâdınız hususunda ilmim geçti fakat **edep** daha evlâdır. Zira bizim için, bizi gözetip kollayan (Müheymin) bir hazret var ki o **Allah** isimdir. O'nun huzuruna çıkmamız gerekir; Zira O, **toplayıcı bir mertebe (hazretü'l-cem')** dir. Bu sebeple bütün isimler Allah ism-i celâlinin huzurunda toplandılar ve durumunu anlattıktan sonra ne dersiniz? dediler. O da şöyle dedi: Ben sizin hakikatlerinizi toplayan (câmi') bir ismim ve ben Müsemma'ya delilim. **O (Müsemma) tenzihî ve kemâl sıfatları olan mukaddes bir Zât'dır.** Bekleyin de Medlûlümün huzuruna gireyim. Medlûlünün huzuruna girdi ve mümkünâtın kendisine söylediklerini ve bu hususta ilâhî isimlerin dile getirdiklerini O'na söyledi. O Zât, Allah ismine şöyle dedi: Çık ve her bir isme söyle mümkünâta hakikatlerinin gerektirdiği şeyle taalluk etsinler. Çünkü ben Zât'ım itibarıyla Zât'ım için Vahid'im... Allah ismi, yanında Mütেকellim ismi mümkünâta ve isimlere söylediklerini tercüme eder vaziyette huzurdan çıktı ve onlara Müsemma'nın zikrettiklerini söyledi. Böy-

lece Âlim'in, Mürîd'in, Kâil'in ve taalluku gerçekleşti de mümkünâtın ilk mümkün **Mürîd'in tahsîsi ve Âlim'in hükmünce** zuhûr etti."⁴²

Önemine binaen iktibas ettiğimiz bu pasajların tahliline geçmeden önce, hemen vurgulamalıyız ki, İbnü'l-Arabî'nin bu pasajlarda kullandığı sıra dışı, hatta oldukça şaşırtıcı bu üslûbu hayâlîdir.⁴³ Şeyh'in ilâhî sıfatlar ve âlemin zuhûru noktasında yazımıza temel teşkil eden bu pasajlardaki üslûbunun, bazı yanlış anlaşılmalara sebebiyet verebileceği endişesiyle şu kısa hatırlatmayı gerekli görüyoruz. Bizzat İbnü'l-Arabî, ilâhî sıfatların tecellisi muvâcehesinde âlemin neş'et edişi hakkındaki bu ifadelerinin *keşf-i misâlî* hükmünce olduğunu vurgular.⁴⁴ Ayrıca o, ilâhî isimlerle alâkalı olarak ifadelerinden anlaşılan çokluk ile bir araya gelip toplanmanın, vücûdî ve aynî olmadığı hususunda okuyucularını uyarır.⁴⁵ Dolayısıyla Şeyh-i Ekber'in bu ifadelerindeki temel örgü misâl âleminin hakikati gereği semboliktir ve sürekli sûretle ilintili ve kayıtlı olmasından dolayı kendine has bir sınırlılığı barındırır.⁴⁶ Bu sınırlılığın aşılması için de söz konusu bu sûretlerin, yine aynı pasajlarda ifade edilen Zât'ın münezzehe oluşuyla alâkalı olarak değerlendirilmesi gerekir. Burada İbnü'l-Arabî sonlu olan

42 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 487, 488. İbnü'l-Arabî, *Ankâu Mugrib ve İnşâ'ü'd-devâir* isimli eserlerinde de yine aynı konuyu, aynı üslup içerisinde anlatmaktadır. Bk. İbnü'l-Arabî, *Ankâu Mugrib*, tahk. Ahmed Seyyid Eş-Şerif, Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, ts., s. 31 vd.; *İnşâ'ü'd-devâir*, s. 36 vd. İbnü'l-Arabî'nin farklı eserlerinde rastladığımız aynı içerik ve üslup-taki tüm bu pasajlar önemine binaen bazı açıklamalarla birlikte İngilizceye tercüme edilmiştir. Bk. Gerald Elmore, "Four Text of Ibn al-'Arabî on The Creative Self-Manifestation of The Divine Names", *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabî Society*, XXIX, Oxford 2001, s. 1-39.

43 İbnü'l-Arabî'nin söz konusu bu üslûbu mitolojilerin dilini hatırlatmaktadır. Burada mitolojik dil ile Tanrı hakkında konuşmaya başladığımız andan itibaren kaçınılmaz, tabii bir durumu kastettiğimizi ifade etmeliyiz. İnsanın nihâî kaygısına ait sembollerin terkibi olarak şuura iyice yerleşmiş formlardan ibaret mitolojik dil, doğrudan ifadesi imkânsız olan hakikatleri dile getirme imkânı sunar. Allah-âlem-insan ilişkilerini sembolik tarzda anlatmaya mâtuf bu dil, zaman ve mekân ötesi âlemi, sonsuzluk iddialarını ortadan kaldırmadan zaman ve mekân içerisinde ele alır. Bu noktada, metafiziğin kendine has sembollerinin bileşiminden ibaret görülen tabî mit ile eski Yunan, İran ve Hint kültürlerinde rastlanan bir tanrılar hiyerarşisi ya da mutlak düalist yapıdaki tarihî mitler arasındaki ayırım dikkatten kaçmamalıdır. Bk. Paul Tillich, *İmanın Dinamikleri*, trc. Fahrullah Terkan-Salih Özer, Ankara: Ankara Okulu Yay., 2000, s. 51, 55; Mircea Eliade, "Modern Dünyanın Mitleri", trc. Sadık Kılıç, *İslam'da Sembolik Dil* içinde, İstanbul: İnsan Yay., 1995, s. 280.

44 İbnü'l-Arabî, *İnşâ'ü'd-devâir*, s. 36.

45 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 486.

46 İbnü'l-Arabî âlemdeki her bir merteye ya da insandaki idrak yetilerine farklı cihetlerden yaklaşarak bir yönden kuşatıcılığundan bahsederken diğer yönden de sınırlılıklarından bahseder. Ontolojik anlamda misâl âleminin ya da epistemolojik anlamda insanın hayal yetisinin en temel sınırlılığı sürekli sûretle ilintili ve kayıtlı olmalarıdır. Bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât* (tahk.), IV, 408; 417-419.

âlem ile ezeli, ebedî ve her türlü eksiklikten münezze Allah arasındaki münasebeti hayâlî tasvirlerle zihinlere yakınlaştırmaya çalışmaktadır.⁴⁷ Bu itibarla da o, burada kendi ulûhiyet tasavvuru doğrultusunda teşbihî bir dil kullanmaktadır. Zaten İbnü'l-Arabî, Tanrı hakkında konuşurken sadece selbî/olumsuzlayıcı bir dil kullanmanın barındırdığı açmazı çeşitli vesilelerle “yüce Allah teşbihten münezze olduğu gibi tenzihten de münezzehtir” ifadesiyle vurgular.⁴⁸ Dolayısıyla o, salt akıl yoluyla elde edilen veya teşbih ilkesini dışlayan mutlak tenzihin de, başka cihetten bir *tahdîd* ve *takyîd* barındırdığı için, insanı tam, kuşatıcı bir Tanrı tasavvuruna götüremeyeceği düşüncesindedir.⁴⁹ İbnü'l-Arabî burada, Allah-âlem ve insan ilişkisi, Allah'ın sıfatları ve âlemin yaratılışı gibi hususları anlatır. Onun bu üslûbu, bir açıdan ayrı bir ontolojik gerçeklik olarak kabul ettiği *hayâl/misâl âlemi*yle ilintili olduğu için salt tâlim kaygısıyla oluşturulmamıştır, onun varlık ve hakikat anlayışıyla alâkalıdır. Metnin zâhirine taalluk eden zâhirî yaklaşımları bir kenara bırakacak olursak alıntılıdığımız pasajların bu sembolik örgüsünün aslında ekberî irfânın hayli önemli husûsiyetlerini barındırdığını görebiliriz.

47 Metafizikle fiziki dünyayı birbirine yakınlaştıran bu hayâlî tasvirleri zâhirî bir yaklaşımla anlamaya çalıştığımızda bunların zâhirlerinin ötesinde bir şeye işaret etme karakterlerini göz ardı etmiş oluruz. Sözgelimi İbnü'l-Arabî'nin ilâhî sıfatlar konusundaki bu tasvirlerinin sembolik kurgusu okuyucuda, Mu'tezile'nin özellikle kaçınmaya çalıştığı, Allah ile birlikte her bir ilâhî ismin şahsında başka birçok kadim olanın (*taaddüd-i kudemâ*) kabulü yönünde bir tevehhüm uyandırabilir. Özellikle ilâhî isimlerin, mümkün *â'yânın* âlemin ibrazı noktasındaki talepleri doğrultusunda sırasıyla Kadîr, Mürîd ve Âlim isimlerine, ardından da kuşatıcı bir isim olan Allah ism-i celâline yönelişleri, onun da Müsemmâ'nın/Zât'ın huzuruna çıkışını anlatan tasvirler bu gibi yorumlara kapı aralar niteliktedir. Ancak burada ilâhî isimlere ilişkin olarak zihinde canlanan şahsileştirmeye ve vehmi çokluk, sıfatların izâfî çokluğundaki tekliği ifade eden *ahadiyyetü'l-kesret* mertebesi itibariyledir. Zira tüm bu vehmi çokluklar ve birbirinden, hatta Zât'tan ayrı gibi gözüken isimler, yüce Allah'ın zâtî tekliğini ifade eden ve tüm taayyünleri nefyeden *ahadiyyetü'l-ayn* mertebesinde bir ve müstehtektir. Dahası İbnü'l-Arabî'ye göre Hak Teâlâ'nın hem varlık hem de mârifete yönelik tecellilerini sağlayan sonsuz isimleri bu mertebede O'nun için bir perdedir. İbnü'l-Arabî ekolünde, Zât-sıfat ilişkisi bağlamında yapılan bu ayırım oldukça nettir. Bu ayırma, mutlak vücûdun ilk iki mertebesine ilişkin *ahadiyyet* ve *vahidiyyet* ya da *feyz-i akdes* ve *feyz-i mukaddes* kavramlarıyla sıkça atıfta bulunulur. Bu hususta meselâ bk. İbnü'l-Arabî, *Kitâbu'l-Elif, Resâil* içinde, s. 32; Kayserî, *Şerhu Fusûsü'l-hikem*, I, 47-51, 57 vd., 89. Ayrıca bk. William C. Chittick, *The Self-Disclosure of God, Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology*, New York: State University of New York Press, 1998, s. 104.

48 İbnü'l-Arabî'nin bu minvaldeki sözleri için bk. İbnü'l-Arabî, *Ankâu Mugrib*, s. 40; *Fütühât* (tahk.), IV, 324; *Fütühât*, IV, 51, 168, 169; *Fusûs*, s. 68, 69, 70.

49 İbnü'l-Arabî'nin bu husustaki görüşlerinin detayları hakkında bk. Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Ma'rifetin İfadesi*, s. 438 vd.

Söz konusu bu pasajları yorumlarken öncelikli olarak üzerinde durulması gereken *tecellî*, *tezâhür*, *tenezzül* ve *taayyün* gibi belli başlı kavramlar vardır ki bunlarla genel olarak yüce Allah'ın sıfatlarının açık, âşikâr olması, yansıması, yaklaşması, belirmesi ve tüm bunlara bağlı olarak da âlemin vücûd bulması kastedilir. Hiç şüphesiz, bu anlamda ilâhî sıfatların tecellî etmesi ve âlemin vücûd bulması rastgele ve bir zorunluluk üzere değildir. Yukarıda iktibas edilen metnin son kısmında ifade edildiği üzere söz konusu bu tecellîde “İlim” ve “İrade” sıfatlarının hükmü ve tahsîsi söz konusudur.

Hal böyle olunca, İbnü'l-Arabî'ye göre mutlak anlamda tek bir Vücûd vardır ve O'nun, gaybî/rûhânî, misâli ya da maddî olsun bütün farklı mertebelerde zuhûru ve tecellîsi söz konusudur. Mutlak Vücûdun farklı mertebelerde belirişi ya da hazır bulunuşu, ıstılâhî olarak “hazerât-ı hamse” ya da “merâtibu'l-vücûd” kavramlarıyla ifade edilir.⁵⁰ Bâtın ismi cihetiyle bizâtihî bilinemez olan Mutlak Vücûdun, Zâhir ismiyle git gide daha somut sûretlerde zuhûr etmesi sürecinden ibâret olan tecellînin, hem âlem ve hem de Hak bakımından prensibi vardır. *Fütûhât*'ın, makalemize temel dayanak yaptığımız pasajlarından da anlaşılacağı üzere, âlem bakımından prensibi, eşyânın *aynları* ve hakikatleri itibârıyla bu tecellîleri kabule ontolojik anlamda istidât, meyil ve kâbiliyetlerinin bulunmasıdır. Hak Teâlâ bakımından prensibini de ilâhî isimlerin hükümleri belirler.⁵¹ Her ne kadar biz, Mutlak Vücûdun farklı mertebelerdeki tecellî sürecini tasvir etmeye kalkıştığımızda –bizzat İbnü'l-Arabî ya da şârihlerinin doğal olarak yaptığı gibi– ister istemez zamansal bir düzeni izlemek zorunda kalsak da bu sürecin zaman sınırlarının dışında, zamana bağlı olmayan bir yapısı da vardır. Aslına bakılırsa burada mâhiyeti gereği paradoksal bir durum vardır ve bu yapı, tecellînin, târih/zaman ötesi ve zaman içinde olmak üzere iki farklı veçhesini ifade eder.⁵²

Bu paradoksal durumu Toshihiko Izutsu şöyle ifade eder:

“Ezelî olarak (Mutlak Vücûd'dan âleme doğru) aynı tecellî süreci tekrarlanmış olduğu ve sonsuza dek de tekrarlanacağı için bu, zamanla alâkalı bir olaydır. Bununla beraber hep aynı ontolojik model kendini sonsuza dek tekrarlamak-

50 Vücûdun mertebeleri hakkında tafsîlatlı bilgi için bk. Mahmut Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber –İbn Arabî Düşüncesine Giriş–*, İstanbul: Sûfî Yay., 2009, s. 233 vd.

51 Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*, London: California University Press, 1984, s. 99, 152.

52 Izutsu, *age*, s. 152, 153.

ta olduğundan ve üstelik ilk tecelli dalgasının harekete geçmesiyle de hemen ikinci dalganın da hâsıl olması sağlanmış olduğundan dolayı, bu sürecin tümüyle ezeli ve statik bir yapıya sahip olduğu ortaya çıkmaktadır.”⁵³

İbnü'l-Arabî'nin kimi zaman *feyz* kelimesini de tecelli ile eş anlamlı olarak kullandığına dikkat çeken Izutsu, onun bu nazariyesinin Plotinos'un sudur nazariyesinden farkına da şu ifadeleriyle dikkat çeker:

“Bununla beraber feyz burada, Plotinos'un dünya görüşünde olduğu gibi zincirleme biçimde, Tek Olan Mutlak'dan (yâni Hak'tan) taşarak sudûr eden bir şey ve daha sonra bu şeyden taşarak sudûr eden ikinci bir şey ve ilâ âhir... anlamında değildir. İbnü'l-Arabî için feyz, Hakk'ın az ya da çok somut farklı sûretlerde ve her hâl için ayrı bir tecelli ile kendini izhâr etmesinden başka bir şey değildir. Bu, Tek ve Aynı Olan Gerçeğin kendisini değişken bir biçimde belirlemesi ve sınırlandırması ve kendisini, aracı kullanmaksızın, farklı şeylerin sûretinde izhâr etmesi demektir.”⁵⁴

III. Zât-Sıfat İlişkisinin Allah-Âlem Münasebeti Hususundaki Yansımaları

İbnü'l-Arabî'nin Zât-sıfat ilişkisi bağlamındaki yukarıda zikredilen tüm bu düşüncelerinin Allah-âlem münasebeti söz konusu olduğunda “tenzih-teşbih”, “vahdet-kesret”, “Hak-halk”, “aynılık-başkalık” şeklinde paradoksal yansımaları vardır. Öyle ki İbnü'l-Arabî'nin zengin külliyatı içerisinde sıkça karşılaştığımız bu ifadeler Allah ile âlem arasındaki münasebetin paradoksal mahiyetini gayet güzel bir şekilde gözler önüne serer.

Her şeyden önce, iktibas edilen pasajlarda resmedilen yaratılış ve varlık tasavvuru, Allah-âlem ayniyetini öngörmesi şöyle dursun, mutlak kemâl ve izzet sahibi Zât'ın, ilâhî sıfat ve isimlerden kaynaklanan vehmî çokluktan münezzeh oluşunu vurgulamaktadır. Şöyle ki, İbnü'l-Arabî'ye göre *kenz-i mahfî* içerisindeki sonsuz cevherlerden ibaret olan ilâhî isimlerin hem mutlak münezzeh olan Zât'a hem de tecelli ettiği zuhûr yerlerine ve büründükleri hususi mânâlara delâleti vardır. İlâhî isimler ancak bu ikinci yönleri itibarıyla birbirinden ayrılırlar. İbnü'l-Arabî, ilâhî sıfatların bu şekilde birbirinden farklılaşmalarını da hesaba katarak “ahadiyyet”i iki açıdan ele alır. Öncelikle “ahadiyyet”, Hakk'ın mutlak Zâtî teklîğine işaret eder ki bunda hiçbir şekilde çokluktan bahsedemeyiz. Diğer taraftan “aha-

53 Izutsu, *age*, s. 153. Özellikle doğrudan alıntılarımız bu bölümlerde eserin Türkçe tercümesinden de istifade ettik. Bk. *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, trc. Ahmed Yüksel Özemre, İstanbul: Kaknüs Yay., 1998, s. 220.

54 Izutsu, *age*, s. 154. Ayrıca bk. *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, s. 222.

diyyet”, ilâhî sıfatlar ve tecellî yerleri bakımından Hakk’ın tekliğini ifade eder ki bu husus, Allah ile âlem arasında bir berzah olan ulûhiyyete delâlet eden “Allah” *ism-i câmi*’inin *toplayıcı bir mertebe (hazretü’l-cem’)* oluşuyla ifade edilir.⁵⁵ Bir diğer ifadeyle, Zât-ı İlâhî’nin, âlemden hatta farklı ilâhî isimlerin çokluğundan müstağni oluşu yönüyle zâtî/aynî birliği ve âlemin varlığını talep eden isimleri yönüyle çokluğun tekliğinden bahsetmek durumunda kalıyoruz.⁵⁶ İbnü’l-Arabî birliğin bu iki farklı veçhesini farklı ıstilahât ile karşılar. Söz gelimi, Allah’ın, tüm mümkün varlıkları izâfî yokluk imkânından izâfî varlık imkânına, “ilmî sübûtundan aynî vücûduna doğru talep, tahsis ve tercih”⁵⁷ eden isimleri cihetinden tekliği, çokluğun birliği (*ahadiyyetü’l-kesret*) iken; bütünüyle âlemden ve hattâ isim ve sıfatlarından müstağni oluşu itibâriyle tekliği ise aynî birlik (*ahadiyyetü’l-ayn*)’tir.⁵⁸ Daha açık bir ifadeyle, yüce Allah’ın birliği, bizâtihi Kendisi itibâriyle mutlak tekliğinin (*ahadiyyet*) yanı sıra, sıfatları itibâriyle da “çokluğu” da içinde barındıran bir külliliği (*vâhidiyyet*) ifade eder.⁵⁹ Allah, bu mutlak teklik mertebesinde âlemden yüce oluşunu ifade eden “Subhân”, “Azîz”, “Celîl”, “Müteâl” gibi tenzîhî sıfatlarıyla muttasıftır. Bu mertebede izzet perdesi sürekli O’nu perdelediği için, hiç kimse O’nu bu Zâtî tekliğinde görüp idrak edemez.⁶⁰ Fakat sıfatları itibâriyle âleme yakındır, sürekli âlemde tecellî etmektedir, bu yönüyle de her sûrette müşâhede edilebilir.

Allah ve âlem arasındaki bu ilişki, ya da başka bir ifadeyle, tek olan vücûdun farklı veçhelerini izaha mâtuf “Hak/halk”, “vahdet/kesret” şeklindeki paradokslarla ve soyut kavramlarla ifade edilen söz konusu bu hakikati yine bizzat İbnü’l-Arabî’nin kullandığı sembollerle biraz daha somutlaştırmak mümkündür. Sonsuz sayılar içerisinde farklı sûretlerde görünen “bir” sayısı gibi bir ve münezze olan Allah da sıfatlarıyla âlemin farklı sûretlerinde taayyün etmek sûretiyle vücûdî çokluğu meydana getir-

55 İbnü’l-Arabî Zât’ın mutlak tekliğini *ahadiyyetü’l-ayn*, *ahadiyyetü’z-zât*, *ahadiyyetü’l-ahad* gibi kavramlarla, sıfatlar ve tecellîler münasebetiyle bir şekilde çokluğu içinde barındıran tekliği ise *ahadiyyetü’l-kesret*, *ahadiyyetü’t-temyiz*, *ahadiyyetü’l-esmâ*, *ahadiyyetü’l-cem’*, *ahadiyyetü’l-mecmû* gibi kavramlarla ifade eder. Bk. İbnü’l-Arabî, *Fusûs*, s. 90, 105; *Fütûhât*, III, 456; V, 287, 427; VI, 74, 124, 246; VII, 195, 259, 340; VIII, 14, 15; Suâd Hakîm, *el-Mu’cemu’s-Sûfi*, Beyrut: Daru’n-Nedra, 1981, s. 1165.

56 İbnü’l-Arabî, *Fusûs*, s. 105; *Fütûhât*, V, 427; VI, 48; Chittick, *The Self-Disclosure of God, Principles of Ibn al-Arabî’s Cosmology*, s. 167, 168.

57 Bk. İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, I, 487.

58 Bk. İbnü’l-Arabî, *Fusûs*, s. 105.

59 Bk. İbnü’l-Arabî, *Fusûs*, s. 90.

60 Bk. İbnü’l-Arabî, *Kitâbu’l-Elif*, *Resâil* içinde, s. 32; *İnşâü’d-devâir*, s. 32.

miştir.⁶¹ Yine tek bir varlığın farklı nitelik ve şekillerdeki aynalarda farklı sûretlerde gözükmesi gibi mutlak vücûd da âlemdeki zuhûr yerlerinde farklı tezahür eder.⁶²

Burada zikredilen tüm bu hakikatleri, Allah ile âlemin aynılık-başkalık (*ayniyyet-gayriyyet*) ilişkisi bağlamında ifade edecek olursak, ne tam bir yakınlık ve aynılık ne de mutlak bir uzaklık ve başkalık söz konusudur. Bu sebeple âlem, Allah ile aynı değildir, ancak O'ndan başka da değildir.⁶³ İbnü'l-Arabî'ye göre, Hak Teâlâ'nın Zâtı itibârıyla halk ile bir araya gelmesi asla düşünülemez, fakat sıfatlarıyla muttasıf olması bakımından böyle bir yakınlıktan ve beraberlikten bahsedebiliriz. Zira zâtı itibârıyla birleşmekten bahsedecek olsak, yokluk gibi, âlem için caiz olan her şey Hak Teâlâ için de caiz olurdu ki bu imkânsızdır.⁶⁴ Bu perspektiften İbnü'l-Arabî, Hak Teâlâ için, Zâtı ve Rubûbiyeti açısından iki hükümden bahseder. Zâtı, hüviyeti yönünden hükmü, Allah ile kulları, Allah ile âlem arasında tüm *münasebet* ve *irtibatın* kaldırılmasından başka bir şey değildir. Rubûbiyeti cihetinden hükmü ise, Allah ile âlem arasında bir münasebeti, bir etki ve etkilenmeyi gerektirir. Bu itibarla yüce Allah öfke, kırgınlık ve rıza gibi sıfatlarla sıfatlanır. Aynı şekilde buna paralel olarak âlem için de iki hüküm söz konusudur. İlk olarak Hak Teâlâ ile arasında münasebeti doğrulayan bir hükmü vardır ki bu yönüyle âlem, Allah'ın mahlûkâtıdır, O'na nisbet edilir. Sürekli varlığını yokluğuna tercih eden Müreccihi, Mucidi sebebiyle varlıkla vasıflanır. Bizzat kendi hüviyeti ve hakikati cihetinden hükmü söz konusu olduğunda ise onun herhangi bir vasfı, niteliği yoktur, bir münasebetten de bahsedilmez.⁶⁵ İbnü'l-Arabî, âlemin vücûd bulmasını, ilâhî isimlerin tecellisi ile yaratılmasını, hatta insanın Allah'a ibadet edebilmesini hep bu *münasebet* ve *irtibat* ile açıklar. Bu irtibat kulun efendisine, yaratılmış olanın yaratıcısına, cüzî olanın küllî olana ya da evlâdın babaya

61 İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'l-Fenâ fî'l-müşâhede*, *Resâil* içinde, s. 5, 6; Ebu'l-Alâ Afîfî, *The Mystical Philosophy of Muhyiddin Ibnu'l-Arabi*, Cambridge: Cambridge University Press, 1939, s. 17.

62 Bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, V, 161; Ebu'l-Alâ Afîfî, *The Mystical Philosophy of Muhyiddin Ibnu'l-Arabi*, s. 16.

63 Meselâ bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, V, 69. *Ayniyyet-gayriyyet* paradoksu hakkında detaylı bilgi için bk. Mustafa Tahralı, "Fusûsü'l-Hikem'de Tezadlı İfadeler ve Vahdet-i Vücûd", *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi* içinde, İstanbul: MİFAV, 1997, II, 12 vd.; Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Ma'rîfetin İfadesi*, s. 452 vd.

64 İbnü'l-Arabî, *Kitâbu'l-Mesâil*, *Resâil* içinde, s. 380, 381.

65 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, VII, 53; *Risâletün ile'l-İmam er-Râzî*, *Resâil* içinde, s. 225; *Kitâbu'l-Mesâil*, *Resâil* içinde, s. 386.

nisbeti gibidir.⁶⁶ Sadreddin Konevî'nin (ö. 673/1274) ifadesiyle, Tanrı'nın âleme tesirinin mümkün olabilmesi için veya âlemin Tanrı'yı tanıyabilmesi için her ikisi arasında belirli bir münasebet bulunmalıdır. Konevî bunu, "Bir şey, kendisine her yönden zıt başka bir şeye tesir edemez" ve "Bir şey kendisinden bütünüyle zıt bir şey tarafından bilinemez" ifadeleriyle dile getirir.⁶⁷

Bütün âlemi ilâhî bir söylem mesabesinde gören İbnü'l-Arabî'ye göre âlem, bir mânâ için gelmiş bir *harf*, bir *kelime* gibidir. Mânâsı ise Allah'tır. Mânânın harfle irtibatı sürekli olduğu gibi yüce Allah da sürekli âlem ile beraberdir.⁶⁸ Kısaca âlem, Hakk'ın zuhûr yeridir. Zât itibârıyla Allah, her şeyden mutlak münezzehtir ve âlem bu yönden Allah'tan başkadır. Fakat âlemde Allah'ın isimlerinin tecellisinden başka bir şey bulunmadığından Allah'tan bütünüyle ayrı da değildir. İşte bu şekilde İbnü'l-Arabî, Allah-âlem münasebeti hususunda sürekli aynılık ve ayrılığı vurgular.⁶⁹ Tek bir mutlak Vücûd ve Gerçeklik vardır ve bunun iki farklı veçhesi vardır. Bu sebeple bu mutlak gerçeklikten bütünüyle bağımsız, ayrı bir âlem tasavvuru sûfilere göre tevhidin vücûdî düzeyden yorumlanışına aykırıdır.⁷⁰

İbnü'l-Arabî'ye göre âlem, yukarıda iktibas ettiğimiz pasajda da ifade edildiği şekliyle, ilâhî nisbet ve izâfetlerin, yâni ilâhî isimlerin âlemin sûretini icat etme yönündeki talepleri neticesinde zuhûr eder. O, *kenz-i mahfî* kutsi hadisi doğrultusunda âlemin sıfatların tecellisi ile zuhûrunu izah ederken engin muhayyilesi sayesinde metafizik bir "sıkıntı"dan bahseder. Bu "sıkıntı", mümkün varlıkların, izâfî yoklukları üzere hâl lisânı ile ilâhî isimlerden *a'yân*larını izhâr etmeleri noktasındaki taleplerinde hissedilir. Ardından bu metafizik "sıkıntı" ilâhî isimlerde de tezahür ederek Müsemma'ya arz olunur. Metin içerisinde kalın puntolarla dikkat çekmeye çalıştığımız ifadelerde, söz konusu bu talep ve bundan kaynaklanan "sıkıntı", sonsuz ilâhî isimlerin hüküm/hükümranlılığının ya da Rab olma hususiyetinin izhârına imkân tanıyacak zuhûr yerlerinin/âlemin henüz harici olarak vücûd bulmamasına ilişkindir. Bir diğer ifadeyle, yüce Allah'ın

66 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, VII, 137, 139, 149.

67 Bk. Sadreddin Konevî, *Fusûsü'l-Hikem'in Sırları*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yay., 2002, s. 19. Ayrıca *münasebet* konusu hakkında bk. Sadreddin Konevî, *İlâhî Nefhalar*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yay., 2002, s. 234 vd.

68 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, V, 219.

69 Chittick, *Hayal Âlemleri*, s. 42.

70 Nasr, *Three Muslim Sages: Avicenna-Suhrawardi-Ibn Arabi*, s. 106, 107.

“Kudret” sıfatı vardır fakat bu Kudretin tecellî edip hükümranlılığını izhâr edeceği zuhûr yeri (*makdûr*) henüz yoktur. Zât-ı Bârî, ilâhî isimlerin bu taleplerinden kaynaklanan sıkıntıyı “Rahmânî Nefesiyle” izâle eder.⁷¹

İbnü'l-Arabî'nin *Fütûhât*'ın başka pasajlarında da kendi üslûbu içerisinde dile getirdiği bu problem temelde ilâhî isimlerin işlevselliği sorunudur. Eğer sonsuz ilâhî isimlerin hüküm ve hakikatlerini, temel işlev ve otoritelerini izhâr edecekleri sûretler, zuhûr yerleri olmaz ise tüm bu hüküm, hakikat ve kemâlât ne anlama gelir? Bu isimlerin tesir gücünü nasıl izah ederiz? İbnü'l-Arabî, bu sorularla dile getirilen temel problemi ya da “sıkıntı”yı, çok azametli, kudretli olan ancak kudreti ve kahrı altında zelil olmak sûretiyle azametini izhâr, ispat ve tahakkuk ettirecek birini bulamayanın ya da zenginliğine muhtaç kimse bulamayıp da söz konusu zenginliğini izhar edemeyenin çektiği derin kaygıya benzettir. İşte bu temel metafizik kaygı sebebiyle ilâhî isimler, âlemin izhârı talebiyle Allah ismine teveccüh ederler. Bu yöneliş neticesinde “el-Alim” isminin hakikatinde âlemin misâli zuhûr eder. İlâhî isimler bu misaldeki kendilerine uygun hakikatleri görmüş ve her isim âleme ilişkin olarak bu ilk zuhûr eden misaldeki hakikatlerine âşık olmuştur. İşte metafizik düzeydeki bu cezbe, muhabbet ve aşk onları, gerçek anlamda var olmaları ve otoritelerinin ortaya çıkması için bizzat bu misalin sûretini, yani âlemi icat etme arzusuna ve gayretine sevk etmiştir.⁷² Bu sebeple sonsuz güzellikteki ilâhî isimler, İbnü'l-Arabî'nin nazarında bu âlemde müessir olan ve hakikatini Allah'tan başka kimsenin bilmediği “ilk anahtarlar/gayb anahtarları”dır. İşte bu cihetten bakıldığında âlemdeki her gerçekliğin -her ne kadar görünüşte pek çok ismi olsa da- vücûdî düzeyde bu ilâhî isimlere ilişkin hususi bir ismi vardır. Bu İsim söz konusu o gerçekliğe Rab olur, buna mukâbil o da O'na kul olur.⁷³ Diğer taraftan âlem, ulûhiyet ve rubûbiyetin, bir diğer ifadeyle tüm ilâhî niteliklerin zuhûruna imkân sağlayan bir alandır ve biz ilâhî isimlerin hakikatlerini bilemediğimiz için “Rahmet”, “İlim” ve “Kudret” gibi isimleri ancak konularıyla birlikte düşünebiliriz. Bu durumda *me'luh* olmadan *İlah*'ı, *merzûk* olmadan *Rezzâk*'ı ve *merhûm* olmadan da *Rahîm*'i düşünemeyiz.⁷⁴

71 İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, s. 112.

72 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 156.

73 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 155; *İnşâü'd-devâir*, s. 32-38.

74 Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, s. 126, 127.

Metafizik konulara ilişkin her izahın, her ifadenin bazı açmazları ve soru(n)ları da beraberinde getirdiği muhakkaktır. İbnü'l-Arabî bu pasajlarda, özellikle isimlerin teveccühü neticesinde “el-Alim” sıfatının hakikatinde âlemin misâlinin zuhûrundan bahsederken muhtemel bazı soru(n)ları “öncesinde her hangi bir yokluk bulunmaksızın”, “öncesinde her hangi bir cehalet ya da bilgisizlik olmaksızın”⁷⁵ ifadeleriyle aşmaya çalışır. Zira söz konusu bu ifadeler bir zamansallığı ve ilimde ziyâdeleşmeyi çağrıştırmaktadır ki bu, ona göre mümkün değildir.

İbnü'l-Arabî'nin âlemin yaratılmasıyla alâkalı olarak, kimi zaman ezeli aşk, muhabbet ve cezbeyle, kimi zaman da metafizik bir kaygıyla ilişkilendirdiği bu ilk ezeli hareket ve bunun neticesinde beliren ve latif metafizik bulut anlamına *amâ* dediği bu ilk gerçeklik, farklı bir çok isimle anılsa da ilk yaratılan şeydir ve âlemin cevherini oluşturur. Bu ilk gerçeklik, Rahmânî bir Nefes olması hasebiyle tüm mevcudât Allah'ın sonsuz rahmeti sonucu varlık kazanmıştır ve *Rahmân'ın Nefesi*, tıpkı insan nefesinin, konuşma esnasında sadır olan bütün harf ve kelimeleri ihtiva etmesi gibi bütün mevcudâtın sûretlerini ihtivâ eden bir cevher olmuştur.⁷⁶ Bu sebeple varlığın cevheri hakikatte Rahmân'ın nefesinden başka bir şey değildir. Çünkü ilâhî nefhanın nüfûzuyla birlikte, en ulvîsinden en aşağısına kadar bütünüyle âlemin sûreti bu cevherde zuhûr etmiştir.⁷⁷ Bu cihetten bakıldığında, âlemin sûretlerinin arkasında aynı zamanda bir ilâhî-rahmânî yön vardır ki, İbnü'l-Arabî'nin dilinde, Allah-âlem münasebeti noktasında *ayniyyet-gayriyyet* şeklinde ifadesini bulan bu ezeli hakikat, Allah ile âlem arasında mutlak anlamda uzaklığı değil aslî bir yakınlığı öngörür.

Bu noktada özellikle vahdet-i vücûd düşüncesi paralelinde bazı sorunlar ortaya çıkmakta ve bu doğrultuda bazı eleştiriler gündeme gelebilmektedir. Allah-âlem münasebeti noktasında burada zikredilen ayniyyetin derecesi nedir? Tam bir aynılıktan, karışıp katışmadan mı söz ediyoruz? Bu doğrultuda âlemde zuhûr eden eksiklik ya da kötülük problemini nasıl izah edebiliriz? İnsanın iradesi ve mükellefiyeti problemini bu anlayışın katkısı nedir? Makalemizin sınırı çerçevesinde tüm bu sorulara her yönden cevap aramamız elbette çok zordur. Ancak ilk iki soruya yazımız boyunca özellikle berzahtan ve Zât-sıfat ilişkisinden bahsederken kısmen cevap vermiş

⁷⁵ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 156.

⁷⁶ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, IV, 36, 46, 47.

⁷⁷ İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, s. 219. Ayrıca bk. *Fütûhât*, IV, 36.

olduk. Burada, aynılığın sürekli başkalıkla birlikte paradoksal bir zeminde dile getirildiğini tekrar etmekle yetineceğiz ve bu temel sorunun İbnü'l-Arabî'nin vücûd ve vahdet-i vücûd anlayışı temelindeki yansımalarına aşağıda değinmeye çalışacağız.

Bu konuya geçmeden önce diğer iki soruna kısaca değinecek olursak her şeyden önce, İbnü'l-Arabî, âlemde hastalık, belâ vs. gibi şeyler bulunmasını bizzat ulûhiyetin gerektirdiğini söyler. Zira bu gibi hâllerin âlemde bulunmayışı, Allah'ın, "el-Muntakîm" gibi isimlerinin eserinin olmaması, hükümsüz, işlevsiz kalmasını gerektirirdi ki bu ona göre imkânsızdır.⁷⁸ Bir diğer cihetten ona göre âlemde mutlak kötülük bulunmaz. Mutlak Vücûd, kendisinde hiçbir şekilde kötülük bulunmayan salt iyilik olduğu için vücûdda ancak iyilik vardır. Mutlak kötülük ise yokluktadır.⁷⁹ Âlem, sonsuz güzellikteki ilâhî sıfatların tecellîsiyle sapasağlam, mükemmel ve eşsiz bir şekilde yaratılmıştır. Bundan daha eşsizini düşünme imkânımız yoktur.⁸⁰ Eşyaya kemâli, eksikliği veya tabiatın yatkınlığı ve uyumsuzluğu cihetinden değil de zâtî itibârıyla, bizâtihî o olması bakımından baktığımızda güzellik, çirkinlik, övme ya da yerme söz konusu değildir. Zira tüm bu nitelendirmeler İbnü'l-Arabî'ye göre ontolojik değil şer'î ve vaz'idir. Allah'a isnat edilmesi bakımından da eşyada ancak güzellik vardır.⁸¹ Dahası yüce Allah'ın sırlarını tevdi ettiği âlemdeki her varlık, kendisini muhafaza eden ilâhî bir hakikat ile irtibatlı olduğu için âlemde bu cihetten bir derecelenme ve efdaliyyet de söz konusu değildir. Âlemin hepsi şereffi, üstün, yüce, güzel ve iyidir.⁸²

Biz, zaman, hal ve şahsa göre kötülükten izâfî olarak bahsederiz. Ayrıca bazen kötülüğün sonucu iyilik ve tam tersi iyiliğin sonucu da kötülük olabilir. Söz gelimi dürüstlük bazı yerlerde kötülükle sonuçlanabileceği gibi yalan da bazen iyilikle sonuçlanabilir. Tüm bu izahları yaparken İbnü'l-Arabî, yanlış anlaşılmalara mahal vermemek için iyilik ve kötülüğün, iyi ve kötünün özlerinden kaynaklanan iki nitelik olduğunu açıkça ifade eder ve kötünün asla iyi ya da tam tersinin söz konusu olmayacağını da vurgular. Fakat bu anlamda iyi ya da kötünün ne olduğunu yalnızca Allah'ın bileceğini, bizim bilemeyeceğimizi ekler. Bu doğrultuda bizim iyilik ya da

78 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 70.

79 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 78.

80 İbnü'l-Arabî, *İnşâü'd-devâir*, s. 38.

81 İbnü'l-Arabî, *Kitâbu'l-Mesâil*, *Resâil* içinde, s. 400.

82 İbnü'l-Arabî, *Kitâbu't-Terâcim*, *Resâil* içinde, s. 265.

kötülüğü bilmemizin; yetkinlik-eksiklik, tabiatın yatkınlığı-uyuşmazlığı ile maksat ya da alışkanlıkla, örfi olarak veya ancak Allah'ın şeriat vazedererek bildirmesiyle şekillendiğinin altını çizer.⁸³ Bu cihetten bakıldığında ona göre ontolojik anlamda düşünüldüğünde “küfür/kâfir” dahi âlemde ârizîdir, zira bu da ilâhî vahyin inmesiyle insana ilişkin ârizî bir durumdur.⁸⁴

Kötülüğün âlemde aslî ve ontolojik olmayıp kemâlin olmayışıyla, tabiatımızın hoş karşılamayıp kaçışıyla ya da örfi ve şer'î olarak biliniyor oluşu insanın eylemleri cihetinden mutlak bir izâfiliği ve şeriatin haram saydığı şeylerin de dâhil her şeyin mubah olduğu fikrine⁸⁵ götürmez. Zira yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, İbnü'l-Arabî, iyi ve kötünün özlerinden kaynaklanan iki nitelik olduğunu açıkça ifade eder ve kötünün asla iyi ya da tam tersinin söz konusu olmayacağını da vurgular. Burada o, başta ubûdiyet anlayışı olmak üzere diğer bazı meselelerde olduğu gibi konuya vücûdî ve teşriî ayırımından hareketle yaklaşır. Bir diğer ifadeyle, âlemde ontolojik düzeyde mutlak kötülüğün ya da çirkinliğin olmayışı şer'î ve örfi anlamda hiç kötülükten ya da çirkinlikten bahsetmeyeceğimiz ve her şeyin mubah olduğu anlamına gelmez.

İnsanın iradesi ve özgürlüğü noktasında da İbnü'l-Arabî benzer bir yaklaşım sergiler. Her şeyden önce ilâhî sıfatların en mükemmel mânâda tecellî ettiği kuşatıcı bir zuhûr yeri olması ve bu yönüyle de ilâhî bir “sûret” üzere yaratılmış olması hasebiyle insanda “İrade” sıfatının da bir tecellîsi söz konusudur. Bu yönüyle insanın cüzî bir iradesinden ve buna bağlı olarak da mükellefiyetinden bahsetmekteyiz. Ancak bu noktada da onun ifadeleri hep paradoksal bir zeminde gelişir. “İnsan ihtiyarında mecburdur”⁸⁶ ifadesi onun bu husustaki nihâî kanaatini özetler. Bu itibarla, şer'î mükellefiyetler açısından özgür iradede ve buna bağlı olarak mükellefiyetten

83 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 75, 76; *Kitâbu'l-Mesâil*, *Resâil* içinde, s. 400; *Kitâbu't-Terâcim*, *Resâil* içinde, s. 265.

84 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, III, 372, 373.

85 İbnü'l-Arabî gibi muhakkık sûfilerin kötülük problemi hakkında ileri sürdüğü bu fikirler kimi zaman ihtiva ettiği ince hakikatler ve ayrımlar gözetilmeksizin bazı Bâtınî zümrelerce şeriatin hükümlerinin izafî olduğu, haram saydığı şeylerin aslında helâl olduğu ya da her şeyin mubah olduğu yönünde şer'î sınırları zorlayacak şekilde ifade edilmiştir. Kimi zaman da, hassas ayrımlara dayanan bu fikirler, yerli yersiz söylendiği, iyi ifade edilemediği ve bu sebeple de yanlış anlaşıldığı için sûfilerin itham ve idam edilmelerine sebep olabilmektedir. Söz gelimi Oğlan Şeyh İsmail Ma'sûkî'nin idamına sebep olan ithamlar arasında bu tarz fikirler de vardır. Bk. Reşat Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf – Anadolu'da Sûfiler, Devlet ve Ulema (XVI. Yüzyıl) –*, İstanbul: İz Yay., 2003, s. 293, 294.

86 Bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât* (tahk.), V, 272; *Fütûhât*, IV, 109.

bahseden İbnü'l-Arabî, sıfatların tecelligâhı olması bakımından da ontolojik açıdan bir tür “cebr”den bahseder. Zira Şeyh-i Ekber’e göre “mutlak özgürlük” sadece Mutlak Efendi’nin vasfıdır. O, kulunu ancak denemek maksadıyla serbest bırakır; hakikatte ise bu, ihtiyarında mecburiyet anlamına gelir.⁸⁷ Zira bu hâlde iken kul, kâinâtın bütününe sirayet etmiş olan mutlak ve aslî cebrden değil husûsî cebrden ayrılmış olur.⁸⁸ Genel hatlarıyla vermeye çalıştığımız bütün bu hususlar, müstakil birer çalışma konusu olduğu için, bu sınırdan kalarak Allah-âlem münasebeti konusunun İbnü'l-Arabî’nin varlık anlayışındaki tezâhürünü ifade etmeye çalışacağız.

Çalışmamız boyunca yer yer ifade ettiğimiz gibi Şeyh-i Ekber’in nazarında Allah ile âlem arasında her hangi bir katışma, karışma ve aynılık söz konusu değildir, zâtî ve hakikati itibarıyla kul, kuldur; âlem, âlemdir; Allah da Allah. Âlem-Allah aynılığı şöyle dursun mahlûkât içerisinde en mükemmel tecellîye sahip olan insan, hatta şahsında bu kemâl derecesini fiilî olarak tahakkuk ettiren “insan-ı kâmil” olarak Hz. Peygamber bile bir an olsun bu aslî ve zâtî “ubudiyet” mertebesinde uzaklaşıp “Rubûbiyyet”e ya da “Ulûhiyyet”e iştirak edemez. Her ne kadar âlemde ilâhî sıfatların tecellî ve tezâhüründen bahsetsek de kul ya da âlem her hangi bir sıfatı bizâtihî Hakk’ın Kendisini nitelendirdiği mânâ üzere alamaz.⁸⁹ Öyleyse Şeyh-i Ekber’in vücûd konusundaki görüşlerini tanımlamak için sıkça kullanılan vahdet-i vücûd ibaresi, Allah âlemdir ya da âlem Allah’tır anlamına gelmez. Söz konusu “vahdet” anlayışı, bazı panteistik akımlarda olduğu gibi, Allah ile âlem arasında ontolojik birlik ve aynılık üzerine tesis edilmiş değildir. Genelde bütün sûfiler, özelde İbnü'l-Arabî, Allah’ın Zâtî, ilâhî aşkınlığını açıkça reddetmek şöyle dursun bu hususa sürekli vurgu yaparlar. Böyle olunca da onları birer panteist olarak görmek mümkün değildir.⁹⁰ Allah’la âlem arasında cevher itibarıyla bir ayniyet ya da devamlılık öngörmek şöyle dursun, İbnü'l-Arabî, Allah’ın Zâtî itibarıyla varlığın her bir mertebesinde mutlak anlamda münezzeh (*Sübân, Azîz*) olduğunu her fırsatta tekrar eder.⁹¹ Bu sebeple, sıfatların tezâhüründen ibâret olan âlemle, bunun aslî ilkesi olan Mutlak Vücûd arasında cevher bakımından

87 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât* (tahk.), IX, 239.

88 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât* (tahk.), X, 203, 204.

89 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât* (tahk.), V, 385.

90 Bk. Reynold A. Nicholson, *The Idea of Personality in Sufism*, Lahore: Kashmiri Bazar, 1964, s. 37; Aydın, *Din Felsefesi*, s. 190.

91 Meselâ bk. İbnü'l-Arabî, *Ankâ'u Mugrib*, s. 40, 41.

bir özdeşlik ya da devamlılığın görülmesi İbnü'l-Arabî ya da diğer sûfilerin İlâhî Zât hakkında söyledikleriyle çalışmaktadır. Burada İbnü'l-Arabî'nin sıkça kullandığı *ayniyyet-gayriyyet* paradoksu çerçevesinde bir tür *ayniyyet*ten bahsedilecek olursa bu ilâhî sıfatlar ve tecellilerinden öteye gitmemektedir. Dolayısıyla eşyanın, Allah'tan mutlak anlamda bağımsız/ayrı bir varlığı yoktur, fakat âlem Allah'la zât itibârıyla özdeş değildir, O'nu kuşatamaz anlamına gelebilecek bir terim onun bu doktrininin tanımına daha uygun düşecektir.⁹²

Âlem, zâtı itibârıyla yokluktan ibaret olup maddi âlemde tecrübe ettiğimiz sûretler aslında Allah'ın isim ve sıfatlarının tecellîsinden ibarettir.⁹³ Bu itibarla İbnü'l-Arabî, sık sık, "Vücûdda ancak Allah vardır" ibâresini zikreder ve eşyanın â'yânını yoklukla nitelendirir. Dolayısıyla mutlak anlamda vücûd yalnızca Allah için söz konusu iken, Mutlak Vücûdun feyezân etmesi ve ilâhî tercih ile âleme kendi istidadına göre sonradan izâfî bir vücûd bahşedilse de âlem sürekli fakir, muhtaç, varlığı yokluğuna eşit anlamında mümkün ve yokluk gibi vasıflarla nitelenir.⁹⁴ Kısaca vücûd, farklı sûretlerle kayıtlanmış zâhirî görünümü itibârıyla değil bizâtîhî varlığı yönünden⁹⁵ ele alındığında vahdet-i vücûd, Mutlak Vücûdun tekliği anlamıdır, yoksa mutlak olarak vücûdun tekliği anlamına gelmez.

IV. Âlemin Ontolojik Statüsü ve Ezelîliği Meselesi

Allah-âlem münasebeti noktasında gündeme gelen önemli problemlerden biri de âlemin Allah karşısındaki ontolojik gerçekliği ve ezelîliği meselesidir. Bu başlık altında bu iki sorun üzerinde durulacak ve özellikle de *berzah* ve âlemin ezelîliği meselesi gündeme gelecektir. Zira bu sorun çerçevesindeki anahtar kavramlardan biri yine *berzah* kavramıdır.

Şeyhin vücûd nazariyesine tek bir veçheden odaklanıldığında âlemin varlığının izâfî, muhayyel ve yokluk hükmünde olduğu şeklindeki bir anla-

92 Nasr, *Three Muslim Sages*, s. 105.

93 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, III, 82.

94 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, III, 82, 83, 84, 240, 440; IV, 49, 148.

95 Burada vücûdun, her hangi bir şekilde kayıtlandırılmayan, zâhiren farklı görünümlerinden mücerret mahiyet ve hakikat anlamı kastedilmektedir. Bu anlamda vücûd, gündelik tecrübi bilincimize yansıyan değil, ancak saflaşmış aşkın bir bilinç tarafından kavranan "vücûd"dur. Kısacası burada "vücûd" ile kastedilen, insanın zâhirî hisler ve tecrübi idrak boyutundan tecrübe ötesi bilinç boyutuna geçtiğinde sezindiği "vücûd"dur. Bk. Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, I, 21-60; Toshihiko Izutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, trc. İbrahim Kalın, İstanbul: İnsan Yay., ts., s. 54.

yış hemen zihinlerde tebellür eder. Zira o, çeşitli vesilelerle âlemin mümkün vasfını sürdürdüğünü, her an yaratıldığını, her an Hak ile kâim olup varlığını bir an bile müstakil olarak sürdüremediğini ifade eder. Bu yönüyle âlemi bir gölge varlığa benzetir. Fakat âlemin ontolojik gerçekliğine ilişkin tüm bu nitelendirmeler Mutlak Vücûda nisbetledir. Mutlak Vücûd, gerçek anlamda müstakil, kendi kendine yeten, mükemmel, her şeyi kuşatan, var olmada başka bir şeye muhtaç olmayan şeklinde kemâl sıfatlarıyla muttasıf olduğu için bu Mutlak Vücûd'a nisbetle âlem bağımsız bir varlık değil, Onun –Zâtı itibarıyla münezzeh ve mukaddesliği korunmak şartıyla– bir belirmesi, tezâhürü ve mertebesi görülür. Hâl böyle olunca, söz konusu bu nitelendirmeler âlemi ve onda bulunan her şeyi mutlak anlamda yok ve muhayyel saymaya götürmez. Zira âlem diğer bir cihetten de Mutlak Vücûdun bir mertebesi, tezâhürü ve belirmesi şeklinde görüldüğü için onun ontolojik gerçekliği temelde söz konusu bu Mutlak Gerçeklikle ilişkilendirilir.

Bu anlayışın sadece Ekberî gelenekte değil tüm tasavvufî literatürde farklı yansımaları vardır. Her şeyden önce insan, mutlak anlamda muhayyel olmayan bu gerçeklik düzeyinde mükellefiyetini yerine getirirken başta kendisi olmak üzere tüm kâinat bir değer kazanır. Zira ona göre âlemdeki her varlığın sebebine bakan veçhesi olduğu gibi bir de Hak Teâlâ'ya bakan veçhesi vardır.⁹⁶ Bu yönüyle de boş, batıl, mutlak muhayyel ya da mutlak yokluk hükmünde görülmeyen tüm mevcudatın kendi mertebesi itibarıyla şüphe edilemez bir gerçekliği vardır. Sadece, Mutlak Vücûd'da olduğu gibi varlığı kendi zâtının gereği olmadığı için yokluk hükmünde görülür.⁹⁷ Dahası İbnü'l-Arabî insanın en kâmil neşetinin bu dünyada olduğu söyler. Her ne kadar âhiret hayatı tecelli ve hâl bakımından yüce olsa da dünya hayatı mârifet açısından daha tamdır.⁹⁸ Mârifet açısından konuya yaklaştığımızda ise, bu anlayış insana, mutlak münezzeh olan Zâtı, âlemle bu irtibat, münasebet ve yakınlığından kaynaklanan “âyetler”, bir diğer ifadeyle “eşyanın hakîkati”ndeki bu irtibat noktaları vasıtasıyla bilme imkânı ve kudreti verir. Ve en nihayet âlem için öngörülen bu ontolojik statü, hangi mertebede olursa olsun eşyayı bu kutsî hakîkati cihetinden saygın görmeyi gerektirir ve buna bağlı olarak da insana, âlemde hemen her düzeyden

96 İbnü'l-Arabî, *Kitâbu'l-Mesâil*, *Resâil* içinde, s. 386, 387.

97 İbnü'l-Arabî, *Kitâbu't-Tecelliyât*, *Resâil* içinde, s. 410.

98 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 182.

kötülüğü ifade eden “fesat” çıkarma işlevi değil onu her yönden imar etme misyonu yükler. Tasavvufi edebiyatta Hakk’ın tecellilerini gösteren “ayna” sembolüyle ifade edilen Allah-âlem arasındaki bu yakınlığın dînî şuur bağlamındaki yansımaları ise ayrıca önemi haizdir. Kısaca, İbnü’l-Arabî’nin vücûd nazariyesi âleme ilâhî sıfatlarla kuşatılmış, özellikle de tıpkı ana rahminin bebeği kuşatması gibi Rahmet sıfatıyla kuşatılmış bu yönüyle de kutsî bir yönü bulunan bir gerçeklik düzeyi tanır.

Âlemin ezeliyeti meselesi ise daha çok, İbnü’l-Arabî düşüncesinde özellikle de Allah-âlem ilişkisinin açıklanmasında anahtar rol oynayan *â’yân-ı sâbite* kavramıyla birlikte gündeme gelir. Zira İbnü’l-Arabî’ye göre âlem, mutlak yokluktan değil izâfî yokluktan, varlığın bir mertebesinden bir diğer mertebesine doğru zuhûr etmiştir.⁹⁹ Şeyh-i Ekber, yukarıda iktibas ettiğimiz pasajlarda da açıkça görüleceği üzere hâricî âlemde henüz müstakil bir varlık olarak vücûd bulmamış mümkün varlıkları *â’yân-ı sâbite* düzeyindeki izâfî yokluk hâlleri üzere şahsileştirmek ve onlara fakirlik ve zillet hâli lisânıyla bir talep atfetmek sûretiyle bir tür *sübût* mertebesi izâfe etmektedir. Harici âlemde henüz vücûd bulmamış olan bu “*â’yân-ı sâbite*”,¹⁰⁰ Hakk’ın sonsuz isimlerinden her birinin ilm-i ezeliyedeki sûretlerinden ibârettir. İlâhî isimlerin haricîteki sûretlerine ise “mezâhir” denir.¹⁰¹ *Â’yân-ı sâbite*, haricîte henüz zuhûr etmediği, İbnü’l-Arabî’nin ifadesiyle hâricî vücûdun henüz kokusunu bile almamış oldukları¹⁰² için varlık adını almaz, fakat ilm-i ezeliye sâbit olduğu için mutlak yokluk anlamına da gelmez. Şeyh’in *sübût* düzeyinden vücûd düzeyine geçişi anlatmak üzere sıkça zikrettiği “Allah bir şey murâd edince, sadece “ol!” demesiyle o şey hemen oluverir”¹⁰³ âyetindeki “*kün: ol!*” ve “şey” ibâreleri de Şeyh’in bu düşüncesini desteklemektedir. Zira emre muhâtap olan bir “şey”dir, dolayısıyla mutlak yokluk söz konusu değildir. Yine “ol!” emr-i ilâhîsi teveccüh etmiş olması

99 İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, III, 466.

100 İbnü’l-Arabî’den çok önce muhtelif din ve felsefelerde ya da çeşitli kelimelerde kullanılan bazı ıstılah ve ibarelerle, sözelimi Eflâtun’un “*ideler*”i ve Mu’tezilenin “*ma’dûmât*”ı ile muhtevâ itibârıyla kısmi benzerlikler taşısa da *â’yân-ı sâbite*’yi bir ıstılah olarak ilk kez İbnü’l-Arabî kullanmıştır. Bk. Afifi, *The Mystical Philosophy of Muhyiddin Ibnu’l-Arabi*, s. 47; “İbn Arabî’nin Sisteminde “*Â’yân-ı Sâbite*” ve Mu’tezile’deki “*Ma’dûmât*”, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler* içinde, trc. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yay., 2000, s. 259; Suad Hakîm, *el-Mu’cemu’s-Sûfî*, s. 831.

101 Bk. İbnü’l-Arabî, *Tenbihât alâ uluvvî hakikati’l-Muhammediyyeti’l-aliyye*, nşr. Abdurrahmân Hasan Mahmud, *Ruhu’l-kuds* içinde, Kahire: Âlemü’l-Fikr, 1989, s. 44.

102 Bk. İbnü’l-Arabî, *Fusûs*, s. 76; Suad Hakîm, *age*, s. 831.

103 Âl-i İmran 3/47.

da bu “şey”in, ilm-i ilâhîde sâbit olsa da henüz hâricî varlık mertebesinde zuhûr etmediğine işâret etmektedir.¹⁰⁴ Kısaca İbnü'l-Arabî'ye göre âlem için vücûdun aynî/hâricî mertebesinde olmasa da ilmî mertebesinde¹⁰⁵ bir cihetten ezelliliğinden bahsedebilmekteyiz. İbnü'l-Arabî bu görüşünü

“bizim bir veçheden ezelde hükmümüz vardır, zira her ne kadar mevcut bir aynımız olmasa da yüce Allah tarafından bilinmekteyiz”¹⁰⁶

ifadeleriyle açıkça söyler.

Bu ezellilik âlemin kendi harici varlığıyla alâkalı olarak bizâtihî değil yüce Allah'ın ilmiyle alâkalıdır. Hal böyle olunca âlemin yine Allah ile O'nun mutlak ilmiyle alâkalı, bir diğer ifadeyle O'nun varlığına ve ilmine izâfeten bir cihetten ezelliliği söz konusudur. Bu yönüyle o, âlemin bizâtihî ezelliliğini savunan ve bu ve benzeri görüşleri sebebiyle Gazâlî'nin ağır tenkitlerine hedef olan filozoflardan ayrılır. Âlemin ezelliliği hususunda İbnü'l-Arabî'nin ulaşmış olduğu bu nokta aslında yüce Allah'ın sonsuz, ezeli, ebedî ve mutlak ilmiyle alâkalı kaçınılmaz bir durumdur. Bir kere yüce Allah'ın ilmi mutlak olduğu için O'nun âleme ilişkin bir bilgisinin olmadığı ya da bazı şeyleri bilmediğini düşünmek imkânsızdır. O halde âlemin ilmî sûretlerin varlığı kaçınılmazdır. Bu ilmî sûretlerinin ezeli olmadığını varsayacak olursak, her hangi bir şeyi sonradan öğrenmek sûretiyle yüce Allah'ın bilgisinde bir ziyadeleşmeden bahsetmek durumunda kalırız ki bu da yüce Allah'da ezelde bir eksikliği ön görür. Her iki durum da O'nun mutlaklık ve kemâl vasfıyla çeliştiği için imkânsızdır. Kısaca, İbnü'l-Arabî düşüncesinde âleme bir şekilde birlik, ezellilik ya da zorunluluk vs. atfedilirse bu, onun bizâtihî imkân vasfı sebebiyle değil, Allah ile, O'nun ilmiyle ya da O'na bakan veçhesi itibâryıdır.

İlm-i ezeliye bulunan ve âleme bir yönden ezellilik imkânı tanıyan bu sâbit özler hakkında söyleyebileceğimiz en kapsamlı şey, bunların Hak ile Şehâdet

104 Saffet Kemâlüddin Yetkin, “Muhyiddin-i Arabî ve Tasavvuf”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. I, sayı: 1, Ankara 1952, s. 25, 26.

105 İbn Arabî'ye göre eşyanın varlıkta dört mertebesi vardır: 1. Sonsuz ezeli ilimde var olma. 2. Hariçte aynî olarak var olma. 3. Kelamda var olma. 4. Yazıda kitâbî var olma. Aynî vücûd, bir şeyin kendi hakikati üzere, bizzat kendi nefsindeki varlığıdır. Zihnî vücûd, bir şeyin ilimde bizzat ne ise, hakikati üzere tasavvurundan ibarettir. Eğer zihindeki tasavvur o şeyin hakikatine mutabık değilse o şey için zihnî bir vücûd olamaz. Kelâmî vücûd, lafızlardaki vücûddur. Vücûdun bu kategorisine yokluk, hatta aynî vücûdu olmayan muhal de dâhil her şey girer. Kitâbî vücûd ise yazılardaki vücûddur. Bu ise vücûdun rakam, yazı ve çizgilere nisbetinden ibarettir Bk. İbnü'l-Arabî, *İnşâu'd-devâir*, s. 7, 8, 9; *Fütûhât*, III, 465; VIII, 46; *Kitâbu'l-Ezel*, *Resâil* içinde, s. 136.

106 İbnü'l-Arabî, *Kitâbu'l-Ezel*, *Resâil* içinde, s. 136.

âlemi arasında bir konuma (*berzah*) sâhip oluşlarıdır. İlâhî Zât'da bilkuvve mevcut, sâbit sûretler olması ve sonsuz ilâhî isimlerin ilmî sûretleri olmaları bakımından Hakk'a dönük bir veçheleri vardır ve bu yönleri itibârıyla pasif, edilgen, kabul edici (*kâbil*)dirler. İlâhî isimlerden gelen tecellîleri alırlar. Diğer taraftan maddî müşâhede âleminde görünen her bir mevcut, ancak bu makul düzeydeki sâbit özlerine göre zuhûr edebildiği için "a'yân-ı sâbite"nin mahlûkata yönelik etkin, aktif, belirleyici bir veçhesi vardır.¹⁰⁷

O, bu kavramla, maddî âlemdeki bütün görünür varlıkların, somut bir varlık hâline gelmeden önce Zât-ı İlâhî'deki kuvve/sübût hâlindeki bulunuşlarına işâret etmek ister.¹⁰⁸ Hissî âlemde zuhûr eden her bir mahlûkât bu sâbit özleri ne ise ona göre vücûd kazanır; her bir mahlukât *sübût*'unda ne ise *vücûd*'unda da o şekil üzere zuhûr eder.¹⁰⁹

Sonuç

Belki doğrudan mukayese edilemez ama tıpkı ruh-beden ilişkisinde olduğu gibi Allah-âlem münasebetlerinde de Yüce Allah bir taraftan kendi zâtîyyetini, yüceliğini, mutlak tekliğini, mutlak benzemezliğini, tümüyle idrak edilip kuşatılamazlığını ezelden ebede korurken diğer taraftan da âleme sonsuz isim ve sıfatları ile tecellî etmektedir. Hatta âlemi her an ayakta tutan ve onun varlığını sürdürmesine imkân tanıyan O'nun tecellîleridir. Aynı şekilde ruh da kendi aslı ilâhî orijinini, zâtî tekliğini ve özünü korumakla birlikte bedenın tüm faaliyetlerine hep birden iştirak eder. Hatta bedeni her an ayakta, canlı tutarak varlığını sürdürmesine imkân tanır. Bu yönüyle İbnü'l-Arabî'ye göre, âleme varlığını verip, kendisinden bağımsız, müstakıl varlıklar yaratıp kendi köşesine çekilen bir Tanrı tasavvuru mümkün değildir. Allah ile âlem arasında ontolojik anlamda mutlak bir uzaklık değil sıfatların tecellîsi cihetinden bir yakınlık ve her an canlı, dinamik bir ilişki vardır. Bu dinamik ilişkiyi ve yakınlığı sağlayan temel gerçeklik ise ilâhî sıfatlar ve onların tecellîleridir. Bu itibarla başta İbnü'l-Arabî olmak üzere sûfiler yüce Allah ile âlem arasında, mutlak mânâda ayrıştırıcı ve âleme Mutlak Vücûd'dan bağımsız bir varlık alanı tanıyan kalın çizgiler çizmezler. Zât-ı ilâhînin âlemden münezzeh oluşu cihetinden bir çizgiden bahsedecek olursak bu çizgi, yazımız boyunca sıkça değindiğimiz *berzah*ın

107 Izutsu, *Sufism and Taoism*, s. 159.

108 Afifi, *The Mystical Philosophy of Muhyiddin Ibnu'l-Arabi*, s. 47.

109 İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, s. 83.

hakikatine uygun olarak bir yönden ayırıp sınır çizen, engelleyici diğer yönden de birleştirip erişilmesine imkân tanıyan latif bir çizgidir.

Ontolojik anlamda hâl böyle iken bu yaklaşımın epistemolojik yansımaları da vardır. Allah-âlem-insan münasebeti noktasında bu tarz bir tasavvur Allah'a yönelme O'nu tanıma ve dinî şuur noktasında insana olağan üstü bir enerji verir. Zira bu anlayış münezzeh ve müteâl olan Allah'ın bir yönden insana yakınlığını müjdeler. Söz konusu bu yakınlığın sûfilerin bizzat kendi mânevî tecrübelerinde müşahedenin zevkine varma ve şer'î olarak emredilen ibadetleri kurbiyet bilinci üzere her yönden O'na yönelecek ifâ etme şeklinde yansımaları vardır.

Kaynakça

- Afîfî, Ebu'l-Alâ, "İbn Arabî'nin Sisteminde "A'yân-ı Sâbite" ve Mu'tezile'deki "Ma'dûmât", *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler* içinde, trc. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yay., 2000.
- _____, *Fusûsü'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yay., 2000.
- _____, *The Mystical Philosophy of Muhyiddin Ibnu'l-Arabi*, Cambridge: Cambridge University Press, 1939.
- Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, Ankara: Selçuk Yay., 1992.
- Bashier, Salman H., Ibn al-Arabî's Barzah, *The Concept of The Limit and The Relationship Between God and The World*, Albany: State University of New York Press, 2004.
- Bosnevî, Abdullah, *Tecelliyâtü arâisu'n-nusûs*, Matbaa-i Âmire, I, 1290 h.
- Chittick, William C., *Hayal Âlemleri –İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi–*, trc. Mehmet Demirkaya, İstanbul: Kaknüs Yay., 1999.
- _____, *The Self-Disclosure of God, Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology*, New York: State University of New York Press, 1998.
- _____, *The Sufi Path of Knowledge*, New York: State University of New York Press, 1989.
- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa, *İbn Arabî'de Ma'rifetin İfadesi*, İstanbul: İnsan Yay., 2011.
- _____, *İbn Arabî'ye Göre İbadetlerin Mânevî Boyutları*, İstanbul: İnsan Yay., 2011.
- Demirli, Ekrem, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, İstanbul: Kabcacı Yay., 2009.
- Ebu Zeyd, Nasr Hamid, *Felsefetü't-te'vîl: Dirâsetün fi te'vîli'l-Kur'ân inde Muhyiddin İbn Arabî*, Beyrut: Darü't-Tenvîr, 1993.
- Eliade, Mircea, "Modern Dünyanın Mitleri", trc. Sadık Kılıç, *İslam'da Sembolik Dil* içinde, İstanbul: İnsan Yay., 1995.
- Elmore, Gerald, "Four Text of Ibn al-'Arabî on The Creative Self-Manifestation of The Divine Names", *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, XXIX, Oxford 2001.
- Hakîm, Suad, *el-Mu'cemu's-Sûfî*, Beyrut: Daru'n-Nedra, 1981.
- Izutsu, Toshihiko, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar - Kavramlar*, trc. Ahmed Yüksel Özemre, İstanbul: Kaknüs Yay., 1998.
- _____, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, trc. İbrahim Kalın, İstanbul: İnsan Yay., ts.

- _____, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*, London: California University Press, 1984.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin, *Abâdile*, tahk. Abdülkadir Ahmed Atâ, Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1994.
- _____, *Ankâu Mugrib*, tahk. Ahmed Seyyid Eş-Şerif, Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Tûras, ts.
- _____, *Divân*, haz. Muhammed Rikâbî er-Reşîdî, Kahire: Dar-ü Rikâbî, ts.
- _____, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, haz. Ahmed Şemseddin, I-IX, Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- _____, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, tahk. Osman Yahya-İbrahim Medkur, I-XIV, Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyye, 1985.
- _____, *et-Tedbirâtü'l-İlâhiyye fî islâhi'l-memleketi'l-insâniyye*, nşr. H. S. Nyberg, Kleinere Schriften Des Ibn Al-'Arabî içinde, Leiden: E. J. Brill, 1919.
- _____, *Fusûsü'l-hikem*, tahk. Ebu'l-Alâ Afîfî, Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1946.
- _____, *İnşâü'd-devâir*, nşr. H. S. Nyberg, Kleinere Schriften Des Ibn Al-'Arabî içinde, Leiden: E. J. Brill, 1919.
- _____, *Tenbîhât alâ uluvvi hakikati'l-Muhammediyyeti'l-Aliyye*, nşr. Abdurrahmân Hasan Mahmud, *Ruhu'l-kuds* içinde, Kahire: Âlemü'l-Fikr, 1989.
- _____, *Resâilu İbn Arabî*, tahk. Muhammed İzzet, Kahire: Mektebetü't-Tevfikiyye, ts.
- Kayserî, Dâvûd, *Şerhu Fusûsî'l-Hikem*, tahk. Âyetullah Hasan Amûlî, Tahran: Bûstân-ı Kitâb, 1424 h.
- Kılıç, Mahmut Erol, *Şeyh-i Ekber -İbn Arabî Düşüncesine Giriş-*, İstanbul: Sûfî Yay., 2009.
- Konevî, Sadreddin, *Fusûsü'l-Hikem'in Sırları*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yay., 2002.
- _____, *İlâhî Nefhalar*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yay., 2002.
- Lorry, Pierre, "The Symbolism of Letters", *Journal of The Muhyiddin Ibn 'Arabî Society*, VII, Oxford 1988.
- Morris, James Winston, *The Reflective Heart -Discovering Spiritual Intelligence in Ibn 'Arabî's Meccan Illuminations-*, Louisville: Fons Vitae, 2005.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *Three Muslim Sages: Avicenna-Suhrawardi-Ibn Arabî*, New York: Caravan Books, 1969.
- Nicholson, Reynold A., *The Idea of Personality in Sufism*, Lahore: Kashmiri Bazar, 1964.
- Öngören, Reşat, *Osmanlılar'da Tasavvuf -Anadolu'da Sufiler, Devlet ve Ulema (XVI. Yüzyıl)-*, İstanbul: İz Yay., 2003.
- Tahrâlî, Mustafa, "Fusûsü'l-Hikem'de Tezadlı İfadeler ve Vahdet-i Vücûd", *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi* içinde, II, İstanbul: MİFAV. Yay., 1997.
- Tehânevî, Muhammed Ali, *Keşşâfü ıstılâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*, ed. Refik el-Acem, Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996.
- Tillich, Paul, *İmanın Dinamikleri*, trc. Fahrullah Terkan-Salih Özer, Ankara: Ankara Okulu Yay., 2000.
- Yetkin, Saffet Kemâlüddin, "Muhyiddin-i Arabî ve Tasavvuf", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, I, sayı: 1, Ankara 1952.