

“Varlık Olmak Bakımından Varlık” İfadesinin Sûfilerce Yeniden Yorumlanması ve Bu Yorumun Mezafizik Sonuçları

Ekrem Demirli*

A New Interpretation of the Sufi Phrase “Being qua Being” and the Metaphysical Results of This Interpretation

The new Sufi interpretation which started with Ibn al-Arabi and Qonawi, while based on the traditional Sufi experience, at the same time aimed to convey this experience in a systematic manner; from the very beginning, this interpretation introduced a mi'yar (standard) to the problem of subjective knowledge to try to overcome one of the main problem areas in Sufi thought. As a result, Sufism went beyond the traditional meaning and a new dimension that transformed it into metaphysics was added. In this period, the Sufis established a discipline known as al-ilm al-ilâhî (metaphysics), which had a subject, problems and principles; they took into account the scientific approach of Ibn Sina as well as their own experiences. In this article, the results of the new Sufi interpretation of the very widespread expression “being qua being”, the determination of the subject, problem and principles of metaphysics and the relationship between nature and existence and the theory of creation will be examined.

Key Words: metaphysics, discipline, being, nature, eventuate.

Bilimler, önceden kanıtlanmış ve/veya kabul edilmiş bir konunun zâtî özelliklerini belirli bir yöntemle inceler. Bu bağlamda bilimleri, ele aldıkları konularla ilişkileri bakımından ikiye ayırmak mümkündür: Birinci tür bilimler, varlığı belirli bir yönü veya durumu itibarıyla inceleyen bilimlerdir. Söz gelişi fizik, hareket ve durağanlığa konu olması yönüyle varlığı (cisimleri) inceler. Bu tarz bilimler, özel veya tikel bilimler diye adlandırılır. İkinci tür bilim ise varlığı “varlık olmak” bakımından inceler. “Metafizik” veya “ilmü mâ ba'de't-tabîa” (tabiattan sonra gelen şeyin ilmi) diye isimlendirilen bu bilim, bütün bilimlerin bir yönünü veya belirli bir durumunu inceledikleri varlığın kendisini konu edinir. Bu nedenle de “tümel bilim” diye isimlendirilir ve bütün bilimler için üst ve düzenleyici bilim hâline gelir. Çünkü “varlığı” salt “varlık olması bakımından” ele alması, onu özel-tikel bilimlerin meşruiyetini kendisinden aldıkları bilim hâline getirir. Bu durum, metafiziğin diğer bilimlerin “ilkelerini

* Yrd. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

tashihi” diye ifade edilir.¹ İslâm felsefe tarihinde İbn Sînâ ile zirvesine ulaşan metafizik, çeşitli amillerin etkisi altında kelâm ve tasavvufu etkilemiştir. Tasavvuf söz konusu olunca metafizik, temsilcileri İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin olduğu yeni bir tasavvuf anlayışının ortaya çıktığı ve “olgunluk dönemi” olarak isimlendirilecek evreye tekabül eder. Bu dönemde sûfler de metafiziği bir üst ve düzenleyici bilim olarak düşünmüş, buna bağlı olarak geleneksel metafiziğin ana konularını bazen eleştirel bir üslupla yeniden ele almışlardır. Üstelik metafizikle ilgili bahislerde sistematik bir düşünceyi takip ederek görüşlerini kanıtlarla ortaya koymuşlardır. Burada, İslâm filozoflarına göre, metafiziğin konusunu teşkil eden “varlık olmak bakımından varlık” ifadesinden hareketle sûflerin kendi tecrübelerini bir bilim olarak nasıl inşa etmeye çalıştıkları, onun ana tartışma konuları olan Tanrı'da ve mümkünde mahiyet-varlık ilişkisi ile Tanrı-âlem ilişkilerinin en önemli yanını teşkil eden yaratılış teorisini aynı ilkeden -veya kavramdan- hareketle nasıl açıkladıklarını ele alacağız.

Belirtmeliyiz ki, bu alandaki çalışmalar, bilhassa konuyu İslâm filozoflarının görüşleriyle irtibatlı olarak ele alan çalışmalar yok denecek düzeydedir. Her ne kadar Nihat Keklik'in Sadreddin Konevî üzerinde yapmış olduğu akademik çalışma, bu düşüncenin bazı yönlerini felsefe sistematigi içine almış olsa bile, sonuç itibarıyla Keklik'in çalışması iki temel yanlışlık nedeniyle sağlıklı sonuçlara ulaşmamıştır. Birincisi, Konevî'nin Nasîrüddin-i Tûsî ile olan mektuplaşmalarında felsefeye ve akla yönelik eleştirel tavrını genel düşüncesiyle ilişkisi bağlamında değerlendiremediğinden, Konevî düşüncesinin İbn Sînâ metafiziğiyle irtibatını kuramamıştır. Birinci yanlışlığın sonucu olan ikinci yanlışlık ise Gazzâlî'nin kendisinden sonraki düşünce üzerindeki etkisinin yanlış değerlendirilmesinden kaynaklanmıştır. Keklik'in çalışmasında bu husus, Konevî'yi on üçüncü asrın Gazzâlî'si olarak görmek şeklinde yanlış bir kanaatle sonuçlanmıştır. Böyle bir değerlendirme ise yeni dönem tasavvufunu başından yanlış bir zeminde ele almak demektir. Halbuki Konevî, eleştirel tavrında Gazzâlî'yi hatırlatsa bile, hiçbir zaman onunla aynı çizgide buluşmaz. Aksine -adını hiç zikretmediği- Gazzâlî'nin eleştirilerine rağmen metafiziğin imkânını savunur. Dönem üzerindeki çalışmalarıyla tebarüz eden başka önemli bir isim Ebü'l-Alâ el-Affî'dir. Affî, İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerinin modern dönemde tanınmasına büyük ölçüde katkı sağlamış olmakla birlikte, bu dönem tasavvufunun İslâm bilim ve düşünce tarihindeki yerini doğru bir şekilde tespit edememiştir. Bunun yerine daha çok, Grek ve Helenistik dönem felsefenin İbnü'l-Arabî düşüncesiyle ilişkileri üzerinde durmuş ve bu düşünce-

1 bk. İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: Metafizik*, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), I, 3.

nin belirli konularda kelâm, İslâm felsefesi gibi dahilî kaynaklarla irtibatlarını kursa bile, bizim burada ele alacağımız tarzda bir problem takibi yapmamıştır. Günümüzdeki çalışmalarda ise İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin düşüncelerinin -İbn Sînâ başta olmak üzere- İslâm filozoflarının düşünceleriyle bağlantısı neredeyse hiç zikredilmemektedir. Halbuki İbnü'l-Arabî ve takipçileri, metafizik düşüncenin İslâm dünyasındaki seyriyle birlikte anlaşılabilir bir ekolü temsil eder ve görüşlerinin bu çerçevede ele alınması, bir zorunluluktur. Makale ağırlıklı olarak İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin düşünceleriyle sınırlıdır. Bu nedenle de bu iki yazarın eserleriyle, bir ölçüde İbnü'l-Arabî şârihleri ile bu düşünceye kaynaklık eden İbn Sînâ'nın eserlerine başvurulacaktır.

Bir Tasavvuf Metafiziğinin İnşası ve "Varlık Olmak Bakımından Varlık"ın Yeniden Yorumu

"Tasavvuf metafiziği" doğru bir terkip midir? "Tasavvuf metafiziği" tabirini kullanmak, hiç kuşkusuz, terkinin içerdiği bazı çelişki ve sorunlar nedeniyle ön açıklamaya muhtaçtır. Sorunların ilki ve önemlisi, yaygın metafizik tasavvuruyla ilgilidir. Metafizik, modern öncesi dönemlerde kesin-burhânî kanıtların kullanıldığı bir bilgi alanı sayılmıştır. Bilim tasnifi kitaplarında "ilm-i ilâhî" veya "mâ ba'de't-tabîa" başlığı altında zikredilen metafizik hakkında farklı yaklaşımlar bulunsa da, esasta metafizik; felsefe, kelâm veya tasavvufa nispetle zikredilmiş değildir. Bununla birlikte çağdaş araştırmalarda "tasavvuf metafiziği", "kelâm metafiziği", "felsefi metafizik" gibi isimlerle karşılaşmak mümkündür. Böyle nitelemelerin geleneksel metafizik anlayışıyla büsbütün ilişkisiz olduğu iddia edilemez; ancak onunla örtüşmediği de açıktır. Bu tasavvurun geleneksel metafizik anlayışıyla ilişkili yönü, metafiziğin bütün bilimler için çerçeve ve düzenleyici bir bilim sayılmasıdır. Bunun yanı sıra, konusu üzerinde farklı görüşler ileri sürülse bile, metafiziğin konusunun Tanrı ve irtibatlı konular sayılması, bu yaklaşımlar arasında ortak nokta sayılabilir. Terkinin geleneksel anlayışla örtüşmediği yön ise, böylesi adlandırma ve ayrımların klasik müellifler tarafından yapılmamasıdır. Bu nedenle felsefede metafizik, kelâmda metafizik, tasavvufta veya başka bir bilimde metafizik gibi birden çok metafizikten söz edilemez ve metafizik adı, münhasıran felsefi bir disiplinin adıdır. Öte yandan bu yaklaşım, sûflerin metafizik anlayışıyla -ki kastettiğimiz genellikle İbnü'l-Arabî ve takipçileridir ve bu yazıda sûfler derken onlara atıf yapacağız- bağdaşmaz. Onlar için de metafizik ortak bir bilgi alanıdır. Alana yönelik farklı yöntemler ve yaklaşımlar olabilir. Binaenaleyh sûflerin metafizik anlayışı, Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya ve daha sonra İslâm felsefesinde ve kelâmda metafiziğin konusu olarak zikredilen "varlık olmak

bakımından varlık” sözünün yeni bir gözle yorumlanması iken, aynı zamanda onların metafizik anlayışına dönük bir eleştiridir. Her hâlükârda, bir tasnif tarzı olarak, böyle izafetli ve sınırlı nitelemelerin kullanıldığı bir gerçektir. Pratik amaçlı bir isimlendirme ve tasnif nedeniyle ortaya çıkan durumu farklı metafizikler olduğu şeklinde değerlendirmemek, en azından İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin metafizik tasavvurunu doğru anlamak demektir.

Bir “tasavvuf metafiziği”nden söz etmenin tasavvufla ilgili açıklanması gereken yönleri de vardır. Akla ilk gelen husus, bilginin kaynağıyla ilgilidir. “Sübjektif bir bilgi”,² bir bilimin kaynağı olabilir mi? Tasavvufa yönelik eleştirilerde bu konu üzerinde durulurken bizzat sûfler de sorun üzerinde durmuş, bilgi görüşlerini ayrıntılı bir şekilde açıklamaya çalışmışlardır.³ Meselenin ayrıntısına girmeksizin şunu belirtmekle yetinebiliriz: Sorun, sûflere göre, metafizik bilginin kaynağı ve kanıtlama yöntemlerinin durumu hakkındaki daha genel ve kapsamlı sorunun bir parçasıdır.

İkinci sorun ise “tasavvuf” derken kastedilenin sınırlarının tespitidir. Başlangıçta tasavvuf, bir nazariyat olmaktan çok, züht ve ahlâk hareketi şeklinde kendini ifade etmişti. Başka bilimlerde uzman ilk sûfler, tasavvufu müstakil bir bilim olarak görmezken, “sûfi” olmanın ilk çağrışımı da fakih, muhaddis veya müfessir gibi bilime mensup âlim demek değildi.⁴ Ancak sûfler sapkın ve bidatçi diye niteledikleri akımlara karşı gerçek tasavvufun mahiyetini tespit kalkıştıklarında, tasavvufu bilimsel bir disiplin altına almak istemişlerdi ve ilk tasavvuf eserleri bu çerçevede ortaya çıkmıştı.⁵ Aşınıkların önüne geçmenin yegâne yolunu tasavvufu “bilim” disiplini altına almakta gören ilk nesil yazarlar, öncülüğünü fıkıh-kelâm bilginlerinin oluşturduğu İslâm bilim geleneğine göre tasavvufun alanını belirlemiştir. Bu alanda tasavvuf, aradaki üslup ve yaklaşım farklarını göz ardı edersek, “fikh-ı bâtın” şeklinde tebarüz etmişti. Bu süreç, İslâm ilimleri ve toplum hayatındaki çeşitli gelişme ve sorunların etkisi altında farklı aşamalardan geçerek Gazzâlî'ye ulaşır. Gazzâlî'nin tasavvufu hakikate ulaştırmanın bir yöntem olarak görmesi, meseleye yeni bir boyut kazandırmış, onun tavrı Râzî tarafından ikmal edilerek sûfler ilk kez bir ilim grubu

2 bk. Dâvûd-i Kayserî, *Risâle fi ilmi't-tasavvuf, er-Resâil* içinde, nşr. Mehmet Bayraktar (Kayseri: Kayseri Büyük Şehir Belediyesi, 1997), s. 111.

3 Bu konuda en önemli katkı Sadreddin Konevî'ye aittir. *Fatiha Suresi Tefsiri ile Tasavvuf Metafiziği* bu konuda önemli bilgiler içerir. Konevî'nin yaklaşımı için bk. *Tasavvuf Metafiziği*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), s. 12 vd.

4 bk. Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Lüma: İslâm Tasavvufu*, çev. Hasan Kâmil Yılmaz (İstanbul: Altınoluk Yayınları, 1996), s. 21 vd.

5 Tasavvufun bu süreci öncelikle Ebû Tâlib el-Mekkî, ardından Ebû Nasr es-Serrâc, Abdülkerim el-Kuşeyrî ve Kelâbâzî tarafından itmam edilmiştir. bk. Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Vartık* (İstanbul: İz Yayınları, 2005), s. 35 vd.

olarak fırka tasnifi kitaplarında zikredilmişti.⁶ Râzî'nin sûfleri bir ilim grubu olarak tanımladığı sırada tasavvuf "olgunluk" dönemine ulaşmaya başlamıştı. Bu dönemden itibaren başta İbnü'l-Arabî olmak üzere, Sadreddin Konevî, Müeyyidüddin el-Cendî, Saîdüddin el-Fergânî, Dâvud-i Kayserî, Molla Hamza Fenârî gibi yazarlar tasavvufu teorik düzeyde zenginleştirirken, tarikatlar da İslâm dünyasının hemen her bölgesinde tasavvufun geniş halk kitlelerine yayılmasının aracı olmuştu. Bu yönüyle tasavvuf tarihinde metafizik düşüncenin gelişimini araştırmak, "fıkh-ı bâtın" diye belirlenmiş bir tasavvuf anlayışından Tanrı'yı, Tanrı-âlem ve özellikle insan ilişkisini, bu bağlamda yaratılışı açıklayan bir yorum olarak metafizik anlayışa doğru gelişim seyrini takip etmek demektir. Başka bir ifadeyle "metafizik dönem", tasavvuf tarihindeki bir dönemin genel adı olarak yorumlanabilir. Bu dönemde metafizik tasavvurun en iyi takip edilebildiği örnek, Konevî'nin *Miftâhu'l-gayb* (Tasavvuf Metafiziği) adlı eseridir. Bu eserden hareketle, "varlık olmak bakımından varlık" ilkesinden hareketle metafiziğin konusu, mesele ve ilkeleriyle bir bilim olarak nasıl inşa edildiğini öğrenebiliriz. Önce Konevî'de metafizik ismine karşılık gelen kelimeler üzerinde durmamız gerekir.

Konevî, metafiziği "mârifetullah", "ilm-i rabbânî", "ilm-i ilâhî", bâzen "ilm-i hakâik", bazen "tahkik" veya "ilm-i tahkik", sahiplerini ise muhakkikler, ehlullah, efrad, kâmil veliler vb. diye isimlendirir.⁷ Her bir isimlendirmenin kendine özgü sebepleri ve gerekçeleri vardır: Mârifetullah ile ilm-i ilâhîyi⁸ eşanlamlı sayabiliriz. Burada isimlendirme, bilginin konusu ve hedefi bakımından yapılmıştır. Başka bir ifadeyle ilm-i ilâhî, Tanrı'yı ve ilâhî olanı bilmek demektir ki, ilk ifadede bu, daha açıktır. Metafiziğin "ilm-i hakâik" (hakikatler ilmi) diye isimlendirilmesi, İbn Sînâ'nın "doğal ve matematiksel varlığın ilk sebeplerinin ilmi, sebeplerin sebebinin ilmi, mebdelerin mebdenin ilmi" isimlendirmesiyle uyumludur.⁹ Şunu da ekleyebiliriz: Bir şeyin hakikati tabiri, o şeyin Tanrı'nın bilgisindeki durumudur.¹⁰ Başka bir ifadeyle bir şeyi bilmek, gerçekte ilâhî bilgide bulunuş hâlini bilmek olduğu kadar, metafiziğin esas hedefi de Tanrı'nın ilmindeki bulunuşları hakkında bilgi vermektir. Dolayısıyla metafizik bilgi, sadece Tanrı hakkında bir bilgi değil, ayrıca eşyanın mahiyet ve hakikatlerine dair bir hükme ulaştırıcı bilgidir. Konevî, metafizikçileri "muhakkikler" diye isimlendirir ve bu bağlamda

6 bk. Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *İ'tikâdâtü fırâki'l-müslimin ve'l-müşrikin*, nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1982). Değerlendirme için bk. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli (İstanbul: Kitabevi, 1999), s. 626.

7 bk. Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 11.

8 Bu isimlendirme İbn Sînâ'da da geçer. İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ Metafizik*, I, 11.

9 bk. İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ Metafizik*, I, 13.

10 bk. Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 25.

metafiziğin başka bir adı da “tahkik ilmi”dir.¹¹ Bu isimlendirme, bilgiye ulaşma yöntemi ve bilginin kesinliğini dikkate alarak yapılmıştır. Ancak daha dikkate değer husus, Konevî'nin tahkik ve muhakkik tabirlerini sadece sûfiler için değil, aynı zamanda filozoflar için de kullanmış olmasıdır. Bu durum, tasavvuf ve felsefe ilişkilerini göstermesi bakımından önemli iken, aynı zamanda daha önce de dikkat çektiğimiz üzere “tek metafizik” hakkındaki anlayışla da yakından ilgilidir.

Konevî, metafiziğin bir bilim olduğunu; her bilim gibi onun da konu, mesele ve ilkelerinin bulunduğunu söyler.¹² Ancak daha önce İbn Sînâ'nın söylediği gibi, bir bilimden söz etmek, daha önce kabul edilmiş bir konunun varlığını kabul etmek demektir.¹³ Metafizik bir bilim ise, bir konusu olmalıdır. Konevî'nin “metafiziğin konusu” hakkındaki görüşünü anlayabilmek için, filozofların görüşlerini hatırlamak gerekir. İbn Sînâ konuyu saptarken bir il-keden hareket eder: Bilim kabul edilmiş veya kanıtlanmış bir konu etrafında teşekkül edebilir ve hiçbir bilim kendi konusunu kanıtlayamaz. Öte yandan konunun kanıtlanması, bilimlararası ilişkilerde dikkate alınan bir husustur. Çünkü burada hangi bilimin daha öncelikli ve üstün olduğu sorunu ortaya çıkar. Bu durumda metafizik için sorun şudur: Metafiziğin bir konusu var mıdır? Var ise, hangi bilimde kanıtlanmıştır? İbn Sînâ'nın metafiziği bilim olarak görmesi, birinci soruyu anlamsızlaştırır. Fakat bu kez şu yükümlülüğü ortaya çıkartır: Bu bilimin konusunu kim belirleyecek ve kanıtlayacaktır? İbn Sînâ eserinin birkaç bölümünde konu üzerinde durmuş, sonuçta başka bir yöntemle metafiziğin konusunu tespit etmiştir: Metafiziğin konusu, hiç kimsenin gerçekliğinden kuşku duyamayacağı varlık, “varlık olmak bakımından varlıktır.”¹⁴ Özel bilimlerin bir yönünü ele aldığı varlığın kendisi, bedihî bir yolla kabul edilmiş ve metafiziğin konusu yapılmıştır. Öyleyse ona göre “varlık olmak bakımından varlık” -ki bunun tam karşılığı salt varlıktır- metafiziğin konusu olabilecek yegâne şeydir. İbn Sînâ'nın bu görüşü kadar, Tanrı'nın varlığının bir konu olarak görülüp görülmeyeceği görüşü de sûfilerin düşüncesini anlamak için önemlidir. Ona göre Tanrı'nın varlığı, metafiziğin konusu olamaz. Çünkü Tanrı'nın varlığı herkes tarafından kabul edilmemiştir. Tanrı'nın varlığı metafiziğin ancak hedefi ve gayesi olabilir.¹⁵ Böylelikle İbn

11 bk. Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 12.

12 bk. Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 12.

13 Bu konuda bk. İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ Metafizik*, I, 9; İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: II. Analitikler Burhan*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayınları, 2006), s. 102 vd.; İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: Mantığa Giriş Medhal*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayınları, 2006), s. 5 vd.

14 bk. İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ Metafizik*, I, 13.

15 bk. İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ Metafizik*, I, 4 ; değerlendirme için bk. İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), s. 69 vd.

Sînâ "varlık olmak bakımından varlığı" metafiziğin konusu sayarak, bütün varlıklar arasında ortak payda gördüğü "varlık"tan hareketle genel ve üst bilim anlayışı geliştirmeyi hedefler.

Sûfilerin görüşünü anlamaya yardımcı olacak daha açık ifade, İbn Rüşd'de geçer. İbn Rüşd, bir bilimden söz etmenin öncelikle bir varlık alanından veya varlık türünden söz etmek olduğunu belirtir.¹⁶ Başka bir ifadeyle, öncelikle bilimin bir alanı ve konu edineceği bir varlık tarzı olmalıdır. Tabiat ötesi demek (mâ ba'de't-tabîa), varlığında ve tanımında maddenin bulunmadığı bir şeyden söz etmektir.¹⁷ Bu yaklaşım, sûfilerin düşüncesini anlamak için yararlı olabileceği gibi aynı zamanda metafiziğin ilm-i ilâhî veya mârifetullah diye isimlendirilmesini de açıklayabilir. Sûfiler, ilm-i ilâhî (metafizik) tabirinden aşkın bir varlıkla ilgili bilgiyi anlamıştı. Konevî bir ifadesinde metafiziğin konusunun "varlık", başka bir ifadesinde ise, Hak veya "Hakk'ın varlığı" olduğunu belirtir. Öte yandan metafiziğin konusunun İbn Sînâ'nın anladığı anlamda "varlık olmak bakımından varlık" olması Konevî'ye göre zayıf bir görüştür.

Konevî'nin "varlık olmak bakımından varlık Hak'tır" ifadesiyle hem İbn Sînâ'nın "varlık olmak bakımından varlık" ifadesini yeniden yorumlamış hem de metafiziğin İbn Sînâ'ca tercih edilen konusunu değiştirmiştir: İbn Sînâ'ya göre metafiziğin hedefi (Tanrı), Konevî'ye göre metafiziğin konusudur (Tanrı). Dikkate değer husus, Konevî'nin İbn Sînâ'nın metafiziğin konusu saydığı "varlık olmak bakımından varlık" ifadesini bir önermeye dönüştürmesidir. Bu düşünce, sûfilerin varlık anlayışlarında merkezi bir yere sahiptir. Acaba Konevî, "varlık olmak bakımından varlık" ifadesini nasıl böyle bir yoruma tabi tutmuştur? Konevî ayrıntılı açıklamalar yapmaz. Ancak şârihlerin eserlerinde gördüğümüz kadarıyla, "Varlık olmak bakımından varlık Hak'tır" şeklindeki tespit, metafiziğin konusunu Hakk'ın varlığı olarak görmeyi mümkün kılmış olmalıdır. Burada vahdet-i vücudun temel önermesini görmekteyiz: Vahdet-i vücud (varlık birliği), en basit bir şekilde, İbn Sînâ'nın bir kavram saydığı "varlık olmak bakımından varlık" ifadesini "Varlık olmak bakımından varlık Hak'tır" şeklinde yorumlama fikrine irca edilebilir. Bu bağlamda varlığın birliğinden söz etmek, karşılığı Hak olan bir şeyin birliğinden söz etmek demektir. Dolayısıyla Konevî'nin metafiziğin konusuyla ilgili ilk dayanağı bu yaklaşım sayılabilir. Bu durumda "varlık olmak bakımından varlık", bütün varlıklar arasında ortak bir şeye değil, Hakk'a işaret eden bir ifade olarak metafiziğin konusunu teşkil eder.

16 bk. İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, çev. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayınları, 2004), s. 2 vd.

17 Konevî'nin bu tarz bilim tasnifi için bk. *Tasavvuf Metafiziği*, s. 124.

Metafizik bir bilim ise, konuyla birlikte onun meseleleri ve ilkeleri de olmalıdır. Konevî, metafiziğin meselelerinin “isimlerden ortaya çıkan şeyler” olduğunu belirtir. Bunlar ise iki ana konuya irca edilebilir: Tanrı'nın âlem ile irtibatı ve âlemin Tanrı ile irtibatı. Başka bir ifadeyle metafizik, Tanrı-âlem irtibatını bir sorun olarak görüp onu açıklama ve kanıtlamayı hedefler. Konevî âlemin iki açıdan Tanrı'yla, Tanrı'nın ise bir açıdan âlemle ve âlem içindeki varlıklarla irtibatlı olduğunu düşünür. Meseleye âlem açısından baktığımızda ise, her iki irtibat metafiziğin sorunudur. Bu yönüyle Konevî, metafiziği “âlemin varlıklarına yayılan tecelliyi bilmek” diye isimlendirir.

Metafizikte ilkeler, “ilâhî isimler”dir. Başka bir ifadeyle, Tanrı hakkındaki bilgimizin kaynağı, ilâhî isimler ve bu isimlere dair bilgimizdir. Tanrı'yı bilmek, isimleri bilmektir ve her varlık sonsuz sayıdaki bir isim yoluyla Tanrı'ya bağlanır ve O'nun hakkında bilgi edinir. Tanrı “isimler” vasıtasıyla âlemle irtibatlı iken, âlemin O'nu bilmesi de isimler vasıtasıyla mümkündür. Öyleyse Tanrı bilgisinden söz etmek, Tanrı'nın isim ve sıfatlarını bilmekten söz etmektir. Bu itibarla Tanrı'nın isimleri, “gaybın anahtarları” diye isimlendirilir. Tanrı, sayısız ismin ve sıfatın sahibidir. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî sonrası tasavvufta ilâhî isimler ve bunların şerhiyle ilgili literatürün önemli bir yer tuttuğunu görmekteyiz. Konevî, isimleri öncelikle “zât isimleri”, sıfat isimleri ve fiil isimleri diye üçe taksim eder. Zât isimleri, Hakk'ın varlığının lazımı olan isimlerdir. Bu isimlerin bir kısmının hükmü ve tesiri âlemde ortaya çıkar; bir kısmı ise, Tanrı'nın bilgisini sadece kendisine sakladığı isimlerdir. İkinci tür isimler, sıfat isimleri, ardından fiil isimleri gelir.¹⁸ Öyleyse “varlık olmak bakımından varlık Hak'tır” diyen sûfilere göre metafiziğin konusu Hakk'ın varlığı, meseleleri Hak-âlem irtibatı, ilkeleri ise Hakk'ın isimleridir. Bu yaklaşım, en azından İbn Sînâ'nın yaklaşımından önemli ölçüde bir farklılık arz eder.

Üzerinde durulması gereken başka bir konu, metafiziğin diğer bilimlerle ilişkisidir. Bu ilişkiyi çeşitli yönlerden ele alabiliriz: Metafizik, bütün ilimlerden üstündür. Bunun sebebi, onun konusudur. Her ilmin değeri, onun konusuyla belirlendiğine göre, konusu Tanrı'nın varlığı olan metafizik en üstün ilimdir. Öte yandan metafizik bütün tikel bilimler için “kuşatıcı” üst bir bilimdir. Konevî bunu, metafiziğin konusu açısından bütün bilimleri içermesi diye açıklar.¹⁹ Çünkü bütün ilimler, doğrudan veya dolaylı olarak Tanrı ile ilgili olduğuna göre, metafizik bütün bilimlerle ilişkilidir. Konevî'nin üzerinde durduğu başka bir husus da Tanrı'yı bilmenin her şeyi bilmeyi temin etmesidir. Tanrı hakkında bilgi edinen, eşyanın mutlak bilgisine de ulaşır. Meseleye eşyayı bilmek

18 bk. Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 9.

19 bk. Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 9.

açısından baktığımızda ise Konevî'ye göre kâmil bilgi, Tanrı'nın bilgisine ulaştırılan bilgidir. Bunun iki sebebi vardır: Birincisi isim-mazhar ilişkisiyle izah edilebilir. Tanrı hakkındaki bilginin kaynağını teşkil eden isimler ve sıfatlar yoluyla Tanrı bilgisine ulaşan kimse, zorunlu olarak bu ismin veya sıfatın mazharı ve tecelligâhı olan varlık hakkında bilgi edinmiştir. İkincisi ise görülür âlemdeki her bir varlık ve olgu, zorunlu olarak ilâhî bir asla ve hakikate dayanır. Bir insan, sülûk süreciyle ilâhî mertebedeki hakikatler hakkında bilgi sahibi olduğunda, bu bilgi aynı zamanda dışta mevcut olan hakikatlerin bilgisini de içerir. Konevî'nin tavrının felsefi ifadesi şudur: İlk sebep hakkındaki bilgi, mâlûller hakkındaki bilgiyi de kazandırır.

"Varlık olmak bakımından varlık" ifadesinin bu yorumu, sûfilere bir yandan Tanrı merkezli bir varlık anlayışına, öte yandan da "vesileci sudûr" olarak ifade edebileceğimiz bir yaratma teorisine götürmüştür. Ayrıca bu iki sonuç, söz konusu terkinin yeniden yorumunun birer sonucu olduğu kadar bu yorumun açılımını da sunar.

Varlık Kavramının, Tanrı Merkezli Bir Varlık Tasavvuruna Doğru Yeniden Açıklanması

İlk sûfiler, vücûd (varlık) kelimesini seyr-i sülûklerinde karşılaştıkları hâllerini anlatan bir terim olarak kullanmıştır. Bu anlamda "vecd, vücûd" ve insanın kendisini vecde zorlamasını anlatan "tevacüd", sûfilerin tartışmalarının etkisi altında gelişerek sonraki dönemlere taşındı. Bulmak ya da bilmek anlamında birleşen kelimeler, zamanla varlık ve var olan anlamındaki vücûd ve mevcud ile irtibatlı olarak, yeni bir yorum kazanmıştır. Ancak sûfilerin varlık ve var olmak ile bulmak veya bilmek arasında kurdukları ilişki, her zaman devam etmiştir. Başka bir ifadeyle, sûfiler varlığı bilgiden, bilgiyi varlıktan ayırmamışlardır.²⁰ Bu yönüyle vücûd veya varlık, bütün dönemlerde sûfiler için bilmek ve bilinmekle ilgili bir anlam kazanmış, sûfilerin kendilerini anlatmak için kullandıkları "ehlü'l-keşf ve'l-vücûd" aynı anda vecd sahibi olan ile vücûd ehli, başka bir anlatımla Hak ehli olanla aynı anlama gelmişti. İbnü'l-Arabî ve Konevî'yle birlikte oluşan yeni tasavvufun teorisyenleri de varlığın bilgi ve bilmeye olan bu irtibatını yeni dönemde sürdürdü.

Sûfilerin varlık anlayışı, Tanrı merkezli bir âlem yorumudur. Bu yorum bir yandan âleme dayalı olarak -ki geniş anlamda âlem, dar anlamda nefsi bilmekle Tanrı'yı bilmek ilişkisi şeklinde ifade edilir- Tanrı hakkında bilgi edin-

²⁰ bk. Konevî, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), s. 18.

memizi mümkün kılacak bir sebeplilik ilişkisi çerçevesinde âlemin Tanrı'ya dayanmasını ve yaratılış sorununu açıklamayı içerir. Başka bir yönden ise Tanrı'nın âlemlerle ve insanla ilişkisinin hangi çerçevede ve nasıl sürdüğünü açıklayan bir yorum bulma teşebbüsünde odaklanır. Başka bir ifadeyle, sorun önce âlemin nasıl ve niçin var olduğunu açıklarken, buna bağlı olarak, Tanrı'nın âlemlerle ilişkisini açıklamaya dönüktür. Bu tasavvur, "Varlık olmak bakımından varlık Hak'tır" önermesinden hareket eder. "Varlık olmak bakımından varlık", daha önce üzerinde durduğumuz gibi, İbn Sînâ'ya göre sadece "salt varlık" demektir ve bütün var olanlar arasında ortak olan bu varlık, genel bilim demek olan metafiziğin konusuydu. Dolayısıyla bu ifade, sûfilerin filozoflardan tevarüs ederek yeniden yorumladıkları bir ifadedir. İfadenin zamanla oluşan bir literatürün temel cümlesi hâline gelmesi, onun sûfilerin düşüncesindeki yerini göstermesi bakımından kayda değerdir. Bu cümle bazen "Vücûd (varlık) birdir, o da Hak'ın varlığıdır"²¹ ya da "Kendisi olmak bakımından vücûd (varlık) Hak'tır"²² gibi ifadelerle dile getirilir.

Sûfilerin bu konudaki görüşlerinin anlaşılması bazı hususların tespit edilmesine bağlıdır. Bunların başında ise kullanılan varlık kavramının anlamıdır. Aslında bu durum genelde metafizikte bir konu olarak "varlık" kelimesinin içerdiği güçlüklerin bir devamı olarak görülebilir. Sûfiler, varlığın anlamını açıklamaya çalışırken onun bütün kategorilerin dışında bir şey olduğuna dikkat çeker. Söz gelişi Dâvud Kayserî'ye göre "varlık olmak bakımından varlık" derken, kastedilen varlık, ne cevherdir ne arazdır; dıştaki ve zihindeki varlık da değildir.²³ Sonraki sûfiler ise varlığın bu anlamıyla mevcut olmak anlamı arasında bir ayırım saptayarak zihnin doğal ve genel olarak mevcut anlamına yöneldiğini, varlığı ise mevcut olmanın bir türü olarak gördüğüne dikkat çekmiş; buradan kaynaklanan sorunlar üzerinde durmuşlardır.²⁴ Öyleyse sûfilerin varlık görüşlerinin anlaşılması, öncelikle zihnin tabî bir şekilde yöneldiği bir gerçeklik olarak varlık veya var olmayla (mevcudiyet ve husûl) ile Tanrı'yı anlatan bir ifade olarak varlık arasında zorunlu bir fark görme esasına dayanır.

Varlığın mahiyetle ilişkisi iki varlık için ayrı ele alınmalıdır. Birincisi Tanrı'da varlık-mahiyet ilişkisi, ikincisi mümkün varlıklarda varlık-mahiyet ilişkisidir. Tanrı söz konusu olduğunda, bir varlık ve bir mahiyetten söz edebiliriz.

21 bk. Ahmed Avni Konuk, *Fusûsü'l-hikem Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı ve Selçuk Eraydın (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1987), I, 5. Benzer ifadeler için bk. Abdülğani Nablusî, *Gerçek Varlık*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), s. 20.

22 bk. Dâvûd-i Kayserî, *el-Mukaddemât (Resâil içinde)*, s. 30.

23 bk. Kayserî, *el-Mukaddemât (er-Resâil içinde)*, s. 33.

24 bk. Nablusî, *Gerçek Varlık*, s. 20.

Mahiyet "Tanrı'nın zâtı, hakikati, künh-u zâtı, hüviyeti" gibi terimlerle ifade edilir. Konevî sorunu incelerken iki noktadan hareket eder: Birincisi Tanrı'nın basit ve bir oluşuna hiçbir şekilde zarar vermeyen bir izah getirmek; ikincisi Tanrı'nın başka hiçbir şeye bağlı veya muhtaç olduğu vehmine yol açmamak. Öyleyse Tanrı hakkında varlık ve mahiyeti ve bunların birbirleriyle ilişkisinde, bir taraftan Tanrı'nın basitlik ve tekliği ispatlanırken, buna bağlı olarak Tanrı'nın kendine yeten ve hiçbir şeye muhtaç olmayan varlık oluşunun tespiti zorunludur. Başka bir ifadeyle sorunun çözümü, zorunlu varlık kavramının tahliline dayanır.

Tanrı'nın varlığıyla ilgili bilinmesi gereken ilk şey, varlığın Tanrı'nın mahiyetine zâit bir şey olmadığıdır. Çünkü varlığın mahiyete ilave bir şey olduğunun düşünülmesi, Tanrı'da birbirinden ayrı bir varlık ve bir de mahiyet bulunduğu anlamına gelir. Bu durumda Tanrı, mahiyet ve varlıktan "bileşik" bir varlık olurdu. Halbuki Tanrı hakkındaki en açık hükmümüz, O'nun "basit" ve "tek" olduğuydu. Tanrı hakkında hiçbir anlamda bileşiklik düşünülemediği için varlığın Tanrı'nın mahiyetine ilave olması imkânsızdır.²⁵ Tanrı'nın varlığının hakikatine veya mahiyetine zâit olduğunu kabul edersek, varlığın nereden kazanılmış olduğu sorunuyla yüz yüze gelirdik. Zira bu varlık ya kendiliğinde vardır veya varlığı başka bir şeye bağlıdır. Kendiliğinden var ise mahiyetin yanında ikinci bir kadim olması gerekir ki, böyle bir şey imkânsızdır. Ya da başka bir şeyden kazanılmış veya Tanrı tarafından yaratılmıştır. Bu ise ya Tanrı'nın varlığının başka bir şeye dayanması veya hâdis bir şeyle ilgili olması sonucunu ortaya çıkarır. Her iki durum da imkânsızdır ve "zorunlu varlık" fikriyle çelişir. Meselenin başka bir yönü, "birlik-çokluk" sorunu etrafında odaklaşır. Buna göre varlık ile hakikat ya da mahiyet ayrı ise, Tanrı'da bir hakikat ve bir de varlık bulunmalıdır. Halbuki Tanrı mutlak anlamda bir ve basittir. Öyleyse Tanrı'da varlık veya mahiyet bir ve aynıdır. Bu yaklaşım, Tanrı'nın bir mahiyeti bulunmadığı ve sırf varlık olduğu hakkında İslâm filozoflarının görüşleriyle aynı kapsamda değerlendirilebilir. Ancak mesele yine de çözülmüş değildir. Çünkü sûfiler şöyle bir yaklaşım geliştirmişler; daha doğrusu, Tanrı'yı mahiyetsiz sırf varlık saydığımızda şöyle bir sorunla karşılaşacağımıza dikkat çekmişlerdir: Tanrı, İbn Sînâ'nın ileri sürdüğü gibi, sırf varlık ise ve O'nda varlıktan başka bir mahiyet yok ise, o zaman varlığını bildiğimizde -ki aklın Tanrı hakkındaki bilgisi O'nu sırf varlık olarak bilmekten ibarettir- Tanrı'yı bilmiş oluruz. Halbuki Tanrı hakkındaki bilgimizin sınırlı olduğunu biliyoruz. Varlığın bir yönünü bilip başka bir açıdan bilmememiz de söz konusu olamaz. Çünkü varlık bir ve basittir. Onun bir yönden bilinip

25 bk. Konevî, *Yazışmalar*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), s. 54.

başka bir yönden bilinmeyişi ise, varlığın bileşik bir kavram olması anlamına gelirdi.²⁶ Meselenin çözümü, “mutlak varlık”ı olumlu bir ifade olarak değil, selbî bir ifade ve tanımlama olarak yorumlamaktan geçer. Mutlak varlık ya da “bir”, sadece bir ifade ve “anlatmayı mümkün kılma” anlamında varlıktır. Bu anlamda varlık veya “bir”, ispatı değil, selbî bir ifadedir. Konevî'nin dediği gibi, selb bilgi ifade etmez.

Sûfilerin dile getirdikleri ayırım, genellikle gözden kaçırılır. Nablusî şöyle der: “Biz Hakk’a varlık derken ‘zihne yakınlaştıran’ bir ibareyi kastetmemekteyiz.” Öyleyse Tanrı’da mahiyet ve varlık bir ve aynıdır. Fakat Tanrı’nın zâtı ve mahiyeti anlamındaki varlık, belirsiz ve selbî bir nitelemedir. Aksi hâlde Tanrı’nın varlığının bilinmesi zâtının bilinmesi anlamına gelirdi ki, bu imkânsızdır.

Acaba “mutlak varlık” Tanrı’nın bir ismi veya sıfatı sayılabilir mi? Böyle ise, isimlerin ve sıfatların Tanrı’nın bildiriyle belirlendiğini savunanlar Tanrı’nın öyle bir ismi veya sıfatı olmadığını ileri sürebilir. Çünkü rivayetlerde böyle bir isim geçmez. *Fusûsü'l-hikem* şârihi Cendî, ilâhî isimlerin sadece Tanrı tarafından belirlenebileceğine dikkat çeker. Nablusî de böyle bir probleme dikkat çeker ve sûfilerin el-vücûd (varlık) lafzını Allah’a isim olarak vermediklerini belirtir.²⁷ Konevî şöyle der: “Varlık dememiz, anlatmak içindir. Yoksa o, Hak için gerçek bir isim değildir.” Sûfiler, Nablusî’inin de ifade ettiği gibi, “varlık”ı Tanrı için bir isim saymaz. Bununla beraber Tanrı’nın bazı isimleriyle ilgili yorumlar ile “el-vücûd”un içeriği arasındaki benzerlikler üzerinde durulur. Başka bir ifadeyle Tanrı “el-vücûd” diye bir isminden söz etmese bile, başka isimleri hakkında verdiği bilgilerin zorunlu neticesi olarak O’nun el-vücûd olduğu sonucunu çıkarırız. Bu yönüyle Konevî, el-vücûdu Tanrı’nın pek çok ismiyle anlatılan ve açıklanan daha geniş bir isim gibi görür. Bu bağlamda Tanrı’nın isimlerinden biri, “el-Vâcid”dir. Konevî, bunu “istediğini var eden” diye tanımlar. el-Vücûd ismine anlamca yakın isimlerin başında “el-Hay” ve “el-Kayyûm” gelir. Bir şeyin hayat sahibi olmasıyla onun var olması arasında zorunlu bir ilişki vardır. İkinci isim ise, cevher-araz kavramlarını çağrıştıran el-Kayyûm ismidir.²⁸

Tanrı’da mahiyet-varlık ilişkisini ele aldıktan sonra, mümkünde varlık ve mahiyet hakkındaki görüşleri ele almamız gerekir. Mümkünde varlık ve mahiyetin ayrı şeyler olduğu ve mümkünün varlığını başkasından kazandığı, biz-zat imkân kavramının tanımından çıkar. İmkân, var olması ve yok olması eşit

26 bk. Konevî, *Yazışmalar*, s. 54.

27 bk. Nablusî, *Gerçek Varlık*, s. 20.

28 bk. Konevî, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), s. 181.

şey demektir.²⁹ Üzerinde durulması gereken ikinci temel konu ise mahiyetlerin yaratılıp yaratılmadığı sorunudur. Mahiyet ile hakikat aynı anlamda kullanılır. Bununla birlikte sûfiler için doğru kavram, "ayn"dır. Konevî, sûfilerin ayn dediği şeyin filozoflar ve kelâmcıların "mahiyet" veya "mâlûm-mâdum" diye isimlendirdikleri şey olduğuna dikkat çeker. Dolayısıyla "hakikat" veya "mahiyet" veya "mâdum-mâlûm" diye isimlendirilen şey, "ayn" olmalıdır.³⁰ Konevî, Tûsî ile mektuplaşmalarında "mümkün mahiyetler" konusunu ele alır ve şöyle sorar: Mümkün mahiyetler yaratılmış mıdır, yaratılmamış mıdır?

Konevî, aklın mümkün mahiyetler hakkındaki bilgisini ve nihaî hükmünü tahlil ederek çeşitli ihtimalleri değerlendirir: Akıl, mahiyetlerin yaratılmamış olduğunu iddia edebilir. Mahiyetler yaratılmamış olmakla birlikte, herhangi bir varlık sahibi değildir. Aksini var saysak, mahiyetler varlıklarının zorunluluğu ve kendilerinden olmasında vâcibü'l-vücûd (zorunlu varlık) ile eşitleirdi. Halbuki onlar mümkünlerin mahiyetleridir. Bir şeyin mümkün olması, onun varlığını başkasından elde etmesini gerektiren imkân ve ihtiyaç özelliğine sahip olması demektir. Mümkün mahiyetler yaratılmamış iken, bir çeşit varlıkları var ise, bu durum onların zâtî özelliklerinden (imkân ve ihtiyaç) kurtulmaları anlamına gelir. Hakikatlerde değişme ve başkalaşmanın olmadığı sûfi-muhakkiklerin görüş birliğine vardıkları bir kaidedir.³¹ Öyleyse mümkün mahiyetler hakkında verilecek hüküm, onların zâtî özelliklerinden farklı ve bu özellikten kendilerini çıkartan bir hüküm olmamalıdır. Yaratılmamış iken mahiyetlerin varlığa sahip olduğunu farz etsek, mümkünlerin Tanrı'dan kazandıkları varlık ile sahip oldukları varlık arasındaki ilişkiyi açıklamak gerekir. Aynı iseler, "totoloji" meydana gelir ve Tanrı'dan kazandıkları varlığın anlamı kalmaz. Farklı iki varlık olduklarını kabul etsek, bu da imkânsızdır. Çünkü bütün mümkünler arasında müşterek ve tek varlık bulunduğu kabul edilmiştir. Mümkün mahiyetlerin yaratılmamış olduğu kabulünden ise, başka bir sonuç daha çıkar: Bütün mümkünlerin zorunluluk hâline imkân hâline, ezeli ve zâtî müstağnilik hâline yaratılmışlık makamına intikal ettiklerini kabul etmek. Bu durumda mümkünlerin varlık kazanırken, kemalden eksikliğe doğru gittiklerini kabul etmemiz gerekir. Buraya kadar mümkün mahiyetlerin yaratılmamış olduğunu kabul ettiğimizde, ortaya çıkacak ihtimalleri ve çelişkileri gördük. Mümkün mahiyetlerin yaratılmış olduğunu kabul etmek, akli çelişkiye düşmekten koruyabilir mi? Böyle bir durumda Hakk'ın sonsuz

29 İbnü'l-Arabî "Eşyayı yokluktan ve yokluğun yokluğundan var eden Allah'a hamd olsun" derken imkâna atıf yapar. bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayınları, 2006), I, 15.

30 bk. Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 23.

31 bk. Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 14.

yoklukların kaynağı ve her birinin diğerinden farklılaşmasının sebebi olması gerekir. Bunun anlamı Hakk'ın eserinin neticesi, olmayan bir şeyde olmayan bir durum olması demektir.

Konevî'nin amacı, salt akılla mümkün mahiyetler hakkında kesin hükme ulaşmanın imkânsızlığını göstermektir. Konevî, aklın bu alanda kesin bir hüküm veremeyeceğini belirttiikten sonra, kendi görüşünü dile getirir: "Mahiyetler, yaratılmamıştır ve bir çeşit varlığa sahiptirler. Keşif sahipleri doğru düşünce mensupları, bazılarıncı (filozoflar) "mümkün mahiyetler" diye isimlendirilen âlemin hakikatlerinin yaratılmamış olduğunda görüş birliğine varmıştır.³² Hakikatler, suretlerinin Hakk'ın ezeli-zâtî ilminde taayyün etmesi itibarıyla "mec'ûl" [yaratılmış] diye nitelenemez." Mahiyetlerin "bir çeşit" varlığı vardır (sübût). Aksini kabul ettiğimizde, Tanrı'nın ilminin o şeye ilişmesini ve onda tesir edişini açıklayamayız. Çünkü iki şey arasında bir "ortaklık" ve "münasebet" olmadan bir şey diğerini etkileyemez.³³ O hâlde şu hükmü kabul etmek zorunludur: Mümkün mahiyetlerin kadim Tanrı'nın ilminde bir çeşit varlıkları vardır, dolayısıyla onlar yaratılmamıştır.

Mümkünlerin mahiyetlerinin yaratılmamış olması, Konevî'nin âlemdeki ve varlıklar arasındaki farklılıkları izah ederken başvurduğu temel olgudur. Mümkünler arasındaki farklar, onların yaratılmamış istidatlarından kaynaklanır. Çünkü madem ki Tanrı'dan çıkan şey sadece "varlık tecellisi"dir ve varlık bütün mümkünler arasında eşittir. Bu durumda farklılığın kaynağının varlık olması düşünülemez. Farklılığı meydana getiren ve varlığı çoğaltan şey, yaratılmamış istidatlar ve mahiyetlerdir. Konevî bunu "İmkân mertebesi, sınırlılıklarıyla ve farklı istidatlarıyla, mutlak ve zâtî varlık ile Hak'tan taşan 'tek varlık'ı çoğaltır"³⁴ diye dile getirir. Mümkünde görülen eksikliklerin kaynağı da bizzat mümkünler ve onların yaratılmamış mahiyetleridir.

O hâlde mümkünde varlık ve mahiyetin ayrı olması ve mümkünün varlığını "zorunlu varlık"tan kazanması temel ilkedir. Bu ilkenin istilzam ettiği başka bir sonuç ise, mahiyetlerin yaratılmamış olmasıdır. Bu sorun, özellikle vahdet-i vücûd anlayışındaki en temel konudur. Vahdet-i vücûd, varlığın (vücûd) birliğiyle istidatlar, kabiliyetler, hakikatler gibi pek çok isimle anlatılan mümkünlerin hakikatlerinin çokluğu arasındaki mütakabiliyete dayanır. İbnü'l-Arabî "Tanrı vardı, O'nunla birlikte başka bir şey yoktu" diyerek "varlık"ın birliğine işaret ederken, "Hakikatler vardı, onlarla beraber başka bir şey yoktu" [ki

32 bk. Konevî, *Yazışmalar*, s. 61.

33 bk. Konevî, *Tasavvuf Metafizîği*, s. 16.

34 bk. Konevî, *Fusûsü'l-Hikem'in Sırları*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), s. 147.

-kast edilen dış varlıktır-] derken de ilâhî ilimde sabit hakikatlerinin yaratılmamışlığına işaret eder. Şimdi ise aynı ilkenin zorunlu ile mümkün arasındaki yaratılan-yaratılmış ilişkilerini nasıl temellendirdiğini görelim.

Yeni Bir Yaratma Teorisi: Vesileci Sudûr

Sûfiler yaratmayı anlatmak için zuhur, izhar gibi terimleri kullandıkları gibi ihtira, halk, ibda, inşa, ya da filozofların kullandığı anlamıyla sudûr, ismar-se-mere, huruç, icat gibi pek çok terimi kullanırlar.³⁵ Bu durum, onların yaratma teorilerini bir kavrama veya düşünceye icrayı güçleştirir. Bununla birlikte, onların düşüncelerini anlatan en iyi kelimelerden birinin zuhur-izhar olduğunu söyleyebiliriz. Bu iki kelimeyi anlamlı ve işlevsel kılan ise, yaratmayı "mutlak varlık"ın (varlık olmak bakımından varlık) ezeli mahiyetlere "varlık vermesi" şeklinde yorumlamaktır. Bu yönüyle sûfiler, yaratılış sürecini daha sonra Tanrı-âlem arasındaki bilgi ilişkisinin zemini olacak şekilde düşünmüşlerdir. "Mutlak varlık"tan sadece varlık çıkacağı için, O'nun yaratması "varlık vermek"ten ibarettir. Bu yorum, iki hususa değinmeyi istilzam eder: Birincisi "neye" varlık verildiğini tespittir. Bu konu, daha önce üzerinde durduğumuz "mümkün mahiyetler ve onların ezeliği" sorununa götürür. Mahiyetler eze-liyse -ki sûfiler için bu konuda tereddüt yoktur- yokluk ve yoktan yaratmak anlamsızdır. Bu da yaratmayı "varlık vermek" şeklinde yorumlamanın istilzam ettiği ikinci sonuçtur. Öyleyse yaratmak "varlık vermek" demektir ve varlık ancak ilâhî bilgide "sabit" şeyliğe verilebilir. Yaratma kelimesinin yerine zuhur veya izhar terimlerini kullandığımız nokta burasıdır. Bir ya da mutlak varlık, bilgisinde "sabit" bulunan şeyliklere ya da ezeli mahiyetlere varlık verir, onları dışta izhar eder. Yaratılış budur.

Sûfiler filozoflardan Tanrı-âlem arasındaki ilişkinin süreklilik ilişkisi olduğu fikriyle birlikte bu düşünceyi açıklayan geniş bir kavramsal yapı da tevarüs etmişti. Bunların başında sudûr ve onunla ilgili kavramlar gelir. Sûfilerin sudûr teorisine bu kadar ilgi duymaları, teorinin yaratan ile yaratılan arasındaki benzerliği açıklamasındaki gücünden kaynaklanır. Sûfilere göre yaratılış teorisi, bu benzerliği açıklayacak bir mahiyette olmalıdır. Tanrı-âlem veya âlem içindeki her şey arasındaki benzerlik, büyük âlem-küçük âlem ilişkilerini açıklarken sûfilerin sürekli atfı yaptığı bir konudur. Bu bağlamda sonucun asla göre ortaya çıktığı ve onun tarafından belirlendiği ilkesi, sûfilerin yaratılış teorilerinde sürekli işlenir. Bu yönüyle yaratılış konusu, sadece âlemin Tanrı tarafından

³⁵ Mesela bk. Konevî, *Tasavvuf Metafizigi*, s. 14.

meydana getirilişini değil, bunun yanı sıra âlemdeki her türlü çoğalmanın ve “intaç” eyleminin genel modelini incelemek demektir.

Sûfilere göre şu husus kesin ve açıktır: Tanrı'nın âlemi yaratması ile öncül-lerden hareketle bir sonuç çıkartmak veya doğal dünyadaki üreme ve çoğalmanın tarzı, birbirine benzerdir. Bunu en genel anlamıyla “sudûr”, başka bir ifadeyle, sonucun asıldan “çıkması” olarak yorumlayabiliriz. Bunların hepsi, sudûrun farklı tarzlarıdır. Anlamlar dünyasını (kıyas) veya doğal dünyayı yaratılış teorisinden anlayabileceğimiz gibi tümevarımsal olarak bu iki alandaki “intaç” eyleminden yaratılışı anlamamız mümkün, hatta zorunludur. Âlemin bir işaret ve “alem” olması, bu demektir. Sûfilerin buradan çıkarttığı en önemli sonuç, ortaya çıkan ürünün veya yeni bilginin ya da yaratılan şeyin sebepte içkin bulunmasıdır. Bu yorum, İbn Sînâ'nın “Önde olan sonradan geleni içerir”³⁶ diye dile getirdiği düşüncenin açılımından ibarettir.

Sûfilerin filozoflardan tevarüs ettikleri başka bir düşünce ise, yaratıcı ile yaratılan arasındaki ilişkinin bir gereği olarak “olabilecek âlemlerin en iyisi” fikridir. Bunun anlamı, mükemmel Tanrı'dan mükemmel bir âlemin ortaya çıkmasıdır. İbnü'l-Arabî, bu düşünceyi Gazzâlî'yle ilişkilendirerek³⁷ ele alsa bile -ki Gazzâlî de bu düşüncesini Ebû Tâlib el-Mekkî'ye dayandırır- düşüncesini açıklamak için kullandığı varlık, varlığın iyiliği, yokluk, kötülük ve mükemmel varlık fikri gibi genel argümanlar, İslâm filozoflarının kavramlarıdır. Sudûr fikrinin en önemli unsurlarından biri, “mutlak bir”den çıkan feyiz ve akışın onun mükemmelliğinin bir sonucu olmasıydı. Bir, kendisinden kaynaklanan bir zorunlulukla kendisini bilmiş, bu bilmenin sonucunda ise kendisinden “ilk akıl” meydana gelmiştir. Bu feyzin kesintisizliği düşüncesi de, sûfilerin İslâm filozoflarıyla hemfikir oldukları bir konudur. Sûfiler, sudûr ilkesini daha sonra göreceğimiz gibi, esasta Tanrı ile âlem arasındaki benzerliği temellendirmek için kullanmıştı. Bunun yanı sıra, üzerinde durdukları başka bir husus, “bir”in sürekli bir feyizle âlemi var etmesidir. Ancak sûfiler, bu durumu sudûr sisteminin özünü oluşturan nedensellik zincirini kırmak için kullanmıştır. Başka bir ifadeyle sûfiler, Tanrı'dan sürekli çıkan bu feyzin âlemin varlığını sürdürmesinin yegâne yolu olduğunu düşünür. Feyzin bir an kesildiğini varsaysak, âlem yok olurdu. Bunun anlamı, âlemin bir kez var olduktan sonra varlığını sürdürmesinin söz konusu olamayacağı, daima kendisini var edene bağımlı kalacağıdır. Bu durum, sûfilerin sudûrun içeriğini kelâmcıların enderminist düşünceleriyle doldurdukları anlamına gelir. Gerçekte sûfiler, sudûr fikrini kabul etmekle beraber, sudûrun en önemli unsuru olan ve onu anlamlı kılan

36 bk. İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*, I, 145.

37 bk. İbnü'l-Arabî, *Fütühât*, I, 25.

düşünceyi reddederek, nedenselliği vesileciliğe çevirmişti. Böylece sudûrun kavramsal ve sistematik yapısı benimsenmekle birlikte, düşüncenin içeriği kelâmcıların cevher-araz, sebeplilik (sebezsizlik) fikriyle doldurulmuştu.

Ancak buradan sûfilerin "sürekli yaratma" ya da "yaratmanın yenilenmesi" teorisine nasıl geçiş yaptıkları konusu açık değildir. Çünkü meselenin iki aşaması vardır: Birincisi Tanrı'dan çıkan tecellinin sürekliliği ve kesintisizliğidir. Acaba sûfiler, nedensellik fikrini ortadan kaldırırken, tecellinin sona erebileceğini ve çıktığı zâta dönebileceğini mi düşünür? Böyle düşündüklerini var sayabileceğimiz bazı unsurlar tasavvuf metinlerinde geçer. Mesela İbnü'l-Arabî, âlemi sahibinden çıkan ve uzayan bir gölge gibi tasavvur ettiğinde, bu gölgenin sahibinde dürülmüş olarak kalabileceğini ya da Tanrı dilerse bu gölgeyi uzatmayabileceğini belirtir ya da Tanrı'nın yaratma eyleminin kendisine göre gerçekleştiği ilkeye atuf yaparken, Tanrı'nın dilerse bu ilkeye göre yaratmayabileceğini belirtir.³⁸ Böylesi metinler İbnü'l-Arabî'de sıklıkla bulunabilir. Ancak bunların İbnü'l-Arabî'nin düşüncesini tam yansıttığını düşünebilir miyiz? Başka bir ifadeyle sûfilerin Tanrı tasavvurları, iradesini hiçbir şeyin sınırlamadığı bir kadir-i mutlak fikrine mi dayanır? Bu noktada tasavvuf metinlerinde bazı çelişkiler olduğunu belirtmeliyiz. Çünkü İbnü'l-Arabî, kelâmcıları tam da bu noktada eleştirir. Üstelik sûfiler, kelâmcıların kadir-i mutlak Tanrı tasavvurundan neşet eden bu tarz düşüncelerini aşmak için felsefeye yaklaşmışlardır. Nitekim Konevî'de bu tavır açıkça görülür. Öyleyse İbnü'l-Arabî'nin böyle ifadelerini olduğu gibi benimsemek, onun genel düşüncesini anlamak bakımından yanıltıcı olabilir.

Tanrı'dan çıkan ilk hareketin herhangi bir dış nedeninin olmadığını hatırladığımızda, tecellinin kesilmesinden söz etmek de mümkün değildir. Çünkü, "Bir şey özü gereği bir sonucu ya da eylemi gerektirdiğinde, varlığı olduğu sürece o şeyi gerektirir."³⁹ Burada sûfilerin Tanrı'nın bilinmek için âlemi yarattığı anlamındaki bir rivayete dayanmaları da Tanrı'nın eylemini bir noktada durduranca bağlayıcı bir nedensellik olarak yorumlanamaz. Çünkü bu irade ve isteğin kaynağı da bizzat Tanrı'ydı. Öyleyse Tanrı sürekli bilinmek isteyecektir. Bunun anlamı, âlemin her zaman var olacağıdır. Sûfilere göre "dolaylı zorunluluk" gayeyle var olmanın istilzam ettiği bir neticedir. Tanrı'nın bilinmek için âlemi yaratması şeklinde dile getirdiğimiz düşünce, âlemin yaratılışını veya Tanrı'dan çıkan tecellinin kesintiye uğramasını gerektirecek bir anlamda yorumlanamaz. Nitekim gerek İbnü'l-Arabî ve gerek Konevî, Tanrı'dan çıkan şeyin her zaman

38 bk. İbnü'l-Arabî, *Tedbirâtü'l-İlâhîyye fî İslâhi Memleketi'l-İnsâniyye*, nşr. Hasan Âsî (Beyrut: Müessesetü Buhsun, 1993), s. 96.

39 bk. Konevî, *Tasavvuf Metafizîği*, s. 14.

“tek tecelli” ve kesintisiz olduğunu vurgulamıştır. İbnü'l-Arabî, bu durumu yeniden yaratma meselesini ele alırken, ürettiği bir kavram ikilisiyle açıklar. Acaba yeniden yaratmaktan söz etmek, mutlak varlıktan çıkan tecellinin yenilenmesinden söz etmek demek midir? Öyle ise, Tanrı her an yeniden tecelli ederek âlemi var eder. Fakat böyle bir düşünce İbnü'l-Arabî'ye göre doğru değildir. Çünkü mutlak bir olan Tanrı'dan her zaman bir çıkar ve bu “bir”in değişmesi ve başkalaşması söz konusu olamaz. İbnü'l-Arabî, meseleyi yaratmanın sebebinin yenilenmesi mi, yoksa yaratmanın yenilenmesi mi şeklinde kavramlaştırır. İbnü'l-Arabî'nin görüşü, tecellinin yenilenmesinden değil, “tecdid-i halk”tan söz edebileceğimizdir. Böylece sudûrun genel ilkesi olan “Birden bir çıkar” ve “Bu çıkış veya feyiz kesintisizdir” fikri, geçerliliğini korur.

Öyleyse yaratılışın yenilenmesinin kaynağını tecellide bulamayız. Yapmamız gereken, a'yân-ı sâbite hakkında sürekli yaratmayı temellendirecek bir teori geliştirmektir ki, İbnü'l-Arabî'nin yaptığı da budur. Yeni dönemde sûfîlerin en önemli sorunu, a'yân-ı sâbitenin mahiyetinin açıklanması olduğu kadar, onlara yönelik eleştiriler de esasta bu konuyla ilgiliydi. Eleştirilerin en önemlisi İmâm-ı Rabbânî tarafından dile getirilmişti ki vahdet-i şühûd, başka bir ifadeyle, Tanrı-âlem ikiliğinin sadece müşahedede kalktığını savunan teorinin vahdet-i vücûda, yani ikiliğin gerçekte aşıldığını savunan teoriye dönük eleştirilerinin ana hedefi, a'yân-ı sâbiteyle ilgiliydi. İbnü'l-Arabî'nin nazariyesinin hareket noktası a'yân-ı sâbite olduğu gibi gerçekte vahdet-i vücûdu bir teoriye dönüştüren şey de a'yân-ı sâbite teorisiydi. Bu kapsamda -geleneksel tasavvufun terimleriyle ifade edersek- söz gelişi ilk sûfîlerin fena-beka teorilerinden hareketle bir vahdet-i vücûd teorisi geliştirmek mümkündü. Bu teori, “Tanrı vardı, O'nunla birlikte başka bir şey yoktu” diye bilinen bir hadise sûfîlerin eklediği “Şimdi de öyledir” ifadesinden hareketle, Tanrı'nın sürekliliği ve âlemin geçiciliği düşüncesine dayanabilir. Bu yorumda vahdet-i vücûd, geleneksel anlamıyla bir fena teorisine indirgenebilir. Nitekim başta İbnü'l-Arabî olmak üzere, vahdet-i vücûdun teorisyenlerinde bile böyle ifadeleri görebiliriz. Ancak vahdet-i vücûdun teorik olarak tesis edildiği ana metinlere ve konulara baktığımızda, esas meselenin a'yân-ı sâbitede odaklaştığını görürüz. Bu durumda a'yân-ı sâbiteyi dışarıda bıraktığımız sürece, teknik anlamıyla vahdet-i vücûddan söz etmek mümkün olamayacağı gibi, buna bağlı olarak yeni dönem sûfîlerin bilgi ve varlık tasavvurları da kesinlikle izah edilemeyecektir. Öyleyse üzerinde durmamız gereken ana konu, a'yân-ı sâbitedir. Başka bir ifadeyle sûfîlerin yaratma teorilerini anlamak, a'yân-ı sâbite hakkındaki bilgimiz ölçüsünde mümkün olacaktır.

A'yân-ı sâbite mümkünlerin Tanrı'nın bilgisindeki hakikatleridir. Bu hakikatler Tanrı'nın bilgisinde nasıl bulunabilir? Tanrı'nın bilgisi kadim ise, bu bilgiye yaratılmış ve çokluk ile nitelenmiş şeyleri nasıl yerleştireceğiz? Bunu daha çok kullanılan terimlerle ifade edersek, birlik-çokluk ilişkisi şeklinde dile getirebileceğimiz gibi metafiziğin meseleleri de, bir yandan âlem ile a'yân-ı sâbite öte yandan a'yân-ı sâbite ile "bir" arasındaki ilişki ve irtibat idi. Bu irtibat, âlemin hakikatleri diyebileceğimiz a'yân-ı sâbite ile Tanrı'nın zâtı arasındaki irtibat olduğu gibi, bu ilişki izah edildikten sonra sorun a'yân-ı sâbite ile çokluk ve dış âlemdeki şeyler arasındaki ilişki hâline gelir. Öyleyse a'yân-ı sâbite, her durumda temel konu olmayı sürdürür. Başka bir açıdan metafizikte meseleleri çözümleyebileceğimiz ve açacağımız "anahtarlar" -ki sûfler a'yân-ı sâbiteye "mefatih-i üvel" derler- a'yân-ı sâbitedir.

İbnü'l-Arabî, hâdis (yaratılmış) şeylerin kadim ilimde nasıl bulunduğuyla ilgili sorunları aşmak için şöyle bir düşünce geliştirir: A'yân-ı sâbite kendileri bakımından var değildir. Daha önce mahiyetlerin "yaratılmamış" olması ile onların "var olmaması" arasındaki tezatta bunu görmüştük. Bu, yaratılmış şeylerin Tanrı'nın bilgisinde bulunması sorununu aşabileceğimiz yegâne yoldur. A'yân-ı sâbiteye var demek, Tanrı tarafından bilinmeleri anlamında var olmaktır. Bunun teknik karşılığı ise "varlık" değil, ancak "sübut" olabilir. A'yân-ı sâbiteye malum adını vermek buradan kaynaklandığı gibi, sûflerin yaratma teorisinin en önemli ilkelerinden biri sayılan "Bilgi maluma tabidir" cümlesi de bu kapsamda ortaya çıkar. Bu ise, Tanrı'nın bilgisi mümkünlerin hakikatlerini bilmesinden ibaret demektir. Sûfler, yaratmayı bu kez bilmek diye niteleyerek "Tanrı'nın bilmesi yaratmaktır" veya "Tanrı'nın yaratması, bilmesidir" ya da "Bilgi sadece izhar eder" gibi ifadeler kullanırlar. Bu nokta İbnü'l-Arabî'nin Tanrı'nın sıfatları görüşünü ele aldığı yerdir. İbnü'l-Arabî'ye göre sıfatlar ile zât arasındaki ikilik sorunu, esasta bizim yaratmayı anlamamıza bir katkı sağlamaz. Halbuki sıfatlar-zât sorunu, sıfatları gerekleriyle birlikte düşündüğümüzde yeni bir boyut kazanır. Bu durumda Tanrı'nın bilgisi diye bir şeyden söz etmek, Tanrı'nın bildiğiyle ilişkisinden söz etmek anlamına gelir ki, İbnü'l-Arabî'ye göre esas mesele budur. Çünkü bilinenden söz etmedikçe bilgiden söz etmek veya kudret yetirilen şeyden söz etmedikçe kudretten söz etmek anlamsızdır. Aynı şeyi bütün nitelikler için düşünebiliriz. Esas sorun, zât ile işlevsiz nitelikleri arasındaki ilişkinin açıklanması değil, bu niteliklerin gerekleriyle zât arasındaki sorunun çözülmesidir. Böylelikle İbnü'l-Arabî, kelâmın zât ve sıfatlar sorununu "zât" ile "niteliklerin gerekleri" arasındaki soruna taşıyarak meseleyi yeni bir alana çıkarmış, daha doğru bir ifadeyle, metafizik düşünceye yeni bir sorun kazandırmıştır.

Tanrı'nın nitelikleri yerine niteliklerin gerekleri olan şeylerden söz etmeye başladığımız göre, kadim bir nitelik ile onun sonucu arasındaki ilişki de zorunlu olarak kadim olmalıdır. Bu nokta, a'yân-ı sâbitenin en sorunlu konularından biri olsa bile, İslâm filozoflarının Tanrı'nın eşyayı bilmesiyle ilgili görüşlerinin de yardımıyla anlaşılmaya daha yakındır. Esas sorun, bu niteliklerin gereklerinin birer “şey” ve “hakikat” olarak görülmesidir. Gerçekte a'yân-ı sâbitenin en önemli sorunu, bu nokta gibi görünür ve sûflerin bu sorunu birtakım kabullere gönderme yapmaktan başka açıklayabilecekleri imkânları yoktur. Nitekim İbnü'l-Arabî de öyle yapar ve a'yân-ı sâbitenin nasıl olup da “bireysel hakikat” olarak Tanrı'nın bilgisinde bulduklarını açıklamak yerine, onların bu bireyselliğini anlayabileceğimiz örnekler verir. Mesela nefsin mahiyetinden söz ederken, herkesin hakikatının ve “ben” diye işaret ettiği şeyin gerçekte Tanrı'nın bilgisinde bulunan bu hakikat olduğunu söyler. Sûfler “Kendini bilen, Rabb'ini bilir” anlamındaki hadisi bu çerçevede yorumlarlar.⁴⁰

Bu noktada İbnü'l-Arabî'nin a'yân-ı sâbitenin ikili doğasından hareketle, sürekli yaratmayı nasıl temellendirdiğine bakalım. Yeniden yaratma fikrinin kaynağının tecellinin yenilenmesi olamayacağını belirtmiş ve bunun bazı nedenlerine değinmiştik. O zaman yenilenmenin kaynağı olarak geride a'yân-ı sâbite kalmıştı. İbnü'l-Arabî, yenilenmeyi ve yeniden yaratmayı a'yân-ı sâbitenin hâllerinin yenilenmesi olarak yorumlar. Bu bağlamda sûfler bir ilkeden hareket eder. Bu da, Konevî'nin metafizik bilgilerimizin temel ilkesi saydığı “hakikatlerdeki süreklilik ve değişmezlik” ilkesidir. Bu ilke, gerçekte nesnel gerçekliği reddeden akımlara yönelik olarak sûflerin kelâmcılarla, özellikle de felsefecilerle aynı tavra sahip olduklarını kanıtlamak için dile getirilmiştir. Ancak buna bağlı olarak pek çok konuyla birlikte imkân ve zorunluluk hâllerinin de bu ilkeyle açıklandığını görmekteyiz. İlkenin imkân bağlamındaki yorumu, “Bir şey mümkün ise sürekli mümkün kalır” şeklindedir. Gerçi sûfler İslâm filozoflarıyla aynı bağlamda dile getirdikleri “bigayrihi zorunluluk”tan⁴¹ söz ederler. Ancak bu durum, bir kez imkân hâlinde bulunan şeyin bu özelliğini yitirebileceği anlamına kesinlikle gelmez. Mümkün, her zaman mümkündür. Mümkünün bu özelliği kendi hakikatine kendisi bakımından var olmamak, dolayısıyla kendisi nedeniyle dışta zuhur etmemek özelliğini yüklememiz anlamına gelir. Öyleyse mümkün hakikatler, Tanrı bakımından “sabit” şeyler, kendileri bakımından ise var olmayan (ademî) şeylerdir. Bu durum onların her an yeniden yaratılmasını gerekli kılar.

40 bk. İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, s. 235.

41 bk. İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, s. 26.

Sonuç

İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî'nin öncülüğünde teşekkül eden yeni dönem tasavvuf anlayışı, gerçekte İbn Sînâ'nın metafizik anlayışının takipçileri olduğu kadar, bazı noktalarda bu anlayışı eleştirerek yeni bir metafizik yorumu ortaya koymuşlardır. Bunun için hareket ettikleri düşünce, İbn Sînâ metafiziğinde bilinen bir ilkenin çeşitli bağlamlarda yorumlanmasıydı. "Varlık olmak bakımından varlık Hak'tır" ilkesi, sûfilerin hemen her konudaki düşüncelerine nüfuz eden bir mahiyet arz eder. Bu durum, sûfilerin düşüncelerindeki sistematik yapıyı gösterdiği gibi, metafizik düşüncenin kesintisiz bir şekilde devam ettiğini de gösterir. Bu nedenle İbnü'l-Arabî'yle birlikte oluşan yeni anlayışı, daha önce İslâm filozofları ve kısmen de kelâmcılar tarafından yorumlanan metafizik anlayışa bağlamak, bu süreçte metafizik düşüncenin kazandığı boyutları görmek bir zorunluluktur. Aynı zamanda bu durum, Selçuklu-Osmanlı düşüncesi üzerindeki araştırmaların da yönünü ve doğrultusunu belirleyecektir. Çünkü bu sahada başka hiçbir düşünce ekolü, İbnü'l-Arabî ve takipçileri kadar etkili olamamıştır.