

İBNÜ'L-ARABÎ DÜŞÜNÇESİNDE VÜCÛD ve ADEM

Zahit Enes ÇAKAR¹

ÖZET

İbnü'l-Arabî ile tasavvufta ahlakî hayatın metafizik ilkelerinin temellerinin atıldığı bir dönem başlamıştır. İbnü'l-Arabî ve özellikle ekolün bir diğer kurucusu sayılan Konevî ile tüm nazarî ilimler bir gaye etrafında toplanmaya çalışılmıştır. İbnü'l-Arabî aynı zamanda Tanrı-insan ve âlem ilişkilerini de ele alması yönünden İbn Sînâ'nın salt varlık olarak belirlediği metafiziğin konusunu da genişletmiştir. İbnü'l-Arabî düşüncesi İbn Sînâ'nın metafiziğin gayesi olarak belirlediği Hakk'ın Varlık'ını metafiziğin konusu olarak belirlemiştir. Konevî metafiziği ilm-i ilâhî olarak isimlendirerek konusunu Hakk'ın Varlık'ı/Vücûd-ı Hak olarak belirtmiştir. Bu da İslâm Felsefesi'nde köklü bir değişimi göstermektedir. Çünkü İbnü'l-Arabî ve muhakkik sûfiler konuya metafiziği ontolojik kalıplarla sınırlayan mevcûdât ile başlamamışlardır. İbnü'l-Arabî'nin temel vurguyu mevcûddan vücûda kaydırıldığı görülmektedir. Bir diğer açıdan varlık bedihî ve kategoriler dışı kabul edildiğinden dolayı yokluğun zıddı olarak kabul edilmemektedir. Yani mutlak manada yokluktan bahsetmek imkansızdır. Çünkü Varlık'ın sonsuzluğu yokluğa mahal bırakmamaktadır. İbnü'l-Arabî'ye göre bir şeye taalluk etmediğinden dolayı da bilinemez ve tanımlanamaz olan yokluktan ancak izâfî anlamda bahsedilebilmektedir. Bu çalışma İbnü'l-Arabî'nin vücûd/varlık ve adem/yokluk hakkındaki görüşlerini ele almaktadır. Fakat bu husus bir tez çalışmasına dahi müsait bir zemin teşkil etmektedir. Bu sebeple çalışma daha ileri araştırmalara zemin hazırlaması açısından önem arz etmektedir. Sınırlılıklar göz önünde bulundurularak bu çalışmada İbnü'l-Arabî'nin konu hakkındaki görüşlerinin genel hatlarıyla anlatımına yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Metafizik, Varlık, Yokluk.

BEING and NON-EXISTENCE in IBNU'L-ARABI THOUGHT ABSTRACT

A period in which the foundations of the metaphysical principles of moral life in Sufism were laid with Ibn al-Arabi. All theoretical sciences were tried to be gathered around a goal with Ibn al-Arabi and especially Konevi, who

¹ Zahit Enes ÇAKAR, Doktora Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri ABD, zenescakar@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-2340-0977.

is considered another founder of the school. At the same time, Ibn al-Arabi expanded the subject of metaphysics, which Ibn Sînâ determined as pure existence, in terms of dealing with the relationship between God, man, and the world. The thought of Ibn al-Arabi, on the other hand, determined the Existence of God, which Ibn Sînâ determined as the goal of metaphysics, as the subject of metaphysics. Konevî named metaphysics as marifatullah and stated its subject as God's Existence/Vücûd-ı Haq. This shows a radical change in Islamic Philosophy. Because Ibnu'l-Arabi and investigator sufis did not start the subject with existents that limited metaphysics to ontological patterns. Ibn 'Arabi seems to have shifted the basic emphasis from existent to existence. From another point of view, since existence is regarded as obvious and out of categories, it is not considered the opposite of absence. I.e it is impossible to talk about non-existence in the absolute sense. Because the eternity of existence leaves no room for non-existence. According to İbnü'l-Arabî, non-existence, which cannot be known and defined because it does not depend on anything, can only be mentioned in a relative sense. This study deals with Ibn al-Arabi's views on vücûd/existence and adem/non-existence. However, this issue constitutes a suitable ground for even a thesis study. For this reason, this study is important in terms of preparing the ground for further studies. Considering the limitations, this study includes the general description of Ibn al-Arabi's views on the subject.

Keywords: *Sufism, Metaphysics, Being, Non-existence.*

1. GİRİŞ

Tasavvuf, çeşitli dönemlendirmelerle ele alınmıştır. Bunlardan birine bakılacak olursa ilk dönem zühd temayülleri diyebileceğimiz ve bir ahlâk hareketi olan dönem, ardından yine ahlâkî muhtevasıyla Sünnî tasavvuf denilen dönem ve son olarak İbnü'l-Arabî ve takipçileri tarafından ahlâkî hayatın gayelerine bağlı kalarak nazârî sorunların ele alındığı ve ahlâkî hayatın metafizik ilkelerinin oluşturulduğu olgunluk dönemidir.² Tasavvufun metafizik dönemi insanın kemâle ulaşmak için izlediği nazar ve müşâhede yöntemlerinin her ikisinin de kullanıldığı bir dönemdir. İbnü'l-Arabî her ne kadar bu noktada müşâhede yöntemini nazara tercih etmişse de neticede iki yöntem de aynı sorunlarla yüzleşmekteydi. İbnü'l-Arabî geleneği nazar yönteminden alınan dille sûfî hayat arasında irtibat kurarak ahlâkî muhtevalı olan tasavvufî kavramların metafizik dayanaklarını ve yorumlarını bulmuştur. Aynı zamanda felsefî ve kelâmî kavramların da anlamını genişletmiş, yeri geldikçe yeniden ifade etmiştir (Demirli, 2017: 80, 85-86). Bu anlamda Fârâbî ve İbn Sînâ'da olgunlaşmış olan sudûr teorisi de sûfî hayatın

² Nazârî sorunlara İbnü'l-Arabî öncesinde değinilmediği sonucu çıkarılmamalıdır. Fakat İbnü'l-Arabî ile başlayan yeni dönemin ifade edildiği gibi nazârî ve metafizik konulara yoğunlaştığını söylemek mümkündür.

temelinde yeniden yorumlanmıştır. Mesela izâfet terimi İbn Sînâ'nın metinlerinde temel kavramlardandır ve o varlıktaki her şeyin görelî (İbn Sînâ, 2017: 165) olmasından bahsederken tam olarak içeriğine nelerin gireceğini ele almamaktadır. İbnü'l-Arabî ve Konevî ise bu terimi Tanrı-insan arasındaki izâfet ilişkisi temelinde ele alarak râzıklık-merzûkluk (faillik-münfaillik) gibi daha önce ele alınmayan kavramlar üretmişlerdir. Bu yeni durum tasavvufla felsefe ve kelâm gelenekleri arasında dil ve üslup sorunlarına da yol açmıştır. Bunun aşılması için ise tasavvufun pratik-pragmatist yaklaşımını dikkate almak gerekmektedir (Demirli, 2017: 88). İbnü'l-Arabî bu hususta aslında temel farklılığın kullanılan dinî dilin farklı olmasından kaynaklandığını belirtmektedir. Bu hususta dilin imkânlarını da göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Çünkü dil iki yöntemin de temel konusu olan varlık ve vücûdu kâmil ve öz olarak taşımaktan acizdir (İbnü'l-Arabî, 1961:116 Akt. Kılıç, 2017:170).

İbn Sînâ³ bütün bilimlerin metafiziğe ulaştıklarında varlığı temellendirdiklerini söylemektedir. Varlık ise hiçbir bilimin kanıtına ihtiyaç duymadan kendiliğinden açık ve kanıtlanmış olan tek şeydir. Kimse kendi varlığından kuşku duymayacağı için varlık apaçık ve kesindir. İbn Sînâ bundan dolayı metafizikten üstün ve ona konu belirleyecek bir ilmin olmadığından bahsetmektedir (Türker, 2019: 23), (Demirli, 2012: 170-171). Metafiziğin konusunu da bilimlere konu olan her şey arasında ortak olan “*vücûd min haysü hüve vücûd (varlık olmak bakımından varlık)*” şeklinde ifade etmektedir (İbn Sînâ, 2017: 25-26), (Demirli, 2012: 169). Varlık kanıtlanmaya ihtiyaç duymayacak kadar açık ve bedîhî olduğundan dolayı bütün bilimler bir şekilde bedîhî bir kabule dayanmaktadır (Demirli, 2012: 172). Bunun yanında İbn Sînâ, Allah'ın varlığının herkes tarafından kabul görmediği için metafiziğin konusu olamayacağını, ancak sorunu ve gayesi olacağını düşünmektedir (İbn Sînâ, 2017: 19), (Demirli, 2007: 32-33).

İslâm düşünce ekollerinde varlık kavramının bedîhîliği, tarifi, yüklemliği gibi tartışmaların temelindeki varlık kavramıyla, zihnin dışında sabitliği olan şey kastedilmektedir. Bu anlamda “*bir şey vardır*” önermesinin zıddının imkânsızlığının kavranması metafizik bilgiye ulaşmaktır. Bu bedîhî olarak kavranan varlığın tarifi ise bize yeni bir şey vermeyeceği için tarif edilemezdir. Çünkü tarif ancak bilinmeyen bir

³ İbn Sînâ üzerinden birikimi anlatmamızın sebebi Aristoteles'ten sonra İbn Sînâ'ya gelinceye kadar kimsenin eş-Şifâ külliyyatında görüldüğü şekliyle metafizik de dahil Aristo'nun eksikliklerini de giderecek şekilde felsefenin bütünü yazamamış olmasıdır (Kaya, 2014: 626-627). Bundan dolayı İbn Sînâ'nın kendisinden sonra Aristo'yu da unutturacak şekilde başvuru kaynağı olduğu söylenebilir.

şeyin eksik veya tam bir tarifini vermektedir (Türker, 2019: 21-35), (Kam, 2015: 89-95). O halde denilebilir ki varlık dışta oluşu anlamında apaçık ve tanımlanamazdır. Çünkü herhangi bir şeye özgülüğü ifade etmemekte, bütün nesnelere nispet edilmektedir. Bu da salt dışta bulunuşu ifade eder ki filozoflar bu anlamda varlığı “*mutlak varlık*” olarak ifade etmişlerdir. İbn Sînâ ve takipçileri de dışta hüviyeti olan şeyin varlık değil mevcûd olduğunu söyleyerek mutlak varlığın dışta karşılığı bulunmayan ikinci mâkullerden olduğunu söylemişlerdir. Diğer yandan varlık olmak bakımından varlık nitelendirmesi nesnelere tahakkukunu tek bir kavramla ifade etmek demektir. Bu ifade nesnelere bilinmesiyle birlikte onlardan tek tek soyutlanan bir anlamdan ziyade tûmdengelimsel bir şekilde nesnelere hükümlerini tahakkuk ettirecek şekilde dış dünyada olma halini ifade etmektedir. Bu anlamda nesnelere farklılıklar dışta bulunma ve hüviyetleşme anlamındaki farklılaşmadan ziyade nesnelere hakikatlerinin dışta nispetindeki farklılıklar veya o hakikatler ile onların dışta bulunuşları anlamında varlıkları arasındaki nispetteki farklılıklardır. İbn Sînâ da varlık olması bakımından varlığın öncelik-sonralık, istiğnâ-ihtiyaç ve zorunlu-mümkün gibi birkaç hükümde farklılaştığını söylemektedir (Türker, 2019: 42-48). Diğer bir taraftan konunun temel problemlerinden birisi olan sudûr teorisi de vahdet-i vücûd düşüncesinin temel sorunlarından olması dolayısıyla önemlidir. İbn Sînâ öncesinde varlığın kesintisiz bir şekilde Bir’den sudûrunu savunan en dikkat çekici isim Fârâbî’dir. İbn Sînâ ile birlikte ise bu teori sonraki dönemin felsefî öğretisi olmuştur. Bu öğreti varlık anlamının yoktan çıkmasını mümkün görmediğinden, Zorunlu Varlık veya Tanrı’dan taşma ile var olacağını savunmaktadır. Bu taşmada ise Tanrı’nın varlığının tamlığı, âlemin ezeliyeti ve ezeli ve kesintisiz nedensellik olmak üzere üç temel ilke üzerinde durulmuştur.⁴

2. VARLIK OLMAK BAKIMINDAN VARLIK HAK’TIR

İbnü’l-Arabî düşüncesinin temeli Kur’ân-ı Kerîm ve Hakikat-i Muhammediyye’nin verilerine dayanmaktadır (Kılıç, 2017: 195). İbnü’l-Arabî düşüncesinden bahsederken Fârâbî, İbn Sînâ, Nasîrüddin Tûsî ve Fahreddin er-Râzî gibi filozoflardan ve kelâmcılardan bağımsız bir düşünceden bahsedilemeyeceği gibi Sadreddin Konevî, Dâvûd-i Kayserî ve Abdülganî Nablusî vb. gibi düşüncenin sistemleşmesinde ve savunulmasında büyük katkıları olan muhakkiklerden bağımsız olma anlamında özgün bir düşünceden bahsetmek de doğru gözükmemektedir. Fakat burada İbnü’l-Arabî’nin felsefe ve kelâmdan etkilenmesinden

⁴ Ya’kûb b. İshâk el-Kindî, Ebü’l-Berekât el-Bağdâdî ve İbn Rüşd gibi filozoflar bu genelmeden hariç tutulabilir (Türker, 2019: 66-68, 105-109).

ziyade bu gelenekleri tevarüs ettiğiinden söz etmek daha doğru olacaktır.⁵ İbnü'l-Arabî ekolü tevarüs ettiği bu nazari mirası hem eleştirel hem de ikmal amaçlı yorumlamıştır. Bu anlamda nazari geleneğin birer şârihi sayılan İbnü'l-Arabî ve Konevî ilk başta tüm nazari bilimlerin gaye ve yöntemlerindeki birliği, daha sonra eksikliklerini göstermeye çalışarak hepsini bir gaye çevresinde toplamaya çalışmışlardır. Bu yönleriyle bir bilim içindeki şârihlerden ayrılırlar. Aynı zamanda İbnü'l-Arabî, Tanrı-insan ve âlem ilişkilerini de ele alması yönünden metafiziğin konusunu genişletmiştir (Demirli, 2017: 93, 103-104), (Demirli, 2007: 29-30). İbn Sînâ metafiziğin konusunu salt varlık olarak belirlemiştir. İbnü'l-Arabî düşüncesi ise İbn Sînâ'nın metafiziğin gayesi olarak belirlediği Hakk'ın Varlık'ını metafiziğin konusu olarak belirlemiştir (Demirli, 2008: 27-28). Konevî metafiziği ilm-i ilâhî olarak isimlendirerek konusunu Hakk'ın Varlık'ı/Vücûd-ı Hak olarak belirtmiştir (Konevî, 2013: 9). Burada dikkat çeken husus şudur ki İbnü'l-Arabî ve muhakkik sûfiler konuya metafiziği ontolojik kalıplarla sınırlayan mevcûdât ile başlamamışlardır. Tevarüs edilen mirasta ise temel sorun vücûddan çok mevcûddu. İşte bu noktada İbnü'l-Arabî geleneğinin temel vurguyu mevcûddan vücûda kaydırıldığı görülmektedir ki bu İslâm Felsefesi'nde köklü bir değişimin de gerçekleştiğinin göstergesidir (Kılıç, 2017: 165-166).⁶

İbn Sînâ “*varlık olmak bakımından varlık*” derken varlık kavramını bütün var olanlar arasında bir kavram olarak kategoriler dışı saymıştı. Fakat İbnü'l-Arabî düşüncesinde bu ifade bir varlık türüne işaret etmektedir. Bu da Hak'tır (Vücûd min haysü hüve vücûd el-Hak). İbn Sînâ'da kavram olarak ele alınan bu ifade sûfiler elinde bir önerme ve yargıya dönüştürülerek yeni bir boyut kazanmıştır (Demirli, 2012: 173). Varlık zihindeki en bedihî ve açık kavram olarak kabul edilmişti. Bu varlık aynı zamanda basittir. Konevî bunu “*kendisinde ihtilaf bulunmayan varlık*” olarak ifade etmiştir ki bu varlık Hak'tır. Bu Varlık'ın varlık olarak isimlendirilen şeylerle ilişkisi ise a'yân-ı sâbite teorisiyle çözüme kavuşturulmaya çalışılmıştır. Bu teoriye göre varlık verenin Zorunlu Varlık olduğu ve tecellî vasıtasıyla varlığın çeşitli mertebelerinde görünümü kazandığı savunulmaktadır. Bu yönüyle a'yân-ı sâbite farklılık ve çokluğun ilkesi sayılmıştır (Demirli, 2012: 204). İbnü'l-Arabî'nin mutlak varlığın Hak olduğunu ifade etmesi de bu hususa işaret etmektedir: “*Hak mutlak varlık ile nitelenmiştir. Çünkü O*

⁵ Bu anlamda “*vahdet-i vücûd, sudürce metafiziği son aşamaya ulaştıran, İbn Sînâ'nın mâhiyetlerine yurt bulan, Mu'tezile'nin mümkün ma'dümlarını sağduyu için kabul edilebilir hale getiren ve Eş'arîlerin kesb teorisinin ontik zeminini oluşturan bir teori olarak görüldüğünde hakkıyla kavranabilir*” (Türker, 2019: 178).

⁶ İbnü'l-Arabî düşünce sisteminin özet bir anlatımı için bk. (Türker, 2020: 109-137).

herhangi bir şeyin nedenlisi olmadığı gibi bir şeyin nedeni de değildir. O, özü gereği var olandır. O'nu bilmek varlığını bilmekten ibarettir. Varlığı O'nun zâtından başka bir şey değildir. Bununla beraber, Hakk'ın zâtı bilinemez, fakat O'na nispet edilen nitelikler bilinir.” (İbn Arabî, 2017: 336)⁷ Konevî burada Vücûd-ı Mutlak'ın iki itibarı olduğunu söyleyerek bunlardan ilkinin sadece vücûd olması bakımından Hak olması olduğunu söylemektedir. Bu itibarla Vücûd'da çokluk, terkip, sıfat, na't, isim, resim, nispet ve hüküm yoktur, bunların zıddına O Mutlak Varlıktır. Konevî burada varlık olarak nitelemenin dahi gerçek bir isimlendirme olmadığını, sadece anlatmak için olduğunu belirtmektedir (Konevî, 2013: 25).⁸ Bu ifadelere göre aslında sûfîlerin de varlık kavramının dil ile ifade edilmesinin güçlüklerinde hareketle zorlandıklarını ve fakat Hakk'ı ifade etmesi bakımından varlığın kategoriler dışında bir şey olduğunu ifade ettikleri söylenebilir.⁹ Burada göz önüne çıkan diğer bir husus da varlık kavramının Allah'a bir sıfat olarak verilmesinden ziyade mecazî ve itibarî olduğudur. O'nun el-Vücûd olduğu başka isimleri hakkındaki bilgilerden zorunlu olarak çıkarılsa bile bunu Allah için bir isim olarak kullanmamışlardır (Demirli, 2007: 38). Yine sûfîler bu kavramla akledilir ve duyulanır ne varsa hepsinin Allah olduğunu kastetmemekte, aksine bütün var olanların kendisinden çıktığı ve kendisiyle ayakta durduğu Ulûhiyeti kastetmektedirler (Kam, 2015: 96-97).¹⁰

İlk sûfîler tarafından varlık/vücûd seyrüsülûk sırasında buldukları veya karşılıklarına çıkan halleri anlatan bir terim olarak kullanılmıştır. Bulmak ve bilmek (veya olmak) kavramlarıyla ifade edilen bu durum

⁷ Benzer ifadeler için bk. (Nablusî, 2018: 13).

⁸ Nablusî şöyle demektir: “*Bilimelidir ki: Bu varlık (Vücûd-ı Hak/Gerçek Varlık), 'tahakkuk' veya 'husul' anlamına gelmez. Çünkü tahakkuk ve husul, mastar anlamından gelmektedir ve bunlar hariçte mevcut değildirler. Bu anlamda varlık, hariçte mevcut varlığın sahibi Hakka isim olarak verilmez. Hak, bundan pek münezzehtir. Hak, gerçek varlık ile hariçte, yani zihinlerin dışında mevcuttur; yani, başkasında değil, kendi zatında mevcuttur.*” (Nablusî, 2018: 26-27). Avni Konuk da Fusûsu'l-Hikem tercüme ve şerhinin mukaddimesinde şöyle söylemektedir: “*İmdi vücûd lafzı ile bir hakikat murâd olunur ki, onun varlığı kendi zatından ve kendi zâtı ile. Ve bâki mevcûdâtın varlığı ondan olup onunla kâimdir. Muhakkikin-i mutasavvife âlem-i kelâmda, o hakikate işaret için 'Lâ-taayyün' / ve 'vücûd-i mutlak' derler. Çünkü zât-ı vücûd bu mertebede hiçbir isim ve sıfat ve fiil ile mukayyeden müteayyin değildir; bi'l-cümle kıyûd-i taayyünâtta mutlak. Belki kâffe-i taayyünât bu mertebede ayn-ı zâttır.*” (Konuk, 2020: 4).

⁹ Dâvûd-i Kayserî de Vücûd'u ifade ederken dış ve zihni varlıktan ayrı olduğunu, tümel, tikel, genel, özel, bir ve çok gibi nitelendirmelerin dışında olduğuna dikkat çekmiştir. (Kayserî, 2015: 25 vd.). Ayrıca bk. (Demirli, 2007: 36).

¹⁰ Zorunlu Varlık'ın mutlaklığı ve bütün mevcûdlara yüklem olması ile ilgili bir değerlendirme için bk. (Türker, 2019: 52 vd.).

felsefenin de etkisiyle zamanla vücûd ve mevcûdla bağlantı kurularak yeniden yorumlanmıştır. Bu anlamda sûfîlerin kullandıkları ehl-i keşf ve'l-vücûd hem vecd sahibi hem de vücûd ehli anlamına gelmektedir. Sûfîlerin bu yaklaşımının temelinde varlık anlayışlarındaki Tanrı merkezilik fikrinin yattığını söylemek mümkündür. Bu anlayış çerçevesinde de yaratılışın niçin ve nasıllığının araştırılmasının yanında Tanrı-âlem irtibatının nasıl gerçekleştiğini tespiti de çalışılmıştır (Demirli, 2012: 173-174), (Demirli, 2007: 35-36). Yine vecd kavramı da Varlık'ın her şeyi kuşatıcı gerçekliği göz önünde bulundurulduğunda bizi tecrübî bir bilgi edinmeye götürür. Bu da yatay boyutuyla bir tecrübeden ziyade dikey bir tecrübedir ki bunun tecellî ile olabileceğini söylemek mümkündür (Turan Koç, 2011: 129), (Kılıç, 2017: 220-223).

“Allah mevcûd idi O'nunla beraber mevcûd bir şey yoktu” rivayetine Bâyezîd-i Bistâmî *“şimdi de olduğu gibidir”* demiştir. Sûfîlerin düşüncelerini anlamak için bu ibare önem arz etmektedir. İbnü'l-Arabî buradan hareketle Hak'ta âlemi yaratmaktan ötürü kendisinde sabit olmayan bir niteliğin oluşmadığını ifade etmektedir. Bu sözün Zât mertebesini değil de Ulûhiyet mertebesini ifade ettiği söylenmektedir. Allah âlemi yaratmak isteyince tenzih tecellîlerinin bir tarzıyla tecellî gerçekleşmiştir. Bu yönüyle her şey O'nun mahlûkâtıdır. *“Çünkü bir şeyle beraber olmayanın beraberinde bir şey olmaz.”* (İbn Arabî, 2017: 338-339), (Demirli, 2012: 196-197), (Kılıç, 2017: 198).¹¹ Dâvûd-i Kayserî bunu şu şekilde ifade etmektedir: *“Vücûdun hakikati, beraberinde hiçbir şey bulunmamak kaydıyla, tüm isim ve sıfatların kendisinde kaybolduğu ehadiyyet mertebesi diye isimlendirilen şeyden ibarettir... Vücûd şartlı olarak alındığında, isim ve sıfatlar denen tümel ve tikel tüm ayrılmazlarıyla birlikte her şey alınıyor demektir, ki o zaman bu merteye vâhidiyet ve makamı'l-cem' diye adlandırılır.”* (Kayserî, 2015: 37-38).¹² İbnü'l-Arabî ancak her daim var olana var denilebileceğini bundan dolayı sadece Hakk'ın daima var/vücûd olduğunu, eşyanın ise O'nun sûretleri olduğunu belirtmektedir. Bu anlamda Mutlak Vücûd veya Küllî Vücûd, mevcûd olan her şeyin kaynağıdır. Bu kayıtlanmamış Mutlak Vücûd'un bilgisinin ilminin anahtarları ise âlim-i billâh olanlara verilir (Kılıç, 2017: 220-223, 237-238). Muhakkik sûfîler bu anlamda Allah'tan başka var denilebilecek bir varlığın olmadığını düşünce (nazar) yoluyla değil, apaçık olması yoluyla müşâhede etmişlerdir. Varlığın bir olmakla beraber tecellîsiyle varlığa yayılması ise hulûl olarak ifade

¹¹ Allah ile âlem arasındaki farkın ise akıldan ziyade hakikatlerin temyiziyle ayrışabileceği vurgulanmıştır.

¹² Ahadiyyet (lâ-taayyün) ve vâhidiyyet (taayyün-i sânî) ile ilgili bk. (Uludağ, 1988: 484), (Uludağ, 1989: 553).

edilmesi mümkün olmayan bir şeydir. Çünkü mümkün olanların varlığı mecazîdir (Kam, 2015: 102-103). Ahmed Avni Konuk bu hususa işarette şöyle demektedir: “*Vücûd birdir, o da Hakk’ın vücududur. Eşyânın vücûdu ise, vücûd-i Hakk’a muzâf olan bir vücûd-, i’tibârîdir.*” (Konuk, 2021: 99). Nablusî’nin “*Varlık, bütün mevcûdların hakikati ve batınıdır*” sözü de Mutlak varlığın mevcûd oluşları açısından bütün mâhiyetlerin hakikati olduğuna işaret eder. Nablusî bu ifadede hareketle mevcûdların gerçekte bâtin olmalarına dikkat çekmiş ve bundan dolayı muhakkik âriflerin gözünün ilk gördüğü şeyin varlık olduğunu söylemiştir (Nablusî, 2018: 21).

Muhakkikler tarafından “*O gökleri ve yeri Hak için yarattı*” (en-Nahl 16-3)¹³ ayeti delil getirerek Hakk’ın Vücûd-ı Sırf olduğu söylenmiştir. Bu ayetten hareketle Vücûd’un bütününe hepsine şâmil olduğunu söylemişlerdir (Kılıç, 2017: 183). Nitekim Nablusî’nin yukarıdaki ifadeleri de bu görüşü ifade etmektedir. Bu görüş aynı zamanda tevarüs edilen felsefe geleneğinin sudûr teorisinin temel ilkelerinden biri olan “*Tanrı saf varlıktır*” ibaresini ifade etmektedir: Tanrı saf varlıktır. Filozoflar bu ifadeyi bütün mevcûdların son ilkesi ve mevcûdlarda tahakkuk eden varlığın kaynağı olması dolayısıyla Tanrı’da bölünme ve ikiliğin olmayacağı şeklinde yorumlamışlardır (Türker, 2019: 110). Konevî de buna benzer bir ifadeyle Tanrı’da herhangi bir bileşikliğin ve çokluğun meydana gelmesinin muhal olduğuna işaret ederek O’nun bir ve basit olduğunu söylemektedir. Bundan dolayı O’nun varlık ve mâhiyet ayrımına da konu olamayacağını zira bunun bir ve basit olmasıyla çelişeceğini söylemektedir (Konevî, 2013: 21), (Demirli, 2010: 103).¹⁴ Diğer bir deyişle kendisinde hiçbir sûrette farklılığın ve kesretin bulunmadığı basit varlık Hak’tır. Bu anlamda varlık, tevhidin eş anlamlısı olarak basitlik ilkesinden hareketle sınırlanamayan, kayıtlanamayan, varlığı insanın bilgisine bağlı olmayan, zabtedilemeyen, birisi tarafından isbatı mümkün olmayan varlık demektir ki bu da Hak’tır (Demirli, 2008: 30). Vücûd’un basit olarak nitelenmesi onun aynî ve zihnî bir şekilde asla bölünme ve parçalanmaya konu olamayacağını açıkça göstergesi olmasının yanında faslı, cinsi ve dolayısıyla tanımının da olamayacağını bir ifadesidir (Kayserî, 2015: 28). Hakk’ın bu şekilde bir ve basit olmasının hükmü, zorunlu varlık kavramının bir gerekliliği olarak görünmektedir (Nablusî, 2018: 9). Yukarıda ifade edildiği anlamıyla Mutlak ve Saf Varlık zorunluluğu ifade etmektedir. Mutlak Varlık’ın

¹³ Vücûd’a dair kaynak olarak gösterilen ayet ve hadisler için bk. (Kılıç, 2017: 179-214), (Tabakoğlu, 2016: 66-76).

¹⁴ Benzer ifadeler için bk. (Kam, 2015: 100).

zorunluluğu kendinden, öncesiz ve sürekli olduğu için de hiçbir kayıt ve sınırlama da kabul etmemektedir (Türker, 2019: 59).

Varlık kavramı bir kavram olması hasebiyle bizim bilğimiz dahilinde olan her şeyin mukayyed bir vücûda sahip olduğunu söylemek mümkündür. Bu mukayyed vücûd da kendisinin kaynağı olamayacağından bir Mutlak Vücûd'un varlığı zorunludur (Kılıç, 2017: 237). Muhakkik sûfîler “Allah her şeyi ihata edendir” (en-Nisâ 4/126). ayetiyle Allah'ın her şeyi ihata ettiğinin delilini getirirken bu ihatanın da zarfın içindekileri ihatası gibi değil, güneşin ışık ve gölgeleri, ruhun bedeni ve suyun dalgaları ihatası gibi olduğunu söylemişlerdir (Kılıç, 2017: 185-188). O'nun vücudu haricinde müstakil herhangi bir şey düşünmek O'nun sonsuz olarak nitelenen vücuduna bir sınırlama getireceğinden imkansız görülmüştür. Yani varlıklar Hakk'ın vücudunda zâhir olmuşlardır. Çünkü O'nun vücûdu haricinde varlıktan söz edilemez (Konuk, 2021: 15-16, 119-120). Fakat insan, Allah hakkında fikir yürüttüğünde düşüncesiyle nefsinde inandığı şeyi yaratmıştır. İbnü'l-Arabî düşüncesinde ilâh-ı mu'tekad olarak ifade edilen bu tasavvur bir sınırlama olarak gözükmemektedir (Demirli, 2005: 348).¹⁵ Nablusî, insan zihninin oluşturduğu bu mukayyed Tanrı tasavvurunu aşmak için Varlık'ın herhangi bir şekli ve haddi olmadığını, mâkul ve mahsus herhangi bir sûreti ve miktarı olmadığını ifade etmiştir. Mutlak Varlık'ın miktarları taktir ve şekilleri tasvir ettiğinden dolayı ezelde bulunduğu şekilsizlik ve miktarsızlık halini yitirmediğini ifade etmiştir. O'nun her şeyi değiştirdiğini ve kendi zâtında asla bir değişikliğe uğramadığını şu şekilde ifade etmiştir: “*Bununla birlikte O, şekil ve had ile zuhûr ve tecellî etmiş, yine de bulunduğu şekilsizlik özelliğinden farklılaşmamıştır; aksine O, şimdi de, olduğu gibidir.*” (Nablusî, 2018: 17-18, 27-29).¹⁶

İbnü'l-Arabî düşüncesinde selbî sıfatlarla şartlanmışlık da eleştirilmektedir. Ona göre Allah'ın hiçbir isim, sıfat ve fiille kayıtlı olmadığı, her türlü taayyünâtın ve nispetlerin O'nun zâtında eriyip yok olduğu Mutlak Gayb mertebesinin -kesif latîfî anlayamayacağından dolayı- bilinmesi mümkün değildir. Bundan dolayı O'na ancak selbî yoldan işaret edilebileceğini söylemekle beraber sadece bu tenzih yolunu tercih edenlerin bir tek bu mertebeye iman ederek tenezzülâtı kabul etmeyeceklerini ve dolayısıyla ikiciliğe ve şirke düşeceklerini söylemiştir. İbnü'l-Arabî bunun da bir sınırlama olacağını ifade ederek bunu iptal etmek için eserlerinde gerek selbî gerekse icâbî hiçbir taayyünâtın olmadığı Vücûd-ı Mahz terimini kullanmayı tercih etmiştir

¹⁵ Geniş bilgi için bk. (Demirli, 2009: 540-541).

¹⁶ Benzer ifadeler için bk. (Kayserî, 2015: 25-26), (Konevî, 2013: 26-30).

(Kılıç, 2017: 166-167, 243). İbnü'l-Arabî buradan hareketle vücûda ve mertebelerine dair bilgilerin nazar ve istidlalle bilinemeyeceğini, ancak keşf ve tecellî ile bilinebileceğini ifade etmektedir (Kılıç, 2017: 214-217).¹⁷

Hakk'ın Mutlak Varlık oluşuna bağlı olarak bir, basit ve hiçbir şeye muhtaç olmaması, varlık-mâhiyet¹⁸ ilişkisinin nasıl olduğu sorusunu gündeme getirmiştir. Muhakkik sûfiler, Hakk'ın mahsus ve mâkul bütün mâhiyetlerin kendisini kaim kılmasından münezzeht olduğunu söyleyerek O'nun mutlak varlığının dışında bir mâhiyetinin olmadığını ifade etmişlerdir. Başka bir deyişle varlık Tanrı'nın mâhiyetine ek bir şey değildir. Nablusî, varlıkta bileşikliğe yol açacak bu durumun üç şeyi ortaya çıkaracağını söylemektedir. İlk olarak, Hakk'ın özel mâhiyetinin yanında hem Hak hem de başka şeylere nispet edilen genel bir varlıkla niteleneceğidir. Bu da özel ve genelin mürekkepliğidir ve hâdisliğe işaret eder. Halbuki Allah hakkında bundan bahsetmek imkânsızdır. İkinci olarak bu durum mâhiyetin varlığa muhtaç olacağı anlamına gelmektedir, ki varlığa muhtaç olmak hâdisliktir. Bu da Hak için imkânsızdır. Üçüncü olarak Hakk'ın hâdislere benzerliği ortaya çıkacaktır. Çünkü hâdisler varlık ile nitelenmektedirler. Hâdislere benzeyenin ancak hâdis olduğundan dolayı Hak bundan münezzehtir.

Nablusî'nin ifadelerinin yanında yukarıda da belirtildiği gibi Hak için en açık hüküm tek ve basit olmasıydı. Bundan dolayı O'nun hakikatine zâit bir varlığın olması imkânsızdır. Bu zâitlik kabul edildiği takdirde ortaya çıkan bir diğer soru ise varlığın nereden kazanıldığı olacaktır. Bu varlık ya kendiliğinden ya da başka bir şeyden olacaktır. Kendiliğinden olduğu kabul edildiğinde ikinci bir kadîmin kabulü gerekecektir ki O'nun birliğinden dolayı bu imkânsızdır. Başkasına muhtaç olması durumu da yukarıda ifade edildiği gibi hâdislik alâmeti olduğundan imkânsızdır. Kısacası bu ayrım Hakk'ın zorunlu varlık fikriyle çeliştiğinden dolayı imkânsızdır (Nablusî, 2018: 15-16-30),

¹⁷ Nablusî şöyle demektedir: “Bu varlık, mahiyeti açısından hiç kimseye açılmaz; ne akıl, ne vehim ve ne de duyular onu idrak edebilir...Vücûd-ı Hak, aklın kıyas hükmüyle idrak ve keşfedilemez. Çünkü bütün bu zikredilenler, hadistir ve hadis, sadece kendisi gibi hadisın mahiyetini idrak edebilir. Vücûd-ı Hakın zatı ve sıfatları bundan münezzehtir...Vücûd-ı Hak, meşîyyetinin neticesi olan ve bu nedenle de “eşya” diye isimlendirilen bu şeylerin kirlerinden temizlenemez. Bunun istisnası, bütün bu şeylerin silinip, bunun neticesinde de idrak eden, idrak ve idrak edilen nesnenin arızı değil asli olarak ortadan kalktığı andır. Böylelikle olmayan ortadan kalkar, ezeli olan ise, zevk, vicdan, tahakkuk ve müşahede ile zuhur eder.” (Nablusî, 2018: 30-31).

¹⁸ Sûfiler mâhiyet yerine Hakk'ın zâtı ve hakikati terimlerini kullanmışlardır. (Demirli, 2010: 106).

(Demirli, 2012: 183-184).¹⁹ Hakk'ın mâhiyetinin olmadığı ve sırf varlıktan ibaret olduğu yaklaşımı olarak değerlendirilmeye müsait olan bu yaklaşım başka bir soruna yol açmaktadır: İbn Sînâ gibi İslam filozoflarının öne sürdüğü gibi mâhiyetsiz sırf varlık kabul edildiği takdirde varlığın bilinmesiyle -ki akıl O'nu sırf varlık olarak bilmektedir- O'nu bilmiş oluruz. Halbuki O'nun hakkındaki bilgimizin sınırlı olduğu yukarıda ifade edilmişti. Bir ve basit olmasından dolayı bir yönden bilip bir yönden bilmememiz de mümkün değildir. Sorunun çözümü olumlama yolundan ziyade selbî ifade ve tanımlamayla mümkün gözükmektedir. Konevî bu soruna işaretle Hakk'a varlık demenin ancak selbî bir ifadeyle söylenebileceğini belirtmektedir. İbnü'l-Arabî de bu hususa işaret ederek O'nun hakkında bu seviyede 'bir' veya başka bir lafız kullanmakla varlık demenin aynı olduğunu söylemektedir. Bu noktanın O'nun hakkında kullanılabilecek kavramların hepsinin epistemolojik zeminini teşkil ettiği söylenebilir. Burada ifade edilen selbî bilgi ifade etmemektedir. Yukarıda İbnü'l-Arabî'nin sadece tenzih görüşünü benimseyenleri eleştirdiği ele alınmıştı. Bundan dolayı Konevî, O'nun hakkındaki bilgimizin selbî yönünün yanında isbâtî yönüne de işaret ederek gerçek yöntemin selbî olduğu kadar isbâtî bilgiyi de verebilecek bir imkâna sahip olması gerektiğini belirtmiştir (Demirli, 2010: 106-107), (Demirli, 2007: 37-38).

3. YOKLUK ve YOKLUĞUN YOKLUĞU

Sûfilerin varlığı anlamlandırmaya çalışırken, onun dışta ve zihinde olmaması özelliğini göz önünde bulundurarak, onu kategorilerin dışında kabul ettiklerini belirtmiştik. Burada sorun varlık/vücûd veya var olma/mevcûdiyet/husul ile Hakk'ı ifade etmek için kullanılan Varlık arasındaki zorunlu farkın görülmesidir. İnsan zihni ise doğal olarak var olma yani mevcûdiyet anlamındaki varlığı kavramaya ve anlamlandırmaya meyletmektedir. Bu sorunun diğer bir yönü ise "*kendisi olmak bakımından varlık*" ifadesinin zıddı bulunmamasından kaynaklanmaktadır. Bundan dolayı da tanımlanamazdır. Sûfiler bu anlamda varlığın zıddı olarak yokluğu görmemektedirler. Yokluk sadece Varlık'ın kendisini izhar ettiği bir imkân olmasından dolayı gerçekte yoktur (Demirli, 2012: 175-176). İbnü'l-Arabî, vahdet-i vücûd başta olmak üzere, düşüncesinin temelini teşkil eden cümlelerden biriyle en

¹⁹ Zât ve mâhiyetin Bir'in değişik mertebelerinden ibaret olduğu da söylenmektedir. Bu anlamda mâhiyetin vücûda gelmesi bâtının zâhir olması olarak görülmüştür. (Kılıç, 2017: 166). İslâm düşüncesinde varlık-mâhiyet hakkında genel bir değerlendirme için bk. (Türker, 2019: 49-58). Dâvûd-i Kayserî sıfatları da zâta zâit olarak kabul etmemektedir. Sıfatların zâta zâitliği ve aynılığı hususundaki değerlendirmeleri için bk. (Kayserî, 2015: 39-41).

temel eseri olan *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'ye başlamaktadır: “*Hamd eşyayı yokluktan ve yokluğun yokluğundan var edip eşyanın varlığını kelimelerinin teveccühüne dayandıran Allah'a mahsustur.*” (İbn Arabî, 2017: 15) Bu cümleyi anlamadaki güçlük yokluğun terim olarak ne anlama geldiğini anlamamaktan kaynaklanmaktadır. Çünkü varlık bedîhî olarak idrak edilmekle beraber yokluğun zıddı değildir. Bundan dolayı - her ne kadar zihnimiz onu varlığa nispetle tasavvur etse de- yokluğu kendisine göre tanımlayabileceğimiz bir şey yoktur.

İbnü'l-Arabî düşüncesinde varlık yokluğun yokluğu (ademü'l-adem) olarak tanımlanırken, yokluk ise en nihayetinde varlığın yokluğu (ademü'l-vücûd) olarak tanımlanmıştır. Varlığın bedîhîliği ve sonsuzluğundan dolayı da yokluğun tahakkuk edeceği bir saha yoktur. Bir şeye taalluk etmediğinden dolayı da bilinemez ve tanımlanamazdır. Yokluk terimini İbnü'l-Arabî düşüncesinde birkaç taksimde ele almak mümkündür. Bunlardan ilki zorunlu yokluktur. Adem-i mahz olarak da tabir edilen bu yokluk Hakk'ın bir ve ortaksız olduğu zorunluluğundan dolayı aklın imkânsız gördüğü bir yokluktur ve vücûdu ezeli ve ebedi olarak kabul etmez. İkincisi mümkün yokluktur. İmkân-ı mahz olarak tabir edilen bu yokluk da var olması ve yok olmasının mümkün olması anlamında izâfî bir yokluk kabul edilmiştir. İbnü'l-Arabî âlemin bir hayal ve serap olmasını bu yoklukla ifade etmektedir. Aynı zamanda günlük dilde ifade edilen yokluk da budur. İzâfî yokluk çekirdeğin içindeki ağacın sûreti gibi bilkuvve mevcûd ve bilfiil ma'dûm olan şeylerdir. Bu yokluk ademi ezeli ve ebedi olarak kabul edendir. Üçüncü yokluk imkânsız veya mutlak yokluktur. Adem-i mutlak olarak tabir edilen bu yokluk ise İbnü'l-Arabî'nin varlık görüşünün temel ilkelerinden biridir ve imkânsızdır. Kısaca denilebilir ki: “*Mutlak yokluk yoktur ve hakkında konuşabileceğimiz yegâne yokluk, izâfî yokluk olabilir.*” (Konuk, 2020: 8-9), (Konuk, 2021: 18-23), (Konuk, 2017: 14-15), (Demirli, 2017: 88-90), (Kılıç, 2017: 246-248). Mutlak manada hakikatler değişmeyeceğinden dolayı da vücûdun ademinden ve ademin vücûdundan bahsetmek imkânsızdır. (İbn Arabî, 2017: 116).

Bir'in zorunlu olmasına bağlı olarak bazı kavramlar ortaya çıkmaktadır. Bunlardan ilki istiğnâdır ki muhtaçlık ve yoksulluk mümkün varlığın özelliği olduğundan dolayı zenginlik Zorunlu Varlık'ın kendindedir. Buradan ikinci bir kavrama ulaşılır ki zengin olan tam ve kemâl sahibidir. Çünkü Hak özü gereği sahip olması gereken her şeye sahiptir. Bu kemâlin ve tamlığın bir gereği olarak da iyilik ve hayır kavramlarına ulaşılmaktadır. İyilik ve hayır kavramları da mükemmellekle kendini gösterir ki âlemin yaratılışı veya taşma bundan

kaynaklanmaktadır (Demirli, 2012: 223-224, 226-227). İbnü'l-Arabî düşüncesinde iyi olan her şeyin kendisinden kaynaklandığı ve kendisiyle olan Vücûd salt iyilik olarak tanımlanmıştır (Kayserî, 2015: 28). Hayır ve iyilik Vücûd'dan, şer ise ademden kaynaklanmaktadır (Kılıç, 2017: 68). İbnü'l-Arabî bu anlamda Hakk'ın kendisinde hiçbir kötülüğün bulunmadığı Mutlak İyilik olduğunu söylerken, yokluğu da kendisinde iyiliğin bulunmadığı salt kötülük olarak ifade etmiştir (İbn Arabî, 2017: 122). Hakk'ın Mutlak Varlık ve İyilik olmasından dolayı da mukabilinde mutlak bir kötülüğün varlığından söz etmek mümkün gözükmemektir. Çünkü mutlak manada yokluğun gerçekleşmeyeceği yukarıda ifade edilmişti. Buradan çıkan sonuç şudur: Yokluğun izâfî olmasından bahsedilebilirken -yoklukla zorunlu irtibatı olmasından dolayı- kötülükten de ancak izâfî bir şekilde bahsedilebilir. Yokluğun kötülükle ve Varlık'ın iyilikle nitelenmesinden dolayı eşyanın yokluktan izharını da kötülükten kurtuluş olarak ifade etmek mümkündür. Yoklukta kalmak en büyük kötülük sayılırken, yaratmak en büyük iyilik sayılmaktadır. Bu anlamda yaratma veya izhar ilâhî inâyet, cömertlik (Demirli, 2017: 90-91) ve -kemâlin taşması anlamında- bereketin (Konevî, 2012: 104-105) bir neticesi olarak görülmektedir. Sûfilerin iyimser varlık görüşleri de bu düşünceye dayanmaktadır (Demirli, 2017: 91). Ailemin varlığının Hakk'ın kemâl niteliklerine bağlı olduğunu ifade etmiştik. O'nun salt iyilik ve hayır olması eşyanın yaratılmasının sebebidir. Fakat İbnü'l-Arabî geleneğinin benimsediği sudûr teorisinin sorunları arasında yer alan birlik-çokluk ilişkisi problemi çerçevesinde Mutlak İyi'den çıkan eşyanın nasıl mükemmel olmadığı sorunu gündeme gelmektedir. Burada sûfilerin yaklaşımı varlık-yokluk yaklaşımına benzerdir. Varlık ve birlik gibi iyiliğin de asıl olduğu, bu nedenle yokluk, çokluk ve kötülüğün izâfî olduğu söylenebilir. Öyleyse eşya da var olması anlamında iyidir. Fakat bu iyilik Hakk'ın mükemmelliği karşısında açıklanması gereken bir kavramdır. Konevî bu problemi "*Bir şeyden bütünüyle kendisine zıt bir şey meydana gelmeyeceği gibi bütünüyle aynı olan bir şey de meydana gelmez*" ilkesi etrafında açıklamaya gayret etmiştir. Buna göre âlem kendisinde bulunan imkân özelliğinden dolayı mükemmel olarak nitelenemese bile sudûrun bir gereği olarak belirli bir kemâle ve iyiliğe sahip olduğu söylenebilir. Bu da mutlak iyi ile kötülük arasında bir durum olarak nitelenebilir. Başka bir ifadeyle âlem varlık tecellîsi bakımında tamdır. Fakat tecellînin iliştiği mâhiyetin mümkün olmasından dolayı mükemmellikten yoksundur (Demirli, 2012: 226-227).

İbnü'l-Arabî'nin "yokluk" ifadesinin, imkânsızlığından ötürü mutlak yokluk olmadığını söylemek mümkündür. Bu anlamda eşyanın varlığa gelişi izâfî yokluktan izâfî varlığadır. İbnü'l-Arabî geleneği bu

varlığa gelişi de yaratma, icâd ve halk gibi terimlerden ziyade izhar ile ifade etmiştir. Eşyanın yaratılması bâtından zâhire çıkmaktır. Diğer bir deyişle izâfî vücûda mevcûd libâsının giydirilmesidir. İbnü'l-Arabî izâfî vücûda vücûd denmesinin ifadenin anlatımı açısından olduğunu söylemekte ve bu manada çeşitli kurma/hayali tabirler kullanmaktadır. İzâfî vücûdun müstakil bir vücûdu olmadığından dolayı bir yüzü varlığa ve bir yüzü yokluğa dönüktür. Mutlak vücûdun birliğine karşın izâfî vücûdda kesret hakimdir. Sudûrun bir neticesi olarak da izâfî vücûd Mutlak vücûdun zuhûr mahalli olarak görünmektedir (Kılıç, 2017: 248-249), (Konevî, 2013: 175, 178-179).²⁰ Buradan hareketle izâfî vücûd olan mümkünün kendisi itibariyle Mutlak Varlık ve yokluk arasında bir ara durumda bulunmaktadır ki buradan hareketle İbnü'l-Arabî imkân kavramının bu ara durumu ifade etmesinden dolayı gölge, hayal, serap, ke-enne (sanki) ve berzah gibi çeşitli ara kavramlar geliştirmiştir. Âlem nereden var oldu sorusuna karşılık: “*Varlık ve de yokluk ile nitelenemeyecek bilinen hakikatten var oldu*” sözünün de bu ara duruma işaret ettiği söylenebilir. Konevî de âlemi yok olması manasında mutlak yokluk olarak nitelememektedir. Buna karşılık ezeli bir varlığının olmadığını da ifade etmektedir. Âlem kadîm-vâcib ile mutlak yokluk arasında bir mertebededir. O'na göre âlem Hakk'ın kendisini bildiği ilmüne nispetle mevcûd hükmünde iken, kendi zâtına nispetle ise yok/ma'dûm hükmündedir (Demirli, 2012: 180-181), (İbn Arabî, 2017: 334-335), (Kam, 2015: 117).²¹

Burada bir diğer husus da şudur ki sûfiler eşyanın kendi zâtları itibariyle yok olduklarını ifade etmekle eşyanın dışta varlığını tamamen

²⁰ Bu düşüncenin panteizm fikrinin aksini belirttiğinin ifadesi için bk. (Affî, 2015: 174 vd.).

²¹ Dâvûd-i Kayserî şöyle demektedir: “*Mümkünün yok olma imkanı taşıması özü gereğidir. O halde vücûd, daha önce de geçtiği üzere, kendisinin bizatihi zorunlu olmasını gerektirmektedir. Kendisinde yok olma niteliği bulunan bir şeyin kendisini gerektirmesi mümkün değildir. O halde zorunlunun yok olması imkansızdır. Gerçekte, mümkün de yok olmaz; tam tersine gizlenir ve kendisinden zahir olduğu batına girer. Gizlenen yok sanılır. Mümkünün vücudunun yok olacağı zannı da böyle bir vehimdir. Bu vehim, mesela, ‘insan’ terimi için dış dünyada fertler düşünüldüğü gibi vücud’un da fertlerinin olduğu faraziyesinden kaynaklanır. Oysa durum böyle değildir. Doğrusu, vücud tek bir hakikattir; bu hakikatte çokluk olmaz. Bu tek hakikatin fertlere bölünmesi, onun mahiyetlere izafetinden ötürüdür. İzafet ise itibari bir durumdur; dolayısıyla onun dış dünyada fertleri yoktur ki o fertler yok olsun ve o da son bulsun. Tersine, yok olan ve son bulan o hakikatin mahiyetlere izafetidir. Bu izafetin ortadan kalkmasından dolayı vücud’un da ortadan kalkması gerekmez. Vücud’un ortadan kalkması, kesinlikle vücud’un hakikatının, ademin hakikatine dönüşmesini gerektirir. Zira vücud’un kendisinin zevali zorunlu olarak onun yokluğu olur. Bu ise apaçık bir saçmalaktır.*” (Kayserî, 2015: 34-35).

olumsuzlamamaktadırlar. Onların eşyadan varlığı olumsuzlamaları kendilerinde gerçekleşmeyi Hakk'a muhtaçlık sıfatından yoksun hale getirecek varlıktır. Yukarıda da ifade edildiği gibi eşyanın zâtı hakikati itibariyle mümkündür ve hakikatler değişmez. Bu anlamda sûfiler mümkün varlıkların tahakkuklarının kendilerinden değil, Hak'tan olduğunu söylemektedirler. Eşyanın ayakta durması ise tecellînin sürekliliğiyledir (Kam, 2015: 121-122, 158). Eşya kendisi itibariyle vücûd olamaması ve lizâtihi vücûd olan Hakk'a muhtaç olması dolayısıyla ontolojik bir fakr içerisindedir (Kılıç, 2017: 166).²² Eşyanın/âlemin bu muhtaçlığı ise Hak ile arasındaki en önemli fark olarak nitelenmiştir. Çünkü eşya zâtı itibariyle muhtaçken Hak zâtı itibariyle müstağnidir (Demirli, 2012: 232). İbnü'l-Arabî'ye göre eşya zâtı itibariyle mümkün olduğu için vücûddan ve kemâlattan mahrumdur. Bundan dolayı ilâhî inâyet ile arasındaki bağın kesilmesi durumunda vücûd bulamaz. Hakk'ın bu sürekli tecellîsine ise “*teceddüd-i emsâl*” ve “*halk-ı cedîd*” adını vermektedir (Konuk, 2021: 18-23), (Konuk, 2017: 8-9), (Kılıç, 2017: 191), (Konevî, 2012: 115). Onun bu düşüncesi Hak ile âlem arasındaki ilişkinin merkezine yerleştiği gibi aynı zamanda âlemde sürekli ve zorunlu bir nedensellik fikrinin de eleştirisidir. Teceddüd-i emsâl fikri an be an yaratılan şeyin sürekliliğini nasıl sağladığını ifade etmek için kullanılmıştır. Hak an be an birbirine aynı şekilde benzer arazları yaratmakta ve bu sayede bir şey ne ise o olarak kalmaktadır. Burada dikkate alınan şey ya da cevher ise bir şeyin ayn-ı sâbitesini ya da Hakk'ın bilgisinde sabit olan hakikatidir. İbnü'l-Arabî yaratmanın değil tecellînin yenilenmesine vurgu yaparak bir kere yaratılan şeyin mükemmel olarak yaratıldığını ve ondan daha mükemmelinin olamayacağını söylemektedir (Demirli, 2012: 231).²³ Âlemin kendi itibariyle yok, Hakk'ın tecellîsiyle var olduğu göz önünde bulundurulduğunda tecellînin daimiliği gözükmektedir. Tecellînin aslına dönmesiyle yok olan âlem ikinci tecellî ile tekrar var olur. Fakat tecellînin hızından dolayı bunu gözlemlemek mümkün değildir. Bu

²² İbnü'l-Arabî şöyle demektedir: “*Adem hâlindeyken mümkünün bir tercihe, bir sebebe muhtaç bulunduğunu görmez misin? Bir sebep bulunduğu ise mümkün olanın kendi varlığını sürdürmek, muhâfaza etmek için bir diğer sebebe ihtiyâcı devâm eder. Fakr hâli ondan zâil olmaz. Mümkün varlığında da yokluğunda da muhtaçtır. Fakrın böyle bir mâhiyeti olduğunu bilersen, onu her nefeste ve herhâlde hâtırında tutup hayâlından çıkarmaman elzendir. Allah Teâlâ'ya fakr, gınânın tâ kendisidir, çünkü mutlak ganî O'dur. O'nun karşısında fakîr olan da sensin. Ammâ diğer mahlûkâta karşı sen O'nunla ganîsin. Bunu bilesin!*” (Ankaravî, 2008: 371). Hak sayesinde zengin olanın O'na muhtaçlığının sürekliliği ve O'ndan aldığı zenginlik sayesinde âleme muhtaç olmaması hakkında bk. (İbn Arabî, 2020: 27-40).

²³ Bk. (Karadaş, 2011: 239-241).

anlamda cevher ve araz her ne var ise an be an değişmektedir. Kısaca âlem bir göz açıp kapamada fâni diğerinde oluş halindedir (Kam, 2015: 163).

4. SONUÇ

İbnü'l-Arabî düşüncesini ele alırken Kur'ân-ı Kerîm ve Hadîs ilimlerinin yanında tevarüs edilen felsefe ve kelâm geleneklerini de göz önünde bulundurmamak kaçınılmazdır. Bunun yanında vahdet-i vücûd düşüncesinin sistemleşmesini sağlayan ve İbnü'l-Arabî'nin yanında kurucu bir isim sayılabilecek Konevî'nin ve yine Dâvûd-i Kayserî, Affüddin Tilimsânî, Saîdüddin Fergânî ve Abdülganî Nablusî gibi muhakkik sûfîlerin görüşlerine başvurmak gerekmektedir. İbnü'l-Arabî “varlık olmak bakımından varlık Hak'tır” diyerek metafiziğin konusunu Hakk'ın varlığı olarak belirlemiştir. Bu nedenle İbnü'l-Arabî takipçileri tarafından varlık veya vücûd tabiri salt manasıyla Hak için kullanılmaktadır. Zorunlu ve Mutlak Varlık olması hasebiyle de Vücûd, sûfîler tarafından bir, basit, mükemmel ve iyi olarak nitelenmiştir. Mutlak Vücûd hiçbir şeyle sınırlanmamış ve kayıtlanmamıştır. Varlık kavramının mukabilinde yokluk kavramı da bu düşüncenin önemli bir bahsidir. Zira mutlak yokluktan bahsetmenin imkânsız olduğunu ifade eden İbnü'l-Arabî, yoklukla ancak izâfî yokluğun kastedilebileceğini söylemektedir. Âlem de bir yönüyle yok bir yönüyle var olan imkâna sahiptir ve Hakk'ın varlık vermesiyle meydana gelmektedir. Hakk'ın sürekli tecellîleriyle ayakta duran âlemi ele alırken de teceddüd-i emsâl ve halk-ı cedîd terimleri kullanılmaktadır. Âlemin yok ve vardan var olması ise bir paradoks olarak gözükmektedir ki İbnü'l-Arabî'nin metinlerinde bu tarz paradokslar sıklıkla yer almaktadır. Allah zıtlıkları kendisinde toplayandır. Bundan dolayı âlemin kaynağına “yokluk-varlık” veya “yok-var” (Demirli, 2017: 92-93) denilebilir.

KAYNAKÇA

- Affî, Ebü'l-Alâ. *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*. çev. Ekrem Demirli – Abdullah Kartal. İstanbul: İz Yayıncılık, 6. Basım, 2015.
- Ankaravî, İsmâil Rusûhî. *Minhâcü'l-Fukarâ*, haz. Safî Arpaguş. İstanbul: Vefa Yayınları, 1. Basım, 2008.
- Demirli, Ekrem. *İbnü'l-Arabî Metafiziği*. İstanbul: Sufî Kitap, 3. Basım, 2017.
- Demirli, Ekrem. *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*. İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık, 1. Basım, 2012.

- Demirli, Ekrem. *Sadreddin Konevî*. İstanbul: İsam Yayınları, 2. Basım, 2010.
- Demirli, Ekrem. ““Varlık Olmak Bakımından Varlık” İfadesinin Sûfilerce Yeniden Yorumlanması ve Bu Yorumun Metafizik Sonuçları”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 18 (2007), 27-48.
- Demirli, Ekrem. “İbnü'l-Arabî ve Takipçilerinin Tanrı Anlayışı: Tenzih ve Teşbih Hükümlerinin Birleştirilmesi”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 19 (2008), 25-44.
- Demirli, Ekrem. “Mesnevî’yi Fusûsu’l-Hikem’e Göre Yorumlamak “İlâh-ı Mu’tekad” ve Mevlânâ’nın Mesnevî’sinden Hikâyeler”. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 6/14 (2005), 347-364.
- Demirli, Ekrem. “Sûret (Tasavvuf)”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 37/540-541. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- İbn Arabî. *Fütûhât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. 1 Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 8. Basım, 2017.
- İbn Arabî. *Fütûhât-ı Mekkiyye: Filozof ve Sûfî “Metafizik Üzerine”*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 3. Basım, 2020.
- İbn Arabî. *Tenezzülâtü’l-mevsiliyye (Letîfu’l-esrâr adıyla)*. Kahire, 1961.
- İbn Sînâ. *Metafizik*. çev. Ekrem Demirli – Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2. Basım, 2017.
- Kam, Ferit. *Vahdet-i Vücud*. çev. Yüksel Kanar. İstanbul: Kapı Yayınları, 1. Basım, 2015.
- Karadağ, Cafer. “Teceddüd-i Emsâl”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 40/239-241. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Kaya, M. Cüneyt (ed.). *İslâm Felsefesi – Tarih ve Problemler*. İstanbul: İsam Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Kayserrî, Dâvûd el-. *Mukaddemât – Fusûsu’l-Hikem’e Giriş*. çev. Turan Koç – Mehmet Çetinkaya. İstanbul: İnsan Yayınları, 3. Basım, 2015.
- Kılıç, Mahmud Erol. *Şeyh-i Ekber: İbn Arabî Düşüncesine Giriş*. İstanbul: Sufî Kitap, 6. Basım, 2017.
- Koç, Turan (haz.). *İbn Arabî Geleneği ve Dâvud el-Kayserrî*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1. Basım, 2011.

- Konevî, Sadreddin. *Tasavvuf Metafiziği – Miftâhu Gaybi'l-cem ve'l-Vücûd*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 4. Basım, 2013.
- Konevî, Sadreddin. *Îlâhî Nefhalar – en-Nefehâtü'l-Îlâhiyye*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 3. Basım, 2012.
- Konuk, Ahmed Avni. *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi I*. haz. Mustafa Tahralı – Selçuk Eraydın. İstanbul: İFAV, 8. Basım, 2020.
- Konuk, Ahmed Avni. *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi II*. haz. Mustafa Tahralı – Selçuk Eraydın. İstanbul: İFAV, 8. Basım, 2021.
- Konuk, Ahmed Avni. *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi III*. haz. Mustafa Tahralı – Selçuk Eraydın. İstanbul: İFAV, 6. Basım, 2017.
- Nablusî, Abdülganî en-. *Âriflerin Tevhidi*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 3. Basım, 2018.
- Tabakoğlu, Mehmet. “Vücûd ve Adem: Vahdet-i Vücûdu Anlamada İki Anahtar Kavram ve Konuyla İlgili Ayetler”. *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 3/6 (2016), 57-78.
- Türker, Ömer. *Varlık Nedir? – İslâm Filozoflarının Varlık Tasavvuru*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 3. Basım, 2019.
- Türker, Ömer. *İslam Düşünce Gelenekleri – Kelam – Felsefe – Tasavvuf*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 1. Basım, 2020.
- Uludağ, Süleyman. “Ahadiyyet”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 1/484. Ankara: TDV Yayınları, 1988.
- Uludağ, Süleyman. “Amâ”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2/553. Ankara: TDV Yayınları, 1989.