

ATATÜRK'ÜN 100. DOĞUM YILINA ARMAĞAN



ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR

Cilt : XXV



Yayın Komisyonu

Prof. Dr. Hüseyin ATAY (Dekan)

Prof. Dr. Hüseyin YURDAYDIN

Doç. Dr. İsmet KAYAOĞLU

Doç. Dr. Beyza BİLGİN

Doç. Dr. Günay TÜMER

Doç. Dr. Rami AYAS

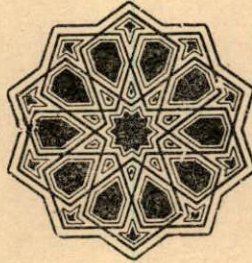
Makalelerin bilim ve dil bakımından sorumluluğu yazarlarına aittir.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR

Cilt : XXV



ANKARA ÜNİVERSİTESİ BASIMEVİ - ANKARA . 1981

İÇİNDEKİLER

	<u>Sayfa</u>
Prof. Dr. Hüseyin ATAY, <i>Medreselerin Islahatı</i>	1
Prof. Dr. İsmail CERRAHOĞLU, <i>İbn Kesir ve Tefsiri</i>	45
Prof. Dr. İbrahim Ağâh ÇUBUKÇU, <i>Yunus Emre'nin Felsefesi</i>	71
Prof. Dr. Cavit SUNAR, <i>Aşk'ın Terbiyede Rolü</i>	95
Doç. Dr. Mehmet AYDIN, <i>The Ethics of Self-Realization With a Special Reference to Al-Fârâbi</i>	129
Zafer İslâm HAN, <i>Talmud'un Doğuşu ve Yahudiler Üzerindeki Te- siri, Çeviren: Mehmet AYDIN</i>	139
Macit FAHRÎ, <i>İslâm'da Allahın Varlığının Geleneksel Kanıtları, Çeviren: Mehmet DAĞ</i>	153
Mustafa FAYDA, <i>Hz. Ömer ve Ticaret Malları Vergisi Veya Uşûr</i> .	169
Doç. Dr. Ethem Ruhi FIĞLALI, <i>Mesih ve Mehdi İnancı Üze- rine</i>	179
E. TOFTBEK, <i>Kısa Dürzi İlmihâli, Çeviren: Ethem Ruhi FIĞ- LALI</i>	215
Doç. Dr. İsmet KAYAOĞLU, <i>Halife en-Nasır'ın Fütüvvete Gi- rişi ve Bir Fütüvvet Buyrultusu</i>	221
Doç. Dr. Abdulkadir ŞENER, <i>Dini ve Hukûkî Açından Bağışlama Üzerine Bir Sohbet</i>	229
Salahattin EN-NÂHÎ: <i>Çağdaş Mevzu Hukuklara ve İslam Huku- kuna Göre Telif Hakkı, Çeviren Abdülkadir ŞENER</i>	237
Ninian SMART, <i>Tarih Öncesine Ait Dinlerle İkel Dinler, Çeviren: Günay TÜMER</i>	297
Doç. Dr. Ahmet UĞUR, <i>Şükri-i Bitlisi ve Selim-Nâmesi</i>	325
Dr. Mehmet BAYRAKTAR, <i>İbn Al-Arabî'de Oluş ve Varoluşsal Çeşitlenme</i>	349

Dr. Mehmet BAYRAKTAR, <i>İbn Arabi'de "Varlığın Birliği"nin Onto-Lengustik Analizi</i>	359
Georges VAJDA, <i>Allah'ın Görülmesi (Rü'yetullah) Meselesi Çeviren: Sabri HİZMETLİ</i>	369
Yahyâ ibn 'Ali Yahyâ el-MÜNECCİM, <i>Kitâbu'n-Nağam Çevirenler: Ruhi KALENDER-Necati AVCI</i>	395
Prof. Dr. M. HAMİDULLAH, <i>Müslüman'ın Batı Aleminde ve Memleketine Dönüşünde Karşılaştığı Problemler Çev: Dr. Münir KOŞTAŞ</i>	419
Alber HAUTIN, <i>Hıristiyanlığın Kısa Tarihi. Çev: Dr. Abdurrahman KÜÇÜK</i>	437
Dr. Mustafa Sait YAZICIOĞLU, <i>Eş'arî'nin Hayatı</i>	457
Abdus-semi EL-MISRÎ, <i>İslâm'da Ticaret Âdâbı. Çev: Ramazan ŞİMŞEK</i>	477
TANITMALAR	
Ass. Münir ATALAR, <i>Arşiv ve Arşivcilik Bibliyografyası</i>	485

İBN AL-'ARABÎ'DE "VARLIĞIN BİRLİĞİ" NİN ONTO-LENGUSTİK ANALİZİ

Dr.Mehmet BAYRAKTAR

انه لاله الا هو الله	”شهد الله لم يزل ازلا
انه لاله الا هو الله	ثم املاكه بذنا شهدت
انه لاله الا هو الله	وألوالعلم كلهم شهدوا
انه لاله الا هو الله	ثم قال الرسول قولوا معي
من قبلنا لاله الا هو الله	افضل ما قلته و قال به
انه لاله الا هو الله ¹	ما عدا الانس كلهم شهدوا

İnsan var. O hem kendisi tekil olarak hem de başkaları ile çoğul olarak var. Bu iki çeşit varlığı ona zorunludur. Tekil varlığının zorunluluğu ontolojik bir zorunluluk; çoğul varlığının zorunluluğuna gelince, o, Heidegger'in deyimi ile, ontik bir zorunluluktur. Bütün varlıklar da insan gibi hem tekil, hem de çoğullardır. İnsan, tekilliği ile ve tekilliği içinde var, fakat yetmezliğini, çoğulluğu ile başkalarının varlığını ve başkalarını anlar. Böylece, insan kendinde ve kendisi ile hem "benlik" ve aynı zamanda hem "başkalık"tır. İnsanın benliğinden başkalığına ve başkalığından benliğine olan bütün olguları onun hayatıdır. Hayat işte insanın bu iki varlığı arasındaki maddî ve mânevî sürekli olgular toplamı ve zinciridir. İnsanın hayat olguları kendisini meydana getiren çeşitliği uzuvlarının kendisi ve başkası hakkındaki çeşitli işleyişleridir.

Bu işleyişler doğuştan doğal olarak başladığı gibi, bazıları yine insana doğal oldukları halde işlemeleri zaman içinde sonradandırlar. Bu olgular ve işleyişlerin bazıları tamamen maddî ve biyolojik gayeli olduğu gibi bazıları tamamen mânevî ve ruhsaldırlar. Bir kısmı da bu iki kısmın kârışımıdır.

¹ İbn al-Arabî, Futûhât al-Mekkiyya, I. cilt, Mısır, 1293, s. 425.

İnsana en tabii ve gayesi hem biyolojik hem ruhsal olan hayat olgularından biri ve en önemlisi akıl erdirmeye ve düşünmedir. Nasıl bilmek ve bilgi akıl erdirmenin bir neticesi ise, inanmak ve iman da akıl erdirmenin bir neticesidir. Ancak bilgi ile iman arasında fark vardır. Bilgi nedir? İman nedir? soruları konumuzun dışında kaldığı için incelememizin dışındadır.

İşte, iman, dinde, Allah'ın varlığının ve Bir'liğinin akıl yolu ile aklın kendini iknasıdır. İman her yönü ile kişiseldir ve subjektiftir. İman İslâm'a dönüştüğü zaman o toplumsal ve objektifleşir. Nasıl ki, düşünce -ki o aklın bizdeki verileridir- aksiyona dönüşürse ve olaylar ve olgular meydana gelirse, imanın gereği olarak kişilerin toplumsal olarak yapmaları ve yapmaları gereken birçok kaide ve kurallar vardırki, biz buna İslâm diyoruz Böylece imanın ikinci mertebesi İslâm'dır Bu mânâda İslâm insanın bütün faaliyet ve davranışlarının esası ve metodudur. İman ve İslâm'ın ötesinde üçüncü mertebede bir de ihsan vardır ki, bu da imân ve İslâm'ın tam olarak hem fizik hem de metafizik sahada, hem düşünce hem de aksiyon olarak yaşanmasıdır.

İman, bilgi yönünden, belki daha çok, gerçekten bilinmeyene aklın hükmetmesi olduğu halde, varlık sahasında, kendisine inanılanın bizde var olması; kısaca imanın ontolojik mânâsı bizdeki bilginin varlıklaşması, varlık haline dönüşmesidir.

Nasıl bizde akıl erdirmek ve düşünmek tabii ve bir noktada zorunlu ise, konuşmak da bizim hayat olgularımızın bir parçasını teşkil eder. Düşünce, duygu ve imanımızın başkasına aktarılması; düşünenin başkası, başkasının bir başkası tarafından anlaşılmasının vasıtası ve sebebidir. Kısaca dil, insanın "benlik" olarak varlığı ile "başkası" olarak varlığı arasında bir bağ ve ikisinin karşılıklı olarak birbirine bazı vasıtalarla ifadesidir. Dil ile insan benlikten ve kişiliğinden, toplunluluğa ve başkalaşmaya geçer. Bu noktadan dil de kullanılan kelime, sembol, cümle, resim, ses ve yazıların insanı ve düşüncesini anlamada çok önemlidirler. Zira, dilin yapısını ve malzemesini meydana getiren bu şeyler, insan tarafından insanın kendini ifade ederken tesadüfi seçilmeler ve hepsinin altında bir "felsefe" yatar. Hatta bu felsefe bazan şuuru bazan şuuraltını ifade eder; daha ileri giderek diyebiliriz ki bu felsefe benliğin dışarılaştırılmasıdır. Aynı zamanda dil maddenin özel lengüistik algılarıyla ruhsallaştırılması, ruhî olanları da maddeleştirmeye yarar. Böylece dil fizik ve metafizik âlem arasında bir algı - vergi merkezi teşkil eder.

Dilin bu ehemmiyetine binaen tâ ilk çağlardanberi insanlar dile ve dilbilimine önem verdiler. Sofistlerin dili hayat kazanma ve kazanç sa-

natı haline getirmeleri, Aristo'nun Peri Hermeneias, Rhetorika ve Poetika gibi eserlerini kaleme alması ve birçok islâmî ilimlerle uğraşan bilim adamlarının dilbilimine çok önem vermeleri ve onu her sahada bir analiz ve doğrulama metodu olarak kullanmaları, hep dilin önemine bina- endir. Dilin önemini Mevlânâ'nın şu beytiyle noktalayalım:

آدمی مخفیست در زیر زبان

این زبان یرده است بر درگاه جان ، ،²

Büyük düşünür ve mutasavvıf Muhy ad-Dîn İbn al-'Arabî'nin de dile önem vermesi ve onu bilgi ile varlık arasında bir vasıta görmesi neticesidir ki, özellikle Fütûhât al-Makkiyya adlı eserinin 6 ;. bölümünde, Kelime-i Tevhîd'in onto-lengustik analizini yapar ve orada Allah'ın (veya Gerçek Varlık) varlığına ve Bir'liğine varır. İşte bu makalenin konusu daha çok bu bölüm üzerinde düşündüklerimiz ve oradan anladıklarımızdır.

Şunu hatırlamak yerinde olur ki, İbn al-'Arabî'den daha önce bu konuya yani Allah'ın Varlığı'nı ve Varlık'ın Bir'liğini dil, Varlık Felsefesi ve din açısından inceleyen ilk düşünür meşhur mutasavvıf Hakîm Tirmizî (öl.(85 /898)²dir. O, bu konuyu "Kalâm alâ Lâ İlâhe İllâ Allah" adlı eserinde ele alır³. Gerçi Tirmizî'den de önce Tevhîd'den ilk bahsedener Serî el-Sakâtî, Ma'rûf el-Karhî ve onların talebesi Cüneyd-i Bağdâdî olmuştur.

Muhy ad-Dîn İbn al-'Arâbî لا اله الا الله kelimesinin en faziletli kelime olduğunu söyleyerek onun "doğrulama (isbât)" ve "olumsuz kılma (nefi)"den meydana geldiğini söyler: "Biliniz ki Lâ İlâhe İllâ Allah doğrulayıcı ve olumsuz kılıcı bir kelimedir ve , en faziletli kelimedir⁴."

İbn al-'Arâbî'ye göre gerek gramer, gerek mantık ve gerekse psikolojik anlamda doğrulama ve olumsuz kılma varlıklar sahasında ve aynı zamanda hüküm sahasında vardır; biri diğerinin tam zıddıdır. Olumsuzluk veya olumsuz kılma olum'luyu veya doğrulamayı reddeder⁵. Fakat, gerçekte, doğrulama esas olandır ve gerçektir; halbuki, olumsuz kılma ise tâlî izâfî ve insan zihninin gerçikle ilgisi olmayan kuru kuruntusu

2 Mevlânâ, Mesnevî, R.A. Nicholson neşri, I. cilt, Londra, 1925, s. 293.

3 Bu eser elyazması olarak Topkapı, Emanet Dairesi, kitaphında 1767 numarada 88 a- 96 b yy. arasında kayıtlıdır.

4 İbn al-'Arâbî, a.g.e., s. 425.

5 İbn al-'Arâbî, a.g.e., s. 428.

ve cehâletidir. Demek ol yorki olumsuz kılma ve olumluluk her ikisi de görünür varlık sahasında olur. Olumsuz kılmanın zıddına ve ondan fazla olarak, olumlu kılma ve doğrulama varlığın görünmezliğine ve müteâlliğine de hastır. Hatırlanırsa, İbn al-'Arabî, bu noktada Kant'ın tam zıddı olan bir kutbudur. Kant'a göre olumluluk ve olumlu terimler ve kavramlar "Genel Mantık" sahasında ve fenomenler âleminde olmadığı halde onlar numen veya başka bir deyişle müteâl (transcendantal) âlemde mevcuttur⁶.

İbn al-'Arabî'de olumlu kılma hem ontolojik bir değere hem de metolojik bir değere sahiptir. Kant'ta ise olumlu kılma sadece metodolojik bir değere sahiptir. Çünkü ona göre, insan bizâtihi varlığı bilemez, varlığın bilgisi "Saf Akıl" yönünden sadece bir şüphe dir veyaecessüs veren bir hayranlıktır. Yine Kant'ın zıddına olumsuz kılma, İbn al-'Arabî'de metodolojik ve mantıkî bir değere sahiptir; varlık üzerinde hüküm yürütmede, kendisinin olumsuzluğuna rağmen, olumlu bir rol oynar da.

Gerek bilgi ve gerekse varlık sahasında sahip olduğumuz olumsuz düşünceler ve hükümler olumsuzlukları nereden alır? Veya olumsuz bir cümle içinde a..latmış olduğumuz fikirlerin gerçekte de bizzâtihi olumsuz olmadıklarını nasıl anlarız?

Bu sorular Kant'ta olmadığı gibi İbn al-'Arabî'de de açık değildir. Fakat buna rağmen, genel olarak Vahdet al-Vücûd doktrininin de ve özel olarak da İbn al-'Arabî'de yokluk diye bir şeyin varlık olarak varolmadığını veya "yokluğun yok olarak var kabul edilmediğine göre, olumsuz kılmanın, olumlu kılma gibi yeri ve merkezi insan şuurudur. Eğer şuur kendi ile varlık arasında kendi dışında bizzat varlıkta bir bağ kurarsa ve bir nevi, şuur varlıkta varlıklaşırsa o zaman nefy ve olumsuz kılma diye bir şey olmaz. Tersine şuur varlığı bizzat kendi içinde algılar ve yargılsa, daha doğrusu varlığı şuurda şuurlaştırırsa o zaman insan şuru bilerek veya bilmeyerek varlığa olumsuzluk yükleyebilir. Çünkü, gerçekte, varlık insan şuurundan daha aşkın ve taşkındır; böyle daha aşkın ve daha taşkın bir şeyi daha dar ve daha içkinle izaha kalkmak hem metot, hem de bizzat düşünce ameliyesinin kendi yönünden hatalıdır. Kısaca, neticede, bütün olumsuz kılmanın sebebi ve merkezi, insan şuru ve onun hatalı kullanımıdır; subjektifliktir.

İnsanın ancak subjektiflikten kurtulması, İbn al-'Arabî ve diğer Vahdet- Vücûdcu mutasavvıflara göre, Allah'ın insana "tecellî"si ile

6 Bkz. Kant, Critique de la Raison Pure, Notlarla çevirenler: A. Tremesaygues ve B. Pacaud, PUF., Baskı, 7. 1974, ss. 88-92.

mümkün olur. Ki hatta Dâvûd al-Kaysarî de, böyle bir subjektifliğin mutlak objektife çevilerek yok olmasına "al-fanâ' al-'İlmî" adı verilir⁷. Böyle bir yaklaşıma Husserl'in fenomenolojizm'inde de daha kapalı ve az tasavvufî mânâsında rastlanabilir ki bu ona göre, "niyet (intentionalite)"in görünür ve olaylar âleminde şey'in içine sığramasıdır. İşte bu niyetsel sığrama iledir ki Husserl eşyanın görünmezinin açıklanabileceğini söyler⁸. Bu niyetçilik veya kasıtlılığın kökünü Brentano'ya hatta ondan da önce Ortaçağ felsefesine kadar götürebiliriz⁹.

Bu kısa tamamlayıcı açıklamalardan sonra konumuza tekrar dönecek olursak, İbn al-'Arâbî'nin "Lâ İlâhe İllâ Allah"ı olumsuzluğu ve olumluluğu yönünden ikiye ayırdığını, olumsuz kısmın "Lâ İlâhe", olumlu kısmın ise "İllâ Allah" olduğunu söyleyeceğiz.

Bilindiği gibi İslâm'da ve Vahdet el-Vücûd doktrininde esas olan imândır; Allah'ın mutlak Bir'liğine yani O'ndan başka bir varlık olmadığına, varlıksal mânâda inanmaya da Tevhîd denir. Bu Tevhîd bir yandan olumsuzluk "Lâ İlâhe"ye, öbür yandan da olumluluk "İllâ Allah" a dayanır ve bu Allah'ın bizzat kendine şahidlik ettiği gibi imân etmektir¹⁰. Böyle bir imân derecesine ulaşmak veya varlığın mutlak birliğini görmek ancak ya "al-'İlm al-Nazarî" veya "al-'İlm al-Zarûrî" yolu ile olur; nakil yolu ile (Tarîk al-Habar) olmaz¹¹.

Gerçek imân, ki olumsuzluk ve olumluluk gibi bazı mantikî yargılardan uzak olarak, insanın "Vahdâniyyet" mertebesine ulaşmasıdır. Zaten bu güç insanda bi'l-Kuvve olarak vardır; zira İbn al-'Arâbî" biliniz ki en yetkin örnek ve en yetkin oluş olan insan vahdâniyyet üzerine halk olunmuştur¹²."

İşte insanın kendinde bu bi'l-kuvve var olan yetenek ve istidâdını kullanmaması ve Allah'ın ulûhiyeti ile bir "nisba" kuramaması onun şirk'ine veya olumsuz tavır almasına sebep olur. Manluklar "Lâ İlâhe İllâ Allah" dediklerinde Allah'ın ulûhiyeti ile olan nisbet müsbet isbatlama ile isbatlanmadı, çünkü O, bizzat nefsiyle İlâh'tır. Ancak müsbet "İllâ Allah" sözü ile doğrulandı¹³." Aslında İbn al-'Arâbî'ye ve Vahdet

7 Bkz. Dâvûd al-Kaysarî, Mukaddîma, Süleymaniye, Sec. Hasan Hüsnü, Cod. No. 683, s. 38.

8 Bkz. Husserl, E., Ideen I, 1913, s. 63.

9 Dartigues, Andre, Qu'est-ce que la Phenomenologie? Privat, Paris, 1972, s. 23.

10 İbn al-'Arâbî, a.g.e., s. 425.

11 İbn al-'Arâbî, a.g.e., s. 425.

12 İbn al-'Arâbî, Kitâb al-'Ahadiyya, Kahira, 1325, s.3.

13 İbn al-'Arâbî, Futûhât al-Makkiyya, s. 428.

al-Vücûd öğretisine göre varlık o kadar açıktır ki isbâtına gerek bile yoktur; var olmak isbatlamak demektir, varlığın ve bizim izâfî varlığımızın varlığından şüphemiz yoktur. Var olanı isbatlamak boş bir şeydir¹⁴. Ancak bu isbata “Allah’ın müsbetlik sıfatı ile Allah’ın teklîğine inanamış olanı ait bir iştir¹⁵.”

Anlaşılabileceği gibi Kur’ân-ı Kerîm’in” Allah, melekler ve adâleti yerine getiren ilim sahipleri, O’ndan başka İlâh olmadığına şahidlik etmişlerdir¹⁶.” âyetine dayanarak açıklamak istediği Tevhîd öğretisinde ۴|۷ demek önce varlığı olumsuzlukta görmek demektir. Halbuki ۷ olumsuzluk kelimesi ۴| kelimesinin ontolojik mânâda olumsuz kılmıyor; ancak ۴| kelimesine biz insanların yüklediği bir yüklemi -ki o ulûhiyet ve tanrılıktır- O’nu nefy etmektir. Çünkü “İlâh yoktur” demek daha önce bir “İlâh”dan bahsediliyor olur ve neticede dil yönünden olduğu kadar varlık yönünden de bir “İlâh” veya varlıktan var olarak bahsediliyor demektir. ۴|۷| sözü, o var olan varlığın ancak Allah olduğunu O’ndan başkasının olmadığını belirliyor¹⁷. ۴|۷| neticede hem önceki ۴| kelimesinin -ki onunla İbn al-’Arâbî bütün mahlukatı kasteder- şümûl ve varlığını doğrular, hem de onun Allah’tan olduğunu isbatlar Bu noktada İbn al-’Arâbî tam mistik bir idealizmi savunur görünüyor. Çünkü işe varlığın fikrinden ve bizim dildeki ona atfettiğimiz kelimelerden hareketle, varlığı sözkonusu ediyor.

İlâh Allah’a nazaran aşağı bir varlık mertebesidir. Allah, İlâh’ın illetidir. “Ulvî olmasaydı süflî adlanmazdı¹⁸.”

İbn al-’Arâbî’ye göre nasıl olumlunun isbatı netice itibariyle lüzumsuz ise, yani olumluyu isbât apaçıklığından dolayı gereksiz ise, zıddına nefy’in isbâtı o kadar gereklidir. “Nefy’in nefyi muhâl değildir¹⁹.” İşte bu görüş noktasından İbn al-’Arâbî varlığın var olduğuna ve Bir olduğuna dair deliller serdedir. O halde, esas mesele bir noktada İlâh mesâbesinde olan varlığın Allah mesâbesinde olan varlıktan ontolojik

14 İbn al-’Arâbî, a.g.e., s. 428.

15 İbn al-’Arâbî, a.g.e., s. 428.

16 Kur’ân; 3, 18.

17 İbn al-’Arâbî, a.g.e., s. 428.

18 İbn al-’Arâbî, al-Risâla al-’İlâhiyya, Mecmu’a al-Rasâil içinde, Neşreden: al-Şayh Muhy- alDin Sabrî, Kahira, 1328, s. 562.

19 İbn al-’Arâbî, Futûhât al-Makkiyya, s. 428.

açıdan değil de bilgi ve akıl açısından incelenmesi, yani İlâh olan varlığın Allah, Allah olan varlığın İlâh olmadığını isbâtlamaktır, ki bundan biz Tevhîd-i 'İlmi'yi elde ederiz; halbuki Tevhîd-i Hakikî veya asıl Tevhîd nazârî aklın elde edemeyeceği bir şeydir.

Olumsuzluk ve bilgiden hareketle İbn al-'Arâbî varlığın ontolojik sahasına girer. Bu açıdan ٱ de esas mesele ٱ'nın hükmünü anlamaktır. ٱ aklı, bilgisel ve kavramsal bir yargıdır; varlıksal bir yargı değildir. Dil yönünden de olumsuz bir işleme sahiptir. ٱ ise, aynı şekilde varlık açısından olumlu olduğu halde akıl, bilgi ve mefhum açısından ve nihayet dil açısından olumsuzdur; çünkü içlemi Allah kelimesinin içlemine kıyasla yok mesâbesindedir, İlâh Allah'da içkindir O zaman ٱ ontolojik açıdan varlık vardır, dil açısından da varlık yine var demek olur. Çünkü İbn al-'Arâbî'ye göre iki nefy bir isbat eder²⁰. Fakat İbn al-'Arâbî indinde varlık vardır demek aslında bir şey ifade etmez, var olan bu varlık nedir? İşte onu tahsis eden ve belirleyen şey ٱ'ıdır. O, ancak Allah'tır Görülüyor ki, dil ve düşüncedeki bütün olumsuzluklar ve olumsuz kılmalar aslında olumluyu başka bir yönden anlatmaya ve onları izâfî olarak olumsuz kılmaya delâlet ederler. Gerçekte varlıksal mânâda bir olumsuzluk yoktur. Olumsuzluk yokluğa götürür fakat İbn al-'Arâbî'ye ve Vahdet al-Vücûd nazariyesine göre yokluk eski Yunanda ve diğer felsefe ekollerinde olduğu gibi varlığın karşıtı ve zıddı bir varlık değil, tersine yokluk varlığın bir mertebesinde (al-A'yân al-Sâbita) görünmezliği veya başka bir deyişle fenomen haline dönüşmeden, tecelli etmedenki durgunluk ve bi'l-kuvve halidir. Bunun içindir ki varlık yoklukta tahakkuk etti denir. "Vücûdun hakikat yokluktan gerçekleşti"²¹ ve yoklukta "Mutlak şer"²² şeklinde tarif edildi. Doğaldır ki buradaki "şer" kelimesini ahlâkî ve dinî mânâda almamak gerekir. Zaten o yine şöyle açıklanır: "Her şer mevcuttur ve hay (varlık) ile karışıklığıdır."²³ O halde neticeten yokluk varlığın endetermine halidir. Olumsuzluk da varlığa her yönden belirsiz ve sınırlı görmedir.

Muhy ad-Dîn İbn al-'Arâbî insanlar Allah'ı isbat etme yönünden sınıf ve mertebelere ayırır; bunların sayısı altıdır:

20 İbn al-'Arâbî, a.g.e., s. 428.

21 İbn al-'Aâbî, al-Risâla al-Firdavsiyya, Mecmu'a al-Risâil içinde, Kahira, 1328, s. 610.

22 İbn al-'Arâbî, a.g.e., s. 610.

23 İbn al-'Arâbî, a.g.e., s. 610.

1- Nefsinde	الله	لا اله الا	diyem,
2- Sifatında	"	"	"
3- Rabb'ında	"	"	"
4- Rabb'mın sıfatında	"	"	"
5- Hâl'inde	"	"	"
6- Hükümünde	"	"	" ²⁴

Şimdi bu sınıfları sırası ile inceleyelim. Nefsinde "Allah'tan başka İlah yoktur" diyen Allah'ın kendi nefsindeki tecellisine göre Allah'ı anlayan kişidir ve o kişi varlığının kendinden başkasından esinlendiğini anlayan kişidir.²⁵ Sifatında Allah'ı birleyen kişi ise, Allah' kendi ilmine göre birleyendir.²⁶ Rabb'inde Allah'ı birleyene gelince, Hakk'ın, vücûdun özü olduğunu anlayan kimsedir²⁷ Rabb'mın sıfatında Allah'ı birleyen hakk'ı birliği ('ahâdiyya) ve zât yönünden tek Rabb olarak gören kimsedir.²⁸ Allah'ı Hâtinde birleyen, işlerini Allah'tan başkasına dayandıran kimsedir. Bu gibi kimseler imân etmiş olmakla sıfatlandırılmazlar ve taklitçidirler.²⁹ Hükümü ile Allah'ı birleyene gelince, o kimse şeriat koyanın o kişi üzerine vâcib olduğu şekildeki târifıyla Allah'ı târif ve birleyen ve o hükümle Allah'a hüküm veren kimsedir.³⁰

İbn al-'Arâbî'ye göre bu sıfatlar içinden en mütekâmil, en yeterli ve gerçek iman eden ve gerçek Tevhîd'i gerçekleştirebilen Allah'a Allah'ın onun üzerinde yükümlü kıldığı Tevhîd esaslarıyla hükmeden kimsenin sınıfı yani bu saydıklarımızdan sonuncu sınıftır.³¹ Çünkü bu son sınıf Allah'ı Allah'ın kendi kendini bildiği gibi bilir Bu sınıfların en aşağısı kendi hâlinde Allah'ı bilen kimsedir. "Hâl" tasavvufta İbn al'Arâbî'ye göre, ontolojik bir varlık mertebesi değil, ancak kişisel ruhun bilgi ve bilme ile ilgili bir mertebesidir. Hâl daima psikolojik ve bilgisel değişmedir. Bir ânı diğer bir ânına uymaz.³² Kişinin hâlindeki Tevhîd daima değişkendir. Gerçek birleme ve gerçek Tevhîd hâller geçip insanın Allah'da bâkî ve bekâ mertebesine ermesiyle mümkün olur. "Hâlî Tev-

24 İbn al-'Arâbî, Futûhât al-Makkiyya, s. 429.

25 İbn al-'Arâbî, a.g.e., s. 429.

26 İbn al-'Arâbî, a.g.e., s. 429.

27 İbn al-'Arâbî, a.g.e., s. 429.

28 İbn al-'Arâbî, a.g.e., s. 429.

29 İbn al-'Arâbî, a.g.e., s. 429.

30 İbn al-'Arâbî, a.g.e., s. 430.

31 İbn al-'Arâbî, a.g.e., s. 429.

32 İbn al-'Arâbî, Tuhfet üs-Sefere, Çev.: A.Akçiçek, Rahmet Yayınları, İstanbul, 1971, s. 116.

hid" den "Hükmi Tevhîd" e varıncaya kadarki mertebeler ve dereceler bize İbn al-'Arâbî'nin imân ve Tevhîd'in derecelenmesini kabul ettiğini gösterir. Bilindiği gibi, kelâmcılar imân ve Tevhîd'in derecelenmesine karşıdılar, onları artmaz ve eksilmez kabul ederler.

"Hâl" den Bekâ'ya geçiş, bilgi ve ruhî sahadan ontolojik sahaya geçiştir. Bilgi ve ruhî olaylar hem değişken, hem de değişmedir. Bu süreç ve sahada kişinin Allah ve diğer başka bir varlık hakkındaki bilgisi daima eksik ve mefhumsal, yani teknik tâbiriyle "İlm al-Yakîn" veya "Ayn al-Yakîn"dir. Bakâ ve ontolojik sahada ise artık süje-obje münâsebeti kâkmıştır, her şey "Hakk al-Yakîn"dir. Böyle olunca Tevhîd ve birleme bizzat varlığın bizzâtihî kendinde oluyor; neticede bu Tevhîd tam ve yetkindir; değişme sözkonusu değildir. Böylece gerçek Tevhîd Allah'tan başka bir şeyin var olmadığını ve Allah'tan başka adla adlanan şu varlıkların birer izâfî varlık olup ancak Allah'da var olduklarını bilmektir Tevhîd "Mutlak Birlik" in adıdır. Aynı zamanda bu Tevhîd "Zâtî" bir Tevhîd ve "İlâhî Sırr" ve "Tevhîd-i 'İlâhî"dir³³.

Varlık açısından ve varlıkla ilgili bir şeyin "Yokluk" ve "Olumsuzluk" u mümkün değildir. Mümkün olsaydı varlığı olumsuz kılan ve yok farzeden önce kendisi yok ve olumsuz olması gerekirdi. Çünkü varlık yokluğu gerektirmez ve ontolojik açıdan daima varlık öncedir; yani varolana yokluk yüklenemez, fakat tersi daima doğrudur, yok olana varlık yüklenebilir. Kaldı ki Vahdet-i Vücûd öğretisine göre "Yok" un var gibi farzı bile muhaldir.

Ne düşünüyorum, o halde varım; ne varım, o halde düşünüyorum. Varım çünkü yok değilim; yok değilim çünkü var ve birlik var. Nasıl kendimi ontolojik açıdan yok farzedemezsem, Allah'ı veya gerçek varlığı da yok farz edemem. Çünkü en azından benim var olduğumun farkında olmamın sebebi ne aklım, ne vicdanımdır. Halbuki benim dışımdaki başka bir varlıktır. Eğer benim dışımda olan her şeyi yok kabul etsem ben var olduğumu nasıl anlarım?

Kelime-i Tevhîd İbn al-'Arâbî nazarında varlığın varlığının ve varlığın olumsuz olmasının bir formülüdür, bir anahtarıdır. Her ne kadar o, dil ve gramer yönünden olumsuzluk ve olumluluk ihtiva ederse; onun varlıksal mânâsı sadece varlığın birliğini izah eder. Ve bu izah ediş, "Tevhîd, Kıdem'i hadesten tekil kılmak..."³⁴ diye târif eden bir Cüneyd-i Bağdâdî'nin izâhının zıddına, Kıdem'i hadisten ayırmaksı-

33 İbn al-'Arâbî, Futûhât al-Makkiyya, s. 430.

34 Cüneyd'in târifi için bkz. Kuşeyrî, Risâla, Mısır, 1318, s. 161.

zın* hadesi sebeblilik ve varoluş yönünden Kıdem'de tek kılma şeklinde izah eden bir izah edıştır. İşte bu zıtlık bu konuda Cüneyd, İbn al-Teymiyye ve İbn al-'Arâbî çekişmesinin kaynağını teşkil eder; İbn al-Teymiyya, Cüneydi haklı bularak İbn al-'Arâbî'ye çatar.³⁵ Bu Tevhîd nazariyesi, Erbabu Tavhîd denen Mu'tezililerin "aklı olumsuz" kılmalarına dayanarak sadece akıl ile Allah'ı birlemenin de tam zıddıdır. Bu zıtlığı hicrî IV. asır mutasavvıflarından İbn al-Kâtib şöyle dile getirir: "Mu'tezile akıl yolu ile Allah'ı tenzih etmeğe çalıştı, hataya düştü; Sûfiler ilim ve irfan yolu ile Allah'ı tenzih etmeye çalıştılar, isbât ettiler."³⁶

Bütün mutasavvıflarda olduğu gibi İbn al-'Arâbî'de de Tevhîd insanla Allah arasındaki her türlü ayrılığın benzerliğe; çokluğun birliğe; uzaklığın yakınlığa dönüştüğü bir makamdır. Bu makam öyle bir makamdır ki onda gark ve mahf olmadan Allah'ın varlığı ve Bir'liği gerçekten bilinemez ve tam mânâsiyle idrak edilemez.

Sözümüzü bu konuda Mevlânâ'nın şu güzel beytiyle bitirelim:

« زنگنه در ایلاست او از لاگنشت

73 هرکه در ایلاست او فانی نگنشت ،،

* İbn al-'Arabî, Fusus al-Hikâm, Notlarla neşreden Abu al-'Ala 'Affîfî, Mısır, 1946, s. 121.

35 İbn al-Teymiyya, Minhâc al-Sunna, 3. cilt, Kahire, 1312, s. 85.

36 Kuşeyrî, a.g.e., s. 32.

37 Mevlânâ, a.g.e., s. 188.