

MUHYİDDİN İBN ARABİ'NİN İTİKÂDİ

Cağfer KARADAŞ*

Özet

Muhyiddin İbn Arabî'nin İtikadı

İbn Arabî, Endülüs'te doğdu. Kuzey Afrika'yı dolaşarak Mısır'a gitti. Mekke, Medine, Bağdat, Konya, Sivas gibi şehirlere uğradı. Bir çok alimle tanıştı ve onlardan istifade etti. Bir çok kişinin yetişmesinde etkili oldu. İslam düşüncesinde önemli bir çığır açtı. Varlığın birliği düşüncesini geliştirdi. Seyahatini Şam'da noktaladı. Arkasında büyük bir külliyyat bırakarak dünyadan ayrıldı (638/1240). Bu çalışmada onun itikadi görüşlerine değinildi. Bu çerçeveden olmak üzere bilgi görüşü, Allah inancı, Allah'ın sıfatları, kader ve peygamberlik inancı ile melek, cin ve şeytan gibi görünmeyen varlıklar ve ahiret inancı konularındaki düşünceleri ele alındı.

Anahtar kelimeler: İbn Arabî, itikad, Allah, sıfatlar, peygamber, Kur'an, kader, ahiret.

Abstract

The Faith of Muhyiddin Ibn Arabi

Ibn al Arabi, an sufi and philosopher, was born in Andalusia and grew in there. After finishing his education in Andalusia, he travelled to North Africa and Egypt, and then to Macca, Madina, Bagdat, Konia, Sivas, Kaysari (the Anatolian cities). He finally settled in Damascus, where he died in 638/1240. This article deals with his thoughts in Islamic faith, and with some concepts like knowledge, God, attributes, destiny, prophethood, angels, genie, demon, spirit and next world in a way that Ibn Arabi used and understood them.

Key words: Ibn Arabi, faith, God, attributes, prophets, Quran, destiny, next world.

Bu çalışma, Endülüs'ten başlayan ilim ve fikir hayatı Şam'da sona eren ve İslam düşünce hayatının önemli simalarından olan İbn Arabî'nin özellikle kendi eserlerinden hareketle tespit edilen itikadî görüşlerini muhtevîdir. Bu konuda hazırlanmış olduğumuz *İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri* (İstanbul 1997, Beyan Yayınları) adıyla basılan doktora çalışmamızdan da büyük ölçüde istifa ettik. Konunun işleniş esnasında onun itikadî görüşleri, başta kelim olmak üzere diğer alanlardaki görüşlerle de mukayese edilmeye çalışıldı. Bu çerçeveden olmak üzere itikadî görüşlerinin özgün yönleri ve benzerlikleri gösterildi. Büyük bir külliyyat sahibi ve son derece derinlikli böyle bir şahsiyetin, özellikle hassasiyet isteyen bir alan olan itikadî noktadan ele alınmasının zorluğu müsellemidir. Bu zorluğu aşmaya ve okuyucuya olabildiğince açık, doğru ve anlaşılır bilgiler ve değerlendirmeler sunmaya çalıştık.

* Doç. Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

I. Giriş: Bilgi Anlayışı

Bilgiyi ilahî bir mevhibe olarak ele alan Muhyiddîn İbn 'Arabî, düşüncesini ve sistemini bu ön kabul üzerine kurmaya çalışmıştır. Ona göre, bütün bilgiler, kaynağı ne olursa olsun, ilahî kaynaktan taşıy gelmiştir. Bunun en büyük delili "Biz Adem'e isimlerin tümünü öğrettik"¹ mealindeki âyettir. Bu âyetteki "isimler" bütün olgu ve olayların kısaca var olan her şeyin ismidir. Bununla birlikte o, âlemi görülen (şehâdet) ve görülmeyen (gayb) olmak üzere ikiye ayırır ve bundan hareketle temelde bilgi edinme yollarını da iki kategoride ele alır. Görülen âlem duyular, hayal, fikir ve akıldan ibaret idrak mekanizması ile algılanırken, görülmeyen âlemin bilgisi sadece vahiy ve ilham yoluyla elde edilebilir. Bununla birlikte akla güvenilemeyeceğini çok defa ifade etmesine rağmen yine de onun görülmeyen âlemi bilebileceğine dair az da olsa bir açıklık bırakır. Vahiy ve ilhamı şehâdet âleminin bilgisi için pek söz konusu etmez, çünkü onlar ancak yüce olan âlemin bilgisini elde etmek üzere ayrılmışlardır, halbuki şehâdet âlemi, süflî unsurlardan oluşmuştur.²

İbn Arabî'nin düşüncesi çerçevesinde bilgi elde etme yollarını kesinlik derecelerine göre sınırlamak icabederse ilk sırayı vahiy işgal ederken onu sırasıyla keşif, akıl ve duyular takip eder. Şunu belirtmek gerekir ki İbn 'Arabî ilhamı vahiyden hemen sonraya yerleştirirken onu aynı zamanda aklın ürünü olan nazârî bilginin alternatifi olarak kabul eder ve ehl-i rüsum dediği âlimlerin akıl yaptıkları vahiy bilgisinin yorumunu daha emin bir yol olan keşifle yapar. Çünkü ona göre her ne kadar Kitap nebiye nazil olmuşsa da onu anlama kabiliyeti velinin kalbine indirilmiştir.³

Onun bu görüşü Kur'ân'ın bilgi edinme yollarını duyular, akıl, sezgi (kalb, fuâd, basîret) ve vahiy olduğunu kabul edenlerin görüşleriyle paralellik arz etmektedir⁴ Aralarındaki fark İbn 'Arabî'nin duyular ve akıl görülen âlem ile sınırlama çaba ve ısrarıdır. Öte yandan İbn Rüşd (ö. 595/1198) Kur'ân'ın hatâbe, cedel ve hikmet olmak üzere üç çeşit bilgi kabul ettiğini ifade ederken sezgi ve keşfe yer vermez, Kur'ân'ın öngördüğü yüksek bilginin hikmet olduğunu iddia eder⁵ ve bu görüşünü "Sen hikmetle, güzel öğütle Rabbinin yoluna çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et"⁶ mealindeki âyete dayandırır.

1 el-Bakara, 2/31.

2 Cağfer Karadaş, *İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, İstanbul 1997, ss. 57-61.

3 İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, neşr.: Osman Yahya (OY), Beyrut 1405-1985, c. 4., s. 277.

4 Hüseyin Atay, *Kur'ânda Bilgi Problemi*, İstanbul 1982, ss. 35-36.

5 İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl, Felsefetü İbn Rüşd*, Beyrut 1402/1982, s. 33.

6 en-Nahl, 16/23.

Bilgi edinme yollarını kuvvetli-zayıf ayırımına tabi tutmak Kur'ân'ın bu konudaki âyetleri dikkate alındığında pek isabetli görünmemektedir. Zira herbirinin kullanıldığı yer ve şekil diğerinden farklıdır. "Görmüyorlar mı ki biz suyu kuru ve otsuz yere sürüyoruz da o sayede ekin bitiriyoruz. Ondan hayvanları da kendileri de yiyor. Onlar hâlâ görmüyorlar mı?"⁷ mealindeki âyette gözün dolayısıyla duyu organlarının önemi vurgulanırken, bir çok âyette de yerde ve gökte değişen olaylar sayılmak suretiyle insanın düşünmesi ve aklını kullanması sık sık vurgulanmıştır.⁸ "Onlar sağır, lâl, kördürler, bundan dolayı da düşünemezler (akledemezler)"⁹ mealindeki âyette ise inkâr edenler gerçekte sağır, lâl, kör olmadıkları halde duyularını gereği gibi kullanmadıklarından bu şekilde nitelenmişler ve duyularını kullanmayanın aklını da kullanamayacağı sonucu ortaya konmuştur ki bu, hem duyu-akıl ilişkisini hem de bilgi edinme yollarının birinin diğerinden bağımsız olmadığını vurgulaması açısından önemlidir. Haber konusunda ise Allah'ın insanlarla kendisi arasında sözlü ilişkiyi sağlamak için gönderdiği kimselere "haber veren" anlamında "nebi" diye isimlendirmesi bunun en güzel örneğidir.¹⁰ Kur'ân, kişinin sağlam duyuları, selim aklı ve doğru haber ile gerçek bilgi elde edebileceğini belirtirken, aklın ve duyuların verdiği bilginin sınırlı olması hasebiyle insanın sağlam ve her zaman doğru kalabilen bir bilgi kaynağına ihtiyacı olduğunu dile getirmiştir. Kur'ân'ın sözkonusu ettiği bu bilgi kaynağı vahiydir. Bütün varlık ve olayları ezeli ilmi ile kuşatan Allah'tan gelen bir bilgi olması nedeniyle vahiy, insanın en doğru ve kesin bilgi kaynağıdır.¹¹

Kur'ân'da "kalb" ve "fuâd" kelimeleri incelendiği takdirde bunların, ya aklın değişik varyantları ya da mertebeleri kabul edilebilecek bilgi araçları konumunda olumlu ve olumsuz yönleriyle yer aldığı görülebilir.¹² *Duyular, kalb, fuâd* gibi kelimelerin sık sık birarada zikredilmesinden, bunların hep birlikte kullanılması durumunda ancak doğru bilgi elde edilebileceği sonucu çıkarılabilir. Buna karşılık bazı kelâm âlimlerinin aklı ve onun ürünü olan nazarî bilgiyi ön plana çıkarması gibi¹³ İbn 'Arabî'nin keşfi diğer bilgi kaynaklarından daha

7 es-Secde, 32/27.

8 Meselâ bk. el-Bakara 2/164; er-Ra'd 13/4; en-Nahl 16/12; el-Hac 22/46.

9 el-Bakara, 2/171.

10 "Ben Allah'ın kuluyum. O bana kitap verdi ve beni haber getiren (nebi) kıldı." Meryem 19/30.

11 Yusuf Şevki Yavuz, Kur'ân-ı Kerim'de Tefekkür ve Tartışma Metodu, Bursa 1983, s. 196.

12 bk. el-Ahzab 33/32; eş-Şuara 26/89; el-İsra 17/36; es-Secde 32/9.

13 bk. İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, neşr.: Daniel Gimaret, Beyrut 1987, s. 319-320; Cüveynî, *eş-Şâmil*, neşr. Helmut Klopher, Kahire 1988-1989, s. 30; Fahrreddîn Râzî, *Kelâm'a Giriş (el-Muhassal)*, çevr.: Hüseyin Atay, Ankara 1978, s. 46.

üstün ve güvenilir saydığı görülür. Halbuki İmam Rabbânî (ö. 1034/1624) keşif ile içtihadı (keşfi bilgi ile nazarî bilgiyi) aynı seviyede görmüş ve içtihadtaki isabet ve yanılmanın keşifte de sözkonusu olabileceğine dikkat çekmiştir.¹⁴

İslâm âlimleri sübjektif özellik taşıdığından keşfi bilgiye ihtiyatla yaklaşmışlardır. Sözelimi İbn Haldun (ö. 808/1406) keşifle elde edilen bilgilerin müphem, ispatının imkânsız ve kişinin vicdanı ile sınırlı yani sübjektif olduğunu vurgulamıştır.¹⁵ Ancak İbn Arabî, sık sık keşfin dışarıdan müdahale imkânı olmadığı için en kesin bilgi vasıtası olduğunu vurgular. Bu konuda getirdiği delil de bu yolla elde edilen bilginin, tıpkı nebevî bilgide olduğu gibi vasıtasız ve ilâhî kaynaklı oluşu şeklindedir. Zaten İbn 'Arabî, nebi bilgisi ile veli bilgisini ilâhî kaynaklı olması bakımından aynı kabul eder. Kitaplarına verdiği isimler göz önüne alındığı takdirde onun bu telakkileri daha belirgin bir şekilde kendini gösterir: *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, *et-Tenezzülâtü'l-leyliyye*, *et-Tenezzülâtü'l-Mevsiliyye* gibi. Onun bu kitapların isimlerinde vahyi çağrıştıran, "nüzü'l" ve "inzâl" ile aynı kökten gelen "tenezzül" kelimesini kullanması anlamlıdır ve bununla kaynak bakımından birliğine işaret etmektedir. Bütün bunlara rağmen İbn 'Arabî'nin, kişinin keşfi bilgisinin karışıklığa meydan vereceğinin ihtimal dahilinde olması durumunda, açıklanmaması gerektiğini vurgulaması kayda değerdir. Ona göre her ne kadar bu iki bilgi kaynak bakımından aynı olsa bile mahiyet, güvenilirlik ve bağlayıcılık bakımından aynı değildir.

II. Allah İnancı

A. Allah'ın Varlığı

İbn 'Arabî, varlığın tekliğinden söz eder ve bu konuda monist bir yaklaşım sergiler. Bu, onun Allah'ın yegane varlık olduğu, diğerlerinin ise mevcudiyetlerini O'ndan aldığı düşüncesinden doğmaktadır. Kelâmcı ve felsefeciler gibi zât-vücûd ayrımı tartışmasına pek girmemekle birlikte onların tartışmalarına kendi varlık düşüncesini pekiştirmek için değinir. O, varlığın ne olduğundan çok, kaç kategoriye ayrılabilceği sorusuna cevap vermeye çalışır. Bu noktada akla göre varlık hakkında verilecek hüküm üçtür: "vücûd-ı mutlak", "adem-i mutlak" ve "mümkün". Vücûd-ı mutlakla Allah'ı, adem-i mutlakla Allah'ın zıttını yani kelâmcıların "muhal" dedikleri "Allah'ın şerîki" olmasını, bazan yerine başka kelimeler kullansa da mümkün ile de aslında felsefecilerin "mümkün",

14 İmam Rabbânî, *el-Mektûbât*, Mekke 1317→İstanbul ts., Fazilet Neşriyat, c. 1, s. 346.

15 İbn Haldun, *Şifâü's-sâil li tehzîbi'l-mesâil*, neşr.: Muhammed b. Tâvî et-Tancî, İstanbul 1958, s. 61, 69.

Mu'tezile'nin "ma'dum"¹⁶ kavramlarını kasteder.¹⁷

İbn 'Arabî, Allah'ın varlığının kabulü konusundan daha çok, varlığının bilinmesi üzerinde durur. Zira O'nun varlığının kabulü hususunda bazı istisnalar dışında o devirde güçlü aykırı çıkışlar yoktur. O dönemde başlıca tartışma konusu, Tanrının bilinmesinin imkânı ile bilginin sınırı idi. Bu yüzden o, "Tanrını bilmemiz mümkün mü?", "Şayet mümkünse bunun sınırı nedir?" ya da "Tanrının hangi yönlerini bilebiliriz?" gibi soruların cevabı ile ilgilenirdi.

Tanrının varlığının ispatı meselesinde kelâmcıların hüdü's delili ile felsefecilerin imkan delilini üzerinde fazla durmaksızın olduğu gibi vermesi, onların uğraşlarını önemsememesinden kaynaklanmış olabileceği gibi, kendi keşif metodu karşısında yetersizliğini ve geçersizliğini görmesinde de kaynaklanmış olabilir. Zira ona göre Allah'ın varlığını ve buna bağlı olan birliğini akıl sahibinin bilmesi tabii bir durumdur, ama akıl bununla sınırlıdır. Bunun ötesine yani Allah hakkında yeterli bilgiye ancak vahiy ve keşif yoluyla ulaşılabilir.

Aslında onun en çok meşgul olduğu saha, daha önce belirtildiği gibi, "marifetullah"tır. Yukarıda özeti verilen bilgileri de konunun anlaşılmasını sağlayan bir giriş niteliğinde görmektedir. Ona göre Allah'ın zâtı veya "zât makamında Allah" kesinlikle bilinemez. Bu sebeple O'nu bilmemiz hatta bilmeyi düşünmemiz şer'an yasaklanmıştır. Allah ancak *ulûhet* makamında yani isim ve sıfat kazandığı makamda bilinebilir. Allah'ın varlığının, mahiyetinin aynı mı yoksa ondan ayrı mı olduğu noktasında daha çok Mu'tezile ve felsefecilere yaklaşmakla birlikte sözkonusu mahiyetin sıfat olup olmadığı yönüne pek açıklık getirmez. Bu arada İbn 'Arabî, "Allah'ın mahiyeti"nden sorulup sorulamayacağı hususuna değinir ve bu hususta iki temel görüşün mevcut olduğunu dile getirir. Birincisi mahiyetin aklen sorulamayacağı tezini işleyen felsefecilerin görüşü, ikincisi de aklen mümkün görüp şer'an yasaklanacağını ileri süren kendisinin şeriat yanlıları dediği kelâmcıların görüşü. Bu iki görüş karşısında İbn 'Arabî, Şuarâ süresinde (26/23) yer aldığı gibi "mâ"(nedir?) harfi ile mahiyetin sorulduğunu, bunun da şer'an cevazına delalet ettiğini iddia eder. Bununla birlikte o yine de felsefecilerin yanında yer alır. Burada kelâmcılara karşı çıkışının sebebi belki de, ona göre, onların akıl ile şeriatı anlamsız bir şekilde karşı karşıya getirmeleridir. Her ne kadar İbn 'Arabî, sözkonusu âyeti delil getirirse de bu konuda sağlıklı neticeye vardığı söylenemez. Çünkü bir son-

16 "Mutezileye göre ma'dumlar sabit gerçekliklerdir. Onların zatlarının, varlık olarak kabul edilmeyen sıfatlarla nitelenmeleri imkansız değildir." Nasîruddin et-Tûsî, *Risâle fi kavâidi'l-akâid*, Beyrut 1413/1992, s. 47.

17 Çağfer Karadaş, *İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, İstanbul 1997, ss. 70-71.

ra gelen cevap mahiyetindeki âyet onun isteği doğrultusunda yani mahiyetten haber veren bir içerikte değildir. Ayrıca bazı hadîsler de dikkate alındığında Allah'ın zâtından sorulmasının men edildiği açıktır.

Aslında İbn 'Arabî'nin, zâtın bilinmeyeceği bunun yanısıra isim ve sıfatların isnat edildiği ulûhetin bilineceği tezinde, kullandığı kelime ve kavramlar bir yana bırakılırsa, diğer kesimlerden farklı düşünmediği görülür. Zâten kelâm âlimlerinden hiç biri Allah'ın zâtının tam olarak bilinebileceğini iddia etmediği gibi, O'na nisbet edilerek kullanılan isim ve sıfatların da O'nu tam olarak anlattığını söylememişlerdir.¹⁸ Nitekim İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) ilahî isimlerin zât-ı ilâhiyyeyi sadece zihinlere yaklaştırdığını açık bir şekilde ortaya koyar.¹⁹ Hatta Ehl-i Sünnet kelâmcıları "ru'yetullah" konusunda Allah'ın âhirette görülebileceğini kabul etmekle birlikte görülenin mahiyeti bir yana, görme ve görülmenin mahiyetini bile tartışmaktan kaçınmışlardır. Hülâsa İbn 'Arabî Allah'ın zâtının bilinmeyeceği, sıfatları sayesinde sadece ulûhetin tanınabileceği konusunda diğer İslâm düşünürleri ile paralel bir çizgi takip eder.

B. İlahî İsimler ve Sıfatlar

İbn 'Arabî ilahî isimleri sisteminde "zât makamı"ndan sonraki bir yere yerleştirir. O, ayırma gitmeden isim ve sıfatları bir bütün olarak ele alır ve kendi içinde sınıflandırmaya gider. O, ilâhî isimlerin ve sıfatların Allah'ın "nisbetler"i olduklarını yani her bir isim ve sıfatın "izafet" anlamına gelen "nisbet" olduğunu belirtir. Bu, sonradan olma gibi bir çağrışım yapmakla birlikte, Allah sözü konusu olduğunda zamansız ve mekânsız bir durumu gözetmesi bu sonradanlık düşüncesini ortadan kaldırır. Zira zaman ve mekân yaratılmışlar için geçerlidir, Allah için hiç bir şekilde düşünülemez. Zaten bu "nisbet" in onun düşüncesinde haricî gerçekliği yani zihin dışı alanda bir yeri yoktur. Kendi ifadesiyle bu itibarî bir durumdur. Burada "itibarî" "gerçekliği olmayan ancak zihni olarak varolduğu kabul edilen" şeklinde anlaşılmalıdır. "İtibarî" kavramı ilk defa İbn 'Arabî'nin sisteminde görülen bir kavram değildir. Mâtürîdî kelâm sisteminde bu kavram önemli bir yer işgal eder. Mesela onlar cüz'î iradeyi itibarî olarak var kabul ederlerken²⁰, bazı kelâmcılar da selbî sıfatların bir kısmını ha-

18 bk. Bakillânî, *el-İnsâf*, neşr.: Zahid Kevserî, Kahire 1369/1950, ss. 25-26; Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, Beyrut 1407/1988, c. III, s. 129; Devvânî, *Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye*, İstanbul 1306, s. 16; Nâyif Abbas, *Tahzîbu Haşiyeti'l-Beycürî ale'l-Cevhere*, Dimaşk 1407/1987, s. 13; Nâdim Macit, *Kur'an'ın İnsan-Biçimci Dili*, İstanbul 1996, ss. 59-71.

19 Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, neşr.: Fethullah Huleyf, İstanbul 1979, ss. 93-94; ayr. bk. Bekir Topaloğlu, "Allah", *DİA*, c. 2, s. 483.

20 meselâ bk. Kemaleddin el-Beyazî, *İşârâtü'l-merâm min ibârâti'l-İmam* (Kahire 1368/1949), s. 256;

ricî gerçeklikleri olmayan itibarî sıfatlar sayarlar.²¹ Aslında bu itibarîlik durumu kapsamlı olarak Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin (ö. 321/933) "ahval nazariyesi"nde görülür. O, sıfatları haller olarak görmektedir, halin tarifine bakıldığında "bir cevherin varlık ve yoklukla nitelenemeyen müsbet sıfatları", "mevcud ile ma'dum arasındaki vasıta", veya "mevcud ile ma'dum arasındaki orta terimin en özel vasfı" gibi tanımlamalar bulunmaktadır.²² Bu tariflerde halin itibarî bir durum olduğu gerçeği ortaya çıkar. Zaten İbn 'Arabî'nin de isimler ve sıfatlar konusunda Ebû Hâşim'in ahval nazariyesinden istifade etmiş olduğu söylenebilir. Zira her iki düşünce adamının bu konudaki görüşleri yan yana konulduğunda aralarında oldukça fazla benzerlik noktalarının bulunduğu tespit edilebilir.

İbn 'Arabî "itibarî nisbetler" olarak nitelediği isimleri direkt olarak "zât" a izafe atmekten kaçınır. Onun sisteminde, daha önce geçtiği gibi, "mertebeler/hazerât" olduğu için zât mertebesinde Allah'ın hiç bir isim ve sıfatı yoktur, O, bu makamda her türlü kayıttan arınmıştır ve mutlakdır. İsimlerin ve sıfatların nisbet edildiği makam "ulûhet" makamıdır. Bu makam Allah'ın yaratılmışlar ile münasebet kurduğu geçiş noktasıdır. Başka bir tabirle ilâh-me'luh ilişkisinin kurulduğu, Allah'ın kendisini kullarına izhâr ettiği, bununla birlikte zâtını onlardan ulûhet zarfıyla gizlediği bir makamdır. Böylelikle Allah, kullarına isimler vasıtasıyla bilgi vererek kendisini izhâr etmekte, aynı zamanda bu isimlerle zâtını gizlemektedir.²³ Çünkü onlara bu isimlerin ötesine geçme hakkını vermemiştir.

Allah'ın kendisini gizlemesi ya da perdelemesi fikri başta mutasavvıflarda olmak üzere İslâm düşüncesinde var olan bir durumdur. Nitekim İbn 'Arabî, Sehl et-Tusterî'den (ö. 282/896) "Uluhiyyet için bir sır vardır, şayet o sır zahir olsa uluhiyyet geçersiz (batıl) olur" sözünü nakleder ve akabinde burada zahir olmanın zâil olma, yok olma anlamına geldiğini belirtir.²⁴ Ayrıca bu görüşün kökleri hadîslere dayanmakta ve söz konusu hadîslerde "Allah bir kimse ile ancak perde(hicâb) arkasından konuşur"²⁵ şeklinde ifadeler bulunmaktadır.

İbrahim el-Lekkanî, *Şerhu Cevhereti't-tevhîd*, Beyrut 1403/1983, s. 104; A. Saim Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akaidi ve Kelâma Giriş*, İstanbul 1987, s. 104.

21 Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, Beyrut 1409/1989, c. IV, ss. 164-165; İmam Rabbanî, *Mektûbât*, c. 3, s. 18, 17. Mektup; Abdullatif Harputî, *Tenkîhu'l-kelem*, İstanbul 1330, s. 181; İzmirlî İsmil Hakki, *Yeni İlm-i Kelâm*, İstanbul 1339/1341, c. 2, s. 89.

22 Kadî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, neşr.: Abdülkerîm Osman, Kahire 1384/1965, s. 129; Y. Şevki Yavuz, "Ahval", *DİA*, c. 2, s. 190.

23 İbn 'Arabî, *Kitâbu ankâ mügrîb*, Kahire, ts., Mektebetü Muhammed Ali, s. 27.

24 İbn Arabî, *Fütûhât*, (OY), c. 1, s. 195.

25 Tirmizî, "Tefsir" 4; İbn Mace, *Mukaddime* 13, *Cihad* 16; Ebû Davud, *Sünne* 16.

Kur'ân'da Allah-Musa (a.s.) diyologunda²⁶ Allah'ın kendisini ondan gizlemesi buna delil olarak kullanılmaktadır. İbn Arabî'nin kullandığı "ulûhet" kelimesi için bazı şârihler tarafından "uluhiyyet"ten farklı manalar içerdiği şeklinde izahlar yapılsa da İbn 'Arabî'de buna dair bir işaret görülmemiştir. O, eserlerinde uluhiyyet kelimesini de kullanır ancak daha çok ulûheti tercih eder.²⁷

İbn Arabî, isimlerin itibarîliği konusunda Mutezileden Ebû Hâşim'e yaklaşıırken, isimlerin tevkifî olduğu yani naslarda nasıl geçiyorsa öyle kabul edilmesi noktasında selefî bir yaklaşım sergiler. İsimlerin ve sıfatların zaid olup olmaması hususunda ise tekrar Mutezile ile aynı çizgide görülür ve sıfatların zâtın aynısı olduğu düşüncesini benimser. Müteşâbihât konusunda ise her ne kadar te'vili kabul etmeme noktasında selefî bir renk göstermekteyse de, Arap dilindeki kelimelerin geldiği bütün anlamları *hakikî* kabul etmek ve *mecazî* reddetmek sûretiyle kendince en uygun manayı alıp müteşâbih olan lafzın hakikî manası budur yaklaşımı ile *lugavî bir te'vili* benimsemesi, daha da önemlisi neticede kelâmcıların aklî te'vil ile elde ettikleri manaları kabullenmesi, çıkış noktasındaki selefî rengini kelâmî bir renge dönüştürür.

İsim-sıfat ilişkisi adı altında ele alınan konuda her ne kadar sıfatları isimlerin bir alt başlığı olarak görse de, İsfârâinî'ye referansta bulunarak sıfatları, isimleri bünyesinde toplayan küllî isim, kendi ifadesiyle *ümmehâtü'l-esmâ* (isimlerin anaları) olarak görür ve yine onları ilk sıraya yerleştirir. Ümmehâtü'l-esmâ dediği sıfatlar bazı isim farklılığı olmakla birlikte aslında kelâmcıların yedi subutî sıfatıdır. Farklı olarak kudret sıfatının yaratma boyutu olan "kavl" sıfatından sözeder. Ona göre kelimeler sıfatı mevcuda, kavl sıfatı ise ma'duma yönelik işlev görür. Diğer bir ifade ile kavl sıfatı ile Allah olgu ve olayları yaratır. Bu da Matürîdîlerin kelâm sistemindeki "tekvin" sıfatını çağırıştırır. Ayrıca sıfatlar için öngördüğü nefsi ve manevî ayrımı kelâmcıların zatî ve selbî ayrımlarını andırmaktadır. Zira o da kelâm âlimleri gibi nefsi sıfatı zat ile kaim görürken manevî sıfatları zat ile kaim görmez. Onun isimler ve sıfatlar konusundaki anlayışı Mutezilenin benimsediği sıfatları hakikî kabul etmeme ile Ehl-i Sünnetin kabul ettiği "sıfatlar zâta zaid manalardır" görüşü arasında bir orta noktayı temsil eder.

İbn Arabî, sıfatların maânî kalıbını değil de daha çok Mutezilenin benimsediği sıfat-ı manevîye şeklini itibara alır. İbn 'Arabî'nin sıfatlar konusunda en dikkat çekici yaklaşımı selbî grubunda görülür. O, selb (olumsuzlama) yoluyla Allah'ı tavsif etmenin aklî olduğunu halbuki aklın sınırlı bulunması hasebiyle

26 A'raf, 7/143.

27 Cağfer Karadaş, *İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, ss. 96-98.

bu konunun şeriata havale edilmesi gerektiğini savunur. Allah'ı en iyi yine kendisi bilir ve tanıtır, dolayısıyla naslardaki isimler ve sıfatlar Kur'ânî tabirle en güzel isimlerdir. Bu isimler sübût manası içerdiği gibi tenzihî manayı da içerir. Nitekim İbn 'Arabî, Allah'ın sadece teşbîhî ya da sadece tenzihî olarak tanınmasının eksik olacağını, O'nun mutlak olması hasebiyle her ikisini cem etmek sûretiyle tavsif edilmesi gerektiğinin altını çizer. Burada İbn 'Arabî sübûtî sıfatları "teşbîh" kelimesiyle karşılar. Bu yaklaşımında felsefecilerin etkisi olabileceği gibi, her ne kadar mahiyet farkı olsa da kul ile Allah arasında bir benzerlik olduğunun kabulünden de kaynaklanabilir. Ancak bunu sübûtî sıfatlarla sınırlamaz, kelâmda haberî sıfat olarak kabul edilen müteşâbih isimleri de bu kavramın kapsamına dahil eder.²⁸ O terminoloji konusunda cömert ve cesaretli çıkışlar sergiler ve tartışmaya zemin hazırlayacak "teşbih" lafzının Allah için kullanılmasında sakınca görmez. Ali el Kârî'nin (ö. 1014/1606) dediği gibi²⁹ bir peygamberi bile eleştirecek derece teşbih meselesindeki hassasiyeti ve ihtimamı³⁰ tenzih konusunda görülmemektedir.

Selbî sıfatları kabul etmemesinin bir diğer gerekçesi ise söz konusu sıfatların Allah'ın yaratılmışlar ile kıyaslanması sonucu elde edilmiş olmasıdır. Halbuki Allah ile kul arasında bir benzerlik yoktur ki böyle bir kıyaslama yapılabilsin. Ancak Kur'ân'da hem olumlama (isbat) hem de olumsuzlama (selb) yoluyla Allah'ın tanıtılması vardır. Örneğin onun en çok vurguladığı "Allah bütün âlemlerden müstağnidir"³¹ şeklindeki olumlu olarak getirilen tenzihî bir ifadenin yanısıra "Yerde ve göklerde Allah'tan başka ilâh olsaydı ikisi de bozulurdu" gibi selbî ifadeler de bulunmaktadır. Kur'ânî metodu teke indirgemek son derece sakıncalıdır. İbn 'Arabî'nin bizzat kendisi de teşbih ve tenzih meselesinde Kur'ân'ın bütün olarak değerlendirilmesini savunmaktadır.³²

İbn 'Arabî sistemini kendi içinde çelişki olmayacak şekilde kurmaya çalışmış, hiç bir parçanın diğerlerinden bağımsız ve bağlantısız olmamasına özen göstermiştir. Örneğin onun sisteminde bir sıfatın veya bir ismin kendi fonksiyonunu icra edebilmesi için bir diğer sıfat ya da isme muhtaçtır. Bu sıkı irtibat onun "varlıkta birlik" anlayışının bir sonuncu olarak görülebilir. Bir ismin üç boyutlu ilişkisi vardır: zât ile, diğer isimlerle ve tesir ettiği (müteallakı) hakikati

28 Çağfer Karadaş, *İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, ss. 118-122.

29 Ali el-Kârî, *Risâle fi vahdeti'l-vücûd, Mecmuâtü resâil fi vahdeti'l-vücûd*, İstanbul 1294, s. 94.

30 İbn 'Arabî, *Füsûsü'l-hikem*, neşr.: Ebü'l-Alâ Affî, Beyrut 1400/1980, s. 70.

31 el-Anketbût, 29/6.

32 İbn 'Arabî, *Füsûsü'l-hikem*, s. 70.

ile ilişkisi.

İlâhî isimlerin sayısı konusunda pek sınırlama kabul etmeyen İbn ‘Arabî, “doksan dokuz” isim olduğunu ifade eden hadîsi sahih bulmakla birlikte doksan dokuz ismi ihtiva eden rivayetleri hadis usûlü açısından “muzdarib” kabul eder. Bu konuda İbn ‘Arabî oldukça isabetlidir. Zira bir çok âlim Ebû Hüreyre’nin (ö. 58/677) rivayet ettiği sözkonusu doksan dokuz ismi ifade eden hadisin ikinci kısmında sayılan “doksan dokuz” ismin asıl metinde bulunmayıp ravi tarafından eklendiği (müdreç) görüşündedir. Listenin Buharî ve Müslim rivayetlerinde yer almayışı da bununla açıklanmaktadır. Zaten Tirmizî’deki liste ile İbn Mace’deki liste birbirini tutmamaktadır.³³ Öte yandan İbn Arabî, hemşehrisi olan İbn Hazm’ın (ö. 456/1064) Kur’ân’ı ve sahih hadisleri esas alarak yaptığı ilahî isimlerle ilgili çalışmasından övgüyle söz eder. Netice itibariyle İbn Arabî’ye göre var olan hakikatların sayısı kadar isim vardır, sınırlandırmak mümkün değildir. Zaten diğer âlimler de böyle bir sınır kabul etmezler. Kelâm kitaplarında görülen sınırlı sayıda sıfatın bulunması bir takım isimlerin ve sıfatların diğerlerine irca edilmesi suretiyle İslâm ilâhiyatı konusunda derli toplu bir fikir verme amacına yöneliktir.³⁴

Allah	Rahmân	Rahîm	Hakîm	Kerîm
Azîm	Halîm	Kayyûm	Ekrem	Selâm
Tevvâb	Rab	Vehhâb	Akrab	Semî’
Mucîb	Vâsî’	Azîz	Şâkir	Kâhîr
Âhîr	Zâhîr	Kebîr	Habîr	Kadîr
Basîr	Gafûr	Şekûr	Gaffâr	Kahhâr
Cebbâr	Mütekebbir	Musavvir	Bir	Muktedir
Bâri	Alî	Ğanî	Velî	Kavî
Hay	Hamîd	Mecîd	Vedûd	Samed
Ahad	Vâhid	Evvel	A’lâ	Müteal
Hâlik	Hallâk	Razzâk	Hak	Latîf
Raûf	’afîv	Fettâh	Mefîn	Mübîn
Mü’min	Müheymin	Bâtîn	Kuddûs	Mülk
Melîk	Ekber	E’az	Seyyid	Sebbûh
Vitr	Mihsân	Cemîl	Refik	Müsa’ir
Kâbid	Bâsit	Şâfî	Mu’tî	Mukaddim

33 bk. Bekir Topaloğlu, “Esmâ-i Hüsnâ”, *DİA*, c. 11, s. 407.

34 Nureddin es-Sabûnî, *el-Bidâye*, neşr.: Bekir Topaloğlu, Dimaşk 1399/1979, Ankara, ts. DİB Yayınları, s. 25; Abdullatif Harputî, *Tenkîhu’l-kelem*, s. 180.

Muahhir	Dehr	Alîm		
---------	------	------	--	--

(Tablo 1) İbn Hazm'ın tesbit ettiği ve İbn Arabî'nin naklettiği esmâ-i hüsnâ cetveli (*Fütûhât*, (DS), II, 303)

Allah	Rab	Rahmân	Rahîm	Melik
Kuddûs	Selam	Mü'min	Müheymin	Azîz
Cebbâr	Mütekebbir	Hâlik	Bârî'	Musavvir
Gaffâr	Kahhâr	Vehhâb	Rezzâk	Fettâh
Alîm	Kâbiz	Bâsit	Hâfid	Râfî'
Muiz	Müzil	Semî'	Basîr	Hükm
Adl	Latîf	Habîr	Halîm	Azîm
Şekûr	Alî	Kebîr	Hafîz	Mukît
Hasib	Celâl	Kerîm	Rakîb	Mucîb
Vâsî'	Hakîm	Vedûd	Mecd	Hay
Sahî	Tayyib	Dehr	Sâhib	Halife
Cemîl	Müsa'ir	Karîb	Mu'tî	Şâfî
Ferd	Refik	Bâis	Hak	Vekîl
Kavî	Nâsir	Hamîd	Muhsî	Mübdî'
Mü'd	Muhyî	Mumît	Hay	Kayyûm
Vâcid	Vâhid	Samed	Kâdir	Makaddim
Muahhir	Evvel	Âhir	Zâhir	Bâtin
Tevvâb	Afûv	Raûf	Velî	Câmî'
Günî	Mu'tî	Mâni'	Dâr	Nâfî'
Nûr	Hâdî	Bedî'	Vâris	Sabûr

(Tablo 2) İbn 'Arabî'nin Fütûhât'ın sonunda saydığı isimler (DS, IV, 196-318)

Allah	Rahmân	Rahîm	Mâlik	Kuddûs
Selâm	Mü'min	Müheymin	Azîz	Cebbâr
Mütekebbir	Hâlik	Bârî'	Musavvir	Ğaffar
Kahhâr	Vehhâb	Rezzâk	Fettâh	Alîm
Kâbiz	Bâsit	Hâfid	Râfî'	Muiz
Müzil	Semî'	Basîr	Hakîm	Adl
Latîf	Habîr	Halîm	Azîm	Ğafûr
Şekûr	Alî	Kebîr	Hafîz	Mukît

Hasîb	Celîl	Kerîm	Rakîb	Mücîb
Vâsi'	Hakîm	Vedûd	Mecîd	Bâis
Şehîd	Hak	Vekîl	Kavî	Metîn
Velî	Hamîd	Muhsî	Mubdi'	Mu'îd
Muhyî	Mümît	Hay	Kayyûm	Vâcid
Mâcid	Vâhid	Samed	Kâdir	Muktedir
Mukaddim	Muahhir	Evvel	Âhir	Zâhir
Bâtin	Velî	Müteâlî	Ber	Tevvâb
Müntakim	Afüv	Raûf	Mâlikü'l-mülk	Zü'l-celali ve'l-
Muksit	Câmî'	Çanî	Muğnî	Mâni'
Dâr	Nâfi'	Nûr	Hâdî	Bedî'
Bâkî	Vâris	Reşîd	Sabûr	

(Tablo 3) İbn 'Arabî'nin *en-Nûru'l-esnâ* adlı risalesinde Tirmizî'yi esas aldığı esmâ-i hüsnâ cetveli

C. Allah-Alem İlişkisi

İbn 'Arabî, İslam düşüncesinin genelinde olduğu gibi âlemi, "Allah'ın dışındaki her şey" şeklinde tanımlar. Onun âlemin mümkün oluşundan bahsederken kelâmcıların anahtar terimi olan "hüdûs"u hiç hesaba katmaması, onu kelamcılardan çok felsefecilere yaklaştırır. Belki burada Nasr Hamîd Ebû Zeyd'in dediği gibi, onun düşüncesinde âlemi hem ezeliîlik hem de hüdûs ile nitelenmek mümkündür.³⁵ Zira ona göre âlem ve içindekiler Allah'ın ilminde a'yân-ı sâbite şeklinde bulunmaları hasebiyle Allah'ın ilim sıfatına bağlı olarak ezeliîlik vasfını kazanmaktadır. Ancak varlık olarak sadece Allah'ı kabul etmesi, "varlık" niteliğini Allah'ın aslî, mümkünin arizî sıfatı sayması ve bunun yanı sıra "adem" in mümkünin aslî sıfatı olduğunu ileri sürmesi, onun düşüncesinde âlemin hüdûsu fikrinin bulunduğunu çağırır.

Allah-âlem ilişkisinde İbn 'Arabî'nin orjinal yönlerinden biri, "nüüzül" ya da "tenezzül" görüşüdür. Her ne kadar o, kelamcıların Allah ile âlem arasında hiçbir münasebetin bulunmadığı fikrine benzer bir şekilde zat makamında Allah ile âlem arasında hiç bir münasebet öngörmese de, uluhet makamı söz konusu olduğunda bir münasebetin kurulduğunu ileri sürer. Buna paralel olarak kelamcılar âlemin öncesinde bir "yokluk" bulunduğunu, İbn Arabî ise felsefecilerde olduğu gibi böylesi bir yokluğun bulunmadığını benimser. Bu da diğer

35 Nasr Hamid Ebu Zeyd, *Fesefetü't-te'vil*, Beyrut 1983, s. 158.

varlıkların, “varlık”larını Allah’tan aldığını fikrini beraberinde getirir. Bu durumda Allah’ın varlığı ile diğerlerinin varlığı arasında bir nevi ayniyet olduğu düşünülür. Bir başka ifade ile bu, Allah’ın çeşitli makamlara nüzûlü ile bir nevi o makamlardaki varlıklara kendi varlığından bahşetmesi, dolayısıyla da iki varlık arasında “varlık” bakımından bir farklılık olmamasıdır.³⁶

İbn ‘Arabî, Kur’an’dan bazı ayet ve hadislerle dayanarak âlemin içindeki her şeyin canlı olduğunu ileri sürer. Bu fikir düşünce tarihinde epeyce eskidir. Yunan tabiat filozoflarının ilki kabul edilen Thales’e göre âlem’in “arçe”si olan su canlıdır, dolayısıyla bunun sonucu olan alem ve içindekiler de canlıdır.³⁷ O, bu canlılığın tabîi sonucu olarak alemdeki her şeyin nikah ile yani ikili bir birleşme ile meydana geldiğini ileri sürer.³⁸ Bu, şeylerin sevgi ile biraraya geldiği, nefret ile ayrıldıkları fikrini ileri süren İlkçağ tabiat filozofu Empedokles’i çağırıştır.³⁹

İbn ‘Arabî alimi dairesel düşünür ve merkeze “ilahî hazret”i alır, isimleri ve âlemin unsurlarını onun çevresinde yarım deireler şeklinde gösterir. **(bk. Şekil 1)** Bu şekilde İbn ‘Arabî aynı zamanda Allah-âlem ilişkisini ve ontolojik hiyerarşiyi anlatmaya çalışır. Şekle bakıldığında yaratmada etkin olan “hayat”, “ilim”, “irade” ve “kudret” sıfatları İlahî Hazret’e “nisbet” bağı ile bağlı olarak yer alır. Diğer varlıklar isimler vasıtasıyla İlahî Hazret ile bağlantılı olup onların hükmü altındadır. Burada eksiksiz, tam olan daire ilahî hazret dairesidir. Onun çevresinde yer alan ve hazretten çıkan daireler ise eksiktir. Bununla İbn ‘Arabî aynı zamanda filozofların “birden ancak bir çıkar” tezlerini eleştirmekte ve birden çokluğun çıkabileceğini ancak sözkonusu çokluğun her zaman o “bir”e muhtaç ve o olmaksızın varlıklarının olmasının imkansız olduğunu vurgular.⁴⁰ Nitekim şekilde ilahî hazretin tam daire, diğerlerinin eksik daire şeklinde gösterilmesi bunun içindir.

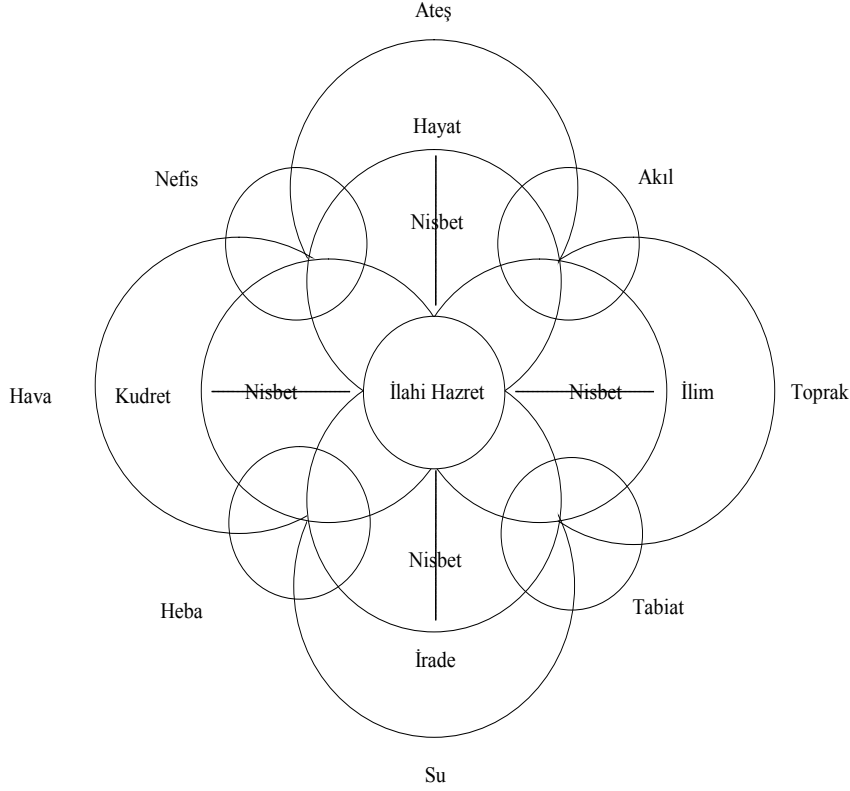
36 Suâd el-Hakîm, *el-Mu’cemu’s-sûfi*, Beyrut 1401/1981, ss. 1053-1055; Çağfer Karadaş, *İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, ss. 96-98, 146.

37 Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev.: Vehbi Eralp, İstanbul 1998, s. 12; Sahakian, *Felsefe Tarihi*, çev.: Aziz Yardımlı, İstanbul 1990, s. 2; Kamıran Birand, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Ankara 1987, s. 13.

38 Çağfer Karadaş, *İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, s. 140-141.

39 Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 29; Sahakian, *Felsefe Tarihi*, ss. 14-15.

40 İbn Arabî, *Futuhât*, (OY), c. 4, ss. 155-157; İbn Arabî, *Fütûhât*, ts. Dâru Sâdır (DS), c. 2, s. 434.



Şekil 1

İbn 'Arabî'nin âlemi dairesel olarak düşünmesi ve oluşları bununla anlatmaya çalışmasından İhvân-ı Safâ vasıtasıyla Pisagorcunun mektepten⁴¹ etkilendiği sonucuna varılabilir. Nitekim İhvân-ı Safâ Allah'ın âlemi küre şeklinde yarattığını, bunun da şekiller içinde en üstünü olduğunu ileri sürerler ve sayılarla âlemdeki oluş ve şeyler arasında ilişki kurarlar.⁴² İbn 'Arabî de onlar gibi sayılara ve harflere önem atfeder, geometrik izah tarzlarına gider ve ilk yaratılan akl-ı evvel ile başlayan oluş dairesinin son yaratılan insan ile tamamlandığını ve kemale erdiğini belirtir.⁴³

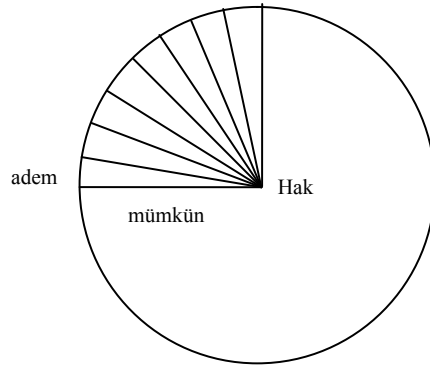
Burada "Allah ile âlem arasında bir münasebetin bulunup bulunmadığı varsa bunun mahiyetinin ne olduğu" sorusu akla gelmektedir. İbn 'Arabî, kelamcı ve

41 Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, ss. 24-28.

42 İhvânü's- Safâ, *Resâil*, Berut, ts., Daru Sadır, c. 3, ss. 200-211.

43 İbn Arabî, *Fütühât*, (OY), c. 2, s. 251.

felsefecilerde olduğu gibi varlığı vacibü'l-vücûd (zorunlu varlık) ve mümkünü'l-vücûd (olurlu varlık) olmak üzere ikiye ayırır, ancak kelâmcıların aksine “yokluk”u mümkünin içinde görür. Bu durumda Allah, varlığın vacib yönünü, âlem ise mümkün yönünü oluşturmaktadır. Neticede Allah-âlem ilişkisi bir vacib-mümkün ilişkisi şeklinde tezahür etmektedir. İbn 'Arabî bu ilişkiyi anlatırken daha önce geçen dairesellik düşüncesinden yararlanarak merkezi vacib olan bir daire düşünür. (bk. şekil 2)



Şekil 2

Âlemi görünen ve görünmeyen şeklinde ikiye ayırması filozofların ayaltı ve ayüstü ayrımlarını akla getirmektedir. Ayrıca görünen ve görünmeyen âlem ayrımı Yunan filozoflarından Heraklit'te de görülmektedir. Ona göre duyularla algılanan görünen âlem sürekli değildir ve değişmektedir. Sürekli olan ve değişmeyen âlem, görünmeyen âlemdir. Heraklit de İbn 'Arabî gibi hiç bir şeyin yoktan varedilmeyeceği, var olanın da yok edilemeyeceği kanaatindedir.⁴⁴ İbn 'Arabî'nin Yunan felsefesi ile olan bu benzerliklerinden hareketle onlardan direkt etkilendiğini söylemek oldukça güçtür. Ancak onun yaşadığı VI. ve VII. asırlara kadar öncelikle felsefeciler, Gazzâlî'den (ö. 505/1111) sonra da kelâmcılar zaten bu etkinin altına girmiştir. Bu iki disiplin aracılığı ile de İbn 'Arabî'nin Yunan felsefesinden etkinlenme ihtimali son derece kuvvetlidir. Bununla birlikte onun düşüncesi ile kelâmcıların düşüncesi arasında paralellik kurmak da mümkündür. Mesela Allah-âlem münasebetini İbn 'Arabî ilahî isimlerin toplamından ibaret olan ulûhet makamı ile başlatır. Bu durumda âlem ilahî isimlerin *tecellisi* olmaktadır. Kelâmcılara göre de Allah ve âlem arasındaki irtibat direkt

44 A. Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 21-24; Sahakian, *Felsefe Tarihi*, s. 8; Kamuran Birand, *İlkçağ Felsefesi*, s. 19.

değil ilahî isimlerin ve sıfatların *tealluku* ile olmaktadır.⁴⁵ Bu durumda İbn ‘Arabî’nin düşüncesi ile özellikle ehl-i sünnet kelâm âlimlerinin düşüncesi arasında terminoloji dışında muhteva farkı bulunmamaktadır.

Yaratma konusunda İbn ‘Arabî nev-i şahsına münhasır bir çizgi ortaya koyar. Kelâmcıların özenle üzerinde durdukları yaratmanın “yoktan var etme” şeklindeki anlayışlarını İbn ‘Arabî kabul etmez. “Bizim varlığımız yokluktan değildir” ifadesinde olduğu gibi ne yoktan var etmeyi ne de bunun aksi olan var olanın yok edilmesi durumunu kabul eder. Ona göre bir şey bir halden diğere hale intikal eder, ne yoktan var olur ne de varken tamamen yok olur. Bu onun a’yân-ı sâbite dediği mümkün yüklediği anlamdan kaynaklanmaktadır. Ona göre mümkün varlık vasfını kazanmadan önce mevcuttur ancak bu hali onun varlık bahsedilmemiş ilm-i ilahîdeki durumudur. Bunu şöyle bir misalle anlatmak mümkündür: Işık almayan karanlık bir odada bir takım eşyanın varlığı biliniyor ancak karanlık olması sebebiyle varlıkları tam olarak anlaşılamiyor. Işık yandığında o odadaki bütün eşya ortaya çıkmaktadır. İşte mümkün varlık sahnesine çıkmamış hali bu ışiksiz odadaki eşyanın hali gibidir. Her ne kadar sonradan gelen sünnî kelâmcılar “yok” a “şey” demekten kaçınırsalar da İbn ‘Arabî’nin ifadelerine benzer ifadeleri selefde bulmak mümkündür. Örneğin Ebû Hanife’nin (ö. 150/767) *el-Fıkhu’l ekber* adlı eserinde “Allah yoku yok halinde bilir”⁴⁶ ifadesi, hem İbn ‘Arabî’nin “mümkünün yok halini” çağrıştırmakta hem de “yok” a bilgiye konu olma özelliği kazandırmakta ayrıca “yokun hali”nden bahsetmek suretiyle ona mevcut muamelesi yapmaktadır. Gerçi kelâm âlimleri de Allah’ın bilgisine sınırlama kabul etmemeleri ve her şeye taallukunun imkanını benimsemiş olmaları ile yokun bilgiye konu olması noktasında ona ters düşmezler.

Ancak İbn ‘Arabî’nin “a’yân-ı sâbite” kavramının ne olduğunun net olarak anlaşıldığını söylemek zordur. O, hariçte bulunan “şeyler”in Allah’ın varlığının aynısı, mahiyetlerinin ise, ilahî ilimde bulunan a’yân-ı sâbite olduğunu iddia eder. “İlim” sıfatının da onun düşüncesinde “zât”ın aynı olduğu sözkonusu olduğuna göre, bu durumda “şeyler” hem “mahiyet” hem de “varlık” bakımından Allah’ın aynısı olmaktadır. Bu da, onu panteist anlayışa yaklaştırmaktadır. Nitekim Seyid Hüseyin Nasr, İbn ‘Arabî’nin “aşkın Tanrı anlayışını benimsediğini ve kesinlikle panteist olmadığını” ısrarla vurgulamasına rağmen onun düşüncesinde Allah’ın kainatla ilişkisinin “esrarlı” bir ilişki olduğunu da

45 bk. Ebû Bekr İbnü’l-‘Arabî, *el-Avâsım mine’l-kavâsım*, neşr.: Ammâr Talibî, eş-Şirketü’l-Vataniyye, Cezair, ts., s. 189.

46 Beyazîzade, *el-Usûli’l-münîfe*, neşr.: İlyas Çelebi, İstanbul 1987, s. 46.

itiraf eder.⁴⁷ Bundan dolayı Mustafa Sabri (ö. 1373/1954) İbn 'Arabî'yi ve "varlık" düşünceleri ile ona bu zemini hazırlayan felsefecileri şiddetle eleştirir.⁴⁸

Muhyiddin İbn 'Arabî yaratılışın sürekliliği anlayışında olan ve buna "halk-ı cedîd" diyen hemşehrisi İbn Hazm (ö. 456/1064) gibi⁴⁹ şeylerin iki zamanda aynı değil benzer olduklarını, her tecelli ile yeniden yaratıldıklarını ileri sürer ve buna "teceddüd-i emsal" der. Ancak "halk-ı cedîd lafzını kullandığı da vakidir.⁵⁰ Ayrıca yaratma yerine kullandığı "tecelli" fikri ile İhvan-ı Safa'nın bu anlamda kullandığı "feyezan" kavramı arasında muhteva benzerliği sözkonusudur. Nitekim onlar da şeylerin varlık kazanmaları ve bunu sürdürmelerinin Allah'ın feyzi ile gerçekleştiğini ileri sürerler ve ilk feyze konu olan varlığın akl-ı faal olduğunu söylerler.⁵¹

Yaratılış safhaları ya da sürecinde İbn Arabî, her ne kadar bir takım İslâmî argümanlara dayansa da içeriği büyük ölçüde felsefecilerin malzemelerinden oluşur. Mesela 'amâ mertebesini yaratılış süreci için hem bir kalkış noktası hem de hiç bir şeyin belli olmadığı muğlak bir ortam olarak ele alması Yunan kozmogonisindeki "âlemin oluş sürecinde öngörülen evrenin düzene girmeden önceki biçimden yoksun, uyumsuz ve karışık durumu" anlamına gelen kaos⁵² ortamını hatıra getirir. Hilmi Ziya Ülken ise "körlük" diye terceme ettiği 'amâyı Aneximandros'un düşüncesindeki "belirsizlik" anlamına gelen "apeiron" terimine benzetir.⁵³ Buradan itibaren belirginleşmeler başlar ve ilk yaratılan ya da tecelliye mazhar olan akl-ı evvel, sonra nefis-i küllî, bu ikisinin izdivacından tabiat ve hebâ, bunların nikahından ise cism-i küllî zahir olur. Aynı zamanda felsefeciler gibi⁵⁴ sözü geçen akıl, nefis, hebâ, tabiat ve cism-i küllîyi hariçte gerçekliği olmayan ma'kul varlıklar olarak görür. Ona göre ilk yaratılan akl-ı evvel son yaratılan ise insandır. Böylelikle dairesel düşündüğü alem insan ile tamamlanmış ve insan, akl-ı evvelin yanında yerini almıştır.(bk. Şekil 3)

47 Seyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, çev.: Ali Ünal, İstanbul 1985, ss. 117, 119.

48 bk. Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, el-Mektebetü'l-İslamiyye, 1369/1950, c. 3, s. 149.

49 İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ahvâ ve'n-nihal*, Beyrut 1406/1986, c. 5, s. 55.

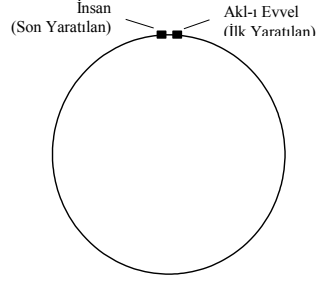
50 İbn 'Arabî, *Füsûsü'l-hikem*, ss. 155-156.

51 İhvânü's-Safâ, *Resâil*, c. 3, 190; ayrıca bk. Ömer Ferruh, *İhvanü's-Safâ*, Beyrut 1401, ss. 96-97; Enver Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı-Alem İlişkisi*, İstanbul 1998, s. 164.

52 Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*, çev.: Lütfi Ay, İstanbul 1995, II, 193-194; Hilmi Ziya Ülken, *Varlık ve Oluş*, İstanbul 1968, s. 134; Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1988, "kaos" md.

53 Hilmi Ziya Ülken, *Varlık*, s. 147.

54 İbn Sina, *el-Hudûd*, neşr.: Abdülemir el-A'sem, *el-Mustalahü'l-felsefi*, Kahire 1989, "nefs" md.



Şekil 3

Öte yandan Yeni Platonculuğun kurucusu Plotinus'un (204-270) "Bir", "akıl (zeka)", ve "nefs (ruh)" görüşü ile İhvan-ı Safa'nın ontolojik hiyerarşi anlayışları neredeyse İbn 'Arabî'de aynen tekrarlanmaktadır.⁵⁵ Onun yaratılış hiyerarşisi ile İhvan-ı Safa'nın yaratılış hiyerarşisi ve onların selefi olan Plotinus'un varlık hiyerarşisi arasındaki benzerlik noktalarını şöyle bir tablo ile ortaya koymak mümkündür:⁵⁶

İbn 'Arabî	İhvan-ı Safâ	<u>Plotinus</u>
Allah	Allah	Tanrı
'amâ	—	—
Akl-ı evvel	Küllî faal akıl	Zeka
Nefs-i küllî	Nefs-i küllî	Ruh
Hebâ	heyulâ (İlk madde)	Madde
Tabiat	Tabiat	
Cism-i küllî	Mutlak Cisim	

III. Kader İnancı

A. Kulların Fiilleri

İbn 'Arabî'nin düşünce sisteminde Allah-alem ilişkisi, felsefecilerde olduğu gibi illet-malul ilişkisi olmayıp, şart-meşrut ilişkisi gibidir. Zira illet-malul ilişkisinde illetin varlığı zorunlu olarak malul'un varlığını gerektirir; halbuki şart-meşrut ilişkisinde şartın varlığı zorunlu olarak meşrutun varlığını gerektirmez.⁵⁷ Ancak yine de şeylerin oluşunda bir sebebin bulunduğunu İbn 'Arabî kabul eder. Ona göre ilahî isimlerin tecellisi sebepler vasıtası ile gerçekleşir.

55 bk. Hüseyin Atay, *Farabî ve İbn Sina'da Yaratma*, Ankara 1974, ss. 103-104; Enver Uysal, *İhvân-ı Safa Felsefesi*, s. 163.

56 bk. Plotinus, *Enneadlar Seçmeler*, çev.: Zeki Özcan, Bursa 1996, s. 22, 38; Ömer Ferruh, *İhvânü's-Safâ*, ss. 97-99; Nasr Hamid, *Felsefetü't-te'vîl*, s. 172; Enver Uysal, *İhvân-ı Safa Felsefesi*, s. 163.

57 İbn Arabî, *Fütühât*, (OY), c. 4, ss. 165, 173.

Sebepler ilahî isimlerle şeyler arasında nisbettirler. İsimlerde değişme olmayacağına göre sebeplerde de bir değişmeden sözedilemez.⁵⁸ İlk bakışta İbn 'Arabî'nin determinist ve cebrî bir yaklaşım içinde olduğu görülmektedir. "İnsan kendisi için belirlenen fiili işlemeye mecburdur" sözü de bunu pekiştirmektedir.⁵⁹ Bununla birlikte İbn 'Arabî e'âlû'l-ibâd konusunda Matüridilerin "bir fiile iki kudretin tesiri"⁶⁰ görüşüne yakın bir çizgi takip eder. Ona göre bu konuda insanı ya da Allah'ı yok saymak hakikati yarım görmektir, bir başka deyişle konuya tek taraflı yaklaşım demektir. Aslında Hem Mutezile hem de karşıtları kullandıkları deliller açısından haklı görünmektedir. "Onu düzenlediğim ve ona ruhumdan üflediğim zaman"⁶¹ ayeti bakımından Mutezile, "Kuvvet yalnız Allah'ındır"⁶² ayeti bakımından diğerleri doğru görünmektedir.⁶³ Ancak bu mesele, Arap alfabesindeki heca harflerinden "lam-elif" harfi gibidir. Bu harfe "elif" de, "lam" da desek doğrudur ama eksiktir. Nasıl ki, bu harfe her iki yanını birden düşünerek "lam-elif" diyorsak, bu konuda da Allah ile kulun tesirini birlikte düşünmek gerekmektedir.⁶⁴ Bu durumda "Allah'a ortak koşmuş olmaz mı?" sorusuna İbn 'Arabî, "hayır" cevabını verir. Ona göre Allah şirkten kendisini tenzih ederken bunu "mülk" ile yani hükümlerle kayıtlamıştır ve kulların fiillerini buna dahil etmemiştir, dolayısıyla burada bir şirk endişesinden bahsedilemez. Zira kulu bu hususta yok sayarsak mükellefiyeti izah edemeyiz. Örneğin "namaz kıl" gibi bir emir boşlukta kalır.⁶⁵

Aslında bu problem bu kadar basit değildir. Zira onun felsefesine göre varlık tektir o da Allah'ın varlığıdır. Diğerleri ise Allah'ın kendilerine varlık bağışlaması sonucu var olmuşlardır. Bu durumda varlıkları bile kendilerine ait olmayan mümkünlerin fiilleri kendilerine nasıl nisbet edilebilir? Bu noktada İbn 'Arabî, Cebriye'de olduğu gibi⁶⁶ kulun fiilinin hakikatte Allah'a mecazen kula ait olduğu görüşüne meyiletmeyle birlikte, kula bir müessiriyet vermek suretiyle onlardan ayrılır. Ona göre fiiller yaratılışları yani özleri itibarıyla "iyi" ya da "kötü" şeklinde değerlendirilemez. Ancak bir fiile her hangi bir hüküm izafe edildiğinde, iyi ya da kötü vasfını kazanır. Allah, fiillerin yaratıcısı olmakla

58 İbn Arabî, *Fütûhât*, (OY), c. 3, ss. 383-387.

59 Şa'rânî, *el-Yevakît ve'l-cevahir*, Kahire, 1378/1959, I, 142.

60 Ebu'l-Muîn en-Neseî, *et-Temhîd fi usûli'd-din*, Kahire 1987, s. 67.

61 el-Hicr, 15/29.

62 el-Kehf, 18/39.

63 İbn Arabî, *Fütûhât*, (OY), c. 4, ss. 245-246.

64 Şa'rânî, *el-Yevakît*, c. 1, s. 141.

65 Şa'rânî, *el-Yevakît*, c. 1, s. 143.

66 Ebu'l-Muîn en-Neseî, *et-Temhîd fi usûli'd-din*, s. 62.

birlikte fiiller iyi ya da kötü vasfı bu yaratılma safhasında değil, yaratıldıkları mahal olan insana intikal sürecinde kazanırlar. Dolayısıyla insan, Bayezid-i Bestamî'nin "Suyun rengi kabın rengidir" sözünde olduğu gibi, bir nevi fiilin rengini belirler.⁶⁷ Bunun gibi Allah'ın, kulun günahını sevaba dönüştürmesi aynî değil, hükmîdir, yani fiildeki vasıf değişmekte ama öz olduğu gibi kalmaktadır. Ayrıca İbn 'Arabî insanın bu hakikat mecaz ayırımına takılmayıp kendisini mükellef kabul etmesi ve öylece hissetmesi gerektiğinin de altını çizer.⁶⁸

F. Kaza ve Kader

İbn 'Arabî, kaderi insan ve cinlere hasretmekte, tek bir merteye için yaratıldıklarını iddia ettiği diğer varlıklar için kaderin bulunmadığını ileri sürmektedir. Ona göre kader, Allah'ın değişmez bilgisidir.⁶⁹ Aslında bu tanımlama tam bir cebr anlayışının ürünü olarak görülmekle birlikte İbn 'Arabî cebrini ikiye ayırır: mutlak cebr (el-ırdıraru'l-mutlak), özel cebr (el-ızdıraru'l-has). Bütün alem, insan da dahil olmak üzere mutlak cebrin kapsamına girer. Ancak mükellef varlık olan insan ve cin özel cebrin kapsamı dışında tutulmak suretiyle yükümlülükleri sağlanmış olur.⁷⁰ Bu Matürîdîlerin küllî ve cüzî irade ayırımını hatıra getirmektedir. Nitekim onlara göre cüzî irade, de Allah'ın insana verdiği küllî iradenin belli bir yöne kullanılmasıdır.⁷¹ Her iki tez aslında aynı sonuca çıkmaktadır. Muklak cebr içerisinde kendisine özel bir alan tahsis edilen insan, bir nevi cüzî irade imkanına kavuşmuş olmaktadır ki, bu da kişinin fiilinden sorumlu olması demektir. Zira kendisine tanınan hürriyet imkanı ile bizzat fiilin gerçekleşmesine katkıda bulunma konumuna gelmiş olmaktadır. Her ne kadar hakikatte fiilin yaratıcısı Allah ise de, söz konusu fiile verilecek hükmün belirleyicisi, ona mahal teşkil eden insandır.

İbn 'Arabî, kaderi teraziye benzetir. Nasıl ki, terazi tartılan şeyin ölçüsünü belirliyorsa, kader de kişilerin fiillerini belirlemektedir. Tartılan şeyin ölçüsüne terazinin müdahalesi olmadığı gibi, kaderin de fiilin belirlenmesinde bir katkısı yoktur. İbn 'Arabî kader ve kaza terimlerini birbirinin yerine kullanmaktadır. Örneğin kaderi, "vaktin, halinin, zamanının ve sıfatının tayininin bilgisi"⁷² ola-

67 Şa'rânî, *el-Yevakîf*, c. 1, s. 141-143.

68 İbn Arabî, *Fütûhât*, (OY), c. 5, s. 203.

69 İbn Arabî, *Fütûhât*, (OY), c. 4, ss. 147-148.

70 İbn Arabî, *Fütûhât*, (OY), c. 10, ss. 203-204.

71 A. Saim Kılavuz, *Anahatlarıyla İslam Akaidi ve Kelama Giriş*, İstanbul 1987, s. 124.

72 İbn Arabî, *Fütûhât*, (OY), c. 12, ss. 228-234.

rak tanımlar. Bu, Matüridîlerin kaderin gerçekleşmesi olarak tarif ettikleri kaza tanımına benzemektedir.

Kaderin bilinmesi konusunda ise İbn 'Arabî, vukuundan önce kesinlikle kaderin bilinemeyeceğini ileri sürmekle birlikte, peygamberlerin risalet dolayısıyla değil de râsih olmaları sebebiyle bir ölçüde kaderi bilebileceklerini iddia eder. Ona göre kader Allah'ın bilgisi olduğuna göre, O'nu bilme ölçüsünde kul kaderi bilebilir. Bunu kader bilinemez ancak onun sırrı ve yaratılmışlar üzerindeki tahakkümü bilenebilir diye ifade eder. O, kaderin alemdeki tezahürlerine bakılarak onun hakkında bir takım ipuçlarının elde edilebileceğini düşünmektedir. Nasıl ki, alemde hareketle Allah'ı bilebilme imkanına sahibiz, Allah'ı bilme oranında da onun bilgisine yani kaderin sırrına muttali olabiliriz demek istemektedir. Ancak her ne surette olursa olsun kaderin sırrına vakıf olan kimse onu gizlemesi emredilmiştir. Bu da aslında herkesin bu bilgiye ulaşamayacağını, ulaştığını iddia edenlerin de bilgilerinin test edilmesi imkanının bulunmaması dolayısıyla objektif bilgi sayılamayacağını gösterir. Nitekim şu sözleri bunun destekler mahiyettedir: "Eğer kul kaderin hükümlerini bilmiş olsa Allah'a ihtiyacı kalmaz ve kendisini müstakil hissetmeye başlar".⁷³

E. İnsanın İyi ve Kötüyü Bilme Sınırı

İbn 'Arabî'ye göre eşyada taharet asıl, necaset ise arızî bir durumdur.⁷⁴ Buradaki eşyayı mümkünler anlamında görür ve buna, aslî olarak kötü olduğu yaygın varsayılan "nefs"i örnek getirir: Nefs, zât itibariyle kötü değildir, ancak kötülüğü almaya kabiliyeti vardır. Sözkonusu kötülüğü aldıktan ve onunla nitelendikten sonra "kötü" hükmüne muhatap olur. "Nefis, kötülüğü emredicidir"⁷⁵ mealindeki ayette Allah Teala nefsin zâtı itibariyle kötü olduğu hükmünü vermiyor, sadece olayı hikaye ediyor.⁷⁶

Ef'âlül'-ibâd konusunda geçtiği gibi şeyler "ayn/somut gerçeklikleri" itibariyle kötü olmayıp, kendileri hususunda verilen hüküm itibariyle böyle nitelenmektedirler. Bunu İbn 'Arabî "fıtrat"la açıklamaya çalışır ve fıtraten her şey temiz olarak yaratılmış olmakla birlikte buldukları mahal itibariyle çetişli renkler kazanmaktadır. Ona göre Allah ne kötülüğü emreder ne de kötülüğün olmasını diler, sadece takdir eder ve hüküm verir. Buradaki hüküm verme bir nevi şeyin kazandığı niteliği kayda geçirmektir. Bundan hareketle her şeyi

73 İbn Arabî, *Fütühât*, (OY), c. 12, s. 228-234; (DS), c. 2, s. 429.

74 İbn Arabî, *Fütühât*, (OY), c. 5, ss. 473-474.

75 Yûsuf, 12/53.

76 İbn Arabî, *Fütühât*, (OY), c. 4, ss. 306-307.

Allah yaratmıştır, ama şeyler buldukları pozisyona göre Allah'ın iyi ya da kötü hükmüne maruz kalmışlardır.⁷⁷ Hükmün sebebi Allah'ın dilemesi veya yaratması olmayıp, şeyin bizatihî kendisidir.

“Hüsn ve kubh nasıl bilinir?” sorusuna İbn 'Arabî hem akılla hem de şeriatla diye cevap verir. Ona göre akıl bir şeyin tam ya da eksik, çirkin ya da hoş tabiatlı olmasından hareketle iyi veya kötü olduğuna karar verebilir. Ancak nikahlı cimanın helal, nikahsız cimanın haram olması gibi öyle bazı durumlar vardır ki, onlar ancak şeriatla bilinebilir.⁷⁸ Böylelikle İbn 'Arabî husn ve kuhb hususunda sadece akli hakem kılan Mutezile ve Matüridîlerle; sadece şeriatı hakem kılan Eş'arîler arasında ikisinin görüşünü mezceden bir yol tutmuş olmaktadır. Alemde kötülüklerin bulunmasını ise, ilahî isimlere bağlar. Ona göre Allah'ın hem “mun'im” hem de “muntakim” ismi vardır. Birinci ismin tecellisi olduğu gibi ikinci ismin de tecellisi bulunmalıdır. Aksi takdirde Allah'ın bazı isimlerinin muattal (işlevsiz) olması gibi muhal bir durum ortaya çıkar.⁷⁹

IV. Peygamberlik İnancı

İbn 'Arabî'ye göre insanlar, akılları ile ulaşabilecekleri son nokta olan “Allah'ın varlığı ve birliğine” vakıf olduklarında, O'nun hakkında daha çok bilgi verecek ve O'nunla kendi aralarında irtibat kuracak bir vasıtaya ihtiyaç duyarlar. İşte bu ihtiyacı giderecek olan O'nun tarafından görevlendirilmiş bir “elçi”dir. Zira akıl, sınırlı kapasitesi ile sınırlı şeyleri bilebilir ve düşünebilir. Allah'ın mutlak olması hasebiyle O'nu sınırlandırmak imkan dahilinde bulunmadığına göre, kendisini zihinlere, kendi istediği şekilde nakşedecek ve akılların önünü açacak olan kimse, O'nun gönderdiği bu elçidir.⁸⁰ Nübüvveti ve gerekliliğini böyle anlayan İbn 'Arabî, salt nübüvvet anlayışı bakımından öncekilerle pek farklılık arzetmez. Onun farklı tarafı nübüvvet ile velayeti özdeşleştirme gayretidir. O temelde nübüvveti, nübüvvet-i âmme ve nübüvvet-i teşri şeklinde ikiye ayırır. Nübüvvet-i âmme'yi peygamberler de dahil olmak üzere “Allah dostu” dediği herkesi kapsamına alabilecek genişlikte tutarken, nübüvvet-i teşri, melek ve vahiy vasıtasıyla şerî hüküm koyucu ve icra edici bir görevle yükümlü kılınan kişilerle sınırlandırır. Bunun dışında şerî nübüvvet, nebi'nin varlığı ile sınırlı iken, umumî nübüvvet peygamberin varlığı ile sınırlı olmayıp tevarüs yoluyla süreklilik arzeder. Örneğin Hz. Peygamberin vefatı ile teşri nübüvvet son bul-

77 İbn Arabî, *Fütühât*, (OY), c. 1, ss. 200-201.

78 İbn Arabî, *Fütühât*, (OY), c. 1, ss. 206-207.

79 İbn Arabî, *Fütühât*, (OY), c. 1, ss. 191-192.

80 İbn Arabî, *Fütühât*, (OY), c. 5, ss. 100-103.

muş ancak umumî nübüvvet devam etmektedir.⁸¹ İşte bu umumî nübüvvete İbn 'Arabî "velayet" adını vermekle birlikte veliye "nebi" ya da "resûl" isminin verilmesine karşı çıkar. Her ne kadar veli, nübüvvet mirasından pay almak ve bir nevi nebinin suretiyle sûretlenmek noktasında nebinin özelliklerini taşıya da hüküm koyma (teşri) vasfının olmaması hasebiyle nebi ya da resul isimlerini almayı hak etmemiştir. Zaten her veli, bağlı bulunduğu peygamberin şeriatı ile yükümlü olması dolayısıyla "tâbî" konumundadır.⁸² Zira veliler, peygamberlerin kurduğu merdivenden tırmanan kimselerdir, merdiven kurma gibi bir görev ve özellikleri yoktur.⁸³

"Resûl", "nebi" ve "veli" özelden genele doğru giden üç ayrı kavramdır. Resûl en hususî, veli ise en umumî kavramdır. Bu durumda resûl hem nebi ve hemde veli iken yani diğer iki vasfı bünyesinde barındırırken nebi, sadece nebilik ve velilik vasıflarını, veli ise diğer ikisi hariç bir tek velayet vasfını taşır. Buna göre her resûl, nebi ve velidir ama her veli resûl veya nebi değildir.⁸⁴ Resûl ve nebi arasında da farklılık gözetilen İbn 'Arabî, nebiyi, "Tevrat indirilmeden önce İsrail'in kendisine haram kıldığı şeyler dışında İsrailoğullarına bütün yiyecekler helaldi..."⁸⁵ mealindeki âyetten hareketle sadece kendi milletine hüküm koymakla görevli olan şekilde tanımlarken, rasûlü kendi kavmi veya etrafı ile sınırlı kalmayan bir teşrî vazifesi ile yükümlü olan biçiminde tarif eder.⁸⁶

Teşriî nübüvvet Hz. Peygamberle birlikte son bulmuştur ama umumî nübüvvet ne zaman sona erecektir? Ona göre bu, son veli olan İsa (as) ile son bulacaktır. O iki ayrı zamanda iki sıfat taşımaktadır, bundan dolayı da iki kere haşrolunacaktır. Bu haşrın birincisi Hz. Peygamberin ümmeti olarak veli sıfatıyla, ikincisi ise İsrailoğullarına gönderilen peygamber olarak gerçekleşecektir. İbn 'Arabî, bu hatm-i velâyeyi/velayetini sonunu de iki kısma ayırır. Birincisi Hz. İsa'nın şahsında gerçekleşen velayet ki az önce konu edilendir. İkincisi ise Hz. Muhammed'den tevarüs edilen velayettir ki, bunun son temsilcisinin kendi zamanında olduğunu ve kendisine bu kişinin hicrî 595 tarihinde tanıtıldığını söylemekle birlikte açık kimliğini vermez.⁸⁷ Bundan dolayı da bu kişinin İbn

81 İbn Arabî, *Fütûhât* (OY), c. 10, s. 285; c. 11, s. 251; c. 12, ss. 185, 317-318.

82 İbn Arabî, *Fütûhât*, (DS), c. 2, s. 376; c. 3, s. 101; İbn Arabî, *Füsûsü'l-hikem*, s. 62.

83 İbn Arabî, *Fütûhât*, (OY), c. 3, ss. 84-85.

84 İbn Arabî, *Fütûhât*, (OY), c. 12, s. 136.

85 Âl-i İmrân, 3/93.

86 İbn Arabî, *Fütûhât*, (OY), c. 12, ss. 317-318.

87 İbn Arabî, *Fütûhât*, (OY), c. 11, s. 290; XII, 120-122; İbn Arabî, *Füsûsü'l-hikem*, s. 62.

‘Arabî’nin kendisi olup olmadığı konusunda bir hayli tartışma meydana gelmiştir.

“Nebi-veli efdaliyeti” konusunda ise İbn ‘Arabî nebinin aynı zamanda veli olması hasebiyle onun velayetinin nübüvvetinden üstün olduğu görüşünü dile getirir. Ehlullah dediği sufilerin “veli nebiden üstündür” sözlerinin iki sıfatın aynı şahısta toplanması itibariyle sözkonusu olabileceğini, aksi takdirde hiç bir velinin nebiden üstün olamayacağını vurgular.⁸⁸

İbn ‘Arabî’nin nübüvvet ve velâyet konusunda büyük ölçüde Hakîm et-Tirmizî’nin (ö. 285/898) etkisi altında olduğu görülür. Nitekim o da İbn ‘Arabî gibi nübüvvetin ve risaletin peygamberle birlikte son bulacağını, velayetin ise ancak âlemin son bulması ile nihayete ereceğini belirtir. Hatmü’l-evliyânın Allah’ın hücceti, velilerin efendisi ve hakîmlerin hakîmi olduğunu dile getirir.⁸⁹

İbn ‘Arabî, zâhir ve bâtın itibariyle nebilerin bütün hal ve hareketlerinde Allah’ın koruması altında olduklarını (ma’sum) zira onların “şârî” vasıflarının bulunması sebebiyle bu korumanın gerekli ve doğal olduğunu vurgular. Velilerin ise kalplerine gelen ilham konusunda “mahfûz” olduklarını ancak bu iki kavram arasında farklılık bulunduğuna dikkat çeker. Nebi bütünüyle bir genel koruma altında iken veli sadece kalbine gelen ilham konusunda bir korumaya sahiptir. Ancak sonuç itibariye nebilere has olan “ismet” sıfatı bir farkla da olsa velilere de verilmektedir. Korumanın mahiyeti bakımından bir fark olmamakla birlikte belki sınırları bakımından farklılık sözkonusudur. Veliler hakkında “mahfûz” tabirinin kullanılmasının “edeben” olduğunu söylemesi, ona göre temelde bu iki kavram arasında bir fark olmadığını da gösterir.⁹⁰

V. Görünmeyen Varlıklar ve Ahiret İnancı

A. Melek, Cin, Şeytan

İbn ‘Arabî, “İnsanları ve cinleri ancak bana ibadet etsinler diye yarattım”⁹¹ âyetinden hareketle sadece “sakaleyn” denilen insan ve cinnin “âbid” sıfatıyla mevsuf olduğunu, bu iki varlık dışında isyana mütemayil diğer bir deyişle o yaratılıştaki başka bir varlığın olmadığını söyler. Meleklerin ise isyan etmelerinin

88 İbn ‘Arabî, *Füsûsü’l-hikem*, s. 135.

89 Hakîm et-Tirmizî, *Hatmü’l-evliyâ*, neşr. Osman Yahya, Beyrut, Matbaatü’l-kâsûlîkiyye, ts., s. 336, 344, 346; Suad el-Hakîm, “el-Velâyetü’s-sûfiyye”, *et-Turâsü’l-Arabî*, Ramazan 1409/Nisan 1989, sayı: 35,36, s. 179.

90 İbn Arabî, *Fütûhât*, (OY), c. 7, ss. 41-43.

91 ez-Zâriyât, 51/56.

kesinlikle mümkün olmadığını, zira onların emredileni yerine getirmenin dışında başka bir özelliklerinin bulunmadığını belirtir.⁹² Bu görüşünden hareketle de mutlak anlamda melek türünün insan türünden üstün olduğunu iddia eder.⁹³

İbn 'Arabî, "şeytan"ı insanın kalbine kötülük ilka eden varlık ya da kötülüğün kendisi olarak algılar ve hissî ve manevî olmak üzere iki gruba ayırır. Hissî şeytanı da "Böylece biz her peygambere insan ve cin şeytanlarını düşman yaptık"⁹⁴ mealindeki âyetten hareketle insan ve cin şeklinde ikiye ayırır. Manevî şeytan ise yukarıda adı geçen hissî şeytanlar tarafından insanın kalbine atılan kötü düşüncenin daha sonra orada ilk anlamının dışında çeşitli şekillerde neşv ü nema bulmasıdır. Diğer bir ifade ile buradaki şeytan hissî bir varlık değil bizzat kötülüğün kendisidir.⁹⁵ Öyle görünüyor ki İbn 'Arabî, şeytanı hakikî anlamda değil de ahlakî anlamda ele almakta ve o yönde bir takım değerlendirmelere gitmektedir. Ancak bunlardan "Şeytan melek mi yoksa cin mi?" şeklindeki yaygın soruya cevap bulmak da mümkündür. Ona göre daha önce geçtiği gibi melekler kesinlikle asi olmazlar, asi olma özelliğini taşıyan sadece insan ve cin olduğuna göre şeytanın melekler dışında insan ya da cinlerden olması sonucu çıkar. Zaten İbn 'Arabî az önce geçtiği gibi genel kanaatin aksine şeytanı cinle sınırlandırmaz.

B. Ahiret

İbn 'Arabî Ahiret hayatını hissî (cismanî) ve dünyevî hayata benzeyeceğini kabul etmekle birlikte insanın oradaki beden terkininin ve mizacının farklı olacağını söyler. Her ne kadar göz, kulak, burun, ağız, eller ve ayaklardan müteşekkil sûret (görüntü) aynı olsa da terkinin ve mizacın oranının şartlarına uygun olması için yeni bir neş'etin meydana geleceğini belirtir. Sûretin değişmemesini de şu anki insan sûretinin en mükemmel şekilde olduğu tezine bağlar.⁹⁶

İbn 'Arabî'nin cehennem azabı konusunda kendisine mahsus görüşleri vardır. O bu konuda Allah'ın "rahmân" sıfatının bir gereği olarak cehennem ehlinin buldukları yerde (cehennem) kalmaları şartıyla onlara nimet bağışında bulunacağını belirtir. Söz konusu nimet onların cehennemde sürekli bir uykuya daldırılmaları ve rüyalarında hoşlarına gidecek şeyler görmeleridir.

92 İbn Arabî, *Fütûhât*, (OY), c. 4, ss. 201-203.

93 İbn Arabî, *Fütûhât*, (OY), c. 8, s. 56.

94 el-En'am, 6/112.

95 İbn Arabî, *Fütûhât*, (OY), c. 4, ss. 278-279.

96 İbn Arabî, *Fütûhât*, (OY), c. 3, ss. 285, 350.

Kaldıkları yer cehennem olmasına rağmen gördükleri rüya onları mutlu edecektir. O bu düşüncesini “Kim rabbine mücrim olarak gelirse, ona içinde ne öleceği ne de yaşayacağı cehennem vardır.”⁹⁷ mealindeki âyete dayandırır ve şöyle bir misal getirir: Hasta olan ve son derece rahatsız edici yatakta uyuyan bir kimsenin eğer yüzünde mutluluk belirtisi varsa o kimsenin rüya gördüğü kanaatine varılır. Halbuki haline ve yatağına bakıldığında onun azab içinde olması gerekir.⁹⁸ Bu durumda cennet nimeti hakiki nimet iken cehennem nimeti sanal ve hayalîdir. Cehennemdeki kimse ne tam azab ne de nimet içindedir, âyette geçtiği gibi ne hayattadır ne de ölü. Buna karşılık cennette insanlar halis nimet içinde yaşarlar.⁹⁹

VI. Sonuç

İtikadî görüşü bakımından Muhyiddîn İbn Arabî'nin nereye yerleştirileceği konusu, İslam düşünce tarihi içerisinde oldukça tartışılmıştır. Diğer bir deyişle İbn Arabî acaba taşıdığı ve ileri sürdüğü görüşler itibariyle itikadî nokta-i nazardan hangi kategoriye konulabilir? Yukarıda vermeye çalıştığımız itikadî görüşleri itibariyle İbn Arabî'yi bilinen kategorilerden birine yerleştirmek oldukça zordur. Genel itibariyle sünnet veya bid'at kategorisine, özel olarak İslam tarihi içerisinde ortaya çıkmış kimilerince 73 fırka olduğu iddia edilen mezheplerden birinin içine dahil edilmesi pek mümkün görünmemektedir. Kaldı ki, kendisi de düşüncesini böyle bir kategori içerisine sokmamıştır, bir tasnif içerisinde değerlendirilmesini hoş karşılamamıştır. Eserlerinde kendisi için öngördüğü kategori sufîdendir. Sufîlik içerisinde bir kategoriye dahil edilip-edilmeyeceği meselesi ise, tasavvuf ehlini ilgilendiren bir konudur.

İtikadî noktada tedricî bir anlayışı benimseyen İbn Arabî, bu alan için tedricî ve hiyerarşik üçlü bir yapı öngörür. Bunu da insanların kültür ve inanç seviyelerine göre düzenler. Buna göre insanlar ya avamdır, ya zahirî ilimlerde birikim sahibidir ya da zahirî ilimlerin yanında derunî yönünü güçlendirmek suretiyle dinî ve irfanî bakımda kendisini üst bir noktaya ulaştırmış bir konumdadır. İbn Arabî, bu üç kesime yönelik üç ayrı akide düşünür ve *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'nin başında bu kesimler için *Akîdetü ehli'l-İslâm, en-Nâşî ve's-Şâdî fi'l-akâid, İ'tikâdu ehli'l-ih'tisâs* adlarında üç ayrı akîde metni ortaya koyar. Bu üç tabakanın üstünde havassü'l-havas dediği bir kesim daha vardır ki, bunlar için ayrı bir akîde olmalıdır. Bu akîde'yi de *el-Fütûhâtü'l-*

97 Tâhâ 20/74.

98 İbn Arabî, *Fütûhât*, (OY), c. 4, ss. 327-329.

99 İbn Arabî, *Fütûhât*, (OY), c. 4, ss. 351-352.

Mekkiyye' nin içine serpiştirdiğini ve ehli olanın bunu bulup çıkarabileceğini ifade eder.

Sonuç itibariyle İbn Arabî itikadî alana yaklaşımı, özellikle tedricilik anlayışı bakımından Gazzalî'ye benzese de, hayatı ve eserleri incelendiğinde özgün ve özel bir kişiliğe sahip olduğu görülür. Onun bu yönünü, hem üslubunda hem de usûlünde görmek mümkündür. Sevenleri ile takipçileri, bu yönünü göz önünde bulundurarak ona "eş-şeyhu'l-ekber/en büyük önder" lakabını uygun bulmuşlardır. Bazılarınca ifade edilen ve bu lakaba nazire olsun diye ortaya atılan "eş-şeyhu'l-ekfer/en kafir önder" ifadesi, maksadını aşan ve İbn Arabî gibi İslam düşünce geleneğine zenginlik ve renklilik katmış bir şahsiyet için hiç uygun düşmeyecek bir ifadedir. İbn Arabî'nin Konya, Malatya, Sivas, Kayseri gibi Anadolu şehirlerinden başlayan ve zamanla bütün Selçuklu-Osmanlı coğrafyasını içine alan etkisi ve İslam kültürüne kattığı zenginlik ve renklilik hesaba katılırsa, onun hakkında biraz daha hürmetkar, hakşinas ve ihtiyatlı olunmasında fayda vardır. Sevmemek, düşüncesinde katılmamak ve eleştiride bulunmak ayrı şey, dinî ve imanî durumunu değerlendirmeye ve tanımlamaya kalkışmak ayrı şeydir. Kaldı ki, "ben mü'minim" diyen bir kimseyi tekfir etme/kafir sayma yetkisi, hiç bir insana verilmiş değildir. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye'nin* başında itikadî görüş ve duruşunu gösteren akide metinleri incelendiğinde, onun imanî durumu ve konumu açık bir şekilde görülebilir. Öte yandan böylesi önemli kişilerin bir mezhebin ya da meşrebin görüş ve düşüncelerine göre değerlendirilmesi veya bir kategori içine sıkıştırılmaya çalışılması, sadece bu kişiye zarar vermez, içinde bulunduğu kültür ve düşünce ikliminin sığlaşmasına ve kısırlaşmasına sebebiyet verir. Hayatı boyunca çalışmış, gayret sarfetmiş, diyar diyar dolaşmış, makam ve mevki peşinde koşmamış, arkasında koca bir külliyat bırakmış böyle bir şahsiyet hakkında hayırhah olmak veya en azından ihtiyatlı bir davranış sergilemek en uygun olanıdır. O, bu toprakların insanıdır ve bu topraklar üzerinde yaşayan insanların zihin dünyalarının inşasında emeği geçen gönül ve fikir erlerindedir.

Kaynakça

- Abdullatif Harputî, *Tenkîhu'l-keîâm*, İstanbul 1330.
 Akarsu, Bedîa, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1988.
 Atay, Hüseyin, *Farabî ve İbn Sîna'da Yaratma*, Ankara 1974.
 Atay, Hüseyin, *Kur'ânda Bilgi Problemi*, İstanbul 1982.
 Karadaş, Çağfer, *İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, İstanbul 1997.
 İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, nşr. Osman Yahya (OY), Beyrut 1405-1985.
 İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl (Felsefetü İbn Rüşd içinde)*, Beyrut 1402/1982.

- Yavuz, Yusuf Şevki, Kur'an-ı Kerim'de Tefekkür ve Tartışma Metodu, Bursa 1983.
- İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* (nşr. Daniel Gimaret), Beyrut 1987.
- Cüveynî, *eş-Şâmil* (nşr. Helmut Klopfer), Kahire 1988-1989.
- Fahreddîn Râzî, *Kelam'a Giriş (el-Muhassal)*, (trc. Hüseyin Atay), Ankara 1978.
- İmam Rabbânî, *el-Mektûbât*, Mekke 1317→İstanbul ts., Fazilet Neşriyat.
- İbn Haldun, *Şifâü's-sâil li tehzîbi'l-mesâil* (nşr. Muhammed b. Tâvî et-Tancî), İstanbul 1958.
- Nasîruddin et-Tûsî, *Risâle fi kavâidi'l-akâid*, Beyrut 1413/1992.
- Bakillânî, *el-İnsâf*, (nşr. Zahid Kevserî), Kahire 1369/1950.
- Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, Beyrut 1407/1987.
- Devvânî, *Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye*, İstanbul 1306.
- Nâyif Abbas, *Tahzîbu Haşiyeti'l-Beycûrî ale'l-Cevhere*, Dimaşk 1407/1987.
- Macit, Nadim, *Kur'an'm İnsân-Biçimci Dili*, İstanbul 1996.
- Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, (nşr. Fethullah Huleyf), İstanbul 1979.
- Topaloğlu, Bekir, "Allah" md. *DİA*, II, 471-498.
- Kemaleddin el-Beyazî, *İşârâtü'l-merâm min ibârâti'l-İmam*, Kahire 1368/1949.
- İbrahim el-Lekkanî, *Şerhu Cevhereti't-tevhîd*, Beyrut 1403/1983.
- Kılavuz, Ahmet Saim, *Anahatlarıyla İslâm Akaidi ve Kelâma Giriş*, İstanbul 1987.
- Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsid*, Beyrut 1409/1989.
- İzmirli İsmil Hakki, *Yeni İlm-i Kelâm*, İstanbul 1339/1341.
- Kadî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse* (nşr. Abdülkerîm Osman), Kahire 1384/1965.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Ahval" md. *DİA*, II, 190-192.
- İbn 'Arabî, *Kitâbu ankâ müğrib*, Kahire ts., Mektebetü Muhammed Ali.
- Ali el-Kârî, *Risâle fi vahdeti'l-vücüd*, (Mecmuâtü resâil fi vahdeti'l-vücüd içinde), İstanbul 1294.
- İbn 'Arabî, *Füsûsü'l-hikem*, (nşr. Ebü'l-Alâ Afîfi), Beyrut 1400/1980.
- Nureddin es-Sabûnî, *el-Bidâye* (nşr. Bekir Topaloğlu), Dimaşk 1399/1979→Ankara ts. DİB Yayınları.
- Nasr Hamid Ebû Zeyd, *Fesefetü't-te'vîl*, Beyrut 1983.
- Suâd el-Hakîm, *el-Mu'cemu's-sûfi*, Beyrut 1401/1981, s. 1053-1055.
- Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, İstanbul 1998.
- Sahakian, *Felsefe Tarihi*, (trc. Aziz Yardımlı), İstanbul 1990.
- Birand, Kamuran, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Ankara 1987.
- İhvânü's-Safâ, *Resâil*, Berut ts., Daru Sadır.
- Ebû Bekr İbnü'l-'Arabî, *el-Avâsım mine'l-kavâsım* (nşr. Ammâr Talibî), Cezair ts., eş-Şirketü'l-Vataniyye.
- Beyazîzade, *el-Usûli'l-münîfe* (nşr. İlyas Çelebi), İstanbul 1987.
- Seyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, çev.: Ali Ünal, İstanbul 1985.
- Mustafa Sabri, *Mevkîfu'l-akl*, el-Mektebetü'l-İslamiyye 1369/1950.
- İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ahvâ ve'n-nihal*, Beyrut 1406/1986.
- Ömer Ferruh, *İhvânü's-Safâ*, Beyrut 1401.
- Uysal, Enver, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı-Alem İlişkisi*, İstanbul 1998.
- Voltaire, *Felsefe Sözlüğü* (trc. Lütfi Ay), İstanbul 1995.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Varlık ve Oluş*, İstanbul 1968.
- İbn Sina, *el-Hudûd*, (Abdülemir el-A'sem, *el-Mustalahü'l-felsefi* içinde), Kahire 1989.
- Plotinus, *Enneadlar Seçmeler* (trc. Zeki Özcan), Bursa 1996.
- Şa'ranî, *el-Yevakîr ve'l-cevahir*, Kahire, 1378/1959.
- Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *et-Temhîd fi usûli'd-din*, Kahire 1987.
- Hakîm et-Tirmizî, *Hatmü'l-evliyâ* (nşr. Osman Yahya), Beyrut ts., Matbaatü'l-kâsûlikiyye.
- Suad el-Hakîm, "el-Velâyetü's-süfiyye", *et-Turâsü'l-Arabî*, Ramazan 1409/Nisan 1989, sayı: 35,36.