

İbnü'l-Arabî ve Takipçilerinin Tanrı Anlayışı: Tenzih ve Teşbih Hükümlerinin Birleştirilmesi

Ekrem Demirli*

The Concept of God in Ibn al-Arabî and His Followers: Incorporation of the Rules for *Tanzih* and *Tashbih*

Tasawwuf, however it is defined, is a process of moralization set in the main framework of "instilling the morals of Allah". In this way, for Sufis God is not a being whose personality, attributes, etc. are to be discussed, but rather an example of perfected morals. Human beings can achieve perfection by adhering to these morals which are expressed in the divine attributes. The tasawwuf concept that had been spread by scholars like Muayyid al-din al-Jandi, Said al-din al-Farghâni, Dâwûd al-Qaysari, Molla Hamza Fanâri, who followed the way blazed by Ibn al-Arabî and Qonawî, introduced a metaphysical framework for the concept of God that was based on morals. This concept, while maintaining the connection with concepts that were expressed in the *shathiyât* of the first Sufis, considered God first as a subject of metaphysics and then developed a concept of God with attributes that were opposed to deism; finally, a new phase, with the concept of *al-ilâh al-mu'taqad*, which can be defined as a "subjective God concept", was achieved. This article analyzes the God concept of Ibn al-Arabî and his followers in this process of change.

Key words: Ibn al-Arabî, Qonavî, concept of God, tasawwuf

Tanrı, tüm klasik bilimlerin doğrudan ve dolaylı gayesini teşkil etse bile, her bilimin öncelikleri ve takip ettiği yöntem kendine özgü bir tasavvuru ortaya çıkartmıştır. Bu nedenle "filozoflara göre", "kelâmcılara göre", "sûfilere göre" veya "fakihlere göre" diyebileceğimiz bir Tanrı anlayışından söz edebileceğimiz gibi, aynı taksimi dönemlere ve ekollere göre yaparak söz gelişi "İbnü'l-Arabî ve takipçilerine göre Tanrı" diyebilmemiz mümkün, hatta bir gerekliliktir. Bununla birlikte böyle bir araştırmada İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin düşünce tarihindeki yerleri hakkında belirli bir fikir sahibi olmamız gerekir. İbnü'l-Arabî ve takipçileri, İslâm filozoflarının metafizik anlayışlarını takip etmekle birlikte, bu anlayışta bazı tadiller yapmış; Tanrı'nın varlığını metafiziğin konusu, ilâhî isimleri onun ilkeleri, Tanrı-âlem irtibatını ise onun meselesi saymıştı. Bu

* Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. Makaleyi okuyup katkılarda bulunan Dr. Ömer Türker'e teşekkür ederim.

yaklaşım, önceki sūfilere daha basit kavram ve sözlerle dile getirdikleri anlayışla irtibatsız olmamakla birlikte, yeni bir yaklaşımdır. Zira İbnü'l-Arabî ve takipçileriyle birlikte daha önce ahlâkî çerçevede ele alınan konular, genel bir varlık sorununa dönüştürülerek geniş çerçevede yorumlanmıştır. Bu yorumda İbnü'l-Arabî ve takipçileri bir yandan İslâm felsefesinin metafizik birikimine, öte yandan farklı ekollerine kelâmcıların -bilhassa Eş'arî ve Mu'tezile- birikimine dayanmıştır. Tenzih ilkesi ve ilâhî hikmet kavramından hareketle âlemdeki her şeyi nedensellik yoluyla birbirine bağlayan sudûr ve bu teorinin kavramsal yapısı, Eş'arîler'in Tanrı'nın mutlak kudretini esas alan yaratılış ve cevher-araz teorisi, zat ve ilâhî sıfatlar, ilâhî kelâmın tabiatı görüşü ile Mu'tezile'nin madumun şeyliği, âlemdeki hikmet ve salah ilkesi vb. görüşleri yeni dönemin Tanrı anlayışını etkilemiştir. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin Tanrı anlayışı, geleneksel tasavvufun ahlâk ve amel merkezli Tanrı anlayışından hareketle, zikredilen felsefi ve kelâmî mirası yorumlayan bir terkiptir. Bu terkip en mükemmel hâliyle, "Varlık olmak bakımından varlık Hak'tır" önermesinde dile gelmiştir. İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî tarafından yeni metafizik düşününce genel ilkesi olarak vazedilen bu önermenin anlamı, Dâvûd Kayserî, Molla Fenârî, Abdurrahman Câmî ve Abdülganî en-Nablusî gibi düşünürler tarafından incelenmiş, özellikle de kelâmî ve felsefi düşünceden farklılığı bağlamında tartışılmıştır. Bunlar arasında Molla Fenârî'nin tartışmaları, meşhur kelâmcı Teftâzânî'nin vahdet-i vücûda yönelik eleştirilerine verilen cevapları da içermesi ve bu nedenle sonraki vahdet-i vücûdcu düşünürlere kaynaklık etmesi bakımından farklı bir yeri haizdir. Bu nedenle makalede Molla Fenârî'nin, "Varlık olmak bakımından varlık Hak'tır" önermesiyle ilgili kelâmcı ve filozoflara yönelttiği eleştirilerden hareketle İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin Tanrı anlayışı felsefe ve kelâm gelenekleriyle ilişkisi bağlamında ortaya konulacaktır.

Metafizik Sorun Olarak Tanrı: Deizme Karşı Niteliklere Sahip Bir Tanrı Anlayışı

İbn Sînâ *eş-Şifâ*'nın son kitabını "ilmü mâ ba'de't-tabîa" (doğadan sonra gelen şeyin ilmi, metafizik) diye isimlendirmiş, konusunu "varlık olmak bakımından varlık" ve meselelerini "onun zatî eklentileri" diye belirlemiş; bu ilmi bir yandan varlık ilmi (ontoloji), buna bağlı olarak tikel bilimler için üst ve kuşatıcı bilim olarak kabul etmişti.¹ Meselenin ayrıntısına girmeden, farklı kaynakların etkileri altında sūfilere ulaşan İbn Sînâ'nın yaklaşımının onları iki noktada etkilediğini söyleyebiliriz: Birincisi İbn Sînâ'nın metafiziği diğer bi-

1 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik*, çev. Ekrem Demirdi ve Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayınları, 2004), I, 13.

limler gibi bir bilim saymasıdır. Metafiziğin konusu, meseleleri ve ilkeleri olan belli bir bilim olarak tasavvuru, Râzî gibi düşünürler aracılığıyla kelâmı olduğu kadar, bilhassa Konevî'de gördüğümüz üzere, İbnü'l-Arabî ve takipçilerini derinden etkilemiştir: Bütün bilimlerin hizmet ettiği kuşatıcı bir bilim vardır ve bu bilim bilimsel faaliyetin dolaylı veya doğrudan amacıdır.² İkincisi, her bilim gibi bu kuşatıcı bilimin de bir konusu, meseleleri ve ilkeleri vardır. Başka bir ifadeyle kuşatıcı bilim, formel yapısı bakımından, varlığı belirli bir yönüyle ele alan diğer tikel bilimler gibidir. Sûfiler buradan hareketle konusunu “Allah ve O'nun varlığı”, meselesini ise Allah-âlem irtibatı diye belirledikleri ilimlerini İbn Sînâ'nın sözünü ettiği kuşatıcı ve üst bilim olarak tasavvur etmişlerdi.³

İbn Sînâ'nın metafiziğin konusu hakkındaki tahlili, sûfilerin görüşlerini anlamak için göz önünde bulundurulmalıdır. Meselenin en önemli yanı metafiziğin konusunun Tanrı'nın varlığı mı, yoksa salt varlık mı olacağını tespitte düğümlenir. İbn Sînâ Tanrı'nın varlığını metafiziğin konusu saymamıştı. Çünkü herkes Tanrı'nın varlığını kabul etmez, halbuki bilimin varlığından söz etmek, herkesçe kabul edilen bir konuya sahip olmak demektir. Tanrı'nın varlığı yerine İbn Sînâ, her insanın bedihî olarak kabul ettiği salt varlık'ı (vücûd min haysü hüve vücûd) metafiziğin konusu saymıştı. Tanrı'nın varlığı, metafiziğin ispatlamak istediği bir gayesi veya diğer deyişle meselesi olabilir.⁴ Sûfiler, özellikle Konevî ile sistematik yapı kazanan bilgi anlayışlarında, İbn Sînâ'nın metafiziğin kabul edilmiş konusu olan bir bilim olması hususunda İbn Sînâ ile hemfikir oldukları gibi, onun takipçileri olarak da görülebilirler. Fakat metafiziğin konusunu belirlemede farklı bir görüş geliştirmişlerdir. Konevî'ye göre, metafiziğin konusu Hakk'ın varlığıdır.⁵ Bu durumda İbn Sînâ'nın metafiziğin konusu olarak saptadığı “varlık olmak bakımından varlık”, yani salt varlık yerine sûfiler, “Varlık olmak bakımından varlık Hak'tır” (el-vücûd min haysü hüve hüve Hak)⁶ diyerek metafiziği Hakk'ın varlığını konu edinen bir ilim

2 Metafiziğin bilimlerle ilişkisi hakkında bk. İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik*, I, 13 vd.; benzer bir değerlendirme için bk. Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), s. 8 vd.

3 bk. Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 8; değerlendirme için bk. Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2005), s. 93 vd.

4 bk. İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik*, I, 4. İbn Sînâ şöyle der: “Allah'ın varlığının metafiziğin konusu olması mümkün değildir. Çünkü her ilmin konusu, varlığı o ilimde kabul edilmiş bir şeydir ve ilim ancak onun hâllerini inceler, başka yerlerde bu husus açıklanmıştır. Oysa yüce Tanrı'nın varlığının bu ilimde bir konu gibi kabul edilmiş olması mümkün değildir; aksine Tanrı'nın varlığı, metafiziğin meselesidir.”

5 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 9.

6 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 21. “Hak kendisinde ihtilaf bulunmayan vücûd-ı mahzûd.” Ayrıca bk. Dâvûd Kayserî, *er-Resâil*, nşr. Mehmet Bayrakdar (İstanbul: Kayseri Büyükşehir Belediyesi, 1997), s. 30; Abdülganî en-Nablusî, *Gerçek Varlık*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), s. 20.

saymışlardır. Bunun anlamı Tanrı'nın varlığının metafiziğin ispatlamak istediği hedefi değil, konusu sayılmasıdır. Başka bir ifadeyle sûfler metafiziğin başlangıç noktası olarak İbn Sînâ metafiziğinin gayesini seçmiştir. Bunu nasıl yapmışlardır? Burada pek çok soru ortaya çıkmaktadır. Sorulacak soru şudur: İbn Sînâ'nın bir bilim hâline gelmenin şartı hakkında söylediğini hesaba katarsak, acaba sûflere göre Tanrı'nın varlığı herkesçe kabul edilmiş midir? Başka bir ifadeyle sûfler ateizmi imkân dahilinde görmüyorlar mı?

İbnü'l-Arabî, Tanrı-insan ilişkilerini fitrat ve A'râf 7/172. âyette zikredilen ezeli misak kavramlarıyla birlikte ele alarak insanda Tanrı inancının doğuştan gelen bir inanç olduğunu söyler. Allah insanlar ile ezelde bir ahitleşme yapmış, kendilerine Rab'leri olup olmadığını sormuş, onlar da "evet Rabb'imizsin" diye cevap vermişlerdir. İbnü'l-Arabî bu sözleşmeden çeşitli hükümler çıkarır. Birincisi, bu soru herkese sorulmuştur. Bunun anlamı her insanın yaratılış öncesinden getirdiği bir Rab inancına sahip olmasıdır. Cüneyd-i Bağdâdî bu yorumda İbnü'l-Arabî'yi önceler ve fenâ kavramıyla özdeşleştirdiği tevhit anlayışını bu âyete dayandırır. İkinci mesele ise sorunun sorulma biçimidir. Âyette üzerinde durulan şey tevhit değildir, çünkü Tanrı'yı Rab kabul etmek, O'na ortak koşmamak demek değildir. Nitekim kendisini Rab olarak kabul edenler daha sonra ortak koşabilmişlerdir. Fakat Allah'a ortak koşmak, herhangi bir şekilde Tanrı inancından yoksun olmak demek değildir. Üstelik İbnü'l-Arabî'nin insanın ilâhlık izafe ettiği şeyler karşısındaki durumunu tahlilinden meseleye bakarsak- bu durum, insanda ezelde bir Rab fikrinin bulunduğunu gösterir. Bunu ontolojik delil veya kemal delili sayabiliriz. Bu delile göre, insanda kime ibadet edilebileceği veya Rabb'in temel nitelikleri hakkında doğuştan gelen bir inanç vardır ve ibadete yön veren şey, bu inançtır. Nitekim İbnü'l-Arabî, müşrikin ibadet ettiği nesneyle ilişkisini açıklarken bu hususa değinir ve gerçekte sadece Tanrı'ya ibadet edilebileceğini ileri sürer. Ona göre insan her neye ibadet ederse etsin, sonuçta "ilâhlık" özelliğine sahip bir şeye ibadet etmektedir.⁷

Üzerinde durulması gereken kavramlardan biri de fitrattır. İnsanın yaratılıştan hangi özelliklere ve bilgi imkânlarına sahip olduğu sorunu, felsefenin temel sorunlarından. Bununla birlikte sorun, nefis-beden ilişkileri başta olmak üzere, pek çok konuyla ilişkilidir. İbnü'l-Arabî ve takipçileri bu konuları felsefi bir sorun olarak ele almamışlardır. Meselenin bilgi yönüne eğilirsek, İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin insanın yaratılışından getirdiği bilgilere

7 İbnü'l-Arabî, bu görüşünü açıklarken bir âyetten hareketle müşrikin içinde bulunduğu çelişik duruma dikkat çeker. bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (I-V, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006-2007), III, 45.

atıf yaptığını görsek bile, buradan açık bir bilgi teorisi -söz gelişi bilginin hatırlamak olması gibi platonik bilgi teorisi- çıkartmak güçtür. Nitekim bazen bilgiyi hatırlama olarak yorumlayabileceğimiz görüşler dile getirirler, bazen de bunlara aykırı görüşler ileri sürerek, “İnsan hiçbir şey bilmeksizin doğdu” diyebilirler.⁸ Bu çelişkinin nedenlerinden biri, sûfilerin pragmatik tavırları sayılabilir. Bu tavır onlara farklı görüşleri başka bir amaç -ki genellikle amaç amelî ve ahlâkî bir yoruma ulaşmadır- için bir araya getirme imkânı verir. Özetle İbnü'l-Arabî ve takipçilerinde bu konuda açık bir görüş bulmak güçtür. Ancak meselenin daha somut yanı ahlâk ve Tanrı inancıyla ilgili görüşlerde ortaya çıkar. İbnü'l-Arabî'nin bu alanda fitrat kavramını daha çok kullandığını görmekteyiz.⁹

Sûfiler kapsamlı bir nefis teorisi üzerinde durmuşlardır. Bu bağlamda üzerinde durmamız gereken iki konu vardır. Birincisi, bedeni ve duyuşal âlemi önceleyen bir nefis anlayışının varlığıdır. Bunun anlamı, insan nefsinin ezeliği diyebileceğimiz bir düşüncenin kabulüdür. İkincisi bu ezeli nefis ile Tanrı arasında bir sözleşme vardır. Bu sözleşmeyle her nefis bir Tanrı inancına sahip olarak dünyaya gelir. İbnü'l-Arabî'nin Allah inancını fitrattan çıkartması bu ezeli insan görüşüyle mümkündür. Tasavvufun en önemli riyazet araçlarından biri olan zikir -ki hatırlama demektir ve nisyanın, yani unutmanın zıddıdır- fitrattaki bu bilginin hatırlanmasıdır. Öyleyse insan ister aklıyla kanıtlasın ister kendisinde verili olsun, bir Tanrı inancına sahiptir ve bunun aksi düşünülemez. İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin Tanrı'nın varlığı hakkındaki temel düşüncesi bu şekilde özetlenebilir.

Ancak bu yaklaşım, İbn Sînâ'nın metafiziğin konusu hakkındaki görüşlerine getirdikleri eleştirileri anlamada yeterli değildir. Çünkü İbnü'l-Arabî ve takipçileri, İbn Sînâ'nın metafiziğin konusunu belirlerken kullandığı bir ifadeyi farklı yorumlamışlardır. Bu yorum, onların metafizik anlayışlarını belirleyen ana ilkelerden birine işaret ettiği kadar daha sonra vahdet-i vücûd diye terimleşecek varlık anlayışının ilkelerinden biridir. Bu, İbn Sînâ'nın “varlık olmak bakımından varlık” dediği şeyi, “Varlık olmak bakımından varlık Hak'tır” şeklinde yorumlamaktır. Onlara göre “varlık olmak bakımından varlık” tabiri sadece Hak'a işaret eder ve Hak, “mutlak varlık”tır. Sûfiler, İbn Sînâ'nın varmadığı böyle bir yoruma nasıl ulaşmıştır? İfadeye yeni bir unsur katılmadığını, ifadenin değiştirilmediğini ve terim anlamının olduğu gibi korunduğunu söylemeliyiz. Öyleyse böyle bir yorum nasıl çıkmaktadır?

8 bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, II, 375.

9 bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, 83.

“Varlık olmak bakımından varlık Hak’tır” ifadesini delilleriyle ele alanlardan biri, Konevî’nin, “Hak, kendisinde ihtilaf bulunmayan varlıktır” ifadesi üzerindeki yorumlarıyla Molla Fenârî’dir. Fenârî önce, “Kendisinde ihtilaf yoktur” ifadesini açıklar. Burada kastedilen, basitliktir. Başka bir ifadeyle, herhangi bir farklılık ve çokluk bulunmayan basit varlık, Hak’tır. Bu yaklaşımda tevhidin eş anlamlısı olarak basitlik -ki hâdis varlıkların mürekkep olmasının mukabilidir- ilkesinden hareket edildiğine ve bütün tartışmanın bu kavram ekseninde gerçekleştiğine tanık olmaktadır. Bu durumda “varlık olmak bakımından varlık”, hiçbir şekilde bölünmeyen (tecezzi), sınırlanmayan, kayıt altına alınmayan, zabtedilemeyen, varlığı bir insanın kendisini bilmesine bağlı olmayan, biri tarafından ispat edilmeyen vb. varlık demektir ve böyle bir varlık, Hak’tır. Basitlik, bir birlik türüdür ve Tanrı’nın bir olması aynı zamanda -herhangi bir şeyden bileşik olmadığına göre- O’nun basit olması anlamına gelmelidir. Tanrı basittir, çünkü O’nda birbiriyle çelişecek bir çokluk veya farklılık yoktur.¹⁰ Fenârî, Tanrı’nın varlığı hakkındaki açıklamaları karşılaştırmalı bir tarzda ele alır.¹¹ Ona göre muhakkikler Tanrı’nın varlığı hakkında, “Kendi özel varlığıyla vardır” diyenler ile, “Kendisinden ibaret olan bir varlık ile vardır” diyenler arasında bölünmüştür. Muhakkikleri kelâm, felsefe ve tasavvuf bilimlerinden geniş anlamda metafizikçiler olarak anlamak mümkündür. Nitekim Fenârî’nin atıf yaptığı isimler felsefe ve kelâmda Tanrı ve varlığı hakkında görüş belirten kimselerdir. Burada muhakkik tabirinin bütün bilimleri kuşatan üst bir isimlendirme olmasına dikkat çekmeliyiz. Konevî bu husus üzerinde durmuş ve bütün bilimlerde tahkiki en ileri seviye kabul etmiştir.¹² Fenârî’nin dikkat çektiği başka bir grup ise varlığın, var olan şeylerin aynı -ki bu Ebü’l-Hasan el-Eş’arî’nin görüşüdür- veya onun niteliği olmasından hareket eder. Fenârî, salt varlığın ikincil makullerden sayılmasını reddeder ve Tanrı hakkında böyle bir düşüncenin büyük bir hata olduğunu belirtir. Bu husus, Nablusî’nin Teftâzânî’ye karşı vahdet-i vücûdu savunduğu görüşlerinde dile getirilmiş eleştirilerdendir.¹³ Vahdet-i vücûd anlayışının dayanaklarından biri, varlığın zihnî bir kavram sayılmayıdır. Nitekim Fenârî bu hususa dikkat çekerek görüşlerini uzun uzadıya kanıtlamaya çalışır. Fenârî bu görüşleri aktardıktan sonra ilkeyi şöyle saptar: Hak, bütün var olanları yaratan; varlığı, zorunlu mutlak varlıktır (el-vücûdü’l-mutlak). Böylelikle daha önce İbnü’l-Arabî ve Konevî’de de gördüğümüz ifadenin daha açık bir anlatımına ulaşmış olmak-

10 Konevî, *Tasavvuf Metafizigi*, s. 21.

11 Molla Fenârî, Muhammed b. Hamza Fenârî, *Misbâhü’l-üns* (Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1374), s. 150.

12 bk. Sadreddin Konevî, *Yazışmalar*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), s. 45-47.

13 bk. Nablusî, *Gerçek Varlık*, s. 154 vd.

tayız. Peki böyle bir sonuca ulaşmamızı sağlayan deliller nelerdir? Fenârî'ye göre bu konuda birçok delil zikredebiliriz. Fakat gerçekte dile getirilen deliller birbirine irca edilebilecek mahiyettedir.

Birinci delilde Fenârî, bir şeyin zıddını düşünmekle içine düşeceğimiz açmazdan hareket eder: Hak, mutlak varlık değilse ya yokluk veya yok olan veya mevcut veya sınırlı varlık olmalıdır. Hakk'ın yokluk ve yok olan olması mümkün değildir. Bu durum açıktır. Öyle ki Fenârî "çocuk hatta hayvan bile" bedihî olarak bunu bilir der. Ancak dikkate değer hususlardan biri, Fenârî'nin varlık (vücut) ile var olan, yani vücut ile mevcut arasında bir ayrım görerek mevcudu, başkası nedeniyle var olan anlamında yorumlamasıdır. Bu durumda Hakk'ın mevcut diye isimlendirilmesi, başkası nedeniyle var olan anlamına gelir ki böyle bir şey zorunlunun tanımıyla uyuşmaz. Vücut ise sınırlı varlık olarak dikkate alınmıştır. Hakk'ın sınırlı varlık olması da mümkün değildir; çünkü sınırlanan da başkasına bağlıdır. Öyleyse Hakk'ın hakikati sınırlı varlık da değildir. Çünkü "Var oluşu başkasına bağlı herhangi bir şey, zorunlu olamaz."¹⁴ Peki varlık (vücut) var olanın (mevcut) aynıdır denilebilir mi? Fenârî bu soruyu dikkate alır ve cevaplar. Böyle bir cümlenin iki farklı ekole ait yorumu vardır. Fenârî'nin atf yaptığı üzere, Eş'arî'ye göre, mutlak anlamda varlık mevcudun aynıdır. Başka bir görüşe göre, sadece Tanrı için varlık, mevcudun aynıdır. Bu ikinci görüş Tanrı'da bir mahiyet ve varlık ayrımını kabul etmeyen İbn Sînâ'ya ve İslâm filozoflarına aittir ve burada Fenârî'nin İbn Sînâ'nın görüşünü nasıl yorumladığını görmekteyiz. Ardından Fenârî kendi görüşünü varlığın anlamından hareketle açıklamak ister ki bu görüşler daha sonra Nablusî'de genişçe yer tutan varlık-mevcut ayrımının kaynağı olmalıdır. Varlık iki anlama sahiptir: Birinci anlamıyla varlık, yokluğun zıddı ve muhalifidir.¹⁵ Yok olmamak anlamında varlık, gerçek varlık diye isimlendirilir. İkinci anlamda varlık ise "vücade" kelimesinin mastarıdır ve mevcut olmak demektir. Bu anlamıyla varlık veya var olmak, ilk varlığın bir şeye ait olması -yani yok olmaması- veya özellikle sûfilerin yorumlarını düşündüğümüzde ilk anlamıyla varlığın bulunduğu yer ve mahal olmasıdır. Bu anlamıyla varlık izafi varlık diye isimlendirilir. Fenârî izafi varlık ile gerçek varlık arasındaki ilişkileri yorumlamada önemli bir yeri olan bu ayrımı açıklarken mevcudiyet kelimesi üzerinde bir örnekle durur: Darebe (vurdu) kelimesinden- türetilmiş madrûbiyeti düşünelim. Madrûbiyet -mevcudiyet (var olmuş olmak) kipinde- dövülmüş olmak demektir ve dövme fiilinin ger-

14 Molla Fenârî, *Misbâhü'l-üns*, s. 151.

15 bk. Molla Fenârî, *Misbâhü'l-üns*, s. 151. Benzer bir değerlendirme için bk. Abdürrezzak el-Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayınılık, 2004), s. 577 vd.

çekleştiği yere işaret eder.¹⁶ Ancak bu, onun kendisi değildir, dövülene nispet edilen bir şeydir. Bu anlamıyla nispet, daha sonra özellikle ilâhî isimler ile varlıklar arasındaki ilişkiyi açıklamada görüleceği üzere, sûfilerin varlık ve mevcutlar ilişkisini açıklarken kullandıkları ana kavramlardandır. Fenârî'ye göre nispet gerçekte taraflar -bu örnekte vuran ile vurulan- arasındaki ilişkidir. Mevcut olmak, birinci anlamıyla varlığa mensuptur ve ondan meydana gelmiştir. Birinci anlamıyla varlık, sadece varlığı kendinden olana aittir. Fenârî, "kendinden olan" tabirini yeterli görmeyerek, "Varlığın aynı olana aittir" der ki, zaten tahlil de bu konuyla ilgilidir. Başka bir ifadeyle âlem ve mevcutlar bakımından Tanrı, varlığın kendinden olduğu şeydir. Halbuki Tanrı bakımından bu durum, varlığın aynı ve kendisi olmak demektir. Böylelikle, "Varlık olmak bakımından varlık Hak'tır" demek, varlığın kaynağı ve kendisi Hak'tır demektir.¹⁷

Fenârî'nin ikinci delili, birincinin bazı yönlerini açıklamayı hedefler. Delilin ana noktası, basitlik-bileşiklik ve birlik sorunudur. Tanrı'nın tam basitliğini ifade edebilecek en nihaî cümle veya yargı ne olabilir? Fenârî'nin kelâmcılara ve filozoflara yönelik bazı eleştiriler getirerek onların Tanrı'da basitliği ve birliği temellendiremedikleri iddiasını görmekteyiz. Bu eleştiriye göre, Hakk'ın hakikati vücud-ı mutlak (salt varlık) olmasaydı, ya Eş'arî'nin söylediği gibi özel varlık olurdu veya varlığı kendisine ilave bir şey olurdu. Fenârî bu görüşün kelâmcıların büyük kısmının görüşü olduğunu söyler ki, kastedilenin varlığı bir nitelik sayan görüş olduğu anlaşılmaktadır. Fenârî burada zaitlik derken dışta zaitliğin kastedildiğini, zihindeki zaitliğin aynıyete ulaştığına dikkat çeker. Ona göre her iki görüş de yanlıştır. Çünkü birinci görüşte varlığın özel olmasını sağlayan şey varlığa dahil ise, özelleşmeyi sağlayan şey ile varlıktan oluşan bir terkip meydana gelir (ki burada bir tür hakikat veya mahiyet kastedilmektedir); varlığın özel olmasını sağlayan şey varlığın dışında ise, varlığa ilişen bir şey olur. Fenârî'nin zikrettiği diğer görüşler, Tanrı'nın zatında terkip ve imtiyaz bulunmasının imkânsızlığı ilkesinden hareket eder.

Üçüncü delilde Fenârî, tümevarım yoluyla tek hakikat fikrine ulaşarak düşüncesini temellendirmek ister. Ona göre dıştaki her olay kendisinde etkin bir hakikatin göstergesidir. Yukarı doğru çıktığında, her şeyi kuşatan bir üst hakikate ulaşılır. Fenârî'ye göre bütün bu hakikatleri ihata eden kapsayıcı hakikat, "vücud-ı mutlak" olmalıdır. Bu delilin zayıf bir akıl yürütmeye dayandığı aşikârdır. Çünkü böyle bir delil ile söz gelişi "bir" veya Tanrı diye isimlendir-

16 bk. Nablusî, *Gerçek Varlık*, s. 176.

17 Molla Fenârî, *Misbâhü'l-üns*, s. 153.

diğimiz bir ilkeye ulaşırsak bile, O'nun hakikatının salt varlık olduğunu çıkaramayız. Aksi hâlde aynı akıl yürütmeyi kullanan kelâmcıların ve filozofların da aynı fikre ulaşmaları gerekirdi. Halbuki bizzat Fenârî onları tam tenzihe ulaşamamakla eleştirmektedir. Öyleyse bu üçüncü delili müstakil bir delil veya görüşü kanıtlayan bir delil olarak görmek yerine, “mümkünden zorunlu”ya ulaştırılan bir delil kabul etmek gerekir.

Dördüncü delili şöyle özetleyebiliriz: Varlık mevcut olduğuna göre vücud-ı mutlak da mevcut olmalıdır. Vücud-ı mutlak nasıl mevcuttur? İki ihtimal olabilir: Birincisi bir şeyin kendi kendine yüklem yapıma yoluyla veya özü gereği mevcut olmasıdır. İkincisi bir şeyin kendisinden selb edilmesi mümkün olmadığına göre, zorunlu olarak mevcut olmasıdır. Beşinci delil ise daha önce birinci delilde zikredilen görüşün tekrarlanmasından ibarettir. Buna göre vücud-ı mutlak mevcut değil ise, mâdum olmalıdır. Böyle bir şey ise bedihî olarak imkânsızdır.

Molla Fenârî'nin üzerinde durduğu temel husus, Tanrı'nın basitliğinin ispatlanmasıdır. Daha doğru bir ifadeyle Tanrı'nın basitliğini ifade edebilecek en nihaî kavram olarak mutlak varlığa nasıl ulaşabiliriz? Sorun budur. Ancak Fenârî'nin görüşünü ispatlamak üzere zikrettiği delillerin ve getirdiği eleştirilerin -özellikle İbn Sînâ'ya yönelttikleri- ikna edici olmadığını belirtmek gerekir. Fenârî, İbn Sînâ'nın Tanrı'yı sırf varlık olarak görmesini yani Tanrı'nın kendine özgü bir varlıkla var olması veya O'nun hakikatının özel bir varlık olması fikrini -terkibe yol açar diye- eleştirmektedir. Halbuki İbn Sînâ böyle bir terkibe düşmemek için Tanrı'nın mahiyet ve varlıktan bileşik olabileceğini reddetmiş;¹⁸ basitlik ilkesini korumak üzere geliştirilen bu yaklaşım, başka sorunlara kapı aralamıştı.¹⁹ Öyle anlaşılıyor ki sorun mümkün varlık ile -hangi kavramı kullanırsak kullanalım- zorunlu varlık tabirlerinin aynı şekilde düşünülmesinden kaynaklanmaktadır. Mümkün varlık, varlık ve mahiyetin bileşiminden ortaya çıkmaktadır. Başka bir ifadeyle mümkün varlık, bileşik bir kavramdır ve bu durum varlığı mahiyetsiz düşünmenin engellerinden biridir. Mahiyete varlık ilişmektedir ve varlığı kendinden olmadığı için bu varlığı imkân dahilinde kabul etmekteyiz. Ancak varlığı zorunlu olanda mahiyet veya hakikat diye isimlendirebileceğimiz bir şey yoktur. Bu durumda “varlığı zorunlu”, Fenârî'ye

18 bk. İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: Metafizik*, I, 97. İbn Sînâ şöyle der: “İlk'in mahiyeti yoktur, yalnızca varlığı (inniyet) vardır. Mahiyetin anlamını ve varlıktan (inniyet) ayrıldığı hususta neyle ayrıldığını bu açıklamamızın başında öğrenmiştin. Bu bağlamda şöyle deriz: Zorunlu varlığın, mahiyetinin olması ve varlığın zorunluluğunun bu mahiyetin gereği olması mümkün değildir.”

19 Söz gelişi Konevî'nin dile getirdiği eleştirilerden biri olan, varlığını bildiğimiz Tanrı'yı her yönüyle bilmenin neden mümkün olmadığı sorusu bu basitlik ilkesinin yol açtığı sorunlardandır. bk. Konevî, *Yazışmalar*, s. 53.

göre bir tür terkip çağrıştırmış olsa bile, İbn Sînâ'da böyle bir durum olmadığını kabul etmek gerekir. Çünkü varlığı zorunlu, bu aşamada mümkünde olduğu gibi -ki mümkünde bu ayrımı ortaya çıkartan mahiyet kavramıydı- Tanrı ve O'nun varlığı ayırımına dayanmaz. Aksine varlığı zorunlu olan "zorunlu" veya "bir" veya "mutlak varlık" gibi tek bir şeydir. İbn Sînâ'nın dikkat çektiği husus, mutlak birlik ve basitliğin böyle bir isimlendirmeyi gerektirmiş olmasıdır. Nitekim "zorunlu"nun bu anlamda "bir" veya benzeri şekilde isimlendirilmesi de söz konusu mutlaklık ve basitliği anlatmak üzere seçilmiş terimlerdir. Ancak Fenârî'nin üzerinde durduğu eleştirilerin bir kısmı kelâmcılara, özellikle Teftâzânî'ye yöneliktir. Bu eleştiriler ve bu kapsamda ortaya çıkan literatür, vahdet-i vücud anlayışının teessüsünde dikkate alınması gereken vasıftadır. Çünkü şarihler de aynı yaklaşımı sürdürmüştür. Nitekim Nablusî'nin eserlerinde Teftâzânî eleştirileri büyük bir yer tutmaktadır.

Teftâzânî'nin sûfî ve filozoflara yönelik en önemli eleştirisi, salt varlık (mutlak vücud) kavramının dışta gerçekliği bulunmayan zihni bir soyutlama olmasıdır. Hemen belirtmeliyiz ki bu eleştiri, sûfilerin -ve Fenârî'nin- ancak İbn Sînâ'nın görüşlerinden yararlanarak aşabileceği bir sorundur. Teftâzânî'ye göre salt varlık ancak zihinde gerçekleşmiştir. Vâcip ise dışta varlığı olan olmalıdır. Fenârî'nin "vâcibin hakikati mutlak varlıktır" iddiasını savunurken Teftâzânî'nin görüşlerine atıf yapması önemlidir. Bu yaklaşım, daha sonra Nablusî tarafından sürdürülecek ve vahdet-i vücud hakkındaki eserinin kelâmcılara karşı bir savunma eserine dönüşmesine yol açacaktır. Konumuz bakımından kısaca değinmek gerekirse, Teftâzânî bazı hakîm ve sûfilerin vâcibin hakikatinin mutlak varlık olduğunu söylediklerini gerekçeleriyle birlikte zikreder.²⁰ Bu gerekçeler, Tanrı'nın basitliğiyle ilgili mülahazalardır. Söz konusu kimseler Tanrı'yı herhangi bir şekilde terkipten koruyabilmek amacıyla O'nun hakikatinin mutlak varlık olduğunu kabul etmişlerdir. Ancak Teftâzânî böyle düşünmenin daha büyük hatalara yol açacağını belirtir. Bunun başlıca nedeni, mutlak varlık kavramının anlamıyla ilgilidir. Mutlak varlık, zihinde tahakkuku bulunan bir şeydir ve dışta yoktur. "Zorunlu"nun hakikati mutlak varlıktır demek, O'nun sadece zihinde bulunduğunu söylemek demektir.²¹

Teftâzânî'nin eleştirilerinin isabetli olmadığını belirtmek gerekir. Çünkü bütün müslüman düşünürler Tanrı'nın birliğini ve basitliğini korumada aynı duralılığa sahiptir. Burada seçilen kavramların birbirinden bütünüyle farklı yeni

20 Molla Fenârî, *Misbâhü'l-üns*, s. 155.

21 Sa'deddin et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsid fi ilmi'l-kelem* (İstanbul: Hacı Muharrem Efendi Matbaası, 1305), s. 73-76. Bu görüşlerin eleştirisi için bk. Nablusî, *Gerçek Varlık*, s. 154.

durumlar ortaya çıkarttığını kabul etmek mümkün değildir. Ancak Taftatâzî'nin esas hareket ettiği noktanın dinî naslarda böyle bir ifadenin geçip geçmediğine bakmasıdır. Buna karşılık bilgi, kudret, kelâm ve peygamber göndermek gibi başka bazı fiiller naslarda geçer ve bunlar zorunluya nispet edilir. Öte yandan Teftâzânî'nin üzerinde durduğu ana meselenin başından beri kelâmcıların dile getirdikleri mümkün ile zorunlu arasında herhangi bir irtibat alanının bulunmaması olduğu açıktır. Bu yönüyle Teftâzânî'nin Hakk'ı mümkünlerin mebdei olarak nitelemekle sınırlı davrandığını görmekteyiz. Bu yaklaşım, daha önceki kelâmcılarda da geçen Tanrı ile âlem ve mümkünler arasında bir zıtlık kurma ilkesinden hareket eder. Oysa özellikle İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin düşünceleri, Tanrı ile âlem arasında bir irtibat ve benzerlik zemini tesis etmeyi amaçlamıştır. Öte yandan Teftâzânî'nin eleştirileriyle paralel bazı sûfilerin eleştirilerini hatırlamak gerekir. Söz gelişi Simnânî, Hakk'a vücud-ı mutlak denilemeyeceğini belirtirken, Teftâzânî'nin görüşlerine yaklaşır.²²

Fenârî'nin sûfilerin görüşleri ile kelâmcıların ve filozofların görüşlerini birbirinden bütünüyle ayırt etmeye çalıştığına tanık olmaktayız. Bu yaklaşım, yeni dönem tasavvufunun kendisini felsefeden ayırıştırma sürecinin parçası sayılabilir. Vakıa yeni dönemde tasavvufun kendini tanımlamadaki en önemli sorunlarından biri, teorik konularda felsefeden, diğeri ise özel alanında mistisizmden ayrılmak olmuştur.²³ Sûfiler bu meseleye önem vermişlerdir. Ancak yine de Fenârî'nin yaklaşımı, İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin tavırlarıyla örtüşmez. Buna karşılık Teftâzânî'nin filozof ve sûfilere aynı bağlamda değerlendirmesi gerçeğe daha yakındır. Nitekim Teftâzânî, sûfilerin kendi görüşlerini açıklarken filozofların “varlığı zorunlu” sözüyle bu görüşü zımnen kabul ettiklerini iddia ettiğini belirtir.²⁴ Bu yaklaşım makuldür. Çünkü İbnü'l-Arabî'nin insanın Tanrı hakkındaki bilgisini değerlendirirken dile getirdiği düşünceler böyle bir sonucu ortaya çıkarır.

İbnü'l-Arabî, aklın Tanrı hakkında verdiği bilgileri tenzih hükümleri olarak niteler ki sûfilerin filozoflara yönelik en önemli eleştirisi budur. Fenârî filozofların tenzihi tam olarak ifade edemediklerini ve Tanrı'nın basitliği fikrine ulaşamadıklarını söylemektedir. Bu hatalı bir değerlendirmedir; çünkü sûfiler aklı en çok tenzih konusundaki ısrarı nedeniyle eleştirmişlerdi. Fenârî'nin yaklaşımına karşılık, İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin iki noktadan hareket ettiğini görmekteyiz. Birincisi kavramlar üzerinde durmak yerine, genel sisteme bak-

22 bk. Abdurrahman Câmî, *Nefehâtü'l-üns: Evliya Menkıbeleri*, çev. Lâmiî Çelebi, haz. Süleyman Uludağ ve Mustafa Kara (İstanbul: Marifet Yayınları, 1995), s. 658.

23 bk. İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, V, 57; Konevî, *Tasavvuf Metafizigi*, s. 11 vd.; Kayserî, *er-Resâil*, s. 11.

24 bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, s. 74.

manın gerekliliği; ikincisi -sadece akıl değil- farklı bilgi kaynaklarının ve araçlarının sürece katılmasıdır. Gerçekte her iki yaklaşım, birbirini zorunlu kılar. Bu durumda sorun şudur: Salt akıldan hareket eden tenzih esaslı bir metafizik anlayışa karşı, sûfiler nasıl tepki gösterir? İbnü'l-Arabî, her ekolün veya bilgi aracının imkânlarını tam kullandığını düşünür. Bu yönüyle aklı veya filozofları tenzih konusunda eleştirmek, İbnü'l-Arabî'nin görüşüyle örtüşmez. Yapılması gereken, tenzih fikrinin kendisini eleştirmek ve onu başka bir noktaya taşımaktır. Benzer yaklaşımı Konevî'de görmekteyiz. Her hâlükârda Fenârî'nin yaklaşımını iki sûfiye göre polemik yönü ağır basan bir yaklaşım diye nitelemek gerekir. Meselenin ikinci yanı ise sistematik yaklaşımdır. Bunu bilhassa sudûr ve ilgili bahislerde görmekteyiz. Sudûr teorisi, “bir”in mutlak aşkınlığı ile “ilk akıl”ın “bir”den çıkması ve bir nedenler zinciriyle varlıkların üstlerinden çıkması ilkesine dayanır. Konevî sudûr teorisini eleştirir. Fakat dikkate değer husus, mevcut yapıyla korunduğu sürece sudûr teorisini eleştirmenin mümkün olamayacağıdır. Çünkü sudûr teorisi mevcut hâliyle korunduğu sürece, zorunlu bir nedensellik ortaya çıkar ve “bir” ile varlıklar arasında “ilk akıl”da sonlanan sebeplerden başka bir irtibat imkânı kalmaz. Konevî meseleyi böyle yorumlar ve bu görüşü eleştirmek yerine, teorinin sistematik yapısına yönelik eleştiri getirir. Ona göre sudûr teorisi bu hâliyle kabul edilemez. Aksine, dairesel bir varlık anlayışında “bir” ile varlıklar arasında nedensellik zincirinin dışında ikinci bir irtibat tarzı olmalıdır ve bu ikinci irtibat tarzının varlığı birincinin nedenselliğini zayıflatmalıdır. Başka bir ifadeyle Konevî mevcut hâliyle sudûr teorisinde vesileciliğe yönelmez. Onu vesileci yapan, Tanrı ile âlem arasında dolaylı -ki nedensellik bu demektir- ve doğrudan iki irtibat tarzının bulunmasıdır. Bu durumda doğrudan irtibatın etkinliği, dolaylı irtibatı en çok vesilecilik düzeyine indirebilmektedir. Burada da meseleye böyle yaklaşmak gerekir. Çünkü İbnü'l-Arabî, yaklaşık olarak İbn Sînâ'nın veya kelâmcıların Tanrı için kullandıkları zorunlu varlık, varlığı kendisi nedeniyle zorunlu olan gibi ifadeleri olduğu gibi kullanır.²⁵ Nitekim varlık yerine sûfilerin ve filozofların yaygın olarak kullandıkları “bir” nitelemesinde bu yakınlık daha barizdir. Hepsine göre de varlığı kendinden olan “zorunlu”, “bir”dir.

Öyleyse Fenârî'nin, “Varlık olmak bakımından varlık Hak'tır” hakkındaki savunusu ile buradan hareketle filozoflara ve kelâmcılara yönelttiği eleştirile-

25 bk. İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, I, 247. İbnü'l-Arabî şöyle der: “Hak, kendisi için kendisi nedeniyle mevcuttur. Onun varlığı mutlak, başkasıyla sınırlanmaz, herhangi bir şeyin nedenlisi ya da nedeni değildir. Bilakis Hak, nedenlileri ve nedenleri yaratan ezeli el-Melikü'l-Kuddûs'tur (mukaddes hükümdar). Âlem ise kendisi sayesinde veya kendisi için değil, Allah sayesinde mevcuttur. Onun varlığı, Hakk'ın zatındaki varlığıyla sınırlanmıştır. Binaenaleyh âlem, ancak Hakk'ın varlığı sayesinde var olabilir.”

rini -en azından filozoflarla ilgili olanları- doğru kabul etmek mümkün değildir. Belki İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin yaklaşımını dikkate aldığımızda, sûflerin Tanrı anlayışının bu tenzihçi anlayışın eleştirilmesinden başladığını söylemek gerekir. Çünkü İbnü'l-Arabî'nin dikkat çektiği hususlardan biri, akli esas aldığımızda zorunlu olarak tenzihin nihayeti diyebileceğimiz deist bir anlayışın ortaya çıkmasıdır. Yeni dönem anlayışında baş edilmesi gereken esas sorun da Tanrı ile âlem arasındaki irtibatı yok sayan deizmdir.²⁶ Deizm, Tanrı'nın niteliklerinin reddedilmesiyle mutlak bir tenzihçi Tanrı anlayışına ulaşmaktır. Vahdet-i vücûd, deizme reddiye olmak üzere, tenzihçi Tanrı anlayışının eleştirisi ve bu anlayışın teşbih ile ikmalidir. İbnü'l-Arabî deizme muattıla olarak atıf yapar²⁷ ve onu bazen ateizm ile özdeşleştirir. Bu anlamıyla İbn Sînâ metafiziği ateizme karşı Tanrı'nın varlığını ispatlamayı hedeflerken, İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin anlayışı deizme karşı nitelikleri olan Tanrı anlayışının savunulmasını temel görev edinir. Deizm, salt akıldan hareket eden metafizik ilminin Tanrı hakkında varacağı bir hükümdür. Bu yönüyle İbnü'l-Arabî'nin, "bir"den bir çıkar ilkesi başta olmak üzere, bazı konularda dile getirdiği düşünceleri bir deizm eleştirisi olarak yorumlanabilir. Bir'den bir çıkar demek, İbnü'l-Arabî'ye göre, farklılık ve çokluğu açıklayamamak demektir. Halbuki Tanrı-âlem ilişkisi, birlik-çokluk ilişkisi demektir ve çokluğun "bir"den nasıl var olduğunu açıklamayı gerektirir. Konevî bu düşünceden hareketle bir şeyden salt varlığı açısından değil, başka bazı durumlar nedeniyle de -ki bunların başında "bir"-deki itibarî durumlar olan nitelikler gelir- başka şeylerin çıkmasından söz eder. Çokluk-birlik ilişkisini ancak ilâhî nitelikleri kabul ederek aşabiliriz. İlâhî niteliklerin kabul edilmesi, deizmin reddedilmesi demektir. Bu durumda nitelikleri olan Tanrı ile deizm tam karşıt iki görüştür. Bununla birlikte İbnü'l-Arabî'ye göre deizmin akıl yoluyla çürütülmesi mümkün değildir. Bu durumda metafizik bilginin başka bilgi araçlarıyla desteklenmesi gerekir. Bu ise bizi bir yandan vahiy bilgisine, öte yandan insanın hayal gücünü kullanmasına götürür. Başka bir ifadeyle salt aklın bir hükmü olan deizmin aşılması, vahiy ve hayal gücüyle gerçekleşebileceği gibi, bunu tenzihin teşbih ile birlikte değerlendirilmesi olarak da görebiliriz.

Görelilik Teorisinin Sonuçları: Sübjektif Tanrı Anlayışı

İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin Tanrı tasavvurunun -ateizm yerine- deizmin reddedilmesi ve çürütülmesi esasına dayandırıldığını, bunun ise Tanrı'yı

26 Konevî metafiziğin kaidelerinde "bir"den bir çıkar ilkesinden ilâhî nitelikler meselesine geçiş yapar. bk. Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 14; değerlendirme için bk. Demirli, *Bilgi ve Varlık*, s. 282 vd.

27 bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, 244.

bilmek için aklın yanı sıra başka bilgi kaynaklarının gerekliliği demek olduğunu söyledik. Çünkü akıldan hareketle varılabilecek nihaî şey, İslâm filozoflarında da görüldüğü üzere, her türlü maddîlikten ve hâdislikten tenzih edilmiş bir Tanrı'dır ve Tanrı'yı salt soyut bir ilke sayan deist anlayış tenzihinin bir neticesidir. Başka bir ifadeyle deizm, âlemle ve insanla -belki ilk hareketten başka- irtibatı olmayan bir Tanrı anlayışını dile getirir. Bu anlayışın mukabili ne olabilir? Daha doğru bir ifadeyle İbnü'l-Arabî ve takipçileri böyle bir anlayışı reddederek onun yerine neyi ikame etmek istemiştir? Böyle bir Tanrı anlayışının mukabili, âlemle ve insanla irtibatlı bir Tanrı, başka bir anlatımla niteliklere sahip Tanrı'dır. İbnü'l-Arabî böyle bir anlayışa iki şekilde varır: Birincisi, insanın bilgi kaynaklarından hareketle, deizm -ki İbnü'l-Arabî buna genellikle ta'til diye atıf yapar- ile niteliklere sahip bir anlayış arasındaki çatışma, insanın iki gücü arasında gerçekleşir. Bu iki güç, akıl ve hayaldir. Akıl sürekli tenzih ederken, hayal teşbih eder ve insan biçimli bir anlayış geliştirir. İnsanın iki gücü arasındaki çatışma, farklı Tanrı tasavvurlarının kaynağını da açıklar. Akıldan hareket eden tenzihçiler âlemden farklı bir Tanrı anlayışına sahip iken, hayal gücüyle hareket edenler, insan biçimli bir Tanrı anlayışını geliştirmişlerdir. İbnü'l-Arabî, Nuh fassında bu konuyu ele alarak iki Tanrı anlayışını karşılaştırmıştır.²⁸ Nuh tenzihi -akıl- savunurken, kavmi insan biçimli Tanrı anlayışını savunan hayal gücünü temsil eder. Uzun süreli bir tebliğ döneminin ardından Nuh peygamber davetinde başarısız kalır. İbnü'l-Arabî'nin buradan çıkarttığı sonuç, onun Tanrı tasavvurunu anlamada yardımcı olacak bir unsurdur: Davetin başarısızlığı, gerçeği tam yansıtmayışından kaynaklanmıştır. Çünkü Nuh peygamber tenzihte ısrar ederek teşbihe hakkını vermemiştir. Bu tavır, insanın hayal gücünün aleyhine olacak şekilde aklına hitap etmek ve sadece onu esas almaktır. Kavminin davete tepki göstermesi ve hiçbir şekilde daveti kabule yanaşmaması, gerçekte salt tenzihçi tavrın eksikliğini gösterdiği gibi, Hz. Peygamber'in Tanrı hakkında getirdiği bilgiye doğru tekâmül eden vahiy anlayışını görmemizi sağlar. Öyleyse insan, Tanrı hakkında tenzih veya teşbih diye isimlendirdiğimiz iki tarz hüküm verir ve bu hükümler kaynağını insanın iki gücünde bulur.

İbnü'l-Arabî'nin meseleyi insanın güçlerinden hareketle ele almasının bir karışıklığa yol açtığını söylemek mümkündür. Çünkü Tanrı hakkında ya tenzih veya teşbih hükmü vermemiz gerekir ve bu hükümlerin kaynağı ya akıl veya hayaldir. Öyleyse vahiy ne yapmaktadır? İbnü'l-Arabî'ye göre vahiy, her iki gücümüzü birden dikkate alarak hakikatin söz konusu iki gücün söyledi-

28 bk. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, çev. ve şerh Ekrem Demirli (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2006), s. 65.

ğinin bir bileşimi olduğunu bildirecektir. Başka bir ifadeyle vahiy, aklın tenzih hükümlerini ve hayal gücünün teşbih hükümlerini de içerecek, bu ikisinden hareketle yeni bir anlayış ortaya koyacaktır. Ancak insan her durumda kendisine göre bir Tanrı anlayışı geliştirecektir. Bu durumda sûflerin Tanrı anlayışı yeni bir kavramın tahliliyle ele alınmalıdır.

Bu bağlamda sûflerin Tanrı görüşündeki en önemli ve özgün konu, hiç kuşkusuz ki, “ilâh-ı mu'tekad” konusudur.²⁹ İlâh-ı mu'tekad, “Ben kulumun bana dair zannı üzereyim” anlamındaki bir hadisten türetilen bir kavramdır ve sûflerin İslâm düşüncesindeki Tanrı anlayışlarına yaptıkları en önemli katkılardan biri bu bağlamda dile getirdikleri düşünceler sayılabilir. İlâh-ı mu'tekad, insanın kendine göre bir Tanrı anlayışı belirlemesi demektir. Bu durumda bilgi kaynağı vahiy bile olsa, onu yorumlayan ve ondan hükümler çıkartan insandır. Üstelik insan kendi değer yargılarına göre hükümler verir ve Tanrı'yı da bu değer yargılarına göre tasavvur eder. Bu durumda ilâh-ı mu'tekad, insanın inancındaki ilâh demektir. Bunun kadar önemli başka bir terim ise rabb-i hâs,³⁰ yani özel rab terimidir. Rabb-i hâs, İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin Tanrı ile tikeller arasındaki görüşlerinde dile getirdikleri özel yön ve her şeyin hakikati terimleriyle irtibatlıdır. Bütün bu terimler, Rahman'ın nefesinin eşyaya varlık vermesinden hareket eden bir yaratılış teorisinde, “müteal-bir” ile yaratılmışların ve tikellerin irtibatını açıklayan kavramlardır.

Sûfler, insanın bilgi imkânları başta olmak üzere, sahip olduğu özelliklerin onun algılarını olduğu kadar Tanrı anlayışını belirlediğini düşünerek bu anlayışı geliştirmişlerdir. Binaenaleyh ilâh-ı mu'tekad, sûflerin genel bilgi görüşü içerisinde değerlendirilmesi gereken bir konudur. Sûfler, aklın ve duyu güçlerinin bilgi imkânlarına dönük eleştirilerinden ulaştıkları sonuçları Tanrı bilgisi hakkında da dile getirerek bu fikri geliştirmişlerdir. Bu durumda Tanrı, her şeyden önce, herhangi bir bilgi konusu gibi düşünülebilir. Aklımız ve duyularımız bize gerçek hakkında nasıl bir bilgi verir sorusu, Tanrı hakkındaki bilgimiz için de geçerlidir. Bilindiği üzere Konevî eşya hakkındaki bilgilerimizin “kendinde şey” diye isimlendirilen salt gerçeğe tekabül edip etmediğini soruşturur ve sonuçta akıl ve duyuyla “kendinde şey” hakkında kesin bilgi kazanmanın mümkün olmadığını savunur.³¹ Bunun nedenini ise öncelikle bilginin öznesi,

29 bk. Nihat Keklik, *Sadreddin Konevî'nin Düşüncesinde Allah, Kâinat ve İnsan* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1967), s. 128 vd.; Ekrem Demirli, “Mesnevi'yi Fusûsu'l-Hikem'e Göre Yorumlamak: İlâh-ı Mu'tekad ve Mesnevi'den Hikayeler”, *Tasavvuf*, 14 (2005), s. 347-64. Konuyla ilgili terimler için bk. Suâd el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005), s. 360 vd.

30 bk. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, s. 112; açıklaması için bk. Ekrem Demirli'nin şerhi, s. 375 vd.

31 bk. Demirli, *Bilgi ve Vartık*, s. 167.

yani insan yönünden ele alır. Bilgimizi belirleyen faktörler vardır ve faktörlerin en önemlisi, psikolojik etmenlerdir. Buna inançlar, kabuller, eğilimler, örfler, âdetler ve alışkanlıklar vs. dahildir. Bütün bunlar, insanın eşya hakkındaki bilgi edinme sürecine girer ve onun bilgilenme tarzını belirler. Sûfilere göre insanların farklı görüşlere yönelmelerinin ana nedeni budur. Her insan sahip olduğu bilgi araçlarıyla sınırlı bir bilgiye ulaşır. Bu bağlamda dikkate değer kavramlardan biri, duyuların selameti anlamında “selim” tabiridir. Sûfiler duyuların, aklın ve en nihayet yaratılışın selimliğinden söz eder ve bu sayede insanın gerçeği daha doğru kavrayabileceğini belirtirler. Söz gelişi öfke gücü insanın duyularındaki selameti bozar ve yanlış bilgi edinmesine sebep olur. Öte yandan bilgi öznesinin bilgi konusu karşısındaki durumu da bu unsurlar arasında zikredilmelidir. Her durumda bilgi öznesinin durumu bilginin doğruluğunu, tarzını belirleyecektir. Buradan hareketle Konevî, insanın “kendisine göre” bir bilgi edinebileceğini tespit eder. Bu yaklaşım, tam bir görelilik demektir ve ilk bakışta Konevî’yi bir sofist saymak mümkündür. Ancak onu sofist olmaktan çıkartan şey, “kendinde şey” hakkında bilgi sahibi olabilmeyi bütünüyle reddetmeyişi ve göreliliği akıl ve duyu güçlerinin bilgi imkânıyla sınırlı tutmasıdır. Halbuki insan başka bir yöntemle kendinde şey hakkında bilgi sahibi olabilir. Bu yöntem, tasavvufun kalbi arındırma başlığı altında toplayabileceğimiz yöntemidir. Peki tasavvufi yöntemin insana kendinde şey hakkında verebileceği nihai bilgi nedir? Bu soru, Konevî’yi bilgi eleştirisinin ikinci merhalesine ulaştırır. Kendinde şey ne demektir? Konevî’nin bu konuda ayrıntılı bir tahlili vardır: Mesele bir yanıla sudûr sürecinde varlıkların farklı sebeplerin etkileriyle yeni özellikler kazanmasıyla -bu sayede “kendinde” denilen durumdan uzaklaşırlar- ilgiliyken aynı zamanda madde, suret, araz, cevher gibi pek çok mesele de bu konuyla irtibatlı olarak ele alınır. Dikkate değer husus, “kendinde şey” diye isimlendirdiğimiz durum hakkındaki bilgiye Konevî’nin ancak “tahlil miracı” diye isimlendirdiği bir süreç sonucunda ulaşabilmemizdir. Bu süreçte bir şeyin bütün haricî unsurlarını -lazımlar ve arazlar- aşarak, en yalın ve basit hâline ulaşmaya çalışılır. Konevî’ye göre en nihayette ulaştığımız şeyi ifademiz mümkün değildir. Bunun nedeni, ifadenin tek yönlü, -söz gelişi tenzih veya teşbih-, kendinde şeyin ise paradoksal bir şekilde aynı anda iki hükmü içermesidir. Çünkü ulaştığımız şey, bağımsız ve bağlantısız tek bir şey olmayacaktır. Bu durumda insanların görüş ayrılığına düşmelerinin nedeni, bizatihi varlığın kendisi olmaktadır.³² Bu husus, İbnü’l-Arabî ve takipçilerinin öteki inançları anlamalarında sürekli dikkate aldıkları

32 bk. Sadreddin Konevî, *Fatiha Tefsiri*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), s. 53 vd.; Demirli, *Bilgi ve Varlık*, s. 166 vd.

bir noktadır ve meselenin en önemli yanı Tanrı tasavvurunda bu durumun etkin olmasıdır.

Sûfilerin bilgi eleştirisinden vardıkları göreliliği Tanrı hakkındaki bilgiye de taşıdıklarını belirtmeliyiz. Başka bir ifadeyle insanın eşyayı bilme sürecini etkileyen faktörler, Tanrı hakkındaki bilgisini de etkilemektedir. Bu durumda herkes kendine göre bir Tanrı anlayışı geliştirir ve kendi değer yargılarını Tanrı'ya yansıtır. İbnü'l-Arabî'nin ilâh-ı mu'tekad dediği şeyin birinci kaynağı budur. Bu yönüyle insan kendine göre değerli ve üstün özellikleri Tanrı'ya izafe ederken kötü diye algıladığı özellikleri Tanrı'dan uzaklaştırır. İbnü'l-Arabî ilâh-ı mu'tekadın karşısında ilâh-ı meşru³³ diye isimlendirdiği bir kavramı koyar. Bunun anlamı, insanın kendi inancında şekillendirdiği anlayışa karşılık, şeriatın bildirdiği Tanrı anlayışıdır. Ancak sûfiler, ilâh-ı mu'tekadı bu kez kendinde şeyin durumu bakımından ele alarak daha ileri bir noktaya taşımışlardır. Çünkü başlangıçta psikolojik faktörlerin etkisinde bir Tanrı anlayışı geliştiren insan, bu anlayışı şeriatın bildirdiği Tanrı anlayışıyla sahih hâle getirebilir. Fakat bu yeni Tanrı anlayışı gerçeğe ne ölçüde tekabül etmektedir? Bu soru, İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin genel bilgi görüşlerinden ve ilâhî isimler teorisinden hareketle olmak üzere iki şekilde cevaplayabilecekleri bir sorudur. Bilgi görüşünün bir gereği olarak herkesin görelî bir bilgiye ulaşacağını söylemiştik. Bunun anlamı, hangi kaynaklardan hareket ederse etsin -ister duyu, ister akıl veya vahiyden bilgiyi edinsin- herkesin kendine göre bir Tanrı anlayışı geliştirmesi demektir. Çünkü bilgiyi etkileyen faktörler burada da etkindir. İlâhî isimler teorisi ise bu farklılığı belirli bir ölçüde birliğe yaklaştırmakla birlikte, görelî-itibarî bir düzeyde korunmasını sağlar. Birliğe yaklaştırdığı yön, bütün ilâhî isimlerin aynı hakikate isim olmasıdır. Bu ortaklık, bütün isimlerin ortak bir anlamı taşımış olması demektir ve bu yönüyle isimlerin birbirinin aynı olduğundan söz ederiz. Farklılık ise her bir ismin kendine özgü bir anlamının olması demektir. Bu anlayış, sonsuz isimler ile bu isimlerin işaret ettiği mutlak ve bilinmez zat ayırımına dayanır. Gerçekte isimlerin sonsuzluğu, zatın mutlak bilinemezliğinden kaynaklanır. Böyle bir ayırım itibarî bile olsa, neticede bir farklılık demektir ve sûfiler -tıpkı kelâmcılar gibi- âlemdeki farklılık ve çeşitliliği bu ayrıma dayandırır. Öte yandan zatı bilemiyor olduğumuza göre, Tanrı hakkında bileceğimiz yegâne şey, O'nun fiilleridir. Bu durumda fiillerinden hareketle bilinmez "zat"a isimler vermek ve O'nu nitelemekten başka imkânımız yoktur. Kendini bilmenin Rabb'i bilmeyi öncelemesi, bu demektir. Çünkü insanın bilebileceği ilk şey, zorunlu olarak kendisi veya daha genel anlamıyla

33 Kavram için bk. Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, s. 360; İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, Ekrem Demirli'nin şerhi, s. 381 vd.

âlemdir. Bu durumda ilk bilgi asıl iken, Tanrı bu bilgidен hareketle ulaşılan bir netice ve ferdir. Burada şöyle bir sorun ortaya çıkar: Sûfler ilâhî isimler görüşü ile ilâh-ı mu'tekad arasında daha önce benzer konuları ele alan kelâmcıların dile getirmedığı nasıl bir bağlantı kurmuşlardır? Ya da ilâhî isimler teorisinden ilâh-ı mu'tekad anlayışına nasıl varmışlardır?

Bu geçiş, ilâhî isimler ile varlıklar arasında kurulan ilişkiyle sağlanmıştır. İbnü'l-Arabî ve takipçileri, ilâhî isimler ile varlıkların ilişkilerini illet-malul veya kendi terimleriyle zahir-mazhar ilişkisi şeklinde düşünmüşlerdi. Bunun anlamı, her varlığın belirli bir ismin mazharı ve tecelli ettiği yer olmasıdır. Bu durumda isimlerle tüm isimlerin anlamlarının toplamı olan isim (ism-i câmi') arasında bir karşıtlık ortaya çıkar. Her varlığın zattan nasibi, özel isimdir ve onun rabbi gerçekte o özel isimdir.³⁴ Burada bir şeyin hakikati ile onun özel rabbi arasındaki ilişki, ilâh-ı mu'tekad fikrinin kaynağıdır. Her şey kendi sebebini bilir ve 'uruc (yükseliş), başlangıç noktasına varmakla neticelenir. Bunun anlamı, her varlığın başlangıcı olan ilâhî isme ulaşmakla -ki buna tahlil miracı denir- sülûkünün sona ermesidir. Zahir-mazhar ilişkisiyle meseleye baktığımızda, her şeyin bir ismin mazharı olduğunu söyledik. Öte yandan sûflerin bir şeyin hakikati derken, o şeyin ilâhî ilimde bulunuş hâlini kastettiklerini ve bunu ayn-ı sâbite diye isimlendirdiklerini biliyoruz. İlah-ı mu'tekad, ayn-ı sâbitenin ikili doğasıyla açıklanabilecek bir düşüncedir. Ayn-ı sâbite bir şeyin hakikati demek iken, aynı zamanda o hakikatin kaynağı olan isim demektir. Bu durumda her bir ilâhî isim eşya için ayn-ı sâbite hâline gelmekte ya da ayn-ı sâbite bir yanıla ilâhî isim bir yanıla da şeyin hakikati hâline gelmektedir. Bir şeyin kendi hakikatini bilmesi demek, bu durumda kendisinde zuhur eden ilâhî ismi bilmesi demektir. Bu yönüyle sonsuz sayıda ilâhî isim olduğunu hesaba katarsak³⁵, Tanrı hakkında varlıklar sayısınca bilgi de ortaya çıkar. İbnü'l-Arabî bunu kabul eder ve herkesin kendi bilgisinin doğru olduğunu, dahası herkesin doğru yol üzere olduğunu belirtir. Bu kez sorun, bu farklı anlayışların birliğe döndürülmesidir. İbnü'l-Arabî'nin bu tespitle yetinmediğini ve sonuçta bu farklılıkları birliğe irca etmeye çalıştığını görmekteyiz. Üstelik İbnü'l-Arabî'nin anlayışında vahyin, şeriâtın ve ahlâkın yeri, bu farklılıkları birliğe irca etmekte ortaya çıkar. Bunun için İbn Kasî'nin ilâhî isimler görüşünün bir yönüne dikkat çeker ve farklılıklardaki birlik yönünü tespit eder. Her ilâhî isim iki anlamlıdır. Birinci anlamıyla her isim kendi özel anlamını gösterirken ikinci anlamıyla her isim ilâhî zatı gösterir. Bu delalet başka bir sonuç

34 bk. Demirli, "Mesnevi'yi Fusûsu'l-Hikem'e Göre Yorumlamak", 347; a.mlf., *Bilgi ve Varlık*, s. 156.

35 bk. Konevî, *Fusûsu'l-hikem'in Sırları*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), s. 23.

ortaya çıkarır ki o da bütün isimlerin aynı zamanda ortak anlama sahip olmasıdır. Bu ikinci anlam farklılaşan ilâhî isimleri birleştirir ve onları aynı bilgi etrafında toplar. Öte yandan bu ikinci anlayış, İbnü'l-Arabî'nin şeriat bilgisini olduğu kadar ahlâkı ve kemali dayandırdığı yerdir. Çünkü herkes ilah hakkında bir bilgiye sahip olsa bile -ki bu fitrattan gelen bir bilgidir ve kendiliğinde bir değer taşımaz- insanın bu bilgiyi fiilî hâle getirmesi gerekir. Fiilî hâle gelmek ise bu bilginin kuvve hâlinde sahip olduğu Allah hakkındaki diğer bilgileri ortaya çıkartmakla mümkündür. İbnü'l-Arabî'nin terimlerinde bunun anlamı, ilâh-ı mu'tekadın ilâh-ı meşru ile dönüştürülmesidir.

Sonuç

İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin Tanrı anlayışı, İslâm filozof ve kelâmcılarının görüşlerini tasavvufî bir duyarlılıkla yorumlamayla ortaya çıkan bir anlayıştır. Deist Tanrı anlayışının bir reddi olarak ortaya çıkan bu anlayış, Tanrı'nın her şey ile beraber olması şeklinde ifade edilebilecek olan ve Tanrı'nın tikellerle ve genel olarak âlemlerle iribatını açıklayan vahdet-i vücûd teriminde ifadesini bulur. Bu yaklaşım, insanın iki bilgi gücü olan akıl ve hayal güçlerini birden bilme sürecine katarak Tanrı hakkında bir kanaate sahip olması demektir. Vahiy bu bilgi araçları arasında hakemdir ve Tanrı'nın aynı anda tenzih ve teşbih edilmesi gerektiğini söyler. Başka bir ifadeyle tenzih ve teşbihin sınırını belirleyerek sonuçta paradoksal bir Tanrı anlayışına ulaşmayı vurgulayacak olan hakem, vahiydir. Bu yönüyle vahiy, insanın her gücüne hakkını vererek gerçek bilgiyi ifade eder. Ayrıca bu anlayış bir yandan ilk sûflerinin mecazlar, işaret ve remizlerle örülmüş dilinin etkilerini taşıırken diğer yandan ilk sûflerinin düşüncelerini daha iyi anlamayı mümkün kılacak bir çerçeve geliştirir. Ancak en önemlisi, sûflerinin Tanrı anlayışlarının ana kavramı olarak ilâh-ı mu'tekad fikrine varmalarıdır. Bunun anlamı, insanın her türlü bilgi ve tasavvurunu olduğu kadar Tanrı tasavvurunu da kendi algıları ve bilgi imkânlarını belirleyecek olmasıdır. Bu durumda ilâh-ı mu'tekad, sûflerinin genel bilgi görüşünün Tanrı'ya tatbikinden ibarettir. Meselenin ikinci yanı ise ilâhî isimlerdeki farklılığın bu inancı pekiştirmesidir. İlâhî isimler varlıklar kadardır ve her varlığın ilâhî isimde dayandığı bir ismi vardır. Her varlık sadece kendi sebebi olan bu özel ismi bilir. İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde bu özel isim, özel rab diye isimlendirilir ve genel Rabb'in karşılığında kullanılır. Dinin gayesi, her insanın sahip olduğu özel rab hakkındaki inancının kuvve hâlinde içerdiği genel Rab hakkında bilgi edinmesini sağlamaktır. Bu sayede herkes fitratten getirdiği bilgiyi daha üst bir bilgiye dönüştürmekle kemale ulaşmış olacaktır.

Dikkat çekmemiz gereken hususlardan biri de şudur: Vahdet-i vücûd üzerinde günümüzde çeşitli araştırmalar yapılmıştır. Bunların önemli bir kısmı, terimin bir yanlış ifadelendirme olduğuna dikkat çekerek İbnü'l-Arabî'nin metinlerinde böyle bir ifadenin geçmediğini belirtmeleridir. Bazı araştırmalar ise vahdet-i vücûdun kaynakları üzerinde durur veya onu savunma amacı taşır. Vahdet-i vücûd bazen vahdet-i şühûd ile de karşılaştırılarak ele alınmış ve tartışılmıştır. Doğrusu birbirini etkileyen bu çalışmalarda temel bir yöntem hatası gözlemlenir. O da vahdet-i vücûdun gerçekte neye karşı ortaya çıktığının, nasıl bir bilgi ve varlık anlayışına dayandığının ve kendisinden önce hangi düşünce gelenekleriyle nasıl bir irtibat içinde olduğunun tespit edilmeyişidir. Vahdet-i vücûd, her şeyden önce tenzihçi Tanrı anlayışlarının eleştirisi olarak ortaya çıkmış, kelâmcıların tevil yöntemiyle vardıkları sınırlı tenzihi eleştirerek yeni bir merhaleye ulaşmış; buna karşılık vahyin dinamik dilini -teville kalkmadan- ihya ederek manevi hayatın ihtiyaçlarını karşılayan bir Tanrı anlayışına ulaşmak istemiştir. Mesele böyle bir zeminde ele alınmadığı sürece vahdet-i vücûd üzerindeki çalışmalar doğru bir noktaya ulaşamayacaktır.