



İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ 18:1 (2013), SS.71-103.

## MUTASAVVIFLARIN YOKTAN YARATMAYA DAİR GÖRÜŞLERİ ÜZERİNE KELAMİ AÇIDAN BİR DEĞERLENDİRME

### An Assesment of Views of Sufis on Creation from Nihility in Terms of Scholastic Theology

Yrd. Doç. Dr. Mustafa ÖZGEN\*

#### Öz

Bu çalışmada vahdet-i şühud ve vahdet-i vücud mekteplerinin yoktan yaratmaya dair görüşleri karşılaştırılmış ve Ehl-i sünnet'e uyumu incelenmiştir. Tartışma "yok" a şey denip denmeyeceğine dair karara göre şekillendiği için bu mesele de araştırılmıştır. "Zihni sübut" olarak da bilinen yokluğun varlığa dönüşüne dair görüşler karşılaştırılmış, âlemin kadim veya hadis oluşuna dair görüşler ele alınmıştır. Her iki tasavvuf mektebinin, "yok" un var edilmesini Allah'ın kendini tanıtmaya isteğinin bir tezahürü olarak gördüğü ve bunun zat makamında değil, sıfat makamında gerçekleştiğine inandığı görülmüştür. Eski Yunan filozofları, yoktan yaratmayı reddederken İslam meşşailerini kabul etmiş ama onlar yokluğu hiçlik olarak görmemiştir. Mutezile de âlemin kendine şeylik atfedilebilen bir yokluktan var edildiğine inandığı için âlemin ezeli olduğunu iddia etmişlerdir. Ehlisünnet Allah'ın yoktan yaratmasını mutlak kudretini ifade etmesi bakımından daha tutarlı bulmuşlardır. Vahdet-i şühut mektebi, yokluğun vehim mertebesinde gölge fakat hakiki bir varlığa dönüştüğüne inanmakla Ehl-i sünnete paralel bir görüşü benimsemiştir. Hâlbuki vahdet-i vücud mektebi, yokluğu ilahi ilimde sabit özler kabul etmiştir. Bununla hiçlik manasındaki yoktan yaratmayı kabul etmemekle mutezileye yakın bir duruş sergilemişlerdir.

**Anahtar Kelimeler:** Yokluk, Hiçlik, Sabit Özler, Varlık, Kadim

#### Abstract

In this study, the views of "vahdat-i shuhud" and "vahdat-i vücud" schools on creation from nihility (adam) were compared, and their conformity to Ahlessunna was investigated. Since the discussion depends on whether nihility can be termed "thing," it was also studied. The views on

---

\* Yrd. Doc. Dr. Necmeddin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu Eğitim Fakültesi İlköğretim Bölümü Sınıf Öğretmenliği Anabilim Dalı E. Posta: mustafaozgen54@hotmail.com

how nihility, known also as "existence in mind" (subut dihani), turned to exist were also compared and the views about whether the universe is eternal or created in due course were studied. It was seen that both sufi schools considered bringing nihility into existence as manifestation of Allah's desire to make Himself known, which they believed it could only actualize in the rank of attributes not essence (zât).

Ancient Greek Phylosophers disaffirmed creation from nihility. Although Muslim phylosophers affirmed it, they disaffirm nothingness of nihility. Since Mutazilis believed that universe was created from nihility they termed a "thing," they calimed its eternity. Ahlassunna considered creation from nihility more consistent with regard to Allah's omnipotence. School of vahdat-i shuhud took place among Ahlassunna preferring the view that nihility turned out to be a shadowy but real existence. However, school of vahdat-i vujud took a place nearer to Mutezilites by disapproving creation from nothingness and believing nihility to be fixed prototypes by the Omniscient.

**Keywords:** Nihility, Nothingness, Fixed Prototypes, Existence, Eternal

### Giriş

"Yokluk"un tarifi ve mahiyeti üzerine tartışmalar, Eski Yunan filozoflarından beri devam etmektedir. Meseleye İslam âlimleri zaviyesinden bakınca her Müslüman'ın Allah'ın âlemi yoktan yarattığına inandığı halde yokluğun mahiyetine dair inanç ve fikir birliği edemedikleri görülecektir. Bir kısmı onun hakikaten hiçlik olduğuna inanırken, diğerleri belli bir hakikat ve mahiyete sahip ve ezelden beri var olan bir şey olduğunu iddia etmiştir. Bu iddialara bağlı olarak âlemin ezelde mevcut (kadim) veya sonradan yaratılmış (hadis) olduğuna dair tartışmalar devam edegelmiştir.

Müslümanlar arasında yokluğun mahiyetine dair tartışmalar, genelde Meşşâî filozoflar ve kelamcılar arasında geçmiştir ancak itikadî meseleleri tasavvufî zaviyeden değerlendiren mutasavvıfların da tartışmaya dâhil oldukları görülmektedir. Bu çalışmada vahdet-i şühud mektebinin temsilcisi olarak bilinen İmam-ı Rabbani'nin yokluğa dair görüşleri, vahdet-i vücuda inanan mutasavvıfların fikirleriyle karşılaştırılacak ve Ehl-i sünnet kelam âlimlerinin reylerine uyumu da incelenecektir.

Sudur nazariyesini savunan eski Yunan filozofları, kadim bir asıl maddenin varlığına inandıkları için yoktan yaratmayı kabul etmemiş, bu yüzden âlemin de ezeli olduğunu iddia etmişlerdir. Farabî (ö. 339/950) ve İbn Sîna (ö. 428/1037) gibi İslam meşşâileri de âlemin yoktan var edildiğine inandıkları halde Yunan filozoflarına ters düşmemek için yokluğun da mevcut

denebilecek bir yönünün olduğunu yani onun hiçlik olmadığını iddia etmişlerdir.<sup>1</sup> Ancak meselenin bir tarafını Yunan filozoflarının ortaya attığı faal akıl/ay feleği kavramına getirinceye kadar bu düsturu ihlal etmek zorunda kalmışlardır.<sup>2</sup>

Yokluk manasına gelen Arapça "adem" kelimesi, Kuran-ı Kerim'de geçmediği gibi ondan türetilen ve yok manasında felsefi bir terim olan "madum" kelimesi de geçmez. Ancak onları ima eden bazı ifadelere rastlanır.<sup>3</sup> Kuran-ı Kerim'de geçen "halk," inşa," ihdas," "fatr" ve "icad" gibi kelimeler, derinlemesine ele alınınca karşımıza yokluk meselesi çıkar. Kelam âlimleri, bu kelimeleri aynı manada (müteradif/sinonim) kabul etmiş ve onlara yoktan var etme manasını vermişlerdir.<sup>4</sup> Ancak yokluk en çok "halk" kelimesi ile birlikte mevzu edilmiştir. "Halk" kelimesine Türkçede yaratma ve yoktan var etme

<sup>1</sup> Yavuz, Yusuf Şevki, "Adem" DİA, İstanbul, 1988, I, 357.

<sup>2</sup> Düzgün, Şaban Ali, *Neseî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, Akçağ yayınları, 1999, Ankara, s. 227.

Yunan filozoflarının ay üstü ve ay altı olmak üzere ikiye ayırarak izah ettiği "ay feleği," sudur teorisinin temelini oluşturur. "Sudur" ay üstü âlemin Allah'tan çıkmış olduğunu izah eden bir teoridir. Bu, zaman içinde gerçekleşen bir durum olmadığı için ezeli olduğu gibi tedrici olarak gelişmediği için bir bütündür. Yani sudur, ay üstü âlemin zamanla ilgisi olmadan bir defada yaratılmasıdır. Bu teoride Allah, akıl olarak kabul edilmektedir. Allah'ın kendi zatını düşünmesinin neticesinde ay üstü âlem O'ndan taşmıştır. Bu teoriye göre taşma, zorunlu varlık olan Allah'ın kendi zatının başka varlıklara kaynaklık edecek derecede olağan üstü mükemmellikte olmasının bir neticesidir.

Filozoflara göre sudur teorisi kabul edildiği takdirde yoktan yaratma anlayışında Allah hakkında oluşacağından endişe edilen değişme ve Allah'ı yaratmaya mecbur kılacak bir dış zorlama meselesi halledilmektedir. Aynı zamanda kendi zati itibarı ile varlığı dahi düşünemeyen mutlak yokluktan varlığın çıkması şeklinde tutarsız bir anlayışı kabul etmeye mecbur kalınmamaktadır. Ayrıca "Bir"den çokluğun çıkması, daha tutarlı bir şekilde izah edilmiş olmaktadır. (Yıldırım, Ömer Ali, *İslam Düşüncesindeki Yoktan Yaratma ve Kıdem Tartışmaları: Kelamcılar ve İbn Sina Merkezli Bir İnceleme*, Kelam Araştırmaları 10: 2 (2012) ss. 251- 274.)

Ancak kelamcılar sonradan yaratmanın Allah hakkında bir değişmeyi gerektirmediğini tatmin edici delillerle izah etmişlerdir. Diğer taraftan sudur teorisinin dıştan bir zorlamayı bertaraf eder gibi görünmesine rağmen Allah'ın iradesini geçersiz kılarak kendi iradesi ile yaratmaya gücü yetmediği için O'nu çaresizce yaratan bir varlık olarak gördüğü de ortadadır. Bu sistemde Allah, sadece kendi zatını bildiği halde O'ndan sudur eden akıllar, hem Allah'ı hem de kendi varlıklarının sonradan olduğunu bilmektedir. Bu iddia, akılların Allah'tan daha çok bildiğini kabul etmek gibi bir çıkmaza sürüklemektedir. Sudur teorisini savunan filozoflar, onun zaman dışı bir oluşum olduğunu söylerler ama bu oluşum da bir fiil olduğuna göre onun zamanla bağlantılı olması gerekir. Dolayısıyla zaman bakımından yoktan yaratma ile sudur teorisi arasında bir fark yoktur (Kaya Mahmut, "Sudur" DİA, XXXVII, 467- 468.)

<sup>3</sup> Özdemir, Metin, *Allah'ın Bilgisinin Ezelliği ve İnsan Hürriyeti*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2003, s. 123.

<sup>4</sup> Neseî, Ebu'l-Muin Meymûn b. Muhammed, *Tabıratu'l-Edille Fi Usûli'd-Din*, el-Jaffan& al-Jabi, Limasol, 1990, IV, 306.

manaları verilmiştir.<sup>5</sup> Bu kelime, Arapça'da ölçmek, kıyas etmek ve takdir etmek gibi manalar ifade eder. Bir kelimelik kelime olarak "halk" kelimesi, bir şeyi benzer ve modeli olmaksızın yoktan yaratmak ve bir şeyden başka bir şeyi meydana getirmek manalarında kullanılmıştır.<sup>6</sup>

Kelam ilminde Allah'ın âlemi sonradan yarattığı görüşünü açıklamak için cevher-araz, yer kaplama ve boşluk kavramlarından yola çıkılmış, yokluk kavramına varılmıştır. Kelamcılar önce cisimlerin yer kapladığını ve yer kaplamanın boşlukla bağlantılı olduğunu belirlemişler, sonra boşluğa "yokluk" adını vermişlerdir. Onlara göre varlıkların ilk maddesi, yokluğa eşdeğer olan ve kendinden önce bulunan boş mekâna muhtaçtır. Kelamcılar buradan varlıkların ilk maddesi kabul ettikleri atomların yoktan meydana geldiği ve âlemin yoktan yaratıldığı neticesini çıkarmışlardır.<sup>7</sup>

Yoklukla ilgili tartışma, Allah'ın âlemi yaratması meselesiyle bağlantılıdır. Kuran-ı Kerimde bundan bahseden birçok ayet vardır<sup>8</sup> ama genellikle âlemin en şerefli ferdi olan insanın yaratılışıyla ilgili olan şu iki ayet üzerinde durulur: "İnsanın var edilip bir şey olarak adının geçmediği uzun bir zaman geçmemiş midir?"<sup>9</sup> ve "İnsan önceden bir şey değilken onu (sonradan) yaratmış olduğumuzu düşünmez mi?"<sup>10</sup>

Klasik kelamî tartışmalarda yokluğun mahiyetine dair fikirler, yukarıdaki ayetlerde geçen "şey" kelimesine verilen manaya göre şekillenmiştir. Bazıları buradaki "şey"i mutlak hiçlik olarak anlamış, bazıları da onun zihnin dışında var olmadığı halde olması da mümkün olan bir mahiyete işaret ettiğini söylemiştir.<sup>11</sup> "Şey"in mümkün bir mahiyete işaret ettiğini söyleyenler, onu bilgi ve zihin ile bağlantılı görmüş ve kendinden söz

<sup>5</sup> Mehmed Bahaüddin, *Yeni Türkçe Lugat*, "Halk" mad., Akçağ Yay. İstanbul, 1997.

<sup>6</sup> İsfehani, Râgıb, Ebu'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed el-Mufaddal, *Mu'cem-u Müfredât-i Elfâzi'l-Kur'ân*, "Hlk" maddesi Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997; İbn Manzûr, Ebu'l Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-Arab*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1994.

"Halk" fiili, şu ayetlerde bir şeyi benzer ve modeli olmaksızın yoktan yaratmak ve bir şeyden başka bir şeyi meydana getirmek manalarında kullanılmıştır: En'am, 6/73; Âraf, 7/54; Tevbe, 9/36; Yunus, 10/3; Hud, 11/7; İbrahim, 19 ve 32; Nahl, 3; İsrâ, 99; Taha, 4; Furkan, 59; Neml, 60; Ankebut, 61; Lokman, 25; Secde, 4; Yasin, 36/81; Zümer, 39/5 ve 38; Zuhuruf, 43/9; Ahkaf, 46/33; Hadid, 57/4.

<sup>7</sup> İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, Evkaf-ı İslamiye Matbaası, 1339- 1341, İstanbul, I, 275-276.

<sup>8</sup> Mesela, Yasin, 36/82.

<sup>9</sup> İnsan, 76/1.

<sup>10</sup> Meryem, 19/67.

<sup>11</sup> Özdemir, Metin, *Allah'ın Bilgisinin Ezeliği ve İnsan Hürriyeti*, s. 122, 123.

edilebilecek bir varlık olarak algılamıştır. Bu tutum, onların “şey”i ezeli bir madde olarak algılamalarına yol açmıştır.<sup>12</sup>

İslam kelamcıları arasında yokluk meselesi üzerine kafa yoran ilk mezhep, Mutezile’dir. Onlar meseleyi “yoktan yaratma”yı çözmek niyetiyle ele almışlardır<sup>13</sup>. Diğer Müslümanlar gibi onlar da âlemin yoktan yaratıldığına inanmıştır. Ancak onlar yokluğu hiçlik olarak değil, ezeli asıl madde olarak kabul etmiş, “yok”a (madum) “şey” demişlerdir.<sup>14</sup> Aslında Mutezile de “yok”un (madum) tarifi üzerinde fikir birliği edememişse de çoğunluk onun hiçlik olmayacağını söylemiş ve Allah’ın bir şeyi yaratmadan önce bildiğini, bilinen şeyin ise hiçlikle nitelenemeyeceğini ve bu yüzden onun ezeli bir hakikat olduğunu iddia etmiştir.<sup>15</sup> İtızalî düşünceye sahip kelamcıları, “mümkün yokluk”un dış âlemde var olmadan önce de bir zat, ayn ve hakikat olduğunu iddia etmiş ancak meseleyi farklı şekillerde açıklamışlardır.<sup>16</sup> Kadı Abdülcabbar (ö. 415/1024) yokun (madum) temelinde ezeli bilginin bulunduğu halde onun henüz maddî olarak var olmadığını söyler; onu “mevcut olmayan malum” olarak tarif eder. Ona göre âlem, sadece maddî bakımdan hadis, ilahî bilgide belirlenmiş olan aslî hakikati itibariyle ezelidir.<sup>17</sup> El-Kabî’ye (ö. 319/931) göre “yok,” malum ve adından bahsedilebilen şeydir ama cevher ve araz değildir. Ebu Ali el-Cübbâî (ö. 303/915) ve oğlu Ebu Haşim (ö. 321/921) sonradan yaratılmış varlıkların şu dünyada sahip oldukları sıfatlarına yokluk halindeyken de sahip olduklarını; şimdi cevher ve araz olanların yokluk halinde de cevher ve araz olduğunu, şimdi siyah veya beyaz olanların yokluk halinde de siyah ve beyaz olduklarını iddia etmişlerdir. Hatta diğer bir mutezilî olan el-Hayyat (ö. 300/912) bilgiye konu olanlara “şey” denebileceğini ve yokun hareket, sükûn,

<sup>12</sup> Düzgün, Şaban Ali, *Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Alem İlişkisi*, s. 170.

<sup>13</sup> Şirinov, Agil, *Nasrüddin Tusî’de Varlık ve Uluhiyet*, İsam Yay, 2011, İstanbul, s. 69.

<sup>14</sup> İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Fisal fi’l-Milelel vel- Ehvai ve’n Nihal* I-III, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, 1996, III, 217.

<sup>15</sup> Kadı Abdülcabbar, Ebu’l-Hasen Abdülcabbar b. Ahmed, *el-Muhit bi’t-Teklif*, thk, Osman Seyyid Azmi, ed-Daru’l-Misriyye, Kahire, trs. s. 125; İcî, Adududdin Kadı Abdurrahman b. Ahmed, *el-Mevakif fi’l-İlmi’l Kelâm*, Alemu’l-Kütüb, Beyrut, trs, s. 53, 55. Razî Fahreddin Muhammed b. Ömer, *el-Mebahis’ul-Meşrikiyye*, Dâru’l-Kitabi’l-Arabî, Thk. M. Mutassımbillah, Beyrut, 1990, I, 134; Karî, Molla Ali, *Şerh’u Kitabî’l-Fıkhi’l-Ekber*, Beyrut, 1984, s. 220.

<sup>16</sup> İcî, *el-Mevakif*, s. 56; Şehristanî, Ebu’l Feth Muhammed b. Abdülkerim, *Nihayetü’l-Akdam fi İlmi’l-Kelam*, Nşr. Mektebetü e’s-Sakâfeti’d-Diniyye, Kahire, Trs, s. 151; Cüveynî, İmâmü’l Haremeyn Abdülmelik b. Abdillah, *e’s-Şâmil fi Usûliddin*, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, 1999, s. 24; Razî, Fahreddin, Muhammed b. Omer, *Muhassal-ü Efkâri’l-Mutekaddimîn ve’l-Müteahhirîn*, Dâru’l-Kitabi’l-Arabî, Beyrut, 1984, s. 83.

<sup>17</sup> Kadı Abdülcabbar, Ahmed, *Şerh-u Usulî’l-Hamse*, Thk, Dr. Abdülkerim Osman, Mektebet-ü Vehbe, Kahire, 1988, s. 176.

mahlûk ve muhdeslik gibi sıfatları olmayan bir cisim olduğunu söyleyecek kadar ileri gitmiştir.<sup>18</sup>

Bunlardan hareketle Mutezilenin çoğunun yokluğu "şey" kabul ettiğini ve yaratmanın bu şeyden başladığına inandığını söyleyebiliriz. Bu durumda onlara göre yoktan yaratma, hiçlik manasındaki mutlak yokluktan değil, kendisine şeylik atfedilebilen bir yokluktan var etmedir.<sup>19</sup> Dolayısıyla Mutezile, âlemin yoktan var edildiğini kabul etmekle Yunan filozoflardan ayrılmış; buna karşılık yokluğun ezeli bir zata sahip olduğunu iddia ederek Ehl-i sünnete ters düşmüştür. Ancak yokluğa dair ileri sürdükleri bu iddiayı, onların tevhit inancına dayanan kıdem anlayışları ile uzlaştırmak zordur. Çünkü onlara göre Allah'ın zatından başka hiçbir şey ezeli olamaz.<sup>20</sup>

Ehl-i sünnet kelimcileri, "şey" kelimesini "mevcut" manasında kullanır. Bu yüzden onlara göre her mevcuda "şey" dendiği gibi, her şeye de mevcut denebilir.<sup>21</sup> Allah mevcut olduğuna göre, O'na da "şey" denebilir. Dolayısıyla onlar, yokun "şey" olamayacağına inanırlar.<sup>22</sup> Zaten onlara göre Allah da "De ki: 'hangi şey, şahitlik bakımından en büyüktür? De ki: (hak peygamber olduğuma dair) benimle sizin aranızda Allah şahittir'"<sup>23</sup> mealindeki ayette kendine şey demiştir.<sup>24</sup> Ancak İmam Matüridi (ö. 333/944) Allah'a cisim

<sup>18</sup> Bağdadî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tahir et-Temimî, *el-Fark Beyne'l-Furak*, Thk, Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, el-Mektebetü'l-Misriyye, Beyrut, 1990, s. 179; Şehristani, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm, *el-Milel ve'n-Nihal*, Thk, Muhammed Seyyid Geylânî, Beyrut, Trs, I, 77; İbn Hazm, *el-Fisal*, III, 217; Nesefî, Ebu'l-Muin Meymûn b. Muhammed, *Tabsıratu'l-Edille Fi Usûli'd-Din*, el-Jaffan& al-Jabi, Limasol, 1990, I, 75.

<sup>19</sup> Yıldırım, Ömer Ali, *İslam Düşüncesindeki Yoktan Yaratma ve Kıdem Tartışmaları: Kelamcılar ve İbn Sina Merkezli Bir İnceleme* Kelam Araştırmaları 10: 2 (2012) ss. 251- 274.

<sup>20</sup> Kadı Abdülcabbar, Ahmed, *Şerh-u Usulî'l-Hamse*, s. 181.

<sup>21</sup> Cüveynî, İmâm'ül Harameyn Abdülmelik b. Abdullah, *e's-Şâmil*, s. 23; İcî, *el-Mevâkıf*, s. 56; Şehristanî, Ebu'l Feth Muhammed b. Abdülkerim, *Nihaytü'l-Akdam fi İlmi'l-Kelam*, Nşr. Mektebetü e's-Sakâfeti'd-Dîniyye, Kahire, Trs, s. 150; Taftazani, Sadüddin Mesud b. Ömer, *Şerhu'l Akâid*, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul, 1986, s. 21.

<sup>22</sup> Semerkandî, Ebu Muhammed Rukneddin Ubeydullah b. Muhammed b. Abdülaziz, *el-Akidetü'r-Rükniyye*, Thk. Mustafa Sinanoğlu, İsam Yay, İstanbul, 2008, s. 58.

<sup>23</sup> Enâm, 6/19.

<sup>24</sup> Matüridi, Ebû Mansûr Muhammed b Muhammed, *Te'vîlât-ü Ehli's-Sünnet*, Thk, Fâtıma Yûsuf el-Haymî, Nşr, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 2004, II, 102; Nesefî, Ebu'l-Berekât, Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, *Tefsîrü'n-Nesefî*, Kahraman Yay. İstanbul, 1984, II, 6; Saffâr, Ebu İshak İbrahim b. İsmail b. Ahmed b. İshak, *Telhisu'l-Edille likavâidi'-Tevhid*, Thk, Hişam İbrahim Mahmud, Daru's-Selam, Kahire, 2010, s. 223.

denemeyeceğini söyler.<sup>25</sup> Eşari (ö. 260/875) ise Allah'ın diğer şeylerden farklı olduğunu belirtme ihtiyacı duyar.<sup>26</sup>

Eş'arîler, yoku (madum) Allah'ın bildiğini kabul etmekle birlikte onun "şey" olduğunu kabul etmezler. Onlar yoku var olmadan önce sırf olumsuzluk (nefy) ve sırf hiçlik olarak görür ve onun "şey" olmadığı gibi zatının da bulunmadığına inanırlar.<sup>27</sup> Mesela Bakillanî (ö. 403/1013) yoku müntefî (olumsuzlanan) ve "şey" olmayan olarak tarif eder.<sup>28</sup> Diğer bir Eş'arî kelamcı olan Cüveynî (ö. 478/1085), Allah'tan başka ezeli bir varlığı kabul etmeye mecbur edeceği endişesiyle, yoku "şey" saymayı reddeder.<sup>29</sup> Eş'arîler yokun ilahî ilimde sabit olduğunu kabul etmekte Mutezile gibi düşünmekle birlikte, onun müşahhas olarak var oluşunu reddederek onlardan farklılaşmaktadır. Çünkü Mutezile, müşahhas olarak var olmayan "şey"e bir mahiyet ve gerçeklik atfederek onun kendine ait hususi zat ve mahiyetinin olduğuna inanır.

Maturidiler, yokun "şey" kabul edildiği takdirde Allah'ın aslında bir şekilde var olan âlemi sadece maddî yokluktan maddî varlık alanına getirdiğini inanmaya ve her varlığı madde kabul etmeye mecbur edeceğinden endişe etmektedirler.<sup>30</sup> Meseleye tevhit akidesi zaviyesinden bakıldığında bu endişeyi haksız bulmak mümkün değildir. Zira tevhit, Allah ile birlikte başka ezeli mahiyetlerin bulunduğunu ya da âlemin Allah'tan bağımsız bir mahiyetinin olmasını kesinlikle reddetmektir.

Ehl-i Sünnet kelamcıları, Allah ile âlem arasındaki farkı net bir şekilde ifade etmesi bakımından dilediğini dilediği şekilde ve dilediği zaman yapan Kâdir-i Mutlak'ın yoktan yaratmasını daha tutarlı bulmuşlardır. Böylece Allah'ın mutlak kudretinin tesir sahasının genişliğini ifade ederek, Allah ile âlemin farkını ve arada bir ortaklığın bulunmadığını da ortaya koymuşlardır.

<sup>25</sup> Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Kitâbü't-Tevhîd*, Nşr, Fethullah Huleyf, Beyrut, 1970, (Elif Ofset, İstanbul, 1979), s. 39, 104.

<sup>26</sup> Ôşî, Osman, *Bed'î'l-Emâlî*, Ali el-Kârî'nin *Dav'u'l-Meâlî* isimli şerhi ile beraber, Dersaadet Kitabevi, İstanbul, 1985, s. 23.

<sup>27</sup> Bakillanî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib, *Temhidü'l-Evâil fi'r-Redd ale'l-Mulhide ve'l-Muatilla ve'r-Rafıza ve'l-Havaric ve'l Mutezile*, Thk, Muhammed Abdülhâdî Ebû Ride Mahmud Muhammed el-Hudayrî, Dâru'l Fikri'l-Arabî, Kahire, 1987, s. 34; Bakillanî, *el-İnsâf fi ma Yecibü İtikâduh ve lâ Yecûzu'l-Cehlü bih*, Thk, Muhammed Zâhid b. Hasen el-Kevserî, Mektebetu'l-Hancı, Kahire, 1993, s. 15; Taftazani, Sadüddin Mesud b. Ömer, *Şerhu'l-Makasid*, Thk, Abdurrahman Umeyra, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1989, I. 364.

<sup>28</sup> Bakillanî, *Temhid*, s. 35.

<sup>29</sup> Cüveynî, *eş-Şamil*, s. 26.

<sup>30</sup> Mâtürîdî, *Tevhid*, s. 104.

Yoksa filozofların savunduğu sudurcu yaratma teorisinde Allah'ın iradesinin tesiri kaybolduğu gibi Allah ile âlem aradaki fark da biri zorunlu diğeri mümkün olmak üzere sadece derece ve sıfat farkına dönüşmektedir. Çünkü burada varlığın kaynağı, doğrudan Allah'ın kendisi olmaktadır. Âlemin hiçlik manasındaki "yok"tan yaratıldığını ispat gayretleri, isbât-ı vâcib gibi hayatî bir meselenin temelini oluşturması bakımından da Ehl-i Sünnet kelimcilerin ilgi alanı olmuştur.

### İmam-ı Rabbani'ye Göre Yoktan Yaratılma

Yaşadığı dönem ve bölgede fikirleri tartışılmadığı için İmam-ı Rabbani, Mutezileden bahsetmese de, o da Ehl-i sünnet kelimcileri gibi, âlemin kadimliği iddiasına dayanan görüşlerin tamamını reddeder. Allah'tan başka bir şeyin kadim olduğuna inanmayı Kuran-ı Kerim'in açık beyanlarına ters bulur. Mesela, eski Yunan filozoflarının iddia ettiği gibi anasır, felekler, akıl, nefis, gibi basit varlıkların kadim olduğuna inanmayı<sup>31</sup> iman açısından tehlikeli görür. O da, Ehl-i sünnet kelimcileri gibi, yoktan var edilmeyi zat ve zaman olarak kadim olmamak, sonradan yaratılmış olmak olarak tarif eder.<sup>32</sup>

Dolayısıyla İmam-ı Rabbani'ye göre Allah'tan başka basit veya mürekkep ne varsa her şey yoktan var edilmiştir. Mesela, Arş, Kürsi, Levh, Kalem, Cennet, Cehennem ve ruhtan ibaret olan yedi şey de ebedidir (baki). Ancak adı geçen varlıkların sonsuzluğu, onların kadim olduğunu göstermez. Allah onları da sonradan yaratmış olmakla birlikte sonsuz kudretinin bir tecellisi olarak onlara sonradan kalıcılık (ebedilik) bahşetmiştir. Bazı şeylere sonradan verilen ebedilik, onların ezeli ve kadim olmasını gerektirmez. Bu bakımdan, her Müslüman, Allah'tan başka her şeyin "hiç" manasındaki "yok" olduğuna inandığı gibi sonradan tekrar yok olacağına da inanmalıdır. Kuran-ı Kerim maddî âlemin bozulmasını ifade eden olayları, mesela, bir gün yıldızların dağılacağını, semaların yarılabileceğini, dağların paramparça olup yok olacağını<sup>33</sup> belirttiğine göre mümkün varlıkların geçmişte hiçlik manasını

<sup>31</sup> Devvanî, Muhammed b. Es'ad es-Siddîki, *Celâl*, Nşr, Kırmımlı Yusuf Ziya, Amasyalı Rifat Bey Matbaası, 5. baskı, İstanbul, 1325, s. 5.

<sup>32</sup> İmam-ı Rabbani, Ahmed b. Abdülahad el-Fârûkî es-Serhindî, *Mektûbât (ed-Dürru'l-Meknûnât)* I-III, Arapçaya Çev. Muhammed Murad Kazanî el-Menzilevi, 1. c. Enver Baytan Kitabevi, 2. ve 3. c. bir arada, Fazilet Neşriyat ve Matbaacılık, İstanbul, trs, c. 1. mektub. 266, s. 264. c. 3, mektub. 57, s. 73. (Not: İmam-ı Rabbani'nin bu eseri referans alındığında cild ve sayfa numaralarından başka mektup numaraları da belirtilecektir.)

<sup>33</sup> "Sura bir nefha ile üfürüldüğü; yer ve dağlar kaldırılıp bir vuruşla birbirlerine çarpıldığı zaman o gün olacaklar olur, kıyamet kopar ve düzen bozulur." (Hâkka, 13-16) "Güneş katlanıp dürüldüğünde, yıldızlar bulandığında ve dağlar yürütüldüğünde..."(Tekvir, 1-3) "Sema



taşıyan “yok” olduğu gibi gelecekte de aynı şekilde “yok” olacağına inanmak, temel inanç meselelerinden biridir.<sup>34</sup>

### İmam-ı Rabbani’ye Göre Yokluk

İmam-ı Rabbani her şeyin zıttı ile anlaşılacağı kabulünden yola çıkar ve yokluğu mutlak ve mümkün olarak ikiye ayırdığı varlığın karşısına koyar. Böylece o da kelamcılar gibi yokluğu “*mutlak yokluk*” (adem-i sırf) ve “*mümkün yokluk*” (adem-i mümkün) olmak üzere ikiye ayırır. Kelamcılara göre “*mutlak yokluk*” sırf olumsuz bir kavramdır. Her hangi bir hususiyeti bulunmadığı ve sırf olumsuz olduğu için onun hakkında hiçbir şekilde bilgi sahibi olamayız.<sup>35</sup> Bunun en bariz misali, iki zıddın bir araya gelmesi veya bir cismin bir anda iki farklı yerde bulunmasıdır. İki zıt hiçbir zaman bir araya gelmez ve bir cisim aynı anda iki farklı yerde bulunamaz.<sup>36</sup> Kelamcılar “*mutlak yokluk*”un görülemeyeceğinde ve ona şey denemeyeceğinde fikir birliği içindedir. Dolayısıyla tartışma, “*mümkün yok*”a (madum) şey denip denmeyeceği üzerinde döner.<sup>37</sup> Zaten Mutezile de her türlü yokun değil, sadece “*mümkün yok*”un şey olduğunu iddia ederek “*mutlak yok*”tan yaratmayı bertaraf edip, var olması mümkün olan “*mümkün yok*”u bir yönüyle varlıkla irtibatlandırmak istemiştir.<sup>38</sup>

İmam-ı Rabbani, mutlak ve mümkün yokluğa dair görüşlerini, asıl ve gölge benzetmesiyle ortaya koyar. Vücub mertebesinde Allah’ın zat ve sıfatları ile bağlantılı olanları asıl, imkân mertebesindekileri de gölge kabul eder. Ancak asıllar arasında da bir gölgelik ve asıllık tasnifi yapar. Ona göre vücub mertebesindeki asılların bir kısmı diğerlerinin aslıdır veya bazı asıllar diğerlerine nisbetle gölgedir. Mesela ilahî sıfatlar vücub dairesinde oldukları için asıldır ama onlar aynı zamanda ilahî şanların, şanlar da zatın gölgesidir. Dolayısıyla burada asıl ve asılların aslî gibi bir tasnif vardır.

İmam-ı Rabbani işe önce asılların aslî olarak gördüğü ilahî “*zat*” makamı ile başlar. Ona göre o makamda varlık sıfatı bile mülhaza edilemez. Bu yüzden oradaki yüceliği tam olarak ifade edecek kelime yoktur. Ama her

yarıldığında...” (inşikak, 1) “Allah’ın zatı müstesna her şey helak olacaktır. Hüküm O’na aittir ve siz O’na döndürüleceksiniz.” (Kasas, 88)

<sup>34</sup> İmam-ı Rabbani, *age*, aynı yer.

<sup>35</sup> Hillî, Ebu’l-Kasım Necmeddin Cafer b. Hasan Yahya Muhakkık Hüzeli, *Nihayetü’l-Meram fi İlmî’l-Kelam*, Thk. Fazıl el-İrfan, Kum, Trs, s. I, 52.

<sup>36</sup> Bakillânî, *Temhid*, s. 35.

<sup>37</sup> Kari, *Dav’u’l-Meâlî*, s. 111.

<sup>38</sup> Şirinov, Agil, *Nasrûddin Tusî’de Varlık ve Uluhiyet*, s. 71.

şeye rağmen, O'ndan bir şeyler anlatmak üzere bir kelime kullanılacaksa o da ancak varlık (vücut) olabilir. İfade yetersizliğinden mecburen kullanılan varlık (vücut) ile karşısında yokluğa yer olmayan "mutlak varlık" kast edilir.<sup>39</sup>

### Mutlak Varlık ve Yokluk

Allah'ın varlığı her şeyi ile mükemmel olup hiçbir eksiği olmadığı için yeni bir işlem görmez, bir değişikliğe uğramaz. Bu yüzden ona "mutlak varlık" denir. Asıl makamında varlık kelimesinden Allah'a ait bir sıfat çıkarılamaz. Yani İmam-ı Rabbani'ye göre "Asalet mertebesinde "Allah vücuttur (varlık)" diyebiliriz ama "Allah mevcuttur" diyemeyiz. Hâlbuki gölge mertebesinde "Allah mevcuttur" diyebildiğimiz halde "Allah vücuttur" diyemeyiz..." Buradan şu netice çıkar: Sırf varlığın hiç bir şeyden etkilenmediği, hiç değişmediği ve hiç yokluk görmediği gibi, sırf yokluk (adem-i mahz) da olduğu gibi kalır, asla varlığa dönüşmez.<sup>40</sup> Burada İmam-ı Rabbani'nin vahdet-i vücud mektebinin temsilcisi olarak bilinen İbn Arabî ile aynı görüşü paylaştığı görülmektedir. Çünkü İbn Arabî de Allah'a ait olan "mutlak vücut" sıfatının hiçbir zaman yokluk görmeyeceği gibi, onun karşısındaki mutlak yokluğun hiçbir şekilde varlığa dönüşmeyeceğine inanır ve onun için muhal (imkânsız) kelimesini kullanır.<sup>41</sup>

İmam-ı Rabbani "yok"a (madum) "şey" denip denmeyeceğine dair tartışmaya fazla girmez. Ancak âlemin hiçlikten yaratıldığına dair ısrarından onun da, Ehl-i sünnet kelamcıları gibi, "yok"a "şey" demeyi doğru bulmadığını çıkarıyoruz. Ona göre insanın aslının bir şey değilken<sup>42</sup> kendisine ait bahsedilebilecek bir şeyin bulunmadığını beyan eden<sup>43</sup> iki ayet, yokluğun bir şey olmayıp hiç olduğuna delildir. Yani yokluk, hiçbir şekilde müşahede alanına girmeyen hiçlikti ama Allah sonsuz kudretinin eseri olarak onu kendi hayatıyla diriltmiş, bekası ile baki kılmış ve ondan kendi ahlakıyla ahlaklanacak kullar yaratmıştır.<sup>44</sup> "Allah semavat ve arzın nurudur"<sup>45</sup> mealindeki ayette geçen nur ismi Allah'ın semavat ve arzı aydınlatmasını, yokluk karanlığından varlığın aydınlık meydanına çıkarmasını ifade eder. Bu

<sup>39</sup> İmam-ı Rabbani, *Mektûbât*, c. 1, mektub, 234, s. 209.

<sup>40</sup> İmam-ı Rabbani, *age*, c. 1, mektub. 234, s. 209-211.

<sup>41</sup> İbn Arabî, Ebû Abdullah Muhammed, *Fütûhat-ı Mekkiye*, Thk. Osman Yahya, el-Mektebetü'l-Arabiyye, Mısır, 1985, XIV, 518.

<sup>42</sup> Meryem, 19/67.

<sup>43</sup> İnsan, 76/1.

<sup>44</sup> İmam-ı Rabbani, *Mektûbât*, c. 3, mektub. 53, s. 69; mektub. 56, s. 72.

<sup>45</sup> Nur, 24/35.

da yokluğun bir kısmının karanlıktan çıkıp var olabileceğini ortaya koyar. İmam-ı Rabbani buna "mümkün yokluk" adını verir.<sup>46</sup>

İmam-ı Rabbani yokluğun iki kısmının da ezelde hiçbir mertebede var olmayan hiç olduğunu ispatlayarak âlemin hiçlikten yaratıldığını ve varlık sahibi olan Allah'ın mükemmelliğini ortaya koyar. Yokluğu "hiçbir şey değil" manasındaki "la-şey-i mahz" ile ifade eder. Mevcut bir maddeden ve örnekten yeni bir şey oluşturmak bir sanat kabul edilebilir ama hiçbir maddesi ve örneği olmayan bir şeyi var etmek ilahi sanatın neticesi olarak ortaya konur. Ona göre varlık mükemmelliğin kaynağı olunca hiçbir kemalata sahip olmayan, sırf şer ve noksanlık olan yokluğun varlık ile bağlantısı olmaz.<sup>47</sup> Ezelde Allah'tan başka yokluk diye bir "şey" bile yoktu. Dolayısıyla yokluk (adem) şu görünen dış dünyaya göre hiçbir mertebede sabit olmadığı gibi, bir "şey olamayan" (lâ-şey) hiç, asılın olmadığı yerde gölge ve sadece bir itibar idi.<sup>48</sup>

Yukarıda İmam-ı Rabbani'nin her şeyin zıttı ile anlaşılacağı kabulünden yola çıktığından ve yokluğu varlığın karşısına koyduğundan söz edilmişti. Burada yukarıdaki nitelikleri taşıyan yokluğa varlığın karşısında bulunma gücünün niçin verildiği sorusu akla gelir. Bu soruya önce "hiç" manasındaki yoktan var edilmeyi kabul etmeyen vahdet-i vücud ekolünün temsilcisi olan İbn Arabî'nin görüşleri çerçevesinden cevap aranacaktır. Sonra İmam-ı Rabbani'nin "şey" kabul etmediği "yok"un varlığa nasıl intikal ettiği incelenecektir.

### **Yokun Var Ediliş Sebebine Dair Görüşlerin Tahli**

"Yok"un (madum) vara dönüşmesine dair tartışma, Allah-âlem ilişkisine dair tartışmanın bir uzantısıdır. İbn Arabî Allah'ın "zat" ve "uluhet" olmak üzere iki mertebesinden söz eder. Onun "Ehadiyet" ismini verdiği ve hiçbir isim ve sıfatın bile yetişemediği zat makamında Allah'la âlemin bir münasebeti yoktur.<sup>49</sup> Ancak ona göre bir kutsi hadis olarak aktarılan, "Ben bilinmeyen bir hazine iken bilinmeyi istedim ve bunun için halkı yarattım"<sup>50</sup>

<sup>46</sup> İmam-ı Rabbani, *age*, c. 1, mektub. 234, s. 213; c. 2, mektub. 1, s. 6; mektub. 11, s. 19.

<sup>47</sup> İmam-ı Rabbani, *age*, c. 3, mektub. 62, s. 78.

<sup>48</sup> İmam-ı Rabbani, *age*, c. 3, mektub. 80, s. 105.

<sup>49</sup> İbn Arabî, Ebû Abdullah Muhammed, *Füsûsü'l-Hikem*, Şevki Bey Matbaası, İstanbul 1287, s. 7; *Fütühât*, I, 187-189.

<sup>50</sup> Aclûnî, İsmail b. Muhammed b. Abdülhâdî el-Cerrâhî, *Keşfü'l-Hafâ*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997, II, 121, nr. 2014.

Aclûnî, bunu "Ben bilinmeyen bir hazine iken bilinmeyi istedim ve bunun için halkı yarattım. Onlara kendimi bildirdim ve onlar beni tanıdılar" şeklinde vermiştir. Ancak İbn Teymiye'nin

cümlesinden ve “İnsan ve cinnîleri bana kulluk etsinler diye yarattım”<sup>51</sup> mealindeki ayetten Allah’ın kendi kemalatını başkalarına açmak istediği anlaşılmaktadır.<sup>52</sup> İbn Arabî mutlak zatın yaratılmışlarla bir ilişkisinin olmadığına inandığı için bunun “vahidiyet” denilen ‘uluhet mertebesi’nde gerçekleştiğini söyler. İbn Arabî’ye göre “uluhet” ilahi isimlerin zata nisbet edildiği ve mutlak zattan sonra gelen mertebedir, Allah’ın yarattığı varlıklara dönük yönüdür. Allah, o mertebede âleme kendini göstermek suretiyle tecelli etmiş, kendinden haberdar etmiştir.<sup>53</sup> Bunu, isimlerinin gücünü göstermek suretiyle, kendi kemalatının bir kısmının ortaya çıkması için, kendi ilminde sabit ve “ayan-ı sabite” adını alan yoklukları yaratmak suretiyle yapmıştır. Zira âlem, Allah’ın bahçesi, isimler de Allah adına o bahçenin sahipleridir. Her ismin onda bir hissesi vardır. Yoksa Allah’ın isimleri bir işe yaramayan şeyler olurdu.<sup>54</sup>

İmam-ı Rabbani de aynı şekilde yokun niçin yaratıldığını araştırmayı insanın yaratılış gayesini belirlemenin temel taşı olarak görür. Ona göre Allah yoku (madum) iki şey için var etmiştir: Birincisi, varlığındaki kemalatı ortaya çıkararak kendini tanıtmak, diğeri de hiçlik olan “yok” a şeref kazandırmaktır.<sup>55</sup> “Sırf varlık” olan Allah’ın zatı sırf yokluğun tanınabildiği kadar tanınır.<sup>56</sup> “Sırf yokluk” hiçbir zaman bir nitelik kazanamayan hiçliktir. Bu yüzden ilahî zatın karşısında yokluk diye bir şey yoktur. Karşısının bulunmaması, Allah’ın zat makamında tanınmasını imkânsız kılmaktadır. Dolayısıyla İmam-ı Rabbani de Hz. Ebu Bekir’in “Allah’ı idrak etmekten acizliği idrak etmek, idraktır” düsturuna sarılır.<sup>57</sup> Yani ona göre de Allah’ı zat makamında tanımak imkânsızdır çünkü o da zatı hiçbir itibar, nisbet ve sıfatın bulunmadığı üst kavram olarak tarif eder. Asılların aslı olan zat makamında, ilahî zatın karşısında yokluk diye bir şey yok ama olsa bile yansıtabileceği bir itibar ve sıfat yoktur. Bu yüzden sırf yokluk vasıtasıyla O’nu tanımak mümkün

---

sahih veya zayıf bir senedinin olmadığı gerekçesiyle bunun Hz. Peygamberin bir sözü olamayacağını söylediğini kaydeder. Ayrıca Zerkeşi, İbn Hacer ve Suyutî’nin de benzeri şeyleri söylediğini nakleder. Ancak aynı yerde Ali el-Karî’nin “ben insan ve cinnîleri bana ibadet etsinler diye yarattım” (Zariyât, 56) mealindeki ayete göre bu hadisin manasının sahih olduğunu ve ayetteki “ibadet” kelimesinin bilme (marifet) manasında kabul ettiğini belirtir.

<sup>51</sup> Zariyât, 51/56.

<sup>52</sup> İbn Arabî, *Fütühat*, XIII, 480; *Füsus*, 109.

<sup>53</sup> Karadaş, *İbn Arabî’nin İtikâdî Görüşleri*, s. 97, 98.

<sup>54</sup> İbn Arabî, *Fütühat*, II, 229.

<sup>55</sup> İmam-ı Rabbani, *age*, c. 1, mektub. 266, s. 263.

<sup>56</sup> İmam-ı Rabbani, *age*, c. 1, mektub. 234, s. 215.

<sup>57</sup> İmâm-ı Rabbânî, *age*, c. 3, mektub. 121, s. 182.

olmamaktadır. Fanilerin zatlarının bile doğrudan değil, sıfatları ile tanınabildiğine göre Allah da ancak sıfatlar makamında tanınabilir. Bu bakımdan İmam-ı Rabbani de varlık ve yokluk ilişkisini zat makamında değil, O'ndan bir derece geride olan sıfatlar makamında kurmakla İbn Arabî'ye yakın bir görüş belirtir.<sup>58</sup>

İmam-ı Rabbani de İbn Arabî gibi, varlık-yokluk ilişkisini açıklamak üzere *"Ben gizli bir hazine idim. Bilinmeyi sevdim. Bilinmeyi diye mahlûkatı yarattım"*<sup>59</sup> şeklinde rivayet edilen kutsi hadisi zikreder. Ona göre gizli hazineden zuhur meydanına ilk çıkan şey, mahlûkatın yaratılmasına sebep olan sevgidir.<sup>60</sup> Ezelde hiçbir şey yokken Allah vardı ve O'na ait mükemmellikler, bir hazine gibi saklı idi. Ancak O, bilinmeyi ve sıfatlarından başkalarını da haberdar etmeyi istediği için bazı şeyleri yoktan var etti. Bir başka ifade ile Allah, kendine ibadet edecek varlıkları meydana getirmek istediği için yoku (madum) vara çevirdi.<sup>61</sup> Yoktan yarattığı âlemi kudretinin mükemmelliğine ayna yaptı ve bununla kendisinin tanınmasına giden yolu gösterdi. Dolayısıyla İmam-ı Rabbani'ye göre yokluğun noksanlıklarını varlık nuruyla aydınlatanlar, Allah'ın hususi kulları olarak velayet derecesine çıkar, vehim mertebesinin en üst noktasına gelir ve *"nefsü'l-emr mertebesi"*ne bakmaya izinli olurlar. Fakat basireti kapalı olanlar bu açık ve geniş yolu hissedemezler.<sup>62</sup>

Görüldüğü gibi vahdet-i vücud ve vahdet-i şühud ekollerinin ikisine göre de yaratmanın sebebi, Allah'ın bilinmeye olan muhabbeti olmaktadır. Ancak bu muhabbetten sonra yokun nasıl vara dönüştüğü meselesi gündeme gelmektedir. Burada önce İbn Arabî'nin görüşleri verilip sonra İmam-ı Rabbani'nin görüşleri ele alınacaktır.

### **Yokun Vara Dönüşmesi**

Yukarıda da ifade edildiği gibi İbn Arabî, Mutlak yokluğun varlığa dönüşmesini imkânsız görür. Bu yüzden onu imkânsız manasına gelen *"muhal"* kelimesiyle ifade eder. Ona göre ancak mümkünler varlığa dönüşebilir. *"Mümkün yokluk"*, varlıkla yokluk arasında bir yerde bulunan ve kendi zatında varlığı ve yokluğu eşit olan bir kavramdır. Varlığa yönelirse, o da var olur. Yani varlık, hakikatinin gereği olan şeylerle birlikte *"mümkün*

<sup>58</sup> İmâm-ı Rabbânî, *age*, c. 3, mektub. 79, s. 100.

<sup>59</sup> Acluni, *Keşfü'l-Hafa*, II, 121, nr. 2014. (Yukarıda hadis ile ilgili bilgi verilmişti.)

<sup>60</sup> İmâm-ı Rabbânî, *age*, c. 3, mektub. 121, s. 175.

<sup>61</sup> İmâm-ı Rabbânî, *aget*, c. 1, mektub. 125, s. 121; mektub. 287, s. 326; c. 2, mektub. 99, s. 161.

<sup>62</sup> İmam-ı Rabbani, *aget*, c. 3, mektub. 100, s. 138, 139.

*yokluk*" üzerinde saltanatını kurar ve onu vara dönüştürür ve yoktan yaratma denilen şey böyle gerçekleşir.<sup>63</sup>

İbn Arabî'nin yoktan yaratmaya dair görüşü, âlemdeki varlıkları Allah'ın isimleri olarak görmesinin ve âlemde ilahî isimlerin sayısı kadar varlık olduğu iddiasının<sup>64</sup> bir uzantısıdır. Ona göre ilahi ilimde mevcut olan "*ayan-ı sabite*", zuhur meydanına çıkmak için ilahi isimleri talep etmiş<sup>65</sup> isimler de Allah'ın ilminde bulunan misallere doğru aşk ile yönelip onlarda tecelli etmiştir.<sup>66</sup> İlk olarak "*vehhâb*" ismi tecelli ederek âyana varlık bahşetmiş,<sup>67</sup> böylece yokluk halindeki "*ayan-ı sabite*" varlığın aydınlık meydanına çıkmıştır.<sup>68</sup> Sonra "*alîm*", "*mürîd*" ve "*kadîr*" isimleri "*Allah*" ismine bağlı olarak tesir göstermiştir.<sup>69</sup>

Zat makamında Allah ile âlem arasında hiçbir münasebet yoktur ancak Allah, kendini bildirmek için bir münasebet kurmak isteyince mutlak zat makamından iniş yapmıştır (tenezzül). Bu inişle O'nun oluş (keynünet) ile vasıfladığı ilk şey, Allah ile âlem arasında berzah olduğuna inandığı '*amâ*'dır. "*Amâ*", Allah ile âlem arasında bir geçittir (berzah). Orası mümkün varlıkların "*alîm*" ve "*kadîr*" gibi ilahi isimlerle muttasıf olduğu bir denizdir.<sup>70</sup> Âlem, bu "*amâ*"dan meydana gelmiştir. "*Amâ*", kadim olduğu için bölünme ve parçalanma kabul etmez. Burada henüz zaman olmadığı için varlıklar arasında öncelik ve sonralık diye bir şey yok ama mertebe farkı vardır.<sup>71</sup> '*Amâ*'dan sonra sırasıyla "*akıl*", "*nefs*", "*tabiat*" ve filozofların "*heyula*" dedikleri ve kendisinde bütün varlıkların gizlendiği "*hebâ*" oluşmuştur. İbn Arabî'ye göre şekil ve suret sahibi olarak âlemde ilk olarak "*hebâ*" var olmuştur.<sup>72</sup> "*İlahi tecelli*" onları bu gizledikleri şeylerin istidatlarına göre ortaya çıkarmıştır. "*Hebâ*"dan sonra her cismin anahtarı olan "*cism-i külli*",

<sup>63</sup> İbn Arabî, *Fütûhat*, XIV, 518.

<sup>64</sup> İbn Arabî, *age*, I, 51; II, 124-125.

<sup>65</sup> İbn Arabî, *age*, V, 93.

İbn Arabî olayı şöyle dile getirir: "Mümkün varlıklar yokluk halindeyken bir zillet ve ihtiyaç hali içinde isimlere şunu söylemiş: "Yokluk bizim gözümüzü kör etti, ne birbirimizi ne de bizim üzerimizdeki sizin hakkınızı bilebiliyoruz. Gözümüzü açar bize varlık elbisesi giydirirseniz bize büyük bir iyilik yapmış olursunuz. Biz de sizleri iclal ve tazim ederiz..." *Fütûhat*, aynı yer.

<sup>66</sup> İbn Arabî, *age*, II, 128.

<sup>67</sup> İbn Arabî, *age*, XII, 180, 181.

<sup>68</sup> İbn Arabî, *age*, XIV, 519, 520.

<sup>69</sup> İbn Arabî, *age*, V, 93-97.

<sup>70</sup> İbn Arabî, *age*, I, 190.

<sup>71</sup> İbn Arabî, *age*, II, 224, VI, 58.

<sup>72</sup> İbn Arabî, *age*, II, 226.

"dokuz felek", "cennet", "cehennem" ve "dünya" yaratılmıştır.<sup>73</sup> Dünyaya ait olan hava, su, ateş bitki ve diğer cinslerden sonra insan da yaratılmış ve onun ilk yaratılan varlık olan "ilk akıl" (akl-ı evvel) ile buluşturulmasıyla yaratma fiili, en mükemmel şekilde gerçekleşmiştir.<sup>74</sup>

İmam-ı Rabbani de yokluğun varlığa dönüşmesinin İbn Arabî'nin anlattığı şekilde başladığına inanır. Ona göre Allah bilinmeyi ve başkalarını sıfatlarından haberdar etmeyi istedi ama ezelde O'ndan başka hiçbir şey olmadığı için yoku (madum) vara çevirerek kendini bilecek varlıkları meydana getirdi.<sup>75</sup> Durumu kendisi şu cümleleri ile izah eder: "Ezelde sadece Allah var, başka bir şey yoktu. Gizli kemalatının bilinmesini isteyince O'na ait olan her isim, kendine âit olanı gösterebilecek görüntü (zuhûr) mahalleri talep ettiler. Bir şeyin görüntü yeri ve aynası, o şeyin karşısında olduğuna göre varlık ve ona bağlı sıfatların zuhur yeri olmaya en uygun şey yokluktur (adem). Çünkü vücud sıfatının karşısında yokluk (adem) vardır. Allah yokluk âleminde her sığata ait görüntü mahalleri (mazâhir) belirledi; onları his ve vehim mertebesinde istediği şekilde ve zamanda yarattı ve ebedî muameleyi (Cennet ve Cehennem hükümlerini) buna bağlı kıldı."<sup>76</sup>

İmam-ı Rabbani'ye göre ilahi ilimde sabit olduğu halde, hiçlik olarak devam eden "mümkün yokluk/zihni sübut", varlığın karşısına geçmekle hiçlikten kurtulmuş, âlemin mayası olmuştur; üzerinde işlem yapılabilecek ve çeşitli şekillere girebilecek güç kazanmıştır. İmam-ı Rabbani, imkân kelimesini doğrudan kullanmamakla beraber temelde hiç olduğuna inandığı yokluğun sonradan bir imkâna dönüştüğüne inanır.<sup>77</sup> Yokun bu durumunu o, bal mumuna benzetir. Mumun önce yumuşatılıp sonra çeşitli şekillere sokulduğu gibi, yokluk da önce Allah'ın tasarrufu ile üzerinde kemalatın görünebileceği bir vasıf kazanmıştır. Sonra ilahî isim ve sıfatların suretlerinin üzerinde yansısıyla ayrışıp müşahhas hale gelmiştir.<sup>78</sup>

İmam-ı Rabbani, yansımalarla oluşan ayrışmadan sonrasını "yokluk" değil, "yokluklar" olarak ifade eder. Ona göre bu safhadan sonra yokluk, çokluğa (kesret) dönüşmeye başlamıştır. Bu dönüşme, zaten birbirinden

<sup>73</sup> İbn Arabî, *age*, IV, 344, 345.

<sup>74</sup> İbn Arabî, *age*, II, 224-225, 251.

<sup>75</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, c. 1. mektub. 125, s. 121; mektub. 287, s. 326; c. 2, mektub. 99, s. 161.

<sup>76</sup> İmam-ı Rabbani, *age*, c. 3. mektub. 58, s. 74.

<sup>77</sup> İmam-ı Rabbani, *age*, c. 1. mektub. 234, s. 210; c. 2, mektub. 94, s. 142.

<sup>78</sup> İmâm-ı Rabbânî, *age*, c. 3, mektub. 60, s. 76; mektub. 75.

ayrışmış olan ilahî isim ve sıfatlardan kaynaklanmıştır. Çünkü yokluk (adem) mertebesinde, varlığı temsil eden her sıfatın karşısında onlara ayna olacak bir yokluk oluşmuştur.<sup>79</sup> Aynaya bakan kişi, fark etmeden ayna üzerindeki yansımaya yoğunlaştığı için aynayı fark etmez. Aynı şekilde isim ve sıfatların suretlerini yansıtan yokluk aynası da gözden kaybolmuş; "alîm", "hay", "kadîr", "mürîd", "başîr", "semî" ve "mütekellim" gibi ilahî sıfatların suretleri görünmeye başlamıştır.<sup>80</sup> Yani yokluk, ilahi sıfatlara ait farklı suretlere göre farklı görüntüler sergilemiş ve farklılaşmış olarak göze çarpmıştır. Sanki her suret, farklı bir yokluk olup, yeni bir isim almıştır. İmam-ı Rabbani bunu bir ayrışma olarak görür ve yokluğun dış dünyada var olması olarak değerlendirir. Ona göre yoktan yaratılma buradan başlar.<sup>81</sup>

### Zihni Sübut ve Yokun Ayrışması

İmam-ı Rabbani'nin yukarıdaki fikirleri felsefe ve kelam geleneğinde mevcut olan bir tartışmadaki yerini belirlememize yardımcı olabilir. Filozoflar ve kelimciler mevcut olanların farklılaşabileceğine dair bir fikir birliği etmekle birlikte, yokun ayrışıp farklılaşabileceği meselesinde ihtilafa düşmüşlerdir. Yokun ayrışabilirliğini kabul edip etmeme, İcî'nin (ö. 755/1353) de belirttiği gibi aslında "zihni varlık" tartışmalarıyla ilgilidir.<sup>82</sup> Basralı Mutezilîler, zihinde sabit oluşu (zihni sübut) varlık kabul etmiştir.<sup>83</sup> Bu yüzden yokun dış dünyada sabit olduğunu ve onun farklılaşabileceğini iddia etmiştir.<sup>84</sup> Hâlbuki zihinde sabit oluşu (zihni sübut) varlık kabul etmeyenler, ayrışmanın varlığa ait bir hususiyet oluşunu dikkate alır ve yokun ayrışabileceğini reddederler. Yoksa onlara göre yokun dış dünyada sabit olması gerekirdi. Dolayısıyla varlıkların biri dış dünyada, diğeri de zihnimizde (zihni) olmak üzere iki türlü sübutu vardır.<sup>85</sup>

İmam-ı Rabbani de Ehl-i sünnet kelimciler ve diğer mutasavvıflar gibi bir şeyin ilahî ilimde sabit oluşunu "zihni sübut" olarak tarif eder ve ona "mümkün yokluk" adını verir. O da yokluğun ilahî ilimde sabit olduğuna

<sup>79</sup> İmam-ı Rabbani, *age*, c. 2, mektub. 1, s. 6; c. 3, mektub. 58, s. 74.

<sup>80</sup> İmâm-ı Rabbânî, *age*, c. 3, mektub. 60, s. 76.

<sup>81</sup> İmam-ı Rabbani, *age*, c. 1, mektub. 234, s. 211.

<sup>82</sup> İcî, *el-Mevakîf*, s. 52, 53.

<sup>83</sup> Taftazani, *Şerhu'l-Makasid*, 1. 382; Cürçânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I-VIII, Kahire, 1325, II,184-191.

<sup>84</sup> Şirinov, Agil, *Nasrüddin Tusî'de Varlık ve Uluhiyet*, s. 93.

<sup>85</sup> İsfahanî, Ebu'-Sena Şemseddin Mahmud b. Abdurrahman b. Ahmed, *Tesdidî'l-Akaidi fî Şerh-i Tecridî'l-Kavaid*, Konya Yusufpaşa Ktp., Nr: 4729, vr. 23-29; Harputî, Abdullatif, *Tenkihü'l-Kelam fî Akaid-i Ehlî'l-İslam*, İstanbul, 1330, s. 29, 30.



inandığı için onun bilindiğini kabul eder; Allah'ın ilminde sabit olmayı, yokluğa imtiyaz kazandıran bir itibar olarak değerlendirir ama o itibarı bir varlık olarak kabul etmez. Bunu ifade etmek için yokluğu bir örtüye benzetir. Yani ezelde görülebilecek ve varlık olarak nitelenebilecek bir şey yoktu. Ancak Allah var etmek istediklerini o örtünün altından çıkararak var eder.<sup>86</sup>

İmam-ı Rabbani de "zihni sübut"u varlık kabul etmediği için temelde bir bütün olan "yok"un (madum) sırf yokluk halindeyken ayrışmasını mümkün görmez. Ancak ona göre temelde hiçlik olan yokluk, önce bir renk ve şekli olmayan mücerret bir mahiyete sahip olmuş, her hangi bir şekle girmemiş asıl maddeye dönüşmüş ve hiçlikten çıkmıştır. Sonra ilahî isim ve sıfatların yansımaları onu şekillendirmiş ve bir suret sahibi yapmıştır.<sup>87</sup> Buna göre onun yokluğun hiçlik halindeyken değil ama hiçlikten çıktıktan sonra ayrışabileceğine inandığı anlaşılmaktadır. Zaten ilahî isimlerin yansımından sonra onun, yokluğu cemi (çoğul) yapıp, ondan "yokluklar" (ademât) diye söz etmesi de bunu göstermektedir. Bu izahıyla o, âlemin ezeli bir asıldan değil, hiçlik olan yokluktan yaratıldığına dair inancını teyit etmek ister.

Mutezile de yoku "şey" kabul ederken onun kendi zatı itibarıyla ayırt edilebilir oluşunu dikkate almıştı. Onlara göre birbirinden ayırt edilebilir olan şeyler, kendi zatı itibarıyla belirli gerçekler olmalıdır. Dolayısıyla yokun "şey" olması onun bir ev, bitki veya su gibi işaret edilerek gösterilebileceğini ifade etmektedir. Onlar Allah'ın "Ol"<sup>88</sup> emrinin hiçlik manasındaki mutlak yokluğa yöneltilmemiş olduğunu ispat için bu fikirde ısrar ederler. Hakikaten Mutezileden bir grup, mümkün yokluğun varlığa çıkmadan önce zat, hakikat ve aynlar olduğuna inandığı için failin (Allah) buna tesirinin yokları zata çevirmek şeklinde değil, zaten yokluk halinde sabit olan zatlara mevcut kılmak şeklinde olduğunu söylerler.<sup>89</sup>

İmam-ı Rabbani de yokun ayırt edilmişinden sonra onun bir varlığa dönüştüğünü kabul etmekte Mutezile ile aynı görüşü paylaşmaktadır. Ancak yokun ayırt edilmeden önce hiç olduğuna inandığı için onu "varlık" veya "şey" kabul etmemekle onlardan ayrılır. Onun, üzerlerindeki yansımalarla birlikte yokluğa atfettiği bu durum, İslam meşşailerinin heyula ve suret ilişkisini izahına çok benzemektedir.

<sup>86</sup> İmam-ı Rabbani, *Mektûbât*, c. 1. mektub. 234, s. 216; c. 3. mektub. 17, s. 20.

<sup>87</sup> İmâm-ı Rabbânî, *age*, c. 2, mektub. 1, s. 5.

<sup>88</sup> Nahl, 16/40; Meryem, 19/35; Yasin, 36/82; Gâfir, 40/68.

<sup>89</sup> Razi, Fahreddin, *Muhassal*, s. 83;

### Yokluk ve Heyula

Eski Yunan felsefesindeki "hyle" kelimesi, Arapçaya "heyula" şeklinde geçmiş ve İslam dünyasında bu isimle anılmaktadır. Aristo'ya (M. Ö. 427 – 347) göre "heyula", tamamen belirsiz olduğu halde cisimdeki değişmeyi kabul eden, henüz bir surete sahip olmadığı için kuvve halinde duran ve sadece sureti kabul ettikten sonra varlığa dönüşebilen "ezelî cevher"dir.<sup>90</sup>

İslam meşşâileri de âlemin 'mutlak yok'tan var edildiğinde ısrar etmek yerine, ilahî irade ve kudretin yöneldiği ve "heyula" denen ezeli bir imkânın varlığını kabul etmeyi daha tutarlı bulurlar. Mesela, Kindî'ye (ö. 252/866) göre "heyula", suretleri kabul eden pasif kuvvettir.<sup>91</sup> Heyulası olmayan varlıklar, algılanmadığı için, sadece akılla bilinebilen metafizik varlık sınıfına girerler.<sup>92</sup> Farabî de heyulayı, suretleri kabul eden şey olarak tarif eder ve suret kabul etmeyen heyulayı yok sayar. Ona göre "heyula" araz olarak yok (madum), zat olarak mevcuttur. "Yok" (madum) ise zat olarak yok, araz olarak mevcuttur.<sup>93</sup> İbn Sîna'ya göre "heyula", sürekli değişim halinde olduğu için duruma göre farklı şekillere girer.<sup>94</sup>

Kelamcılar âlemdeki her şeyin sonradan yaratılmış olduğuna dair inançlarını ortaya koyarken bilhassa ezeli heyula kavramına dayanan felsefi görüşleri reddetmeyi hedefler.<sup>95</sup> Mesela, İmam Matürîdi âlemin kadim bir ilk maddesi olduğuna inanmaya götüren heyula fikrini İslam akaidine ters bulur.<sup>96</sup> Çünkü o, kâinatın mutlak yokluktan (lâ-min şey, lâ-an şey) yaratıldığına inanır.<sup>97</sup> Kemaleddin Beyazî (ö. 1098/1687) de âlemin kadim olduğunu ima etmesi bakımından heyula fikrini tutarlı bulmaz.<sup>98</sup> Eş'arilerden Bağdadî (ö. 429/1037) ise heyulayı zamanın kadim olduğuna inanmaya

<sup>90</sup> Aydın, Mehmet, *Yaratılış ve Gayelilik*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991, Ankara, s. 28; Topaloğlu, Bekir; Çelebi, İlyas, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, İsam Yay, İstanbul, 2010, s. 202.

<sup>91</sup> Gihamî, Gerard, *Mevsuat-ü Mustalahatî'l-Kindî ve'l-Farabî*, Mektabet-ü Lübnan, Lübnan, 2002, s. 183.

<sup>92</sup> Kindî, Ebu Yusuf Yakub b. İshak, *Felsefî Risaleler*, Çev. Mahmut Kaya, İz Yayıncılık, İstanbul, 1994, s. 7.

<sup>93</sup> Gihamî, *Mevsuatü Mustalahatî'l-Kindî ve'l-Farabî*, s. 689, 690.

<sup>94</sup> İbn Sina, Ebu Ali Hüseyin b. Abdullah b. Ali Belhî, *Kitabü's-Şifa Oluş ve Bozuluş*, (Metin ve çeviri), Editör: Muhittin Macit, Çev: Muammer İskenderoğlu, İlatera Yayıncılık, İstanbul, 2008, s. 60.

<sup>95</sup> Düzgün, Şaban Ali, *Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Alem İlişkisi*, s. 158.

<sup>96</sup> Matürîdi, *Tevhid*, 147, Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, I, 59, 76, 77.

<sup>97</sup> Matürîdi, *age*, 142.

<sup>98</sup> Beyazî, Kemâlüddin Ahmed, *İşârâtü'l-Meram an İbârâtü'l-İmâm*, Kahire, 1949, s. 97, 98.

mecbur edeceği endişesiyle reddeder.<sup>99</sup> Yani Ehl-i sünnet kelimciler ezeli bir "heyula" yerine sonradan yaratılmış cevher ve araz kavramlarını ileri sürerler. Allah'ın birkaç atomu birleştirdikten sonra onlarda değişik arazlar (nitelikler) yaratarak cisimleri yarattığına inanırlar.<sup>100</sup>

Vahdet-i vücudun temsilcisi olan İbn Arabî, doğrudan "heyula" kelimesini kullanmasa da kendisinde her varlığın suretinin gizli bulunduğu ve filozofların heyulasının yerine geçtiğine inandığı "heba" tabirini kullanır.<sup>101</sup> Ona göre "heba", kısımlara ayrılmayan ve parçalanmayan bir cevherdir. Mesela o, beyaz bir maddedeki beyazlıktır. "Heba" kelimesine bu ismi Hz. Ali vermiştir. Hz. Ali, tabiatta bulunan suretlerin hepsinde bu cevheri görmüş, her suretin ona sahip olduğunu anlamış ve ona "heba" demiştir.<sup>102</sup>

İbn Arabî âlem için sonradan yaratılma manasındaki "muhtes" kelimesini kullanır ancak buradaki hadislik bir zaman ilişkisi ihtiva etmez. Zira henüz zaman diye bir şey yoktur. Dolayısıyla o da âlemin kadim bir asıdan yaratıldığını söyler. Onun burada hadislikten kastı, bir şeyin var olmadan önce "yok" (adem) olmasıdır. Ona göre varlığından önce hiç yokluk görmemiş olan, "kadim varlık"tır.<sup>103</sup> İbn Arabî ayrıca âlemin kadim bir asıdan yaratılmış olduğunu "hiç" olanın fiil ile alakasının olmamasına bağlar. Ona göre "hiç" üzerinde bir fiil icra edilemez. Bu yüzden o, fail olan Allah'ın hiçlik manasındaki yoktan var etmesini kabul etmediği gibi varı yok etmesini de kabul etmez. Bu yönüyle İbn Arabî, hiçbir varın yok olamayacağı ve hiçbir yokun da var olamayacağı şeklindeki modern fizikçilerin kabul ettiği postulata yakın bir görüş ortaya koymuştur.<sup>104</sup>

İmam-ı Rabbani de filozofların ortaya attığı heyula nazariyesini Allah'tan başka kadim varlıkları kabul etmeye götüreceği endişesiyle reddeder ancak onun yokluk ve onun üzerine düşen suretlere dair yaptığı açıklamaları, Farabî'nin (ö. 339/950) suret heyula-ilişkisini izahına benzer. Farabî de heyulayı suretleri kabul etme istidadı olarak tarif etmişti. Ona göre

<sup>99</sup> Bağdadî, Ebû Mansûr Abdülkâhîr b. Tahir et-Temîmî, *Usûlü'd-Din*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, Trs, (İstanbul 1346/1928 1. Baskıdan ofset), s. 57.

<sup>100</sup> İbn Fûrek, Ebûbekir Muhammed b. Hasen, *Müccerredü Makalati'sh-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'ari (min imlai'sh-Şeyh İbn Furek)*, Thk, Daniel Gimaret, Dâru'l-Meşrik, Beyrut, 1987, s. 253, 254.

<sup>101</sup> İbn Arabî, *Fütühat*, II. 226, 316.

İnce toz manasında kullanılan heba kelimesi, Furkan (25/23) ve Vâkıa, (56/5, 6.) surelerinde olmak üzere Kuran-ı Kerimde iki yerde geçer.

<sup>102</sup> İbn Arabî, age, II, 236.

<sup>103</sup> İbn Arabî, age, II, 224, 225.

<sup>104</sup> İbn Arabî, age, X. 490

heyulanın bilfiil var olmak için surete ihtiyacı olduğu gibi, suretin de kaim olmak için heyulaya ihtiyacı vardır. Ama onlar birbirlerinin varlık sebebi değildir.<sup>105</sup> İmam-ı Rabbani Farabî'nin ezililik atfettiği heyulanın yerine yokluğu koyar, yokluk üzerine düşen yansımaları ona hulul etmiş suretlere benzetir ve neticeyi âlemin sonradan yaratılmış (hadis) oluşuna bağlar.<sup>106</sup> Ona göre hiç (la-şey) olan yokluk, iki mertebede sabit olmak suretiyle varlıkların tafsilatlı bir şekilde vücut bulmasına kaynak olmuştur.<sup>107</sup> Birincisi Allah'ın ilmindeki mertebesidir. Bu mertebedeki sübut, varlık olarak nitelendirilemez. İkincisi ise vehim mertebesidir. Âlemin bu ikinci mertebeye geçişi, onun varlığa dönüşmesini ifade eder. Bu yüzden o, âlemin vehim mertebesinde var olduğunu söyler.<sup>108</sup>

### İmam-ı Rabbani'ye Göre Varlık Mertebeleri

İmam-ı Rabbani'ye göre varlıklar hariç, ilim ve vehim olmak üzere üç mertebede bulunurlar.<sup>109</sup> "*Haricî varlık*" Allah'a aittir. Bu varlık, mümkün nesnelerin kendilerinin ve onlara ait eser ve hükümlerin dış dünyada gerçeklik kazanmasına sebep olduğu için "*aslî varlık*" kabul edilir. Allah, isim ve sıfatlarının gölgesini kendi ilminde sabit olan (zihni sübut) "*mümkün yokluk*" üzerine düşürmüş, onu gölge bir varlık olarak meydana getirmiş ve adını "*âlem*" koymuştur.<sup>110</sup>

İmam-ı Rabbani'ye göre âlemin gölge oluşunu dikkate almadan, mevcut olduğunu söylemek, doğru değildir. Çünkü mevcut olan bir şey, gölge değilse asıl olmalıdır. İmam-ı Rabbani doğrudan isimlerini vermese de bununla Ehl-i sünnet kelimcilerinin varlık görüşünü tenkit etmektedir. Onun Ehl-i sünnet kelimcilerinin görüşlerine dair yaptığı en sert tenkit, budur. Ona göre âlemin gölge olduğunu belirtmeden var olduğunu söyleyerek asli varlık olduğunu iddia etmek, en hususi sıfatında Allah'a ortak koşmak olur.<sup>111</sup>

Kelimcılara göre de bir nesnenin o olması için gerekli şeyler, dış dünyadaki var oluştan (vücut-u harici) kaynaklanır. Hâlbuki "*ilmî varlık*" olarak da bilinen "*zihni varlık*" öyle değildir. Nesnelerin gerekleri ondan kaynaklanmaz ama buna rağmen bir şekilde bir oluş ve tahakkuk vardır.

<sup>105</sup> Gihami, Gerard, *Mevsuat-ü Mustalahatî'l-Kindî ve'l-Farabî*, s. 690.

<sup>106</sup> İmam-ı Rabbani, *Mektûbât*, c. 2. 94, s. 142; c. 3, mektub. 53, s. 70.

<sup>107</sup> İmam-ı Rabbani, *age*, c. 2, mektub. 99, s. 161; c. 3, mektub. 58, s. 74.

<sup>108</sup> İmâm-ı Rabbânî, *age*, c. 3, mektub. 60, s. 76.

<sup>109</sup> İmâm-ı Rabbânî, *age*, c. 3, mektub. 100, s. 138.

<sup>110</sup> İmâm-ı Rabbânî, *age*, c. 2, mektub. 1, s. 7; mektub. 99, s. 161.

<sup>111</sup> İmâm-ı Rabbânî, *age*, c. 2, mektub. 98, s. 153.

Harici varlığa göre "*zihni varlık*", cismin yanında gölge gibidir. İslam kelam ve felsefesinde asıl olan harici varlığın gerçekliği konusunda herhangi bir tartışma yapılmamıştır ama "*zihni varlık*" hakkında tartışmalar olmuştur.<sup>112</sup> Taftazani (ö. 793/1390) zihnî ve aynî varlığın yanında bir de hattî ve lafzî varlık çeşitlerinden bahseder ve bunları mecazî varlık çeşidi olarak görür.<sup>113</sup> Müteahhirin dönemi âlimleri de zihni varlığı kabul etmiş ve onun delillendirilmesi için çaba sarf etmişlerdir.<sup>114</sup>

İmam-ı Rabbani "*vehmi varlık*"ı "*haricî varlık*"a daha yakın bulur çünkü "*zihnî varlık*"ın dış dünyadaki varlıkla (haricî varlık) ortak yanı yoktur; ona tamamen zıt olduğu ve hiçbir şekilde görülmesi mümkün olmadığı için daima gizli kalır. Hâlbuki vehim mertebesinde bir şeyler görünür. Bu bakımdan o, harici varlığa daha yakındır. Sanki vehim mertebesine dış dünyadan (haric) bir gölge düşmüş ve âlem onun gölgesiyle var olmuştur. O mertebenin kendisi hakiki (nefsü'l-emr) olmadığı halde orada var olan şey, hakiki (nefsü'l-emr) varlık olur. İmam-ı Rabbani, bu var oluşa gölge varlık adını verir ama, vahdet-i vücuda inanan mutasavvıflardan farklı olarak, onu mecazî değil, hakiki varlık kabul eder. Burada o, gölge ifadesini kullanarak, vehim mertebesinde var olan âlemin aslî varlığa sahip olmadığını ortaya koymaktadır. Ona göre dış dünyada aslî varlık olarak yalnız Allah vardır. O'nun "*nefsü'l-emr mertebesi*"ne düşen gölgesi de âlem olarak görünmüştür. Yani dış dünyada hakiki ve asıl varlık olarak birlik (vahdet), onun gölgesi olan nefsü'l-emr mertebesinde ise âlemin oluşturduğu çokluk (kesret) vardır.<sup>115</sup>

### **Vehim Mertebesinde Var Oluş**

Mutasavvıflar vehim ve hayal mertebesine ayrıcalıklar atfetmiş ve Allah-âlem ilişkisini anlatmak üzere onlardan sıkça söz etmişlerdir. İbn Arabî, vehmin akıldan üstün bir algılama kabiliyetine sahip olduğundan söz etmiş ve insanın varlığında vehmi en kudretli sultan olarak nitelemiştir.<sup>116</sup> İbn Arabî vehimden daha çok hayalden söz etmiş ve ona da bazı imtiyazlar atfetmiştir. Ona göre hayal, her şeyin suretinin görülmesine vesile olan nurdur. Bu nur, sırf yokluğa (adem-i mahz) da nüfuz ederek onu var gösterir. Hatta ilahi

<sup>112</sup> Cürcani, *Şerhu'l-Mevakıf*, II. 169-184.

<sup>113</sup> Taftazani, *Şerhu'l-Makasid*, I. 343-344.

<sup>114</sup> Molla Sadra, Sadreddin Muhammed b. İbrahim b. Yahya Kavamî, *el-Esfarü'l-Erbaa*, Nşr: Gulam Rıza Avânî, Tahran, 1381, s. 313.

<sup>115</sup> İmâm-ı Rabbânî, *age*, c. 1, mektub. 109, s. 151.

<sup>116</sup> İbn Arabî, *Füsus*, s. 93, 94.

tecelliler bu nur vasıtasıyla alınır. Bu yüzden o, gözlerin görmesine yarayan nurdan farklıdır.<sup>117</sup>

İmam-ı Rabbani de vehim ve hayalde yokluğun varlığa dönüşmesine yarayacak bazı vasıfların bulunduğu inanır. Ona göre insanın manevi terakkisinin temelinde vehim ve hayal vardır. "Hayal" en geniş âlem olan misal âleminin bir numunesi olduğu gibi vücub mertebesinin bir suretini taşıyacak kadar yücedir. Hayal sayesinde insan, vücubî hükümlerin varlığını vicdan zevki olarak hissedebilir. Ayrıca ona göre "vehim olmasaydı fehim eksik olurdu." Çünkü vehim ve hayalde oluşan inkişafın çoğu vakıya mutabıktır. İnsan Allah ile kendisi arasındaki elli bin yıllık yolu vehim dünyasında az bir müddette kat ederek en yüksek derecelere terakki edebilir. Vehimdeki bu vasıf, onu "yok"un (madum) vara dönüşmesine yarayan bir imkân yapmıştır. Allah'ın âlemi o mertebede yaratıp, kemalatına görüntü mahalli yapmasına vesile olmuştur.<sup>118</sup>

Âlemin vehim mertebesinde varlığa dönüştüğünü iddia etmek, onun hiçbir zaman aslı varlığa dönüşemediği kabulüne dayanır. İmam-ı Rabbani'ye göre vehim mertebesinde var oluş, gerçek bir varlık ve oluş (vücut ve kevn) olmadığı halde bir görüntünün ortaya çıkmasıdır.<sup>119</sup> Vehim mertebesindeki var oluş aynadaki görüntüye benzer. Aynanın üzerinde bir şey olmadığı halde varmış gibi hayal edilir. Aynı şekilde şu dünyada görünen suretler, vehim ve hayale ait şeyler olarak var olmuş ve tekrar aynı mertebede yok olacaklardır. Ancak Allah, yoku vehim mertebesinde vara çevirince Allah'tan bir şeyler kopmuş ve vücub mertebesinden bir şey mümkün varlığa dönüşmüş değildir. Allah'ın zat ve sıfatı hiç değişmeden olduğu gibi bakidir. Âlem ise gölge olarak var olmakla birlikte, yokluk vasfını korumaktadır.<sup>120</sup>

İmam-ı Rabbani âlemin vehim mertebesinde yaratıldığını söylerken özellikle iki şeyin altını çizerek: İlk olarak her şeyi vehmin oluşturduğunu iddia eden sofist filozoflardan farklı düşündüğünü ortaya koyar. Ona göre âlemin vehim olması, âlemi vehmin oluşturduğu manasına gelmez. Allah âlemi ezeli ilmindeki (zihni sübut) yokluktan çıkarıp vehim mertebesinde var eder. Zaten vehim de âlemin bir parçası olduğuna ve âlem yaratıldığı zaman henüz vehim

<sup>117</sup> İbn Arabî, Fütühat, IV, 419.

<sup>118</sup> İmâm-ı Rabbânî, *age*, c. 1, mektub. 109, s. 151.

<sup>119</sup> İmâm-ı Rabbânî, *age*, c. 1, mektub. 109, s. 115; c. 3, mektub. 68, s. 85.

<sup>120</sup> İmâm-ı Rabbânî, *age*, c. 3, mektub. 75, s. 94.

diye bir şey olmadığına göre âlemi vehmin yarattığını söylemek tutarlı bir iddia olamaz.<sup>121</sup>

Âlemin vehim oluşuyla ikinci olarak, onun o mertebede var olduğu ve hislerle görülebileceği ifade edilmektedir. Vehim mertebesinde var oluş, nokta halindeki bir ışığın hızla havada döndürülmesiyle oluşan daireye de benzer. Nokta belli bir eksende döndürülünce havada bir daire varmış gibi görünür. Burada nokta, hakikati; daire ise sureti temsil etmektedir. Aslında tek nokta mevcut olmasına rağmen havada bir de daire görünür. Aynı şekilde aslî tek mevcut Allah olduğu halde âlem de varmış gibi görünmektedir.<sup>122</sup>

İmam-ı Rabbani'nin bazı acayip taraflarının bulunduğu iddia ettiği vehim mertebesinin bir yön ve sınırla ilgisi yoktur. Dolayısıyla ona göre "yokluk"u vehimde var etmesiyle Allah hakkında bir sınırlama olmaz. Işıklı noktanın döndürülmesinden oluşan vehmî dairenin noktanın altında, üstünde, önünde arkasında, sağ veya solunda hatta içinde veya dışında olduğu iddia edilemeyeceği gibi, onun noktayı sınırladığından da söz edilemez. Aynı şekilde vehim mertebesinde oluşan âlemin var edilmesinden dolayı Allah hakkında bir sınırlama olmaz. O'nun âlemin altında, üstünde veya herhangi bir yönünde olması da gerekmez. Dairenin noktaya nisbetle herhangi bir yön ile kayıtlanması mümkün değildir ama aynı mertebede mevcut olan diğer varlıklara göre kayıtlanması mümkündür.<sup>123</sup>

İmam-ı Rabbani, vehim mertebesini bir oluş ve mevcudiyet olmadığı halde bir görüntünün oluşması olarak tarif eder ancak âlemin varlığını bu tarifi dışında tutar çünkü ona göre âlem, hakiki bir varlığa sahiptir. İmam-ı Rabbani, burada "icad" kelimesini öne sürüp onu bir şeyi var edip meydana getirmek manasında kullanır. Dolayısıyla var olduğu için görülen varlıkların vehim mertebesinden ayrılıp sanki nefsü'l-emr mertebesine geçtiğini ve bununla bir takım eserlerin ortaya çıkabileceğini söyler.<sup>124</sup> Ona göre yokluğun kimliğe sahip oluşu, vehim mertebesinde başlamış olmakla birlikte, başladığı gibi sırf vehim olarak kalmamıştır. Allah, sonradan ayrı bir sebat ve istikrar bahşederek onu sağlamlaştırmıştır. O da bununla, vehim kaybolduğu takdirde bile kaybolmayacağı bir güç kazandırmıştır. Yani âlem, vehim gibi

<sup>121</sup> İmam-ı Rabbani, *age.*, c. 3, mektub. 58, s. 74.

<sup>122</sup> İmam-ı Rabbani, *age.*, c. 3, mektub. 71, s. 88; İmam-ı Rabbani, Ahmed b. Abdülahad el-Fârûkî es-Serhindî, *Manevî Yolculuk, Mükâşefat-ı Gaybiyye*, çev. Necdet Tosun, Sufi Kitap, 2006, İstanbul, s. 100.

<sup>123</sup> İmam-ı Rabbani, *Mektûbât*, c. 3, mektub. s. 74.

<sup>124</sup> İmâm-ı Rabbânî, *age.*, c. 3, mektub.109, s. 151.

gelip geçici olmaktan çıkmış, mevcut halini devam ettirebilme imtiyazına sahip olmuştur. Bu imtiyazla hakiki varlık vasfı kazanmıştır. Dolayısıyla ona ait olan eser ve hükümler de dış dünyaya intikal etmiş, o dünyaya ait varlıklar olarak görülmüştür. Hatta ebedî azap ve nimet de ona bağlanmıştır.<sup>125</sup> Âlem, diğer sıradan vehmi varlıklar gibi o mertebenin şartlarında kalsaydı hakiki varlığa sahip olamayacak ve varlığından söz edilemeyecekti. Bu yüzden tamamen yok kabul edilecekti. Sadece dış dünyada görünebilme gücü, onun sanki vehimden çıkıp "*nefsü'l-emr mertebesi*"ne geçtiği intibasını verir ama hâlâ mevcut, mevcut olarak, âlem de vehim olarak devam etmektedir.<sup>126</sup>

Burada İmam-ı Rabbani, yokluğun tamamen "*nefsü'l-emr mertebesi*"ne geçtiğine değil, Allah'ın bahsettiği sebat ve istikrar ile ona ait bazı hükümlere sahip olduğuna inandığı bilinmelidir. Bu mertebe, vehim ve hariç arasında bir geçit (berzah) gibidir. Uhrevî hayata ait varlıkların hepsi, o mertebede olduğu gibi, sübuti sıfatların dışındaki vacib sıfat ve fiiller de o mertebededir. Ayrıca kendilerindeki beşeri sıfatların yoklukla bağlantısını keserek tamamen hayra çevirebilen büyük zatlar da *nefsü'l-emr mertebesi*ne geçiş yapabilirler. İmam-ı Rabbani'ye göre peygamberler, melekler ve çok az sayıdaki veliler bunu başarabilirler. "*Hariç mertebesi*"nde ise ilahi Zat ve O'nun sekiz sıfatından başka bir mevcut yoktur.<sup>127</sup>

İmam-ı Rabbani, yukarıda zikredilen ayna ve dönen nokta benzetmesiyle üç grubun yokluğa dair görüşlerindeki tutarsızlığa işaret etmektedir. Bunlardan biri kelam âlimleri, diğeri vahdet-i vücuda inanan mutasavvıflar üçüncüsü de sofist filozoflardır. Ona göre bunlar aşırılığın iki ucunda kabul edilemeyecek iddialarda bulunmuşlardır.<sup>128</sup>

### **Allah'ın Varlığı ile Âlemin Varlığı Aynı mıdır?**

Kelamcılar, Allah'ın vacip, âlemin ise mümkün varlık olup, ikisinin de aslî olarak mevcut olduğunu iddia ederler. Onlar da âlemin vehim mertebesinde varlığa dönüştüğünü kabul etmekte mutasavvıflarla aynı noktada buluşurlar fakat sonradan onun vehimden alakasının tamamen kesilip aslî varlığa sahip olduğunu iddia etmekle mutasavvıflardan ayrılırlar. Kelamcılar, hislerle algılanan şeyin hislerle bağlantısının kesilmesinden sonra da suretinin zihinde devam etmesine "*aslî varlık*" adını verirler. Yani onlara

<sup>125</sup> İmâm-ı Rabbânî, *age*, c. 2, mektub. 44, s. 75; mektub. 99, s. 161.

<sup>126</sup> İmâm-ı Rabbânî, *age*, c. 2, mektub. 98, s. 151; c. 3, mektub. 109, s. 151.

<sup>127</sup> İmâm-ı Rabbânî, *age*, c. 3, mektub. 100, s. 138.

<sup>128</sup> İmâm-ı Rabbânî, *age*, c. 2, mektub. 1, s. 4.



göre suret, vehimden çıkıp zihne yerleşerek aslî varlık olur. Aynı şekilde, vehim mertebesinde varlığa dönüşen yokluk, o mertebeden çıkmış, akılla kavranabilen aslî bir varlığa sahip olmuştur.<sup>129</sup> İmam-ı Rabbani yokluğun vehim mertebesinde çıkıp asli varlığa sahip oluşunu, varlık sıfatında Allah'a ortak koşma endişesiyle reddeder. Ona göre yokluk vehim mertebesi içinde bir sebat ve istikrar sahibi olmakla hakiki fakat gölge olan bir varlığa sahip olmuştur. Onun gölge değil de asli varlık olduğunu iddia etmek, Allah'ın en hususi sıfatı olan vücud sıfatında ortaklarının olduğunu iddia etmeye kadar varır.<sup>130</sup>

Kelamcılara göre "varlık", her mevcudun ortak sıfatıdır. Ona, Allah aslî ve hakiki olarak sahip olduğu gibi, âlem de aslî olarak sahiptir. Aradaki fark, Allah'ın varlığının kadim, âlemin varlığının hadis veya Allah'ın varlığının mahiyeti üzerine zait, âlemin varlığının mahiyeti ile aynı olmasıdır.<sup>131</sup> Ancak İmam-ı Rabbani, mümkün varlığın vücud sıfatından kaynaklanan kemâlatta Allah'a ortak olduğu intibahı vereceği endişesiyle bu kabulü doğru bulmaz. Ona göre âlem, hakiki fakat gölge bir varlıkla mevcuttur; aslî olarak mevcut değildir.<sup>132</sup>

İmam-ı Rabbani, âlemin vehim olduğu söylendiği takdirde kelamcılarının, bilgi seviyesi düşük insanlar adına duydukları bir endişeyi yersiz bulur. Kelamcılara göre âlemin vehim olduğu söylenirse bilgi seviyesi düşük bazı insanlar, cennet ve cehennem de vehimden ibaret olduğunu sanarak oradaki azap ve nimeti de inkâr edebilirler. Bu yüzden onun akılla kavranabilen aslî bir varlığa sahip olduğu söylenmelidir.<sup>133</sup> İmam-ı Rabbani varlığı her türlü hayır ve kemalatin, yokluğu da şer ve noksanlıkların kaynağı olarak görür. Bu yüzden ona göre varlık, sadece Allah'a, yokluk ise mümkün varlıklara ait olmalıdır. Dolayısıyla mümkün varlığı asıl kabul etmek, varlık sıfatında Allah'a ortak koşmak olur. "Büyüklük (kibriya) ridam, azamet izarumdur"<sup>134</sup> kudsî hadisi de azamet ve kibriya ifade eden varlığı Allah'tan başkasına izafe eden kelamcılarının hatalı olduğunu göstermektedir. Kelamcılar, daha dikkatli düşündükleri takdirde Allah ile âlem arasında birinin yaratan diğerinin yaratılan olmalarının dışında hiçbir münasebet olmadığını

<sup>129</sup> Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, I, 74.

<sup>130</sup> İmâm-ı Rabbânî, *age*, c. 2, mektub. 98, s. 153.

<sup>131</sup> Taftazanî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 307.

<sup>132</sup> İmâm-ı Rabbânî, *age*, c. 2, mektub. 1, s. 4.

<sup>133</sup> İmâm-ı Rabbânî, *age*, c. 2, mektub. 44, s. 73.

<sup>134</sup> Müslim, *Birr ve's-Sıla*, 38, nr. 2620.

ve âlemin aslî mevcut olmadığını anlayabileceklerdir.<sup>135</sup> Kanaatimizce İmam-ı Rabbani'nin anlattığı şekilde âlemin gölge olarak var olduğunu kabullenmek, yoktan var edilmenin, Allah'ın kudretinin bir eseri oluşunu daha anlaşılır kıldığı gibi vacip varlıkla hadis varlık arasındaki farkı daha da net olarak ortaya koymaktadır.

Vahdet-i vücuda inanan mutasavvıflar da âlemin vehim dünyasında sabit olduğunu kabul etmiş ama onun sıradan vehim şartlarından çıkmadığı için hakiki varlık statüsünü kazanamadığını iddia etmişlerdir.<sup>136</sup> Onlar, vehmin sonradan bir sebat ve istikrar kazanmasını kabul etmedikleri için onun bir anda görünüp kaybolduğunu, o görüntünün yerine bir yenisinin geldiğini iddia etmişlerdir (teceddüd-ü emsal).<sup>137</sup> Onlara göre birisi hakiki, diğeri hayali olmak üzere iki varlık vardır. Ancak hayal hiçbir zaman gerçeklik kazanmadığı için hayalde varlık gibi görünen şeyler, yokluk olarak devam etmektedir. Allah yok görünen bir varlık, âlem ise var görünen bir yokluktur. Âlem baştanbaşa hayali, göstermelik ve mecazî bir varlığa sahiptir; onun hakiki varlığı yoktur. Görünen şeyler, Allah'ın varlığının yokluk üzerindeki yansımalarından (tecelli) ibaret olup âlem, hâlâ yokluk olarak devam etmektedir.<sup>138</sup>

Âlemin hakiki varlık olduğunu kabul veya ret hususundaki tartışma, gölgeyi dış dünyada varlık olarak kabul edip etmemeye bağlıdır. İbn Arabî ve İmam-ı Rabbani, âlemi gölge kabul etmekte fikir birliği içindedirler. Ancak vahdet-i şühud mektebi, gölgeyi varlık kabul ettiği halde vahdet-i vücud mektebi etmez. Vahdet-i vücuda göre her şey, ilahi ilimde mevcut olup zihni sübut halindedir. "*Zihni sübut*" ise yokluk olarak değerlendirilir. Gölge sadece vehim ve hayalde bulunup dış dünyada sırf ehadiyetten (ahadiyyet-i mücerrede) başka hiçbir şey mevcut kabul edilemez. Şu dünyada görünen de Allah'ın isim ve sıfatlarıdır.<sup>139</sup> Yani onlara göre Allah âlemdir, âlem de Allah. Âlemin kendine ait müstakil bir varlığı yoktur. O, latif olan ilahi zatın kesafet mertebesine inişinden meydana gelmiştir. Bu yüzden onun da Allah olduğu söylenebilir. Kısacası onlar, "*her şey O'dur*"<sup>140</sup> demeyi tercih ederler. Hâlbuki İmam-ı Rabbani'ye göre onlar uç bir görüşü temsil etmektedirler. Çünkü âlem

<sup>135</sup> İmâm-ı Rabbânî, *age*, c. 2, mektub. 1, s. 4.

<sup>136</sup> İbn Arabî, *Fûsus*, s. 39.

<sup>137</sup> İbn Arabî, *age*, s. 75.

<sup>138</sup> İbn Arabî, *Fûsus*, s. 39; Nesefî, Aziz b. Muhammed, *Tasavvufta İnsan Meselesi ve İnsan-ı Kamil*, Çev. Mehmet Kanar, Dergah Yay, İstanbul, 1990, s. 33, 183.

<sup>139</sup> İbn Arabî, *age*, s. 14.

<sup>140</sup> Konuk, A. Avni, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, Hz. Mustafa Tahrallı, Selçuk Eraydın, Marmara ÜİFV. Yay, İstanbul, 1989, II, 21, 22.

isim ve sıfatların gölgesidir. Gölge ile asılın aynı şey olamayacağı gibi, âlem de Allah'ın aynı olamaz. Dolayısıyla İmam-ı Rabbani, "Her şey O" dur yerine "Her şey O'ndandır" demeyi tercih eder.<sup>141</sup> Ancak vahdet-i vücud mektebindekiler de avamın kolayca idrak edemeyeceği gerekçesiyle "her şey O'dur" cümlesi yerine "her şey O'ndandır" demeyi tercih etmektedirler<sup>142</sup>. Bu da İmam-ı Rabbani'nin sisteminin daha anlaşılır olduğunu gösterir.

İmam-ı Rabbani'ye göre vahdet-i vücuda inanan mutasavvıflar, vehim meselesine takılıp kaldıkları için isabetli bir duruş sergileyememişlerdir. Manevi terakkileri esnasında Allah'tan başka bir şey göremedikleri için onların yok hükmünde bir hayal olduğunu iddia etmişlerdir.<sup>143</sup> Hâlbuki âlemin var edilişi (yaratılışı) vehim mertebesinde tamamlanmamıştır. Allah âlemi o mertebede yarattıktan sonra ona vehim kayb olduğu takdirde bile kaybolmayacak bir istikrar bahşetmiştir.<sup>144</sup> Bu istikrar, sanki onu o mertebeden çıkarıp dış dünyada, mahiyeti itibariyle gölge derecesinde de olsa, hakiki bir varlığa dönüştürmüştür.<sup>145</sup> Âlem sanki başka bir mertebeye geçiş yapmıştır.<sup>146</sup> Kelamcılar dikkatli düşündükleri takdirde âlemin aslî olarak var olmadığını anlayabildikleri gibi, mutasavvıflar da Allah'la âlemin aynı şeyin farklı görüntüleri olmadıklarını anlayabileceklerdir.<sup>147</sup>

Mutasavvıfların söylediği gibi aslî olarak sadece Allah'ın mevcut olup, O'ndan başka her şeyin yokluk olarak devam ettiğini söylemek, iki zıttı bir araya getirmek gibi bir tezat ortaya koymaktadır. Zira bir yandan her şeyin vehim mertebesinde yokluk olarak devam ettiği söylenirken diğer taraftan onların varlığa dönüştüğünden söz edilmektedir. Ancak İmam-ı Rabbani bunda bir tutarsızlık görmez. Bir şeyin his ve vehim mertebesinde sabit olduğunu söylemek, onun aslî varlık kabul edildiğini göstermez. Yani vehim mertebesindeki gölge varlık, bir bakımdan da yokluk olarak algılanır. Tutarsızlık âlemin hem dış dünyada aslî mevcut hem de yok olduğu söylenince olur.<sup>148</sup> Hâlbuki burada durum farklıdır. Yokluğun vehmî varlık oluşu, onun varlık boyasına girişi olarak da tarif edilir. Burada boyama iki

<sup>141</sup> İmâm-ı Rabbânî, *age*, c. 2, mektub. 1, s. 6, 7.

<sup>142</sup> Konuk, A. Avni, *age*, aynı yer.

<sup>143</sup> İmâm-ı Rabbânî, *age*, c. 2, mektub. 1, s. 4.

<sup>144</sup> İmâm-ı Rabbânî, *age*, c. 2, mektub. 44, s. 73; mektub. 98, s. 151; mektup. 99, s. 161; c. 3. mektup. 58, s. 75; mektub. 60, s. 76; mektub. 97, s. 132.

<sup>145</sup> İmâm-ı Rabbânî, *age*, c. 2, mektub. 44, s. 72.

<sup>146</sup> İmam-ı Rabbani, *age*, c. 2, mektub. 99, s. 161.

<sup>147</sup> İmâm-ı Rabbânî, *age*, c. 2, mektub. 1, s. 4.

<sup>148</sup> İmam-ı Rabbani, *age*, c. 3, mektub. 58, s. 74; mektub. 60, s. 76.

şeyden birinin diğeri ile kaim olmasını veya onu kendine sıfat olarak kabullenmesini ifade etmektedir ki, bu da imkânsız değildir. Yani âlem, "Kayyum" olan Allah ile kaim olmaktadır ki, bundan daha normal bir kabul olamaz.<sup>149</sup>

İmam-ı Rabbani'nin havada döndürülen nokta ve ayna misalleriyle hatasına işaret ettiği üçüncü grup, sofist filozoflardır. Onlar âlemin vehim ve hayalin oluşturduğu kuru bir hayalden ibaret olduğuna inanırlar. Onlara göre insanın vehim ve hayali değıştikçe âlem hakkında verilen hükümler de değışir. Mesela insan bir şeyi tatlı olarak hayal etse tatlı, acı olarak hayal ederse acı olur. Ancak İmam-ı Rabbani onları Allah'ın yaratma gücünü inkâr ettikleri gibi şu âlemlle bağlantılı hükümleri yok kabul etmekle itham eder. Buna bağlı olarak ahiret azap ve nimetini de inkâr etmek niyetinde oldukları için onları dalalet ehli kabul eder.<sup>150</sup>

### SONUÇ

Yokluğun mahiyetine dair tartışmalar, "yok"a şey denip denmeyeceğine dair verilen karara göre şekillenmiştir. Sudur nazariyesine inanan Yunan filozofları, yoktan yaratmayı kabul ettikleri takdirde Allah'ın zaman içinde değıştiğini kabule mecbur kalacaklarından endişe etmişlerdir. Dolayısıyla onlar, yok olan bir şeyin hiçbir zaman var olamayacağı gibi, var olanın da yok olmayacağı tezini ortaya atmışlardır. Ehl-i sünnet kelimcileri ise "yok"un bir "şey" olmayıp onun hiçlik olduğunu ileri sürmüşler ve hiçlik manasındaki yoktan yaratma görüşünde ısrar etmişlerdir. Onlar meseleyi, isbât-ı vâcib ve Allah-âlem farkı gibi hayatî meselelerin temelini oluşturmak ve Allah'ın mutlak kudretini vurgulamak üzere ele almışlardır; hiçten bir şeyler çıkarmanın, aynı şeyi mevcut bir madde ve modelden çıkarmaktan daha büyük bir sanat olduğunu ileri sürerek, meseleye daha makul bir çözüm getirmişlerdir. Yoksa filozofların savunduğu sudurcu yaratma biçiminde ilahi iradenin tesiri kaybolduğu gibi, Allah'ın varlığı ile âlemin varlığı aradaki fark da biri zorunlu diğeri mümkün olmak üzere sadece derece ve sıfat farkına dönüşmektedir. Kelamcılar meseleyi Allah'tan başka ezeli bir varlığın olmadığı görüşü üzerine bina ettikleri için âlemin ezelliliği iddiasına dayanan ezeli "heyula" kavramını da reddetmişlerdir.

Meşşâî filozoflar yoktan yaratmayı kabul ettikleri halde yokluğa farklı bir tarif bularak iki görüşün ortasında yer tutmuşlardır. Onlar yokluğun hiçlik

<sup>149</sup> İmâm-ı Rabbânî, *age*, c. 1, mektub.234, s. 211.

<sup>150</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, c. 2, mektub. 98, s. 153.

değil, ezeli bir asıl madde olduğunu iddia etmişlerdir. İslam kelamcılarının Mutezile de Allah'ın yaratacağı şeyi önceden bildiğini ve bilinen şeyin hiç olamayacağı için onun ezeli bir hakikat olduğunu iddia etmiştir. Onlar yoku ezelde mevcut bir "şey" kabul etmiştir. Böylece onlar, felsefi zeminde oluşturmaya çalıştıkları İslami çizgide hem yoktan yaratmayı kabul etmiş, hem de "yokluk"un hiçlik olmayacağı gerekçesiyle onun kadim bir asıl madde olduğunu iddia etmişlerdir.

Mutasavvıflar da yoktan yaratmayı kabul etmiş ama "yokluk"un mahiyeti hakkında ikiye ayrılmışlardır. Vahdet-i vücudu temsil eden İbn Arabî, filozofların ortaya attığı "heyula" kelimesini kullanmamıştır. Fakat o da her varlığın suretinin kendinde gizli bulunduğu inandığı "heba" kavramını ileri sürerek sadece kavramın adını değiştirmiş görünmektedir. Ayrıca o, "hiç" olanın fiille alakası olmayacağı kabulünden yola çıkarak, fail olan Allah'ın hiçlik manasındaki yokluk üzerinde bir fiilin olması imkânsız görmüştür. Böylece, "var olanın yok, yok olanın da var olamayacağı" şeklindeki postulata yakın bir görüş ortaya koymuştur.

Vahdet-i şühudu temsil eden İmam-ı Rabbani, "yok"a şey demeyi uygun bulmadığı için âlemin hiçlik manasındaki yokluğa dayandığını ileri sürmüştür. Böylece o, Allah'tan başka hiçbir şeyin ezeli olamayacağını kabul ederek Ehl-i sünnet kelamcılarının yanında yer tutmuştur. Kelamcılarının görüşlerine de bazı tenkitler yöneltmekle birlikte o, meseleyi daha çok vahdet-i vücud mektebinin görüşünü tenkit sadedinde ele almıştır. O da onlar gibi âleme gölge dediği halde, gölge ile aslı aynı kabul etmeye ve "her şey O'dur" demeye varan iddialara karşı çıkmıştır. Ona göre mesele, "Her şey O'ndandır" hükmüne uyacak şekilde izah edilmelidir.

İmam-ı Rabbani'nin tasavvufu, başkasına delil olmayan keşfi bilgiler yerine, zahirî şeriat üzerine yerleştirmeye dair yaptığı vurgu, onu daha anlaşılır ve kabul edilebilir kılmaktadır. Her iki tasavvuf mektebi de âlemin gölge olduğunu kabul eder. Ancak gölge kavramını İmam-ı Rabbani'nin anlattığı şekilde kabullenmek, yoktan var edilmenin mutlak ilahi kudretin bir eseri oluşunu daha anlaşılır kıldığı gibi, vacip varlıkla hadis varlık arasındaki farkı daha net olarak ortaya koymaktadır.

Netice olarak, Allah-âlem ilişkisini, kelamcılarının ve mutasavvıflarının ilahi isimlerin tecellisi olarak kabul ettikleri anlaşılmaktadır. Aslında mutasavvıflarla kelamcılar benzer şeyleri düşündükleri halde vahdet-i vücud mektebindekilerin kullandığı istilâhlar, onları farklı düşünce kategorisinde göstermektedir. İbn Arabî'nin kullandığı "ayan-ı sabite", "hebâ" ve "amâ" gibi

tabirler, buna dair verilebilecek birkaç misaldir. Bu tabirlere yüklediği manalardan onun âlemin kadim olduğuna inandığı neticesi çıkmaktadır. Kanaatimizce benzeri halleri zamanla tecrübe etmiş olan İmam-ı Rabbani'nin Allah'ın âlemi yoktan var ettiğini vurgulamak üzere meseleyi yeniden ele almış; böylece tasavvufta yaşanan tecrübeleri kelam ilmine ters düşmeyecek şekilde açıklamıştır. Bununla o, tasavvufun dinin zahiri hükümlerine ters düşen bir kavram olmadığını vurgulamaya çalışmakla, tasavvuf adına mühim bir görevi ifa etmiş bir şahsiyet olarak tarihe geçmiştir.

#### KAYNAKÇA

Aclûnî, İsmail b. Muhammed b. Abdülhâdî el-Cerrâhî, *Keşfü'l-Hafâ*, I-II, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1997.

Aydın, Mehmet, *Yaratılış ve Gayelilik*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991, Ankara.

Bağdadî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tahir et-Temîmî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, el-Mektebetü'l-Mısriyye, Beyrut, 1990.

-----, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tahir et-Temîmî, *Usûlü'd-Din*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, ts., (İstanbul 1346/1928 1. Baskısının Aynısı).

Bakillanî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib, el-İnsaf, *el-İnsâf fî ma Yecibü İtikâduh ve lâ Yecâzu'l-Cehlü bih*, thk. Muhammed Zâhid b. Hasen el-Kevserî, Mektebetü'l-Hancı, Kahire, 1993.

----- *Temhidü'l-Evâil fî'r-Redd ale'l-Mulhide ve'l-Muatilla ve'r-Rafıza ve'l-Havaric ve'l Mutezile*, tah. Muhammed Abdülhâdî Ebû Ride Mahmud Muhammed el-Hudayrî, Dâru'l Fikri'l-Arabî, Kahire, 1987.

Beyazî, Kemâlüddin Ahmed, *İşârâtü'l-Meram an İbârâtü'l-İmâm*, Kahire, 1949.

Cürcânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I-VIII, Kahire, 1325.

Cüveynî, İmâmü'l Hameyn Abdülmelik b. Abdullah, *eş-Şâmil fî Usûliddin*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1999.

Devvanî, Muhammed b. Es'ad es-Siddîki, *Celâl*, Kıymetli Yusuf Ziya Neşri, Amasyalı Rifat Bey Matbaası, 5. baskı, İstanbul, 1325.

Düzgün, Şaban Ali, *Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, Akçağ yayınları, Ankara, 1999.

Gihami, Gerard, *Mevsuat-ü Mustalahati'l-Kindî ve'l-Farabî*, Mektebet-ü Lübnan, Lübnan, 2002.

Harputî, Abdüllatif, *Tenkîhu'l-Kelâm, fî Akaid-i Ehli'l-İslam*, İstanbul, 1330.

Hillî, Ebu'l-Kasım Necmeddin Cafer b. Hasan Yahya Muhakkık Hüzeli, Nihayetü'l-Meram fî İlmi'l-Kelam, thk. Fazıl el-İrfan, Kum, trs.

İbn Arabî, Ebû Abdullah Muhammed, *Füsûsu'l-Hikem*, Şevki Bey Matbaası, İstanbul 1287.

-----, *Fütühat-ı Mekkiye*, thk. Osman Yahya, el-Mektebetü'l-Arabiyye, Mısır, 1985.

İbn Fûrek, Ebûbekir Muhammed b. Hasen, *Mücerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî (min imlâi's-Şeyh İbn Fûrek)*, thk. Daniel Gimaret, Dâru'l-Meşrik, Beyrut, 1987.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Fisal fî'l-Milelel vel-Ehvâi ve'n Nihal* I-III, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1996.

İbn Manzûr, Ebu'l Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-Arab*, I-XV, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1994.

İbn Sîna, Ebu Ali Hüseyin b. Abdullah b. Alî Belhî, *Kitabü's-Şifâ Oluş ve Bozuluş*, Metin ve Çev. Editör: Muhittin Macit, çev. Muammer İskenderoğlu, İlatera Yayıncılık, İstanbul, 2008.

İcî, Adududdîn Kadı Abdurrahman b. Ahmed, *el-Mevakıf fî-İlmi'l Kelâm*, Alemu'l-Kütüb, Beyrut, Trs.

İmam-ı Rabbani, Ahmed b. Abdülahad el-Fârûkî es-Serhindî, *Manevi Yolculuk, Mûkaşefât-ı Gaybiyye*, Çev. Necdet Tosun, Sufi Kitap, İstanbul, 2006.

-----, *Mektûbât (ed-Düreru'l-Meknûnât)* I-III, Arapçaya Çev. Muhammed Murad Kazanî el-Menzilevi, 1. c. Enver Baytan Kitabevi, 2. ve 3. c. bir arada, Fazilet Neşriyat ve Matbaacılık, İstanbul, trs.

İsfehanî, Ebu'-Sena Şemseddin Mahmud b. Abdurrahman b. Ahmed, *Tesdîdî'l-Akâidi fî Şerh-i Tecridî'l-Kavâid*, Konya Yusufâğa Ktp., Nr: 4729, vr. 23-29.

İsfehanî, Râgıb, Ebu'l-Kâsım el-Hüseyin b. Muhammed el-Mufaddal, *Mu'cem-u Müfredât-i Elfâzi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1997.

İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, I-II Evkâf-ı İslamiye Matbaası, İstanbul 1339-1341.

Kadı Abdülcabbar, Ebu'l-Hasen Abdülcebbar b. Ahmed, *el-Muhît bi't-Teklif*, thk. Osman Seyyid Azmi, ed-Daru'l-Mısriyye, Kahire, trs.

Kadı Abdülcabbar, Ahmed, *Şerh-u Usulî'l-Hamse*, thk. Dr. Abdülkerim Osman, Mektebet-ü Vehbe, Kahire, 1988.

Karadaş, Cafer, *İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, Beyan yay., İstanbul, 1997.

Karî, Molla Ali, *Şerh'u Kitâbi'l-Fıkhî'l-Ekber*, Beyrut, 1984.

-----, *Dav'u'l-Meâlî*, Dersaadet Kitabevi, İstanbul, 1985.

Kaya Mahmut, *Sudur Maddesi*. TDV İslam Ansiklopedisi, XXXVII, 467- 468.

Kindî, Ebu Yusuf Yakub b. İshak, *Felsefi Risaleler*, çev. Mahmut Kaya, İz Yayıncılık, İstanbul, 1994.

Konuk, A. Avni, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I-IV, Hz. Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın, Marmara ÜİFV. Yay, İstanbul, 1989.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Kitâbü't-Tevhîd*, nşr. Fethullah Huleyf, Beyrut, 1970, (Elif Ofset, İstanbul, 1979).

-----, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünnet*, I-V, thk. Fâtıma Yûsuf el-Haymî, nşr. Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 2004.

Mehmed Bahaüddin, *Yeni Türkçe Lugat*, Akçağ Yay. İstanbul, 1997.

Molla Sadra, Sadreddin Muhammed b. İbrahim b. Yahya Kavamî, *el-Esfarü'l-Erbaa*, I-IX, nşr. Gulam Rıza Avânî, Tahran, 1381.

Müslim, Ebû'-Huseyn Müslim el-Haccac, *Sahih-u Müslim*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992.

Nesefî, Aziz b. Muhammed, *Tasavvufta İnsan Meselesi ve İnsan-ı Kâmil*, Çev. Mehmet Kanar, Dergah Yay., İstanbul, 1990.

Nesefî, Ebu'l-Muin Meymûn b. Muhammed, *Tabsıratu'l-Edille Fi Usûli'd-Din*, I-II, el-Jaffan& al-Jabi, Limasol, 1990.

Nesefî, Ebu'l-Berekât, Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, *Tefsîrü'n-Nesefî*, I-IV, Kahraman Yay. İstanbul, 1984.

Ôşî, Osman, *Bed'i'l-Emâlî*, (Ali el-Kârî'nin *Dav'u'l-Meâlî* isimli şerhi ile beraber), Dersaâdet Kitabevi, İstanbul, 1985.

Özdemir, Metin, *Allah'ın Bilgisinin Ezeliliği ve İnsan Hürriyeti*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2003.

Razî, Fahreddin, Muhammed b. Omer, *Muhasalü Efkarî'l-Mutekaddimîn ve'l-Müteahhirîn mine'l-Ulemâ ve'l-Hukemâ ve'l-Mütekellimîn*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1984.

-----, *el-Mebahis'ul-Meşrikiyye*, I-II, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, thk. M. Mutassimbillah, Beyrut, 1990.

Saffâr, Ebu İshak İbrahim b. İsmail b. Ahmed b. İshak, *Telhisu'l-Edille likavâidi'-Tevhid*, thk. Hişam İbrahim Mahmud, Daru's-Selam, Kahire, 2010.

Semerkindî, Ebu Muhammed Rukneddin Ubeydullah b. Muhammed b. Abdülaziz, *el-Akidetü'r-Rüknîyye*, thk. Mustafa Sinanoğlu, İsam Yayınları, İstanbul, 2008.

Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Muhammed Seyyid Geylânî, Beyrut, Tarihsiz.



-----, *Nihayetü'l-Akdam fî İlmî'l-Kelâm*, Mektebetü e's-Sakâfeti'd-Dîniyye neşri, Kahire, tarihsiz.

Şirinov, Agil, *Nasrüddin Tusî'de Varlık ve Uluhiyet*, İsam Yay, İstanbul, 2011.

Taftazani, Sadüddin Mesud b. Ömer, *Şerhu'l-Akâid*, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul, 1986.

-----, *Şerhu'l-Makâsid*, thk. Abdurrahman Umeyra, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1989.

Topaloğlu, Bekir; Çelebi, İlyas, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, İsam Yay, İstanbul, 2010.

Yavuz, Yusuf Şevki, *Adem Maddesi*, TDV İsl. Ans., İstanbul, 1988, I, 357.

Yıldırım, Ömer Ali, *İslam Düşüncesindeki Yoktan Yaratma ve Kıdem Tartışmaları: Kelamcılar ve İbn Sîna Merkezli Bir İnceleme*, Kelam Araştırmaları 10:2 (2012) ss. 251-274.