



T.C.

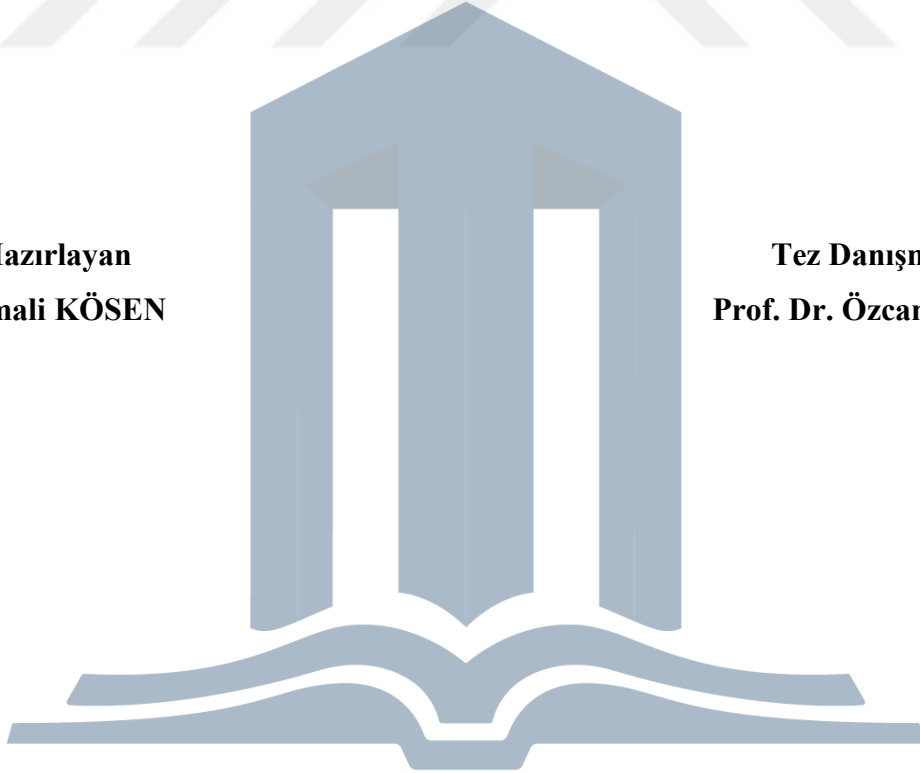
**ÇANAKKALE ONSEKİZ MART ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**İBN ARABİ'NİN DÜŞÜNCE SİSTEMİNDE İRADE HÜRRİYETİ VE İNSANIN**  
**SORUMLULUĞU**

**Doktora Tezi**

**Hazırlayan**  
**Cumali KÖSEN**

**Tez Danışmanı**  
**Prof. Dr. Özcan TAŞCI**



**Çanakkale, 2020**

## TAAHHÜTNAME

Doktora Tezi olarak sunduğum “İbn Arabi'nin Düşünce Sisteminde İrade Hürriyeti ve İnsanın Sorumluluğu” adlı çalışmanın, tarafımdan, bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın yazıldığını, özgünlüğünü ve bir başka mecrâya sunulmadığını, yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu ve yararlandığım kaynak ve verilerde hiçbir çarpıtma yapmadığımı belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

01./07/2020

CUMALİ KÖSEN



## ÖZET

### İBN ARABÎ'NİN DÜŞÜNCE SİSTEMİNDE İRADE HÜRRİYETİ VE İNSANIN SORUMLULUĞU

İnsanın irade hürriyeti ve hür iradenin tezahürü olan fiillerinden kaynaklanan sorumluluğu, İslam düşünce tarihi boyunca kazâ-kader ve kulların fiilleri başlıkları altında tartışılmıştır. Bu tartışmaların yoğun yaşandığı İslam'ın ilk dönemlerinde Müslümanlar, kazâ ve kadere dair düşüncelerine göre muhtelif fırkalara ayrılmışlardır. Bunlardan Cebrîler, insan iradesini tamamen âtıl bırakırken Mu'tezile, insanın kendi fiillerinin faili ve yaratıcısı olduğunu iddia etmiştir. Ehlisünnet kelâmının ana omurgasını oluşturan Eş'arîler ve Mâtürîdîler ise bu iki yol arasında kendilerine orta bir yol tercih ederek "kesb" teorisini geliştirmişlerdir.

İslam'ın ilk dönemlerinde zühd hareketi olarak ortaya çıkan sûfîler zaman içerisinde kelâm ekollerinden ayrışarak müstakil bir fırka hâline gelmişlerdir. İlk dönem sûfîleri insanın irade hürriyeti ve sorumluluğuna dair meselelerde kendi düşüncelerini ortaya koymaktan ziyade Eş'arî kelâmcıların düşüncelerini benimsemişlerdir. Ancak İbn Arabî ile birlikte tevhid inancından ahiret anlayışına kadar dine dair tüm mesâilde sûfîler kendi düşüncelerini ortaya koymaya başlamışlardır. Bu konulardan biri de insan iradesinin hürriyeti ve sorumluluğu meselesidir. İbn Arabî sorunu "İlim ma'lûma tâbidir." ve "Ma'lûm (a'yân-ı sâbite) yaratılmamıştır." diyerek aşmaya çalışır. O, insanın fiillerinin tamamının henüz bu âlemde zuhura gelmeden önce ezeli ilahî ilimde bir çeşit varlığı bulunan mâhiyetine, kendi kavramsallaştırmasıyla a'yân-ı sâbitesine bağlı olduğunu iddia eder. Ancak varlıkta Tanrı'nın varlığından başka varlığa yer vermeyen, tüm eşyâyı Tanrı'nın isim ve sıfatlarının bir tecellisi olarak kabul eden ve aynı zamanda insanı kendi mâhiyetinin tahakkümü altında gören bu düşünce sisteminde insanın özgürlüğünü temellendirmek pek kolay değildir.

İbn Arabî'nin irade hürriyetine dair düşüncelerinden hareketle insanı, "hür görünümlü mecbur varlık" olarak tanımlamak mümkündür. Yani insan, zâhiren fiillerinin faili ve tercih edeni gibi görünüyorsa da gerçekte kendi mâhiyetinin değişmez kurallarının boyunduruğu altındadır. Bu düşünceyi sûfîler "İnsan zâhirde muhtâr, bâtında mecburdur." diyerek ifade ederler.

**Anahtar Kelimeler:** İbn Arabî, Hürriyyet, İrade, Varlık, Kader, A'yân-ı sâbite.

## ABSTRACT

### FREEDOM OF WILL AND HUMAN RESPONSIBILITY IN IBN ARABI'S THOUGHT SYSTEM

Freedom of will and responsibility of human arising from his actions have been discussed under the titles of the acts of fate and human actions throughout the history of Islamic thought. In the early periods of Islam, where these debates were intense, Muslims were divided into various school according to their view of fate. While the Jabriyya left the human will completely passive, Mu'tazila claimed that human was the agent and the creator of his own actions. Ash'arī, who constitute the main spine of ahl sunnah, adopted a middle path between these two paths and developed the "theory of kasb".

Sufis emerged as a zuhd movement in the early periods of Islam, and in time they separated from the schools of theology and became a freestanding group. The Sufis who lived in the first period adopted the thoughts of Ash'arī theologians rather than revealing their own thoughts on the issues of human freedom and responsibility. However, together with Ibn Arabī, Sufis started to put forward their thoughts in all matters of religion, from monotheism to the understanding of the afterlife. One of these issues is the freedom and responsibility of human will. Ibn Arabi tries to overcome the problem by saying, "information (ilm) is connected to objects (ma'lūm)" and "ma'lūm (al-a'yān al-sābita) is not created." He claims that all of man's actions are due to his nature (māhiyah), which has some kind of presence in the eternal divine knowledge, before he comes to appear in this world. He use the concept of "al-a'yān al-sābita" for this nature. He also tries to open up a free space for human by stating that these natures (māhiyah) are not determined by God, in other words they are not his works. However, it is not easy to base human freedom on this system of thought which considers all things as a manifestation of God's names (asmā) and attributes (sifāt) and at the same time sees man under the domination of his own nature.

Based on Ibn Arabī's thoughts on freedom of will, it is possible to define human as a "free-looking but non-free entity". In other words, even though it seems that the person is the active and preferred one of the actual acts, he is in fact under the yoke of the invariant rules of his own nature. Sufis express this idea by saying, "human is obliged in the visible (zāhir) and mukhtār in the inner (bātin).

**Keywords:** Ibn Arabī, Freedom, Will, Fate, Existence, al-A'yān al-sābita.

## ÖNSÖZ

İnsanın hür irade sahibi olup olmadığı meselesi geçmişten günümüze kadar dinlerin, felsefenin ve son dönemde müstakil bir ilmî disiplin hâline gelen psikoloji ilminin hatta modern çağda tıp ilminin dahi önemli meselelerinden biri hâline gelmiştir. İnsan hürriyeti sorunu erken dönemden itibaren Müslümanların gündemine girmiştir. İslam düşünce tarihinde kazâ ve kader tartışmalarının temelinde siyasi ve sosyal bir takım nedenler bulunsa bile tüm bu tartışmaları siyasi ve sosyal gerekçelere münhasır kılmak pek bilimsel görünmemektedir. Zira İslam dininin kutsal kitabı olan Kur'an'da hem insan iradesinin nefyini ima eden ayetlerin hem de hür irade düşüncesini destekleyen ayetlerin bulunması, sorunun nasslar üzerinden de tartışılmasını gerekli kılmıştır.

İslam'ın ilk dönemlerinde zenginleşmeye ve konfora tepki olarak doğan, zamanla müstakil bir ilim hâline dönüşen ve İbn Arabî ile zirveye ulaşan tasavvufî düşünce, insanın irade hürriyeti üzerine tıpkı kelâm ve felsefe ekollerinde olduğu gibi fikirler beyan etmiştir. Bunun nedenlerinden en önemlisi ilk dönemlerde sünnî kelâmın sınırları içerisinde kalan ve teorik meselerde fikir beyan etmeyen sûfîler, İbn Arabî ile birlikte sadece dinin pratik meselelerine değil, aksine pratik ve teorik tüm mesâile dair düşüncelerini ortaya koymuşlardır. Bir başka ifadeyle İbn Arabî ile birlikte tasavvuf, ahlaki yetkinleşme süreci olmanın yanında, varlığa dair açıklamalar yapan külli bir disiplin hâline gelmiştir. Böylece İbn Arabî ile birlikte tasavvufî düşüncede yeni bir döneme girilmiştir. Bundan böyle sûfîler kelâmcıların düşüncelerine tâbi olmaktan ziyade kendi düşünce sistemleri içerisinde sorunlara çözümler üretme gayreti içerisinde olmuşlardır.

İbn Arabî'nin düşünce sistemi varlığın tekliği esası üzerine bina edilmiştir. Tek olan bu mutlak varlık Tanrı'nın bizâtihi kendisidir. Eşyâ mutlak varlık olan Tanrı'nın ilminde bulunan ilmî hakikatlerin tecelli ve zuhurundan ibarettir. İbn Arabî sonrasında bu doktrin "vahdet-i vücûd" diye isimlendirilmiştir. Binaenaleyh İbn Arabî üzerine yapılan çalışmalarda öncelikle onun varlık anlayışının ortaya konulması, diğer meselelerin anlaşılabilmesinin gereğidir. Bir başka ifadeyle ontolojik sistemi anlaşılmadan onun fer'î meselelere ait düşüncelerinin doğru anlaşılabilmesi mümkün değildir. Ancak onun varlık anlayışının anlaşılabilmesi de kelâm ve felsefe ekollerinin varlık anlayışının bilinmesine bağlıdır.

Biz çalışmamızın ilk bölümünde öncelikle İslam düşünce tarihinde önemli konumu hâiz kelâm ekollerinin insanın irade hürriyeti ve sorumluluğuna dair düşüncelerini izah edeceğiz. Çalışmamızın ikinci bölümünde ise kelâm, felsefe ve tasavvuf ekollerinin varlık düşüncelerini izah ettikten sonra İbn Arabî'ye göre mutlak varlığın mertebelerini, yaratılış teorisini açıklamaya gayret edeceğiz. Daha sonra İbn Arabî ve vahdet-i vücûd ehli sûfîlerin insanın irade hürriyeti ve sorumluluğuna dair düşüncelerini ortaya koyup bu düşüncelerinin kötülük problemiyle olan ilişkisini açıklamaya çalışacağız. Çalışmamızın son bölümünde ise İbn Arabî'nin hür iradeyle doğrudan ilintili, ödül ve cezanın tahakkuk edeceği cennet ve cehennem anlayışını izah etmeye gayret edeceğiz.

Çalışma boyunca tez izleme komisyonunda bulunan, plan ve yöntem açısından önemli katkılarda bulunan değerli hocalarım Dr. Öğretim Üyesi Mansur Koçinkağ'a ve Dr. Öğretim Üyesi Selahaddin Akti'ye, Dr. Öğretim üyesi Bilal Taşkın'a ve Dr. Öğretim üyesi Kenan Sevinç'e, aynı zamanda içeriğe dair fikir ve düşüncelerinden istifade ettiğim Dr. Öğretim Üyesi Muhammed Bedirhan'a ve özellikle tez danışmanlığımı üstlenen ve tezin nihayete ermesinde önemli katkılar sunan ve bu hususta yardımlarını hiçbir zaman esirgemeyen saygıdeğer hocam ve danışmanım Prof. Dr. Özcan TAŞCI'ya teşekkürlerimi sunarım.

CUMALİ KÖSEN

Çanakkale, 2020

## İÇİNDEKİLER

|                  |     |
|------------------|-----|
| ÖZET .....       | i   |
| ABSTRACT .....   | ii  |
| ÖNSÖZ .....      | iii |
| İÇİNDEKİLER..... | v   |
| KISALTMALAR..... | vii |
| GİRİŞ.....       | 1   |

### BİRİNCİ BÖLÜM

#### HÜR İRADE SORUNU: ARAŞTIRMANIN TARİHİ ARKA PLANI

|                      |    |
|----------------------|----|
| 1.1.Cebriyye.....    | 15 |
| 1.2.Eş‘ariyye .....  | 18 |
| 1.3.Mu‘tezile .....  | 24 |
| 1.4.Mâturîdiyye..... | 29 |

### İKİNCİ BÖLÜM

#### İSLAM DÜŞÜNCESİNDE VARLIK (KELÂM, FELSEFE, TASAVVUF)

|   |    |
|---|----|
| 2.1. Varlığın Kavramsal Boyutu, Tanımı ve Bedaheti .....            | 35 |
| 2.2. Varlığın Kısımları (Mutlak ve Mukayyed Varlık) .....           | 39 |
| 2.3. Mutlak Varlık Kavramının Müşterek Oluşu.....                   | 41 |
| 2.4. Sûflere Göre Mutlak Varlık .....                               | 45 |
| 2.5. Vücûdun İki Kategorisi: Zorunlu ve Mümkün Varlık .....         | 49 |
| 2.6. Varlık-Mâhiyet Tartışmaları.....                               | 50 |
| 2.7. İbn Arabî'nin Varlık Düşüncesi İle İlgili Bazı Kavramlar ..... | 54 |
| 2.7.1. Adem ve Sübût.....   | 54 |
| 2.7.2. Tecelli Kavramı .....  | 56 |

### ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

#### İBN ARABÎ'YE GÖRE TANRI-ÂLEM İLİŞKİSİ

|   |    |
|---|----|
| 3.1. Mutlak Varlığın Mertebeleri ve Yaratma ..... | 58 |
| 3.2. Hakk'ın Bir Taayyünü Olarak Allah .....      | 78 |

## DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

### İBN ARABÎ'DE İNSANIN İRADE HÜRRIYETİ VE SORUMLULUĞU

|   |     |
|---|-----|
| 4.1. Tanrı Açısından Özgürlük.....                                  | 84  |
| 4.2. İnsan Açısından Özgürlük.....                                  | 86  |
| 4.3. A'yân-ı sâbite ve İnsan İradesiyle İrtibatı.....               | 87  |
| 4.4. Ma'dûmun Şeyliği ve A'yân-ı sâbitenin Gayr-i Mec'ûl Oluşu..... | 91  |
| 4.5. İlmin Ma'lûma Tâbi Olması ve Cebir .....                       | 106 |
| 4.6. Kulların Fiilleri.....   | 118 |
| 4.7. Kazâ-Kader .....   | 124 |
| 4.8. Dua ve Kader İlişkisi .....                                    | 131 |
| 4.9. Tekvînî ve Teklîfî Emir .....                                  | 133 |
| 4.10. Teodise (Kötülük Problemi) .....                              | 137 |
| 4.11. Hidâyet ve Dalâlet.....                                       | 145 |
| 4.12. İbn Arabî'nin Cennet-Cehennem Algısı.....                     | 149 |
| SONUÇ .....   | 158 |
| KAYNAKÇA.....   | 164 |



**KISALTMALAR**

|               |   |                                   |
|---------------|---|-----------------------------------|
| <b>a.g.e.</b> | : | Adı Geçen Eser                    |
| <b>a.g.m.</b> | : | Adı Geçen Makale                  |
| <b>bk.</b>    | : | Bakınız                           |
| <b>b.y.</b>   | : | Basım Yeri Yok                    |
| <b>C</b>      | : | Cilt                              |
| <b>Çev.</b>   | : | Çeviren                           |
| <b>Der.</b>   | : | Derleyen                          |
| <b>DİA</b>    | : | Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi |
| <b>Haz.</b>   | : | Hazırlayan                        |
| <b>Hz.</b>    | : | Hazreti                           |
| <b>M</b>      | : | Miladi                            |
| <b>N</b>      | : | Numara/Sayı                       |
| <b>Nşr.</b>   | : | Neşreden                          |
| <b>ö.</b>     | : | Ölüm Tarihi                       |
| <b>Sad.</b>   | : | Sadeleştiren                      |
| <b>ss.</b>    | : | Sayfalar                          |
| <b>s.</b>     | : | Sayfa                             |
| <b>Sad.</b>   | : | Sadeleştiren                      |
| <b>Thk.</b>   | : | Tahkik Eden                       |
| <b>ts.</b>    | : | Tarihsiz                          |
| <b>vb.</b>    | : | ve benzerleri                     |
| <b>vr.</b>    | : | Varak                             |
| <b>y.y.</b>   | : | Yayıncı Yok                       |

## GİRİŞ

İnsandan sâdır olan fiilleri genel olarak iki şekilde tasnif etmek mümkündür. Birincisi insandan hiçbir amaç olmadan ortaya çıkan, insanın kontrolünde olmadığı kabul edilen fiillerdir ki bunlar, “iztirârî fiiller” olarak isimlendirilir. İkincisi ise maksat ve niyet taşıyan “ihtiyârî fiiller”dir. Birincisinin insan irade ve hürriyetinin konusu olmadığı noktasında bütün ilim adamları hemfikirdir. Ancak insandan bir amaç ve niyet maksadıyla ortaya çıkan ihtiyârî fiiller insan iradesinin ürünü müdür? Yoksa insan fiilleri Tanrı’dan ya da başka bir nedenden kaynaklanan ve hayatının her alanına hükmeden haricî bir unsurun etkisi altında mıdır?

İnsanın seçimlerini hür iradesiyle yapıp yapmadığı, fiillerinden sorumlu olup olmadığı sorunu etrafında cereyan eden tartışmalar insanlık tarihi kadar eskidir. Geçmişten günümüze kadar hem dini gelenekler içerisinde hem de kendisini dinden bağımsız gören felsefî ekoller içerisinde insanın seçimlerinde hür olup olmadığına dair birçok fikir ileri sürülmüştür. Ancak sorun genellikle insanın hür irade sahibi bir varlık olup olmadığını tespitten ziyade insanın hür irade sahibi varlık olduğu kabulünden hareketle onu ispatlama şeklinde mevzubahis edilmiştir. Zira yükümlülüğün olmazsa olmaz şartı hür irade ve kudrettir. Genel olarak semavi dinler hassaten İslam dini içerisindeki ortodoksî akımlar insanın seçme hürriyetine sahip olduğu kabulünden hareketle insanın amellerinden dolayı hesaba çekileceği, amellerinin neticesine göre ödüllendirileceği veya cezalandırılacağı düşüncesini kabul eder. Dolayısıyla insanın hür kabul edilebilmesi için onun fiillerini kendisinin seçmesi ve bu fiilleri işleyebilecek güç ve kudrete sahip olması gerekir. Bu iki unsurdan birinin yokluğu insanın hür irade sahibi olmadığını gösterir.<sup>1</sup>

İnsanı tabiatla birlikte yaşadığı diğer canlılardan ayıran en önemli özelliği akıl sahibi bir varlık olmasıdır. Akıl ise insanın, fiillerinde karar verici olduğunu ve eylemlerinden sorumlu olduğunu gösteren en önemli âmil olarak kabul edilmektedir. Bu sorumluluk bireyin bireyle, bireyin toplumla ve bireyin yaratıcısı olan Tanrı ile ilişkilerinde tezahür etmektedir. Şüphesiz hukuk ve ahlak, insanın ancak hür irade sahibi olduğu varsayımı üzerine bina edilebilir. Hür iradenin tezahürü ise kendini insanın fiillerinde gösterir. İnsanın antik Yunan felsefesinde “düşünen canlı” olarak isimlendirilmesinin temelinde yatan olgu, onun hür irade sahibi olduğu yönündeki ön

---

<sup>1</sup> Necati Öner, *İnsan Hürriyeti*, Divan Kitap, İstanbul 1982, s. 13.

kabulüdür. Zira insan düşünen, akleden ve bunun neticesinde kararlar verip eylemde bulunan bir varlıktır. Aksi düşünüldüğünde onun düşünmesinin bir anlamı olmadığı gibi eylemlerinden dolayı mükâfat elde etmesi veya cezalandırılmasının hiçbir önemi kalmamaktadır. Nitekim kararlarında ve eylemlerinde hür olmayan birine herhangi bir cezai müeyyidenin uygulanabilmesi pek mümkün değildir.

Hürriyet sözcüğünün birçok tanımı yapılmaktadır. Ancak genel anlamda hürriyet; insanın yapmak istediği şeye kendi iradesiyle karar verebilmesi, kararlarını eyleme dönüştürürken başkaları tarafından kendine mâni olunmaması anlamına gelmektedir. Bu anlamda istenilen her şeyi yapabilme irade ve kudretine sahip olunması mutlak hürriyet; eylemlerin belli sınırlar içerisinde yapılması ise mukayyed (sınırlı) hürriyet diye isimlendirilir.<sup>2</sup> Kısaca hürriyeti, “Cebir ve baskı olmaksızın insanın istediği eylemi yapabilmesidir.” diye tanımlamak mümkündür. Şu hâlde hürriyet, ahlakın ve sorumluluğun temel şartıdır. Hür iradenin olmadığı yerde ahlaktan ve sorumluluktan bahsetmek pek de mümkün değildir. Sorumluluğu ve müeyyideyi anlamlı kılan etken ise adalet duygusudur. Bu nedenle İslam kelâmının kurucusu kabul edilen Mu‘tezile’nin inanç esaslarını teşkil eden beş prensipten biri adalettir. Hatta onların “va‘d ve’l-va‘id”, “emri bi’l-ma‘rûf ve’n-nehyi ‘ani’l-münker” ve “el-menziletü beyne’l-menziletayn” ilkelerinin adalet prensibinden hareketle tespit edildiği söylenebilir.<sup>3</sup>

Ancak hürriyet kavramı zamanla tasavvuf ve felsefe disiplinleri içerisinde ahlaki bir anlam kazanmıştır. Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî (ö. 505/1111) hürriyeti, nefsin arzu ve isteklerinden kurtuluş olarak tanımlarken<sup>4</sup> sûfler hürriyeti, Tanrı karşısında insanın tam bir kulluk bilincini hâiz olması şeklinde tarif ederler.<sup>5</sup> Bir başka ifadeyle hürriyet, kulun kendisini Allah’tan alıkoyan mâsivâdan kalbini arındırıp tam bir kulluk bilinci içerisinde Allah’a yönelmesidir.

Görüldüğü üzere hürriyet kavramının tanımı üzerinde herhangi bir ittifak söz konusu olmamıştır. Bu nedenle “Hürriyet tanımında da hürdür.” denilmiştir. Ancak hürriyet kavramı zıddı olan cebir ile birlikte değerlendirildiğinde kavram üzerindeki kapalılık ortadan kalkmaktadır. Buna göre cebir, dilcilerin ıstılahında, bozuk olan bir şeyi

<sup>2</sup> Ömer Demir ve Mustafa Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, Vadi Yayınları, Ankara 1997, s. 14.

<sup>3</sup> Kasım Turhan, *Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri: Âmiri’nin Kader Risalesi ve Tercümesi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2003, s. 30.

<sup>4</sup> Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâ-u ulûmi’ d-dîn*, Dâru’l-Hadîs, Cilt: 3, Kahire 1994, s. 243.

<sup>5</sup> Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Luma’*, (Thk. Abdulhalîm Mahmûd, Tâhâ Abdulbâki Sürûr), Dâru’l-Kütübi’l-Hadîse, Kahire 1960, s. 450.

ıslah etmek ve kişiyi bir şeye kendi irade ve isteği olmaksızın zorlamak anlamına gelir.<sup>6</sup> Kur'an ve hadislerde kullanılmayan cebir kavramı genel anlamda kelâmcılar nezdinde kudretin aksine, kulun fiilinin Allah'a isnad edilmesi şeklinde tanımlanmıştır. Bu tanıma göre insan Tanrı karşısında cansız varlıklarla aynı konuma inmektedir. Cebir kavramının zıddını ifade edebilmek için kelâm ve felsefe ekollerinde genellikle irade ve ihtiyar kavramları kullanılır. İhtiyar; hayr kökeninden türetilen ve sözlükte “bir şeyi başka bir şeye bedel olarak irade etmek”, “iki şey arasında tercihte bulunmak” anlamlarına gelir.<sup>7</sup> İslam düşünce geleneğinde kelâm ilminin ortaya çıkışının en önemli nedeni, ilahî adalet ve insanın sorumluluğu üzerine yapılan fikir ayrılıklarının olduğu iddia edilmiştir.<sup>8</sup> Bir başka ifadeyle ilk tartışmalar kulların fiillerinin ifasının cebir altında gerçekleşip gerçekleşmediği minvalinde cereyan etmiştir.

Hür irade sorunu ilk dönem kelâm eserlerinde müstakil bir başlık altında tartışılmayıp sorun daha ziyade kazâ-kader veya kulların fiilleri başlıkları altında; istidad, ihtiyar, irade ve cebir kavramları üzerinden ele alınmıştır. İrade ve ihtiyar ekseninde yapılan bu tartışmaların doğal sonucu olarak muhtelif kelâm mezhepleri ortaya çıkmıştır. Öyle ki ilk dönem İslam düşünce geleneğinde bazı fırkalar kadere dair düşünceleri temel alınarak isimlendirilmiştir. Örneğin insanın özgür irade sahibi olmadığını iddia eden Cehm b. Safvân (ö. 128/745-46) ve takipçileri Cebriyye, insan iradesini ön planda tutup kaderi inanç esası olarak kabul etmeyenler Kaderiyye diye adlandırılmıştır. Bu grubun önde gelen isimleri Ma'bed el-Cühenî (ö. 83/702 [?]), Gaylân ed-Dımaşkî (ö. 120/738) ve Ca'd b. Dirhem'dir (ö. 124/742 [?]). Daha sonrasında Mu'tezili kelâmcılarının tefvîz düşüncesini bu gruptan tevarüs ettiği iddia edilmiştir.<sup>9</sup>

İnsan hürriyeti ve sorumluluğu bir başka ifadeyle kazâ ve kader etrafında cereyan eden tartışmalar Tanrı-âlem ilişkisiyle ilgili olduğundan mesele ilk dönemlerden itibaren Tanrı'nın ilim, irade ve kudret sıfatları üzerinden değerlendirilmiştir. İbn Arabî meseleyi daha çok ilim sıfatı üzerinden açıklamaya gayret etmiştir. Ona göre Tanrı'nın kudreti iradesine, iradesi ilmine, ilmi ise ma'lûma bir başka deyişle a'yân-ı sâbiteye tâbidir. Bu konu ileride detaylı bir şekilde açıklanacaktır.

<sup>6</sup> İrfan Abdülhamit Fettah, “Cebriyye”, *DİA*, Cilt: 7, İstanbul 1992, ss. 205-208.

<sup>7</sup> Yunus Apaydın, “İhtiyar”, *DİA*, Cilt: 21, İstanbul 2000, ss. 575-576.

<sup>8</sup> Macid Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, (Çev. Kasım Turhan), Birleşik Yayıncılık, İstanbul 2000, s. 16.

<sup>9</sup> Özcan Taşcı, *İlk Dönem Risalelerine Göre Kader ve İnsanın Sorumluluğu*, İz Yayıncılık, İstanbul 2008, s. 13.

İbn Arabî kelâm ve felsefe disiplinlerinin teşekkülünden sonra 27 Temmuz 1165 yılında Endülüs'e bağlı Mürsiye şehrinde dünyaya gelmiştir.<sup>10</sup> Tam adı Muhyiddin Muhammed b. Ali Muhammed b. el-Arabî el-Hâtimî et-Tâî'dir. Sekiz yaşına kadar doğmuş olduğu Mürsiye'de ikamet eden İbn Arabî, Mürsiye'nin aksine farklı din ve milletlerin birlikte yaşadığı aynı zamanda daha renkli ve hareketli bir şehir olan İşbiliyye'ye göç eder.<sup>11</sup> Babasının dönemin devlet idarecileri nezdinde muteber bir kişilik olduğu aynı zamanda devlet bürokrasisinde görevli olduğu rivayet edilir.<sup>12</sup>

Gençlik yıllarından itibaren pek çok kez halvete giren İbn Arabî, İşbiliyye kabristanında girmiş olduğu halvet neticesinde, sûfilerin uzun yıllar süren seyr-i sülûk neticesinde elde ettikleri ilahî bilgileri kendisinin bir defada ve icmâli olarak elde ettiğini söyler.<sup>13</sup> Henüz on altı yaşlarında iken girmiş olduğu halvet sonrası yaşadığı dini tecrübeleri çevresi ile paylaşınca babası tarafından zamanın en büyük âlimlerinden kabul edilen meşşai felsefenin önemli ismi İbn Rüşd (ö. 595/1198) ile görüşür. Bu görüşme onun düşünce sisteminde bilginin kaynaklarına dair önemli ipuçlarını ihtiva etmektedir.<sup>14</sup> Yaşamış olduğu bir dini tecrübeye Hz. İsa, Hz. Musa ve Hz. Muhammed'i görür. Hz. İsa, ona zühdü tavsiye ederken Hz. Musa ledünni ilmi elde edeceğini söyler. Hz. Peygamber ise onun, kendisine sıkı sıkıya sarılmasını ister. İbn Arabî Hz. Peygamber'in kendine sıkı sıkıya tabi olması gerektiği şeklindeki sözlerini manevi bir işaret olarak algılar ve kendini hadis ilmi öğrenmeye vakfeder.<sup>15</sup>

Dönemin önemli âlimlerinden klasik dini ilimler öğrenir. Birkaç kez ilim tahsili için Fas'a gider ve orada hadis dersi alır. Marakeş'te gördüğü bir rüya üzerine doğuya doğru hicret etmeye başlar. Önce Mısır daha sonrasında Mekke'ye geçer ve orada bir süre ikamet eder. Bir süre Mekke'de ikamet eden İbn Arabî, daha sonra Şam'a geçer ve oradan Urfa, Diyarbakır ve Sivas üzerinden Malatya'ya gelir. Bu yolculukta kendisine ileride vahdet-i vücûd geleneğinde şeyh-i kebir olarak isimlendirilecek olan Sadreddin Konevî'nin (ö. 673/1274) babası refakat eder.<sup>16</sup> Sadreddin Konevî'in babasının vefatından sonra onun eşiyle evlenir ve Sadreddin Konevî'nin hem babalığını hem eğitimini üstlenir. 1223

<sup>10</sup> Claude Addas, *İbn Arabî Kibrit-i Ahmerin Peşinde*, (Çev. Atila Ataman), Gelenek Yayınları, İstanbul 2004, s. 36.

<sup>11</sup> Mahmut Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber: İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, Sufi Kitap, İstanbul 2010, s. 26.

<sup>12</sup> Addas, a.g.e., s. 36.

<sup>13</sup> M. Mustafa Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi*, İnsan Yayınları, İstanbul 2007, s. 37.

<sup>14</sup> Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, (Çev. Ali Ünal), İnsan Yayınları, İstanbul 2009, s. 121.

<sup>15</sup> M. Erol Kılıç, a.g.e., s. 30, 31.

<sup>16</sup> M. Mustafa Çakmaklıoğlu, a.g.e., s. 55.

senesinde yeniden Şam'a yerleşen İbn Arabî, ömrünün sonuna kadar bu şehirde yaşamını sürdürür. Bu süre zarfında Mekke'de kaleme almaya başladığı *Fütûhât-ı Mekkiyye* eserini tekrar gözden geçirir ve 1229 tarihinde tüm düşüncelerinin anahtarı mahiyetinde olan *Fusûsu'l-Hikem* adlı eserini telif eder.<sup>17</sup> İbn Arabî 1240 tarihinde 74 yaşında vefar eder ve Şam'da defnedilir.<sup>18</sup>

Son dönemin önemli İbn Arabî araştırmacılarından Osman Yahya İbn Arabî'nin yaklaşık beş yüz elli civarında eser telif ettiğini ancak bunlardan yalnızca iki yüz kırk beş adedinin günümüze ulaştığını iddia etmiştir.<sup>19</sup> Ancak bu eserlerin bir kısmı küçük risalelerden oluşurken bir kısmı ise geniş hacimli eserlerdir. Onun en hacimli eseri *Fütûhât-ı Mekkiyye*'dir. Öte yandan *Fusûsu'l-Hikem* adlı eseri tüm düşüncelerinin özeti mahiyetinde bir kitaptır. Bu nedenle ekberî geleneğin önemli isimleri onun bu eserine şerhler ve mukaddimeler yazarak vahdet-i vücûd düşüncesini izah etme gayreti içerisinde olmuşlardır.

İbn Arabî tasavvufu kelâm ve felsefe gibi bağımsız bir disiplin olmanın ötesine taşımıştır. Şöyle ki tasavvuf, İbn Arabî'ye kadar meşruiyetini kelâm ve fıkıh ekollerinden alırken İbn Arabî ile birlikte, ilmîni aracısız bir şekilde Allah'tan ve doğrudan peygamberden aldığını iddia ettiği için tüm ilmî disiplinlerin üstünde bir yer edinmiş ve külli bir disiplin olarak meşruiyet kaynağı hâline gelmiştir. Zira sûfiler Tanrı'ya dair bilgiyi Hz. Muhammed'in nurundan aldıklarını iddia ettiklerinden ötürü diğer disiplinler için meşruiyet veren konumunu hâiz olduklarını iddia etmişlerdir.

Bu bağlamda İbn Arabî ilimleri üç kısma ayırmıştır. Bunlardan birincisi "akli ilimler"dir. İkincisi "hâller ilmi"dir. Son olarak "sırlar ilmi"dir ki bu disiplin, ilimlerin en değerlisidir. Ona göre sırlar ilmi Rûhu'l-kudüs'ün (Cebrail) kalbe ilham ettiği bilgidir. Böyle bir bilgiye ise ancak nebiler ve veliler nail olabilir.<sup>20</sup> İbn Arabî sırlar ilmîni nebilerle birlikte velilere nispet etmekle tasavvufun meşruiyetini kelâmdan alan bir ilim olmanın ötesinde meşruiyet veren ilim hâline gelmesini sağlamıştır. Bu nedenle tasavvuf araştırmacıları tasavvufu İbn Arabî öncesi ve sonrası şeklinde iki kısımda değerlendirmişlerdir. İbn Arabî öncesi sûfiler, teorik olmaktan ziyade ameli meseleler ve nefsin tezkiyesiyle meşgul oluyorken İbn Arabî ile birlikte tasavvuf, kelâm ve felsefenin

<sup>17</sup> M. Erol Kılıç, a.g.e., s. 45.

<sup>18</sup> M. Mustafa Çakmaklıoğlu, a.g.e., s. 58.

<sup>19</sup> M. Erol Kılıç, a.g.e., s. 53.

<sup>20</sup> İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, (Çev. Ekrem Demirli), Litera Yayıncılık, Cilt: 1, İstanbul 2012, ss. 74-75.

tüm teorik meselelerine dair düşünceler serdetmiş, zaman içerisinde kelâm ve felsefeden sonra üçüncü nazari disiplin olarak ortaya çıkmış ve yeni bir metafizik sistem inşa etmiştir. Örneğin çalışmamızın da konusu olan insanın irade hürriyeti ve sorumluluğu meselesinde ilk dönem sûfileri, Eş‘arî mezhebinin düşüncelerini benimsemelerine rağmen, İbn Arabî ile başlayan süreçte sûfiler<sup>21</sup> Eş‘arîlere muhalefet etmiş ve bir yandan kendi düşüncelerini tesis ederken aynı zamanda onları tenkit etmişlerdir.<sup>22</sup>

İbn Arabî herhangi bir ayırım yapmaksızın tüm kelâm ekollerini birçok noktada tenkit eder. O, kelâm ve felsefecileri Tanrı‘ya dair bilginin elde edilmesinde akla verdikleri önemden dolayı epistemolojik açıdan eleştirmiştir. Zira akıl her ne şekilde olursa olsun şüphenin bulunamayacağı yakini bilginin elde edilmesinde yetersizdir. Şöyle ki akıl, teorik bilgi edinme sürecinde hem duyu algısından gelen verilere hem de iç duyu algısı olan müfekkire gücüne muhtaçtır. Bu nedenle dini inançların korunması için aklın ortaya koyduğu deliller bir başka akli delil aracılığıyla yıkılabilir.<sup>23</sup> Öte yandan akıl tabiatı gereği Tanrı ve metafizik alan hakkında bilgi edinmede tenzihi esas almaktadır. Bu nedenle tenzihi esas alan aklın kâmil anlamda Tanrı‘yı tanınması mümkün değildir. Ona göre akıl Tanrı‘yı ancak selbi yoldan bilebilir. Bir başka ifadeyle aklın Tanrı hakkında verebileceği yegâne yargı O’nun ne olmadığı bilgisidir. Bir şeyin ne olmadığını bilmek ise kâmil manada bilgi olarak isimlendirilemez. Dolayısıyla İbn Arabî kelâm ilminin amacının İslam dininin inanç esaslarını korumak ve halkta oluşabilecek şek ve şüpheleri izale etmek olduğunu kabul etmekle birlikte kelâm ilminin bu konularda yetersiz olduğunu iddia eder. Ona göre bir şehirde bir doktor yeterli olduğu gibi bir kelâmcı yeterlidir.<sup>24</sup> İbn Arabî kelâm ilmi ve kelâmcılara bakışını *Fütûhât*‘ta şöyle izah eder:

Sözü uzatmaya gerek olmasaydı, ilimlerin makam ve mertebelerinden bahseder, değerli olsa bile insanların büyük bölümünün kelâm ilmine muhtaç olmadıklarını açıklardım. Bir şehirde tek doktor gibi bir kelâmcı bir şehre yeterlidir. Dinin fûrû (ameli) meselelerini bilen fakihler ise öyle değildir. İnsanlar şeriat bilginlerinin çok olmasına muhtaçtır. Şeriatla ise Allah‘a hamd olsun herkes için yeterli ve kâfi bilgiler vardır. Bir insan teorik ilim sahiplerinin cevher, araz, cisim, cisimsel ruh, ruhsal vb. terimleri bilmeden

<sup>21</sup> Çalışmamız boyunca “sûfiler” derken vahdet-i vücûdu benimseyen sûfileri kastetmekteyiz.

<sup>22</sup> İlk dönem sûfilerin insanın irade hürriyeti ve sorumluluğuna dair düşünceleri hakkında detaylı bilgi için bk. Ali Mahmud el-Ömerî, *el-Kaderu fî fikri’s-sûfi*, Dâru’l-Feth, Amman 2009, ss. 51-91.

<sup>23</sup> Ebû’l-Alâ Afîfî, *Tasavvuf- İslam’da Manevi Devrim*, (Çev. H. İbrahim Kaçar, Murat Sülün), Risale Yayınları, İstanbul 1996, s. 175.

<sup>24</sup> İbn Arabî, 2012, a.g.e., Cilt: 1, ss. 84-85.

ölse Allah bundan bir şey ona sormaz. Allah insanlara özellikle kendilerine farz kıldığı vecibelerden soracaktır.<sup>25</sup>

Alıntılanmış olduğumuz pasajdan anlaşıldığı üzere İbn Arabî, insanların pratik meselelerinin çokluğundan ötürü fıkıh ilminin gerekliliğini vurgularken teorik meselelerin azlığı ve kelâm ilminin yetersizliğinden dolayı bir şehirde tek bir kelâmcının varlığını yeterli görmektedir. Aynı şekilde kelâmcılar da İbn Arabî'ye yönelik birçok tenkit ve ithamda bulunmuşlardır. Bu nedenle onun lehinde ve aleyhinde birçok eser ve risale kaleme alınmış aynı zamanda mülhid olduğunu iddia edip aleyhine pek çok fetvalar verilmiştir.<sup>26</sup> Bu fetva ve eserlere karşılık İbn Arabî'nin takipçileri tarafından onu müdafaa eden pek çok eser kaleme alınmıştır. Bunlardan en önemlisi Abdulganî en-Nâblusî'nin (ö. 1143/1731) *Kitâbu'l-Vücûd* adlı eseridir. Ancak şu bir gerçektir ki onun düşüncelerinin kabulü ve reddine yönelik bunca eser yazılması, onun İslam düşünce geleneğinde oynadığı önemli rolü göstermesi bakımından yeterlidir. Takipçileri tarafından Şeyh-i Ekber, muhalifleri tarafından ise Şeyh-i Ekfer olarak isimlendirilen ve etkileri günümüze kadar devam eden<sup>27</sup> İbn Arabî, birçok eser kaleme alan felsefî tasavvufun en önemli şahsiyetlerinden biridir. Onun eserlerinin merkezinde yer alan konu ise vahdet-i vücûd meselesidir.

İbn Arabî'nin kader ve insanın fiilleri hakkındaki düşüncelerini anlamak istediğimizde telif etmiş olduğu eserlerin çokluğundan ve meselelerin dağınık ve karışıklığından dolayı ilk etapta birbiriyle çelişen ifadelerle karşılaşırız. Bazen o, “İlahî İlim ma'lûma tâbidir ve onda bir etkisi yoktur.” ve benzeri ifadelerle insana özgürlük alanı açmış izlenimi vermekte bazen de “Allah'tan başka fail yoktur”, “İnsan seçiminde mecburdur.”<sup>28</sup> vb. ifadeleriyle cebrî düşünceye kapı araladığı görülmektedir.<sup>29</sup> Teâruz ve tenâkuz şeklinde değerlendirilebilecek bu tarz ifadelerin doğru tahlil edilebilmesi için öncelikle onun ontolojik sisteminin ortaya konulması gerekmektedir.

### 1. Araştırmanın Konusu ve Kapsamı

Bir filozof veya düşünürün fikirlerinin doğru anlaşılabilmesi onun Tanrı tasavvurunun doğru tahlil edilebilmesine bağlıdır. Tüm kelâm mezheplerinin arasındaki

<sup>25</sup> İbn Arabî, 2012, a.g.e., Cilt: 1, s. 87.

<sup>26</sup> İbn Arabî'ye yönelik eleştiriler ve bu eleştirilere verilen cevaplar için bk. Muhammed Bedirhan, Abdulganî Nâblusî'nin Vahdet-i Vücûd Müdafası, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 2016b.

<sup>27</sup> Ignaz Goldziher, *Die Richtungen der islamischen Koranauslesungen*, E.J. Brill, Leiden 1920, s. 222.

<sup>28</sup> İbn Arabî, 2012, a.g.e., Cilt: 13, s. 342.

<sup>29</sup> Ali Mahmud el-Ömerî, a.g.e., ss. 111-112.



farklılıkların Tanrı tasavvurlarındaki farklılıktan kaynaklandığını genel bir okumayla tespit etmek mümkündür.<sup>30</sup> Öte yandan düşünürlerin Tanrı tasavvurlarının doğru tespit edilebilmesi onların varlığa dair düşüncelerini incelemekle mümkün olmaktadır. Zira İslam inanç esaslarının temelini oluşturan tevhid anlayışı, bir başka ifadeyle Tanrı'nın varlığı ve birliği ilkesi doğrudan varlıkla alakalı bir esastır. Bu nedenle biz çalışmamızda öncelikle İbn Arabî'nin varlık anlayışını doğru analiz edebilmek için kendisinden önceki kelâm ve felsefecilerin varlığa dair düşüncelerini kısaca izah etmeye gayret edeceğiz. Ontolojinin temelini oluşturan kavramlardan olan varlığın ne olduğu, tanımının yapılıp yapılamayacağı, varlık-mâhiyet ayrımı vb. meseleleri; kelâm, felsefe ve tasavvuf disiplinleri ekseninde değerlendirip aralarındaki farklılıkları ortaya koyduktan sonra İbn Arabî ve takipçilerinin mutlak varlık anlayışı ve mutlak varlığın mertebelerini izah etmeye gayret edeceğiz. Onun varlığa dair düşünceleri, sisteminin en belirleyici yönüdür. Bu nedenle bazı İbn Arabî araştırmacıları, vahdet-i vücûd sisteminin dini olmaktan ziyade ontolojik bir sistem olduğunu iddia eder. O, bütün düşüncelerini varlığın birliği öğretisinden hareketle izah ettiği için biz de çalışmamızda öncelikle onun varlık anlayışını izah etmeye çalışacağız.

İbn Arabî'nin varlık anlayışını izah ettikten sonra çalışmamızın temelini teşkil eden İbn Arabî'nin düşünce sisteminde insanın hür irade sahibi olup olmadığının analizi yapılacak ve hür iradenin kötülük problemiyle olan irtibatı incelenecektir. Çalışmamızın son bölümde ise İbn Arabî'nin cennet ve cehennem anlayışını tespit ederek bu anlayışının insanın hür irade sorumluluğuna dair düşünceleriyle uyumunu tahlil edeceğiz

## 2. Araştırmanın Önemi ve Amacı

İnsan, fiillerini hür irade ve seçimiyle mi yapmaktadır? Tanrı, fiillerinde ne kadar hürdür? Aynı anda hem Tanrı'nın hem insanın hür irade sahibi olabilmesi mümkün müdür? İnsan hür irade sahibi ise onun hürriyeti nerede başlar ve nerede biter? Tanrı'nın ezeli ilmi karşısında insan hürriyeti nasıl temellendirilebilir? benzeri soruların cevapları geçmişte insanların zihnini meşgul ettiği gibi bugün de meşgul etmektedir. Zira insan, doğasında bulunan merakı gereği bilmek ve öğrenmek ister. Dolayısıyla zikretmiş olduğumuz bu sorular modern insanın da hâlâ cevabını aradığı sorulardır.

İslam'ın ilk yıllarından itibaren müslümanların gündemine giren bu sorulara pek çok yanıt verilmiştir. Ancak günümüzde hâlâ insanın hür irade sahibi olup olmadığıyla

<sup>30</sup> Abdullah Kartal, *İlâhî İsimler Teorisi: Allah-İnsan İlişkisi*, Hayykitap, İstanbul 2009, s. 35.

alakalı tartışmalar devam etmekte ve çeşitli teoriler ileri sürülmektedir. Varlığın birliği öğretisi açısından insanın irade hürriyeti ve sorumluluğu ayrıca incelemeye değer bir konudur. Zira kelâm mezheplerinin Tanrı-âlem tasavvuru gayriyyet üzerine kuruludur. Bir başka ifadeyle eşyâ her ne kadar Tanrı tarafından yaratılmış olsa da Tanrı ve yaratılanlar arasında mutlak bir farklılık söz konusudur. Tanrı varlık sahibi olduğu gibi eşyâ da kendine ait bir varlığa sahiptir ve Tanrı, sıfatları itibariyle yaratmış olduğu varlıklara benzemez. Bu nedenle klasik kelâm ekollerinde Tanrı'nın sıfatlarından biri de “muhâlefetun li'l-havâdis” yani “yaratıklarına benzemeyen” sıfatıdır. Şu hâlde kâlamcılar insanın irade hürriyeti problemini ontolojik düzlemde farklı iki varlık üzerinden temellendirmeye çalışmışlardır.

Ancak İbn Arabî'nin düşünce sisteminde eşyâ, Tanrı'nın bilinme arzusunun neticesi olarak kendisinden zuhur etmiştir. Bir başka deyişle tüm mevcûdât mutlak varlık olan Tanrı'nın isimler ve sıfatlarının muhtelif sûretlerde tecellisinden ibarettir. Öyle ki insan da dâhil olmak üzere Tanrı'dan başka hiçbir varlığın kendine ait müstakil bir varlığından söz etmek mümkün değildir. Böylesine mutlak monist bir sistem içerisinde insanın hür iradesinden bahsetmek zorlaşmaktadır. Zira her şey mutlak varlığın çeşitli mertebelerindeki zuhurlarından ibaret olmaktadır. Tanrı'nın varlığının dışında müstakil varlık alanı kabul etmeyen katı monist bir sistemde insanın hür irade sahibi olup olmadığı ve şayet hür irade sahibi ise insanın hürriyetinin vahdet-i vücûd doktrini çerçevesinde sûfîler tarafından nasıl temellendirildiği merak konusudur. Kanaatimizce çalışmanın önemi burada yatmaktadır. Biz bu çalışmamızda insanın kendi fiillerini seçme düşüncesi hakkında İbn Arabî'nin ne düşündüğünü tespit etmeye çalışacağız. İnsana fiillerini gerçekleştirirmede hür bir alan bırakmayan ve aynı zamanda insanı sorumlu kabul eden vahdet-i vücûd doktrininde hürriyet nasıl anlaşılmaktadır? Kulun yaşantısına hükmeden ve fiillerini ilahî meşî't'e göre belirleyen kazâ ve kadere rağmen insanın fiilleri kazâ ve kaderin gereklerinden ayrı görülebilir mi? İbn Arabî'nin bu konulara dair düşüncelerinin analizini yapmaya çalışacağız.

### **3. Araştırmanın Kaynakları ve Yöntemi**

İbn Arabî'nin insanın hür irade sahibi olup olmadığına dair düşüncelerini tespit etmede bir kısım zorluklar söz konusudur. Bunlardan en önemlisi kendisinin insanın hürriyetine dair müstakil bir eser kaleme almamasıdır. Konuya dair düşünceleri eserlerinin muhtelif yerlerinde dağılmış vaziyettedir. Bu nedenle çalışmamız boyunca onun insanın irade hürriyeti ve sorumluluğu hakkındaki düşüncelerini mümkün olduğunca en önemli

eserlerini inceleyerek tespit etmeye çalışacağız. İbn Arabî üzerinde çalışma yapmanın bir diğer zorluğu ise eserlerindeki üslubudur. Zira eserlerinde sık sık paradoksal ifadeler kullanır. Örneğin insanın irade hürriyetiyle ilgili bazen insanın seçimlerini kendisinin yaptığını ve fiillerinden sorumlu olduğunu ifade ederken kimi yerde “İnsan seçiminde mecburdur.”<sup>31</sup> diyerek insanın hür iradesini reddettiği izlenimi verir. Paradoksal ifadeler içeren üslubuna şu şiirini örnek verebiliriz:

Rab Hak, kul Hak  
Nasıl olabilir, mükellef kim o zaman?  
‘Kuldur’ dersin, işte o: ölümlü  
Rab’dır dersin, o nasıl mükellef olabilir ki!<sup>32</sup>

İbn Arabî’nin eserlerinde benzeri ifadelerle sıkça karşılaşmak mümkündür. Diğer bir sorun ise kendisinin kelime ve kavramlara yüklediği anlamlardır. O, vücûd lafzını bazen mevcûd anlamında mümkün varlıklar için kullanırken bazen Tanrı’nın zâtı anlamında kullanmaktadır. Bir diğer örnek ise “ ‘ayn ” lafzıdır. O, ‘ayn lafzını bazen sözlük anlamına bağlı kalarak göz, kaynak vs. anlamında kullanırken bazen de Hakk’ın ilminde sâbit olan mâhiyetler anlamında kullanmaktadır. Bu nedenle çalışmamız boyunca İbn Arabî’nin eserlerinde kullanmış olduğu kavramlara yüklediği anlamların doğru tesbit edilebilmesi için özel bir gayret sarf edilmiştir.

İbn Arabî ve takipçileri varlığı tek katmanlı değil, aksine zâhir ve bâtın katmanları üzerinden değerlendirirler. Bu nedenle o, eserlerinde bazen meseleyi zâhir açısından değerlendirirken bazen de bâtın açısından değerlendirir. Örneğin İslam’ın en önemli ibadeti olan namazı bazen zahirî vechesiyle bir fıkıhçı gibi incelerken kimi zaman da meselenin bâtınına dair çok farklı değerlendirmelerde bulunur. Böyle bir bakış açısı ise meseleyi incelemede bir başka sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira o, bazen zahirî yorum adına bâtinî yorumu bazen de bâtinî yorum adına zahirî yorumu feda ediyor gibidir.

Bu araştırmanın temel kaynakları başta İbn Arabî’nin eserleri ve kendisinden sonra teşekkül eden ekberî geleneğin önemli isimlerinin kaleme aldığı çalışmalardır. Eserlerinden en önemlileri onun tüm düşüncelerinin özeti mâhiyetinde kaleme aldığı “Fusûsu’l-Hikem” ve düşüncelerinin tafsili olan “Fûtûhât-ı Mekkiyye”dir. İbn Arabî Fusûsu’l-Hikem adlı eserinin kendisine Hz. Muhammed tarafından yaşamış olduğu bir müşahadede verildiğini belirtir. İddiasına göre Hz. Peygamber ona:

<sup>31</sup> İbn Arabî, 2012, a.g.e., Cilt: 13, s. 342.

<sup>32</sup> İbn Arabî, 2012, a.g.e., Cilt: 1, s. 16.

‘Bu kitap Fusûsu’l-Hikemdir (hikmetlerin kaşları) bunu al ve istifade etmeleri için insanlara ilet.’ Ben de ‘Bize emredildiği gibi, Allah’a, resulüne ve bizden olan emir sahiplerine itaat eder ve sözlerini dinleriz’ dedim. Kendimden herhangi bir ekleme ve çıkarma yapmaksızın niyetimi hâlis kıldım.<sup>33</sup>

*Fusûsu’l-Hikem* adlı eserin kendisine Hz. Muhammed tarafından verildiğini iddia etmesi muarızları tarafından ciddi şekilde tenkit edilmesine neden olurken taraftarlarının ise bu esere diğer eserlerine nispetle daha fazla önem vermelerini sağlamıştır. Her hâlükârda İbn Arabî’nin bu eseri onun tüm düşüncelerinin özeti olarak görülmüştür. Bu nedenle geçmişten günümüze kadar *Fusûsu’l-Hikem* eserine onlarca şerh yazılmıştır. Biz araştırmamız boyunca bu şerhlerden istifade etmeye çalıştık. Dâvûd-i Kayserî’nin (ö. 751/1350) şerhini ve son dönem *Fusûsu’l-Hikem* şârihlerinden Ahmet Avni Konuk’un (ö. M 1938) şerhlerinden ağırlıklı olarak yararlandık.

Öte yandan *Fütûhât-ı Mekkiyye* adlı eseri onun tüm düşüncelerinin tafsilatını ihtiva etmektedir. İbn Arabî tarafından Mekke’de kaleme alınmaya başlanılan eser, bizâtihi kendisi tarafından birkaç kez gözden geçirilip tashihi yapılmıştır. Bu iki eserin haricinde kendisine ait olan risalelerden, Abdurrahman Câmî’nin (ö. 898/1492) “Şerhu’l-Câmî alâ Fusûsu’l-Hikem” ve “Misbâhu’l-üns”ü, Abdulganî Nâblusî’nin (ö. 1143/1731) Türkçeye “Gerçek Varlık” adıyla tercüme edilen “Kitâbu’l-Vücûd” isimli eseri ve ekberî geleneğin önemli isimlerinden ve bu gelenek içerisinde Şeyh-i Kebîr olarak isimlendirilen Sadreddin Konevî’nin (ö. 673/1274) başta Türkçeye “Tasavvuf Metafiziği” ismiyle çevirilen “Miftâhu’l-gayb” adlı eseri ve diğer eserlerinden faydalanmaya gayret ettik.

Çalışmamızın ilk bölümünde kelâm ekollerinin insan hürriyetine dair düşüncelerini ve ikinci bölümde ise İslam nazari disiplinlerinin varlığa dair düşüncelerini mümkün olduğu kadar birincil kaynaklardan istifade ederek incelemeye çalıştık. Sa’düddîn Teftâzânî’nin (ö. 792/1390) “Şerhu’l-Makâsıd”ı, Fahreddin er-Râzî’nin (ö. 606/1210) “Şerhu’l-‘uyûnu’l-hikme”si, Seyyid Şerîf Cürcânî’nin (ö. 816/1413) “Şerhu’l-Mevâkıf”ı ve Kâdî Beyzâvî’nin (ö. 685/1286) “Tavâli‘u’l-envâr” adlı eserlerinden istifade etmeyi tercih ettik. Bunların dışında birçok şerh de araştırmamızın kaynakları arasındadır. Bununla birlikte araştırmamızda ulaşabildiğimiz kadarıyla pek çok makale, çeviri, telif eser, yabancı dillerden makale ve çeşitli ikincil kaynaklardan istifade edilmeye gayret edilmiştir.

İbn Arabî’nin insanın irade hürriyeti ve sorumluluğuna dair yapılan araştırmaları incelediğimizde İbrahim Muhammed Mecdî’nin “el-Hürriyyetü ‘inde İbn Arabî” adlı eser

<sup>33</sup> İbn Arabî, *Fusûsu’l-Hikem*, (Çev. Nuri Gençosman), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1952, s. 19.

ile kötülük problemine İbn Arabî'nin bakışını ortaya koyan "İbn Arabî'de Varlık ve Kötülük Problemi" adlı Selahaddin Akti'ye ait çalışma bulunmaktadır.

Çalışmamızın temel yöntemi, insanın irade hürriyeti ve sorumluluğuna dair düşüncelerinin İbn Arabî'nin ana kaynakları üzerinden incelenmesi şeklinde belirlenmiştir. Ancak İbn Arabî'nin eserlerinin anlaşılmasının önündeki engelleri aşabilmek için ayrıca vahdet-i vücûd ekolüne mensup önemli sûflerin eserlerinden de istifade edilmiştir. Özellikle onun *Fusûsu'l-Hikem* adlı eserine yazılmış önemli şerhlerden faydalanarak meseleyi açıklamaya gayret ettik. Çalışmamız boyunca onun insanın irade hürriyeti ve sorumluluğuna yönelik düşüncelerinin tespitinde oluşabilecek hataları ve yanlış anlamaları asgari seviyeye indirmek için öncelikle onun ontolojik sistemini tespit edip açıklamaya gayret ettik. Daha sonrasında yukarıda işaret ettiğimiz üzere çalışmamızın ana konusunu oluşturan insanın irade hürriyeti ve sorumluluğu hakkındaki düşüncelerini tespit edip bu düşüncelerin onun ontolojik sistemi içerisinde neye tekabül ettiğini ortaya koymaya çalıştık.

Çalışmamızın sonunda ise onun cennet ve cehennem hakkındaki düşüncelerinden hareketle hür irade ve sorumluluğa dair düşüncelerini karşılaştırdık. Öte yandan İbn Arabî'nin soruna dair düşüncelerinin İslam düşünce geleneğindeki konumunu doğru tespit edebilmek adına İbn Arabî öncesi İslam nazari ekollerin probleme bakışını ve çözümlerini kısaca izah etmeye gayret ettik.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### HÜR İRADE SORUNU: ARAŞTIRMANIN TARİHİ ARKA PLANI

İslam düşünce geleneğinde kazâ-kader ve kulların fiilleri başlıkları altında tartışılan insanın irade hürriyeti ve sorumluluğu meselesi İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren Müslümanların zihnini meşgul etmiştir.<sup>34</sup> Öyle ki İslam dünyasında fikrî alanda ortaya çıkan ilk önemli ihtilafın Tanrı'nın adaleti ve insanın hürriyeti problemi olduğu iddia edilmiştir.<sup>35</sup> İnsanların fiilleri ve amelleriyle ilgili yapılan ahlaki tartışmalar Müslümanlar arasında kendi iç siyasi nedenlerden dolayı başlamıştır. Hz. Osman ve Hz. Ali dönemlerinde meydana gelen iç karışıklıklar ve siyasi çatışmalar Müslümanları derinden yaralamış ve birçok fikrî tartışmanın fitilini ateşlemiştir. Özellikle Sıffin ve Cemel savaşlarında birçok sahabenin katledilmesi, ölen ve öldürülenlerin dünya ve ahiretteki konumuna yönelik tartışmalara neden olmuştur. Bu tartışmalar zaman içerisinde insanın fiillerini gerçekleştirmede hür olup olmadığı sorununa evrilmiş ve böylece siyasi nedenlerle meydana gelen karışıklıklar bir süre sonra teolojik zeminde tartışılmaya başlamıştır.

Meselenin ortaya çıkışında birçok etkenden bahsedilebilir. Bu etkenlerin bir kısmı iç dinamiklerden kaynaklanan dini, siyasi<sup>36</sup> ve sosyal-kültürel vb. nedenler iken bir kısmı ise dış dinamiklerden kaynaklanan âmillerdir. Bu etkenlerden en önemlisi kuşkusuz siyasi nedenlerdir. Emeviler siyasi iktidarlarının kaynağını Tanrı'nın irade ve kaderine bağlayarak oluşabilecek her türlü mukavemet ve isyanı engelleyebilme gayreti içerisinde olmuşlardır. Onlara göre her şey Allah'ın takdiri ile meydana geldiğinden kendi iktidarlarına karşı gerçekleştirilecek her türlü isyan son tahlilde ilahî takdire isyan anlamına gelecektir. Bu düşünce zamanla Tanrı iradesi karşısında insanın irade hürriyetinin konumunu gündeme getirmiş ve tartışmaların alevlenmesine neden olmuştur.<sup>37</sup>

Öte yandan İslam öncesi cahiliye Araplarının insanın irade hürriyeti ve kadere bakışı, doğal olarak İslamiyetten sonra o toplumun içerisinde izlerini devam ettirmiştir. Cahiliye Arapları insanın Tanrı tarafından yaratıldığını kabul etmişlerdir. Fakat insan ve

<sup>34</sup> Rudi Paret, *Kur'ân Üzerine Makaleler*, (Çev. Ömer Özsoy), Bilgi Vakfı Yayınları, Ankara 1995, s. 144.

<sup>35</sup> Ömer Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce Kindi ve Fârâbî*, Klasik Yayınları, İstanbul 2019b, s. 16; Macid Fahri, 2000, a.g.e., s. 16.

<sup>36</sup> Tartışmanın İslam tarihindeki siyasi ve sosyal yönünün detaylı incelemesi için bk. Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası Alevi Sünni Ayrışmasının Arka Planı*, Otto Yayınları, Ankara 2015.

<sup>37</sup> Ahmet Akbulut, 2015, a.g.e., ss. 235-241.

Tanrı arasındaki bu bağ yaratılışla birlikte kopmuştur. Onlara göre Tanrı tarafından yaratılan insan, ölünceye kadar dehrin kontrolü altındadır. Cahiliye dönemi Araplarının kaderciliğini o döneme ait şiirlerden tespit etmek mümkündür.<sup>38</sup> Şairler genellikle bazı akraba ve yakın dostlarının kaybindan dolayı yazmış olduğu ağıtlarda, kismet ile eş anlamlı kasidelerin girişlerinde ve ölümü küçümsedikleri pasajlarda kadere bakışlarını yansıtmışlardır.<sup>39</sup> Onların insan hayatına ve kadere bakışlarını Allah Kur'an'da şöyle zikreder: “Dediler ki bu dünya hayatımızdan başka bir şey yoktur. Ölürüz ve yaşarız. Bizi helak eden dehr'den başkası değildir.”<sup>40</sup> Ayette zikredilen dehr kavramını zamanın engellenemez akışı karşısında insanın acziyetini göstermesi manasında değerlendirmek mümkündür. Dehr kavramını Anadolu kültüründe halk arasında sıkça kullanılan felek tabirine benzetebiliriz.<sup>41</sup> Aynı şekilde Allah, cahiliye Araplarının insanın irade hürriyetine bakışını bir başka ayette şöyle anlatır: “Allah'a ortak koşanlar dediler ki 'Allah dileseydi ne biz ne de atalarımız O'ndan başka bir şeye tapmazdık.’”<sup>42</sup> Her iki ayet İslam öncesi cahiliye Araplarının dini ve kültürel kodlarında cebir anlayışının bulunduğunu göstermektedir.<sup>43</sup>

İslam dünyasında kader ve hür irade tartışmalarını etkileyen faktörlerden bir diğerinin ise Hristiyan teolojisi olduğu daha ziyade oryantalistler tarafından dile getirilmiştir.<sup>44</sup> Buna göre fetihler sonrasında Hristiyan dünyasıyla kurulan ilişkiler, Hristiyan teolojisinden yapılan tercüme ve Emevi devletinin yönetiminde görev alan bir kısım Hristiyan bürokratların etkisiyle kader ve irade hürriyeti tartışmaları müslümanların gündemine taşınmıştır.<sup>45</sup> Emevilerin bazı zulüm ifade eden tasarruflarını Tanrı'nın takdiriyle izah etmeleri zamanla birçok tepkinin oluşmasına neden olmuştur. Ma'bed el-Cühenî ve Gaylân ed-Dımaşkî Emevi yönetimine karşı yüksek sesle itirazlar yükseltmişler ve Emevilerin tanımladığı anlamda bir kader düşüncesinin İslam inancında bulunmadığını,

<sup>38</sup> Bu bağlamda Arap şiirlerinden oldukça fazla yararlanmak suretiyle İslam öncesi Arapların Cebriyeciliği/Fatalizmi üzerine eser kaleme alan W. L. Schrameier (1859-1926)'in görüşleri için bk. Özcan Taşcı, *Aydınlanma, Oryantalizm ve İslam-Kelami Konular Bağlamında Bir Karşılaştırma*, Sentez Yayınları, Ankara 2013, ss. 223-234; ayrıca bkz. Özcan Taşcı, “İslam Öncesi Arap Fatalizm'inin İslam Sonrası Özgür Düşünce Gelişimine Etkisi”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2018, C. 7, Sayı: 13, ss. 47-54

<sup>39</sup> Helmer Ringgren, *İslam Kaderciliği*, (Çev. Resul Öztürk), Bilge Adamlar Yayınları, Van 2008, s. 18.

<sup>40</sup> Câsiye 45/23-24.

<sup>41</sup> Halife Keskin, *İslam Düşüncesinde Kader ve Kaza*, Beyan Yayınları, İstanbul 1997, s. 21.

<sup>42</sup> Nahl 16/35.

<sup>43</sup> Emrah Dindi, *Kur'an'da İslam Öncesi Arapların İzleri*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 2014, ss. 23-24.

<sup>44</sup> De Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, (Çev. Yaşar Kutluay), Anka Yayınları, İstanbul 2001, s. 64.

<sup>45</sup> Osman Aydın, “Kaderî Anlayışın İlk Tezahürleri”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, C: 16, N: 2, 2003, s. 252.

yapılan zulmün Tanrı'nın takdirinden değil idarecilerden kaynaklandığını iddia etmişlerdir.<sup>46</sup>

Zikretmiş olduğumuz tüm bu faktörler İslam dünyasında insan irade hürriyeti ve sorumluluğu tartışmalarının meydana gelmesinin haricî nedenleridir. Sorun hangi gerekçe ve etkenden ötürü Müslümanların gündemine gelmiş olursa olsun, son tahlilde tartışmalar nassların yorumlarına dayandırılmıştır. Bu nedenle kelâmcıların insanın irade hürriyeti ve sorumluluğuna dair görüşleri üzerinde asıl belirleyici unsur Kur'an ayetleri ve hadislerdir. Fakat ayet ve hadis metinlerindeki müphem ve muğlak ifadeler, aynı zamanda çelişki gibi görünen anlamlar kelâmcıları farklı fikirleri benimseye sevk etmiştir. Şöyle ki Kur'an'da birçok ayetin genel ifadesi, her şeyin Tanrı'nın irade ve kudretiyle meydana geldiğine işaret ederken diğer birçok ayette ise insanın fiillerini kendi irade ve ihtiyarıyla yaptığına delalet etmektedir.<sup>47</sup> İlginçtir ki Kur'an'daki müphem ifadeler ve akli delillerdeki tenâkuz İbn Rüşd'e göre ilahî hikmet ve bir maksadın gereğidir. Şöyle ki nasslar arasındaki bu tenâkuz ve teâruz insan iradesini reddedenler ile kaderi reddedenler arasında hak yolun bulunması için vasıtaadır. Böylece Allah'ın hem adil olduğunu hem de tüm iyi ve kötü fiillerin yaratıcısının Allah olduğunu bilme ihtiyacında olan halka meseleyi izah edebilmek mümkün olmaktadır.<sup>48</sup>

Meseleye İslam düşünce geleneğinde ortaya çıkan kelâmi ekollerin bakış açısını ortaya koyarak devam etmeye gayret edeceğiz. Tüm nazari ekolleri detaylı bir şekilde ele almak bu çalışmanın sınırlarını aşmaktadır. Bu nedenle araştırmanın bu bölümünde genel olarak kelâm ekollerinin insanın irade hürriyetine dair düşüncelerini mezhepleri özgürlükçü veya cibrî diye kategorize etmeden kısaca izah etmeye çalışacağız. Bunlar sırasıyla Cebriyye, Eş'ariyye, Mu'tezile ve Mâturîdiyye ekolleridir.

### 1.1. Cebriyye

İnsanın fiillerinin faili olmadığı, fiillerin ve sıfatların insana nispetinin mecazî olduğunu iddia eden bu görüşü İslam düşünce tarihinde ilk defa kimin gündeme getirdiği kesin olarak bilinmemektedir. Ancak genel kanaat sorunun ilk defa Cehm b. Safvân tarafından ortaya atıldığı yönündedir. Buna göre Allah'ın, mahlûkatın sıfatlarıyla

<sup>46</sup> Ahmet Akbulut, "Allah'ın Takdiri Kulun Tedbiri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C: 33, 1992, s. 136.

<sup>47</sup> Ebû'l-Velid Muhammed İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl el-keşf an mihâci'l-edille*, (Çev. Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul 2017, s. 237.

<sup>48</sup> Kasım Turhan, a.g.e., s. 36.



nitelenmesi imkânsızdır. Zira bu, Allah'ı yarattıklarına benzetmek anlamına gelmektedir. Ona göre Allah; Kâdir, Âlim ve Fail olarak vasıflanabilir ancak yarattıklarını da aynı vasıflarla nitelendirmek mümkün değildir.<sup>49</sup> İnsan herhangi bir şey yapacak kudret ve kuvvete sahip değildir. Bu nedenle fiillerini yapmaya mecburdur. Doğada cereyan eden olaylarda nasıl ki kimsenin bir dahli söz konusu değilse aynı şekilde insandan sudûr eden fiillerde de insanın en küçük bir dahli olmamaktadır. İnsanın fiilleri ağacın meyve vermesi, suyun akması, taşın yuvarlanması gibidir. Fiillerin cansız varlıklara nispeti nasıl mecazi ise aynı şekilde insana nispeti de ancak mecazen düşünülebilir.<sup>50</sup> Dolayısıyla bu katı cebir anlayışına göre ödül ve ceza da cebir ile olmaktadır.

İlk dönem eserlerde cebir düşüncesinden bahsedilmekle birlikte Cebriyye diye bir mezhepten söz edilmemektedir. Cebriyye adlandırılması genellikle muhalifleri tarafından bu düşüncüyü savunanlara verilen genel bir isimlendirmedir. Ancak sonraki dönemde mezhepler tarihi yazarları tarafından bu düşüncenin savunucuları Cebriyye mezhebi adı altında değerlendirilmiştir. Kur'an'da her şeyin yaratılışının Allah'a nispet edilmesi nedeniyle bu düşüncenin müdafileri insanın fiilleri dâhil olmak üzere âlemde cereyan eden tüm fiilleri Tanrı'ya nispet etmişler ve Tanrı'nın haricinde fail kabul etmemişlerdir. Zira fiillerin insana nispeti edilmesi, insana kudret izafe edilmesi anlamına geldiğinden Tanrı'nın kudretinin yanında bir başka kudret sahibi varlık kabul etmek anlamına gelmektedir. Buna göre yegâne kudret sahibi Tanrı'dır ve kudretin insana nispeti ancak mecazendir.

Ebû Mansûr el-Mâturîdî (ö. 333/944) bir kısım âlimlerin cebrî düşüncüyü kabul etmelerinin nedenlerini şöyle açıklar: İlk olarak cebrî düşüncüyü benimsemenin nedeni, fiillerin Tanrı'ya nispeti ve Tanrı'dan başka fail kabul etmemeleridir. Onlara göre bazı ayetlerde fiillerin kullara nispet edilmesi hakiki anlamıyla değil, tamamıyla üsluptan kaynaklanmaktadır. İkinci olarak kuldân sâdır olan fiilin Tanrı'dan başkasına nispet edilmesi, beraberinde kul ile Tanrı arasında benzerliğe neden olmaktadır. Bu benzerliğin nefyi için onlar fiili kula nispet etmemişlerdir.<sup>51</sup>

Cebrî düşüncenin savunucuları insanda irade ve kudret sıfatının bulunduğunu kabul etmekle birlikte bu sıfatların insanı cebirden alıkoymadığını iddia ederler. Onlara

<sup>49</sup> Ebû'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerim eş-Şehristânî, *Milel ve Nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi*, (Çev. Mustafa Öz), Litera Yayıncılık, İstanbul 2016, s. 126.

<sup>50</sup> Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, (Nşr. Claude Salame), Dimaşk İstitut Français de Damas, Cilt: 2, Dimaşk 1993, s. 595; Şehristânî, 2016, a.g.e., s. 127.

<sup>51</sup> Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, (Çev. Bekir Topaloğlu), İsam Yayınları, Ankara 2003, s. 286.

göre hem irade hem de kudret sıfatı insanın Tanrı'nın yaratmış olduğu fiilleri irade etmesine aracı olmaktan başka işlevi bulunmamaktadır. Ancak kişinin fiillerini seçme ve ifâ etmede hiçbir işlevi olmayan sıfatların insanda bulunması ile bulunmaması arasında pek fark görünmemektedir. Şu hâlde insanın tüm fiilleri Tanrı'nın zorlaması altındaysa ve insan fiillerini yapmaya mecbur ise sevap ve ceza da cebrin ürünüdür.<sup>52</sup> Böylesine katı cebir anlayışı çerçevesinde fiiller değerlendirildiğinde âlemde cereyan eden kötü fiillerin de failinin Tanrı olması gerektiği sonucu ortaya çıkmaktadır. Bu sorunu Cebriîler, “Mülk Allah'ındır, dilediği şekilde tasarrufta bulunur.”, “O'nu bundan alıkoyabilecek hiç kimse yoktur.” şeklinde yanıtlar vererek aşmaya çalışırlar. O, mülkünde tasarrufta bulunduğundan bunun zulüm olarak görülmesi yanlıştır. Şu hâlde bu fırka mensuplarına göre gerçek anlamda mülkiyet Allah'a aittir ve başkalarının mülkiyetinden ancak mecazen bahsedilebilir.<sup>53</sup>

Görüldüğü üzere ilk dönem İslam düşünce geleneğinde ortaya çıkan cebir düşüncesi aşırı tenzihci bakış açısıyla insandan tüm sıfatları nefyetmekte, cansız varlıklarla insanı aynı görmekte ve kullardan sâdır olan fiillerin failinin Tanrı'nın bizâtihi kendisi olduğunu iddia etmektedir. Öte yandan insan hürriyetini Tanrı'nın kudreti ve iradesinden hareketle reddeden Cehm b. Safvân, Tanrı'nın ilminin ezeli olmadığını iddia eder. Zira ona göre ezeli sıfat olan ilmin hadis olan ma'lûmu konu alması, ilimde bir değişime sebebiyet vermektedir ki bu da ilahî zâtta değişim anlamına gelmektedir.<sup>54</sup>

İslam düşünce tarihinde bu akımın çok fazla tâbisi olmadığı için cebriî düşünceye karşı ciddi eleştiriler getirilmemiştir.<sup>55</sup> Ebû'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115), kulun kudretini kabul edip de fiiller üzerinde tesiri olmadığını iddia etmenin kabul edilebilir bir durum olmadığı söyler. Zira böyle bir durumda taalluku olmayan (makdur) bir kudretten bahsetmiş olunmaktadır ki bu, muhaldir.<sup>56</sup>

Hülâsa klasik cebriî düşüncede Tanrı'nın haricinde kudret ve irade sahibi varlık yoktur ve Tanrı, âlemde cereyan eden tüm fiillerin failidir. Buna göre âlemde Tanrı'dan başka fail yoktur ve insanın fail olması ise ancak mecazendir.

<sup>52</sup> Ali Sâmî en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, (Çev. Osman Tunç), İnsan Yayınları, Cilt: 2, İstanbul 1999, s. 106.

<sup>53</sup> Mâturîdî, 2003, a.g.e., s. 286.

<sup>54</sup> Neşşâr, a.g.e., Cilt: 2, ss. 99-100.

<sup>55</sup> Mâturîdî, 2003, a.g.e., s. 288.

<sup>56</sup> Nesefî, a.g.e., Cilt: 2, s. 595.

## 1.2. Eş'ariyye

Ebû'l-Hasen el-Eş'arî (ö. 324/935-36) İslam'ın teşekkül döneminden bugüne kadar sünni kesimin öne çıkan en büyük kelâmcısıdır. Onun İslam kelâmına dair düşünceleri vefatından sonra ekolleşerek kelâm mezhebi hâline dönüşmüş ve kendisine nispetle Eş'ariyye adını almıştır. Ömrünün yaklaşık kırk yılını Mu'tezili kelâmının düşüncelerini benimseyerek geçirmesine rağmen Mu'tezile'den ayrılmış ve Mu'tezili kelâmına ciddi eleştiriler getirerek kendi düşüncelerini ortaya koyup sistemleştirmiştir. Onun Mu'tezile kelâmına yönelttiği eleştirilerden biri de kulların fiillerinin aidiyeti meselesidir.

İnsanın fiillerinin kendisine ait olmadığını, kulda onu yerine getirmeye yönelik herhangi bir sıfatın olmadığını iddia eden Cebrîler ile Tanrı'nın irade ve kudretini sınırlandırarak insana özgür irade alanı açan Mu'tezile arasında orta bir yol edinen Eş'arîler, hem kudret ve yaratmayı Allah'a nispet etmişler hem de kesb açısından kulun fiili üzerinde etkisini kabul ederek ara bir yol bulmuş ve kula sorumluluk yüklemişlerdir. Bu bağlamda Eş'arî kesbi şöyle tanımlamaktadır: “Kesbin hakikati, bir şeyin onu kesbeden kimseden hâdis bir kudretle meydana gelmesidir.”<sup>57</sup> Şu hâlde Eş'arîler kesb teorisiyle bir yandan kulda muhdes kuvvetin (istitâ'at) varlığını kabul etmiş diğer yandan kudret ve yaratmayı Allah'a ait saymışlar ancak kulu fiillerinden sorumlu kabul etmişlerdir. Cebr-i mutavassıt olarak da isimlendirilen Eş'arî kelâmı, insanın fiillerinde bir makdûr üzerinde iki kudret sahibi varlığın kabulü esasına dayanır. Bunlar Tanrı ve insandır. Örneğin insan bir taşı attığında “atma” fiili yaratma açısından Tanrı'ya kesb açısından kula aittir. İslam düşünce geleneğinde kesb kavramının ilk kez kim tarafından kullanıldığı tam olarak bilinmemekle birlikte, kavramı ilk defa kullananın Dırâr b. Amr (ö. 200/815 [?]) olduğu düşünülmektedir.<sup>58</sup> Ancak kesb kavramını sistematize edip bir teori hâline dönüştüren kişi Ebû'l-Hasen el-Eş'arî'dir.

İmam Eş'arî'ye göre insanın fiillerinin yaratıcısı bizâtihi Tanrı'nın kendisidir. Kul ise fiilinin kâsibidir. Zira insanın yaratılmış olması fiillerinin de yaratılmış olduğuna en büyük delildir. Ancak fiillerin Tanrı tarafından yaratılmış olması kulun fiillerinde hiçbir tesirinin olmadığını göstermez. Fiil her ne kadar Tanrı tarafından yaratılsa bile kul tarafından kesb edilmektedir. İmam Eş'arî kesbi, sevap ve cezanın nedeni olarak zikreder.

<sup>57</sup> Ebû'l-Hasen Eş'arî, *el-Luma' fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bid'a*, (Çev. Kılıç Aslan Mavil, Hikmet Yağlı Mavil), İz Yayıncılık, İstanbul 2019 s. 76.

<sup>58</sup> William Montgomery Watt, *İslam'ın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader*, (Çev. Arif Aytekin), Berekat Yayınları, İstanbul 2011, s. 139.

Zira kesb kasıt ve niyet manasında kullanılır. Onu, kesb kavramını kasıt olarak anlamaya iten sebeplerden biri şu ayettir: “Fakat Allah kalplerinizle kesbettiklerinizden sorumlu tutacaktır.”<sup>59</sup> Ayette kesb fiili kalplere izafe edilmiştir. Çünkü kasıtın yeri ve mahalli kalptir. Ancak fiillerin meydana gelmesi bedenle olmaktadır. Ayette fiil kelimesi yerine Allah’ın “kesb” fiilini kullanması kesbin insana, fiilin ise Allah’a aidiyetini gösterir.<sup>60</sup>

Eş‘arîler “fail” den muradın yaratıcı olduğunu düşündüklerinden dolayı hiçbir şekilde kulu fiilinin faili olarak görmemektedir. Zira fail sözlükte yaratan anlamına geldiğinden ancak yaratan gerçek anlamda fail olabilir.<sup>61</sup> Bir başka ifadeyle Mu‘tezile kelâmcıları kulu hakiki anlamda fiilinin faili olarak kabul ederken Eş‘arî, kula mecazen fail demektedir. Eş‘arî’ye göre kesbin insana ait olabilmesi için fiilin insan tarafından yaratılması gerekmez. İktisap insandan meydana gelen iztirârî hareketler gibidir. Allah hem iztirârî hem iktisâbî fiilleri yaratmaktadır. İnsan ise sadece iktisap etmektedir.<sup>62</sup> Neticede insanın hem iztirârî hem de kesbe dayalı ihtiyârî fiilleri Allah tarafından yaratılmaktadır. Öte yandan kesbin meydana gelmesi fiilin gerçekleşme anında Tanrı’nın yaratmış olduğu kudrete (istitâ‘at) bağlıdır. Zira Allah insanda kuvvet var etmezse o kişinin iktisapta bulunması mümkün değildir. Eş‘arî, kulların fiilleri sorununu Tanrı’nın kudret, irade ve ilim sıfatı üzerinden temellendirmeye çalışır. Zira Eş‘arîlerin ve diğer kelâm ekollerinin müntesiplerinin meseleye bakışını belirleyen öncelikli âmil Tanrı tasavvurlarıdır.

Eş‘arî’ye göre insan fiilleri de dâhil olmak üzere her şey Allah’ın mutlak iradesi altındadır. Ulûhiyyetin gereği olarak âlemde onun iradesinin aksine hiçbir şey meydana gelmez.<sup>63</sup> Bu nedenle hayr ve şer tüm fiiller onun iradesiyle meydana gelmektedir. Ancak kötülüğü irade ediyor olması bundan razı olduğu anlamına gelmemektedir. Allah’ın iradesinin mutlak oluşu hiçbir şeyle kayıtlanamamasından kaynaklanmaktadır. Eş‘arî, Allah’ın mutlak irade sahibi olduğu düşüncesini “Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz.”<sup>64</sup> vb. ayetlerden hareketle izah eder. O, Allah ile insan iradesinin aynı fiile ilişmesini Âdem’in çocukları Hâbil ile Kâbil arasında cereyan eden tartışmayı anlatan ayetten yola

<sup>59</sup> Bakara 2/225.

<sup>60</sup> Muhammed Saîd Ramazan el-Bûtî, *el-insânu müseyyerun em muhayyerun*, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1997, s. 59.

<sup>61</sup> Ebû’l-Hasen el-Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve ihtilâful’l-musallîn: İlk Dönem İslam Mezhepleri*, (Çev. Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın), Kabalcı Yayınları, İstanbul 2005, s. 199.

<sup>62</sup> Şerafeddin Gölcük, *Bâkullânî ve İnsanın Fiilleri*, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1997, s. 192.

<sup>63</sup> Ebû’l-Hasen el-Eş‘arî, *el-İbâne ve usûlü ehli’s-sünne*, (Çev. Ramazan Biçer), Gelenek Yayınları, İstanbul 2010, s. 27.

<sup>64</sup> İnsan 76/30.

çıkarak temellendirir. Ayette Allah şöyle buyurmaktadır: “Beni öldürmek için bana elini uzatırsan ben sana elimi uzatacak değilim. Çünkü ben âlemlerin rabbi olan Allah’tan korkarım. Ben, hem benim hem de kendi günahını yüklenip cehennemliklerden olmanı isterim. Zulmedenlerin cezası budur.”<sup>65</sup> Eş‘arî’ye göre Hâbil kardeşinden kendisini öldürmemesini istemiş ancak öldürürse hem kendi günahını hem diğer günahlarını yükleneyeceğini söylemiştir. Ancak yine de kardeşinin katl fiilini irade etmiştir. Katl fiili sefihlik olduğu hâlde Hâbil sefih olmamıştır. Aynı şekilde Allah kullarında sefihliği yarattığında kendisi sefih olmamaktadır. Şu hâlde Allah’ın iradesinin kulun iradesine taalluku mümkündür. Zira bu örnekte de görüldüğü üzere fiilin meydana gelmesinde esas pay Kâbil’e kıyas edilerek insana verilmektedir. Hâbil’e kıyas edilerek anlatılan ilahî iradenin payı ise Kâbil’in iradesiyle meydana gelmektedir.<sup>66</sup>

Eş‘arîler insanın kendi fiillerinin hâliki olmadığını ispatlamak için naklî delillerin yanında akli deliller de kullanmışlardır. Şöyle ki onlara göre insanın kendi fiilinin faili olabilmesi için onun gerçek doğasını ve içeriğini bilmesi gerekir. Oysa insanın böyle bir bilgiyi hâiz olmadığı malumdur. Şu hâlde insanın kendi fiillerinin hâliki olması mümkün değildir.<sup>67</sup> Eş‘arîlere göre insan fiilleri de dâhil olmak üzere tüm fiiller Allah’ın kudretiyle meydana gelmektedir. İnsan özü itibariyle kudret sahibi olmamakla birlikte, fiili gerçekleştirme anında kudret sahibi olur.<sup>68</sup> Fiilin bitiminden sonra kudret sıfatı kendisinden kalkmaktadır. İnsandaki kuvvetin her daim onda, bir başka ifadeyle öz varlığında bulunduğu kabul edildiğinde o sıfatın ondan ayrılması mümkün olmazdı. Hâlbuki biz insanın bazen güçlü bazen de güçsüz olduğunu biliyoruz.<sup>69</sup> Şu hâlde kudret insanın kendisinde değil, haricindedir. Buna göre bir kudretle iki fiilin meydana gelmesi mümkün değildir. Eş‘arî, kulda bulunan kuvvetin fiille beraber bulunup fiilden sonra ise kulda kuvvetin bulunmadığını, Hızır’ın Musa’ya hitaben söylemiş olduğu “Doğrusu sen benimle asla sabredemezsin.”<sup>70</sup> ayetini delil olarak getirir. Eş‘arî’ye göre Musa’nın

<sup>65</sup> Maide 5/28,29.

<sup>66</sup> Hüseyin Aydın, “Eş‘arî’nin Kesb, İrade ve Yaratma Teorisi”, *İslami İlimler Dergisi*, C: 6, N: 2, 2011, s. 15.

<sup>67</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkılânî, *Temhîdü’l-evâil ve telhîsü’l-d-delâil*, (Thk. Şeyh İmâduddin Ahmed Haydar), Müessesetü’l-Kütübi’s-Sakâfiyye, Beyrut 1987, s. 342.

<sup>68</sup> Eş‘arî, 2019, a.g.e., s. 207.

<sup>69</sup> Eş‘arî, 2019, a.g.e., s. 108.

<sup>70</sup> Kehf 18/67.

sabredememesinin nedeni onda bu kudretin bulunmamasından kaynaklanmaktadır. Şayet Musa'nın kendi özünde her daim kuvvet bulunuyor olsaydı sabredebilirdi.<sup>71</sup>

Eş'arîler kudretin insanda her daim bulunmadığını, her yeni fiilin tahakkuku anında insana verildiğini cevher-araz teorisinden hareketle de izah ederler. Şöyle ki zâhir olan her şey araz ve cevherden meydana gelmektedir. Araz geçici ve fânidir. Varlığını Allah'ın yaratmasıyla sürdürebilir. Araz, cevher ile kaimdir ve cevher de arazsız var olamaz. Dolayısıyla âlem, cevher ve arazın Allah tarafından sürekli yaratılmasıyla var olmaktadır. Bu bağlamda Eş'arî'ye göre Allah, fazlından insana güç vermiştir ancak bu güç fiille birlikte ortaya çıkmakta ve fiilden sonra yok olmaktadır. Bu düşüncenin temelinde yatan saik, kuvvetin araz olarak görülmesidir. Zira Eş'arî'ye göre arazların iki an içinde devamlılıkları olmadığından bir an için var olur ve tekrar yok olur. Arazların sürekliliği ise Allah'ın onları her daim yeniden yaratmasıyla mümkün olmaktadır. Şu hâlde kuvvet, araz olduğundan her daim kulda bulunması mümkün değildir.<sup>72</sup>

Eş'arî kulların fiilerine dair tüm düşüncelerinin özeti mâhiyetinde *el-İbâne*'de şöyle der:

Biz inanıyoruz ki, Allah her şeyi sadece “ol” emri ile yaratmıştır. Nitekim Kur'an'da “Biz bir şeyi dilediğimizde ona ancak ‘ol’ deriz.” buyrulmuştur. Yeryüzünde Allah'ın dilemesinden başka bir iyilik ve kötülük yoktur. Her şey Allah'ın dilemesiyledir ve hiç kimse O, onu bi'l-fiil yapmadan bir şey yapamaz, O'ndan mustağni kalamaz ve Allah'ın bilgisinden çıkamaz. Allah'tan başka yaratıcı yoktur ve insanların fiilleri de O'nun tarafından yaratılır ve takdir edilir.<sup>73</sup>

Yukarıdaki pasaj dikkatlice incelendiğinde Eş'arî'nin Tanrı tasavvurunun, mutlak irade ve mutlak kudret sahibi bir Tanrı olduğu görülmektedir. Bu nedenle ona göre insanın fiilleri de dâhil olmak üzere her şey Tanrı'nın irade ve kudretinin bir eseridir. Bu nedenle o, hiçbir şekilde Tanrı'yı sınırlandırmaz. Onun Tanrı tasavvuru Mu'tezile'nin aslah teorisinin zıddına, dilediğini dilediği şekilde yapan, “fa'âl lime yurid” bir Tanrı'dır.<sup>74</sup> Dolayısıyla mutlak irade ve gücüyle Allah kullarını güç yetiremeyeceği şeylerle mükellef kılabileceği gibi hiç kimseyi mükellef de tutmayabilir. O, mülkünde -ki bu mülke insan da dâhildir- dilediği gibi tasarrufta bulunabilmektedir. O, yaptıklarından sorumlu olmayandır.

Eş'arî'nin kesb anlayışını şu şekilde özetlemek mümkündür:

<sup>71</sup> Eş'arî, 2019, a.g.e., s. 112.

<sup>72</sup> Eş'arî, 2019, a.g.e., s. 108.

<sup>73</sup> Eş'arî, 2010, a.g.e., s. 27.

<sup>74</sup> Kasım Turhan, a.g.e., s. 105.

- 1- Yaradılmış irade
- 2- Yaradılmış kudret
- 3- Sona ermiş fiil
- 4- Kudret ve fiil arasında var olan irtibat ki kesb, buna denmektedir.<sup>75</sup>

Şu hâlde Eş'arî'ye göre insanın fiillerindeki kesbi de dâhil olmak üzere âlemdeki her şey Allah'ın ezelf bilgisi, iradesi ve kudretine göre vaki olmaktadır. Ancak bu noktada, "İnsanın fiillerinin ve kesbinin hâlikinin Allah olması cebir değil midir?" sorusu akla gelmektedir. Muhammed Saîd Ramazân el-Bûtî (1929-2013) böyle bir düşüncenin Eş'arî'nin kesb anlayışını tam kavrayamamaktan kaynaklandığını iddia eder. Zira Allah'ın kulun kesb ve ihtiyarını yaratması kesbini ve ihtiyarını belirlemesi değildir.<sup>76</sup> Eş'arîler insan kesbinin ilahî kudret ve iradeden önce olduğu düşüncesinden hareketle insanın fiillerinde özgür olduğunu iddia ediyorlar fakat bu önceliğin Tanrı'nın iradesinin ve kudretinin kapsamında olup olmadığı pek sarîh değildir. Bu kapalıktan ötürü Mu'tezile âlimleri Eş'arî'yi cebrî olmakla itham etmişlerdir.<sup>77</sup> Eş'arî, kesb teorisiyle insana özgür irade alanı açıp onun sorumlu olduğunu ortaya koymaya çalışmış olsa da Eş'arî geleneğin Müteahhir döneminin önemli isimlerinden Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ve Mu'tezili kelâmcılar tarafından tenkit edilmiştir.<sup>78</sup> Öyle ki İslam düşünce geleneğinde bir kısım âlimler kesb nazariyesinin cebrîlikten hiçbir farkının bulunmadığını, sadece bir isimlendirmeden ibaret olan anlamsız bir söz olduğunu iddia etmişlerdir. Zira iktisâb da mükteseb de Tanrı tarafından yaradılmış ise kul iktisabında dayatma ve cebir altındadır.<sup>79</sup> Ancak kesb teorisi Ehlisünnet âlimlerin büyük çoğunluğu tarafından benimsenmiş ve zaman içerisinde geliştirilmiştir.

Kulların fiillerinin ilgili olduğu bir diğer ilahî sıfat Tanrı'nın ilmidir. Bu anlayışa göre Tanrı'nın bilgisi tektir, istidlal veya nazar yoluyla elde edilmemiş ezelf bilgidir. Tanrı'nın ilmi bütün ma'lûmâtı ihata eder. O, ilmiyle bütün olmuşu, olacakları, olsaydı nasıl olacağını bilir.<sup>80</sup> Kelâmi açıdan insandan sâdır olan fiillerin hâliki Allah olduğundan

<sup>75</sup> Şerafeddin Gölcük, a.g.e., s. 194.

<sup>76</sup> Ramazan el-Bûtî, 1997 a.g.e, s. 65.

<sup>77</sup> Metin Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2014, s. 247.

<sup>78</sup> Ali Rabbânî Gülpâyigânî, *Kelâmî Mezhepler ve Fırkalar*, (Çev. Sedat Baran), Önsöz Yayıncılık, İstanbul 2014, s. 214.

<sup>79</sup> İbn Rüşd, a.g.e., s. 239.

<sup>80</sup> Metin Özdemir, *Allah'ın Bilgisinin Ezeliliği ve İnsan Hürriyeti*, İz Yayıncılık, İstanbul 2003, ss. 41-42; Abdulkâhir Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, (Çev. Ethem Ruhi Fırlalı), Ankara 1991, s. 263.

doğal olarak insanın fiillerinin de ezeli ilminin ve takdirinin muhtevasına dâhil olmaktadır. Allah olacakları ezeli ve tek bir ilimle bildiğinden<sup>81</sup> bilgisine muhalif bir şeyin meydana gelmesi düşünülemez. Şu hâlde Allah bildiği şeyleri ezeli iradesiyle irade etmektedir. Bunun neticesi olarak insandan Allah'ın irade etmediği bir fiilin sâdir olması söz konusu olamaz.<sup>82</sup>

Bu cümleler dikkatli okunduğunda ilahî ilmin kuşatıcılığının ve ezeliğinin cebre kapı araladığı görülmektedir. Böyle bir endişenin bertaraf edilmesi için bir kısım kelâmcılar ilahî ilmin icbarî/hükmî değil vasfî bir nitelik taşıdığını, bu nedenle kulların fiillerinde ezeli ilmin etkisinin olmadığını iddia ederler. Ebu Hanife (ö. 150/767) ilahî ilmin mahiyetini ve müteallakıyla ilişkisini şu şekilde açıklar:

Allah eşyayı bir şeyden yaratmadı. Allah eşyayı oluşundan önce, ezelde biliyordu. O, eşyayı takdir eden ve oluşturanıdır. Allah'ın dilemesi, ilmi, kazası, takdiri ve levh-i mahfuzdaki yazısı olmadan dünya ve ahirette hiçbir şey vâki olmaz. Ancak O'nun levh-i mahfuz'daki yazısı, hüküm olarak değil, vasıf olarak yazılıdır. Kaza, kader ve dilemek onun nasıl olduğu bilinmeyen sıfatlarındandır. Allah yok olanı, yokluğu halinde yok olarak bilir. Var olanı, varlığı halinde var olarak bilir.<sup>83</sup>

Ebu Hanife'nin açıklamalarından da görüldüğü gibi ilahî ilmin, ma'lûmu üzerinde herhangi bir tesiri söz konusu değildir. Bu düşünce zaman içerisinde "İlim ma'lûma tâbidir." şeklinde formüle edilmiştir. İlimin ma'lûma tâbi olması düşüncesi ileride İbn Arabî'nin insanın irade hürriyetine dair fikirlerini incelerken detaylı bir şekilde açıklanacaktır. Kısaca ifade etmek gerekirse cebrî yaklaşımın mensupları Allah'ı mâsivâya olan benzerlikten tenzih etmede aşırı gittiklerinden Allah'ı mutlak ilim, mutlak irade ve mutlak kudretle vasıflandırmışlardır. Bu mutlaklık öyle abartılmıştır ki Tanrı hiçbir şeyle sınırlandırılmayan, dilediğini dilediği şekilde yapan "la yusel" (sorgulanmayan) bir varlıktır. Mesela Eş'arî, Tanrı'nın adaletsiz davranamayacağını söyler. Çünkü adaletsizlik başkasına ait bir alanın işgal edilmesidir. Oysa Tanrı'ya ait olmayan herhangi bir alan yoktur. Dolayısıyla Tanrı her ne yaparsa yapsın kendi mülkünde yaptığından ötürü adaletsizlikle nitelenemez.<sup>84</sup>

<sup>81</sup> Richard Frank, "The Structure of Created Causality according to al-Ash'ari: an Analysis of the 'Kitâb al-Luma', p. 82-164". *Studia Islamica*, 25, s. 57.

<sup>82</sup> Fahreddin er-Râzî, *Metâlibu'l-âliye*, (Thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ), y.y., Beyrut 1987, Cilt: 9, s. 46; Metin Özdemir, 2003, a.g.e., ss. 43-44.

<sup>83</sup> Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l Ekber: İmâm-ı Azam'ın Beş eseri*, (Çev. Mustafa Öz), Kalem Yayıncılık, İstanbul 1981, ss. 67-68.

<sup>84</sup> Frithjof Schuon, *İslam ve Ezeli Hikmet*, (Çev. Şahabeddin Yalçın), İz Yayıncılık, İstanbul 1998, s. 128.



### 1.3. Mu‘tezile

Emevilerin siyasi otoritelerinin kaynağını Tanrı'ya dayandırarak yapmış oldukları her türlü zulmü “Bu, Tanrı'nın takdiridir.” diyerek ilahî takdir ve iradeye bağlama çabalarına karşı ilk sistemli tenkit Ma‘bed el-Cühenî'den gelmiştir. O, “Kader yoktur, her şey yeniden olmaktadır.” diyerek Emevilerin haksızlıklarını Tanrı'ya değil Emevilere nispet etmiştir.<sup>85</sup> Daha sonrasında Vâsıl b. Atâ<sup>86</sup> (ö. 131/748) insanın hürriyeti meselesinde Ma‘bed el-Cühenî'nin çizgisini takip etmiştir.<sup>87</sup>

Kelâm mezhepleri içerisinde insana hür irade alanı açan mezhep Mu‘tezile'dir. Mu‘tezile'nin insan hürriyetine dair düşüncelerinin tesbitini onların beş temel ilkesinden hareketle ortaya koymak mümkündür. Mu‘tezile kelâmcıları kendi aralarında bazı mesâilde farklı düşüncelere sahip olsalar bile beş esas üzerinde ittifak etmişlerdir. Bunlar tevhid, adalet, emri bi'l-ma'rûf ve'n-nehî 'ani'l-münker, el-menziletü beyne'l-menziletayn ve va'd ve'l-vaîd ilkeleridir. Bu beş esastan herhangi birini dahi kabul etmeyen kişi Mu‘tezile mezhebinden kabul edilmemiştir. Bu beş ilkeden tevhid, ilahî adalet ve va'd ve'l-vaîd ilkeleri onların insanın irade hürriyeti ve sorumluluğuna ilişkin düşünceleriyle doğrudan irtibatlıdır. Mu‘tezile âlimleri Tanrı'nın zâtına zait herhangi bir kadim sıfatı kabul etmeyerek bir yandan kadim varlıkların çokluğu düşüncesini reddederken diğer yandan ezeli takdir düşüncesinin metafizik dayanağını ortadan kaldırmışlardır.<sup>88</sup> Şöyle ki Mu‘tezile'ye göre Allah'ın sıfatlarından mürid sıfatı diğer sıfatları gibi ezeli olmayıp muhdestir. Dolayısıyla Allah'ın mürid sıfatı kadim kabul edilmediğinde doğal olarak insanın fiilleri de ezelde belirlenmemiş demektir. Buna göre Allah kâfiri kâfir olarak, mü'mini ise mü'min olarak yaratmamıştır. Küfrü de imanı da kul kendisi seçmektedir. Şayet Allah, kullarının fiillerinin yaratıcısı kabul edilirse kuldân sâdır olan mâsiyet, küfür vb. fiillerin de Allah tarafından yaratıldığı anlamına gelir ki böyle bir düşünce Allah'a mâsiyet ve küfür nispet etmek demektir. Bu ise Allah'a zulüm isnat etmekle aynı anlama gelir ki Allah, tüm bunlardan münezzehtir.<sup>89</sup>

Öte yandan Mu‘tezile'nin hürriyetçi yaklaşımına kapı aralayan bir diğer ilke ise ilahî adalet prensibidir. Mu‘tezili âlimlere göre ilahî adalet prensibi gereği kulların

<sup>85</sup> Ahmet Akbulut, a.g.m., s. 136; Neşşâr, a.g.e., Cilt: 2, s. 69.

<sup>86</sup> Mu‘tezile'nin ilk kurucusu olarak kabul edilir.

<sup>87</sup> Mahmut Ay, *Mu‘tezile ve Siyaset*, Pınar Yayınları, İstanbul 2002, s. 122.

<sup>88</sup> Kasım Turhan, a.g.e., s. 61.

<sup>89</sup> Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, (Thk. Abdülkerim Osman, Ahmed Ebû Hâşim), Mektebetu Vehbe, Kahire 1996, s. 345.

fiillerinden sorumlu olmaları gerekir. Böyle bir sorumluluğun en önemli şartı ise insanın fiillerini hür iradesiyle yapıyor olmasına bağlıdır. Kul fiillerini Tanrı'nın zorlamasıyla gerçekleştiriyor ve aynı zamanda bu fiillerinden sorumlu tutuluyorsa bu düşünce ilahî adalet fikrine zarar verir.<sup>90</sup> İlahî adalet düşüncesinden ötürü Allah'ın kullarını güç yetiremeyeceği şeylerden sorumlu tutması mümkün değildir. Allah kullarına sadece güç yetirebilecekleri konularda kuvvet vermiş ve onları sorumlu tutmuştur. Kâdî Abdulcebâr'a (ö. 415/1025) göre "Allah adildir." demek, Allah'ın fiillerinin tamamının iyi olduğu, O'ndan kötü fiilin sâdır olmayacağı anlamına gelir.<sup>91</sup> Kulların fiillerinin kime nispet edileceği noktasında ise Eş'arî ve Mu'tezile arasında bir fark yoktur. Ancak Eş'arîler fiilleri kula kesb cihetinden nispet ederken Mu'tezile, fiillerin failinin ve yaratıcısının hudûs cihetinden kulun bizâtihi kendisi olduğunu iddia eder.<sup>92</sup>

Mu'tezile âlimleri bu düşüncelerini ispatlamak için naklî ve akli birçok delil zikretmişlerdir. Onlar, Kur'an'da yaratma sıfatını insana izafe eden tüm ayetleri düşüncelerine delil olarak kullanmışlardır. Bu ayetlerden bir kısmı şunlardır: "Ey insanlar! Size rabbinizden hak gelmiştir. Artık kim doğru yola gelirse ancak kendisi için gelecektir. Kim de saparsa o da ancak kendi aleyhine sapacaktır."<sup>93</sup> "Gerçekten size rabbinizden basiretler geldi. Artık kim hakkı görürse kendi lehine, her kim de hakkı görmezse kendi aleyhinedir."<sup>94</sup> "De ki hak rabbinizdendir. Dileyen inansın dileyen inkâr etsin."<sup>95</sup> Mezkûr ayetlerde insanın tercih ve seçimlerinin bizâtihi insanın kendisi tarafından belirlendiği görülmektedir.

Akli delile gelince onlara göre insan hareket etmek istediğinde hareket eder, durmak istediğinde ise durur. Bunu inkâr etmek imkânsızdır. Bu kadar açık ve bedihi olan bir tecrübenin inkârı, zaruri bilginin inkâr edilmesi anlamına gelir. Ayrıca bazı fiillerin herkeste oluşmayıp yalnızca bazı kişilerde meydana gelmesi, insanın fiillerinin Allah tarafından yaratılmadığını gösterir. Şöyle ki şayet fiilin faili Allah ise tüm fiillerin hem hür hem yasaklanmış kişiden meydana gelmesi gerekirdi.<sup>96</sup> Şu hâlde bu görüşün müntesiplerine göre insanın fiillerinin faili olmadığı düşüncesi kabul edildiği takdirde Allah'ın ödül olarak cenneti vaat etmesi ve cehennemle korkutması, peygamberler

<sup>90</sup> Kâdî Abdulcebâr, 1996, a.g.e., s. 301.

<sup>91</sup> A.g.e., s. 133.

<sup>92</sup> A.g.e., s. 304.

<sup>93</sup> Yunus 10/108.

<sup>94</sup> En'am 6/104.

<sup>95</sup> Kehf 18/29.

<sup>96</sup> Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâilerin Kelâm Sistemi*, İsam Yayınları, İstanbul 2011, ss. 375-376.

göndermesi ve emri bi'l-ma'rûf ve'n-nehyi 'ani'l-münker prensibi anlamlarını yitirmektedir. Mu'tezile'ye göre insanın fiillerinden sorumlu olduğunu gösteren delillerden bir diğeri de Allah'ın peygamberler göndermesi ve insanların fiillerinden ötürü ahirette ödül ve cezaya maruz kalmalarıdır. Zira peygamberlerin emri bi'l-m'arûf ve'n-nehyi 'ani'l-münker görevinin zımında insanın fiillerinden sorumlu olduğu kabulü bulunmaktadır.<sup>97</sup>

Mu'tezile âlimleri insanın fiillerini tıpkı muhalifleri gibi sıfatlar üzerinden açıklamışlardır. Onlara göre insanın hürriyetinin araçları irade ve kudrettir. Buna göre insan yaratıcısından bağımsız olarak bu iki vasfa sahip olmadan fiillerinin faili ve yaratıcısı olamaz. İrade, kulu faydasına inandığı fiili gerçekleştirmeye sevk eden eğilim ve arzudur. Mu'tezile'ye göre insan inandığını ve tefekkür ettiğini hiçbir haricî etkene ihtiyaç duymadan kendi kendine biliyorsa irade eden olduğunu da bilir. Buna göre insan fiillerinin ister iyi isterse kötü olsun kendi irade ve ihtiyarının bir sonucu olduğunu bilir. Allah'ın iradesi ile insanın iradesi arasındaki ilişkiye gelince onlara göre insanın iyi fiillerinin üzerinde Allah'ın bir tesiri bulunmakla birlikte kötü fiillerinde böyle bir ilişki söz konusu değildir. Zira iyi fiillerin yapılmasını kula Allah emretmiştir. Allah kötülüğü istemeyeceğinden kuldan sâdır olan fiillerde Allah'ın tesiri söz konusu değildir.<sup>98</sup> Örneğin Allah'ın kulların namaz kılma ve salih amel işleme vb. iyi fiillerini irade etmesi demek onları farz ve vacip kılma anlamına gelmektedir. Ancak mubah ve isyan benzeri fiillerle ilahî iradenin bir irtibatı yoktur. Buna göre ilahî irade genel olarak iki kısma ayrılır. Allah'ın kendi zâtına ilişkin fiillerine yönelik iradesi yaratma anlamına gelirken diğerlerinin fiillerine müteallik iradesi ise temenni ve arzu manasındadır.<sup>99</sup>

Mu'tezile'ye göre bir fiilin insan iradesinin ürünü kabul edilebilmesi için şu üç özelliği hâiz olması gerekir:

- 1- İrade eden kişi neyi irade ettiğini bilmek zorundadır. Aksi düşünüldüğünde, bir başka ifadeyle kişinin yaptığı fiile dair bir bilgisi yok ise fiil meydana gelse bile kişi fiili irade eden olarak telakki edilemez.
- 2- İrade, fiile yönelik şevk ve arzu manasına gelmektedir. Bu nedenle kişinin yaptığı fiile dair bir amaç ve gayesinin olması gerekir.

<sup>97</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi't-Tevhid ve'l-'Adl*, y.y., b.y. ts., Cilt: 8, s. 35.

<sup>98</sup> Hulusi Arslan ve Mustafa Bozkurt, *Sistematiik Kelâm*, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2016, s. 198.

<sup>99</sup> Metin Özdemir, 2014, a.g.e., ss. 237-238.

3- Kişinin, yapmış olduğu fiili bir kasıttan dolayı yapmış olması gerekir.<sup>100</sup>

Öte yandan meselenin ilişkili olduğu bir diğer etken kudret sıfatıdır. Zira onlara göre bir fiilin meydana gelebilmesinin en önemli şartı o fiili yerine getirebilecek bir güç ve kudrete sahip olmaktır. Kudret ise bir şeyi yapmaya veya yapmamaya olanak sağlayan nitelik veya arazdır.<sup>101</sup> Bu nedenle Mu‘tezile’ye göre Allah kula isyan ya da taat vasfına sahip tüm fiillerini yapabilmesi için kudret vermiştir. İnsan bu kuvvetle taat ve mâsiyet çerçevesinde her türlü fiili işleyebilir.<sup>102</sup> Eş‘arî’ye göre Mu‘tezile, küfür ve isyanın Allah’ın egemenliğinde olduğunu fakat onları irade etmediğini, tüm insanların mü’min olmalarını istediğini ancak bazılarının iman etmediklerini iddia etmekle, Allah’ın her dileğinin yerine gelmediğini iddia etmiş olmaktadır.<sup>103</sup>

Eş‘arî ve Mu‘tezile arasındaki ihtilaf noktalarından bir diğeri de kuvvetin fiille olan ilişkisinin zamanıyla alakalıdır. Daha önce de zikrettiğimiz gibi Eş‘arî’ye göre kuvvet fiille birlikte meydana gelmektedir. Ancak Mu‘tezile’ye göre kuldaki kuvvet Eş‘arî’nin hilafına fiilden öncedir.<sup>104</sup> Çünkü ancak böyle bir durumda kişi fiilinin gerçek manada faili olabilir. Buna delil olarak ise Kur’an’dan “Cinlerden bir İfrit şöyle dedi: ‘Sen yerinden kalkmadan ben onu sana getiririm ve şüphesiz ben, buna güç yetirebilecek güvenilir biriyim.’”<sup>105</sup> ayetini getirirler. Mezkûr ayette ifrit henüz fiili gerçekleştirmeden önce kendisinde bu fiili gerçekleştirebilecek kudretin bulunduğunu açıkça ifade etmektedir. Öte yandan onlar insan iradesinin hürriyetini temellendirmek için kudretin iki zıt fiil üzerine geçerliliğini iddia ederler. Şöyle ki hür olan bir fail, bir şeyi yapmaya ve yapmamaya kâdirdir. Buna göre kul hem iman hem küfür fiilini yerine getirme gücüne ve kuvvetine sahiptir.

Mu‘tezile’ye göre insanın irade ve kudret sahibi olması onu diğer canlılardan ayıran en büyük vasıftır. Şayet bu vasıfla ittisaf etmemiş olsalardı insanı hayvanlardan ve diğer canlılardan ayırmak mümkün olmazdı. Zira insanı öteki varlıklardan ayıran en önemli ayırıcı özellik seçme hürriyetidir. İnsanın vahiy aracılığıyla Allah’ın emir ve yasaklarının muhatabı olması, onun bu vasıflara sahip olmasından kaynaklanmaktadır. İnsan kendi

<sup>100</sup> Kâdî Abdulcebbar, 1996, a.g.e., s. 456.

<sup>101</sup> Muhammed Ammâra, *Mu‘tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, (Çev. Vahdettin İnce), Ekin Yayınları, İstanbul 1998, s. 131.

<sup>102</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Muhtasar fî usûli’-d-dîn (Resâilu’l ve’-t-tevhid)*, (Thk. Muhammed Ammâra), y.y., Kahire 1971, s. 216.

<sup>103</sup> Eş‘arî, 2010, a.g.e., s. 76.

<sup>104</sup> Kâdî Abdulcebbar, 1996, a.g.e., s. 396.

<sup>105</sup> Neml 27/39.

fiillerinin faili olmasaydı işledikleri amellerden dolayı kınanmaz veya övülmezdi. Zira güneş, ay vb. varlıklar hareketlerinden dolayı ne övülür ne de zem edilirler.

Mu‘tezili âlimleri ilk dönemlerde kulların fiillerinin failinin kulun kendisi olduğunu kabul etmekle birlikte hâlik vb. kelimeleri kul için kullanmaktan kaçınmışlardır. Daha sonraları Mu‘tezile hâlik kelimesini kullar için de kullanmaya başlamıştır. Mu‘tezile’ye göre insanın fail olarak isimlendirilmesi gerçek anlamıyladır, mecazen değildir.<sup>106</sup> Onlar “Şayet birisi bize ‘Siz Allah’tan başka fail mi kabul ediyorsunuz?’ derse biz ‘Evet.’ deriz.” diyerek fiili yaratma cihetinden kula nispet etmişlerdir. İnsanın kendi fiillerinin faili ve hâliki olması düşüncesi, Allah’tan başka hâlikin olmasını kabul etmeyen İslam âlimleri tarafından ciddi anlamda eleştirilmesine neden olmuştur.<sup>107</sup>

Ancak Mu‘tezile halk kelimesinin takdir anlamında olduğunu ve insanlar için de kullanılabileceğini savunur. Zira Kur’an’da bu manada birçok ayet bulunmaktadır.<sup>108</sup> Mu‘tezile âlimleri naklî delillerin haricinde akli delillerle de insana hâlik denilebileceğini savunur. Zira “yaratma” örneksiz yaratma ve benzersiz şekilde ortaya çıkarmak anlamına gelmez. Aksine “yaratma” insanın herhangi bir fiili uygulamaya yönelik plan ve takdire göre hareket etmesi anlamına gelmektedir. İnsan ise bu vasıfları hâizdir. Onlara göre kul için, fiillerinin hâlikidir, denilebileyeceğinin en büyük delili ise insan fiillerine dair gözlemlerdir. İnsan fiillerini gözlemlendiğimiz zaman onun fiillerini belli bir kasıt ve arzuya yapıp yapmadığını anlayabiliriz. Kâdî Abdulcebbar’a göre şayet kulların fiillerinin faili kul değil de Allah olsaydı kötülük yapan kişinin bu fiilden Allah’ı sorumlu tutması gerekirdi.<sup>109</sup>

Diğer yandan onlara göre salâh-aslah<sup>110</sup> prensibinin gereği olarak da kulların, fiillerinin faili ve yaratıcısı olması gerekmektedir. Zira Allah’ın bütün fiilleri bir hikmete göre meydana gelmektedir. Dolayısıyla salâh-aslah prensibi Allah’ın tüm fiillerinin iyi olmasını gerektirir. Fakat kulların fiillerinin ise bir kısmı iyi bir kısmı kötüdür. Bu nedenle insanların fiilleri Allah’a izafe edilemez.<sup>111</sup> Ancak İmam Mâturîdî “Sonra sizi bozguna

<sup>106</sup> Muhammed Ammâra, a.g.e., s. 111.

<sup>107</sup> Neseffî, a.g.e., Cilt: 2, s. 613.

<sup>108</sup> Mâide 5/110; Ankebut 29/17; Müminun 29/17.

<sup>109</sup> Kâdî Abdulcebbar, ts., a.g.e., Cilt: 8, s. 196.

<sup>110</sup> “Kulları için en uygun, en iyi olan şeyi yaratmasının Allah’a vacip olması (vücûb alellah)” anlamında Mu‘tezile’nin temel prensiplerinden biri. Avni İlhan, “Aslah”, *DİA*, Cilt: 3, İstanbul 1991, s. 495.

<sup>111</sup> Hamdi Gündoğar, “Mu‘tezile Mezhebinde İnsanın Fiilleri Problemi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C: 8, N: 2, 2004, s. 214

uğrattı.”<sup>112</sup>, “O günleri biz insanlar arasında döndürüp duruyoruz.”<sup>113</sup> ayetlerinden hareketle Mu‘tezile’ye itiraz eder. Zira mezkûr ayetlerde Allah fiilleri kullarına değil kendisine nispet etmiştir. Hâlbuki ayette zikredilen fiillerde Müslümanların maslahatına uygun herhangi bir şeyden bahsetmemektedir.<sup>114</sup>

Meseleye ilahî ilim açısından yaklaşıldığında Eş‘arî ile Mu‘tezile arasında fark olmadığı görülmektedir. Her iki gruba göre Allah’ın ezeli ilmi, olmuş ve olacak her şeyi kapsamaktadır. Fakat ilahî ilim kulları hiçbir şekilde zorlayıcı değildir. Haber, delalet ve ilim ilişkili olduğu objeye herhangi bir tesirde bulunmama noktasında aynı durumdadırlar. Zira bunlar, objelerini o şeyin mâhiyetine uygun olarak kuşatmaktadır.<sup>115</sup>

Kısaca özetlemek gerekirse İslam düşünce geleneğinde özgürlükçü akımın öncüleri Mu‘tezililerdir. Onlar, kullardan sâdır olan fiillerin yaratıcısının ve failinin kulun bizâtihi kendisi olduğunu iddia ederek bir yandan kula sorumluluk yüklerken diğer yandan kuldân sâdır olan kabih fiillerin Allah’a nispetinin önüne geçmişler ve böylelikle adalet prensibini korumaya çalışmışlardır.<sup>116</sup> İslam’ın temel inanç esası olan tevhid inancına yönelik tenzihçi bu bakış açısının nedenlerinden biri de ilk dönem ortaya çıkan Mücessime ve Cebriyye gibi ekollere karşı İslam’ın temel inanç esaslarını koruma endişesi ve gayretidir. Nitekim onların insanın özgürlüğü hakkındaki düşünceleri, insan iradesini ta‘fil eden ve insanı cansız bir eşyâ hâline getiren Cebriyye’ye karşı geliştirilmiştir. Mu‘tezile’ye ait kaynakları tetkik ettiğimizde onların, eserlerini Emevi döneminin saltanatını meşrulaştırarak bunu bir araç olarak kullanan cebri düşünceye karşı kaleme alındığını görmek mümkündür. Aynı zamanda insan hürriyeti ve sorumluluğuna dair düşüncelerinin temelinde adalet ve hikmet sahibi bir Tanrı tasavvuru yatmaktadır.

#### 1.4. Mâturîdiyye

Mâturîdî, Mu‘tezile’nin kulların fiilleri meselesinde insana Allah’tan bağımsız kudret ve irade tahsis etmesi ve Cebriîlerin tüm fiil ve sıfatları sadece Allah’a tahsis ederek kuldân nefyetmesi üzerine tek bir fiile iki yön tespit ederek bir yandan Allah’ın kudret ve iradesini korumayı öte yandan insanın sorumluluğunu temellendirmeye çalışır. İmam

<sup>112</sup> Âl-i İmrân 3/152.

<sup>113</sup> Âl-i İmrân 3/140.

<sup>114</sup> Ebû Mansûr Mâturîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’an*, (Çev. Bekir Topaloğlu, Kemal Sandıkçı), Ensar Neşriyat, İstanbul 2015, ss. 498-499.

<sup>115</sup> Metin Özdemir, 2003, a.g.e., s. 74.

<sup>116</sup> Majid Fakhry, “Some Paradoxical Implications of the Mu‘tazilite view of Free Will”, *The Muslim World*, 43 (2), 1953, s. 96.

Mâturîdî'ye (ö. 333/944) göre insandan bir kısım fiilerin ortaya çıkması, onun irade ve ihtiyar sıfatlarını hâiz varlık olduğunu bir başka ifadeyle seçme hürriyetine sahip olduğunu gösterir. İnsan aklıyla güzel ve kabih olanı ayırabilecek yetenekle donatılarak yaratılmıştır.<sup>117</sup> Böyle bir yeteneğe sahip olmasının nedeni ise onun Allah tarafından imtihan edilebilmesi içindir. Bu seçimler ise onun ahirette ceza ve mükâfata nail olmasını sağlamaktadır.

Ona göre insandan sâdır olan iradi fiillerin iki ciheti bulunmaktadır. Fiil yaratma yönüyle Allah'a, yapma yönüyle ise kula aittir.<sup>118</sup> Zira Mâturîdî'ye göre "Allah her şeyi yaratandır."<sup>119</sup> ayeti açıkça fiileri yaratma cihetinden Allah'a izafe etmektedir ve "her şeyi" ifadesi insanın ihtiyârî fiillerini de kapsamaktadır. Zira insanın fiilerini "her şey" tabirinden istisna yapacak herhangi bir karine mevcut değildir. Şu hâlde yaratma açısından fiile etki eden tek kuvvet Allah'dır. Fiilleri yaratmanın kula nispet edilmesi, beraberinde İslam dininin en temel inanç esası olan tevhidin zarar görmesine neden olur. O, bu nedenle Mu'tezile'yi tenkit eder. Ancak fiille insan arasında bir şekilde ilişki bulunmalıdır ki insana sorumluluk yüklenebilsin. İşte Mâturîdî'ye göre insanın fiille olan ilişkisi onu yapan (kâsib) olmasıdır. Buna göre fiillerin gerçek faili olan insana gerçek anlamda fiil izafe etmek mümkündür. Kısacası fiil yaratılması açısından Allah'a izafe edilirken kesb yönüyle fiillerinin faili olan kula izafe edilmektedir.

Mâturîdî fiillerde insanın rolünü ispatlamak için nakil, akıl ve zaruri bilgilerden bir kısım deliller getirir. Ona göre nasslarda insana yöneltilen emir ve yasaklar ve ahiret hayatında insanın ceza veya mükâfata nail olması insanın sorumluluğunu gösteren en büyük âmillerdendir. Zira sorumluluğun olmadığı kabul edildiğinde bu ayetler işlevini ve anlamını yitirmektedir. Mâturîdî, fiilin kendisine ait olmadığı kişiye emir ve yasaklar tevcih etmenin, aklen mümkün olmadığını belirtir. Aynı zamanda insan çok basit bir gözlemlerle fiillerin kendisine ait olduğunu anlayabilmektedir. Şu hâlde tüm bu deliller fiilin yaratma açısından değilse bile kesb açısından insana ait olduğunu göstermektedir. İnsanın duyuları açısından da meseleye dikkat edildiğinde insan, fiillerini yaparken kendisinin hür, fail ve kesbeden olduğunu hisseder. Duyu yoluyla elde edilen bu bariz bilginin inkâr edilmesi durumunda, duyular yoluyla elde edilen tüm bilgilerin inkâr edilmesi gerekir.<sup>120</sup>

<sup>117</sup> Mâturîdî, 2003, a.g.e., s. 282.

<sup>118</sup> Neseî, a.g.e., Cilt: 2, s. 635.

<sup>119</sup> Zümer 39/ 62.

<sup>120</sup> Mâturîdî, 2003, a.g.e., s. 288.

Bu nedenle insan fiillerinden sorumludur. Öte yandan insan, fiillerinin failinin bizâtihi kendisi olduğunun şuuruna sahiptir.<sup>121</sup> Fakat taat ve mâsiyet, meşru ve gayr-i meşru fiiller tamamen Allah'a izafe edildiğinde, isyan ve taat benzeri fiillerin neticesine bizâtihi Allah'ın kendisi muhatap olmak zorundadır.<sup>122</sup> Hâlbuki Kur'an'da birçok ayette fiiller kula nispet edilmektedir.<sup>123</sup>

İmam Mâtürîdî fiil üzerinde insan iradesini temellendirmek için iradeyi cüz'i ve külli olmak üzere ikiye ayırır. Cüz'i irade vasıtasıyla insan, imkân dâhilinde mevcut olan tüm fiilleri yapma ve yapmama kuvvetine sahiptir. Cüz'i irade bi'l kuvve olan iradenin belli bir yöne sevk edilmesidir. Cüz'i irade Allah tarafından yaratılmış bir irade değildir. İnsan bu cüz'i iradesiyle tasarrufta bulunur. Dolayısıyla insanı sorumlu kılan, ihtiyar olarak da görülebilecek olan bu cüz'i iradedir.<sup>124</sup> İnsan irade hürriyetinin yegâne delili olan cüz'i irade, Eş'arîlere göre Allah tarafından yaratılmış iken Mâtürîdîlere göre yaratılmamıştır.

Meselenin bir diğer vechesi kulun fiillerinin kudret (istitâ'at) ile olan bağlantısıdır. Mâtürîdîler kuldaki kuvvet noktasında Eş'arîlerden ziyade Mu'tezile'ye yakın görünmektedir. İnsanın bir fiili yapıp yapmaması onun kudret sahibi varlık olmasına bağlıdır. Fiil kudretin ürünüdür. Zira iradenin bir anlam ifade edebilmesi için murad edilen şeyi yapabilme gücüne sahip olmak gerekir. Mâtürîdî'ye göre kudret iki kısımdır. Birinci kısım kudret, fiilden önce bulunan sebeplerin ve vasıtaların fiili yapmaya yeterli olmasıdır. Bu kudret insanda bi'l-kuvve mevcuttur. İnsan bu kudret ile fiili yapıp yapmama olanağına sahip olmaktadır. Buna sebepler kudreti denilebilir.<sup>125</sup> Örneğin bir kimsenin namaz kılabilmesi için rükû ve secde gibi bir kısım farzları yerine getirebilecek kudrete sahip olması gerekir. Sebepler kudretine sahip olmayı mükellef kılmak, eli olmayan birine elini uzat demeye benzer.<sup>126</sup>

İkinci sınıf kudret ise insanın fiilini gerçekleştirmeye yöneldiği zaman meydana gelen kudrettir. Seçme hürriyetinin gereği bu kuvvet vasıtasıyla oluşur. Bu kuvvet ise fiil kuvveti olarak adlandırılabilir. Fiil kuvveti insanın fiili yapmaya yönelik niyet kasıt ve arzu

<sup>121</sup> Mâtürîdî, 2003, a.g.e., ss. 287-288.

<sup>122</sup> Mâtürîdî, 2003, a.g.e., s. 287.

<sup>123</sup> Hac 22/77; Bakara 2/67; Secde 32/17; Zilzal 99/7; Nahl 16/90.

<sup>124</sup> Ramazan Biçer ve Osman Sezgin, "Teo-Psikolojik Açından Mâtürîdî'de İrade Özgürlüğü", *Bilgi Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, C: 80, 2017, s. 251.

<sup>125</sup> Ulrich Rudolph, *Mâtürîdî ve Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelamı* (Çev. Özcan Taşcı), Litera Yayıncılık, İstanbul 2017, s. 490

<sup>126</sup> Veysi Ünverdi, "Mâtürîdî'de İnsanın Sorumluluğu", *Usul İslam Araştırmaları*, C: 20, N: 20, 2013, s. 61.



taşıdığı anda yaratılan bir kuvvettir.<sup>127</sup> Mâturîdî'ye göre insan gerçek anlamda kudret sahibi olduğundan bir şeyi yapma veya yapmama kudretine sahiptir. Zira özgür irade zıt fiiller arasında tercihte ortaya çıkar. Aksi düşünüldüğünde insanın sorumlu olması mümkün değildir. Sonuç olarak insanı mükellef kılan etken ise fiil kudretidir.

Mâturîdî'ye göre ilahî ilim kâinatta olmuş, olacak her şeyi tüm ayrıntısına kadar kapsamaktadır. Zira Allah'ın bilgisi zaman ve mekânla sınırlı olmayan bir ilimdir. Şu hâlde insanın ihtiyârî fiilleri de ilahî ilmin kapsamı içerisindeydir. Ancak ilahî ilmin kulların fiillerini de kapsıyor olması, kulu bu fiilleri yapmaya mecbur bırakmakta mıdır? Bir başka ifadeyle Allah'ın ilmi vasfı mi yoksa hükmi midir? Mâturîdî'ye göre ilahî ilim, insanı herhangi bir fiili yapmaya zorlayıcı ilim değildir. Fiilin gerçekleşmesini sağlayacak irade ve kudret nitelikleri olmadan yalnızca ilmin fiili yapmayı gerektirmediği malumdur. Bir başka deyişle fiilin tahakkuk etmesi için kudret ve irade sıfatlarının ilme tealluk etmesi gerekir.<sup>128</sup> Buna göre Ehlisünnet kelâmcıları “İlim, kendisiyle kâdir olandan fiilin ihkam ve itkanının meydana geldiği bir sıfattır.” şeklinde tanımlayarak ilmin fiili zorunlu kılmadığını iddia etmişlerdir. Aksi takdirde ilim sıfatının, fiili sıfat olarak kabul edilmesi gerekir. Ancak kelâmcılara göre Allah'ın ilim sıfatı tıpkı insanların ilminde olduğu gibi fiili sıfat değildir. Çünkü ilmin nesnesini zorunlu kılması için ona kudret ve irade sıfatının taalluku gerekmektedir.

Mâturîdî, Mu‘tezile'nin kula Allah'tan bağımsız kuvvet tahsis etmesinden ötürü onları Seneviyye ve Mecûsilere benzetir. Şöyle ki Seneviyye ve Mecûsiler kâinatta yaratılışı iyi ve kötü şeklinde iki Tanrı'ya izafe etmektedirler. Kulun fiillerinin faili ve hâliki olması aynı şekilde iki farklı yaratıcı kabul etmek manasına gelmektedir ki bu, İslam inanç esaslarından tevhid ilkesine aykırıdır.<sup>129</sup> Öte yandan Mâturîdî'ye göre kulun fiilinin yaratıcısı olabilmesi için fiile dair her türlü bilgiye sahip olması elzendir. Zira yaratma ancak yaratılacak şeye dair eksiksiz bilgi ile mümkün olmaktadır. Nitekim Allah Kur'an'da yaratma için bilginin gerekliliğini şöyle izah etmektedir: “Hiç yaratan bilmez mi? O, her şeye nüfuz eden ve her şeyden haberdar olandır.”<sup>130</sup>

<sup>127</sup> Nûreddin es-Sâbûnî, *Mâturîdiyye Akâidi*, (Çev. Bekir Topaloğlu), Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara 1982, s. 135; Neseî, a.g.e., Cilt: 2, ss. 541-542.

<sup>128</sup> Halife Keskin, a.g.e., s. 92.

<sup>129</sup> Mâturîdî, 2003, a.g.e., s. 300.

<sup>130</sup> Mülk 76/14.

Kısaca özetlemek gerekirse, Mâturîdîlere göre insan fiilleri dâhil olmak üzere âlemde var olan her şeyi yaratan Allah'tır. İnsan, fiillerinin yaratıcısı kabul edildiğinde Allah'a şirk koşulmuş olmaktadır. Buna göre kul, cüz'i iradesiyle hayırlı işleri yaptığında sevap kazanırken kötü fiillerin işlenmesinden dolayı da günah kazanmaktadır. İlahî adaletin gereği olarak amellerinin neticesinde ise cennet veya cehenneme duçar olacaktır. Dolayısıyla "Sizi de amellerinizi de yaratan Allah'tır."<sup>131</sup> ayeti gereğince kuldân sâdır olan ihtiyârî ve iztirârî tüm fiillerin yaratıcısı Allah'tır. Kulun fiille ilişkisi ancak onu kesbetmesi cihetindedir. Bu noktada her ne kadar Eş'arîler ve Mâturîdîler hemfikir olsalar bile kulun kesbinin Allah tarafından yaratılıp yaratılmadığı noktasında ayrışmaktadırlar. Şöyle ki Eş'arî'ye göre kulun kesbi de fiili gibi Allah tarafından yaratılmaktadır. Ancak Mâturîdîlere göre kesb Allah'ın kula verdiği kuvvetle meydana gelmekle birlikte, kul fiili yapıp yapmama hürriyetine sahiptir. Bir başka ifadeyle Allah kulun seçim ve tercihlerine göre fiilleri yaratmaktadır.<sup>132</sup>

Görüldüğü üzere İslam düşünce geleneğinde ortaya çıkan Cebriyye haricindeki tüm kelâm mezhepleri esas olarak insanın hür irade sahibi bir varlık olduğu ve fiillerinden dolayı hesaba çekileceğini prensip olarak kabul etmektedir. Ancak her ne kadar bu mezhepler insanı hür irade sahibi varlık kabul etseler de insan hürriyetini temellendirme noktasında farklılaşmışlardır. Eş'arîler Tanrı'nın mutlak kudret ve irade sahibi varlık olduğu düşüncesinden hareket ettiklerinden ötürü insan hürriyetini temellendirmede yeterince başarılı olamamıştır. Bu nedenle de cebr-i mutavassıt olarak nitelenmişlerdir. Mu'tezile ise insan hürriyetini ve sorumluluğu noktasında insanın da kudret sahibi varlık olduğunu kabul etmiş ve böylece Tanrı'nın kudretini sınırlandırarak sorunu çözmeye çalışmıştır. Mâturîdî mezhebi müntesipleri ise Eş'arî ve Mu'tezile arasında orta bir yol edinerek insana da irade tahsis ederek onun hür irade sahibi varlık olduğunu ispatlama gayreti içerisinde olmuştur.

---

<sup>131</sup> Saffat 37/96.

<sup>132</sup> Muhammed Ebû Zehra, *İslam'da Siyasi İtikadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, (Çev. Abdulkadir Şener), Hisar Yayınevi, İstanbul ts., ss. 225-226.

## İKİNCİ BÖLÜM

### İSLAM DÜŞÜNÇESİNDE VARLIK (KELÂM, FELSEFE, TASAVVUF)

İslam nazari ekollerin temel konularının başında varlık meselesi gelmektedir. Bir düşünürün varlığa dair düşünceleri, onun diğer mesâile dair düşüncelerini belirlemektedir. Çünkü fiziksel veya metafiziksel her türlü bilgi nihayetinde varlığın bilgisidir. Zira varlık tüm mevcûdâtın ortak hususiyetidir.

Mütekaddim dönem kelâm eserlerinde varlık konusu bağımsız bir konu olarak ele alınmamıştır. İlk dönem kelâmcıları vücûddan (varlık) ziyade mevcûd üzerine düşünmüş ve buradan hareketle Allah'ın varlığını ispatlama gayreti içerisinde olmuşlardır. Varlık meselesi mütekaddim kelâmında genelde hudûs delili tetkik edilirken ele alınmıştır. Gazzâlî ile başlayan Fahreddin Râzî ile olgunluk dönemini yaşayan müteahhir dönem kelâmında ise felsefe, kelâm disiplini üzerinde etkili olmuş ve varlık meselesi başta olmak üzere birçok mesele kelâmın da önemli mevzularından biri hâline gelmiştir.<sup>133</sup> Malumdur ki İslam inanç esaslarının temelini Allah, nübüvvet ve ahiret inancı (meâd) oluşturmaktadır. Ancak nübüvvet ve meâd inancının temellendirilebilmesi Allah'ın varlığının ispatına râcidir. Allah'ın varlığı üzerine konuşmak öncelikle varlık üzerine konuşmayı ve düşünmeyi gerektirir. Bu nedenle varlık konusu müteahhir dönemde kelâmın öncelikli konularından biri hâline gelmiş ve umûr-i âmme (genel kavramlar) bahislerinde yerini almıştır. Yine ilk dönem kelâmcıları telif etmiş oldukları eserlerine varlık ve bilgi bahisleriyle giriş yapmışlar ve usûl-i dinin meselelerini bu kavramların üzerine bina etmişlerdir.<sup>134</sup> Kelâmî ontolojinin umûr-i âmme bahisleri; varlık ve yokluk, mâhiyet, birlik ve çokluk, kıdem ve hudus, illet ve malûl kavramlarından teşekkül etmektedir.

Bu kavramlar içerisinde varlık kavramı en genel kavram olması hasebiyle umûr-i âmme konularının başında yer almaktadır. İslam filozofları açısından metafiziğin konusunun varlık olarak kabul edilmesi, bu kavramın en genel kavram olmasından kaynaklanır. Bu nedenle umûr-i âmme konuları varlık bahisleriyle başlar. İslam düşünce tarihine baktığımız zaman “varlık” konulu tartışmaların; varlığın tanımı, bedaheti, varlığın

<sup>133</sup> Hulusi Arslan ve Mustafa Bozkurt, a.g.e., s. 5.

<sup>134</sup> Agil Şirinov, Nasîruddîn Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyyet, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 2007, s. 50.

çeşitleri ve varlık-mâhiyet ilişkisi vb. hususlar etrafında şekillendiğini görmekteyiz. Varlık üzerine konuşabilmek için öncelikle “Varlık nedir?” sorusunun sorulması ve cevaplanması gerekmektedir.

### 2.1. Varlığın Kavramsal Boyutu, Tanımı ve Bedaheti

“Varlık” ve “var olan” kavramları, Arapça’da “v-c-d” fiilinden türetilmiş lafızlardır. Bu kelime lügatte; bulmak, elde etmek, zengin olmak, başkasına muhtaç olmayacak şekilde varlıklı olmak; bir şeye sahip olmak anlamlarına gelmektedir.<sup>135</sup> “Varlık” kavramı için “vücûd”, var olan için de “mevcûd” kelimeleri kullanılmaktadır. Vücûd ve mevcûd kavramları Türkçe’de varlık ve var olan şeklinde ifade edilir. Vücûd lafzı mastar anlamında kullanılırken mevcûd lafzı, bazen vücûd ile eş anlamlı kullanılmasına rağmen çoğunlukla var olan anlamında isim olarak kullanılır.<sup>136</sup> Kelâm ve felsefe ekollerinde varlığa dair birçok lafzî tanım yapılmıştır. Buna göre İslam filozoflarının varlık derken kastettikleri, bir şeyin veya nesnenin insan zihninden bağımsız olarak hariçteki varlığıdır. Bir başka ifadeyle varlık mu‘tebirin itibarı dikkate alınmaksızın nesnenin dıştaki varlığıdır. Şu hâlde nesnelere ait hususiyetlerin mevcûdiyetine dair idrak, yalnızca zihinde meydana gelen, kendisinden emin olunmayan zihni durumlar değildir.<sup>137</sup> Tefâtânî varlık ile eş anlamlı kelimeler olan kevn, sübût, şey ve aynı zamanda kendisinden haber verilen ve bilinen, fail ve münfail olan şeklinde varlığın lafzî tanımlarının yapıldığını belirtir.<sup>138</sup>

Varlık kavramıyla ilgili tartışılan meselelerin başında onun hakiki tanımının<sup>139</sup> yapılıp yapılamayacağı problemi gelmektedir. Bu tartışmanın temelinde varlık kavramının bedihi mi yoksa kesbî mi olduğu sorunsalı yatmaktadır. Bir kavram ya da önermenin bedihi olması ise elde edilmesi herhangi bir akli çaba gayrete ihtiyacı olmayan bilgi demektir.<sup>140</sup> Tarif, bir şeyin ne olduğunu izah eden sözdür. Bu da nesnenin ne olduğunu, ya

<sup>135</sup> Ebû'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed İbn Manzûr, *Lisânu'l-‘Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut 1956, C: 3, s. 445.

<sup>136</sup> Zübeyir Bulut, *Felsefi Kelâmda Umûr-i Âmme*, Fecr Yayınları, Ankara 2017, s. 83.

<sup>137</sup> Ömer Türker, *Varlık Nedir*, Ketebe Yayınları, İstanbul 2019a, s. 21.

<sup>138</sup> Sa’düddîn et-Tefâtânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, (Thk. Abdurrahman Umeyra), Âlemü'l-Kütüb, Cilt: 1, Beyrut 1998, s. 295.

<sup>139</sup> Tanımlananın varlık durumuna göre tanım çeşitleri ikiye ayrılmaktadır. Bunlar, lafzî ve hakiki tanımlardır. Lafzî tanım, bir adın anlamının açıklanmasından meydana gelen tanımlardır. Hakiki tanım ise nesnelere tanımlardır ve tanım, tanımı yapana değil, aksine tanımı yapılan şeye bağlıdır. İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, Elis Yayınları, Ankara 1999, ss. 84-85.

<sup>140</sup> Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullah el-Beyzâvî, *Tavâli‘ul-envâr: Kelâm Metafizîği*, (Çev. İlyas Çelebi ve Mahmut Çınar), Türkiye Yazma Eserler Kurumu, İstanbul 2014, s. 26

da adının ne ifade ettiğini göstermektir.<sup>141</sup> Şu hâlde varlık bedihi ise o şey hakkında yapılan tarif bize yeni bir şey vermemektedir. Bu nedenle varlığın keshî olduğunu ve tarifinin yapılabileceğini iddia edenler bulunmasına rağmen İslam filozofları ve kelâmcılarının birçoğu varlık kavramının bedihi olduğu ve gerçek bir tanımının yapılamayacağı noktasında hemfikirdirler. Varlık kavramının tasavvurunun bedaheti ve tanımının yapılıp yapılamayacağı noktasında genel olarak üç farklı görüş ortaya çıkmıştır. Bunlardan birincisi, varlık kavramının tasavvurunun bedihi olduğu ve tarifinin yapılamayacağını iddia edenlerin görüşüdür. İkincisi, varlığın tasavvurunun bedihi değil keshî olduğunu ve tanımının yapılabileceğini iddia eden görüş ve son olarak varlığın tasavvurunun mümkün olmadığını savunanlardır. Üçüncü görüşü benimseyeler de tıpkı varlığın tasavvurunun bedihi olduğunu iddia edenler gibi varlığın tanımının yapılamayacağını kabul ederler. Zira tasavvuru mümkün olmayan şeyin tanımı de mümkün değildir.<sup>142</sup>

İslam filozoflarından Fârâbî'ye (ö. 339/950) göre varlık, tanımı yapılamayacak kadar açık ve bedihi bir kavramdır. Zira bir kavramın açıklanabilmesi ancak ondan daha açık bir kavram ile mümkündür. Varlık kavramından daha bedihi bir kavram olmadığından tanımının yapılması mümkün değildir. Varlığın bedahetine rağmen bundan haberdar olmayanlara varlık ancak hatırlatılabilir.<sup>143</sup> Varlığın tasavvurunun bedihi olduğu ve tanımlanmasının mümkün olmadığını iddia edenlerden biri de Müteahhir dönem kelâmcılarından Fahreddin Râzî'dir. O, bu iddiasını şöyle gerekçelendirir: Varlık (vücûd) ve yokluğun (adem) birbirlerinin nâkızı olduğunun tasdiki bedihidir. “İctimâ-ı nakîzeyn muhaldir.” önermesinden de açıkça ortaya çıktığı üzere varlık ve yokluğun bir arada olmasının mümkün olmadığı bilinmektedir. Tasdikin tasavvura bağlı olduğu ise mantık ilmince malumdur. Bedahetin kendisine istinad edildiği şey de bedihidir. Şu hâlde varlık ve yokluğun tasavvuru da bedihidir.<sup>144</sup>

Varlığın bedaheti ve tanımının yapılamayacağıyla alakalı bir diğer gerekçe de varlığın kendisinden daha açık bir kavram bulunmaması, cins ve fasla ayrılmasının mümkün olmamasıdır. Râzî'ye göre insan, kendi varlığını bedihi olarak bildiğine göre insanın öncelikle varlığın ne olduğunu bilmesi gerekir. Böyle bir durumda varlığın, insanın

<sup>141</sup> Aristoteles, *İkinci Analitikler*, (Çev. H. Ragıp Atademir), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1989, s. 101.

<sup>142</sup> Ömer Türker, 2019a, a.g.e., s. 35.

<sup>143</sup> Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2001a, s. 4.

<sup>144</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mebâhisü'l-meşrikiyye fi ilmi'l-ilahiyât ve't-tab'iyât*, (Thk. Muhammed Mu'tasım billah el- Bağdâdî), Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Cilt: 1, Beyrut 1990, s. 98.

kendi varlığından bir cüz olduğu ortaya çıkar. Cüz'ü bilmek cüz'ün oluşturduğu bütünü bilmekten daha öncelikli olduğundan varlığı bilmek kendi varlığını bilmekten daha bedihidir. Öte yandan bir şeyi tanımlamak bir şeyin ya kendisi ya da cüzleriyle olur. Bir şeyin kendisiyle tanımlanması ya da cüzleriyle tanımlanması, bir şeyin kendi kendisiyle tanımlanması demektir ki bu, bir kısır döngüdür. Dolayısıyla Râzî, varlığın varlıkla tarif edilmesi imkânsız olduğundan onun cüzleriyle tanımlanması da mümkün değildir,<sup>145</sup> diyerek varlığa dair yapılan tanımların tıpkı Fârâbî ve İbn Sînâ'nın da belirttiği gibi hatırlatmaktan ibaret olduğunu ifade eder.<sup>146</sup> Ancak varlığın tanımının yapılamaması kimilerinin iddia ettiği gibi içeriğinin boş olmasından değil zihnin doğrudan ilk kavradığı şey olmasından dolayıdır.<sup>147</sup> Beyzâvî (ö. 685/1286) varlık kavramının bedahetini şöyle temellendirir:

Varlık kavramı, şu yönlerden dolayı bedihîdir: 1. O, bedihî olarak zihinde tasavvur edilen varlığından bir cüzdür. 2. Bir şeyin varlığının aynı anda nefy ve ispat edilemeyeceği bedihî bir hüküm olup varlık ve yokluğun tasavvuru tarafından öncelenmektedir. Bunların (mevcûd ve adem) ikilik oluşturan başkalarının tasavvuru ise ayniliğin tasavvuruna bağlıdır. Bedihî olandan önce gelenin, bedihî olması öncelikle beklenir. Dolayısıyla bu şeylerin tasavvuru da bedihîdir.<sup>148</sup>

Varlık'ın tanımlanamayacağını iddia eden filozoflardan biri de İbn Sînâ'dır (ö. 428/1037). Ona göre varlık kavramı nefste apriori olarak şekillenmektedir. Varlıktan daha açık ve bedihi bir kavram olmadığından bu şekillenme kendisinden daha açık bir kavram ile düzenlenememektedir. Dolayısıyla varlık kavramının tanımı yapılamaz. Buna rağmen tanımı yapılmak istendiğinde bu, bilinmeyen bir şeyi tarif değil, bir isim aracılığıyla ikaz ve hatırlatmaktan ibaret olur.<sup>149</sup> İbn Sînâ bir kısım kavramların tanımının yapılabilmesini bazı bedihi kavramların varlığına bağlı olduğunu şöyle açıklar:

Kuşkusuz mevcûd, şey ve zorunlu, nefste anlamları ilksel (evveli) olarak şekillenen şeylerdir. Bu şekillenme, onlardan daha iyi bilinen şeylerle kazanılmaya gerek duymaz. Zira önerme arasında bazı ilksel ilkeler vardır ki onlar, kendiliğinden tasdik edilir ve başka şeylerin tasdiki onlara bağlıdır.

<sup>145</sup> Hulusi Arslan ve Mustafa Bozkurt, a.g.e., s. 10; Fahreddin Râzî, 1990, a.g.e., Cilt: 1, s. 97.

<sup>146</sup> Mustafa Bozkurt, "Fahreddin Râzî'nin Varlık Anlayışı", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C: 14, N: 2, 2009, ss. 109-121.

<sup>147</sup> Şaban Ali Düzgün, *Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem ilişkisi*, Otto Yayınları, Ankara 2019, s. 45.

<sup>148</sup> Kâdî Beyzâvî, a.g.e., s. 50.

<sup>149</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-şifâ: Metafizik*, (Çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker), Litera Yayıncılık, Cilt: 1, İstanbul 2004, s. 27.

Bunlar hatırlanmadığında ve kendilerine delalet eden lafzı anlaşılmadığında o ilkeler vasıtasıyla bilineceklerin bilgisine ulaşmak mümkün değildir.<sup>150</sup>

Görüldüğü üzere İbn Sînâ'ya göre bilinmeyen bir kavramın tanımının yapılabilmesi, bazı kavram ve önermelerin tarife ihtiyaç duymaksızın kendiliğinden biliniyor olmasına bağlıdır. Aksi düşünülürse her tasavvuru önceleyen bir başka tasavvura ihtiyaç duyulur ki bu da teselsüle neden olur. Bilgide var olan bu teselsül beraberinde varlıkta da teselsülü getirir.<sup>151</sup> Dolayısıyla doğru bilginin inşâsı için bedihi kavram ve önermelere ihtiyaç vardır. Bu kavramların başında varlık kavramı gelir. Varlığının başlangıcında herhangi bir gayret harcamaksızın insanda var olan bu kavram ve önermeler Aristoteles tarafından bilginin imkânına ilişkin sofistlere karşı geliştirilen argümandır. Ona göre bedihi kavram ve önermelerin hiçbir şekilde ispatlanabilmesi veya çürütülebilmesi mümkün değildir.<sup>152</sup>

Fârâbî'ye göre evveli bilgiler, insanın zihninde Allah tarafından yaratılan ve bu bilginin elde edilmesinde insan iradesinin ve çabasının herhangi bir katkısının olmadığı şüphe duyulamayacak kesinlikte bilgilerdir.<sup>153</sup> Varlık kavramının bedaheti noktasında sûfiler<sup>154</sup> de mütakellim ve felsefecilerle aynı düşüncededir. İbn Arabî'nin takipçilerinden ve *Fusûsu'l-Hikem* şârihlerinden Abdürrezzâk el-Kâşânî (ö. 736/1335) bu durumu şöyle izah eder:

Vücûd, bir şeyin zâtındaki kevninden ibârettir; şüphesiz bu mânâ apaçıktır. Zirâ kendisi olması /hüve hüve haysiyetiyle vücûdun mânâsını tasavvur etmek, bedihî olan vücûdî tasavvurdan bir parçadır; bedihî tasavvurdan olan her bir cüz'/parça dahî aynı zamanda bedihîdir; öyleyse kendisi olması haysiyetiyle vücûdun mânâsının tasavvuru dahi bedihîdir. Bu mevcûdât arasında müşterek olan bir mânâdır.<sup>155</sup>

Ekberî geleneğin önemli isimlerinden Kayserî de varlığın tasavvurunun bedihi olduğunu kabul eder. Ona göre varlık enniyet ve tahakkuk bakımından bedihi iken hakikati ve hüviyeti bakımından ise en gizli olandır.<sup>156</sup>

<sup>150</sup> İbn Sînâ, 2004, a.g.e., s. 27.

<sup>151</sup> İbn Sînâ, 2004, a.g.e., s. 28; Fazlurrahman, *İslam Felsefesi ve Problemleri*, (Çev. Ömer Ali Yıldırım, Mehmet Ata Az), Otto yayınları, Ankara 2015, s. 84.

<sup>152</sup> Ömer Türker, 2019b, a.g.e., s. 114.

<sup>153</sup> Ömer Türker, 2019b, a.g.e., ss. 114-115.

<sup>154</sup> Çalışmamız boyunca sûfiler derken Vahdet-i Vücûd ehli sûfileri kastetmekteyiz.

<sup>155</sup> Abdürrezzâk el-Kâşânî, *Tahliyetü'l-ervâh bi hakâiki'l-incâh*, (Thk. Ali Necvebi), Mirâs-ı Mektub, Tahran 1384, s. 7; Abdurrahim Alkış, Abdürrezzâk el-Kâşânî ve "Şerhu'l-Fusûsu'l-Hikem" Adlı Eserinin Tahkîk ve Tahlîli, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmış Doktora Tezi, İstanbul 2008, s. 185.

<sup>156</sup> Dâvûd-i Kayserî, *Mukaddemât*, (Çev. Turan Koç, Mehmet Çetinkaya), İnsan Yayınları, İstanbul 2011, s. 29; Abdurrahman Câmî, *Nakdu'n-nusûs fi şerh-i Nakşı'l-Fusûs*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2005, s. 41.

Sonuç olarak İslam nazari disiplinlerinden felsefe, kelâm ve tasavvuf ekollerinin kahir ekseriyetine göre varlık bedihi bir kavramdır ve gerçek bir tarifile tanımının yapılabilmesi mümkün değildir. Ancak sûfiler varlığın kavramsal düzeyde bedahetini kabul etmelerine rağmen hakikat düzeyinde, yani Tanrı'nın zâtını ifade etmek için kullanmış oldukları Mutlak Varlık'ın bilinemezliğini iddia ederler.<sup>157</sup> Bu mesele sûfilerin Mutlak Varlık anlayışı bölümünde açıklanacaktır.

## 2.2. Varlığın Kısımları (Mutlak ve Mukayyed Varlık)

Her kavramın bir mefhumu bir de misdakı bulunduğu gibi varlık kavramının da misdak (hakikat) ve mefhumu bulunmaktadır. Mefhum, eşyânın zihin haricindeki unsurlarından intizâ edilerek bir başka ifadeyle tecrid edilerek elde edilen zihinsel sûretler iken misdak, kendilerinden bu tecridin gerçekleştirildiği ve kendilerine söylenen zihin haricindeki fertlerdir.<sup>158</sup> Örneğin insan kavramı, onu diğer canlılardan ayırt eden hususiyetleri dikkate alındığında zihinde “canlı ve düşünen” şeklinde bir mana hâsıl olur. İşte bu mana insan kavramının mefhumu olurken insan fertlerinin herhangi bir kişinin zihni tasavvurundan bağımsız şekilde haricî âlemde veya nefsü'l-emirde tahakkuk etmesi ise onun misdaktır.<sup>159</sup> Şu hâlde hariçte var oluş anlamında varlık, bedihi ve tanımlanamazdır. Bu anlamıyla varlık, herhangi bir nesneye değil dışta var olan tüm nesnelere nispet edilir. Herhangi bir nesneye has olmaması ve tüm nesnelere yüklenebilmesinden dolayı bu tarz varlığı filozoflar mutlak varlık olarak isimlendirirler.

İbn Sînâ gerçek varlığın ne olduğunu tespit etmeye yönelik varlık alanı ile ilgili yapmış olduğu tasnife göre varlık, “zihinde varlık”, “mutlak varlık” ve “dış dünyada varlık” olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır.<sup>160</sup> Onun mutlak varlık ile kastettiği mana bir şeyin kendisine göre olan varlığıdır. Bir başka ifadeyle mutlak varlık, zihni olsun haricî olsun hiçbir mâhiyete nispet edilmeksizin ne ise sadece o olmasıdır.<sup>161</sup> O, mutlak varlık kavramının farkına varılamayacağını ve şey diye isimlendirilemeyeceğini belirtir. Zira bir şeyin “şey” diye isimlendirilmesi için zihinde veya hariçte bir varlığının olması gerekir.

<sup>157</sup> Abdurrahman Câmî, 2005, a.g.e., s. 41.

<sup>158</sup> Bilal Taşkın, Muteahhir Dönem Kelâmında Bir Umûr-i Âmme Kavramı Olarak Varlıkla İlgili Tartışmalar: Teftâzânî Örneği, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Çanakkale 2017, s. 24.

<sup>159</sup> Bilal Taşkın, 2017, a.g.e., ss. 24-25.

<sup>160</sup> İbn Sînâ, 2004, a.g.e., Cilt: 1, s. 29.

<sup>161</sup> Hüseyin Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2001b, s. 25.



Ancak mutlak varlık kavramının zihinde veya hariçte bir varlığı yoktur.<sup>162</sup> Zira hariçte var olan şey varlık değil mevcûddur. Örneğin “Masa vardır.” önermesinde masalık mâhiyetine varlık arız olur. Dışta masalık ve varlık ayrı olarak bulunmaz. Zihin, masanın varlığını masanın mâhiyetinden kavramsal olarak ayırtmaktadır. Gerçekte hariçte var olan masanın mâhiyetidir ve varlık masanın mâhiyetine arız olur. Fakat varlık’ın müstakil bir mevcûdiyeti söz konusu değildir. Bu nedenle mutlak varlık ikinci akledilirlerden (ma’kûlât-ı sâni)<sup>163</sup> kabul edilir.<sup>164</sup>

İbn Sînâ varlık kavramının hakikatini özel varlık (Vücûdu’l-Hass) olarak isimlendirmektedir. Zira ona göre bu özel varlık, yok olmamak anlamındaki mutlak varlıktan (Vücûdu’l-İsbâti) farklıdır.<sup>165</sup> Varlık kavramının mutlak ve özel olarak ikiye ayrılması, hariçte varlığı olmayan, olumlama ve ispat ifade eden bir anlama sahip olduğuna delalet etmektedir. Kavramın bu şekilde kullanımı tümel kavramları anımsatmaktadır. Zira tümel kavramlar hariçte bizâtihi bulunmamakta aksine fertleri ile gerçekleşmektedir. Dış dünyada fertleriyle ve mâhiyetleriyle özelleşmiş olanlara özel varlık adı verilir.<sup>166</sup> İslam filozofları, kendisiyle kaim olan zorunlu varlığı, mutlak varlığın fertlerinden biri olarak görürler. Onun haricindeki varlıkların ise zâtlarına varlık dışarıdan arız olur. Bir başka ifadeyle varlıklarında başkasına muhtaçtırlar. Bu nedenle bunlar kendi başlarına kaim değildir.

Aynı şekilde müteahhir dönem kelâmcıları varlığı mutlak ve mukayyed olmak üzere iki kısma ayırmaktadırlar. Buna göre varlık kavramı herhangi bir mâhiyete nispet edildiğinde, nispet edildiği şeyin özel varlığı olmaktadır. Şayet varlık kavramı herhangi bir mâhiyete nispet edilmezse mutlak varlık olarak isimlendirilmektedir. Kelâmcılar ve felsefeciler varlık kavramını ikinci akledilirlerden (ma’kûlât-ı sâni) kabul ettiklerinden onun hariçte bir ferdinin olmadığını, yalnızca itibari fertlerinin bulunduğunu iddia ederler. Örneğin varlığı “ağacın varlığı, kitabın varlığı vb.” şekilde herhangi bir mâhiyete nispet

<sup>162</sup> İbn Sînâ, 2004, a.g.e., Cilt: 1, s. 30.

<sup>163</sup> Akledilirler genel kanaate göre iki kısma ayrılmaktadır. Şayet ma’kûlât dış dünyada bulunan varlıklardan elde edilmiş ise buna birinci akledilir Ma’kûlât-ı Ūlâ denir. Ancak ma’kûlât dış dünyada tahakkuku olan şeylerden değil de fertleri yoluyla birinci akledilebilirden hareketle elde edilmiş ise bu tarz ma’kûlâta ikinci akledilirler ya da ma’kûlât-ı-sâni denir. Şemseddin el-İsfahânî, *Tesdidü’l-kavâid*, Dârü’z-Ziyâ, Cilt: 1, Kuveyt 2012, s. 243.

<sup>164</sup> Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkif*, (Çev. Ömer Türker), Türkiye Yazma Eserler Kurumu, Cilt: 1, İstanbul 2015, s. 518.

<sup>165</sup> İbn Sînâ, 2004, a.g.e., Cilt: 1, s. 29.

<sup>166</sup> Necmi Derin, “Hikmetü’l-‘Ayn Geleneğine Göre Varlık: İbn Mübârekşah Yorumu”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, C: 27, 2012, ss. 69-86.

ettiğimizde buradaki varlık külli varlık değildir. Akıl tam bu noktada çeşitli mâhiyetlere nispet edilen izafî varlıktan, külli varlık kavramına ulaşır.<sup>167</sup> İslam düşünce geleneğinin önemli nazari disiplinlerinden kelâm, felsefe ve tasavvuf ekollerinde varlık kavramının bedaheti ile ilgili tartışma ve değerlendirmeler mutlak varlık kavramı etrafında dönmektedir.

### 2.3. Mutlak Varlık Kavramının Müşterek Oluşu

Varlık kavramı etrafında cereyan eden tartışmalardan biri de varlık kavramının ortak (müşterek) bir kavram olup olmadığıdır. Zira varlık-mâhiyet, zihnî varlık ve tümeller hakkında fikir beyan edebilmek varlık kavramının müşterek bir lafız olarak görülüp görülmemesiyle doğrudan bağlantılıdır.<sup>168</sup>

Mantık ilminde bir kısım lafızlar, lafzî ve manevi müşterek olmak üzere iki kısma ayrılır. Şayet müfred bir lafız birden çok anlama hamledilebiliyorsa buna lafzî müşterek denilir. Örneğin “ ‘ayn ’ ” lafzı; göz, kaynak ve hakikat anlamında kullanılır ve bu tarz lafızlar Türkçe’de sesteş olarak adlandırılır. Diğer yandan tek bir anlamın birden fazla fertler arasında ortak olmasına ise manevi müşterek (eş anlamlı) denilmektedir. Manevi iştirak ise kendi içerisinde iki kısma ayrılmaktadır. Buna göre eğer fertler arasında ortak ve genel bir şeye eşit bir şekilde yüklem oluyorsa mütevâtî‘; fertler arasında eşit olmayan, kimine az kimine çok olarak farklı şekilde hamledildiğinde ise müşekkek diye isimlendirilir.<sup>169</sup> Örneğin insan kavramı tüm fertlerine eşit olarak yüklenebildiğinden dolayı mütevâtî‘ bir terimdir. Zira insanlık Ahmet ve Mehmet’te aynı şekilde bulunmaktadır. Ancak beyazlığın karda ve unda farklı seviyelerde bulunması beyazlık kavramının müşekkek bir lafız olduğunu göstermektedir.<sup>170</sup>

Varlık kavramı, müteahhir dönem kelâmcı ve felsefecilerin ekseriyetine göre manevi müşterek bir lafızdır.<sup>171</sup> Ancak İmam Eş‘arî ve Ebû’l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044) ise Tanrı ve mümkün varlıklar arasındaki vücûd ortaklığının sadece lafızda

<sup>167</sup> Bilal Taşkın, 2017, a.g.e., ss. 25-26.

<sup>168</sup> Zübeyir Bulut, a.g.e., s. 89.

<sup>169</sup> İbn Sînâ, *Mantûğa Giriş*, (Çev. Ömer Türker), Litera Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 21.

<sup>170</sup> Sadreddin Konevî, *Sadreddin Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, (Çev. Ekrem Demirli), Kapı Yayınları, İstanbul 2014, s. 115.

<sup>171</sup> Kâdî Beyzâvî, a.g.e., s. 52; Teftâzânî, a.g.e., Cilt: 1, s. 307; İbn Sînâ, ‘*Uyûnu’l-hikme*, (Thk. Abdurrahman Bedevî), Dâru’l-Kalem, Beyrut 1980, s. 53.

gerçekleştiğini düşünürler.<sup>172</sup> Zira onlara göre vücûd lafzını hem mahlûkata hem Tanrı'ya nispet ettiğimizde Tanrı ile yaratılan arasında benzerlik meydana gelecektir. Bu tenzihçi bakış açısının nedeni onların, vücûd ve mâhiyet ayrımını kabul etmemeleridir. Ancak vücûdun mânen değil de lafzî ortaklığa sahip bir sözcük olması, vücûd kelimesinin kullanıldığı her yerde farklı anlama sahip olduğu neticesini doğurur. Buna göre mâhiyet adedince varlık bulunmakta ve tüm varlıkları ihtiva ettiği iddia edilen mutlak varlık kavramsallaştırılmasından bahsetmek mümkün olmamaktadır. Ancak ekseri kelâmcılar nezdinde vücûd tüm varlıklar için tek bir hakikate sahip bir kavramdan ibarettir. Bu kavram şeylere izafe edildiğinde artar ve hisseler ayrılır. Ancak mevzubahis bu kavram şeylere nispet edilmekle onların zâtına dâhil olmamakta, sadece zihinde gerçekleşen kavramsal düzeyde şeylere arız olmaktadır. Felsefecilerin büyük çoğunluğu ise mutlak varlığın manevi müşterek bir lafız olduğu noktasında kelâmcılarla hemfikirdirler.<sup>173</sup>

Mutlak varlığın manevi müşterek ve ma'kûlât-ı sâni'den olması, mutlak varlığın fertlerinin olduğunu ve kendisinin ise hariçte ferdi bir tahakkukunun olmadığını gösterir. Müşterek bir kavram olan mutlak varlığın fertleri ise vâcib ve mümkün varlıklardır. Bu konu felsefeci ve kelâmcıların hemfikir olduğu bir meseledir.<sup>174</sup> Nitekim İbn Sînâ mutlak varlığın fertlerinin zorunlu ve mümkün varlık olduğunu şöyle açıklar:

Zorunlu ve mümkün her varlığın kendisine özgü özellikleri vardır. Şöyle deriz: Varlık kazanan şeyler, aklen iki kısma bölünebilir. İlki, zâtı dikkate alındığında varlığı zorunlu olmayandır. Onun varlığı imkânsız da değildir, yoksa var olamazdı. Bu şey imkân sahasındadır. İkincisi zâtı dikkate alındığında varlığı zorunlu olandır.<sup>175</sup>

Şu hâlde felsefe ve kelâmcılara göre mümkün ve zorunlu varlıkların tamamı mutlak varlığın fertleridir ve mutlak varlığın tahakkuku fertleri aracılığıyla gerçekleşmektedir. Şöyle ki mutlak varlık; Tanrı'nın varlığı, ağacın varlığı, Ahmet'in varlığı vb. şeklinde muhtelif mâhiyetlere nispet edildiğinde kendisine varlık nispet edilen bu varlıklar, mutlak varlığın fertleri olmakta ve izafî varlık (mukayyed) olarak isimlendirilmektedirler. Şeyler

<sup>172</sup> Teftâzanî, a.g.e., Cilt: 1, s. 307; Necmi Derin, a.g.m., s. 76; Abdurrahman Câmî, *Dürretü'l-fâhire*, (Molla Câmî'de Varlık içinde), (Çev. Şamil Öçal), Litera Yayıncılık, İstanbul 2016, ss. 122-123.

<sup>173</sup> Şamil Öçal, "Mutlak Hakikat ve Diğerleri- Molla Câmî'de Tasavvuf Felsefesi", *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, N: 1, 1999, ss. 81-106.

<sup>174</sup> Teftâzanî, a.g.e., Cilt: 1, ss. 307-308.

<sup>175</sup> İbn Sînâ, 2004, a.g.e. Cilt: 1, s. 35.

arasındaki farklılıklar ise mâhiyetlerin farklılığından kaynaklanmaktadır.<sup>176</sup> Bu mesele sûflerin, kelâmcı ve felsefecilerden ayrıştığı noktalardan biridir.

İbn Arabî'nin önemli takipçilerinden ve *Fusûsu'l-Hikem* şârihlerinden Dâvûd-i Kayserî'ye göre vücûd, lafzî ortaklık nedeniyle farklı anlamlarda kullanılır. O, bu hususu *Keşfu'l-hicâb 'an kelâmi rabbi'l-erbâb* adlı eserinde şöyle izah eder:

Vücûd lafzı, lafzî ortaklık sebebiyle muhtelif mânâlarda kullanılır. Bazen bulmak anlamında, bazen de husûl, zuhur ve tahakkuk anlamında kullanılır. Tıpkı Zeyd'in rûhu, ruhlar âlemindeki husûl, zuhur ve tahakkukundan sonra mülk âleminde vücûd buldu demek gibi. Bu iki mânâ da arazdır. Bazen de haricî, zihnî, itibarî ve kitabî varlıkları kâim kılan hakikat olarak kullanılır. Kendisiyle mastar anlam kastedilmediğinde bu kullanıma kevn-i mutlak da denir.<sup>177</sup>

İbn Arabî öncesi sûflerin eserlerinde vücûd lafzı, seyr-i sülûk esnasında sâlikin beşerî özelliklerinden arındığında yaşamış olduğu bir hâl anlamında kullanılmaktadır. Vecd ve vücûd hüzn ve bulmak anlamlarında kullanılan mastar kelimelerdir. Sûfler bu kavramlarla semâ esnasında kendilerinde meydana gelen hâli kastetmektedirler. Bunlar, biri hüzn hâli, diğeri ise bulmak manasında vuslattır. Vecd ise talep edilen şeyin gerçekleşmesi anlamına gelmektedir. Vücûd ise mahbûbun kendisini sevene olan ikramıdır.<sup>178</sup> Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî (ö. 465/1072) vücûd kavramını aynı kökten türetilmiş vecd ve tevâcüd kavramlarıyla birlikte tarif etmiştir. Ona göre bu terimlerin ilkinin oluşturan tevâcüd, sülûka yeni başlamış kişinin zorlama ve iradeyle vecdî elde etme çabasıdır. Vecd ise tevâcüd hâlinde sonra gelir. Vecd kasıt ve zorlama olmaksızın sâlike gelen ve kalbine tesadüf eden hâlden ibarettir. Tevâcüd başlangıç, vücûd ise sondur. Vecd ise başlangıç ile son arasındadır.<sup>179</sup> İlk dönem sûflerinden Şehâbeddin es-Sühreverdî (ö. 632/1234) vecdî, Allah'tan kulun bânına gelen kişide hüzn ve ferahlık meydana getiren hâl; tevâcüdü ise zikir ve tefekkür ile vecde vâsıl olma çabası şeklinde tanımlar.<sup>180</sup> Netice olarak vücûd lafzı ilk dönem sûflerin eserlerinde bilmek ve bulmak anlamında kullanılırken daha sonra var olmak ve var oluş anlamında kullanılmaya

<sup>176</sup> Tefâtânî, a.g.e., Cilt: 1, s. 307.

<sup>177</sup> Dâvûd-i Kayserî, *Keşfu'l-hicâb 'an kelâm-ı Rabbi'l-erbâb*, (Vahdet-i Vücûd Felsefesi Felsefî ve Tasavvufî Risâleler içinde), (Haz. Mehmet Bayraktar), Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul 2012, s. 93.

<sup>178</sup> Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, İz Yayıncılık, İstanbul 2011, s. 189.

<sup>179</sup> Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *Risale-i Kuşeyrî: Tasavvufun İlkeleri*, (Çev. Tahsin Yazıcı), Tercüman Gazetesi Yayınları, Cilt: 1, İstanbul 1978, ss. 133-135; Ekrem Demirli, 2011, a.g.e., s. 188.

<sup>180</sup> Şehâbeddin Ömer es-Sühreverdî, *Avârifü'l-me'ârif*, (Çev. Dilaver Selvi), Semerkand Yayınları, Ankara 1999, ss. 681-682.

başlanmıştır. Bu da vücûd kavramının lafzî ortaklık sebebiyle birden fazla anlamda kullanıldığını göstermektedir.

Ancak sûfilerin ilgilendiği asıl mesele, felsefe ve kelâmcılarda olduğu gibi var olan anlamında vücûd kavramının Tanrı ve mümkün varlıklar için kullanılıp kullanılmayacağı sorunudur. Bir başka ifadeyle “Tanrı vardır.” önermesinde olduğu gibi mümkün varlıklar için de “vardır” denilebilir mi? İbn Arabî ve takipçileri vahdet-i vücûd anlayışının gereği olarak tüm mevcûdâtı Tanrı’nın isim ve sıfatlarının muhtelif şekillerde zuhurundan ibaret görürler. Tanrı haricinde her mevcûd varlığını Tanrı’dan alır. Dolayısıyla mümkün varlıkların kendilerine ait bağımsız varlıkları yoktur. Mümkün varlıklar “Bir” olan hakikatin farklı şekillerde tahakkukundan ibarettir. Bu bağlamda Kayserî, “Mutlak varlık fertlerinde eşit olmayan şekilde (teşkîk) gerçekleştiği söylenemez.”<sup>181</sup> diyerek teşkîki reddeder. Zira ona göre varlığın müşekkek-manevi iştirakin bir çeşidi- olabilmesi için varlıkta farklılığın olması gerekir. Oysa tüm mevcûdât tek bir hakikatin tahakkukundan başka bir şey değildir.<sup>182</sup>

Kayserî, varlığın (vücûd) Tanrı ve mümkün varlıklar arasında tevâtu‘ (eşit derecede) yoluyla, bir başka ifadeyle Tanrı ile mümkün arasında varlığın aynı oranda bulunmasının imkânsız olduğunu savunur. Ona göre mevcûdun Mutlak Vücûd’dan ayrı bir varlığı bulunmamaktadır ki varlığın tevâtu‘ yoluyla hamledilebilmesinden bahsedilebilsin. Öte yandan sûfilere göre varlığın Tanrı ve mümkünde teşkîk (dereceli) yoluyla bulunması aynı şekilde mümkün değildir. Zira herhangi bir hükmün müşekkek olarak hamledilebilmesi için küllilik vasfını hâiz olması gerekir. Vücûd hüviyeti bakımından ele alındığında külli veya özel değildir. Tanrı mümkünlere muhtelif miktarlarda varlık vermemektedir. Örneğin Tanrı ağaca farklı ölçüde çiçeğe farklı ölçüde varlık vermemektedir. Her bir mevcut kendi istidadına göre varlığı kabul eder. Şu hâlde vücûdun ne mütevâtî‘ ne de müşekkek olarak mâhiyetlere hamledilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla burada vücûda değil de mâhiyetlere nispetle teşkîkten bahsetmek mümkündür.<sup>183</sup>

Netice olarak vücûd; şiddetli-zayıf, varlık-yokluk, öncelik-sonralık gibi nitelikler açısından aralarındaki farklılık dikkate alındığında varlık biçimlerinin tamamını kaim kılan

<sup>181</sup> Kayserî, 2011, a.g.e., s. 36.

<sup>182</sup> Kayserî, 2011, a.g.e., s. 36.

<sup>183</sup> Sema Özdemir, *Kayserî’de Varlık ve Bilgi*, Nefes Yayınları, İstanbul 2014, s. 76; Kayserî, 2011, a.g.e., s. 36.

bu hakikatin fertlerine yüklenmesi, vücûd açısından değil mâhiyet açısından teşkîk (dereceli) yoluyla gerçekleşir. Tüm bunların yokluğunda ise varlık tecellisinin aynılığı açısından mütevâtî‘ olarak hamledilirler.<sup>184</sup> Özetle kelâm ve felsefeciler mutlak varlığın manevi müşterek bir lafız olduğunu ve fertlerine (zorunlu ve mümkün) yüklem olabileceğini iddia etmelerine karşın sûfler, mutlak varlığın zorunlu ve mümkünlerde manevi iştirakini kabul etmemektedirler.

#### 2.4. Sûflere Göre Mutlak Varlık

Mutlak vücûdun akli, itibari ve zihnî bir kavram mı yoksa hariçte var olan bir gerçeklik mi olduğu sûfler ile ehli nazar diye de nitelenen kelâm ve felsefe ekolleri arasında cereyan eden önemli tartışmalardan biridir. Daha önce de zikrettiğimiz gibi kelâm ve felsefe ekollerinde mutlak vücûd tek tek şeylerin (izafî varlıkların) mâhiyetlerinden varlıklarının soyutlanması neticesinde zihnî olarak oluşturulan itibari, akli ve külli kavramdır. Ma‘kûlât-ı sânidan olan bu kavramın hariçte bir varlığı yoktur ve fertleriyle tahakkuk etmektedir. Çünkü mevcûdâtı varlık ve mâhiyet olarak ayıran ve onlardan varlıklarını soyutlayıp külli varlık mefhûmuna ulaşan akıldır. Bu nedenle mutlak vücûd külli ve akli bir kavram olarak kabul edilmektedir.

Sûfler ise varlığı iki farklı anlamda kullanmaktadırlar. Bunlardan ilki varlığın mastar anlamında kullanılmasıdır. Bu durumda varlık ile kastedilen; bir şeyin varlığı, mevcûdiyeti anlamına gelmektedir. Örneğin insanın veya herhangi bir mâhiyetin mevcûdiyeti, o şeyin varlığa olan nispetidir. Bir başka ifadeyle, mâhiyetin varlıkla olan münasebetidir. Tüm mevcûdâtın, Hakk’ın zâtını ifade eden Varlığa olan nispeti, onun akli ve külli bir kavram olduğunu göstermektedir. Sûfler bu varlığı izafî varlık olarak isimlendirirler. Şu hâlde dış dünyada “varlık” diye işaret edilebilecek herhangi bir şey yoktur. Kendisine işaret edilebilenler ise “şeyler”dir ve varlık onlara dışarıdan arız olur. İkinci anlamıyla mutlak varlık Hakk’ın bizâtihi kendisidir. Sûflerin nazarında gerçek varlık budur ve bu varlık akli ve itibari bir kavram değildir.<sup>185</sup> Onun hakikatının tasavvuru asla mümkün değildir. Mutlak Varlık hariçte var olup varlığı kendinden olan Vâcip Zâtın kendisidir.<sup>186</sup> Şu hâlde mastar anlamıyla tek tek şeylerden intizâ edilerek akli olarak ulaşılan mutlak vücûdun akli ve külli bir kavram olduğunu sûfler de kabul etmektedirler.

<sup>184</sup> Sema Özdemir, a.g.e., s. 78.

<sup>185</sup> İsmail Fennî Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, (Haz. Mustafa Kara), İnsan Yayınları, İstanbul 1991, s. 121.

<sup>186</sup> Kayserî, 2011, a.g.e., s. 26.

Ancak bu varlık mutlaklık kaydı ile kayıtlanan varlıktır. Diğer yandan mutlaklık kaydı da dâhil olmak üzere tüm kayıtlardan münezzehe olan varlık Hakk'ın zâtı olan Mutlak Varlık'tır.<sup>187</sup> İlk anlamıyla mutlaklık, kelâm ve felsefe ekollerince de kabul edilen (bi'şart)<sup>188</sup> manevi müşterek bir kavram iken ikinci anlamıyla mutlaklık (bi'lâ şart) her türlü kayıttan mücerret olmayı ifade eder.<sup>189</sup> Şu hâlde sûfilere göre vücûd, felsefecilerin ve kelâmcıların iddia ettiği gibi gerçekliği olmayan düşünce yoluyla ulaşılan akli bir kavram değildir.<sup>190</sup> Dolayısıyla sûfiler, kelâmcıların ve felsefecilerin aksine mutlak varlığı hariçte var olan müşahhas, gerçek ve tikel bir varlık -ki bu varlık bizâtihi Hakk'ın kendisidir- olarak kabul etmişlerdir. Kayserî, Hakk'ın zâtı anlamında Mutlak Vücûdu şu şekilde tanımlar:

Bilmen gerekir ki vücûd, dış ve zihni vücûddan başka bir şeydir. Çünkü bunlardan her biri onun türlerinden bir türdür. Vücûd ne ise odur, yani herhangi bir şarta bağlı değildir ve mutlaklık ve sınırlılıkla kayıtlı olmaktan da uzaktır. O ne tümel, ne tikel; ne özel ne genel; ne zâtına ilave bir birlikle bir ne de çoktur... Dolayısıyla O, zâtında ve hakikatinde herhangi bir değişme olmaksızın mutlak, mukayyed, tümel, tikel, genel, özel, tek ve çok olur.<sup>191</sup>

Kavramsal düzeyde mutlak varlık bedihi iken sûfilerin ifadesiyle Hakk'ın bizâtihi kendisi olan Varlık hakikat yönünden her türlü sıfat ve nispetlerden münezzehe olduğundan hiçbir şekilde bilinemez ve idrakin konusu olmaz. Zira insanın herhangi bir şeyi idraki o şeyin sıfatları üzerinden olur. Mutlak Varlık, mutlaklığı üzerinde kaldığı müddetçe bilinemeyecek olan Şey'dir.<sup>192</sup> Ancak Mutlak Varlık hakikati açısından bilinemese bile mevcûdiyeti ve gerçekliği açısından bilinebilir.<sup>193</sup> Onun hakikatinin bilinmesine ve kavranmasına yönelik her türlü çaba beyhudedir.<sup>194</sup> Enker-u Nekirât olarak da isimlendirilen Hakk'ın zâtının Vücûd olarak isimlendirilmesi varlık kavramının en genel kavram olmasından kaynaklanır. Yoksa bu, Hakk'ın bir ismi değildir.<sup>195</sup> Tüm eşyâ tek olan Hakk'ın sıfat ve esmâsının tecellisinden ibaret olduğundan Hakk'ın haricinde hiçbir şeyin

<sup>187</sup> Molla Fenârî, *Misbâbü'l-üns beyne'l-ma'kûl ve'l-meşhûd fi şerh-i Miftâhi'l-gayb*, (Çev. Ömer Mahir Alper), Klasik Yayınları, İstanbul 2016, s. 61.

<sup>188</sup> Vücûdun üç itibarı bulunmaktadır. Bunlar: Vücûd-i bi şartı şey, Vücûd-i bi-şartı lâ şey ve Vücûd lâ bi-şartı şey. İsmail Fennî Ertuğrul, a.g.e., s. 144.

<sup>189</sup> Molla Fenârî, a.g.e., s. 61.

<sup>190</sup> Kayserî, 2011, a.g.e., s. 26.

<sup>191</sup> Kayserî, 2011, a.g.e., ss. 25-26.

<sup>192</sup> Toshihiko İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, (Çev. Ahmet Yüksel Özemre), Kaknüs Yayınları, İstanbul 2005, ss. 43-44; Abdurrahman Câmî, 2005, a.g.e., s. 41; Kayserî, 2011, a.g.e., ss. 26-27.

<sup>193</sup> Kayserî, 2011, a.g.e., s. 29.

<sup>194</sup> Abdulganî Nâblusî, *Ariflerin Tevhidi*, (Çev. Ekrem Demirli), İz Yayıncılık, İstanbul 2003, s. 31.

<sup>195</sup> Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafizigi*, (Çev. Ekrem Demirli) İz Yayıncılık, İstanbul 2013, s. 25.

kendine ait müstakil bir varlığından bahsedilemez. Âlem Mutlak Varlık olan Hakk'ın esmâ ve sıfatlarının yansımından ibarettir. Dolayısıyla âlem Bir olan Mutlak Varlığın farklı tezahür ve taayyünleridir ve çokluk varlığa nispetle değil mâhiyetlere nispetlidir. Bu nedenle sûfiler eşyânın Hakk'a olan nispetini asıl-gölge, ayna-sûret ve deniz-dalga metaforlarıyla izah etmeye çalışmışlardır.

Sûfiler Vahdet-i Vücûd diye isimlendirilen ontolojik sistemi; vücûdun mutlak oluşu, hariçte varlığı, müşahhas birliği ve Tanrı'nın zâtının Mutlak Vücûd olması prensipleri üzerine bina etmişlerdir.<sup>196</sup> Onlara göre mutlak vücûd ile kastedilen, akli ve külli bir kavram değil bilakis varlığı kendinden olan ve başkasına varlık veren müşahhas ferttir. Zira müşterek bir lafız olan varlık kavramı varlıklara ilişen arazdır. “Varlık mevcuttur.” önermesindeki varlık ya varlığın kendisi ya da haricinde bir şeydir. Haricinde kabul edildiğinde ya kendisi ile kaim ya da başkasıyla kaim olmak zorundadır. Başkası nedeniyle var olması onu nedenli kılacağından bu şıkkın yanlış olduğu açıktır. Dolayısıyla ikinci şık, yani “Hakk, mutlak varlığın kendisidir.” seçeneği doğru olmaktadır. Şu hâlde mutlak varlık itibari ve zihnî bir kavram değil müşahhas bir ferttir.<sup>197</sup>

Sûfiler Mutlak Varlık'ı Tanrı'nın zâtı ile özdeşleştirince kelâm ve felsefecilerin yaptığı gibi Tanrı'nın varlığını ve birliğini ispatlama zahmetinden kurtulmuşlardır. Zira vahdet-i vücûd ehli sûfilere göre Tanrı Mutlak Varlık'ın bizâtihi kendisidir. Varlık bedihi olduğundan Tanrı'nın varlığı da bu önermenin tabii sonucu olarak bedihidir. Sûfiler Mutlak Varlık'ı bir bütün olarak kabul etmelerinin doğal sonucu olarak da O'nun birliğini de ispatlama gereği duymamışlardır. Zira sûfilere göre âlem ve Tanrı tek hakikatin farklı yönleridir. Oysa kelâm ve felsefeciler mutlak varlık'ı akli ve külli bir kavram olarak benimsemekte ve zorunlu ile mümkün varlıkları mutlak vücûdun fertleri olarak kabul etmektedirler. Bu nedenle onlar Tanrı'nın varlığının ve birliğinin ispatı için birçok delil getirme ihtiyacını hissetmişlerdir. Ancak bu onların metodolojilerinin kaçınılmaz sonucudur.<sup>198</sup>

Görüldüğü üzere kelâm ve felsefe ekolleri mutlak vücûdu münferit mâhiyetlerin varlıklarından intizâ edilerek elde edilen ve yok olmamak anlamına gelen akli, itibari ve zihnî bir kavram olarak görmelerine karşın sûfiler, mutlak vücûdu hariçte var olan

<sup>196</sup> Muhammed Bedirhan, “Vücûdun Vücûbu”, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, N: 9, 2016a, s. 63.

<sup>197</sup> Yahyalılı Esad Efendi, *Özü Dolayısıyla Zorunlunun İspatına Dair: er-Risâletü'l-lahûtiyye*, (Osmanlı Felsefesi Seçme Metinler), (Der. Ömer Mahir Alper), Klasik Yayınları, İstanbul 2016a, s. 444.

<sup>198</sup> Şamil Öçal, a.g.m., ss. 81-106.



müşahhas bir varlık olarak telakki etmektedirler. Bu varlık onlara göre Vücûd-u Mahz (sırf varlık) diye nitelendirilen, kendisinde hiç bir ihtilafın bulunmadığı, bir başka ifadeyle mutlaklık dâhil hiçbir kayıt ile kayıtlanamayan Tanrı'nın bizâtihi kendisidir.<sup>199</sup> Sûfiler Hakk'ın zâtı olarak gördükleri Mutlak Varlık'ın akli ve itibari bir kavram değil de hariçte var olduğunu ispatlamaya yönelik bir takım argümanlar ileri sürmüşlerdir.

Buna göre her şey, varlık ile mevcûd hâle gelmektedir. Varlığın olmaması, hiç bir şeyin var olmamasını gerektirir. Dolayısıyla her şey varlığını vücûda borçludur. Vücûd olmayınca icâdın meydana gelmesi düşünülemez. Mümkün varlıklar kendi başlarına ne varlık sahibidirler ne de başkasına varlık verebilirler.<sup>200</sup> Var olmak için başka bir şeye ihtiyacı olmayan tek şey vücûdun bizâtihi kendisidir. Onlara göre haddizatında ma'dûm olan mâhiyetlere ma'dûm olan vücûdun -ki kelâm ve felsefecilere göre vücûd hariçte ma'dûm olan zihni bir kavramdır- arız olmasından, mevcûdâtın meydana geldiğini iddia etmek makul görünmemektedir.<sup>201</sup>

Hakk'ın zâtı olan Mutlak Varlık için, adem, ma'dûm, mevcûd ve varlık şeklinde dört ihtimal geçerlidir. Buna göre vücûdun adem ya da ma'dûm olması mümkün değildir. Zira böyle bir durum bir şeyin zıddıyla nitelenmesi anlamına gelir. Diğer yandan Vâcib olan zâtın, mevcûd bir mâhiyet olması da imkânsızdır. Vücûd, mevcûd mâhiyet telakki edildiğinde varlık, mevcûd mâhiyetin sıfatı olmaktadır. Bu da Vâcib zâtın varlıkta bir başkasına muhtaç olduğu anlamına gelir. Öte yandan vücûdun Vâcib zât için sıfat olarak görülmesi Zorunlu Varlık'ın, varlık ve mâhiyetten teşekkül eden bir varlık olduğu sonucunu doğurur. Bu ise Hakk'ın basit oluşuna aykırıdır. Sonuç olarak Vâcib zât, vücûd olmak zorundadır.<sup>202</sup>

Sûfiler, yukarda zikretmiş olduğumuz delillerin haricinde vücûdun Hakk'ın zâtı olduğunu mutlak vücûd kavramının hususiyetlerinden hareketle de ispat etmeye çalışırlar. Şöyle ki vücûdun yokluğun zıddı olması, yokluk tarafından öncelenmemesi, yani ademin vücûda tekaddümünü mümkün görmemeleri, yokluğu kabul etmemesi, vücûdunun

<sup>199</sup> Dâvûd-i Kayserî, *Şerhu te'vilâti'l-besmele bi's-sûreti'n-nev'îyyeti'l-insâniyye*, (Vahdet-i Vücûd Felsefesi, Felsefi ve Tasavvufi Risaleler), (Çev. Mehmet Bayraktar), Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2012, s. 306; Molla Fenârî, a.g.e., s. 61.

<sup>200</sup> Abdurrahman Câmî, 2016, a.g.e., s. 122.

<sup>201</sup> Bilal Taşkın, "Abdurrahman el-Câmî'nin Risâle fi'l-Vücûd Adlı Eserinin Tercüme, Tahlil Ve Tahkiki", *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, N: 7, 2015, s. 77; Kayserî, 2011, a.g.e., s. 33; Yahyalılı Esad Efendi, *Zorunlunun Varlığının Zâtının Aynı Olduğuna Dair*, (Osmanlı Felsefesi Seçme Metinler), (Der. Ömer Mahir Alper), Klasik Yayınları, İstanbul 2016b, s. 454; Nâblusî, 2003, a.g.e., s. 21.

<sup>202</sup> Molla Fenârî a.g.e., ss. 62-63; Teftâzânî, a.g.e., Cilt: 1, s. 336.

başkasından değil de kendinden olması, basit olması, cevher ya da araz olmaması, hayr-ı mahz olması gibi bir takım gerekçelerle vücûdu Vâcib zâtla aynileştirirler.<sup>203</sup> Vücûdun Vâcib zâtın kendisi olduğunu sûfiler her ne kadar burhanî delillerle gerekçelendirmeye çalışmışlarsa da aslında onlar bu düşüncelere burhan değil, keşif yoluyla ulaştıklarını iddia etmektedirler.<sup>204</sup>

Netice olarak kelâm ve felsefeciler mutlak varlığın ikinci akledilirlerden olan itibari, akli ve külli bir kavram olduğunu kabul ederken vahdet-i vücûd ehli sûfilere göre mutlak varlık; hariçte var olan müşahhas, bir, mevcûd ve vâcib zâttır.

### 2.5. Vücûdun İki Kategorisi: Zorunlu ve Mümkün Varlık

Muhakkik sûfiler de tıpkı kelâm ve felsefeciler gibi var olanları iki kısma ayırırlar. Birincisi varlığı kendinden olan, var olmak için başkasına ihtiyacı olmayan zorunlu varlık; diğeri ise varlığı kendinden olmayan, var olmak için başkasına muhtaç olan mümkün varlıktır. Şu hâlde zorunlu varlık kendi zâtının vücûduyla mevcûd iken hâdis varlık ise kadim zâtın vücûduyla var olmaktadır.<sup>205</sup> Mümkün varlığın, varlığını kendisi gibi mümkün olan bir varlıktan elde etmesi mümkün değildir. Zira varlıkların, varlığı kendinden olan bir varlıkta son bulması gerekir. Aksi takdirde teselsül meydana gelir ki bu, batıldır. İbn Arabî mümkün ve zorunlu varlık ayrımını şu şekilde yapar:

Yaratıcı kendisiyle mevcuttur, varlığını kimseden almamıştır. O, subhanehu Ehad tektir. Yâni O'ndan başka bir şey yoktur. Âlem ise O'nunla vardır ve varlığını O'ndan almıştır. Âlem zâtı ile mümkün, başkasıyla da vâcibu'l vücûdudur. Çünkü varlığını başkasından edinmiştir. Yaratıcı ise vacibu'l vücûdudur, varlığı kendisinden olup başkasından değildir.<sup>206</sup>

Şu hâlde mümkün varlıklar, varlığının başkasından olması hasebiyle zorunlu varlığa muhtaçtırlar. Bu muhtaçlık ilişkisini sûfiler “fakr” terimiyle açıklar. Zira onlara göre mümkün varlık hem varlığa gelmede hem de varlığının devamı için her an Hakk'a muhtaçtır. Mümkün olması buradan kaynaklanmaktadır.<sup>207</sup> Öte yandan mümkün varlıkların

<sup>203</sup> Muhammed Bedirhan, 2016a, a.g.m., s. 64.

<sup>204</sup> Vücûdun vacip zât oluşu ile ilgili, sûfî, kelâm ve felsefecilerin tartışmalarının detayı için bk. Muhammed Bedirhan, “Vücûdun Vücûbu”, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, N: 9, 2016a.

<sup>205</sup> Dâvûd-i Kayserî, *Tasavvuf İlmine Giriş*, (Çev. Muhammed Bedirhan), Nefes Yayınları, İstanbul 2013, s. 77; Nâblusî, 2003, a.g.e., s. 135

<sup>206</sup> İbn Arabî, *Kitâbu'l-ezel*, (Risaleler), (Çev. Vahdettin İnce), Kitsan Yayıncılık, İstanbul ts., Cilt: 1, s. 273.

<sup>207</sup> İbn Arabî, *Mânevî Seferler*, (Çev. Muhammed Bedirhan), Nefes Yayınları, İstanbul 2016, s. 62.

imkân özelliğinden dolayı varlık kazanabilmeleri için onların yokluğunu varlığına tercih edecek bir müreccihe (zorunlu varlık) ihtiyaçları vardır.<sup>208</sup>

Diğer yandan İbn Arabî'den aktardığımız pasajda da görüldüğü üzere varlıklar, li-zâtihi Zorunlu ve li-gayrihi zorunlu (mümkün varlık) olarak da sınıflandırılır. Zira mümkün varlık onu varlığa getiren zorunlu Varlık'ın zâtının iktizası gereği var olmak zorundadır. Ancak bu zorunluluk kendinden değil aksine zorunlu varlıktan ileri gelmektedir.<sup>209</sup> İbn Arabî tüm düşüncelerinin özeti mâhiyetinde kaleme aldığı *Fusûsu'l-Hikem* adlı eserinde mümkün varlığın hakikatini ve Mutlak Varlık'la olan ihtiyaç bağıını şöyle özetler:

Şüphe yok ki, hâdis olan varlığın meydana gelmesi ve kendini var eden yaratıcıya muhtaç olması onun kendi nefsinde mümkün olmasından dolayıdır. Çünkü onun varlığı kendinin gayriyledir. Böyle olunca o ihtiyaç bağıyla bağlıdır. Ve istinat ettiği yaratıcının kendi zâtında varlığı Vâcip ve zaruri bulunması ve kendi nefsiyle varlığında hiçbir şeye muhtaç olmayıp her şeyden gani olması lazımdır. O da bu hâdis olan varlığa kendi zâtıyla vücûd veren zâttır. Şu hale göre başka varlıklar ona nispet olundu. Bu Vâcip ve ezeli Varlık, kendi zâtı için mümkün varlığı lüzumlu gördü. Mümkün de bu sayede vâcip oldu.<sup>210</sup>

Mümkün varlıklar bir yüzü varlığa bakarken diğer yüzü yokluğa bakar. Bu nedenle mümkün var ve yok arasında bulunmaya devam eder.<sup>211</sup>

## 2.6. Varlık-Mâhiyet Tartışmaları

Varlık-mâhiyet tartışmaları Meşşai filozoflar tarafından Müslüman düşünürlerin gündemine getirilmiştir. İslam felsefesinin önemli simalarından Fârâbî, varlık ve mâhiyeti ayırarak mâhiyetleri varlıklarından ayrı olarak tasvir etmiştir. Ona göre mâhiyet bir şeye dair “O nedir?” sorusuna karşılık verilen cevaptır.<sup>212</sup> Her ne kadar varlık-mâhiyet ayırımından ilk söz eden kişi Fârâbî olsa da bu düşüncüyü metafizik sisteminin merkezine yerleştiren kişi İbn Sînâ'dır. O, bu ayırım ile mümkün varlık ve zorunlu varlık arasını ayırarak bir başka ifadeyle âlem ile Tanrı arasındaki farklılığı ortaya koyarak zorunlu varlığın ispatını yapmaya çalışır.<sup>213</sup> Şöyle ki varlıklar, mümkün ve zorunlu olmak üzere iki kısma ayrılır.<sup>214</sup> Mümkün varlıklarda varlık ve mâhiyet birbirinden ayrı şeylerdir. Varlık

<sup>208</sup> İbn Arabî, 2012, a.g.e., Cilt: 4, s. 425.

<sup>209</sup> İbn Arabî, 1952, a.g.e., s. 13.

<sup>210</sup> İbn Arabî, 1952, a.g.e., ss. 12-14.

<sup>211</sup> İbn Arabî, 2012, a.g.e., Cilt: 5, s. 218.

<sup>212</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-hurûf*, (Çev. Ömer Türker), Litera Yayıncılık, İstanbul 2008, ss. 3-4.

<sup>213</sup> Hüseyin Atay, 2001b, a.g.e., s. 77.

<sup>214</sup> İbn Sînâ, 2004, a.g.e., Cilt: 1, ss. 86-87.

mâhiyete dışarıdan arız olur. Mâhiyet kendinde varlık gerektirmediğinden varlığın mâhiyete başkasından arız olması gerekir. Mümkünlere varlığın yine kendisi gibi mümkün bir başka varlıktan gelmesi imkânsızdır. Zira bu teselsüle neden olur ki teselsülün batıl olduğu aşikârdır. Şu hâlde hariçte var olan varlıkları açıklayabilmek için varlığı mâhiyetinden ayrı olmayan, bir başka ifadeyle varlığı kendinden olan bir varlığa ihtiyaç vardır. Bu varlık, varlığı kendinden olan, kendisinde varlık-mâhiyet ayrımı olmayan zorunlu varlıktır.<sup>215</sup>

İlk dönem kelâmcıların eserlerinde doğrudan varlık-mâhiyet ayrımına dair düşünceler yer almamaktadır. Onlar bu meseleyi daha ziyade Allah'ın sıfatları, ma'dûm mâhiyetlerin zât ya da şeyliği, mevcûd ve ma'dûm arasında ara bir konum olan hâl ekseninde gündeme getirip tartışmışlardır. Varlık-mâhiyet meselesinin kelâmın bir konusu hâline gelmesi İmam Gazzâlî ve Fahreddin Râzî'yle birlikte olmuştur. Vücûd-mâhiyet ayrımına yönelik tartışmalarda iki görüş ön plana çıkmaktadır. İlk görüş varlık-mâhiyet ayrımını reddederken ikinci görüş varlık-mâhiyet ayrımını kabul etmektedir.

1. Varlık mâhiyetin aynıdır diyenler: Varlığın mâhiyetin aynı olduğunu kabul edenler, zorunlu olsun mümkün olsun tüm mevcûdatta varlık mâhiyet ayrımını reddederler. Dolayısıyla tahakkuk etmiş mevcûdât sayısı kadar mâhiyetin varlığı söz konusudur. Bu nedenle onlara göre varlık kavramı daha önce de izahı geçtiği üzere manevi müşterek değildir. Ortaklık sadece lafızdadır (lafzî ortaklık, sesteş). Bu görüş bazı kelâmcılar tarafından Ebû'l-Hasen el-Eş'arî ve Mu'tezili âlimlerden Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'ye nispet edilmektedir.<sup>216</sup> Ancak bu bakış açısı sûfiler tarafından yanlış bulunmaktadır. Şöyle ki böyle bir bakış açısına göre bir şeyin varlığı ile o şeye ait özelliklerin aynı şey olması gerekir. Böylece o şeye ait özelliklerden bir kısmını veya tamamını kaybettiğinde tabii olarak varlığını da kaybetmesi gerekir ki bu, mümkün varlıkları için mevzubahis olamaz.<sup>217</sup>

2. Varlığın mâhiyete arız olduğunu iddia edenler: Müteahhir dönem kelâmcıların çoğunluğu ve İslam filozofları varlığın mâhiyetten ayrı olduğunu kabul ederler. Kelâmcılara göre varlık, zorunlu ve mümkün varlıkların tamamında ona eklenen bir özelliktir. Zira vücûd şeyler arasında ortak olan vasıftır. Ancak mâhiyetlerin özellikleri

<sup>215</sup> Fadıl Ayğan, “Zorunlu Varlığı İspat Bağlamında İbn Sînâ'da Varlık-Mâhiyet İlişkisi: Ontolojiden Teolojiye”, *İslâmî İlimler Dergisi*, C: 10, N: 1, 2015, s. 112.

<sup>216</sup> Kâdî Beyzâvî, a.g.e., s. 52.

<sup>217</sup> Şamil Öçal, a.g.m., ss. 81-106.

birbirinden farklıdır. Örneğin “Siyah siyahtır.” ile “Siyah mevcuttur.” önermeleri arasındaki fark doğrudan ortaya çıkar. Şayet siyah kavramının mevcudiyeti, siyahlık üzerine zait bir başka ifadeyle sonradan eklenen bir şey olmasaydı siyahın siyahlığı ile siyahın mevcûdiyeti arasındaki fark ortadan kalkardı.<sup>218</sup> Dolayısıyla vücûd mâhiyete muğayir bir şeydir. Vücûdun mâhiyete zait olduğunun bir diğer delili ise vücûdun yokluğuna rağmen bizim o şeyin mâhiyetini zihnen hâlâ algılayabilmemizdir. Şayet vücûd mâhiyete zait olmasaydı bir şeyin yokluğunda o şeyin mâhiyetinin zihnen algılanması mümkün olmazdı.<sup>219</sup> Ancak İslam filozofları zorunlu varlığın mâhiyetinin bizâtihi onun varlığı olduğunu, mümkün varlıkta ise ona eklenen bir sıfat olduğunu iddia ederler.<sup>220</sup>

Dolayısıyla kelâm ve felsefeciler arasındaki ayrılık mevcûdların kapsamıyla alakalıdır. Daha önce de zikrettiğimiz gibi İbn Sînâ'nın varlık-mâhiyet ayrımı düşüncesinin temelinde yatan gerekçe varlıkları mümkün ve zorunlu olarak ikiye ayırarak zorunlu varlığı ispat edebilmektir. Nitekim o, bu ayrımla mâhiyeti bizâtihi varlık (sırf varlık) olan zorunlu varlığı ispat etmeye çalışır. Şu hâlde zorunlu varlık, sırf varlık olduğundan onda varlık ve mâhiyet ayrımı söz konusu değildir. Bir başka ifadeyle zorunlu varlığın zorunluluğu özü gereğidir, zorunluluk mâhiyetten kaynaklanmaz. Dolayısıyla zorunlu varlık, varlık ve mâhiyetten teşekkül eden mürekkep bir varlık değildir. Diğer yandan imkân, mâhiyetin gereği olduğundan varlık, mümkünlere dışarıdan arız olur. Sonuç olarak İslam filozofları zorunlu varlıkta varlık-mâhiyet ayrımına gitmez iken mümkün varlıklarda ise varlığın mümkününe arız olduğunu iddia ederler. Zira bir şeyin mâhiyetine varlık dâhil olduğunda o şey zorunluluk kazanmış olur.

Varlığın Tanrı'nın zâtının aynı mı yoksa zâtına eklenen bir sıfat mı olduğuna yönelik kelâm ve felsefeciler arasında cereyan eden tartışmalar, akli bir kavram olan mutlak varlıkla alakalı değildir. Tartışmalar mümkün ve zorunlu varlığa ait olan özel varlık üzerinden yapılmaktadır. Zira felsefeci ve kelâmcılar özel varlıkların (zorunlu ve mümkün) mutlak vücûdun fertleri olduğu noktasında hemfikirdirler. Kelâmcılara göre zorunlu ve mümkün, varlık noktasında ortaklıklar. Örneğin Tanrı'nın varlığı ve ağacın varlığı dediğimizde ağaçta ve Tanrı'da bulunan bu varlık aynıdır. Tanrı ve ağaç arasındaki fark ise

<sup>218</sup> Fahreddin Râzî, *Me'âlimü Usûli'd-dîn- Kelâm İlminin Esasları*, (Çev. Muhammet Altaytaş), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2019, s. 52.

<sup>219</sup> Fahreddin Râzî, *el-Erbain fi Usûlu'd-dîn*, Mektebetü'l-Külliyetu'l-ezheriyye, Kahire 1986, s. 82.

<sup>220</sup> Mustafa Sabri Efendi, *Mevkifu'l-akl ve'l-ilm ve'l-âlem min rabbi'l-âlemîn ve min ibadihi'l-mürselin*, Dâru ihyâi'l-Türâsi'l Arabî, Beyrut 1981, s. 98.

mâhiyetten kaynaklanmaktadır. Bir başka ifadeyle Vâcib ve mümkün varlık arasındaki farklılık varlıktan değil mâhiyetten kaynaklanmaktadır. Kelâmcılar, felsefecilerin iddia ettiği gibi zorunlu varlıkta varlık ve mâhiyetin bir olması durumunda, zorunlunun varlığına dair bilgi onun hakikatine dair bilgi anlamına geleceği sakıncasını doğuracağını iddia ederler.<sup>221</sup> Hâlbuki Tanrı'nın hakikatine dair bir bilginin elde edilmesinin imkân dâhilinde olmadığı tüm İslam düşünce ekolleri tarafından kesin olarak kabul edilen bir hakikattir.

Sûfiler ise mutlak varlık olarak isimlendirdikleri Tanrı'da vücûd-mâhiyet ayrımını reddederler. Daha önce de zikrettiğimiz gibi Tanrı, Mutlak Varlıktır. Vücûd O'na dışarıdan arız olmamaktadır.<sup>222</sup> Zira böyle bir kabul Tanrı'nın varlık ve mâhiyetten mürekkep varlık olduğu anlamına gelir ki bu ise Tanrı'nın basit olduğu düşüncesiyle çelişir. Dolayısıyla vücûdun Tanrı üzerine zait olduğu kabul edilemez.<sup>223</sup>

Vahdet-i vücûd geleneğinin önemli simalarından Abdulganî Nâblusî (ö. 1143/1731) Tanrı'da varlık-mâhiyet ayrımının doğuracağı sakıncaları üç başlık altında toplar. Birincisi: Şayet Hakk'ın varlık haricinde bir mâhiyeti olsaydı kendine has mâhiyeti ile tüm mevcûdat arasında ortak olan varlıktan mürekkep olurdu. Ancak özel mâhiyet ve genel varlıktan meydana gelen her varlık hâdistir. Dolayısıyla Tanrı için hâdislik söz konusu olamaz. İkincisi: Böyle bir durumda mâhiyet var olmak için varlığa muhtaç olurdu. Zira varlık ve mâhiyet farklıdır. Dolayısıyla varlığa ihtiyaç hisseden her şey hâdistir. Üçüncüsü: Tanrı'nın varlık ve mâhiyetten mürekkep varlık olması durumunda, Tanrı ile hâdis varlıklar arasında benzerlik doğmaktadır. Hâlbuki hâdise benzeyen hâdistir.<sup>224</sup> Nâblusî'nin ortaya koyduğu söz konusu sakıncaların aksine Hakk'ın mâhiyetinin bizâtihi varlık olmasının da doğuracağı sakıncalar vardır. Şayet Hakk mutlak varlık ise Hakk'ın varlığını bilmek aynı zamanda O'nun hakikatini bilmek anlamına gelir ki böyle bir şey mümkün değildir. Fakat sûfiler oluşacak böyle bir endişeyi aşmak için bu anlamda vücûdun selbî bir niteleme olduğunu vurgular. Çünkü onlara göre Tanrı'nın zâtını ifade etmek için kullanılan vücûd, herhangi bir şeye yüklem olan vücûd değildir. O, sadece bir ifade ve anlatmayı mümkün kılma anlamında vücûddur.<sup>225</sup> Diğer yandan sûfilerin Tanrı'nın mutlak varlık olması düşüncesi felsefecilerin sırf varlık düşüncesiyle örtüşüyor izlenimi vermektedir. Ancak felsefeciler mutlak vücûdu vâcib zât ile aynileştirmeyerek sûfilere ayırışır.

<sup>221</sup> Kâdî Beyzâvî, a.g.e., ss. 52-54.

<sup>222</sup> Konevî, 2013, a.g.e., s. 23.

<sup>223</sup> Ekrem Demirli, 2011, a.g.e., s. 210.

<sup>224</sup> Nâblusî, 2003, ss. 15-16.

<sup>225</sup> Konevî, 2013, a.g.e., s. 25; Ekrem Demirli, 2011, a.g.e., s. 213.

Felsefeciler zorunlu vücûdu tıpkı mümkün vücûd gibi mutlak vücûdun maruzu kabul ederler. Zira daha önce de zikrettiğimiz üzere mutlak vücûd felsefecilere göre ikinci akledilirlerden olan akli ve külli bir kavramdır.<sup>226</sup>

Sûfiler Mutlak Varlık olan Tanrı'nın haricinde mümkün varlıkların mâhiyetlerinin üzerine vücûdun zait olduğunu kabul ederler. Onlar mümkün mâhiyetleri a'yân-ı sâbite olarak isimlendirirler. Tanrı'nın ilminde sâbit olan bu hakikatlere vücûd dışarıdan yani Mutlak Vücûd olan Tanrı'dan gelmektedir. Bir başka ifadeyle Tanrı bu yaratılmamış olan ilmî hakikatleri tecelli yoluyla izhar etmektedir. Dolayısıyla mümkünler, varlık ve mâhiyetten mürekkep varlıklardır. Varlık onların zâtına zaittir.

## 2.7. İbn Arabî'nin Varlık Düşüncesi İle İlgili Bazı Kavramlar

### 2.7.1. Adem ve Sübût

İbn Arabî'ye göre varlık ve yokluk, mevcûd ve ma'dûma dışarıdan eklenen bir sıfat değildir. Bunu bir sıfat olarak algılayan vehimdir. Şu hâlde varlık ve yokluk bir şeyin ispatı veya nefyidir, denilebilir.<sup>227</sup>

İbn Arabî ve takipçileri yokluğu (adem) mutlak yokluk ve izafi yokluk olmak üzere iki kısma ayırırlar. Varlık tek olduğundan ve her şeyi kuşattığından mutlak yokluğun tahakkuk edeceği bir alan bulunmamaktadır. Bu nedenle "mutlak yokluk" yoktur.<sup>228</sup> İzafi yokluk ise bir şekilde hakikati bulunan ama henüz varlık sahasına çıkamamış bir varlıktır. Bir çeşit varlığa sahip olmasından ötürü bu yokluğa "mukayyed yokluk", "gölge varlık" ve "mümkün-i vücûd" da denilir.<sup>229</sup> Zira mutlak yokluğun var olduğu düşüncesi kabul edilirse bir başka ifadeyle mutlak yokluğa bir varlık alanı verilirse Tanrı ile birlikte bir başka varlık (mutlak yokluk) kabul edilmiş olur ki bu kabul, hem Mutlak Varlık olan Hakk'ın zâtının tahdidini hem de Hakk'ın haricinde başka varlığın olduğunu kabul anlamına gelir. Bu nedenle sûfiler mutlak yokluk düşüncesini reddederler. Diğer yandan "mutlak yokluk" var kabul edildiğinde sûfilerin yaratılış teorisi olan "zuhur"un izahı mümkün olmamaktadır. Zira yoktan yaratmayı reddeden sûfiler "izafi yokluk"un bir çeşit varlığının olduğu

<sup>226</sup> Muhammed Bedirhan, a.g.m., s. 65.

<sup>227</sup> İbn Arabî, *İnşâü'd-devair, Kleinere Schriften des İbn Arabî*, (Der. H.S. Nyberg), E.J Brill, Leiden 1919, s. 6.

<sup>228</sup> Ahmet Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, Cilt: 1, İstanbul 2010, s. 8.

<sup>229</sup> Ahmet Avni Konuk, a.g.e., Cilt: 1, ss. 8-9.

kabulüyle eşyânın ontolojik kaynağını izah etmekle yaratılışın keyfiyetini açıklamaktadırlar.

Bu bağlamda İbn Arabî ma'lûmâtı üçe ayırır. Bunlar, Hakk'ın zâtı olan Mutlak Vücûd, mutlak yokluk ve ikisinin arasında bulunan berzah diye tabir edilen mümkünlerin sâbit hakikatleridir (a'yân-ı sâbite). Mutlak yokluk, Mutlak Vücûdun mukabili olan hiçbir kayıt ile kayıtlanamayan yokluğun bizâtihi kendisidir.<sup>230</sup> Dolayısıyla mutlak yokluk ona göre akli bir kavram olup mutlak varlık karşısında ayna mesabesindedir.

Sûfiler, izafi yokluğun varlığını izah ederken çekirdek içerisinde henüz varlığa gelmemiş ağaç örneğini verir. Onlara göre ağaç henüz vücûda gelmemiş olsa bile çekirdeğin içerisinde bir çeşit varlığı vardır. Çekirdekte bi'l-kuvve hâlinde bulunan ağacın, bi'l-fiil olarak zuhura gelişi izafi yokluktan varlık alanına çıkmasını ifade eder.<sup>231</sup> İzafi yokluğun izahı sadedinde İbn Arabî, Zeyd'in çarşıda iken evde olmaması veya evde iken çarşıda olmaması örneğiyle açıklar. Ona göre Zeyd evde mevcûd olmasına rağmen çarşıda ma'dûmdur. Şu hâlde izafi yokluk, Zeyd'in bir yerde mevcûd iken diğer yerde, aynı zaman diliminde ma'dûm oluşu gibidir.<sup>232</sup> Dolayısıyla her iki örnekten de anlaşıldığına göre izafi yokluğun hariçte olmasa bile ilahî ilimde bir çeşit varlığı bulunmaktadır. Bu varlıklar Vahdet-i vücûd düşüncesinde Tanrı'nın ilminde bi'l-kuvve sâbit hakikatlerdir. İbn Arabî bu ilmî hakikatleri a'yân-ı sâbite olarak isimlendirir.<sup>233</sup>

İbn Arabî Mutlak Vücûd ile mutlak ma'dûm arasına yerleştirmiş olduğu a'yân-ı sâbitenin durumunu sübût terimi ile ifade eder. "Sebete" fiilinden türetilen sâbit ve sübût terimleri farklı şifalarda; hareket edememek, hastalıktan dolayı yatağa bağımlı kalmak, peçe vs. şeklinde muhtelif anlamlarda kullanılır.<sup>234</sup> Buna göre şeyler, Tanrı'nın ilminde var olmak ve hariçte var olmak şeklinde iki farklı var oluş tarzına sahiptirler. Hariçte varlık, vücûd ile ifade edilirken Tanrı'nın ilminde bir çeşit varlık sahibi olmak ise sübût terimiyle ifade edilmektedir. Tanrı'nın ilminde sâbit olan bu hakikatlerin ma'dûm olarak görülmesi sübût ve vücûd arasındaki farktan kaynaklanır. Zira a'yân-ı sâbite, düşüncelerin insan zihninde bulunuşu gibi ilahî ilimde mevcûd, hariçte ise ma'dûmdur. Fakat hariçte tahakkuk

<sup>230</sup> İbn Arabî, 2012, a.g.e., Cilt: 11, s. 64; Sadreddin Konevî, *Fusûsu'l Hikemin Sırları*, (Çev. Ekrem Demirli), İstanbul 2012, s. 65.

<sup>231</sup> Ahmet Avni Konuk, a.g.e., Cilt: 1, s. 8.

<sup>232</sup> İbn Arabî, 1919, a.g.e., s. 7.

<sup>233</sup> Konevî, 2013, a.g.e., s. 25.

<sup>234</sup> Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, Daru'l-Fikr, Beyrut ts., C: 1, s. 144.



ettiğinde ise mevcûd denir.<sup>235</sup> Şu hâlde ayırım hariçte var olmak ile ilahî ilimde bulunmak arasındaki farktan kaynaklanmaktadır. Tanrı'nın ilminde sâbit olan bu hakikatler bir açıdan Tanrı'nın isimleri, diğer yandan eşyânın dayanaklarıdır ve lisanı hâl ile zuhura gelmeyi talep ederler. Hakk'ın bu sâbit aynalara (a'yân-ı sâbite) tecellisi neticesinde eşyâ zuhur eder ve mevcûd diye isimlendirilirler.<sup>236</sup>

### 2.7.2. Tecelli Kavramı

Tecelli, Vahdet-i vücûd düşüncesinin temel kavramlarından biridir. Zira sûfiler a'yân-ı sâbite teorisiyle ve tecelli kavramıyla Bir olan Hakk'tan çokluğun nasıl meydana geldiğini açıklar.

Tecelli kelimesi arapça “c-l-y” fiilinin tefe‘aale vezninden türetilmiştir. Etimolojik olarak; açık ve zahir olmak,<sup>237</sup> belirlemek, görünmek,<sup>238</sup> kapalı bir yerden açığa çıkmak gibi muhtelif anlamlara gelir. İbn Arabî ve takipçilerinin ıstılahında ise tecelli, ontolojik ve epistemolojik olmak üzere iki farklı açıdan yorumlanmaktadır. Ontolojik açıdan tecelli; “Hakk'ın kendisinin, kendisi için, kendinde görünmesidir.”<sup>239</sup> Bir başka ifadeyle Mutlak Gayb olan Hakk'ın bir takım mertebeler üzerinden isim ve sıfatlarıyla ortaya çıkmasıdır. Bu bağlamda tecelli lafzının müradifi olarak feyz, taayyün ve zuhur kavramı da kullanılır. Yoktan yaratmanın mümkün olmadığını iddia eden İbn Arabî yaratılışı tecelli üzerinden temellendirmeye çalışır. Buna göre Tanrı'nın yaratması varlık tecellisiyle meydana gelmektedir.

Diğer yandan tecelli kavramı epistemolojik bir kavram olarak kullanıldığında gaybın sırlarının sûfiye açılması,<sup>240</sup> diğer bir ifadeyle seyr-i sülûk esnasında sâlikin kalbine Hakk'tan gelen bilgi anlamına gelmektedir. Varlık tecellisi, tecelli-i akdes (feyz-i akdes) ve tecelli-i mukaddes (feyz-i mukaddes) olmak üzere ikiye ayrılır. Tecelli-i akdes, Hakk'ın kendi zâtında kendisi için tecellisidir. Bu tecelli ile a'yân-ı sâbite zuhura gelmektedir. Tecelli-i mukaddes ise Hakk'ın zâtının mümkün varlıklara yönelik tecellisidir.

<sup>235</sup> Ebû'l-Alâ Afîfî, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar Kavramlar*, (Çev. Ekrem Demirli), İz Yayıncılık, İstanbul 2011, s. 92.

<sup>236</sup> Kayserî, 2011, a.g.e., ss. 57-58.

<sup>237</sup> Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Anka Yayınları, İstanbul 2004, s. 638.

<sup>238</sup> Semih Ceyhan, “Tecelli”, *DİA*, Cilt: 40, İstanbul 2011, s. 241.

<sup>239</sup> Abdürrezzâk el-Kâşânî, *Mu'cem ıstılahât-ı sûfiyye*, Dâru'l-Menâr, Kahire 1992, s. 65.

<sup>240</sup> İbn Arabî, *Tasavvuf İstılahları Kitabı*, (Risaleler), (Çev. Vahdettin İnce), Kutsal Yayınları, Cilt: 1, İstanbul ts., s. 324

Tecelli ile alakalı bir diğer mevzu ise tecellinin aralıksız devam etmesidir. Zira eşyânın varlığa gelmesi tecelliyle olduğu gibi varlığının devamı da tecellinin devamlılığına bağlıdır. Nitekim tecelli bir an için inkıtaya uğrasa âlem tekrar asli durumu olan yokluğa döner. Tecellinin kesintisiz bir şekilde devam etmesini İbn Arabî “Allah her an bir iştedir.”<sup>241</sup> ayeti ile izah eder.

---

<sup>241</sup> Rahman 55/29.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### İBN ARABÎ'YE GÖRE TANRI-ÂLEM İLİŞKİSİ

#### 3.1. Mutlak Varlığın Mertebeleri ve Yaratma

Kelâm, felsefe ve tasavvuf ekollerinin varlık anlayışlarına kısaca değindikten sonra İbn Arabî'nin Mutlak Varlık olan Hakk'ın zâtı ile onun esmâ ve sıfatlarının mazharı olan eşyâ arasındaki ilişkiyi, diğer bir ifadeyle “Bir” ile “çok” arasındaki irtibatı, çokluğun ontolojik kaynağını, yaratılışı (zuhur) ve varlığın mertebelerini izah etmeye gayret edeceğiz.

İbn Arabî en hacimli eseri olan *Fütûhât-ı-Mekkiyye*'nin ilk cümlesinde varlık anlayışını, kesretin kaynağını ve eşyânın zuhurunu açıklamaktadır. O, “Hamd eşyâyı bir yokluktan ve yokluğun yokluğundan var edip eşyânın varlığını kelimelerinin teveccühüne dayandıran Allah'a mahsustur.”<sup>242</sup> diyerek Allah, a'yân-ı sâbite, zuhur-tecelli ve son olarak da âlemi zikreder. Bunlar, onun zihin dünyasının temelini oluşturan dört terimdir. Şu hâlde İbn Arabî'nin; varlık anlayışını, Bir<sup>243</sup> ile çok arasındaki ilişkiyi ve bu ilişkinin mâhiyeti ve keyfiyetini henüz giriş cümlesinde veciz olarak ifade ettiği görülmektedir. Bu ifadede zikredilen unsurları şu şekilde sınıflandırmak mümkündür:

- 1- Varlık veren “Allah”
- 2- Varlık verilen “A'yân-ı sâbite”
- 3- Varlık verme fiili “Tecelli, İzhar”
- 4- ve bu ameliyenin neticesi “Âlem”<sup>244</sup>

Ancak burada gözden kaçırılmaması gereken şey şudur: İbn Arabî'nin düşünce sistemindeki Allah lafzı kelâm ekollerinde kullanıldığı anlamda kullanılmamaktadır. Ona göre Allah lafzıyla işaret edilen varlık, Hakk'ın tecellilerinden biridir. Mutlak Varlıkla alakalı düşüncelerini izah ederken de belirttiğimiz gibi Allah'ın zâtı anlamında kullandığı Hakk her türlü belirlenim, nispet, isim ve sıfatlardan münezzehtir. Allah lafzı ise tüm isim ve sıfatların kendisinde bulunduğu Hakk'ın bir taayyünüdür. Dolayısıyla tüm eşyâya varlık veren anlamında Hakk ile onun bir taayyünü olan Allah aynı anlamda

<sup>242</sup> İbn Arabî, 2012, a.g.e., Cilt: 1, s. 15.

<sup>243</sup> Tanrı'nın Zâtı kastedilen yerlerde “Bir” büyük harfle yazılacaktır.

<sup>244</sup> Abdullah Kartal, Muhyiddin-i Arabî ve Sadreddin Konevî'nin Din Anlayışı, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İzmir 2014, s. 18.

kullanılmamaktadır.<sup>245</sup> Biz de çalışmamız boyunca Allah ve Hakk lafzını bu farklılığa uygun olarak kullanacağız.

Daha önce zikrettiğimiz üzere Mutlak Varlık her türlü nispet, izafet, isim ve sıfatlardan münezzehtir. Bu sebeple İbn Arabî ve takipçileri bu varlığı İlahî Zât, Hüviyet ya da Hakikatü'l-Hakâyık olarak isimlendirirler.<sup>246</sup> Bu Varlık her türlü kayıttan hatta ıtlaklık kaydından dahi münezzehtir. Din dili ile ifade edecek olursak Allah'ın zâtıdır.<sup>247</sup> Henüz bağıntı, nispet ve sıfat olmadığından dolayı Hakk'a dair herhangi bir bilgi sahibi olmak mümkün değildir. Böyle bir çaba ve gayret beyhude ve anlamsızdır.<sup>248</sup> O, bu mutlaklığı içerisinde bulunduğu müddetçe asla bilinemez ve beşer idrakinin konusu olamaz.<sup>249</sup> Bu nedenle O, Gayb-ı Mutlak'tır.<sup>250</sup> Nitekim Mutlak zâtı anlatabilmek için kullanılan isim ve tanımlamalar sadece O'na işaret etmek içindir. Yoksa vücûd terimi dahi O'nun bir ismi değildir.

Mutlak Varlık varlık mertebeleri itibariyle dikkate alındığında varlığın ilk mertebesi olan ehadiyyet mertebesine karşılık gelmektedir.<sup>251</sup> Dolayısıyla sûflerin Mutlak Varlık ile alakalı düşüncelerini izah ederken bahsettiğimiz tüm nitelemeler ehadiyyet mertebesine tekabül etmektedir. Bu mertebe henüz herhangi bir taayyün ve tecellinin gerçekleşmediği zât mertebesidir. İbn Arabî ve vahdet-i vücûd ehli sûfler bu mertebeyi, kesretten arınmış olduğundan dolayı Gâib-i Mutlak, Âlem-i İtlâk, Sırf Vücûd ve Âmâ vb. isimlerle adlandırmışlardır.<sup>252</sup> Henüz herhangi bir tecelli gerçekleşmediğinden ötürü Hakk bu hâliyle mutlak bir istiğna hâli içerisinde. Her ne kadar Hakk tüm nispet ve bağıntılardan isim ve sıfatlardan arınmış olsa da tüm bunlar, O'nda müstehlektir.

Meselenin bir diğer vechesi ise acaba ıtlaklık kaydından dahi münezzehten olan Hakk hakkında bir şey bilinebilir mi? İbn Arabî, bir şeyin mâhiyetini öğrenebilmek için kullanılan (ma) soru edatının her türlü nispet, bağıntı ve sıfattan münezzehten olan Hakk için kullanılabilir mi? sorusuna şu şekilde cevap verir:

<sup>245</sup> İzutsu, 2005, a.g.e., s. 43.

<sup>246</sup> Kayserî, 2013, a.g.e., s. 45.

<sup>247</sup> Ahmet Avni Konuk, a.g.e., Cilt: 1, s. 11.

<sup>248</sup> Konevî, 2013, a.g.e., s. 31.

<sup>249</sup> Abdurrahman Câmî, 2005, a.g.e., s. 41.

<sup>250</sup> İzutsu, 2005, a.g.e., s. 44.

<sup>251</sup> Abdürrezzâk el-Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, (Çev. Ekrem Demirli), İz Yayıncılık, İstanbul 2015, s. 38.

<sup>252</sup> Ferid Kam, *Vahdet-i Vücûd*, (Sad. Ethem Cebecioğlu), Diyanet İşleri Başkanlığı Halk Kitapları, Ankara 1994, s. 93.

‘Ma’ mâhiyetten soru sorar. Dolayısıyla bu edat tanımı sormak demektir. Hakk’ın ise asla tanımı yoktur. Çünkü tanım, cins ve fasıldan meydana gelir. Allah için cins ve fasıl imkânsızdır. Çünkü O’nun zâtı kendisinden ortaklığın gerçekleşeceği- ki bu durumda cins içine girerdi- veya kendisiyle farklılığın gerçekleşeceği- ki bu durumda fasla dâhil olurdu- herhangi bir şeyden bileşik değildir. Sadece Allah ve âlem vardır. Allah ile âlem veya Sâni ile masnû arasında hiçbir ilişki yoktur. Dolayısıyla ne ortaklık ne cins ne de fasıl vardır.<sup>253</sup>

Görüldüğü üzere Mutlak Varlık cins ve fasıldan meydana gelmediği için O’nun herhangi bir tanımının yapılabilmesi imkânsızdır. İbn Arabî *Fusûsu’l-Hikem’in* “Musa Fası”nda Firavun ile Hz. Musa arasında cereyan eden tartışmalardan yola çıkarak Mutlak Varlık’ın mâhiyetinin bilinemeyeceğini iddia eder. Ona göre Firavun’un Musa’ya yönelmiş olduğu “Âlemlerin Rabbi nedir?”<sup>254</sup> sorusuna -ki bu soru Tanrı’nın mâhiyetine yönelik bir sorudur- Musa: “Göklerin ve yerin ve her ikisinin arasındakilerin Rabbidir.”<sup>255</sup> diyerek Firavun’un sorusuna Tanrı’nın fiillerinden hareketle cevap vermiştir. Bir başka ifadeyle Firavun, Tanrı’nın mâhiyetini bilmeye yönelik Musa’ya soru yöneltirken Musa, Firavun’a Tanrı’nın fiilleriyle cevap vermektedir. İbn Arabî buradan hareketle Tanrı’nın hakikatının bilinemeyeceğini temellendirmeye çalışır. Öte yandan İbn Arabî’ye göre Firavun bu soruyu cahilliğinden değil aksine Tanrı’nın hakikatının asla bilinemeyeceğine dair sahip olduğu bilgiden ötürü Musa’yı denemek amacıyla sormuştur.<sup>256</sup> Şöyle ki Musa, şayet Tanrı’nın mâhiyetine dair cevap vermiş olsaydı Firavun, Musa’nın yalancı peygamber olduğunu anlardı. Musa’nın Tanrı’nın mâhiyetine ilişkin cevap vermeyip O’nun fiillerinden bahsetmesi karşısında Firavun, Musa’nın gerçek peygamber olduğunu anlamıştı.

İbn Arabî’ye göre Hakk’ın zâtını Hz. Muhammed dâhil hiç kimse bilemez. Hayret makamında<sup>257</sup> olan Hz. Ebû Bekir “İdrake ulaşmaktan acizlik en büyük idraktır.” sözüyle zâtın bilinemeyecek olmasını bilmenin en büyük idrak olduğunu belirtir. Bir başka ifadeyle zâta dair bilgimiz, onun bilenemeyeceği ve idrak edilemeyeceğinin bilgisidir.<sup>258</sup> Tanrı’nın hakikatının bilinemeyeceği noktasında felasife, mütekellimin ve sûfiler hemfikirdir.<sup>259</sup>

<sup>253</sup> İbn Arabî, 2012, a.g.e., Cilt: 2, s. 105.

<sup>254</sup> Şuara 26/23.

<sup>255</sup> Şuara 26/24.

<sup>256</sup> İzutsu, 2005, a.g.e., s. 52.

<sup>257</sup> Hayret, tasavvuf ıstılahında sâlikin seyr-i süluk sürecinde ulaştığı bir makamdır. Bu makama ulaşan sâlik Allah’ı tanımakta fakat bunu ifade etmekte zorlanmaktadır. Erhan Yetik, “Hayret”, *DİA*, Cilt: 17, İstanbul 1998, s. 60.

<sup>258</sup> İbn Arabî, 2012, a.g.e., Cilt: 2, s. 325.

<sup>259</sup> Konevî, 2014, a.g.e., s. 60.

Ancak İbn Arabî ve takipçilerine göre yine de Mutlak Varlık olan Hakk'ın zâtı hakkında bazı şeyleri bilmek mümkündür ki bunlar, O'nun varlığı ve birliğinin bilinmesidir. Sûfilere göre “O'nun benzeri bir şey yoktur. O, işitendir ve görendir.”<sup>260</sup> ayetinin “O'nun benzeri bir şey yoktur.” ifadesi Mutlak Varlık olan Hakk'ın bilinemez vechesine bir başka ifadeyle ehadiyyet mertebesine, “O, işitendir ve görendir” ifadesi ise Hakk'ın isim ve sıfatlarıyla taayyün ettiği ulûhiyet mertebesine delalet eder. Bu ayet onlara göre aynı zamanda Tanrı'ya dair bilginin iki vechesine yani tenzih ve teşbihe işaret etmektedir.<sup>261</sup>

Sûfiler Tanrı'nın zâtı anlamında kullandıkları ve genellikle kendisinden Hakk diye bahsettikleri bu bilinemez, her türlü kayıttan mücerret Varlığa bazı hadislerle işarette bulunurlar. Bunlardan iki tanesi çok sıkça karşılaştığımız hadislerdir. Birincisi, “Allah vardı, O'nunla beraber hiçbir şey yoktu.”<sup>262</sup> hadisidir. Genelde Tanrı'nın kâinatı yaratmadan önceki durumuna dikkat çekmek için zikredilen bu hadis zamanla vahdet-i vücûd ehli sûfiler tarafından farklı şekilde izah edilmiştir. Sûfilere göre bu hadis, herhangi bir zamanla mukayyed ve muhadded olmanın ötesinde, ezeli ve ebedî olan ontolojik gerçekliğe işaret etmektedir. Bu nedenle sûfiler, “Allah vardı ve O'nunla birlikte başka bir şey yoktu.” hadisine “Şu anda da öyledir.” ifadesini eklerler.<sup>263</sup> Zira hadiste geçen (ke-ne) fiili geçmiş zaman değil kevn manasında kullanılmaktadır. Allah için geçmiş zaman kipinin kullanılması mümkün değildir. Buna göre hadis şu anlama gelmektedir: “Allah vardır ve onunla birlikte başka bir şey yoktur.”

Mutlak Varlık'a işaret etmek için zikrettikleri diğer hadis ise sûfiler arasında kenz-i mahfî diye ifade edilen “Ben gizli bir hazine idim, bilinmek istedim.”<sup>264</sup> hadis-i kutsîsidir.<sup>265</sup> Sûfiler Hakk'ın zâtından bahsederken bu kutsî hadisten mülhem olarak O'ndan “gizli hazine” olarak bahsederler. Söz konusu her iki hadis Hakk'ın kendi mutlaklığını ve tekliğini ifade ederken kenz-i mahfî diye şöhret bulan hadis ise yaratılışın gayesini açıklamaktadır. Buna göre Hakk kendisi haricinde hiçbir şeyin olmadığı bir hâlde iken bilinmeyi arzulamıştır. Bu arzu daha sonra sûfilerce hubb-ı zâtî (sevgi hareketi) olarak

<sup>260</sup> Şura 42/11.

<sup>261</sup> İbn Arabî, 1952, a.g.e., s. 41.

<sup>262</sup> Buhârî, *Bed'ül Halk*, 1; İbn Arabî, 2012, a.g.e., Cilt: 6, s. 257.

<sup>263</sup> Toshihiko İzutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, (Çev. İbrahim Kalın), İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 84.

<sup>264</sup> İsmâil b. Muhammed Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs*, y.y., Cilt: 2, Beyrut ts., s. 91.

<sup>265</sup> Sûfilerin eserlerinde kullanmış oldukları bazı hadisler hadis usulü ölçütlerine göre sıhhatli kabul edilmese bile İbn Arabî hadisin sıhhatinin keşif yoluyla öğrenilebileceğini iddia eder. Bk. İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, (Çev. Ekrem Demirli), Litera Yayıncılık, Cilt: 2, İstanbul 2012, s. 191.

isimlendirilecektir.<sup>266</sup> Hakk'ın sevgisinin mevzusu ise âlemin yaratılmasıdır. Zira Hakk, hüviyeti ve birliği cihetinden mücmel, zâtına ait şe'nlerin zuhuru açısından ise mufassal olarak kendini görmek ve bilmek istemiştir.<sup>267</sup> Hakk'ın bilinme arzusu zâtında mündemiç olan şe'nlere göre olmaktadır. Şuûnat-ı ilahî birbirinden farklı ve sonsuz olduğundan Hakk'ın zuhurundaki çeşitlilik de sonsuzdur. Zuhurun sonsuzluğu ise O'nun yaratıcı olmasının sırrıdır.<sup>268</sup> İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem* adlı eserinin hemen ilk fassı olan Âdem Fassı'nın girişinde yaratılışın gayesine işaret etmektedir:

Yüce ve eşsiz Tanrı, sayıya sığmayan güzel isimlerinin a'yân-ı sâbite âlemindeki suretlerini görmek diledi. İstersen başka bir ifade ile Tanrı vücûd ile vasıflanmasından dolayı emri hasreden toplu varlık âleminde kendi aynını görmeyi ve bu görüşle kendi sırrını kendine açıklamayı murad etti diyebilirsin.<sup>269</sup>

Bu paragraf İbn Arabî'nin ontolojik sistemini ve insanın bu sistemdeki konumunu göstermektedir. Şöyle ki yaratılışın gayesi, Hakk'ın bilinme arzusudur ve bu arzu insanın yaratılmasıyla tamamlanmıştır. Ona göre isim ve sıfatların tamamını kendisinde barındıran “kevn-i câmî” olan yegâne varlık insandır. Mahlûkat içerisinde önemli bir konuma sahip melekler bile Hakk'ın tam anlamıyla bilinme arzusunun mazharı olamamaktadırlar. İbn Arabî insanın yaratılmışlar içerisindeki değerine işaret edebilmek için Kur'an'da zikredilen Âdem kıssasındaki melekler ve Allah arasındaki diyalogu delil olarak gösterir. Ona göre melekler Hakk'ın sadece Cemâl sıfatının tecellisi olduğu için Âdem'deki kuşatıcılığı idrak edemediler. Bu nedenle ona secde etmekten uzak durdular.<sup>270</sup> Hâlbuki insan Hakk'a ait tüm isim ve sıfatları (Celâl ve Cemâl) kendisinde bulunduran tek varlıktır. Bu nedenle insan halife diye adlandırılmıştır. Hakk karşısında insanın durumu, insan için görmeyi sağlayan göz bebeği gibidir.<sup>271</sup> Şu hâlde sadece insan Hakk'ın tam mazharıdır. Yani insan Hakk'ı en mükemmel şekilde yansıtan tek varlıktır. O'na en çok insan benzediği için O'nu en iyi bilecek de yine insandır.

İbn Arabî *Fütûhât-ı Mekkiyye*'nin girişinde âlemin yaratılışının keyfiyetini zikrederken *Fusûsu'l-Hikem* adlı eserinin ilk fassında da âlemin yaratılış gayesini belirtmesi dikkate şâyandır. Ancak âlemin yaratılış gayesi Hakk'ın bilinme arzusu ise de

<sup>266</sup> Ahmet Avni Konuk, a.g.e., Cilt: 1, s. 43; Dâvûd-i Kayserî, *Fusûsu'l-Hikem Şerhi*, (Thk. Hasanzâde Âmulî), Müesse-i Bustân-ı Kitâb, Cilt: 1, Kum 2007, ss. 210-211.

<sup>267</sup> Konevî, 2012, a.g.e., s. 66.

<sup>268</sup> Konevî, 2012, a.g.e., s. 67.

<sup>269</sup> İbn Arabî, 1952, a.g.e., s. 6.

<sup>270</sup> İbn Arabî, 1952, a.g.e., s. 9.

<sup>271</sup> İbn Arabî, 1952, a.g.e., s. 8.

bu arzu zât açısından değil isim ve sıfatları açısındandır.<sup>272</sup> Söz konusu pasajda da belirtildiği üzere bilinme arzusu Hakk'ın isimleri cihetindedir. Zira Hakk zâtı itibariyle bilinmemeye devam edecektir.<sup>273</sup> Yaratılışın gayesi Hakk açısından isimlerinin bilinme arzusu iken ilahî isimler açısından ise zuhura gelme talebidir. Bu ise yaratmada bir gayenin söz konusu olduğunu gösterir. Ancak Hakk'ın bu bilinme arzusu ve zuhura olan meyli iradeden kaynaklanmamaktadır. Zira Hakk, kendisinden henüz herhangi bir tecellinin gerçekleşmediği bu istiğna hâlinde her türlü isim, sıfat ve nispetten münezzehtir. Dolayısıyla Hakk'ın zuhura meyli iradenin değil, zâtın iktizasının gereğidir.<sup>274</sup> Öte yandan sûfiler eserlerinde ısrarla yaratılışın Hakk'ın iradesiyle olduğunu belirtmektedirler. Kanaatimizce sorun ilahî irade ile insan iradesi arasındaki farkın algılanamamasından kaynaklanmaktadır. Bir başka deyişle irade sıfatı insan için iki şey arasından bir tercihte bulunmak anlamına gelmektedir. Oysa ilahî irade için böyle bir seçimden bahsedemeyiz. Zira iki şeyden birinin tercih edilmesi için Tanrı'yı buna sevk eden bir neden bulunması gerekir.<sup>275</sup> Câmî, bu durumu şu şekilde izah eder:

İki şey arasında öncelik(el-evleviyyet) ancak her ikisinin de varlığının mümkün olduğunun vehmedilmesi durumunda olur ki bu da ancak tereddüd ve vehim sahibi kimse için nevzu bahistir. Ancak hakikatte, fiilen vâki olan şey zorunludur ve bunun dışında başka bir şeyin olması imkânsızdır.<sup>276</sup>

Şu hâlde Mutlak zât dikkate alındığında âlemin yani çokluğun izah edilmesi imkânsız bir hâl almaktadır. Zira varlıktan varlığın dışında bir şeyin zuhur etmesi mümkün değildir. Dolayısıyla varlıktan yalnız varlığın çıkması, bir şeyin kendisinden yine kendisinin ortaya çıkması demektir ki bu, totolojidir. Şu hâlde bir totolojinin meydana gelmemesi için kesretin farklı dayanağının olması gerekmektedir. Bu bağlamda Hakk'ın aşkın ve içkin şeklinde iki boyutundan bahsedebiliriz. Hakk'ın aşkın boyutu onun zâtını ifade ederken içkin boyutu ise zâta işaret eden ilahî isimlerdir. İlahî isimler, bilinemez ve ıtlaklık kaydından dahi münezzehe olan Hakk'ın bilinebilir olmasını sağlayan işaretlerdir. Bu bakımdan ilahî isimler Hakk'ın haricindeki her türlü varlığın ontolojik kaynağı ve nedenidir. Hakk'ın bâtın boyutu tenzihe, zâhir boyutu ise teşbihe yani âlemlerle ilişkisine delalet eder. Hakk'ın âlemlerle ilişkisi ise isimler aracılığıyla meydana gelmektedir. İlahî

<sup>272</sup> Ahmet Avni Konuk, a.g.e., Cilt: 1, s. 115.

<sup>273</sup> Fateme Rahmati, *Der Mensch als Spiegelbild Gottes in der Mystik Ibn Arabîs*, Harrasowitz Verlag, Wiesbaden 2007, ss. 40-41.

<sup>274</sup> Ahmet Avni Konuk, a.g.e., Cilt: 1, s. 6.

<sup>275</sup> Abdurrahman Câmî, (2016) a.g.e, s. 156-157.

<sup>276</sup> Abdurrahman Câmî, (2016), a.g.e, s. 157.



isimler ontolojik açıdan değerlendirildiğinde âlemin dayanakları ve nedenleri iken epistemolojik açıdan Allah hakkındaki bilgimizin ilkeleridir. Bu nedenle İbn Arabî'nin düşünce sisteminde onun ontolojisi ve epistemolojisi iç içedir.

Buna göre Hakk her türlü nispet ve sıfattan münezzehtir olduğundan âlemler hiçbir şekilde irtibatı yoktur. Tanrı-âlem irtibatı zâtın açısından değil ilahî isimler cihetinden gerçekleşmektedir. Sûfiler ilahî isimler teorisiyle bir yandan zâtın âlemlerden müstağni olduğu ilkesini korurken diğer yandan Tanrı-âlem ilişkisinin dayanağını oluşturmaktadırlar. Örneğin insan salt zâtı itibarıyla dikkate alındığında ondan ortaya çıkan fiilleri temellendirmek imkânsızdır. Bu hâli ile zât, sırf varlık olarak vardır. Ancak görmek, düşünmek, duymak vb. fiillerinden bahsetmek istediğimizde insanda bu fiillerin dayanağı olan sıfatlar bulunmak zorundadır. Aynı şekilde Hakk'ın yaratmasından, bilmesinden bir başka ifadeyle fiillerinden bahsedilmemiz için O'nda bu fiillerin dayanağı olan isimlerin ve sıfatların bulunması gerekir.<sup>277</sup> Acaba ilahî isimler ile zât arasındaki ilişki nasıldır? Zât sıfatın aynı mıdır yoksa onun haricinde bir şey midir?

İlk dönem sûfileri zâtın sıfatla ilişkisi noktasında Eş'arî kelâmcılarla aynı düşünceyi paylaşmışlardır. Onlar da tıpkı Eş'arî kelâmcılar gibi sıfatları zâtın ne aynı ne de gayrı görmüşlerdir.<sup>278</sup> Ancak İbn Arabî sıfatları zâtın aynı görerek Eş'arîlerden uzaklaşmış ve Mu'tezile'ye yaklaşmıştır. İbn Arabî Eş'arîleri zât-sıfat ilişkisi noktasında şöyle eleştirir:

Allah bilen, diri, güç yetiren, kahreden ve haberdar olandır. Bütün bunlar zatına ilave nitelikler değil, kendisinden kaynaklanır. Çünkü bu nitelikler zâtına ilave bir şeyden kaynaklansa ve zâtın yetkinliği de bunlara bağlı kalsaydı, Allah'ın yetkinliği zâtına ilave bir şey olur, bu ilave şey var olmadığı sürece eksiklikle nitelenirdi. Bu durum, tümevarımdan kaynaklanır ve bu tavır, kelâmcıları Allah'ın sıfatları hakkında 'sıfatlar ne O'dur ne de O değildir.' demeye sevk eden âmildir.<sup>279</sup>

Şu hâlde ona göre sıfatlar zâta zait veya zâttan ayrı vasıflar olmadığı için Tanrı'da herhangi bir bölünme veya çoğalmaya yol açmaz. Diğer yandan zât ile sıfat ilişkisinin doğru anlaşılabilmesi için vücûdun mertebelerinin göz önünde bulundurulması gerekir. Buna göre sıfatlar ehadiyyet mertebesinde zâtın aynı olmakla birlikte ulûhiyyet mertebesi esas alındığında sıfatlar bir yönden zâttan farklılaşırlar.

<sup>277</sup> Abdullah Kartal, 2009, a.g.e., s. 159.

<sup>278</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Ebû İshâk İbrâhim Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf*, (Çev. Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul 1979, s. 63.

<sup>279</sup> İbn Arabî, 2012, a.g.e., Cilt: 2, s. 363.

Sûfiler, Hakk'ın mutlak istiğna hâlinde iken kendisinden varlık tecellisinin ortaya çıkışını insanın nefesine benzetirler. Şöyle ki insan nefes aldığı anda bir süre sonra almış olduğu nefesi vermek zorundadır. Aynı şekilde Hakk, ilahî isimler varlık talep edince kendisinde oluşan sıkıntı ve darlıktan dolayı nefes vermiştir. Sûfiler bu nefesi, “rahmanî nefes” diye adlandırır. Rahmanî nefesin ilahî isimlerin sûretleri olan a'yân-ı sâbite üzerine yayılmasıyla âlem zuhura gelmiştir. Nasıl ki insan nefesini verirken nefesi önce ses tellerine daha sonra ağzın ve dilin farklı yerlerine temas ederek kelimeler farklılaşıyorsa rahmanî nefesin a'yân-ı sâbiteye sereyan etmesiyle a'yândaki farklılık nedeniyle eşyâ da muhtelif şekillerde zuhura gelmektedir.<sup>280</sup>

İbn Arabî *Fütûhât-ı Mekkiyye* adlı eserinde yaratılışı, sûfî terminoloji ile ifade edecek olursak zuhurun başlangıcını ve nasıl meydana geldiğini anlatır. Ona göre isimler, kendi eser ve gereklerinin anlam hakikatlerini görmek isteyince Allah'ın el-Bârî ismine yöneldiler ve hükümlerinin ortaya çıkması için dışta varlık sahibi olmak isteğini ilettiler. el-Bârî ismi onları Kadîr ismine, Kadîr ismi Mürîd ismine, son olarak da Mürîd ismi onları tüm isimleri kendinde toplayan Allah ismine yönlendirdi. Kısaca özetlemeye çalıştığımız bu öyküleyici anlatım bize yaratılışın Hakk açısından bilinme arzusu iken a'yân açısından ise Hakk'tan varlık talebi olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>281</sup>

Daha önce zikrettiğimiz üzere İbn Arabî, Tanrı'nın yaratmasının keyfiyetini *Fütûhât*'ın ilk cümlesinde vurgulamaktadır. Ona göre Tanrı, eşyâyı yokluktan (adem) ve yokluğun yokluğundan (vücûd) yaratmaktadır. O, bu ifadeleri *Fütûhât*'ın başka yerinde şöyle izah eder:

Allah şöyle der: “Her şeyin hazineleri katımızdadır”<sup>282</sup> Başka bir ayette ise, “Onu belli bir ölçüyle indiririz.”<sup>283</sup> Bu indirme, el-Hakîm isminden kaynaklanır ve hikmet bu indirmenin otoritesi olduğu gibi eşyâyı bu hazinelerden (a'yân-ı sâbite) dış varlığa çıkartmak demektir. Bu ise kitabın girişinde söylediğimiz ‘eşyâyı yokluktan ve yokluğun yokluğundan var eden Allah'a hamd olsun.’ sözümüzün anlamıdır. Öyleyse bu, eşyanın bu hazinelerde korunmuş ve Allah bakımından sâbit bulunmaları demektir. Yoksa onlar, kendileri bakımından mevcûd değillerdir. Dış varlıklarına göre ise yokluktan mevcûd olmuşlardır. Allah nezdinde hazinelerde bulunmaları bakımından ise, yokluğun yokluğundan var olmuşlardır ki bu varlık demektir.<sup>284</sup>

<sup>280</sup> Kayserî, 2007, a.g.e., C: 1, s. 748.

<sup>281</sup> İbn Arabî, 2012, a.g.e., Cilt: 3, ss. 30-31.

<sup>282</sup> Hicr 15/21.

<sup>283</sup> Hicr 15/21.

<sup>284</sup> İbn Arabî, 2012, a.g.e., Cilt: 8, s. 59.

Şu hâlde İbn Arabî'ye göre yaratma Tanrı'nın, ilminde ma'dûm olarak bulunan hakikatlere (a'yân-ı sâbite) varlık vermesinden ibarettir. Keza ona göre yaratılış, Eş'arî kelâmcılarından farklı olarak Tanrı'nın eşyâyı yoktan yaratması şeklinde değil, ma'dûm dahi olsa ilahî ilimde bir çeşit varlığı olan a'yân-ı sâbiteye varlık bahşetmesiyle olur. Bu yaratılış teorisi felsefecilerin sudûr teorisine benzerliğinden dolayı onu, Eş'arî kelâmcılardan uzaklaştırırken felsefecilere yakınlaştırır. Ancak ileride göreceğimiz üzere felsefecilerin sudûr teorisi ile sûfîlerin zuhur, izhar ve tecelli olarak isimlendirdikleri yaratılış teorisi bazı yönlerden farklılık arz eder. İbn Arabî ve takipçilerine göre Tanrı'nın yaratma eylemini en iyi ifade eden kavram, zuhur kavramıdır. Mutlak Varlık olan Hakk'tan yalnızca varlık ortaya çıkacağına göre O'nun yaratması bazı kelâmcıların anladığının aksine, ezeli ilminde bir çeşit varlığı olan a'yâna varlık vermesi demektir. Bu düşünce sisteminde a'yân-ı sâbite ezeli olduğu için yoktan yaratmadan değil, mâhiyetlere (a'yân-ı sâbiteye) varlık verilmesinden bahsedilebilir.<sup>285</sup>

İbn Arabî'ye göre Hakk, ezeli ilmiyle ma'lûmâtı yani a'yân-ı sâbiteyi henüz varlık kokusunu koklamadıkları hâlde iken bilmiş ve eşyâyı bu bilgiye göre yaratmıştır. Hakk'ın yaratması a'yânın izharı demek olduğundan Hakk için örneksiz yaratma anlamında ihtira'dan söz etmek imkânsızdır. İhtira yani benzersiz meydana getirme ancak insan için mümkün olabilir.<sup>286</sup> İbn Arabî Hakk'ın âlemi ezeli ilmiyle yarattığını şöyle ifade eder:

Allah kendinde bulunmayan bir şeyi meydana getiren kişi gibi âlemi inceden inceye ölçmüş tartmış ya da âlem üzerinde düşünmüş değildir. Böyle bir şey Allah hakkında caiz değildir. Allah sahip olmadığı bir şeyi kendi nefsinde meydana getirmiş olmadığı gibi içinden "onu şöyle mi böyle mi yapalım" diye de geçirmemiştir. Allah âlemi ezelde bilir ve âlemi bilmediği hiçbir hali olmamıştır. O halde Allah bilmediği bir şeyi meydana getirmiş değildir.<sup>287</sup>

Görüldüğü üzere örneksiz yaratma anlamında ihtira insan için mümkündür. Zira insan bir şey yapmak istediğinde inceden inceye düşünür ve zihninde tasvirini yaptıktan sonra ameli yeteneklerini kullanır ve o şeyi meydana getirir. Fakat böyle bir iş (yaratma) Tanrı için söz konusu olamaz.<sup>288</sup> Zira bu, Tanrı'ya cehalet nispet etmek anlamına gelir. Her şey Tanrı'nın ezeli bilgisine göre meydana geldiğinden âlemde tesadüf denen bir şey de yoktur.

<sup>285</sup> Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2009, s. 196.

<sup>286</sup> İbn Arabî, 2012, a.g.e., Cilt: 1, s. 244.

<sup>287</sup> İbn Arabî, 2012, a.g.e., Cilt: 1, ss. 244-245.

<sup>288</sup> Abdülvehhâb eş-Şa'rânî, *el-Yevâkîf ve'l-Cevâhîr*, (Çev. Mahmut Çınar), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2019, Cilt: 1, s. 368.

Hakk kendi ilminde bulunan zâtına ait kemâlât ve şuûnâtın eserlerini görmek dileyince “birden ancak bir çıkar” ilkesi gereğince kendinden ilk olarak bir tecelli gerçekleşir. Bu tecelliyi İbn Arabî “Hakikat-i Muhammedî” diye isimlendirir. İbn Arabî’nin en önemli talebesi ve ekberî gelenek içerisinde Şeyh-i Kebîr olarak isimlendirilen üvey oğlu Sadreddin Konevî bu tecelliyi vücûd-i âmm olarak niteler.<sup>289</sup> Şu hâlde Hakikat-i Muhammedî Mutlak Varlık olan Hakk ile mümkün varlıklar arasında bir vasıta konumundadır. Hakk’tan yalnızca bir sâdır olduğuna göre kesret nasıl izah edilecektir? Bu noktada İbn Arabî ve takipçileri a’yân-ı sâbite teorisinden bahsederler. Onlara göre Hakikat-i Muhammedî, mümkün varlıkların ilahî ilimde bir çeşit varlığı olan hakikatlerine yani a’yân-ı sâbite üzerine sereyan ederek onların zuhuruna vesile olmaktadır. Dolayısıyla gerçek anlamda yaratma yani kesretin peyderpey ortaya çıkışı bu mertebeye başlamaktadır. Bu, Hakk’ın, zâtındaki özellikleri bilmesi mertebesine inişi (tenezzül) demektir. Ancak İbn Arabî’ye göre sıfatlar zâtın aynı olduğundan Hakk’ın ilmi kendinden kendinedir ve Hakk, bu mertebede kendine ait esmâ ve sıfatları icmâli olarak bilir. Dolayısıyla burada temeyyüz henüz gerçekleşmediğinden ilim, âlim ve ma’lûm birdir. Diğer yandan Hakikat-i Muhammedî, Hakk’ın zâtının zâhiri iken Hakk ise Hakikat-i Muhammedî’nin bâtınıdır.<sup>290</sup> Sûfîler Hz. Muhammed’e nispet ettikleri “Allah’ın ilk yarattığı şey benim nurumdur.” hadisinin bu mertebeye işaret ettiğini düşünürler.<sup>291</sup>

Hakk’tan ilk sudûr eden varlık tecellisi (Hakikat-i Muhammedî) a’yân-ı sâbite üzerine yansır. A’yân-ı sâbite bu açıdan âlemdeki kesret ve farklılığın kaynağı olmaktadır. Âlem bu tecelli ile dışarıda var olmakta ve varlığı kaim olmaktadır.<sup>292</sup> Hakk bu tecelli sürecinde kendini rastgele değil ilahî isimlerin sûretleri olan a’yân-ı sâbite üzerinden açmaktadır. Zira daha önce de zikrettiğimiz gibi a’yân-ı sâbite ilahî ilimde ezelden beri sâbit olan hakikatlerdir.<sup>293</sup> Şu hâlde a’yân-ı sâbite İbn Arabî’nin metafizik sisteminde kilit role sahiptir. O, a’yân-ı sâbiteyi Hakk ile âlem arasına yerleştirmiş, bununla bir yandan âlemdeki kesretin ontolojik kaynağını izah ederken diğer yandan eşyânın zâhirde ortaya çıkışının keyfiyetini açıklamıştır. Dolayısıyla Allah-âlem ilişkisinin kurucu unsuru a’yân-ı sâbite olmaktadır.<sup>294</sup>

<sup>289</sup> Konevî, 2013, a.g.e., s. 23.

<sup>290</sup> M. Erol Kılıç, a.g.e., s. 299.

<sup>291</sup> Ahmet Avni Konuk, a.g.e., Cilt: 1, s. 129.

<sup>292</sup> Ekrem Demirli, 2009, a.g.e., s. 204.

<sup>293</sup> İzutsu, 2005, a.g.e., s. 216.

<sup>294</sup> Abdullah Kartal, 2009, a.g.e., s. 164.

Buna göre ilahî ilimde sâbit bir hakikati olmayan bir şeyin haricî âlemde zuhurundan söz edilemez. Örneğin a'yân-ı sâbite düzeyinde at ve adamdan başka bir şey olmasa idi, kevnî âlemde sadece at ve adam zuhura gelirdi. Bu nedenle a'yân-ı sâbite Hakk'ın zuhurunun keyfiyetini belirlemede mahkûm değil, hâkim durumdadır. Bir başka ifadeyle belirleyici olan a'yânın bizâtihi kendisidir.<sup>295</sup> Dolayısıyla farklılık ve kesret Hakk'ın ehadiyyet mertebesinde kendinde mündemiç olan muhtelif hakikatlere varlık vermesinden kaynaklanmaktadır.<sup>296</sup> Bu bağlamda varlık tek olduğuna göre farklılık ve kesretin kaynağı ilahî isimlerdeki karşıtlıklardır.

Öte yandan a'yân-ı sâbite ikili doğaya sahiptir. O, bir yandan ilahî isimler iken diğer yandan eşyânın hakikatleridir.<sup>297</sup> Bir başka ifadeyle a'yân-ı sâbite fenomenal varlık düzlemindeki şeylerin ma'kûl ve mahsûs birer nesne olarak zuhura gelmeden önce ilahî ilimde bir çeşit varlığı olan ilahî isimlerin hakikatleridir. Neticede âlem, Tanrı'nın feyz-i akdes tecellisi ile ilahî ilimde beliren a'yân-ı sâbiteye feyz-i mukaddes tecellisiyle varlık vermesidir.<sup>298</sup> Bu tecelli sürekli ve kesintisiz devam ettiği için varlıklar her an yeni bir yaratılışla (halk-ı cedid) yaratılmaktadır.<sup>299</sup>

Halk-ı cedid düşüncesiyle sûfler aynı zamanda tecellide tekrarın olmadığını ifade ederler. Bu varlık tecellisi hızlı, şiddetli ve art arda gerçekleştiğinden kişi ilk tecellinin kesildiğini ve ikinci bir tecelliyle var olduğunu fark edemez (teceddüd-i emsâl). Yaratılışın her an yenilenmesinde var oluş ile yok oluş anı bitişiktir.<sup>300</sup> Bunun en güzel örneği sinema filmleridir. Filmler gerçekte birçok resimden oluşmakta, bu resimler gözün kabiliyetini aşan bir hızla peş peşe gösterilmekte ve her resmin akabinde diğer resim gösterilmektedir. Film kareleri arasındaki boşluklar ve resimlerin gösterimindeki hızdan dolayı kişi yeni sûretin bir önceki sûretten ayrıştığını algılayamamaktadır. Âlem de aynı şekilde sürekli yeniden yaratılmaktadır. Benzerlerinin yaratılması ve tecellinin zuhurunun şiddetinden ötürü kişi âlemde gerçekleşen değişimi algılayamaz.<sup>301</sup> Bu nedenle İbn Arabî âlemin

<sup>295</sup> İzutsu, 2005, a.g.e., s. 217.

<sup>296</sup> Kayserî, 2011, a.g.e., ss. 44-45.

<sup>297</sup> Ekrem Demirli, 2009, a.g.e., s. 194.

<sup>298</sup> Kayserî, 2011, a.g.e., s. 53.

<sup>299</sup> İbn Arabî, 2012, a.g.e., Cilt: 2, ss. 14-15; Süleyman Uludağ, *İbn Arabî*, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1995, s. 124.

<sup>300</sup> Titus Burckhardt, *İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş*, (Çev. Fahreddin Arslan), Kitabevi Yayınları, İstanbul 1995, s. 83.

<sup>301</sup> Mustafa Tahralı, *Fusûsu'l-Hikem'de Tezadlı İfadeler ve Vahdet-i Vücûd*, (Avni Konuk, Fusûsu'l-Hikem Şerhi içinde), Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, Cilt: 2, İstanbul 2010, s. 21.

yaratılışını bir kez olmuş bir olay olarak görmez. Âlem sürekli yenilenen arazlardan oluşmaktadır.

Halk-ı cedit düşüncesi her ne kadar Eş‘ârîlerin cevher-araz teorisine benzese de iki yönden farklılık gösterir. Birincisi Eş‘ârîlerin bu değişimin arkasında bulunan değişmez özü izah edememeleri ikincisi ise arazların sürekli değiştiğini kabul etmelerine rağmen arazların toplamından ibaret olan âlemin değişmediğini iddia etmeleridir.<sup>302</sup> Âlemdeki değişikliğin idrak edilememesinin bir diğer nedeni ise yaratılışın benzerleri ile yapılmasıdır. Bu nedenle kevnî mevcûdlara bakan kişi, onu kendi hâli üzere sâbit görür.<sup>303</sup> İbn Arabî ve takipçileri sofistlerin “Her şey her dâim değişir ve başkalaşır.” sözünü doğru kabul etmekle birlikte, Sofistlerin de tıpkı Eş‘ârîler gibi değişimin arkasındaki değişmez öz olan vücûdu göremediklerini iddia ederler.<sup>304</sup>

Ancak İbn Arabî ve takipçilerine göre normal bilinç seviyesinde bir kişinin halk-ı cediti algılaması imkânsızdır. Ancak fenâ fi’llah<sup>305</sup> mertebesinden geçip bekâ bi’llah<sup>306</sup> mertebesine vâsıl olan sâlik, zaman ve mekân olgusundan soyutlandığı için âlemde cereyan eden sürekli yeniden yaratılışı idrak edebilir. Meselenin bir diğer vechesi ise âlemin yaratılmasına rağmen Hakk ile ihtiyaç ilişkisinin devam ediyor olmasıdır. Konevî âlemin varlığında her daim Hakk’a olan ihtiyacını şu şekilde izah eder:

Âlem her anda Hakk’a muhtaçtır, Hakk varlıkla ona imdat eder. Âlemin aynı bu varlıkla bâki olur; aksi halde yokluk, varlığının ikinci anında, âlemi talep eder. Bu talep, âlemin mümkün ve bir yönüyle yokluğa bakan nispetinden kaynaklanır. Dolayısıyla her nefeste varlığın bekasını ve varlığını gerektirecek birlik ve çokluk özelliğindeki ‘tercih edici’ bir hüküm bulunmalıdır; aksi halde mümkün yok olurdu.<sup>307</sup>

Halk-ı cedit ile sürekli bir yaratılış içerisinde olan âlem varlığını da bu sayede devam ettirmektedir. Bir başka ifadeyle varlığa gelişinde Hakk’a muhtaç olan âlem varlığının devamında da sürekli Hakk’a muhtaçtır. Hakk her an yeniden yaratmayla âlemin varlığını idâme ettirmektedir. Mutlak Varlık ile âlem arasında bulunan ve İbn Arabî’nin

<sup>302</sup> İbn Arabî, 1952, a.g.e., ss. 143-144; Ekrem Demirli, *İbnü’l-Arabî Metafiziziği*, Sufî Kitap, İstanbul 2013, ss. 75-76.

<sup>303</sup> Abdullah Bosnevî, *Sırrü’l-hakâiki’l-ilmiyye fî beyâni’l-a’yâni’s-sâbite*, Millet Kütüphanesi, Carullah Efendi Koleksiyonu, ts.a, N: 2120, vr. 4.

<sup>304</sup> Abdullah Bosnevî, ts.a, a.g.e., vr. 3.

<sup>305</sup> Fenâ: Sâlikin benliğinin Hakk’ın benliğinde yok olması. Toshihiko İzutsu, *İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, (Çev. Ramazan Ertürk), Ağaç Yayınları, İstanbul 2010, s. 24.

<sup>306</sup> Bekâ: Sâlikin fena sonrasında Hakk’la bâki olduğu bilincine ermesi.

<sup>307</sup> Sadreddin Konevî, *İlâhî Nefhalar: en-Nefehâtü’l-ilâhiyye*, (Çev. Ekrem Demirli), İz Yayıncılık, İstanbul 2004a, s. 134.

ontolojik sisteminde çok önemli bir konumu hâiz olan a'yân-ı sâbite hem etken hem edilgen bir konuma sahiptir. Hakk'a ve esmasına nazaran edilgen iken altındaki nesnelere içine etkendir.<sup>308</sup> Hakk karşısında a'yân-ı sâbitenin edilgenliğinden ötürü sûfler a'yân-ı "kâbil" olarak nitelerler. Zira a'yân-ı sâbite Hakk'tan feyezân eden varlık tecellisini kendi hakikatine göre kabul etmekte ve hariçte buna uygun olarak zahir olmaktadır. A'yân-ı sâbitenin etken olarak nitelendirilmesinin nedeni ise a'yânın kendi altındaki mertebelere rubûbiyyet nedeniyle feyiz vermesidir.<sup>309</sup> A'yânın ilahî tecelli karşısındaki durumunu sûfler, Cüneyd-i Bağdâdî'nin (ö. 297/909) "Suyun rengi kabın rengidir." sözüyle ifade ederler.<sup>310</sup> Cüneyd'in bu sözünü şu şekilde açıklayabiliriz:

Su, kendisi olmak bakımından mutlaktır. Aslında suyun bir rengi yoktur. Bir kaba girdiği zaman kabının rengini alır. Tıpkı bu örnekte olduğu gibi ilahî tecelli de kendisi olması bakımından mutlaktır. Ancak ilahî tecellinin zuhuru tecelligâha göre -Cüneyd'in örneğiyle kabın rengine göre- değişmektedir. Ayrıca bu örnekten hulûl anlaşılmalıdır. Zira hulûl bir mevcûdun başka bir mevcûda duhûlüdür. Ancak vahdet-i vücûd sisteminde Hakk'tan başka varlık yoktur. A'yân Hakk'ın esmâsının sûretleridir ve bunlar vücûdî değil sübûtî hakikatlerdir. Bir başka ifadeyle hulûl, mevcûdun mevcûda dahil iken vahdet-i vücûd, mevcûdun ma'dûma dahilidir.

Öte yandan a'yânın eser ve gerekleri her ne kadar zuhur etse bile kendisi yokluk üzerine kalmaya devam eder. A'yân Hakk'ın zuhur yerleri, tecelligâhı yani mazharlarıdır. Burada şöyle bir soru ile yüzleşmek kaçınılmazdır: A'yân-ı sâbitenin bir yandan Hakk'ın esmâ ve sıfatlarının sûretleri olması diğer yandan varlıklarını Hakk'tan kazanıyor olmaları, onların Hakk ile aynı konumda olduğunu göstermez mi? Diğer bir ifadeyle böyle bir durum Hakk ile âlemin özdeşliği sonucunu doğurmaz mı? İbn Arabî ve takipçilerine göre böyle bir ayniyet söz konusu değildir. Zira her hâlükârda Hakk ile âlem arasında farklılık, Hakk'ın zorunlu varlık, âlemin ise mümkün varlık olması açısından devam etmektedir. Zira mümkün, zuhura gelirken ve geldikten sonra varlığının idâmesinde Hakk'a muhtaçtır. Mutlak yokluk ile Mutlak Varlık arasında bulunan a'yân-ı sâbite Hakk'ın tecellisiyle varlık elde etse dahi asli durumu olan ademiyet üzerine bulunmaya devam eder ve bu durumdan asla çıkamaz. İbn Arabî a'yân-ı sâbitenin asli durumunun yokluk olduğunu şöyle izah eder:

<sup>308</sup> İzutsu, 2005, a.g.e., ss. 215-216.

<sup>309</sup> Kayserî, 2011, a.g.e., s. 58.

<sup>310</sup> Kayserî, 2007, a.g.e., Cilt: 2, s. 1385.

Mümkün varlıklar, yokluktaki asılları üzerine sâbittirler. Bunların nefislerinde ve a'yân-ı sâbitelerinde üzerinde buldukları halin suretlerine bürünen Hakk'ın vucudundan başka varlıkları yoktur.<sup>311</sup> Kendileri için yokluk (adem) sâbit olan eşyâ, varlık kokusunu duymadan o yokluk içindedir. Varlıklarda sûretlerin çokluğu ile beraber onlar da hali üzere sâbit bulunmaktadır. Hâlbuki mecmû da o mecmûdan zâhir olan ayn da birdir. O halde bu çokluk esmâdandır. O da nispetlerdir. Nispetler ise yok olan şeylerdir ve ancak Zât olan ayn vardır.<sup>312</sup>

İbn Arabî a'yân-ı sâbiteden bahsederken ısrarla onların varlık kokusu almadığını vurgular. O, bu ifadeyle a'yân-ı sâbitenin her daim asli durumu olan ademiyet üzerine bulunduğunu belirtmek ister. Ekberî geleneğin önemli isimlerinden Nâblusî, a'yân-ı sâbiteyi tarif ettikten sonra bunların asli durumunun yokluk olduğunu belirtir ve ma'dûmu sâbit olan ma'dûm ve sâbit olmayan ma'dûm şeklinde iki kısma ayırır. Ona göre sâbit olan ma'dûm, mümkün ma'dûm iken sâbit olmayan ma'dûm ise ma'dûm mümteni'dir.<sup>313</sup> Dolayısıyla a'yân-ı sâbitenin gölgesi olması hasebiyle âlemin Hakk'ta herhangi bir varlığı söz konusu değildir. Âlemin Hakk'ın vücûdunda varlığı olmamakla birlikte sübûtundan bahsedilebilir. Şu hâlde sâbit olan a'yânın zuhuru âlemin hudûsu anlamına gelmektedir.<sup>314</sup> İbn Arabî'nin a'yân-ı sâbiteyi ma'dûm olarak kabul etmesinin nedeni, vücûd kelimesini zahirî varlık anlamında kullandığı içindir. Zira sübût vücûddan farklıdır. Bu nedenle a'yân-ı sâbite karanlık ile varlık ise nur ile sembolize edilir.<sup>315</sup> İbn Arabî, varlıkla alakalı düşüncelerini ihtiva eden *İnşâu'd-devâir* adlı eserinde a'yân-ı sâbitenin Hakk'ın ilminde sübûtu açısından ezeli oluşunu ve hariçte ortaya çıkan eserleri açısından ise yokluğunu şu şekilde açıklar:

Üçüncü şey ise ne vücûd ile ne de yokluk ile ne hâdis ne de kadim olmakla nitelendirilebilir. Ama o ezelden beri kadim ile birlikte olmuştur... O ne vardır, ne de yoktur... Ama o âlemin köküdür. Yâni ontolojik temelidir. Çünkü bu âlem bu üçüncü şeyden hâsıl olmuştur. Şu hâlde o, âlemin bütün gerçeklerinin asli gerçeğidir. O, akılda bulunan evrensel ve anlaşılabilir bir gerçektir. O ezelde ezeli, zaman içinde ise hâdis görünmektedir. Eğer bu şeyin âlem olduğunu söyleseniz de isabet etmiş olursunuz, Hakk ve kadim olduğunu söyleseniz de isabet etmiş olursunuz. Bu şey için bütün bu beyanlar doğrudur.<sup>316</sup>

<sup>311</sup> İbn Arabî, 1952, a.g.e., s. 93.

<sup>312</sup> İbn Arabî, 1952, a.g.e., s. 53.

<sup>313</sup> Nâblusî, 2003, a.g.e., s. 74.

<sup>314</sup> Nâblusî, 2003, a.g.e., ss. 75-76.

<sup>315</sup> İzutsu, 2005, a.g.e., s. 218.

<sup>316</sup> İbn Arabî, 1919, a.g.e., ss. 16-17.



Daha önce de zikrettiğimiz üzere İbn Arabî'nin yaratılış teorisi olan zuhur ile felsefecilerin sudûr teorisi arasında bir takım farklılıklar bulunmaktadır. Nitekim İbn Arabî, Tanrı-âlem arasındaki irtibatın felsefecilerin benimsediği gibi “illet-ma‘lûl” ilişkisi şeklinde olduğunu kabul etmez. Zira illet ma‘lûlunu zorunlu olarak gerektirir. Ona göre Tanrı-âlem irtibatı şart-meşrût ilişkisi şeklindedir. İlet ma‘lûlunu gerektirmesine rağmen şart için böyle bir zorunluluk söz konusu değildir.<sup>317</sup> Meşrût varlığında şarta muhtaçtır. Fakat şart için böyle zorunluluk mevzubahis olamaz. Örneğin hayat, ilmin varlık nedenidir. Hayatın olmaması, ilmin de olmamasını gerektirir. Ancak ilmin olmaması hayatın olmayacağı sonucunu doğurmaz.<sup>318</sup> Bu nedenle İbn Arabî ve takipçileri felsefecilerin yaratılış ve Tanrı-âlem ilişkisinin bir izahı olarak sistematize ettikleri sudûr teorisinin özünü oluşturan nedensellik ilkesini vesileciliğe çevirerek yeniden yorumlamışlardır. Buna göre her tikel varlığın Tanrı ile dolaylı ve direk olmak üzere iki tür bağlantısı vardır. Sûfîler, Tanrı ile eşyâ arasındaki doğrudan ilişkiyi “vech-i hâs” diye isimlendirirler.<sup>319</sup> Her tikel varlık bir ismin mazharı olduğundan aralarındaki irtibat asıl ile gölge arasındaki irtibat gibidir. Buna göre isim asıl olurken şey ise o ismin mazharı olmaktadır. Gölge ile sahibi arasında vasıta olmadığı gibi, isim ile mazharı arasında bu özel yön itibarıyla bir vasıta yoktur.<sup>320</sup> Dolayısıyla her tikel varlık hem silsile yoluyla hem de özel yön “vech-i hâs” ile doğrudan Tanrı ile irtibatlı hâle gelir.<sup>321</sup> Öte yandan İbn Arabî Tanrı ile eşyâ arasındaki bu doğrudan ilişkiyi tesis ederken İbn Sînâ'nın “Tanrı tikelleri doğrudan değil tümeller üzerinden bilir.” iddiasına karşı gelmektedir. O, her ne kadar filozofların Tanrı'nın tikelleri tümeller üzerinden bildiği iddialarının aşırı tenzihden kaynaklandığını belirtse de onların Tanrı'nın ilmini inkâr etmediklerini ancak ifadelerinin yanlış olduğunu belirtir.<sup>322</sup>

Tecelli vasıtasıyla zuhura gelen çokluk ile Hakk arasındaki irtibat, bir sayısının tüm sayılara yayılarak diğer sayıları ortaya çıkarmasına benzetilebilir. Zira tüm sayılar birden oluştuğu hâlde bir, kendisi haricindekilere görünmez. Bir'i onlardan çıkarıp aldığımız anda diğer sayılar da kaybolur.<sup>323</sup> Ancak her ne kadar tüm sayılar birin ondaki varlığından ibaret olsa bile her sayı diğerlerinden farklı tek bir gerçektir. Örneğin üç sayısı bir açıdan birin

<sup>317</sup> İbn Arabî, 2012, a.g.e., Cilt: 2, s. 304.

<sup>318</sup> Cağfer Karadaş, *Muhyiddin İbn Arabî ve Düşünce Dünyası*, Otto Yayınları, Ankara 2018a, s. 155.

<sup>319</sup> Konevî, 2012, a.g.e., s. 100.

<sup>320</sup> Ahmet Avni Konuk, a.g.e., Cilt: 1, s. 122.

<sup>321</sup> Ekrem Demirli, 2011, a.g.e., ss. 74-75.

<sup>322</sup> İbn Arabî, 2012, a.g.e., Cilt: 2, s. 350

<sup>323</sup> İbn Arabî, 2012, a.g.e., Cilt: 1, s. 175.

farklı bir görünümü iken diğer açıdan (üç olmaklık açısından) diğer sayılardan ve birden farklıdır. Bu anlamda üç sayısı bir sayısının tekrarından ibaret olduğu için birin aynı ancak üç olmaklığı bakımından ise birden ayrıdır. Kezâ Hakk aynen bir sayısı gibi âlemde tecellileriyle mutlak gayb hâlinde çıkararak muhtelif suretlerde zahir olur. Fakat suretler hakikatleri açısından Hakk'ın kendisi olmasına karşın kendi mahiyetleri açısından Hakk'tan farklılaşır.

Ayrıca Hakk'tan gelen bu tecelli kesildiğinde âlemin, varlığını devam ettirmesi imkânsızdır. Öyleyse Hakk'tan gayri bir varlık yoktur. Âlem, Hakk ile a'yân-ı sâbite arasındaki tecelli ilişkisiyle ortaya çıkan Hakk'ın mazharıdır. İbn Arabî Hakk ile âlem arasındaki bu ilişkinin neticesinde ortaya çıkan resmi şu şekilde ifade eder: “Hakikatler nedeniyle gerçekleşen ayrımın dışında Hakk ile âlem arasında akledilir bir ayrım yoktur. O hâlde Allah var idi ve O'nunla beraber başka bir şey yoktu. Şimdi de öyledir ve öyle olmaya devam eder.”<sup>324</sup>

İbn Arabî'den alıntıladığımız bu pasaj yüzeysel okunduğu takdirde âlemin Hakk'ın kendisi olduğu neticesini doğurmaktadır. Ancak bu meselenin doğru anlaşılabilmesi vücûd ile mevcûd kavramları arasındaki farkın anlaşılmasına bağlıdır. Nâblusî, Vahdet-i vücûda yönelik eleştirilerin bir kısmının sûflerin vücûd ile neyi, mevcûd ile ise neyi kastettiğinin muârizları tarafından tam bilinmemesinden kaynaklandığını belirtir. Ona göre “Vücûd Allah'tır.” ile “Mevcûd Allah'tır.” önermeleri aynı şey değildir ve arasında çok ciddi farklılıklar vardır. Nâblusî vücûd ve mevcûd arasındaki farklılığı şöyle izah eder:

Vücûd, daha önce belirttiğimiz gibi, âriflere göre kadim bir hakikattir, bütün mevcûdlar ise, kadim bu tek vücûd ile nitelenmeyen farklı pek çok hakikattir. Çünkü kadim hâdisin bir sıfatı olamayacağı gibi, zât da Zâtın bir sıfatı olamaz. Vücûd âriflere göre müstakil bir zâttır; bu zât, hâdislerle hâdisler için zahir eder, kendileriyle onlardan gizli kalır ve zât, kendisi için ezeli ve ebedi zâhirdir. Bu zât bir araz değildir ki, hâdislerin bir sıfatı olsun; âriflere göre, hâdislerin vücûd ile vasıflanması sahih değildir. Çünkü vücûd var olmasaydı hiçbir hâdis var olamazdı. Binaenaleyh hâdislerin vücûda muhtaçlıkları, vücûdun onların bir sıfatı olmasına mânidir. Çünkü sıfatın özelliği, mevsûfuna muhtaçlıktır, bu durumda ise kısır döngü lazım gelirdi. Şöyle ki, vücûd bir açıdan hâdislerin sıfatı olması hasebiyle hâdislere muhtaç kalırdı; sıfat mevsûfuyla kâimdir ve hiçbir sıfat, kendi başına kâim değildir. Dolayısıyla hâdisler başka bir açıdan kendisiyle kâim olmak için vücûda muhtaçtırlar. Bu ise imkânsız ve geçersizdir.<sup>325</sup>

<sup>324</sup> İbn Arabî, 2012, a.g.e., Cilt: 2, s. 76.

<sup>325</sup> Abdulganî Nâblusî, *Gerçek Varlık*, (Çev. Ekrem Demirli), İz Yayıncılık, İstanbul 2009, ss. 60-61.

Görüldüğü üzere Nâblusî, vücûd ve mevcûd ayırımı yaparak vücûdun hâdis varlıklar için bir sıfat olmasının imkânsızlığını ortaya koymaya çalışmaktadır. Daha önce de belirttiğimiz üzere İbn Arabî vücûd ve ademin, mevcûd ve ma'dûm üzerine zait bir sıfat olmadığını vurgular. Nâblusî, mevcûd kelimesinin kalıp olarak sıfat değil, ism-i mef'ûl kalıbı olmasından hareketle vücûdun bir sıfat olmadığını Arap dili kuralları çerçevesinde izah etmeye çalışır. Buna örnek olarak madrûb ism-i mef'ûlünü gösterir. Nitekim madrûb, sıfat değil, “da-ra-be” fiilinden türetilen ismi mef'ûl kalıbıdır ve dövülen anlamına gelmektedir. Dolayısıyla madrûb, dövülen kişiye ait bir sıfat değil, darb fiilinden etkilenen kişidir.<sup>326</sup>

İbn Arabî Tanrı'nın âlem karşısındaki durumu ile âlemin Tanrı karşısındaki konumunu birçok örnekle açıklar. Ancak biz bu örneklerden ayna-sûret, asıl-gölge ve buhar-buz metaforunu vermekle yetineceğiz. Bu örnekler İbn Arabî'nin kendisinden sonra vahdet-i vücûd diye isimlendirilen varlık anlayışını en iyi anlatan metaforlardır. Örneğin aynaya bakan kişinin aynadaki sûreti, ne tam olarak ayna ne de bakan kişinin bizâtihi kendisidir. Bu örnekte ayna ve aynaya bakan kişi olmasına rağmen bunların haricinde üçüncü bir unsur olarak aynadaki sûret ortaya çıkmaktadır. Tıpkı bu örnekte olduğu gibi âlem de Hakk ve a'yânın yanında üçüncü unsur olarak zahir olur. Bu nedenle âlem örnekteki aynada görünen sûrete benzemektedir.

Bir diğer metafor şahıs ve gölgesidir. Buna göre Hakk'ın gayrı olarak nitelenen âlem, Hakk karşısında gölge mesabesinde. Âlemin varlığının Hakk'a olan nispeti gölgenin sahibine olan nispeti gibidir. Zira şahıs olmadan gölgeden bahsetmek mümkün değildir. Gölge bir yönden şahsın kendisi ise de başka vecihden ondan farklıdır. Âlem de bir yönden Hakk'ın kendisi, başka yönden ise gayrıdır.<sup>327</sup> Hakk ile âlem arasındaki ayniyet ve gayriyet durumunu şöyle açıklayabiliriz: Hakk'ın zâtı ile sıfat, isim ve şey arasında zahir ve bâtın olma cihetinden nispetler bulunmaktadır. Şey, ismin zahiri iken isim şeyin bâtınıdır. Aynı şekilde isim, sıfatın zahiri iken sıfat, ismin bâtınıdır. Sıfat ise zâtın zahiri iken zât sıfatın bâtınıdır. Görüldüğü üzere zahir ve bâtın olma farklı şeyler olduğundan zât, sıfatın, ismin ve şeyin aynı değildir. Meseleye bu cihetten yaklaşıldığında aralarında gayriyet söz konusudur. Ancak sıfatlar Hakk'ın kendinden kendine tecellisiyle ortaya

<sup>326</sup> Nâblusî, 2009, a.g.e., s. 72; İsmail Fennî Ertuğrul, a.g.e., s. 11.

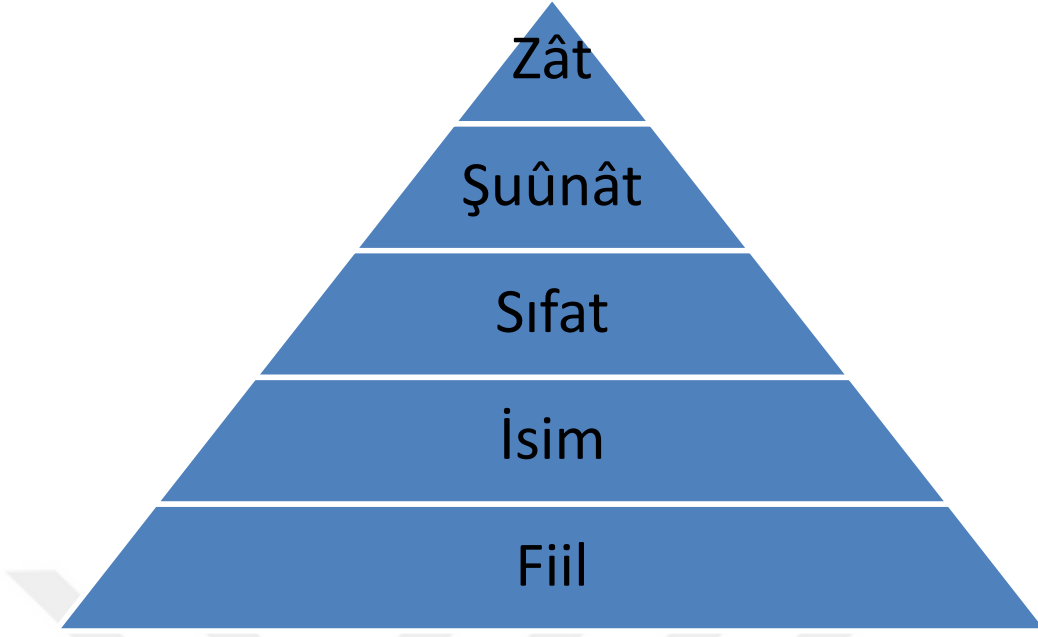
<sup>327</sup> Kayserî, 2007, a.g.e., Cilt: 1, ss. 678-679.

çıkıldığından zât ile aralarında ayniyet ortaya çıkmaktadır. Şu hâlde zât sıfatın, sıfat ismin, isim de şeyin aynı olmaktadır.<sup>328</sup>



---

<sup>328</sup> Ahmet Avni Konuk, a.g.e., Cilt: 1, s. 16.



**Şekil 3.1. İbn Arabî ve vahdet-i vücûd ehli sûflere göre Mutlak varlık olan ilahî zât ile isimlerinin mazharı olan âlem arasındaki ilişki<sup>329</sup>**

Sûfilerin Hakk ile âlem arasındaki ayniyet ve gayriyet durumunu izah etmek için kullanmış olduğu örneklerden biri de buhar-buz örneğidir. Buna göre buhar latif olduğundan gözle görülmesi mümkün değildir. Kesâfet kazanmaya başlayınca önce bulut sonra su, daha sonra da buz hâline dönüşür. Bulut, su ve buz özü itibariyle buhardan meydana geldiklerinden aralarında bir ayniyet söz konusudur. Ancak buharın taayyünü latif iken suyun taayyünü kesiftir ve aralarında gayriyet mevzubahistir.<sup>330</sup>

Hakk, isim ve sıfatları cihetinden tecelli etmesinden dolayı mazharlarda zuhura gelendir. Ancak Hakk'ın farklı mazharlarda gerçekleşen tecellisi onun asli olan tekliğine herhangi bir zarar vermemektedir. Bir başka ifadeyle Hakk farklı sûretlerde zahir olmasına rağmen zât itibariyle tek kalmaya devam eder. Hakk ezeli ve ebedî olarak bulunduğu teklik üzerindedir. Bu asla değişmez. Meselenin diğer boyutu da şudur: Varlık olduğu müddetçe Hakk'ın eşyâya verdiği varlık bir ve aynıdır. Varlık birinden diğerine göre değişmemektedir. Hakk tüm eşyâya aynı şekilde varlık bahşeder. Fakat her ayn varlığı kendi istidadına göre kabul eder. Zira a'yânın istidat ve kabiliyetleri birbirinden farklıdır. Hülâsa Hakk, tüm eşyâya aynı oranda varlık vermektedir.<sup>331</sup> İstidadın farklılığından dolayı eşyâ muhtelif sûretlerde ortaya çıkar ve ona hâdis bir isim verilir. Böylece şu arştır, bu akıldır, bu kalemdir deriz.<sup>332</sup>

İbn Arabî'nin varlık anlayışını şu şekilde özetlemek mümkündür: Hakk, âlem karşısında mutlak aşkındır fakat âlem ise Hakk'tan tamamıyla ayrı değildir. Bir başka ifadeyle âlem esrarlı bir şekilde Hakk'a katılmış durumdadır. Bu varlık anlayışına göre Mutlak Varlık'tan başka müstakil bir varlık düzeni yoktur. Aksine inanmak yani Hakk ile birlikte başka bir bağımsız varlık kabul etmek şirk olarak kabul edilmektedir. Zira “la ilahe illallah” demek son tahlilde Hakk'tan gayrı varlık yok demektir.<sup>333</sup>

İbn Arabî ve takipçilerine göre Hakk'tan âlemin zuhur yolu ile ortaya çıkışının feyz-i akdes ve feyz-i mukaddes tecellilerinin neticesinde meydana geldiğini belirtmiştik. Feyz-i akdes tecellisi (zâtî tecelli) ile eşyânın ontolojik kaynağı olan a'yân-ı sâbite, ilahî bilinçte ortaya çıkarken feyz-i mukaddes tecellisi ile akledilir olan bu a'yân hariçte varlık kazanmaktadır. Bu nedenle İbn Arabî Mutlak Varlık, a'yân-ı sâbite ve mümkün varlıklar

<sup>330</sup> Mustafa Tahralı, a.g.e., s. 32.

<sup>331</sup> İzutsu, 2005, a.g.e., s. 230.

<sup>332</sup> İbn Arabî, 2012, a.g.e., Cilt: 7, ss. 343-344.

<sup>333</sup> Seyyid Hüseyin Nasr, a.g.e., ss. 137-138.

olmak üzere varlığı üç merteye üzerinden açıklar. Ancak bu mertebeler akli olup filozofların sudûr teorisinde olduğu gibi bir gerçekliği yoktur.<sup>334</sup> Binaenaleyh İbn Arabî sonrası ekberî geleneğin önemli isimleri varlık mertebelerini bazen beşli, bazen yedili olmak üzere farklı tasnif etmişlerdir. Ancak bu isimlerin yapmış olduğu şey, üçlü tasnifi kendi içerisinde yeni mertebelere ayırmaktan ibarettir. Beşli mertebenin ilk iki mertebesi Hakk'a nispet edilirken üç merteye ise mahlûkata nispet edilmektedir.<sup>335</sup>

### 3.2. Hakk'ın Bir Taayyünü Olarak Allah

Ulûhiyet, vahidiyyet ve âlem-i esmâ diye isimlendirilen bu merteye, Hakikat-i Muhammedî mertebesinde mücmelen ortaya çıkan henüz birbirinden ayrılmamış esmâ ve sıfatların mufassal olarak ayrıştığı mertebedir. Ehadiyyet mertebesinde henüz ilim, âlim ve ma'lûm bir iken bu mertebede tüm bunlar artık birbirinden ayrılmıştır. Bu nedenle taayyün-i evvel mertebesinde Hakk'ın bilgisi kendinden kendinedir. Ancak buradaki temeyyüz hâlâ aynî değil, ilmîdir. Bu mertebede tüm esmâ ve sıfatlar tafsilî olarak ortaya çıktığından bu mertebeye bazen esmâ ve sıfat bazen de ulûhiyet mertebesi adı verilir. Bu mertebede bulunan her ilmî sûret yani a'yân-ı sâbite; şehadet âleminde zuhur edecek olan şeylerin hakikati, dayanağı, aynı zamanda rabb-i hâssı (özel rab) olmaktadır. Ahmet Avni Konuk ulûhiyet mertebesini şu şekilde izah eder:

Mutlak Vücûd bu mertebede kendisindeki sıfat ve esmâyı mücmelen bilir. Ve sıfat bu mertebede kendisinin aynı olduğundan bu ilim, kendi zâtına olan ilminden ibarettir. Vücûd bu mertebede tüm esmâ ve sıfat ile müsemma olduğundan Allah isminin mazharı olan ulûhiyet mertebesidir.<sup>336</sup>

Her disiplinin kendi kavramları üzerinden incelenip değerlendirilmesi gerektiği gibi, vahdet-i vücûd ehli sûfîlerin düşüncelerinin de doğru analiz edilebilmesi onların kavramlara yükledikleri anlamların doğru anlaşılmasına bağlıdır. Sûfîler kimi zaman kelâm ve felsefe ekollerinden bazı kavramları alıp çok daha farklı anlamda kullanmışlardır. Bu kavramlardan birinin vücûd olduğunu mutlak vücûd tartışmalarını izah ederken zikretmiştik. Benzer kavramlardan biri de Allah lafzıdır. Allah lafzı her ne kadar İslam dininin Tanrı'sının özel ismi olarak kabul edilse bile sûfîler bu lafzı bazen farklı anlamda kullanmışlardır. İbn Arabî'ye göre Allah lafzıyla kastedilen varlık, Mutlak Varlık olan Hakk'ın isim ve sıfatlarıyla taayyün etmesinden ibarettir. Bir başka ifadeyle Allah,

<sup>334</sup> Ekrem Demirli, 2011, a.g.e., s. 242.

<sup>335</sup> Abdurrahman Câmî, 2005, a.g.e., s. 43.

<sup>336</sup> Ahmet Avni Konuk, a.g.e., Cilt: 1, s. 11.

Hakk'ın bir taayyünüdür. Bu, aynı zamanda sûflerin esmâ ve sıfat mertebesi dediği ulûhiyet mertebesidir. Bu nedenle İbn Arabî ve takipçilerinin eserleri tetkik edilirken Allah lafzını, vasfî mi yoksa zâtî anlamda mı kullandığına dikkat etmek son derece önemlidir. Sûfler tüm esmâ ve sıfatlardan münezze olan Tanrı'nın zâtına Hakk demişlerdir. Allah lafzı ile kastedilen, Hakk'ın zâtî değil isim ve sıfatlarıyla taayyün etmiş Hakk'tır.<sup>337</sup> Kayserî ulûhiyet mertebesini “Kemâl sıfatlarının tamamıyla vasıflanması itibariyle ilahî zât ‘ulûhiyet’ diye adlandırılır ve tanrılık vasfı ‘ulûhiyet’ de bunun kapsamındadır.”<sup>338</sup> şeklinde ifade eder.

Daha önce Hakk ile âlem arasında herhangi bir ilişkinin olmadığını ve Hakk'ın mutlak istiğna hâlinde bulunduğunu zikretmiştik. Âlem ile Tanrı arasındaki ilişki ulûhiyet üzerinden gerçekleşmektedir. Buna göre zât açısından Tanrı ve âlem ilişkisinden bahsedilemez. Zât kendi mutlaklığı içerisinde âlemden müstağnidir. Âlem ve Tanrı arasındaki ilişki ulûhiyet üzerinde gerçekleştiğinden âlem var olmak için ulûhiyete, ulûhiyetin de tahakkuk etmesi için âleme ihtiyacı vardır. Zira ulûhiyetin hükümlerinin tezahür edeceği bir alan olmadığında Hakk'ın ilahlığının bir anlamı kalmazdı. Şu hâlde Hakk, âlemi zât olmak cihetinden değil ilah olmak cihetinden var etmiştir.<sup>339</sup> Bu nedenle âlem ile Allah arasında karşılıklı iftikar ilişkisi vardır. Yani Hakk ilahî isimleri cihetinden âleme muhtaç iken âlem de Hakk'ın her an kendilerine varlık vermesine muhtaçtır. Örneğin Rab isminin tecelli edebilmesi için merbûba ihtiyacı vardır. Aynı şekilde merbûb da var olabilmek için Rabbe ihtiyaç duyar. Böylece Hakk, halka varlık verir iken halk da, Hakk'a ait kemalâtı izhar eder.

Ulûhiyet mertebesinde birbirinden mufassal olarak ayrılan a'yân-ı sâbite âlem-i ervah mertebesinde mücerret ve kesif olmayan basit cevherler hâline gelirler. Ulûhiyet mertebesi, merite-i ervâhın bânını iken bu merite ise ulûhiyetin zâhirdir. Mertebeler şeklinde gerçekleşen bu tenezzül ile her varlık soyuttan somuta doğru bir seyir izlemektedir. Burada henüz zaman ve mekân söz konusu değildir. A'yân bu mertebede kendinin idrakindedir. Bu mertebeye Kur'an'da şu ayetle işaret olunur: “Hani Rabbin ezelde Âdemoğullarının sulblerinden zürriyetlerini almış, onları kendilerine şahit tutarak ‘Ben sizin rabbiniz değil miyim?’ demişti. Onlar da, ‘evet, şahit olduk ki rabbimizsin.’ demişlerdi. Böyle yapmamız kıyamet günü ‘Biz bundan habersizdik.’ dememeniz

<sup>337</sup> Kayserî, 2007, a.g.e., Cilt: 1, s. 175.

<sup>338</sup> Kayserî, 1997, a.g.e., s. 45.

<sup>339</sup> İbn Arabî, 2012, a.g.e., Cilt: 4, s. 17.



içindir.”<sup>340</sup> Görüldüğü üzere ruhlar, cisimlerden önce ve onlardan ayrı yaratılmıştır. Bu nedenle Tanrı’dan bedenlere ulaşan yardım ruhlar aracılığıyla gerçekleşmektedir.<sup>341</sup>

Âlem-i berzah ve âlem-i misal diye isimlendirilen bu mertebe şu ana kadar latif olan varlıkların yavaş yavaş letafetten kesafete doğru yöneldiği mertebedir. Nurani cevherlerden meydana gelen ruhani bir âlemdir. Tamamen latif olan ile tamamen kesif olan âlemler arasında bulunduğundan ötürü berzah diye de isimlendirilmiştir. Zira latif ve kesif arasında bulunanın her iki taraftan da bir kısım özelliklere sahip olması gerekir.<sup>342</sup> Tamamen latif olan ile tamamen maddi olan arasında bir irtibatın olması mümkün değildir.<sup>343</sup> Berzah (misal) âlemi latif olması hasebiyle ruhlar âlemine; sûret, şekil ve miktar sahibi olması itibarıyla cismani âlem olan şehadet âlemine benzer.<sup>344</sup> Dolayısıyla şehadet âleminde bulunan her şeyin burada bir örneği bulunmaktadır. Nitekim misal âlemi olarak isimlendirilmesinin gerekçesi budur. Ancak misal âleminde bulunan her şeyin şehadet âleminde bulunması gerekmemektedir.<sup>345</sup> Bu noktada misal âlemi Platon’un idealarına benzetilebilir. Ancak misal âlemi ile Platon’un ideaları arasında da bir kısım farklılıklar vardır. Nitekim misal âlemi, soyut (mücerred) manaları ihtiva etmez, aksine niceliksel hissedilir (mahsus) suretleri içerir. Mahsûs bu suretler akledilir âlemdeki mücerred manalara benzedikleri gibi mahsus (duyusal) âlemdeki haricî varlıklara da benzerler.

Varlık mertebeleri içerisinde misal âlemi, insanda bulunan hayal gücüne denk gelmektedir. Konevî’nin ifadesiyle, insanda bulunan hayal kuvvesinin misal âlemine nispeti cüz’ün külle, bir başka ifadeyle parçanın bütüne olan nispeti gibidir.<sup>346</sup> Rüyalar bu âleme aittir. İnsanın rüyalarını etkileyen sayısız âmiller vardır. Bunların bir kısmı mizaca göre bir kısmı ise mizacı aşan rüyalarlardır. Bu tarz rüyalar insanın muhayyile gücünün misal âlemiyle birlikte ilim ve gerçek ilişkiden kaynaklanan ittisali sonucunda meydana gelir.<sup>347</sup> Misal âlemi her daim insan bilincine tesir etmektedir. Fakat insan bunu idrak edemeyebilir. Uyanık iken kişi beş duyu ve aklın algılarının etkisi altındayken bunu hissedemez. Beş duyunun ve aklın atıl olduğu durumda, bir başka ifadeyle uykuda iken muhayyile gücü

<sup>340</sup> A’raf 7/172.

<sup>341</sup> Sadreddin Konevî, *Kırk Hadis Şerhi*, (Çev. Ekrem Demirli), İz Yayıncılık, İstanbul 2007, s. 164.

<sup>342</sup> Kayserî, 2011, a.g.e., s. 79.

<sup>343</sup> Konevî, 2007, a.g.e., s. 164.

<sup>344</sup> Kayserî, 2013, a.g.e., s. 87.

<sup>345</sup> Konevî, 2012, a.g.e., ss. 40-42.

<sup>346</sup> Konevî, 2007, a.g.e., s. 165.

<sup>347</sup> Konevî, 2007, a.g.e., s. 167.

vasıtasıyla misâl âleminden gelen bilgi algılanabilir. Ancak muhayyile kuvvesi çok güçlü olan peygamberler ve veliler bu bilgileri normal bilinç hâli olan uyanıklık hâlinde dahi alabilirler.<sup>348</sup>

Mutlak vücûdun zuhurunun son mertebesi şehadet âlemi mertebesidir. Bu mertebe insanın yaratılışıyla tamamlanmış olur. İnsan her ne kadar yaratılışın gayesi olsa bile varlık mertebelerinin en sonuncusu olan şehadet âlemiyle birlikte var olur. İbn Arabî *Fusûsu'l-Hikem*'in "Âdem Fası"nda Hakk'ın âlemi yaratma gayesinin insan olduğunu belirtir ve hemen akabinde insanın olmadığı âlemi cilasız aynaya benzetir.<sup>349</sup> Bu mertebe şehadet âlemi, kevn ve fesat âlemi, âlem-i ecsam olarak isimlendirilir. Bu mertebeye soyuttan somuta doğru olan tenezzül tamamlanmış olur. Artık gözle görülür, yani kesiftir. Bu mertebe Hakk'ın cismanî âlemde zahir olduğu, içerisinde yaşamış olduğumuz âlemdir.<sup>350</sup> Bu âlem her an değişmekte olan arazların toplamından ibarettir.<sup>351</sup> Meselenin bir diğer yönü ise en yüksek mertebe olan Mutlak Vücûd ile tecrübî âlem arasında herhangi bir zamanın olmamasıdır. Zaman ancak en aşağı mertebede ortaya çıkmaktadır.

Özetle İbn Arabî yaratılışı, bir olan zâttan çokluğun meydana gelmesini ve meydana gelen bu çokluğun (âlem) bir olan Hakk ile ilişkisini a'yân-ı sâbite üzerinden açıklamaktadır. Ona göre âlem, Mutlak Varlık'ta müstehlek olan isimlerinin hakikatlerinin çeşitli varlık mertebelerinde zuhuru ile meydana gelmektedir. Bu nedenle İbn Arabî ve vahdet-i vücûd ehli sûfiler varlığı, muhtelif mertebelere ayırarak izah etmişlerdir. Mutlak Vücûd'un mertebelerinin adedi noktasında sûfiler arasında bir ittifak söz konusu değildir. Kimileri üçlü, kimileri beşli, kimileri ise yedili tasnifi esas almışlardır. Mutlak Vücûd'un mertebelerini tablo üzerinden şu şekilde gösterebiliriz.

<sup>348</sup> Konevî, 2007, a.g.e., ss. 167-168.

<sup>349</sup> İbn Arabî, 1952, a.g.e., s. 7.

<sup>350</sup> Ahmet Avni Konuk, a.g.e., Cilt: 1, s. 36.

<sup>351</sup> İbn Arabî, 1952, a.g.e., s. 143.

| 3'lü Merātib   | 4'lü Merātib     | 5'li Merātib   | 6'lı Merātib  | 7'li Merātib      |
|----------------|------------------|----------------|---------------|-------------------|
| Âlemu'l-ğayb   | Lāhūt            | Ehadiyye       | Lā-ta'ayyun   | Lā-ta'ayyun       |
| Âlemu'l- hayāl | Âlemu'l-ceberrüt | Vāhidiyye      | Vāhidiyye     | Ta'ayyunu'l-evvel |
|                |                  |                |               | Ta'ayyunu's-sānī  |
|                | Âlemu'l-meleküt  | Âlemu'l-ervāh  | Âlemu'l-ervāh | Âlemu'l-ervāh     |
|                |                  | Âlemu'l-misāl  | Âlemu'l-misāl | Âlemu'l-misāl     |
| Âlemu's-şehāde | Âlemu'n-nāsūt    | Âlemu's-şehāde | Âlemu'l-ecsām | Âlemu'l-ecsām     |
|                |                  |                | Âlemu'l-insān | Âlemu'l-insān     |

**Tablo 1: Vahdet-i Vücûd ehli sūfîlerin farklı varlık mertebeleri tasnifi<sup>352</sup>**

<sup>352</sup> Selahaddin Akti, İbn Arabî'de Varlık ve Kötülük Problemi, Litera Yayıncılık, İstanbul 2018, s. 172.

## DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

### İBN ARABÎ'DE İNSANIN İRADE HÜRRİYETİ VE SORUMLULUĞU

İbn Arabî'nin varlık anlayışı ve Tanrı-âlem ilişkisini izah ettikten sonra bu ilişkinin bir tezahürü olan insanın irade hürriyeti ve sorumluluğuna dair düşüncelerini açıklamaya gayret edeceğiz. İnsanın irade hürriyeti ve fiillerinden kaynaklı sorumluluğu meselesi geçmişten günümüze kadar tüm dinlerin ve felsefecilerin meşgul oldukları sorunlardandır. İslam nazari ekolleri meseleyi Tanrı'nın ilim, irade, kudret ve yaratma sıfatları ekseninde düşünüp tartışmışlardır. Mutlak ve ezeli ilim sahibi olan Tanrı karşısında insanın fiillerinde hür olması mümkün müdür? İnsan eylemlerinde hür ise hürriyet alanı nerede başlar ve nerede biter? Öte yandan Tanrı, fiillerinde hür müdür? Hem Tanrı'nın hem de insanın aynı anda özgürlüğünden söz edilebilir mi? Bu sorulara verilen cevaplar neticesinde farklı ekoller oluşmuş, kader meselesine bakışına göre bazı kelâm mezhepleri Kaderîler ve Cebirîler diye isimlendirilmiştir. İbn Arabî ve takipçileri açısından da dini düşüncenin en zor ve karmaşık meselelerinden biri insanın irade hürriyeti ve sorumluluğu meselesidir. Zira varlığın birliği düşüncesi netice itibariyle Hakk'ın haricindeki varlıkların bağımsız varlığa sahip olmadıkları düşüncesine dayanır. Kendisine ait varlığı olmayan insan, fiillerinde ne kadar özgür olabilir? Ezeli ilim karşısında insan hürriyetinin mahiyeti ve anlamı nedir? vb. sorulara cevap arayan İslam kelâm ekolleri bu meseleyi daha ziyade kazâ-kader ve kulların fiilleri bölümlerinde cebir ve ihtiyar kavramları ekseninde tartışmışlardır.

Cebir sözlükte, birini irade ve ihtiyarı olmaksızın bir şeyi yapmaya zorlamak anlamına gelir.<sup>353</sup> Kelâmcılar cebir kelimesini genellikle “kulun fiilinin Allah'a nispet edilmesi, kulun fiilinde iradesinin olmaması” ve “insanın cansız bir varlık gibi iradesiz ve seçme hakkından yoksun bırakılması” anlamlarında kullanmışlardır.<sup>354</sup> İhtiyar ise sözlükte, bir şeyi başka bir şeye tercih etmek anlamına gelir.<sup>355</sup> Kelâmcıların ıstılahında ise kişinin zorlama olmaksızın yapmış olduğu tüm fiilleri ve bir şeyin başka bir şeye tercih edilmesi

<sup>353</sup> İbrahim Mustafa, *El-Mu'cemu'l-Vasît*, Çağrı yayınları, İstanbul 1989, ss. 104-105.

<sup>354</sup> Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, Kahraman Yayınları, İstanbul 1986, s. 119.

<sup>355</sup> İbrahim Mustafa, a.g.e. s. 264

anlamalarını ihtiva eder.<sup>356</sup> İrade hürriyeti meselesinin insan ve Tanrı olmak üzere iki ciheti bulunmaktadır.

#### 4.1. Tanrı Açısından Özgürlük

Tanrı'nın özgürlüğü meselesi İslam nazari ekollerinin aralarındaki önemli ayrım noktalarından biridir. Aslında mesele bu ekollerin Tanrı tasavvurlarıyla doğrudan alakalıdır. Eş'arî kelâmının Tanrı tasavvurunu belirleyici en önemli unsur Tanrı'nın mutlak kudret ve irade sahibi olmasıdır. Eş'arîler için Tanrı; kâdir-i mutlak, fail-i muhtar'dır. Bu nedenle Eş'arîler, Tanrı'nın kudret ve irade sıfatını öncelemiş, tüm mesâil bu iki sıfat üzerinden açıklamaya çalışmıştır. Şu hâlde Eş'arî açısından Tanrı'nın özgürlüğünü tartışmak anlamsız bir uğraştır. Mutlak kudret ve irade sahibi bir varlığın özgürlüğünün kısıtlanması asla düşünülemez. Kelâm ekollerinden Mu'tezile ise kudret ve irade sıfatından ziyade Tanrı'nın adaletini ön plana çıkarmış ve düşüncelerini ilahî adalet prensibi üzerinden sistematize etmiştir. Mâturîdîler ise Mu'tezile ve Eş'arîler arasında orta yol benimseyerek Tanrı'nın hikmetini esas almışlardır.

Diğer yandan İslam felsefecileri kudret ve irade eksenli değil âlemdeki nizam ve nedensellikten yola çıkarak iradesi sınırlandırılmış bir Tanrı tasavvurunu benimsemişlerdir. Bu nedenle kelâmcılar, felsefecilerin Tanrı'nın iradesini reddettiklerini iddia etmişlerdir.<sup>357</sup> İbn Arabî ve takipçileri ise bir yandan Tanrı'nın her şeye güç yetiren mutlak kudret sahibi olduğunu kabul ederken diğer yandan ise Tanrı'nın kudretini O'nun ilmiyle sınırlandırmışlardır.<sup>358</sup> Dolayısıyla İbn Arabî'nin eserlerinde geçen ve Tanrı'nın her şeye güç yetiren bir varlık olduğunu ifade eden cümleler Eş'arî kelâmcıların anladığı manada kudret ve irade değildir. İbn Arabî'ye göre Tanrı'nın yaratması, bilmesidir. Bilgi ise bilinene tâbidir. Dolayısıyla Eş'arîlerin anladığı anlamda Tanrı, fillerinde mutlak kudret ve irade ile hareket etmez.<sup>359</sup> O, imkânı reddeden kelâmcıları şöyle tenkit eder:

Şu kadar var ki, bazı zayıf akıllı nazar ve fikir ehli kimseler kendi anlayışlarına göre Allah'ın “dilediğini yapar” mealindeki ayetini delil göstererek Tanrı hakkında hikmete uygun olmayan şeyi caiz gördüler. Hâlbuki iş kendi nefsinde böyle değildir. Bunun için bazı nazariyeciler (kelâmcılar) mümkün olan varlığı inkârına, kendiliğinden veya bir vasıta ile

<sup>356</sup> Yunus Apaydın, a.g.e., Cilt: 21, s. 575.

<sup>357</sup> Ekrem Demirli, 2009, a.g.e., s. 286.

<sup>358</sup> Ekrem Demirli, 2009, a.g.e., s. 287.

<sup>359</sup> Ekrem Demirli, *Fusûsu'l-Hikem Şerhi*, Kabcacı Yayınları, İstanbul 2006, s. 319.

vacip olan varlığın ispatına uğraştılar. Bizden tahkik ehli olanlar ise imkânı ispat ederler.<sup>360</sup>

Şu hâlde İbn Arabî'ye göre Tanrı'nın her şeye kâdir olması ve dilediğini yapabilmesi, Tanrı'nın hikmetsiz iş yapabileceğini iddia etmek anlamına gelmektedir. Oysaki Tanrı'nın abesle iştiğal etmesi mümkün değildir. Tanrı'nın fiillerinde hikmet ve gaye bulunmalıdır. Bu nedenle o, Tanrı'nın kudretini iradesiyle, iradesini de ilmi ile takyid etmiştir. Ancak bu tahdid ve takyidin kaynağı da bizâtihi Tanrı'nın kendisidir. Sûfilere göre Tanrı'nın kudret ve iradesinin sınırlandırılması Hakk'ın haricinde bir nedenden kaynaklanmadığı için herhangi bir teolojik soruna neden olmamaktadır.

Bu bağlamda Hakk'ın mümkün varlığa imkân hâlinde iken varlık vermesi iradesinin bir sonucudur. Ancak bu irade insanların irade ve ihtiyarına benzemez. Zira insan iki şey arasından maslahatına uygun olanı iradesiyle seçer. Oysa bir tercih ve seçim Tanrı için söz konusu olamaz. Dolayısıyla Tanrı'nın mümkün varlık vermesi, O'nun için bir seçim değildir. Tanrı'nın mümkün varlık verme iradesini bir tercih olarak algılamamıza neden olan şey vehmimizdir. Zira Tanrı'nın bilgisi yaratmasıdır ve O'nun bilgisinde bir değişikliğin olması söz konusu değildir. Bir başka deyişle Tanrı'nın bilgisi kesinlik ifade eder, içerisinde ihtimal barındırmaz.<sup>361</sup> Bu nedenle sûfiler, yaratmanın ne Tanrı'nın iradesi ile ne de bir zorunluluk neticesinde meydana geldiğini izah edebilmek için irade yerine “zâtın iktizası” ifadesini kullanmışlardır. Ancak böyle bir izah Tanrı'nın fail-i muhtar bir Tanrı olmadığını zımnen itiraf etmektir. Zira Tanrı'nın, zâtının iktizası gereği âlemi yarattığını iddia etmek son tahlilde kendinden kaynaklı bir icbar ile âlemi var etmiş demektir.

İbn Arabî daha önce de zikretmiş olduğumuz Hakk ile halk arasındaki görelilik ilişkisini bu konuya uygulayarak Tanrı'nın özgürlüğü sorununu çözümlenmeye çalışır. O, Tanrı'nın özgürlüğü meselesini, varlık bölümünde zikretmiş olduğumuz üzere Tanrı'nın zâtını ifade eden Hakk ile tüm isim ve sıfatlarıyla taayyün ettiği ulûhiyet mertebesini ayırarak şöyle açıklar:

Allah seni başarıya erdirsin, bilmelisin ki, hürriyet ilahi değil, zâti bir kavramdır. Kul için bu makam kayıtsızlık olarak gerçekleşmez. Çünkü kul Allah'ın azâtlık kabul etmeyen kölesidir. Hakk için ilah olması yönünden hürriyeti imkânsız saydık. Çünkü efendinin kölenin varlığıyla, sahibin malıyla ve hükümdarın mülküyle irtibatlı olması gibi, ilah da me'lûhu ile

<sup>360</sup> İbn Arabî, 1952, a.g.e., s. 35.

<sup>361</sup> Konevî, 2004a, a.g.e., ss. 106-107.

irtibatlıdır. Ayeti kerimeye bakınız! ‘dilerse sizi giderir ve daha hayırlılarını getirir.’<sup>362</sup> Bu irtibat esnasında başka bir kavmin getirilmesine dikkat çekmiştir. Çünkü görelilik, akıl ve varlık bakımından iki görelinin tasavvurunu gerektirir. Dolayısıyla görelilik varken hürriyet söz konusu değildir. Rablik ve ilahlık ise göreliliktir. Hakk ile yaratıkları arasında ilişki yok ise, görelilik de yoktur. Aksine O, âlemlere muhtaç değildir. Böyle bir şey sadece Hakk’ın zâtı için düşünülebilir.<sup>363</sup>

Görüldüğü üzere her türlü isim, sıfat ve nispetten münezzeh olan Mutlak Varlık, bir başka isimlendirmeyeyle Hakk, özgürdür. Zira Hakk’ın, kendisi haricinde hiç bir varlık ile ilişkisi yoktur. Ancak Hakk’ın ulûhiyet mertebesine tenezzülü neticesinde İlah me’lûhu, Rab merbûbu, Râzık merzûku vb. gerektirir. Tam bu noktada karşılıklı iftikar ilişkisi başlar. Zira İlahın me’lûha, Rabbın merbûba ve Râzıkın merzûka ihtiyacı olduğu kadar; me’lûhun İlahı, merbûbun Rabbe ve merzûkun Râzıkı ihtiyacı vardır. Ancak Tanrı ile mahlûkat arasındaki ilişkide Tanrı’nın özgür olmaması, Tanrı’ya dışarıdan gelen bir kısıtlama ve sınırlandırma olarak düşünülemez. Zira O’ndan başka varlık zaten yoktur. Öte yandan İbn Arabî mevcûdât arasında özgürlüğün söz konusu olamayacağını bir şiirinde şöyle anlatır:

İhtiyaçlarından hiç ayrılmayan biri  
İhtiyaçlar onun peşindeyken nasıl hür olabilir ki?  
O, bütün eşyaya muhtaç  
Yoksulluk mezhebi, fakirlik kazancı  
Bizim için, varlıkların adlarıyla isimlendi  
Öyle ki, sözde onun özelliği dile geldi  
Varlıkta hür diye biri yok, çünkü O bizi talep eder  
Biz de her yönden O’nu ararız<sup>364</sup>

#### 4.2. İnsan Açısından Özgürlük

Mevcûdâtın, Hakk’ın ezeli ve değişmez ilminde bulunuşuna göre varlık kazandığını iddia eden vahdet-i vücûd düşüncesinde insanın irade hürriyetini temellendirmek en önemli sorunların başında gelmektedir. Hem varlığın tek olması hem de şeylerin ilahî ilimdeki durumuna göre zuhura gelmesi, insanın özgür irade sahibi olduğu düşüncesini izah etmeyi zorlaştırmaktadır. Zira bir açıdan Tanrı’nın isimlerinin sûretleri olan, diğer açıdan eşyânın hakikatleri olan a’yân-ı sâbite zuhurun keyfiyetini belirlemektedir. Tanrı’nın ezeli isimlerinin sûretleri olan a’yân-ı sâbitenin bir yandan eşyânın zuhurunu belirliyor olması

<sup>362</sup> Nisa 4/133.

<sup>363</sup> İbn Arabî, 2012, a.g.e., Cilt: 7, s. 343.

<sup>364</sup> İbn Arabî, 2012, a.g.e., Cilt: 7, s. 345.

diğer yandan ilahî ilmin sûretleri olması hasebiyle değişme ve başkalaşmayı kabul etmemesi meselenin anlaşılmasını zorlaştırmaktadır.

Soruna varlığın tekliği perspektifinden yaklaşıldığında, bir başka ifadeyle şayet varlık tek ise ve o da Hakk'ın kendisi ise insanın özgür iradesinden söz etmek mümkün değildir. Zira varlığı olmayanın iradesinden söz edilemez. Ancak basit gözlemlerle dahi insanın fiillerinin insana ait olduğunu görmek mümkündür. Bu nedenle insanın özgür irade sahibi ve fiillerinden sorumlu bir varlık olması gerekir. Ayrıca Allah'ın peygamberler göndermesi, vahyin emir ve yasaklar içermesi vb. gerçekler insanın özgür irade sahibi olmasını ilzam eder.<sup>365</sup> Bu paradoksu İbn Arabî a'yân-ı sâbite düşüncesi üzerinden aşmaya çalışmıştır. Bu nedenle birçok İbn Arabî takipçisi müstakil risaleler kaleme alarak kazâ ve kader problemini a'yân-ı sâbite merkezli izah etmiştir. Bunlardan en önemlileri *Fusûs* şârihlerinden Sofyalı Bâlî Efendi (ö. 960/1553) ve Kâşânî'nin kazâ ve kadere dair risaleleridir. İbn Arabî ve takipçileri insanın irade hürriyetini ve sorumluluğunu "İlim ma'lûma (a'yân-ı sâbite) tâbidir." ve "Ma'lûm (a'yân-ı sâbite) yaratılmamıştır."<sup>366</sup> şeklinde formüle ederler.

Şu hâlde öncelikle a'yân-ı sâbite düşüncesinin özgür irade ile olan bağlantısını ve bu düşünce üzerinden geliştirilen özgür irade anlayışını izah etmemiz gerekmektedir.

### 4.3. A'yân-ı sâbite ve İnsan İradesiyle İrtibatı

İbn Arabî'nin düşünce sisteminde Tanrı'nın yaratmasının ezeli bilgisiyle ilintili olduğunu daha önce zikretmiştik. Buna göre Tanrı'nın kudreti iradesine, iradesi ilmine, ilmi ise ezeli olan a'yân-ı sâbiteye tâbidir. Şu hâlde mesele Tanrı'nın ilmi ve bu ilmin tealluk ettiği şey ile doğrudan alakalıdır. Tanrı'nın ilmi neye taalluk etmektedir? ve O'nun ilmi vasfî mi yoksa hükmî bir ilim midir?

İbn Arabî, metafizik sisteminin temelini oluşturan en önemli kavramlardan biri olan a'yân-ı sâbite ile eşyânın henüz varlığa gelmeden önce ilahî ilimde sâbit olan hakikatlerini kasteder.<sup>367</sup> O, eserlerinde Mutlak Varlık olan Hakk ile âlem arasında ara bir konumda (berzah) bulunan bu hakikatlerden umûr-u ademiyye, a'yân-ı sâbite ve ma'dûmât olarak bahseder. A'yân-ı sâbite, vücûdî bir vasfî hâiz olmasa bile bir çeşit varlığa sahiptirler.<sup>368</sup>

<sup>365</sup> Ekrem Demirli, 2009, a.g.e., s. 286.

<sup>366</sup> Ali Mahmud el-Ömerî, a.g.e., s. 113.

<sup>367</sup> İbn Arabî, 2012, a.g.e., Cilt: 1, s. 22; Sadreddin Konevî, 2013, a.g.e., s. 25.

<sup>368</sup> Suad el-Hakîm, *İbn Arabî Sözlüğü*, (Çev. Ekrem Demirli), Kabcacı Yayınları, İstanbul 2005, s. 90.



Ayn ve sâbit kelimelerinden türetilen a'yân-ı sâbite terkipteki ayn, hakikatler anlamına gelirken sübûtta türetilen sâbit ise bir şeyin yokluğunun nefyi anlamına gelmektedir. Ancak bu hakikatler varlık kokusu almadığından ma'dûm olarak nitelenirler. Ma'dûmlar ise sâbit ma'dûm ve sâbit olmayan ma'dûm olmak üzere iki kısma ayrılır. Sâbit olmayan ma'dûm ile ma'dûm mümteni' kastedilmektedir.<sup>369</sup> Ma'dûm mümteni' hiçbir şekilde varlığa sahip olmadığı için herhangi bir bilginin konusu değildir. Dolayısıyla tartışma mümkün ma'dûmlarla alakalıdır. İbn Arabî var olmayı hariçte var olmak ve tahakkuk etmek olarak görür. Bu nedenle hariçte bir varlığa sahip olmayan a'yân-ı sâbiteyi ma'dûm diye niteler. Ancak a'yân, hariçte var olmasa bile ilahî ilimde bir çeşit varlığa sahiptir. Bu nedenle o, ilahî ilimdeki bu hakikatleri a'yân-ı mevcûde değil, a'yân-ı sâbite diye isimlendirir.<sup>370</sup> A'yân-ı sâbitenin ma'dûm oluşu mutlak anlamda bir yokluk değildir. A'yânın ilm-i ilahîde sâbit oluşu, kavramların insan zihnindeki varlığı gibidir.<sup>371</sup> İnsanın düşüncelerinin insandan ayrı bir varlığı olmadığı gibi a'yânın da Hakk'tan gayri bir varlığı yoktur.

A'yân-ı sâbite kavramını ilk defa kullanan İbn Arabî onu varlık anlayışının merkezine yerleştirmiştir.<sup>372</sup> O, bununla ontolojik ve epistemolojik tüm sorunları gidermeye çalışmıştır. Dolayısıyla İbn Arabî'nin düşünceleri üzerine araştırma yapan her araştırmacının hemen hemen tüm meselelerde karşılaşmak zorunda kalacağı bir kavramdır. Tüm varlıkların hakikati, Tanrı'nın ilmindeki bu nispetlerdir. İbn Arabî tarafından a'yân-ı sâbite diye isimlendirilen bu hakikatleri filozoflar "mâhiyet", bazıları (Mu'tezile) "ma'lûm ma'dûm" ve "sâbit şey" diye isimlendirir.<sup>373</sup> A'yân-ı sâbitenin tümel olanına "mâhiyet" tikel olanına ise "hüviyet" denir. Feyz-i akdes ile ilm-i ilahîde ma'lûm olan a'yân-ı sâbiteye "şuûn-ı zât", "hurûf-ı âliyât", "mefâtihu'l-atâya", "mefâtihu'l-üvel", "mefâtihul-gayb" da denir.<sup>374</sup> Mefâtihten olarak isimlendirilmesinin nedeni ehadiyyet mertebesinde Hakk'ın zâtında saklı bulunan mâhiyetlerin, Hakk'ın varlık tecellisi vasıtasıyla zuhura

<sup>369</sup> Nâblusî, 2003, a.g.e., s. 74.

<sup>370</sup> Afîfî, 2011, a.g.e., s. 207.

<sup>371</sup> İzutsu, 2005, a.g.e., s. 218.

<sup>372</sup> Ebû'l-Alâ Afîfî, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, (Çev. Ekrem Demirli), İz Yayıncılık, İstanbul 2000, s. 259.

<sup>373</sup> Konevî, 2013, a.g.e., s. 23.

<sup>374</sup> Saffet Kemâleddin Yetkin, "Muhyiddin-i Arabî ve Tasavvuf", *Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C: 1, N: 1, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1952, s. 25.

gelmeleridir. Bir diğ er neden ise her ilahî isim bir açıdan zâtın aynı olurken diğ er açıdan zât kendisini bu isimler aracılığ ıyla açmaktadır.<sup>375</sup>

Son dönemin önemli İbn Arabî araştırmacılarından Ebû'l-Alâ Afîfî (1897-1966), a'yân-ı sâbite kavramının Platon'un idealarına benzemekle birlikte ondan daha girift ve karmaşık olduğ unu, aynı zamanda Platoncu olmayan unsurlar da barındırdığ ını iddia eder. Ona göre a'yân-ı sâbite düşüncesi Mu'tezile kelâmcıların ma'dûm, İşraki filozofların zihnî varlık anlayışı, Eş'arî kelâmcıların cevher-araz teorisi ve Platon'un idealar düşüncesinin karışımından meydana gelen, eklektik yapıyla oluşturulan bir düşüncedir.<sup>376</sup> Ancak İbn Arabî'nin a'yân-ı sâbite düşüncesinin eklektik bir yapı olduğu iddiası bu teoriler arası benzerliğe dayandırılmaktadır. Oysaki bu teoriler arasında birç ok açıdan farklılıklar mevcuttur. Fakat salt benzerliklerden hareket ederek eklektik olduğ unu iddia etmek kanaatimizce bilimsel bir yargı değ ildir. Zira böyle bir bakış açısıyla düşünce tarihinde özgün düşünce ve nazariye bulmak imkânsızdır.

A'yân-ı sâbite düşüncesini Platon'un idealarından ayıran en önemli unsur Platon'un idealarının tümel iken a'yân-ı sâbitenin hem tikel hem de tümel olmasıdır. A'yân-ı sâbiteyi Platon'un idealarından ayıran diğ er unsur ise Platon'un ideaları hariçte mevcut iken a'yân-ı sâbitenin Hakk'ın zâtına ait kemâlât ve şuûnât olmasıdır. Zira bu hakikatler ilahî isimlerin sûretleridir ve bu isimler Hakk'ın zâtında mündemiçtirler. Bir başka ifadeyle a'yân-ı sâbitenin Hakk'ın hâricinde bağ ımsız bir varlığ ı yoktur.<sup>377</sup> Hakk'ın ilminde her daim sâbit olduğ undan ötürü a'yân-ı sâbite ezelf kabul edilir. Hülâsa a'yân-ı sâbite; tikel ve tümel olması, aynı zamanda ilahî ilimde zâta ait esmânın sûretleri olması hasebiyle Platon'un idealarından farklıdır.

A'yân-ı sâbite ikili doğaya sahiptir. Bir açıdan Hakk'ın isimleri iken diğ er açıdan ise eşyânın hakikatleridir.<sup>378</sup> Dolayısıyla zuhura gelen her şeyin ilahî ilimde bir hakikati vardır. Zira ilm-i ilahîde bir çeşit varlığ ı bulunmayan hakikatin dış âlemde zuhuru mümkün değ ildir.<sup>379</sup> Ancak zuhura gelen eşyâ a'yân-ı sâbitenin bizâtihi kendisi değ il eser ve gerekleridir. Diğ er bir ifadeyle âlem ilahî ilimde sâbit olan hakikatlerin gölgesi

<sup>375</sup> Ahmet Avni Konuk, a.g.e., Cilt: 3, s. 101.

<sup>376</sup> Ebû'l-Alâ Afîfî, 2000, a.g.e., s. 260; Ebû'l-Alâ Afîfî, *Muhyiddîn İbn Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, (Çev. Mehmet Dağ ), Kırkambar Kitaplığ ı, İstanbul 1999, s. 65.

<sup>377</sup> Ebû'l-Alâ Afîfî, *İbn Arabî'de A'yân-ı Sâbite; Mu'tezili Düşüncede Ma'dûmât (İbn Arabî Anısına Makaleler)*, (Çev. Tahir Uluç), İnsan Yayınları, İstanbul 2002, s. 154.

<sup>378</sup> Kayserî, 2011, a.g.e., s. 49.

<sup>379</sup> Kayserî, 2011, a.g.e., s. 54.

hükümündedir. Şu hâlde a'yân-ı sâbite ilahî ilimde sâbit oluşu itibariyle ezeli, eserleriyle âlemdeki zuhuru itibariyle hâdistir. İlahî ilmin sûretleri olan bu hakikatler zuhura gelişinde ve varlığının devamında her an Hakk'a muhtaçtır. Zira a'yân-ı sâbite özü gereği ma'dûmdur.<sup>380</sup> İlahî ilimde sâbit olan bu sûretler henüz varlık kokusu almadıklarından ademiyet üzerine kalmaya devam ederler. Bu nedenle görünür âlem a'yân-ı sâbitenin kendisi değil gölgesi mesâbesindedir.<sup>381</sup> Âlemin a'yânın gölgesi olması nedeniyle sûfler âlemi hayal olarak görmüşlerdir.

Acaba bu hakikatlerin Tanrı'nın bilgisinde ezeli olarak bulunuyor olması kadimlerin çokluğu sorununa yol açmaz mı? veya bu hakikatler hâdis kabul edildiklerinde Hakk, hâdis varlık için zarf-mazrûf durumuna düşmemekte midir?<sup>382</sup> Sûfler bu sorunu daha önce zikretmiş olduğumuz sübût ve vücûd kavramlarından hareketle izah ederler. Onlar, a'yân-ı sâbitenin ilahî ilimde bulunması ve zâta ait kemâlât ve şuûnât olması, bir başka ifadeyle Hakk'tan ayrı bir varlığının olmamasından ötürü kadim varlıkların çokluğu sorununa yol açmadığını düşünürler. Nitekim sûflerin yaratma teorisinin önemli prensiplerinden olan "İlim ma'lûma tâbidir." ilkesi buradan ortaya çıkar. Tanrı'nın bilgisi ilahî ilimdeki a'yân-ı sâbiteye tealluk etmektedir. Zira sûflere göre Tanrı'nın bilgisi, tıpkı felsefecilerde olduğu gibi müteallakını var eden bir bilgidir.<sup>383</sup> Bu nedenle a'yân-ı sâbiteden sûfler ma'lûm diye bahseder. Bunların ma'lûm oluşları her birinin ilahî ilimde sâbit olmasından kaynaklanır.<sup>384</sup>

Aslında meselenin insan iradesiyle alakalı boyutunun anlaşılabilmesi Tanrı'nın bilgisinin vasfî mi yoksa icbarî/hükmî mi olduğunun bilinmesine bağlıdır. Yani Tanrı'nın ma'lûmâta dair bilgisi nesnesini zorunlu kılan bilgi midir? Şayet Tanrı'nın a'yâna dair ilmi hükmî bir ilim ise bu noktada insana dair bir özgürlükten söz etmek mümkün müdür? Tanrı'nın ezeli ilim sahibi olması, insanın özgür irade sahibi olmasına mâni değil midir? Öncelikle bu soruların cevaplandırılması gerekmektedir.

Beşeri bilginin müteallakını var kılmadığını biliyoruz. Hiçbir şey sırf biz onu biliyoruz diye var olmaz. Aksine bizim bir şeye dair bilgi sahibi olabilmemiz öncelikle o şeyin var olmasına bağlıdır.<sup>385</sup> İbn Arabî'ye göre Tanrı'nın bilgisi, insan bilgisinden farklı

<sup>380</sup> İbn Arabî, 2012, a.g.e., Cilt: 14, ss. 177-178.

<sup>381</sup> Ahmet Avni Konuk, a.g.e., Cilt: 1, s. 15.

<sup>382</sup> Konevî, 2013, a.g.e., s. 23.

<sup>383</sup> Ekrem Demirli, 2009, a.g.e., ss. 200-201.

<sup>384</sup> Kâşânî, 2015, a.g.e., s. 406.

<sup>385</sup> Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir 2014, s. 163.

olarak müteallakını gerekli kılan bilgidir. Bir başka ifadeyle Tanrı'nın bildiği şey, Tanrı onu nasıl biliyorsa o şekilde var eden vasıtasız, etkin bir bilgidir.<sup>386</sup> Dolayısıyla Tanrı, ilminde sâbit olan hakikatleri bilmekte ve o hakikatler Tanrı'nın bilgisine uygun olarak var olmaktadır. Şu hâlde Tanrı'nın yaratması ilminin konusu olan ma'lûma bağlıdır. İlahî ilmin ma'lûm (a'yân-ı sâbite) üzerinde etkisi yoktur.<sup>387</sup> Tanrı ilmiyle her şeyi kuşattığı için ilmiyle zâtını bilir, zâtının gereklerini tekil ve çoğul, mücmel ve mufassal olarak sonsuza kadar bilir.<sup>388</sup>

İbn Arabî kendileri hakkında bilgiyi Tanrı'ya verenin bizâtihi bilinenlerin kendileri olduğunu düşünür. İbn Arabî bunu, “Şeyler kendilerinde buldukları hâle göre Tanrı'ya bilgi verir.” diye dile getirir. Bunun anlamı, Tanrı'nın zâtına ait bilgisinin, zât ile bilinen arasındaki bir ilişki olduğudur. Burada bilinenin bilinme eyleminde bir katkısının olması gerekir. Başka bir ifadeyle bilinen (ma'lûm) zorunlu olarak yaratmanın tarzını ve doğrultusunu belirler. Zira Tanrı'nın yaratması bilmesi demektir.<sup>389</sup> Öte yandan her ne kadar a'yân-ı sâbite kavramı ilk defa İbn Arabî tarafından kullanılsa da şeylerin dış dünyada var olmadan önce bir çeşit varlığı olup olmadığına yönelik tartışmalar İbn Arabî öncesine dayanmaktadır. İslam düşünce geleneğinde ma'dûmun şeyliği başlığı altında yapılan bu tartışmaların daha sonrasında İbn Arabî'nin a'yân-ı sâbite düşüncesine öncülük ettiği iddia edilmiştir.<sup>390</sup>

#### 4.4. Ma'dûmun Şey'liği ve A'yân-ı Sâbitenin Gayr-i Mec'ül Oluşu

Ma'dûmun şey olup olmadığı, cevher, cisim veya araz olarak vasıflanıp vasıflanamayacağı meselesi Tanrı'nın kudreti, ilmi ve âlemi yaratmasıyla doğrudan alakalı olup Eş'arî ve Mu'tezili kelâmcılar arasındaki temel ayrışma noktalarından biridir. Bu meselenin ilk defa kim tarafından ortaya atıldığı kesin olarak bilinmemekle birlikte Râzî, ma'dûmun vücûd kendilerine dâhil olmadan önce adem'de zât ve hakikatler olarak sâbit olduğu ve aynı zamanda zât ve hakikat olmalarında failin tesirinin söz konusu olmadığı fikrinin Mu'tezile âlimlerinden Ebû Osman eş-Şahhâm (270/883), Ebû Ali Cübbâi (303/916) ve oğlu Ebû Hâşim Cübbâi (321/933), Ebû'l-Hüseyin el-Hayyât (300/913), Ebû Abdullah el-Basrî (369/979), Ebû İshak b. Ayyâş, Kâdî Abdulcebbar (415/1025) ve

<sup>386</sup> Ekrem Demirli, 2006, a.g.e., s. 273.

<sup>387</sup> William Chittick, *Sûfinin Bilgi Yolu: İbn Arabî'nin Metafizikinde Hayal*, (Çev. Ömer Saruhanoglu), Okyanus Yayınları, İstanbul 2016, s. 336.

<sup>388</sup> Konevî, 2013, a.g.e., s. 27.

<sup>389</sup> Ekrem Demirli, 2006, a.g.e., s. 411.

<sup>390</sup> Afîfî, 2000, a.g.e., ss. 259-271.

öğrencileri tarafından ileri sürüldüğünü iddia eder.<sup>391</sup> Onlar, meseleyi Tanrı'nın ezeli bilgisi ekseninde ele almış ve Tanrı'nın bilgisinin mevcûd ve ma'dûm her şeyi ihtiva ettiğini iddia etmiştir.<sup>392</sup> Şu hâlde ma'dûm Mu'tezile'ye göre şey, zât ve ayndır. Var olduktan sonraki vasıflara var olmadan önce de sahiptir.<sup>393</sup> Aynı zamanda var olanların cinslerinden her biri namütenahi bir sayıda ademde sâbittir.<sup>394</sup>

Ma'dûm, mevcûdun karşıtı olarak yokluk, hiçlik ve fakirlik anlamlarına gelen adem kökünden türemiş bir kavramdır.<sup>395</sup> Bu anlamda yokluk, tıpkı varlık kavramı gibi tanımlanmaya ihtiyaç duymaz. İnsan zihni bu kavramları zaruri olarak tasavvur etmektedir.<sup>396</sup> Kâdî Abdulcebbâr ise ma'dûmu, mevcut olmayan ancak bilinen şey diye tanımlar.<sup>397</sup> Ma'dûmun bilinip bilinemeyeği ekseninde cerayan eden tartışmaların temelinde onun şey ve zât olarak kabul edilip edilemeyeceği düşüncesi yatmaktadır. Zira bilgi, bilen ile bilinen arasındaki ilişki olduğundan bilen olduğu gibi bilinenin de mevcut olması gerekmektedir. Bir başka ifadeyle bir şeyin ma'lûm olması öncelikle o şeyin var olmasına bağlıdır.<sup>398</sup> Bu nedenle kelâm ve felsefe tarihinde ma'dûmun bilinip bilinemeyeceğiyle alakalı tartışmalar öncelikle ma'dûmun şeyiyyeti üzerinde meydana gelmiştir.

Ma'dûm, tıpkı varlık gibi vâcib (mümteni') ve mümkün olmak üzere ikiye ayrılır: Vâcib ma'dûm, yokluğu zorunlu olup varlığı imkânsız olanı; mümkün ma'dûm ise varlığı da yokluğu da imkân dâhilinde olanı ifade etmektedir.<sup>399</sup> Vâcib ma'dûmun yokluğu noktasında tüm ekoller ittifak hâlinindedir. Nitekim kelâmcılar, filozoflar ve sûfiler arasındaki tartışmalar mümkün ma'dûm etrafında dönmektedir. Başlangıçtan beri kelâmcılar tarafından konu edinilen ma'dûmun çeşitli tarifleri yapılmış ve tasnif edilmiştir. Mesela İmam Eş'arî "bir şey olmayan" olarak tanımladığı ma'dûmu, "varlığı mümkün olan

<sup>391</sup> Fahreddin Muhammed er-Râzî, *Muhassalu efkârî'l-Mütekaddimîn*, Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, Kahire ts., s. 59.

<sup>392</sup> Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân*, Klasik Yayınları, İstanbul 2011, s. 135.

<sup>393</sup> Ebû'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerim eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keâm*, Mektebetü Sekafetü Diniyye, Kahire 2009, s. 146.

<sup>394</sup> Fahreddin er-Râzî, *el-İşâre fî usûli'l-keâm: Felsefî Kelâmın Temel Meseleleri*, (Çev. Ulvi Murat Kılavuz, Serkan Çetin), Litera Yayıncılık, İstanbul 2018, s. 62.

<sup>395</sup> İbrahim Mustafa, a.g.e. s. 588.

<sup>396</sup> İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, (Nşr. Daniel Gimaret), Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1987, s. 248.

<sup>397</sup> Kâdî Abdulcebbâr, 1988, a.g.e., s. 176.

<sup>398</sup> Özcan Taşcı, *Son Mu'tezile Kelâmcısı Takiyyüddin Necrânî*, Sentez Yayınları, Ankara 2013, s. 157; ayrıca bkz. Özcan Taşcı, "Takiyyüddin Necrânî'nin Mu'tezile Bilgi Teorisindeki Yeri ve Önemi", *Dini Araştırmalar Dergisi*, C. 8, Sayı 22, Mayıs-Ağustos, 2005, 171-193

<sup>399</sup> Seyfeddin Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, y.y., Kahire 2004, Cilt: 3, s. 379.

ve olmayan” şeklinde ikiye ayırmıştır. Varlığı mümkün olmayan ma‘dûmu da yine “şu anda varlığı mümkün olmayan” ve “her hâlde varlığı mümkün olmayan” şeklinde tasnif etmiştir.<sup>400</sup>

Ma‘dûmun ademde sâbit şey olup olmadığı sorunu, Tanrı’nın mümkün varlıkları yaratması ve yaratmanın keyfiyetiyle alakalı teorik zeminini oluşturur. Kur’an’da Tanrı’nın bir şeyin var olmasını dilediğinde ona “ol” emri bildirilen ayetlere göre bir şey mevcûd değil iken Tanrı neye/kime emretmektedir? Başka bir deyişle emir, muhatabı gerektirirken Tanrı’nın muhatabı olmadığı hâlde emir yokluğa mı yönelmektedir? Yaratma konusundaki bu sorunlar neticesinde ilk olarak Basra Mu‘tezile âlimleri mümkünlerin varlığa gelişlerine ontolojik bir temel oluşturma ve Tanrı’nın yaratma fiilini açıklama girişiminde bulunmuşlardır.<sup>401</sup>

Allah-âlem arasındaki ilişki Selefte sıfatlar vasıtasıyla açıklanmaya çalışılırken Mu‘tezile bu ilişkiyi ma‘dûm üzerinden tesis etmeye çalışmıştır. Bir olan Allah’tan çokluk barındıran âlemin nasıl meydana geldiği noktasında Ehl-i sünnet’in Tanrı ile birlikte ezeli sıfatları kabul etmesi, Mu‘tezile âlimleri tarafından tevhid ilkesi gereği reddedilmiştir.<sup>402</sup> Mu‘tezile, sıfatları Allah’ın zâtının aynı kabul edip ontolojik varlıklarını reddederek onları sadece isimlendirmeden ibaret görür. Yaratılışı açıklamak için de ilahî fiillerin iliştiği nesnelere ma‘dûm, ayrılmış ve sâbit olduğunu temellendirmek durumunda kalır. Zira mutlak yokluktan meydana gelen bir yaratılış tasavvurunda Tanrı’nın var kılmada yöneleceği müteallakın bulunması söz konusu olmamaktadır. Bu da Mu‘tezile için yaratmanın tam açıklanmaması ve Tanrı-âlem ilişkisinin tam tesis edilememesi anlamına gelir.<sup>403</sup> Yaratmada söz konusu olan ilim-irade-kudret sıfatları, müteallakları olduğu sürece etkindirler. Mutlak yokluk ise taalluku imkânsız kılmaktadır.<sup>404</sup> Ayrıca failin irade sıfatı ile varlığa getirmede tercihte bulunması, ilişilenlerin birbirinden ayrılmış olmasını zorunlu kılmaktadır. Zira Mehmet’in değil de Ahmet’in varlığa getirilmesi için onların varlık verilmeden önce birbirinden farklılaşmış olması gerekir. Bunun doğrudan sonucu ise

<sup>400</sup> İbn Fûrek, a.g.e., s. 252.

<sup>401</sup> Ömer Ali Yıldırım, “İslam Düşüncesindeki Yoktan Yaratma ve Kıdem Tartışmaları: Kelâmcılar ve İbn Sînâ Merkezli Bir İnceleme”, *Kelam Araştırmaları*, 10: 2, 2012, ss. 254, 255.

<sup>402</sup> Sıfatlar konusunun Ahval teorisi bağlamında tartışılması hakkında bkz. S. Horovitz, *Yunan Felsefesinin Kelama Etkisi* (Çev. Özcan Taşçı), Litera Yayıncılık, İstanbul 2014, ss. 89-111

<sup>403</sup> Şehristânî, 2009, a.g.e., ss. 150-151.

<sup>404</sup> Kâdî Abdulcebbar, 1988, a.g.e., ss. 176-180.

zâtların varlık almadan önce mutlak yoklukta bulunmaları değil birbirinden ayrılmış bir şekilde sâbit olmalarıdır.<sup>405</sup>

Mu‘tezile ma‘dûmu şey olarak nitelemelerinin gerekçesini “ma‘dûm temyiz edilebilendir.” ve “her temyiz edilebilen ise sâbittir.” şeklinde formüle etmektedir. “Ma‘dûm temyiz edilebilir.” önermesi Mu‘tezile kelâmcıları tarafından şu şekilde açıklanır: Örneğin biz yarın güneşin doğudan doğuşu ile batıdan doğuşunu temyiz edebiliriz. Her iki seçenek henüz ma‘dûm olduğu hâlde aralarındaki fark ayırt edilebilmektedir. Dolayısıyla ma‘dûm şeyler temyiz edilebilmektedir. Öte yandan “Her temyiz edilebilen ise sâbittir.” önermesinin izahını ise şöyle yapmaktadırlar: Mütemeyyiz kendisini diğer şeylerden farklı kılacak bir sığata sahip olması gerekir. Gerçek bir varlığı bulunmayan bir şeyin, farklılığı gerektiren bir sıfatla sıfatlanması mümkün değildir. Şu hâlde mütemeyyiz sâbit olması gerekir. Râzî, Mu‘tezilenin gerekçelerini bu şekilde formüle ettikten sonra bir şeyin bir mekânda hem hâl hem de mahal olarak bulunabilmesi gibi izafî olan şeylerin de tasavvur edilmesinin mümkün olduğunu belirtir. Ancak ona göre böyle bir tasavvur bu şeylerin sâbit olduğuna delalet etmez.<sup>406</sup>

Şu hâlde Allah’ın, yaratacağı şeyler hakkında kesin ve tam bir bilgiye sahip olması gerekir. Bilgi ise ancak bilen ve bilinenin ayrışması durumunda gerçekleşir. Dolayısıyla Allah’ın kendi dışındaki ma‘lûmdan ayrılmış ve ondan farklı olması gerekir. Ma‘dûmların Allah’tan ve birbirlerinden ayrışması ise onların yokluk durumunda zât sahibi olduklarını göstermektedir. Sırf olumsuzlama bildiren mutlak yokluğa yönelmek, bilgi sahibi olmayı ve ayrışmayı imkânsız kılmaktadır.

İmâmu’l-Harameyn el-Cüveynî (ö. 478/1085), ma‘dûma şey denilemeyeceğini ve bu düşüncenin ilk olarak Şahhâm tarafından ortaya atıldığını iddia eder. O, Allah’ın ezeli ilim sıfatının taallukunu, ilmin ma‘dûma ilişmesinin onun mutlak yokluğuna ilişmesi anlamına geldiği şeklinde açıklar.<sup>407</sup> Ma‘dûm olduğu hâl üzere bilgiye konu olmaktadır. Ma‘lûm olması mevcûd olmakla nitelendirilmesini gerektirmez. Zira ma‘lûm olmak ile var olmak birbirinden farklı şeylerdir.<sup>408</sup> Hatta Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib Bâkılânî (ö. 403/1013) şunların dahi bilgiye konu olduğunu söylemektedir: Mümteni‘ ma‘dûmlar, var

<sup>405</sup> Takiyyüddîn en-Necrânî, *el-Kâmil fi’l-istikâ fi mâ beleğânâ min kelâmi’l-kudemâ*, (Nşr. Seyyid Muhammed Şâhid), y.y., Kahire 1999, ss. 203-204.

<sup>406</sup> Fahreddin Râzî, 2019, a.g.e., ss. 55-56.

<sup>407</sup> İmâmu’l-Harameyn el-Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli’-d-dîn*, (Thk. Ali Sâmî en-Neşşâr), Dâru’l-Meârifu’l-İskenderiyye, İskenderiye 1969, s. 124.

<sup>408</sup> Ibn Fûrek, a.g.e., ss. 252-255.

olması Allah'ın kudreti açısından mümkün fakat gerçekleşip gerçekleşmeyeceği bilinmeyen ma'dûmlar ve Allah'ın iradesinde var ve kudreti açısından mümkün olan fakat gerçekleşmeyeceği haber verilen ma'dûmlar.<sup>409</sup>

Ayrıca Eş'arî, Mu'tezile gibi sıfatların konularına ilişmesi için ayrışmayı kabul etmekte fakat bu ayrışmanın ilahî ilimde gerçekleştiğini ileri sürmektedir.<sup>410</sup> Farklılık ayrışmanın nerede gerçekleştiği noktasındadır. Mu'tezile'nin dışta ayrışmış mümkün zâtları kabul etmesi, onların zihnî varlığı reddetmesine dayanmaktadır.<sup>411</sup> Buna göre Eş'arî Allah'ın sıfatlarını kabul ettiği için ilahî ilimde ma'dûmların var olması herhangi bir problem oluşturmazken hem zihnî varlığı reddeden hem de sıfatları tevhid ilkesi gereği olumsuzlayan Mu'tezile için ilahî ilmin sınırsız sayıda ayrışmış zâtların mahalli olması mümkün değildir. Mümkün zâtların vücûd sıfatı almamış hâllerinin kabulü Mu'tezile'nin sübût kavramını vücûddan daha genel kabul etmelerinden kaynaklanır. Nitekim mümkün zâtların vücûddan önce de sonra da dışta bulunduğu ifade edilmektedir. Dolayısıyla vücûd sıfatı almamış fakat "hariçte sâbit" mümkün zâtlar ile vücûd sıfatı almış "hariçte sâbit/mevcûd" mümkün varlıklar birbirinden ayrılmaktadır.

Mu'tezile'nin ma'dûmları zât kabul etmelerindeki bir başka gerekçe de ma'dûmun imkân özelliğine sahip olmasıdır. İmkân ise sübûtî/vücûdî bir nitelik olarak kabul edilmektedir. Ma'dûmlar zâtı gereği imkân özelliğine sahip olduğu için vücûda gelmeden önce de imkân ile nitelenecek ve bu nitelik onda dışarıdan bir sebep olmaksızın bulunacaktır. Dolayısıyla var olmadan önce de sâbit olacaklardır. Müteahhir dönem Eş'arî kelâmcıları da imkân niteliğini ma'dûmların zâtî niteliği olarak kabul etmekte fakat sübûtî/vücûdî değil itibari olarak nitelendirmektedir.

Râzî, ma'dûmu şey olarak kabul etmenin, vücûd-mâhiyet ayırımından ve vücûdun mâhiyete arız olduğu düşüncesini kabul etmekten kaynaklandığını düşünür.<sup>412</sup> Zira vücûdun mâhiyetle aynı olduğunu benimseyen biri ma'dûmun şeyliğini kabul etmeyecektir. Öte yandan vücûd ve mâhiyet ayrı olarak kabul edildiğinde, vücûdun bir şekilde varlığı olan ma'dûma arız olması gerekir. Bu da ma'dûmun şey olarak kabul edilmesini gerektirir.<sup>413</sup> Râzî'ye göre mâhiyetler kendi başlarına sâbit olsalardı, zihin

<sup>409</sup> Bâkılânî, a.g.e., ss. 35-36.

<sup>410</sup> Fahreddin Râzî, ts., a.g.e., s. 57.

<sup>411</sup> Fahreddin Râzî, ts., a.g.e., s. 55.

<sup>412</sup> Fahreddin Râzî, 1986, a.g.e., s. 82.

<sup>413</sup> Cürcânî, a.g.e., Cilt: 1, s. 546.



dışında sâbit oluşları noktasında müşterek olmakla birlikte, birbirine muğayir özelliklerinde ise farklı olurlardı. Hâlbuki kendisinde ortaklık bulunan ile farklılık bulunan ayrı şeylerdir. Zihin dışında müşterek olmaları onların özellikleri üzerine eklenmiştir. Bir başka deyişle zaittir. Dolayısıyla mâhiyetlerin varlıktan yoksun oldukları hâlde varlıkla muttasıf olduklarını kabul etmek gerekir ki böyle bir şey imkânsızdır.<sup>414</sup>

Buna göre Mu‘tezile âlimleri mümkün ma‘dûmlara vücûd sıfatını almamış fakat zâtlarının bir gerçekliğinin bulunması anlamında “şey”lik atfetmişlerdir. Acaba mümkün ma‘dûmlara şey denmesini sağlayacak bir zâtları var mıdır? Eş‘arî kelâmcılara ve vücûd-mâhiyet ayrımını reddeden Mu‘tezili kelâmcı Ebû’l Hüseyin el-Basrî’ye göre ma‘dûmun adem hâlinde sâbit bir hakikati yoktur. Aksine onun vücûdu zâtı, zâtı da vücûdudur.<sup>415</sup>

Şu hâlde Mu‘tezile, mümkünlerin yokluk durumunda birbirinden zâtlarıyla ayrışarak dışta sâbit ve şey olduklarını, Tanrı’nın mutlak yokluğa yönelmesinin imkânsız olduğunu savunmuştur. Bu durumda yaratma mutlak anlamdaki bir yokluktan değil, kendisine şeylik atfedilebilen tikel ma‘dûmları varlık alanına çıkarmak şeklinde gerçekleşmektedir. Mümkün ma‘dûmlar varlığa gelişleri itibariyle failin kudretinin taallukuna ve iradesine bağlı olsalar da varlığa getirilmeden önce zâtlarıyla birbirlerinden ayrışmış olarak sâbit bulunmaktadır. Böylece Tanrı yaratmak için kudret ve iradesiyle zâtlara yönelmekte ve onları var kılmaktadır.<sup>416</sup> Tanrı’nın var kılması mümkünlerin zâtları itibariyle imkân özelliğine sahip olmasından sonra gelmektedir. Dolayısıyla failin tesiri sadece zâtlara varlık vermek olmaktadır. Bir başka ifadeyle adem hâlinde sübûtu olmayan şeyin vücûdunun olması imkânsızdır.

Buradaki Tanrı’nın iradesi ile filozofların Tanrı için zorunlu olarak varlık veren düşüncesine dikkat çekmek gerekmektedir. Mu‘tezile ile filozofların vücûd sıfatı almamış mümkünlerin mâhiyetlerinin yaratılışı noktasında irtibat kurulmaktadır. Bu da Tanrı’nın mâhiyetleri/zâtları zât kılması değil onlara varlık vermesi noktasındadır. Filozoflara göre Tanrı hem varlığı zorunlu olan hem de varlık vermesi zorunlu olandır. Dolayısıyla mümkünlerin var olmaması söz konusu değildir. Yaratma noktasında Tanrı’nın iradesi değil bilgi ve inayeti öne çıkmaktadır. Mu‘tezile kelâmcılarına göre ise Tanrı, iradesi doğrultusunda, varlık vermediği müddetçe zâtlar ma‘dûm olarak kalmaya devam eder. Ne zaman ki Tanrı, irade sıfatıyla zâtlara yönelir o zaman ma‘dûmlar varlık sahasına çıkar.

<sup>414</sup> Fahreddin Râzî, 2019, a.g.e., s. 54.

<sup>415</sup> Seyfeddin Âmidî, a.g.e., Cilt: 3, s. 387.

<sup>416</sup> Şehristânî, 2009, a.g.e., s. 152.

Ayrıca filozoflar varlıkları mâhiyetlerinden zihinde ayırtmaktadır. Mu‘tezile’de olduğu gibi onlar var olmadan önce kendi başına bir zât ve şeyliğe sahip değildir.<sup>417</sup>

Mu‘tezile’nin ma‘dûm konusundaki iddialarının hilafına Eş‘arî ve Mâturîdî âlimlere göre Tanrı yine kudret ve iradesiyle mümkünleri mutlak yokluktan meydana getirmektedir. Tanrı’dan başka hiçbir şeyin bulunmayıp Tanrı’nın mutlak teklikte kaldığı ve Tanrı’nın âlemi öncelediği bir var oluş sistemlerinde Tanrı ile âlem arasında mutlak bir ayırım yapılmaktadır. Aksi hâlde âlem, Tanrı ile birlikte ezeli olacaktır. Bu da imkânsızdır.

Varlıkların mahzâ yokluktan yaratıldığını söyleyen Eş‘arîler elbette ma‘dûma şeylik verilmesini reddederler. Onlara göre vücûd sıfatı olmasa dahi yokluktan hiçbir nitelikle ve sınırlamayla bahsedilmez. Şey lafzı mevcûd için kullanılmakta olup zâtı var olduğu yönünde olumlu demektedir.<sup>418</sup> Ma‘dûm ise mevcûdun zıttı olup varlığı olumsuzlandığı için “şey olmayan” olarak ifade edilmektedir.<sup>419</sup> Aynı şekilde Mâturîdî *Kitâbu’t-Tevhid*’de ma‘dûmu “şey olmayan” olarak tanımlamaktadır. Âlem mahzâ yokluktan meydana geldiği için şey olarak dahi isimlendirilemez. Mâturîdî naslar dâhil birçok delile başvurarak Allah’ın âlemi benzersiz ve bir asla dayanmaksızın yarattığını ispatlamaya çalışmıştır.<sup>420</sup>

Mâturîdî’ye göre Mu‘tezile ma‘dûma şey derken onun mevcûd olduğunu söyleyerek çelişkiye düşmektedir. Mu‘tezile’nin düşüncesine göre mümkünlerin yaratılmasında failin (Allah) bir etkisinin olmaması Allah’ın mutlak kudret ve irade sahibi olması ile ters düşmektedir. Failin etkisi olmadan eşyânın kendiliğinden varlığa gelmesi, Seneviyye’nin âlemin iki kadim varlık olan nur ve zulmetin birleşmeleri sonucu meydana geldiği görüşü ile benzerlik göstermektedir. Ayrıca Allah’tan başka ezeli varlıklar kabul ederek tevhid ilkesine aykırı bir iddiada bulunmuş olmaktadır. Onların bu düşüncesi âlemin ezeliğini kabul eden Seneviyye ve Dehriyye’nin fikirleri ile de benzeşmektedir.<sup>421</sup>

Ancak Mâturîdî’nin bu eleştirileri bir şekilde kendisine de yöneltilebilir. Mesela Mâturîdî’ye göre Tanrı, şeyleri var olmadan önce bilmektedir. Bir başka ifadeyle Tanrı’nın ilmi ezeldir. Tanrı’nın ilmi ezeli kabul edildiğinde insanın gelecekte işleyeyeceği fiillerin Tanrı’nın ilminde bir şekilde varlığı bulunduğu anlamına gelir ki bu, insanların mutlak

<sup>417</sup> Ömer Ali Yıldırım, “Ma‘dûm ve Mümkün: Mûtezile’nin ‘Ma‘dûm’ ve İbn Sînâ’nın ‘Mümkün’ Kavramı Üzerine Değerlendirmeler”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 30, 2013, ss. 98-99.

<sup>418</sup> Bâkılânî, a.g.e., ss. 34-35.

<sup>419</sup> Bâkılânî, a.g.e., s. 35.

<sup>420</sup> Mâturîdî, 2003, a.g.e., s. 110.

<sup>421</sup> Mâturîdî, 2003, a.g.e., s. 112.

yokluktan yaratıldığı fikriyle çelişmektedir. Binaenaleyh Mâturîdî'nin Mu'tezile'ye yönelik eleştirileri kendisi için de geçerlidir.<sup>422</sup> Zira Tanrı'nın bilgisinde eşyâ henüz âlemde yaratılmadan önce ilahî ilimde bulunuyor ise biz bu bilginin tealluk ettiği nesneye ister mâhiyet ister başka bir şey diyelim bu, eşyânın mahzâ yokluktan yaratılmadığını gösterir.<sup>423</sup>

Öte yandan şey lafzının anlamı üzerinden yapılan eleştirilere bakıldığında Eş'arîler şey ile vücûd sıfatını hâiz hariçteki varlıkları kastetmektedir.<sup>424</sup> Hatta Mütেকaddim dönem Eş'arî kelâmcıları “şey” lafzını mevcûd, sâbit ve zât kelimeleriyle aynı anlamlarda kullanmakta, varlık ve şeyin en genel ve en açık kavramlar olduğunu söylemektedir.<sup>425</sup> Eş'arîler, Mu'tezile'nin ma'dûma şeylik atfetmesini bu anlamlar üzerinden eleştirmektedirler. Mu'tezile'ye göre ise şey sadece hariçte var olanlar için kullanılmaz. Onlara göre şey, mevcûd ve ma'dûmdan daha genel bir anlam ifade etmektedir. Bu bağlamda onun ma'lûm ve sâbit anlamına karşılık geldiğini belirtmektedirler.<sup>426</sup> Kâdî Abdulcebbar da şeyi “bilinmesi ve hakkında haber verilmesi mümkün olan” şeklinde açıklamış ve şey'in hem mevcûd hem de ma'dûm için kullanılabileceğini ifade etmiştir.<sup>427</sup>

Buna göre Mu'tezile için ma'lûm, bizâtihi tahakkuku olanları karşılamakta buna da sâbit ve şey denilmektedir. Varlığı olmayan fakat bizâtihi gerçekliği olan dışta sâbit ma'dûmların bulunduğunu ifade ederek sübûtu, vücûddan daha genel görmüşlerdir. Dolayısıyla sübût ve şey yalnızca hariçteki varlıkları karşılamamaktadır. Vücûd sıfatı almış olanlar mevcûd, vücûd sıfatı almamış fakat dışta zât itibariyle gerçeklikleri olanlar ise (mümkün) ma'dûm olmaktadır.<sup>428</sup> Mümteni' ma'dûm burada ma'lûm olmakta fakat “bizâtihi tahakkuku olmayan ma'lûm” şeklinde değerlendirilmektedir. Dolayısıyla mümteni' ma'dûm şey kapsamında değerlendirilmemektedir.

Ehlişünet kelâmcıları da hem mümkün hem de mümteni' ma'dûmu ma'lûm olarak kabul eder fakat ma'lûmu sadece zât sahibi varlıklar için kullanmazlar. Yukarıda da bahsettiğimiz gibi Ehlişünet'e göre ma'lûm olmak var olmayı gerektirmemektedir.<sup>429</sup> Mümkün ma'dûm ile mümteni' ma'dûm arasında yokluk hâlinde iken sâbit bir

<sup>422</sup> Metin Özdemir, 2003, a.g.e., ss. 128-129.

<sup>423</sup> Metin Özdemir, 2003, a.g.e., s. 127.

<sup>424</sup> Bâkîllânî, a.g.e., ss. 34-35; Cürcânî, a.g.e., Cilt:1, s. 566.

<sup>425</sup> Şehristânî, 2009, a.g.e., ss. 150-151.

<sup>426</sup> Cürcânî, a.g.e., Cilt: 1, ss. 566-568.

<sup>427</sup> Kâdî Abdulcebbar, ts., a.g.e., Cilt: 5, s. 251.

<sup>428</sup> Şehristânî, 2009, a.g.e., s. 152.

<sup>429</sup> Seyfeddin Âmidî, a.g.e., Cilt: 3, s. 387

hakikatlerinin olmaması noktasında bir fark yoktur. Bizâtihi Eş'arî ma'dûm hakkında ma'lûm haricinde varlığı ve zâtı olumlayacak herhangi bir sıfatın kullanılmasına karşı çıkmaktadır.<sup>430</sup>

Kısaca özetlemek gerekirse Mu'tezile'ye göre ma'dûmun özellikleri şunlardır:

- 1- Ma'dûm, henüz dış âlemde vücûdu olmasa bile hariçte varlığı bulunmaktadır. Zihnî varlık değıllerdir. Bu nedenle ma'dûm şeydir.
- 2- Ma'dûm hariçte ayrışmış olarak bulunmaktadır. Bir başka ifadeyle ma'dûmlar tikeldir.
- 3- Ma'dûm, zâttır ve adem hâlinde sâbittir. Tanrı onun zâtını yaratmaz, sadece ona varlık bahşeder.
- 4- Ma'dûmlar kadimdir, ezeldir ve sonsuzdur.
- 5- Ma'dûmların zâtî sıfatları, haricî varlıklarından öncedir. Varlıklarına tâbi olan sıfatlar ise arazları kabul etmeleri ve yer kaplamalarıdır.<sup>431</sup>

Bu özelliklerin bir kısmı İbn Arabî'nin a'yân-ı sâbite düşüncesiyle benzerlik göstermektedir. Ma'dûmun adem hâlinde sübûtu ve şey'iyeti teorisi doğrudan doğruya a'yân-ı sâbitenin yaratılıp yaratılmadığı meselesiyle bağlantılıdır. Öyle ki Affî, İbn Arabî'nin genellikle "ayn-ı sâbite"yi nitelemek için kullandığı "ademî şeyler" ya da ma'dûmlar teriminin; ma'dûmun "şey", "zât" ve "ayn" olduğunu ve bir takım özellik ve sıfatları olduğunu ileri süren Mu'tezile felsefesinden aldığını iddia etmektedir.<sup>432</sup>

İslam düşünce tarihinde mâhiyetlerin yaratılıp yaratılmadığı meselesiyle alakalı olarak üç görüş ortaya çıkmıştır. Bunların ilki kelâm ekollerinden Mu'tezile, filozoflar ve sûfîlerin benimsediğı, mâhiyetlerin yaratılmamış olduğunu iddia eden görüştür. Bu görüşe göre örneğın insanın insan olması bir fail ile gerçekleştiğinde, failin ortadan kalkmasıyla insanlığın da ortadan kalkması gerekir. Yani fail yoksa insanın insan olması mümkün değildir. Bu ise bir şeyin kendinden nefyedilmesi anlamına gelir ki bu, imkânsızdır. Bu nedenle mâhiyetler yaratılmamıştır.<sup>433</sup> İkinci görüşün müntesiplerine göre bir şeyin kendinden nefyedilmesi mümkün olduğundan mâhiyetlerin yaratılmış olması gerekir. Buna göre insandan insan olma vasfı nefyedilebilir. Çünkü failin ortadan kalkışıyla vücûd da

<sup>430</sup> Bâkılânî, a.g.e., ss. 34-35.

<sup>431</sup> Affî, 2000, a.g.e., ss. 262-263.

<sup>432</sup> Affî, 2000, a.g.e., s. 260.

<sup>433</sup> Tefâtânî, a.g.e., Cilt: 1, s. 431.

ortadan kalkar ve mâhiyet, ma‘dûm olarak kalır.<sup>434</sup> Üçüncü görüşün sahipleri ise mâhiyeti kendi içerisinde bileşik ve basit olmak üzere ikiye ayırır. Basit mâhiyeti yaratılmamış kabul ederken bileşik mâhiyeti ise yaratılmış (mec‘ûl) kabul ederler.<sup>435</sup>

Daha önce de belirttiğimiz üzere İbn Arabî ve takipçileri insanın özgürlüğü ve sorumluluğunu ilmin, gayr-i mec‘ûl olan a‘yân-ı sâbiteye tâbi olması prensibinden hareketle temellendirirler. A‘yân-ı sâbite, Hakk’ın ilminde bulunan hakikatlerin sûretleri olması hasebiyle yaratılmışlıkla (mec‘ûl) nitelenemezler. Zira bunlar hariçte mevcûd değildir. Mec‘ûl olması dışarıda varlık sahibi olmasına bağlıdır. Henüz varlık sahibi olmayan bu mâhiyetlerin vücûd ile ittisafı mümkün değildir. Kayserî’ye göre a‘yân-ı sâbite, ilahî ilmin sûretleri olduğundan ötürü mec‘ûl olarak vasıflanamazlar. Nasıl ki düşüncelerimiz, zihinde bulunup hariçte bulunmadıkları için varlık ile nitelenemiyorsa aynı şekilde ilahî ilimde bulunan ancak hariçte herhangi bir varlığı olmayan bu mâhiyetler de yaratılmış olarak nitelenemezler. Şu hâlde ilmî sûretlerin ca‘l ile muttasıf olabilmeleri için hariçte var olmaları gerekir. Çünkü mâhiyet ilimde var kılınmıştır. Buna göre yaratmanın mâhiyetle olan irtibatının ilimde olması önceliklidir. Bir başka ifadeyle dışarıdan gelen herhangi bir bilgi sonucunda var olmuş değillerdir. Öyle olsaydı mâhiyetleri ca‘l ile nitelenmek mümkün olurdu. Oysa mâhiyetler, kişi bir şey yapmak istediğinde zihninde beliren sûretlerin meydana gelmesi gibi var olmaz. Şayet öyle olduğu kabul edilirse ilmî sûretlerin de zaman itibariyle Tanrı’nın varlığından sonra var olmaları gerekirdi. Hâlbuki Tanrı, âlemi zâtî bilgi ile bilmektedir.<sup>436</sup>

Görüldüğü üzere sûfîlerin mâhiyetlerin yaratılmamış olduğu iddiası ca‘l kavramına yüklenen anlamla doğrudan alakalıdır. Zira sûfîler ca‘li dışta var olma anlamıyla sınırlandırmışlardır. Onlara göre ca‘l, hariçte var olmak demektir. Buna göre mâhiyetler henüz hariçte var olmadığından onların ca‘l ile nitelenmesi doğru değildir.

Ca‘l, müessirin tesirinden ibarettir. Ancak a‘yân-ı sâbite tesir mahallinde olmadığı için bunların yaratılmışlığından söz etmek mümkün değildir. Bir başka ifadeyle a‘yân-ı sâbite vücûda getirilmemiştir. Zira bunlar Hakk’ın zâtına ait kemâlât ve şûnâttır. Dolayısıyla yaratılmışlığından (mec‘ûliyeti) söz edilemez. Bunlar zât ile kadimdir. Örneğin insanda gülme ve ağlama gibi şe’nler vardır. İnsan gülmediği ve ağlamadığında bu şe’nler insanda bi’l kuvve mevcûddur, bi’l fiil ma‘dûmlardır. Fakat insan güldüğü veya ağladığı

<sup>434</sup> Teftâzânî, a.g.e., Cilt: 1, s. 431.

<sup>435</sup> Cürçânî, a.g.e., Cilt: 1, s. 596.

<sup>436</sup> Kayserî, 2011, a.g.e., ss. 57-58.

zaman bu şe'nlerin ortaya çıkması bir câilin etkisiyle meydana gelmez. Kuvve hâlinde bulunan şe'n bi'l fiil hâle gelmektedir.<sup>437</sup> Öte yandan a'yân-ı sâbitenin mec'ûl kabul edilmesi a'yân-ı sâbitenin yaratılmış şeyler için (hâdis varlıklar) zarf olması sonucunu doğurur. Oysa a'yân-ı sâbite zât ile kaimdir.<sup>438</sup> Konevî bu durumu şu şekilde izah eder:

Ayrıca, bu sebeple hakikatler, “keşif ve nazar” ehlinden muhakkiklere göre, “ca'l” ile nitelenemezler. Çünkü mec'ûl, mevcûd demektir, varlığı olmayan şey, mec'ûl olamaz. Böyle bir şey olsa idi, kadim ilmin ezelde kendisinde malûmların taayyün edişinde bir eserinin olması gerekirdi. Hâlbuki ma'lûmlar, kendilerini bilen dışında değildirler. Nitekim onlar kendilerinde ma'dûmdurlar, varlıkları kendilerini bilen âlimin zâtındadır. Eğer bu bilinenler “mec'ûl” diye nitelenirse, ya kendilerini bilen (Hak) ile varlıkta denk olmaları gerekirdi; ya da onlar “mahal” başkası için “zarf olması” gerekirdi. Bütün bunlar geçersizdir.<sup>439</sup>

A'yân-ı sâbitenin vahdet-i vücûd ehli tarafından gayr-i mec'ûl kabul edilmesinin bir diğer nedeni, Tanrı'nın ilminin ca'l'den önce gelmesidir. Zira mâhiyetler ilahî ilimde birbirinden ayrılmış bir şekilde çokluk hâlinedirler. Bu nedenle mâhiyetlerin bir câilin ca'li ile ortaya çıktığı düşüncesi muhaldir. Şu hâlde mâhiyetler, haricî varlıkları itibariyle hâdis olmakla birlikte ilmî varlıkları itibariyle kadimdirler.<sup>440</sup> Bu noktada “Mâhiyetler haricî şekilde değil de ilmî ca'l ile mec'ûldür.” şeklinde muhtemel itiraza Çerkeşizâde Mehmet Tevfik Efendi (ö. 1242/1826) şöyle cevap verir:

İlim keşfedicidir ve dolayısıyla ma'lûmda sâbit olmayan bir şeyi sâbit kılma ya da sâbit olan bir şeyi olumsuz kılma (nefy) konusunda bir tesiri yoktur. diye cevap verilir. Bilâkis zorunlunun bir şeyi bilmesi, zâten öyle olan bir şeyi olduğu hal üzere bilmesidir. Mâhiyetler, istidatları dikkate alındığında ezeldir. İnfial (etkiye maruz kalma) ve ca'l'den uzak zâti şe'nlerin gölgeleri oldukları için de ca'l ve değişme gibi durumlardan beridir. Dolayısıyla nasıl iseler öyle bilmiş, bildiği ve takdir ettiği şekilde hükmetmiş, hükmettiği ve takdir ettiği vecihle de yaratmıştır. Dolayısıyla kader, kazâya; kazâ, ilme; ilim, mâlûma ve mâlûm da kendi gölgesine tâbidir. Zorunlu varlık'ın bildiğinin aksine bir şeyin vukûu da imkânsızdır. Bu sebeple uyarının kadere mâni olmayacağı ifade edilmiştir.<sup>441</sup>

İbn Arabî mâhiyetlerin ilahî ilimde bulunuşunu sübût terimiyle aşmaya çalışır. Sübût yokluk ile hariçte varlık arasında bulunmayı ifade eden bir terimdir. Mâhiyetler kendileri nedeniyle var olamaz. Çünkü böyle bir durum şeylerin kendileri sebebiyle var

<sup>437</sup> Avni Konuk, a.g.e., Cilt: 1, ss. 17-18.

<sup>438</sup> Konevî, 2013, a.g.e., s. 23.

<sup>439</sup> Konevî, 2013, a.g.e., s. 24.

<sup>440</sup> Çerkeşizâde Mehmet Tevfik Efendi, *Risâle fi kevni'l-mâhiyet mec'ûleten*, (Osmanlı Felsefesi Seçme Metinleri içinde), (Çev. Yasin Apaydın), Klasik Yayınları, İstanbul 2016, s. 487.

<sup>441</sup> Çerkeşizâde Mehmet Tevfik Efendi, a.g.e., s. 488.

olduğu izlenimini ortaya çıkarır ki bu, tenâkuzdur. Ayrıca mâhiyetlerin mutlak yokluktan var olması da imkânsızdır. Sübût bu anlamda her ikisinin arasında orta bir yoldur. Mâhiyetler Tanrı'nın ilminde sâbit olan, varlık ve yoklukla nitelenemeyen ezeli hakikatlerdir ve bu nedenle yaratılmış değillerdir.<sup>442</sup> Dolayısıyla mâhiyetlerin haricî olmasa bile bir sübûtu vardır. Şayet mâhiyetlerin sübûtu olmasa Hakk'ın ilminin mâhiyetlere ilişmesi ve tesir etmesi söz konusu olmazdı. Diğer yandan bir çeşit varlığı olan şeylerin yaratılmış olması mümkün değildir.<sup>443</sup>

A'yân-ı sâbitenin gayr-i mec'ûl olması hasebiyle Tanrı'nın ezeli bilgisi yaratılmamış mâhiyetlere tâbi olmaktadır. Yani Tanrı ezelde sâbit olan a'yân-ı sâbiteyi nasıl biliyorsa o şekliyle varlığa getirmektedir. Zira Tanrı'nın ilmi ca'li önceliktir. Tanrı'nın bu anlamda mâhiyetler üzerinde herhangi bir tesiri söz konusu değildir. Ancak Tanrı'nın mâhiyetler üzerinde bir tesirinin olmadığı ve sadece bunlara varlık bahşettiği düşünüldüğünde Tanrı'nın fail-i muhtar bir Tanrı olmadığı, aksine “mucîb bi'z-zât” olduğu düşüncesi ortaya çıkmaktadır. Bir başka ifadeyle Tanrı, yaratmış olduğu varlıkları ilahî ilimde sâbit olan hakikatlerinin haricinde başka türlü yaratamazdı. Bu bakış açısı ilk etapta dini naslara uygun görünmüyorsa da sûfler, böyle bir düşüncenin Hakk'ın kudretine zarar vermediğini düşünmektedirler. Zira Tanrı'nın kudretinin sınırlandırılması Tanrı'nın bizâtihi kendi ilmiyle olmaktadır.

A'yân-ı sâbitenin yaratılmamış olması ve Tanrı'nın ilminin a'yân-ı sâbiteye bir başka ifadeyle ma'lûma tâbi olması her ne kadar cebir ile itham edilse bile aslında sûfler bu düşünce ile insanın özgürlüğünü ve sorumluluğunu temellendirmeye çalışmaktadırlar. Zira onlara göre a'yân-ı sâbitenin mec'ûl olması, bir başka ifadeyle Tanrı tarafından takdir edilip yaratılmış olması cebirdir. Hâlbuki vahdet-i vücûd düşüncesinde durum tam tersidir. Cebir Tanrı'dan değil, mümkün varlıkların kendi a'yân-ı sâbitelerinden kaynaklanmaktadır. Eğer kişi kâfir ya da mü'min olarak bu âlemde zuhur ediyorsa bu, Tanrı'nın o kişinin a'yân-ı sâbitelerini küfür veya iman ile belirlemiş ve yaratmış olmasından değil, a'yân-ı sâbitenin küfür veya iman istidadına sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Hülâsa sûfilere göre a'yân-ı sâbitenin gayr-i mec'ûl oluşu insana özgür irade imkânı tanımaktadır. Aksi düşünüldüğünde, yani Tanrı tarafından yaratılmış kabul edildiğinde Tanrı'dan kaynaklı

<sup>442</sup> Ekrem Demirli, 2006, a.g.e., s. 272.

<sup>443</sup> Ekrem Demirli, 2009, a.g.e., s. 189.

cebirden bahsetmek söz konusu olur. Zira ma'lûmâtın hariçte var olmalarında kadim ilmin bir tesiri söz konusu olmaktadır.<sup>444</sup> Çerkeşîzâde bu durumu şu şekilde açıklar:

Allah kuluna a'yan-ı sâbitenin lisanı hâl ile ne talep ediyorsa onu vermektedir. Burada Hakk'tan kaynaklı herhangi bir cebirden söz etmek imkânsızdır. Dolayısıyla ne mutlak cebirden ne de mutavassıt cebirden söz edilemez. Şayet aksi olsaydı, bir başka ifadeyle ma'lûm (a'yân-ı sâbiteye) Hakk'ın ilmüne tâbi olsaydı, Tanrı'dan kaynaklanan cebirden bahsetmek söz konusu olabilirdi. Şu hâlde kul ezelf istidadına mecburdur. Kulun kendi ayn-ı sâbiteninden perdeli olması, vehmedilen cebriliğin izalesi içindir. Buna göre bazı sûfiler peygamberlerin gönderilmesini ve bir kısım kanunlar vaz etmelerinin asıl gayesinin var olmayanı var etmek değil, bilakis var olanı ibraz etmek olduğunu vurgularlar. Bize göre de sadece peygamberlerin gönderilmesi değil tüm işler a'yân-ı sâbitenin istidadında gizli olan şeylerin ibrazı yani ortaya çıkarılması içindir.<sup>445</sup>

Konevî'ye göre mâhiyetlerin mec'ûl kabul edilmesinin bir diğer sakıncası, bu düşüncenin totolojiye yol açmasıdır. Zira mâhiyetler ezelde mec'ûl kabul edildiğinde ve kendilerine varlık verildiğinde onlar daha önce zaten mevcûd oldukları için bu durum mevcûd olanı mevcûd kılmak demek olduğundan totoloji anlamına gelmektedir. Bir başka ifadeyle mevcûda vücûd verildiğini iddia etmek totolojidir.<sup>446</sup> Dolayısıyla mâhiyetler gayr-i mec'ûl kabul edildiğinde câilin mec'ûl üzerinde bir tesirinin olmadığı ortaya çıkar.

Ekberî geleneğin önemli simalarından Abdurrahman Câmî (ö. 898/1492) de mâhiyetlerin gayr-i mec'ûl olduğunu iddia eder. Ona göre mâhiyetlerin ca'l ile nitelenememesinin sebebi ca'l'in hariçte var olmaya işaret etmesidir. A'yân-ı sâbite hariçte var olmadığından ca'l ile nitelenemez. Zihnimizde ve hayalimizde bulunan şeyler hariçte var olmadıklarından nasıl ca'l ile nitelenmiyorsa mâhiyetler de hariçte bulunmadıklarından ca'l ile nitelenemezler.<sup>447</sup>

Vahdet-i vücûd ekolünün bir diğer önemli temsilcilerinden Dâvûd-i Kayserî'ye göre mâhiyetlerin ilahî ilimde mec'ûl olarak buldukları kabul edilirse tıpkı mümkün ma'dûmlar gibi mümteni' ma'dûmların da ca'l ile nitelenmesi gerekir. Zira mümteni' ma'dûmlar da zihnî sûretlerdir. Bu nedenle Kayserî'ye göre ilmî sûretlere ca'l ancak hariçî dünyaya nispetle taalluk eder. Mâhiyetler ancak hariçte var olmakla mec'ûl olur. Bu durumda ca'l mâhiyetlere ilimde taalluk etmiş olur.<sup>448</sup>

<sup>444</sup> Konevî, 2013, a.g.e., s. 24.

<sup>445</sup> Çerkeşîzâde Mehmet Tevfik Efendi, a.g.e., ss. 489-490.

<sup>446</sup> Konevî, 2013, a.g.e., s. 15.

<sup>447</sup> Câmî,(2005), a.g.e., s. 50.

<sup>448</sup> Kayserî, 2011, a.g.e., s. 51



Meselenin diğ er vechesi, Tanrı dâhil olmak üzere hiç kimsenin a'yân-ı sâbiteye tesir etmesinin mümkün olmamasıdır. A'yân-ı sâbitenin yaratılmamış ve ilahî ilimde zâta ait esmânın sûretleri olması hasebiyle a'yân-ı sâbitenin de ğ işmesi imkânsızdır. Yani a'yân-ı sâbiteyi Tanrı dahi de ğ iştiremez. Kudretullah merkezli bir bakış açısıyla bakıldığı zaman bu düşüncenin kabul edilmesi pek mümkün görünmemektedir. Ancak sûfilere göre olması gereken tam da budur. Zira a'yân-ı sâbite Hakk'ın zâtında bulunan ve zâta ait kemâlât ve şuûnâttır. Dolayısıyla a'yân-ı sâbitede var olacak bir de ğ işiklik Hakk'ın zâtında bir de ğ işiklik demektir ki bu, mümkün de ğ ildir. Aynı zamanda kaderin sırrı olan bu meseleyi Ahmet Avni Konuk şu şekilde özetler:

Sırr-ı kaderin dahi sırrı budur ki, a'yân-ı sâbite zât-ı ulûhiyetten gayri olarak hâriçte zâhir olan umurdan de ğ ildirler. Belki Hakk Teâlâ hazretlerinin niseb ve şuûnâtı zâtiyyesinin sûretleridirler. Ve Hakk Teâlanın niseb ve şuûnât-ı zâtiyyesi ise, ezelen ve ebeden teğayyür ve tebeddülden münezzehtir. Binaenaleyh a'yân-ı sâbite dahi mümtenu' t- teğayyürdürler.<sup>449</sup>

Mâhiyetlerin gayr-i mec'ûl oluşu noktasında kelâmcılar ve bir kısım âlimler sûfilere tenkit etmişlerdir. Bu tenkitler genel olarak Tanrı-âlem ilişkisiyle irtibatlıdır. Bunlardan önemli bir kısmı Tanrı'nın iradesinin ta'til edilmesi noktasında teolojik, âlemin kıdemi sorununa yol açtığı düşüncesiyle kozmolojik ve insan iradesini inkâr ettiği fikriyle de ahlaki tenkitlerdir.<sup>450</sup>

Bu konuda vahdet-i vücûda en önemli eleştiri Takıyyüddîn İbn Teymiyye (ö. 728/1328) tarafından yöneltilmiştir. İbn Teymiyye'nin konuyla ilgili tenkitlerini iki başlıkta toplamak mümkündür. Bunlardan ilkinde göre ma'dûmun ademde sâbit ve şey olduğunu benimsemek, beraberinde âlemin kıdemi sorununa yok açmaktadır. Diğ er yandan ma'dûm ezelde bir şey ise ve herhangi bir câilin ca'line ihtiyacı yoksa bu, eşyânın Tanrı'dan müstağni olduğunu iddia etmek anlamına gelmektedir.<sup>451</sup> Ancak kanaatimizce İbn Teymiyye'nin bu tenkitleri a'yân-ı sâbitenin Hakk'ın haricinde bir varlık olarak telakki edilmesinden kaynaklanmaktadır. Oysa daha önce de zikrettiğimiz üzere mâhiyetler Hakk'ın zâtına ait şuûnât ve kemâlâttır.

A'yân-ı sâbitenin gayr-i mec'ûl oluşuna yönelik itirazlar sûfî gelenek içerisinde de dile getirilmiştir. Bunlardan en bilineni Abdülkerîm Cîlî'dir (ö. 832/1428). Abdülkerîm

<sup>449</sup> Avni Konuk, a.g.e., Cilt: 1, ss. 23-24.

<sup>450</sup> Muhammed Bedirhan, Abdulganî Nâblusî'nin Vahdet-i Vücûd Müdafaası, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 2016b, s. 296.

<sup>451</sup> Abdülcelîl b. Abdülkerîm Salim, *Vahdetü'l-Vücûd 'inde İbn Arabî*, Mektebe'-Sekafetu'd-diniyye, Kahire 2007, s. 186; Muhammed Bedirhan, 2016b, a.g.e., s. 296.

Cîlî bu noktada İbn Arabî'ye itiraz eder ve a'yân-ı sâbitenin gayr-i mec'ûl olduğunu iddia etmenin aslında kadim olduğunu söylemenin bir başka yolu olduğunu belirtir. Şöyle ki ilahî isimler, hüküm açısından zâta aittirler. Bu isimlerden biri olan ilim sıfatı da zâta ait olduğundan kadimdir. İlim sıfatı kadim ise ilim sıfatının gereği olan ma'lûm da kadimdir. Dolayısıyla a'yân-ı sâbite de kadimdir.<sup>452</sup> Sûfîler bu itirazı daha önce de zikrettiğimiz sübût ve vücûd terimleri arasındaki ayrımla aşmaya çalışırlar. Buna göre a'yân-ı sâbite ilahî ilimde bulunan ve henüz varlık kokusu almamış sâbit hakikatlerdir. Hariçte var olduğunda ise mevcûd olarak isimlendirilirler. Şu hâlde a'yân, ilahî ilimde sübûtu açısından ezeldir.

A'yân-ı sâbite, Mu'tezile'nin ma'lûm ma'dûm ve filozofların mâhiyet teorilerinin benzerliğini ve farkını kısaca şöyle özetlemek mümkündür: Kelâm, felsefe ve tasavvuf ekolleri tarafından ma'dûm, mâhiyet ve a'yân-ı sâbite diye isimlendirilen "sâbiteti ezeliye" mevcûd değildirler. Ancak mutlak anlamda ma'dûm da değildirler. Vücûd ile nitelenmemiş olsalar bile bir çeşit varlığa bir başka ifadeyle sübûtiyeti hâizdirler. Mu'tezile eşyânın vücûdla ittisafından önce hariçte var olduğunu kabul etmektedir. Felsefeciler ise mâhiyetlerin eşyânın varlığından sonra bir çeşit varlıkları olduğunu iddia ederler. Fakat İbn Arabî ve takipçileri, eşyânın henüz varlığa gelmeden önce ilahî ilimde sâbit oldukları görüşünü benimser.

Dolayısıyla Mu'tezile'nin ma'dûm düşüncesi Platon'un idealarına benzemekle birlikte tikel ve ayrışık olmaları hasebiyle Platon'un idealarından farklılaşır. Öte yandan Mu'tezile ma'dûmu zihin dışı, yani hariçte sâbit olduklarını iddia ederken sûfîler a'yân-ı sâbiteye zihin düzeyinde ilmî öncelik verirler. Her iki ekol de eşyânın vücûd ile nitelenmeden önce bir çeşit varlığı olduğu noktasında hemfikirdirler. Ancak sâbit olan bu ezeli arketiplerin nerede (yurdu) olduğu noktasında ayrışmaktadırlar.<sup>453</sup> Felsefecilere göre ise mâhiyetlerin vücûd ile nitelenmesinden önce bir sübûtiyeti söz konusu değildir.<sup>454</sup> Bir başka ifadeyle mâhiyet bi'l fiil mevcut olan varlıklara dair akli bir çözümlemeyi ifade etmektedir. Şu hâlde bi'l fiil varlığın dışında var olmayı bekleyen herhangi bir mâhiyetin varlığından söz edilmemektedir.<sup>455</sup>

<sup>452</sup> Abdullah Kartal, 2009, a.g.e., s. 168.

<sup>453</sup> Seyyid Hâşim el-Hüseynî Tahrânî, *Tavzîhu'l-murâd*, y.y., Tahran ts., s. 28.

<sup>454</sup> Salih Aydın, *Molla Sadra'da Mâhiyet Felsefesi*, İnsan Yayınları, İstanbul 2018, s. 101.

<sup>455</sup> Cüneyt Kaya, a.g.e., s. 148.

#### 4.5. İlimin Ma'lûma Tâbi Olması ve Cebir

(A.l.m) masdarından türetilen ilim, etimolojik olarak yakîn, şüphesiz tasdik, bir şeyi gerçek yönüyle kavramak vb. anlamlara gelir. İstilahî olarak üzerinde ittifak edilen bir tanımı olmamakla birlikte genel olarak ilim: “Ma'lûmu olduğu gibi bilmektir.” şeklinde tanımlanır.<sup>456</sup> İbn Arabî'ye göre bilginin belirli bir tanımının yapılabilmesi mümkün değildir. Ancak o, gerçek bilginin şeyin kendisine, zâtına dair olduğunu ve şeyin zâtının, a'yân-ı sâbitesini, yani Allah tarafından bilinen hakikati olduğunu ifade eder.<sup>457</sup> Bir başka deyişle ilim; bir şeyi her ne ise o hâliyle bilmektir. Bir şeyin olduğu hâl üzere bilinmesi ise o şeyin mâhiyetini yani a'yân-ı sâbitesini bilmektir.

Bu manada ilim Tanrı, insan ve diğer bilinç sahibi varlıklar için kullanılan müşterek bir lafızdır. İlim Tanrı'ya nispet edildiğinde kadim; diğer şuurlu varlıklara izafe edildiğinde ise hâdis kabul edilmektedir.<sup>458</sup> Buna göre kadim ilim, ilahî ilme tekabül etmekte ve bununla başlangıcı ve sonu olmayan, zaman ve mekân da dâhil olmak üzere hiçbir şekilde kayıtlanamayan, kesinlik ifade eden ve tüm bilinenleri ihtiva eden mutlak ilim kastedilmektedir.

Bilgi, bir şeye dair bilgidir ve bilginin olabilmesi bilmeye konu olan nesnenin varlığını gerektirir. Bir başka deyişle bilen bir öznenen bahsedilmesi için bilinen bir obje var olmalıdır. Bu tarz bilgi beşeri tecrübe düzeyinde insana ait bilgidir. Örneğin biz yuvarlak bir masaya baktığımızda masaya dair bilgiyi masanın kendisinden elde ederiz. Bilgimizin masanın masa olmasında herhangi bir etkisi söz konusu değildir. Bu da bize insanın bilgisinin suje-obje münasebetinden hâsıl olduğunu gösterir. Şu hâlde bilme eyleminin tahakkukunda üç unsurdan söz edilebilir. Bunlar: Bilen, bilinen ve bilgidir. Ancak meseleye Tanrı'nın ilmi açısından yaklaştığımızda yani “Tanrı her şeyi bilendir.” dediğimizde bu üç unsurun tamamı ezeli olmak zorundadır. Ancak bilen ve bilginin ezeliği sorun teşkil etmemekle birlikte bilinenin ezeliği için aynı şeyi söylemek mümkün olmayabilir.<sup>459</sup>

Bir şeyin ezeli olan ilahî ilmin muhtevası içerisinde olması bir başka deyişle Tanrı, o şeyi ezeli ilmi ile biliyor ise o şeyin var oluşunun ezelde belirlenmiş olması gerekir. Buna göre Firavun veya yuvarlak bir masa maddi anlamda ezeli olmamakla birlikte var oluşları

<sup>456</sup> Bâkılânî, 1987, a.g.e., s. 25.

<sup>457</sup> William C. Chittick, *İbn Arabî Giriş Kitabı*, (Çev. Kadir Filiz), Nefes Yayınları, İstanbul 2014, s. 90.

<sup>458</sup> Bâkılânî, 1987, a.g.e., s. 26.

<sup>459</sup> Metin Özdemir, 2003, a.g.e., ss. 121-122.

bakımından ezelde tahsis edilmiş olmalıdırlar. Şu hâlde tarih içerisinde varlık kazanmaları, yani var oluşları bu ezeli tahsisin bir gereği olarak ortaya çıkmaktadır. Zira oluş âlemindeki her bir şey, ilahî ilimde sâbit olan gerçekliğin bir kopyası durumundadır. Bu açıdan varlık, ilahî ilimde ezeli, zaman içerisinde ortaya çıkışı cihetiyle hâdistir.<sup>460</sup> Buna göre ilahî ilim nesnesini zorunlu kılmayan bir ilimdir. Bir başka ifadeyle Tanrı'nın ezeli ilmi ma'lûmunu zorunlu kılmamaktadır. Örneğin Tanrı, Firavun henüz fenomenal âlemde var olmadan önce ona dair ezeli bilgi sahibidir. Firavun'un bu âlemde var oluşu ezeli bilgedeki duruma göre gerçekleşmektedir. Şayet biz Tanrı'nın ezeli ilminin nesnesini zorunlu kıldığını kabul eder isek bu, Tanrı'nın onu Firavun olsun diye yarattığı anlamına gelir. Buna göre Firavun'un, Firavun olabilme dışında başka bir imkânı yoktur. Böyle bir ihtimal ve imkânın var olduğunu kabul etmek ilahî ilimde değişiklik gerektirir ki böyle bir şey ilahî ilmin ezeli olmadığı anlamına gelir. Ancak sorun İbn Arabî'nin de benimsemiş olduğu ilahî ilmin ma'lûmuna tâbi olduğu prensibinden hareketle değerlendirildiğinde ezeli olan ilahî ilmin nesnesi üzerinde herhangi bir tesirinin olmadığı ortaya çıkar. Şöyle ki Tanrı'nın, ilminde bulunan Firavun'un Firavun olmasında herhangi bir dahli olmamakta, sadece ona kevnî âlemde zuhuru için varlık vermektedir. Zira Tanrı, Firavun'a dair bilgiyi Firavun'un kendisinden almaktadır.

Ezeli bilginin nesnesini zorunlu kılmadığını izah edebilmek adına sıkça tekrarlanan örneklerden biri de güneş ve ayın tutulacağına dair bilginin ay ve güneşin tutulmasının nedeni değil sadece tasviri olduğudur. Şöyle ki biz, güneş ve ayın ne zaman tutulacağını henüz tutulma vakası gerçekleşmeden hesap edebiliriz. O an gelip güneş tutulduğunda bu tutulma bizim bilginin bir nedeni olmadığını biliriz. Tıpkı bu örnekte olduğu gibi Tanrı bizim fiillerimizi fiilin gerçekleşmesinden önce bilmektedir. Fakat bu bilgi bizim fiillerimizin nedeni değildir. Dolayısıyla Tanrı'nın bilgisi hükmi değil, vasfî nitelikte bir bilgidir.

Kanaatimizce ilmin ma'lûma tâbi olduğu prensibi ancak ma'lûm, ilmî dahi olsa bir çeşit varlığa sahip olduğu zaman bir değer ifade eder. Ancak böyle bir izah tarzı beraberinde ma'lûmun da ezeli olduğu sorununu doğurur. Tanrı'nın aşkınlığını merkeze alan bakış açısıyla meseleye yaklaşıldığında bilinenin (ma'lûm) ezeli olduğu düşüncesi kabul edilebilir değildir. Zira böyle bir kabul beraberinde kadimlerin çokluğu sorununa yol açar. Ancak vahdet-i vücûd ehli sûfiler vechesinden sorun değerlendirildiğinde ma'lûmun,

<sup>460</sup> Metin Özdemir, 2003, a.g.e., s. 27.

Mu‘tezile’nin ma‘dûm düşüncesinde olduğu gibi hariçte varlığı yoktur. Aksine onlar, Hakk’ın ilminde sâbit bulunan ilahî bilginin sûretleridir ve bu nedenle ezeldir. Dolayısıyla Tanrı’nın bilgisinin nesnesi ilahî ilimde bir çeşit ezeli varlığa sahip olan a‘yân-ı sâbitedir.

İbn Arabî’ye göre Tanrı’nın ilmi, zât ve sıfatlarına yönelik olmak üzere iki kısma ayrılır. Tanrı’nın zâtına dair bilgisi, henüz kendisinde hiçbir isim ve sıfatın bulunmadığı ehâdiyyet mertebesindeki ilmidir. Bu mertebede Tanrı’nın ilmi kendinden kendinedir. Bu mertebede ilim, âlim ve ma‘lûm ayrışması henüz söz konusu değildir. Dolayısıyla ilmin ma‘lûma tâbi olmasından bahsedilemez. Tanrı’nın isim ve sıfatlarına yönelik ikinci tür bilgisi ise Hakk’ın ulûhiyet mertebesine nüzulüyle ortaya çıkar. Bu mertebede ilim, ma‘lûm ve âlim ayrışır; mudîl isminin sûreti olan kâfirin a‘yân-ı sâbitesini kâfir olarak Hakk’ın ma‘lûmu olur. Hakk’ın ilmi de ma‘lûma tâbi olur. Şu hâlde Hakk’a kendisi hakkında bilgiyi yine ma‘lûm (a‘yân-ı sâbite) vermektedir.<sup>461</sup> Ancak Hakk’ın bilgisinin ma‘lûma tâbi olması, ma‘lûmun ilme tekaddümünün zamansal olduğu sonucunu doğurmaz. Aksine tekaddüm zamansal değil akli bir önceliktir. Örneğin “Falan kişi bildi.” dediğimizde akıl, “Neyi bildi?” diye sorar. Bu da aklın ma‘lûmu ilme öncelediğini gösterir. Böylece ilim ma‘lûma tâbi olmuş olur. Bilinen şey murad olunacağına göre irade de ilme tâbi olur.<sup>462</sup>

“İlim ma‘lûma tâbidir.” prensibi insanın bilgisi esas alındığında sorun oluşturmazken ilahî ilim açısından pek çok soruna neden olabilir. Şöyle ki ilahî ilmin ma‘lûma tâbi olması Tanrı’nın irade ve kudretini sınırlandırdığından mutlak irade ve kudret sahibi olan fail-i muhtar Tanrı tasavvuru yara almaktadır. Öte yandan ilahî ilim ma‘lûmuna tâbi olmakla nesnesine tesir eden değil aksine nesnesi tarafından müteessir olan ilim hâline gelmektedir. Bu da başka bir ifadeyle tabii algının aksine illetin ma‘lûla değil de ma‘lûlun illet üzerinde etkisinin varlığını kabul etmek demektir.<sup>463</sup> Ancak Tanrı ile O’nun ilminin objesi olan ma‘lûm arasındaki ilişki iki farklı varlık arasındaki ilişkiye kıyas edilmemelidir. Zira vahdet-i vücûd düşüncesinde ilahî ilmin tealluk ettiği ma‘lûm ilahî ilmin sûretleri, bir başka deyişle hakikatleridir. Ma‘lûmdan (a‘yân-ı sâbite) Hakk’ın haricinde başka bir varlıktan bahsediyor gibi düşünmek yanıltıcı olmaktadır.

Hakk’ın ilminin ma‘lûma tealluku, ma‘lûm her ne hâl ise o şekilde bilinmesidir. Ma‘lûm basit, mürekkep, zamanla mukayyed veya zamansız olabileceği gibi; Hakk’ın

<sup>461</sup> Avni Konuk, a.g.e., Cilt: 2, ss. 187-188.

<sup>462</sup> Avni Konuk, a.g.e., Cilt: 1, s. 198.

<sup>463</sup> Ekrem Demirli, 2011, a.g.e., s. 334.

tesirini muayyen bir zamana göre kabul edip hükmü ve hususiyeti sonlu ve sonsuz bir şey de olabilir.<sup>464</sup> Konevî, ilmin ma'lûma tâbi olmasını ve ma'lûmun mâhiyetini şöyle açıklar:

Âlimin ilmi ezeli ve zâti bir ilim ise, ma'lûmun kendisi hakkında bilgi vermesi de ezeli ve zâtidir. Çünkü ma'lûmun ezeli ilâhî ilimde taayyünü bir tek süreçte, ezeli ve ebedî bir taayyündür. Âlimin ilmi hâdis ve edilgen ise bu ilmin ma'lûma taalluku da hâdis ve kendisi gibi edilgen olur. Bununla beraber ma'lûma taalluku açısından ilim, her zaman ma'lûma tâbidir.<sup>465</sup>

İlmin ma'lûm ile olan ilintisi ma'lûmun mâhiyetine uygun olmak zorundadır. Şayet ma'lûm mümkün ise ona dair bilginin de mümkün olması gerekir. Fakat ma'lûm zorunlu ise ona ilişkin bilginin de aynı şekilde zorunlu olması gerekir. Şüphesiz hem iman hem de küfür bilgiye nispetle mümkündür. Zira ilim zorunlu kabul edilirse ma'lûmu üzerinde etkisinin de zorunlu olduğu kabul edilmek zorundadır. Bu düşünceye uygun olarak Kâdî Abdulcebbar, ilmin tıpkı haber ve delalet gibi ilintili olduğu nesnesinin üzerinde hiçbir tesirininin olmadığını savunur. Ona göre ilim, delalet ve haber bizâtihi kendi nesnesine tâbi olduğu için onun kapsamı dışına çıkması mümkün değildir.<sup>466</sup>

Görüldüğü üzere hem beşeri düzeyde hem tanrısal düzeyde bilgi ma'lûmuna tâbidir. Şu hâlde eşyanın vücûda gelişinde belirleyici özne olan a'yân-ı sâbite Hakk'ın ilminin ma'lûmu olduğundan ezeli ve ebedîdir. Fakat a'yân-ı sâbitenin Hakk'ın haricinde varlıklar olmadığı ve a'yânın O'nun zâtına ait kemâlât ve şuûnât olduğu dikkatten kaçmamalıdır. Bir başka ifadeyle Hakk, ilmini bir başkasından alıyor değildir.<sup>467</sup> İbn Arabî ilmin ma'lûma tâbi olduğu düşüncesini Kur'an ayetlerinden yola çıkarak temellendirmeye çalışır: Ona göre "O, hidayeti kabul edenleri en iyi bilendir."<sup>468</sup> ayeti, Hakk'ın insanları yaratmadan önce kimin hidayet üzerine olduğunu bildiğine işaret eder. Hakk bu bilgiyi kulların kendi mâhiyetlerinden almaktadır. Şöyle ki ayn-ı sâbitesinde hidayet üzerine olanlar mü'min olarak zuhura gelirken ayn-ı sâbitesinde küfür istidadına sahip olanlar ise kâfir olarak varlık kazanmaktadırlar. Bu nedenle Allah mezkûr ayette hidayeti kabul edenleri en iyi kendisinin bildiğini zikretmektedir. Bir diğer ayette ise Allah "Benim katımda hüküm değişmez. Ben kullarıma zulmedici değilim."<sup>469</sup> buyurarak küfrü

<sup>464</sup> Konevî, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları: en-Nusûs fî tahkiki tavri'l-mahsûs*, (Çev. Ekrem Demirli), İz Yayıncılık, İstanbul 2004b, ss. 16-17.

<sup>465</sup> Konevî, 2012, a.g.e., ss. 71-72.

<sup>466</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Mütesâbihu'l-Kur'an*, (Thk. Adnan Muhammed Zerzûr), Kahire 1969, Cilt: 1, s. 171; Metin Özdemir, (2003) a.g.e., s. 74.

<sup>467</sup> Avni konuk, a.g.e., Cilt: 1, ss. 20-21.

<sup>468</sup> Kalem 68/7.

<sup>469</sup> Kaf 50/29.

kendisinin takdir etmediğini ve kulların fiillerinin kendi teğayyur ve tebeddül kabul etmeyen mâhiyetlerinin eseri olduğunu vurgular. Bu nedenle Allah bir diğer ayette “Kendi nefislerine zulmettiler.”<sup>470</sup> Bu ayet son tahlilde Hakk’ın kullarına ait tüm bilgiyi kulların ezeli mâhiyetlerinden aldığı için kulların, Hakk’tan kaynaklanan cebir ile zulme uğramasının söz konusu olmadığına işaret etmektedir. Zira Hakk sadece bilgisinde bir çeşit varlığı bulunan bu değişmez özlere sadece varlık vermektedir. Bu nedenle zulmün nispet edilmesi gereken varlık Hakk değil, kulun bizâtihi kendisidir.

Şu hâlde bir zulüm varsa zalim onlardır. Bunun için Allah “kendi nefislerine zulmettiler” buyurdu. Bu takdirde de Allah, onlara zulmetmemiş oldu. Ve yine buyurdu ki: Bizim onlara söylediğimiz şey, ancak zâtımızın bize verdiği bilgiden ibarettir; zâtımız ise şöyle söylemek veya böyle söylemek hususunda bizim mâlûmumuzdur. Şu hâlde biz ancak söylememizi bildiğimiz şeyi söyledik.<sup>471</sup>

Bu pasaj İbn Arabî’nin insan hürriyetine dair düşüncelerinin özeti mâhiyetindedir. Görüldüğü üzere Tanrı, ilminde bulunan a’yân-ı sâbiteye sadece varlık vermekte ve onun üzerinde tesir icra etmemektedir. Her ne kadar bir kısım âlimler kudretin iradeye tâbi olduğunu, irade sıfatının da tahsis gerektirdiğini zannetseler de Tanrı’nın kudreti iradesine, iradesi ilmine, ilmi ise ma’lûm olan a’yân-ı sâbiteye bağlıdır. Buna göre sûflere göre tahsis gerektiren sıfat Tanrı’nın iradesi değil, ilmidir. Tanrı’nın ilminin ise ma’lûm üzerinde bir etkisi yoktur.<sup>472</sup> Şayet övülecek veya yerilecek herhangi bir fiil kulun kendisinden sâdır olursa kul, kendisini yermeli yahut kendisini övmelidir. Kâfirin küfründe ve mü’minin imanında Hakk’ın bir tesiri mevzubahis değildir. Bir başka ifadeyle a’yân üzerinde Hakk’ın hükmü yoktur. Konevî’nin deyimiyle Hakk’ın ilmi ma’lûm üzerinde tesir gücüne sahip değildir. O’nun ilmi sadece açığa çıkarmaktır (kâşif).<sup>473</sup> Dolayısıyla Hakk’ın ma’lûma dair bilgisi zorlayıcı bilgi değildir. Zira ma’lûmun mâhiyeti Hakk tarafından belirlenmemiştir.

Bu noktada şöyle bir soru akla gelebilir: İnsanın a’yân-ı sâbitede kâfir ya da mü’min olması onun bir tercihi midir? Yoksa bu âlemde kâfir ya da mü’min olduğundan ötürü mü a’yân-ı sâbitede kâfir ya da mü’mindir? Soruyu daha müşahhas hâle getirecek olursak örneğin Ebû Leheb, a’yân-ı sâbitesinde kâfir olduğundan mı bu âlemde kâfirdir yoksa bu âlemdeki küfründen dolayı mı a’yân-ı sâbitesinde kâfirdir? Böyle bir soruya İbn

<sup>470</sup> Âl-i İmrân 3/117.

<sup>471</sup> İbn Arabî, 1952, a.g.e., ss. 152-153.

<sup>472</sup> Konevî, 2012, a.g.e., s. 95.

<sup>473</sup> Konevî, 2004a, a.g.e., s. 107.

Arabî'nin düşünce sistemi içerisinde şu şekilde cevap vermek mümkündür: Ebû Leheb'in bu âlemde kâfir olarak zuhuru, a'yân-ı sâbitesindeki küfründen dolayıdır. Zira Ebû Leheb'in a'yân-ı sâbitesindeki küfrü ezeli bir bilgidir. Ebû Leheb'in bu âlemde kâfir olarak ortaya çıkışı belirli bir zaman diliminde gerçekleşmekte ve sona ermektedir.

Mümkün varlıkların farklı istidatlara sahip olması bir kısmının diğerinden üstün olmasını sağlar. Böylelikle bazı mümkünler şakîlik bazı mümkünler saadet özelliği kazanır. Onların şekâvet veya saadet üzerine olmalarının nedeni Hakk değildir. Bu durum kemâli kabuldeki eksikliklerinden, yani kendilerinden kaynaklanır. Hakk'ın noksanlık ve şakîlikle nitelenen mümkünlere karşı delili bununla ilintilidir. Zira Hakk'ın yaptığı iş sadece bilgisine göre onlara varlık vermektir. Bu ise sûfilere göre kader sırrıdır.<sup>474</sup> A'yân-ı sâbitenin yaratılmamış olması, onların Hakk'a ait kemâlat olmasının yanında, hakikati yönünden zâtın aynı olmalarıdır. Şöyle ki onlar, ezeli olduklarından mutlak anlamda yokluğundan ve ca'1 ile var kılındıklarından bahsetmek mümkün değildir.<sup>475</sup>

Hakk'ın a'yân-ı sâbite üzerinde bir tesirinin olmaması, Hakk'ın a'yâna sadece varlık vermesi ve ona dair bilgiyi bizâtihi a'yânın kendisinden alması, Hakk'ın a'yân karşısında hâkim değil, mahkûm olduğunu gösterir. Mesela Zeyd'in ilmine ve saadetine, Amr'ın cehalet ve şekâvetine dair bilgi Zeyd ve Amr'dan hâsıl olmaktadır. Zira ister saadet ister şekâvet her iki bilgi de onların a'yân-ı sâbitesi tarafından Hakk'a verilmiştir. Dolayısıyla Hakk baştan itibaren mahkûmun aleyhtir.<sup>476</sup> Şu hâlde mümkünün "Benim hakkımda şekâvet hükmünü veren sensin." deme imkânı kalmaz. Zira ortada bir zulüm varsa bu, Hakk'tan değil o mümkünün bizâtihi kendinden kaynaklanmaktadır. Bu nedenle sûfilerden şöyle bir söz nakledilir:

"Rubûbiyyetin, nübüvvetin, ilmin kendilerine mahsus bir takım sırları vardır ki sırr-u rubûbiyyetin zuhûru butlân-ı nübüvveti ve sırr-ı nübüvvetin inkişafı butlân-ı ilmi ve sırr-ı ilmin inkişaf ve zuhûru dahi ahkâmın butlânını îcâb ve intâc eder."<sup>477</sup>

Zira kullar henüz bu âlemde iken ahirette cennet veya cehennemden hangisine gireceklerine dair bilgi sahibi olsalardı, hiç kimse salih amel işlemezdi. Dolayısıyla böyle bir bilgi ilahî hükümleri, nübüvveti ve rubûbiyyeti iptal ederdi. İbn Arabî kader sırrı olarak

<sup>474</sup> Kâşânî, 2015, a.g.e., s. 528; Konevî, 2013, a.g.e., s. 58.

<sup>475</sup> Kayserî, 2007, a.g.e., Cilt: 1, s. 536.

<sup>476</sup> Avni Konuk, a.g.e., Cilt: 1, ss. 22-23.

<sup>477</sup> Ahmet Karakaş, "Kemâleddin Harpûti'nin Tesbîtu'l-mefhûm fi tahkîki't-tebeyye beyne'l-ilm ve'l-ma'lum isimli Kelam Risalesi", *İslami Araştırmalar Dergisi*, 36, 2016, s. 87.



ifade ettiği ilmin ma'lûma tâbi olduğu ilkesine dair düşüncelerini *Fusûsu'l-Hikem* adlı eserinin başka yerinde izah eder. Ona göre bir kısım insanlar ilahî bilginin müteallakının kulların a'yân-ı sâbiteleri olduğunu bilir. Bir kısım insanlar ise böyle bir bilgiden perdelidirler. “De ki, artık hüccetü'l-bâliğa Allah'ındır. Şayet dileseydi hepinizi hidayete erdirirdi.”<sup>478</sup> ayetiyle Allah, cebrin kişinin kendi istidadından kaynaklandığını bilmeyen kişilerin, hoşlarına gitmeyen bir şey vâki olduğunda “Bize neden böyle veya şöyle yaptın?” şeklinde itirazlarını boşa çıkarmak için “hüccetü'l-bâliğa” ifadesini özellikle kullanmıştır. Buna göre “hüccetü'l-bâliğa” (kesin delil) ilmin gayr-i mec'ûl olan a'yân-ı sâbiteye tâbi olmasıdır. Dolayısıyla Tanrı, kullarından gelecek tüm itirazları bu şekilde ortadan kaldırır.<sup>479</sup>

İbn Arabî, Hakk'ın ilmini bizâtihi a'yânın kendisinden aldığına dair bilgiden haberdar olmayanlar tarafından ahirette Hakk'a karşı söylenebilecek muhtemel bir itiraza cevap vermektedir. Ayette geçen “hüccetü'l-bâliğa” (kesin delil) ifadesini ilmin ma'lûma tâbi olması şeklinde anlar. Hakk ilmini ma'lûmun bizâtihi kendisinden almış olduğundan Hakk'a karşı söylenebilecek her türlü itiraz anlamını yitirmektedir. İbn Arabî *Fütûhât-ı Mekkiyye* adlı eserinde bizâtihi kendisi “hüccetü'l-bâliğa” ifadesini şöyle izah eder:

Bize göre Allah'ın kulları Hakk'ında kesin delil sahibi olması, bilginin (ilim) bilinene (ma'lûm) tâbi olmasından başka bir şey değildir; yoksa bilgi, bilinen hakkında hüküm veren değildir. Ma'lûm ilahi bilgiye itiraz ederek bir şey söylese, “senden yokluğun halinde şunu öğrendim” diyerek kendisi hakkındaki kesin delil Allaha aittir. İlahî bilgi ma'lûma şöyle der: “Bana verdiğin bilgiye göre seni varlıkta izhar ettim” Kul söylenenin doğru olduğunu anlar, ilahi-irfan mertebesinde yaratıkların delilleri silinip gider.<sup>480</sup>

Ekberî geleneğin önemli isimlerinden ve *Fusûs* şârihlerinden Bâlî Efendi, ilmin ma'lûma tâbi olduğuna dair prensibin daha anlaşılır kılınması için Hz. Âdem'in işlemiş olduğu günahı dolaylı cennetten kovulması karşısında göstermiş olduğu tavır ile İblis'in tavrını örnek verir. Ona göre kader sırrına vâkıf olan Hz. Âdem “Rabbimiz kendimize zulüm ettik.”<sup>481</sup> diyerek hatanın kaynağının kendi ayn-ı sâbitesi olduğunu, Hakk'ın kendisine herhangi bir zorlamasının söz konusu olmadığını itiraf ederek Hakk'tan af diler. İblis ise işlemiş olduğu hatanın kendinden kaynaklı olduğunu bildiği hâlde günahını Hakk'ın kazâ ve kaderine havale etmiş ve Hakk'a karşı iftirada bulunmuştur. Bu tavrıyla

<sup>478</sup> En'am 6/149.

<sup>479</sup> İbn Arabî, 1952, a.g.e., ss. 64-65.

<sup>480</sup> İbn Arabî, 2012, a.g.e., Cilt: 15, s. 193.

<sup>481</sup> A'raf 7/23.

İblis, Cebriyye mezhebinin kurucusudur.<sup>482</sup> Görüldüğü üzere Bâlî Efendi Hz. Âdem'in işlenen günah neticesinde göstermiş olduğu tavrı, ilmin ma'lûma teb'iyetiyle izah ederken İblis'in tavrını ise ma'lûmun ilme tâbi olması olarak mütâlâa eder.

İbn Arabî, Hakk'ın ilminin a'yân-ı sâbite üzerinde tesiri olmamasına rağmen "Eğer Allah dileseydi hepinizi hidayete erdirirdi."<sup>483</sup> benzeri ayetlerin Tanrı'nın kudret ve iradesini âtil bırakmadığını iddia eder. Ona göre "Eğer dileseydi hepinizi hidayete erdirirdi." derken imkânsızlık kaydı koşmaktadır. Zira "lev" edatı burada imtina anlamına gelmektedir. Şöyle ki Allah mezkûr ayette, kudret ve iradenin ilmine, ilminin ise son tahlilde ma'lûma tâbi olduğunu ve bu nedenle de herkesin hidayete ermesinin imkânsızlığını vurgulamaktadır. Dolayısıyla Allah olmayacak bir şeyi dilememiş, olmasının mümkün olmadığını ifade etmiştir. Buna göre ayetin doğru yorumu "Şayet Allah dileseydi size bildirirdi." şeklindedir. Ona göre gözleri hakikatten perdeli insanlar bu hakikatten habersiz oldukları için Tanrı'nın irade ve kudretine vurgu yapan ayetleri doğru anlamamışlardır.<sup>484</sup> Zira akıl doğası gereği Tanrı'ya sonsuz kudret, sınırlandırılmayan irade izafe eder. Oysa aklın bu algısı hikmete aykırıdır ve Tanrı'nın kemâlini artırmaz. Fakat keşif sahibi olan kişi Tanrı'nın hikmetsiz iş yapmayacağını bilir.

Şu hâlde ayet imkânsız olan hakkında bilgi vermektedir. Zira O'nun iradesi ilmine tâbidir. Hakk yalnızca ilminde bulunanı diler. İlmi ise bilgiyi a'yânın bizâtihi kendisinden alır. Akıl, her ne kadar a'yân-ı sâbiteyi iki zıt ihtimali aynı anda kabul edebilir olarak varsaysa da ilahî ilim, tek bir seçenek üzere bilir. Böylece a'yân-ı sâbite bilgiyi veren, Hakk ise varlık veren olur. Bu nedenle Hakk'ın, a'yân-ı sâbitesinde hidayet üzere olmayanı hidayete erdirmesi mümkün değildir. A'yân-ı sâbite Hakk'ın kadim ilminde sâbit olduğundan Allah'ın kudreti ancak ilminde olan ile ilgilidir. Allah'ın her şeye gücünün yettiğini belirten ayetler bununla alakalıdır. Yani Allah, kadim ilminin içerdiği her şeye gücü yetendir. Eğer ilmi o şeyi içermiyorsa ona şey denemez. Dolayısıyla Allah, kudretini ezeli ilminde bulunmayandan nefy etmiştir. Bunun arkasındaki mana şudur: Bir şeyin hakikati ezeli ilimde yoksa Allah'ın kudretinin o şeye ilişmesi mümkün değildir. Zira Allah'ın kudreti şey olana ilişir. Yani ilahî ilimde hakikati olmayan şey zuhura gelmez.<sup>485</sup>

<sup>482</sup> Hatice Arpaguş, "Sofyalı Bali Efendi'nin Kazâ ve Kader Risalesi ve A'yân-ı Sâbite Açısından İnsanın Sorumluluğu", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C: 30, N: 1, 2006, s. 60.

<sup>483</sup> En'am 6/149.

<sup>484</sup> İbn Arabî, 1952, a.g.e., ss. 65-66.

<sup>485</sup> Muhammed İbrahim Mecdî, *el-Hürriye 'inde İbn Arabî*, Mektebetu's-Sekâfetu'd-Diniyye, Kahire 2006, s. 77.

İbn Arabî'nin ayette geçen "lev" edatını imtina anlamında yorumlaması eleştirilere neden olmuştur. Şöyle ki şayet ilahî kudret ilahî ilim tarafından sınırlandırılmış ise ve Allah'ın kudretinin bunu değiştirmeye imkânı yok ise Allah'ın "İsteseydik onları hidayete erdirirdik." sözünün bir anlamı yoktur. Zira failden ortaya çıkması mümkün olmayan fiilin, onun iradesine bağlanması mümkün değildir. Örneğin "Dileseydim şöyle yapardım." diyen kişi kendisi ile fiilin arasında herhangi bir mâninin olmadığını söylemek istemektedir. Fakat konuşanın o fiili yapmasına bir engeli var ise yapamayacağı bir işten dolayı "Dileseydim yapardım." demesi abesle iştigaldir. Bu bakımdan "Dilemiş olsaydı hepinizi toptan hidayete erdirdi." ayetini Allah'ın iradesini ve kudretini ilmi ile sınırlandırması olarak yorumlaması İbn Arabî'nin ya ayeti doğru anlamadığını ya da Allah'ın konuşma üslubunu bilmediğini gösterir ki Allah, böyle bir töhmetten münezzehtir.<sup>486</sup>

A'yân-ı sâbite ve varlık nazariyesine göre Allah tafsili ilmiyle tüm mevcûdâtı olduğu hâl üzere bilir. Bu ilim eşyânın yokluk hâline vücûd hâline çıkmasıyla ve eşyânın yenilenmesiyle yenilenmeyen bir ilimdir. Aynların her biri kendisini diğer aynlardan ayıran özellikleri, istidat ve kâbiliyetleri içeriyorsa buradan hareketle ilm-i ilahînin mümkünlerin özgürlüğüne mâni olduğu düşünülebilir mi? İbn Arabî ilmin ma'lûma tâbi olduğu düşüncesiyle her ne kadar insana özgür irade alanı açmaya çalışsa da cebri olmakla suçlanmaktan kendini kurtaramamıştır. Geçmişte bir kısım kelâmcılar tarafından olduğu gibi bizâtihi ekberî geleneğin içerisinde de kendisine yönelik itirazlar serdedilmiştir.

Bu nazariyyeye göre cezayı gerektiren fiillerin menşei, insanın yaratılmamış a'yân-ı sâbitesidir. Bu, bir açıdan Hakk'ın kullarına karşı zulüm etmediğini gösterir. Bu düşünce kişiyi Hakk'ın cebrinden kurtarır ancak kendi tabiatının cebri altına sokar. A'yân-ı sâbiteden kaynaklı cebir ise daha katı ve şiddetlidir. Zira böyle bir cebre karşı Hakk'ın dahi bir şey yapabilme kudreti yoktur. Hakk'tan kaynaklı bir cebrin neticesinde insanın cezalandırılması nasıl ki zulümdür aynı şekilde yaratılmamış mâhiyetten kaynaklı cezalandırma da zulümdür.<sup>487</sup> Osmanlı döneminin son şeyhülislamı Mustafa Sabri Efendi'ye (1869-1954) göre bu mezhep, irade ve ihtiyar dâhil tüm vasıfları insanlardan çekip almak sûretiyle Allah'a havale eden bir cebir mezhebidir. Kulların fiillerinde Allah'ın tesirini inkâr edip a'yân-ı sâbitenin mutlak tesirini kabul etmek İslam mezhepleri içerisinde olmayan bir inançtır. Ona göre Mu'tezile ve Cebriyye mezhepleri dahi İslam inancına daha yakındır. Zira klasik cebir anlayışında cebrin kaynağı Tanrı'nın bizâtihi

<sup>486</sup> Mustafa Sabri Efendi, *İnsan ve Kader*, (Haz. İsa Doğan), Bayrak Yayınları, İstanbul 1989, s. 360.

<sup>487</sup> Mustafa Sabri Efendi, 1989, a.g.e., ss. 364-365.

kendisi iken vahdet-i vücûd düşüncesinde kul mâhiyetin boyunduruğu altındadır. Öte yandan a'yân-ı sâbite merkezli cebir anlayışı bu mezhebin müntesiplerini, cennet ehlinin cennet nimetlerinden haz aldığı gibi cehennem ehlinin de cehennem azabından haz aldığı düşüncesine sevk ediyor.<sup>488</sup> Kanaatimize göre Mustafa Sabri'nin bu eleştirilerinin temelinde yatan sâik, a'yân-ı sâbitenin kulun haricinde varlığının olduğu vehmidir. Oysa vahdet-i vücûd ehli sûfilere göre a'yân-ı sâbite kulun kendi hakikatidir. Dolayısıyla kulun kendi hakikatinin boyunduruğu altında olduğunu iddia etmek kula dışarıdan gelen bir cebir ve zorlama değildir.

İlahî ilmin ma'lûmuna tâbi olması düşüncesine yönelik itirazlar bu ekolün içerisinde de dile getirilmiştir. Örneğin vahdet-i vücûd düşüncesine mensup önemli şahsiyetlerden olan Abdülkerîm Cîlî aynı şekilde ilmin ma'lûma tâbi olduğu düşüncesini kabul etmez ve şu şekilde eleştirir:

İbn Arabî hazretleri “Hakk’ın mâlûmatı, nefinden halka ita etti” dediği için, sehv etmiştir. Biz, imamı mezkûru mazur görürüz ve bu mesele hakkında son ittıla budur demeyiz. Fakat biz, İbn Arabî hazretlerinin bu ifadesini gördükten sonra, Cenabı Hakk’ın o ma'lûmâtı kendisine has ilmi asli ile bildiğini keşif ettik. Cenabı Hakk’ın bu ilmi aslisi, zâtı icabıyla, ma'lûmâtı ilahiye muktezeyatından müstefad değildir. Şu kadar var ki, Cenabı Hakk’ın ilmi aslisine mutabık olarak, o ma'lûmât da ilme iktiza gösterdi. Hak, o ma'lûmâtı dereceyi saniyede, o ilmi ilahisine mutabık olarak iktizayı ma'lûmâta da hükmetti. İmamı mezkûr; cenabı Hakk’ın, ma'lûmâtı mezkurenin nefsindeki iktizayı hükmettiğine bakarak zannetti ki, Hakk’ın ilmi, ma'lûmâtın iktizasından ibarettir. Hakk’ın ma'lûmâtı için olan hükmü ancak, ilmine mutabık olan hükmüdür. Eğer hakikat benim dediğim gibi olmasa, Cenabı Hakk’ın âlemlerden müstağni olması sahih olmazdı.<sup>489</sup>

Son dönem Fusûs şârihlerinden Ahmet Avni Konuk’a göre İbn Arabî ve Abdülkerîm Cîlî arasındaki ihtilafın nedeni zevk ve meşrep farklılığıdır. Konuk, Cîlî’nin İbn Arabî’ye yönelik itirazını, “Ma'lûmât-ı Hakk, Hakk’ın gayrı değildir ki Hakk ilmimi gayrdan almış olsun.” diyerek reddeder. Zira ma'lûmât yani a'yân-ı sâbite Hakk’ın zâtına ait kemâlât ve şuûnâttır. Öte yandan Konuk’a göre İbn Arabî *Fusûsu'l-Hikem*’in mütercimidir ve bu kitabı Hz. Peygamber’den almıştır.<sup>490</sup> İbn Arabî’nin ilmin ma'lûma tâbiliği meselesinde yanıldığını söylemek, İbn Arabî’nin beyanına itimat edilmediğini

<sup>488</sup> Mustafa Sabri Efendi, 1989, a.g.e., s. 365.

<sup>489</sup> Abdülkerîm Cîlî, *İnsan-ı kâmil*, (Çev. Abdulaziz Mecdi Tolun), İz Yayıncılık, İstanbul 2015, s. 149.

<sup>490</sup> İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem* adlı eserinin başında eseri kendisine Hz. Muhammed’in verdiğini kendisinin ise bu kitabın sadece mütercimi olduğunu belirtir. Bu nedenle ekberî gelenek içerisinde sûfilerin kahir ekseriyeti tarafından bu kitabın Arabî’ye Hz. Peygamber tarafından verildiği kabul edilir.

gösterir. Şayet bu kitabın İbn Arabî'ye Hz. Muhammed tarafından ihsan edildiğine itimat ediyorsa İbn Arabî'ye yönelik sehv ve hata isnadı Hz. Muhammed'e râci olur.<sup>491</sup>

Ancak Abdülkerîm Cîlî'nin bu itirazı ekberî gelenek içerisinde pek kabul görmemiştir. Abdullah Bosnevî (ö. 1054/1644), Abdülkerîm Cîlî'ye cevap mâhiyetinde *Kenzu'l-mahtûm fi teb'iyeti'l-ilmi li'l-ma'lûm fi reddi 'alâ Abdülkerîm Cîlî* adlı bir risale kaleme almıştır.<sup>492</sup>

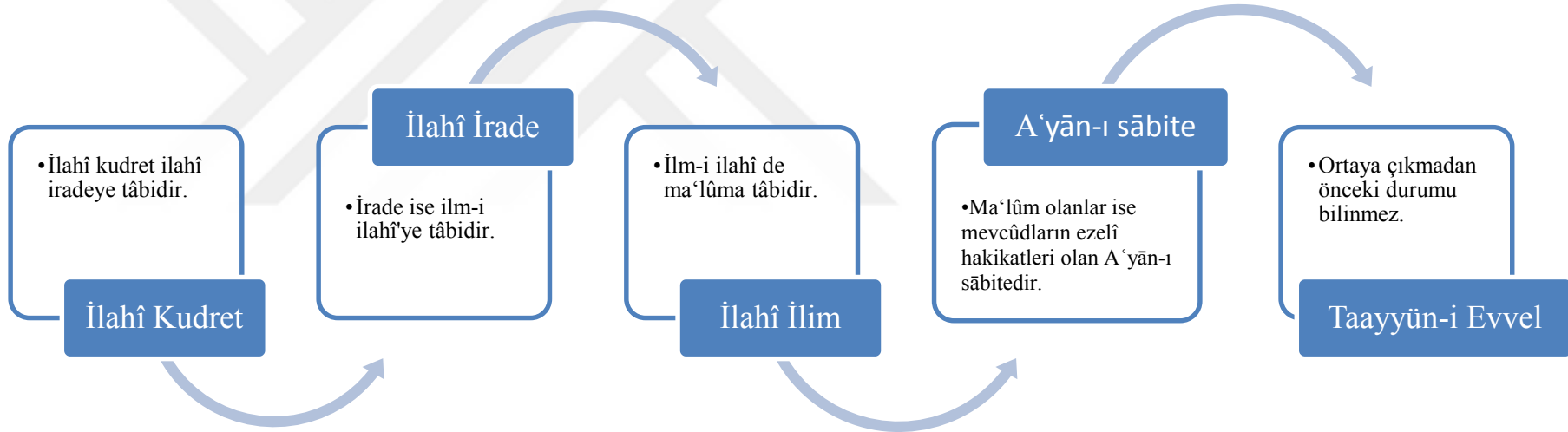
Hülâsa Allah'ın ilmi a'yân-ı sâbiteye her nasılsa o şekilde tealluk etmektedir. İbn Arabî ilmin ma'lûma tâbi olduğu düşüncesi ile insana fiillerinde özgür irade alanı açmak ve insanın fiillerinden sorumlu olduğunu ortaya koymak istemektedir. İbn Arabî'ye yöneltilen cebir ithamı Hakk'tan kaynaklı bir cebir değildir. Zira İslam kelâm ekollerinden Cebriyye mezhebinin cebir anlayışı çok daha farklıdır. Daha önce de zikrettiğimiz üzere onlara göre âlemde cereyan eden olaylar ile insanlardan sâdır olan tüm fiiller Tanrı'dan kaynaklanmaktadır. İnsan her ne kadar kudret, irade ve ihtiyar sahibi olsada bu niteliklerin onun fiilinde hiçbir etkisi yoktur. Cebriyye mezhebinde zorlama ve cebir Tanrı'dan kaynaklanmasına mukabil İbn Arabî'nin düşüncesinde bizâtihi insanın kendi ayn-ı sâbitinden kaynaklanmaktadır.<sup>493</sup> Allah'ın bilgisi kulun ayn-ı sâbitesindeki durumuna tealluk etmektedir. Zira ilim ma'lûma tâbidir. Bu nedenle Allah'ın kullarına zulmetmesi söz konusu değildir. Hakk'ın kullarına karşı delili sâbit olduğundan kınanması gereken kulun kendisidir.<sup>494</sup>

<sup>491</sup> Ahmet Avni Konuk, a.g.e., Cilt: 2, s. 189.

<sup>492</sup> Abdullah Bosnevî, *Kenzu'l-mahtûm li't-tebiyyeti'l-ilmi li'l-ma'lûm fi reddi 'alâ Abdülkerîm Cîlî*, Millet Kütüphanesi Yazma Eserler, Carullah Koleksiyonu, ts.b, N: 2120.

<sup>493</sup> Abdülcelîl b. Abdülkerîm Salim, a.g.e., s. 114.

<sup>494</sup> Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Sufî Hermenötik: İbn Arabî'nin Yorum Felsefesi*, (Çev. Semih Ceyhan), Mana Yayınları, İstanbul 2018, ss. 437-438.



Şekil 2:<sup>495</sup>

<sup>495</sup> Şekil için bk. Selahaddin Akti, *İbn Arabî'de Varlık ve Kötülük Problemi*, Litera Yayıncılık, İstanbul 2019, s. 264.

#### 4.6. Kulların Fiilleri

Rab Hak, kul Hak  
Nasıl olabilir, mükellef kim o zaman?  
'Kuldur' dersen, işte o: ölümlü  
Rab'dır dersen, o nasıl mükellef olabilir ki!<sup>496</sup>

Genel olarak İslam âlimleri fiilleri iztirâfî ve ihtiyârî olmak üzere iki kısma ayırırlar. Hiçbir niyet ve kasıt taşımayan fiiller iztirâfî fiiller olarak isimlendirilirken niyet ve kasıt taşıyan fiiller ise ihtiyârî fiiller diye adlandırılır. Ancak burada mevzubahis olan fiiller, ihtiyârî fiillerdir. Zira kazâ ve kader başlıkları altında tartışılan fiiller insanın ihtiyârî fiilleridir. Düşünce tarihi boyunca tartışma konusu yapılan şey, insanın hür iradesiyle gerçekleştirmiş olduğu fiillerin kaynağı, aidiyeti ve sonuçlarıdır.<sup>497</sup> İslam düşünce tarihinde insandan sâdır olan ihtiyârî fiillerin aidiyeti noktasında cereyan eden tartışmalarda genel olarak üç farklı tavır ortaya çıkmıştır. Bunlardan ilki, fiillerin yaratma bakımından Allah'a kesb bakımından ise insana ait olduğunu iddia eden Sünnî görüş; ikincisi fiillerin hem yaratma hem de faillik bakımından insanın kendisine ait olduğunu iddia eden Mu'tezilî görüş ve son olarak insanın fiillerinde hiçbir dahlinin olmadığını iddia eden Cebri anlayıştır.

Fiillerin Tanrı'ya mı yoksa kullara mı nispet edileceğiyle alakalı teolojik tartışmalar, eşyânın Tanrı karşısındaki durumuyla ilintilidir. Varoluşun belirsizliği bu soruya cevap vermeye mâni olmaktadır. İbn Arabî göre Tanrı'ya dair mükemmel bir bilgiye sahip olamayanlar, fiili ya Tanrı'ya (Eş'arî) ya da kula (Mu'tezile) nispet edecektir. Fakat Allah dostları (sûfiler), hem O hem O değil, diyeceklerdir.<sup>498</sup> Ona göre kelâm ekollerinden Mu'tezile âlimleri, fiillerdeki sebeplere dar bir bakış açısı ile yaklaştığından ve sebeplerin fiillerdeki etkisini onlardan bağımsız olarak gördüklerinden gerçekleşen her olayın kişinin kendi kudretiyle gerçekleştiğini düşünmüşlerdir. Öte yandan Cebriyye mezhebi mensupları ise ilk nedenlere bakmış ve yakın sebeplerden sarf-ı nazar ederek cebir düşüncesine ulaşmışlardır. Böylece Hakk'a ait fiiller ile halka ait fiilleri ayırmamışlardır. Her iki kesim de tek gözüyle bakarak olayları değerlendirmişlerdir.

<sup>496</sup> İbn Arabî, 2012, a.g.e., Cilt: 1, s. 16.

<sup>497</sup> Çağfer Karadaş, *Kaderin Sırrını Anlamak*, Otto Yayınları, Ankara 2018b, s. 83.

<sup>498</sup> William Chittick, 2016, a.g.e., s. 247.

Bunlardan Mu‘tezile mezhebinin görüşü daha sağlamdır. Fakat sûfilere göre cebir de tefviz de yoktur. İş, bu ikisinin arasındadır.<sup>499</sup>

Tanrı her şeyi bilen olduğundan ve bu bilgisine göre eşyâyı yarattığından dolayı İbn Arabî’ye göre insan, fiillerinin faili değil, fiilin üzerinde gerçekleştiği konum, bir başka ifadeyle vasıttan ibarettir. Bu bağlamda kula izafe edilen tüm fiilleri, her ne kadar kuldan sâdır olsa bile yapan Allah’tır. İbn Arabî’ye göre kul Allah karşısında marangoz için testere, terzi için iğne mesabesindedir. Bizde fail olan, bir başka ifadeyle bizim üzerimizden fiillerini icra eden bizâtihi Hakk’ın kendisidir.<sup>500</sup> Dolayısıyla fiillerin kula nispeti İbn Arabî’ye göre yanlıdır. O, bu yanlıyı hakikatten sapma olarak niteler. Ona göre bu hakikatin farkında olmayan bir kısım insanlar fiilleri Hakk’tan soyutlayarak kula nispet etmişlerdir. Bu sapmanın nedeni ise duyu ve dindir. Zira insan, fiillerinin kulun kendisinden sâdır olduğu duyusal bir gözlemlerle çok kolay bir şekilde anlaşılabilir. Bu da fiilin kula nispet edilmesine neden olur. Öte yandan ona göre yanlılığın diğer nedeni dindir.<sup>501</sup> Dinin yanlılığının nedeni olması, bir takım ayetlerde fiillerin kula nispet edilmesidir. Zira vahyin zâhir dili okuyucuyu bu algıya sevk etmektedir. Örneğin “Allah sizi ve amellerinizi yaratandır.”<sup>502</sup> ayetinde Allah, amelleri kullara izafe etmiştir. Ancak fiillerin zâhiren kula izafeti, gerçekte fiilin failinin Allah olduğu düşüncesine engel değildir. Şu hâlde İbn Arabî varlıktaki tüm fiilleri birleyip Hakk’a izafe eder. Ona göre âlemdeki tüm fiiller asla tâbi olan gölgeler gibidir. Zira gölgede görülen tüm hareketler asla aittir.

İbn Arabî’ye göre mümkün varlıkların fail olabilmesinin illeti onların güç sahibi olmalarıyla açıklanabilir. Oysa biz kula ait bir güçten söz edemeyiz. Mümkünün kudreti olmadığından fiili de yoktur ve bu, delilsiz bir iddiadır.<sup>503</sup> Mahlûklarda kudretin sadece eseri zâhir olmaktadır. Kul için kudretten bahsedilemediği gibi fiilinden de bahsedilemez.<sup>504</sup> “Onlarla savaşın ki Allah sizin ellerinizle onları azaplandırınsın.”<sup>505</sup>, “Onları sen öldürmedin bilakis Allah öldürdü.” ve “Attığında sen atmadın lakin Allah

<sup>499</sup> Abdürrezzâk el-Kâşânî, *Risâle fi’l-kazâ ve’l-kader*, (Âdâbu’t-tarîka ve esrârü’l- Hakîka fî Resâili’ş-Şeyh Abdürrezzâk el- Kâşânî), (Thk. Âsım İbrahim Keyâlî), Daru’l- Kutûbu’l- İlmiyye, Beyrut 2005, s. 69.

<sup>500</sup> İbn Arabî, 2012, a.g.e., Cilt: 13, s. 23.

<sup>501</sup> İbn Arabî, 2012, a.g.e., Cilt: 5, s. 73.

<sup>502</sup> Saffat 37/96.

<sup>503</sup> İbn Arabî, 2012, a.g.e., Cilt: 1, s. 108.

<sup>504</sup> İbn Arabî, *Mârifet ve Hikmet*, (Çev. Mahmut Kanık), İz Yayıncılık, İstanbul 1997, s. 71.

<sup>505</sup> Tevbe 9/17.



attı.”<sup>506</sup> ayetleri bu doğrultuda değerlendirildiğinde tüm mümkün varlıkların sûretlerinde zâhir olanın, insan farkında olsa da olmasa da Hakk olduğu ortaya çıkar.<sup>507</sup> “Attığında sen atmadın bilakis Allah attı.” ayetinde ilk olarak atma fiili insandan nefyedilmekte daha sonra ise fiilin gerçek faili olan Allah’a nispet edilmektedir. İnsan Hakk’ın fiillerinin sadece aracısı telakki edildiğinde bu sistem içerisinde insanın özgürlüğünden ve sorumluluğundan nasıl söz edilebilir? Bu ve benzeri sâiklerden dolayı İbn Arabî ve takipçileri geçmişten günümüze kadar birçok kelâmcı tarafından cebrî olmakla itham edilmiştir.

İnsanın fiillerine Tanrı açısından bakıldığı zaman cebirden söz edilebilir. Zira adem hâlinde sâbit olan a’yân-ı sâbitenin gölgesi konumundaki eşyâda zâhir olan bizâtihi Hakk’tır. İbn Arabî bunu Hakk’ın eşyâya sereyânı olarak ifade eder. Bu açıdan bakıldığında insana ait bir özgürlükten bahsetmek imkânsızdır. Öte yandan insan fiilleri dışarıdan gözlemlendiğinde, fiillerin kullardan sâdir olduğu açıktır. Bu durumda biz, cebrî ihtiyarda, ihtiyarı da cebirde görürüz. Allah-âlem ilişkisi kalp ile diğer organlar arasındaki ilişkiye veya bedenün diğer uzuvlarla ilişkisine benzetilebilir. Kalp, hareketi ve bedenün her yanında dolaşan varlığıyla mevzubahis uzuvları hareket ettirmesi cihetinden faildir. Uzuvlar ise hareketin gerçekleştiği mahal konumundadır. Şu hâlde insan, fiillerin kendisinde ortaya çıktığı mahaldir. Ancak gerçekte sûretler aracılığıyla fiilleri yapan Allah’tır.<sup>508</sup>

İbn Arabî fiillerin gerçek failinin Allah olduğunu Kur’an-ı Kerim’de zikredilen İbrahim kıssasından hareketle delillendirir. Şöyle ki Hz. İbrahim müşriklerin putlarını kırdıktan sonra baltayı büyük putun boynuna asmıştır. Müşrikler kendisine bu putları kim kırdı? diye soru yönelttiğinde “Konuşabilirlerse onlara sorun.”<sup>509</sup> diye cevap verir. İbn Arabî ayeti ilginç bir şekilde yorumlar. Ona göre zâhiren yalan gibi görünen bu ifade gerçekte hakikatin ta kendisidir. Hz. İbrahim’in bu cevabı, fiili büyük olan puta nispet ettiğinde lafızlar âleminde yalan diye adlandırılmıştır. Hakikatte ise büyük olan, Allah’tır. Bir başka ifadeyle Hz. İbrahim gerçekte büyük derken putların büyüğünü değil Allah’ı

<sup>506</sup> Enfal 8/17.

<sup>507</sup> Ebû Zeyd, a.g.e., s. 435.

<sup>508</sup> Ebû Zeyd, a.g.e., s. 433.

<sup>509</sup> Enbiya 21/63.

kastetmiştir. Zira İbrahim'in eli vasıtasıyla putları kıran Allah'tır. Buna göre kırma fiili zâhiren İbrahim'den ortaya çıkıyor gibi görünse de fiilin gerçek faili Allah'tır.<sup>510</sup>

İbn Arabî'ye göre kulların fiillerinin meydana gelmesi Tanrı'nın ilminde bulunan gayr-i mec'ûl hakikatlere bağlıdır. Zâhirde her ne kadar fiili kul yapıyor olsa bile gerçekte burada bir cebir söz konusudur. Çünkü fiili gerçekleştirirken kişi kendi istidadına boyun eğmektedir.<sup>511</sup>

İbn Arabî, kulların fiillerin nispeti noktasında uzun zaman yakini bilgi sahibi olmadığını, Eş'arîlerin kesb teorisi ile Mu'tezile'nin kulların fiillerinin faili ve yaratıcısı olduğu düşüncesi arasında kaldığını ve fiillerin kime nispet edileceği noktasında kesin bilgi sahibi olmadığını belirtir. Ancak yaşamış olduğu bir müşahadede Allah'ın kendisine yakini bilgi verdiğini belirtir. O, müşahadesini şöyle anlatır:

Bir grubun (Eş'arîler) dile getirdiği 'kesb' ile başka bir grubun (Mu'tezile) dile getirdiği 'yaratma' teorisini ayırt etmek de zordu. Hakk ise, göz keşfiyle, kendisinden önce hiçbir yaratılmışın bulunmadığı ilk yaratılanın yaratılışını bana göstererek – çünkü Allah'tan başka kimse yoktu- şöyle dedi: Burada şaşırma ve karıştırmayı gerektirecek bir durum var mı? Ben de 'hayır' dedim. Allah bana 'işte gördüğün bütün yaratıklarda kimsenin bir etkisi ve yaratma katkısı yoktur. Sebeplere bağlı olarak değil, sebepler vesilesiyle (nezdinde) eşyayı yaratan benim. Eşya, benim fiilimle var olur. İsa'da üfleme, kuşta ise oluşmayı yaratan benim.'

Ben de şöyle dedim: Öyleyse 'yap ve yapma' derken sen kendi kendine hitap ettin. Allah şöyle dedi: 'bir şeyi öğrendiğinde saygılı olmalısın! Çünkü merteye tartışmayı ve karşı koymayı kaldırmaz. Ben de 'peki' dedim. Bu içinde bulunduğumuz durumun ta kendisidir. Tartışan kimdir saygı gösteren kim? Saygısızlığı ve tartışmayı yaratan Sensin. Tartışmayı yaratırsan onun bendeki hükmü kaçınılmazdır. Saygıyı yaratırsan onun hükmü de kaçınılmazdır. Şöyle dedi: 'doğru' öyleyse Kuran okunduğunda dinle ve sesini kıs!' Ben de şöyle dedim: 'Bu da sana kalmış! Duymayı yarat ki, duyayım! Susmayı yarat ki susayım! Şimdi sana yarattığından başkası hitap etmiyor! Bunun üzerine bana şöyle dedi: 'Ben sadece bildiğimi yaratırım. Bildiğim ise bilinenin kendisindeki durumudur.'<sup>512</sup>

Görüldüğü üzere Hakk ayınlara vücûd verdiğinde eşyâ zuhura çıkar. Ancak fiillerinin meydana gelişinin tafsilatı a'yân-ı sâbitenin istidadıyla sınırlandırılmıştır. Kul zâhirde yapmak istediği fiili kendisi seçmektedir. Ancak hakikatte buradaki ihtiyar cebir olarak görülebilir. Çünkü daha önce de açıkladığımız gibi kul ezeli istidadına boyun eğmektedir. Dolayısıyla her şey ezelde takdir edilmiştir ve takdir edildiği gibi meydana

<sup>510</sup> İbn Arabî, 2012, a.g.e., Cilt: 2, s. 245.

<sup>511</sup> Muhammed İbrahim Mecdî, a.g.e., s. 91.

<sup>512</sup> İbn Arabî, 2012, a.g.e., Cilt: 7, ss. 277-278.

gelecektir. İtaat veya isyan, hayır veya şer, güzel veya çirkin, her şeyi belirleyen âmil, ilahî ilimde ezelf olarak sâbit olan a'yân-ı sâbitenin bizâtihi kendisidir.

Tüm fiillerin Hakk'a nispet edilmesi düşüncesi beraberinde kullardan sâdır olan kötü fiillerin de Hakk'a izafesini gerektirmektedir. Bu mesele bir açıdan kötülük problemiyle ilgilidir. İleride İbn Arabî'nin düşünce sisteminde kötülüğün yerini izah ederken değineceğimiz için burada şimdilik bu konuyu sathi bir izahla geçeceğiz. İbn Arabî, tüm fiillerin Hakk'ın isim ve sûretlerinin tecellisi olması hasebiyle âlemde ontolojik anlamda kötülük olmadığını düşünür. Bu nedenle bizim kötü diye tavsif ettiğimiz fiiller özü itibariyle kötü değildir. Dolayısıyla fiilleri Hakk'a izafe ederken fiiller arasında iyi ve kötü diye ayırım yapılması gerekmez. Ancak yine de İbn Arabî, kötü fiillerin Hakk'a izafesinin hakikat açısından değilse bile edeben uygun olmadığını ifade eder.<sup>513</sup>

Tüm fiiller, mutlak anlamda Hakk'ın fiilleri, kulların ise sadece tecelligâhı olması hasebiyle iyidir. Ancak fiil, şeriatın mükellef kabul ettiği kula nispet edildiğinde bazıları övülür bazıları zem edilir. Şeriatın hükmünün geçerliliğini yitirdiği öteki âlemde tüm kötü fiillerin aslında kulun kendisine göre olmasa bile Hakk'a nispetle iyi olduğu görülecektir. İbn Arabî'ye göre "Allah onların günahlarını iyiliğe çevirir." ayeti bu anlama gelmektedir.<sup>514</sup>

İbn Arabî kulların fiilleri meselesinde Mu'tezile, Eş'arî ve İslam filozofların düşüncelerini uzun uzadıya izah eder ve sûflerin düşünceleriyle kıyaslar. Ona göre Eş'arîler, Mu'tezile ve İslam filozofları fiilde iki varlığın (Tanrı ve insan) iştirakini kabul etmektedirler. Şöyle ki Eş'arîlere göre fiil üzerinde Hakk'ın kudret ve iradesinin yanında kulun muhdes kudreti de etki sahibidir. Bu nedenle fiillerin üzerinde gerçekleştiği kişiyi ihtiyar ve irade sahibi olarak kabul ettiler. Mu'tezile ise fiilin kul tarafından Allah'ın kendisine vermiş olduğu kudret ve irade ile gerçekleştiğini iddia eder. Böylece her iki görüşe göre hem kul hem Hakk cihetinden fiilde ortaklık bulunmaktadır. Kezâ filozoflara göre de ma'lûl illetten dolayı var olduğundan fiilde ortaklık bulunmaktadır. Buna göre tüm ekoller fiilde kulun ve Allah'ın ortaklığını kabul etmektedir. Zira fiili sadece kula veya Allah'a tahsis etmeyi gerektirecek herhangi bir rivayet ve keşfi bilgi yoktur.<sup>515</sup>

<sup>513</sup> İbn Arabî, 2012, a.g.e., Cilt: 13, s.148.

<sup>514</sup> William Chittick, 2016, a.g.e., s. 244.

<sup>515</sup> İbn Arabî, 2012, a.g.e., Cilt: 12, s. 136.

İbn Arabî her ne kadar fiilde ortaklık noktasında Mu‘tezile ve Eş‘arîler ile aynı noktada dursa da Mu‘tezile’nin fiilleri kula nispet ederek hata yaptığını, Eş‘arîlerin de kesb teorisiyle gizli şirke maruz kaldıklarını vurgular.<sup>516</sup> Muhakkik sûfiler ise hâdis kudretten bir şeyin meydana gelmesinin imkânsız olduğunu bilirler.<sup>517</sup> Şu hâlde İbn Arabî’ye göre kulların fiillerinde kudretinin olmamasından ötürü bir etkisi söz konusu değildir. Bu nedenle kulların fiillerinin faili Tanrı’dır. Ancak mümkün varlıklar bu noktada Tanrı’nın fiillerinin mahalli durumundadır. Mahal, mümkünün varlığında hüküm sahibidir fakat bir etkisi söz konusu değildir. İbn Arabî bu bağlamda etki ve hükmü ayırarak meseleyi vuzuha kavuşturmaya çalışır.<sup>518</sup> Nitekim daha önce de belirttiğimiz üzere kulların fiillerinin belirleyicisi a‘yân-ı sâbitesidir. Bu nedenle kul, fiillerin faili olmasa bile sorumlu kabul edilir. Câmî, kesbin mâhiyetini ve kulun fiildeki etkisini şu şekilde izah eder:

İnsanların ihtiyarî fiilleri ancak Allah’ın kudreti ile meydana gelmektedir. Fakat bu, ilahi kudretin kulların mertebelerine inmesi, onlarda zuhur etmesi ve onların istidadlarına göre takayyud etmesinden sonra meydana gelir. Allah’ın kudretinin ötesinde kulların kendi başına bir kudretleri yoktur. İhtiyari fiillerin kullar tarafından kesbedilmiş olmasının anlamı, fiillere taalluk eden ve onlar üzerinde etkin olan kudretin takayyüdünde kulların istidadlarının özelliklerinin belli bir dahlinin olmasıdır. Yoksa bu onların, fiiller üzerinde doğrudan bir tesirinin olduğu anlamına gelmez.<sup>519</sup>

Öte yandan meselenin bir diğer vechesi a‘yân-ı sâbitenin bir yönüyle Hakk’ın isimleri olmaları ve taşımış oldukları ezeli bilgiden ötürü nasıl taayyün ederse etsin Rableri katında razı olunmalarıdır. Zira şehadet âlemi rubûbiyyet mertebesine göre zuhura gelmektedir. Dolayısıyla rubûbiyyet ve şehadet mertebeleri arasında özdeşlik bulunmaktadır. Şehadet mertebesinde zuhura gelen tüm varlıkların rubûbiyyet mertebesiyle bağı, şeylerin özel rabbi vasıtasıyla meydana gelmektedir. Buna göre şehadet âleminde zuhura gelişin keyfiyeti a‘yân-ı sâbite tarafından belirlendiğinden her şey rabbi katında mutludur (sâid).<sup>520</sup> Ancak fiiller teklîfi emre uygun olmaması durumunda ise Rab fiillerden razı değildir.<sup>521</sup> Şöyle ki, kulun özel rabbi tarafından razı olunması, herhangi bir tarzdaki fiilin, bir ilahi ismin manasının kendisinde gerçekleşmesi sebebiyledir. Bu fiilin ilahi emre ve nehye uygun olup olmamasının bir önemi yoktur. Dolayısıyla kulun

<sup>516</sup> İbn Arabî, 2012, a.g.e., Cilt: 13, s. 145.

<sup>517</sup> İbn Arabî, 2012, a.g.e., Cilt: 13, s. 275; A.g.e., Cilt: 12, s. 136.

<sup>518</sup> İbn Arabî, 2012, a.g.e., Cilt: 11, s. 161.

<sup>519</sup> Abdurrahman Câmî, (2016), a.g.e, s. 170

<sup>520</sup> Kayserî, 2007, a.g.e., Cilt: 1, ss. 602-604.

<sup>521</sup> Kayserî, 2007, a.g.e., Cilt: 1, s. 616.

fiillerinin özel rabbi nezdinde beğenilmesi ve razı olunması ile teklifi emre uygun olup olmaması arasında bir ilişki yoktur. Zira her varlık kendi merbutluğunu, isimlerin tamamından kendi istidadına uygun olacak tarzda alır. Bu konuyu tekvini ve teklifi emir bölümünde izah edeceğiz.

Bu düşüncelerinden dolayı İbn Arabî birçok bilgin tarafından ağır tenkitlere maruz kalmıştır. Bunların başında ise İbn Teymiyye gelmektedir. İbn Teymiyye konunun başında zikretmiş olduğumuz şiirin eleştirisi üzerinden İbn Arabî'nin insanın sorumluluğunu reddettiği iddia eder. Ona göre İbn Arabî kulların fiillerinin failinin Tanrı olduğunu kabul ettiğinden ötürü, insanın mı yoksa Tanrı'nın mı mükellef olacağı noktasında şaşkınlığını ifade etmektedir. O, İbn Arabî'nin "Mükellef kuldur, desem kul, ölüdür." sözünü eleştirir ve kulun canlı olduğunu izah ederek sorumluluğunu vurgular.<sup>522</sup> Oysa İbn Arabî kulun ölümlü olması ifadesi ile kulun kendine ait müstakil bir varlığının olmamasını kasteder. Ancak insanın fiilinin Hakk'a ait olması ve kulun fiilinde mahal olmaktan öte herhangi bir tesirinin olmadığı düşüncesi cebrîlikle itham edilmiştir.<sup>523</sup>

#### 4.7. Kazâ-Kader

İbn Arabî kazâ ve kadere dair düşüncelerini *Fusûsu'l-Hikem* adlı eserinin Üzeyir Fassi'nda Üzeyir Peygamber'in hakikatiyle ilişkilendirerek açıklar. O, kazâ ve kaderi şöyle tanımlar:

Bil ki, kazâ Allah'ın eşyadaki hükmüdür. Allah'ın eşyadaki hükmü ise onun eşyada ve eşya ile ilgili olan ilmine dayanır. Bu ilim de eşya kendi nefsinde ne hal üzere sâbit olmuşsa o hale ait bilginin Hakka verdiği neticeye bağlıdır. Kadere gelince, bu da eşyanın kendi nefsinde sâbit olan hali üzerine Hak tarafından verilen hükmün belirli zamânâ bırakılmasıdır. Şu hâlde kazânın eşya üzerine hükmü yine eşya ileler. Bu da kader sırrının ayıdır.<sup>524</sup>

Görüldüğü üzere İbn Arabî'ye göre kazâ, Allah'ın eşyadaki hükmüdür. İbn Arabî'nin kazâ ve kader tanımı Mâturîdîlerin aksine Eş'arîlerin tanımlarıyla örtüşmektedir. Ancak sûfilere göre Allah'ın eşyaya olan hükmü ise Hakk'ın a'yân-ı sâbiteden aldığı bilgiye göre gerçekleşir. Bu hüküm, tüm eşyâ ilahî ilimde ne şekilde ve ne hâlde bulunmuşsa o hâlleri üzerine verilen hükümdür.<sup>525</sup> Bir başka ifadeyle Hakk'ın eşyaya dair hükmü olan kazâ, ma'lûma (a'yân-ı sâbiteye) bağlıdır. Bu durumda kazâ ve ilim, ma'lûma

<sup>522</sup> Takıyyüddîn İbn Teymiyye, *Vahdet-i Vücûd Risâlesi*, (Çev. Heyet), Tevhid Yayınları, İstanbul 1998, ss. 114-115.

<sup>523</sup> Neşşâr, a.g.e., Cilt: 2, s. 106.

<sup>524</sup> İbn Arabî, (1952) a.g.e., s. 155.

<sup>525</sup> İbn Arabî, *Özün Özü*, (Çev. İsmail Hakkı Bursevî), Kırkambar Kitaplığı, İstanbul 2005, s. 71.

(a'yân-ı sâbite) tâbi oldukları gibi, irade ve meşî'et de a'yân-ı sâbiteye tâbidir.<sup>526</sup> Kader ise Hakk'ın bu hükmünün belli bir zamanla kayıtlanması yani muayyen bir zamana bırakılmasıdır. Şu hâlde İbn Arabî'nin varlık anlayışı a'yân-ı sâbite üzerine binâ edildiği gibi, onun kazâ ve kadere dair düşüncelerinin de a'yân-ı sâbite üzerine binâ edildiği görülmektedir.

A'yân-ı sâbitenin istidadının belirleyici rolünün mutlak olduğu tezi, tabii ve de asli olarak kader meselesiyle ilgilidir. Kader meselesi ise İslam'ın ilk zamanlarından beri kazâ-kader meselesi başlığı altında tartışılmış önemli meselelerdendir. İbn Arabî bu meseleyi a'yân-ı sâbite çerçevesinde ele alıp tartışmıştır.<sup>527</sup> Kazâ ve kader arasındaki irtibat, eşyânın ilahî ilimdeki bulunuşu ile hariçte bulunuşu arasındaki ilişkiye benzetilebilir. Eşyâ kendine dair ilmi Tanrı'ya verir ve bu bilgiye uygun olarak hariçte zâhir olur. Yani hariçteki var oluşun kaynağı Tanrı'nın ezeli ilminde sâbit olan a'yân-ı sâbiteye göre meydana gelmektedir.<sup>528</sup> Şöyle ki Hakk ehadiyyet mertebesinde iken kendinde toplu hâlde bulunan tüm sıfat ve ilahî isimlerinin bi'l kuvve hâlerinden bi'l fiil hâle gelmesini istediğinde kendisinde toplu hâlde bulunan bu isim ve sıfatlar birbirinden farklılaşarak taayyün ederler. İlahî isimlerden her biri kendine has istidat, kabiliyet ve özelliği hâiz olur. İlahî isim ve sıfatlar iman, küfür, saadet, şekâvet vs. her ne istidat ve kabiliyet üzerine taayyün ettiler ise Allah da onları o şekliyle bilir ve "ol" emriyle hükmeder. Şu hâlde eşyâ kendisi hakkında Hakk'a ne tür bir bilgi vermişse Hakk da onu öyle bilmiş ve ona göre var etmiştir. Bu hüküm kazâ diye isimlendirilir.<sup>529</sup> Hakk'ın eşyâ hakkındaki hükmü olan kazâ son tahlilde "ilim ma'lûma tâbidir" prensibiyle çözümlenmeye çalışılmıştır. Kader ise Hakk'ın eşyâ hakkındaki hükmünün belli bir zaman diliminde meydana gelmesidir. Konevî de tıpkı İbn Arabî gibi kazâ ve kaderi ilmin ma'lûma tâbi olması ilkesinden hareketle açıklar. O,

Kazâ diye isimlendirilen ilmin hükmü, kâbiliyetlerin istidadının gerektirdiği müteaddit hükümler ile irade ve kudret mertebelerinin meleklerde, feleklerde ve bunlardan her birisinin içermiş olduğu taayyün etmesinin ardından tafsilleştir. Böylece tafsilleşmesi, çoğalması, vakte bağlı olması, sonlu ve sonsuz oluşu açısından söz konusu ilmin hükmü, "kader" diye isimlendirilir,<sup>530</sup>

<sup>526</sup> Afîfî, 2011, a.g.e., s. 277.

<sup>527</sup> İzutsu, 2005, a.g.e., s. 238.

<sup>528</sup> Ekrem Demirli, 2006, a.g.e., s. 412.

<sup>529</sup> Avni Konuk, a.g.e., Cilt: 3, s. 82.

<sup>530</sup> Konevî, 2004a, a.g.e., ss. 218-219.

Ekberî geleneğin önemli temsilcilerinden Kâşânî ise kazâ ve kaderi “Kazâ, külli bir perspektiften bütün eşyânın sûretlerinin akli âlemdeki sübûtlarından ibarettir. Kader ise cüz’i persepektifle mevcûdların sûretlerinin âlem-i nefste husûlundan ibarettir.” şeklinde açıklar.<sup>531</sup> Görüldüğü üzere İbn Arabî’nin takipçileri kazâ ve kaderin tanımında ve izahında İbn Arabî’den farklı düşünmemektedirler.

Kâşânî, a’yân-ı sâbitedeki ahkâmın meydana gelirken geçirmiş olduğu aşamaları insan fiillerinin ortaya çıkarken geçirmiş olduğu aşamalara benzetir. Buna göre öncelikle insanın fiili ruhunda gizlidir. Daha sonra külli aklın hatıra getirmesi ve zuhura çıkarmayı istemesi üzerine fiil kalbe iner. Oradan müşahhas şekilde hayaline iner. Son olarak iradesinin etkisiyle organları hareket ettirir ve böylece fiil dış dünyada meydana gelmiş olur. Tıpkı insan fiili gibi âlemde hâdis olarak zuhura gelen şeyler öncelikle kazâda daha sonra levh-i mahfûzda yazılı şekilde, akabinde dünya semasında levh-i kaderde ve son olarak unsurî âlemde ortaya çıkar.<sup>532</sup>

Hakk’ın eşyâ hakkındaki hükmünün, ilmin ma‘lûma tâbi olması cihetinden kişinin ayn-ı sâbitesine bağlanmasıyla zihinlerde cebir düşüncesi hâsıl olmaktadır. Buna göre kula gelen her şey kendi ayn-ı sâbitesinden kaynaklanıyor ve Hakk’ın bunda bir dahli söz konusu değilse cennet ve cehennem gibi hür iradeye ve sorumluluğa müteallık meseleler nasıl izah edilecektir? Kul ayn-ı sâbitesinin boyunduruğu altında ise fiillerinden nasıl sorumlu tutulacaktır? Mâhiyetten kaynaklanan sorumluluğun neticesinde kulun cehennem azabına atılması zulüm değil midir? Avni Konuk, zihinlerde oluşacak böyle bir itiraza verilecek cevapları günahkâr kullar ile Cenabı Hakk’ın arasında geçtiği farzedilen bir diyalogla izah eder: Şöyle ki şayet kul, Allah’a karşı “Mademki mâhiyetimin cebri altındayım o hâlde benden sâdır olan mâsiyetin sorumlusu olarak beni görmeyen ve bu nedenle bana azap etmen zulüm değil midir?” diye soru yöneltecek olsa Allah, o kişiye “Benim kazâ ve kaderim ilmime, ilmim ise senin hakikatin olan ayn-ı sâbitene tâbidir. Ben sadece sizin hakikatinizde olana varlık verdim. Sizin mâsiyetinizde ve taatinizde benim herhangi bir dahlim söz konusu değildir.” diye cevap verir. Günahkâr kul, “Bizim hakikatimize o istidadı veren kimdir?” diye itiraz edecek olursa Allah, “Sizin a’yân-ı sâbiteniz benim tarafımdan yaratılmamıştır. Zira benim ilmim zâtî sıfatımdır ve benimle

<sup>531</sup> Kâşânî, 2005, a.g.e., s. 57.

<sup>532</sup> Kâşânî, 2005, a.g.e., s. 64.

birlikte o da kadimdir. Şu hâlde ben sizlere varlık verdim. Böylece sizde gizli olan hâller ortaya çıkmış oldu. Ben sizlere cebirle hükümde bulunmadım.” şeklinde cevap verir.<sup>533</sup>

*Fusûsu'l-Hikem* şârihlerinden Abdurrahman Câmî kazânın yaratılmamış a'yân-ı sâbiteye tâbi olmasının bir çeşit cebir olduğu iddialarına karşı şöyle cevap verir:

Şayet a'yân-ı sâbite ve istidatları Hakk tarafından yaratılmıştır dolayısıyla hüccetü'l bâliga yaratılan için tahakkuk eder dersen, Biz de deriz ki: a'yânın yaratılması, Hakk'ın gaybi zâtında saklı olan zâti şuûnâtların ihtiyar ve iradenin dahli olmaksızın sûretlerine zâti tecelli ile Hakk'ın feyz vermesi anlamına gelir. Bu nedenle herhangi birinin beni neden böyle yarattın demeye hakkı yoktur. Şayet hâl durum böyleyse amelden kaynaklanan sevap ve ceza ne demektir? derse biz de şöyle deriz: Amellerimiz a'yân-ı sâbitenin gereklerinden olduğu gibi sevap ve ceza da amellerimizin gereklerindedir. Hakk istidat lisaniyla talepte bulunan her ayn'a ister ceza ister sevap cinsinden ne talep ediyorsa onu vermektedir.<sup>534</sup>

Şu hâlde cehennem ehlinin cehenneme girmesine neden olan cebir Hakk'tan değil, cehennem ehlinin kendi a'yân-ı sâbitelerinden kaynaklanmaktadır.<sup>535</sup> A'yân-ı sâbiteden kaynaklı bu cebir anlayışı İslam düşünce tarihinde ortaya çıkan klasik cebir düşüncesinden oldukça farklıdır. Klasik cebir düşüncesinde kula dair tüm hüküm Tanrı tarafından belirlenmiş ve yaratılmıştır. Kul, kendisine Hakk tarafından dayatılan hükümlere uymak zorundadır. Ancak İbn Arabî'ye göre ise cebir Hakk'tan değil, kulun yaratılmamış ve ezeli olan kendi ayn-ı sâbitelerinden kaynaklanmaktadır.

Yani âlemde ortaya çıkan iyi-kötü, iman-küfür, itaat-mâsiyet, değişim ve tebeddül ezeli olan a'yân-ı sâbitelerden zorunlu olarak kaynaklanmaktadır. Allah'ın ilmi bu şeylerin meydana gelmesinde sebep olmadığı gibi bu şeylerin meydana gelmesini engelleyici de değildir. Dolayısıyla mevcûdât, mahz-ı hür olarak hürdür. Fiiller ezeli istidada nispet edildiğinde sorumluluk, meşî'et kanununa boyun eğer. Kulun itaati ve mâsiyeti, meşî'et kanunu olan genel vücûd kanununa boyun eğen kulun özel tabiatına, yani ayn-ı sâbitesine aittir.<sup>536</sup>

Görüldüğü üzere hem İbn Arabî hem de takipçilerinin kazâ ve kadere dair açıklamalarına göre kazânın genel hüküm, kaderin ise bu genel hükmün muayyen bir zamanda gerçekleşmesi olduğu ortaya çıkmaktadır. Her hâlükârda hüküm, eşyânın ilahî ilimde sâbit olan hakikati tarafından belirlenmektedir. Dolayısıyla eşyâya dair hükmün

<sup>533</sup> Avni Konuk, a.g.e., Cilt: 3, ss. 83-84.

<sup>534</sup> Abdurrahman Câmî, *Şerhu'l-Fusûsu'l-Hikem*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004, s. 310.

<sup>535</sup> Kayserî, 2007, a.g.e., Cilt: 2, s. 724.

<sup>536</sup> Muhammed İbrahim Mecdî, a.g.e., s. 82.



kaynağı yine eşyânın hakikati olan a'yân-ı sâbitedir.<sup>537</sup> Binaenaleyh kullardan sâdır olan fiiller onların kendi a'yân-ı sâbitelerinden kaynaklandığı için sevap ve cezayı hak etmişlerdir. Zira Hakk hükmünü a'yân-ı sâbiteden almaktadır. Bir başka ifadeyle kendisi hakkında hüküm veren a'yânın bizâtihi kendisidir. Şu hâlde insan hayır işlerse bu onun ezeli istidadından, şer işlerse bu da onun ezeli istidadından kaynaklanır. Her iki durumda da insan ektiğini biçer.<sup>538</sup> Bu bakış açısına göre “Tanrı mülkünde dilediği gibi tasarrufta bulunabilir ve kâfirin küfrüne, mü'minin imanına o kişinin a'yânı uygun olsa da olmasa da hükmedebilir.” anlayışı, meselenin derinliklerine nüfuz edememiş kişilerin vehminden kaynaklanmaktadır.<sup>539</sup>

Kazânın ilme, ilmin ise ma'lûma tâbi olduğu düşüncesi her ne kadar insana özgür irade alanı açmak için yapılmış izah olsa bile bu durum yine de cebir olarak algılanmaya müsaittir. Ancak cebir olarak algılanmasının önünde bir kısım engeller bulunmaktadır. İlk olarak a'yân-ı sâbite merkezli kazâ ve kader yorumu, zamansal bir öncelik ve sonralık irtibatının ötesinde metafizik bir yorumdur. Buna göre ilahî ilimde bulunuş muayyen bir zaman diliminde olmuş ve bitmiş bir durum değildir. İkinci olarak kişi kendi ayn-ı sâbitesine dair bilgisini ancak olayın vukûundan sonra bilir.<sup>540</sup>

Hâkim hakikatte meselenin aslına bağlıdır ve meselenin mâhiyetine göre gerekli olan hükmü verir. Mahkûm ise kendisinde olan istidat ile hâkim üzerine hükmeder, ta ki kendi Hakk'ında bununla hükmetsin. Hâkim kim olursa olsun hükmettiği hâdisede kendini mahkûm kılmış olur. Şu hâlde bu meseleyi incele ve anla ki, kader sırrı ancak zuhurunun şiddetinden dolayı meçhul kaldı ve birçokları tarafından ısrarla arandığı halde anlaşılamadı.<sup>541</sup>

İbn Arabî sadece insanın eylemleri ve özgürlüğünün değil, aynı zamanda âlemde cereyan eden her türlü fiilin kader meselesinin bir fer'î olduğuna celbi nazar eder. Bu nedenle kaderi bilmek âlemdeki tüm farklılıkların kaynağı olan a'yân-ı sâbitenin bilinmesi anlamına gelir.<sup>542</sup> Buna göre a'yân-ı sâbitenin bilinmesi, kader sırrı ve gaybın anahtarları olduğundan insanın ona dair bilgi elde edebilmesi mevzubahis değildir. A'yân-ı sâbiteye dair bilgi aslında kadere dair bilgi demektir. Ancak bazı durumlarda Hakk bazı nebi ve velilerin a'yân-ı sâbiteye muttali olmalarına izin verir.<sup>543</sup> *Fusûsu'l-Hikem*'in Üzeyir Fassı

<sup>537</sup> Ekrem Demirli, 2006, a.g.e., s. 412.

<sup>538</sup> Affî, 2011, a.g.e., s. 274.

<sup>539</sup> Kayserî, 2007, a.g.e., Cilt: 2, s. 869.

<sup>540</sup> Ekrem Demirli, 2006, a.g.e., s. 413.

<sup>541</sup> İbn Arabî, 1952, a.g.e., ss. 155-156.

<sup>542</sup> Ekrem Demirli, 2006, a.g.e., s. 414.

<sup>543</sup> Avni Konuk, a.g.e., Cilt: 1, ss. 17-18.

İbn Arabî'nin kazâ ve kadere dair düşüncelerinin özeti durumundadır. Bu nedenle o, fassın hikmetini "kader hikmeti" olarak isimlendirir ve kader sırrının bilinip bilinemeyeceğiyle alakalı düşüncelerini şöyle açıklar:

Üzeyir, ancak eşyanın yoklukta sâbit bulunması halinde keşif ile anlaşılabilen kader sırrından sorduğu için kendisine bu sır açıklanmadı. Çünkü bu ilahi bilgiye mahsus bir sırdır. Kaderi Allah'tan başkasının bilmesi imkânsızdır. Çünkü onlar, yâni a'yân-ı sâbite ilk anahtarlardır. Yâni gayb âleminin anahtarlarıdır ki, Allah'tan başka kimsenin elinde değildir. Fakat zaman olur ki dilediği kulunu bunlardan bazısına vakıf kılar.<sup>544</sup>

Üzeyir Fassı, kaderin sırrına muttali olmak isteyen bir peygamberden hareketle kadere dair bilginin velâyet ve nübüvvet bilgisiyle ilişkisinden bahseder. Şöyle ki kader sırrının bilinmesi ancak bazı veli ve nebilere hastır. Hatta Üzeyir Peygamber nübüvvet bilgisiyle Allah'tan kaderin sırrını bilmek istemiş fakat Allah tarafından itâp edilmiştir. Zira Arabî'ye göre kaderin sırrı nübüvvete değil velayete özgü bir bilgidir. Bu nedenle kadere dair bilgi akıl ile değil keşf yoluyla elde edilebilir.<sup>545</sup> Ayrıca kader sırrı, peygamberlere vahyedilen bilgilerden de değildir. O bilgiye ancak keşif ile muttali olunur.<sup>546</sup> Ancak bu açıklama sûfilere göre nebilerin velilerden daha düşük bir mertebeye sahip oldukları anlamına gelmemektedir. Zira peygamberler nebi olduğu gibi aynı zamanda velidirler. Üzeyir Peygamber kader sırrını nübüvvet değil de velayet üzerinden talep etseydi bu bilgi kendine verilirdi. Öte yandan İbn Arabî kader sırrı olan a'yân-ı sâbitenin istidadını bilenleri iki sınıfa ayrılmaktadır. Bu iki sınıfı ve kader sırrına dair bilginin elde edilmesini şu şekilde izah eder:

Tanrı erleri arasında bu sınıftan daha üstün ve keşif ehli kimse yoktur. Bunlar, kader sırrlarına da vâkıftırlar. Bu sınıf da ikiye ayrılır. Bunlardan biri kader sırrını icmâlen bilen, diğerleri bunu tafsîl ile bilenlerdir. Fakat tafsîlen bilen, icmâlen bilenlerden üstündür. Çünkü o, kendi hakkında Allah'ın bildiğini, ya Allah ona ayn-ı sâbitesinin ilimden verdiği şeyi bildirmekle yahut ona ayn-ı sâbitesini ve üzerine gelen hallerin sonsuz değişimlerini keşfettirmekle öğrenir. O daha yüksektir. Zira onun kendi nefesine olan ilmi, Allah'ın ilim mertebesinde olur. Çünkü ilmin alınışı aynı kaynaktanır.<sup>547</sup>

Kaderin sırrına vâkıf olanlar iki sınıftır. Birinci sınıf Hakk'ın kendisine dair ilminin a'yân-ı sâbitesinin Hakk'a vermiş olduğu bilgi olduğunu icmâlen bilir.<sup>548</sup> Onun bu bilgisi burhan ve iman ile olur. İkinci sınıf ise kaderin sırrını iman ve burhan ile değil keşf ile

<sup>544</sup> İbn Arabî, (1952) a.g.e., ss. 158-159.

<sup>545</sup> Ali Mahmud el-Ömerî, a.g.e., s. 112.

<sup>546</sup> Afîfî, 2011, a.g.e., ss. 273-274.

<sup>547</sup> İbn Arabî, 1952, a.g.e., s. 24; Avni Konuk, a.g.e., Cilt: 1, ss. 198-199.

<sup>548</sup> Abdurrahman Câmî, 2004, a.g.e., s. 312.

mufassal olarak bilir. İkinci sınıf birincisinden daha kâmil ve yücedir.<sup>549</sup> İşte bu noktada Konevî, İbn Arabî'nin cüz'i ve külli istidatlarının tamamını müşahade ettiğini belirtir. O, İbn Arabî'nin herhangi birine dikkatlice nazar ettiğinde o kişinin ayn-ı sâbitesine dair bilgi edindiğini ve o kişinin saîd mi yoksa şakî mi olduğunu hatta ahirette karşılaşacağı durumunu bile görebildiğini aktarır.<sup>550</sup> Fakat kaderin sırrı hakikatten perdeli sıradan insanlara ise ahirette açılacaktır.<sup>551</sup>

Her mertebenin bir özelliğinin ve etkisinin olması İbn Arabî'nin varlık mertebeleri fikrinin ilkelerinden birisidir. Bu nedenle peygamber, görevi gereği bilgiyi belirli bir yolla almak zorundadır. Bu yol vahiy yoludur. Vahiy ise peygamberin istidat ve yeteneklerini temsil ettiği topluluğun idrak tarzıyla ilgilidir. Bu anlamıyla vahiy, mutlak hakikatleri ancak örtülü ifade edebilir. Üzeyir Peygamber ise açık bir şekilde kader sırrını öğrenmek istemişti. İbn Arabî, bu açıklığın tam bir keşif ve tecelli sayesinde mümkün olabileceğini, bunun ise tam marifet, başka bir ifadeyle şeylerin ilahî ilimdeki hakikatleri hakkında bilgi sahibi olan kimselere verilen yöntemle mümkün olabileceğini belirtir.<sup>552</sup> Ayrıca insanların a'yân-ı sâbitesine dair bilgi sahibi olmamasının getirmiş olduğu özgürlük hissi onlara fiillerinde özgür ve sorumlu olduğu düşüncesini verir.<sup>553</sup>

Kaderin sırrına vukûfiyetin bir takım menfi ve müspet psikolojik tezahürleri de vardır. Buna göre kaderin sırrına vâkıf olmak kişiye rahatlık ve huzur verebileceği gibi aynı zamanda azap ve elem de verebilir.<sup>554</sup> Şöyle ki bu bilgiye vâkıf olan kişi, meydana gelen tüm hâdiselerin Hakk'ın yed-i kabzasında olduğunu bildiğinden başına gelen türlü menfi ve müspet şeyleri olumlu karşılayabilir. Ancak kişinin, yaşamış olduğu şeylerin kendi mâhiyetinden kaynaklandığını ve bunun asla değişmeyeceğini bilmesi onda elem ve ızdıraba da sebep olabilir.<sup>555</sup> Bu nedenle İbn Arabî kulların bela ve musibet karşısında üç farklı tavır takındığını belirtir. Birincisi kulun musibet karşısında kaderini kötülemesidir. Ancak o, bu tavrı eleştirir. İkincisi ise sabırdır. Bu ise kâmil bir tavır olmasa bile ilkenden değerlidir. Üçüncüsü ise Hakk'ın takdirinden memnun ve hoşnut olarak şükretmektir. Zira

<sup>549</sup> Avni konuk, a.g.e., Cilt: 1, ss. 198-199.

<sup>550</sup> Konevî, 2012, a.g.e., s. 72.

<sup>551</sup> Avni Konuk, a.g.e., Cilt: 2, s. 62.

<sup>552</sup> Ekrem Demirli, 2006, a.g.e., s. 415.

<sup>553</sup> William Chittick, 2016, a.g.e., s. 338.

<sup>554</sup> İbn Arabî, 1952, a.g.e., s. 157.

<sup>555</sup> Afifi, 2011, a.g.e., ss. 278-279.

kul farkında olmasa bile maruz kaldığı musibetlerin içerisinde kendisi için hayır vardır. Bu ise en doğru olan tavidir.<sup>556</sup>

#### 4.8. Dua ve Kader İlişkisi

Dua kaderle ilintili meselelerden biridir. İbn Arabî'nin insanın irade hürriyetine dair düşüncelerinin yansımaları onun dua hakkındaki düşüncelerinden tespit edilebilir. *Fusûsu'l-Hikem*'in “Şit Peygamber Fası”nda meseleye dair düşünceleri yer alır. O, Hakk'tan insanlara verilen ihsanları esmâ-sıfat ve zât cihetinden olmak üzere iki kısma ayırır. Ona göre bu istekler muayyen ve gayr-i muayyen olabilir. Muayyen istek, kulun Hakk'tan istediği şeyin belli bir şey olmasıdır. Gayr-i muayyen ise kulun belirli bir şey değil, Hakk'tan genel istekleridir.<sup>557</sup> Öte yandan o; duayı sözle, hâl ve istidatla yapılan dua şeklinde üçe ayırır. Mesela bir dilenci “Bana on lira ver.” der ise bu, söz ile yapılan dua; boynunu büküp el açıp beklerse bu, hâl ile yapılan dua; fakir bir adamın sizden hiçbir talebi olmadığı hâlde ihtiyacını bildiğinizden dolayı ona yardımda bulunmanız ise istidatla yapılan duadır. Zira onun sizden yardım talebi lisan-ı istidat ile olmuştur.<sup>558</sup> Şu hâlde hâl ile duayı istidat ile dua içerisinde değerlendirdiğimizde duayı, söz ile ve istidat ile dua şeklinde iki kısma ayırabiliriz. Söz ile dua ise istidatla istenen duaya bağlıdır.

Bu bağlamda o, Hakk'tan istekte bulunan insanları iki sınıfa ayırır. Birinci sınıf, taleplerinde ve isteklerinde acele edenlerdir. Bunlar isteklerinin kabul edilmesinin kendilerinin a'yân-ı sâbitesine bağlı olduğunu bilmezler. İkinci sınıf ise isteklerinin kendi a'yân-ı sâbitelerine bağlı olduğunu bilenlerdir. Bunlar Hakk'tan her türlü istek ve arzunun gerçekleşmesinin, isteyen kişinin ayn-ı sâbitesine bağlı olduğunu bilirler. Buna göre kişi istidadına uygun olmayan bir şey talep ederse bunun gerçekleşmesi mümkün değildir.<sup>559</sup>

Duanın gerçekleşmesi a'yân-ı sâbitesinin istidadına bağlı ise buradan sözle dua etmenin faydasız ve cahilce olduğu düşünülebilir. Ancak İbn Arabî “Bazı taleplerin Allah tarafından yerine getirilmesi, bir başka ifadeyle duanın kabulü, söz ile duaya bağlanmış olabilir.” der.<sup>560</sup> Dolayısıyla duaya icabetin belirleyici unsuru yine kişinin kendisi olmaktadır. Kişinin kendisi derken kastedilen ne o kişinin bedeni ne de ruhudur. Kişinin kendisinden murad, kişinin ayn-ı sâbitesi bir başka deyişle kendi hakikatidir. Şu hâlde

<sup>556</sup> İbn Arabî, 2012, a.g.e., Cilt: 2, s. 115.

<sup>557</sup> İbn Arabî, 1952, a.g.e., s. 21.

<sup>558</sup> Avni konuk, a.g.e., Cilt: 1, s. 184.

<sup>559</sup> İbn Arabî, 1952, a.g.e., ss. 21-22.

<sup>560</sup> Afifi, 2011, a.g.e., s. 92.

insanın kendi hakikati aynı zamanda ona ulaşan yardım ve bilginin kaynağı durumundadır.<sup>561</sup> Dua ve a'yân-ı sâbite arasındaki zorunlu ilişkiyi İbn Arabî şöyle izah eder:

Tanrı'dan ihsan dileyenler iki sınıftır. Bir sınıf dileklerinde acele ederler. Çünkü insan aceleci yaratılmıştır. Diğer sınıf da isteklerini Tanrı ilmine bağlı tutarlar. Bunlar bilirler ki, Allah katında ancak bilinmiş olan şey zuhura gelir ve kul dilediğine ancak istedikten sonra kavuşur.<sup>562</sup>

Görüldüğü gibi böyle bir sistemde kulun Rabbinden herhangi bir talepte bulunup bulunmamasının arasında pek fark olmadığı izlenimi ortaya çıkmaktadır. Zira Hakk, varlığın ezeli istidadının dışında o kula bir şey veremez. Bu anlayış İbn Arabî'nin düşünce sisteminin genel kanunudur.<sup>563</sup> Açıkçası bu sistemde duanın kabulü veya reddinden bahsetmek de pek mümkün görünmemektedir. Tam bu noktada Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın "Dua edin, icabet edeyim."<sup>564</sup> benzeri ayetlerin işlevsiz olduğu düşüncesi hâsıl olabilir. Fakat sûfiler istidadın belirleyici gücüne rağmen dua etmenin Hakk'tan gelen bir emir olduğunu ve bu emre uymak için bile olsa dua etmenin gerekliliğini düşünürler.<sup>565</sup>

Her şeyin kulun yaratılmamış ezeli istidadına göre vukû bulmasına rağmen Allah, kendisine dua edilmesini emretmiştir. Dua etmek bir açıdan Allah'tan gelen bir emre boyun eğmek iken öte yandan kulun Allah'a olan duası Allah'ın ona yardımını, kulun ise muhtaçlığını göstermektedir. Dua da bir çeşit ibadet olduğundan kul, Allah'a dua etmekle haddi zâtında bir ibadeti yerine getirmiş ve bununla mükâfat elde etmiş olmaktadır. Çünkü mükâfat ibadet mukabilinde verilir.<sup>566</sup> Dua, Allah açısından kula yönelik inayet ve kul açısından Allah'a yönelik acziyetin itirafıdır, diye ifade edilebilir.

Öte yandan Konevî, mukadderatı külli ve cüz'i olmak üzere ikiye ayırıp külli olanların dört tane olduğunu ve bunlarda Hakk'tan gayrı hiç kimsenin dahlinin bulunmadığını, cüz'ilerde ise niyet, gayret, kesb ve duanın etkili olduğunu belirtir. Küllilerden dört şey; rızık, ömür ve ahiret hayatında kulun şakî ya da saîd olacağı durumudur.<sup>567</sup> Kanaatimizce bu çok da tatmin edici bir yorum değildir. Konevî'nin belirtmiş olduğu dört meselede olduğu gibi diğer cüz'ileri de belirleyen, Hakk'ın ilminde

<sup>561</sup> Ekrem Demirli, 2006, a.g.e., s. 297.

<sup>562</sup> İbn Arabî, 1952, a.g.e., ss. 21-22.

<sup>563</sup> Afifi, 2011, a.g.e., s. 92.

<sup>564</sup> Mü'min 40/60.

<sup>565</sup> Afifi, 2011, a.g.e., s. 93.

<sup>566</sup> Abdullah Kartal, 2014, a.g.e., s. 209.

<sup>567</sup> Konevî, 2007, a.g.e., ss. 92-93.

bulunan a'yân-ı sâbitedir. Dolayısıyla külli olsun cüz'i olsun her şeyin belirleyicisi a'yân-ı sâbitedir. Konevî'nin yapmış olduğu bu sınıflandırma ancak a'yânın belirleyici etkisi sadece küllilerle sınırlandırıldığında bir değer ifade eder ancak hakikat böyle değildir.

Afîfi'ye göre İbn Arabî'nin dua ile ilgili bu düşünceleri, onun sisteminde tüm eşyâya egemen olan istidattan kaynaklı bir cebirdir. Ancak bu cebrîlik düalist karakterde bir cebir değil, bizâtihi kulun a'yân-ı sâbitesinden kaynaklı cebirdir. Zira bu sistemde varlık tektir. Öte yandan düalist varlık anlayışında olduğu gibi Hakk'ın kula dayatması ve zorlaması söz konusu değildir. Bir zorunluluktan bahsedilecekse bile bu, kişinin kendinden kendine olmaktadır.<sup>568</sup> Öte yandan mâhiyetin değişmemezliğinin gerekçesini Avni Konuk şöyle izah eder:

Sırrı kaderin sırrı dahi budur ki, a'yân-ı sâbite zâtı ulûhiyetten gayrı olarak hâriçte zâhir olan umûrdan değildir. Belki Hakk'ın nisep ve şuûnatı zâtıyyesinin sûretleridir. Ve Hakk'ın nisep ve şuûnat-ı zâtıyyesi ise ezelen ve ebeden teğayyür ve tebeddülün münezzehtir. Dolayısıyla a'yân-ı sâbite dahi değişmesi imkânsızdır.<sup>569</sup>

A'yân-ı sâbite ilahî isimlerin sûretleri olması hasebiyle zâta ait şuûnât ve ilahî ilmin ezeli müteallaklarıdır. Bu nedenle ayn-ı sâbitede gerçekleşecek bir değişiklik beraberinde ilahî ilimde ve zât-ı ilahîde değişimi gerektirecektir. Oysaki ilahî zâta herhangi bir değişimin olması imkânsızdır.

#### 4.9. Tekvînî ve Teklîfî Emir

İbn Arabî'ye göre Tanrı'nın iradesini ifade eden iki fiil bulunmaktadır. Bunlar meşî'et ve iradedir. O, meşî'et ve irade lafızlarını etimolojik açıdan aynı anlamda olsalar bile terim anlamıyla farklı anlamlarda kullanmıştır. Her ikisi de zâta ait sıfatlar olmakla birlikte ifa ettikleri işlev açısından aralarında farklılıklar bulunmaktadır. İbn Arabî bu kavramları şu şekilde izah eder:

Mümkünün özü gereği zorunluya muhtaç olması ve zorunlunun zâtından kaynaklanan müstağniliği, ilah diye isimlendirilir. Özü gereği zorunlunun kendi nefsine ve ister var ister yok olsun gerçekleşmiş bütün hakikatlere ilişmesi, ilim diye isimlendirilir; kendilerinde buldukları hale göre mümkünlere ilişmesi ihtiyar diye isimlendirilir. Bilginin mümkünün varlığını öncelikle bakımından zâtın mümkününe ilişmesi, meşî'et diye isimlendirilir. İki olabilirden birisini kesin olarak belirlemesi itibariyle mümkününe ilişmesi, irade diye isimlendirilir. Âlemi yaratmaya ilişmesi kudret diye

<sup>568</sup> Afîfi, 2011, a.g.e., ss. 94-95.

<sup>569</sup> Ahmet Avni Konuk, a.g.e., ss. 23-24.

isimlendirilirken yaratılana var olmasını işittirmeye ilişmesi emir diye isimlendirilir.<sup>570</sup>

Alıntılanmış olduğumuz pasajdan da anlaşıldığı üzere Tanrı'nın iradesini anlatan iki fiil vardır. Bunlardan ilki, meşî'et lafzıdır ve salt var olma anlamına gelir. Yani meşî'et bir şeyin yalnızca var olmasını ifade eden tanrısal iradedir. Bu manada meşî'et kün "ol" sözüyle ifade edilen iradeye işaret eder. Tanrı ma'dûm hâlindeki eşyâyı hariçte bu iradesiyle var eder. Tanrı'nın meşî'eti karşısında tüm eşyânın durumu bir ve aynıdır. İkincisi ise seçim ve belirlemeyi ilzam eden iradedir.<sup>571</sup> Buna göre meşî'et, şeylerin nasıl olması gerekiyorsa o şekilde olmalarını dileyen Allah'ın ezeli kudretini ifade etmektedir. Kelâmcılar buna ilahî emir veya kader derler. Ayrıca meşî'et, bir şeyin meydana gelmesini gerektirirken irade ise bir şeyin meydana gelmesini gerektirebileceği gibi meydana gelmemesini de irade edilebilir.<sup>572</sup>

Tanrı'nın meşî'eti ezeli-ebedidir ve O'nun kaynağı ilahî zâttır. Zât ise sıfatlardan münezzehtir. Meşî'et, ma'dûmun varlığını olduğu gibi mevcûdun da idamını (yokluğunu) irade edebilir. İrade ise meşî'et gibi ilahî istektir fakat sadece ma'dûmun varlığını talep eden bir istektir. Şu hâlde meşî'et iradeden daha geneldir. Her irade meşî'ettir fakat her meşî'et irade değildir.<sup>573</sup> İbn Arabî, Ebû Talip el-Mekki'nin meşî'ete arş-ı zât dediğini anlatırken "Meşî'etin saltanatı çok büyüktür. Zira vücûdda meşî'etten hariç olarak hiçbir şey meydana gelmediği gibi, hiçbir şey de yok olmaz." Bu ifadeleriyle bi'l kuvve mevcûd olan şeylerin bi'l fiil meydana gelmesini ayırır.<sup>574</sup>

İbn Arabî'ye göre her şey ilahî meşî'ete boyun eğmeye ve onun hükmünü kabul etmeye mecburdur. Zira olacak-olmayacak ve itaat-mâsiyet dâhil olmak üzere her şeye ilahî meşî'et hükmetmektedir. İlahî istek anlamına gelen meşî'et ve iradenin yönelmiş olduğu mümkünlerde tezahürü emir olmaktadır. Zira Tanrı'nın talebi emir demektir. İşte bu noktada İbn Arabî, meşî'et ve irade ile alakalı Tanrı'nın emrini iki kısma ayırır. Birincisi ilahî meşî'etin gereği olarak mümkün varlığa yöneltilen "ol" emridir ve Arabî bu emri, tekvîni emir olarak isimlendirir. İkincisi Allah'ın peygamberler vasıtasıyla

<sup>570</sup> İbn Arabî, 2012, a.g.e., Cilt: 1, s. 115.

<sup>571</sup> Ekrem Demirli, 2009, a.g.e., s. 291.

<sup>572</sup> Afîfî, 1999, a.g.e., ss. 155-156.

<sup>573</sup> Ahmet Avni Konuk, a.g.e., Cilt: 3, s. 279; Kayserî, 2007, a.g.e., Cilt: 1, s. 211.

<sup>574</sup> İbn Arabî, 1952, a.g.e., s. 216.

göndermiş olduğu emirlerdir ve bu emri ise teklîfi emir diye isimlendirilir.<sup>575</sup> O, tekvînî ve teklîfi emri şu şekilde izah eder:

Şu hâlde varlık âleminde meşî'et dışında bir şey olamaz ve ondan hiçbir şey de eksik olamaz. Demek ki bizim masiyet ve günah dediğimiz şey ile Allah'ın emrine karşı hareket etmek ancak vasıta ile olan emirlere karşı mümkün olabilir. Bu gibi emirler, tekvini yâni yaratılışla alakalı olan emirden değıllerdir. Şu hale göre hiç kimse meşî'et yönünden olan bütün işlerde asla Allah'a muhalefet edemez. Bu takdirde muhalefet ve isyan ancak vasıta ile olan teklîfi emirlere karşı mümkün olabilir.<sup>576</sup>

Şu izahımıza göre meşî'et, hakikatte fiilin aynının icadına teveccüh eder. Yoksa fiil kendisinden zâhir olan kimseye değıl. Şu hâlde o fiilin meydana gelmemesi imkânsız olur. Fakat fiilin zuhuruna vasıta olan kulda meydana gelen esere bazen Allah'ın emrine muhalefet denilir, bazen de muvafakat ve itaat ismi verilir. Şu hâlde vukua gelen herhangi bir hâdiseden dolayı kulun övülmesi veya zemmedilmesi fiile bağılı bir netice olur.<sup>577</sup>

Görüldüğü üzere İbn Arabî, Hakk'ın mümkünlere yönelik emrini ikiye ayırmaktadır. A'yân-ı sâbitesinde âsi olan birinin mâsiyetle zâhir oluşu ve ayn-ı sâbitesinde mûtî olan kişinin de taat ile zuhuru tekvînî emre göredir. Zira mümkün varlıklar a'yân-ı sâbitesinin muktezasına uygun şekilde zuhura gelmektedir. Hakk ise o şeyin ezelde öyle olmasına hükmetmiştir. Ancak Hakk'ın hükmettiğı fiil bizâtihi taat ve mâsiyet değıldir. Fiilin zuhurundan sonra dinin herhangi bir emrine uyup uymamasına göre taat ve mâsiyet diye adlandırılır. Bu ise teklîfi emirdir. Örneğin Firavun'un a'yân-ı sâbitesi bunu gerektirdiğinden ötürü ilahlık iddiasında bulunmuştur. O, bu iddia ile tekvînî emre uymuş ancak şirki yasaklayan teklîfi emre karşı gelmiştir.<sup>578</sup> Dolayısıyla fiillerin mâsiyet veya taat olarak adlandırılması tekvînî emre değıl, teklîfi emre uygun olup olmamasına bağılıdır. Örneğin namaz kılma emri karşısında insan muhayyerdir ve tercihini kendisi belirlemektedir. Zira teklîfi emir karşısında o emri yerine getirmek veya getirmemek mümkün olduğundan kullar mükellef kabul edilmiştir. Fakat mümkünün aklen iki ihtimalden birinde bulunma ihtimali bulunsa da ayn-ı sâbite açısından ise iki zıt ihtimalden sadece birinde bulunmaktadır. Sorunu müşahhas hâle getirirsek Ebu Cehil ayn-ı sâbitesinde küfür üzere olduğundan onun, ayn-ı sâbitesinin zıddı olan iman üzere bulunması mümkün değıldir. Ancak akıl böyle bir ihtimali mümkün görmektedir. Buna

<sup>575</sup> Maria De Cillis, *Free Will and Predestination in Islamic Thought: Theoretical Compromises in the Works of Avicenna, Ghazali and Ibn Arabi*, Culture and Civilization in the Middle East, Routledge, London 2014, s. 189.

<sup>576</sup> İbn Arabî, 1952, a.g.e., s. 216.

<sup>577</sup> İbn Arabî, 1952, a.g.e., s. 216.

<sup>578</sup> Afifi, 2000, a.g.e., s. 270.



göre akıl her ne kadar Ebu Cehil için iman ve küfrü aynı anda mümkün görse de ilim ma'lûma tâbi olduğundan o, kâfir olarak zuhura gelecektir.<sup>579</sup>

Öte yandan fiiller tekvînî emir açısından taat ve mâsiyetin konusu değildir. Fiilin günah olarak isimlendirilmesi dini ölçülerle mukayesesinden kaynaklanmaktadır. Fiil taat ya da mâsiyet olsun her durumda tekvînî emre göre meydana gelmektedir. Ancak bu Hakk'ın ezelde mümkün hakkında küfrü veya imanı takdir ettiği anlamına gelmemektedir. Zira Hakk'ın meşî'eti dahi yaratılmamış ve ezeli olan a'yân-ı sâbiteye (ma'lûm) tâbidir. Hakk sadece her varlığa yaratılışının hakkını vermektedir.<sup>580</sup> Görüldüğü üzere İbn Arabî'nin tüm sistemine egemen olan kavram a'yân-ı sâbitedir. Hakk'ın her emri, teklîfi emir değildir. Şayet şeriata uygun hareket etmek Tanrı'nın meşî'etinin gereği olsaydı hiç kimsenin bu emre karşı gelmesi mümkün olmazdı. Şu hâlde Hakk'ın emrine muhalefet, sadece Hakk'ın peygamber vasıtasıyla göndermiş olduğu teklîfi emirde söz konusu olabilir.<sup>581</sup> Öte yandan İbn Arabî tekvînî emri ilahî rahmetle özdeş kılmaktadır. Ona göre ilahî rahmetin iki vazifesi vardır:

Birinci vazife metafizikle ilgilidir. Şöyle ki ilahî rahmet, Allah'ın yarattığı her şey için kullanılır. Çünkü Hakk her varlığa varlık hibe edendir. Bu, Hakk'ın her varlığa varlık hibe ederek onlara merhamet ettiği anlamına gelir. Zira O'nun rahmeti her şeyi kuşatmıştır. Var olan hiçbir şey bundan istisna değildir. Bu rahmet hayır ve itaat olsun sadece insana hasredilemez. Aksine hayır ve şer de dâhil olmak üzere tüm mevcûdatı kapsamaktadır.

İkinci vazife ahlakla ilgilidir. Bu da Allah'ın hayır veya şer olsun tüm fiillerden razı olmasıdır. Çünkü rahmet-i ilahî, mü'min veya kâfirin isyan ve itaat her türlü fiilini kapsamaktadır. Bu ilahî rahmette kesinlikle ikilik (hayır ve şer) ve temyiz söz konusu değildir. Çünkü bu ayırım ancak tekvînî emre değil, teklîfi emre uygun olup olmamasına göre ortaya çıkar. İlahî rahmet, içerisinde ayırım ve temyizin olmadığı kuşatıcı bir rahmettir.<sup>582</sup>

Tüm fiiller ilahî iradeden sâdır olmaktadır ve sudûrunda her ne kadar dini emre (teklîfi emre) muhalif olsa bile tekvînî emre boyun eğmektedir. Sonra tüm fiiller ilahî iradenin iktizası olarak ondan sudûr etmektedir.<sup>583</sup> Merhum olması yönüyle de her fiil

<sup>579</sup> Hatice Arpaguş, a.g.m., ss. 57-58.

<sup>580</sup> Afîfî, 2011, a.g.e., s. 147.

<sup>581</sup> Ahmet Avni Konuk, a.g.e., Cilt: 3, s. 280.

<sup>582</sup> Muhammed İbrahim Mecdî, a.g.e., s. 153.

<sup>583</sup> Maria De Cillis, a.g.e., s. 190.

hayırdır, şer değildir ve şer olarak nitelenemez. Ancak arızî olarak şer denilebilir. Eğer şer olması arızî ise Allah'ın gazabı da arızîdir.<sup>584</sup> Fakat bu, Tanrı'nın kullarını mâsiyeti işlemeye yönelttiği ve bu nedenle de cezalandıracağı anlamına gelmez. Allah'ın kendi sûretinde yarattığı insan, özgür iradesiyle fiillerini işler. Hakk'ın bu anlamda kulları üzerinde cebri söz konusu değildir. Bu nedenle insan sorumlu ve mükellef diye isimlendirilir. Ortada bir cebir söz konusu ise de bu, Hakk'tan değil kişinin kendi a'yân-ı sâbitesinde kaynaklanır. O'nun, mümkün varlık vermektan başka bir fiili yoktur. İbn Arabî'ye göre "En üstün ve apaçık delil Allah'ındır."<sup>585</sup> ayetinin anlamı budur. O, eşyâyı zâtının aynı olan bilgisine göre yaratmıştır.<sup>586</sup> Emrin bir diğer vechesi ise halktan Hakk'a dönük emirdir. Bu tarz emre dua deriz. Zira bu emrin Hakk'a karşı zorlama kudreti yoktur. Bu nedenle Hakk değil kul, mükellef diye isimlendirilir.<sup>587</sup>

#### 4.10. Teodise (Kötülük Problemi)

Felsefe tarihinde kökleri Epikür'e kadar uzanan kötülük problemi günümüzde de hâlâ etkisini sürdürmektedir. Teizme karşı geliştirilen bu problem zamanla ateizmin en güçlü argümanı hâline gelmiştir. Bugün dahi batıda din karşıtı felsefecilerin din karşıtlığı kötülük problemi üzerinden sürdürülmektedir. Ancak teodise tartışmalarının tarihi izlerini sürmek bizim çalışmamızın sınırlarını aştığından amacımız sadece İbn Arabî'nin kötülüğe nasıl baktığını, onun düşünce siteminde kötülüğün yerini tespit edip ortaya koyabilmektir. Kötülük problemi; metafizik kötülük, doğal kötülük ve ahlaki kötülük olmak üzere farklı başlıklar altında tartışılmıştır. Ahlaki kötülük doğrudan insan hürriyeti ve sorumluluğuyla alakalıdır. Bu nedenle çalışmamızda daha ziyade ahlaki kötülük meselesiyle alakalı İbn Arabî'nin ne düşündüğünü izah etmeye çalışacağız.

Teodise sorununu kısaca şu şekilde formüle edip ortaya koymak mümkündür:

- 1- Tanrı Mutlak kudret sahibidir.
- 2- Tanrı Mutlak iyidir.
- 3- Âlemde kötülük mevcuttur.

Bu önermenin ihtiva ettiği paradoksu kısaca bu şekilde özetlemek mümkündür: Tanrı mutlak kudret sahibi ve iyi ise âlemde kötülüğün olmaması gerekir. Ancak realite

<sup>584</sup> Muhammed İbrahim Mecdî, a.g.e., s. 153.

<sup>585</sup> En'am 6/149.

<sup>586</sup> William Chittick, 2016, a.g.e., s. 335.

<sup>587</sup> Afîfî, 2011, a.g.e., s. 147.

bunu aksini göstermektedir. Şu hâlde Tanrı ya mutlak güç sahibi değil ya da iyi değildir. O hâlde ortada bir çelişki vardır. Dolayısıyla ya Tanrı'nın güçsüz veya kötü olduğu kabul edilecek ya da âlemde kötülüğün olmadığı savunulacaktır.<sup>588</sup> Epikür'ün dilemması üzerine binâ edilen bu düşünceye göre her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve aynı zamanda kötülüğü yok etmek isteyen bir Tanrı varsa o zaman âlemde kötülük olmamalıdır. Oysa âlemde kötülük inkâr edilemez bir vakia olarak bulunmaktadır. Öyleyse ya Tanrı teistlerin iddia ettiği gibi iyi bir Tanrı değildir ya da kötülükleri ortadan kaldıracak kudrete sahip değildir. Hâlbuki bu iki vasfın Tanrı'da bulunmadığını iddia etmek tanrılık kavramının tabiatına aykırıdır. O hâlde geriye tek seçenek kalmaktadır. O da Tanrı'nın yokluğudur.

Ahlaki kötülük açısından olaya baktığımızda bu sorunu aşmak için teist filozoflar özgür iradeye sığınmışlar ve âlemde var olan kötülüğün kaynağının insanın özgür iradesi olduğunu iddia etmişlerdir. İnsan hürriyeti üzerinden âlemde var olan ahlaki kötülüğü izah etmeye çalışan düşünürlere göre özgür varlıkların bulunduğu bir âlemde özgürlüğün tahakkuk edebilmesi için Tanrı'nın iyi veya kötüyü seçebilecek yetenekte bir varlığı yaratması gerekirdi. Zira sadece doğruyu seçebilecek kapasitede yaratılmış olsalardı burada gerçek bir özgürlükten söz etmek imkânsız olurdu. Görüldüğü üzere ahlaki kötülük problemi insanın özgür iradesiyle doğrudan alakalı bir sorundur. Daha önce de zikrettiğimiz üzere İbn Arabî'ye göre âlem, Hakk'ın muhtelif esmâ ve sıfatlarının mazharıdır ve Hakk'tan gayrı kimsenin kendisine ait müstakil varlığı yoktur. Fakat böylesine mutlak monist izlenimi veren bu sistemde kötülüğü izah edebilmek oldukça zordur.

İbn Arabî'nin metafizik ve doğal kötülüğe bakışını kısaca şöyle formüle etmek mümkündür:

- 1- Vücûd iyidir, adem kötüdür.
- 2- Mümkün varlıklar bir yönden vücûda diğer yönden ademe bakarlar.
- 3- Mümkün varlıkların iyi oluşları vücûddan, kötü olmaları ise ademden kaynaklanır.
- 4- Mümkünlerin hakikati olan a'yân-ı sâbitenin istidadları farklıdır.
- 5- Mümkünler ilahî tecelliye ancak kendi ayn-ı sâbitelerine göre kabul ederler.

<sup>588</sup> Frithjof Schuon, a.g.e., s. 162; David Hume, *Din Üstüne*, (Çev. Mete Tuncay), İmge Yayınları, Ankara 1995, s. 209.

6- Kötülük olarak isimlendirilen sorunlar, mümkün varlığın vücûdu tam kâbil olmamasından kaynaklanır.<sup>589</sup>

İbn Arabî'ye göre Hakk, mutlak İyi olduğundan kendi sûreti üzerine yarattığı âlem de güzel ve iyidir. İbn Arabî, “Âlem, mümkün âlemler içerisinde en güzeldir.” düşüncesi noktasında Gazzâlî ile aynı düşünmektedir.<sup>590</sup> Tanrı'nın en güzeli yaratmaması, O'nda acziyet ya da cimrilik olduğu düşüncesine yol açabilir.<sup>591</sup> Oysa Hakk, sonsuz cömertlik ve ihsan sahibidir. Hakk, kendisinde kötülük bulunmayan mutlak İyidir. Kötülük ise mutlak yokluktur.<sup>592</sup> Mutlak Varlık, mahz-ı hayr olduğundan âlemde var olduğu düşünülen kötülüğün ontolojik bir kaynağı, dayanağı yoktur.<sup>593</sup> Ona göre âlemde ortaya çıkan kötülüğün kaynağı yokluktur. Görüldüğü üzere İbn Arabî iyi ve kötünün varlığını tespit ederken bu kavramları ontolojik asıllarına götürmektedir. Buna göre bütün müspet ve iyi niteliklerin kaynağı vücûddur. Kötülük ise iyiliğin yokluğudur ve bundan dolayı da mevcûd değildir.<sup>594</sup> Ancak İbn Arabî'nin bahsetmiş olduğu yokluk, mutlak yokluk değildir. Zira mutlak yokluk, mutlak kötülüktür ve mutlak yokluğun tahakkuku söz konusu değildir. Şu hâlde âlemde mutlak kötülük bulunmamaktadır. İbn Arabî kötülüğün yoklukla ilişkisini şöyle açıklar:

Yokluk mutlak kötülüktür. Bu gelmiş geçmiş gerçek bilginlerin görüşüdür. Onlar bu lafzı kullanmış, ama anlamını açıklayamamıştır. Hak yolunun bir yolcusu karanlık ve aydınlıktaki yolculukta uzun bir sohbetta bize şöyle dedi: ‘iyilik varlıkta kötülük yokluktur.’ Böylece Hakk'ın her hangi bir sınırlama söz konusu olmadan mutlak varlık sahibi olduğunu öğrendik. Hak hiçbir şekilde kötülüğün bulunmadığı mutlak iyiliktir. Zıddı ise hiçbir iyiliğin bulunmadığı salt kötülük olan mutlak yokluktur. İşte bu söz konusu bilginlerin ‘yokluk mutlak kötülüktür’ şeklindeki görüşlerin anlamıdır.<sup>595</sup>

İbn Arabî'nin düşünce sisteminde yaratılışın gayesini izah ederken de belirttiğimiz üzere Hakk, esmâsının a'yânlarının tamamını hariçte görmek istemiş ve âlemi yaratmıştır. O hâlde âlemde Hakk'ın hem Cemâl hem de Celâl sıfatları tecelli etmektedir. Herhangi bir ismin işlevsiz kalması mümkün olmadığından Gafur ve Rahman isimleri gibi, Müntakîm ve Kahrî vs. isimlerinin de tezahür etmesi gerekir. Bunların eserlerinin olmaması düşünülemez. Âlem, Hakk'ın ulûhiyet taayyününün mazharı konumundadır. Dolayısıyla

<sup>589</sup> Selahaddin Akti, a.g.e., s. 222.

<sup>590</sup> İbn Arabî, 2012, a.g.e., Cilt: 1, s. 22.

<sup>591</sup> İsmail Hakkı Bursevî, *İlâhî İsimler*, (Haz. Selim Çakıroğlu), Sufi Kitap, İstanbul 2008, s. 133.

<sup>592</sup> İbn Arabî, 2012, a.g.e., Cilt: 1, s. 122.

<sup>593</sup> İbn Arabî, 2012, a.g.e., Cilt: 13, s. 30.

<sup>594</sup> William Chittick, 2016, a.g.e., s. 328.

<sup>595</sup> İbn Arabî, 2012, a.g.e., Cilt: 1, s. 122.

ulûhiyette var olan tüm sıfatlar eksiklik olmaksızın ulûhiyetin mazharı olan âlemde bulunmalıdır. Ulûhiyet, belayı da afiyeti de birlikte gerektirir.<sup>596</sup> Zira Tanrı-âlem ilişkisi ulûhiyet mertebesi üzerinden gerçekleşmektedir.

Hakk varlık mertebelerinden ulûhiyet mertebesine taayyün ettiğinde O'na ait tüm esmâ ve sıfat icmâli olarak ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle İbn Arabî bu mertebeye ulûhiyet mertebesi adını vermektedir. Ulûhiyet mertebesinde tüm isimler bulunduğundan dolayı Cemâl ve Celâl tüm isimlerin bu âlemde zuhura gelmesi gerekir. Gafur isminin gereği nasıl ki bu âlemde zâhir oluyorsa aynı şekilde Müntakîm, Kahrî vs. Celâline ait isimlerin de zuhura gelmesi meşî'etin gereğidir. Ancak Celâl isimlerinin şهادet âleminde ortaya çıkması bu isimlerin eserlerinin kötü olduğu anlamına gelmemektedir. Kötülük diye adlandırdığımız şeyler izafî anlamda kötülüktür. Konevî, insanların hakikatten perdeli olduklarını ve bu nedenle kötülük diye adlandırılan şeylerde var olan güzelliği göremediklerini vurgular. Ona göre şayet perde aradan kalksaydı kötü olarak adlandırılan fiillerin hakikatte Cemâl ve Celâl sıfatlarının tecellisi olduğunu görürlerdi. Şu hâlde kötülük izafî ve arizîdir.<sup>597</sup> Örneğin elektrikte pozitif ne negatif kutup birbirinin tamamlayıcısı mesabesinde. Zira kudretin ortaya çıkabilmesi için her ikisinin de bulunması gerekir. Aynı şekilde şer de tıpkı hayr gibi âlemde kemâlâtın ortaya çıkabilmesi için varlıktan payını alması gerekir. Şu hâlde kemâlâtın zâhir olabilmesi için şerrin bulunması zaruridir.<sup>598</sup>

Kötülük problemi ilahî adalet ve Tanrı'nın mükemmelliğiyle doğrudan alakalı bir sorundur. Bu nedenle sûfiler kötülük meselesini ilahî isimler teorisiyle birlikte ele almışlardır. Öncelikle ele alınan konu kötülüğün mâhiyeti ve kaynağıdır. Vahdet-i vücûd ekolu mensuplarına göre kötülük yokluk olduğu için yokluktan söz edildiği ölçüde kötülükten söz etmek mümkün olmaktadır. Bu sistemde mutlak yokluk olamayacağından mutlak kötülükten bahsetmek mevzubahis olmamaktadır.<sup>599</sup> İbn Arabî'nin varlık ve yoklukla birlikte aynı anlamda kullandığı bir diğer kavram çifti ise nur ve zulmet kavramlarıdır. Nur varlıktır, zulmet ise yokluktur. Varlıkta Hakk'ın haricinde varlık bulunmadığından Varlık nurdur, zulmet ise nurun karşıtı değil, yokluktur.<sup>600</sup> Bir başka ifadeyle nur varlığa, zulmet ise ademe tekabül etmektedir. Varlık tek gerçeklik olduğundan

<sup>596</sup> İbn Arabî, 2012, a.g.e., Cilt: 1, s. 107.

<sup>597</sup> Konevî, 2004b, a.g.e., s. 90.

<sup>598</sup> İsmail Fennî Ertuğrul, a.g.e., s. 12.

<sup>599</sup> Ekrem Demirli, 2009, a.g.e., s. 290.

<sup>600</sup> Afîfî, 1999, a.g.e., ss. 152-153.

ademin yani zulmetin tahakkuk edeceği alan söz konusu değildir. Dolayısıyla Mutlak varlık, mutlak iyi olduğundan kötülüğün ontolojik dayanağı bulunmamaktadır.

İzafi kötülüğün nedeni ise izafi yoklukla nitelenen a'yân-ı sâbitedir. Kötülüğün eşyâyla olan münasebeti mümkün yoklukla olan ilişkisinden kaynaklanır. İbn Arabî'ye göre âlem, Hakk'tan sudûr ettiğinden kendisinde kötülüğün bulunması mümkün değildir. Hakk, Mutlak Vücûd ve Mutlak İyi olduğundan kendisinden ortaya çıkan fiiller de iyidir. Ancak zâtı gereği mümkün olan varlıklar, bir yönden izafi ma'dûm kabul edildiği için onlara kötülük nispet edilebilir.<sup>601</sup>

Bilmelisin ki Allah mümkünleri dış varlıklarında ancak yokluk kötülüğünden kendilerini kurtarmak için izhar etmiştir. Çünkü Allah varlığın sırf iyilik olduğunu bilir. Varlıkta kötülük dolaylı olarak bulunabilir. Bu ise, yokluğun kendisine dönük bir yönü olması nedeniyle, varlığın mümkün olmasıdır. Şimdi ise varlıkla nitelenmiştir ve mutlak iyiliktir. Mümkün varlığı bakımından yokluktan kendisine ilişkin şey ölçüsünde de kötülük her nerede olursa olsun ortaya çıkar.<sup>602</sup>

Fiilin bizâtihi kendisi kötü olmamakla birlikte mümkün izafetinden dolayı kötü olarak isimlendirilmektedir. Epikür'ün argümanı vahdet-i vücûd nazariyesi açısından değerlendirildiğinde gerekli verilerden yoksun olduğu görülür. Şöyle ki öncelikle Epikür kötülüğü münakaşa ettiği hâlde kötülüğün izafi olduğunu görememiştir. Zira mutlak kötülük yoktur ve kötülük kesinlikle bir cevher değildir. Öte yandan bu argüman Tanrı'nın kudret ve iradesini tartıştığı hâlde İlahî mâhiyetin bu sıfatların nesnesi değil, öznesi olduğunu idrak edememiştir. Bu, şu anlama gelmektedir: kudret ve irade sıfatı ilahî sonsuzluk ve olasılıklar açısından sonsuz olmalarına rağmen İlahî Mutlak Varlık tarafından sınırlandırılmıştır. Buna göre Epikür'ün mücadele ettiği ilahî adalet meselesi Mutlak Varlık'ın sıfatlarıyla sınırlıdır.<sup>603</sup> İzafi de olsa kötülüğün varlığını kabul eden İbn Arabî, âlemde bulunan bu eksikliğin onun kemâli olduğunu düşünür. Ona göre Hakk kendisinde eksiklik bulunmamakla mükemmel iken mümkün varlıklar ise eksiklik ile kemâl sahibidir. Bir başka ifadeyle eksiklik mümkün varlıkların yetkinliğinin bir gereğidir. İbn Arabî bu durumu şu şekilde ifade eder:

Bilmelisin ki, varlığın kemâlinin bir yönü de onda eksikliğin bulunmasıdır. Böyle olmasaydı, eksiklik onda bulunmadığı için, varlığın kemâli eksik kalırdı. Allah kendinden başka her şeyin kemâli için şöyle der: 'Her şeye

<sup>601</sup> İbn Arabî, 2012, a.g.e., Cilt: 13, s. 30.

<sup>602</sup> İbn Arabî, 2012, a.g.e., Cilt: 12, s. 124.

<sup>603</sup> Frihjoef Schuon, a.g.e., s. 177.

yaratılışını verdi’<sup>604</sup> Hiçbir şey bunun dışında kalmaz. Öyle ki, Allah eksikliğe de yaratılışını verdi. İşte bu Allah’ın dışındaki her şey demek olan âlemin kemâlidir.<sup>605</sup>

Öte yandan Hz. Peygamber sarımsak hakkında “O, bitkidir fakat ben onun kokusunu kerih görüyorum.” derken sarımsağın kendisini değil de kokusunu kerih gördüğü belirtmiştir. Görüldüğü gibi sarımsağın bizâtihi kendisi kerahetin sebebi değildir. Şu hâlde bir şeyin kötü ve kerih görülmesinde örf ve şeriat kadar kişinin mizacı da belirleyici bir unsurdur.<sup>606</sup> İbn Arabî, kötülüğün subjektif olduğunu ve meselenin insan mizacı ile olan ilişkisinin ortaya konulması için gübre böceğinin mizacı gereği gül kokusundan hoşlanmaması örneğini verir. Gül kokusu her ne kadar insanlar tarafından beğenilen koku olsa da gübre böceği, mizacındaki farklılıktan ötürü gül kokusundan hoşlanmaz. Aynı şekilde mizac farklılığından dolayı herkes hakikat kendisine ulaştığında aynı tepkiyi vermez. Kimisi iman eder kimisi ise inkâr eder.<sup>607</sup>

İbn Arabî’ye göre bir şeyin kötü olarak nitelenmesi üç sebeple olmaktadır. Bunlar mizaç, örf ve şeriattır. Mizaçlardaki farklılık bazı şeylerin iyi ya da kötü olarak nitelenmesine sebebiyet vermektedir. Daha önce vermiş olduğumuz pislik böceği örneğinde olduğu gibi, insanlar açısından misk kokusu her ne kadar güzel olarak görüle bile pislik böceğinin mizacı misk kokusunu kerih görmektedir. Şu hâlde mizaçlardaki farklılıklar kötülük-iyilik, çirkinlik ve güzelliğin farklı şekilde algılanmasına neden olmaktadır. Aynı şekilde örf de toplumdan topluma değişkenlik arz ettiğinden dolayı şeylerin güzellik-çirkinlik ve kötülük-iyilikle nitelenmesinde belirleyici unsurdur. Diğer bir âmil ise şeriattır. Allah’ın, vahiy aracılığıyla bir şeyi bu vasıflardan biriyle nitelenmesiyle o şey güzel-çirkin veya kötü-iyi vasfını elde eder.<sup>608</sup>

Şeylerin iyi veya kötü diye nitelenmesinin bir diğer nedeni insanların o şeye dair bilgisi ile yakından alakalıdır. Şöyle ki bazen bir şey hakkında kötü hükmünü vermemiz, o şeyde saklı bulunan iyiyi göremememizden kaynaklanır. Hükmü zâhire göre verirken ondaki bâtından habersiz oluruz ve o şey hakkında kötü hükmünü veririz. Örneğin ilaç, zâhiren bakıldığında kötü olarak nitelenir ancak içerisinde hastanın bilgi sahibi olmadığı

<sup>604</sup> Taha 20/50.

<sup>605</sup> İbn Arabî, 2012, a.g.e., Cilt: 8, s. 129.

<sup>606</sup> İbn Arabî, 1952, a.g.e., s. 321; İsmail Fennî Ertuğrul, a.g.e., s. 12.

<sup>607</sup> İbn Arabî, 1952, a.g.e., s. 322.

<sup>608</sup> Ekrem Demirli, 2009, a.g.e., s. 290.

muhtelif iyilik barındırmaktadır. Hülasa bir şey hakkında vermiş olduğumuz iyi ya da kötü hüküm bizim o şeye dair bilgimizle alakalıdır.<sup>609</sup>

İyilik ve kötülük, iyi ve kötü için onların özlerinden kaynaklanan iki niteliktir. Fakat bir şeyin iyiliği ve kötülüğü, yetkinlik veya eksiklik veya maksat veya yatkınlık veya tabiat veya nefret veya alışkanlığa göre algılanır. Bazı şeylerin kötülüğü veya iyiliği sadece -Hakk'ın bildirmesiyle- ki şeriat demektir- anlaşılır. Böylece 'şu kötü bu iyi' deriz. Bu, şeriatın bir bildirimdir, yoksa hüküm değildir. Bu nedenle zamânâ, şahsa ve hâl koşuluna göre iyilik ve kötülükten söz ederiz.<sup>610</sup>

Görüldüğü üzere İbn Arabî'ye göre Allah tüm fiilleri onaylar. Zira tüm fiiller kendisine aittir. Fiillerin kötü diye isimlendirilmesi şeriat tarafından olmaktadır. Fiil ve şeriat arasındaki bu çatışma arızîdir ve geçicidir. Zira iyi veya kötü olsun tüm fiiller Hakk'ın iradesi değilse bile meşî'etine uygun olarak meydana gelmiştir. Yani fiilin kötü diye adlandırılması teklîfi emre uygun olmamasıyla alakalıdır. Kötü fiilin irtikâp edilmesi Hakk'ın yaratıcı emri olan meşî'etine değil, vasıtalı emri olan teklîfi emre başkaldırıcıdır.<sup>611</sup> Örneğin cinsel ilişki nikâhlı eşler arasında vukû bulunduğu fiil, iyi olarak isimlendirilmesine rağmen aynı fiil, nikâh dışı biriyle gerçekleştiğinde şeriat o fiili zina olarak adlandırır ve kötü olarak görür. Buna göre cinsel ilişki fiilinin kendisi bizâtihi kötü olmamakla birlikte, fiil şeriatın koyduğu kuralların dışında cereyan ettiğinde kötü olarak adlandırılır. Öldürme fiili de tıpkı cinsel ilişki fiilinde olduğu gibi bizâtihi kötü değildir. Öldürme fiilinin kasten, had cezası veya kısasın gereği olarak yapılıyor olması fiilin kötü veya iyi olarak nitelenmesini belirlemektedir. Mesela öldürme fiili savaş meydanında gerçekleştiğinde kahramanlık olarak telakki edilirken aynı fiil, kısas ve had gerektiren durumlarda kötü olarak kabul edilir. Şu hâlde fiil aynı olmasına rağmen verilen hükümlerdeki farklılık zamana, şahsa ve şartlara göre değişkenlik gösterir.<sup>612</sup>

Öte yandan İbn Arabî'ye göre bir fiilin kötü olması onun eserinin de kötü olmasını gerektirmediği gibi iyi olan bir fiilin eseri de her zaman iyi olmayabilir. Dürüstlük iyi fiil olmasına rağmen her zaman iyi sonuçlar vermeyebilir. Bazen de kötü bir fiil olan yalan söylemek, iyi netice doğurabilir.<sup>613</sup> İbn Arabî kötülüğü sadece ahlaki kötülükle sınırlandırmaz. Yoksulluk, bedenî acı ve elem, bozulan sağlık vs. kötülük kavramına dâhil edilebilir. Ona göre ister ahlaki ister diğer türlü olsun tüm kötülükler izafidir. Bizâtihi kötü

<sup>609</sup> Afîfî, 1999, a.g.e., s. 154.

<sup>610</sup> İbn Arabî, 2012, a.g.e., Cilt: 1, s. 117.

<sup>611</sup> Afîfî, 1999, a.g.e., s. 157.

<sup>612</sup> İbn Arabî, 2012, a.g.e., Cilt: 1, s. 117.

<sup>613</sup> İbn Arabî, 2012, a.g.e., Cilt: 1, s. 118.



olan hiçbir şey yoktur.<sup>614</sup> Hakk'ın bizim kötü olarak nitelendirdiğimiz tüm fiillerin varlık sahasında zuhuruza izin vermesi, O'nun meşî'etinden kaynaklı rahmetinin gereğidir.<sup>615</sup>

Meselenin çalışmamız açısından önemli boyutu, kötülük probleminin insanın fiilleriyle olan ilgisidir. Âlemde görünen her varlık veya fiil Hakk'ın esmâ ve sıfatlarının tecellisi ve daha önce de zikrettiğimiz üzere tüm fiillerin faili Hakk'ın bizâtihi kendisi ise bu durumda iyilikten, kötülükten ve hepsinden önemlisi insanın sorumluluğundan nasıl bahsedebiliriz? Teist Tanrı tasavvurunu benimseyen düşünürler tecavüz, cinayet, hırsızlık vb. ahlaki kötülüğün kaynağının insan iradesi olduğunu iddia ederler ve kötülük problemini bununla aşmaya çalışırlar. Onlara göre âlemde cereyan eden kötülükler imtihan için yaratılmış olan kulların özgür iradelerinden kaynaklanmaktadır.

Vahdet-i vücûd doktrini açısından bakıldığında Hakk'tan gayri varlık kabul etmeyen, âlemde zuhura gelen tüm sıfat ve fiillerin Hakk'a ait olduğunu iddia eden böyle bir sistemde ahlaki kötülüğe cevap bulmak oldukça zordur. Bu nedenle hem geçmişte hem de günümüzde vahdet-i vücûda karşı yöneltilen eleştirilerden bir kısmı, bu düşüncenin hem ibahiliğe kapı araladığı hem de insana özgür irade alanı tanımadığı ekseninde geliştirilmiştir. Bu noktada benzer itiraz ve sorular son dönem İbn Arabî araştırmacılarından Ebû'l-Alâ Afîfi tarafından da ifade edilmiştir. Ona göre hâkim ile mahkûmun aynı olduğu böyle bir sistemde ahlaken kim kime karşı sorumlu olmaktadır? Afîfi'ye göre kul, Hakk'ın ilminin mec'ûl olmayan a'yân-ı sâbiteye tâbi olduğu düşüncesinden hareketle özgür ve fiillerinden sorumlu görülse bile böyle bir sistem içerisinde ahlaki sorumluluktan bahsetmek imkânsızdır. Zira kul, fiillerini her türlü baskıdan bağımsız olarak yapan “fail-i muhtar” değildir. Bu sistemde gökten düşüp insanın ölümüne sebep olan taş ne kadar sorumluyduysa kul da fiilinde o kadar sorumludur.<sup>616</sup>

Hülâsa İbn Arabî ve takipçileri kötülüğü yoklukla irtibatlandırmışlardır. Onlara göre âlemde cârî olan kötülük mutlak yokluktan değil, izafî yokluktan kaynaklanmaktadır. Ahlaki kötülük ise fiillerin kullara nispetinden kaynaklanmaktadır. Fiil bizâtihi kötü olmamakla beraber şeriat, mizaç ve örf'e dayalı olarak kötü olarak nitelenir. Kul, ayıplanan kötü fiillerinden tıpkı teist tanrı tasavvuruna sahip düşünürlerde olduğu gibi özgür iradesi nedeniyle sorumludur. Zira kula herhangi bir şekilde dışarıdan bir cebir ve baskı söz konusu değildir.

<sup>614</sup> Afîfi, 1999, a.g.e., s. 153.

<sup>615</sup> Ekrem Demirli, 2011, a.g.e., s. 196.

<sup>616</sup> Afîfi, 1999, a.g.e., ss. 149-150.

#### 4.11. Hidâyet ve Dalâlet

Şu ana kadar yapmış olduğumuz izahlardan da anlaşıldığı üzere İbn Arabî, insanın özgür irade sahibi olduğunu ve fiillerinden sorumlu olduğunu “İlim ma‘lûma tâbidir.” ve “Ma‘lûm (a‘yân-ı sâbite) yaratılmamıştır.” önermelerinden hareketle temellendirmiştir. Fakat geçmişten günümüze kadar İbn Arabî’nin düşünceleri üzerinde yapılan araştırmalarda bir kısım düşünürler onun ortaya koyduğu bu sistemde cebir olduğunu iddia etmişlerdir. Zira vahdet-i vücûd doktrininde cebir Tanrı’dan kaynaklanmıyorsa da bizâtihi insanın kendi ayn-ı sâbitinden kaynaklanmaktadır. A‘yân-ı sâbitenin yaratılmamış olması her ne kadar özgür iradeye alan açmak için geliştirilmiş bir düşünce olsa bile kanaatimizce insan özgürlüğünü temellendirmek için tek başına yeterli değildir.

Kulun fiillerinde belirleyici olan onun ayn-ı sâbitesi ise Allah, peygamber göndermekle ne amaçlamaktadır? Zira kişinin kâfir veya mü’min olması henüz zuhura gelmeden önce yaratılmamış a‘yân-ı sâbitesi tarafından belirlenmiştir. Ayn-ı sâbitesinde kâfir olan, bu âlemde de kâfir olmakta; ayn-ı sâbitesinde mü’min olan, bu âlemde de mü’min olmaktadır. Dolayısıyla peygamberlerin, muhataplarının iman etmesinde veya kâfir olarak kalmasında hiçbir etkisi yoktur. Aynı soruyu iyi ve kötünün izafiliği çerçevesinde formüle etmek mümkündür. Buna göre iyi ve kötü arasındaki fark izafi ise Tanrı’nın, insanları iyiye davet edip şerden kaçınmaları için peygamberler göndermesinin ne faydası vardır? *Fusûsu’l-Hikem* şârihlerinden Avni Konuk’a göre kul, mâhiyetinin değişmez kanunlarına boyun eğse de peygamberler gönderilmesinin birçok faydası bulunmaktadır. Şöyle ki Allah, peygamberler göndermekle kulların mâhiyetlerinin istidadlarını ortaya çıkarmaktadır. Peygamberler gönderilmeden önce Hâdi ve Mudîl isminin mazharı olan kullar birbirinden ayrışmadığından aralarında herhangi bir fark ortaya çıkmamaktadır. Ancak enbiyanın irsali ile birlikte Hâdi isminin mazharı olan kul, Mudîl isminin mazharı olandan ayrışmaktadır. Bu anlamda peygamberlerin daveti mihenktir. Bu mihenk ile Ebu Cehil, Ebu Bekir’den ayrışır ve aralarındaki fark ortaya çıkar.<sup>617</sup>

Buna göre kulun fiillerinin üzerindeki tek belirleyici âmil, kulun kendi ayn-ı sâbitesidir. Tanrı’nın kullarına peygamberler göndermesindeki amaç sadece kâfir ile mü’minin ayrışmasıdır. Zira ayn-ı sâbitesinde kâfir olan kişi peygamberlerin davetine icabet etmeyecektir. Görüldüğü gibi İbn Arabî, a‘yân-ı sâbitenin belirleyici gücüyle

<sup>617</sup> Ahmet Avni Konuk, a.g.e., Cilt: 2, s. 203.

mesleleri izah etmeye çalışmaktadır. Bu bağlamda a'yân-ı sâbiteyi el fenerine benzetmek mümkündür. Örneğin karanlık odada bulunan nesnelere el feneri ile ışık tutulduğunda odanın içerisindeki nesnelere görünür hâle gelip birbirinden ayrılmaktadır. Tıpkı el feneri gibi peygamberlerin davetiyle de Ebû Leheb, Ebû Bekir'den ayrılmaktadır. Çerkeşîzâde Mehmet Efendi İbn Arabî'nin düşüncelerinin cebir olmadığını uzun uzadıya anlattığı risalesinde vahdet-i vücûd düşüncesinden hareketle Allah'ın insanları İslam'a davet etmek için peygamberler gönderilmesinin hikmetini şöyle izah eder:

Allah bir kimseye istidat dilinin istediği kadar verir. Allah tarafından bir cebir ne sırf ne de sınırlı (mutavassıt) olarak yoktur. Şayet kulun aynı sâbitinin gerektirmesi olmaksızın (Tanrı) indinde takdir etseydi böyle bir cebirden bahsedilebilirdi. Hâlbuki durum böyle değildir. Demek oluyor ki, kul kendi ezeli istidadına mecburdur. Zira arzulanan, Hak'tan kaynaklandığı vehmedilen cebirciliğin ortadan kaldırılmasıdır. Bu da zorunluluk sebeplerinin, kulun kendisine ve mâhiyetine dayandırılmasıyla mümkündür. Bunun yanında Allah, imkân dâhilinde, lütfetmede bir ihmalde bulunmamıştır. Bu sebeple bazı muhakkikler, peygamberlerin gönderilişinin, davetlerin ve kanun koymaların, olanı ibraz için olduğunu; olmayanı var etmek için olmadığını savunmuşlardır. Derim ki, şeylerin tümü bu kabildendir. Yani ibraz içindir.<sup>618</sup>

Kayserî, peygamberlerin gönderilme amaçlarını üç madde hâlinde açıklar. İlki, cennet ve cehennem ehlinin birbirinden temeyyüz etmesi; ikincisi, hakikati kemâli gerektiren herkesi kemâle ulaştırmak; üçüncüsü ise peygamberlerin onlar lehine veya aleyhine hüccet olmalarıdır.<sup>619</sup> Buna göre peygamber gönderilmesinin en önemli gayesinin sadece var olanı ibraz etmek olduğu anlaşılmaktadır. O hâlde bu sistemde resullerin öğüt verme faaliyetlerinin olumlu anlamda bir faydasından söz etmek imkânsız görünmektedir. Zira a'yân-ı sâbitenin değiştirilemez mutlak gücü karşısında Tanrı dahi bir şey yapamamaktadır. Peygamberlerin toplumları Hakk'a davet etmekle icra etmiş oldukları görevin mâhiyetini İbn Arabî tabiplere benzetir.

Tabip hakkında o, tabiata hizmet eder denildiği gibi, peygamberler ve varisleri hakkında da bütün insanlar arasında Allah'ın emrini yaymaya hizmet ederler denilir. Hâlbuki onlar hakikatte mümkün varlığın ahvaline hizmet ederler. Onların bu hizmetleri insanların a'yân-ı sâbitelerinin Tanrı bilgisinde sübûtu halinde üzerinde buldukları ahvale göredir.<sup>620</sup>

Şu hâlde hem peygamberler hem de tabipler tabiata bir şekilde hizmet etmektedirler. Ancak onların bu hizmeti mutlak bir hizmet olmayıp ilahî emre belli bir

<sup>618</sup> Çerkeşîzâde Mehmet Tefik Efendi, a.g.e., ss. 489-490.

<sup>619</sup> Kayserî, 2007, a.g.e., Cilt: 2, s. 852.

<sup>620</sup> İbn Arabî, 1952, a.g.e., ss. 94-95.

cihetten hizmettir. Mesela tabipler hasta diye vasıflanan kişiye hizmet ederek tabiata sadece bir yönden hizmet etmektedir. Şayet doğaya mutlak anlamda hizmet ediyorsa olsaydı doğada meydana gelen tüm durumlara hizmet etmesi icab ederdi. Dolayısıyla tabibin vazifesi, hastadan marazi hâli ortadan kaldırmaya yönelik hizmettir. Peygamberler de tıpkı tabipler gibi insanlara mutlak cihetten değil özel yönden hizmet ederler. Daha önce de açıklamış olduğumuz gibi ilahî emir teklîfi ve tekvînî olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Peygamberlerin hizmeti, tekvînî değil teklîfi emir cihetinden olmaktadır.<sup>621</sup>

İbn Arabî'ye göre peygamberler Allah'tan almış oldukları ilahî emir ve yasakları kullara ulaştırmak için gönderilmişlerdir. Allah'ın onlardan talebi bu emrin yerine getirilmesi ve ilahî mesajın kullarına tebliğ edilmesidir. Zira onların a'yân-ı sâbiteleri bunu gerektirmektedir. Ancak peygamberler, insanların itaatkâr ya da âsi olmaları yönünden ilahî iradeye hizmet etmezler. Aksi takdirde mesajlarını âsi kullarına ulaştırmamış olurlardı. Dolayısıyla peygamberler ister âsi ister itaatkâr olsun tüm kulları ilahî emirle muhatap tutarlar. Fakat kullardan hangilerinin itaat edeceğini hangilerinin âsi olacağını bilmezler.<sup>622</sup>

Görüldüğü gibi İbn Arabî peygamberlerin görevinin ilahî emre boyun eğmek olduğunu ve kendilerine Allah'tan gelen mesajı kullarına iletmekten başka vazifelerinin olmadığını ifade eder.

Yine aynı sebeple Allah, Resulu hakkında “onun tebliğden başka bir vazifesi yoktur” buyurdu. Ayrıca “ey sevgili resulüm; senin onların üzerine sorumluluğun yoktur, Lakin Allah dilediğine hidayet verir” buyurmakla beraber Kasas suresinde de “O, hidayete kabul edenleri en iyi bilicidir.” ayetini bunlara ilave etti. Bu demektir ki onlar henüz yoklukta iken Allah'ın onların hidayetlerine ait bilgisi a'yân-ı sâbitelerinin kendisine verdiği bilgiden ibarettir. Bu ayetler ispat etti ki, ilim ma'luma tabidir.<sup>623</sup>

Bu görüş açısından olay tahlil edildiğinde peygamberlerin nübüvvetin ispatı için göstermiş oldukları mucizelerin bir tesirinin olmadığı ortaya çıkmaktadır. Zira peygamber nasıl bir mucize gösterirse göstereceği a'yân-ı sâbite tarafından belirlenen fiiller asla değişmemektedir.<sup>624</sup> Dolayısıyla peygamberlerin rolü sadece gizli olanı açığa çıkarmak anlamında “ibraz” etmektir.

<sup>621</sup> Kayserî, 2007, a.g.e., Cilt: 1, ss. 655-657.

<sup>622</sup> Afîfî, 2011, a.g.e., s. 200.

<sup>623</sup> İbn Arabî, 1952, a.g.e., s. 152.

<sup>624</sup> İzutsu, 2005, a.g.e., s. 236.

İbn Arabî, hidayet ve dalâletin ezelde takdir edildiği ve bu takdirin de kaynağının bizâtihi kulun kendi ayn-ı sâbitesini olduğunu bariz bir şekilde ortaya koymaktadır. Şayet kâfir hakkında küfür, mü'min hakkında iman takdir edilmişse bunun anlamı o kişinin ilahî ilimdeki a'yân-ı sâbitesinin bunu iktiza etmesidir. Yoksa Tanrı, kâfir hakkında küfrü takdir edip daha sonra onu imanla sorumlu tutmuş değildir. Zira aksi düşünüldüğünde ilahî adalet yara almaktadır. Küfür veya iman Hakk'tan kaynaklanmadığından ortada bir zulüm varsa da bu, kulun kendi ayn-ı sâbitesinden kaynaklanmaktadır. Yani kul kendi kendine zulmetmektedir. Öte yandan daha önce de zikrolunduğu üzere kullardan sâdır olan fiiller ilahî meşî'ete uygunluğundan ötürü kötü veya zulüm olarak nitelenemezler. Onların bu şekilde nitelenmesi teklîfi emre uygun olup olmamasıyla ilgilidir. Hakikatte tüm fiiller iyidir. Zira bunlar, ilahî kanunlara uygundur.<sup>625</sup>

Her şey ezelde a'yân-ı sâbiteye göre belirlenmiş ise bir başka ifadeyle kulun kâfir veya mü'min olmasının kaynağı ezelde ilahî ilimde sâbit olan a'yân-ı sâbite ise Allah'ın Kur'an'da birçok yerde "O, dileseydi hepinizi hidayete erdirirdi."<sup>626</sup> benzeri ayetler ne anlama gelmektedir? İbn Arabî, Tanrı'nın dilemesinin ancak ilminde bulunana göre olabileceğini, bir başka ifadeyle Tanrı'nın ilminde olmayan bir şeyi dilemesinin imkânsız olduğunu düşünmektedir. Ona göre "Allah dileseydi hepinizi hidayete erdirirdi." ayetindeki "şayet dileseydi" ifadesi şarta bağlıdır. Yani "Hiç diler mi?", "Bu, olmayacak bir şeydir." anlamına gelmektedir.<sup>627</sup>

Şu hâlde hayır, şer, günah ve itaat olarak âlemde zâhir olan her şey varlığın kendi tabiatına bir başka ifadeyle ayn-ı sâbitesine göre gerçekleşmektedir. Dolayısıyla meşî'et-i ilahî, kâinatta hidayete ereceklerin ve hidayete eremeyeceklerin bulunmasını gerektirmiştir. Zira bunlar varlığın doğasının gerekleridir. Şüphesiz Hakk, kâinatta meşî'eti ile kâfir ve mü'min bulunmasını istemiş, varlığın doğası da buna hükmetmiştir. Binaenaleyh herkesin hidayeti dilenmediğinden herkesin hidayete ulaşması mümkün değildir. Zira meşî'et-i ilahî, şeylerin, buldukları hâlden başka bir durumda bulunmalarını dilemez. Bu nedenle bahsi geçen ayetteki "şayet dileseydik" ibaresi, bir şeyin imkânsızlığını ifade eden "lev" edatıyla kullanılmıştır.<sup>628</sup>

<sup>625</sup> Afîfî, 2011, a.g.e., ss. 268-269.

<sup>626</sup> En'am 6/149.

<sup>627</sup> İbn Arabî, 1952, a.g.e., ss. 65-66.

<sup>628</sup> Afîfî, 2011, a.g.e., ss. 143-144.

Hakk, meşî'etiyle varlığa yöneldiğinde Hakk'ta bulunan tüm isimler varlık kazanmış ve zâhir olmuştur. Bu isimler arasında Hâdi ismi olduğu gibi Mudîl ismi de bulunmaktadır. Hâdi ismi hidâyeti ister iken Mudîl ismi dalâleti istemektedir. Dolayısıyla âlemde Mudîl isminin mazharı olarak kâfir bulunacağı gibi, Hâdi isminin mazharı olarak mü'min de bulunacaktır. Fakat kimin Hâdi kimin ise Mudîl ismine mazhar olacağını belirleyen âmil nedir? İbn Arabî bu problemin çözümü olarak a'yân-ı sâbiteye işaret etmektedir. Ona göre Hakk'ın ilmi gayr-i mec'ûl olan a'yân-ı sâbiteye tâbi olduğundan kimin Hâdi kimin Mudîl isminin mazharı olacağını belirleyen müessir, kulun kendi ayn-ı sâbitesidir. Şayet kul, ayn-ı sâbitesinde küfür üzere ise bu âlemde de kâfir olarak zuhur edecek ve resullerin getirmiş olduğu ilahî mesajı kabul etmeyecektir. Öte yandan kul, ayn-ı sâbitesinde iman üzere ise bu âlemde de mü'min olarak zâhir olacak ve peygamberlerin mesajını benimseyecektir. Görüldüğü üzere İbn Arabî, insanların peygamberlerin mesajlarını kabul edip etmemesini belirleyen saikin kulun ayn-ı sâbitesini olduğunu ifade eder. Hakk, kula ait her türlü bilgiyi kulun kendi ayn-ı sâbitesinden almakta ve ona göre varlık vermektedir. Dolayısıyla peygamberin gönderilme gayesi, kâfir ve mü'minin birbirinden ayrışmasından başka bir şey değildir. Bu düşünce bir yandan sorumluluğu insana yüklerken diğer yandan insana kendi mâhiyetinin egemenliği altında olduğunu göstermektedir.

İbn Arabî peygamberlerin muhataplarının hidayet ve dalâleti benimsemelerinde ayn-ı sâbitenin belirleyici olduğunu Hz. Peygamber'in amcası Ebû Talib örneğiyle açıklar. Ona göre peygamberlerin insanların hidayeti tercih etmesinde fonksiyonu olsaydı öncelikle Hz. Peygamber bunu amcası için kullanırdı. Hâlbuki Allah "Habibim sen sevdiğin kişiye hidayet edemezsin."<sup>629</sup> diyerek Hz. Peygamber'in hidayet ve dalâlette etkisinin olmadığını açıkça belirtmektedir.<sup>630</sup>

#### 4.12. İbn Arabî'nin Cennet-Cehennem Algısı

İslam dininin temel inanç esasları tevhid, nübüvvet ve ahiret inancıdır. Ahiret tüm inananlara göre bu dünyada yaşam boyunca işlenen amellerden insanın hesaba çekileceği yerdir. Bu bağlamda cennet ve cehennem, ödül-cezanın tahakkuk edeceği mekândır. İslam inancına göre insan bu âleme imtihan için gönderilmiş ve dünyada yapacağı tüm olumlu ve olumsuz -din diliyle ifade edilecek olursak günah ve sevabın- karşılığını ahirette ödül

<sup>629</sup> Kasas 28/56.

<sup>630</sup> İbn Arabî, 1952, a.g.e., s. 152.

olarak cennette veya ceza olarak cehennemde elde edecektir. Ancak mesele, İbn Arabî tarafından farklı şekilde izah edilmektedir. Daha önce de zikrettiğimiz üzere İbn Arabî ve takipçilerine göre Tanrı'nın insanı yaratma amacı Hakk'ın tüm esmâ ve sıfatını kevn-i câmî (kuşatıcı varlıkta) olan bir varlıkta görme isteğidir. Bu kuşatıcı varlık ise insandır. Şu hâlde külli planda insanın yaratılışının gayesi salt imtihan değil öncelikle Hakk'ın bilinme arzusudur. Hakk'ın bilinme arzusu, yine Hakk'ın kendinde mündemiç olan esmâ-ı ilahînin zuhuru vasıtasıyla gerçekleşmektedir. Zuhurun keyfiyetini belirleyen asli unsur ise a'yân-ı sâbitedir. Şu hâlde varlıkta ontolojik anlamda düalizme asla yer vermeyen bu düşünce sisteminde hem varlığın tek olması hem de şeylerin, zuhura gelirken kendi değişmez mâhiyetlerinin mutlak egemenliği altında bulunuyor olmasından ötürü insanın özgür irade sahibi varlık olup olmadığı sorunsalının çözümlenebilmesi, İbn Arabî'nin cennet ve cehenneme dair düşüncelerini önemli hâle getirmektedir.

Çalışmamızın bu bölümünde onun cennet ve cehenneme dair düşüncelerini tespit edip buradan hareketle insanın irade hürriyeti ve sorumluluğuna dair düşüncelerinin analizini yapmaya devam edeceğiz. İbn Arabî ve takipçileri klasik kelâm ekollerinde olduğu gibi, cennet ve cehennemi ödül ve cezanın tahakkuk edeceği bir mekân olarak mı görmektedir? Cehennem azabının mâhiyeti nedir? Varlıkların zuhurunda ve fiillerinin dahi belirlenmesinde a'yân-ı sâbite son derece önemli bir konumda iken cezanın, mükâfatın, cennet ve cehennemin ne anlamı kalmaktadır? Bu sorulara verilecek cevap onun hür iradeye ve insanın sorumluluğuna dair düşüncelerinin tespitinde önemli bir rol oynamaktadır.

Şüphesiz gerek İslam gerekse diğer semavi dinlere göre insan, bu dünyada gerçekleştirmiş olduğu tüm fiillerinden öte âlemde hesaba çekilecek ve amellerinden dolayı cennet veya cehenneme girecektir. İyi amellerin neticesi cennet, kötü amellerin neticesi ise cehennemdir. Bir başka deyişle cennet ve cehennem ödül ve cezanın tahakkuk edeceği mahaldir. İbn Arabî cehennemde ebedî kalacakları ve oradan asla çıkmayacakları dört kısım olarak zikreder:<sup>631</sup>

Birincisi: Firavun ve benzerleridir. Bunlar yeryüzünde Rablık iddiasında bulunanlardır.

İkincisi: Allah'a ortak koşan müşrikler

<sup>631</sup> İbn Arabî, 2012, a.g.e., Cilt: 2, s. 412.

Üçüncüsü: Ateistler

Dördüncüsü: Münafıklar

Etimolojik anlamda cehennem derin kuyu anlamına gelmekle birlikte, ıstılahî anlamda ise kulun dünyada işlemiş olduğu kötü amellerin cezasını çekeceği yer ve mekân anlamına gelmektedir.<sup>632</sup> İbn Arabî'nin cennet ve cehenneme dair düşünceleri incelendiği zaman iki farklı anlatım tarzıyla karşılarız. Bunlardan ilki onun kullanmış olduğu zahirî dildir. O, bazı metinlerde cennet ve cehennemden mahsus bir olgu gibi bahsetmektedir. Öyle ki cennet ve cehennemin tam olarak nerede olduğunu açıklamaktadır.

İslam düşünce tarihinde cehennem azabının varlığı ve niteliği, aynı zamanda azabın ebedîliği vb. meseleler ilk günden itibaren Müslüman düşünürler tarafından tartışılmıştır. Bu minvalde yapılan tartışmalardan genel olarak dört farklı düşünce hâsıl olmuştur. Bunlar:

- 1- Cehennem ebedîdir. Günahkâr olan mü'min ve kâfir sonsuza kadar orada kalıcıdır.
- 2- Cehennem ebedîdir ve cehennem ehli sonsuza kadar orada kalacaktır. Ancak belli bir süre sonra azaba karşı bağıklık kazanacak hatta azaptan haz almaya başlayacaklardır.
- 3- Cehennem azabı ebedî değildir.
- 4- Cehennem ebedîdir ancak müminler gerekli süre azabı çektikten sonra cennete girerken kâfirler sonsuza kadar cehennemde kalır ve azaba duçar olurlar.<sup>633</sup>

İbn Arabî bu düşünceler içerisinde ikinci olanı benimsemiş ve hem nasslardan hem de keşfi delillerden hareketle bu düşüncesini temellendirmeye çalışmıştır. Ona göre cehennem ehli amellerinin neticesi olarak cehenneme girse bile burada belli bir süre kaldıktan sonra azaba alıncak, hatta azaptan haz almaya başlayacaktır. Aslında bu, onun a'yân-ı sâbite düşüncesinin tabii sonucudur. Zira daha önce de ifade ettiğimiz gibi insan fiillerinin belirleyicisi bizâtihi kulun kendi mâhiyetidir. Kul kendi mâhiyetinin boyunduruğu altında olduğundan dolayı mâhiyetinin dışına çıkamaz. Dolayısıyla mâhiyetin hükmü altındaki kul, mâhiyetine uygun olan yere girmektedir. Cennet ehli mâhiyeti bunu gerektirdiği için cennete girerken cehennem ehli ise aynı şekilde kendi

<sup>632</sup> İbn Manzûr, a.g.e., Cilt: 12, s. 112.

<sup>633</sup> Hasan Hüseyin Tunçbilek, "İslam Düşüncesinde Cehennemin ve Cehennem Azabının Ebediyeti ve Fenası Problemi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C: 6, N: 1, s. 20.



mâhiyetine uygun olduğundan cehenneme girmektedir. Zira kişinin saadete nail olabilmesi için bulunduğu yerin mizacına uygun olması gerekir.<sup>634</sup> Bu nedenle rahmet, cehennem ehlini kuşattıktan sonra cehennem ehli, cennette bulunmadıkları için Allah'a hamd ederler. Onlar bu mizaçlarıyla cennete girselerdi elem çekerlerdi. Hatta öyle ki cehennem ehli yeniden bu âleme gelseydi yine aynı amelleri işleyecek, cennet ve cehennem arasında bir seçim yapmaları gerekse bu sefer kendi istekleriyle cehenneme girmeyi seçeceklerdi.<sup>635</sup>

İbn Arabî'ye göre cennet ehli cennette nasıl saadet içerisinde ise cehennem ehli de aynı şekilde cehennemde saâd olacaktır. Nasıl ki pislik böceği için yaşamış olduğu yer cennet hükmünde ise aynı şekilde cehennem ehli için de cehennem, cennet hükmündedir. Kulun saadeti, mizacına uygun yerde bulunmasına bağlıdır. Bu durumu İbn Arabî şu şekilde izah eder:

Belirli bir mizaç için acıya yol açan şey, onun zıddı başka bir mizaçta nimete yol açar. Dolayısıyla hikmet işlevsiz kalmaz. Allah cehennemliklere sıcakta kalanlar için zemheri (sert soğuk) bırakır. Ateşi ise ateştekiler için baki bırakır. Böylelikle hepsi birden cehennemde nimetlenir. Öyleyse onlar öyle bir mizaçtadırlar ki, o mizaca sahip olarak cennete girselerdi, cennetteki itidal nedeniyle orada azap görürlerdi.<sup>636</sup>

Öte yandan İbn Arabî'ye göre cehennem ehli cehennem azabında muayyen bir süre kaldıktan sonra azap kendisine haz vermeye başlayacaktır. O, bu durumu şöyle izah eder:

Hakkın yalnız vadinde sadık olması tarafı kaldı. Ceza ve tehdidinde sadık olduğuna dair açık bir alamet yoktur. Küfür ve isyan ehli cehenneme girseler de, orada kendileri için bir zevk ve lezzet vardır. O da onlar için bir cennettir. Ancak onların cennetleri huld cennetlerinin nimetlerine benzemez. İkisi de birdir ama aralarında tecelli farkı vardır. Onların cennetine tatlılığından dolayı azap denir. Bu azap sözü onda gizli olan lezzet için bir kabuk gibidir. Kabuk ise özü koruyan bir şeydir.<sup>637</sup>

İbn Arabî Kur'an'da zikredilen "azap" kelimesini ilginç bir şekilde yorumlamaktadır. Ona göre azap, kelime olarak tatlılık anlamına geldiğinden kul cehennemde bir süre sonra azaba bir başka ifadeyle tatlılığa duçar olacaktır. Azap ise içerisinde saklı bulunan lezzeti, eşyânın hakikatinden perdeli ve gafil olanlara karşı muhafaza eden kabuk gibidir. Bir başka ifadeyle azap cehennem ehlinin nimetlerini

<sup>634</sup> William Chittick, *Hayal Âlemleri: İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*, (Çev. Mehmet Demirkaya), Kaknüs Yayınları, İstanbul 1999, s. 152.

<sup>635</sup> William Chittick, 1999, a.g.e., s. 153.

<sup>636</sup> İbn Arabî, 2012, a.g.e., Cilt: 7, s. 285.

<sup>637</sup> İbn Arabî, 1952, a.g.e., ss. 87-88.

saklayan kabuk mesabesinde dir.<sup>638</sup> Aynı şekilde İbn Arabî, akıbet ve ikab kelimesini de ceza değil aksine bir şeyin ardından ve peşinden gelen anlamında yorumlamaktadır. Buna göre cehennem, kötü amellerin ardından gelen yer; cennet ise sâlih amellerin ardından gelen yerdir.

İbn Arabî Kur'an'da zikredilen ve kâfirlerin cehennemde ebedî olarak kalacaklarını haber veren ayetleri kabul etmektedir. Ancak ona göre ebedî olmayan şey, cehennemde kalma değil cehennem azabıdır. Zira ona göre Kur'an'da azabın ebedî olduğuna dair herhangi bir ayet bulunmamaktadır.<sup>639</sup> Cehennem azabının geçiciliğini ortaya koyabilmek için İbn Arabî bazen Kur'an ve hadislerden yararlanır. O, Kur'an'ın "Onlar orada ebedî kalacaklardır."<sup>640</sup> ayetinde geçen "orada" lafzının azaba değil cehenneme işaret ettiğini belirtir. Zira "orada" zamirini Allah müzekker (eril) değil müennes (dişil) ifade etmiştir.<sup>641</sup> Öte yandan sınırlı sürede işlenen sınırlı günahın cezasının ebedî olamayacağını iddia eder. Bu nedenle belli bir zamandan sonra cehennem azabının ortadan kalkması gerektiğini düşünür. Zira ilahî rahmet her şeyi kuşatmıştır.<sup>642</sup> "Her şey" lafzı gazap dâhil her şeyi kapsamaktadır. Ayette gazabın bundan istisna olduğunu gösteren hiçbir karine yoktur. İbn Arabî'ye göre şartın varlığı şartlının (meşrut) varlığını gerektirmez. Dolayısıyla Allah tüm isimleriyle birlikte ilah olur ve isterse âlemde acı ve azap bulunmayabilir. Akıl cihetinden azabın sürekli olmasını gerektiren bir delil yoktur. Nass cihetinden ise azabın ebedî olduğu gösteren bir ayet bulunmamaktadır.<sup>643</sup>

O, kulun günahlarından dolayı ebedî azap çekeceğini iddia eden ulemayı tenkit eder ve onların durumunu Allah'ın rahmetini bazı kullara tahsis ederken bazı kullarından esirgeyen kişilere benzetir. Oysaki Allah'ın rahmeti gazabını aşmış ve her şeyi kuşatmıştır.<sup>644</sup> Zira Allah'ın rahmeti gazabını aşmamış olsa idi hiç kimse onun rahmetine ulaşamazdı.<sup>645</sup> Ona göre cehennem azabının nedeni olan gazap dahi Tanrı'nın rahmetinden yoksun değildir. Zira Allah Kur'an'da rahmetinin gazabını geçtiğini ifade etmektedir. Rahmetin gazabı geçmesi ise iki şekilde izah edilir. Birincisi kötü tabiatlı kişilere kötü şeylerin zevk vermesi gibi cehennem de kâfirler için zevk yeri hâline dönüşür. İkincisi ise

<sup>638</sup> Kayserî, 2007, a.g.e., Cilt: 1, s. 629.

<sup>639</sup> William Chittick, 2014, a.g.e., s. 172.

<sup>640</sup> Ahzab 33/65.

<sup>641</sup> William Chittick, *Var Olmanın Boyutları*, (Çev. Turan Koç), İnsan Yayınları, İstanbul 2008, s. 362.

<sup>642</sup> William Chittick, 1999, a.g.e., s. 148.

<sup>643</sup> İbn Arabî, 2012, a.g.e., Cilt: 2, s. 304.

<sup>644</sup> A'raf 7/156.

<sup>645</sup> İbn Arabî, 2012, a.g.e., Cilt: 14, s.44.

azaplarını çektikten sonra ilahî rahmetin, cehennemi de kuşatarak nimet yerine dönüşmesidir.<sup>646</sup> Tanrı'nın rahmetinin gazabı da kuşattığını İbn Arabî şöyle ifade eder:

Bil ki, Allah'ın rahmeti vücûdta ve hükümde her şeyi kaplamıştır. Gazabın mevcudiyeti bile Allah'ın gazaba olan rahmetindedir. Bu itibarla O'nun rahmeti gazabını geçmiştir. Yani rahmetin Allah'a nispeti gazabın O'na nispetini aşmıştır. Her ayn için bir vücûd gerekli olunca O ayn vücûdu Allah'tan diledi. Bundan dolayı Allah'ın rahmeti her şeyi içine aldı.<sup>647</sup>

İbn Arabî sorunu yalnızca ilahî rahmetin kuşatıcılığı cihetinden değil aynı zamanda gazabın ontolojik kaynağının bulunmadığı nokta-ı nazarında değerlendirir. Ona göre kalpler doğru-yanlış, iman-küfür ve bilgi-cehaletin mahallidir. Batılın, küfrün ve cehaletin nihyeti yok olmaktır. Zira bunların varlıkta ontolojik bir dayanağı bulunmamaktadır. Bu nedenle nihai akıbet mutluluktur. Fakat iman ve bilgi varlıkta ontolojik kaynağı ve dayanağı olan hükümlerdir. Çünkü âlim ve mü'min olan Hakk'ın bizâtihi kendisidir. Bu bağlamda varlık Hakk'ın kendisi olduğundan Hakk'ta cehalet ve bilginin aynı anda bulunması düşünülemez.<sup>648</sup> İbn Arabî cehennem ehlinin göreceği azabın süresini ve mahiyetini uzun uzadıya anlatır. Ona göre cehennem ehli öncelikle kırk beş bin sene azap görür. Sonra Allah onları on dokuz bin sene uyutur. Sonra tekrar uyanırlar ve yeniden azaba duçar olurlar. Fakat bir süre sonra Allah'ın rahmetinin genişliğinden dolayı azap biter ve cehennem ehli bu hâlde yaşamaya devam eder.<sup>649</sup>

Cehennem ehlinin zaman içerisinde azaba alışacağını Avni Konuk bir fıkra ile izah eder. Şöyle ki ömürlerinin bir döneminde zengin olan baba ve oğul daha sonra fakirliğe duçar olurlar. Oğul, "Baba bu hâlimiz ne olacak?" diye şikayet etmeye başlayınca baba her defasında "Bir sene daha sabret." der. Oğul, "Bir sene sonra yeniden zengin mi olacağız?" deyince baba, "Hayır, zengin olmayacağız ama bu duruma alışacağımız için muazzep olmayacağız." diye cevap verir.<sup>650</sup> Ancak her ne kadar cennet ve cehennem ehli, nimette mukim olsalar da her iki kesimin nimetleri birbirinden farklı olacaktır. Bunun nedeni ise Tanrı'yı bilmede her iki kesimin irfanının farklılığıdır. Şu hâlde herkesin cennet ve cehennemi Tanrı'ya dair bilgisinin derecesine göre değişmektedir.<sup>651</sup>

<sup>646</sup> Ekrem Demirli, 2006, a.g.e., s. 464.

<sup>647</sup> İbn Arabî, 1952, a.g.e., s. 240.

<sup>648</sup> William Chittick, 1999, a.g.e., s. 149.

<sup>649</sup> İbn Arabî, 2012, a.g.e., Cilt: 2, ss. 35-36.

<sup>650</sup> Ahmet Avni Konuk, a.g.e., Cilt: 2, s. 347.

<sup>651</sup> Afîfî, 2011, a.g.e., s. 189.

Kur'an-ı Kerim'de va'd ve va'de işaret eden birçok ayet bulunmaktadır. Allah mü'min kullarına cennet nimetlerini vadetmiş, kâfirleri ise cehennem azabıyla uyarmıştır. Allah'ın va'dini ve va'dini gerçekleştirme imkânı aynı derecede eşit olmasına rağmen İbn Arabî, Allah'ın va'di değil va'di gerçekleştireceğini iddia eder.<sup>652</sup> Zira azabın ebed olduğuna dair elimizde nasstan bir bilgi yoktur.<sup>653</sup> Ona göre bir şeyin imkân hâlinde bulunması varlığı ve yokluğu eşit olmasından kaynaklanır. İmkân durumundaki herhangi bir işin tahakkuku ise bir tercih edenin varlığına bağlıdır. Şu hâlde mümkün var olduğunda onu var eden bir tercih edicinin var olması gerekmektedir. Tanrı'nın tehdidi gerçekleştirmesinin nedeni günahıdır. Ancak Allah birçok ayette tüm günahları affettiğini bildirmiştir. Dolayısıyla tehdidin gerçekleşmesinin nedeni olan günah affedildiğinde imkân da ortadan kalkar.<sup>654</sup>

Sonuç olarak İbn Arabî'nin cennet ve cehennemle alakalı düşünceleri, onun a'yân-ı sâbite teorisiyle uyum içerisindedir. Şöyle ki netice olarak mâhiyetinin egemenliği altında bulunduğu her şey, varacağı yeri kendisi belirlemektedir. Hiç bir şey mâhiyetinin sınırlarını aşamaz ve Hakk dâhil hiç kimse mâhiyetini değiştiremez.<sup>655</sup> Mü'min ve kâfir mâhiyetine uygun olarak âlemde zâhir olur ve buna uygun olan yere, bir başka ifadeyle cennet veya cehenneme girer. Ayrıca bu düşünceye göre cennet ve cehennem, ödül-cezanın tahakkuk ettiği yer olmanın yanı sıra şakîler ve saîd olanlar için kemâlâtını temin eden yer konumundadır. Diğer yandan İbn Arabî'ye göre azabın var olmasının nedeni terbiyedir. Zorlu ibadetlerle insan yaşamış olduğu dünya hayatında yetkinleşmeye gayret eder. Ancak bazı mizaçlar için yetkinleşme süreci cehennemde gerçekleşir. Azap ile yetkinleşme doktorun tadı hoş olmayan bir ilaçla hastasını tedavi etmesi gibidir.<sup>656</sup>

İbn Arabî cehennemden bir süre sonra soğuması, cehennem ehlinin belli bir zaman azap çektikten sonra bu azaptan haz alacak olmaları vb. düşüncelerinden dolayı birçok eleştiriye maruz kalmıştır. Şayet cennet ehli ve cehennem ehli, sonunda nimette mukîm olacaklarsa bu ilahî adalet düşüncesiyle çelişmemekte midir?<sup>657</sup>

Son dönem İbn Arabî yorumcularından Affî'ye göre İbn Arabî'nin cennet ve cehenneme dair düşünceleri iki farklı tasvirden ibarettir. Bunlardan ilki, cennet ve

<sup>652</sup> İbn Arabî, 1952, a.g.e., s. 87.

<sup>653</sup> İbn Arabî, 2012, a.g.e., Cilt: 2, ss. 303-304.

<sup>654</sup> Affî, 2011, a.g.e., ss. 188-189.

<sup>655</sup> Kayserî, 2007, a.g.e., Cilt: 2, s. 851.

<sup>656</sup> Ekrem Demirli, 2009, a.g.e., s. 295.

<sup>657</sup> Ekrem Demirli, 2009, a.g.e., s. 293.

cehennemın sünni inanç sistemine uygun olan tasviridir. Diğer tasvir ise sünni tasvirin bâtinî yorumlarıdır.<sup>658</sup> Ona göre cennet ve cehennem nefsin bedenden ayrıldıktan sonra bulunacağı manevi bir hâlden ibarettir. Nefsin şakî veya saîd olmasındaki en önemli âmil Hakk'ı bilme derecesidir. Varlığın birliği bilgisine vasıl olan nefis büyük bir nimet elde ederken bundan mahrum olan nefis ise bedbaht olduğundan azap çeker. Ancak bu azap geçici ve sınırlıdır. Dolayısıyla belli bir süre azaptan sonra cehalet perdesinin kalkmasıyla azap da sonlanır ve onlar da tıpkı cennet ehli gibi kendilerine has nimete ulaşır.<sup>659</sup> Yani Affî'ye göre İbn Arabî, her ne kadar sünni inancına uygun cennet ve cehennem tasviri yapsa da kendi vahdet-i vücûd düşüncesiyle bu tasviri yorumlamaktadır. Ayrıca Cennet ve cehennemi zahirî olmaktan ziyade bâtinî yorumlamakta ve orada yaşanacak azap ve zevkin ruhî olduğunu iddia etmektedir. Affî'ye göre bu yorum, onun vahdet-i vücûd düşüncesinin doğal sonucudur. Zira İbn Arabî, dini inanç ve ahlaki sorumluluğu mâhiyet kaynaklı cebrî temeller üzerine inşa ettiği için gerçek cennet ve cehennem inancına sahip olması mümkün değildir.<sup>660</sup> Dolayısıyla iman-küfür, sevap-günah, hayır-şer vb. arasında pek ciddi bir fark bulunmadığından kul, nefsinin hoşuna gidecek amelleri işlemeye meyledecektir. Zira bu sistemde hem mü'min hem kâfir nimette mukîm olacaklardır.<sup>661</sup> Ancak kanaatimizce Affî İbn Arabî'nin cehenneme dair yorumlarında yanılğı içerisindedir. Zira daha önce de belirttiğimiz gibi İbn Arabî nassları salt zahirî açıdan yorumlayan Ehli Hadis ile salt batınî açıdan yorumlayan Batınîler arasında orta bir yerdedir. Örneğin o; cennet, cehennem, namaz, oruç hac vb. meseleleri bazen bâtinî cihetten yorumlar bazen de bir fıkıhçı veya bir hadisçi gibi zahirî açıdan yorumlar. Çünkü onun nassları anlama ve yorumlama yöntemi zâhir ve bâtin dengesi üzerine binâ edilmiştir. O, cennet ve cehennemden kimi zaman hayali bir olgu gibi bahsederken kimi zaman ise tam yerini tarif edecek bir şekilde cehennemden mahsus bir olgu gibi bahseder. Bu, onun nassları anlamadaki zâhir-bâtin birlikteliğinin doğal sonucudur.

Kısacası İbn Arabî'ye göre ebedî olarak cehennemde kalması gereken kullar belli bir süre azabı tattıktan sonra ilahî rahmetin her şeyi kuşatmasından ötürü azaptan haz almaya başlayacaklardır. Şu hâlde ister Affî'nin iddia ettiği gibi cehennem azabı manevi olsun isterse de fiziki azap olsun günahkârlar belli bir zaman diliminde dahi olsa azabı

<sup>658</sup> Affî, 1999, a.g.e., s. 159.

<sup>659</sup> Affî, 2011, a.g.e., s. 231.

<sup>660</sup> Affî, 1999, a.g.e., s. 159.

<sup>661</sup> Muhammed İbrahim Mecdî, a.g.e., ss. 151-154.

tadacaktır. Dolayısıyla çeşidi ne olursa olsun azabı tadacak olması kulun fiillerinden sorumlu olmasını gerektirir.



## SONUÇ

İnsanın irade hürriyeti ve sorumluluğu, geçmişten günümüze kadar dini ve felsefi çevrelerin zihin dünyasını kurcalayan en girift ve karmaşık konulardan biri olmuştur. İslam dünyasında ilk fikrî ayrılıklar kulların fiilleri ve ilahî adalet ekseninde yapılan tartışmalar neticesinde ortaya çıkmıştır. Öyle ki İslam düşünce tarihinde insan hürriyetine dair tartışmalar, beraberinde birçok mezhebin teşekkülüne zemin hazırlamıştır. Cebriyye mezhebi haricindeki tüm mezhepler insanın hür irade sahibi bir varlık olduğu noktasında ittifak etmelerine rağmen hür iradenin temellendirilmesi noktasındaki farklılıklarından ötürü ayrışmışlardır. Nitekim Eş'arî ve Mâtürîdî'nin kesb teorisi ile Mu'tezile'nin kulların fiillerinin faili ve hâli kabul edilmesinin temelinde yatan etmen, insanın hür ve sorumlu olarak görülmesidir. Zira kelâmcılara göre insanın yaratılış gayesi imtihandır. İmtihan ise ancak hür irade ile mümkün olabilir. Şu hâlde Cebriyye haricindeki bütün mezheplerin, insanı, fiillerinde hür kabul ettiklerini ifade edebiliriz.

Ancak meseleye İbn Arabî ve takipçilerinin zaviyesinden yaklaşıldığında sorun daha karmaşık bir hâl almaktadır. Zira vahdet-i vücûd düşüncesine göre âlem ve Tanrı şeklinde birbirinden bağımsız iki farklı varlık bulunmamaktadır ve âlem, Tanrı'nın isim ve sıfatlarının sûretleri olan ilahî ilimdeki hakikatlerin yansımasından ibarettir. Bu nedenle mutlak monist bir sistem olan vahdet-i vücûd düşüncesinde insan hürriyetinin temellendirilmesi çok daha zordur. Zira insan da son tahlilde Tanrı'nın isim ve sıfatlarının mazharıdır.

İbn Arabî'nin, insanın hürriyetine dair açıklamaları, kelâmcıların izahlarından çok daha müphem ve muğlaktır. Onun eserlerinde sıkça karşılaştığımız çelişkili ifadeler insanın hürriyeti ve sorumluluğuna dair düşüncelerini tespit etmede sorun oluşturmaktadır. Zira eserlerinde cebir düşüncesine işaret eden ifadeleri bulunmakla birlikte, insanı hür irade sahibi ve mükellef varlık olarak gören ifadeleriyle de karşılaşmak mümkündür. İlk olarak İbn Arabî'nin eserlerinde cebire ve hürriyete delalet eden ifade ve açıklamaları maddeler hâlinde sunup akabinde çalışmamızın neticesini ortaya koyacağız.

İbn Arabî'nin eserlerinde insanın hür irade sahibi varlık olduğuna işaret eden delillerden bir kısmı şunlardır:

1- İbn Arabî'nin düşünce sistemi içerisinde kul, kendi ayn-ı sâbitesinin egemenliği altındadır. Kulun, mâhiyetinin istidadı dışına çıkabilmesi mümkün değildir. Ancak kulun

ayn-ı sâbitesi bizâtihi kulun kendi hakikati olduğundan kula dışarıdan dayatılan herhangi bir baskı ve cebir söz konusu değildir.

2- İnsan, eylemde bulunurken dışarıdan herhangi bir baskı ve zorlama altında olmadığını bilincindedir.

3- Sûfilere göre Allah insanı kendi sûretinde yaratmıştır. Dolayısıyla Tanrı'da bulunan tüm isim ve sıfatlar insanda da bulunmaktadır. Şu hâlde insanın bir fiili işleyebilmesinin gerekleri olan ilim, irade ve kudret sıfatları insanda da bulunmaktadır. Tanrı, Mürid ismi ile nasıl dileyen ise aynı sıfatı hâiz olan insan da dileyen ve dileğine uygun olarak eylemlerde bulunan varlıktır.

4- İnsan ihtiyârî fiillerinin neticesinde cennet veya cehenneme girmektedir. Ödül ve cezanın varlığı insanın fiillerinde hür olmasına bağlıdır. Aksi takdirde ilahî adalet prensibi yara almaktadır.

5- İnsanın Tanrı'nın isim ve sıfatlarının mazharı olması onu fiillerinden sorumlu yapar. İbn Arabî, fiilin gerçekleşmesinde kulun kudretini reddeder. Ancak kul, fiilin faili olmasa bile fiilin mazharıdır. Dolayısıyla fiilin zuhurunun keyfiyetini kulun ayn-ı sâbitesi belirlemektedir. Bu nedenle insan hür ve sorumludur.

6- Allah'ın tarih boyunca insanlara peygamberler göndermiş olması, insanın fiillerinde hür olduğunu göstermektedir. Zira hür olmayan bir varlığın peygamberin tebliğiyle muhatap olmasının bir anlamı olmadığı gibi nübüvvet makamını da işlevi olmayan bir konuma getirmektedir.

7- İbn Arabî, insanın yaratılış gayesinin marifetullah olduğunu belirtir. Marifetullaha vasıl olmak için de sâlike neler yapması gerektiğini ve nelerden uzak durması gerektiğini uzun uzadıya anlatır. Şayet kul hür irade sahibi bir varlık değilse İbn Arabî'nin sâlike yapmış olduğu nasihatlerin bir anlamı olmayacaktır.

8- İbn Arabî'nin düşünce sisteminin temelini oluşturan a'yân-ı sâbitenin Tanrı tarafından yaratılmamış olması, insanın özgür olduğunu gösterir. Aksi düşünüldüğünde mâhiyetler Tanrı tarafından belirlenmiş ve takdir edilmiş olur ki bu, cebirdir.

9- Tanrı, kula fiillerini yapabilme kudreti vermiştir ve bu kudret çok basit gözlemlerle dahi görülebilir.



10- Kulun Allah'ın kendisi hakkındaki takdirini bilmemesi, onun hür olduğuna delalet eder.

11- Tanrı'nın ilminin ma'lûma tâbi olması, insanın hür irade sahibi varlık olduğunu gösterir.

İbn Arabî'nin eserlerinde cebire delalet eden hususlar ise kısaca şunlardır:

1- İbn Arabî birçok yerde "Kul seçiminde mecburdur." diyerek insanın hür irade sahibi bir varlık olmadığını vurgular.

2- Hâdis olan varlığın, fiilinde herhangi bir tesiri yoksa hâdis varlık cebir altında eylemlerini yapıyor demektir.

3- İbn Arabî eserlerinde sıkça "Her şey Tanrı'nın yed-i kabzasındadır." diyerek kulların fiilleri dâhil olmak üzere âlemdaki tüm fiillerin Tanrı'nın kontrol ve egemenliğinde olduğunu ifade eder. Bu ise insanın, fiillerini cebir altında gerçekleştirdiğini gösterir.

4- Cehennem ehlinin cehennem azabından haz alacak olması, hakikatte teklîfin olmadığını gösterir. Zira teklîfe rağmen her iki grubun konumlarından memnun olması, ya teklîfin olmadığını ya da ilahî adaletin olmadığını gösterir. Bu şıklardan ikincisinin olması Allah'a zulmü izafe etmek anlamına gelir ki Tanrı, bundan münezzehtir.

5- Kendisine ait kudreti olmayan kulun hür ve mükellef olması imkânsızdır.

6- Duanın kabulü veya reddinin insanın kendi ayn-ı sâbitesine uygunluğuna bağlı olması, kulun hür olmadığı gibi Tanrı'nın da hür olmadığını gösterir.

7- İbn Arabî eserlerinde sıkça "Allah'tan başka fail yoktur." diyerek tüm fiillerin failinin Allah olduğunu belirtir. Fiillerin insandan nefyedilip sadece Allah'a izafe edilmesi cebirdir.

8- İlahî iradeyi ilahî meşî'etin egemenliği altında bulunduruyor olması İbn Arabî'nin cebir düşüncesini benimsediğine delalet eder.

İbn Arabî insan hürriyetini ve sorumluluğunu a'yân-ı sâbite üzerinden izah etmeye çalışır. İlk defa kendisi tarafından kullanılan bu kavram, onun varlık ve bilgi anlayışının merkezinde yer alır. O, insanın hür irade sahibi olduğunu "İlim ma'lûma tâbidir." ve "Ma'lûm gayr-i mec'ûldur." şeklinde formüle eder. Ona göre Tanrı'nın ilim sahibi olarak görülebilmesi için öncelikle ilminin taalluk edeceği nesnelere bulunması gerekir. Zira

bilgiden bahsedebilmek için ma'lûmun varlığı gerekmektedir. Şöyle ki "Tanrı âlimdir." dediğimizde Tanrı'nın bilgisinin bir muhtevaya sahip olması gerekir. Aksi takdirde bilineni olmayan bir bilgiden bahsetmiş olacağız ki bu, Tanrı'nın hakikatte hiç bir şey bilmediğini söylemekle eş değerdir. İşte Tanrı'nın ilminin taalluk ettiği bu şeyler ilahî ilimde bir çeşit varlığı olan a'yân-ı sâbitedir. A'yânın ilahî ilimde sâbit oluşu, onun ilahî isimlerin sûretleri veya bir başka ifadeyle hakikatleri olmasından kaynaklanır. İlahî ilim ezeli olunca ilmin müteallakı olan ma'lûm da ezeli olmaktadır. Şu hâlde Tanrı'nın ilmi, ilahî ilimde varlığı olan ve yaratılmamış (gayr-i mec'ûl) a'yân-ı sâbiteye tâbi olmaktadır. İbn Arabî, ilahî ilmin ma'lûma tâbi olmasından hareketle insanın hür irade sahibi varlık olduğunu temellendirmektedir. Zira ona göre a'yân-ı sâbitenin gayr-i mec'ûl olması, onların Tanrı tarafından belirlenmediği anlamına gelmektedir. Örneğin Tanrı beyazı beyaz yapmamakta, ezeli istidadıyla zaten beyaz olduğundan Tanrı ona sadece varlık vermektedir. Bir başka ifadeyle Tanrı'nın ilmi, ma'lûm olan beyaza tealluk ettiğinde onu beyaz olarak izhar etmektedir. Bu bağlamda yaratma, ilahî ilimdeki hakikatlere Tanrı'nın varlık vermesinden ibarettir. A'yân-ı sâbite bu yönüyle Mu'tezile'nin ma'dûm düşüncesini anımsatsa da ma'dûmun hariçte, a'yân-ı sâbitenin ise ilahî ilimde sâbit olması iki teorinin farklı değerlendirilmesini gerektirir.

Buna göre ayn-ı sâbitesinde istidadı küfür olan kişi âleme kâfir olarak gelmekte iken ayn-ı sâbitesinde iman istidadı bulunan kişi ise âlemde mü'min olarak zuhur etmektedir. Bu düşünce ilk etapta cebir gibi algılansa da a'yân-ı sâbitenin ezeli olması, bir başka ifadeyle Tanrı tarafından belirlenmemiş olması, Tanrı'dan kaynaklı cebir anlayışını nefyettirmektedir. Dolayısıyla Ebû Cehil'in küfründe ve Ebû Bekir'in imanında Tanrı'nın herhangi bir müdahalesi söz konusu değildir. Klasik cebir anlayışında her varlık Tanrı tarafından belirlenip takdir edildikten sonra yaratılmakta iken vahdet-i vücûd düşüncesinde Tanrı merkezli bir cebirden söz etmek imkânsızdır. Zira bu düşüncede var olan cebir, bizâtihi kulun kendi ayn-ı sâbitesinde kaynaklanmaktadır. A'yân-ı sâbite ise kişinin kendi hakikati olduğundan cebir, insanın kendinden kendinedir denilebilir.

İbn Arabî'nin hür irade ve insanın sorumluluğunu izah edebilmek için yapmış olduğu bu formülasyon ilk günden günümüze kadar birçok kelâmcı ve modern araştırmacı tarafından cebrilikle itham edilmiştir. Öyle ki Mustafa Sabri Efendi, mâhiyetten kaynaklı cebir anlayışının klasik cebir anlayışından çok daha tehlikeli olduğunu iddia eder. Ona göre kulun üzerindeki egemenliği Tanrı'dan alıp kulun mâhiyetine vermek, İslam dinine

klasik cebir düşüncesinden çok daha uzaktır. Kanaatimizce Mustafa Sabri Efendi, ayn-ı sâbiteyi kişinin kendinden ayrı bir hakikat gibi değerlendirme hatasına düşmektedir. Oysaki daha önce de zikrettiğimiz gibi ayn-ı sâbite kişinin bizâtihi kendi hakikatidir. Aynı şekilde son dönemin önemli İbn Arabî araştırmacılarından Affi, İbn Arabî'nin düşünce sisteminde insanın hür irade sahibi varlık olarak telakki edilmesinin mümkün olmadığını iddia eder.

Kanaatimizce ezeli ilahî ilim karşısında insanın hürriyetini temellendirebilmek ancak iki yolla mümkün olmaktadır. Bunlardan ilki özellikle son dönemin önemli mütefekkirlerinden Muhammed İkbal'in (ö. 1938) yaptığı gibi geleceği sonsuz imkânlar alanı olarak görüp ilahî ilmi sınırlandırmaktır. İkincisi ise İbn Arabî'nin yapmış olduğu gibi Tanrı'nın kudret ve irade sıfatlarını Tanrı'nın ilmiyle sınırlandırıp ezeli ilminin ma'lûm üzerinde bir etkisinin olmadığını ortaya koymaktır. Ancak ma'lûmun ezeli ilim tarafından belirlenmediğinin ortaya konulabilmesi için ezeli ilmin müteallakı olan ma'lûmun da ezeli kabul edilmesi gerekmektedir. Bu düşünce ilk bakışta kadimlerin çokluğu sorununa yol açtığı izlenimi verebilir. Fakat ma'lûmun ilahî isimlerin sûretleri olarak kabul edilmesi bu sorunu aşmayı sağlamaktadır. A'yân-ı sâbitenin ilahî isimlerin sûretleri ve eşyanın hakikatleri olarak kabul edilmesi kadimlerin çokluğu sorununu izale etmek için geliştirilmiştir.

İbn Arabî'nin düşünce sisteminde insanın hürriyeti ve sorumluluğunu açıklayabilmenin diğer yolu ise meseleyi varlık mertebeleri ekseninde değerlendirmekle mümkün olabilir. Şöyle ki Tanrı, ezeli ilminde sâbit olan a'yân-ı sâbiteye varlık verince eşyâ tüm varlık mertebelerinde o mertebenin tabiatına göre zuhura gelmektedir. Bir başka ifadeyle kişinin ilahî ilimde hakikati ne ise o mâhiyete uygun olarak tüm mertebelerde zâhir olmaktadır. Örneğin ilm-i ilahîde ayn-ı sâbitenin istidadı küfür olan kişi, varlık mertebelerinin sonuncusu olan şهادet âlemi mertebesinde kâfir olarak zâhir olur. Buna göre kişi şهادet âleminde ilahî ilimde sâbit olan mâhiyetinin cebri altındadır. İbn Arabî "Kul seçiminde mecburdur." derken şهادet âlemindeki mecburiyetten bahsetmektedir. Yani fiillerinin belirleyici unsuru kendi mâhiyetidir. Ancak mesele ilahî ilim mertebesi açısından değerlendirildiğinde kişi, ilahî ilim mertebesinde hürdür.

Netice olarak kişi her ne kadar mâhiyetinin egemenliği altında bulunsa da ilahî ilimde sâbit olan mâhiyet hiçbir şekilde cebir altında değildir. Hülâsa kişi bu âlemde ilahî ilimdeki mâhiyetinin hükmü altında olsa bile ilahî ilim mertebesinde hür olmaktadır.

Burada doğal olarak akla “Kâfirin ilahî ilimde kâfir olmasının sebebi nedir?” sorusu gelmektedir. Bu soru müşahhas olarak şöyle sorulabilir: Ebû Cehil’in ilahî ilimde mâhiyetinin istidadının küfür olmasının sebebi nedir? Bu sorunun İbn Arabî’nin düşünce sistemi içerisinde ikna edici bir cevabı yoktur. Zira verilebilecek tek cevap mâhiyetlerin ezeli olduğu veya bir başka ifadeyle “ezeli kısmet” yanıtıdır.



## KAYNAKÇA

- Acar, Mustafa; Demir, Ömer (1997). *Sosyal Bilimler Sözlüğü*. Ankara: Vadi Yayınları.
- Aclûnî, İsmâil b. Muhammed (ts.) *Keşfu'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs*. Beyrut: y.y.
- Addas, Claude (2004). *İbn Arabî: Kibrit-i Ahmerin Peşinde*. (Çev. Atila Ataman). İstanbul: Gelenek Yayınları.
- Affî, Ebû'l-Alâ (1996). *Tasavvuf: İslam'da Manevi Devrim*. (Çev. H. İbrahim Kaçar, Murat Sülün), İstanbul: Risale Yayınları.
- (1999). *Muhyiddîn İbn Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*. (Çev. Mehmet Dağ), İstanbul: Kırkambar Kitaplığı.
- (2000). *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*. (Çev. Ekrem Demirli), İstanbul: İz Yayıncılık.
- (2002). *İbn Arabî'de A'yân-ı Sâbite; Mu'tezili Düşünce'de Ma'dûmât (İbn Arabî Anısına Makaleler)*. (Çev. Tahir Uluç), İstanbul: İnsan Yayınları.
- (2011). *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar Kavramlar*. (Çev. Ekrem Demirli), İstanbul: İz Yayıncılık.
- Akbulut, Ahmet (1992). Allah'ın Takdiri Kulun Tedbiri. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 33, 129-156.
- (2015). *Sahâbe Dönemi İktidar Kavgası Alevi Sünni Ayrışmasının Arka Planı*. Ankara: Otto Yayınları.
- Akti, Selahaddin (2019). *İbn Arabî'de Varlık ve Kötülük Problemi*. İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Alkış, Abdurrahim (2008). Abdürrezzak Kâşânî ve "Şerhu Fusûsu'l-Hikem" Adlı Eserinin Tahkîk ve Tahlîli. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayımlanmış Doktora Tezi, İstanbul.
- Âmidî, Seyfeddin (2004). *Ebkâru'l-efkâr*. Kahire: y.y.
- Ammâra, Muhammed (1998). *Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*. (Çev. Vahdettin İnce), İstanbul: Ekin Yayınları.
- Apaydın, Yunus (2000). İhtiyar. *DİA*, 21, İstanbul, 575-576.
- Aristoteles (1989). *İkinci Analitikler*. (Çev. H. Ragıp Atademir), İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Arpağuş, Hatice (2006). Sofyalı Bali Efendi'nin Kazâ ve Kader Risalesi ve A'yân-ı Sâbite Açısından İnsanın Sorumluluğu. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 30 (1), 51-88.
- Arslan, Hulusi; Bozkurt, Mustafa (2016). *Sistemik Kalam*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları.
- Atay, Hüseyin (2001a). *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- (2001b). *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

- Ay, Mahmut (2002). *Mu'tezile ve Siyaset*. İstanbul: Pinar Yayınları.
- Aydın, Mehmet (2014). *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları.
- Aydın, Salih (2018). *Molla Sadra'da Mâhiyet Felsefesi*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Aydın, Hüseyin (2011). Eş'arî'nin Kesb, İrade ve Yaratma Teorisi. *İslâmî İlimler Dergisi*, 6 (2), 7-38.
- Aydınlı, Osman (2003). Kaderî Anlayışın İlk Tezahürleri. *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 16 (2), 249-262.
- Ayğan, Fadıl (2015). Zorunlu Varlığı İspat Bağlamında İbn Sînâ'da Varlık-Mâhiyet İlişkisi: Ontolojiden Teolojiye. *İslâmî İlimler Dergisi*, 20 (1), 111-131.
- Bağdâdî, Abdulkâhir (1991). *Mezhepler Arasındaki Farklar*. (Çev. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib (1987). *Temhîdü'l-evâil ve telhîsü'd-delâil*. (Haz. İmâdüddin Ahmed Haydar), Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye.
- Bedirhan, Muhammed (2016a). Vücûdun Vücûbu. *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9, 63-80.
- (2016b). Abdulganî Nâblusî'nin Vahdet-i Vücûd Müdafaası. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul.
- Biçer, Ramazan; Sezgin, Osman (2017). Teo-Psikolojik Açıdan Mâtûrîdî'de İrade Özgürlüğü. *Bilig Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, 80, 239-263.
- Bosnevî, Abdullah (ts.a). *Sirrü'l-hakâiki'l-ilmiyye fi beyâni'l-a'yâni's-sâbite*. Millet Kütüphanesi Yazma Eserler, Carullah Efendi Koleksiyonu, N: 2120.
- (ts.b). *Kenzu'l-mahtûm li't-teb'iyyeti'l-ilmi li'l-ma'lûm fi reddi 'ala Abdülkerîm Cîlî*. Millet Kütüphanesi Yazma Eserler, Carullah Efendi Koleksiyonu, N: 2120.
- Bozkurt, Mustafa (2009). Fahreddin Râzî'nin Varlık Anlayışı. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14 (2), 109-121.
- Bulut, Zübeyir (2017). *Felsefî Kelâmda Umûr-i Âmmе*. Ankara: Fecr Yayınları.
- Burckhardt, Titus (1995). *İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş*. (Çev. Fahreddin Arslan), İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Bursevî, İsmail Hakkı (2008). *İlâhî İsimler*. (Haz. Selim Çakıroğlu), İstanbul: Sufi Kitap.
- Bûtî, Muhammed Saîd Ramazân (1997). *El-insânü müseyyerun em muhayyerun*. Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- Câmî, Abdurrahman (2004). *Şerhu'l-Fusûsu'l-Hikem*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- (2005). *Nakdu'n-nusûs fi şerhi Nakşî'l-fusûs*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- (2016). *Dürretü'l-fâhire*. (Molla Câmî'de Varlık içinde), (Çev. Şamil Öcal), İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Cebecioğlu, Ethem (2004). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anka Yayınları.
- Ceyhan, Semih (2011). Tecelli. *DİA*, 40, İstanbul, 241-243.

- Chittick, William (1999). *Hayal Âlemleri: İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*. (Çev. Mehmet Demirkaya), İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- (2008). *Var Olmanın Boyutları*. (Çev. Turan Koç), İstanbul: İnsan Yayınları.
- (2014). *İbn Arabî Giriş Kitabı*. (Çev. Kadir Filiz), İstanbul: Nefes Yayınları.
- (2016). *Sûfinin Bilgi Yolu: İbn Arabî'nin Metafiziğinde Hayal*. (Çev. Ömer Saruhanoğlu), İstanbul: Okyanus Yayınları.
- Cilî, Abdülkerîm (2015). *İnsan-ı kâmil*. (Çev. Abdulaziz Mecdi Tolun), İstanbul: İz Yayıncılık.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf (2015). *Şerhu'l-Mevâkıf*. (Çev. Ömer Türker), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu.
- Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn (1969). *eş-Şâmil fî usûli'd-din*. (Thk. Ali Sâmî en-Neşşâr), İskenderiye: Daru'l-Meârifu'l-İskenderiyye.
- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa (2007). *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Çerkeşîzâde Mehmet Tevfik Efendi (2016). *Risâle fî kevnî'l-mâhiyet mec'ûleten*. (Osmanlı Felsefesi Seçme Metinleri içinde), (Çev. Yasin Apaydın), İstanbul: Klasik Yayınları.
- De Cillis, Maria (2014). *Free Will and Predestination in Islamic Thought: Theoretical Compromises in the Works of Avicenna, Ghazali and Ibn Arabi*. Culture and Civilization in the Middle East, London: Routledge.
- Dindi, Emrah (2014). Kur'an'da İslam Öncesi Arapların İzleri. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul.
- De Boer (2001). *İslâm'da Felsefe Tarihi*. (Çev. Yaşar Kutluay), İstanbul: Anka Yayınları.
- Demirli, Ekrem (2006). *Fusûsu'l-Hikem Şerhi*. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- (2009). *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- (2011). *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- (2013). *İbnü'l-Arabî Metafiziği*. İstanbul: Sufî Kitap.
- Derin, Necmi (2012). Hikmetü'l-‘Ayn Geleneğine Göre Varlık: İbn Mübârekşah Yorumu. *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 27, 69-86.
- Düzgün, Şaban Ali (2019). *Nesefti ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem ilişkisi*. Ankara: Otto Yayınları.
- Ebû Hanife (1981), *el-Fıkhu'l-Ekber: İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri*, (Çev. Mustafa Öz), İstanbul: Kalem Yayıncılık.
- Ebû Zehra, Muhammed (ts.). *İslam'da Siyasi İtikadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*. (Çev. Abdulkadir Şener), İstanbul: Hisar Yayınevi.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid (2018). *Sufî Hermenötik: İbn Arabî'nin Yorum Felsefesi*. (Çev. Semih Ceyhan), İstanbul: Mana Yayınları.
- Emiroğlu, İbrahim (1999). *Klasik Mantığa Giriş*. Ankara: Elis Yayınları.
- Ertuğrul, İsmail Fennî (1991). *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*. (Haz. Mustafa Kara), İstanbul: İnsan Yayınları.

- Eş'arî, Ebû'l-Hasen (2005). *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâful'l-musallîn: İlk Dönem İslam Mezhepleri*. (Çev. Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın), İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- (2010). *el-İbâne ve usûlü ehli's-sünne*. (Çev. Ramazan Biçer), İstanbul: Gelenek Yayınları.
- (2019). *el-Luma' fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bid'a*. (Çev. Kılıç Aslan Mavil, Hikmet Yağlı Mavil). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Fahri, Macid (1953). Some Paradoxical Implications of the Mu'tazilite view of Free Will. *The Muslim World*, 43 (2), 95-109.
- (2000). *İslam Felsefesi Tarihi*. (Çev. Kasım Turhan), İstanbul: Birleşik Yayınevi.
- Fârâbî (2008). *Kitâbu'l-hurûf*. (Çev. Ömer Türker), İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Fazlurrahman (2015). İslam Felsefesi ve Problemleri. (Çev. Ömer Ali Yıldırım, Mehmet Ata Az). Ankara: Otto Yayınları.
- Fettah, İrfan Abdülhamid (1992). Cebriyye. *DİA*, 7, İstanbul, 205-208.
- Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Ya'kûb (ts.). *el-Kâmûsu'l-Muhît*. Beyrut: Daru'l-Fikr.
- Frank, Richard (1966). The Structure of Created Causality According to Al-As'arî: an Analysis of the 'Kitâb al-Luma', 82-164. *Studia Islamica*, 25, 13-75.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed (1994). *İhyâ-u 'ulûmi'd-dîn*. Kahire: Dâru'l-Hadis.
- Goldziher, İgnaz (1920). *Die Richtungen der İslamischen Koranauslesungen*. Leiden: E.J.Brill.
- Gölcük, Şerafeddin (1997). *Bâkullânî ve İnsanın Fiilleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Gülpâyigânî, Ali Rabbânî (2014). *Kelâmî Mezhepler ve Fırkalar*. (Çev. Sedat Baran), İstanbul: Önsöz Yayıncılık.
- Gündoğar, Hamdi (2004). Mu'tezile Mezhebinde İnsanın Fiilleri Problemi. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8 (2), 205-218.
- Hakîm, Suad (2005). *İbn Arabî Sözlüğü*. (Çev. Ekrem Demirli), İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Horovitz, S. (2014). *Yunan Felsefesinin Kelama Etkisi* (Çev. Özcan Taşcı), İstanbul: Litera Yayıncılık
- Hume, David (1995). *Din Üstüne*. (Çev. Mete Tuncay). Ankara: İmge Yayınları.
- İbn Arabî, Muhyiddîn (ts.). *Kitâbu'l-ezel*. (Risaleler), (Çev. Vahdettin İnce), İstanbul: Kitsan Basım Yayın.
- (1919). *İnşâü'd-devair Kleinere Schriften des İbn Arabî*. (Der. H.S. Nyberg), Leiden: E.J. Brill.
- (1952). *Fusûsu'l-Hikem*. (Çev. Nuri Gençosman), İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- (ts.). *Tasavvuf İstılahları Kitabı*. (Risaleler), (Çev. Vahdettin İnce), İstanbul: Kitsan Basım Yayın.
- (1997). *Mârifet ve Hikmet*. (Çev. Mahmut Kanık), İstanbul: İz Yayıncılık.
- (2005). *Öziin Özü*. (Çev. İsmail Hakkı Bursevî), İstanbul: Kırkambar Kitaplığı.



- (2012). *Fütûhât-ı Mekkiyye*. (Çev. Ekrem Demirli), İstanbul: Litera Yayıncılık.
- (2016). *Mânevî Seferler*. (Çev. Muhammed Bedirhan), İstanbul: Nefes Yayınları.
- İbn Fûrek, Ebû'l-Bekr Muhammed (1987). *Mücerredü Makâlâti'sh-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. (Nşr. Daniel Gimaret), Beyrut: Dâru'l-Meşrik.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed (1956). *Lisânu'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velid Muhammed (2017). *Faslu'l-makâl el-keşf an mihâci'l-edille*. (Çev. Süleyman Uludağ), İstanbul: Dergâh Yayınları.
- İbn Sînâ (1980). *'Uyûnu'l-hikme*. (Thk. Abdurrahman Bedevî), Beyrut: Dâru'l-Kalem.
- (2004). *Kitâbu'sh-şifâ: Metafizik*. (Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker), İstanbul: Litera Yayıncılık.
- (2006). *Mantiğa Giriş*. (Çev. Ömer Türker), İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn (1998). *Vahdet-i Vücûd Risâlesi*. (Çev. Heyet), İstanbul: Tevhid Yayınları.
- İsfahânî, Ebû'l Kâsım Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb (1986). *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. İstanbul: Kahraman Yayınları.
- İsfahânî, Şemseddin (2012). *Tesdîdü'l-kavâ'id*. Kuveyt: Dâru'z-Ziyâ.
- İzutsu, Toshihiko (1995). *İslam'da Varlık Düşüncesi*. (Çev. İbrahim Kalın), İstanbul: İnsan Yayınları.
- (2005). *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*. (Çev. Ahmet Yüksel Özemre), İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- (2010). *İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*. (Çev. Ramazan Ertürk), İstanbul: Ağaç Yayınları.
- Kâdî Abdulcebbar (1969). *Müteşâbihu'l-Kur'an*. (Thk. Adnan Muhammed Zerzûr), Kahire: y.y.
- (1971). *el-Muhtasar fî usûlu'd-dîn (Resâilu ve't-tevhid)*. (Thk. Muhammed Ammâra), Kahire: y.y.
- (1988). *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. (Talik: Abdülkerîm Osman, Ahmed Ebû Hâşim), Kahire: Mektebetu Vehbe.
- (ts.). *el-Muğnî fî ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl*. b.y.: y.y.
- Kâdî Beyzâvî, Nâsıruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer (2014). *Tavâli'u'l-envâr: Kelâm Metafiziği*. (Çev. İlyas Çelebi, Mahmut Çınar), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu.
- Kam, Ferid (1994). *Vahdet-i Vücûd*. (Sad. Ethem Cebecioğlu), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Halk Kitapları.
- Karadaş, Çağfer (2018a). *Muhyiddîn İbn Arabî ve Düşünce Dünyası*. Ankara: Otto Yayınları.
- (2018b). *Kaderin Sırrını Anlamak*. Ankara: Otto Yayınları.

- Karakaş, Ahmed (2016). Kemâleddin Harpûtî'nin Tesbîtü'l-mefhûm fî tahkîki't-tebeiiyye beyne'l-ilm ve'l-ma'lum İsimli Kelam Risalesi, *İslami Araştırmalar Dergisi*, 36, 63-137.
- Kartal, Abdullah (2009). *İlâhî İsimler Teorisi: Allah-İnsan İlişkisi*. İstanbul: Hayykitap.
- (2014). Muhyiddin Arabî ve Sadreddin Konevî'nin Din Anlayışı. Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İzmir.
- Kâşânî, Abdürrezzâk (1384). *Tahliyetü'l-ervâh bi hakâiki'l-incâh*. (Thk. Ali Necvebi), Tahran: Mîrâs-ı Mektûb.
- (1992). *Mu'cem ıstilahât-ı sûfiyye*. Kahire: Dâru'l-Menâr.
- (2005). *Risâle fî'l-kazâ ve'l-kader*. (Âdâbu't-tarîka ve esrârü'l-hakîka fî Resâili's-Şeyh Abdürrezzâk el-Kâşânî), (Thk. Âsım İbrahim Keyâlî), Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye.
- (2015). *Tasavvuf Sözlüğü*. (Çev. Ekrem Demirli), İstanbul: İz Yayıncılık.
- Kaya, Cüneyt (2011). *Varlık ve İmkân*. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Kayserî, Dâvûd (2007). *Şerhu Fusûsu'l-Hikem*. (Thk. Hasanzâde Âmulî), Kum: Müesse-i Bustân-ı Kitâb.
- (2011). *Mukaddemât*. (Çev. Turan Koç, Mehmet Çetinkaya), İstanbul: İnsan Yayınları.
- (2012a). *Şerhu te'vîlâti'l-besmele bi's-sûreti'n-nev'iiyyeti'l-insâniyye*. (Vahdet-i Vücûd Felsefesi, Felsefi ve Tasavvufî Risaleler içinde), (Çev. Mehmet Bayraktar), İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- (2012b). *Keşfu'l-hicâb 'an kelâm-ı Rabbi'l-erbâb*. (Resail içinde), (Haz. Mehmet Bayraktar), Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.
- (2013). *Tasavvuf İlmine Giriş*. (Çev. Muhammed Bedirhan), İstanbul: Nefes Yayınları.
- Kelâbâzî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebû İshâk İbrâhim (1979). *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'aruf*. (Çev. Süleyman Uludağ), İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Keskin, Halife (1997). *İslâm Düşüncesinde Kader ve Kaza*. İstanbul: Beyan Yayınları.
- Kılıç, Mahmut Erol (2010). *Şeyh-i Ekber: İbn Arabî Düşüncesine Giriş*. İstanbul: Sufi Kitap.
- Koloğlu, Orhan Şener (2011). *Cübbâilerin Kelâm Sistemi*. İstanbul: İsam Yayınları.
- Konevî, Sadreddin (2004a). *İlâhî Nefhalar: en-Nefehâtü'l-ilâhiyye*. (Çev. Ekrem Demirli), İstanbul: İz Yayıncılık.
- (2004b). *Vahdet-i Vücûd ve Esasları: en-Nusûs fî tahkîki tavri'l-mahsûs*. (Çev. Ekrem Demirli), İstanbul: İz Yayıncılık.
- (2007). *Kırk Hadis Şerhi*. (Çev. Ekrem Demirli), İstanbul: İz Yayıncılık.
- (2012). *Fusûsu'l-Hikemin Sırları*. (Çev. Ekrem Demirli), İstanbul: İz Yayıncılık.
- (2013). *Tasavvuf Metafiziği*. (Çev. Ekrem Demirli), İstanbul: İz Yayıncılık.
- (2014). *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Yazışmalar*. (Çev. Ekrem Demirli), İstanbul: Kapı Yayınları.

- Konuk, Ahmet Avni (2010). *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin (1978). *Tasavvufun İlkeleri: Risâle-i Kuşeyrî*. (Çev. Tahsin Yazıcı), İstanbul: Tercüman Gazetesi Yayınları.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed es-Semerkindî (2003). *Kitâbu't-Tevhîd*. (Çev. Bekir Topaloğlu), Ankara: İsam Yayınları.
- (2015). *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. (Çev. Bekir Topaloğlu, Kemal Sandıkçı), İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Mecdî, Muhammed İbrahim (2004). *el-Hürriyye 'inde İbn Arabî*. Kahire: Mektebetü Sekafe'd-Dîniyye.
- Molla Fenârî (2016). *Misbâhu'l-üns beyne'l-ma'kûl ve'l-meşhûd fi şerh-i Miftâhi'l-gayb*. (Çev. Ömer Mahir Alper), İstanbul: Klasik Yayınları.
- Mustafa Sabri Efendi (1981). *İnsan ve Kader*. (Haz. İsa Doğan), İstanbul: Bayrak Yayıncılık.
- (1987). *Mevkifu'l-akl ve'l-ilm ve'l-âlem min rabbi'l-âlemîn ve min ibâdihî'l-mürselin*. Beyrut: Dâru'l İhyâi't-Türâsi'l Arabî.
- Nâblusî, Abdulganî (2003). *Âriflerin Tevhidi*. (Çev. Ekrem Demirli), İstanbul: İz Yayıncılık.
- (2009). *Gerçek Varlık*. (Çev. Ekrem Demirli), İstanbul: İz Yayıncılık.
- Nasr, Seyyid Hüseyin (2009). *Üç Müslüman Bilge*. (Çev. Ali Ünal), İstanbul: İnsan Yayınları.
- Necrânî, Takıyyüddîn Muhtâr b. Mahmûd (1999). *el-Kâmil fi'l-istikâ fi mâ beleğânâ min kelâmi'l-kudemâ*. (Nşr. Seyyid Muhammed Şâhid), Kahire: y.y.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed (1993). *Tabsıratü'l-edille*. (Nşr. Claude Salame), Dimaşk: İstitut Français de Damas.
- Neşşâr, Ali Sâmi (1999). *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*. (Çev. Osman Tunç), İstanbul: İnsan Yayınları.
- Öçal, Şamil (1999). Mutlak Hakikat ve Diğerleri- Molla Câmî'de Tasavvuf Felsefesi, *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, N: 1, 81-106.
- Ömerî, Ali Mahmud (2009). *el-Kader fi'l-fikri's-sûfî*. Ammân: Dâru'l-Feth.
- Öner, Necati (1982). *İnsan Hürriyeti*. İstanbul: Divan Kitap.
- Özdemir, Sema (2014), *Kayserî'de Varlık Bilgi ve İnsan*. İstanbul: Nefes Yayınları.
- Özdemir, Metin (2003). *Allah'ın Bilgisinin Ezeliliği ve İnsan Hürriyeti*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- (2014). *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*. İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Paret, Rudi (1995). *Kur'ân Üzerine Makaleler*. (Çev. Ömer Özsoy), Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları.
- Rahmati, Fatame (2007). *Der mensch als Spiegelbild Gottes in der Mystik İbn Arabîs*, Wiesbaden: Harrasowitz Verlag.

- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer (1986). *el-Erbain fi Usûlu'd-din*. Kahire: Mektebetü'l-Külliyetu'l-ezheriyye.
- (1987). *Metâlibu'l-âliye*. (Thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ). Beyrut: y.y.
- (1990). *Mebâhisü'l-meşrîkiyye fi ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tab'ıyyât*. (Thk. Muhammed Mutasım billah el-Bağdadî), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî.
- (ts.). *Muhassalu efkâri'l-mütekaddimîn*. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye.
- (2019). *Me'âlimü Usûli'd-Dîn Kelâm İlminin Esasları*. (Çev. Muhammed Altaytaş), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- Ringgren, Helmer (2008). *İslam Kaderciliği*. (Çev. Resul Öztürk), Van: Bilge Adamlar Yayınları.
- Rudolph, Ulrich (2017). *Mâturîdî ve Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelamı* (Çev. Özcan Taşcı), İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Sâbûnî, Nûreddin (1982). *Mâturîdiyye Akâidi*. (Çev. Bekir Topaloğlu), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.
- Salim, Abdülcelil b. Abdülkerîm (2007). *Vahdetü'l-Vücûd 'inde İbn Arabî*, Kahire: Mektebetü's-Sekâfetu'd-Dîniyye.
- Schuon, Frithjof (1998). *İslam ve Ezeli Hikmet*. (Çev. Şahabeddin Yalçın). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Serrâc, Ebû Nasr Abdullah b. Alî et-Tûsî (1960). *el-Lüma'*. (Thk. Abdulhalim Mahmud Tâhâ, Abdülbâki Surûr), Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Hadîse.
- Sühreverdî, Şehâbeddin Ömer b. Muhammed (1999). *Avârifü'l-meârif*. (Çev. Dilaver Selvi), Ankara: Semerkand Yayınları.
- Şa'rânî, Abdülvehhâb (2019). *el-Yevâkît ve'l-Cevâhîr*. (Çev. Mahmut Çınar), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerim (2009). *Nihâyetü'l-ikdâm fi ilmi'l-keâm*. (Nşr. Alfred Guillaume), Kahire: Mektebetü's-Sakâfeti'd-Dîniyye.
- (2016). *Milel ve Nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi*. (Çev. Mustafa Öz), İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Şirinov, Agil (2007). *Nasîruddîn Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyyet*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul.
- Tahrâlî, Mustafa (2010). *Fusûsu'l-Hikem'de Tezadlı İfadeler ve Vahdet-i Vücûd*. (Avni Konuk, Fusûsu'l-Hikem Şerhi içinde), İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Tahrânî, Seyyid Hâşim el-Hüseynî (ts.). *Tavzihu'l-murâd*. Tahran: y.y.
- Taşcı, Özcan (2008). *İlk Kelam Risalelerine Göre Kader ve İnsanın Sorumluluğu*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- (2013). *Son Mu'tezile Kelamcısı Takiyyüddîn Necrânî*. Ankara: Sentez Yayınları.
- (2013). *Aydınlanma, Oryantalizm ve İslam-Kelami Konular Bağlamında Bir Karşılaştırma*, Ankara: Sentez Yayınları.

- (2005). “Takiyyüddin Necrani’nin Mu’tezile Bilgi Teorisindeki Yeri ve Önemi”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, 8, 22, Mayıs-Ağustos, 171-193.
- (2018). “İslam Öncesi Arap Fatalizm’inin İslam Sonrası Özgür Düşünce Gelişimine Etkisi”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 7, Sayı: 13, ss. 47-54
- Taşkın, Bilal (2015). Abdurrahman el-Câmî’nin “Risâle fi’l-Vücûd” Adlı Eserinin Tercüme, Tahlil ve Tahkiki. *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7, 73-109.
- (2017). Müteahhir Dönem Kalamında Bir Umûr-i Âmme Kavramı Olarak Varlıkla İlgili Tartışmalar: Teftâzânî Örneği. *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Çanakkale.*
- Teftâzânî, Sa’düddîn (1998). *Şerhu’l-Makâsîd*. (Thk. Abdurrahman Umeyra), Beyrut: Âlemu Kütüb.
- Tunçbilek, Hasan Hüseyin (2006). İslam Düşüncesinde Cehennem ve Cehennem Azabının Ebediyeti ve Fenası Problemi. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6 (1), 15-33.
- Turhan, Kasım (2003). *Kelâm ve Felsefe Açısından İnsanın Fiilleri: Âmiri’nin Kader Risalesi ve Tercümesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Türker, Ömer (2019a). *Varlık Nedir*. İstanbul: Ketebe Yayınları.
- (2019b). *İslam’da Metafizik Düşünce Kindî ve Fârâbî*. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Uludağ, Süleyman (1995). *İbn Arabî*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları.
- Ünverdi, Veysi (2013). Mâtürîdî’de İnsanın Sorumluluğu. *Usul İslam Araştırmaları*, 20 (20), 47-80.
- Watt, William Montgomery (2011). *İslam’ın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader*. (Çev. Arif Aytekin), İstanbul: Bereket Yayınları.
- Yahyalılı Esad Efendi (2016a). *Zorunlunun Varlığının Zâtının Aynı Olduğuna Dair*. (Osmanlı Felsefesi Seçme Metinler), (Der. Ömer Mahir Alper), İstanbul: Klasik Yayınları.
- (2016b). *er-Risâletü’l-Lûhûtiyye: Özü Dolayısıyla Zorunlunun İspatına Dair*. (Osmanlı Felsefesi Seçme Metinler), (Der. Ömer Mahir Alper), İstanbul: Klasik Yayınları.
- Yavuz, Yusuf Şevki (1988). Adem. *DİA*, 1, İstanbul, 356-357.
- Yetik, Erhan (1998). Hayret. *DİA*, 17, İstanbul, 60-61.
- Yetkin, Saffet Kemâleddin (1952). Muhyiddîn Arabî ve Tasavvuf. *Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1(1), 22-29.
- Yıldırım, Ömer Ali (2012). İslam Düşüncesindeki Yoktan Yaratma ve Kıdem Tartışmaları: Kelâmcılar ve İbn Sînâ Merkezli Bir İnceleme. *Kelam Araştırmaları*, 10: 2, 251-274.
- (2013). Ma’dûm ve Mümkün: Mütezile’nin “Ma’dûm” ve İbn Sînâ’nın “Mümkün” Kavramı Üzerine Değerlendirmeler. *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 30, 81-107.

## ÖZGEÇMİŞ

### Kişisel Bilgiler

Soyadı, Adı: CUMALİ KÖSEN  
Uyruğu: TC  
Doğum Tarihi ve Yeri: BESNİ -1974  
Telefon: 05369482856  
E-mail: Cumali-1974@hotmail.de

### Eğitim

| Derece        | Eğitim Birimi                  | Mezuniyet Tarihi |
|---------------|--------------------------------|------------------|
| Doktora       | Çomu Sosyal Bilimler Enstitüsü | 2020             |
| Yüksek Lisans | Sosyal Bilimler Enstitüsü      | 2016             |
| Lisans        | El-Ezher Üniversitesi          | 1997             |
| Lise          | Adana İmam Hatip Lisesi        | 1992             |

### İş Deneyimi

| Yıl       | Yer       | Görev |
|-----------|-----------|-------|
| 2014-2020 | ÇANAKKALE | Memur |

