

PANTEİZM ve VAHDET-İ VÜCÛD MUKAYESESİ

Doç.Dr. Hüsamettin ERDEM



**BİR TANRI-ÂLEM MÜNASEBETİ OLARAK
PANTEİZM VE VAHDET-İ VÜCÛD**

KÜLTÜR VE TURİZM BAKANLIĞI YAYINLARI/1221
1000 Temel Eser Dizisi/157

BİR TANRI-ÂLEM MÜNASEBETİ OLARAK
PANTEİZM VE VAHDET-İ VÜCÛD

Doç. Dr.Hüsameddin ERDEM



Kapak Düzeni: Dr. Ahmet SINAV

ISBN 975 - 17 - 0692 - 0

© Kültür Bakanlığı, 1990

Yayımlar Dairesi Başkanlığı'nın 22.10.1990 tarih ve YAPKUR 928-1-2182 sayılı makam onayınca birinci defa olarak 5.000 adet bastırılmıştır.

Yorum Matbaası - ANKARA

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ	1
-------------	---

BİRİNCİ BÖLÜM

PANTEİZM	7
A) Panteizmin Tarihçesine Kısa bir Bakış	12
B) Spinoza'da Panteizm	16
B ₁) Spinoza'da Cevher Problemi	16
B ₂) Spinoza'da Sıfatlar Problemi ve Tanrı-Âlem Münasebetinin Kurulması	21
B ₃) Spinoza'nın Tanrı-Âlem Münasebetinde İnsanın Yeri	26

İKİNCİ BÖLÜM

VAHDET-İ VUCÛD	34
A) İbn-i Arabî'ye Kadar Vahdet-i Vücûd Anlayışı	34
B) Vahdet-i Vücûd ve İbn-i Arabî	38
B ₁) Zât-İsim Sıfat Münasebeti	41
B ₂) Varlık Mertebeleri	48
1) La-Taayyün, Ahadiyet, Zât-ı Bahd, Mutlak (Salt) Vücûd	49
2) İlk Taayyün, Ceberut Alemleri, İlk Cevher, İlk Akıl, Hakikat-i Muhammediye, Vâhidiyet Mertebesi ..	50

3) İkinci Taayün, Âlem-i Melekût, Âlem-i Emr, Mertebe-i Vâhidiyet	51
4) Ruhlar Mertebesi	53
5) Misâl Âlemi	54
6) Şehadet Mertebesi, Cisimler Âlemi	55
7) İnsan-ı Kâmil, Mertebe-i Camia	55
B ₃) Tanrı-Âlem Münasebeti	56
B ₄) İbn-i Arabî'nin Tanrı-Âlem Münasebetinde İnsanın Yeri	70
C) Vahdet-i Şuhûd'un Vahdet-i Vücûd ile Alâkası	80

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

I. VAHDET-İ VÜCÛD İLE PANTEİZMİN AYRILDIKLARI VE BİRLEŞTİKLERİ NOKTALAR..	90
IA) Vahdet-i Vücûd ile Panteizmin Birleştikleri Noktalar ..	90
IB) Vahdet-i Vücûd ile Panteizmin Ayrıldıkları Noktalar ...	93
IC) Vahdet-i Vücûd bir Panteizm midir?	97
II. PANTEİZM VE VAHDET-İ VÜCÛD KARŞISINDA İSLAM DÜŞÜNÜRLERİNİN TAVRI	102
SONUÇ	117
BİBLİYOGRAFYA	123

ÖNSÖZ

Son zamanlarda, fikir hayatının gündeminde yer alan meselelerden birisi de, Panteizm ve Vahdet-i Vücûd meselesidir. Burada esas tartışılan şey de "Vahdet-i Vücûd ile Panteizm aynı şeyler midir?", "Yoksa farklı şeyler midir?" sorularıdır. Aynı soruların ve bunlara bağlı meselelerin daha önceki dönemlerde de, hem Doğu'da, hem de Batı'da, zaman zaman gündemde tutulduğu görülmüştür. Ancak bu konunun son zamanlarda tekrar ortaya çıkmasında, İbni Teymiye'nin "Mecmeu'l -Fetâvâ" adlı külliyyâtının dilimize çevrilmeye başlanması ve bununda II. cildinin "Vahdet-i Vücûd ve Tenkidi" ne ayrılması ile Sayın Doç. Dr.Salih Akdemir'in "İslâmî Araştırmalar" dergisinin C. II, Sayı VII, Mayıs 1988'de yayınlanan "Afîfî'nin The Mistical Hpylosphy of Muhyiddin İbn'ül-Arabî' Adlı Eseri ve Tercümesi Üzerine" adlı makalesinde İbn-i Arabî'yi ağır bir şekilde tenkitleri ve Panteizm ile Vahdet-i Vücûdun aynı şey olduğunu ileri sürmeleri önemli rol oynamıştır.

Bu öğretim yılı başında, ilmi bir sohbet esnasında bir vesile ile söz Vahdet-i Vücûd ve Panteizm meselesine gelmişti. Sayın hocalarımdan Prof. Dr.Necati Öner ile Prof. Dr.S. Hayri Bolay benden konuyu araştırmamı istediler ve daha sonraki aşamalarda da konu ile ilgili hiç bir yardımlarını esirgemediler. Yine bir vesile ile görüşme fırsatı bulduğum Sayın Hocam Prof. Dr. Mehmet Aydın da konunun önemli ve nazik bir mesele olduğunu ve bu hususta analitik bir çalışmanın gerekliliğini belirterek bizi teşvik ettiler. Ancak Vahdet-i Vücûd ile Panteizmin bir makale çerçevesinde ele alınması oldukça zor bir işti. Bu nedendenler ki, konuyu sınırlayabilmek için problemi sadece Tanrı-Âlem münasebeti açısından ele almayı uygun gördük. Bu çalışmamızda, büyük ölçüde Panteizmin temellendirildiği Spinoza'nın Ethique (Ahlâk) ile Vahdet-i Vücûdun esaslarının belirlendiği İbni Arabî'nin Füsûsu'l - Hikem ve Fütûhât-ı Mekkiyye'sini esas aldık. Fusûsu'l - Hikem'i Arapça aslıyla Türkçe çevirisini karşılaştıırarak vermeye çalıştık.

Çalışma esnasında İngilizce ve Almanca bazı kaynaklara müracaat etmemiz gerekti. İngilizce metinlerin çevirisinde Islâm Felsefesi Ar.Gör. Bilal Kuşpınar'dan, Almanca metinlerin çevirisinde ise Din Felsefesi ve Mantık Ar. Gör. Naim Şahin'den istifade ettik. Şunu da belirtmekte fayda vardır ki, konu çok boyutlu, irrationnel (akıl dışı) ve değişik çevrelerin herbirinin farklı farklı yorumlayabileceği bir konudur. Bu sebeple araştırmacıların zaman zaman ilmî tarafsızlıktan uzaklaştıkları görülebilmektedir. Umarız ki, biz de aynı hataya düşmeyiz.

Gerek konunun tesbiti, plânlanması, kaynaklarının belirlenmesinde ve gerek yazımızın müsveddesini tashih etme zahmetine katlanan sayın hocalarıma ve her türlü yardımlarını esirgemeyen mesai arkadaşlarıma şükran borçluyum ve hepsine de çok teşekkür ediyorum.

Hüsameddin ERDEM

KISALTMALAR

Age	: Adı geçen eser
A.e.	: Aynı eser
A.y.	: Aynı yer
Bkz.	: Bakınız
Çv.	: Çeviren
Def.	: Définitions (Tarif)
Demonst.	: Démonstration (İsbatlama)
Ha.	: Hadis
Mek.	: Mektûbât
öl.	: ölümü
p.	: sayfa
pp.	: sayfalar
Prop.	: Proposition
s.	: sayfa
ss.	: sayfalar
Tçv.	: Türkçe çevirisi
vb.	: ve benzeri
vd.	: ve devamı

GİRİŞ

Felsefenin ve özellikle de Din Felsefesinin en önemli metafizik meselelerinden birisi de, hiç şüphesiz ki, **TANRI-ÂLEM MÜNASEBETİ**'dir. Bu münasebetten bir takım felsefî sistemler ortaya çıkmış ve bu sistemler, esas hareket noktası olarak, âlemden ziyade, **TANRI**'yı kabul etmişlerdir. Yani **TANRI**'nın âleme göre içkin (immanent) veya aşkın (transcendant, müteâl) oluşu, yahut da hem içkin, hem de aşkın oluşu bu felsefe sistemlerinin esasını teşkil etmektedir. Tanrı'nın aşkın, yani âlemin dışında yer aldığı ileri sürülen felsefe sistemleri arasında **TEİZM** (Théisme) ve **DEİZM** (Déisme); içkin olduğunu savunanlar arasında bazı **MONİST**, **MATERYALİST** sistemler ile **PANTEİZM** (Panthéisme)'i; hem aşkın, hem de içkin olduğunu ileri süren sistemler arasında ise **Pan-enteizm** ve **Vahdet-i Vücûd'u**⁽¹⁾ zikredebiliriz.

Tanrı-Âlem münasebetinde, Allah'ın varlığını ve birliğini, aşkınlığını, kâinatı yaratarak yönettiğini, ilâhî kaynaklı bir dini, vahyi, buna bağlı olarak peygamberi, ruhu, ruhun ölümsüzlüğünü ve ruhların öbür Âlemde hesaba çekileceğini prensip olarak kabul eden felsefe sistemine **Teizm** (Théisme) adı verilmektedir. ⁽²⁾ Teizm'de Tanrı-Âlem münasebeti oldukça canlıdır. Bu sistemde, bir tarafta çeşitli isim ve sıfatları aracılığıyla devamlı âlemi ve âlemdekileri yaratan, nizam ve düzene koyarak müdahale eden müteal bir varlık olan **TANRI**, diğer tarafta sürekli yaratılan, bilinen ve müdahale edilen bir âlem vardır. Tanrı bu sistemde devamlı aktif ve etkindir; âlem ise etkilenen ve pasif bir durumdadır; ne Tanrının işi bitmiştir, ne de âlem son kemâline ulaşmıştır;

1 - Yalnız buradaki içkinlik panteizm ve pan-enteizmde olduğu gibi bir zâttı içkinlik değildir. Bu içkinlik, mutlak zâttın sıfat ve isimlerinin tecellisi olan âlem ve eşyada ruh olarak, öz olarak bulunmasıdır. Yani Allah âlemde zâttı itibarıyla değil de, hakikati itibarıyla tecelli ve tezâhür eder. Bu açıdan İbni Arabî'yi pan-enteist sayamayız. İbni Arabî'yi pan-enteist olarak vasıflandıran İsmail Fennî Ertuğrul'un görüşlerine katılmadığımızı belirtmek istiyoruz.

2 - Bilgi için bkz. André Lalande, *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, Paris, 1926, II, s. 884; Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*, Çev. Lütfi Ay, 1st. IV. baskı, s. 373 vd.; Süleyman Hayri Bolay, *Felsefî doktrinler Sözlüğü*, Ank. 1987, s. 267; İsmail Fennî (Ertuğrul), *Lügâtçe-i Felsefe*, 1st. 1341, s. 708.

Tanrı ile âlem arasındaki münasebet devam etmektedir.

Tanrı-Âlem münasebetinde, Tanrı'nın aşkın (müteâl) lığını kabul eden ve Tanrı'yı aklî bir zaruret olarak gören Deizm ise "her türlü vahyi, ilhâmı, vahyin bildirdiği Allah'ı, dini ve takdiri inkâr etmektedir. "Böylece Peygamber ve dine ihtiyaç olmadığını ileri süren deistler, bunun yerine "TABİÎ DİN=AKIL DİN" denilen tamamiyle felsefî ve aklî olan bir din kabuletmışlerdir.⁽³⁾ Bu anlayışta Tanrı'nın fonksiyonları bir defalık olarak düşünölmüşür. Buna göre Tanrı, âlemi belli bir projeye göre birdenfada yaratıp, ona nizam ve hareket verdikten sonra, O'nun işi bitmiştir; Tanrı'nın artık belli bir projeye göre gerçekleştirmiş olduğı bu nizam ve düzene, yani âleme müdahalesine gerek kalmamıştır. Tanrı'nın âlemi yaratıp ona nizam verdikten sonra işi bittiğı içindir ki, O, sadece aşkın bir varlık olarak -tabir caizse- köşesine çekilip bekleyecektir. Böylece Tanrı ile âlemin münasebeti belli bir noktadan itibaren sona ermektedir. Tabîî ki, böyle bir ulühiyet anlayışında, yaratma son bulmakta, Tanrı'nın âleme müdahalesi olmadığı ve olması da düşünölmediğı için vahy, peygamber, kitap ve dine de lüzüm kalmamaktadır. Deizmin zaten esas maksadı, Tanrı'yı âlemden çıkarmak ve O'nu dünya işlerinde etkisiz hale getirmektir. Gerçi âleme müdahale etmeyen uluhiyet anlayışı, Aristoteles (MÖ. 384 - 322)'e kadar geriye götürölürse de, esas Rönesans ile ortaya çıktığı ve sistemleşmeye başladığı görölmektedir.

Rönesans ile felsefe, Antikçağ felsefesine tekrar geri dönmüş ve akıl dinden bağımsız olarak düşünmeye başlamıştır; bilim ise gelişmesini pozitif alanda bütün hızıyla sürdürerek dinin yerini almaya ve dini insan hayatından çıkarmaya çalışmıştır. Rönesanstan hemen sonra akıl ve bilime karşı aşırı bir alaka ve güven belirmiş, deist düşünürler de bu alaka ve güvenden faydalanmayı bilerek, Tanrı'nın âlem ile olan münasebetini "Tabîî Din" dedikleri bir fikrî din anlayışına indirmeyi başarmışlardır. Diğer bir ifadeyle, Tanrı'nın âlem ile olan münasebetini ortadan kaldırmışlardır.

Deizm'in bu yaklaşımı, Batı'da pozitif bilim ve düşünceyi bir dereceye kadar rahata kavuştururken, dini ve dine bağılı değerleri de büyük ölçüde baltalamış, kilise ile bilim adamlarının arasını açmıştır. Bunun sonunda din ve dinî değerler bir çeşit varolma mücadelesi vermeye başlamıştır. Bu mücadele, ancak XIX. asrın sonlarında meyvesini verebilmiş ve her iki tarafın da ciddi gayretiyle bir DİN-BİLİM uzlaşması yo-

3 - Bkz. İ. Fenni, *Lügatçe-i Felsefe*, s. 171; Bolay, *Felsefî Dok. Sözlüğü*, s. 49; Laland, *age*, I, s. 151.

luna gidilebilmiştir.

Tanrı-Âlem münasebetinde, aşkın (müteal) ve yaratıcı Tanrı anlayışlarının karşısında bir de içkin (immanent) Tanrı anlayışı yer almaktadır. Bu anlayış, varlığın ve âlemin varlık sebebini bizzat o şeylerin özünde var saymaktadır. Yani yaratan ile yaratılanı, Tanrı ile âlemi içiçe, aynı şeyler kabul etmektedir. Bu panteist yaklaşımda varlığın "Hâlik" ve "Mahlûk" gibi ikiliği ortadan kaldırılmakta ve varlığın birliği; Tanrı ile tabiatın aynı şey olduğu iddia edilmektedir ⁽⁴⁾. Meselâ daha sonra hakkında detaylı bilgi vereceğimiz Spinoza'nın Panteizmi ve bazı panteist yaklaşımlar hep Tanrı'nın içkin (mündemiç)liğini ileri sürmektedirler. Din duygusunun insanda içkinliğini savunan sistemlere de içkin denmektedir. Bu telakkiye göre "Tanrı, insanda immanent" ⁽⁵⁾ bir duygulanımdan ibarettir.

İmmanent (içkin) teriminin esas kaynağını idealist düşünceler meydana getirmektedir. M. Ecuken'e göre, gâyenin sebebini içinde bulunduğunu iddia eden Aristoteles, bu terimi ilk kullanandır. ⁽⁶⁾ Bu terim, daha sonra Aristoteles'in eserlerinin çeşitli tercümeleri aracılığı ile Ortaçağ Skolastik düşüncesinde daha sık kullanılma imkânı bulmuştur. İdealist bir düşüncenin ürünü olan immanent (içkin) kavramı, sonraları daha çok materyalist ve bazı monist sistemlerin işine yaramıştır. Varlığı fikir, ruh, madde v.b. gibi tek bir ilkeye, prensibe indirgeyen (irca eden) sistemlere vahdetçilik (monizm) adı verilmektedir. Panteizm'de olduğu gibi, monist sistemlerde de yaratan ile yaratılmış olanlar birleştirilmiş ve belli bir ilkeye irca edilmiştir. Mesela Oszwald'da bu ilke "enerji (güç, kudret)", Hegel'de "Mutlak Fikir", Fichte'de "Ben" ve materyalist sistemlerde atom, madde vb. dir. Monist sistemler temelde bütün dualist (ikilci) ve pluralist (çoğulcu) sistemlere karşıdır; çünkü bunlar bir hâlik ile mahluk ikilemini kabul etmeyip, Baha Tevfik ve Ahmet Nebil'in dedikleri gibi, Hâlik'i mahlukat ile aynileştirmekte ve çoğu da Allah'ı maddeye irca etmektedir. ⁽⁷⁾ Materyalist monistlerin en büyüklerinden olan E. Haeckel bilgin, aklı başında olan zeki insanların gün geçtikçe şöyle düşünmeye başladıklarını iddia etmektedir: "Allah, maddî âlemin dışında değil içindedir. Bütün ilimler, bilgiler böyle inanmayı gerektirmekte ve Allah'ı ayrı bir varlık farzetmenin doğru olmadığını, aksine

4 - *Bigi için bkz. Lalande, age, I, ss. 345 - 346; Bolay, age, ss. 118 - 119.*

5 - *Lalande, age, I, s. 346.*

6 - *Lalande, age, I, ss. 342 - 343; Ayrıca bk. Bolay, age, s. 119.*

7 - *Baha Tevfik - Ahmet Nebil, Ernest Haeckel'in Vahdet-i Mevcut Önsözü, Kader Matbaası, s. 4.*

maddenin içinde yer aldığını göstermektedir..." (8) Yine O, kurmuş olduğu "Yeni Tabiat Âliminin Dini"nde Allah'a bir yer bulmaya çalışırken, Tanrı hakkında aynı materyalist monist felsefî İddialarını tekrarlamaktadır: "Bugün tabiata ait bilgi ve kavrayışımızla ilgili bir Allah inancı ihya etmek gerekirse, bu inancı **Vahdet-i Mevcut (Monizm)** felsefesi teşkil eder ki, bu da "**Her şeyde Allah'ı mevcut görmek**" **esasına dayanır... (bu şekliyle) Allah her yeredir.**" (9)

Varlığı ve Tanrı'yı Haeckel gibi maddî ilkelere irca eden sistemlere Materyalist Monizm, Hegel gibi ruh ve fikir'e irca edenlerin sistemine İdealist Monizm denilmektedir. İşte bu esaslardan hareketle Haeckel ve "Lenin'in materyalist monizmi varlıkları maddeye, Hegel'in idealist monizmi her şeyi fikir'e (düşünceye), Spinoza'nın panteist monizmi de her şeyi tabiatla karışmış olan Tanrı'ya irca etmektedir..." (10)

Tanrı-Âlem münasebetinde içkin ve aşkın felsefî sistemler yanında her ikisini de te'lif eden görüşler de vardır. Bunlar arasında Pan-enteizm ve daha sonra esas üzerinde duracağımız Vahdet-i Vücûd yer almaktadır.

Pan-enteizm (mezheb-i ihata veya Mezheb-i İndimaciye)

همه در اوست = her şeyin Allah'da olduğunu kabul eden görüşlerdir. Bunlara göre her şey Allah'dadır; diğer bir ifadeyle, ilâhî vücûd (cevher) âlemi ihata etmiş ve onda mündemiç bulunmaktadır. Bu felsefî sistemi ilk defa Alman filozofu Karl Christian Friedrich KRAUSE (1781 - 1832) kurmuştur. Onun esas maksadı kendi kurmuş olduğu sistemini panteist sistemlerden ayırmaktır. (11) Bilindiği gibi Panteizm'de Allah her şeydir, yahutta Her şey Allah'tır. Halbuki Pan-enteizme göre, her şey Allah'da mevcuttur; fakat âlemin yekünü uluhiyeti teşkil edemez. Bunun için de Pan-enteizm, Panteizm'de olduğu gibi, Tanrı ile âlemi aynı şeyler saymamaktadır. Böylece pan-enteizm, bir yandan Tanrı'yı aşkın, âlemin dışında kabul etmektedir. Diğer yandan Tanrı'nın, varlığı, şeyleri, âlemi kendi varlığı ile ihata ettiğini veya onlarda mündemiç olduğunu söylemekle de için kabul etmektedir. Buradan da Prof.Dr.M. Aydın'ın belirttiği gibi, çift kutuplu ulûhiyet anlayışı ortaya çıkmaktadır.

8 - Ernesi Haeckel, *Vahdet-i Mevcut, Bir Tabiat Âliminin Dini*, çev. B. Tevfik-Ahmet Nebil, *Kader Matbaası*, tarihsiz, s. 19.

9 - Haeckel, age. s. 77.

10 - Bolay, age. s. 177.

11 - Bilgi için bk. İsmail Fenni, age. ss. 485 - 486; Lalande, age. II, 553; Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir, 1987, s. 154 vd.

Prof. Dr. Mehmet Aydın "Din Felsefesi" adlı eserinde, Pan-enteizm'in Batı ilâhiyatında geniş bir kullanım alanı bulmasına rağmen, yeni kurulmuş, henüz tam belirlenmemiş ve gelişmekte olan bir din felsefesi ekolu olduğunu belirtmektedir. Genellikle süreç felsefesinden yola çıkan düşünürlerin uluhiyet anlayışlarının pan enteizme gitmekte olduğu görülmektedir. Bunların başında da Alfred North Whitehead (1861 - 1947) gelmektedir. Ona göre, "Tanrı'nın her türlü değişimin ötesinde olan bir vechesi, bir de değişen sürecin içinde olan ve dolayısıyla "oluşmakta olan" vechesi vardır. O, bunlardan ilkin Tanrı'nın "asli mâhiyeti", yahut da "tabiatı" (Primordial Nature), ikincisini ise "Oluşan Taibati" (Consequent Mature) olarak adlandırır. Tanrı, "asli" vechesiyle âlemdeki düzenin teminatıdır..." (12) O, bu vechesiyle âlemin kavramsal idrakine sahiptir ve O, hareket etmeksizin âleme hareket vermektedir. Tanrı, aynı zamanda, âlemdeki somutlaşma sürecinin de ilkesidir. Tanrı, bu sürecin içinde olan vechesiyle âlemde var olan her şeyle bir ilişki içerisine girer; bu somutlaşma sürecinin her safhasını duyar ve kavrar; bunun sonucunda bütün varlık Tanrı'da gerçekleşir ve objektifleşir. Böylece Tanrı değişme ve oluşma sürecine iştirak ederek âlemde içkinleşir. Neticede inayet ve sevgisi aracılığıyla varlıkla beraber olan Tanrı ile âlem arasında karşılıklı bir münasebet ortaya çıkar. Bu münasebette aşkın olan Tanrı, âlemde, âlemde olan şeyler de Tanrı'da içkinleşir. Böyle bir içiçe olan münasebet sonucudur ki, âlemde her şey, dostluk içinde, ikna edilerek ve zorlama olmaksızın sürdürülür. (13)

Tanrı'nın aşkınlık ve içkinliğinden söz eden diğer bir Pan-enteist de Whitehead'ın yolunu takip eden Hartshorne'dur. Ona göre, "soyut vechesiyle Tanrı, mutlak, etkilenmez ve değişmezdir. Somut vechesiyle de değişir ve etkilenir. -Buna rağmen- her iki vechesiyle de O, ulaşılamayacak ölçüde yetkindir... Bu yetkinlik değişir; ama bu değişme Tanrıca bir değişmedir; yani yetkinliğe doğru değil, yetkinlik içinde bir değişme." (14)

Whitehead ve özellikle Hartshorne'daki bu çift yanlılık, çift kutupluluk deizmin ve panteizmin tek yanlılığından tamamen uzak bulunmaktadır. Daha önce de belirttiğimiz gibi, deizm Tanrı'yı ilk sebep, ilk ya-

12 - Aydın, *age*, s. 158.

13 - *Daha geniş bilgi için bkz. Aydın, age*, ss. 157 - 158; Hilmi Ziya Ülken, *Yirminci Asır Felsefeleri*, 1st. 1936, s. 190 - 208.

14 - Aydın, *age*, s. 158.

ratıcı olarak kabul etmesine rağmen, O'nun bütün etkinliğini, âlem ile olan bütün münasebetlerini dondurmakta ve Tanrı'yı âlemin dışına çıkarmaktaydı. Panteizm ise bunun tersine Tanrı'yı, âlemin içine sokmaktadır. Tanrı âlemde mündemiç olunca da, Deizm'deki ilk illet, ilk prensip âlemle, maddeyle aynileşerek hem sebep, hem de sonuca dönüşmektedir.

Halbuki Pan-enteizm'de Tanrı "soyut, mutlak vb. vecheleriyle âlemin üstünde (dışında); somut, izafî vb. vecheleriyle de âlemin içinde görünür. Âlem, bu iki vecheye açısından bakıldığında, birine göre Tanrı'da mündemiçtir; birine göre de dışındadır." (15)

Pan-enteizm'in, Tanrı-âlem münasebeti kuran diğer felsefî sistemlerden ve çeşitli dinî ekollerden oldukça farklı yanları vardır. Ancak biz bu sınırlı araştırmamızda konuyu daha fazla uzatmadan (16), hemen, Tanrı-âlem münasebetini kuran, ayrıca esas araştırmamızın da diğer bir yönünü meydana getiren ve Tanrı'nın âlemde içkinliğini savunan PANTEİZM'e geçmek istiyoruz.

15 - C. Hartshorne - L. Rees, *Philosophers Speak of God*, Chiicago, U.P. 1953, s. 506, zikreden, Aydın, age. s. 159.

16 - Bu konuda geniş bilgi ve değişik dinlerdeki pan-enteizmin yorumları için bkz. Aydın, age. ss. 158 - 161.

BİRİNCİ BÖLÜM

PANTEİZM

Tanrı-Âlem münasebetinden ortaya çıkan Panteizm ile ilgili oldukça farklı anlayış ve tanımlarla karşılaşmaktayız. Bütün bu tanımlar, çok genel olarak ifade etmek gerekirse, "Tanrı her şeydir veya her şey Tanrı'dır" önermesinde birleşirler. Zaten iki ayrı terimden meydana gelen Panteizm'in tahlilinden de bu mâna çıkmaktadır. Bu terimdeki "Pan" Grekçe'de herşey, "theos" da Tanrı manasına gelmektedir; ⁽¹⁾ ikisi birden "İttihad-ı İlâhiyye", "Vücûdiyye-i Tabiiyye", "Vücûdiyye-i Maddiyye" veya "Kamutanrıcılık", "Doğatanrıcılık", "Tümtanrıcılık" gibi isimlere karşılık olarak kullanılmaktadır.

"Pantéist" terimini ilk defa 1705 yılında İrlanda asıllı İngiliz düşünürü John Toland (1660 - 1722) 'in kullandığı görülür. Panteizm kavramı ise 1709'dan sonra Toland'ın hasımları tarafından ona karşı bir tavır olarak kullanılmaya başlanmıştır.⁽²⁾

Tanrı- âlem ikiliğini kaldırmak için Tanrı'yı âlem ile aynileştiren, Tanrı ve tabiat birbirinin aynısıdır, yani "Tanrı her şeydir, her şey Tanrı'dır" diyerek Tanrı'yı tek bir ilke veya cevher olarak kabul eden felsefî ekollere Panteist diyebiliriz.⁽³⁾ Felsefî meslekler dedik, çünkü tam manasıyla, Tanrı- Âlem birliği ancak mantikî olarak sağlanabilmekte ve buna bağlı

1 - Panteizmin iştikakı hakkında bilgi için bkz. A.E. Garvie, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, IX, s. 611; İsmail Fennî, *Vahdet-i Vücûd ve Muhyiddin Arabî, Orhaniye Matbaası, 1928; Laland, age, II, s. 553.*

2 - Bkz. Laland, *age, II, s. 554.*

3 - Panteizmin çeşitli tarifleri için bkz. Frank Thilly, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, IX, s. 613; Joseph Klein, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen, 1986, V, s. 39; Laland, *age, II, s. 555; İ. Fennî, Lügâtçe-i felsefe, s. 486; V. Vücûd ve M. Arabî, s. 61; Ferid (Kam), Vahdet-i Vücûd, İstanbul, 1331, s. 4; Elmalı Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, İstanbul, 1968, I, 577; Necati Öner, İnsan Hürriyeti, Ankara, 1982, s. 39; Aydın, *age, s. 145; Bolay, age, s. 201; Türkiye'de Ruhçu ve maddecî Görüşün Mücadelesi, İstanbul, 1979, s. 267.**

olarak da DİN ve dinin gerektirdikleri paranteze alınabilmektedir.

Tanrı'yı âlemde mündemiç (immanent) kabul eden Panteizm temelde monist bir sistemdir; ancak âlem hakkında her monist teoriyi panteist kabul edemeyiz. Çünkü, o zaman, monist oldukları halde Tanrı'yı hiç tanımayan ateist materyalistler ile varlığı sadece ruh'a, ruhî ilkeye ve varlığa dayandıran bir takım dinlerin ve dinî mezheplerin de panteist olması gerekir. Gerçi dinlerde bir takım panteist yorumlar olabilmektedir; ama bu onların panteist oldukları manasına gelmez. Çünkü biz, panteizm ile, mahiyette ve şekilde bir olan realitenin kavranmasını ve bu birliğin aklı ve ilâhî bir tarzda düşünülmesini ortaya koyan sistemi anlıyoruz. İşte bu sistemde Tanrı, âlemde içkin olan, onunla beraber olup da hiçbir şekilde aşkın olmayan varlıktır. Her şey Tanrı'nın veya âlemin tabiatında mündemiçtir. Fertlerin ve cüz'î varlıkların kendi başlarına mutlak bir varlıkları yoktur; bunlar, ancak ya küllî cevherin (Tanrı veya Âlem) moduslarıdır; yahut da uluhiyetin cüzleridir. Yani her şey Tanrı'dan zorunlu olarak ortaya çıkmış ve O'nun sonsuz varlığından zuhur etmiştir.

Genellikle, Tanrı-âlem münasebetini ele alan panteist yorumlarda düşünce ya Tanrı'dan başlayarak her şeye ve cüz'î varlıklara kadar gider; yahut da, herşeyden başlayıp Tanrı'ya gider. Bu sebeple, panteist telakkinin iki şeklinin ortaya çıktığı görülmektedir. Bunlar:

1) Yalnız Allah hakikattir; âlemin ise ne daimî bir hakikati, ne de ayrı bir cevheri vardır. O, bir takım tezahürler (manifestations), yahut meydana gelişlerin (südûr=emanations) toplamından ibarettir. Spinoza'nın panteizmi böyle bir panteizmdir.⁽⁴⁾ Böyle bir anlayışta, Tanrı sınırsız ve ebedî bir gerçek olarak dinî ve felsefî bir inanç haline gelmekte; buna karşılık sınırlı ve fanî olan dünya da Tanrı'da son bulmaktadır. Bu görüş, felsefe literatüründe Acosmisme⁽⁵⁾ (Âlemsizcilik, Evrensizcilik) olarak adlandırılır. Acosmiste anlayışlarda âlem Tanrı'ya göre bir hayal, gölge (illizyon) durumundadır.

İrfan Abdulhamid Fettah, Acosmiste anteist varlıkla ilgili açıklamasında; âlemin, sırf vehim, rüya ve aklın uydurduğu bir hayal-

4 - Lalande, *age*, II, 555; İ. Fennî, *Lügâtçe-i Felsefe*, s. 486; V. Vucüd ve M. Arabi, s. 61; Bolay, T. *Ruhcu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, s. 267; A. E. Garvie, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, IX, s. 609.

5 - Acosmisme kavramı, ilk defa Hegel tarafından athîsm'e karşı olması bakımından Spinoza sistemi için kullanılmıştır. Çünkü Spinoza'nın sistemi âlemi inkâr etmekten ziyade, onu Tanrı'ya irca eder. Bkz. Lalande, *age*, I, s. 12.

den ibaret olduğunu belirttikten sonra, şöyle devam ediyor: "Tanrı'ya göre âlemin varlığı, gölge edene göre gölgenin varlığı, görüneneye göre aynadaki suretlerin varlığı gibidir. Bunun için de, madde ve çeşitli varlıkların yer aldığı kesret âleminin kendi başlarına kâim olan bir gerçeklikleri yoktur; aksine onların ya küllî Cevher'in aklî tecellileri yönünden bir varlığı vardır; yahutta tek bir Tanrı'nın çeşitli halleri ve sıfatları yönünden varlığı mevcuttur. Böyle bir durumda ulûhiyet, bütün varlığı kaplayan, ezeli, ebedî, mutlak ve küllî bir hakikat haline gelir; âlemde her şey birdir; Tanrı ise bu küllün (bütün) içindeki Kül'dür..."⁽⁶⁾

Bu acosmiste görüş, İrfan Abdulhamid'e göre, âlemi nefyetmekte (ortadan kaldırmakta) ve bütün varlığı bir ruhaniliğe irca etmektedir. Mutlak vahdetçilik olarak da isimlendirilen bu acosmisme, yaratıkları bir sûret olarak kabul ediyor görünse de, aslında yaratıklara inanmayan bir düşünce sistemidir.⁽⁷⁾

İrfan Abdulhamid acosmiste panteizmi açıklarken ilk cümlesine, bu şekil "Allah'ın tabiat ile aynı şey olduğuna inanmakta olan bir düşünce şeklidir" ⁽⁸⁾ diye başlıyor ve aynı kavram için "âlemin varlığını nefyeden, -diğer bir ifadeyle- yaratılmışlara inanmayan bir anlayış şeklidir" diyor. Burada açık bir çelişki söz konusudur. Eğer Tanrı'nın tabiat olduğunu söylersek nasıl oluyor da âlemin maddî varlığını ruha irca edebiliyor ve gerçeklik yüklediğimiz âlemi inkâr edebiliyoruz? Yok eğer âlem gerçekten hayal, gölge ise mutlak bir realite olan Tanrı'yı gerçeklikten uzak hayal ve gölgelerle aynileştirmeye neden ihtiyaç duyuyoruz? Onlar zaten yok sayılmışlardır. Buna göre, yok olanların varlık kazanabilmeleri mutlak varlığa bağlıdır. Yani Tanrı'nın eşyaya değil, eşyanın Tanrı'ya ihtiyacı vardır. Halbuki burada mekanizma tersine işletilmiş görünüyor.

İrfan Abdulhamid, Muhyiddin İbni Arabî'nin* acosmiste bir görüşe sahip olduğunu iddia ederek şöyle diyor: "Onun mezhebi de sırf ruhaniliktir; zahirî âlemi inkâr eder ve hakiki varlığın Allah'a ait olduğunu

6 - İrfan Abdulhamid Fettah, *Neş'etü'l-Feslefetis-Siyasiyye ve Tasavvuruha*, Beyrut, 1394/1974, s. 236.

7 - Bilgi için bkz. İ. Abdulhamid, *age*, s. 236 vd.

8 - A.y.

(*) Biz burada Muhyiddin İbni Arabî'yi kısaca İbni Arabî diye yazdık. Çünkü el Makkarî, İbn Arabî isminin elif lâmsız olduğunu, elif lâmlı yazılan İbnu'l-Arabî'nin ise Kadî E bu Bekir İbnu'l-Arabî olduğunu ve bunun Batıda kısaca İbnu'l-Arabî olarak anıldığını zikreder. (Bkz. el-Makkarî, Ahmed b. Muhammed, İbn Arabî'nin Futuhat-ı Mekkiyyesi Mukaddimesi, *Matbaay-i Âmiri*, İst. 1293, I, s. 2.

itiraf eder; yaratıklar ise gerçek varlığın gölgesidir; onların zatî varlıkları yoktur.”⁽⁹⁾ Hakikaten acosmiste sistem ile İbn-i Arabî'nin sistemi arasında açık bir benzerlik vardır, bu doğrudur; fakat her benzerliği olan iki ayrı şeyi aynı kabul etmek doğru değildir. Bilindiği gibi aynı yumurtada ikizleri bir çok yönden birbirlerine benzerler; ama biz hiçbir zaman bu benzerlikten dolayı onları aynı kişiler sayamayız. Çünkü onların öncelikle ruhları farklıdır, ayrıdır. Aynı şekilde, acosmiste panteist bir varlık açıklamasıyla İbn-i Arabî'nin varlık açıklaması esasta ve metotta farklılık göstermektedir. Öncelikle panteist düşünce akılcı ve içkincidir. İbn-i Arabî ise akıllı prensip olarak kabul etmemektedir. Onun yerine zevk ve mükâşefe (kalbî keşifler)'ye önem vermektedir. En önemlisi, İbn-i Arabî, Allah için, hem içkinliği (Teşbih=immanent), hem de aşkınlığı (Tenzih=Transandent) kabul etmektedir. Bu hususun detaylı açıklamasına daha sonra tekrar döneceğiz.

2) Yalnız âlem hakikattir; Tanrı ise ancak mevcut olan şeylerin toplamıdır. D'Holbach (1723 - 1789), Diderot (1713,-1784), Sol Hegel'ciler ve benzerlerinin görüşü budur. Bunlara Tabiatçı Panteizm (Panthéisme Naturaliste) ve Maddeci Panteizm (Panthéisme Matérialisme) denilmektedir.⁽¹⁰⁾ Böyle bir Tanrı- Âlem açıklaması ise tamamen pancosmiste'dir.

Tanrı-âlem münasebetindeki bu iki panteist açıklamadan birincisi teist bir açıklamaya, ikincisi ise ateist bir açıklamaya yönelmektedir. Çünkü birinci şekilde, pek çok olmasa bile, teistik bir Tanrı anlayışı ve buna iman mevcut gibi görülüyor; ikincisinde ise Tanrı sadece âlem birliği içinde isim olarak mevcuttur. Aynı düşüncenin (panteizm) iki ayrı boyutu olarak mütalaa edilebilen acosmisme büyük ölçüde metafizik; pancosmisme ise fizikçi bir yaklaşımdır. Bunlar arasında sadece kavram farkı söz konusudur. Acosmisme'de dinî ve felsefî bir gizlilik yatmakta; pancosmisme'de ise açık bir materyalizm gizlenmektedir.

Acosmiste-panteiste yaklaşım Allah'ı mutlaklaştırdığı için, büyük çapta dinî bir hava estiriyor; ama onun felsefî yanı dinî yanını daima geçmiş vaziyettir. Şunu da hemen ilâve edelim ki, panteizmin esasını, özünü meydana getiren "Varlığın Birliği" fikrinin kaynağı dinlerdir; ancak, bizim sözünü ettiğimiz, bozulmamış ilâhî dinler, Tanrı'nın

9 - I. Abdulhamid, age., s. 237.

10 - Lalande, age, II, s. 555; A. E. Garvie, age, IX, s. 609; I. Fennî, Lügâtçe-i Felsefe, ss. 486 - 487; V. Vucûd ve M. Arabî, s. 61; Bolay, T.R. ve M. Gârûşun Mücadelesi, s. 267; I. Abdulhamid, age, s. 237.

zâtı yönünden aşkınlığını prensip olarak kabul etmektedir. Bu açıdan dinler de indimaciyye=immanentisme olarak vasıflandırılan tam bir panteizm sözkonusu olamaz; fakat bazı panteistik gibi görünen birlikçi (monist) yaklaşımlar olabilir. Bu ise dinî panteizmi değil, belki bazı panteistik yorumları düşündürülebilir. ⁽¹¹⁾ Bu durumda A.E. Garvie'nin panteizm ile ilgili şu iddialarına katılmak ise hiç mümkün değildir. Ona göre "panteizmin esası ya Tanrı'nın aşkınlığına veya içkinliğine dayanır. Panteizmi bazen Monoteizm'den, bazen de Deizm'den ayırmak adet olmuştur; çünkü Panteizm Tanrı'nın iki sıfatı (içkinlik ve aşkınlık)'nı da içine almaktadır. ⁽¹²⁾

Görüldüğü gibi Garvie bir panteizmden değil, bir pan-enteizmden (çift kutuplu uluhiyet anlayışı) bahsetmektedir. Böyle bir anlayış zaten İslâm dini dışındaki dinler için öteden beri söz konusu edilmiştir. Yalnız burada Südürcü (Emanatiste) ve İdealist panteizm ile panteist yoruma müsait bir takım dinî hususları birbirine karıştırmamak gerekir. Meselâ Eflatun (M.Ö. 427 - 347)'un, Plotinos (204 - 269) ve Hegel (1770 - 1831)'in doktrini, aşkinci gibi görünse de içkincidir. Çünkü öncelikle onlara göre Tanrı, transadent değil, immanent'tir. Madde ve eşya bir varlığa sahip olmasa da gölge veya yokluk olarak tasarlanan varlıkları için bile Tanrı'dan pay almışlar, diğer bir ifade ile, uluhiyet bu varlıklara yayılmış ve dağılmış vaziyette bulunmaktadır. Acosmiste anlayışta esas vurgulanmak istenen Tanrı olduğu için, nisbî ve kısmî bilinen dünya, Tanrı ile aynileştirilmektedir. Dinî telakkilerde de vurgulanmak istenen Tanrı'dır; ama bu zâtı itibariyle aşkın ve âlemde belirli bir yer işgal etmeyen bir Tanrı'dır.

Garvie, Spinoza (1632 - 1677)'nin panteizmini yorumlarken de Spinoza'nın hem içkinci, hem de aşkinci bir panteist olduğu hatasına düşmektedir. Ona göre "Spinoza, bütün eşya ve insanı ilâhî iki sıfat olan "FKIR" ve "UZAM"ın sadece modusları olarak kabul ederken içkincidir; fakat bu sıfatları ezeli ve ebedî, yok olmayan sıfatlar olarak kabul ettiğinde ise aşkincidir." ⁽¹³⁾ Belki Tanrı'nın tam olarak kavranamaması ve metafizik bir gerçek oluşu, bizim açımızdan O'nu aşkınmış

11 - Çeşitli panteist görünümlü dinî telakkiler hakkında bilgi için bkz. Garvie, age, IX, ss. 610 - 612; A.S. Geden, *Encyclopaedia of religion and Ethics*, IX, ss. 617 - 620; W. Holsten, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen, 1986, V, ss. 37 - 38; Ferid, age, ss. 25 - 28.

12 - Garvie, age, IX, s. 609.

13 - Garvie, age, IX, s. 609.

gibi anlamamıza sebep olabilir. Bu sadece bizim açımızdan böyledir. Spinoza açısından ise, hiç de zannedildiği gibi değildir; çünkü Spinoza, tek gerçeklik kabul ediyor, o da cevherdir ve bu cevher Tanrı-âlem ikiliğini ortadan kaldıran ve onları aynileştirerek tek realite haline getiren mutlak bir gerçektir. Zaten bu sebepten dolayı Spinoza ilk tutarlı ve gerçek panteist sayılmıştır.

Spinoza'ya gelinceye kadar panteist sistemlerin bir gelişme evresi geçirmiş olduğu muhakkaktır. Konumuza ileride ışık tutacağı ve değerlendirmemizde faydalı olacağı düşüncesiyle panteizmin kısa bir tarihçesinin hatırlatılmasının yerinde olacağı kanaatindeyiz.

A)PANTEİZMİN TARİHÇESİNE KISA BİR BAKIŞ:

Düşünce tarihi boyunca, panteist teorilerin gelişmesi, monizmin gelişmesi ile âlemdaki âhenk ve nizam anlayışının ve akıl kavramının evrimi ile orantılı bir gelişme göstermiştir. Bu sistem, tecrübe ve müşahedeye dayanmayan ve sadece mantikî bir çabanın ürünü olan felsefelerde, politeizm karşısında ileri bir aşamadır. Panteistik telakkilerin şekil olarak ilk kaynağı, Tabiat'cı (Naturalist) bir karakter taşıyan Antik felsefedir. Monistik varlık açıklamasına dayanan bu panteist telakki ilk olarak Thales (640 - 562)'de görülür. Kâinatın ana maddesi (Arkhé) olan su en temel cevherdir; her şey su'dan meydana gelmiş ve suya dönüşecektir. Milet'li diğer tabiat filozoflarından Anaksimendros (610 - 546)'un APEIRON'u ile Anaximenes (M.Ö. VI. Asır) in HAVA'sı da aynı ilkeyi, aynı cevheri temsil ederler. Bu panteist anlayışta ilkçağda başlayıp Pythagoras, Herakleitos, Parmenides, Stoa'cılar, Eflâtun, Aristoteles, Plotinos, Yeni-Eflatuncular, Bruno, Spinoza vb. derken günümüze kadar bir çok filozofların elinde çok çeşitli şekiller almıştır. Bu teorinin temel görüşü, daha önce de belirttiğimiz gibi, her şey ile varlığı teke irca etmektir. Buna göre her şey özde tek bir gerçektir; o da, Tanrı ile âlemin aynileşmesidir.

Tabiat Filozoflarında kâinatın esası, özü, cevheri tek bir ilkeye dayandırılrsa bile bunlara tam bir panteist demek çok zordur. Sadece bunlara değil, daha sonrakilere bile bu işin tam olarak verilememektedir. Meselâ Phythagorasçılarda sayılar eşyanın özünü teşkil ediyorlar. Onların birlik ve bütünlük içinde oluşu bize panteist anlayışı telkin ediyor. Bu panteist yorum, "Her şeyi kuşatan Tanrı" ⁽¹⁴⁾ anlayışıyla Xe-

14 - Xenophanes'un diğer ilgili görüşleri için bkz. Emile Bréhier, *Histoire de la Philosophie*, Paris, 1981, I, p: 55; Kamuran Birand, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, ANK. 1987, s. 17 - 18.

nophanes (MÖ. 570 - 485)'da daha açık bir şekilde kendisini hissettirir. Onun öğrencisi Parmenides ise akılcı bir yol ile hocasının Panteist anlayışını metafizik bir biçimde geliştirmeye çalışır, neticede "BİR" ile âlemi aynileştirir. ⁽¹⁵⁾ Buna göre Tanrı her şeydir.

Parmenides (MÖ. 540 - 480) in Statik Panteist telâkkisine karşı, Herakleitos (MÖ 550 - 480) dinamik bir panteizmi temsil etmektedir. Çünkü âlem, her şeyi kuşatan Tanrı (LOGDOS) veya Ateş'in bir formundan ibarettir. Herakleitos'un dinamik felsefesinden etkilenen Eflatuncu ve Aristocu fikirlerle desteklenen Stoacılık, Panteist bir sistem üstünde durmuştur. Bu stoa Panteizmi kendisinden sonraki hemen hemen bütün panteist sistemleri az veya çok etkilemiştir. Bu sistem Eflatun ve Aristoteles'de görülen dualist varlık açıklamasını tekrar Monizme, açıkçası Materyalist panteizme kaydırmıştır. Stoa'lıların sisteminde Tanrı ile âlem aynileşmiş vaziyettir. Varlık, madde ile Tanrı'nın bir birleşmesidir. Tanrı da çok ince, rakik ve görünmeyen cinsten bir maddedir. Yalnız O, maddeye ve âleme nüfuz ederek onları belli bir gâyeye göre düzene kavuşturmuştur. ⁽¹⁶⁾

Stoa felsefesi tam bir determinist felsefeyi temsiletmesine rağmen, insanı bu determinist zincirin halkalarından çıkarması nedeniyle Spinoza'daki kadar saf bir panteizme ulaşamamıştır. Buna rağmen bu doktrin Greko-Romen ve daha bir çok felsefe sistemleri üzerinde etkili olmuştur. Stoa felsefesinin etkisinde bulunanlardan birisi de yahudi filozofu Philon'dur. Logos doktriniyle etkilenmiş olan Philon'un felsefesi mistik bir özellik gösterir. Onun bu dinî mistisizmi Yeni Eflatunculuğu hazırlar. Yeni Eflatuncu okulun baş temsilcisi Plotinos (204 - 270) da da Tanrı mutlak birliktir. O, her şeyin kaynağıdır. Var olan her şeyde Tanrı'nın bir südürüdür. Dolayısıyla o, mevcudiyetin kendisidir; bizatihi varlıktır. ⁽¹⁷⁾

Plotinos'da bütün varlık Tanrı (BİR)'dan pay alarak varlığa geldiği ve kendisinden sonraki varlığı meydana getirdiği halde, Onu da tam felsefi manada bir panteist saymak oldukça zordur. Çünkü O, kavranması ve düşünülmesi mümkün olmayan bir Tanrı anlayışıyla Teizm'e ve her şeyin Tanrı'dan pay almışçasına südür ettiğini (çıktığını) kabul etmekle

15 - Bilgi için bkz. Ernest Von Aster, *Felsefe Tarihi Dersleri*, Çv. M. Gökbek, 1st. 1943, s. 47; Birand, age. s. 20.

16 - Bilgi için bkz. Bréhier, age, I, pp. 280 - 281; Ferid, age, ss. 15 - 16; Von Aster, age, s. 184; Weber, age, s. 94 vd.; İ. Fennî, V. Vucûd, ss. 72 - 73; Thilly, age, IX, s. 615.

17 - Bilgi için bkz. Bréhier, age, I, pp. 399 - 409; Von Aster, age, s. 221; Weber, age, ss. 111 - 116; İ. Fennî, age, ss. 63 - 65; Birand, age, s. 123 - 126.

de Panteizm'e kaymaktadır. Sonra, O'nun insana irade hürriyeti tanınması da O'nu Panteizm'den uzaklaştıran başka bir sebeptir. Bu bakımdan, Plotinos'un panteistik yaklaşımlarının dinî mi? Felsefî mi? olduğunu kestirmek oldukça zordur.

Bu nedenle Garvie, Yeni-Eflatunculuğu tipik bir mistisizm olarak nitelendirir. Çünkü O, panteizmden "Hiçbir şey yoktur, sadece Tanrı vardır" ⁽¹⁸⁾ teorisini anlıyor. Aynı sebepten dolayı J. Allenson Picton da Hristiyan mistik panteizmi diye bir şey kabul etmiyor. Çünkü ona göre, gerçek bir panteizmde mahluk Tanrı'nın dışında bir sūdūr değildir; sonsuz, sınırsız varlığın sonlu bir modus'udur. ⁽¹⁹⁾

Burada yeri gelmişken, Garvie'nin, "Hiçbir şey yoktur, sadece Tanrı vardır" anlayışının gerçek panteizm olup olmadığını sormak icab ediyor. Eğer bu anlayış gerçek bir panteizm ise, o takdirde, bütün müslüman sūfîler ve İslâm Tasavvufu panteist olmaz mı? Nasıl ki Picton bir Hristiyan mistik panteizme yer vermek istemiyor; aynı şekilde, İslâm Tasavvufunda da bir mistik panteizmden söz edilemez. Belki bir takım panteistik yorumlara müsait durumlar olabilir. Fakat bu durumları panteizm olarak kabul edersek, o zaman, bazı batılı düşünürlerin yaptıkları gibi, "Panteizm" teriminin kapsamını keyfi olarak genişletmiş oluruz.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, yeni Eflatuncu mistisizm ile felsefenin büyük ölçüde dine kaydığı görülmektedir. Bunun içindir ki, Kitabî (ilâhî) din olarak isimlendirdiğimiz üç büyük dinde, Tanrı ile âlemi aynileştiren saf felsefî bir panteizm görmek mümkün değildir. Ancak felsefenin konusuyla dinin konusunu aynı sayan bazı Yahudi ve Hristiyan Ortaçağ filozofları, önceki panteist telâkkilerin tesirinde kalarak, bir takım panteist varlık açıklamalarına gitmişlerdir. Bunlardan birisi, Tanrı-âlem birliğini savunan ve "Tanrı her şeydir ve her şey Tanrıdır" ⁽²⁰⁾ diyen İrlanda asıllı Johannes Scottus Eriugena (810 - 877) dır. Diğeri ise "iki sonsuz olamaz" prensibinden hareketle, Tanrı ile âlemi özdeş kılan Skolastiğin bir başka filozofu İtalyan Giordano Bruno (1548 - 1600) dur.

Bruno gerçekten kendisinden sonraki panteistleri şöyle ya da böyle oldukça etkilemiştir. Bruno'ya göre, Tanrı ile kâinat bir ve aynı şeydir. Tanrı, sonsuz varlık veya Kâinat, âlemin prensibi, ezeli ve ebedî sebe-

18 - Bkz. Garvie, age, IX, s. 610.

19 - J. Allenson Picton, *Its Story and Sinificance*, London, 1905, s. 13, (*Encyclopaedia of Religion and Ethics*, IX, s. 610 dan naklen).

20 - J. Scottus Eriugena, *De Divisione Naturae*, III, ss. 17 - 18, *Zikreden, Weber, age, s. 141; Brehier, age, I, pp. 482 - 484.*

bi (Natura Naturans) dir.⁽²¹⁾ Bruno'nun bu doktrini Tanrı'yı, akı, Âlem ruhu ve maddeyi, aynı zamanda hayat ve âlemin (eşyanın) çeşitliliği demek olan tek bir ilkeye irca etmektedir. ⁽²²⁾

Kilisenin tasallutundan kurtulmak için, Tanrı ile âlemi ayrı şeylermiş gibi göstermeye çalışan Bruno, bir mantık oyunu (muğalata) bu sefer Tanrı ile kâinatı aynı saymaktadır. Buna göre, kâinat, Tanrısal gerçekliğin gelişmiş bir biçimi olarak tezahür eder.

Bruno'nun Tanrısı, ne âlemi yaratan, ne onu hareket ettirendir; fakat O, âlemin ruhu, ilkesi, hayatın ve şekillerin kaynağıdır. Âlemin ruhu olan Tanrı, immanente (mündemiç) bir varlık olarak eşyanın devamlı sebebi, onları meydana getiren, düzene koyan, içeriden dışarı doğru idare eden, hem maddî, hem de formal bir prensip ve onların ezeli ve ebedî cevheridir.⁽²³⁾ Bu evrensel ruh, akıl ve hayal gücünün kavrayamadığı sonsuz kâinatı birleştirmekte, onu, nizam ve intizama kavuşturmaktadır. Her şeyi ihtiva eden evrensel Ruh, yahutta kâinatın ezeli ve ebedî olmasına karşılık, Onun kuşattığı âlem sonlu ve sınırlı kabul edilmektedir. Bu âlem zorunlulukla Kâinat-Tanrı'nın iki sıfatından biri olan "yayılım" neticesinde meydana gelmiştir. Ölüm hadisesi bir toplanma; bir şeyin yeniden varlığa gelmesi ise bir çeşit yayılmadan ibarettir. Çünkü Bruno'ya göre, aynı zamanda madde adını da alan sonsuz Tanrı, "her şey haline gelen ve bununla beraber kendiliği ile bir ve aynı kalan şeydir..." O, mutlak olmak itibarıyla, bütün formları (şekilleri) ve bütün buudları (boyutları) ihtiva eder ve görüldüğü şekillerin sonsuz çokluğunu, kendi kendinden çıkarır. ⁽²⁴⁾

Bruno'nun bu tasavvuruna göre, bütün varlıklar aynı anda hem vücut, hem de ruhtur; hepsi de özel bir form altında, mutlak Monadı veya Kâinat-Tanrı'yı tekrarlayan canlı monatlardır. Bruno'ya göre, cisimleşme, monadda bulunan yayılma kuvvetinin dışarı olan bir hareketinin neticesidir; düşünce, monadın kendi üzerine bir dönüş hareketidir. Hayat ise bu toplanma ve yayılma hareketinden ibarettir. ⁽²⁵⁾

Kâinat-Tanrı'yı herşey, her şeyi de Tanrı'da gören Bruno, yaratma ve hürriyeti kabul etmeyip kâinata zorunluluğun hakim olduğunu savunmakla panteizme oldukça yaklaşmaktadır. Gerçi o, her yönüyle tu-

21 - Bréhier, age, I, p. 694; Weber, age, s. 201.

22 - Bréhier, age, I, p. 694.

23 - Bréhier, age, I, pp. 694 - 695; Weber, age, s. 201.

24 - Weber, age, ss. 202 - 203; Bréhier, age, I, p. 694.

25 - Bkz. Garvie, age, IX, s. 611; Weber, age, s. 203.

tarlı bir panteizmi ortaya koyamamış gibi görünüyor; fakat başta Spinoza olmak üzere, Leibniz, Bonnat, Hegel, Diderot vb. gibi gerçek panteistlere öncülük etmesi, onun önemini bir kat daha artırmaktadır.

Bruno'dan sonra panteizmin gerçek şahsiyetini Spinoza ile kazanmaya başladığı görülüyor. Çünkü şimdiye kadar verilmeye çalışılan panteizmin kısa tarihçesi içinde, hiç bir filozofun, onu, mantikî sonucuna ulaştıramamış olduğu müşahade edildi. Onun içindir ki, panteizm deyince, akla hep Spinoza gelmiştir. Biz de haklı olarak Spinoza'nın Panteizm'i ile İbn-i Arabî'nin Vahdet-i Vücûd'unu esas alarak, konumuzda çözüm aramaya çalışacağız.

B) SPINOZA'DA PANTEİZM:

Panteizmi en üst seviyede mantikî izahına kavuşturan, hiç şüphe yok ki, Portekiz asıllı Musevi Baruch Spinoza (1632 - 1677) olmuştur. Spinoza, genel felsefesinde, Malebranche, Descartes ile Augustinus'un felsefelerinden, panteistik düşüncelerinde ise Yahudi mistisizmi, çeşitli skolastik düşünceler, yeni gelişmekte olan tabiat bilimi ile Bruno'nun panteizminden etkilenmiş olduğu söylenebilir. Bununla beraber, Spinoza'nın hem metod, hem cevher, hemde varlık açıklaması bakımından en çok etkilendiği kimsenin Descartes olduğu görülüyor. Spinoza Matematiksel Metodu (Dédution) bizzat sistemine uygulamış ve her şeyi, bir takım temel ilkelere dayandırarak analitik bir tarzda ortaya koymuş ve tıpkı geometride olduğu gibi, çözümlemeye çalışmıştır. Onun bu metod ile ortaya koyduğu varlık açıklaması, bize tam bir panteizmi vermektedir; bu sistem, her şeyde Tanrı'yı bulmakta ve âlemi Tanrı ile doldurmaktadır; diğer bir ifadeyle, kâinat Tanrı'dan ibaret olmaktadır.

Panteizmin Tanrı- Âlem münasebetini daha anlaşılır bir şekilde ortaya koyabilmek için Spinoza felsefesinin ana meselesi olan CEVHER problemine bir açıklık getirmemiz gerektiği kanaatindeyiz. Çünkü Spinoza, Tanrı- Âlem münasebetini, CEVHER'i esas alarak kurmaya çalışmaktadır.

B₁) SPINOZA'DA CEVHER PROBLEMİ:

Düşünce Tarihinde CEVHER meselesiyle uğraşmış bir çok filozof vardır. Bunlar arasında Aristoteles'i ilk olması, Descartes ve Leibniz'i birden fazla cevher kabul etmeleri, Spinoza'yı da ikilik ve çokluğu ortadan kaldırmak ve bütün varlığı tek bir ilkeye, öze irca etmek suretiyle

cevheri teke indirmesi açısından zikre değer buluyoruz.

Cevher problemini en tutarlı bir şekilde ele alan, hiç şüphesiz ki, Spinoza'dır. Spinoza'ya göre cevher, "Kendi başına var olan ve kendi kendisiyle tasarlanan, yani düşünölmek için başka hiçbir mefhuma ihtiyaçı olmayan şeydir"⁽²⁶⁾ Kendi kendinin sebebi olan ve var olmak için başka bir şeye ihtiyaç duymayan tek bir cevher vardır. ⁽²⁷⁾ Çünkü "var olmak bir cevherin tabiatı gereğidir."⁽²⁸⁾ ve "Älemde aynı tabiatı, yahutta aynı sıfatı olan birden çok cevher olamaz" ⁽²⁹⁾ "Bir cevher başka bir cevher tarafından meydana getirilemez."⁽³⁰⁾

"Bir cevher başka bir cevher tarafından meydana getirilemez" görüşüyle "hiçbir şeye tabi olmayan, fakat her şeyin kendisine tabi olduğı tek cevher vardır" görüşleri Spinoza'yı Descartes'cı cevher anlayışından uzaklaştıran noktalardır. Zira Descartes'da, bir kendi kendinin sebebi olan cevher olarak TANRI vardır; bir de, Tanrı tarafından yaratılmış ve hiç bir şekilde birbirine irca edilemeyen iki ayrı cevher olarak RUH ve MADDE vardır. İşte Spinoza, panteist sisteminde bu ikiliğı, Cevher ile Tanrı'yı, Tanrı ile maddeyi özdeşirmek suretiyle ortadan kaldırmayı başarmıştır.

Spinoza'ya göre, Cevher ile Tanrı aynı şeydir. O, "mutlak olarak sonsuz bir varlığa, yani sonsuz sıfatları olan ve ezeli ve ebedi olan, özü bu sonsuz sıfatlardan her biriyle ifade edilmiş olan cevhere Tanrı" ⁽³¹⁾ diyor. Ona göre, nasıl ki cevher tektir, aynı şekilde Tanrı'da tektir. "Tanrıdan başka cevher olamaz ve tasarlanamaz." ⁽³²⁾ Bu mutlak ve sonsuz cevher bölünme de kabul etmez. ⁽³³⁾ Ezeli, ebedi ve zarurî olan Tanrı'nın mâhiyeti var olmayı gerektirir. ⁽³⁴⁾ Yani Tanrı kendi kendisinin nedenidir. Bunun için de onun özü, varlığı zorunlu olarak kuşatır; Spi-

26 - Spinoza, *Ethique*, trad. Charles Appuhn, Librairie Garnier Frères, Paris, P. 19, I, Définition III; ayrıca bkz. *Démonstration*, I, p. 23; *Corollaire*, II, p. 135; Bundan sonra referansları sadece *proposition*, *Définition* vb. nin numaralarıyla vereceğiz.

27- Spinoza, *age*, I, *Corollaire*. I, p. 45; *Démonst.* I, p. 47.

28- Spinoza, *age*, I, *Prop. VII*.

29- Spinoza, *age*, I, *Prop. IV*.

30- Spinoza, *age*, I, *Prop. XVI*, ayrıca bkz. *Corollaire*, I, p. 27.

31 - Spinoza, *age*, I, *Def. XVI*; *Corollaire*, I, p. 67.

32 - Spinoza, *age*, I, *Prop. XIV*.

33 - Spinoza, *age*, I, *Prop. XIII*.

34 - Spinoza, *age*, I, *Prop. XI*; *Démonst.*, I, p. 37 - 38; *Scalie*, I/39 - 41.

noza, özü varlığı kuşatan; diğer bir ifadeyle, tabiatı zorunlu olarak tasarlanabilecek şeye, kendi kendinin nedeni (causam sui) diyor.⁽³⁵⁾

Sırf kendi tabiatının zorunluluğu olarak var olan, tek ve herşeye tesir eden Tanrı, aynı zamanda, her şeyin hür nedenidir. Yalnız O'nun hürriyeti zaruret ile aynı manaya gelir. Spinoza "sırf kendi tabiatının zorunluluğu ile var olan ve etkinliği, sadece kendisi ile gerektirilen şeye hür" ⁽³⁶⁾ diyor. Bunun tabii neticesi olarak "Tanrı, eserlerini irade hürlüğü ile meydana getirmez." ⁽³⁷⁾ Çünkü Spinoza iradeyi bir neden değil, zorunlu neden olarak vasıflandırmaktadır. ⁽³⁸⁾ Böylece Tanrı, her şeyi hür iradesi ve mutlak olarak dilediği şekilde değil, mutlak tabiatının, gücünün önceden gerektirdiği şekilde meydana getirir.

Spinoza böyle bir hürriyet, daha doğrusu, zorunluluk (cebr) anlayışıyla, monoteist dinlerin ve Teist düşüncenin kabul ettiği hür, mutlak irade sahibi ve dilediğini yapan Tanrı'sı yerine; hürriyet ve iradeden yoksun, istediğini, dilediğini değil de, sebeplerin gerektirdiğini yapan, yerine getirmek zorunda olan bir Tanrı'yı sisteminin hareket noktası yapıyor. Gerçi Spinoza da Tanrı'ya bir irade isnat ediyor, fakat bu ilâhî irade dediği şey bir takım ilâhî tezâhürlerin zaruri neticesidir. Bu zarûret gereği herşey Tanrı'dadır, O'na bağlıdır; Tanrı olmadan ne hiçbir şey var olabilir ve ne de tasarlanabilir. Spinoza bu durumu bir önermesinde şöyle ifade ediyor: "Var olan her şey Tanrı'da vardır ve Tanrı olmadan hiçbir şey var olamaz ve tasarlanamaz."⁽³⁹⁾

Her şeyin etkin sebebi olan Tanrı, geçici (transcients) bir sebep değil, içkin (immanens) bir sebeptir.⁽⁴⁰⁾ Dolayısıyla "Tanrı'nın varlığı ve özü tek ve aynı şeydir."⁽⁴¹⁾ Bu ifadelerden anlaşıldığına göre Tanrı, âlemin içinde yer alan, onu içten etkileyen bir sebep durumundadır. Onun ezeli ve ebedî olduğu da dikkate alınırsa, aynı zamanda, varlığın daimî sebebi olmaktadır. ⁽⁴²⁾ Buradan şu sonuç da çıkmaktadır: Varlıkta mündemiç (içkin) olan CEVHER - TANRI adeta, âlemlerle, tabiat

35- Spinoza, age, I, Def. I/I.

36 - Spinoza, age, I, Def. I/VII.

37 - Spinoza, age, I, Corollaire, I, p. 85; Corollaire, II, I/pp. 85 - 87.

38 - Spinoza, age, I, Prop. I/XXXII.

39 - Spinoza, age, I, Prop. I/XV.

40- Spinoza, age, I, Démons. Ip. 65; Prop. I/XVIII.

41 - Spinoza, age, I, Prop. I/XX; Démonst. I/pp. 65 - 67.

42 - Bkz. Spinoza, age, I, Corollaire, I p. 73.

ile de özdeş bir vaziyette bulunmaktadır. Yani Tanrı ile CEVHER ve TABİAT aynı şeylerdir. Zira âlem Tanrısal özün kendisini genişletmesi ve geliştirmesi, ruh ve madde ise aynı özün iki ayrı görünüşüdür. Bunun için Spinoza'ya göre, cevherin tavırları ve duygulanışları cevhersiz var olamaz ve tasarlanamaz. Çünkü onlar ancak cevherde vardır. Yine hiçbir tavır Tanrı'nın tabiatı dışında var olamaz; ancak Tanrı'nın tabiatında var olabilirler ve onunla tasarlanabilirler. Görülen bu her şey, bir tavidir ve her tavır da kendi cevherinde vardır. Yani her şeyin varlığı Tanrı'ya bağlıdır...⁽⁴³⁾ Tanrı'dan başka hiçbir cevher olamaz ve tasarlanamaz. Uzunlu cevher ise Tanrı'nın sonsuz sıfatlarından birisidir...⁽⁴⁴⁾ Her şey Tanrı'dadır; ancak her şey onun sonsuz tabiatının kanunlarına göre ve tabiatının zaruri bir sonucu olarak meydana gelir.⁽⁴⁵⁾

"Her şeyin TANRI'da" ⁽⁴⁶⁾ olduğunu ve hatta "bütün fikirlerin Tanrı'da" ⁽⁴⁷⁾ bulunduğunu iddia eden Spinoza, daha önce de belirttiğimiz gibi, Acosmiste bir panteisttir. Zira Tanrı'sız hiçbir şey ne tasarlanabilir, ne de varlığa gelebilir. "Tanrı'nın dışında, yahutta tanrı'da O'nu etkili kılacak kendi tabiatının yetkinliğinden başka hiç bir sebep yoktur."⁽⁴⁸⁾ Gerçekten hür sebep olarak sadece Tanrı vardır; çünkü kendi tabiatının zorunluluğu ile yalnız Tanrı vardır ve yalnız O, tabiatının zorunluluğu ile tesir eder; öyle ise hür bir neden olan sadece Tanrı'dır.⁽⁴⁹⁾

Spinoza'nın acosmiste panteist (yani uluhiyeti inkâr eden değil de, âlemi sıfatların, özün bir uzantısı olduğunu söylemesi) olduğunu gösteren diğer bir husus da, âlemin ve âlemdeki şeylerin (yaratılan tabiat= nature naturée) ancak ezeli, ebedî ve kendi kendinin sebebi CEVHER-TANRI veya onun sıfatlarına (yaratan tabiat= nature naturante) bağlı olarak vücuda gelmesidir. ⁽⁵⁰⁾ İster sonlu olsun, ister sonsuz olsun, fiil halinde zihin, irade, arzu, sevgi vb. yaratıcı tabiata değil,

43 - Spinoza, age, *Démonst.* I/p. 47.

44 - Spinoza, age, *Scolle*, I/p. 48.

45 - Spinoza, age, I, *Scolle*, I/p. 55.

46 - Spinoza, age, I, *Prop. I/XV; Démonst.* I/p. 57; *Appendice*, I/p. 97.

46 - Spinoza, age, I, *Prop. I/15; Démonst.* II/p. 193.

48 - Spinoza, age, I, *Corollaire I*, I/p. 59.

49 - Spinoza, age, I, *Corollaire II*, I/p. 59.

50 - Spinoza, age, I, *Socollie*, I/p. 81; ayrıca farklı yorum ve bilgiler için bkz. İ. Fenni, *Lügâtçe-i Felsefe*, ss. 189, 653 - 654.

yaratılmış tabiata nisbet edilen şeylerdir. ⁽⁵¹⁾ Bütün bu varlık, eşya gerçek varlık olan cevherin (Tanrı) sıfatlarının genişletilmesinden ibarettir. Bu ise, Tanrı her ne kadar varlıkla immanente (içkin) olsa bile, Tanrı'yı gündemde tutmak ve âlemi, eşyayı paranteze almak anlamına gelir.

Spinoza'nın bu Acosmisme'i bazı düşünür ve felsefeciler tarafından pan-cosmisme (tüm âlemcilik=kamuevrencilik), tabiatçı veya maddeci panteizm olarak da yorumlanmıştır. Mesela A. Weber "Felsefe Tarihi" adlı eserinde Spinoza'yı cosmeist veya panteist olarak vasıflandırdıktan sonra "Onun kosmosu Tanrı'nın ta kendisi ve Tanrısı, kosmosun cevheridir" ⁽⁵²⁾ diyor. Bu iddiasına rağmen Weber Spinozayı mülhit (athée) olarak kabul etmiyor. Ferid Kam ve bazı diğer düşünürler de Spinoza'yı mülhid kabul etmemektedir. ⁽⁵³⁾ Buna karşılık, "Tanrı ve tabiat özdeşliği" olarak özetlenen Spinoza panteizmi, Materyalist Monizm'in temsilcisi E.Haeckel (1834 - 1919) tarafından ateistlikle suçlanmıştır ve buna bağlı olarak da panteist sistemler, materyalist monizmin bir değişik şekli gibi görülmek istenmiştir.

Acosmisme veya pan-cosmisme olarak değerlendirmeye oldukça müsait olan Spinoza sistemini, Hegel gerçeğe daha uygun bir şekilde değerlendirmektedir. Hegel bu hususta şöyle der: "Spinozacılık, Tanrı ile âlem arasında bir ayırım yapmadığı için ateistlikle suçlanmıştır... fakat Spinozacılığa aynı şekilde Acosmisme adı da verilebilir..." ⁽⁵⁴⁾

Spinoza sisteminin acosmiste mi? yoksa pan-cosmiste mi? olduğu üzerinde durmamızın gerçek sebebi, Panteizm ile Vahdet-i Vücûd karşılaştırırken bu iki sistemi birbirine karıştırmamak ve bazı benzerliklerinden dolayı yanlış olarak onları bir ve aynı şeyler saymamak içindir. Aksi halde, acosmiste panteist varlık açıklaması ile Vahdet-i Vücûdun varlık açıklaması bazı benzerlikler gösterdiği için bir takım batılı ve doğulu düşünür ve ilim adamlarının yaptığı gibi, aynı şeyler olarak kabul edilebilir.

51 - Bilgi için bkz. Spinoza, age, I, Prop. VXXXI.

52- Weber, Felsefe Tarihi, s. 230.

53- Bilgi için bkz. Ferid, V. Vucud, s. 43.

54- Hegel, Lectures on the History of Philosophy, New York, 1955, V. III, s. 280'den naklen Aydın, age, s. 148.

B₂) SPİNOZA'DA SIFATLAR PROBLEMİ VE TANRI-ÂLEM MÜNASEBETİNİN KURULMASI:

Spinoza'nın sisteminde sıfatlar teorisi, aynı zamanda varlık teorisi-
nin de esasını teşkil etmektedir. Çünkü bütün varlık, bir çeşit, sıfatların
çeşitli tavırları olarak ortaya çıkmaktadır. Yani varlığı izah etmek,
büyük ölçüde, sıfatları izah etmeye bağlı görünmektedir.

Spinoza "Cevherde, Onun mahiyetini meydana getirmek üzere
algılanan şeye sıfat (atributum=öz - nitelik) ⁽⁵⁵⁾ adını veriyor. Bu
tanıma göre Tanrı'nın mahiyetini ifade eden sonsuz sıfatları vardır. ⁽⁵⁶⁾
Bu nedenle, bir cevherin her sıfatı ancak kendisiyle tasarlanabilir.
Tanrı'nın sonsuz sıfatları olmasına rağmen, insan aklı bunlardan ancak
ikisini idrak edebilir. Bunlarda DÜŞÜNCE (Fikir=Pensée) ve UZAM
(Imtidad=Etendue= Yerkaplama)'dır. CEVHER-TANRI veya Âlem,
düşünür ve yer kaplar. ⁽⁵⁷⁾ Spinoza'ya göre Tanrı'nın bu sıfatları ezeli
ve ebedidirler. Zira özde bulunan herşeyin sıfatı da bulunması gere-
kir. ⁽⁵⁸⁾ Yine Tanrı'nın özü değişmediği için ona bağlı olan sıfatlar da
değişmezler. ⁽⁵⁹⁾ Tanrı'nın bir sıfatının mutlak tabiatından çıkan bütün
şeyler (Modus), aynen öz-nitelikler gibi sonsuz ve varlıkları zorunludur;
yani Moduslar da bağlı oldukları sıfatlara (Atributum) göre ezeli ve
ebedidir. ⁽⁶⁰⁾

Spinoza, cevher ile sıfat arasındaki münasebetleri, geometrideki
şekiller ile şekillerin özellikleri arasındaki münasebetler gibi analitik bir
çözümlemeye tâbi tutarak izaha çalışıyor. Böyle bir dedüktif analitik
çözümleme yoluyla elde edilen iki ana sıfat; DÜŞÜNCE ve UZAM, özde
birdir. Bunlar cevherle beraber özde aynı şeylerdir; cevherin özünden
ayrı düşünülemezler; cevher de bu sıfatlar olmaksızın düşünülemez.
Sonra bu sıfatlardan her biri tek başına cevheri ifade edemez. Çünkü
yer kaplama sonsuz olmasına rağmen, diğer sonsuz olan düşüncenin
ve onun teşkil ettiği ruhların bütününü; düşünce de aynı şekilde yer
kaplama ve cisimlerin bütününü bir özde toplayamaz. Buna rağmen

55 - Spinoza, age, I, Déf. I/VI.

56 - Spinoza, age, I, Déf. I/VI; Prop. I/IX; Démonst. I/p. 35

57 - Spinoza, age, Prop. I/VI-II; Ayrıca bkz. İ. Fenni, Lügâtçe-i Fels. s. 487; V. Vucûd ve M.
Arabi, s. 66; Hakikat Nurları, İst. 1949, s. 335; Ferid, s. 40.

58 - Spinoza, age, I, Prop. I/XIX; Démonst. I/p. 65.

59 - Spinoza, age, I, Corollaire I - II, I/p. 67.

60 - Spinoza, age, prop. I/XXI; Démonst I/p. 67 - 69.

cevherin özünün bir gelişme doğrultusu olan FIKIR ile YER KAPLA-MA'nın (yahutta RUH ile MADDE'nin) arasında doğrudan bir ilişki yoktur. Bunlar Tanrı'nın özünü bize yansıtan iki ana niteliktir. Biz bu iki ana nitelik sayesinde, cevher-Tanrı'nın özünü, bazen madde dünyasında, bazen da ruh dünyasında kendini açığa vurmuş olarak görürüz. Bir çok filozofda, ayrı varlıklar olarak düşünülen ruh ve madde, böylece Spinoza'da aynı cevherin iki ayrı tezâhürü olarak ortaya çıkar. Halbuki Spinoza'nın bu iki ana niteliği Descartes'ın sisteminde, her biri birbirine zıt iki ayrı cevher olarak tasarlanmaktadır. Gerçi "Düşünce" ve "Uzam" Descartes'a göre, mutlak cevher Tanrı tarafından yaratılmıştır; fakat bunlar yine de bazı temel niteliklerinden dolayı birbirinden özce ayrılırlar.⁽⁶¹⁾

Spinoza, Descartes'ın bu birbirine zıt iki cevherini, aynı cevherin iki ayrı şekli yaparak aynı özde birleştirmiştir. Bu iki sıfatın birinin diğerine hiçbir üstünlüğü yoktur; biri diğerine eşittir. Çünkü her ikisi de aynı özünü temsil etmektedir.⁽⁶²⁾ Halbuki Descartes ruhu maddeye üstün tutuyor ve ona bir öncelik veriyordu. Diğer bütün varlıklar da bu iki ana niteliğe bağlı ve zorunlu olarak meydana geldikleri için bütün varlık, cevherde bir birliğe, bütünlüğe kavuşur. Böylece bütün varlık cevherde, cevher de bütün varlıkta gerçekleşir.

Cevher, varlıkta nasıl gerçekleşir? Yahutta nesneler veya eşya âlemi nasıl meydana gelir? Diğer bir ifadeyle, Spinoza, Tanrı-Âlem münasebetini nasıl kurmaktadır?

Spinoza, Tanrı-Âlem münasebetini öncelikle Külli Akıl'da (Tanrı'nın aklında) kurmaya çalışmaktadır. Onun böyle davranması tahlilci geometrik metoduna da oldukça uygun düşmektedir. Ona göre "...şeylerin hakikati ve şekli-özü, ancak Tanrının aklında objektif olarak varolduğu için vardır."⁽⁶³⁾ Yani Tanrıda bir kendi özünün fikri, bir de "özünden zorunlu olarak çıkan her şeyin fikri zaruri olarak mevcuttur". "Kendisinden sonsuz tavırlarla sonsuz şeyler çıkan Tanrı fikri de tek bir fikirdir".⁽⁶⁴⁾ Şeylerin hakikatının objesinin yer aldığı Tanrı aklıyla insan aklı arasında, Spinoza'ya göre, sadece isim benzerliği vardır; öz ve varlığı bakımından ise tamamen farklıdır.⁽⁶⁵⁾ Gücünü tamamen kendi özünden

61 - Descartes'in cevher hakkındaki görüşleri için bkz. Descartes, *Principes de la Philosophie*, Paris, 1885, pp. 147 - 149, 154 - 155, 158 - 160.

62 - Spinoza, *age, I, Scolie, I*, p. 61.

63 - Spinoza, *age, I, Scolie, I*, p. 63.

64 - Spinoza, *age, I, Prop. II/III, IV*.

65 - Spinoza, *age, I, Scolie, I*, p. 63.

alan Tanrının kudretinde tasarladığımız her şey zorunlu olarak vardır. Ve tabiatından bir eser çıkmayan belirli hiç bir şeyi yoktur.⁽⁶⁶⁾ O halde, "Tanrının tabiatının zorunluluğundan, sonsuz tavırlar halinde, sonsuz şeyler, yani sonsuz bir aklın tasarlıyabileceği bütün şeyler varlığa kavuşmaktadır."⁽⁶⁷⁾

Spinoza sisteminde, sonsuz ve zorunlu olarak var olan her tavır, ya Tanrının bir sıfatının tabiatına, yahutta sonsuz ve zorunlu olarak bir sıfatına bağlıdır.⁽⁶⁸⁾ Buna göre, Uzam'a bağlı olarak ortaya çıkan cisim (beden) de, düşünceye bağlı olarak gerçekleşen düşünen ruh ve da Tanrının özünü belirli ve gerektirilmiş bir tarzda ortaya koyan bir tavır gösterir.⁽⁶⁹⁾ Bu sebeptendir ki, "âlemdе yayılmış olan bütün tikel şeyler, Tanrının sıfatlarından, yahutta Tanrının sıfatlarını şöyle veya böyle belirli bir tarzda ifade eden tavırlardan başka bir şey değildir."⁽⁷⁰⁾ Tanrının sonsuz ve sınırsız özünü belli bir şekilde objektifleştiren ana nitelikten her biri, sayısız değişimleri, görünüşleri (modusları) ile nesneye, eşyaya dönüşmektedir. Meselâ düşünce değişerek akıl ve irade, yer kaplama değişerek hareket ve sukûnet olabilmektedir. Akıl, irade, hareket, sonsuz, fizik âlem ve zihni âlem gibi moduslar ezeli ve ebedidirler. Çünkü bunlar ya cevherden, yahutta cevherin sıfatlarından doğrudan doğruya çıkarlar. Bir de modusların sonsuz değişmesiyle bir takım sonlu suretler elde edilir ki bunlarla da sonlu varlıkları, tikel şeyleri meydana getirirler. Mekân içinde yer alan sayısız nesneler ile ruh dünyasındaki psişik hadiseler sonlu suretlerdendir. Spinoza'ya göre, bütün tikel şeyler, zorunsuz bir bozulmaya elverişli olduğu halde, aklın gereği ve her birinin diğerinin sebebi olması nedeniyle bunlar da kendilerine sebep olan moduslarının sonsuz bağlantılarına, sebep zincirine dahil olurlar.⁽⁷¹⁾

Tanrı, Spinoza'ya göre sadece küllî tezâhürlerin değil, fiil halinde var olan tikel bir şeyin de fikrî sebebidir. Bu fikrî duygulanmış olma, ikincinin, üçüncünün, dördüncünün duygulanmış olma sebebi olarak sonsuza kadar sürüp gider.⁽⁷²⁾ Bunun neticesinde, yaratılmış tabiat

66 - Spinoza, age, I, Prop. IXXXIV - XXXV, XXXVI.

67 - Spinoza, age, I, Prop. I/XVI; Démonst. I/p. 57.

68 - Spinoza, age, I, Prop. I/XXIII.

69 - Spinoza, age, I, Déf. IVI - III.

70 - Spinoza, age, I, Corollaire, ve 25. önermenin sonucu, I, p. 75.

71 - Spinoza, age, I, Corollaire, II/p. 187 - 189.

72 - Spinoza, age, I, Prop. II/IX.

(Nature Naturée) cevherin veya sıfatlarının çeşitli tavırları yahut tezâhürleri, tek tek görünüşler, nesneler olarak varlığa gelmiş olur. Bu tavırlar (moduslar) da kendilerine tesir eden sıfatlar gibi sonsuzdurlar. Çünkü Spinoza'da Tanrının (Cevher) düşünme gücü, onun etki gücüne eşittir. Yani Tanrının sonsuz tabiatında şekli olarak çıkan her şey, Tanrı fikriyle aynı düzende ve aynı bağlantıyla objektif olarak Tanrıdan çıkar. ⁽⁷³⁾ Demek oluyor ki, tikel şeylerin Tanrı'nın sıfatlarında var olabilmesi için öncelikle Tanrı fikrinin, sonra ise o şeylerin Tanrı'nın fikrinde var olması gerekiyor. Çünkü Spinoza'ya göre "fikirlerin düzen ve bağlantısı, şeylerin düzen ve bağlantısının aynıdır."⁽⁷⁴⁾ Bu açıklamaya göre, Yaratan Tabiat (Nature Naturante), objeler, nesneler veya eşyalar dediğimiz, gerçekliğini ancak Tanrı'da bulan Yaratılmış Tabiatın her noktasında etkin bulunmaktadır.

Tanrı-Âlem münasebeti meselesinde Spinoza'nın büyük ölçüde İtalyan filozofu Bruno'nun tesiri altında kaldığı görülmektedir. Bruno mülhidlik suçlamalarından kurtulmak için, aslında bir saydığı kâinat ile âlemi bir birinden ayırıyor ve Tanrı veya kâinatı âlemin ezeli ve ebedi prensibi (Nature Naturante); âlemi de onun neticeleri, objeler, nesneler yahutta olayların tamamı (Nature Naturée) olarak tasavvur ediyordu. Böylece âlem ferdi ve cüz'i varlıkların toplamından meydana gelen zihnî birbirlilik halini alıyordu. Tanrı bu âlem içinde ruhî bir varlık olarak onu içten dışa doğru idare eden maddî ve formel bir ilkedir. Aynı Tanrı Spinoza'da varlığın küllî özü (cevher)dür. Âlem ve âlemdelikler de CEVHER-TANRI'nın özünden zorunlu bir sonuç olarak tezâhür etmektedir. Tanrıyı varlığın özü veya Onun içkin, maddî ve formel prensibi olarak kabul eden sistemlerde âlemin yaratılmışlığı, Tanrı'nın da yaratıcı olduğu kabul edilmemektedir. Spinoza da âlemi, cevherin özünden çıkardığı ve tabiat ile Tanrı'yı aynı ve bir saydığı için Onun Tanrı'sı da yaratıcı değildir. Çünkü tabiat ve eşya, Tanrı'nın zorunlu olarak, Tanrı'ca gerektirilmiştir.⁽⁷⁵⁾ Objeler ve nesneler Tanrı'nın özünün, gerçekliğinin birer zarurî tezâhürü ve suretidir.

Kâinatın cevher, araz ve suret denilen üç unsurun ortak birliğinden meydana geldiğini iddia eden Spinoza, bu unsurlar arasında değişmeyen, hep kendi kendisiyle aynı kalan bir nisbetin, düzenin bulunduğunu da kabul etmektedir. Ona göre, "Şeyler, Tanrı tarafından

73 - Spinoza, *age*, I. Corollaire, II/p. 127.

74 - Spinoza, *age*, I, Prop. II/VII.

75 - Spinoza, *age*, I, Prop. I, XXVIII.

meydana getirildikleri tarzdan ve düzenden başka hiç bir tarzda ve düzende meydana getirilemezler.⁽⁷⁶⁾ Çünkü her şey, Tanrı'nın gücüne bağlıdır. Şeylerin olduklarından başka türlü olabilmesi, zorunlu olarak Tanrı'nın iradesinin başka türlü olmasını gerektirir; halbuki Spinoza'ya göre böyle bir şey mümkün değildir. Var olan her şey, Tanrı'da var olduğuna, Tanrı ve Onun tabiatındaki herşey de zorunlu olduğuna ve Ondan zorunlu olarak çıktığına göre, o halde, âleme bir ZORUNLULUK hâkimdir.

Her nesne başka bir nesnenin, her olay başka bir olayın zorunlu birsonucudur. Yine bütün varlık sonsuz bir bağlantı içindedir. Çünkü her şey Tanrı'ca gerektirilmiştir ⁽⁷⁷⁾ ve gerektirildiği işi yerine getirmek zorundadır. Spinoza'nın varlıklar arasında zorunlu ve değişmez olarak düşündüğü münâsebet bizi mekanizme götürmektedir. Zira ona göre "... Tabiat daima aynıdır; erdemi ve işleme gücü her yerde bir ve aynıdır; yani her şeyin kendilerine uyarak meydana geldiği bir şekilden, başka şekle geçtiği tabiat kanunları ve kuralları her yerde daima aynıdır."⁽⁷⁸⁾ Böyle olmaya da devam edecektir; çünkü "nedeni doğrudan doğruya Tanrı olan bir eser, üstün olarak yetkindir." ⁽⁷⁹⁾ Tanrı ile eser arasına vasıtalar girdikçe, ilk sebepten uzaklaştıkça, Plotinos'da olduğu gibi, eserlerin yetkinliği azalır; ama aynı zorunluluk ve nisbet varlığını sürdürür.

Nesneler dünyasında kesin bir zorunluluğun hakim olduğunu savunan Spinoza, sisteminde hürriyet, irade, imkân, tesadüf ve düzensizlik gibi hususlara yer vermemektedir. Ona göre, şeylerin zorunsuz ve birbiriyle alakasız görmek cehaletimiz ve hayal gücünün işidir.⁽⁸⁰⁾ Halbuki aynı şeyleri zorunlu görmek, aklın tabiatı gereğidir.⁽⁸¹⁾ Zorunluğun tabii neticesi olan kemanizm ve her sıfatın kendi içinde anlaşılır olması, Spinoza'yı tabiat hakkında gâyeci (teleolojik) anlayıştan uzaklaştırıyor. O, tabiat için bir gâye tayin etme işini de saçma ve zihnin bir kuruntusu olarak görüyor. Âlemde her şeyin, tabiatın ezeli zorunluluğunun ve üstün yetkinliğinin eseri olduğunu savunan Spinoza, Gâye-Sebeup doktrinini tabiatı büsbütün yıkıp allak-bullak edebileceğini, gerçek sebebi

76 - Spinoza, age, I, Prop. I/XXXIII; Socolie, II, I/p. 95.

77 - Spinoza, age, I, Prop. I/26.

78 - Spinoza, age, I, p. 243.

79 - Spinoza, age, I, p. 103 - 105.

80 - Spinoza, age, I, Corollaire, II, I/p. 187 - 189; Corollaire, II/p. 211; Öner, age, ss. 40 - 41.

81 - Spinoza, age, I, Prop. II/XLIV; Démonst. I/p. 211.

eser, eseri gerçek sebep yaptığını, en üstün ve en yetkin olana eksiklik verdiğini, en önemlisi de, Tanrı'yı yetkinlikten yoksun bıraktığını ileri sürmektedir. (82)

Spinoza'nın belirttiği gibi, tabiatta bir nizamın, nesneler arasında oran ve bağlantının bulunduğu muhakkaktır; fakat bu düzen ve bağlantı monoteist dinler, bir takım teist yorumlar, Gazalî, Boutroux, Pierre Duham, L. Couturat, G. Milhaud vb, gibi filozoflar açısından zorunsuz (contingence) (83) olarak mütalâa edilmiştir. Kanaatımızca, "tabiatta zorunluluk hâkimdir" görüşü, "tabiata zorunluluk hakimdir" görüşüne nazaran Tanrı'yı daha yetkin ve daha kudretli kılmaktadır. Çünkü böyle bir anlayışta, hür irade sahibi, dileyen ve dilediğini yapan bir Tanrı vardır. Böyle bir Tanrı, hem Tanrı olmaya, hem yetkinliğe, hem de bütün varlığın sahibi olmaya, zarureti tanrılaştıran Tanrı'dan mantık açısından hem daha tutarlı, hem de daha lâyük gibi görülüyor.

B₃) SPİNOZA'NIN TANRI-ÂLEM MÜNÂSEBETİNDE İNSANIN YERİ:

Spinoza'nın sisteminde, Tanrı-Âlem münâsebeti açısından kısaca insan meselesine de temas etmenin faydalı olacağını sanıyoruz. Çünkü Spinoza'ya göre, insanın özü Tanrı'nın sıfatlarının bazı tavırlaşmaları üzerine kurulmuştur. (84) Ruh ve beden ikilisinden meydana gelen insan, diğer varlıkların meydana gelmesinde etkin olan Tanrı'nın, insan tarafından bilinen Sonsuz Düşünce ve Sonsuz Uzam sıfatlarının birer tezâhürüdür. Bu sebeple, insan ruhu düşüncenin tezâhürü, beden de sonsuz uzamın bir form değiştirmesidir. (85) Yani ruh ve beden, aynı özün birbirine hiçbir üstünlüğü olmayan paralel, fakat şekil değiştirmiş iki uzantısıdır. Spinoza'nın tabiri ile söylemek gerekirse, "insan ruhu Tanrı'nın sonsuz zihninin bir parçasıdır." (86) "İnsan ruhunu teşkil eden fikrin objesi ise bedendir." (87) Bunun için de, "insan ruhunun şekilli

82- Bkz. Spinoza, age, I, p. 103 - 105.

83 - Zorunsuzluk Doktrini ile ilgili derli toplu bir bilgi için, E. Boutroux'nun "Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu Hakkında" adlı eserinin 1988 yılında yayınlanan Türkçe baskısının baş tarafında yer alan S.H. Bolay'ın "İlimlerde ve Tabiat Kanunlarında Zorunluluk ve Zorunsuzluk Üstüne" adlı 25 sayfalık yazısına müracaat edilebilir.

84 - Spinoza, age, I, Corollaire, II/p. 135.

85 - Spinoza, age, I, Prop, IV/13.

86 - Spinoza, age, I, Corollaire, II/p.; 139.

87 - Spinoza, age, I, Prop, IV/XIII.

varlığını kuran fikir basit bir fikir değildir; bir çok fikirlerden birleşerek meydana gelmiş kompleks bir fikirdir.”⁽⁸⁸⁾

Spinoza'ya göre, Tanrı'nın insan ruhu hakkında bir fikri (bilgisi) vardır. Bu bilgi, insan bedeninin bilgisi ile aynı tarzda Tanrı'ya bağlıdır. Bu sebepten ruh bedenle birleşmiştir; çünkü beden ruhun objesidir; aynı sebepten ruh fikri de kendi objesiyle birleşmelidir.⁽⁸⁹⁾ Bu iki sûret (Ruh ve Beden) her ne kadar insanda birleşerek bir bütün meydana getirmiş olsa da, Descartes'daki kadar açık olmamakla beraber, yine de ayrı şeylermiş gibi görünüyorlar. Gerçi Spinoza bunların özde aynı şey olduklarını söylüyor, fakat yine de cisim yer kaplamaktan, ruh da düşünceden ibaret sayılan ve birbirine irca edilemeyen iki ayrı varlık alanını ifade etmekte olduğu görülmektedir.

Nesneler dünyasıyla ideal dünya arasında bir paralellik kurmaya çalışan Spinoza, aynı paralelliği ruh ile beden arasında da kurmaya çalışır. Ama bu paralelizmde paralel unsurlar birbirini etkiler. Bu etki-leme ona göre, ruh ve bedenın "fikirlerin upuygun" oluşuna bağlıdır. Varlıkların fikirleri cevherdeki fikirlere ne kadar uygunsa o kadar etkin; aksi halde etkinlikten ve yetkinlikten o kadar uzaktır.⁽⁹⁰⁾ Çünkü Spinoza sisteminde, yetkinlik ile etkinlik arasında doğru bir orantı bulunmakta⁽⁹¹⁾ ve en çok yetiye sahip olan bedenın ruhu da ezeli sayılmaktadır.⁽⁹²⁾

İnsanda ruh, bedenın fikir ve anlamı olduğu için bedene; kendi fikir ve anlamı da Tanrı (Cevher)'da bulunduğu için Tanrı'ya bağlıdır. Böylece ruhın iki yönünden birincisi (bedenın anlamı olduğu yön), sürekli fikirler, iradeler, çeşitli olaylar silsilesi vb.den ibaret olan yanı; ikincisi de sonsuz ve mutlak olan Tanrı'ya bağlı olan yanıdır.⁽⁹³⁾ Ruh bu yönüyle Tanrı'yı bilir ve onun bilgisini elde eder. Çünkü İnsan Ruhu Tanrı'nın sonsuz zihninin bir parçasıdır. Bu nedenle de ruhın özü bilgidir, fikirden ibarettir; ve onun en yüce fazileti de Tanrı'yı bilmektir.⁽⁹⁴⁾ Ruh, aynı özelliği ile bedenın bütün duygularını, yani şeylerin bütün

88 - Spinoza, age, I, Prop. II/XV.

89 - Spinoza, age, I, Prop. II/20; *Démonst.* II/p. 171 - 173.

90 - Bkz. Spinoza, age, I, Prop. III/I - III; *Corollaire*, II/p. 247, 271.

91 - Spinoza, age, I, Prop. V/XXXIXX

92 - Spinoza, age, I, Prop. V/XL.

93 - Bilgi için bkz. Spinoza, age, I, *Corollaire*, II/p. 139; *Démonst.* II/p. 141; Ayrıca bkz.

Şehbenderzâde Filbeli Ahmed Hilmi Allah'ı, *İnkâr Mümkün mü?*, İst. 1977, s. 83.

94 - Bkz. Spinoza, age, I, II/139; II, Prop. IV/XXVIII.

hayallerini Tanrı fikrine uygun olacak şekilde bilir. ⁽⁹⁵⁾ Zira her şeyi kapsayan Tanrı'nın ezeli ve ebedî özünün bilgisi upuygun ve yetkindir.

Ruhun ikinci yanı, yani tikel hadiselerle birleşip ayrılan, değişen ve sürüp giden yanı insanın şahsiyetini meydana getirir. Bu durumdaki insan ruhu tabiatın ortak düzenine göre şeyleri her kavrayışta, ne bedeni, ne de dış cisimler hakkında upuygun bir bilgiye sahip değildir; O'nun bu hususlarda ancak bulanık ve eksik bilgisi vardır. ⁽⁹⁶⁾ Böyle bir ruh, etki alanı olan bedenle birleşince, insan, tabiatın bir parçası haline geliyor ve zorunlu olarak daima edilmelere bağlanıyor, yani tabiatın ortak düzenine boyun eğiyor; netice olarak, insan, tabiatın düzeni ile uyum içine giriyor.

İnsanın tabiat ile bu uyumu; dış etkenlere bağlı olarak davranış içine girmesi, onun irade hürriyetini ortadan kaldırmakta ve tabiata köle yapmaktadır. Spinoza'ya göre zaten ruhta mutlak yahut hür hiçbir irade yoktur. Sadece ruhun şu veya bu şeyi istemesi sebeple alakalı olarak gerektirilmiştir; o da, bir başka sebeple gerektirilmiştir ve bu sonsuzca böyle gider. ⁽⁹⁷⁾ İrade ile zihni tek ve aynı şey sayan Spinoza, irade ve zihni tikel istek ve fikirlerle de aynileştiriyor. ⁽⁹⁸⁾ Böyle her şeyin etken nedeni (cause efficiente) olan Tanrı insanı kendi kaderine ortak eder. Zira Tanrı dilediğini yapamayan, mutlak iradesi olmayan ve kör bir zarurete boyun eğen bir varlık durumundadır. Zaten Spinoza iradeye hür neden demiyor, aksine zorunlu neden diyor. ⁽⁹⁹⁾ Yani insanın iradesi olsa bile zarurete boyun eğmek zorundadır.

Spinoza, insanın hürlüğü ile düşünmesi arasında oldukça garip bir irtibat kuruyor. İnsan düşünen bir varlık olarak düşündüğü ölçüde hürleşir. Çünkü ruhtan çıkan upuygun fikirlerden doğan fikirler de upuygundur. Yani düşüncenin bir modusu olan akıl, düşündükçe, etkinleştikçe hürleşir; ilâhî iradeyi ve ondan zorunlu olarak çıkan âlemin nizamını daha iyi kavrar; düşünce ile cevhere katılmış olur. İnsanlar akıl düsturuna göre yaşadıkları takdirde Spinoza'ya göre, birbirleriyle daima tabiatca zorunlu olarak uyuşurlar; ⁽¹⁰⁰⁾ fakat bu, insanlar arasında hemen hemen hiç uyulmayan bir ilkedir.

95 - Spinoza, *age*, II, *Prop. V/XIV*.

96 - Spinoza, *age*, I, *Corollaire*, II/p. 183.

97 - Spinoza, *age*, I, *Prop. II/XLVIII*.

98 - Spinoza, *age*, I, *Corollaire*, II/p. 223; *Démonst.* II/p. 224.

99 - Spinoza, *age*, I, *Prop. I/XXXII*; Ayrıca bkz. *Ferid*, V. *Vucûd*, s. 41.

100 - Spinoza, *age*, II, *Prop. IV/XXXV*.

Düşünen insan manasındaki hür insan, Spinoza'ya göre, gerçek dost, temiz kalpli ve iyi niyetli insandır. ⁽¹⁰¹⁾ Spinoza, gerçek manada kullanılan hürriyeti ve iradeyi, gerçek sebepleri bilememeye bağlıyor. Gâyesiz ve belli teleolojik hedefi olmayan varlıkların ise gâye olarak faydalıya yönediklerini ilâve ediyor. ⁽¹⁰²⁾ Ancak aklın ve ruhun en büyük kemâlini, en üstün faziletini Tanrı'yı bilmeye hasreden Spinoza, böyle bir hürriyet anlayışını yadırgıyor ve aşağılıyor. Halbuki böyle bir hürriyet anlayışı, gerçek dindarlık ve üstün mutluluğun biricik bilgisi, Tanrı bilgisinden insanı uzaklaştırıyor.

Spinoza, gerek ruhun, gerekse şeylerin kendi kendisinin bilgisine sahip olmalarını zorunluluk ilkesinin gereği olarak görmektedir. Bu bir çeşit "kim nefsini bilirse Rabbini bilir" kelâmının Spinoza'ca yorumudur. Spinoza'ya göre her kim kendisini, kendi duygulanışlarını açık ve seçik bilirse, Tanrıyı sever ve kendisini, duygulanışlarını ne kadar iyi bilirse Tanrı'yı o kadar iyi bilir. ⁽¹⁰³⁾ Demek oluyor ki, insan tikel şeyleri ne kadar iyi bilir, eşyayı ne kadar iyi tanırsa Tanrı'yı da, o kadar çok iyi tanır. Ruhumuz bir çeşit ezeliğe sahip şeyler gibi, kendi kendisini ve bedeni bildiği nisbette zorunlu olarak Tanrı'nın bilgisine de sahiptir. Bu bilgi sayesinde ruh Tanrı'da olduğunu ve Tanrı ile kendisini bildiğini bilir. ⁽¹⁰⁴⁾ Öyle ise insan tamamen Tanrı'nın zorunlu iradesiyle hareket eder, hareketleri ne kadar yetkinse, yani zorunluluğun gerektirdiği doğrultuda olursa, Tanrısal tabiata o kadar daha yaklaşmış ve O'na iştirak etmiş olur. Böylece ferdiyetçiliği, ferdin şahıs olması için gereken unsurları ortadan kaldıran Spinoza sistemi, gerçek manada tam bir panteizmi temsil eder.

Bu panteist telâkkide hürriyet, irade ve cebr aynı manaya gelmektedir. Çünkü mecbur olan ile mecbur eden aynı mâhiyettedir. Bu, Tanrı açısından, belki kendi kendisini mecbur ettiği için hürriyettir; ama, O'nun dışındakiler için aynı zorunluluğa uymak anlamına geldiğinden dolayı da cebr olur. Bu cebr, ister fatalist bir cebr, isterse determinist bir cebr olsun, insandan mükellefiyeti kaldırır. İnsanda irade ve hürriyetin kaldırılması demek, DİN, AHLÂK, HUKUK v.b. gibi mesuliyeti gerektiren değerlerin de yok sayılması, devreden çıkarılması demek olur. Dolayısıyla sevap, ceza, hesap ve sorumluluğu gerektiren şeye

101 - Spinoza, *age, II, Prop. IV/LXXI - LXXII.*

102 - Spinoza, *a ge, I, Appendice, I/p. 99.*

103 - Spinoza, *age, II, Prop. V/XV.*

104 - Spinoza, *a ge, II, Prop. V/XXX.*

de lüzum kalmaz.

Mantığa son derece bağlı kalan Spinoza panteizmi sonlu ile sonsuz, Tanrı ile Tabiatın ezeliliğini iddia ederek varlığın birliğini kabul ediyor; fakat bu birlikten sonsuz çokluğa geçerken varlığı sadece kendi cinsinden olan varlıkla değil, ilâhî zâtı, özü de bu varlığa içkin (immanente) olarak iştirak ettiriyor ki, bu anlayış O'nu acosmisme'den Pan-cosmisme (ilhad'a) götürüyor. "Tanrı ile tabiat aynı cevherin değişik görünüşleridir; özde birdir" görüşü, aynı zamanda, O'nun Tabiatçı Panteistler arasında da zikredilmesine sebep oluyor. Bunda Spinoza'nın Tanrı'yı şahsî şuurdan yoksun saymasının büyük bir rol oynadığı kanaatindeyiz.

Bütün sistemini aklî çözümlemelere dayandıran Spinoza, ahlâkı ve ahlâkî değerleri, dini ve dinî değerleri, sosyal ve siyasî her çeşit problemi aynı yolla halletmeye çalışmıştır. Tanrı kendisini severken bile "ancak sonsuz bir zihinsel sevgiyle sever" ⁽¹⁰⁵⁾ ve sadece bu sevgi ezelidir. Hiçbir pasif hali olmayan Tanrı, bunun dışında sevgi ve keder uygulanışıyla duygulanmaz. Bunun tabii sonucu olarak da, ne kimseyi sever ve ne de kimseden nefret eder. İnsanların davranışlarına karşı nötr bir vaziyette bulunan Tanrı'ya ve onun bilgisine upuygun davranışlar iyiyi ve doğruyu, bu bilgiye iştiraksizlik kötüyü ve yanlış, faziletsizliği doğurur. ⁽¹⁰⁶⁾ İnsanların mutluluğunu ise Spinoza, duydukları sevince, en yüce mutluluğu (Saadet-i Uzma) da Tanrı'ya karşı duyulan sevgiye (AŞK'a) bağlıyor. Böylece duyguya yer vermeyen, her yönüyle rasyonel bir bütünlüğü zatında toplayan bir Tanrı; ama diğer yandan, aynı zamanda yer kaplayan, sonsuz mekânda bulunan Tanrı'dır.

Spinoza, böyle bir cevher anlayışıyla Descarter'deki dualizmi belki belli ölçüde ortadan kaldırıyor; fakat hem düşünceyi, hem de maddî varlığı ifade eden böyle bir anlayış, birinci yönüyle idealizme, ikinci yönüyle ise realizme gidiyor. Aynı cevher bir yönüyle yer kaplamayan düşünce, diğer yönüyle, aynı zamanda, maddedir. Bu anlayışa bir de cevherin bölünemeyeceğini eklersek, ⁽¹⁰⁷⁾ Spinoza adeta bu birleştirme uğruna kendi sisteminin en vazgeçilmez "çelişmezlik" ilkesini hiçe saymış oluyor. Bu çelişkiyi daha sonra Leibniz, maddenin özünün bir cehd, hareket, canlılık olduğunu ileri sürmesiyle kaldırmıştır. Leibniz'e

105 - Spinoza, age, II, Prop. V/XXXV; XXXIII.

106 - Spinoza, age, II, Prop. IV/XXVI; Prop IV/XXXVII; Prop. IV/L - LI; Prop, II/XXV; II/XLI; V/LXIV.

107 - Spinoza, age, I, Prop. I/XII - XIII; Demonstr. I/p. 43 - 45; Corollaire, I/p. 45.

göre, "maddenin en küçük parçası esasta bir canlı yaratıklar, hayvanlar, entelekyalar (zihnî varlıklar), ruhlar dünyasıdır."⁽¹⁰⁸⁾ Leibniz bu görüşüyle, maddeye ruhuyla, özülle değişik varlıklar adönüşebilme özelliği yüklemiştir. Bunun için de ölüm diye bir şey yoktur; doğum denilen şey genişlemeler ve büyümelerdir; ölüm de kapanma ve azalmalardır.⁽¹⁰⁹⁾

Spinoza'nın bu klâsik panteizminden sonra birtakım modern panteist görüşler ortaya çıkmıştır. Spinoza'nın içkinci Panteizmi, Fichte ve Hegel'de "Zihnî Tasavvurculuk" veya "Haricî Tasavvurculuk" (Idéalisme Subjective ou Objective) ⁽¹¹⁰⁾ denilen görüşler haline gelmiştir. Fichte'ye göre Mutlak Ben (Moi Absolu) kendi kendini sınırlıyor. Ve bizzat meydana getirdiği tahdit üzerine dönerek "Ben-Olmayan" (Non Moi)'ı yaratıyor. Burada yaratılmış olan şey, kendi kendine sınır koyan akıldır; kendi kendinin sınırını çizen, kendi kendini tayin eden, kendi kendine şahsiyet veren, saf düşünce ile aynı olan iradedir.⁽¹¹¹⁾

Hegel'de ise "Tanrı yoktur". O, tekevvün eder, oluşur, meydana gelir; yani Hegel'in "Mutlak Fikir (l'Esprit Absolu) " adını verdiği Tanrı, âlemin formlarından vasıtasız meydana gelen bir sentezdir. ⁽¹¹²⁾ Madde ile ruh arasında zıdlık olmaksızın âlemin birliği, Tanrı ile âlemin ayniyeti söz konusudur. Dolayısıyla âlem yaratılmamıştır; ezeli ve ebedî kanun gereği halden hale geçmektedir. Bu sebepten Hegel'in panteizmi felsefe literatüründe "Oluşan Panteizm (Pantheisme du devenir)" adını almıştır.

Spinoza'nın panteizmini modern panteizme ilk uygulayan ise kendisini Spinoza'nın öğrencisi sayan A. Picton'dur. Picton, Spinoza'ya hem Peygamber, hem de İlk Panteist der. Çünkü ona göre Spinoza sonsuz âlemin ilâhî sesini, o âlemin en küçük beşerî parçalarına aktarmaktaydı. Buna rağmen, Picton'a göre, Spinoza Panteizminde bazı değişiklikler yapmak gerekir. Bilindiği gibi XIX. y. yıl boyunca felsefenin bütün eğilimi düşüncenin bir modusu olan UZAM (sonsuz yer kaplama= Madde)'a doğrudur. Halbuki UZAM Spinoza'da CEVHER-TANRI'nın

108 - G.W. Leibniz, *Monadoloji*, Çev. S.K. Yeşin, Ank, 1962, s. 15.

109 - Bilgi için bkz. Leibniz, *age*, s. 17.

110 - Bilgi için bkz. G.W. Hegel, *Leçons sur la Philosophie de la Religion* Trad. par J.. Gibe-lin, Paris, 1970, p. 47.

111 - Weber, *Felsefe Tarihi*, ss. 335 - 336.

112 - Paul Tillich, *Philosophie de la Religion*, Trad. par F. Ouellet, Paris, VI^e, p. 77.

ana niteliklerinden biriydi. Üstadını uzam ana niteliğinde yalnız bırakan Picton'a göre, bilinen her şey sadece düşünce açısından kavranabilir⁽¹¹³⁾ Yani biz bütün varlığı idealist panteist bir yaklaşımla açıklayabiliriz.

Modern düşüncenin panteistik bir karaktere bürünmesi hususunda Picton iki sebep ileri sürüyor. Bunlar:

1) Pozitif bilim, Tanrı'nın meydana getirdiği Cennet, Cehennem, üç boyutlu âlem ve eski âlem telâkkilerini anlayıp açıklayamadığı için, bu hususta ortaya konulmuş olanların hepsini metafizik sayıp geçersiz kılmıştır. Daha sonraları ise, önce reddettiği şeyler hakkında görüşler ileri sürmeye başlamıştır. Dolayısıyla modern, teizm ile modern ilim aynı kavramları kullanmakta birleşmişlerdir.

2) İman, pozitif bilimin sonucu olarak tezâhür eden materyalizme karşı çıkmıştır. Bütün eşyanın nihaî birliği hususunda bilimin bize sağlamış olduğu muamma, "Her şey Tanrı'dır, Tanrı her şeydir." inancında yatmaktadır. Din ve ahlâkın, şahsî Tanrı'ya karşı şahsî münâsebet olması fikrini savunan teist görüşe karşılık; panteizm, tikelin bütüne, bütün varlığın tamamıyla kendi özünü teşkil eden Tanrı'ya uyma zorunluluğunu, teslimiyet ve itaatını savunur. Burada parça kayıtsız şartsız bütüne tabi olmaktadır; bu akıl gereği böyledir.

Modern panteizm her ne kadar varlığı sadece düşünceye taşıyarak idealist bir karakter gösteriyorsa da, "Tanrı her şeydir" önermesinin tabii sonucu olarak, Politeizm ve Paganizm'e de açık bir panteizm haline geliyor. Gerçi Panteizm, bir insanı, taşı, hayvanı, ağacı vb. ni Tanrı kabul etmek değildir. Onlara göre, Tanrı, bir bütündür; parçalanamayan ve parçalardan meydana gelmeyen, sınırsız değişmelerde ifadesini bulan canlı bir bütündür.

Picton, hocası Spinoza'yı panteizmin klâsikleşmiş üstadı sayarak, düşünenleri Spinoza'nın Tanrı'sının entellektüel aşkında birleşmeye çağırıyor. Ona göre eğer biz, Spinoza'nın yaptığı gibi Tanrı'nın entellektüel aşkına ulaşabilirsek, samimi teslimiyet hususunda hiç bir problem kalmaz. Çünkü bütün dindarlar Katolik; Protestan, Budist ve Müslüman olsun, bunların hepsi âşikâr olmasa da ve imanlarının gereği farklı olsa bile, bizim gibi aynı Tanrı'ya ibadet ederler. Sadece onların pratik yaşayışlarında, hal ve hareketlerinde, din ve ahlâklarında büyük farklılık meydana gelir.⁽¹¹⁴⁾

113 - Garvie, *Encyclopedie of Religion*, IX, s. 612.

114 - Picton, *age*, IX, s. 613.

Picton'un bu görüşünde, gerçeğe uygun yönler oldukça fazla, fakat hepsine katılmak mümkün değildir. Gerçekten de gerçek olan Tanrı'nın aşkına ulaşan insanda riyanın her çeşidi kendiliğinden yok olur. Bu tip olgunluğa ulaşan insan, sadece panteizmde olduğu gibi, düşünceyle değil, aynı zamanda, pratik olarak da ibadetlerini gerçekleştirir. Dinlerin birliği ve aynı Tanrı'ya ibadete gelince, bu hususta biraz düşünmek gerekiyor. Bir kere Picton teist düşüncenin ve ilâhî dinlerin kastettiği Tanrı'yı kastetmiyor. Bu Tanrı Spinoza'nın Tanrı'sıdır ki, bu da hür iradede yoksun, zorunluluğa tabi, yaratmayan, şuursuz ve gâyesiz bir Tanrı'dır. Başka dinlere uysa bile, bu Tanrı anlayışı İslâm'a hiç bir şekilde uymamaktadır.

Tanrı- Âlem münâsebetini kurmaya çalışan panteizm, bu münâsebeti kurarken, teist düşüncedeki aşkın, yani devamlı sıfatları aracılığı ile âleme müdahalede bulunan Tanrı'yı, bu transendente (aşkın) özelliğinden uzaklaştırmış; O'nu tutup âlemin veya âlemi O'nun içine sokmuş; âdeta âlemi içinden yöneten (immanent) sebep haline getirmiştir. Çalışmamızdaki bu immanent varlık açıklaması yanında yer alan ve bazı düşünür ve araştırmacılarca panteizm ile aynı şey olarak görülen diğer bir Tanrı-Âlem münâsebetini kurmaya çalışan sistem ise VAHDET-İ VÜCÛD'dur.

Şimdi de Vahdet-i Vücûd'un ne olduğunu, Vahdet-i Vücûd ile Panteizm'in bir münâsebetinin bulunup bulunmadığını, bunların aynı şeyler mi? yoksa farklı şeyler mi olduklarını belirlemeye çalışalım.

İKİNCİ BÖLÜM

VAHDET-İ VÜCÛD

Düşünce tarihinde Tanrı-Âlem münasebetini kurmaya çalışan bir diğer sistem de Vahdet-i Vücûd'cu ekoldür. Vahdet-i Vücûd'un hem Tanrı'yı âlemde içkin kabul eden Panteizm'den, hem de Tanrı'yı âleme göre aşkın gören Teizm'den ayrılmakta olduğu görülür. Çünkü Vahdet-i Vücûd'da Tanrı, Zât itibariyle aşkın, isim ve sıfatlar olarak da içkindir. Bu iki özelliği dikkate alarak "Varlığın Birliği"ni, ilk defa, sistemli bir şekilde ele alan İbn-i Arabî (1165 - 1240) olmuştur. İbn-i Arabî'ye gelinceye kadar, Vahdet-i Vücûd bir takım evreler, aşamalar geçirmiştir. Kısaca bu aşamaları gözden geçirmenin konumuza ışık tutması açısından faydalı olacağı kanaatindeyiz.

A) İBN-İ ARABÎ'YE KADAR VAHDET-İ VÜCÛD ANLAYIŞI

İbn-i Arabî'den önce, özellikle İslâm'ın ilk yıllarında Zühd ve Takva hayatı şeklinde kendini gösteren Suffilik, büyük ölçüde, Kitap ve Sünnete bağlı kalmış, taat ve ibadete önem vererek kalbi masiva (Eşya ve ona bağlı şeyler)'dan temizlemeyi, Allah'dan korkmayı ve her durumda iyi davranmayı insanlara telkin etmişti. Gittikçe bir fikir sistemi ve yaşama biçimi haline gelen Tasavvuf, dinin emir ve yasaklarına herkesten fazla saygı gösteren, bu emirleri yaşayan, dindarlığı âdeti aşk ve vecde dönüştüren insanların mezhebi haline gelmişti. Bunlar Tevhid (Vahdet)'in hakikatına ve sırrına ermiş insanlardı. Bu sebeple de Allah'dan başka hakiki varlık görmemekteydiler.

Varlığın Birliği (Vahdet-i Vücûd) meselesinin temelinde ise Sufilerin "Allah" ve "Varlık" hakkındaki görüşleri yatmaktadır. Denilebilir ki, hemen hemen bütün Sufiler varlığın birliğine inanır gibi bir eğilim içindedir. Bu sufiler arasında Muhasibi (V. 857), Bayezid-i Bistami (V. 874),

Cüneyd-i Bağdadi (V. 909), Hallâc (V. 922), Gazali (V.) vb. ni saymak mümkündür.⁽¹⁾

Muhasibî, tabiatı kozalitik bir ağ ile donatarak onu birlik ve bütünlüğe kavuşturmaya çalışıyor. Tabiattaki bu kozalite örgüsünü kuran ve işleten bizzat Tanrı'nın kendisidir. Hüseyin Aydın'a göre, Muhasibî'nin bu kozalite örgüsü "Mutlak bir Monizm"dir; yaratanı ve idare edeni bir olan ve bundan dolayı da tam bir birlik arzeden Monizm".⁽²⁾ Gerçi Muhasibinin açık olarak varlığın birliğini savunduğunu söylemek zor; fakat böyle bir eğilim her zaman sezilmektedir.

Varlığın Birliği hallâc'da daha açık bir şekil kazanır. Hallâc "Vahid ve Tevhid Onda ve Ondandır: Fi ve An"⁽³⁾ diyerek, herşeyin Allah'da olduğunu, Onun gayrının bulunmadığını ifade ediyor. Buna göre "Zât vahiddir"⁽⁴⁾, "Hak sandığın şey, Hakkın kendisi değil, sadece Hakk'ın zühur ettiği âlemdir"⁽⁵⁾ Demek oluyor ki, hallâca göre, sadece Hakk vardır; Hakk'ın dışında bir şey yoktur; Ben de O'dur; Sen de O'dur.⁽⁶⁾

Hallâc'da Hakk ile Halk arasında bir ayrılık yoktur. Çünkü Vahdaniyet bütün varlığı kaplamış bir durumdur. Eğer insan zâhirin bağlarından kendini kurtarabilirse, gerçek varlık; Hak (Allah) ile karşı karşıya kalır. Böyle bir makamda senlik-benlik ortadan kalkar ve kul Hak'da yok olarak tek hakikat haline gelir. Nicholson'ın dediği gibi, vecd halindeyken Hallâc'a "Ene'l - Hakk= Ben Hakk'ım" dedirterek onun diliyle konuşan Allah ile, Hz. Musa'ya alev saçan ağacın diliyle "Ben, senin Rabbinim..."⁽⁷⁾ diye hitap eden Allah, aynı varlıktır.⁽⁸⁾ Yani (Ene'l-Hak) diyen Hallâc değil, bizzat Hakk'ın kendisidir.

1 - Bkz. İsmail Fenni, *Beyazid-i Bistami, Cüneyd-i Bağdadi, Abdülkadir Gıyâni vb.ni Vahdet-i Vücd'cu saydığı halde, başkaları buna Hallac'ı da ilâve ediyor - bunların Vahdet-i Vücd'cu olmadığı ileri sürülüyor. Nicholson şöyle diyor: Bayezidin "Kendimi tesbih ederim", İbnü'l-Farid'in "Ben Oyum" gibi sözlerine bakarak bunlardan Panteizm olduğuna hükmetmek yanlıştır. Sufiliğin Panteizme çevrilmesi Hallac'dan çok sonradır...* Süleyman Ateş, *İşari Tefsir Okulu*, Ank. 1974, s. 270.

2 - Hüseyin Aydın, *Muhasibinin Tasavvuf Felsefesi (İnsan-Psikoloji- Bilgi-Ahlâk Görüşü)*, Ank. 1976, s. 176.

3 - Hallac-ı Mansur, *Kitabu't-Tavâsîn*, Çev. Y.N. Öztürk, İst. 1976, s. 127.

4 - Hallac, a.g.e. s. 136.

5 - Hallac, a.g.e., s. 132.

6 - Hallac, a.g.e., ss. 79 - 80.

7 - Kur'an, XX, 12.

8 - Louis Massignon, *Opera Minora*, Hallaj, (*La Passion d'al Halladj et l'Ordre des Halladjyyah*), Dar al-Maaref-Liban, II, p. 16; Hallac'ın "Ene'l - Hakk" sözünün tahlili, bu sözün kaynağı, Hadisçi ve kelâmcıların bu söz karşısındaki tavırları vb. için bkz. Massignon, a.g.e., II (*Ana al-Haqq*), pp. 31 - 39.

Ene'l-Hakk'ı Hallâc'ı tasavvûfî anlayışının mihveri yapan Nicholson, Onu hem Vahdet-i Şühûdçulardan, hem de Vahdet-i Vücûdculardan ayırmaktadır. Ona göre "Ene'l - Hakk" Vahdet-i Vücûdun ifadesi olmaz. Çünkü O, hep Ulûhiyeti tenzih etmiştir. Bu açıdan Vahdet-i Vücûdcu olamaz, sonsuz ile sonluyu da ayırmamıştır. Bu durumda Vahdet-i Şühûdcu da olamaz. O, "Ene'l-Hakk"ıyla bu iki durum arasında yer almaktadır."⁽⁹⁾ Nicholson'un Hallâc'ın Vahdet-i Şühûdcu olmadığını belirttiği görüşüne katılıyoruz; fakat Vahdet-i Vücûdcu olmadığı şeklindeki görüşüne ise katılamıyoruz. Belki "Ene'l-Hakk" Vahdet-i Vücûdu ifade etmeyebilir; ama Tevhid Onda ve Ondan olunca, diğer bir ifade ile "Fi" ve "An" yani her şeyin Allah'da olduğu ve O'nun gayrının olmadığı kabul edilince, ortaya zorunlu olarak "Varlığın Birliği" meselesi çıkmış oluyor. Gerçi Hallâc Vahdet-i Vücûdu sistemleştirmiyor ve onu sistemli bir şekilde de savunmuyor; fakat daima varlığın birliği izlerini taşıyor gibi görünüyor. Gazzali'nin varlığa bakışı da varlığın birliği esasına dayanmaktadır. O, bu meseleyi Mişkâtü'l-Envâr adlı eserinde ele almıştır. Gazzali'ye göre, mecaz mertebesinde hakikate yükselen ârifler, varlıkta Allah'dan başka hiçbir varlığın olmadığını, Ondan başka ne varsa hepsinin yok hükmünde olduğunu açıkça görmüşlerdir. ⁽¹⁰⁾ Çünkü "O'nun varlığından başka herşey yok olucudur." ⁽¹¹⁾ Eşyanın yok oluculuğu bir zamana bağlı değildir; belki eşya ezelî ve ebedî olarak yokluktur. Yani Mutlak varlığın dışındaki varlıklar, zâtları itibariyle mutlak yokluğu göstermektedir; sadece sırf yokluk olan bu şeyler, yaradana tâbi oldukları kadariyle varlığa kavuşmaktadırlar. ⁽¹²⁾

Gazali mümkün varlık için iki yön kabul etmektedir. Bunlardan biri, o şeyin zâtına, diğeri de yaratıcısına göre olan yönüdür. Herşey zâtî yönü itibariyle yokluk, Allah'a ait olması yönüyle de mevcuttur. Bu açıklamaya göre Allah'dan başka mevcut yoktur; Ondan başka herşey ezelî ve ebedî yokluktur. ⁽¹³⁾

Gazali, sadece kendisinin değil, hakikat mertebesine erişmiş bütün âriflerin vahid olanın varlığından başka bir varlık görmediklerinde ittifak ettiklerini belirtiyor. Ona göre, ilim ve marifet, veya hâl veya zevk ile kesretten kurtulup da mutlak vahdaniyete dalan âriflerden kimi kendin-

9 - A. Nicholson, *Fihristü Tasavvufi'l-İslâm ve Tarihini*, Kahire, 1947, s. 132 vd.

10 - Gazzali, *Mişkâtü'l-Envâr*, Neşr. Afifi Kahire, 1964, s. 56; Ayrıca bkz. Ferid, a.g.e., s. 103.

11 - Kur'an, XXVIII, 88.

12 - Gazzalinin varlık görüşü ile ilgili geniş bilgi için bkz. S.Hayri Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazzali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, İst. 1980, ss. 319 - 334.

13 - Gazzali, a.g.e., s. 56; Ayrıca bkz. Ferid, V. Vucud, s. 119.

den geçerek ENE'L - HAK⁽¹⁴⁾; kimi SÜBHANÎ MA A'ZAMA ŞANÎ⁽¹⁵⁾; kimi de MA FÎ CÜBBETÎ SİVALLAH⁽¹⁶⁾ demiştir. Aşıkların sekr (kendinden geçme) halinde söyledikleri gizli tutulur. Arif normal haline dönüncü itihada benzer bir durumdan bahseder ki, buna mecaz dilinde (itihad), hakikat dilinde de (tevhîd) denir. ⁽¹⁷⁾

"Allah'tan başka varlık yoktur" ⁽¹⁸⁾ fikrini kesin olarak kabul eden Gazâlî'de "varlığın birliği (vahdet-i vücûd)" telakkisini sistemli bir şekilde olmasa ve üstü kapalı da olsa görmek mümkündür. Gazâlî ve özellikle de İbn-i Arabî ile tasavvufun problemleri mahiyet değiştirmeye başlamıştı. O zamana kadar, aşağı yukarı nefsin hâl ve keyfiyeti ile uğraşan tasavvuf, bundan sonra mahiyet ve hakikatler ile uğraşmaya başlamıştı. Meselâ ALLAH-ÂLEM münasebetini ele almış, âlemin Allah'tan ne şekilde meydana geldiğini, bu meydana gelişte ortaya çıkan varlığın tabaka ve mertebelerinin nelerden ibaret olduğu üzerinde durmuştu. Bu yapılan iş, biraz da, hâl ve zevk yoluyla ortaya konulan yaşanmış sûfî tecrübelerinin akılla sistemleştirilip temellendirilmesi işidir ki, buna tasavvuf felsefesi de denilebilir.

İslâm'ın tevhid inancını, sûfî mesleğinin metodlarına dayanarak elde ettiği verileri esas almak kaydıyla, Mak-mahlûk (Tanrı- Âlem) münasebetlerine uygulayan ve onu akli esaslara göre temellendirip açıklamaya çalışan ilk sûfî İbn-i Arabî olmuştur. Gerçi İbn-i Arabî hâl ve zevk (keşf ve müşahade) yoluyla ortaya konulanları akıl ile sistemleştirerek bir varlık açıklamasına gitmiştir. Fakat bu hiç bir zaman, "Vücudun Birliği" doktrininin akıl ve muhakeme ürünü olduğu anlamına gelmemelidir. Yukarı da Gazâlî'nin ifadeleriyle de belirtmiştik, bu varlığı bir görme işi, bütün âriflerin ittifak ettiği bir hadisedir. Yani bir KEŞF ve MÜŞAHADE işidir. İşte İbn-i Arabî'nin yaptığı, keşf ve müşahadeye dayanan bu metafizik ve metapsişik hadiseyi akıl kalıplarına sokmak, muhakeme ile temellendirerek dil ile ifade edebilme başarısıdır.

14 -

أنا الحق

Ben Hakk'ım.

15 -

سبحانی ما أعظم شأني
ما في جيبتي سوا الله

Kendimi tesbih ederim, şanıma ne yüce oldu.

Cübbemin altında Allah'dan başkası yoktur.

17 Gazâlî, age. s. 57

18

لا موجود إلا الله

Varlıkta ancak Allah vardır.

B) VAHDET-İ VÜCÜD VE İBN-İ ARABÎ :

İslâm tasavvufunda Hakk ile Halk'ın münasebetlerinden genellikle iki tür anlayış ortaya çıkmaktadır. Bunlardan birinci grup "Her şey O'dur" deyip Allah'dan başka varlık tanımayan; mahluku Mutlak Varlığın çeşitli tecellisi ve işleri (Şen) sayanlar. İkinci grup ise "Her şey O'ndadır" fikriyle bütün eşyayı Allah'a bağladıkları halde, iki "VÜCÜD" kabul edenlerdir. Bunlardan birinci grup Vahdet-i Vücûd'cular, ikinci grup ise Vahdet-i Şühûd'cular diye isimlendirilirler. Daha sonra da göreceğimiz gibi, bu iki doktrin, aslında birbirlerinden farklı şeyler değildir; ikisi de bir birine çok benzemekte ve hatta aynı şeylerdir denilebilmektedir.

Bu iki varlık anlayışından ilki olan Vahdet-i Vücûd-u tarif etmek oldukça zor bir iştir. Çünkü herkes kendisine göre bir tarif yapmaya çalışmış⁽¹⁹⁾ ve tariflerde hep ana tema olarak "ALLAH'DAN BAŞKA VÜCÜD YOKTUR" önermesi üzerinde durulmuştur. Biz de aynı ana temaya dayanarak şöyle bir tarifi uygun gördük: **VAHDET-İ VÜCÜD**, Allah'dan başka hakikî hiçbir vücûd kabul etmeyen, bütün varlıkları Mutlak Vücûd'un isim ve sıfatlarının tezahürü, tecellisi sayarak hakikî varlığa nazaran onların ezeli ve ebedî yokluğu ifade ettiğini keşf ve tecrübe yoluyla ortaya koyan tasavvufî bir meslektir.

Biz Vahdet-i Vücûd'u akılla temellendirilmiş, dinî ve tasavvufî bir meslek olarak düşünmekteyiz. Çünkü bu meslek, her şeyi kuşatan Allah'ı ezeli ve ebedî bir hakikat olarak kabul etmektedir. Bu hakikat, aynı zamanda, dinin kabul ettiği ve esası sûfî tecrübesine dayanan bir Allah telakkisidir. Afîfî, Vahdet-i Vücûd'u sistemleştiren İbn-i Arabî ve ekolünün aynı görüşte olduğunu belirtiyor. Ferîd (Kam) ise "Sûfilerin kendilerine has irfanları olan Vahdet-i Vücûd'un esas tasavvuf, tasavvufun esas da Vahdet-i Vücûd'dur" ⁽²⁰⁾ diyerek, tamamen dinî kaynaklı olan tasavvufu Vahdet-i Vücûd ile aynı kaynağı bağlamış olmaktadır.

Nasıl ki Panteizm deyince akla Spinoza geliyorsa; aynı şekilde, Vahdet-i Vücûd deyince de akla hep İbn-i Arabî gelmektedir; fakat bu sistemin mimarı durumunda olan İbn-i Arabî, sistemine Vahdet-i Vücûd diye bir ad koymamıştır. Onun eserlerinde Vahdet-i Vücûd yerine Keşf

19 - *Değişik Vahdet-i Vücûd tarifleri için bkz. Aydın, age, s. 145; Ferîd, age, s. 108; Elmalî Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, İst. 1968, I, 576; İsmail Fennî Ertuğrul, Küçük Kitapta Büyük Meseleler, İst. 1976, s. 34, (İman Hakikatları Etrafındaki Suallere Cevaplar adlı kitabın içinde); Bolay, Felsefî Dok. Sözlüğü, s. 293.*

20 - *Ferîd, age, s. 72.*

ve Vücûd ehli ⁽²¹⁾ vb. tabirler kullanılmıştır. Füsûs şarihi Ahmet Avni KONUK'un da Vahdet-i Vücûd yerine bazen, İbn-i Arabî gibi, Keşf ve Vücûd ehli, bazen de Tevhid-i Sırf tabirini kullandığı görülmektedir.

"Vahdet-i Vücûd" kavramı, "Vücudun hepsi birdir", "Vücudda ancak Allah vardır" vb. gibi fikirlerinden dolayı İbn-i Arabî'nin sistemi için daha çok O'nu araştıran, inceleyen, tenkit ve tasvip edenleri tarafından ortaya atılmıştır. Bu kavramı ilk kullanan hakkında değişik görüşler olmakla birlikte, bunların Sadreddin Konevî (v. 1274) ve İbn-i Sebî (v. 1270)'nin olması muhtemeldir.

İlk önceleri VARLIĞIN BİRLİĞİ, daha sonraları ise VAHDET-İ VÜCÛD olarak isimlendirilen bu tasavvufî kaynaklı düşünce mesleğinin sistemcisi İbn-i Arabî, üstün bir hafıza, geniş bir bilgi, örnek bir insan olarak yaşamış, gerçek sayısını henüz bilemediğimiz yüzlerce eser vermiş, hem İslâm, hem de Hristiyan dünyasında ilgi toplamış bir fikir ve hâl adamıdır. ⁽²²⁾ Sûfîleri felsefesi sistem ve tesbit edilmiş görüşleri olmayan insanlar olarak vasıflandıran Ebu'l - A'lâ Afîfî, İbn-i Arabî'yi bu tip sûfîlerden istisna etmiştir. Ona göre İbn-i Arabî'nin sisteminde Vahdet-i Vücûd (Varlığın Birliği) görüşü hakimdir. ⁽²³⁾ Afîfî, Vahdet-i Vücûd'un en olgun şeklinin Füsûsu'l - Hikem'de özetlendiğini, bunun düzensiz ve anlaşılabilir bir özet olduğunu, İbn-i Arabî'nin Vahdet-i Vücûd felsefesinin şuurlunda bulunduğunu söyledikten sonra şöyle diyor: "Fakat felsefe eğitiminden geçmediği için O'nu nasıl ifade edeceğini bilmiyordu. O'nun sözde kalan paradokslarına ve sık sık görülen İslâm'ın naslarını felsefenin ilkeleriyle uzlaştırma çabalarına pek fazla önem verilmediği müddetçe, O'na tutarlı düşünür denilebilir..." ⁽²⁴⁾

Afîfî'nin, öncelikle İbn-i Arabî'nin felsefe eğitiminden geçmediği iddiasına temas etmemiz gerekiyor. İbn-i Arabî, sistemini felsefî esaslara göre meydana getirmemiştir; fakat felsefeyi çok iyi bildiği muhakkaktır. Bunun en açık delili de, İbn-i Arabî'nin düşüncesini etkilediğini

21 - Bkz. İbn-i Arabî, Füsûs, s. 91, Tçv. s. 177; s. 98, Tçv. s. 192; Gerçi el-Gurâb "Şerhu Kelimâtî's-Sûfiyye" adlı eserinin 419. sayfasında VAHDET-İ VUCÛD tabirini İbn-i Arabî'nin "Fütûhat"ın 502. babında bir kerre kullandığını söylüyor. Fakat biz araştırmamızda böyle bir şey rasıyamadık.

22 - İbn-i Arabî'nin hayatı, eğitimi vb. hususlarda geniş bilgi için bkz. Nihat Keklik, Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Hayatı ve çevresi, İst. 1966, ss. 55-172 arası, Tasavvuf Felsefesi, çv. Mehmet Dağ, Ankara, 1975, s. 11.

23 - Ebû'l-A'lâ Afîfî, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi, çv. Mehmet Dağ, Ankara, 1975, s. 11.

24 - Afîfî, age, s. 172

Afîfî'nin iddia ettiği Doğu ve Batı felsefesi kaynaklarıdır. İkinci bir husus, kaynağı tamamen felsefenin sınırları dışında kalan Keşf ve Müşahedenin dağınık verilerini oldukça kendi içinde tutarlı bir sistem haline getirmeyi başarmasıdır. Bunu bizzat Afîfî de şu şekilde tasdik ediyor: "İbn-i Arabî'den önce Vahdet-i Vücûd felsefesi böylesine tutarlı olmamış, taraftar ve savunucu bulamamıştı. Onun bu teşebbüsü felsefi tasavvutta yeni bir devri başlatmıştır." (25) Yine Afîfî 1964'de Kahire'de yapılan bir sempozyumda O'nun büyük bir filozof olduğunu zikretmeden geçmiyor. (26)

İbn-i Arabî, Varlığın Birliği meselesine kasden bir kitapda yer vermediğini belirtiyor. Eğer yer vermiş olsaydı düşmanlarının dikkatini çekmiş olacaktı. Bu da kendisi için iyi sonuç vermiyecekti. İbn-i Arabî'ye göre ârif, zekî ve kafası çalışan insanlar, çeşitli eserlerin değişik yerlerine serpiştirilmiş olan "Varlığın Birliği" doktrinini derhal birleştirip bir bütün haline getirebilirler. (27) İbn-i Arabî'nin varlık felsefesine geçmeden önce, kısaca O'nun etkilendiği kaynaklara temas etmenin faydalı olacağı kanatındayız. İbn-i Arabî'yi etkileyen kaynakları İslâmî ve İslâmî olmayan kaynaklar diye ikiye ayırmak mümkündür.

İslâmî kaynaklar arasında Kur'ân ve Hadis (28) başta gelmektedir. Onları İslâm sûfîleri, Beyazîd Bistamî, Cüneyd Bağdadî, Hallaç, (29) Gazalî vb. gibi ilk dönem Vahdet-i Vücûd'cu sûfîler, İslâm kelâmcılarından Mutezile ve Eş'ârilere, (30) Karmatîler, İsmâîlîler, İhvanu's-Safâ, (31) İşrakîler, Yeni Eflatuncu ve Aristocu İran menşeli mezhepler, Farabî, İbn-i Sina (32) vb. takip etmektedir.

İslâmî olmayan kaynaklar arasında ise en başta, Antik Çağ Yunan felsefesi, Hellenistik felsefe, Yeni Eflatunculuk ve Philon'un felsefesi, Yahudî Kabbala, Hıristiyan Gânuşî tarikatları ve Uzak Doğu dinleri yer

25 - Afîfî, age, s. 172.

26 - Ebu'l-A'la Afîfî, *İbni Arabî, Fi Diraseti, Kitabu't-Tezkârî, Muhyiddîn İbni Arabî, Kahire, 1969, ss. 14 - 15.*

27 - Bilgi için bkz. *Muhyiddîn İbni Arabî, el -Fütühâtü'l-Mekkiyye, Matba-i Âmirî, 1293, H. I, 47; ayrıca bkz. İrfan Abdülhâmid, age, ss. 237 - 38.*

28 - İbni Arabî'nin Kur'ân ve Hadisten etkilenmesi hususunda bkz. *Kur'ân, II 115, 165, 186, 252; IX, 104; XI, 123; XVI, 3; XXIV, 35; XXXII, 11; XXXIX, 42; XLVII, 31; XLVIII, 10;; L, 116; LV, 1 - 2, 27, 29; LVI, 63, 68, 85; LXV, 18.*

29 - Bilgi için bkz. Afîfî, age, ss. 31, 167.

30 - Bilgi için bkz. Afîfî, age, s. 169.

31 - Bilgi için bkz. Afîfî, age, ss. 163 - 166.

32 - A.y. ss. 162 - 163.

almaktadır. (33)

İbn-i Arabî, Kur'ân ve Hadisler başta olmak üzere, Yeni Eflatuncu-
luktan, İhvanu's-Safâ'nun felsefe yönünden, Hallac'ın üslûbünden,
kelâmcıların ahlâk ve âhiret anlayışlarından etkilenmiş ve onların tabir-
lerini, terimlerini kullanmıştır. Son derece eklektik (derleyici) olmasına
rağmen İbn-i Arabî'nin sistemi orijinaldir; hiç bir sistem O'nun doktrininin
salt kaynağı durumunda değildir. O, her kaynaktan azamî derecede is-
tifade etmiş ve tek hedefi olarak bilinen sûfilik mesleğini dil ve düşünce
ile temellendirmeye çalışmıştır. İbn-i Arabî'nin temellendirmeye çalıştığı
hususlar içinde Tanrı-Sıfat (Zât-Sıfat), Tanrı- Âlem, Tanrı-İnsan ve
âlemin yaratılışı gibi meseleler zikredilebilir. Biz konumuz gereği
öncelikle Mutlak Varlık ve Sıfatları, daha sonra da bunlara bağlı olarak
ortaya çıkan Tanrı-Âlem münasebetini ele alacağız.

B₁) MUTLAK VARLIK VE ZÂT - SIFAT MÜNASEBETİ

"Mutlak Varlık", İbni Arabî'de sadece Tanrı-Âlem münasebetini
değil, bütün sisteminin özünü meydana getirmektedir. Ona göre,
Ontolojik açıdan "Vucûd (Varlık) " birdir. Bu "Mutlak Birlik"tir. Buna ister
Küllî Cevher densin, ister ilk Muharrik, ister Küllî Ruh, Küllî Akıl vb. ne
denirse densin, tek Hakikat, tek Vucûd vardır; O da, Allah'ın
vucûdudur. Eşyanın ayrıca bir vucudu yoktur. Onlar Allah'ın vucûdu ile
varlığa gelen (kâim olan) çeşitli şekil (süret) ve tezahürlerdeki te-
celliden ibarettir.

Böyle olunca felsefenin varlık probleminde ele almış olduğu madde
var mıdır? Maddenin mahiyeti nedir? Madde kadim midir? Yoksa
mahlûk mudur? gibi vb. sorulara da lüzüm kalmamış oluyor.

Genel olarak, İbni Arabî, varlığı; Mutlak Varlık, Mümkün Varlık ve ne
var ne de yok olan; ne ezelî, ne de zamanda olan varlık olmak üzere
üçe ayırıyor. Mutlak Varlık Tanrı, Mutlak Varlığa bağlı olarak varlığa ge-
len mümkün varlık âlem ve de son katagoride yer alan hakikatların
hakikatı, idelerin idesi, en yüksek cins, İlk Akıl vb. olan
tanımlanamayan varlık. (34) Aynı şekilde İbni Arabî, Vucûd'u bir başka

33 - İbni Arabî'nin etkilendiği kaynaklar hakkında geniş bilgi için bkz. Afifi, age, ss. 153 - 172; İrfan Abdülhamid, age, ss. 235 - 236; İbrahim Beyyumi Madkûr, Vahdetü'l-Vucûd beyne İbni Arabî ve Spinoza, Kitâbu't-Tezkârî Muhyiddin İbni Arabî, Kahire, 1979, ss. 368 - 369; Keklik, age, ss. 41 - 54; Mehmet Aydın, Muhyiddin-İ Arabî ve Hz. Mevlânâ Yaklaşımı, Birinci Milletler Arası Mevlânâ Kongresi, Konya, 1987, s. 300; Hilmi Ziya Ülken, İslâm Düşüncesi, İst. 1946, ss. 163 - 164; La Pensée de L'İslâm, trad. G. Dubois, M. Bilen, İst. 1953, pp. 252 - 253.

34 - Bilgi için bkz. Afifi, age, s. 72..

açından ezeli ve ezeli olmayan diye ikiye ayırıyor. Ezeli kendi nefsiyle varolan HAKK'ın vucududur; hâdis (ezeli olmayan) ise âlemin süretiyle sabit olan HAKK'ın vucududur. (35)

"Allah'dan başka vücûd yoktur" demekle, İbn-i Arabî her şey Allah'tır demek istemiyor. Âlemin süretiyle sabit olan sadece Hakk'ın tecellisidir (*); yoksa Hakk'ın Zâtı değildir. Çünkü Mutlak Varlık (İlâhi Hüviyet) hiç bir kayıt ve şarta bağlı değildir. Bu varlık dışında ki herşey ise izafi (görelî) dir; onların Hakikat oluşları Mutlak Hakikata bağlıdır. "Onun zatından başka herşey yokluğa mahkûmdur. (36)

İbn-i Arabî epistemolojik (Bilgi) yönden de "Hakikât" üzerinde duruyor ve bu Hakikati üç ayrı açıdan inceliyor. Bunlardan birincisi, dış âlemde tezahür eden Hakikat. Bu hakikat bir yönüyle duyu ve akıl sınırları içindedir. Bu âleme, her çeşit münasebeti yüklendiği için çokluk âlemi, görünüşler âlemi, yahutta Plotinos'un madde dünyasına tekabül eden yokluk âlemi de denilmektedir. İkincisi, doğrudan algılayıp bilemediğimiz, ancak akıl yürüterek çıkarabildiğimiz Hakikat. Bu hakikat Teistik dinlerde kabul edilen Tanrı, bir çeşit hayallerde, inançlarda meydana getirilerek inanılan, mahdud, kullarının kalblerine sığan Tanrı'lardır. Halbuki, mutlak Tanrı hiçbir şeye sığmaz. Çünkü O, eşyanın ayn'ı olduğu gibi, kendi nefsinin de ayn'ıdır. (37) Fakat "Allah" zâtı itibariyle âlemden ganidir." (38) İbni Arabi Tanrı'nın hangi kayıt ile olursa olsun, kayıtlanmasını çok tanrıçılık sayarak, Onu, hem teşbih, hem de tenzih etmek suretiyle bütün kayıt ve tahditten kurtarmış oluyor. Çünkü küllîlikten yoksun olan bir varlığın Tanrı olması imkansızdır. Bu küllîlik ise ancak Hakikatın iki ayrı vechesi olan aşkınlık ve içkinlik ile mümkündür. Yani Tanrı'yı sadece aşkın, yahutta sadece içkin kabul etmek, onu aşkınlık veya içkinlik ile tahdit etmektir. İbni Arabi böyle bir tahdidi kabul etmiyor.

Herşeyin zâtı olan Hakikat'a içkin ve aşkın bütün sıfatlar yüklenebilir. Bunun için "O, fiilen görünmekte olan Âlem'deki şeylerin bütün isimleriyle isimlenmiştir." (39) Bizim isimlerimiz O'nun isimleri

35 - Muhyiddin İbni Arabî, *Füsûs'ul- Hikem, Şevki Bey Matbaası, 1287 H. s. 109. Bundan sonra Füsûs'un Nuri Gençosman tarafından Türkçe'ye yapılan çevirisiyle aslı karşılaştırılmış olarak sayılar gösterilecektir. Füsûs'ul- Hikem, çv. N. Gençosman, İstanbul 1981, s. 211.*

(*) Allah'ın eşyada eserini ortaya koyma kudreti.

36 - Kur'an, XXVIII, 88.

37 - İbni Arabî, *Füsûs*, s. 125, T. çvr. 240; *Alifî*, age, ss. 48 - 49.

38 - İbni Arabî, *üsûs*, s. 119, T.çv. s. 230.

39 - İbni Arabî, *Fütühât*, IV, 251; *Füsûs*, s. 24, T.çv. s. 44.

olduğu içindir ki, biz ve âlemda mevcut olan herşey sadece Tanrı'yı tasvir eden birer sıfattan ibarettir. Zira her varlık, Mutlak Varlık olan Tanrı'nın isim ve sıfatlarının bir eşyada eserini ortaya koyma kudreti (tecellisi)dir. Binaenaleyh İbn-i Arabî'ye göre, yaratılmış şeylerin sıfatlarının gösterdiği bütün yücelik Tanrı'ya aittir. ⁽⁴⁰⁾

Epistemolojik açıdan bilgisine vakıf olabileceğimiz üçüncü hakikat ise, doğrudan doğruya algılama ve bilme imkânı olmayan; fakat çeşitli arazları vasıtasıyla özünün olabileceğine hükmettiğimiz, muhakeme ile elde ettiğimiz Hakikattir. İşte bu, kendisine salt varlıktan başka hiçbir şey yükleyemediğimiz ilâhî ZÂT'tır.

Bizatihi kâim olan bu vücut (zât) hiç bir şekilde bilinemez ve başkalarına da anlatılamaz. O, tanımlanamayan vücut ⁽⁴¹⁾ vacip, kadîm ve ezelîdir, teaddüt (adetlere ayrılma), parçalanma, değişme, kısımlara ayrılma kabul etmez. Onun şekli, sureti ve sınırı yoktur. Buna Vücûdu Mutlak ve Vücûdu Bahd (salt, saf) adı verilir. Vücûdu Mutlak, hakiki, kayıtsız-şartsız manasıyla mutlakdır; ⁽⁴²⁾ yani bütün kayıtlardan, hatta mutlaklık kaydından bile münezzehtir. Zât'ın sıfat ve isimlerden âri olduğu bu mertebeye, Ehadiyet ⁽⁴³⁾, yani sadece Zât-u Mutlak'ın kaldığı mertebe denir.

Bu mertebede Zât'ın tabiatı Zıdlık, karşıtlık, eş, nicelik, nitelik kabul etmez. Fakat bu mertebe aynı zamanda, bütün karşıtların birleştiği, bütün nicelik ve niteliklerin kaynağıdır. Birlik ve bütün güçlerin kaynağı olan bu Zât, bir ibadet konusu değildir. İbadete konu olan cevher, Bir değil, RAB olan Tanrı'dır. ⁽⁴⁴⁾

İbn-i Arabî'nin "Hakikat" anlayışında sanki bir dualizm ortaya çıkıyor. Gerçi ontolojik açıdan Hakikat, tek ve Vücut'un ta kendisidir; fakat epistemolojik açıdan ise, bir yanda zâhirî varlık dünyasını aşan Mutlak Hakikat, Salt Vücut (BİR) mevcuttur; diğer yanda ise Tenzih sıfatının muhatabı ve ibadetin konusu olan Hakk (RAB) mevcuttur. Bunlardan birincisi bütün varlığın kaynağı ve sebebidir. Sırf soyutluk olması ve sıfatlardan da yoksun olmasından dolayı onun aşkınlık ve

40 - İbni Arabî, *Fütûhât*, III, 186, II, 604.

41 - İbni Arabî, *Füsûs*, ss. 16 - 17, T. çv. s. 27; 31, T. çv. s. 59.

42 - Bkz. İbni Arabî, *Füsûs*, s. 119, T.çv. s. 230; *Alifî*, age, s. 49 - 50; İ. Fenni, V. *Vücut ve M. Arabî*, ss. 4 - 6; *Hakikat Nurları*, s. 335; *Ferid*, V. *Vücut*, ss. 94 - 95, 99 - 100, 104 - 105; *İrfan Abdülhamid*, age, s. 238.

43 - İbni Arabî, *Füsûs* s. 31 T. çv. s. 59.

44 - İbni Arabî, *Fütûhat*, II, ss. 766 - 767.

içkinliğinden de söz etmek mümkün değildir. İşte İbn-i Teymiye, İbn-i Arabî'nin bu Hakikat anlayışına dayanarak Onu bütün sıfatları inkâr ile suçlamaktadır. Ayrıca âlemin salt ve saf bir zorunlu varlıktan südür ettiği telakkisini de İbn-i Arabî'ye atfederek, yaratılmış mümkün varlığı kabul etmediğini ileri sürüyor. ⁽⁴⁵⁾

İbn-i Teymiye Salt Hakikat mertebesini kasdediyorsa, sıfatları, İbn-i Arabî'nin kabul etmediği doğrudur. Ancak bunun dışındaki her Hakikat, Hakk, Tanrı vb. için kasdediyorsa, Onun bu görüşüne katılmak imkânsızdır. Zira İbn-i Arabî Allah- Âlem münasebetini tamamen Zât-Sıfat münasebetine bağlamaktadır; Plotinos'daki gibi varlığın südürü ise hiç söz konusu değildir.

Şimdi de bütün varlık âleminin Hakk'ın "Vücûd"unun merkeze merkeze inerek zuhur ve tecellisi demek olan isim ve sıfatları üzerinde biraz durmamız gerekmektedir. İbn-i Arabî'ye göre Zât'ın (Allah) sonsuz isim ve sıfatları vardır. Bunlar ancak kendilerinde zâhir olan eserlerle bilinirler. Sıfat ve isimler gibi bu eserler de sonsuzdur. ⁽⁴⁶⁾ Bu sonsuz varlığa rağmen "Allah zatı bakımından tek ve eşsiz, isim ve sıfatları bakımından ise bir küle, bütündür... Ve O'nun eşsiz birliği, kendisinde bil kuvvet mevcut olan bütün isim ve sıfatların toplamıdır." ⁽⁴⁷⁾ Yani ilâhî isim, bir nevi ilâhî Zât'ın sonsuz tezahürlerden birindeki ilâhî zâttır; ya-hutta uzât'ın bir suretidir. Bu sebeple sıfat, objeler, nesneler dünyasında tezahür eden ilâhî bir isimdir.

Zât'ın (Vücûd'un) muhtelif mertebelerindeki bu tecellileri O'nun sevgiye dayalı hareketinden çıkmaktadır. Kâinatta sevgi ile ilgisi olmayan bir hareket yoktur. ⁽⁴⁸⁾ A. Avni Konuk'un da "Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi"nde belirttiği gibi, her hareketin, olduğu yerde bir hareket ettirici vardır. Hareket ettirici hayat sahibidir. Hayat bir sıfattır ve sıfat mevsuftan (vasıflandırdığı şeyden) ayrı olmayacağı için onun aynıdır. Vücûd hayat ile muttasıf olunca kendi nefsinin ve zâtını idrak etmesi gerekir. Bu ise onun zâtını bilmesidir. Buna göre ilim de hayat gibi bir sıfattır. Binaenaleyh vücûd ilim ile de muttasıf bir sıfat olur. Buradan irade ve kudret; Vücûd'un bunlarla muttasıf olmasından Semî' Basar, Kelâm ve Tekvin sıfatları meydana gelir. Ve bu devam eder gider. Bütün bu sıfatların imamı ise Konuk'a göre HAYAT sıfatıdır. Zira hayatın

45 - Ahmed İbni Teymiye, *İbni Teymiye Külliyyatı*, Çev. Y. Işıcık, A. Önkol, S. Şimşek, İ. H. Sezer, İst. 1987, II, s. 141.

46 - İbni Arabî, *Füsûs*, s. 14, Tçv. s. 22.

47 - İbni Arabî, *age*. s. 30 - 31, Tçv. s. 58.

48 - İbni Arabî, *age*. s. 109, Tçv. 211.

olmadığı yerde ne hareket, ne ilim, ne kudret ve de icâb bulunmaz.⁽⁴⁹⁾ Demek oluyor ki, sıfat ismin menşeidir. Yani bir yerde sıfat olmazsa isim de olmaz. Kendisinde ilim olmayana âlim, hayat bulunmayana hayy denilemez. Burada nasıl ki Zât sıfat ile, sıfat isim ile, isim de şey ile, nesneyle biliniyorsa, aynı şekilde Zât sıfat ile, sıfat isim ile, isim de şey (obje) ile zâhir olur. Çünkü Zât'ın zâhiri sıfat, sıfatın zâhiri isim, ismin zâhiri de obje (şey) dir.⁽⁵⁰⁾ Bu vetire (süreç) aynı şekilde, objeden Zât'a doğru da gitmektedir. Bu takdirde, obje zâhir, isim bâtın; isim zâhir sıfat bâtın; sıfat zâhir Zât bâtın olur. Bir şey zâhir olduğu vakit, isim o şeyde bâtındır, gizlidir. Buna göre şeyler (nesneler, objeler) bir çeşit ilâhi isimlerin "meclâ (tecelli yeri) " ve "mazharı (zuhur yeri)" olmaktadır. Bu tecelli ve zuhurda şeyler görüldüğü halde, onların bâtını durumunda olan isim, sıfat ve zât görünmemektedir.

İbn-i Arabî, her ismim hem zât'a, hem de kendisi için vaz olunan manâya delalet ettiğini, her manânın da kendi ismini istediğini belirtiyor. Ona göre, her isim, ilâhî zât'a delâlet etmesi yönünden aynıdır. Aynı zamanda, o isimde bütün ilâhî isimler vardır.⁽⁵¹⁾ Zira her şeyde beliren ve her şeyde görünen ancak tek bir varlıktır. Çünkü, O, lâtif, zâhir ve bâtından haberdardır.⁽⁵²⁾ Hakk'ın bu letâfeti varlığa hakim olduğu için, biz istersek, eşyaya âraziları, sûretleri ve terkipleri itibariyle bunlara başka başka şeyler; istersek tek cevherden olmalarından dolayı aynı şeyler diyebiliriz.⁽⁵³⁾ Zira hiçbir şey hiçbir şeye nüfuz etmemiştir (İttihat ve hulûl söz konusu değildir), sadece o şeyle perdelenmiştir. Buna göre nüfuz eden şey iç (bâtın), nüfuz edilen de zâhirdir. Eğer Hakk ortaya çıkarsa halk onunla perdelenir; bu durumda halk Hakk'ın bütün isim ve sıfatları, hatta O'nun işitme ve görme kuvveti, bütün nisbet ve idrakleri olur. Şayet halk meydana çıkarsa Hakk ile örtünür. Bu takdirde Hakk halkın kulağı gözü, eli ayağı ve bütün kuvvetleri olur. Aslında farklı görünen bu içler ile dışlar arasında bir ayrılık yoktur.⁽⁵⁴⁾

İbn-i Arabî Allah'ın zât olarak tek ve eşsiz olduğunu, sadece isim ve sıfatlarının artmasıyla sûretlerdeki tecellisi itibariyle çokluğu ifade

49 - Bkz. Ahmet Avni Konuk, *Füsûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi, Mukaddime, İstanbul, 1988, s. 16*

50 - Geniş bilgi için bkz. Konuk, *age. I, 16*.

51 - İbni Arabî, *Füsûs, s. 24, Tçv. s. 42*.

52 - İbni Arabî, *age.s. 104, Tçv. s. 202*.

53 - İbni Arabî, *age. s. 98, Tçv. s. 191 - 192*.

54 - İbni Arabî, *age.s. 46, Tçv. s. 86*.

ettiğini belirtiyor.⁽⁵⁵⁾ Tanrı sadece zâhir ve bâtın sıfatlarıyla vasıflanan her hangi bir vücut değildir. Maddî ve manevî bütün varlığı kuşatan ârazlar, sûret ve tecellilerdir. Çünkü bütün mahlûkat Hakk'ın sıfatlarıyla görünür, yani Hakk'daki sıfatların hepsi mahlûkta da bulunur. Bunun için de "hangi tarafa dönerseniz Hakkın vechi orada zâhirdir"⁽⁵⁶⁾ İbn-i Arabî'ye göre bir şeyin vechi, aynı zamanda onun hakikatıdır.⁽⁵⁷⁾ Zât sıfatın aynı olduğu için, sıfatların tecellisinde bâtın olan Hakk birlik örtüsüyle gizlenmiştir. Bu haliyle 'zâtî birlik olarak)' Onu kendisinden başka kimse bilemez. O, yine bilinmez bir hazine olarak devam eder. Fakat isim ve sıfatlarının bâtını, özü olarak âlemlere yayılmış vaziyette-dir. Zât'larda ve ayn'larda cereyan eden O'dur.⁽⁵⁸⁾ Buna rağmen "Her türlü eksiklikten uzak olan ulu Tanrı hadiseler için mahâl değildir."⁽⁵⁹⁾

İbn-i Arabî, Hakk'ın, sûretleri kendi nefsinde icat edip de, Esmâ adıyla tefsir ve tabir edilen nisbetler olarak belirdikten sonra, âlem için ilâhî nisbetin gerçekleştiğini ve sûretlerin de Allah'a nisbet edildiğini belirtiyor ve şöyle devam ediyor: "Allah'ı koruyan takva ehli nerededir ki, Hak onların zâhirleri oldu, yani onların beliren sûretlerinin ayn'ı oldu.. Çünkü kulun hüviyeti Hakk'ın kuvvetleridir. Bundan dolayı Hakk, kul dediği mahlûku Hakk denilen varlığına şahit kıldı."⁽⁶⁰⁾ Zira kendi nefsinin bilen Rabbini de bilir.

İbn-i Arabî'de Zât -Sıfat münasebeti daha ziyade Mutezile ile Eşariler arasında bir yerdedir; fakat daha çok mutezileye yakın bulunmaktadır. Her ne kadar sıfatlar zât'ın aynı ise de, onlar şeyler olarak sürekli bir varlığa sahip değildirler. Aynı zamanda, ilâh zât'tan ayrı olarak da hiç bir manası yoktur; çünkü onlar zât'a bağlı birtakım izafetlerdir. Meselâ bilgi ve yaşamak bir yandan bilen ve yaşayan gibi bir takım cüz'i varlıkları belirlerken, diğer yandan ise bunlar birer küllî kavram olarak Allah ile aynileşen ve O'ndan farklı olmayan ilâhî sıfatları ifade ederler. Burada sonsuz sıfatlarla muttasıf olan zât, Salt Zât değil, bilâkis "ilk teayyün" mertebesindeki zât'tır. Bu salt zât mertebesindeyken, her türlü sûretten münezze ve müteal olan zât, sıfat ve isimleri gereği birtakım ilmî sûretlere bürünmüş ve bu suretleri de kendi ilminde müşahade etmiştir. Bu mertebeye Sûfî terminolojisinde "ilk

55 - İbni Arabî, age. s. 106, Tçv. s. 207.

56 - Kur'an, II, 115.

57 - İbni Arabî, age, s. 24, 47, Tçv. s. 44, 89.

58 - İbni Arabî, Füsûs, s. 91, Tçv. s. 176.

59 - İbni Arabî, age. s. 92, Tçv. s. 178.

60 - İbni Arabî, age, s. 46, Tçv. s. 87.

taayyün" adı verilmektedir. Salt zât, yani "Lâ-teayyün" mertebesinde ilâhî şe'nlerden ibaret olan sıfat ve isimler arasında bir fark ve temeyyüz bulunmadığı halde, ilim mertebesi de denilen bu "ilk teayyün" mertebesinde birbirinden ayrılmış ve farklılaşmışlardır. Böylece Hâdî ismi Mudîlla isminden, Dârr ismi Nâfî isminden ayrılmıştır (temeyyüz etmiştir).⁽⁶¹⁾ Bu ayrılıklardan doğan zıdlıkların, Avni Konuk, isimler arasındaki nisbetlerden ibaret olduğunu, ilâhî hüviyette tezat ve tekabülün olmadığını, Cenab-ı Hakk'ın bütün zıdları cem' ettiğini, Celîl, Cemîl, Muhyî, Mümît, Zâhir-Bâtın, Evvel-Ahir vb. nin hep O olduğunu belirtiyor.⁽⁶²⁾

Zıtları cem' eden Hakk, zâhir ismiyle isimlendirilince "şey"nin aynî, zuhuru halinde bâtın olan şeyin aynî olur. Çünkü Vücutta O'ndan başka birşey yoktur ki, zâhir olduğu vakit O'nu görsün, ve yine vücutta O'ndan başka birşey yoktur ki, O'ndan bâtın olsun. Şu halde Konuk'a göre, Hakk, zuhuru halinde kendi nefsine ve zât'ına zâhir olur; bâtın olduğu vakitte de zâhir olan O'nun nefsinden yine O'nun nefsine zâhir olur.⁽⁶³⁾

İbn-i Arabî'de Zât ile sıfatların aynı olduğunu bize gösteren diğer bir nokta ise, her ilâhî isimde iki yönün bulunmasıdır. Bunlardan birisi Zât'a, diğeri de kendine has mânâya delâlet eder. Meselâ Alî, Semî, Basîr isimleri, bu isimler ile adlandırılan Zât'a delâlet ettikleri gibi, her biri kendisine ait hüsusi bir mânâya da delâlet ederler. Zira Alîm, Semî, Basîr diye adlandırılan bir olan Zât-ı ilâhidir. İşte bir tek Zât'a delâlet etmeleri itibarıyla ve O zât'ın isimleri olmak bakımından, bütün bu isimler arasında "aynîyet" vardır. Fakat bu isimlerin herbiri hususi mânâları bakımından birbirinin aynı değildir. Bilici, İştici ve Görücü olmak ayrı ayrı şeylerdir. Bu mânâ farklılıklarından dolayı ise, "gayriyet" vardır.⁽⁶⁴⁾

Gerek âlem ve gerekse âlemdeki objeler, nesneler ve insan ilâhî isimlerin zâhiridir. Onları temsileden isimler ise bâtındır. İsim ile zât arasında bir aynîyet ve gayriyet var olduğuna göre, aynı hususlar diğer varlıklar için sözkonusu değil midir? Buna verilecek cevap tabîîki evettir. Çünkü aynı durum İbn-i Arabî'ye göre nesneler, insan ve âlem için de geçerlidir. Dâima zât mertebesi aynîyeti, isim ve sıfatlar mertebesi

61 - Konuk, age, II, s. 1882 vd; Mustafa Tahralı, "Fusus'u'l-Hikemde Tezâtî İfadeler ve Vahdet-i Vücut", A.A. Konuk Şerhi, C. II, s. 25.

62 - Konuk, age, II, s. 153, 346.

63 - Bilgi için bkz. M. Tahralı, age, s. 26.

64 - Bkz. Konuk, age, I, s. 17; Tahralı, age, s. 26.

ise çokluğu ve gayriyeti göstermektedir. Fakat tam olarak, her yönden ne ayniyet vardır ne de gayriyet. Her vücudun varlığa gelebilmek için muhakkak olarak bir yönüyle Zât'a bağlanması, O'nunla alâkayı kesmemesi gerekmektedir. Aksi halde zaten bir hiç mesabesinde olan varlığı mutlak yokluk olur.

Varolmayı varlığın bir türü sayan İbn-i Arabî, varlığın vücuda gelebilmesi için varlık mertebeleri veya düzeyleri diyebileceğimiz mertebelerden birinde tezahür etmesini şart koşmaktadır. Bu mertebeler her ne kadar Plotinos'un südür nazariyesindeki mertebelere benziyorsa da, vazifeleri ve mahiyetleri yönünden tamamen farklıdırlar. Burada da bütün varlık âlemi, Hakk'ın "Vücûd"unun meretebe meretebe inerek (tenezzül ederek) tezahür ve tecellisinden ibarettir. Fakat bu zuhur, düz bir çizgi halinde ve cevherden pay alırcasına değil de öncesi ve sonrası elli olmayan, zamansız ve mekânsız, sayısız ânında varolup-yokolan tecelliler, zuhurlar şeklindedir. Her şeyi muhît olan Allah, mevcut olan bütün varlığı, olup bitenleri ihata etmiştir. O'nun bilgisi ve iradesi dışında hiçbir şey olamaz Peki öyleyse varlığın vücudu kabul ettiği bu mertebeler nelerdir? Ve bu mertebeleri kimler, nasıl tesbit etmişlerdir? Bunların belirli bir sayısı var mıdır? Bu sorulara cevap bulabilmek için varlık mertebeleri denilen bazı itibari merhalelerden söz etmek yerinde olacaktır sanıyorum.

B₂) VARLIK MERTEBELERİ:

Tanrı-Âlem münasebetini kurmaya çalışan Vahdet-i Vücûd sisteminde vücûd'un ve nesnelerin yerini tayin etmek, aynı zamanda, varlıkta hangi noktada "aynîyet" ve "gayriyet" in başladığını tesbit etmek açısından bu meseleye temas etmemiz gerekmektedir.

Varlık mertebeleri nazariyesi İbn-i Arabî'ye aittir. Ondan önce bu probleme eserlerinde yer veren olmamıştır. O, Füsûsu'l-Hikem adlı eserinde bu meseleye topluca bir yer ayırmaktadır.⁽⁶⁵⁾ Vücûd'un iniş (tenezzül) mertebeleri olarak kabul edilen bu mertebelerde sūfîlerin ihtilâf ettiğini görüyoruz. Bu mertebeler asgari ikiden başlıyor, üç, beş, yedi ve daha yukarı, sonsuza doğru gidiyor. Meselâ Şeyh Abdülkerim Çelebi "Merâtibu'l-Vücud" adlı risalesinde kırk mertebeyi zikretmiş ve bunların sınırsız olduğundan söz etmiştir.

Füsûs şâiri Avni Konuk ile İ. Fenni, özellikle yedi meretebe üzerinde

65 - Bilgi için bkz. İbni Arabî, Füsûs, s. 5, Tçv. s. 6 vd; Konuk, age, I, s. 10, 109 - 119.

durmuşlar, bunlardan Fenni, Fadlullah el-Hindî'nin "Tuhfetü'l-Mürsele" adlı eserini esas almayı tercih etmiştir. Aslında vücudun inisi ile ilgili itibarî olan bu derecelendirme küllî hallerdir; cüz'î durumlar için adet ve sınır sözkonusu değildir. İbn-i Arabî, Avni Konuk ve birçok sûfi'nin de belirttiği gibi, bu mertebelerin tesbiti, öncelikle tamamen keşfidir. Daha sonra ise keşif bilgileri akılla temellendirilip sistemleştirilmiştir. Böyle bir sıralama ve tasnifde her hangi bir zaman, mekân ve tahditten söz etmek imkânsızdır; bu mertebelere ayırma tamamen itibardır.

1) LA-TAAYYÛN, AHADİYET, ZÂT-I BAHD, MUTLAK (SALT) VÛCÛD:

"Mutlak Vücûd" mertebesi, Vücud'un itlak kaydından bile berî olduğu⁽⁶⁶⁾ ve her türlü sıfat, isim, sûret, fiil ve kayıttan münezzel bulunduğu bir mertebedir. Bu makam Allah'ın künhü olup, onun üstünde başka bir mertebe yoktur. Belki bütün mertebeler O'nun altındadır. Her çeşit belirlemeden uzak olduğu için Lâ-Taayyûn, O'nun künhü, kimse tarafından bilinemediği için Gayb-ı Mutlak, Gayb-ü'l-Gayb, bütün zıdlıklar, çokluklar ve varlıklar O'nda birliğe ulaştığı için Hazret-i Cemî' denildiği gibi, Hakikat-ü'l-Hakaik, A'mayı Mutlak, Gayb-ı Hüviyet, Muntakau'l-İşarât, Lâhût, vb. de denilmektedir. Allah'ın bu mertebedeki ismi AHAD'dır.⁽⁶⁷⁾

Bu mertebede, hiçbir şekil, madde, ayn ve taayyûn olmadığı için gayriyetten sözedilemez. Çünkü bu makam Salt Zât, Vücûd mertebesidir. Buranın hiçbir şekilde idrâki mümkün değildir.⁽⁶⁸⁾ Kadîm ve ezelîdir. "Allah vardır, O'nunla beraber hiçbir şey yoktur" hadisi ile O'nun âlemlerden gani olduğunu⁽⁶⁹⁾ bildiren ayet bu dereceye işâret etmektedir. O, bu makamda ezelde nasılsa şimdi de aynı hal üzeredir. Yâni O, âlem yaratılmadan önceki halini aynen muhafaza etmektedir. Çünkü, soranlara, Hz.Muhammed, Allah'ın, âlem yaratılmadan önceki halini şöyle tasvir ediyor: " O, üzerinde ve altında hava olmayan a'mada idi." ⁽⁷⁰⁾ Bu hadisteki ifadeler açıkca mânevî bir mertebeyi ifade etmektedir

66 - İbni Arabî, *Füsûs*, Tçv. s.85.

67 - Bkz.Konuk, age, I, 4 - 8 , 10 - 11, 109; İ. Fenni, *V.Vücud ve M. Arabî*, ss. 15 - 16; Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Düşüncesi*, İst. 1946, s. 156, Ayrıca bkz.La *Pensée de l'Islam*, Trad. G. Dubois- M. Bilen, İst. 1953, p. 245; *İslâm Felsefesi*, Selçuk Yay., II. bs., s. 244; İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelam*, İst. 1340 - 1343, II, s. 180.

68 - Kur'an, VI, 103.

69 - Kur'an XXIX, 6.

70 - Timizî, *Tefsiru Sureti Hûd İ*; İbni Mâce, *Mukaddime*, 13; İbni Hanbel, IV, 11 - 12.

ki, O da bilinmezliktir. Bu sebeble de İslâmın Peygamberi Hz. Muhammed Allah'ın sıfat ve isimlerden dahi beri olduğu bu Salt Vücut makamında O'nun düşünülmesini yasaklamıştır.⁽⁷¹⁾ Çünkü akıl, varlıkları ancak kavramlarla, yani isim ve sıfatlarla düşünebilir. Halbuki bu makamın insana ne bilgisi, ne de kavramları verilmiştir. Öyleyse bu makam ebediyen bilinemez olarak kalacaktır.

2) İLK TAAYYÜN, CEBERUT ÂLEMLİ, İLK CEVHER, İLK AKIL, HAKİKAT-I MUHAMMEDİYE, VAHİDİYET MERTEBESİ:

Bu mertebe, Allah'ın zât ve sıfatını, bütün varlığı, bunların bazısını bazısından ayırmaksızın toplu olarak bilmesidir. Zuhur mertebelerinin ilki olmasından dolayı, buna ilk taayyün denilmiştir. Bu makam Gayb-ı Mutlak adı verilen makama göre zâhir, kendisinden sonraki makamlar için bâtın, durumundadır. Bu makamda, Zât, kendisindeki isim ve sıfatları icmâlen bilir; fakat ne Zât için isim ve sıfatların, ne de mahlukât için vücudun varlığı tasavvur edilir. Burada tafsilat ve farklılık söz konusu olmadığı için bu makama Mutlak Vahdet de denilmiştir. Bütün isim ve sıfatları kendisinde topladığı için Zât'a "İsm-i Camî", "ALLAH", muhtelif âlemlerin tafsilatını bilkuvve topluca gizlemesinden dolayı Hakikat-ı Muhammediyye, Mertebe-i Hüviyet, bütün varlığı potansiyel güç olarak muhafazasından dolayı da Mutlak İlim, Salt Aşk vb. isimler de verilmiştir.

İsim ve sıfatlarla topluca da olsa muttasıf (vasıflanmış) olan Zât'ın, zâtının gereği olarak tenezzül ve tecelli ettiği bu ilk makama "Uluhiyet" makamı da denilmektedir.⁽⁷²⁾ Bu makamda Zât ile sıfat aynı olduğundan, burada ayniyet vardır. Çünkü hariçte bir zuhur ve tecelli yoktur. Yani kesret veya mâsivâ temayüz etmemiştir; halâ Zât'da bilkuvve (Potansiyel) olarak mevcuttur. Bütün ilâhî isim ve sıfatların, mümkûnatin kaynağı olmasından dolayı Ma'den-i Kesret olarak isimlendirilen bu makamda adetlenme, kesret ve fertler olmadığı için "Vahidden ancak vahid südür eder" ilkesinde geçerli olduğu bir makamdır. Burada bilen de, bilinen de, ilim de aynıdır.

71 - el-Aclûni, *Keşful-Hafâ*, I, 311, HadisNo: 1005.

72 - İzmirdi, age, II, 180\$ İbni Arabî, *Fütûhat*, II, 578, Bu iki makam hakkında ayrıca bkz. Titus Burckhardt, *Introduction aux Doktrines Esotériques de l'Islam Dervy*, Paris 1969, pp. 76 -

3) İKİNCİ TAAYYÜN, ÂLEM-İ MELEKÛT, ÂLEM-İ EMR, MERTEBE-İ VAHİDİYET:

Vahdetin Vahidiyet, Hakikat-ı Muhammediyenin Hakikat-ı İnsaniyye halini aldığı ve Zât'ın sıfat ve isimlerinin icabı olan bütün küllî ve cüz'î manalarını detaylı olarak bildiği ve birbirinden ayırdığı makamdır. Bu mertebede Cenab-ı Hakk'ın ilmi tafsilatlı bir şekilde bütün varlığı içine aldığı halde, kevnî varlıklar ne kendi zât ve suretlerinin, ne de kendilerine benzeyen diğer varlıkların şuurunda değildirler. Bu mertebedeki varlıklar proje halindeki varlıklardır. Onların henüz vücutları yoktur. Zira onların vücutları ve farklılıkları bir takım ilmî suretlerden ibarettir. İşte bu "İlmî suretler", diğer bir ifade ile projeler çokluk (Kesret) âlemindeki varlıkların icadına yarayan ilâhî illetleri teşkil ederler.⁽⁷³⁾ Bu ilmî suretlerin sebebide bütün isim ve sıfatları zât'ında toplamış olan Cenab-ı Hakk'tır.

Gerçi burada akıl ve mantık ilkelerine ters bir durum söz konusudur. A. Konuk Füsüs şerhinin 14. sayfasında bu meseleye şöyle temas ediyor: İllet olan Allah, kendi illeti olan illetlinin, yani ilmî suretlerin illeti olur; veyahut illet olan ilmî suretler, kendilerinin illeti olan illetlinin, yani Allah'ın icad işinin illeti olur. Halbuki mantık esaslarına göre "İllet olan şey kendi ma'lûlû için ma'lûl olamaz". İşte tecelli ilmi aklın bu hükmünü "İllet olan şey, kendi ma'lûlû için ma'lûl olur" hükmüyle fesh etmiştir.

Burada zikretmiş olduğumuz (La-taayyün, ilk taayyün ve ikinci taayyün) üç mertebenin birinin diğerine hiçbir üstünlüğü yoktur. Bu mertebelerin hepsi ve bunların bütün özellikleri ilmî ve aynî olarak farklılık göstermeksizin "İlk taayyün"de toplu halde bulunmaktadır. Bu mertebeler aslında iç içedir. La-taayyün, ilk taayyün ve ikinci taayyün mertebeleri kadim ve ezelîdir; bunların öncelik ve sonralığı da zamanla ilgisi olmayan sadece itibarı ve aklî bir durumdur.⁽⁷⁴⁾

İlk taayyünde ta'yin edilen her ilmî surete dış dünyadaki eşyanın her birinin hakikatı ve onu terbiye eden özel Rabb'i da denir. Bu her ilmî suretten birine Sufî dilinde "Ayn-ı Sâbite" veya hepsine birden "A'yân-ı Sâbite" denilmektedir. A'yân-ı Sâbite ye Kelâmcılar "Ma'lûm-i Ma'dûm", filozoflar "Mahiyet" ve Mutezile de "Şey-i Sabit" adı verilmektedir. A'yân-ı Sâbite (Gizli Hakikatlar veya mümkünlerin hakikatları) nazariyesini ilkdefa İbn-i Arabi kullanmıştır. Onun bu metafizik sistemi

73 - İbn-i Arabî, *Füsûs*, s. 23, T. çv. s. 41; İzmirli, *age*, II, s. 180.

74 - Bilgi için bkz. İ. Fenni, *age*, s. 17.

Eflatun'un İdeler nazariyesine oldukça benzemektedir. Ancak Afîfî bu sistemi, İshrakilerin Zihnî Varlık teorisiyle Kelâmcıların Cevher ve sıfatları aynı sayan teorilerinin garip bir karışımı olarak kabul eder.⁽⁷⁵⁾ Afîfî bazı yönlerden haklı olsa bile, bunu basit bir karışım olarak görmemek gerekir. Çünkü İbn-i Arabî, bu hususu, keşfî ve İslâmî bir çok esasa dayandırmak suretiyle bir senteze varmaktadır. Bunu onun her eserinde görmek mümkündür.

İbn-i Arabî'ye göre dış dünyada mevcut olan nesneler, objeler, bu şekilleriyle tecellî etmeden önce, Allah'ın ilâhî zâtında bilkuvve (proje halinde) ve varlığın detaylı tasavvurunun bilgisi olarak ezeli bilgide yer alır. Ezeli bilgide yer alan tecellilerin bilgileri ezeli bilgiye uygun düşer; çünkü o bilgileri yansıtır. A'yân-ı Sâbite bir çeşit ilâhî bilinç ve zâtı temsil eder. Ona göre zâtî olan nisbetleri temsileden a'yân-ı sâbitenin hiçbir sureti yoktur.⁽⁷⁶⁾ Gayb âleminin ve varlığın ilk anahtarları durumunda olan ve KADER diye de isimlendirilen a'yân-ı sâbiteyi Allah'dan başka kimse bilemez; fakat zaman olur ki dilediği kulunu bunlardan bazısına vakıf kılar.⁽⁷⁷⁾ Bu durum dışında ise sadece güç halinde kalan ve Allah tarafından bilinip de başkaları tarafından bilinmeyen ilâhî isimlerin ideleri bize göre bir sübjektiflik gösterir. Yani vücud yönünden bir yokluktur. Ancak potansiyel olarak Allah'ın tasavvurunda bulunmaları ve O'na bağlı olarak bulunmaları dolayısıyla da kadim ve ezeldirler. İbni Arabî durumu "Allah vardı, hiç bir şey O'nunla birlikte yoktu"⁽⁷⁸⁾ Sonra A'yân-ı Sabitenin akledilir sûretleri halinde tecelli etti. Allah A'yân-ı Sabiteye varlık elbisesi giydirdi ve onların ortaya çıkmasına sebep oldu. Biz o zaman zâtlar ve varlıklar olarak Allah'da idik.

Mümkün varlıkların ilm-i ilâhîdeki bu sabit hakikatları vucut kokusunu koklamamışlardır; fakat varlıkların ilmî sûretleri (ideleri) olarak tesbit edilmişlerdir. İbn-i Arabî bu ilmî sûretleri, Allah'dan sonra ikinci fâiller olarak düşünmektedir. ⁽⁷⁹⁾ Bu yönüyle Eflatun'un ideler nazariyesine çok benzemektedir; ama sûretlerin, aynı zamanda, cüz'î haller ve ilâhî zâtta makûl sûretler olması O'ndan ayırıyor. A'yân-ı Sâbite Plotinos'un İlk Akı ile de bir benzerlik içindedir.

75 - Bkz. Afîfî, *age*, s. 56.

76 - İbni Arabî, *Füsûs*, s. 11, T. çv. s. 17.

77 - İbni Arabî, *age*, s. 60, Tçv. s. 116.

78 - Buharî, *Bedu'l - Halk, Telsiru Sûreti'l - Mâide*, İbni Hanbel, II, s. 313; *Acîûnî*, *age*, II, s. 130.

79 - İbni Arabî, *age*, s. 120, Tçv. 232; İzmirli, *age*, II, s. 182 vd.

İbn-i Arabî'nin bu metafizik mertebesi Mutlak Vücûd ile nesneler (eşya) dünyası arasında orta bir makamda bulunur. Ayn-ı Sabit'ler, daha önce de belirttiğimiz gibi hem bir yönden etkindirler, hemde edilgindirler. Bunların etkin ve edilginliği nereden gelmektedir? sorusuna şöyle cevap verilebilir: Öncelikle bu ayn-ı sâbitler (örnek hakikatlar) bil-kuvve vücûda gelmek için bütün şartlara sahiptirler. Yani eşyaya, nesneye göre etkindirler. İlâhî isimlere göre ise edilgindirler. Çünkü bunlar aynı zamanda ilâhî zâtın kuvvet halindeki halleri ve isimlerin de sûretleridir. Diğer bir ifadeyle, ilk makamlara (bâtına) göre edilgin, sonraki mertebelere (zâhire) göre ise etkindirler. Etkinlik açısından A'yân-ı Sâbite içinde bulunduğumuz çokluk âlemindeki varlıkların "ikinci kaynağı, menşei" dir. Nesneler âleminde zâhir olan sûretler A'yân-ı Sâbite'nin akis ve gölgelerinden ibarettir.

A'yân-ı Sâbite'nin etkinlik ve edilginliğini ortaya koyan bir başka yaklaşım, sûfî dilinde sıkça kullanılmakta olan "Feyz-i Akdes" ile "Feyz-i Makdes" kavramlarıyla gerçekleştirilebilir. Buna göre "Feysi Akdes, A'yân-ı Sâbite ile onlardaki aslî kaabiliyetlerin ilm-i ilâhî'de sübûtu, Feyz-i Makdes de A'yân-ı Sabite'nin gerektirdikleri ve tâbi olduklarıyla onların zuhurunu gerçekleştirmesidir."⁽⁸⁰⁾ A'yân-ı Sabite edilginlik açısından Zât ile "AYNIYET", etkinlik açısından ise "GAYRIYET" ifade eder. Yani "İlmî Sûretler" Allah'ın Vücudunda ilmen sabit olan hakikatlar ve projeler olarak Sât'dan ayrı değillerler; burada aynıyet vardır. Fakat sûretler temayüz ettikleri ve birbirlerinden ayrıldıkları için ise gayriyet vardır. Bu mertebe gayritenin ilk başladığı mertebe olarak karşımıza çıkmaktadır.

4) RUHLAR MERTEBESİ:

Bu mertebe, Mutlak Zât'ın ilim mertebesinden bir derece daha tekâsüfû (letafetini kaybetmesi) dür. Yani A'yân-ı Sâbite'deki "İlmî Sûretler" in ruhlar mertebesine inmesidir. İlmî sûretler bu makamda, kendilerini, emsallerini ve Hakk'ı kavramış birer basit cevher olarak zuhûr etmektedir. Bunlar cisim olmadıklarından bir şekle, renge, zaman ve mekâna da sahip değildirler. Bunlar tamamen manevî varlıklardır; parçalanma ve bitişme kabul etmezler. Bu manevî âlemi insanın duyularıyla idraki imkânsızdır. Onun için bu âleme "Âlem-i Gayb", "Âlem-i Ulvî" ve "Âlem-i Melekût" da derler.

80 - Ferid,, age. s. 115; İ. Fennî, age, s. 14.

Bu mertebe, aynı zamanda, Mutlak Zât'ın ayrılık ve gayrılık nev-i üzere hariçte zuhurudur. Ruh bu mertebede kendi zâtı ile kâim olup varlığını sürdürmek için bedene muhtaç değildir. Mücerretliği açısından bedene ters, işleri yürütme ve tasarruf açısından ise beden ile ilgisi vardır.⁽⁸¹⁾ Yani ruhun kemâl için daima bedene ihtiyacı vardır. Beden onun için Eflatun'da olduğu gibi bir zindan, hapishane değildir. Nasıl ki Hakk, bir cihetten eşyanın aynı, bir cihetten gayrı ise, ruh da bir yönden bedenin aynı, diğer yönden gayrıdır. Zaten bu mertebe, gayretin şuurlu olarak ilk ortaya çıktığı mertebedir. Kendini, kendi emsalini ve menşeî olan Hakk'ı müdrik olan ruhlara Allah "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?"⁽⁸²⁾ diye sorunca, onlar da "Evet!" diye cevap verirler. Burada Allah "Ben" ve "Siz" zamirleriyle gayriyeti fiilen başlatmış olmaktadır. İlk olarak ikinci taayyünde ortaya çıkan gayriyet aşağıya doğru inildikçe daha da netleşecektir.

5) MİSÂL ÂLEMİ:

Ruhlar âlemi ile cisimler âlemi arasında yer alan misâl âlemi, Mutlak Zât'ın, parçalanma, ayrılma, yarıлма ve birleşme kabul etmeyen sûretler ve şekiller ile hariçte zuhurudur.⁽⁸³⁾ Böylece her bir ruh cisimler âleminde bürüneceği sûretin bir benzerine bürünmüş olur. Bunun için, bu mertebeye "Misâl Âlemi"; insanın hayal gücünün buraya ulaşmasından dolayı da "Hayâl Âlemi", "Berzâh Âlemi" ve "Mürekkabât-ı Lâtife" de derler. Yani bu âlemde hâlâ bir lâtiflik mevcuttur. Ancak ruhlar âlemine göre daha kesif, cisimler âlemine göre ise daha lâtiftir. Kesafet bu iniş mertebelerinde daima yukarıdan aşağıya inildikçe artmakta ve cisimler dünyasında en yüksek derecesine ulaşmaktadır. Buna paralel olarak gayriyet de artmaktadır.

Misâl Âlemi ruhlar âlemi ile cisimler âlemi arasında bir geçiş vasıtası görevi yüklenmiştir. Ruhlar âlemindeki daha lâtif olan sûret ve şekilleri, daha kesif olan madde âlemine her iki âlem ile alakası olmasından dolayı ve orta letafeti sebebiyle Misâl Âlemi taşımaktadır. Misâl Âleminin cisimler âlemi ile alakayı sağlayan yönüne "Misâl-i Mukayyet" veya "Hayâl-i Muttasıl" mertebesi, Ruhlar Âlemi alakalı yönüne ise "Misâl-i Mutlak" veya "Hayâl-i Munfasıl" mertebesi denir. Mutlak Misâlde görülen şeyler asıllarına uygundur. Fakat takyid derecesindeki işler ise

81 - Konuk, age, I. s. 25, 110; İzmirli, age, II. s. 181.

82 - Kur'ân, VII, 172.

83 - Konuk, age, I. s. 111.

sâlikin zihnini sıhhat derecesine bağlıdır. Zayıf bir tasavvur gücüne sahip bir sâlik, Misâl Âleminden bir şey göremez. Halbuki duyulur dünyada olan her şey Misâl Âleminden bir şey göremez. Halbuki duyulur dünyada olan her şey Misâl Âleminde de vardır. Fakat Misâl Âleminde olanların hepsi ise duyu dünyasında mevcut değildir. Bunlar nuranî varlıklar olduğu için cismanî varlıklara göre daha fazladır. Berzah âlemi olması hasebiyle her iki âlemin hükümlerini cem' etmektedir.⁽⁸⁴⁾

6) ŞEHADET MERTEBESİ, CİSİMLER ÂLEMİ:

Bu mertebe, Mutlak Zât'ın, cüzlere ayrılabilen, bölünen, yarılan ve bitişebilen cisimlerin sûretleriyle zuhûr ve tecelleri mertebesidir. Onun için bu, değişen, parçalanan, dağılıp kaybolan kevnî objeler, nesneler âlemine "Kevn ve esâd Âlemi" denilmektedir. Bu âlemdekiler duyulara hitap ettiğinde, his ve şehadet âlemi de denilmiştir.

Cisimler dünyası ile alakalı bu probleme bir başlık sonra daha geniş olarak yer vereceğimizden bu kadarıyla iktifa ediyoruz. Şimdi de bu iniş mertebelerinde, insanın yeri neresidir? Bu meseleye temas etmeye çalışacağız.

7) İNSAN-I KÂMİL, MERTEBE-I CAMİA:

Cismânî ve ruhanî, Vahdet ve Vahidiyet mertebelerinin cümlesini kendisinde toplayan, en hayırlı tecelli, en son örtü insandır. İnsan ilâhî sûret üzere yaratıldığından⁽⁸⁵⁾ bütün isimleri bir araya getiren "ALLAH" isminin mazharıdır. Bu sebeptendir ki insan, Hakk'ın bütün isim ve sıfatlarıyla tam olarak tecellî edebileceği bir ayna menabesindedir. Zuhûre tecelli, en mükemmel şekilde İNSAN-I KÂMİL'de gerçekleşmiştir. İbn-i Arabî'ye göre, İnsan-ı Kâmil, aynı zamanda, âlemin ruhudur.⁽⁸⁶⁾

Bu probleme de ileride detaylı olarak temas edeceğimizden, burada bu kadarıyla yetinmek istiyoruz. Bizim esas problemlerimizden birisi, İbn-i Arabî, Tanrı-Âlem münasebetini nasıl kurmaktadır? Bu

84 - Bilgi için bkz. Konuk, age, I, s. 111; Fennî, age ss. 18 - 19; İzmirli, age, II, s. 181.

85 - İbni Arabî, Füsûs, ss. 117 - 118, Tçv. s. 228.

86 - İbni Arabî, age. s. 106, Tçv. 206; İbni Arabî ve sûfilerdeki varlık mertebeleri hakkında bilgi için bkz. Konuk, age, I, 4 - 18, 251 - 254; Fennî, age. ss. 14 - 26; Ferîd, age. s. 116 vd. Ülken, İs. Düş. ss. 156 - 158; La Pensée de l'Is. pp. 245 - 247; İs. Fels. ss. 244 - 247; Cavid Sunar, İmam Rabbânî-İbni Arabî, Vahdet-i Şühûd-Vahdet-i Vücut Meselesi, Ank. 1960, ss. 24 - 26; Tahralı, age. ss. 27 - 31; Süleyman Ateş, İşari Tesir Okulu, Ank. 1974, ss. 262 - 264; Aydın, ag. tebliğ, s. 303.

münasebette varlık mertebelerinin bir rolü var mıdır? Tanrı-Âlem ilişkisi kurulurken, bu münasebette insanın yeri neresidir? gibi çeşitli sorulara cevap bulmaya çalışmak olacaktır.

B₃) İBN-İ ARABİ'DE TANRI-ÂLEM MÜNASEBETİ:

Tanrı-Âlem münasebetinde en önemli husus, kanatımızca, Tanrı ve âlemin fonksiyonlarını tesbit edebilmektir. Bu münasebetin kurulmasında çok büyük rolü olan taraflardan biri olarak Tanrı, nasıl bir Tanrı'dır? Bu Tanrı'nın âleme nisbetle pozisyonu nedir? Yani âlemi yaratmış mıdır? Yoksa âlem de Tanrı'nın kaderine mi ortaktır? Âlemi Tanrı niçin yaratmıştır? Tanrı, âlem ile olan münasebetini âlemin dışında (müteal, aşkın) mı sürdürmektedir? Yoksa O, âlemin içinde midir? Yoksa hem âlemde, hem de âlemin dışında mıdır? gibi sorular uzayıp gidebilir.

Daha önce Mutlak Varlık ve Zât-Sıfat Münasebeti başlıklı konumuzda Tanrı'nın özellikleriyle ilgili bir çok soruya cevap teşkil edecek ma'lûmâtı vermiştik. Şimdi ise sadece âlem ile alâkalı olanları ele almaya çalışacağız.

İbni Arabî'de yaratmanın temelinde, özünde; SEVGİ, AŞK ve RAHMET yatmaktadır. Allah Salt Vücûd iken, yani a'mâda iken⁽⁸⁷⁾ Kendisini kendi nefsi için sevdi. Bilinmek ve tezahür etmekten hoşlandı. Sayılara sığmayan güzel isimlerinin A'yân-ı Sabite'deki suretlerini görmek istedi.⁽⁸⁸⁾ Yahutta Vücûd ile vasıflanan Tanrı, toplu varlık âlemindeki kendi ayn'ını görmeyi ve görüşte kendi sırrını kendisine açmayı diledi. İşte yaratmanın sebebi bu idi.

O ilâhî sevgidir ki, diğer varlıkların varlığa gelmesinin en büyük âmillerinden birisidir. Mutlak Vücûd (BİR)'ün kendi nefesine karşı olan bu sevgi, Zât'ında saklı, gizli olan bütün varlıkların ayn'ını da sardı. Bu sebepten âlemin yokluktan varlığa doğru hareketi, Yaratıcıdaki muhabbetin ona doğru hareketidir. Çünkü âlem de varlık yönünden kendi nefsinin görmeyi sever⁽⁸⁹⁾. Şu halde her yönden yokluk olan âlemin varlığa doğru hareketi, hem âlem, hem de Hakk yönünden gösterilen karşılıklı sevginin eseridir. Aristoteles'in varlıklarını da belli bir gâye doğrultusunda hareket ettiren, onların özüne yerleştirilen ilâhî sevgidir.

87 - Bkz. İbni Arabî, *Fûsûs*, s. 45, Tçv. s. 84.

88 - A.y. s. 3, Tçv. s. 3.

89 - Bkz. İbni Arabî, *Fûsûs*, s. 109, Tçv. 211.

Çeşitli şekillerde aşk ile yüklenmiş olan şeyler, varlığa gelmek için bir kıvılcım beklerler. Bu kıvılcım da İbni Arabî'ye göre, her şeyin kendisi vasıtasıyla varlığa geldiği Allah'ın "OL" demesidir.⁽⁹⁰⁾ İbni Arabî, "Şeceretü'l-Kevn" adlı eserinde bütün varlığın, varlık sırrını (KÜN=OL) yaratıcı sözüne bağlıyor. Halbuki Afifî, "İbni Arabî'nin "Tasavvuf Felsefesi" adlı eserinde, İbni Arabî'nin yoktan yaratılışı (Ex-Nihilo) kabul etmediğini ileri sürüyor. Şekli olarak bir yaratma var ise de, yaratan da yaratılan da aynı şeydir, diyor.⁽⁹¹⁾

Afifî'nin Fütühât, I, s. 316 da yoktan yaratılışın kabul edilmediğine delil gösterdiği sayfada en az dört defa yaratma ile ilgili kelime kullanılıyor. İbni Arabî, şeceretü'l-Kevn adlı eserinde ise aynen şöyle diyor: "Bu kâinat yokken de O vardı... O vardı; ama, bu kâinat yoktu."⁽⁹²⁾ Bazen İbni Arabî yaratma kavramını kullanmadığı yerlerde "İcâd", "Ca'l", "İbda" vb. ni kullanıyor ki, bunlar yoktan var etme manasına geliyor.⁽⁹³⁾ Burada İsmail Fennî'nin oldukça ilginç bulduğumuz şu fikirlerini de hatırlatmakta fayda olduğunu kanaatındayız. Ona göre Allah, âlemi hiç yok iken vucuda getirmiştir. Fakat Vacib bir Vucûd olunca, bu âlem tamamen hiç yoktan var olmuş olmaz. Çünkü onu vucûda getirecek bir sebep vardır.⁽⁹⁴⁾

İbni Arabî de yaratmayı aynı görüş doğrultusunda ele almaktadır. Önce Mutlak Vücûd (Ehad), O'nun bölünememesinden Vahid, O'nun da bölünememesinden üçüncü mertebede Vahidiyet, yani her şeyin küllî projesi olan ferdiyete geçiş başlar. İşte âlem de bu hazretlerde icmâlî (küllî, bilkuvve) bir halde belirmiştir. İbni Arabî'ye göre, bir şeyin var olabilmesi için daima üç eleman gerekmektedir. Bunlardan birisi emir veren Zât; ikincisi O'nun iradesi ve üçüncüsü de KÜN=OL emridir.⁽⁹⁵⁾ Bu üçü bir araya gelmedikçe varlığın yaratılması mümkün değildir.

90 - İbni Arabî, *Ütühât*, II, s. 437; *Şeceretü'l-Kevn*, (Üstün İnsan), çv. A. Akçiçek, İst. 1982, s. 13; *Füsûs*, s. 47, Tçv. s. 91.

91 - Afifî, age. s. 42, 51.

92 - İbni Arabî, *Şeceretü'l-Kevn*, s. 10, 25.

93 - İbni Arabî'deki yaratma hakkında değişik yorum ve bilgi için bkz. Suâd el-Hakîm, *el-Mu'cemü's-Sûfiyye*, *el-Hikmetü fi Hududî'l-Kelime*, Beyrut, 1981, *Halk kelimesi*, ss. 426 - 428.

94 - Fennî, *Küçük Kitapta Büyük mevzular*, s. 15.

95 - İbni Arabî, varlığın meydana gelmesinde üç unsur olarak kabul ettiği bu elemanlara "TESLİS" adını veriyor. Bu üçlemeyi daha bir çok meseleyi çözmeye kullanıyor. Bkz. *Füsûs*, s. 48 - 49, Tçv. s. 92 - 94. KÜN ile ilgili çeşitli münakaşalar ve değişik görüşler için bkz. Nihat Keklik, *İbni Arabî'nin Eserleri ve Kaynakları İçin Mistak Olarak el-Fütühât el-Mekkiyye*, İstanbul, 1980, II, B, ss. 402 - 406.

Varlığa gelişin gerçekleşmesi, öncelikle kendisine emir verilen şeyin Allah'ın bilgisindeki süretine (A'yân-ı Sâbitedeki idesine), sonra, bu süretin KÜN=Ol emrini işitmesine ve daha sonra da işittiği emre itaat etmesine bağlıdır. Böylece Yaraticının üç unsuruna karşılık, yaratılan şey de, yaratılma hadisesine üç unsur ile katılmaktadır. Neticede Allah, yaratılış işini yaratılana nisbet ediyor ve kendisinde varolma kaabiliyeti olan bir şey de yaratıcı OL sözünü işitince bilkuvve varlık halinde, bilfiil varlığa dönüşüyor. Burada Allah'a düşen iş, bir şeyin yokluktan varlığa gelmesini istediği vakit, ona KÜN=Ol demesi ve onun da varolmasıdır. (96) Bu varoluşta (yaratma) bir yandan Allah'ın iradesi, diğer yanda tabiatın (şeyin) varlığa sevgi ile yönelmesi söz konusudur. (97) Bu durumda insanın aklına hemen şu soru geliyor: 'Şeye bu yönelme gücünü kim vermiştir ki, yokluktan ibaret olan tabiat varlığa yöneliyor?' Yahutta "madde böyle bir gücü acaba nereden almıştır?"

Daha önce belirttiğimiz gibi, İlk Taayyün'de varlık (şeyler) icmâlî, İkinci Taayyün'de ise tafsilî olarak bilkuvve varlığa getirilmektedir. Yani varlığa gelmek, varlık her ne kadar yokluk olarak kabul edilse, varlığın cevherinde mevcuttur. A'yân-ı Sâbite'de her ayn'a Allah'ın rahmetiyle bir vücut takdir edilmiştir. İbni Arabî'ye göre Hakk, eşyaya rahmetiyle tecelli etmiş ve böylece herşey varlık âlemine ta o zaman gelmiştir. Hakk rahmetinin kabulü neticesinde onları icat etmiştir. İşte bu sebepten dolayıdır ki, Allah'ın rahmeti, varlığı ve hükmü her şeyi kaplamıştır; buna O'nun isimleri de dahildir. Rahmetin ilk muhatabı, rahmetin kendi nefsi, daha sonra eşsiz varlığın kendisi, bundan sonra dünya ve âhiretteki en basitinden en mürekkebine kadar bütün varlıklardır. (98) Bu açıdan tabiat hakikatta (bâtinî olarak) Rahmanî nefisten ibarettir. (99)

Bütün varlığı rahmetiyle kaplayan Allah, acaba bu varlığı, âlemi, hangi şeyden yaratmıştır? Yahutta İbn-i Arabî'ye göre âlemin Arhési=Anamaddesi nedir? Kendisindeki süretlerden daha önce (A'yân-ı Sâbite'de) yaratılmış olan âlemin anamaddesi, O'na göre, Thales'de olduğu gibi, SU'dur. Allah, canlı ve cansız her şeyi sudan yaratmıştır. (100) Anamade yönünden Thales'e benzeyen İbni Arabî, bütün varlığı canlı saymakla da O'na benzemektedir. İbni Arabî, maddeyi de bir

96 - Bkz. İbni Arabî, *Füsûs*, ss. 47 - 48, *Tçv.* s. 91 - 92; *Kur'ân*, XVI, 40; XXXVI, 82.

97 - İbni Arabî, *age*, s. 86, *Tçv.* ss. 166 - 167.

98 - A.y. ss. 90 - 91, *Tçv.* ss. 175 - 176.

99 - Bkz. İbni Arabî, *Füsûs*, s. 120, *Tçv.*, s. 232.

100 - Bkz. A.y.s. 85 - 86, *Tçv.* s. 115.

çeşit canlı saymakla, yaratıcı olmayan bir Hylozoist'tir. Fakat İbni Arabî, asla Thalesçiler gibi, her şeyi canlı saymakla tabiatı Tanrı'larla doldurmuyor. Çünkü O'nun her varlığı, her mahluku Allah'ı tesbih etmektedir. Buna göre, canlı olmayan bir varlığın da mantıken Allah'ı tesbih etmesi mümkün değildir.

Acaba bu canlı varlıklar, ne zaman ve nerede varlığa gelmiştir? Bunların nesneler dünyasıyla bir alakası var mıdır? Var ise bu nasıl bir alakadır?

İbni Arabî'ye göre, Allah, bütün âlemi, ilk önce (İlk Taayyün'de) ruh-suz bir ceset (Heyûla) olarak icat etmiş, daha sonra ise hikmetinin şânı gereği, rahmânî nefes denilen ilâhî ruhu kabul edebilecek kaabiliyetle onları tesviye etmiştir.⁽¹⁰¹⁾ İşte Allah, varlığı tecelliye hazır, yani kendi varlığını yansıtacak bir ayna durumuna getirmiştir. Ki oraya aksedince O'nun aksı hemen tezahür edebilsin. Nesneler âlemindeki bütün bu tezahürler Feyz-i Akdes'ten⁽¹⁰²⁾ gelmektedir. Yani İbni Arabî'ye göre her şeyin başlangıcında da sonunda da Zât (Hakk) vardır. Bütün varlık O'ndan başlar ve yine O'na döner.⁽¹⁰³⁾ Bütün âlem O'na muhtaçtır. Fakat O, herşeyden ganî olduğu içindir ki, hiçbir şeye ihtiyacı yoktur...⁽¹⁰⁴⁾ Öyle ise bu âlem, eşya niçin yaratılmıştır? Bir hiç uğruna, boşuna ve başı boş mu yaratılmıştır?

Hayır! Çünkü İbnî Arabî eşyanın ve âlemin insan için, insanın da Allah için yaratıldığını⁽¹⁰⁵⁾ bir kutsî hadise dayanarak açıklıyor. Acaba insan için yaratılan bu âlem nasıl bir âlemdir? Panteistlerdeki gibi, Tanrı ile aynı mıdır? Yoksa Teist ve Deistlerdeki gibi bu iki varlık ayrı ayrı şeyler midir? Yani Âlem ile Tanrı arasında ne gibi bir münasebet vardır?

Her ne kadar birçok yerde İbni Arabî'nin Tanrı ile Âlemi aynı saydığı iddia edilmekteyse de, bu görüşe katılmamız imkânsızdır. Zira İbnî Arabî'nin bizzat kendisi Vücûd (varlık) hakkında şunları söylüyor: "Hikmetin hülâsası ve ruhu şudur: Vücûd âleminde bir müessir, yani eseri yaratan, birde eserin mahalli olan eşya olmak üzere iki çeşit varlık düşünülmektedir. Bunlar ayrı birer mefhumdur. Ancak müessir her vech ile Allah'dır. Bu müesserin eseri de her vech ile ve her halde ve her Hazret ve mertebede âlemdir."⁽¹⁰⁶⁾ "O, zuhurda her şeyin

101 - Bkz. A.y.s. 3, Tçv. s. 3.

102 - Feyz-i Akdes, Zât âleminde, Feyz-i Mukaddes de sıfat âleminde gelen tecellilerdir.

103 - İbni Arabî, age. s. 3, Tçv. s. 4.

104 - A.y. s. 8, Tçv. s. 11.

105 - Bkz. A.y. s. 84, Tçv. s. 161.

106 - İbni Arabî, age. s. 94, Tçv. s. 184.

ayn'ıdır. Eşyanın zevatında onların aynı değildir. Allah bundan münezze ve âlîdir, bilâkis Allah, Allahdır, eşya da eşyadır."⁽¹⁰⁷⁾

Görüldüğü gibi İbn-i Arabî Hâlik ile mahlûku prensip olarak ayırıyor. Allah'ın isim ve sıfatlarının birer tezahürü olan nesneler ve eşya, Hâlikten ayrı şeylerdir. Çünkü bunların hepsi zâhiri, dış dünyayı, kevn ve fesadı temsil etmektedir. Âlemdeki her Cevher-i Ferdin (atomun) Leibniz'in monadlarında olduğu gibi benzeri yoktur. Bu nedenle İbn-i Arabî'ye göre sûretlerin ayrı ve değişik şeyler olması söz götürmez bir gerçektir. Suretleri ikiye ayıran İbn-i Arabî, Zeyd'i şahsı itibariyle tek hakikat gördüğü halde, Onu elinin, ayağının, başının, gözünün, kaşının, suretinin vb.nin toplamı olarak görmüyor. Ama, o uzuvlar, aynı zamanda, o vücuda aittir. Buna göre "Hakk da kendisinde çokluk olan bir "Vâhid"dir. O ancak suretleriyle çoğalır. Ayn ve vücuduyla tek ve eşsizdir."⁽¹⁰⁸⁾ Buradaki çokluk, A'yân-ı Sâbite'deki varlıkların suretler olarak çokluğudur; dolayısıyla yeryüzüne yansıyan tecelli ve tezahürlerinin çokluğudur. Bu çokluğu bilkuvve proje olarak ihata etmiş olan Vücut tek ve eşsizdir. "Yücelik her şeyin ayn'ını bizzat teşkil ederek onları yaratan Allah'a aittir."⁽¹⁰⁹⁾ Burada Allah Zât itibariyle herşeyden münezzehtir. Fakat sıfatları itibariyle ise varlıkta mündemiçdir. Bu itibarla İbn-i Arabî'ye göre Allah, hem aşkın, hem de içkindir. Hakk'ı sadece panteistler gibi içkin (teşbih) veya teistler ve deistler gibi aşkın (tenzih) kabul etmek, O'nu kayıtlamak ve sınırlamaktır. O'nu tenzih edip de teşbih etmeyen hem Hakk'ı, hem de Peygamberi yalanlamış olur.⁽¹¹⁰⁾ Çünkü Hakk "ona benzer birşey yoktur", "Onun misline benzer birşey yoktur" sözleriyle kendisini tenzih etmiştir. "O, iştirici ve görücüdür", "Hangi tarafa dönerseniz Hakk'ın vechi orada zâhirdir", "O, evveldir, âhirdir, zâhirdir, bâtındır", "nerede olursanız olunuz O sizinle beraberdir" vb. sözleriyle de kendisini teşbih etmiştir. İbn-i Arabî insan aklının ve idrakinin vehimden kurtulamıyacağını, şeriatın da vehim ile geldiğini, bunun neticesinde ise, insanın Hakk'ı tenzih ederken teşbihe, teşbihte de akıl ile tenzihe kaydığını belirtiyor. Böylece Ona göre kül Külle bağlanmış oluyor. Bunun için de tenzih teşbihden, teşbih de tenzihden ayrılmaz. İbni Arabî "Senin Rabbin olan kudret ve azamet sahibi kendisini vasf ettikleri şeylerden münezzehtir" âyetine dayanarak, kulların ancak Allah'

107 - *İbni Arabî, Fütuhât, II, s. 638.*

108 - *İbni Arabî, Füsüs, s. 95, Tçv. s. 184; Keklik, age. II, B, s. 405 (228).*

109 - *İbni Arabî, Fütuhât, II, s. 604.*

110 - *İbni Arabî, Füsüs, ss. 16 - 17, Tçv. ss. 26 - 28.*

akıllarının idrak ettiği şeyle vasıflandıracaklarını, bunun için de Allah'ın kendi nefsinin, kulların tenzih ettiği şeyden tenzih ettiğini belirtiyor. Çünkü kullar, İbn-i Arabî'ye göre, bu tenzihleriyle Hakkı mahdud bir hale sokmuşlardır. Bu durum ise Allah'ın mislini idrak hususunda akılların azından ileri gelir.⁽¹¹¹⁾ Ali Fuad Başgil "Din ve Lâiklik" adlı eserinin ilk baskısında İbn-i Arabî'nin tenzih ve teşbih anlayışını tenkit ettiği halde, eserin sonraki baskısında İbn-i Arabî'nin bu hususta haklı olduğunu belirtir.⁽¹¹²⁾

İbn-i Arabî tenzihin, aklın tabii bilgisinin gereği olduğunu, ancak gerçek tenzihin yalnız tecelli ile mümkün olduğunu belirttiikten sonra şöyle diyor: İnsan, "tenzih icabettiği yerde Hakkı gerçek tenzih ile her türlü beşeri sıfatlardan âri bilir... Teşbih gerekli olduğu yerde de şühûdî ve keşfî olan teşbih ile bilir. Tabii ve unsurî suretlerde Hakkın vücuduyla yayılmış olduğunu görür..."⁽¹¹³⁾ İbn-i Arabî'ye göre "Bu suretler ne kadar değişik olursa olsun hiç kimsede Allah'dan birşey yoktur. Ve kendi nefsinden başka da birşey yoktur."⁽¹¹⁴⁾ İbn-i Arabî'deki teşbih hiçbir zaman bir hulûl, bir ittiḥad değildir. Çünkü Hakk Zât'ıyla hep aynıdır ve sûret ve tecellilerden münezzehtir. O varlıklarda sıfat ve isimlerinin hakikati ile içkindir, bâtındır. Bu bâtın yönüyle daima varlığı Varlıkta tutmakta, ona ruh vazifesi görmektedir. İşte Allah hakikatı hasebiyle her yerde hâzır ve nâzırdır; bütün varlıkta tecelli ve tezahür etmiştir. Hakiki vücudu olan hakiki Zât'ı itibariyle ise Gaybu'l-Ğayb'dır.

Görüldüğü gibi tenzih ve teşbih, bir çeşit Hakk ve halk, bâtın ve zâhir münasebetini de dâvet etmektedir. Hakk zâhir olunca halk perdelenir, halk zâhir olunca Hakk perdelenir. Buna göre Hakk mânâ yönünden zâhir olan şeyin ruhu olmuş olur. Şu halde Hakk'ın, âlemin suretlerinden zâhir olan şeye nisbeti, bedeni idare eden ruhun suretine nisbeti gibidir. Bu durumda Hakk da mevcuttur, Hakkın isim ve sıfatlarının tecellisi olan sûretle de mevcuttur.

Bunun için İbn-i Arabî nesneler dünyasını kesinlikle inkâr etmiyor; sadece, hiçbir şekilde, Allah'dan müstağni olamayan hayali, vehmî⁽¹¹⁵⁾

111 - Bkz. A.y. ss. 93 - 94, Tçv. s. 182.

112 - Bilgi için bkz. Ali Fuad Başgil, *Din ve Lâiklik*, İst. 1985, ss. 65 - 66.

113 - İbn-i Arabî, *Füsûs*, s. 93, Tçv. ss. 181 - 182.

114 - A.y.s. 15, Tçv. ss. 23 - 24.

115 - Burada eşya için kullanılan hayal ve vehim insan zihnine bağlı, onun vasıtasıyla anlaşılan hayal ve vehim manasına değildir. Çünkü insan yok olunca onun vehmi ve hayali de yok olmaktadır; bu hayal ve vehim değişmeyen hep aynı kalan Tanrı'ya nisbetledir.

ve gölge zuhûr ve tecelliler olduğunu belirtiyor. Çünkü bu tecelliler bir açıdan varlık, diğer açıdan yokluktur. Bütün eşya, kendi zâtlarına göre yokluk, Hakk'ın varlığına göre ise mevcuttur. Hatta İbn-i Arabî daha da ileri giderek, sayılardaki negatiflik ve pozitifliğin sırrına eren ve onlardaki zıtlıkları görenlerin, Hâlık'tan ayrı görülen mahlûku ve mahlûka benzetmekten münezze olan Hakk'ın, aynı zamanda, benzetilen mahluk olduğunu bildiklerini belirtir. İbn-i Arabî'ye göre hakikat şudur ki, Hâlık, mahlûktur ve mahlûk da Hâlık'tır, bunların hepsi tek bir varlıktandır. Hayır, belkide, O , tek varlıktır. Ve yine O, çokluk halinde olan varlıklardır.⁽¹¹⁶⁾ Niçin bu böyledir? Çünkü İbn-i Arabî'ye göre "Tek olan birşey, halk nazarında değişik görünür. Zira ilâhî tecellinin hükmü böyledir. Şu halde, dilersen Allah şu şekilde tecelli etti dersin, istersen âlem, Hakk'ı arayanlara Hakk şeklinde görünür dersin. "⁽¹¹⁷⁾ İbn-i Arabî bu sözleriyle bir çeşit Hakk'ın tecellisini Hakk'ı arayanın mizacına dayandırıyor; yahutta mizaçların tecellilere göre oluştuğunu, nesneler dünyasında bir izafiliğin hâkim olduğunu belirtmek istiyor.

İbn-i Arabî'de, her zaman bir çelişki gibi karşımıza çıkan bir birlik, aynılık; bir de çokluk, gayrılık meselesi vardır. Bu problemin aslı nedir? Neyin nesidir ki İbn-i Arabî sık sık müracaat ediyor bu yola? İbn-i Arabî'deki âlem, nesneler, dünyası, daha önce de defaatle ifade ettiğimiz gibi, Hakk'ın (Zât'ın), isim ve sıfatlarının tezahürü, tecellisi, gölge ve hayalinden ibarettir. Çünkü İbn-i Arabî'ye göre Allah, Allah ismi dışında bütün isim ve sıfatlarıyla tecelli eden tek varlıktır. Her sûrette beliren O'nun hüviyetinden başka bir şey değildir.⁽¹¹⁸⁾ Buna göre, tabiatı tecelli eden bir müsemma (Nesne) var , bir de isim vardır. Nesne (Şey) bu ismin zahiridir; isim ise nesnenin bâtınıdır. Bâtın (iç) olan isim, nesnenin sebebi, ruhu olması açısından nesne ile aynıdır. Fakat nesneden tamamen farklı bir öze sahip olduğu için ise bâtın (öz, ruh) nesnenin gayridir. Bu ayrılık Zât'a doğru gittikçe azalır; dışa, nesnelere doğru indikçe ise çoğalır. Bu çokluk A'yân-ı Sâbite'de sûreta birliğe, ilk teayyün ile Mutlak Vücud'da, Salt Zât'da ise tam birlik ve ayniliğe ulaşır. Demek oluyor ki, Vücûd'da, Zât (bâtın) yönünden birlik ve ayniyet, sıfat ve isimlerin gerek "ruhlar Âlemi'nde, gerek "Misal Âlemi"nde ve gerekse "Şahadet Âlemi" dediğimiz kevn ve fesadın hâkim olduğu âlemde ise çokluk vardır. Bu açıdan Zât ile tecellileri ve sûretleri olan nesneler, objeler ve âlem arasında ayrılık, farklılık ve

116 - İbn-i Arabî, *Fûsûs*, s. 23, T.çv. ss. 39 - 41; 24, 46, T. çv. s. 42, 86.

117 - A.y.s. 85, T.çv. s. 164.

118 - Bkz. A.y.s. 24, 95, T. çvb. s. 42, 185.

başkalık mevcuttur. Bunun için İbn-i Arabî insanın bakışına ve onun keşf ehlinde olup olmadığına çok önem vermektedir.⁽¹¹⁹⁾ Çünkü ilâhî Zât ile beraber başka hiçbir şey mevcut değildir ve Hakîki Vücuda sahip olan kendi Zât'ı itibarıyla zâhir olmaz. Onun için de Hakk'ın âlem, şey vb. olması imkânsızdır. İbn-i Arabî'nin de dediği gibi, Ayn birdir, o halde bu çokluk isim ve sıfatlardadır. O da, nisbetlerdir. Nisbetler ise yok olan şeylerdir ve ancak Zât olan Ayn vardır...⁽¹²⁰⁾

İbn-i Arabî'ye göre âlemde varlıklar ilâhî isim ve sıfatların tecellileri olarak farklı yaratılmış olsalar da mahlukta herşeye karşı bir istidat ve ehliyet vardır. Bu istidatlarla donatılan âlemdeki her parça, aslında âlemin mecmûdudur. Yani o parça, âlemin teferruatına ait hakikatleri kendisinde toplamıştır. Bunların bâtını (özü) olan ilâhî isimler de farklı olduğu halde, Hakk'dan ayrı ayrı şeyler değildir.⁽¹²¹⁾ Buna göre halk, bir çeşit Hakk'ın hüviyeti (kimliği) dir; bâtinen Hakkı temsil ederler, zâhiren de kendilerini.

Hakk'ı ve Hakk'ın isimlerini aynaya benzeten İbn-i Arabî her varlığın kapasitesine göre Hakk'da veya isimlerinde zuhur ettiğini,⁽¹²²⁾ âlemdeki zuhur ve tecellilerin toplamının da âlemi meydana getirdiğini belirtiyor. Ona göre, imkân alanında bundan daha mükemmel bir âlem yoktur. Çünkü Allah, O'nu rahmanî sıfatı ve kendi yaratıcısı durumunda olan A'yan-ı Sâbite sûreti üzerine yaratmıştır.⁽¹²³⁾ Bu sebepten âlem ilâhî nefesten başka birşey değildir. İşte bütün varlık bu ilâhî nefesin yoğunluk derecesine göre varlığa gelmiştir.⁽¹²⁴⁾ İlâhî aynada beliren bu sûretler sayesinde, o sûretleri yansıtan bir aynanın var olduğu bilinmiştir. Yani Allah'ın varlığı, âlemin vücuduyla zâhir olması neticesinde bilinebilmiştir. Biz ve eşya bir çeşit Allah'ın zâhirdeki varlığını temsil eden sûretleriyiz. O'nun hüviyeti ise bu zâhiri sûretlerin ruhu durumundadır.

İbn-i Arabî, âlemi tedbir ve idare edenin bu ruh olduğunu belirttikten sonra şöyle diyor: Bütün âlemin yönetimi Allah'dan ve Allahdadır. O, mânâ yönünden evvel, sûret yönünden âhirdir; O, hüküm ve olayların değişmesi yönünden zâhirdir. Tedbir ve idare bakımından bâtındır. Ve O, herşeyi en iyi bilendir. Şu halde O, herşeyi (fikir yoluyla değil) Şuhûd

119 - Bkz. A.y.s. 43, Tçv. s. 82.

120 - A.y.s. 22, 84 - 85, Tçv. s. 37, 163.

121 - A.y.s. 73, Tçv. s. 140.

122 - A.y.ss. 95 - 96, Tçv. ss. 185 - 186.

123 - Bkz. A.y.s. 87, 67, Tçv. s. 168, 128.

124 - A.y.s. 67, Tçv. s. 128 vd.

yoluyla bilen ve görendir...⁽¹²⁵⁾ Kâinatın yönetiminde doğrudan söz sahibi olan Allah, İbn-i Arabî'ye göre kâinatı yine kâinat ile yahutta onun sûretiyle idare eder. Çünkü eserler ancak kendilerini meydana getiren müessire dayanırlar. Âlemde cereyan eden bütün hâdise, âlem topluluğuna dahildir. Âlemin işi ise Hakk'ın oradaki tedbir ve tasarrufu ilkesi üzerine hareket etmektir. Demek oluyor ki, Allah, Âlemi ya âlemin kendisiyle yönetiyor, yahutta onun sûretleriyle idare ediyor.⁽¹²⁶⁾

Acaba Hakk bu yönetime nereden katılıyor? diye bir soru aklımıza geldiği zaman, İbn-i Arabî'nin cevabı şu oluyor: "Allah, işleri semâdan tedbir eder. Semâ arzın üstündedir, arz ise âlemin en altı, en aşağı unsurlarıdır."⁽¹²⁷⁾ O, Spinoza'da olduğu gibi âlemin içinde mündemiç olarak içten bir hareketle yönetildiğini kabul etmiyor. Âlemi yönettiğini söylediği bu sûretler ise, Hakk'ın kendisini isimlendirmiş ve vasıflandırmış olduğu o güzel isimleri ve yüce sıfatlarıdır.

İbn-i Arabî'ye göre, Hakk'ın, bize bildirmiş olduğu bütün isimlerinin ruh ve mânâları bu âlemde mevcuttur. Bu anlayışın tabîî sonucu ise şudur: "Allah âlemi, âlemin suretleriyle idare eder". Bu suretleri, eşyanın bir takım zarfları sayar. İbn-i Arabî, onları, aynı zamanda, devamlı Hakkı öven Hakkın dilleri olarak vasıflandırır.⁽¹²⁸⁾ Âlemde cansız birşey olmadığına ve hepsinin vazifesinin Hakkı zikretmek olduğuna göre, "bütün güzel ve çirkin şeylere hangi nazarla bakalım? Pislik, lâşe vb. gördüğümüzde onlara Ulu Tanrı mı diyelim?" Aynı soruyu İbn-i Teymiye ve bütün İbn-i Arabî'ye karşı tavır alanların hepsi sormaktadır. Bu soruya İbn-i Arabî şöyle cevap veriyor: "Allah bunlardan, birşey olmaktan münezzehtir ve yücedir. Bizim sözümüz pisliği pislik, lâşeyi lâşe olarak görmeyen kimseyedir. Belki hitabımız kalp gözü açık olup kör olmayanlardır"⁽¹²⁹⁾

Spinoza bile tam bir Panteist olmasına rağmen, taşı, toprağı, ağacı vb.ni tek başına Tanrı kabul etmemektedir. Ona göre Tanrı bütün âlemin yokûnünden ibarettir.

İbn-i Arabî, Hakk'dan başka olan şeyleri, O'na nisbetle gölge gibi görmektedir. Yani masiva, Allah'dan başka bütün varlık, O'nun gölgesidir.⁽¹³⁰⁾ Gölge ise gölgesi yansıyanın yerine hiç bir zaman

125 - A.y.s. 87, Tçv. s. 168.

126 - A.y.s. 105, Tçv. s. 205.

127 - A.y. s. 119, Tçv. s. 230.

128 - Bkz. A.y.s. 17, 42, Tçv. s. 28, 80.

129 - A..y. ss. 23 - 24, Tçv. s. 42.

130 - A.y.s. 38, Tçv. s. 73.

ikame edilemez. Çünkü gölge sadece hislerde mevcuttur. Ama bu gölgenin gerçek sebebi nur, ışık olduğu gibi, âlemdeki her çeşit varlığın gerçek sebebi de Allah'tır. Âlemi bir vehim ve hayal olarak kabul eden İbn-i Arabî, insanın onu hayalinde ve Hakk'ın dışında var zannettiğini, ama gölge nasıl ki, sahibinden ayrılmazsa ve varlığı sahibine bağlı ise, onun gibi, âlemin de Hakk'dan ayrılmasının imkânsız olduğunu düşünemediğini belirtiyor. Bunun sebebi ise O'na göre, varlık derecelenmesinde "Adem=İnsan" in akıl, fikir ve iman bağı ile Hakk'a bağlı olması, buna karşılık, hayvanlar, bitkiler ve cansız cisimlerin ise Hakk'a keşif, izah ve burhan ile bağlanmasıdır.⁽¹³¹⁾ İşte bu sebepten İbn-i Arabî, insana tasavvuf, keşf yolunu tavsiye ediyor. Çünkü akıl ve his ile sadece şehadet âleminin gerçeklerini devşirebiliriz. Onu aşan metafizik âlemin bilgisinin, hakikatın elde edilmesinin yolu, akıl ve his yolunun dışında bulunan vahiy, ilham, keşf ve müşahade yoludur.

İbn-i Arabî'ye göre akıl ve his, her an yeniden yaratılmakta, değişmekte olan bu kevn ve fesat âleminin bile hakikatını kavramaktan acizdir. Daha önce de belirttiğimiz gibi, âlem, her an ilâhî tecelliye mazhar olup varlığa geliyor ve tecelli kalkınca yokluk olan aslına dönüyor. Bu tecelliler o kadar kısa zaman dilimi içinde gerçekleşiyorki, duyu ve idrakler onu değişmiyormuş gibi algılıyor. Âlemin her an tecelliye muhatap olarak yeniden varlığa getirilmesi hadisesine 'Teceddüd-i Emsâl' adı verilmektedir. Vahdet-i Vücut'çular, mevcudâtın her an yeniden bir yaratılış halinde olduğunu Kur'ân-ı Kerim'in L, 15.⁽¹³²⁾ ayetine dayandırmaktadırlar. Böyle bir manayı da keşf ve müşahade yoluyla elde ettiklerini söylemektedirler. İşte bu tecellî ve Teceddüd-i Emsâl anlayışı, İbn-i Arabî'yi Yeni Eflatuncu südür anlayışından ayıran hususlardan birisidir. Böylece İbn-i Arabî'de Yeni Eflatuncu südür nazariyesi, tecelli ve feyiz şeklini almış oluyor ve Kâinat da Allah'ın tecellî veya feyzinin bir neticesi olarak karşımıza çıkıyor. Bilindiği gibi, Sofistler de âlemin her an değişmekte ve yok olup yenilenmekte olduğunu kabul ettikleri halde, bu şekillerin ve değişimin gerçek sebebi Allah'ı kabul etmezler. İbn-i Arabî bu yönden Sofistlerden de ayırmaktadır.

Bir anda varlığa gelip yokluğa dönüşen âlemin ve insanın, Horakleitos'da olduğu gibi, her an değişmekte ve yeni bir varlığa kavuşmakta

131 - A.y.s. 27, Tçv. ss. 50 - 51.

132 - "İlk yaratılış bizi âciz mi bıraktı (ki, ikinci defa yaratmak bizi âciz bıraksın?) doğrusu Onlar (Kureyş kâfirleri ve diğer münkirler) yeni bir yaratıştan şüphe içindedirle. "Kur'ân, L 15.

olduğunu, bu gün pozitif ilim de tasdikier olmuştur. Günümüz telakkilerine göre madde, enerji, hareket, ışık vb. güçlerin tekâsüfî olarak kabul ediliyor. Meselâ Alman filozofu Kant, bizim sadece nesnelerin zâhirini bilebileceğimizi, özünü ve mahiyetini ise hiç birşekilde bilemiyeceğimizi ileri sürüyor ve aynı görüşü, Voltaire (1694 - 1778) ile H. Spencer (1820 - 1903)'in de paylaştığını görmekteyiz.

Son devir Türk düşünürlerinden İsmail Fennî (1855 - 1945) ile M. Ali Aynî (1869 - 1945) de aynı meseleler üzerinde duruyorlar ve maddenin mahiyetinin belirlenemeyeceğini savunuyorlar.⁽¹³³⁾ İsmail Fennî, G. Le Bonn'un "Maddenin Tekâmülü" adlı eserinin 17. sayfasından özet olarak şu sözleri aktarıyor: Le Bonn'a göre, sadece zaman ve mekân değil, bizim bildiğimizi zannettiğimiz maddeden başlayarak, muhayyilemizin uydurduğu mabutlara varıncaya kadar bütün hadiseler aklî kuvvetlerimizin zarurî şekilleridir. Duyularımız vasıtasıyla teşkil edilen âlem ise, hakikî âlemin mücmel ve zarurî, sahih olmayan bir tercümesinden ibarettir.

Kant'ın da ifade ettiği gibi, eğer bugünkü duyularımızdan daha farklı bir duyuya sahip olmuş olsaydık, dünya bize bu günkünden daha farklı bir şekilde görünürdü. Nasıl ki görmeyen için renk, işitmeyen için ses bir mana ifade etmezse; aynı şekilde müşahade ve keşf ehli olmayan için Varlığın Birliği de birşey ifade etmez.

Varlığın Birliğini, genel sisteminin esası yapan İbn-i Arabî, prensip olarak Vucûd ve O'nun tecellisi olan şe'nleri (işleri, halleri), önce de belirttiğimiz gibi, ayrı şeyler olarak kabul etmektedir⁽¹³⁴⁾ Ancak O'nun zaman zaman, Hakk ile âlemi aynılaştırdığını da görüyoruz. Bu takdirde önceki durumuyla bir çelişki, bir paradoks ortaya çıkıyor. Bu tip paradoksal ifadeleri akıl ile tahlile çalıştığımızda, O'nun sanki Panteizme kaydığı görülüyor. Onu kendi metodu olan Kefş ve Müşahade ile de tahlil ve tenkide tâbi tutma imkânımız da olmadığına göre, bu paradoksların, zaman zaman oldukça ciddî problemler doğurduğu görülmektedir.

Meselâ O diyor ki: "... Yolda muhakkak olarak yürüyen Hakk'tır. Bilende ancak O'dur. Halbuki O, yürüyenin ve yolcunun aynıdır. Böyle olunca da âlem, ancak O'dur."⁽¹³⁵⁾ "Allah, âlem için heyûla olan bir cev-

133 - Bkz. Fennî, *Vahdet-i Vucûd*, s. 12; Mehmet Ali Aynî, *Şeyh-i Ekberî Niçin Severim*, İstanbul, 1339-1341, ss. 29, 37.

134 - Bilgi için bkz. *Keklik*, age. II, B. s. 405.

135 - İbn-i Arabî, *Füsûs*, s. 43, Tçv. s. 82

her gibidir veya değildir. Ancak O, tabiatın ayn'ıdır.⁽¹³⁶⁾ Hiç şüphesiz ki, bu ifadeleri müstakil olarak gören bir kimse, bu sözlerin sahibini Panteist olarak nitelendirmede hiç tereddüt etmez. Fakat aynı sözlerin sahibi, tutar da "Varlıkta ancak Allah vardır... Ondan başkası ise, hayalî vücuttur. Hakk, bu hayalî vücutta zâhir olduğu zaman, orada ancak kendi hakikatı hasebiyle zâhir olur, hakiki vücudu olan ZÂT'ı ile değil". "Vücut Allah'a aittir; adem ise sana (insana) âiddir..."⁽¹³⁷⁾ "Rab için sübût vardır. İlâh ise isim ve sıfatlar ile değişmektedir. 'O, her vakit bir şe'ndedir' ayeti gereğince (Daima halden hale girmektedir)". "Bilki âlem, Allah'dan başka olan şeylerin toplamından ibarettir ve mevcut olsun olmasın, mümkünlerden başka birşey değildir"⁽¹³⁸⁾ gibi sözleri de söylerse, O'nu Panteist saymak ilim zihnîyetine hiç yakışmaz. Zaten İbn-i Arabî, "Her şey O'ndan çıkmıştır ve yine O'na dönecektir"⁽¹³⁹⁾ ile "Her şey Allah'a rücu' eder"⁽¹⁴⁰⁾ ayetleri gereğince, Hakk'ın birer şe'n (iş) ve tecellisi (iradesinin eseri) olan bütün varlıkların Allah'a döndüğünü söylüyor. Bu dönüş neticesinde, tecellî etmiş, tezahür etmiş olan varlığın özünü teşkil eden nur, tekrar Hakk ile aynlaşıyor. Yani varlığın esası olan nur, kesafet kazanıyor; diğer bir ifadeyle, gizli âlemdeki "İlâhî İsimler", görünüşte "âlemler" oluyor.

İbn-i Arabî, Tanrı-Âlem münasebetini kurarken, âlem mümkün bir varlık mıdır? Yoksa zorunlu bir varlık mıdır? Eğer mümkün bir varlık ise, bu imkân, nasıl bir imkândır? soruları üzerinde de durur.

İbn-i Arabî, âlemin mümkün bir varlık olduğunu ve onun sebebinin de Allah olduğunu kabul eder. Çünkü onun varlığı kendisinin gayrıyladır. Böyle olunca da, o, ihtiyaç bağı ile bağlıdır. Mümkün varlığın istinat ettiği Yaratıcının varlığı vacip ve zorunludur. Bütün sebepli varlıklar ile sebepleri yaratan Vacib ve Ezeli Varlık, kendi Zât'ı için mümkün varlığı lüzumlu görmüştür. İşte mümkün de bu sayede vacip, zarurî olmuştur. Görüldüğü gibi, hâdis ve mümkün varlığın vacip olması kendi nefsiyle değildir. Onu vacip yapan âmil, tamamen onun dışındadır. Öyleyse Allah ile âlem arasındaki münasebet, bir kozal (sebeblilik) münasebet midir? İbn-i Arabî, filozoflar ile Eş'âriilerin görüşlerini meczetmek suretiyle, neticede sebeplilikten yana olduğunu

136 - A.y.s. 67, Tçv. s. 128.

137 - Keklik, age. II, B. s. 405 (227 - 229).

138 - İbni Arabî, Füsûs, s. 20, Tçv. s. 33.

139 - A.y.s. 6, Tçv. s. 8; Keklik, age. II, B, ss. 386, 391; Fütühât, III, s. 587.

140 - İbni Arabî, Fütühât, III, s. 587.

ortaya koyuyor. Ona göre "mümkün varlığın dilediğini yapma kudreti asla yoktur".⁽¹⁴¹⁾ Görüldüğü gibi, mümkün kavramı İbn-i Arabî'nin sisteminde zorunluluk ifade etmektedir. Buna dayanarak Afifî, İbn-i Arabî hakkında şunları söylüyor: "(Onun) zorunlu ile mümkün dediği şeyler arasında yaptığı ayırım sadece şekildedir. Gerçekte ise, mümkün ile zorunlu aynı şeydir."⁽¹⁴²⁾ derken haklıdır; ancak "mümkün zorunlu olarak varolma-yan bir münasebetten başka birşey değildir" derken ise bir önceki söyledikleriyle çelişkiye düşmektedir.

Afifî'nin âlem hakkında İbn-i Arabî için ileri sürdüğü şu iddiaya da katılmamız mümkün değildir: "Bazan Allah, bazan Âlem dediği tek bir ezelî varlık vardır."⁽¹⁴³⁾ Bu ifadedeki anlayış saf bir Panteizmi dile getirmektedir. Aslında İbn-i Arabî'yi çelişkilerle dolu olarak gören Afifî'nin kendisinin çelişkilerden kurtulamadığını müşahade etmekteyiz. O, bir önceki ifadesine karşılık İbn-i Arabî hakkında şunları da söylemek suretiyle tam bir çelişki içine düşer: "İbn-i Arabî, her şeyin ve bütün eşyanın Allah olduğunu ileri sürmesine rağmen, tersini ileri sürmemeye, yani Allah'ın varlıkların bir toplamı olduğu anlamında, bütün eşya olduğunu söylememeye dikkat eder. Allah çokluğun arkasındaki birlik ve görünüşün arkasındaki Hakikattir."⁽¹⁴⁴⁾

İbn-i Arabî'yi Tanrı-Âlem münasebetinde panteist yoruma tâbi tutanlardan birisi de O'nun üzerinde doktora çalışması yapmış olan Cavid Sunar'dır. Sunar, yapmış olduğu bu çalışmasında, İbn-i Arabî'de Allah-Âlem münasebetine yer veriyor. Ve bu konuyu iki şıkta inceliyor. Birinci şıkta "a) Âlem hayaldir" başlığı ile konuya yer veriyor. İkinci şıkta ise "b) Allah Âlemdir" başlığını kullanıyor. Bu kısımda tam bir panteist yorum ve çelişkiler dolu bir yaklaşımla meseleyi ele alıyor.⁽¹⁴⁵⁾ İbn-i Arabî'yi panteist yorumlamaya tâbi tutanlar arasında da, önce de belirtmiştik, İrfan Abdülhamid ve İbrahim Medkur'u da görmekteyiz.⁽¹⁴⁶⁾ Hilmi Ziya Ülken ise zaman zaman panteist olduğunu söylerken bundan vaz geçiyor ve O'nu Pan-enteist olarak vasıflandırıyor. Gerçi zaman zaman, Ülken'de de çelişkili durumlar olsa bile aşırılıklar görülüyor.⁽¹⁴⁷⁾

141 - *Keklik, age. II, B. s. 450 (435).*

142 - *Afifî, age. s. 143.*

143 - *Afifî, age. s. 43.*

144 - *A.ys.s. 36.*

145 - *Cavid Sunar'ın çeşitli çelişkilerle dolu ifadeleri ve Panteist yaklaşımı hakkında bilgi için bkz. İ. Rabbani-İ. Arabî, V. Vücut - V. Şuhûd Meselesi, ss. 37 - 48.*

146 - *İrfan Abdülhamid, age. s. 236.*

147 - *Bilgi için bkz. Ülken, İslâm Düşüncesi, s. 152; İslâm Fels., s. 247.*

Bu meseleye daha sonra detaylı bir şekilde yer vereceğimiz için bu kadarıyla yetiniyoruz. Fakat bu arada İbn-i Arabî'yi hem panteist hemde politeist bir yoruma tâbi tutan Orhan Hançerlioğlu'na temas etmeden de geçemeyeceğiz. Hançerlioğlu "Felsefe Ansiklopedisi" adlı eserinde İbn-i Arabî'ye atfen diyor ki: "Tanrı, ilk saltık gizlilik içinde bir (Ahadiye) dir, sonra evren olarak görünür (zuhur ve tecelli eder) ve birlik (vahdet) olur. Üçüncü aşamada, insanlar olarak belirir..."⁽¹⁴⁸⁾ Bu ifadelerle Hançerlioğlu İbn-i Arabî'yi sudûrcu bir panteist olarak yorumlarken, "Tüm varolanların Tanrı'nın çeşitli belirimleri olduğu, daha açık bir ifadeyle her varlığın bizzat Tanrı olduğu inancını dile getirir."⁽¹⁴⁹⁾ sözleriyle de onu politeist bir anlayışla itham ediyor. Halbuki İbn-i Arabî'de her iki durumu da aynen görmek mümkün değildir.

Burada son olarak temas etmemiz gereken bir husus daha var ki, o da, âlemin ezeli olup olmadığı meselesidir. İbn-i Arabî, âlemin Allah ile birlikte, aynı kadere ortak olması anlamında ezeliliğini kabul etmemektedir. Çünkü İbn-i Arabî'ye göre tek kadim varlık vardır, o da Allah'tır. ⁽¹⁵⁰⁾ "Allah âlemden önce mevcuttur. Diğer bir ifade ile Allah mevcuttur ve O'nunla beraber (aynı derecede ezeli) hiç bir şey yoktur. Yani Hakk'tan başka, kendi zâtıyla vâcip (olabilecek) bir vücûd yoktur.." ⁽¹⁵¹⁾ Afifi, bazen, İbn-i Arabî'nin oldukça açık olan ifadelerini, o kadar zorlayarak anlaşılmaz hale getiriyor ki, görende kusurun tamamının İbn-i Arabî'ye aid olduğunu zanneder. Meselâ bu hususda Afifi şöylediyor: "Allah ile birlikte ezeli olan, yahutta Allah'ın kendisi olan şey, âlemin sureti değil, zâtıdır. İbn-i Arabî diyor ki: 'Allah şeyleri ezelde takdir eder, fakat var etmez, yada yaratılmış şeyler O'nunla birlikte ezeli ise, O'na yaratıcı demenin ne anlamı vardır?' İbn-i Arabî bu anlamda âleme hâdis (sonradan olma), mümkün ve yokluk adlarını veriyor ve ilâve ederek, o daima vardır ve daima var olacaktır, diyor. Fakat, daha önce de gördüğümüz üzere, böylece yaratıcının rolünü sıfıra indiriyor."⁽¹⁵²⁾ Bu sözlerle Afifi'nin ne demek istediğini anlamamanın, İbn-i Arabî'yi anlamaktan daha zor olduğu kanaatindeyiz. Bu zorluk Afifi'nin sunî olarak doğurduğu bir zorluk olsa gerektir.

Hakk'tan gayri zâtıyla vâcip olan başka bir vücudun varlığını pron-

148 - Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*, İst. 1980, VII, 124.

149 - A.y. s. 125

150 - İbn-i Arabî, *Fütûhat*, I, 500.

151 - Keklik, age, II, B, ss. 386 (111), 390 - 391 (137 - 139).

152 - Afifi, age, ss. 44 - 45.

şip olarak kabul etmeyen İbn-i Arabî'de oluş, varlığa gelme hadisesi sonsuz olarak devam etmektedir. Zira Allah'ın sıfat ve isimleri vasıtasıyla (şeyler) halindeki tecellisi sonsuz ve nihayetsizdir. Varlığın sonsuz ve sınırsızlığından bahseden İbn-i Arabî'ye göre, acaba bu mümkün varlıkların kadim olduğundan söz edebilir miyiz? Böyle bir soruya İbn-i Arabî açısından kesin bir cevap vermek oldukça zordur. Bir yandan O, herşeyin Allah'a döneceğini söylüyor; diğer yandan ise var oluşun sonsuz olduğundan bahsediyor. Burada, eğer biz, varlığa gelmiş olan birşeyi varlık âleminde bilfiil varlığa gelmiş nesne, arazî varlık, suret olarak kabul edersek, varlık bu manada hâdis ve mümkündür. Yok eğer, onu tecellî eden isim (bâtın) olarak görürsek; her sıfatın tek-rar Zât'a, Öze döndüğünü, varlığın bilkuvve imkânını taşıdığını ve sıfatın da Zât'ın aynı olduğunu kabul edersek, o zaman nesnenin kadim olduğundan söz edilebilir. Gayet tabîî bu kıdem Mutlak Varlık'daki gibi zâtî bir kıdem değil, mutlak varlıkta bilkuvve vücuda sahip olma kıdemidir. Buna ontolojik kadilik de diyebiliriz.

İbn-i Arabî'de, Tanrı-Âlem münasebetinde ilk faaliyet, Allah'ın kendi varlığının bilinmesini sağlayacak bir teşebbüs olarak tezahür eder. Allah'ın, kendi yaratıkları arasında, bütün âlemin cevheri olan amâ' (nefs)'dan yarattığı ilk şey ise "Akıl"dır ki, o da kalemdir; sonra "Nefs'dir ki o da "Levh"dir. İbn-i Arabî bu yaratılışı birçok tabakalar halinde sıralar ve en sonunda bu yaratılışı beşer (İNSAN) ile kemâle erdirdi.⁽¹⁵³⁾ Böylece O, Büyük Kosmos'dan Küçük Kosmos'a geçmiş olur.

B₄) İBN-İ ARABÎ'NİN TANRI-ÂLEM

MÜNASEBETİNDE İNSANIN YERİ:

İbn-i Arabî'de yaratmanın iksiri olan aşk ve muhabbet, insanın yaratılışının da ilkesi durumundadır. İlâhî Zât'ın zâtî gereği ve kendisini bildirmek için yaratmış olduğu ilk vücut Hakikat-ı Muhammediyye (Hz.Muhammedin Ruhı)'dir.⁽¹⁵⁴⁾ İbn-i Arabî'ye göre Hz. Muhammed, insan nevi içinde varlığın en mükemmel örneğidir. İş bununla başlamıştır ve onunla son bulmuştur. Âlemler henüz su ile toprak arasında iken, O Nebi idi, sonra bilfiil ortaya çıkmasıyla da Nebilerin sonuncusu olmuştur.⁽¹⁵⁵⁾ İkinci teayyünde ise tafsîlî olarak insan yaratılmıştır. Bu-

153 - *Keklik*, age, II, B, 408 (238 - 240); Ayrıca bkz. *Ebu Davud, Sünnet* 17; *Tirmizi, Tefsiru Sureti Hûd* 1; *İbni Mâce, Mukaddime* 13; *İbni Hanbel, IV*, 11 - 12.

154 - Hz. Muhammed birhadislerinde "Allah'ın ilk yarattığı şey benim ruhumdur" demektedir. Bkz. *el-Aclûnî, Keşfü'l-Hafâ* I, 265 - 266.

155 - A.y.s. 116, Tçv. s. 226.

nun içindir ki insan, İbn-i Arabî'ye göre, Hakk'ın zuhurundan bir parçadır. Hakk ise, insanın aslı ve ilk kaynağıdır.⁽¹⁵⁶⁾ Bu açıdan İbn-i Arabî Hakk ile insanı, ruh ile bedene benzetiyor ve "Sen Hakk'ın sureti ve Hakkda senin ruhun olduğu cihetle, sen Hakk için cismanî bir suret gibisin. O da senin cesedinin suretini sevk ve idare eden bir ruh gibidir..."⁽¹⁵⁷⁾ diyor. Burada bir teşbih yaptığını bildiren İbn-i Arabî, insanın bir yönden (bâtın) Hakk, diğer yönden de (zâhir) halk olduğunu ileri sürmektedir. Buna göre, herhangi bir insan, şahadet âleminin bir ferdi olarak cisim, beden ve suretiyle Hakk'ın gayridir. Yani nesneler dünyasının, duyu ve aklın geçerli olduğu şahadet âleminin bir cüzüdür. Bu açıdan insan ile Allah arasında gayet açık bir gayriyet mevcuttur.

İbn-i Arabî üzerinde Doktora çalışması yapmış olan Cavit Sunar ile "İslâm Düşüncesi" adlı eserinde İbn-i Arabî üzerinde duran H.Ziya Ülken, İbn-i Arabî'nin Allah ile insan-ı kâmilî aynılaştırdığını ileri sürmektedirler. Ülken, bu hususta şöyle demektedir: "Hakkın ilmi insan-ı kâmilin ilmidir. Hakkın zâtı, insan-ı kâmilin zâtıdır, fakat bu birlik ittihatî ve hulûsüzdür. Zira ittihat ve hulûl (union) ancak aslında ayrı olan iki varlık arasında olur... O asli (primordial) birlik fikri üzerinde o kadar ısrar eder ki...rasyonel bir surette Vahdet-i Vücûda ulaşmaktadır."⁽¹⁵⁸⁾ Bu sözleriyle Ülken, insanın zatıyla Hakkın zâtının aynı olduğunu belirtiyor ve buradan da onun akılcı bir Vahdet-i Vücûda, fransızca çevirisinde ise panteizme gittiğini söylüyor. Hakk ile insanın zâtta aynı oldukları ve hiç ayrılmadıkları halde bir ittihat ve hulûlün bulunmadığına da dikkat çekiyor. Kanaatımızca bu durumun tabîî sonucu olarak insan, Spinoza'da olduğu gibi, Küllî Cevherin bir şekil değiştirmiş suduru olmuş oluyor ki, böyle bir iddiayı İbn-i Arabî, hiçbir zaman kabul etmiyor. Aynı iddiayı Sunar'ı ise daha değişik bir mantıkî yaklaşımla, hemde daha katı bir biçimde şöyle dile getiriyor ve diyor ki: "Mühyiddin'e göre zât sıfatlarının, sıfatlarda tecellileri ve halleri, işleri (şuunları) olan âlemin kendisi olunca âlemin en şerefli yarattığı olan insan da Allah'dan başka olamaz."⁽¹⁵⁹⁾ Aslında Sunar'ın İbn-i Arabî'ye izafe ettiği bu fikirler ve mantıkî çıkarın tamamen kendisine aittir. Bizce böyle bir yaklaşım - her ne kadar o da Ülken gibi ittihat ve hulûl yok demekteyse de- panteist, hatta antropomorfist bir yaklaşımdır. Böyle bir durumu İbn-i Arabî'de görmek ise hiç mümkün değildir. Çünkü İbn-i

156 - İbni Arabî, *Füsûs*, s. 117, Tçv. s. 227.

157 - A.y.s. 17, Tçv. s. 27.

158 - Ülken, *İslâm Düşüncesi*, s. 159; *La Pensée de L'Islam*, p. 249.

159 - Sunar, *age*, s. 68.

Arabî âlem için kabul ettiği gayriyeti, insan için de kabul etmektedir. O'na göre insan-ı kâmil (Hz.Muhammed), Hakk'ı tenzihde teşbih, teşbihde de tenzih eder. Meselâ tenzihde "Ben de sizin gibi beşerim."⁽¹⁶⁰⁾ Ve teşbihte "Beni gören Hakk'ı görmüş gibi olur" buyurur. Zira sıf tenzih ve teşbih Hakkı tahdittir, O'na bir nevi sınır koymaktır. Bu durumlarından kurtulmak için yapılması gereken ise Hakk'ın Zât yönünden eşyadan tenzih, teayyün ve tecelli yönünden teşbihtir. Diğer bir ifade ile ya Hakk, Zât (bâtın) yönünden eşyanın ayn'ıdır, deriz; çünkü o, evveldir, âhirdir, zâhirdir, bâtındır."⁽¹⁶¹⁾); yahutta teayyün yönünden gayrıdır deriz; zira "Allah âlemlerden gani'dir."⁽¹⁶²⁾

Âlemlerden gani' ve gizli bir hazine olan Hakk, acaba âlemi ve insanı niçin yaratmıştır? Muhabbet ve marifetin neticesi olan insanın bu âlemdeki yeri ve manası nedir? İlk soru üzerinde daha önce bir nebze de olsa durmuştuk. Gizli bir hazine olan Zât kendisinin bilinmesini isteyince, bilinmesine imkân sağlayacak bir takım tezahür ve tecelliler halk etmiştir. İsim ve sıfatları bunların en başta gelenidir. Tecelli ve zuhur silsilesinin son mertebesinde ise insan yer almaktadır. İbn-i Arabî'ye göre âlem ve âlemdeki her cüz, Allah'a bir delildir. Ama Hz.Muhammed ve O'nun şahsında temsil etmiş olduğu insan ise en açık bir delildir. Çünkü mahlûk varlığa ancak Tanrı ile gelir; mahlûk ise daima mevcuttur. O halde, Tanrılık da daima mevcut olacaktır.⁽¹⁶³⁾ Yaratıcısının varlığına en büyük delil teşkil eden insan, İbn-i Arabî'ye göre, âlemin manası ve cilâsı mesabesindedir. İşte Mutlak varlık bu cilâlî, parlak aynada ilâhî suretlerini bütün kemaliyle müşahede imkânına kavuşur. Ayette belirtildiği gibi "Hiçbir göz O'nu dünyada ihata ve idrak edemez. Fakat O, bütün gözleri ihata eder. O, bütün incelikleri bilir, herşeyden haberdardır."⁽¹⁶⁴⁾

Taayyünâtta (tecelli ve tezahürlerde) Hakk can (ruh) gibidir; taayyünat da cesed hükmündedir. Melekler, âlemler ve diğer unsurlar ise âzalara benzerler. İşte insan bunların özü, hülâsası, Allah'ın varlıklara baktığı gözdeki bebeği, yüzün üstündeki kaşı, hazineler üzerine vurulan mührün nakşı durumundadır. Bütün yerler ve gökler O'nun için yaratılmıştır.⁽¹⁶⁵⁾ Çünkü O, hem zâhir, hem de bâtın bütün

160 - Kur'an, XLI, 6.

161 - Kur'an, LVII, 3.

162 - Kur'an, XXIX, 6; ayrıca bilgi için bkz. Konuk, age, I, s. 64.

163 - İbn-i Arabî, Füsûs, s. 31, Tçv. s. 59; s. 117, Tçv. s. 227.

164 - Kur'an, VI, 103.

165 - A.y. I, 61.

isimlerin tecelliyatına mazhar olmuştur. İlâhî emaneti kabullenmesi, (166) bütün hakikatları toplaması ve Allah'ın yarattıklarını korumasından dolayı, yeryüzünde Hakk'ın halifesi ünvanına lâîk görülmüştür. İbn-i Arabî'ye göre, Allah'ın kendisine halife olarak seçmiş olduğu İNSAN-I KÂMİL var olduğu sürece âlem daima korunmuş olacaktır.⁽¹⁶⁷⁾

Her zaman korunmaya muhtaç olarak yaratılan Büyük İnsan (Âlem) ile Ondan daha mütekâmil, Hakkı ve bütün varlığı tam kemâliyle yansıtabilecek olan insanı, Allah kendi kudretini göstermek için yaratmıştır. Bu ilâhî kudreti en iyi anlayacak durumda olan ise insandır. İbn-i Arabî'ye göre insandan maksat "İNSAN-I KÂMİL"dir; en kâmil insan da Hz. MUHAMMED'dir. Çünkü O, bütün ilâhî ve küllî hakikatları nefsinde toplamıştır. Bunun için de O'na "Cevami'u'l - Kelim" adı verilmiştir.⁽¹⁶⁸⁾ Ezelde bu kâinat ağacının manası olan Hz. Muhammed "Varlık cesedinin de ruhudur."⁽¹⁶⁹⁾

Dünya hazinesinin mührü olan İnsan-ı Kâmil'de Allah, bütün ilâhî isimlerle beraber, âlemde olan ve olmayan örneklerin tamamını icat etmiştir. Âlemlerin ruhu, bütün isim ve sıfatların, hükümlerin fiilen tecelligâhı ve Hakk'ın sureti üzerine yaratılmış olan İnsan-ı Kâmil'e, suretinin kemalinden dolayı ulvî ve süflî âlem musahhar kılınmıştır. Bu musahhariyet neticesidir ki, İnsan-ı Kâmil, İbn-i Arabî'ye göre - bir kısmı icmalen, bir kısmı da tafsilen olmak üzere- kader sırlarına vakıf olabilmektedir.⁽¹⁷⁰⁾ Allâh, kendi ruhundan üfürdüğü ve kendi sureti⁽¹⁷¹⁾ üzerine yarattığı insanı, ruh, cisim ve nefisten meydana getirmiştir. Buna göre, ondaki nizamın çözülmesi ve O'nun üzerinde herhangi bir tasarrufta bulunmak hakkı ancak onu yaratandan başka kimsenin elinde değildir.⁽¹⁷²⁾ Çünkü Allah yaratıklarına onunla nazar kılmış ve onunla rahmet eylemiştir. Bu nedenle, ayandaki özülle "ezelî olan insan, şekliyle, bedeniyle hâdis, zuhur ve neşeti bakımından ise ebedî ve dâimidir. O, iki yönü birleştiren ayırıcı bir varlıktır. (Yani ezelî ve ebedî yönlerini onun vücudu birleştirmiştir) Âlem insanın vücuduyla

166 - *Kur'an*, XXXIII, 72.

167 - *İbni Arabî, Fusûs*, s. 4, Tçv. s. 4 - 5.

168 - *A.y.s.* 18, 44; Tçv. s. 30, 84.

169 - *İbni Arabî, Şeceretü'l-Kevn*, s. 37.

170 - *İbni Arabî, Fusûs*, s. 11, Tçv. ss. 16 - 17.

171 - *İbni Arabî, kendi sureti üzere yaratmayı hem insanın kendi sureti manasına, hem de Allah'ın sureti manasına kullanmıştır. Bilgi için bkz. Keklik, age., II, A ss. 187 - 189.*

172 - *Bilgi için bkz. a.y, ss. 22, 83 - 84, 105, 117-118; Tçv. ss. 38, 160 - 162, 205, 228, 230.*

tamam olmuştur.”⁽¹⁷³⁾ Her yönüyle kemâli ve bütün âlemlerin özünü teşkil eden insan-ı kâmilî, -İbn-i Arabî'ye göre- Allah, "dış suretini Âlemin hakikatleriyle suretinden, bâtinî çehresini de kendi sureti üzere inşâ kıldı. Ve bu sebeple onun hakkında "Ben onun işitme ve görme duygusu olurum", dedi. Onun gözü ve kulağı olurum demedi.”⁽¹⁷⁴⁾

İbn-i Arabî burada, Allah'ın, kulun kuvvetleri olduğunu söylerken, başka yerlerde ise hem kuvvetleri, hemde azaları olduğunu zikretmektedir.⁽¹⁷⁵⁾ Bu hale göre, insana, şah damarlarından daha yakın olan Allah'ın hüviyetinin onun aza ve melekelerinin aynı olmasından daha üstün bir yakınlık olamaz. Bu nedenle İbn-i Arabî'ye göre, müminler ve keşif ehli kimselerle, vücûdun birliğine inananlar nazarında, halk akîlî bir kavram; Hakk ise görülen, hissedilen bir varlık. Bu iki sınıfın dışında kalanlarda ise Hakk akılda, halk da hisde yer almaktadır.⁽¹⁷⁶⁾ Böyle bir ayırımda İbn-i Arabî, kulluk ve Tanrılık gibi iki zıd Hazreti karşıkarşıya getirmektedir. İbn-i Arabî'ye göre iki zıd birleşmez, birleşirse de birbirinden ayrılmaz. Varlık âleminde ise birbirinden ayrılmayan birşey yoktur.⁽¹⁷⁷⁾ Bu paradoksal ifadelerden sonra, O, hakikatın tek olduğunu, varlıkta eşinin ve benzerinin bulunmadığını, hakikatte bir şeyin kendi nefsinin zıddı olamayacağını belirterek, yine varlığın birliği doktrinine gidiyor. Ona göre Hakk ile halk'ın birliği ise mü'min ârifler ile keşif ehlinin her an şahid olduğu bir durumdur. Zira ârif Hakk'ı herşeyde gören, belki de Hakk'ı her şeyin ayn'ı bilen kimsedir.⁽¹⁷⁸⁾ Böyle bir ârifin kalbi Hakk'ın rahmeti cümlesindendir; hatta daha da geniştir. Çünkü Hakk'ın rahmeti Hakk'ı çevreleyemezken, Tanrı âriflerinin kalbi ise Ulu ve Kutlu tanrı'yı içine sığdırır.⁽¹⁷⁹⁾

Allah'ı zâtında örten İnsan-ı Kâmil, O'nun bilinmesinin en açık delili olmuştur. Bu hale göre, insanı bilen O'nun yaratıcısını da bilir. Diğer taraftan ise İbn-i Arabî'ye göre, ne Allah'ı bilmek mümkündür, ne de insanı.⁽¹⁸⁰⁾ Bu çelişkili durumu te'lîf için O'nun, devreye gerçek âlimi sok-

173 - A.y.s. 4, Tçv. s. 4.

174 - A.y. ss. 7 - 8, Tçv. ss. 10 - 11.

175 - Bkz. A.y. ss. 42, 99, Tçv. ss. 80, 192.

176 - A.y.s. 43, Tçv. s. 82.

177 - A.y.s. 32, Tçv. s. 61.

178 - A.y.s. 101, Tçv. s. 197.

179 - a.y.s. 50, Tçv. s. 96; Bir hadis-i kudsi'de "Arzım ve semam beni sığdıramadı, lakin Ben bir mü'min kulumun kalbine sığdım." buyrulur. Bkz. el-Aclunî, Keşfu'l-Hafâ, II, 255, Ha. No: 2256.

180 - A.y.s. 31, Tçv. s. 60.

tuğunu görüyoruz. Ona göre "Hakk'ı Hak'dan, Hak gözüyle gören kimseler Hakk'ı bilenlerdir. Hakk'ı Hak'dan ve Hak gözüyle görmeyip de nefsinin gözüyle âhirette görmeyi bekleyen kimse de cahildir.

Hülâsa, her şahıs için Rabb'i hakkında bir akîde lâzımdır ki, o inanç ile O'na dönsün ve O'nu Onda arasın..." Böylece pek çok nisbetleri ve çeşitli cihetleri olan Hakk, "kulun zannı üzerine" ⁽¹⁸¹⁾ tecelli etmiş olur. Hakk, o şahısta itikadı üzerine tecelli edince, O da Hakk'ı bilir ve tasdik eder. İbn-i Arabî'ye göre, bir itikad sahibi, ancak nefsinde icat ettiği şey ile Allah'a inanır. ⁽¹⁸²⁾ Halbuki gerçek manada "Allah'ı bilmek, ancak O'nu zıdlar arasında birleştirmekle ve O'nun üzerine yine O'nunla hükmetmekle mümkündür." ⁽¹⁸³⁾ İbn-i Arabî Allah'ı tanımak için iki tip bilgi kabul ediyor: Bunlardan birisi, kendi nefsinin, dolayısıyla Rabb'ini bilmek; diğeri de Rabb'inin delâletiyle ve Rabb'in bilgisi yönünden nefsini bilmektir. Çünkü İbn-i Arabî'ye göre Hakk, kul için bir bakımdan siper ve kulda Hakk için kalkandır. "Sen Hakk ile Hakk'a nazar ettiğinde (yani fenâ mertebesinde Hakk'ı müşahade ettiğinde) O kendi nefsine nazar etmiş olur. Bu takdirde O, daima kendi nefsiyle kendi nefsine nâzırdır (bu durumda Sen O'na; O, Sana ayna olur). Eğer O'na, sen kendi benliğine bakacak olursan ortada Ahadiyet kalmaz"; ⁽¹⁸⁴⁾ O zaman gayriyet araya girer. Hakk açısından ise netice değişmez. Bakanda, bakılan da hep O'dur. O, bütün evvel, âhir, zâhir ve bâtın isimlerinin toplayıcısıdır. Bu sebeple Mutlak Vücûd'un bütün mertebelerinin toplamı ve tavırların gerçekleştiği âlemsiz ve onun özeti olan ademsiz Allah'ı görmek kabil değildir. Böyle olunca da İnsan-ı Kâmilde Zât, Sıfât, isimler ve fiiller özet olarak bir araya gelmiş vaziyettedir. Bosnevî'nin de dediği gibi, İnsan-ı Kâmil, bütün ilâhî sıfatların ve Büyük Kosmos'un ⁽¹⁸⁵⁾ hakikatlarının icad edildiği, bütün cüz'î şeylerin hakikatlarının kendisinde gizlendiği âlemin ruhu mesabesindedir. Bosnevî "Füsûs Şerhi'nde İnsan-ı Kâmil'i anlatırken şu açıklamalarda bulunuyor. O, süretiyle Büyük Âlemin neticesi ve özü olduğundan, âlemin bütün sıfat ve hakikatlarını kendisinde toplamıştır. Allah da gerek kendi ilâhî isim ve sıfatlarını, gerekse âlemdaki bütün hakikat ve hususiyetleri İnsan-ı Kâmilde biraraya getirmiştir. Gerek ilâhî ve gerekse âlemin bütün

181 - A.y.s. 43, 46, Tçv. ss. 82, 88; Kutsî hadisde "Ben kulumun benî sandığı gibiyim".

182 - A.y.s. 46, Tçv. s. 88.

183 - A.y. s. 22, Tçv. s. 38.

184 - A.y.s. 31, Tçv. s. 60.

185 - İnsan-ı Kebîr diye de isimlendirilen Büyük Kosmos ile ilgili İbni Arabî'nin görüşleri için bkz. el-Hakîm, age. 168 - 170.

süretlerini kendisinde toplamasından dolayı, yerde ve gökte her ne varsa, Allah, onun emrine âmade kılmıştır.⁽¹⁸⁶⁾

Âlemlerin mirasına vâris olan insan, acaba niçin bu kadar yüksek bir iltifata mazhar oluyor? "Sen olmasaydın âlemleri yaratmazdım" şerefine onu ulaştıran hangi özelliğidir? Yahutta bütün bunlara karşılık kendisinden istenen nedir? Zâhir ile bâtın arasında "Berzâh" olan İnsan-ı Kâmilin vazifesi Allah'a kulluk ve yeryüzünün imarıdır. En güzel bir biçimde yaratılmış olan insan, hiç şüphesiz ki başıboş bırakılmamıştır. Yeryüzünün halifesj insanın en büyük gâyesi "Vusûl"dur. Vusûl için zevk, keşf, müşahade, muhabbet, aşk vb. gibi yollar tavsiye eden İbn-i Arabî, bunlar arasında en etkili olarak aşkı görür. Sevgi, hem zuhurun, hemde dönüşün (rucu'un) sebebidir. Böyle bir sevginin doğmasının sebebi ise "Cemâl (Güzellik)"dir... Zira güzelliğin bizâtihî sevilen (şey) dir.⁽¹⁸⁷⁾ Bu güzelliğin esas kaynağı Hakk'dır. Hakk'a muhabbetle ifrat derecesinde bir sevgi beslendiği için O'na AŞK da denilmiştir. Buradaki AŞK şüphesiz ki ilâhî aşktır. İbn-i Arabî Tabîî, Ruhanî ve İlâhî olmak üzere üç sevgi (aşk) den bahseder. Bunlardan gerçek olanı, yaratmanın ve ibadetin sebebi olan ilâhî sevgidir. Bu sevgi, Allah'ın kullarına, kullarının da Allah'a karşı olan sevgisidir.⁽¹⁸⁸⁾ Çünkü Allah güzeli ve güzel olanı sever. Herşeyin ilkesi olan Aşk,⁽¹⁸⁹⁾ bütün ibadetlerin de ilkesidir. İbn-i Arabî'ye göre ibadetin gerçek konusu, Allah'a ibadet edilen en yüksek tezahür, bütün aşkların sebebi yine aşktır.⁽¹⁹⁰⁾

186 - Bkz. Ferîd, age. s. 162. Aynı meseleye aşağı yukarı Kâşanî ve Şeyh Bâî Efendi de temas etmiştir. Bkz. Abdurrezâk el-Kâşanî, Füsûsu Hikem Şerhi, Mısır, 1321 H, ss. 252 - 253; Şeyh Bâî Efendi, Şerhu Füsûsu'l-Hikem, Matba-i Nefisei Osmaniyye, 1309, s. 389; İnsan-ı Kâmilin çeşitli anlamları ve İbn-i Arabî'deki çeşitli kullanışları için ayrıca bkz. el-Hakî, İnsan-ı Kâmil Mad. ss. 158 - 163.

187- Keklik, age. II, B, s. 447 (419).

188 - A.y. ss. 447 - 448 (420 - 428).

189 - İbn-i Arabî'nin AŞK ile ilgili görüşleri Fütûhat-ı Mekkiyye'nin II. cildinin 422 - 478 sayfaları arası ve 178. bâbında "Fi Ma'rifeti Makâmî'l-Mahabbe" adlı başlık altında ele alınmıştır. Burada sevginin temeli, belirtileri ve çeşitleri üzerinde durmuştur. Tabîî, Ruhanî ve İlâhî sevgiden söz etmiş, âşıkların bazı vasıflarını vb. incelemiştir. İbn-i Arabî'nin aşka dair bu bölümü Maurice Gloton tarafından "Traité de l'Amour" (Albin Michel, Paris, 1986) adıyla da Fransızcaya çevrilmiştir. Prof. Dr. Mehmet Aydın ise 1988'de Konya'da Millî Mevlana Kongresinde "Hz.Mevlana'da ve Muhiddin-i Arabî'de AŞK Kavramı" adlı bir tebliğ sunmuştur. Ayrıca bkz. el-Hakîm, age. s. 301 vd. Hubb Maddesi.

190 - İbn-i Arabî, Füsûs, s. 103, Tçv. s. 200.

İbn-i Arabî'de bütün varlığı birbirine bağlayan ve Hakk'ın tezahüründeki dinamik ilke aşktır. İnsanı maşûkuna yaklaştıran, onun rızasını kazanmaya sevk eden aşka ise ruhanî aşk, diğer adıyla tasavvufî aşk denir. Bu aşkın gâyesi maşûka benzemeye çalışmaktır. İnsanı Allah ile birliğe (Fenâfillaha) götüren aşk ise ilahî aşktır.⁽¹⁹¹⁾ Aşkın bütün şıklarını yaşamış olan İNSAN-ı KÂML aşkın zirvesine ulaşır. Böylece, hem İnsan-ı Kâmil aşk ile bütün âlemi cem' eder, hem de aşk ile bütün âlemler birbirine bağlanır. Zira bütün varlık Güzel'e, Mutlak Varlık'a sevgi ve muhabbetin tabiî sonucu olarak bir iştîyak içindedir. Aşkın, sevgi ve muhabbetin tabiî cazibesine kapılan bu insan acaba fiillerinde hür müdür? Yahutta onun bir iradeye sahip olduğundan söz edebilir miyiz? Eğer bir iradesi varsa, bu mutlak bir irade midir? Yoksa göreceli bir irade midir?

İnsanın iradesi hususunda, İbn-i Arabî'nin irade hürriyetinden yana olduğunu söylemek oldukça zordur. Ona göre, mümkün varlığın Mutlak İrade dışında istediğini yapmasına asla imkân yoktur. Yani insan, hiç bir fiili ve şahsen vasıflandığı hâdis kudreti için, hiç bir ihtiyara sahip değildir.⁽¹⁹²⁾ Allah'ın hükmünün hâkim olduğu yerde iradeden söz etmeyen İbn-i Arabî, O'nun rızasına uygun olan her şeyin sevgiyle gerçekleştirdiğini belirtiyor. Meseleye bu açıdan yaklaşan İbn-i Arabî'ye göre sevgilinin işlemiş olduğu her şey de sevimlidir. Çünkü mevcut varlığın bizzat sahip olduğu bir fiil yoktur. Aksine, O fiil tamamen Allah'a aittir. Bu itibarla da varlık, fiilin kendisine isnad edilme kaygusundan kurtulmuştur. Bu hale göre insan, Allah'ın rızasına uygun olarak cereyan eden fiillerden razı olmuştur. Çünkü herkes kendi sanatından ve fiilinden razıdır. Bu işin niçin böyle olduğunu ise İbn-i Arabî şu âyete dayanarak açıklamaya çalışmaktadır: "Allah her şeyi kendi istidâdına göre yarattı ve sonra da ona doğru yolu gösterdi"⁽¹⁹³⁾ Bu âyetten de anlaşıldığı gibi, Allah, önce her şeye hakkını vermiştir.⁽¹⁹⁴⁾ Verilen ilâhî haklara razı olmamak ise hadleri aşmak olarak nitelendirilmiştir. Haddi aşmamak için İbn Arabî şu öğütte bulunuyor: "O halde sen rabbın kulu ol, O'nun kulunun rabbi olmaya bakma; sonra bu ilgi sebebiyle ateşe ve erimeye mahkûm olursun."⁽¹⁹⁵⁾

191 - İbni Arabî, *Fütühât*, II, ss. 441, 427, 429.

192 - *Keklik*, age, II, B, s. 450 (435 - 436).

193 - *Kur'an*, LXXVII, 2 - 3.

194 - *Bkz. İbn Arabî, Füsûs*, s. 31, *Tçv.* s. 59.

195 - *A.y.s.* 30, *Tçv.* s. 57.

Böylece İbn-i Arabî, Mutlak İrade yanında, ona bağlı bir ihtiyardan (seçme hürriyetinden) da bahsediyor. Bu görüşüyle O, daha ziyade Eş'ârileri andırıyor.⁽¹⁹⁶⁾ Bu ikinci yaklaşımda, insan kendi yaptıklarından sorumludur ve kendi kaderini bizzat kendi fiilleriyle gerçekleştirmiş oluyor. İnsan Fâil-i Muhtar olmamasına rağmen, fiiller doğrudan kendisinden sadır olduğu ve kendi istidadına göre meydana geldiği için yapmış olduğu bu fiillerinden sorumludur. Bunun neticesi olarak, İbn-i Arabî, şirki, yani Allah'a ortak koşmayı en büyük zulüm ad- detmekte ve kâfirlerin nefislerini Rabb tanımalarından dolayı da büyük azaba uğrayacaklarını belirtmektedir.⁽¹⁹⁷⁾

İbn-i Arabî, bir yandan mutlak iradenin dışına çıkılamıyacağını ileri sürerken, diğer yandan ise insana kendi dışından yüklenilecek olan zarureti (cebri) kabul etmiyor. Buna rağmen insana yine de mutlak seçme hürriyeti tanımayarak daha önceden Allah'ın seçmiş olduğu yol- dan gitmesi için şartların hazırlanmış olduğunu belirtiyor. İyilik ve kötülük tayin edilmiştir. Belirlenmiş olan bu hudutları, insan, gafleti veya dikkatli oluşu ile ya aşar veya onlara riayet eder. İnsanı kötülüğe, kötü davranışlara sevk eden âmiller ile gaflet ve cehalet arasında; iyi- liğe sevk eden ameller ile âriflik ve keşif ehlinde olma arasında doğru bir orantı vardır.

İbn-i Arabî, varlığın ayn'ının nefes-i ilâhî olması cihetinden hepsinin de iyi ve güzel olduğunu belirtiyor. Buradaki iyilik ve kötülüğün ise rölatif bir değer ölçüsü olan "beğenme" ve "hoşa gitme" gibi indî ve şahsî değerlerle ortaya konulduğunu ileri sürüyor. Ona göre bir şeyin ayn'ı kötü olamaz. Kerihlik ancak zâhir olan şeyde olur. Onun kötü görülmesi ise ya örf, âdete, yahut tabiatına uygun olmamasına; ya- hutta kemâl derecesinden düşmesine bağlıdır; bundan başka bir sebep yoktur.⁽¹⁹⁸⁾ Demek oluyor ki, varlıkta asıl olan iyilik, güzelliştir. Kötülük

196- Eş'ari Okulu da Allah'ın mutlak ve zâtî iradesinden söz etmektedir. Bu görüş, Mu'tezilerin insanın tam olarak hür olduğu iddiasına bir tepkidir. Allah'ın mutlak ve zâtî iradesinin mevcûdiyetini kabul edip de insanın iradesine bir açıklık getirmeyenle- rin başında el-Eş'ari'yi, daha sonra onun öğrencisi Bâkîllânî'yi görmekteyiz. Onlara göre Allah'ın iradesi mutlak ve her şeyin üstündedir. İnsanın fiilleri de bu iradenin sınırları içindedir. İnsanların irade hürriyetlerinin olup olmadığı hususunda açık bir görüşleri yoktur. Her şeyi Allah'a havale ederek Cebriyye ile Mu'tezile arasında yer almışlardır. Bilgi için bkz. Ebu'l Hasan Eş'ari, *Kitabu'l-Luma'*, FTr-Reddi alâ ehli' z-Zeyğ ve'l-Bida', Beyrut. 1952. ss. 24 vd; Şerafettin Gölcük, *Kelâm Açısından İnsan ve Fiille- ri*, İst.Kayihan Yayınevi, ss.73 vd. 100 vd; Şerafettin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelâm*, Konya. 1988, s. 202.

197 - Bkz.A.y. ss. 20, 100; Tçv. ss. 34, 194.

198 - İbni Arabî, *Füsûs*, s. 121, Tçv: s. 234.

tamamen insanın kusuru ve hatasına bağlıdır. İbn-i Arabî'ye göre bir insanın âlemlerde olup biteni ve bir çok hakikatları akıl ve nazar (düşünce) ile bilmesi imkânsızdır. Belki bu fen ancak ilâhî keşif yolu ile anlaşılabilir ve ruhlarını takınan âlem sûretlerinin aslı bundan belli olur. (199)

İbn-i Arabî keşif ve müşahedeye dayandığını söyliyerek, bu Tanrı-Âlem münasebeti yanında daha bir çok meseleye temas etmektedir. Ancak biz gerek meselemizi dallandırıp budaklandırmamak için, gerekse imkânlarımızın sınırlı olması münasebetiyle, bu kadarıyla yetinmek istiyoruz. Zira İbn-i Arabî, o kadar çok yönlü bir düşünür, hâl adamı ki, O'nun bütün yönleriyle ortaya koymak imkânsız gibidir. Hele bir makale boyutlarında O'nun meselelerini sadece ana başlıklarla zikretmiş olsak sayfalara sığdıramayız.

İbn-i Arabî'nin Vahdet-i Vücûd doktrini, emsalleri, arasında, leh ve aleyhde, konuşulması bakımından, insanları en çok meşgul edenlerin başında gelmektedir. Bütün varlığın Mutlak Vücûd'dan belirdiğini, bu Mutlak Zât'ın kendisinde mevcut olan şe'n ve nisbetleri izhar etmesiyle sonsuz ve sınırsız çokluğun meydana geldiğini, ancak bu çokluğu temsil eden şeylerin hakikî birer varlık olmayıp da, her an varlığa gelip yok olan tecelliler, tezahürler olduğunu ileri süren İbn-i Arabî'nin sistemini, şu şekilde özetleyebiliriz: Mutlak Varlık'da bîkuvve mevcut olan kudret ve çeşitli nisbetlerin, sıfat ve isimlerin birer alâmeti, nişânesi olarak bilfiil tecelli ve tezahürü, âlem ve eşya denilen bu şahadet âlemini ve aradaki varlıkları meydana getirmiştir. Bu âlemdeki bütün varlık, mana olarak Mutlak Vücûd'u temsil eden ve varlığı ona bağlı olan, madde olarak ise kendi çokluğunu meydana getiren bir birliğin üyesidir. Bu birliği ancak keşif ve müşahade ehli ârifler idrak eder. Akıl ve duyu sahipleri ise varlığın özüne nüfûz edemediklerinden hep çokluk (kesret, madde) âleminde kalırlar. Varlıkta asıl olan birliktir, vahdettir.

İbn-i Arabî'nin bu şekilde özetlemeye çalıştığımız Vahdet-i Vücûd doktrinine, bir tepki olarak, İmam Rabbanî (ölm. 1034/1625) Vahdet-i Şuhudunu geliştirmiştir. Öyleyse bu Vahdet-i Vücûd doktrinine bir tepki olarak doğmuş olan Vahdet-i Şuhûd doktrini nedir? Bu doktrinin Vah-

det-i Vücûd'dan bir farkı var mıdır? Yoksa Vahdet-i Vücûd bir Vahdet-i Şuhûd mudur? Bu sorulara cevap bulmamız için kısaca vahdet-i Şuhûd'a ve onun Vahdet-i Vücûd ile olan münasebetine yer vermemiz gerektiği kanaatindeyiz. Çünkü bir Tanrı-Âlem münasebeti olarak Vahdet-i Vücûdu, Panteizm ne kadar ilgilendirmekteyse, belli bir noktadan sonra Vahdet-i Şuhûd'u da o kadar ilgilendirmektedir.

C) VAHDET-I ŞUHÛD'UN VAHET-I VÜCÛD İLE ALÂKASI

Tanrı - Âlem münasebetini tasavvufî bir düşünce sistemiyle kurmaya çalışan İbn-i Arabî'nin Vahdet-i Vücûd doktrinine karşı, aynı biçimde doktriner (doctrinaire) bir cephe kurarak karşı çıkanların başında Müceddidiyye Okulu gelmektedir. Bu ekolü Şeyh Bahaaddin Nakşibend (ölm. 791/ 1388) kurmuş ve doktriner esaslarını ise İmam Rabbanî geliştirmiş ve sistemleştirmiştir.

Vahdet-i Vücûd'a bir cephe olarak ortaya çıkmış olan İmam Rabbanî'nin Vahdet-i Şuhûd'u, Tanrı - Âlem ilişkisini kurmaya çalışırken -bazı farklılıklar dikkate alınmazsa- esasta Vahdet-i Vücûd ile birleşmektedir. Zira Vahdet-i Şuhûd, bir çok noktalarda Vahdet-i Vücûd ile tam olarak ayniyet gösterir. Hatta fazla mübalağa sayılmazsa, İmam Rabbanî, İbn-i Arabî'den bazı farklı lâfızlar kullanarak bu doktrini aynen almıştır denilebilir. Bir kerre, her ikisinde sûfî geleneğine oldukça bağlıdır. Her ikisi de sistemci ve aynı metodları kullanarak bir varlık açıklamasına gitmektedirler. Ve Tanrı-Âlem münasebeti kurmaya çalışıyorlar. Her ikisinde de çelişkili ifadeler mevcuttur. Varlığın yaratılışında sebep her ikisine göre de sevgi ve muhabbettir. Bilinmeyen gizli bir hazine olan Zât, bilinmeye muhabbet gösterince bunun nişanesi olarak âlemi ve ondakileri yaratmıştır.

Varlık mertebelerinde, bu mertebelerin muhtevalarında, La-Taayyün (Bilinemezlik) denilen mertebenin bilinmeyeceği ve Mutlak Varlığın, Varlık dahi atfedilemeyecek kadar bir bilinmezliğe sahip olduğunda birleşmektedirler. Ülken'in de belirttiği gibi, her ikisine göre de ilâhî varlık, Mutlak Varlıktır. Âlemin varlığı ise, hiç bir zaman yok sayamayacağımız, Mutlak Varlık'a nisbetle izafî varlıktır. Büyük Âlem, Küçük Âlem görüşündeki yaratılış ve yaratık, Yeni Eflatuncu "Urûç (Yükselme)", tecelli, ruhun mücerret olması, el, yüz vb. gibi Allah'a atfedilen sıfatların hakikî olarak değil de sembolik olarak⁽²⁰⁰⁾ telakki edil-

200 - Ülken, *İslâm Düşüncesi*, s. 186; *La Pensée de l'İslâm*, pp. 290 - 291; *İslâm Felsefesi*, s. 267.

mesi gerektiği hususlarında her ikisinde birleşir. İmam Rabbanî sistemini kurmadan önce, uzun bir müddet de Vahdet-i Vücûd doktrinine bağlı kalmış, aşağı yukarı, tasavvuf kültürünü de ona borçludur. Daha sonra ise kendisi bizzat keşfe ulaştınca da kendi doktrini Vahdet-i Şuhûdu kurmuştur.⁽²⁰¹⁾

Tanrı-Âlem münasebetini kurmaya çalışan Vahdet-i Şuhûd doktrini ni özet olarak şöyle ifade edebiliriz: Varlık âleminde Allah'dan başka müşahade edilen, görülen bir şey yoktur, görülen her şey O'dur. Bu tarifte de, bir varlığın birliğinden söz edilmektedir. Bunun belki bir çok te'villeri yapılabilir; ama neticede yine varlığın birliği doktrinine gidilmektedir. Meselâ Cavid Sunar, İmam Rabbanî'nin İbn-i Arabî'ye karşı çıktığını ve O'nu reddettiğini aşağıdaki yorumu ile dile getirmeye çalışarak şöyle demektedir: "Sıfatlar Zât değildirler. Zât'ın dışında ve Zât'a ekli (zâit) olup dışta mevcutturlar; sıfatlar, Zât'ın gölgeleri, âlem de sıfatların gölgelerinin tecellisi, yani belirişidir; yaratılış da gölgenin gölgesi olarak devam eder diyen Rabbanî, pek tabîî, Muhyiddin'in zorunlu olarak varlığı "Âlem hayaldir, Allah âlemden başka değildir necitesini de reddeder"⁽²⁰²⁾

Öncelikle, Sunar'ın İbn-i Arabî hakkındaki "Allah âlemden başka değildir" şeklindeki yargısına katılmadığımızı belirtmek isteriz. Çünkü böyle bir önermenin mantikî tahlili, sonuçta, sahibini katıksız bir panteizme götürmektedir. Fakat İbn-i Arabî hakkında böyle bir sonuca varan sayın Sunar, yapmış olduğu doktora çalışmasının sonuç kısmında, kendi kendisiyle çelişkiye düşerek Vahdet-i Vücûd'un Panteizm olmadığını belirtiyor.⁽²⁰³⁾ Aynı durumu, zaman zaman, Hilmi Ziya Ülken'de de müşahade ediyoruz. Kanaatımızca bunun sebebi, her iki kavramı da batı dillerinin tesirinde kalarak rahatça birbirlerinin yerlerine kullanma alışkanlığına sahip olmalarından olsa gerektir.

Sunar'ın Vahdet-i Şuhûd doktrini hakkında İmam Rabbanî'ye atfen söylediklerine tam manasıyla katılmak da mümkün değildir. Zira İmam Rabbanî gerek Mutlak Varlık ve gerekse O'nun sıfatları hakkında bir kere tam olarak net fikirler belirtmiyor. Onda da çelişkili, paradoksal ifadeler mevcuttur. İmam Rabbanî "Mektubât"ında, Zât'ın sıfatlardan ayrı olarak var olduğunu söylerken,⁽²⁰⁴⁾ aynı mektubunun başka bir

201 - İmam Rabbanî, *el-Mektubât*, İst. Tarihsiz, I, Mektup 31, s. 41 vd.

202 - Sunar, *age*, s. 50.

203 - *A.y.* s.111.

204 - İmam Rabbanî, *age*, I, Mektup 260, s. 241.

yerinde ve başka bir mektubunda ise Zât ile sıfatların aynı olduğunu savunuyor. Ona göre, "Allah'ın fiilleri ve sıfatları Zât'ından ayrı değildirler. Ayrılıkları varsa, gölgelerde ayrılıktır..." (205) Zât mertebesinde, sıfatların Zât ile aynı olduğunu savunan İmam Rabbani, gölge mertebesinde ayrılıktan, farklılıktan bahsediyor ki, durum İbn-i Arabî'de de aynıdır. O da, sırf Zât mertebesinde sıfattan bahsetmiyor ve Allah'ın bilinemezliğini iade ediyor. İlk Taayyünde ise Zât ile sıfat bir gayriyet göstermeksizin icmâlî olarak Zât'a tâbi oluyor; İkinci Taayyünde, her bilkuvve varlık tafsîlî olarak belirlenince, onlarda bâtînî olarak ayniyet, zâhirî olarak ise gayriyet kendisini gösteriyor.

İmam Rabbani aynı durumu başka ifadelerle şöyle dile getiriyor: "Allah'ın kemâlleri, ilâhî Zât mertebesinde Zât'dan başka değildir. Meselâ, ilim sıfatı, bu mertebede ilâhî Zât'dan başka değildir. Bunun gibi Zât'ın hepsi salt kudrettir....", "Zât'daki kemâllerin hepsi ilim sıfatında değildir. İlimdeki bu kemâllerin de gölgeleri vardır. Bunlarda sıfatlardır... Bunlarında asıl kaynakları ilâhî Zât'dır. Zât'ın varlığı ile vardırılar." (206)

İbn-i Arabî'deki gibi varlığı Zât'a bağlayan İmam Rabbani, önceleri Hakk'ın hakikatını "Salt Vücûd" olarak nitelendirmiş, (207) sonra ise kendisinin hata ettiğini belirterek Allah'ı varlıkların ve ademin ötesinde saymıştır. Her iki durumu da keşf ile tesbit ettiğini söyleyen İmam Rabbani'nin keşfinde çelişkiye düştüğü de görülmektedir. Ona göre varlıkların ve ademin ötesinde düşünülen, Allah'ın bu makamda ademinden bahsedilemediği gibi, vücudundan da bahsedilemez. Çünkü zıddı adem olan bir vücud, ilâhî Zât'a lâyık değildir. Bunu ifade etmek için başka kelime olmadığında Zât için zıddı adem olmayan "Vücûd" denilebilir. (208) Bu anlayışıyla O, İbn-i Arabî'nin Lâ-Taayyün mertebesindeki, bilinmez, sıfatlardan ve nisbetlerden münezzeh olan SİRF, SALT ZÂT'ına oldukça yaklaşıyor.

İmam Rabbani'nin ilk görüşü olan "Hakk'ın hakikatı salt Vücûd'dur" dikkate alınmazsa, sayın Sunar'ın da iddiasının aksine, "YARATILIŞ" daha başlangıçtan itibaren bir zıddı olmayan Yokluk (Vücûd) ile Salt Yokluk münasebetidir. Sunar, İmam Rabbani'nin Mektubât'ının birinci cildinin 234. Mektubuna dayanarak Allah-Âlem münasebetini kurmaya

205 - Rabbani, age, I, Mektup 260, s. 247.

206 - Rabbani, age, I, Mektup 234, s. 210.

207- A.y. s. 209.

208 - A.y. Mektup 260, s. 244.

çalışıyor ve oraya dayanarak "Allah'a vücûd demek mümkündür; ama mevcut demek mümkün değildir. Yine O, gölgenin her bir mertebesinde Allah'a Vücûd sadıktır; fakat Allah vücûd değildir"(209) derken, hem kendi içinde çelişkiye düşüyor; hemde aynı cildin 260. Mektubundan habersiz görünüyor. Çünkü İmam Rabbani 260. Mektubunda Allah'a "Vücûd" isnad etmekten vazgeçiyor.

İmam Rabbani, Salt Vücûd Allah'ın vücûdundan söz ederken, birde zât'ıyla aynı olan gölge vücûddan bahsediyor. Ona göre bu vücûd Allah'ın gölgesi, görüntülerinden olan bir vücûddur. Diğer bir ifadeyle vücûd saymadığımız vücûdun gölgesidir. İşte bu ikinci vücûd Allah'ın ve mahluklarının varlıklarından başka varlıktır. Bu ikinci çeşit vücûd, Allah'ın hakikati olan vücûdun, aşağı mertebelerde meydana çıkmasıdır. Bu çeşitli görüntülerin ise en yükseği ve en üstünü, Allah'ın vücûdudur.(210) İmâm Rabbani bu sözleriyle Allah'ın tecellisinden ve zuhurundan söz ediyor. Ona göre nasıl ki sıfatlar asıl ve gölge sıfatlar diye ayrılıyor; işte onun gibi, Hakk'ın vücûdu da asıl ve zıl olmak üzere başka başka olmaktadır.(211) İbn-i Arabî'de olduğu gibi, asılların mertebesi, icmâl, topluluk ve anlaşılamamak mertebesidir. Sıfatların bu asılları da Allah'dan başkası değildir. Bu mertebeye, Allah'ın ilim mertebesi de denilebilir -İbn-i Arabî'de ilk taayyün, İlm-i Mutlak mertebesi- Zıl (gölge) mertebesi buradan başlar, aynı zamanda, bu makam ve mer-tebe zıl mertebesidir. (İbn-i Arabî'de de ilk tecelli mertebesi burasıdır.). İmam Rabbani'de Zıl mertebesindeki Vücûd Zât'dan başkadır ve Zıl olan varlıkların vücûdlarının da başlangıcıdır. Böyle bir vücûda sahip olan mahiyetler, harîçteki her mertebede bulunabilirler. Dış dünyadaki mah-lukları Allah'ın sıfatlarına bağlayan İmam Rabbani, bir takım isim ve zâit sıfatlardan bahsediyor. Bu yaklaşımında O, İbn-i Arabî'nin sıfatlardaki "Zâhir" ve "Bâtın" telakkisini değişik ifadelerle, aynı hedefe matuf olarak belirliyor. İmam Rabbani'ye göre, Zâhir ve Bâtın isimlerin kanatlarını takınan kimseler Hakk'a ulaşırlar. Bâtın isim, Hakk'ın gizlenmesi gerektiğini belirtir. Buna mukabil zâhir isimlerde seyir ise sıfatlarda seyirdir; Allah'ın zât'ı ile hiç ilgisi yoktur. Bâtın isimlerde seyir de sıfatlarla ilgili-dir. Ancak bu isimler Allah'ı örten perdeler gibidir.(212)

İsim ve sıfatlarda zâhir ve bâtin ilgisi kuran İmam Rabbani, bu ilgiyi İLİM SIFATI üzerinde şöyle göstermeye çalışıyor; İlim sıfatında zât

209 - Sunar, age, s. 51.

210- Rabbani, age, I, Mek. 234, s. 209.

211- Rabbani, age, I, Mek. 234, ss. 209 - 210.

212 - Rabbani, age, I, Mek. 260, s. 242.

akla gelmez, Alîm isminde ise, sıfat perdesi gerisinde Zât'ı bildirmektedir. Çünkü âlim, ilim sahibi zâttır. Şu halde ilimde seyr, zâhir isimde seyrdir. Alimde seyr bâtın isimde seyrdir. Ona göre bütün isim ve sıfatlar böyledir.⁽²¹³⁾ Demek oluyor ki, isim ve sıfatlar İbn-i Arabî'de olduğu gibi, zâhir yönüyle tecelliyi, çokluğu eşyayı temsil ediyor, bâtın yönüyle ise Hakk'ı.

İbn-i Arabî'deki ilk taayyün ile ikinci taayyünü birleştiren İmam Rabbani, bütün isim, sıfat ve şunların, itibarların mertebesini ve bu mertebelerin asıllarını ve bu asıllarında asıllarını bu ilk taayyün mertebesinde toplamaktadır. Burası ilâhî zatın itibarlarının sonudur. İlk taayyünlerden sonra peygamberler makamı, onların gölgesi olarak velâyet makamı ve benzerleri birbiri takip eder. Bu gölge vücûd bir yönüyle (bâtın) Hakk'a yönelik ve O'na perdedir; diğer yönüyle (zâhir) de dış âlemin başlangıcı, aslıdır. İmam Rabbani "Üst Asıl Daire" diye adlandırmış olduğu bu isimler, sıfatlar, işler (Şe'nler) ile itibarlar arasında merkezî bir âlâka kuruyor ve O, Hakikat-ı Muhammediyeyi bu dairenin merkezi yapıyor. Burası aynı zamanda isim ve hadiseler (şe'nler) topluluğudur; isim ve sıfatların yayıldığı Vahidiyet mertebesidir.⁽²¹⁴⁾ Gölgelemlerin gölgesi durumunda olan âlemler ve mahlûkât ise ilâhî sıfatların aynaları, ilâhî isimlerin görünüşleridir. Âlem ile Allah arasında göstermek ve gösterilmekten başka, hiçbir bağıllık yoktur. Mahlûk yaratıcısının varlığını gösteren bir aynadır. İmam Rabbani Vahdet-i Vücûd'cuların görüneni gösteren yaptıklarını iddia ederek, birşeyin gölgesinin, o şeyin kendisi olmadığını belirtiyor, zira O'na göre Allah'da mahluk sıfatlar yoktur ki O, mahlukta görülebilsin.⁽²¹⁵⁾

İmam Rabbani'nin ileri sürdüğü gibi İbn-i Arabî Allah'ı, hiçbir zaman, ittihad ve Hulûl'ün gerçekleştiği mânâda eşya ile bir saymıyor. Onundost ve düşmanlarının büyük bir ekseriyeti, Onda hulûl ve ittihad'ın olmadığını belirtirken, İmam Rabbani, İbn-i Arabî'yi hulûl ve ittihad'cılıkla, Allah'ı herşeyle birleşmiş olduğunu ileri sürmekle suçluyor. Kanaatımızca İmam Rabbani, İbn-i Arabî'yi ya yeterince anıyamamış, ya hutta O'nun şöhretini gölgelemek istiyor. Gerçi hürmet ve tazimde kusur etmiyor ve birçok tev'iller de yapıyor; ama, her fırsatta tenkittende geri durmuyor. Bazan İmam Rabbani tenkit ettiği, karşı koyduğu hususları kendi kendisiyle çelişircesine tasdik eder hale geliyor. Meselâ,

213 - Bkz. A.y.

214 - Bkz. A.y. Al, Mek. 260, s. 241 vd.

215 - A.y. I, Mek., ss. 42 - 43.

birinci cildin 31.mektubunda ihata, serayan, kurb ve ma'iyetin ⁽²¹⁶⁾ kalktığını, yok olduğunu söylerken, 266. mektubunda aynen şöyle diyor: "Allah herşeyi ihata etmiş, kaplamıştır, herşeye yakındır ve herşeyle beraberdir."⁽²¹⁷⁾

Vahdet-i Vücûdu herkesin anlayamayacağı ince bilgiler olarak nite-
lendiren İmam Rabbani, onun başlangıcının, "herşeyde Allah"ı görmek
ve Vahdette kesreti (çokluğu) bulmak" diye belirler. Kendisi de
"Fena"yı, çokluk dünyasında "tek olanı görmek" diye temellendirir.
Sûfilerde orta mertebeler olarak vasıflandırdığımız "Hazerât-ı Hamse"
mertebelerini, İmam Rabbani, "Urûc" (yükselmeye) da çokluğun hepsi-
ni, hatta Allah'ın isim ve sıfatlarının bile unutulması gerektiğini söylüyor.
Ona göre bu Uruçda (bâtın) Allah'ın zâtından başkasını görmemelidir.
Bu mertebeleri tenezzülde (inişte) ise yalnız mahlukları, çokluğu
görmelidir. Tenezzülde insan daima Allah'ın iradesiyedir; kendi iradesi
yok olmuştur.⁽²¹⁸⁾ Aynı durumları İbn-i Arabî'de de görmekteyiz.

Âlemdeki varlıkları isim ve sıfatların gölgelerinin gölgesi olarak ka-
bul eden İmam Rabbani, Allah'ın kendi tecellisi olmaksızın sıfatlarının
ve isimlerinin de tecellisi olamayacağını bildirir. Zira Ona göre, Allah'ın
sıfat ve fiilleri kendisinden ayrılmaz ki kendi tecellisi olmaksızın tecelli
edebilsinler. O'nun zâtından ayrılan, fiillerinin ve sıfatlarının gölgeleri,
akisleri görünüşleridir.⁽²¹⁹⁾ İmam Rabbani sufiler içinde beş inişte aynı
durumun gerçekleştiğini belirtiyor. Yani Allah'ın sıfatlarının zuhurunda,
beş mertebe aşağı indiğini söylüyor; yoksa zât, sıfat ve fiillerinde bir
değişiklik olmuyor.

Daha önce Allah'ın isim ve sıfatlarının kadim olduğunu ve Zât'ın
ayrılmadığını ileri süren İmam Rabbani, Allah'ın zâtî sıfatlarının kendi-
sinden ayrı olduğunu ve hakikatta var olduğunu, Kendisi nasıl mevcut-
sa sıfatlarının da aynı şekilde, ayrıca var olduğunu ileri sürüyor.⁽²²⁰⁾ Bu
şu anlama gelir: Allah'ın sıfatlarının gölgeleri olarak vasıflandırılan
varlıklar, aslında İbn-i Arabî'de olduğu gibi, Allah'ın isim ve sıfatlarının
tecellisidir. Çünkü eğer Allah'ın zâtından ayrı olarak bir takım zâtî
sıfatlar var ise bunlar İbn-i Arabî'deki gibi, Allah'ın kendisinin bilinmesi-
nin ilk tecellileridir. Her isim ve sıfatın bir zâhiri, bâtını olduğu da dikkate

216 - A.y. I, Mek. 31, s. 42

217 - A.y. I, Mek. 266, s. 263.

218 - A.y. I, Mek. 272, s. 284.

219 - A.y. I, Mek. 266, s. 263.

220 - Bkz. A.y. I, Mek. 266, s. 264.

alınırsa, isim ve sıfatların tecellileri de birer gölge, obje, nesne olarak eşyayı meydana getirecektir. Birçok yönden birbirine benzeyen İmam Rabbanî ve İbn-i Arabî, Tanrı-Âlem münasebetinde de birbirine benziyorlar. Sadece İmam Rabbani'de sözde kalan iki ayrı varlık anlayışı vardır. Bir yandan Allah, diğer yanda eşya, âlem vb. Aynı şeyi İbn-i Arabî de söylüyor: Hakk Hakk'tır, mahlûk da mahlûktur diyor. O da, şehadet âlemini tecelli, zuhur, gölge, vehim olarak kabul ediyor; nesneler âleminin çokluk âlemi olduğunu ileri sürüyor.

İmam Rabbani yaratıklar ile Allah'ın her bakımdan ayrı olduğunu ileri sürmesine rağmen, Allah ile Yaratıklar arasında görünüşte ortak olan yanların var olduğundan da bahsediyor. Ona göre Allah'ın sevgisi, bir kimseyi kaplayınca, ayrılığına sebep olan noktalar görünmez oluyor ve geride, sadece ortak olanlar kalıyor. Bu açıdan "Hâlık ile Mahlûk, birbirinin aynıdır" diyenler gördüklerinde doğru söylüyorlar; bunların sözleri yalan olmuyor.⁽²²¹⁾ İmam Rabbani iki ayrı vücûd görmemek için Vahdet-i Şuhûdun yeterli olduğunu, bunun için Vahdet-i Vücûda gerek olmadığını ileri sürüyor. Böylece varlığı bir görmek için kendi doktrinine davete bulunmuş oluyor. Gerçi O da, Vahdet-i Şuhûdun bir çeşit Vahdet-i Vücûd olduğunu sezmiş vaziyettedir. Belki de Vahdet-i Vücûda saldırılar yoğunlaştığı için bu doktrinin ruhunu başka bir ad ile kendi sisteminde yaşatmak istemiş de olabilir. Zira O, Vahdet-i Vücûddan Vahdet-i Şuhûdun da anlaşılabilirliğine dikkat çekiyor. Ve şöyle devam ediyor: "Çünkü, Allah'dan başka hiçbir şey görmeyince, kimisi 'cübbeimin altında Allah'dan başka birşey yoktur' demiş, kimisi 'Sübhanî' diyerek, hiçbir şeye benzemeyen varlık olduğunu bildirmiş, kimisi de 'evde Ondan başkası yoktur' diye bağırıştır. Bunların hepsi de, bir varlık görme dalında açan güllerdir. Hiçbiri de Vahdet-i Vücûd'u göstermemektedir. "Sözün kıyası şudurki; Fena'ya ve Bekâ'ya kavuşmak, Küçük ve Büyük velilik makamına kavuşmak için Vahdet-i Vücûd değil, Vahdet-i Şuhûd lâzımdır. Yani, var olanı bir bilmek değil, bir görmek, O'ndan başkasını görmemek lâzımdır. Böyle görmekle Fena' meydana gelir ve Allah'dan başka herşey (Masiva) unutulur."⁽²²²⁾

İmam Rabbani'nin bahsi geçen "cübbeimin altında Allah'dan başka kimse yoktur" vb. sözlerin sahiplerini Vahdet-i Şuhûdcu göstermesi doğru değildir. Zira bu insanlar tasavvuf tarihinde, hep Vahdet-i Vücûdculuk ile suçlanmışlardır. Bir de âlemin, gerek küçük, gerekse

221 - A.y. I, Mek. 31, s. 44.

222 - A.y. I, Mek. 272, s. 287.

büyük olsun gizli olan ilâhî isim ve sıfatların zuhurları, görünüşleri ve Zât'a ait kemalât ve şunların aynaları olmaları, varlığa tam anlamıyla Vahdet-i Vücûd'cu bir yaklaşımdır. Gizli bir hazine olan Allah'ın yokluktan varlığa, topluluktan ayrılığa gelmeyi dilemesi ve âlemin kendi Zât'ına işareteden bir alâmet olsun diye yaratması, yaratıklardan da herşeyin O'nu hatırlatması başka bir Vahdet-i Vücûd'cu yaklaşımdır. Yine İmam Rabbani'deki sıfatların Zât'dan ayrı olması, şunların Zât'dan başka birşey olmayarak sıfatlar ile Zât arasındaki güçleri meydana getirmesi, Zâtî Tecellinin Hz. Muhammed ve O'nun yolundan gidenler için sıfat ile ilgili tecellilerin de başkaları için olması ise diğer bir Vahdet-i Vücûd'cu yaklaşımdır.⁽²²³⁾ İbn-i Arabî'nin yorumcularının ekserisi, O'nun âlemi sırf vehim saydığını söylerken, bir yandan da, Allah'ın âlem olduğunu ileri sürdüğünü belirterek mantıki bir hataya düşüyorlar. Eğer âlem bir vehim ise Allah niçin âlem olsun? Yok eğer Allah âlem ise en gerçek Vücûd niçin vehim, gölge, hayal olsun!

Kanaatımız odur ki, âlemi ve eşyayı sıfatların tecellisi sayan, onları bir yandan varlık, diğer yandan da yokluk kabul eden İmam Rabbani'nin Vahdet-i Şuhûd'u, bazı, esasta önemli sayılmayacak farklılıklar gösterse bile, Vahdet-i Vücûd ile aynıdır. Diğer bir ifade ile Vahdet-i Vücûd, Vahdet-i - Şuhûd'un aynıdır. Bu görüşümüzü Hermann Landolt'da her iki doktrinin birbirine oldukça yakın olduğunu söylemekle desteklemektedir.⁽²²⁴⁾ Yani mana aynı, sadece lâfızlar farklıdır. İmam Rabbani'nin en büyük avantajı, İbn-i Arabî'de, Kelâmîci ve fıkıhçıların saldırılarına hedef olan sözleri kullanmaması ve birçok çelişki ifade eden sözlerini iyiye yorumlayan, te'vil eden insanların çoğunlukta olmasıdır. Birde bu doktrinin arkasında "Nakşibendi Tarikatı"nın bulunduğu düşünülürse, gücünü nereden almış olduğu daha da iyi anlaşılmış olur.

Ülke'nin "İslam Düşüncesi" adlı eserinde Vahdet-i Vücûd ile Vahdet-i Şuhûd arasında farklılıklar olarak göstermeye çalıştığı hususlar, kanaatımızca, hem pek önemli hususlar değildir, hem de realiteyi yansıtmamaktadır. Çünkü ilk farklılık olarak gösterilen "Vacipte Varlık (Vücûd) Zât üzerine katılmıştır"⁽²²⁵⁾ görüşünden İmam Rabbani'nin 260.

223 - Bilgi için bkz. A.y. I, Mek. 287, ss. 321 - 322.

224 - Hermann Landolt, *Der Briefwechsel zwischen Kâsânî und Simnânî über Wahdat al-Wuġud*, *Der Islam*, Haziran 1973, sayı 50, s 62, (Bu makaleden Ar.Gör.Naim Şahin yardımıyla istifade ettik).

225 - Ülken, *İslam Düşüncesi*, s. 187, *La Pensée de L'Islam*, s. 291; *İslam Felsefesi*, s. 268.

Mektubunda vaz geçmiş olduğunu daha önce zikretmiştik. Ülken'in 2. ve 3. maddelerde zikrettiği farklılıklar da aynen İbn-i Arabî'de mevcuttur. İbn-i Arabî'de mümkün varlığı yokluk, ve gölge varlığı da şahadet âleminde mevcut, obje, nesne olarak kabul etmektedir. 4. fark da zikredilen "Halk Haksız ve Hakk haksız olamaz" şeklindeki bir düşünceye aynen İmam Rabbanî'de de görmekteyiz. Sonra bu anlayışı Panteist olarak nitelendirmek ise kanaatımızca doğru bir hareket değildir. Zira panteizmde yaratan ve yaratılan yoktur. Bu fikriyle sayın Ülken'in de çeliştiğini görüyoruz. O da, bir yerde İbn-i Arabî'nin sisteme panteist diyemeyeceğini, Ona ancak dense dense panenteist denebileceğini, başka yerlerde ise burada olduğu gibi, Pan-teist demektedir.⁽²²⁶⁾ 5. maddede zikredilen "Allah'ın âlemde ve eşyadaki tecellisinin Varlığın devamınca olduğu yoksa ani ve fasılalı olmadığı" hususu gerçekten de bir farklılıktır; ama Vahdet-i Şühûdu, Vahdet-i Vücûd'dan kesin olarak ayıracak vasıfta bir farklılık değildir. Tecellî süretli de ola-bilir, fasılalı olduğu fark edilemeyecek kadar sûratde olabilir. Sayın Ülken'in görüşlerine katılmadığımız bir başka nokta da 6. fark olarak ileri sürdüğü şu husustur: "Mümkünler bizzat kötülüklerin (şerlerin) barındığı yerlerdir. Bu noktada -İmam Rabbanî- Vahdet-Vücûddan esaslı bir surette ayrılıp Eflatun ve Leibniz'e teveccüh ediyor. Çünkü Panteizme göre kötülük yoktur. Kötülük ancak noksanlıktır. Bu âlemde kötülüğün hakikatı yoktur. O, mutlak varlığa nazaran yokluk ifade eder."⁽²²⁷⁾ Ülken yine bu sözlerinde Vahdet-i Vücûdu panteizm olarak değerlendiriyor. Vahdet-i Vücûdu panteizm olarak gördüğü için de, Onun kusurlarını Vahdet-i Vücûda yüklüyor. Halbuki bu hususta İbn-i Arabî de aynen İmam Rabbanî gibi düşünüyor. İbn-i Arabî, iyilik ile kötülüğün esasını Hakk ile halka bağlıyor. Ona göre Hakikat sahası Eflatunda olduğu gibi mutlak iyiliktir. Halk âlemi (mümkün varlıklar) ise hem iyilik, hem de kötülüğün hakikatını kabul eder. Kötülük hiçbir zaman müsbet bir meziyet değildir. Mutlak kötülük, mutlak karanlık ve mutlak yokluktur. Onun yeri de bu kevn ve fesadın yer aldığı âlemdir.⁽²²⁸⁾ Ona göre biz iyi ve kötü olanı bilemeyiz, onu ancak Allah bilir.⁽²²⁹⁾ İyilik ve kötülüğü sadece ahlâk alanına hasretmiyen İbn-i Arabî, bütün kötülükleri izafi bir kritere göre tesbit etmeye çalışır. Bütün yaratıklar ilâhî nefesin (yaratmanın) neticesi olarak iyi ve güzeldir. Ancak

226 - Bilgi için bkz. Ülken, *İslam Düşüncesi*, s. 152; *İslam Felsefesi*, ss. 243, 247, 268.

227 - Ülken, *İslam Düşüncesi*, s. 187; *La Pensée de L'Islam*, s. 292; *İslam Felsefesi*, s. 268.

228 - İbn-i Arabî, *Fütuhat*, I, s. 520.

229 - Keklik, *age*, II, B, 447 (414).

beğenilmesi veya beğenilmemesi açısından iyi ve kötü olur. Buna göre birşeyin ayn'ı kötü olmaz. Kötülük ya örf, âdet açısından, yahut birşeyin tabiata uygun olmamasından, yahut bir maksatla, şer'a uymasından veya birşeyin kemâl derecesinden uzaklaşmasıyla olur. Kötülük için bunlardan başka bir sebep yoktur. ⁽²³⁰⁾

Ülken'in bu görüşlerini sayın C.Sunar da -hocalık talebelik münasebeti dolayısıyla olmalı herhalde ki- sık sık tekrarlar ve buna doktora çalışması olarak yapmış olduğu "Vahdet-i Şuhûd ve Vahdet-i Vücûd Meselesi" adlı eserinde yenilerini ilâve etmeyi ihmal etmez. Korumuzun gereğinden fazla uzaması nedeniyle bu kadarıyla iktifa ediyoruz. Buradan sık sık birbirinin yerine kullanılan, hatta birbirinin aynı olduğu iddia edilen Vahdet-i Vücûd ile Panteizmin ortak ve farklı yanlarını tesbit etmeye çalışacağız. Daha sonra ise bunların aynı mı? yoksa farklı mı? olduklarını tartışma konusu yapacağız.

230- İbni Arabî, *Füsûs*, s. 121, *Tçv.* s. 234. Ayrıca malûmat için bkz. *Afîf*, *age*, s. 139 vd.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

I - VAHDET-I VÜCÜD İLE PANTEİZMİN AYRILDIKLARI VE BİRLEŞTİKLERİ NOKTALAR

Tanrı-Âlem münasebetini kurmaya çalışan Vahdet-i Vücûd ile Panteizm'in bazı noktalarda birleştiklerini, bazı noktalarda ise ayrıldıklarını görüyoruz. Zira iki ayrı şeyin bazen fikren ve amelen birleşmesi mümkündür. Meselâ mülhid ile mü'minin bazı noktalarda fikren veya diğer bazı hususlarda da amelî olarak birleşmesi her zaman için mümkündür. Hatta inanmayanın fikirleri mü'mininkini aşabilir. Fakat bu hiçbir zaman mülhid ile mü'mini aynı saymaya yetmez. Şu halde, bazı benzerlikler olsa bile, iki unsur temelde birbirinden tamamen farklı olabilir. Buna göre, Vahdet-i Vücûd ile Panteizm acaba hangi noktalarda birleşmekte veya ayrılmaktadır? Bu ortak noktalar onların aynı şeyler olduğunu gösterir mi? Yahutta , bu ortak olan noktalar her iki sistemin de esas, temel dayanakları mıdır? Yoksa tâlî özellikleri midir? Ve benzeri sorulara burada cevap bulmaya çalışacağız Öncelikle bu iki sistemin ortak yanlarından sonra da farklı olan yönlerinden bahsedeceğiz.

I'A) VAHDET-I VÜCUD İLE PANTEİZMİN BİRLEŞTİKLERİ NOKTALAR :

Vahdet-i Vücûd'un sistemcisi İbn-i Arabî ile Panteizmin sistemcisi Spinoza genel çizgileriyle birbirlerine benzerler. Sonuçta ise pek çok ayrılıklar vardır. İbn-i Arabî ile Spinoza'nın benzeştikleri genel çizgileri şöylece özetlemek mümkündür:

1) Bu iki düşünür de metafizik meseleler ve ulûhiyetle meşgul olmuşlardır. Onların ikisinin de esas maksadının Allah'ı bulmak ve birlemek olduğu her an hissedilmektedir. Ancak bu hususta aşırı gittikleri için, birliyoruz diye teaddüde düştükleri şaibesıyla de karşı karşıyadırlar. Bu hal Spinoza'da İbn-i Arabî'den daha çok görülmektedir. O, Allah'ı birliyorum derken tabiat ile aynılaştırmakta ve eşitlemektedir.

Gerek İbn-i Arabî gerekse Spinoza, ikisi de manevî bir yola girmişlerdir. Bunlardan İbn-i Arabî sufistik bir çizgide hareket ederken, Spinoza mistik bir yolu, halden ziyade, akılcı bir yaklaşım ile kat etmeye çalışmıştır. Bu sahada nefis temizliği ve ruh terbiyesi, ikisinin de çok önem vermiş olduğu hususlardandır. Çünkü ilâhî sevginin yolu buradan geçmektedir. İlâhî sevgiyi, Aşk'ı en büyük saadet olarak kabul eden bu iki düşünür'e göre, aşkın esas muhabatı olan Allah, her şeyin özü ve varlığın tek sebebidir.

2) Vahdet-i Vücud da, Panteizm de esasta dinî ve sufistik temayüllerin neticesidir. Her ikisi de Ortaçağ Yahudi ilâhiyatı ve İslâm fikir çevrelerinden etkilenmişlerdir. Bunlardan Spinoza'nın İbn-i Arabî ve İslâm düşüncesinden daha fazla etkilendiğini⁽¹⁾ görmek ise fazla bir çabayı gerektirmemektedir.

3) Her ikisi de sistemlerini geliştirip yaymak istediklerinde çok büyük güçlüklerle karşılaşmışlar, mülhidlik ve zındıklık ile suçlanmışlar, ölüm ile tehdit edilip düşmanlarını takibatına uğramışlardır. Bütün bu kötü şartlar altında doktrinlerini sistemleştirmekten geri durmamışlardır. İbn-i Arabî, düşmanlarının, kelâm ve fıkıh âlimlerinin saldırılarına doğrudan hedef olmayı istemediği için Vahdet-i Vücûd doktrinine kitaplarında parça parça yer verdiğini söylüyor.

4) Dil ve üslûb açısından da İbn-i Arabî ile Spinoza arasında derin bir benzerlik görülmektedir. İkisi de dilde derinlik ve incelik, çok manalara gelebilecek sözleri tercih ederler. Belâgat ve meanî yönünden üstün olan kavramlar vasıtasıyla, hem zâhir, hem bâtın ehline, hem halka (avama) hem de seçkin insanlara (havasa) hitap etme imkânı bulurlar. Onların, hem güç anlaşılır olmalarına, hem de çok anlamlar taşıyan kelimeleri tercih ettiklerini göstermek için, İbn-i Arabî'nin "Füsûsu'l-Hikem"i ve Spinoza'nın Etika (Ahlâk)'sı, en açık örneklerdir. Biri Arapçanın, diğeri de Lâtincenin en kapalı ve zor anlaşılan eserleridir. Buna rağmen İbn-i Arabî, Spinoza'ya göre kavramlar ve tabirler açısından daha uzlaştıracıdır. İbn-i Arabî'nin bu başarısının sebebi ise din adamları ve kelâmcılara daha yakın olmasıdır.

5) İbn-i Arabî ile Spinoza'nın benzeyen yanlarından en çok karıştırılanı ve yanlış anlaşılmalara sebep olanı "varlığı bir ve Allah'da görmeleri" meselesidir. Bunlardan Spinoza tamamen Acosmiste panteizme gider; İbn-i Arabî de Vahdet-i Vücûda. Çünkü bu iki meslek

1 - Bu hususta bilgi için bkz. Aynı, age. s. 42; Mehmet Dağ, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi, çevirenin önsözü, s. 8; Hilmi Ziya Ülken, Etika, İst. 1965, Önsöz, ss. X - XI.

arasında -daha sonra da göreceğimiz üzere- bir takım köklü farklılıklar vardır. İşte bu şekli benzerliğe takılan bir çok İslâm âlimi, Allah'ı tenzih için aklî delillere müracaat etmişler ve halkı da Vahdet-i Vücûda karşı uyarmaya çalışmışlardır.

6) İbn-i Arabî ile Spinoza arasında en ilginç benzerlik ise Allah'ın bir olması, Onda adetlenme, çoğalma, sūdûr olmaması, bütün kâinatı, varlığı ihata etmesi, Onun küllün küllü olmasıdır. Onlara göre Allah'da eksilme ve kaybolma yoktur; O salt iyilik ve kemâldir.

Vücûdun birliğinde bir yanda Hakk, diğer yanda ise Halk olmak üzere iki varlık mevcuttur. Bunlardan Hakk (Tabiat-ı Fâile=Tabiat-ı Tâbia) Yaratan Tabiat; halk (Tabiat-ı Kâbile=Tabiat-ı Matbua) ise yaratılan tabiatdır. İbn-i Arabî'nin bu kavramlarını Spinoza, Nature Naturante (Yaratıcı Tabiat) ve Nature Naturee (Yaratılmış Tabiat) diye aynen kullanmaktadır.

7) Her iki düşünür de tarikatlarına bağlı, dinlerine sadık, dinlerinin esaslarından geniş ölçüde faydalanmışlar, sevgi ve imân kardeşliğine önem vermişlerdir. Kalbleri imân dolu mü'minler, her neye baksalar Allah'ı görürler ve nedereyse O'ndan başkasını görmezler. Her ikisinin de Allah'ı bilmenin ölçüsü, insanın kendisini tanımasıdır. Onlara göre, nefisini (kendini) bilen Allah'ı da bilir.⁽²⁾

8) Allah'ın sıfatlarına getirdikleri yorum açısından da aralarında benzerlikler görülmektedir. Ner ikisi de Allah'ın sonsuz sıfatlarını O'nun kudretinin tezahürleri olarak görmektedir. Ancak bu sıfatlar, eşyanın hakikati ve şekli özü olarak bilkuvve Allah'ın nazarında varoldukları için Allah onları varlığa getirmektedir.⁽³⁾ Yani eşya "akledilir" ve "müşahhas" iki varlık düzeyine sahiptir. Onlar öncelikle var olmadan önce Allah'ın ilminde vardır.

Vahdet-i Vücûd ile Panteizmin bir takım dinî ve felsefî güçlükleri olduğu da bir gerçektir. Ancak bunların hepsini burada tek tek sıralamak mümkün değildir. Bu iki sistenin tabii benzerlikleri yanında, onlara bir takım zorlama benzerlik yüklemeye, hatta onların aynı şeyler olduğunu söylemeye çalışanlar da az değildir. Meselâ bunlardan İbn-i Teymiye, Aliyyu'l-Kârî, M.Sabri, Afifî, İrfan Abdulhamid, İbrahim Madkur, vb.ni saymak mümkündür. Bunlara göre Vahdet-i Vücûd ve Panteizm ahlâkî öldürmekte, teklifi, ceza ve sorumluluğu kaldırmaktadır. Yaratma hadisesi sūdûra dönüşmektedir. Vahdet-i Vücûdun, İbn-i

2 - İbn-i Arabî, *Fûsûs*, s. 68, T.Çv. s. 129.

3 - Bilgi için bkz. Spinoza, *Ethique*, *Sedie*, I, p. 63; Afifî, *age*, s. 26.

Arabî üstadlığını, Spinoza da O'nun Batı'da sancaktarlığı yapılmaktadır.⁽⁴⁾ İ.Madkur'un bu sözleri Spinoza için geçerlidir ve doğrudur; fakat İbn-i Arabî için bu iddialara katılmak mümkün değildir. Bu meseleye, Vahdet-i Vücûd ile Panteizmin ayrıldıkları hususlar başında ayrıca yer vereceğimiz için bu kadarıyla yetiniyoruz.

B) VAHDET-İ VÜCÛD İLE PANTEİZMİN AYRILDIKLARI NOKTALAR :

Tanrı-Âlem münasebetini kurmada bazı benzerlikler gösteren Vahdet-i Vücûd ile Panteizm, acaba bu benzerliklerinden dolayı aynı şeyler midir? Yahutta bu benzerlikler onları aynı şeyler yapmaya yeterli midir? Diğer bir ifadeyle, Vahdet-i Vücûd ile Panteizmi birbirinden ayıran esas kriter nedir?

Vahdet-i Vücûd ile Panteizm, bir çok noktada bir takım şekli, sathî benzerlikler gösterse de bu noktalar onların aynı şeyler olmalarına yetmeyecek kadar sathidir. Çünkü bu iki doktrin arasında çok ciddi ve temelde, özde farklılıklar mevcuttur. Biz burada sadece ilk bakışta hemen fark edilebilecek durumda olanlardan bazılarını temas etmeye çalışacağız. Çünkü bunların hepsini ele alıp ortaya koymak şimdilik imkân dışıdır ve aynı zamanda bu mesele müstakil bir araştırma konusu olacak kadar geniştir.

Vahdet-i Vücûd ile Panteizmin ayrılmış oldukları en temel noktalar şunlardır:

1) Vahdet-i Vücûd'da Allah hem tenzih(trancendent müteal, aşkın) hem de teşbih (İmmanente, mündemiç, içkin) edilmektedir. Allah zâtı itibariyle aşkın, sıfat ve isimleri itibariyle ise içkindir. Diğer bir ifadeyle, Allah'ın Zâtı, zamandan ve mekandan münezzektir. Onun içkinliği ise, eşyayı varlığa getirmek, onların varlık sebebi olmak açısından âleme, sıfat ve isimleriyle tecelli etmesindedir.

Panteizm ise gerek acosmiste, gerekse pancosmiste şekliyle daima Allah'ı teşbih eder. Çünkü onlara göre Allah, varlığın içkin sebebidir.⁽⁵⁾ Bunlardan birinci şekil panteizm "Yalnız Allah hakikattir" deyip âlemi Onda mündemiç (içkin) kılıyor; ikinci şekilde "Yalnız Âlem, hakikattir" deyip Allah'ı âlemde mündemiç kılıyor. Netice de Tanrı ile Âlem birleşip aynlaşıyor.

4 - İbrahim Beyyumî Madkur, *Vahdetü'l-Vücud beyne İbni Arabî Ve's-Spinoza, Kitabu-t-Tezkârî Muhyiddîn İbni Arabî, Kahire, 1389/1969, ss, 379 - 380.*

5 - Spinoza, *Ethique, I, I, Prop XVIII, p, 63.*

Vahdet-i Vücûd ile Panteizm arasındaki en temel ayrılık kanaatimizce bu farktır. İşte bu fark dikkate alınmadığı içindir ki, "Yalnız Allah hakikattir", âlem ise bir takım tezahürât (manifestations) veya sūdûrların (emanations) toplamından ibarettir" demek olan acosmisme ile Vahdet-i Vücûd hep karıştırılmış, aynı şeyler sayılmış ve rahatlıkla birbirinin yerine kullanılmakta sakınca görülmemiştir. Halbuki Panteizmde itihad ve hülûl vardır; yani âlem ile Tanrı birbiri içindedir. Vahdet-i Vücûd'da ise ne itihad, ne de hülûl vardır; sadece Allah'ın sıfatlarının tecellisi, tezahürü vardır. Âlem, Allah'ın değil, sıfat ve isimlerinin tecellisidir.

2) Vahdet-i Vücûd ile Panteizmin esasta ayrıldıkları bir nokta da, birincisi tamamen dinî kaynaklıdır ve büyük ölçüde âyet ve hadislerle dayandırılır; sadece akla değil, dinî tecrübe ve kalbî mükâşefeye büyük bir yer ayırır. Bundan dolayı akılla kavranamaz. Akıldışı (irrationnel) bir varlık görüşünün temelini meydana getirir. Çünkü Vahdet-i Vücûd sadece felsefî bir mezhep değildir; O, yaşanan bir tecrübedir. İbadetiyle, fikriyle, zikriyle ve haliyle yaşanan bir tecrübe.

İkincisi ise ilk önce Hindistan'da Aryalılar, Budistler ve Brahmanlar arasında dinî bir meslek iken, Avrupa'da Elealılar, Stoalılar, Yeni Eflatuncular, Bruno, Spinoza, Hegel, Fichte vb. filozoflarda felsefî bir meslek halini almıştır. Panteizm deyince, akla Spinoza'nın panteizmi gelmektedir. Onun panteizmi tamamen felsefî bir meslektir ve temeli de mantikî bir determinizme dayanmaktadır.

Nazarî düşüncenin bir ürünü olan panteizm, hayatın somut boyutundan kopmuş bir sistemdir. ⁽⁶⁾ H.Z. Ülken'in de belirttiği gibi, bu esaslı fark anlaşılmadığı için Vahdet-i Vücûd ile Spinozacılık sırf Tanrı ile tabiatı bir görmeleri bakımından onların ortak noktaları üzerinde durulmuş ve böylece bir çok yanlış yorumlara yol açılmıştır. Hatta Ülken Vahdet-i Vücûda kendisi de Panteizm dediği halde, sonradan bunu her yerde böyle kullanamayacağımızı, zira Vahdet-i Vücûd'da Allah-Âlem birliğinin olmadığını belirtiyor. ⁽⁷⁾ Çünkü Panteizm, Vahdet-i Cevher (Tek Cevher) nazariyesidir; fakat Vahdet-i Vücûd asla bu manaya kullanılmamıştır ve varlığı da tek cevher veya Onun çeşitli tezahürleri olarak görmek istemez.

6 - Bu mesele ile ilgili değişik bilgiler için bkz. Ülken, *Etika, Önsöz, ss. 1-11*; İsmail Fenni, *V. Vücûd ve M. Arabî, ss. 61 - 62*; *Lûgatçe-i Felsefe, ss. 189, 478*; *Maddiyyun Mezhebinin İzmihlâli, Orhaniye Matbaası, 1928, s. 293*; Aydın, *Din Fels.s. 154*; Bolay, *T.Ruhcu ve maddeci Gör.Müc. S. 272*; > Tahralı, *age, I, s. LXI*.
7 - Ülken, *a.y.*

3) Her iki doktrinde de Allah'ın sıfatları hakkında farklı yaklaşımlar vardır. Gerek İbn-i Arabî ve gerekse Spinoza, Allah için sonsuz sıfatlardan bahsediyorlarsa da Spinoza, bu sıfatlardan insanın ancak "düşünce" ve "yer kaplama" yı bildiğini, bütün varlığın da bu iki sıfatın eseri olduğunu savunuyor. Buna göre Tanrı=Cevher=Tabiat bu iki sıfatın çeşitli şekillerdeki belirlenmelerinden ibarettir. Çünkü Panteizme göre, âlemdeki eşyanın toplamı Tanrı'yı meydana getirmektedir. Bunun için de Tanrı, âlem ile bir , Ona nüfuz etmiş, Onda mündemiç bir vaziyette bulunur. Spinoza'nın cevherinin Zâtî sıfatı durumunda olan "düşünce" ve "yer kaplama" aslında insana ait sıfatlardır. Allah bu sıfatlardan münezzehtir.

İbn-i Arabî ise, Allah'ın, Ehl-i Sünnetçe kabul edilen bütün Zâtî sıfatlarını kabul etmekte ve bu sıfatların Kur'an tarafından bildirildiğini tasdik etmektedir. Vahdet-i Vücûd'culardan hiçbirisi Allah'a düşünce ve Uzam sıfatı isnat etmemektedir. Çünkü bunlar yalnız mahlukâta ait sıfatlardır. Bu sıfatları Allah'a izafe etmek suretiyle ortaya konulan varlık açıklaması, sahibini ya maddeciliğe götürür, yahutta felsefî fikir ekollerinden birinde karar kılmaya zorlar. Halbuki Sufîlerin, eşyayı sıfatların tecellisi olarak düşünmeleri, onları zâtlarına göre yokluk, Allah'ın Zât'ına göre ise mevcut olarak addetmeleri, onları bu tehlikelerden uzaklaştırır. Gerçi Eşya Hakk'ın Vücûdu ile ayakta durmakta ve O'nun ile varolmaktadır; fakat , var eden ile varolan aynı şey değildir. Vareden (Hakk) her çeşit noksan sıfatlardan münezzehtir.

4) Vahdet-i Vücûd'çular ile Panteistler arasındaki farklardan birisi de oluş ve oluştaki varlıkların özellikleriyle alâkalıdır. Panteistler kâinattaki oluşu, zuhûru, zarûrî sayarlar ve Allah'ın irade sıfatını inkâr ederler. Buna bağlı olarak da varlıktaki mâiye ve hatta cevherdeki şuura inanmazlar. Bunlara göre şahsiyet bir tahdit olduğundan Allah'da şahsiyet yoktur. Cevher ancak insan sûretine girdiği zaman nefsinde şuur meydana getirir.⁽⁸⁾ Dolayısıyla panteistler Tanrı'yı ve âlemi insan suretinde tasavvur ederler.

Halbuki İbn-i Arabî'ye göre Allah, yarattıklarına hiç bir şekilde benzemez. Onun zâtı bizce idrak edilemez. Dolayısıyla ellerimizle dokunduğumuz nesnelerle O'nu kıyaslıyabiliriz; ne de O'nun fiilleri bizimkilere benzer.⁽⁹⁾ İlâhî bilgiyi ilâhî zât ile aynı sayan İbn-i Arabî, bu şuurlu bilgi sebebiyledir ki âlemi isteyerek, dileyerek ve kendi irade-siyle yaratmıştır.

8 - İ. Fennî, *Lûgatçe-i Fels. s. 488; Küçük Kitapta Büyük Mes. s. 35.*

9 - İbn-i Arabî, *Fütûhat, I, 120.*

5) Vahdet-i Vücûd ile Panteizm arasında din, şeriat, ibadet ve âhiret anlayışları bakımından da büyük farklılıklar vardır. Panteistler ilâhî dine, buna bağlı emir ve yasaklara, ibadete, dinî merasimlere ve dolayısıyla âhirete inanmaz ve değer vermezler. İbadet daha ziyade tefekkürî bir mahiyet taşır. Vahdet-i Vücûd'cular ise dinî merasimlere, ibadet ve taata olması gerekenden daha fazla değer vermektedirler. Âhirete inançları ise tamdır.

6) Vahdet-i Vücûd'cular Hakk'ın Zâtına mutlak bilinmez diyerek O'nu her çeşit sıfattan tecrid ederler. Ulâhiyet mertebesinde ise Hakk'ın zâtını işitme, bilme, görme, irade vb. gibi sıfatlarla muttasıf bilirler. Bu husularda Vahdet-i Vücûd'u müşahade edenler ayrılığa düşmezler. Onlar, ilâhî hikmetleri ilm-i şuhudî (müşahade, mûkaşefe) ile elde ederler.

Panteistler ise, Hakk'ı cevher ve ilk illet diye isimlendirirler. Spinoza'ya göre sıfatlar cevherin zât ve hakikatını teşkil ederlerken; başkalarına göre ise, zaten âlem ile aynı olan Tanrı'nın sıfatlara ihtiyacı yoktur. Onlar arasındaki bu farklılığın gerçek sebebi, duyu, zekâ ve akla dayanmaları ve bir insan-ı kâmil'in himayesinde yaşıyarak, deneyerek değil de, hür bir şekilde kendi nazarî bilgilerine istinaden felsefî doktrinlerini kurmaya çalışmalarıdır.

7) Vahdet-i Vücûd'cular taayünlerin ve eşyanın "hakikat"ının Hakk olduğunu söylerler; fakat taayünlerin ve eşyanın kendisine Hakk demezler. "Hakk Hakk'tır ve eşya da kendi zâtlarında eşyadır" derler. Halbuki Panteistler her mertebede Allah'ı eşyanın hakikatı ve kendisiyle aynı sayarlar.⁽¹⁰⁾ Bu nedenle, onların sonu ile sonsuz arasındaki bağlantıyı tam olarak kurup bir bütünlüğe ulaşmada pek başarılı oldukları söylenemez. Panteizmde, sıfatları kabul etmedikleri ve Tanrı-âlem birliğini ileri sürdükleri için bir yaratmadan da söz edilemez. Halbuki Vahdet-i Vücûd'da en canlı tutulan hususlardan birisi yaratmadır ve yaratma, varlıkta her an devam etmektedir.

İbn-i Arabî'nin sistemi ile Spinoza'nın sistemleri arasındaki farklılıklar yanında, İbn-i Arabî'nin sistemi Yeni-Eflatuncu- daha ziyade dinî ağırlıklı- panteizm ile de bir çok noktada farklılıklar gösterir.⁽¹¹⁾ Fakat biz bu konuya temas etmeden, doğrudan, Vahdet-i Vücûd ile Panteizm aynı şeyler midir? Yoksa farklı şeyler midir? Yahutta Vahdet-i Vücûda Panteizm diyebilir miyiz? gibi vb. soruları tartışmaya çalışacağız.

10 - Vahdet-i Vücûd ile Panteizm arasındaki diğer farklılıklar için bkz. Ahmet Avni Konuk, *Mesnevî Şerhi*, Rik'a, 1356, *Mevlânâ Kütüphanesi*: No 4740 - 4773, *Mukaddime*, 38, 25 - 27; Bolay, age, s. 273; Tahralı, age, I, Önsöz, ss. LXA - LXIII.

11 - Bu hususta bilgi için bkz. Afif, age, ss. 65 - 67.

1C) VAHDET-I VÜCÜD BİR PANTEİZM MİDİR ?

Tanrı-Âlem münasebetini kurmaya çalışan Vahdet-i Vücûd ile Panteizm'in aynı şey mi? Yoksa farklı şeyler mi? olduğu meselesi, eskiden olduğu kadar, hâlâ günümüzde de tartışma konusudur. Bu tartışmanın tarafları, zaman zaman, kendilerini haklı çıkarabilmek için ilmî ve ilim dışı birçok yollara müracaat edebilmektedirler. Herkes, karşısındakini, İbn-i Arabî'yi ve Spinoza'yı -müsbet ve menfî manada- anıyamamakla suçlamakta, onun eserlerindeki metinlerden işine yarıyanını alıp dilediği gibi yorumlamakta ve te'vil edebilmektedir. Bunu kendisi için hoş ve gayet tabîîmiş gibi görürken, İbn-i Arabî'yi aşırı te'vilcilik ve hakikatları saptırıcı olmakla suçlamaktadırlar. Biz de aynı hatalara düşmemek için mümkün olduğu kadar meseleye felsefî bir bakış tarzıyla (akılcı, objektif, tutarlı ve şumüllü) yaklaşmaya çalışacağız.

Vahdet-i Vücûd bir Panteizm midir ? Sorusuna, evet! diyenlerin en büyük dayanakları Acosmiste panteist telâkki ile İbn-i Arabî'nin "Varlığın Birliği" anlayışının şekli bir benzerlik göstermesidir. Çünkü bu anlayış, Tanrı'yı mutlaklaştırırken eşya ve âlemi O'nda içkinleştirir. Neticte itibariyle vahdet-i cevher diyebileceğimiz bir şekle dönüşür. Yani mutlak cevher (Tanrı), âlem ile aynılaşır. Ve Tanrı-Âlem ikiliği ortadan kalkarak bir özdeşme meydana gelir. Diğer bir ifade ile, Tanrı'da âlem, âlem de Tanrı içkinleşir. Buna mukabil İbn-i Arabî'de vücûd (varlık) olarak sadece Allah vardır. Allah'ın haricindeki varlıkların kendi başlarına bir vücûdu (varlığı) yoktur. Onların varlığı Allah'a nisbetle mevcuttur ve bu varlıklar, Allah'ın isim ve sıfatlarının âlemdeki tecellileridir. Bu tecelliler varolduğu sürece nesneler, objeler de varlıkta devam etmektedirler. Aslında her an yokluk olan âlem, Allah'ın isim ve sıfatlarının tecellîsi ile varlığa gelmektedir. Böylece tecellîden nasibini almayan şey ise ebedî olarak mutlak yoklukta kalmaktadır. Mutlak vücûdun dışında hiç bir şey kendi nefsiyle kaim olamadığı ve daima yokluk olduğunu, ilm-i ilâhideki aslına uygun varlığa gelebilmesi için ilâhî tecellîye muhtaçtır. Yani âlem ilmi ilâhideki zâtların ârâzıdır. Zâta göre ârâz, yok hükmünde olunca, geriye gerçek varlık olarak sadece Allah kalır. Nasıl ki, güneş doğunca yıldızlar ve ay kaybolursa; aynı şekilde, mutlak vücûd yanında eşyanın Vücûdu da yok mesabesinde kalır. Burada insanın aklına şöyle bir soru gelmektedir: Eşya ve âlemin vücûdu yok mesabesinde ise onlar hiç mi varlığa sahip değillerdir? İbn-i Arabî'ye göre onların da bir varlığı doğrudan Allah'a bağlıdır. Peki öyleyse, eşya ile Allah arasındaki bu bağlılık nasıl bir bağlılıktır? Bazılarının da iddia ettiği gibi Tanrı eşyaya nüfuz etmiş, hülâl etmiş ve onunla birleşmiş bir

vaziyette midir? Yoksa O'nun dışında, tamamen O'ndan alakayı, ilgiyi kesmiş bir vaziyette midir? Eğer prensip olarak, varlığı isim ve sıfatların tecellîsi kabul edersek-ki İbn-i Arabî öyle olduğunu söylüyor-Panteizmin esasları olan ittihad ve hulûl (indimaç) ortadan kalkmış olur. Zira tecellî eden sıfat âyanı sabiteden sonra bâtın yönüyle zâta bağlıdır; fakat zahir yönüyle ise zâtın gayridir. Sıfatın, zâtın gayri olan yönünün tecellîsi, tezahürü olan eşya, âlem, Allah ile nasıl aynılaştırılır? Diğer bir husus da diyelim ki, sıfat her yönüyle zâtın aynıdır. Yine tecellî prensibinden hareket ettiğimiz takdirde, eğer tecellî fasılalı ise, yani her an tecellî edip yok oluyorsa-ki İbn-i Arabî öyle olduğunu söylüyor-, eşya ve âlem ile aynı özdeş olan Tanrı da bir an var, diğer bir anda yok mu oluyor? Eğer Tanrı bu sürece katılıyorsa, O'nun Ekmel varlık, Vacibul-Vücûd varlık olması, açıkçası Tanrı olması imkânsızlaşmaz mı? Öyleyse Vahdet-i Vücûd'a bu panteizm yakıştırmaları nereden gelmektedir?

Burada değişik bir takım sebepler zikredilebilir. Ancak bunların başında gelen sebep, bazı ilim adamlarının da üzerinde ısrarla durduğu, her iki doktrinin de "Varlığın Birliği" ni savunmalarıdır. Bu meseleye vahdet-i vücûd ile panteizmin ayrıldıkları noktaları açıklarken temas etmiştik ve demiştik ki, Panteizm içkincidir, yani Tanrı'yı âlemin içine şöyle veya böyle hapsedmiştir. Halbuki vahdet-i vücûd öncelikle aşkinci; isim ve sıfatların âlemin ve eşyanın zâtını meydana getirmesi açısından ise içkincidir. O, bir tavırla âlem ile Tanrı'yı hiç bir zaman mantiken aynılaştırıp özdeşleştirmez. Bu nokta iyi anlaşılmadığı için, bu iki doktrin hep birbirini yerine kullanılmış ve kavramların muhtevaları da aynı zannedilmiştir. Vahdet-i Vücûd ile Panteizmi birbirini yerine kullanmada sakınca görmeyenlerin ekserisinin Batı kültürü ile yetişmiş ilim adamlarının olduğu dikkat çekmektedir. Kanaatımızca bunun da sebebi, Batı dillerinde Vahdet-i Vücûd'u (Vücûdun Birliğini) karşılayacak "Panteizmden başka bir kavramın olmayışıdır. Aynı zamanda, sayın Prof. Dr. Aydın'ın da belirttiği gibi müslüman olmuş ve İbn-i Arabî üzerine araştırma yapmış olan bazı ilim adamlarını ⁽¹²⁾ Vahdet-i vücûd yerine rastgele panteizmi kullanmaları bir yanlış kullanımın yaygınlaşmasına sebep olmuştur. Gerçi onu panteizmden ayırmak isteyen M.lkbal ve buna benzer düşünürler vahdet-i vücûd yerine "Panteist Sûfîlik" kavramını kullanmışlarsa da, neticenin değişeceğini söylemek oldukça zordur. Çünkü kavramın içinde "Panteist" terimi olduğu sürece aynı yanlış anlama ve kullanmanın devam edeceğini

12 - Bilgi için bkz. Aydın, age, s. 150.

sanmaktayız. Meselâ Afîfî, İbn-i Arabî'yi zaman zaman panteist, zaman zaman da teist olarak değerlendirir. Bir de Atîfî bütün eserlerini Arapça yazdığı veya bu dile çevirdiği halde, Cambridge Üniversitesinde 1930'da doktora tezi olarak hazırlamış olduğu "The Mystical Philosophy of Muhyid Din İbnu'l-Arabî=Muhyiddîn İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi" ⁽¹³⁾ adlı eserini kendi diline çevirmemiştir. O'nun bu tavrı ister istemez zihninde bir istifham meydana getirmektedir. Acaba niçin bu kadar kıymetli bir eseri Afîfî anadiline çevirmemiştir? Yoksa bir şeyler mi gizlemek istiyor? İbrahim Madkûr ise İbn-i Arabî'de hulûl ve ittihadın olmadığını belirttiikten hemen sonra nedense Vahdet-i Vücûd kavramının geçtiği bir yerde parantez içinde "Panteizm"i koyma ihtiyacını duymuştur. Bir başka bölümde ise "İbn-i Arabî ve Spinoza'da Vahdet-i Vücûd" ⁽¹⁴⁾ başlığını taşıyan bir tebliğinde Spinoza ile İbn-i Arabî'nin benzer yanlarından hareket ederek onların aynı şey olduğunu ispata çalışmaktadır. İrfan Abdulhamid de "Neş'etü'l-Felsefetî's-Sufiyye ve Tatavvuriha" adlı eserinin V. bölümünü İbn-i Arabî'nin Vahdet-i Vücûd'una ayırmış ve burada O'nun panteizm ile aynı şey olduğunu ispat etmeye çalışmaktadır.

Ülkemizde de yanı yaklaşımlar görülmektedir. Meselâ Sayın H.Ziya Ülken, Cavut Sunar, Salih Akdemir vb.ini bunlar arasında sayabiliriz. Bu ilim adamlarından Ülken, Vahdet-i Vücûd yerine, zaman zaman Panteizmi kullanırlarsa da onu panteizm ile aynı saymanın yanlış olacağını, bu gibi yanlış telâkkilere kapılmanın da altında, her ikisinde "Varlığın Birliğin"den bahsetmelerinin yattığını ileri sürer. Sunar ise İbn-i Arabî'ye "Panteist değildir" der; fakat O'nu panteist göstermek için de bütün gücünü seferber ettiği kanaatini uyandırır. En ilginç olan ise Sayın Akdemir'in iddialarıdır. Zira Sayın Akdemir Vahdet-i Vücûd'un Panteizm olduğuna o kadar inanmış görünmektedir ki, Sayın Aydın'ın panteizm için yapmış olduğu tarifi başından "Panteizm"i kaldırmış ve onun yerine "Vahdet-i Vücûd" terimini yerleştirmiştir. ⁽¹⁵⁾ Gören de Sayın Aydın'ın Vahdet-i Vücûd'u böyle tarif ettiğini zanneder. Sonra İbn-i Arabî'de panteizm olduğunu göstermek için seçmiş olduğu metinlerden panteizmi anlamak, manayı biraz zorlamayı gerektirmektedir. ⁽¹⁶⁾

13 - Bkz. Afîfî, *Kitabu't-Tezkârî*, ag. tebliği, s. 14.

14 - Bilgi için bkz. Madkûr, *Kitabu't-Tezkârî*, ss. 367 vd.

15 - Karşılaştırmak için bkz. Salih Akdemir, A.E. Afîfî'nin "The Mystical Philosophy Of Muhyid Din İbnu'l-Arabî" Adlı Eseri ve Tercümesi Üzerine, *İslâmî Araştırmalar* II, sayı 7, Mayıs, 1988, s. 26. Muk. için bkz. Aydın, age, s. 145.

16 - Bkz. Akdemir, agy, s. 27; Ayrıca metinlerin siyak ve sibakı için bkz. *Fütûhat*, II, 604.

Çünkü " "ayn" "a'yan-ı" sabitâde bulunan her varlığın aslı, bilkuvve hâlidir. Tabîi ki bu metinden Sayın Akdemir'in anladığını da anlamak mümkündür; fakat o zaman, O'nun tenkid etmiş olduğu kimselerin durumuna düşülür.

Akdemir'in İbn-i Arabî'de tenzih'in olmadığı, buna karşılık sadece teşbihin olduğu iddialarına da katılamıyoruz. Çünkü O'ndaki tenzih şimdiye kadar ki düşünürlerin hiç birine nasip olmayan bir tenzihtir. Böyle bir tenzihte ise Allah ile âlemi özdeş saymak; tam mantikî çelişkidir. Zira O'na göre bırakınız içkinliği, teşbih (Allah'ı bir şeye benzetmek) bile muhaldir. ⁽¹⁷⁾ İbn-i Arabî için zaman zaman panteist yorumlara giden Afîfî bile, O'nun Allah'ı eşyanın toplamı saymadığını ve bütün eşya olduğunu söylememeye dikkat ettiğini ileri sürmektedir. ⁽¹⁸⁾

Elmalılı Hamdi Yazır'ın da dediği gibi "Allah'tan başka vücûd yoktur" demek ile "Her mevcud Allah'tır" demek arasında çok fark vardır. Birincisi tam bir tevhîdi dile getirirken, ikincisi tam bir küfrü ortaya koyar. O'na göre "Allah'tan başka vücûd yoktur" denildiği zaman masivaya isnad edilen vücûdun hakiki olmayıp hayalî, vehmî şuura yansıyan bir emri zillî olduğu ve hakiki vücûdun ancak Allah'a has olduğu ikrar edilmektedir; âlemin ise bizâtihi ve lizâtihi vücûdu nefyedilmektedir. ⁽¹⁹⁾

Vahdet-i Vücûd'un panteizm olamayacağını diğer delilleri ise Vahdet-i Vücûd'un - ne tür bir yoruma girilirse girilsin - esas dayanaklarının âyet ve hadisler olduğu ortadadır. Diğer en önemli bir husus da akla güvenmeyip bütün sistemlerini, hâl, tecrübe ve zevkî keşfe dayandırmalarıdır. Bunların irrational bir yoldan varlığı temellendirmeye çalışırken; Panteistler ise tamamen determinist-rasyonalist bir metolla varlığı temellendirmektedirler. Panteistlere göre Tanrı ile âlem arasındaki münasebet bir sebep-sonuç münasebetidir; ancak buradaki sebep ile sonuç neticede farklı şeyler değildir. Etkileyen ve etkilenen, varlığa getiren ve varlığa gelen aynı şeydir. Varlığa getiren ve sebep ile varlık arasında düz bir etkileşme ilgisi vardır. Meselâ Panteistlere göre Tanrı'nın "yer kaplama" sıfatı tecellî olarak eşyada sürekli. İbn-i Arabî'de ise varlık ile Allah arasında kesintisiz bir sıfat münasebeti yoktur. Dolayısıyla âlem ve eşya ulûhiyete iştirak edemez. O zaman daima Allah, Allah olarak, eşya da eşya olarak kalır.

İbn-i Arabî'nin vahdet-i vücûd'unun panteizm olamayacağını diğer

17 - Bkz. *Keklik, age, II, B, s. 397vd. (181 - 189).*

18 - *Afîfî, Tasavvuf Fels. s. 36.*

19 - *Elmalılı Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an dili, I, ss. 576 - 577.*

bir delili de pratiğe, ibadete, İslâm inançlarına önem vermeleridir. Hatta bu ibadetler olmadan böyle bir mertebeye ulaşamayacağı kendilerince ifade edilmektedir. Gerçi âhiret, cennet, cehennem vb.bir takım farklı yorumlara tabî tutulmaktadır; fakat bunlara inançsızlık söz konusu değildir. Vahdet-i Vücûd'cular, Panteistler gibi sadece Allah'ın Vahdaniyetini tasdik etmekle her şey tamam olur dememektedirler. Aynı zamanda her çeşit ibadet ve taata hem kendileri lüzum hissederler, hem de başkalarını teşvik ederler. Çünkü, Ferit Kam'ın da dediği gibi yalnız Allah'ın vahdaniyetini tasdik kemâle yükselmek için yeterli değildir. Kemâle yükselmenin kanatlarından birisi "Sermedî Tevhîd Kanadı" ise, diğeri de Ahmedîyi tasdik kanadıdır. Tevhîd felsefesini görüp İslâm Din'inden yüz çevirmek ne ise, Panteizm'e mensup filozofları görüp de vahdet-i vücûd'a kail olan Allah'ın velî kullarından yüz çevirmek de odur." (20).

Biz, bir takım tâlî özelliklerin ortak oluşuna dayanarak, buradan bu iki doktrinin bir birinin aynı olduğunu iddia edemeyiz. İki ikiz bile bir birine o kadar benzedikleri halde, ruhta, özde benzerliğe sahip olmadıklarından nasıl ki onları farklı şahsiyetler olarak görüyorsak, aynı kemâlî bu iki doktrini farklı görmeye de göstermeliyiz. Afîfî, Vahdet-i Vücûd'u içerisinde pek az Hellenistik unsur bulunan tipik İslâm düşüncesinin tabîî bir sonucu olduğunu ileri sürer. Ona göre, İbn-i Arabî'nin Vahdet-i Vücûd doktrini, İslâmın tevhid anlayışının meşrû olmayan bir uzantısıdır. Buna rağmen O, ne Eş'arîlerin cevher ve sıfatlar doktrini ile, ne de Yeni Eflatuncu "BİR" doktrini ile aynıdır. Bu doktrin derleyici de olsa, orijinal bir doktrindir. (21) Bu sözlerden anlaşıldığına göre, bırakınız Spinoza'nın panteizmini; O'nun Yeni Eflatuncu Mistik Panteizm ile bile bir benzerliğinin olmadığı görülmektedir.

Yine Panteizmin bir takım menfî sonuçlarını esas alarak, bunların bazı benzerlerinin Vahdet-i Vücûd'da da bulunması sebebiyle, sonuçların benzerliğinden asıllarının ayrıllığına geçmek, mantık ve realite açısından çelişki doğurmaktadır. Bu dünya yuvarlaktır. Mars da yuvarlaktır. O halde, Mars dünyadır, safatasına benziyor ki bu yanlış çıkarımın mantikî hiç bir değeri yoktur; ve bu realite ile de bağdaşmaz. Demek oluyor ki, bir takım şekli ve sathî benzerliklere dayanarak, Vahdet-i Vücûd ile Panteizmin aynı şey olduğunu iddia etmek ilmî bir yaklaşım olmasa gerektir. Bu meselenin dinî boyutu ise ayrı bir konudur.

20 - Ferit, *Vahdet-i Vücûd*, s. 64.

21 - Afîfî, *age*, s. 65.

Zâten İbn-i Arabî ve Vahdet-i Vücûd doktrinine karşı çıkanların hemen hemen hepsi de, "Allah-Âlem özdeşliği" meydana getiriyor endişesiyle Vahdet-i Vücûda cephe almakta ve karşı çıkmaktadır. Eğer "Allah-Âlem özdeşliği" meselesinin sadece panteizme ait olduğu ve Vahdet-i Vücûd da böyle bir şeyin olmadığı iz'anlara ve idraklere yerleştirilebilirse, bütün bu husustaki fikir çatışmalarının sona erdiğini görmek pek zor olmayacağı kanaatindeyiz.

II) PANTEİZM VE VAHDET-İ VÜCÛD KARŞISINDA İSLÂM DÜŞÜNÜRLERİNİN TAVRI :

Vahdet-i Vücûd ile Panteizm karşısında, İslâm düşünür, ilim adamı, fakih, kelâmcı ve sûfilerinin tavırları farklı farklı olmuştur. Bütün bu saymış olduğumuz meslek gruplarının hemen hemen tamamı panteizmi reddetmekte ve mensuplarını da mülhid (Hakk'dan sapmış) saymaktadırlar. Vahdet-i Vücûd'a gelince, burada da çok değişik ve farklı görüşler olmakla birlikte bunları üç ana grupta toplamak mümkündür:

1 . Tasvip eden ve lehinde olanlar.

2. Tasvip etmeyip tamamen aleyhinde olanlar.

3 . Ne lehte ve ne de aleyhte konuşmayıp işi Allah'a havale edenler. (22)

Düşünce tarihinde üzerinde en çok ihtilafa düşülenlerden birisi de hiç şüphesiz ki İbn-i Arabî'dir. İnsanlardan bir kısmı O'nu küfür, zındıklık, yalancılık, şeriati bozmak ve onunla alay etmek, nübüvveti kaldırmak, azabı, cennet ve cehennemi inkâr etmekle itham etmiştir. Onlara göre, O, yalancı ve kötü bir şii şeyhidir. Halvet ve açlık ona fasit bir hayal ve delilik olarak tesir etmiştir. Sihirbaz, Allah'ın İsm-i A'zamı nı koruduğunu zanneden, kesb ve öğrenme yoluyla hayatı bildiğini iddia eden birisidir.

Diğer bir gruba göre ise O, olgun şeyh, ârif-i rabbanî, hakikatlar denizi, âriflerin sultanı, hal ve kâl (ilim) yolunun pîri, hakikatlerin önderi, gerçekten ve bizzat ma'rifleri ihya edendir. Tevhid O'na galip gelmiş, ona ilim, ahlâk ve hâl olmuştur. O, kâmil müctehid ve faziletli mürşittir.

Hiç şüphesiz ki, bu iki görüşe de aşırılıklardan uzak, tamamen gerçekleri yansıtan görüşlerdir diyemeyiz. Prof. Dr. Nihat Keklik'in de

22 - İbni Arabî hakkında üç gruba ayrılan insanlar, özellikleri ve onlar hakkında çeşitli bilgi için bkz.Ebul-Hasan Ali b. İbrahim el-Kârî el-Bağdadî,Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Menkıbeleri, çv. A. Şener,R. Ayas,Ank. 1972, ss. 23 - 36.

dediği gibi, İbn-i Arabî hakkındaki bir araştırmanın ifrat ve tefritlerden kaçınması gerekmektedir. Çünkü O, ne o şekildedir, ne de bu şekildedir.⁽²³⁾

Öyleyse insanlar, acaba niçin bu kadar İbn-i Arabî hakkında farklı düşünmektedirler? Bunun sebebi ne olabilir? İnsanları böylesine farklı düşünmeye sevk edenler bizzat İbn-i Arabî'nin kendisinden mı! gelmektedir? Yoksa buna başkaları mı! sebep olmaktadır? Ve bu filozof sufiye en büyük tepkiler nereden ve kimlerden gelmektedir?

Şunu hemen belirtmekte fayda olduğu düşüncesindeyiz. Burada suçlu aramaktan ziyade, kusur kimden geliyor, bunu belirlemenin daha faydalı olacağı kanaatindeyiz. İslâm dünyasındaki İbn-i Arabî ile ilgili yapılan çalışmaların büyük bir çoğunluğu, Onun sufilik yönü ve felsefesinden ziyade, sünnî olup olmadığı ile uğraşmışlardır. Yani böyle bir sufi felsefesinin İslâm inanç esaslarıyla ne dereceye kadar uyuşup uyuşmadığı üzerinde çalışmalarını yoğunlaştırmışlardır. Denebilir ki, şimdiye kadar, hiç bir kimsenin sünniliği üzerinde böylesine durularak tartışıldığı ve fikir ayrılıklarına düşüldüğü görülmemiştir. Bu sebepten O'nun lehinde ve aleyhinde bir çok kitaplar yazılmıştır. Bu kadar çok söze meydan veren kusurlardan ilki, hiç şüphesiz ki, İbn-i Arabî'nin dilinden, kavramlarından ve metodundan gelmektedir. O'nun dili, oldukça zor anlaşılan, her an insanı te'vil ve tefsire zorlayan, manaca çok şumüllü ve daima ince bir anlayışı gerektiren bir dildir. Çünkü O'nun paradoksal ifadeleri ancak te'viller ile anlaşılabilir. İrfan Abdülhamid'in belirttiği gibi, İbn-i Arabî âtîf (duygusal) tasviri, remz ve işareti seçmiş ve tâbirde hayal üslûbuna dayanmıştır. Çünkü O'nun anlamak için uğraştığı problemler, zevk ile takviye edilemeyen akla ve sırlarını ifade etmek için remizli lügatten başka bir şeye isnat etmektedir. Bu sebepten de insanlar O'nun maksadını anlamakta ayrılıklara düşmüşlerdir.⁽²⁴⁾ İfadeleri çok tenakuzlu olan İbn-i Arabî, bazan din (şeriat) ve onun sınırlarına riayet etmekle beraber bazan da fıkıhçılar ve din âlimlerinin belirledikleri şeriatın kaide ve sınırlarını tecavüz arasında gidip gelmektedir. Bu duruma en büyük sebep ise, kanaatimizce O'nun çift anlamlı kelimeleri kullanmakta bir sakınca görmemesidir. Afîf, İbn-i Arabî'yi anlamak için iki yolun bulunduğunu belirtir. Bunlardan birisi "Sünnî Yol", ikincisi "Vahdet-i Vücûd'cu Yol"dur. O'na göre İbn-i Arabî'nin hedef edindiği tek yol vardır; o da Vahdet-i Vücûd'cu yoldur. O, daima İslâm'ın naslarını Vahdet-i

23 - Keklik, Muhyiddin İbnü'l-Arabî, ss. 5 - 6; el-Bağdadî, age. s. 22.

24 - İrfan Abdülhamid, age, s. 224.

Vücûd'cu fikirleriyle uzlaştırmaya çalışır. Çok çeşitli kaynaklardan almış olduğu pek çok sayıdaki deyimleri, bazan asıl anlamlarında, bazan asıl anlamlarını tamamiyle değiştirerek ve bazan da mecazî anlamda kullanır. Bütün bunlara ilâve olarak Afîfî, Onun üslûbunun büyük bir kısmının mantikî bütünlük ortaya koyamayacak kadar şairane ve hayal mahsulü olduğunu da belirtmektedir. Böylece İbn-i Arabî'nin üslûbunu düzensiz, tartışmacı, geniş ölçüde şekil ve tutarlıktan yoksun olarak nitelendiren Afîfî, güçlüğün, O'nun yazdığı konudan ziyade, onun ifade tarzından, üslûbundan geldiğini savunur. Afîfî'ye göre "basit karmaşık hale getirmek ve söylemek istediği herhangi bir şeyin anlamını gizlemek, yahutta onu, özellikle Hallac'ın "Tevâsîn"inde olduğu gibi, başıboş, çıkırından çıkmış sufîyâne ifadelere daldığında, tamamiyle anlaşılmasız bir hâl sokmaya çalışmak için şuurlu bir çaba harcadığı hissedilmektedir.⁽²⁵⁾

Afîfî'nin görüşlerine bazı hakikat payı olmakla beraber, tamamına katılmak mümkün değildir. Çünkü İbn-i Arabî'nin konusu, gerçekten de metafizik ve irrasyonel bir konudur. Böyle bir konuyu kendi metodlarıyla incelemek gerekir. Halbuki Afîfî, İbn-i Arabî'nin zâten kendi sahasından çıkarmış olduğu ve geçersiz saydığı akıl ve duyu yoluyla bu sahayı araştırmaktadır. Ve tabîî ki, böyle bir sahada ister istemez bazı akıl ile uzlaşmayan hususlar ortaya çıkacaktır ve O'nun kendi ölçülerine (keşf ve tecrübe) göre sistemli saydığı bir şey, bizim ölçülerimiz olan akıl ve duyuya göre sistemsiz, tutarsız ve çelişkili olabilecektir. Zira ölçülerimiz farklıdır. Bu hususta, İbn-i Arabî'nin "Fusûsü'l-Hikem"ini Fransızcaya çevirerek başına bir de giriş yazan, Titus Burckhardt şöyle diyor: Eğer İbn-i Arabî'nin sistemi bir metoda sahipse, bu ancak olsa olsa, birbirini tamamlayan ve birbirine zıd olan terimlerin yer değiştirmesi olabilir. Paradoksların böyle metodlu bir şekilde kullanılması, tabîî ki, belli bir şey anlamak isteyen okuyucunun zihninde hiçbir bütünlük meydana getirmez. İşte bu metod, insanı, aklî (mantikî) düzeni aşan şeyler karşısında, İbn-i Arabî'nin bizzat "Hayret" (perplexite=etonnement) diye isimlendirdiği şeye yöneltir. İşte bu "Hayret", zihnin, hiç bir zaman yakalayamayacağı bir husustur.⁽²⁶⁾ Burckhardt, kalbî keşfin birbirine bağlı bir çok hakikatı hatırlattığını, sadece istidlâle dayanan aklî düşüncenin ise dar boyutlarını keşif ve tecrübenin zorladığını belirtiyor ve şöyle diyor: Keşf ve müşahedeye

25 - Afîfî, *age*, ss. 17 - 19.

26 - Titus Burckhardt, *İbni Arabî, La Sagesse des Prophètes*, Albin Michel, Paris, 1974, *Introduction*, pp. 12 - 13.

dayanan ifadenin iç bütünlüğü, akıl ile ölçülemeyecek kadar mana dolu formüller meydana getirmektedir. Bu durum ise, akıl ile tutarlı ve herkesin ayrı anlıyabileceği bir sistemin kurulmasına engel teşkil etmektedir. Zaten böyle bir sistem, ilâhî vechenin, hakikatın bir boyutunu bile incelemekten acizdir.⁽²⁷⁾

Demek oluyor ki, İbn-i Arabî'nin öze yaklaştıkça bir birinden kopuk ve daha çok paradoksal olan sözleri, O'nun incelemiş olduğu sahanın özelliklerinden de gelmektedir. Gerçekten de sûfilerin hemen hemen hepsinde bu tip tutarsız ve çelişkili ifadelerin yer aldığı görülmektedir. Biz aynı paradoksal ifadeler din dilinde de görmekteyiz.⁽²⁸⁾ Ama şunu unutmamak lâzımdır ki, paradokslar tamamen anlamsız ve saçma-sapan şeyler değildir. Onların da bir anlamı vardır; ama biz onları henüz elimizdeki imkânlarla, yani akıl ve duyularımızla çözecek kapasitede değiliz. Metafizik ve irrasyonelin sözlerle, kavramlarla ifadesinde ortaya çıkan bu çelişki ve tutarsızlıklar, mantikî bir bütünlükten mahrumdur; fakat bu alanın bilgilerini devşirenler için ise bu kaçınılmaz bir durumdur. Öyleyse, bu durumda ne yapmak gerekir? Bazılarının yaptığı gibi, bunların küfrüne mi hükmetmelidir? Yoksa biz onların yaptıklarını yapamıyoruz diye onları göklere mi çıkaralım? Bu her iki durum da tam bir aşırılıktır. Meseleye aşırılıklardan uzak bir şekilde yaklaşmak tek çözüm yolu olsa gerektir. Ancak bunu yapanların çok az olduğuna şahit olmaktayız. Fakat O'nun fikirlerini ve gerçek maksatlarını anlayamadıkları için çekimser kalanların sayısı ise oldukça çoktur.⁽²⁹⁾

Kusurun tamamını kendisine yükleyemeyeceğimiz İbn-i Arabî'nin sünniligini müdafaa veya O'nun küfrünü ispat etmek için İbn-i Teymiye, es-Suyûti, Firûzabâdî, Mahzûmî, Tahtazanî, Mustafa Sabri, Ferid Kâm, İsmail Fennî vb.gibi bir çok âlim kitaplar yazmışlardır. Kimisi Onu, onda veya olmayan ile iyice araştırmadan suçlamaktadır. Kimileri de itihad vardır, hülûl vardır diyerek Onun sistemini panteizm ile karıştırarak felsefî bir meslek olarak görmektedir. Vahdet-i Vücûd'u Panteizm ile aynı görenlerin tamamı da, İbn-i Arabî'ye mülhid, zındık ve kâfir demektedir.

İsmail Fennî, İbn-i Teymiye, Saadeddin Taftazanî ve Aliyyu'l-

27 - Burckhardt, age, pp. 13 - 14; *Introduction aux Doctrines Esotériques de l'Islâm*, p. 21.

28 - Meselâ, Allah'ın sıfatlarıyla ilgili Ehl-i Sünnet'in görüşü olan "sıfatlar ne Zât'ın ayıdır, ne de Zât'ın gayridir" ifadeleri paradokstır. "O, evveldir, ahirdir, zâhirdir, bâtındır..." (Kur'ân, LVII, 3) ayeti de paradoksal bir ifadededir.

29 - Bu grup hakkında bilgi için bkz. el-Bağdadî, age, s. 30 vd.

Kârî'nin ileri sürdüklerinin sathî ve boş şeylerden ibaret olduğunu belirtir.⁽³⁰⁾ Biz bunlara aynı şekilde Şeyhu'l-İslâm Mustafa Sabri Efendi ve Burhaneddin el-Bagâî (889/1484)'yi de ilâve edebiliriz.

Bilindiği gibi, İbn-i Arabî, itikadda Ehl-i Sünnet'ten⁽³¹⁾ ve amelî mezhepte ise Zahirî mezhebine mensup, şer'î emirlere son derece bağlı, titiz ve sert bir mutasavvıf olarak tanınır. Sonra, sayın Prof. Dr. S.Ateş'in belirttiği gibi, Vahdet-i Vucud görüşü her şeyi mübah kılan bir görüş de değildir; O, dinin hükümlerine mutlaka uymayı gerekli görmektedir.⁽³²⁾ Şimdiye kadar bunun aksini ispatlayacak birinin çıktığı görülmemiştir. Zira her Vahdet-i Vücud'cu şeriatın emirlerine son derece bağlı görülmektedir. Onların dinin emirlerini tanımadıklarını, ibadete yer vermediklerini söyleyenlerin hemen hemen tamamı, Onu salt felsefî bir doktrin olan Panteizm ile aynı sayanlardır. Panteizmde taat ve ibadet olmadığı için, Ona benzeterek Vahdet-i Vücudta da olmaması gerektiğini tahayyül edenlerdir. Çünkü şeriatsız tarikatın olamayacağını, şeriata dayanmayan ve nasslara uymayan keşfin sonunun hüsrana olduğunu bizzat İbn-i Arabî'den öğrenmekteyiz. O, riyazet ve mücahedesinin esasını, ilim ve eserlerinde kazandığını ve amelinin kitap ve sünnete dayandığını belirtir, bu yolun salıklarından olduğu için ilâhî nûra ve Allah'a ulaştığını; zirâ Allah'ın kendisine ulaşılması için şeriati yolladığını ileri sürer. Ona göre, Allah'ın açıklayıp ortaya koymuş olduğu yoldan başka O'na götürücü yol yoktur, kim ki bu yoldan başka bir yol olduğunu söylerse, o, yalancıdır; o, helâk olmuştur ve Onun bu davası bâtıldır.⁽³³⁾

İbn-i Arabî, hakikatı şeriattan müstağnî kılmamış, aksine hakikatın daima şeriata bağlı kaldığını belirtmek için şeriat ile hakikat arasında zâhîr-bâtın münaseeti kurmuştur. O'na göre, şeriat aklın özüdür, hakikat şeriatın özüdür. Akıl şeriati korur; şeriat da hakikatı korur.⁽³⁴⁾ İbn-i Arabî, hiç bir zaman nassa keşfi tercih etmemiş; ancak kendisinden perdelerin kalkarak müşahade makamına ulaşan, yakîn derecelerine yükselen arife, dinin ve kaidelerin bağlayıcılığından kurtulmayı tavsiye

30 - İ. Fennî, V. Vücud ve M. Arabî, s. 3.

31 - İ. Fennî, Küçük Kitapta Büyük Meseleler, s. 34; Mahmut Mahmut El-Gurâb, el-Cehlû bîl-Tasavvuf Yedü ile 'ş-Sâfatı fi Muadâtı Ehlilhi (er-Reddu ala's-Şeyh Ali Tantavî), Dimaşk, 1883 s. 15.

32 - Ateş, age, s. 268; ayrıca bkz. Ş. Hüseyin Nasr, Üç Müslüman Bilgi, çv. A. Ünal, İst. 1985, ss. 130 - 131.

33 - Bkz. İbni Arabî, Fütûhat, İst. 1293, II, 214; Beyrut, Daru Sâdir, II, 366; III, 69; IV, 419; ayrıca bkz. İrfan Abdülhamid, age, ss. 225; el-Gurab, age, s. 8.

34 - İbni Arabî, Fütûhat, Beyrut, IV, 419.

etmiştir. Çünkü bu bağlar, ârif için hakkı perdeleyen, O'nun hakikata ulaşmasını engelleyen vasıtalarlardır. ⁽³⁵⁾ İbn-i Arabî'nin ârif için bu tavsiyesi geçici bir durum içindir; yoksa sürekli bir hâlî ifade etmemektedir. Çünkü O'nun Allah'tan en büyük dileği: "O'nun yardımından kuvvet alarak, başkalarını da kuvvetlendirmek ve Hz. Muhammed'in temiz şeriatına bağlanmakla beraber, dindaşları mı da bu hüküme bağlamak ve bizi Muhammed ümmetinden kıldığı gibi O'nun has ümmetleri zümresi arasında haşrolunmaktır." ⁽³⁶⁾

İbn-i Arabî'nin, akîdesi, dini ve hakikat yoluyla alakalı görüşlerini belirttikten sonra, muarızlarının en çok üzerinde durdukların bir kaç noktaya daha temas etmek istiyoruz. İbn-i Arabî, meselesine Hakk'ın tenzihi için yaklaştığı halde, hasımları Onu ittiḥad ve hulûl ile suçlanmaktadırlar. O, Tanrı-kul ayrılığını savunduğu halde, kulu Tanrılaştırdığı iddia edilir. O'nun hakkında, en önemli suçlama da: Allah-Âlem birliği ve aynılığı'nı savunduğu gerekçesiyle yapılan suçlamadır. Bütün hasımlarına göre O, âlemin ve eşyanın varlığını nefyetmekle, aslında onlar Allah'tan başka bir şey değildir demek istemektedirler. Allah, âlem ile birleşince de oradaki her şey, en ulvisinden en süflisine kadar, hatta pislikler bile ilâhî varlıklar olarak düşünülür. Bu görüşten yana olanların tamamı İbn-i Arabî'yi, mühlid kâfir, zındık, hatta Hristiyan, Yahudi ve Mecusilerden daha ileri seviyede münkir olarak görürler. ⁽³⁷⁾ Daha önce belirttiğimiz gibi, İbn-i Arabî'de ittiḥad ve hulûl, buna bağlı olarak da Panteizmi görmek mümkün değildir. Ama, O'nun paradoksal ifadelerini kendilerine delil alan fakihler, kelâmcılar ve diğer din adamları İbn-i Arabî'nin vücûdîliği (Panteizmi) üzerinde ısrar etmişler, O'na saldıranların, hemen hemen hepsi bu noktayı taarruz merkezi yapmışlardır. Hatta bazı hasımları O'nun görüşlerini bu noktaya çekebilmek için kendilerini zorlamışlardır. Meselâ Taftazanî, İbn-i Arabî'nin sofistler gibi, âlemi hayal, serab ve yok saymasının altında, Âlem ile Allah'ı bir ve aynı şey olduğunun yattığını, buna bağlı olarak da

35 - Bkz. İ. Abdulhamid, *age*, s. 226.

36 - İbni Arabî, *Fûsûs*, s. 3. T. çv.s., 2.

37 - Bu hususta bilgi için bkz. İbni Teymiye, *İbni Teymiye Külliyyatı*, II, ss. 150 - 164; Sadettin Taftazanî, *Risâletü'l Vahdeti'l-Vücud*, İst. 1294, ss. 3, 33; Aliyyu'l-Karî, *Risâletü'l Vahdeti'l-Vücud*, İst. 1293, ss. 5287 - 91, 114; İbni Kemal Paşa'nın reddiyesi, Taftazanî'nin V. Vücud risâlesi içinde, s. 49; Burhaneddin Bağâl, *Musriust-Tasavvuf ev Tenbihi'l-Gayyi ile Teklîn İbni Arabî, Tahkik, Abdurrahman Vekil*, s. 19; Mustafa Sabri, *Mevkûlul-Akl ve 'İlim ve 'l-Âlem min Rabbi'l-Âlemin ve İbâdihî'l-Mürselîn*, Daru'l-Ihya, 1950, III, ss. 87 - 91, 94 - 98; *Mekûlul-Beşer Taht Sultani'l-Kader, Kahire, 1352 H*, ss. 232 - 233.

dini ve onun hükümlerini iptal ettiğini ileri sürer. Bu sebeple Taftazanî'ye göre İbn-i Arabî'de ittiḥad ve hulûl yok, eşyanın her çeşidiyle aynı olma vardır. Vücûdiyeyi, muvahhid ve mülhid diye ikiye ayırarak İbn-i Arabî'yi mülhidler içinde sayan Aliyyu'l-Kârî de Taftazânî'nin görüşlerine aynen iştirak etmektedir. ⁽³⁸⁾

Aynı taarruz noktasından hareketle, İbn-i Arabî'nin İslâm Dinini yıkmak, insanları saptırmak ve inançları bozmak için Vahdet-i Vücûd mesleğini icad ettiğini hararetle savunanlar arasında İbn-i Teymiye, el-Bagâî, Aliyyu'l-Kârî, İbn-i Kemâl Paşa, İrfan Abdulhamid, Tantavî, Taftazanî vb.ni sayabiliriz. ⁽³⁹⁾ İbn-i Kemâl Paşa, İbn-i Arabî'nin başlangıçta büyük bir âlim ve şeyh olduğunu, sonra ise şeytan gibi en büyük mülhid ve şeytanların reisi durumuna düştüğünü ve hedefinin de dini yıkmaktan başka bir şey olmadığını söylerken; aynı şeyleri Aliyyu'l-Kârî de tekrarlamaktadır. Bunlara ilâve olarak, Vahdet-i Vücûdçulara selâm verilemeyeceğini, verilerse selâmlarının alınamayacağını, aksırırlarsa (Allah merhamet etsin) denemeyeceğini, ölünce namazlarının kılınmayacağını, bu itikatta olanların İslâm ülkelerinde yakılması gerektiğini vb.lerini de zikreder. ⁽⁴⁰⁾ Şeyhül İslâm İbn-i Teymiye'nin ise Vahdet-i Vücûdçuların elebaşı durumunda olanların, katlinin vacip olduğu hususunda fetva verdiği görülmüştür. Çünkü bunlar, İbn-i Teymiye'ye göre dindeki yıkımları sebebiyle, müslümanların ellerindeki malları alıp dinlerine dokunmayan Moğollar ve yol kesici eşkiyadan daha tehlikelidir. ⁽⁴¹⁾

İbn-i Arabî'yi ilk defa köklü bir şekilde tenkit eden hiç şüphesiz ki İbn-i Teymiye olmuştur. O'nun tenkitleri bir çeşit kelâmcı ve fıkıhçıların yapmış oldukları tenkitlerin bir özeti durumundadır. İbn-i Arabî'nin en çok tenkit edilen görüşleri, O'nun olup olmadığı tartışma konusu olan "Füsûsu'l-Hikem" adlı eserinde yer almaktadır. Bunu zaman zaman "Fütûhat-ı Mekkiyye"si takip etmektedir. İbn-i Teymiye, döneminde yayılmakta olan Vahdet-i Vücûd'a karşı ailevî, meslekî, siyasî, fikrî, dinî ve benzeri çeşitli sebeplerden dolayı karşı çıkmıştır. O'nun esas hedefi, Vahdet-i Vücûd'un sistemcisi olan İbn-i Arabî'dir. Vahdet-i Vücûd tartışmasının esasını da Tanrı-âlem (Hâlık-mahlûk) münasebeti

38 - Taftazanî, age, ss. 3, 33; A. Kârî, age, ss. 52 - 53, 87 - 91.

39 - Bilgi için bkz. el-Bagâî, age, s. 19; A. Kârî, age, s. 144p; İ. Teymiye, age, II, 156, İbni Kemal Paşa, age, ss. 48 - 49; Akdemir, agm. ss. 35 - 37; İ. Abdulhamid, age, ss. 227 - 228.

40 - Aliyyu'l-Kârî, age, s. 114.

41 - Bkz. İbni Teymiye, II, s. 157.

ve bunların birbirine göre durumu teşkil etmiştir.

İbn-i Teymiye'nin İbn-i Arabî'yi tenkit ettiği hususları, Varlık meselesiyle ilgili olanlar, Velilik-Peygamberlikle ilgili olanlar, İman ve ibadet ile ilgili olanlar, ahlâk, cennet, cehennem vb.ile ilgili olanlar diye sıralayabiliriz. Bu sayılanlar arasında esas bizi ilgilendiren varlık meselesidir. İbn-i Teymiye bu hususta Vahdet-i Vücûdçuları Allah ile âlemi aynılaştırdıkları gerekçesiyle büyük küfür ve şirk içinde görmektedir. Onları putperestlerden daha ileri seviyede küfür içinde addeder. (42) Bunun sebeplerinden birisinin ittihad ve hulûlün olduğu iddiasıdır ki, bu meseleye daha önce çeşitli vesilelerle temas etmiştik. Aynı konulara İsmail Fennî de "Vahdet-i Vücûd ve Muhyiddin Arabî" adlı eserinde temas etmekte ve cevaplar vermektedir. İbn-i Teymiye'ye daha esaslı cevapları ise, Mahmut Mahmut el-Gurâb "Şerhu Kelimâti's-Sufiyye, er-Reddû Alâ İbn-i Teymiyye" adlı eserinde vermektedir. (43)

İbn-i Teymiye'nin Vahdet-i Vücûd sistemcisi İbn-i Arabî'ye, sanki diğer sufilerden biraz daha fazla karşı çıkıyormuş gibi bir durum sezilmektedir. Gerçi O, meselelerin Dinin esaslarına ait olduğunu, bu konuları tartışmak için onları davet ettiğini ileri sürmektedir, (44) fakat yine de diğer sufilere göstermiş olduğu toleransı Vahdet-i Vücûdçulara gösterdiği söylenemez. Çünkü diğer sufilerin aşka bağlı ilâhî sekr halindeki her çeşit sözlerini mazur karşılıyor; ittihad ile alakalı davranışlarının irade dışı yapıldığını belirtiyor. Meselâ biri normal halinde, "Hiç bir şey görmedim ki Onda Allah'ı görmüş olmayayım" derse ve bunu da sanatkârın eserlerinin san'atında görünmesi anlamında söylerse doğru söylemiştir. (45) Bu sözleri, Vahdet-i Vücûdçu olmayan söyleyince doğru söylüyor; Vahdet-i Vücûdçu söyleyince ise Allah ile âlemi birleştirmiş oluyor. Peki öyleyse bu sözü Vahdet-i Vücûdçunun kasıtlı söylediğinin delili nedir? Burada, sanki bir mantıksızlığın ve kasıtlı bir yaklaşımın olduğu seziliyor.

Vahdet-i Vücûd doktrinine karşı çıkanlarca bir takım kitaplar, tenkit nâmeler ve Risaleler yazıldığı gibi, bilginler arasında mektuplaşmalar ve çeşitli sözlü tartışmalar da vuku bulmuştur. Bunların en meşhurlarından birisi, Vahdet-i Vücûd makamını en yüksek mertebe olarak kabul eden Kâşanî (ölm.1330) ye karşı, çağdaşı büyük Sufî müfessir Simnanî

42 - Bkz. *İbni Teymiye*, II, 155, 162.

43 - *Mahmut Mahmut El-Gurab, Şerhu Kelimâti's-Sufiyye er-Reddu Alâ İbni Teymiyye*, 1981, s. 419 vd.

44 - *İbni Teymiyye, Makzu'l-Mantık, Kahire*, 1370, s. 69.

45 - *İbni Teymiye*, age, II, s. 383.

(1260-1335)nin yazmış olduğu mektuptur. Abdurrezzak Kâşanî'ye göre bütün makamların sonu TEVHİD'dir. Alâuddevle Simnanî ise bu makamdan üstününün olmadığı iddiasını küfür telâkkî etmiştir. Ona göre bu makam aşağı makamdır. Çünkü makamlar insanı aldatır. En üstün makam ise kulluk makamıdır. Yani kulun velâyet yönünden ilk haline dönmesidir. Simnanî, İbn-i Arabî'nin "O zâtı tesbih ederim ki eşyayı izhar etti, kendisi eşyanın aynıdır." sözüne çok öfkelenir. Akıllı kimsenin bu hezeyanı Allah'a nisbet etmesinin mümkün olmadığını, bundan naturalistlerin, materyalistlerin, Yunanlıların bile uzak durduklarını belirtiyor.⁽⁴⁶⁾ Tartışmalarını mektuplar ile sürdürenler arasında Sadreddin Konevî ile Nasir-ı Tusî'yi de zikredebiliriz. Bu tartışma sonunda Tusî Konevî'yi haklı görmüş ve tartışma sona ermiştir.* Aynı şekilde Vahdet-i Vücûd doktrinine İmam Rabbanî (1563-1624)de çeşitli kitaplarında karşı çıkanlardandır. Fakat O, diğer karşı çıkanlar gibi, O'nun mensuplarını doğrudan küfür ile itham etmemiş, çelişkili ifadeleri sahibinin durumuna göre yoruma tâbî tutmuştur. Makam olarak ise, her sufi mesleğine göre farklılık gösteren, Vahdet-i Vücûd yerine, Vahdet-i Şuhûd'u savunmuştur.

Vahdet-i Vücûd doktrininin karşısında, Onu yıkmak ve iddialarını tamamen çürütmek için en iddialı olanlardan birisi de, Şeyhul İslâm Mustafa Sabrî Efendi'dir. O, Vahdet-i Vücûdu tuhaf ve akıldan çok uzak bulduktan sonra, "bu bâtil fikri kim ileri sürdü?" sorusuna cevap aramak için yola koyulmaktadır. O, Tanrı-âlem münasebetini incelerken, "Allah'ın Hakikatı varlıktır" diyen ve Allah'ın varlığının Zâtının aynı olduğunu ileri süren filozoflarla Vahdet-i Vücûdçular arasında derin bir benzerlik bulur. "Kâinatın Allah'a Göre Durumu" başlığı altında ele aldığı problemine, Allah-Âlem münasebetinden doğan dört görüşe yer vererek başlar. Bunlardan 3.sü "Kâinatın Varlığını kabul edip, Allah'ın varlığını inkâr edenler" 4.sü de "Allah'ın Varlığını kabul edip, kâinatın varlığını inkâr edenler." Bu son mezhep Vahdet-i Vücûddur.⁽⁴⁷⁾ Musta-

46 - Bilgi için bkz. Ateş, age, ss. 273 - 274; Kâşanî ile Simnanî arasındaki Vahdet-i Vücûd üzerine yapılan mektuplaşmayı ve mektupların Almanca metinlerini Hermann Landolt "Der İslâm" adlı derginin Haziran, 1973, sayı 50'de yayınlamıştır. Bu makalesinde Landolt iki mektup dışında, İbni Arabî ve İran Mistisizmi, İbni Arabî'nin öğretisi ve O'nun Kaşanî tarafından şerhi, Vahdet-Vücûd üzerine tartışma ve Simnanî'nin kritiği gibi konular üzerinde durmuştur. Bkz. Hermann Landolt, Der Briefwechsel Zwischen Kaşanî und Simnanî Über Wahdat al-Wugud, Der İslâm, Haziran, 1973, ss. 30 - 81, Berlin, 1973.

(*) Bilgi için bkz. Ülken, İslâm Felsefesi, s. 254 - 259.

47 - Mustafa Sabrî, age, III, ss. 85 - 87.

fa Sabri, bu tesbiti yaptıktan sonra, çürütmeye çalıştığı doktrinin daha ilk adımında hatalı bir yola sapmaktadır. Çünkü O, Vahdet-i Vücûdçulara "Vücûdiyye (Varlıkçılar)" veya "İttihadiye (Birleşimciler)" der. Tabî ki bunun hemen arkasından şunları da ilâve eder: "Bunlar Allah'ın hakikatı varlıktır ve kâinatın varlığı Allah'ın varlığıdır. Kâinatın varlığından başka Allah'ın varlığı yoktur, her ikisi de tek var, aynı şeydir." (48) Mustafa Sabri'nin bu sözleri Vahdet-i Vücûdu, Tanrı-âlem münasebetinde, dördüncü mezhep olarak zikrettiği "Varlığın Birliği" mezhebine değil de, üçüncü mezhep olan pancosmisme veya pan-naturalizme'e ithal etmiş olmaktadır. Gerçi M.Sabri Vahdet-i Vücûdu dördüncü mezhep içinde mütealâ etse bile, bu yaklaşımı, O'nu bu sefer acosmisme'e götürmemektedir. Bu ise "Kâinatın Varlığını nefyetmek ve bütün varlıklar, Allah'dan başka bir şey değildir" demek olur. Her iki halde de aynı neticeyle karşılaşırız. Halbuki daha önce, Vahdet-i Vücûd'un ne acosmisme ve ne de pan-cosmisme olmadığını belirtmeye çalışmıştık.

Böyle hatalı bir esastan yola çıkan M.Sabri, bu mezhebi iptal etmenin, onu anlamaktan daha kolay olduğunu ileri sürüyor. Bu işi şimdiye kadar kimsenin başaramadığını, ancak kendisinin başaracağını ileri sürmektedir. Buna rağmen O, Vahdet-i Vücûdu anlayanın zor olduğunu da hissetmiş durumdadır. Fakat bunu başkalarına belli etmemek için O'nun konuyu asıl maksadından saptırdığı hemen fark edilmektedir. M.Sabri bu meseleye bir türlü umduğu gibi açık ve net bir çözüm getirmediğiçe tehditler savurmaya devam etmektedir. O, hem Vahdet-i Vücûdu, hem de onun doğmuş olduğunu iddia ettiği, Mahiyetten soyulmuş varlık görüşünü benimseyen felsefeyi bir anda çürüteceğini; ama bunu yapmadığını ileri sürüyor. Çünkü O'nun esas maksadı, bu husustaki fikirlerin yanlışlığını tek tek göstermek ve bunlara insanların bir daha yaklaşmalarını sağlamaktır. (49) Bunu başardığını söylemek ise oldukça zordur. Zira, M.Sabri'nin bütün yapmak istediği, kanaatımızca Vahdet-i Vücûd ile Panteizmin aynı şey olduğunu ispat etmeye çalışmaktır. O'nun bütün yaklaşımı bu noktada yoğunlaşmaktadır. O'na göre, Vahdet-i Vücûd, Tanrı, Âlem, Tabiat ayrılığının sistemleşmiş bir şeklidir. Bu da tabiattaki herşeyi Tanrı, Tanrı'yı da tabiattaki her şey görmektir. M.Sabri, aynı bataklık ve sapıklığa Gazalî'nin de düştüğünü, O'nun da bütün âlemi Tanrılaştırdığını iddia etmektedir. M.Sabri'ye göre Vahdet-i Vücûdun esas maksadı, Allah'ın dışındaki

48 - A.y. III, s. 87.

49 - A.y. III, ss. 97 - 98, 87.

varlıkların yüce tutulmasıdır.

M.Sabri âdetâ varlığı devamlı gündemde tutmakla, Allah'ın varlığını yokluk olarak takdim eder bir duruma düşmektedir. ⁽⁵⁰⁾ Aynı tavrı İmam Rabbanî'de de görmekteyiz. Her halde bu sebepten olsa gerektir ki, O, Vahdet-i Şuhûdu öven bir yaklaşımla; Vahdet-i Şuhûdu; "Allah'ı görüp kâinatı görmemektir; kâinatı görmeden Allah'ı görmektir."⁽⁵¹⁾ diyerek tarif etmektedir. Varlığı paranteze alma tavrı olarak ortaya çıkan Vahdet-i Şuhûd ile Vahdet-i Vücûd arasında esasta pek farklılık olduğunu söylemek oldukça zordur. ⁽⁵²⁾ Çünkü bütün mutasavvıflar, varlığın Allah'a ait olduğunu, diğer varlıkların ise O'nun varlığından âriyet bulunduğunu benimserler. Yalnız Sayın Ateş'in de belirttiği gibi, "Allah, eşyanın aynıdır" görüşünü-ki bu Vahdet-i Vücûd değil, panteizmdir-reddederler. ⁽⁵³⁾ İmam Rabbanî'nin manevî hocası olan Nakşibendî tarikatının kurucusu Bahauddin Nakşibend, Vahdet-i Vücûd hakkında yazmış olduğu "Vahdet-i Vücûd Risalesi"nde İbn-i Arabî'nin görüşlerini tasvip eder görünmektedir. Ona göre de Varlık, Allah'a aittir. Allah'a ait varlık, mertebelere tenezzül ederek çoğalmak sûretiyle kâinatı teşkil etmektedir:"Teaddüt ve çoğalmalara rağmen bütün mertebelerde yalnız Mutlak Varlık vardır. Ondan başka bütün mahiyetler, O Mutlak Varlığın şekillere girmesi, örtülere bürünmesidir. Çoğalma ve teaddüt hakikatte değil, sadece görünüşlerdedir... Allah Musa'ya bir ağaçtan tecellî etmişti. Hz. Peygamber de rabbini bir genç sûretinde görmüştü. Aslında Allah bir sûretten münezzehdir; ama onda görünebilir. Madem ki Allah'ın ağaçta ve gençte tecellisi câizdir; o halde, bütün yerlerdeki ve göklerdeki mertebelerin O'nun bir tecelli görüntüsü olması neden câiz olmasın?" ⁽⁵⁴⁾

M.Sabri'nin en büyük iddialarından birisi de Vahdet-i Vücûdun keşf eseri olmadığıdır. O'na göre Vahdet-i Vücûdu iddia edenlerin, onu doğru bir mükâşefe veya mazur görülen kendisinden geçmenin neticesinde elde ettiklerinin zannedenler yanılmışlardır. Bu başlı başına, davasız, aklî, kendilerinin ve taraftarlarının kitaplarında anlatılan ve naklî delilleri bulunan bir felsefedir.... Böyle bâtıl felsefeye dayanan Vahdet-i Vücûd da bâtıldır.⁽⁵⁵⁾ M.Sabri Vahdet-i Vucud'dan keşfi niçin kaldırmak

50 - Bkz. A.y. III, s. 96.

51 - A.y. III, s. 93.

52 - Bkz. Landolt, age, makale, ss. 61 - 62.

53 - Ateş, age, s. 275.

54 - Bahauddin Nakşibendî, Risale fî Vahdeti'l-Vucud, Süleymaniye, Daru'l-Mesnevi, No

55, Varak 60 a, 61 b, Zikreden, Ateş, age, s. 275 vd.

55 - M. Sabri, age, III, s. 93.

istiyor? Sapık bir yol olduktan sonra keşf olsa ne olur? Olmasa ne olur? Farkeden nedir? Kanaatımızca M.Sabri Efendi ilhamın bir bilgi kaynağı olduğunun şuurundadır. Eğer O, ilhâmı reddederse, bu yolla elde edilen bazı bilgi kaynaklarını, meselâ vahyi, hadisi de töhmet altında bulunduracaktır. Bir de, manevî sarhoşluk anında söylendiği belirtilen bazı paradoksal ifadeleri-eğer sözün sahibi Ehli Sünnet inancı üzere ve amellerini düzenli, dikkatli bir şekilde yerine getiriyorsa - Te'vil etmesi gerekmektedir. Yok eğer bunların keşfe dayanmadığını ispat ederse, o zaman, çelişkili sözlerin sahiplerini mahkum etmemek için hiç bir sebep kalmayacaktır. Aynı şekilde keşfe kökten karşı çıkan Tanlîvî, bu halin ancak afyonkeş ve sarhoşların işi olduğunu, "İlmü'l-Ezvak (Zevkler ilmi)" diye tasavvufta bir ilmin olmadığını iddia etmiştir. İbn-i Arabî'yi bir çok noktada zındıklık, ilhad ve küfür ile itham eden İbn-i Teymiye, zevk ve keşfe değer vermekte ve Aşkın sarhoşluğu ile kendini ve şuurunu kaybeden birinin söylediği sözlerden dolayı mazur görüleceğini belirtmektedir. Böyle bir durumda onlar akıllarını ve iradelerini kullanamazlar, dolayısıyla çelişkili söz ve fiillerinden sorumlu da tutulmazlar.⁽⁵⁶⁾ Bir yandan, Vahdet-i Vücûdçuları hâl adamı değil, kâl (lâf) adamı olarak gören M.Sabri, bunlara kelâmcıların göz yummalarına ve bir şey dememelerine çok öfkelenmekte; diğer taraftan ise kelâmcıların, onları, akıldışı oldukları için ciddiye almadıklarını ve önem vermediklerini belirtmektedir. Halbuki O'na göre Vahdet-i Vücûd mezhebi, Varlık ile uğraşan Metafizikçi filozofların mezhebinden doğmuştur. Bu felsefî meslekler Vahdet-i Vücûdun aslı ve babasıdır. Bu felsefî mesleklerin red ve iptali de Vahdet-i Vücûddan daha önemsiz değildir. M.Sabri'nin diğer bir büyük iddiası da, Vahdet-i Vücûdun felsefî olduğunu ve bâtil, sapık bir mezhep olduğunu ilk defa kendisinin bulduğunu ileri sürmesidir.⁽⁵⁷⁾ Aslında M.Sabri iyi bir muhakemeye sahip olmasına rağmen, meseleyi aslından saptırmakta ve bazen de mugalataya baş vurmaktadır. Buna şöyle bir örnek verebiliriz: M.Sabri diyor ki "Kâinatın Varlığını nefyetmek, bütün varlıklar Allah'tan başka bir şey değil demektir. Onun varlığından başka geriye kalan bir varlık yok ki, o, kâinatın varlığı olsun"⁽⁵⁸⁾ Bu mantığa göre bir şeyi inkâr etmek demek onun mefhumu muhalifini tasdik etmek demek olur. Halbuki böyle bir mantığa dünyanın hiç bir yerinde rastlamak mümkün değildir. Bir de "Mefhumu muhalif üzerine hüküm bina edilmez" kaidesine uymamız ge-

56- Bkz. İ. Teymiye age, II, ss. 379; el-Gurab, age, ss. 9- 10.

57- A.y. III, s. 99- 100.

58- a.y. III, s. 89.

rektiğini de düşünürsek, bu kıyaslamanın kendiliğinden yanlış olduğu ortaya çıkar. Sonra Vahdet-i Vücûdçular - daha önce de çeşitli şekillerde bahsettiğimiz gibi - dış dünyanın mutlak yokluk olduğunu da söylememektedirler. Onun da bir varlığı vardır; ancak onun varlığı Mutlak Vücûd'a bağlıdır, gelip geçici, varlığı ile yokluğunu idrak etmek hemen hemen mümkün değildir. O, şeklidir. Bu açıdan, Ferid Kam, İsmail Fennî ve Muhammed Fadlullah Hindî'nin "Birleşme ancak iki ayrı varlık arasında düşünülebilir, yoksa bir varlık olan Allah ile yokluk olan kâinat arasında değildir." şeklindeki savunma da, M.Sabri'nin belirttiği gibi, geçerli ve yeterli bir savunma değildir. Çünkü dış âlemin ne sayılırsa sayılsın bir varlığı mevcuttur ve bu varlık Allah'a bağlıdır. Fakat, nasıl ki gölge ve gölgenin sahibi asıl varlık aynı değilse ve bunların ittifak ve hulûlu de söz konusu değilse, aynı şekilde, O'nun isim ve sıfatlarının tecellisi, şe'nleri olan âlemin de aynılığı söz kounsı değildir.

İbn-i Arabî'nin sistemini tenkit etmek için değişik yollara başvurulmuştur. Onu, bir takım fikrî tenkitlere tâbî tutarak başarılı olmayan Tantavî, bu sefer İbn-i Arabî'nin isminin Latin harfleriyle yazılışından mana çıkarmaya, onu küçük düşürmeye çalışmıştır. Ali Tantavî ile Mahmut el-Gurâb arasında geçen bir tartışmada tipik bir mugalâta sergilenmektedir. Ali Tantavî, İbn-i Arabî için "(محي الدين) = Mu-hiddin) eğer lâtin harfleriyle yazılsaydı موهي الدين = Muhiddin) diye okunurdu ve bu doğruya daha yakın olurdu. Çünkü bu adam dinin zayıflatıcısı ve ahmağıdır." demektedir. Tantavî'nin bu iddiasına karşılık ise el-Gurâb şöyle cevap veriyor: Eğer علی الطنطاوی = Ali Tantavî) lâtin harfleriyle yazılsaydı الی الطنطاوی = Ali Tantavî) yani eli ve ayağı ile hareket eden şeyh manasına gelirdi. Bu doğruya daha mı yakındır? Aynı şekilde خير الدين = Hayreddin) lâtin harfleriyle yazılsaydı, Keyreddin = Keyreddin) ya'ni dinin körüğü oldu ki, bu da doğruya yakın değildir.

(59) Tantavî'nin tartışmalarında ilmî seviyenin düştüğünü hemen fark etmek mümkündür. Buna bir başka örnek de Tantavî'nin yakılmasını istediği ve el-Gurâb'ın İbn-i Teymiye'yi reddetmek için yazmış olduğu "Şerhu Kelimâtı's-Sûfiyye ve Reddu alâ İbn-i Teymiye" adlı eseri hakkında söyledikleridir. Tantavî diyor ki, eğer el-Gurâb kitabın ismini bu şekilde koymasaydı da Onun içini fısı ve fücûrun en çirkin şekliyle doldurup inceleseydi, şimdikinden daha az zararlı olurdu. Halbuki el-Gurâb'ın bu eseriyle ilgili yirmiyi aşkın övgü yazısı yazıldığı görülmektedir.

İbn-i Arabî'yi ve O'nun yolundan gidenleri Tantavî'nin küfür ve şirk

ile itham ettiğini belirten el-Gurâb, Tantavm ve benzerleri için "Siz meseleleri 'Namaza yaklaşmayın' diyenlerin ele aldığı gibi ele alıyorsunuz."⁽⁶⁰⁾ demektedir. O, bu tavrı ilmî emanete muhalif saymakta ve hiç bir din ehline böyle bir davranışı yakıştırmamaktadır. Okuyup araştırma yapmadan insanları küfre bulamanın, Allah'ı her şey ile aynı kıldıkları vehmine kapılmanın Hristiyanların sözlerinden daha tehlikeli olduğunu savunmaktadır.

Vahdet-i Vücûd görüşüne karşı çıkanlar yanında, onu savunanların da oldukça yekûn tuttuğunu belirtmekte fayda vardır. Bunlar arasında hemen ilk akla gelenler İmam Gazâlî, Necmeddin Kübra, Sadreddin Konevî, Mevlana, Mevlana Camî, Celaleddin Suyutî, Kâşanî, Abdülganî Nablusî, İsmail Hakkı, Celaleddin Devvanî, Şeylekûtî, Gelenbevî, İbn-i Kemâl, Bosnevî, İsmail Fennî, Ferid Kam, Ahmet Avnî (Konuk), Mehmet Ali (Aynî) vb. dir. Bunlardan İ. Fennî ve Mehmet Ali Aynî, Vahdet-i Vücûda yapılan bir çok itirazlara makul ve mantikî cevaplar vermişlerdir. Hatta İ. Fennî Vahdet-i Vücûdun dinî ve ahlâkî faydaları üzerinde durmuştur.⁽⁶¹⁾ Mehmet Ali Aynî ise Metafiziğe, ahlâk ve tevhide ait itirazlara da, çağdaş ilmin neticelerine de yer vererek gayet hakîmane cevaplar vermiştir.⁽⁶²⁾

İbn-i Arabî'nin İslâmı bozmak, yıkmak için ortaya çıktığını ve özel olarak yetiştirildiğini söylemek oldukça zordur. Bunu anlamak için onun eserlerini okumak kâfidir. Dahası Şeyhü'l-İslâm İbn-i Kemâl, İbn-i Arabî'nin bütün eserlerinin dinî esaslara uygun ve O'na yapılan hücumların saygısızlık olduğunu bildiren bir fetva vermiştir.⁽⁶³⁾ Bu fetva da gösteriyor ki, İbn-i Arabî, Onu araştırana, Ona yaklaşına göre farklılık göstermektedir. İstense O, sadece çelişkili ifadeleriyle, dinsiz, mülhid, zındık ve katli vacip bir kimse halinde takdim edilebilir; yine sadece, anlaşılan her yönüyle tutarlı ifadeleriyle en büyük âlim, fakih ve sufî olarak da takdim edilebilir. Burada O'na bakmak isteyen kişinin niyetinin çok önemli olduğu dikkat çekmektedir.

En iyisi, irrasyonel olan bir sahanın kritiğini ehline bırakmaktır. Akıl ve duyu dünyasında, bu konuda yapılacak şey ise herhalde İzmirli İsmail Hakkı'nın yaptığı gibi, iyi Allah'a havale etmektir. Yani ne Vahdet-i Vücûda inanmak ve ne de inkâr etmektir. Aksi halde bilmediğimiz

60 - el-Gurâb, age, s. 10.

61 - Bilgi için bkz. İ. Fennî, V. Vücud ve M. Arabî, ss. 98 - 101 , 164.

62 - Bkz. Aynî, age, ss. 28 - 82.

63 - Ülken, İslâm Felsefesi, s. 252.

bir hususta insanları töhmet altında bulundurmuş oluruz. ⁽⁶⁴⁾

Vahdet-i Vücûd doktrini, İbn-i Arabî'nin de belirttiği gibi ârif işidir; cahil işi değildir. Bu nedenle, onu ister felsefî bir sistem olarak alalım - ki, bu doğru bir yaklaşım olmaz - , istersek zühd ve takvâ yolu olarak alalım; onlardan bir şey anlamak için onları bilmeniz, araştırmanız, tanımamız gerekmektedir. Hem bilmemek, hem de araştırmayı istememek, insanı bilmediği şeye körükörüne düşman yapar. Bu ise kör bir taassubu ve aşılması güç bir cehaleti davet eder. Vahdet-i Vücûd meselesi üzerinde oldukça kafa yormuş olan İ. Fennî, bu doktrine karşı olanları iki kısma ayırmakta ve bizi haklı çıkaracak beyanlarda bulunmaktadır. Ona göre, birinci gruptakiler, iyi niyetle, yani cahil insanların bunu yanlış anlıyarak sapıklığa düşmelerine imkân vermemek maksadıyla karşı çıkanlarıdır. Diğer reddedenler ise sadece mücerred inat ve taassupları, sufi ilminde bir dereceye sahip olduklarını göstermek, temayüz etmek ve şöhret kazanmak maksadıyla reddederler. ⁽⁶⁵⁾ İşte tasvip edilmeyen, hoş karşılanmayan bu görüşte olanlardır.

Vahdet-i Vücûd doktrinini gerek savunan ve gerekse karşı çıkanlar, bu meseleye ya akıl ve fikir yoluyla, yahutta zevk ve tecrübe yoluyla yaklaşmışlardır. Akıl ve düşünce yolu her akıl sahibi için açık bir yoldur. Zevk ve müşahade yolu ise özel bir ihtisas ister. İşte bu özel ihtisas isteyen saha hakkında onu tanıyan da konuşmuş, tanımayan da. Esas insanı şaşırtan şey ise, zevk ve müşahade sahasının, hiç, hem de hiç kabul etmediği akıl ve duyularla Onu yargılamak, her halde bu aşk ehli için çok zor bir durum olsa gerektir. Burada insanın aklına hemen Mevlana'nın şu sözü gelmektedir: " At ve Üzengi, deniz kenarına kadar gider. Ondan sonra tahta bir at gerek." Görüldüğü gibi, ilâhî âlem olarak nitelendirebileceğimiz âlemde gönül ve aşkın kılavuzu olarak keşf ve tecrübe geçerlidir. Akıl ve duyu ise, içinde yaşadığımız kesret, kevn ve fesat âleminde insana kılavuzluk eder. Nasıl ki, bu âlemdeki işlerimizi keşf ile organize edemiyorsak; aynı şekilde, irrasyonel, metafizik âlemde de işlerimizi akıl ve duyu ile halledemeyeceğimizi bilmeliyiz. Aksi halde Sezar'ın hakkını Sezar'a veremeyiz. Dolayısıyla da hatalardan hiç bir zaman kurtulamayız. Her şey kendi makamında ağırdır. Saha tecavüzü, haddi aşmak kargaşa ve anarşi doğurur. Fikir anarşisinin olduğu yerde ise ne zihnî huzur olur, ne de sosyal huzur olur.

64 - Bu hususta geniş bilgi için bkz. İzmirli, age, II, s. 194.

65 - Ertuğrul, Hakikat Nurları, s. 335.

SONUÇ

Tanrı-Âlem münasebeti olarak incelemeye çalıştığımız Panteizm ve Vahdet-i Vücud, tesbit edebildiğimiz kadarıyla çok farklı şeyler olmasına rağmen, en çok karıştırılan, hatta birbiri yerine kullanılmalarında pek sakınca görülmeyen iki kavram durumundadır. Gerçi bunları birbiri yerine kullananlar, zaman zaman işin farkına vararak Vahdet-i Vücud ile Panteizmin farklı şeyler olduğunu söylüyorlarsa da, her halde, bu hususta, pek titizlik göstermiyorlar ki, hemen arkasından aynı hatalı kullanımlarının sürdürdükleri görülmektedir. Bazen de daha önceki sözleriyle çelişircesine Panteizm ile Vahdet-i Vücudun aynı şey olduğundan söz etmektedirler.

Biz bu çalışmamızda Panteizm nedir ? Panteizm'in ayırıcı özellikleri nelerdir? Gerçek manada Panteistler kimlerdir? sorularına imkânlarımız ölçüsünde cevap aramaya çalıştık. Buna bağlı olarak da Vahdet-i Vücud nedir ? Vahdet-i Vücudu Panteizmden ayıran özellikler nelerdir ? Vahdet-i Vücud bir Panteizm midir ? Vahdet-i Vücud ile Vahdet-i Şühüd aynı şeyler midir ? Farklı şeyler midir ? Vahdet-i Vücud ve Panteizme ne gibi tepkiler gelmiştir ve bu tepkiler kimlerden gelmiştir ? gibi soruları da imkân ölçüsünde açıklığa kavuşturmaya çalıştık. Ancak gördük ki, bu soruları böyle bir araştırma sınırları içinde cevaplandırmak imkânsız gibidir. Üstelik bizde, bu soruların her birinin müstakil bir araştırma konusu olabileceği kanaati hâkim olmaya başlamıştır. Zira Tanrı-Âlem münasebeti olarak Vahdet-i Vücud ve Panteizm, adeta, problem içinde problemler üretmekte ve başka daha bir çok problemi davet etmektedir. Bunun altında yatan gerçek sebepleri bir kalemde ifade etmek ise imkânsız gibidir. Burada, en büyük sıkıntının, iki farklı alanı aynı ölçek (Akıl ve Duyu) ile ölçmeye, yargılamaya ve değerlendirmeye çalışmaktan geldiği ilk bakışta fark edilmektedir. Buna, ikinci sebep olarak ise, -aynı zamanda bütün saldırı ve tenkitlerin de kaynağı olan- Panteizm ile Vahdet-i Vücudda Tanrı-Âlem münasebetini kurarken " Yalnız ' Allah hakikattir ' âlem ise bir takım tezahür ve tecellilerden ibarettir " şeklindeki zâhirî benzerliği ilâve edebiliriz.

Vahdet-i Vücud ile Panteizmin aynı şeyler olduğu iddialarına karşı, öncelikle şu hususu tesbit etmekte fayda vardır: Panteizmi benzeri felsefî sistemlerden ayıran en temel özellik Tanrı'nın âlemde veya âlemin Tanrı'da içkin (immanent) oluşudur. Buna göre, tamamen aklî ve mantikî çıkarımlara dayanan Panteizmde Tanrı ve Âlem, bir ve aynı şeydir. Burada CEVHER olan TANRI ile O'nun sūdûru (emanations) ve görünüşleri (manifestations) nin toplamı olan ÂLEM'in ayrılmazlığı söz konusudur. Bu anlamda sistemli ve tutarlı Panteizmin ilk temsilcisi

Spinoza'dır. Spinoza'nın Panteizmi âlemi, eşyayı ve nesneleri Tanrı'ya icra eden Acosmism (Âlemsizlik) dir. Onu Acosmiste sayanlar olduğu gibi, pan-cosmiste (Tümtanrıci) sayanlar da vardır. Bu durumda ise, Tanrı, âlemde mündemiçtir. Yani Tanrı âleme yayılmış vaziyettedir ve mevcut şeylerin toplamından ibarettir. Diğer bir ifadeyle âlem Tanrıya tercih edilmiştir. Her iki Panteizmde de esas olan, Tanrı ile âlemin aynı şey olmasıdır. Bu anlayışa göre ruh ile madde aynı cevherin iki ayrı tezahürü olarak ortaya çıkmaktadır. Bunlar doğrudan doğruya Zât'ın tezahürleri, görünüşleridir.

Halbuki Panteizm ile aynı olduğu iddia edilen Vahdet-i Vücûd ise: Allah'tan başka hakiki bir vücûd kabul etmeyen, bütün yaratılmışları Mutlak Vücûd'un isim ve sıfatlarının tezahürü, tecellisi sayarak hakiki varlığa nazaran onların ezeli ve ebedi yokluğu ifade ettiğini keşf ve tecrübe yoluyla ortaya koyan tasavvufî bir meslektir. Bu mesleğin en temel özelliği, Allah'ın Zât itibariyle müteal (Trancendent=Aşkın), sıfat ve isimleri itibariyle de mündemiç (Immanente=İçkin) olmasıdır. Vahdet-i Vücûd doktrininin diğer bir özelliği de keşf ve zevkî tecrübeye dayanan; fakat akıl yardımıyla sistemleştirilmiş, tamamen tasavvufî bir meslek görünümünde oluşudur. Bu doktrin, akıl yardımıyla sistemleştirildiği halde, hakikata ulaşmada, akıl ve duyuyu bir vasita olarak görmemektedir. Akıl ve duyu sadece nesneler; objeler dünyasının, diğer bir ifadeyle kevn ve fesad, çokluk, zâhîrî dünyanın kavranması, idrak edilmesi ve bilgilerinin devşirilmesi vasıtası olarak kabul edilir. Tasavvufî bir doktrin olan Vahdet-i Vücûd'un sistemcisi İbn-i Arabî, bu doktrinini gerçekleştirirken başta Kur'an ve hadisler olmak üzere bir çok kaynaktan ve değişik sistemlerden faydalanmıştır. Onun doktrini, eklektik olmasına rağmen orijinal bir doktrindir.

Bu çalışmamızda, Tanrı-Âlem münasebetini kurmaya çalışan Vahdet-i Vücûd'a karşı bir reaksiyon olarak ortaya çıkan Vahdet-i Şühûd'a da temas etmeyi uygun gördük. Çünkü, sık sık bu iki doktrinin bir birine karıştırıldığı müşâhede edilmektedir. Bizim tesbit edebildiğimiz kadarıyla, bu iki doktrin bazı teferruatta ayrılışlar da esasta birleşmektedir. Zira her iki doktrin de, âlemi ve eşyayı sıfatların tecellisi saymakta, onları bir yandan varlık, diğer yönden de yokluk kabul etmektedirler. Mutlak Varlık, her ikisinde de bilinmeyendir. Âlemin ve eşyanın varlığı ona bağlıdır. Âlem hakikatte, Allah'ın varlığına nisbetle bir yokluk mesabesindedir. Ama İmamı Rabbani'ye göre âlemin, nesnenin zıllı (gölge) bir varlığı vardır. Aynı durum İbn-i Arabî için de söz konusudur; fakat onun gölge varlığı, varlıkla yokluk arasında devamlı hâl

değiştirmekte, her an yeniden yaratılmaktadır. Anladığımız kadariyle mana aynı, sadece lafızlar farklıdır. Bir de İmam Rabbani'nin diğer bir avantajı, İbn-i Arabî kadar paradoksal ifadelere yer vermemesi, fazla mecaza kaçmaması ve te'vile açık kelimeleri fazla kullanmamasıdır. Bazı çelişkili ifadeler, Onda da olmasına rağmen, bunları, kelâm ve fıkıh âlimlerinin saldırılarına hedef olmadan te'vil edenlerinin çoğunlukta olduğu da dikkat çekmektedir. Bir de arkasında Nakşibendî Tarikatının olduğunu hatırlatırsak mesele biraz daha vuzuha kavuşmuş olur sanıyoruz. Gerçi İmam Rabbani kendisinin şuhûdî birliğe ulaşmakla, vücûdî birlik mertebesinde olan İbn-i Arabî'yi aştığını söylemektedir; fakat bunlar şimdilik bizim için bir takım indî iddialardır. Aynı şeyin aksini de İbn-i Arabî ileri sürmektedir. Başkaları ise daha başka mertebelerden söz etmektedirler. Meselâ Nakşibendî tarikatının kurucusu Bahauddin Nakşibend, İbn-i Arabî'nin " Vücûdun Birliği " mertebesini tasvip eder görünürken; Simnani ise bu mertebenin tekrar insana döndüğünü ve şuhûdî varlıkta gerçekleştiğini söyliyerek onu reddetmektedir.

Gerek Vahdet-i Vücûd ve gerekse Vahdet-i Şuhûd manasında, bu iki doktrine panteizm dememiz veya bunlara panteist bir yorumla yaklaşmamız imkânsız görülmektedir. Burada şöyle bir soru akla gelebilir: Peki öyleyse ilim adamları niçin böyle bir yoruma gitme lüzumunu duymaktadırlar ? Araştırmamızda gördük ki, Vahdet-i Vücûd yerine Panteizmi, Panteizm yerine Vahdet-i Vücûd terimini kullananların hemen hemen tamamı Batı kültürüne âşına, hatta onun terminolojisini rahat kullanan, biraz da bu kültürün tesirinde kalan kimselerin olduğu görülmektedir. Gerçi Vahdet-i Vücûd ile Panteizm arasında teferruatta bir takım benzerlikler görülebilmektedir. Fakat bu tâli benzerliklerden onların aynı şeyler olduğu sonucuna varabilmek için esasatki birçok farklılıkları görmemek gerekir. Bazıları, bırakınız temel farklılıkları görmemeyi, bu iki doktrin arasında, bir takım olmayan benzerlikleri onlara yüklemektedirler. Ve bu zorlama benzerlikler sebebiyle, onları aynı şeyler saymaktadırlar. Meselâ bunlar arasında İbn-i Teymiyye, Aliyyü'l - Kâri, Mustafa Sabri, Taftazani, İbn-i Kemâl Paşa, Afifi, İrfan Abdülhamid, Ali Tantavi, İbrahim Madkûr vb. sayılabilir. Bunların iddialarına göre Vahdet-i Vücûd Tanrı ile âlemi bir ve aynı şey saymakta, ahlâkı öldürmekte, teklifi, ceza ve mesuliyeti kaldırmaktadır. Bunlarda yaratma hadisesi sūdûra dönüşmektedir. İbn-i Arabî, Vahdet-i Vücûd'un doğuda üstadlığını, Spinoza da batıda Onun sancaktarlığını yapmaktadır. Belki bu söylenenlerin hepsi Spinoza'nın Panteizmi için

geçerlidir.Fakat İbn-i Arabî'nin doktrini için geçerli olduğuna katılmamız mümkün değildir. Zaman zaman sayın Ülken, Sunar ve Ateş de Vahdet-i Vücûd yerine Panteizm terimini kullanırlar ve hatta neredeyse odur diyecek bir duruma gelirlerse de sonradan bu iki doktrinin farklı şeyler olduğunu açıklamak ihtiyacını duyarlar. Özellikle Ülken'in şu yorumu ilgi çekicidir: " İbn-i Arabî'nin sistemi genel çizgileriyle Spinoza sistemine benzetmekle birlikte, sonuçlarında ondan pek çok ayrılır. Spinozacılığın temeli olan determinist görüşe büsbütün aykırı, akılla kavranamaz irrationnel bir varlık görüşü onun temelidir. Genel olarak tasavvufta Vahdet-i Vücûd diye tanınan düşünce yolu ile Spinoza'nın çığırtı arasında bu esaslı ayrılık unutulduğu için, sırf onları Tanrı ile Tabiatı bir görmeleri bakımından birleşik noktaları üzerinde durarak bir çok yanlış yorumlara kapı açılmıştır." *

Gerçi biz, Ülken'in iddia ettiği gibi, bir çok benzerlikler olduğu ka-naatında değiliz. Yine Ülken'in İbn-i Arabî hakkında " Tanrı ile Tabiatı bir ve aynı saydığı " iddialarına da katılmıyoruz. Çünkü bunu kabul ettikten sonra Panteizm ile Vahdet-i Vücûd'un farklı şeyler olduğunu savunmak mantıksızlık olur. Her halde Ülken, bu benzerliği esasta benzerlik zannederek Vahdet-i Vücûd'a bazen Panteizm demekte sakınca görmemektedir. Zaten Vahdet-i Vücûd'a saldıranlar İbn-i Arabî'nin " Varlıkta ancak Allah vardır ", " Vücûd, Allah'a aittir ", " Bizler Allah'ın zâhîrî suretleriyiz, O'nun tecellisiyiz.", " Hâlık ile mahluk bir tek şeydir." gibi sözlerini doğrudan mantikî tahlile tabi tutmuşlar ve oradan " Tanrı ile Âlem aynı şeydir, biri diğeri mündemiçtir " neticesine varmışlardır. İbn-i Arabî'ye yöneltilen bütün suçlama ve saldırıların temelinde bu ana fikrin yattığını görmekteyiz. Halbuki İbn-i Arabî, bu bazı paradoksal ifadeler yanında " Muhakkak Vücûd'da ancak Allah vardır. O'ndan başkası ise, hayalî vücûddur. Hakk, bu hayalî vücûdda zâhir olduğu zaman, orada ancak kendi hakikatı hasebiyle zâhir olur, hakikî vücûdu olan zâtıyla değil...", " Hakk haktır, insan da insandır.", " Hakk'ın sıfatı ile âbidin sıfatı asla bir yerde bir araya gelmez ", " Allah ile Âlem arasında hiç bir münasebet yoktur ", " Rabb kul olamaz, kul da Rabb. Çünkü o nefsi itibarıyla kuldur " gibi onlara karşıt, onları nakz eden sözlerle de yer vermektedir ve bu tip hüküm cümlelerinin aşağı yukarı bütün eserlerini kapladığını görmekteyiz. Aslına bakılırsa, İbn-i Arabîyi, sözlerinin sadece mantikî tahliline bakarak yüceltmek de (Şeyh-i Ekber), küfrüne hükmetmek de (Şeyh-i Ekfer) mümkündür. Bu durum, sadece İbn-i Arabî'ye has değildir; aşağı yukarı bütün sûfiler için geçerlidir. Meselâ İbn-i Arabî'ye, bu gibi çelişkili ifadelerinden ve

Onun hulûl ve ittihadı yer verdiği düşüncesinden hareket eden İbn-i Teymiye, İbn-i Arabî'nin mülhid, zındık ve kâfir olduğunu ileri sürer. Fakat aynı tepkiyi " Ben Hakk'ım ", " Cübbemin altında Allah'tan başkası yoktur ", " Kendi kendimi tesbih ederim " gibi vb. sözlerin sahipleri için göstermediği görülür. Bu hususta başka sûfilere daha toleranslı ve anlayışlı davranır.

İbn-i Arabî'ye karşı tepkilerin en çok fakîh ve mütekellimlerden geldiği müşahade edilmektedir. Sûfiler ise bir takım ağır itham ve suçlamalardan ziyade O'nun çelişkili ifadelerini te'vil ve tefsir etmeyi uygun görürler. Bu çelişkili hallerin birer keşf hatası olabileceği veya manevî sekr halinde iken kesâfet perdesinin kalkması neticesinde hakikatla yüz yüze gelen sûfinin şaşkınlığı nedeniyle bir takım irade dışı şatahetleri olabileceği üzerinde dururlar. Bu duruma bütün aşırılıklardan uzak bir şekilde yaklaşan sûfilerin başında İmam Rabbânî'yi zikredebiliriz. O, İbn-i Arabî'nin bu paradoksal ifadelerini keşf hatası olarak telakki eder. Ona göre, nasıl ki içtihat hatasına düşen kınanmaz ise, keşf hatasına düşen de aynı şekilde kınanmamalıdır. Daha sonra şunları ilâve etmektedir: " Bu, İbn-i Arabî hakkında, kendime mahsus bir inançtır. Onun aykırı bilgilerini hatalı ve zararlı buluyor, kendisini ise makul telakki ediyorum." İmam Rabbânî, İbn-i Arabî'nin Vahdet-i Vücûduna karşı bir reaksiyon olarak Vahdet-i Şuhûdu sistemleştirmesine rağmen, her iki uçtan da uzak bulunmakla ve orta bir yol takip etmekle bu alanda kemâlini göstermiş durumdadır.

Bu çalışmamızda dikkatimizi çeken hususlardan birisi de, İslâm düşünürlerinden kimsenin Panteizmi hiç bir şekilde kabul etmemiş olmasıdır. Hatta bir çoğu Vahdet-i Vücûd'u Panteizme benzediği gerekçesiyle reddetmektedir. İbn-i Arabî'yi tasvib edip yolunu takip edenlerin sayısı oldukça kabardığı; fakat ona karşı olanlar, düşmanlık besleyenler, dini bozuyor diyenler, Tanrı ile Âlemi aynı şey sayıyor iddiasında bulunanlar da pek az değildir. İbn-i Arabî'ye ilk köklü saldırıların İbn-i Teymiye'den geldiği görülür. Onun tenkitleri bir çeşit fakîh ve mütekellimlerin tenkitlerinin özeti durumundadır. Bu saldırılarında O, varlık, velilik, peygamberlik, ibadet, ahlâk, Cennet, Cehennem vb. gibi konulara ağırlık vermektedir. Aşağı yukarı İbn-i Arabî'ye karşı çıkan el-Bağâî, Simnânî, Aliyyü'l-Kâri, Taftazânî, İbn-i Kemal Paşa, Şeyhulislâm Mustafa Sabri, Ali Tantavî, İrfan Abdülhamid, İbrahim Madkur vb.leri İbn-i Arabî'yi hep aynı noktalarda tenkit etmiştir. Bu bilgilerin hemen hemen hepsi, İbn-i Arabî'nin İslâm dinini yıkmak, insanları saptırmak ve inançları bozmak için Vahdet-i Vücûd mesleğini icat

ettiğini ileri sürerler. Vahdet-i Vücûd doktrinine saldırırlarken ise, daha ilk adımda hatalı bir yola saptıkları görülmektedir. O da, İbn-i Arabî'nin " Tanrı ile Âlemi aynı şey saydığı " iddiasıdır. Hepsi de bu hatalı önermeden, iddiadan yola çıktıkları ve İbn-i Arabî'yi daha baştan Panteist kabul ettikleri için ister istemez bir takım muğâlatalara müracaat etmek zorunda kalırlar. Bu hususta en iddialılardan birisi de Mustafa Sabri Efendidir ki, O da aynı şekilde acosmist panteizm ile Vahdet-i Vücûdu bir birine karıştırmaktadır.

Vahdet-i Vücûdun muârizlarının, özellikle de bunlar arasından İbn-i Teymiye, Taftazânî, Aliyyü'l-Kâri, Mustafa Sabri, Ali Tantavi vb.nin ileri sürdükleri delillerin hem sathî, hem gayrı makul, hem de daha başlangıçtan hatalı olduğunu söyleyebiliriz. Onu savunanların ve saldıranlara karşı verilen cevapların içinde ise oldukça makul olanları mevcuttur. Fakat bazı paradokslu ifadeleri onların da tam olarak akli tahlile tâbi tuttıkları söylenemez.

Meselenin çok çetin olduğu bir vâkıdır. Sonra, tahlil edilen saha ile tahlil eden kriter aynı alanın elemanları değildir. İster istemez bu tip değerlendirmelerde bir taraf zararlı çıkmaktadır. Sıkıntıların en büyüğü ise İbn-i Arabî'nin en çelişkili ifadelerinin " Fusûsu'l-Hikem " adlı eserinde yer almasıdır. Aynı zamanda " Fusûs'un " İbn-i Arabî'ye ait olmadığı iddiaları da oldukça yaygın bir vaziyettedir.

Bizce yapılması gereken şey, İbn-i Arabî'nin Vahdet-i Vücûdu özet olarak sunduğu " Fusûsu'l-Hikem " adlı eseri ile onu şerhettiği " Futuhât-ı Mekkiyye " sini bir takım lengeristik ve semantik tahlillere tabi tutarak, dışarıdan bir takım katkıların, ilâvelerin olup-olmadığını tesbit etmektir. Sonra, onun her karşı çıkılan meselesini karşı çıkanlar ile birlikte bir araştırma konusu yapmak suretiyle derinliğine incelemek icab etmektedir. Bu tip araştırmalar iki tarafın da gün ışığına çıkmasını sağlayacağı kanaatindeyiz.

B İ B L İ Y O G R A F Y A

I - VAHDET-İ VÜCÛT, VAHDET-İ ŞUHÛD VE PANTEİZM İLE İLGİLİ ESERLER:

- AFİFÎ, Ebu'l - A'lâ, **Muhyiddin İbnu'l - Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi**, çv. Mehmet DAĞ, Ankara - 1975.
- ALİYYÜ'L-KÂRÎ, **Risale fi Vahdeti'l - Vücûd**, İstanbul, 1293.
- AYNÎ, Mehmet, Ali, Şeyh-i Ekberi Niçin Severim?, İstanbul, 1339-1341.
- el - BAĞDADÎ, Ebu'l - Hasan Ali b. İbrahim el-Kârî, **Muhyiddin İbnu'l - Arabî'nin Menkıbeleri**, çv. A. ŞENER-R.AYAS, Ankara, 1972.
- BAGÂÎ, Burhaneddin, **Musri'u't - Tasavvuf ev Tenbuhu'l-Gayy ilâ Tekfirî İbn-i Arabî**, Tahkik, Abdurrahman Vekîl.
- BÂLÎ EFENDİ, **Şerhu Fusus'l-Hikem**, Matbai Nefise-i Osmaniyye, 1309.
- el - HAKÎM, Suad, **el-Mu'cemu's-Sufiyye, el-Hikmetü fi Hududi'l-Kelime**, Beyrut, 1981.
- İBN-İ ARABÎ, Muhyiddin, **el-Fütûhâtü'l-Makkîyye**, Matbai Amire, 1293 H. **el-Fütûhâtü'l-Makkîyye**, Beyrut, Daru Sadır.
- Füsûsü'l-Hikem**, Şevki Bey Matbaası, 1287 H. (Kullanılan çeviri Nuri GENÇOŞMAN, İstanbul, 1981.
- Şeceratü'l-Kevn** (Üstün İnsan), çv.A.AYÇİÇEK, İst, 1982.
- İBN-İ KEMAL PAŞA, **Vahdet-i Vücûd Reddiyesi**, Taftazanî'nin Vahdet-i Vücûd Risalesi içinde, İstanbul, 1294.
- İBN-İ TEYMIYYE, Ahmed, **İbn-i Teymiyye Külliyyatı**, çv. Y.İşçık, A.Önkâl, S.Şimşek, İ.H.Sezer, İstanbul, 1987.
- Makzu'l-Mantık**, Kahire, 1370. H.
- İMAM RABBANÎ, **el-Mektûbât**, İstanbul, tarihsiz.
- İSMAIL FENNÎ (ERTUĞRUL), **Vahdet-i Vücûd ve Muhyiddin Arabî**, Orhaniye Matbaası, 1928.
- KAM, Ferîd, **Vahdet-i Vücûd**, İstanbul, 1331.
- el-KAŞANÎ, Abdurrezzâk, **Füsûsü'l-Hikem Şerhi**, Mısır, 1321 H.
- KEKLIK, Nihat, **Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Hayatı ve Çevresi**, İst. 1966.
- KEKLIK, Nihat, **İbn-i Arabî'nin Eserleri ve Kaynakları İçin Mistak Olarak el-Fütûhat el-Mekkîyye**, İstanbul, 1980. II. Baskı.

- KONUK-, Ahmet Avni, **Füsüsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Neşre Hazırlayan, S.Erslan, M.Tahralı, İstanbul, 1988.
Mesnevi Şerhi (Mukaddimesi), Rika, 1356, Mevlana Kitaplığı, No:4740-4473.
- SPINOZA, **Ethique**, Trad. Charles Appuhn, Librairie Garnier Frères, Paris.
- SUNAR, Cavid, **İmam Rabbanî-İbnî Arabî, Vahdet-i Vucûd - Vahdet-i Şühûd Meselesi**, Ankara, 1960.
- TAFTAZANÎ, Sadeddin, **Risale Fi Vahdet-i Vucûd**, İstanbul, 1294.

II - DİĞER ESERLER

KUR'ÂN-I KERİM.

- el-ACLÛNÎ, İsmail b.Muhammed, **Keşfu'l-Hafâ**, Beyrut, 1352 H.
- AHMED İBNİ HANBEL, **Müsnet**, Beyrut, tarihsiz.
- ASTER, Ernest Von, **Felsefe Tarihi Dersleri**, çv.M.Gökberk, İst. 1943.
- ATEŞ, Süleyman, **İşarî Tefsir Okulu**, Ankara, 1974.
- AYDIN, Hüseyin, **Muhasibî'nin Tasavvuf Felsefesi (İnsan, Psikoloji, Bilgi, Ahlâk Görüşü)**, Ankara, 1976.
- AYDIN, Mehmet, **Din Felsefesi**, İzmir, 1987.
- BAŞGİL, Ali Fuad, **Din ve Lâiklik**, İstanbul, 1985.
- BİRAND, Kamran, **İlk Çağ Felsefesi Tarihi**, Ankara, 1987.
- BORAY, Süleyman Hayri, **Felsefî Doktrinler Sözlüğü**, Ankara, 1987.
- Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi**, İstanbul, 1978.
- Aristo Metafiziği ile Gazalî Metafiziğin Karşılaştırılması**, İstanbul, 1980.
- İlimlerde ve Tabiat Kanunlarında Zorunluluk ve Zorunsuzluk Üstüne**, (Emile Boutroux 'nun Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu Hakkında adlı eserine baştarafında).
- BREHIER, Emile, **Histoire de la Philosophie**, Paris, 1981.
- BURCKHARDT, Titus, **Introduction aux Doctrines Esoteriques de l'İstâm**, Paris, 1969.
- BURCKHARDT, Titus, İbnî Arabî, La Sağesse mdes Prophètes, Albin Michel, Paris, 1974, Giriş kısmı.
- DESCARTES, Renè, **Principes de la Philosophie**, Paris, 1885.
- EBÛ DAVUD, Süleyman b. Eş'as es-Sicistanî, Sünen, Mısır, 1950.
- ELMALI, Hamdi Yazır, **Hak Dinî Kur'ân Dili**, İstanbul, 1968.

ISMAİL FENNÎ (ERTUĞRUL), **Lûgatçe-i Felsefe**, İstanbul, 1341.

Maddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli, Orhaniye Matbaası, 1928.

Hakikat Nurları, İstanbul, 1949.

Küçük Kitapta Büyük Meseleler, İstanbul, 1976 (İmam Hakikatlar Etrafında Suallere Cevaplar adlı kitabın içinde, Sebil Yayınevi, İst. 1976).

EŞARİ, Ebu'l-Hasan, **Kitabu'l-Luma'**, Fl'r-Reddî **Âla Ehil'z-Zeyğve'l-Bida'**, Beyrut, 1952.

GAZALÎ, **Miškâtü'l-Envâr**, Nşr. Afifi, Kahire, 1964.

GÖLCÜK, Şerafettin, **Kelâm Açısından İnsan ve Filleri**, İstanbul, Kayihan Yayınevi.

GÖLCÜK, Şerafeddin-TOPRAK, Süleyman, **Kelâm**, Konya, 1988.

el-İGURÂB, Mahmut Mahmut, **el-Cehlü bi't-Tasavvuf Yedu ile's-Sâfatı fi Muâdatı Ehlihî** (er-Reddu Alâ ş-Şeyh Ali Tantavî), Dımaşk, 1983.

Şerhu Kelimâtî's-Sûfiyye er-Reddu Alâ İbn Teymiyye, Zeyd b.Sabit Matbaası, 1981.

HAECKEL, Ernest, **Vahdet-i Mevcûd**, çv.B.Tevfik-A.Nebil,Kader Matbaası, tarihsiz.

HANÇERLIOĞLU, Orhan, **Felsefe Ansiklopedisi**, İstanbul, 1980.

HEGEL, G.W. **Leçons Sur la Philosophie de la Religion**, Trad. par J. Gibelin, Paris, 1970.

IBNİ MÂCE, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kavîni, **Sünen**, Mısır, 1975.

IRFAN ABDÜLHAMİD (FETTAH) **Neş'etu'l-Felsefeti's-Sûfiyye ve Tattavvurihâ**, Beyrut, 1974.

İZMİRLİ, İsmail Hakkı, **Yeni İlim-i Kelâm**, İstanbul, 1340-1343.

LALANDE, André, **Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie**, Paris. 1926.

LEIBNİZ, G.W. **Monadoloji**, çv.S.K.Yetkin, Ankara, 1962.

NASR, S. Hüseyin, **Üç Müslüman Bilge**, çv. Ali Ünal, İstanbul, 1985.

NICHOLSON, A.Fihristü Tasavvufî'l- İslâm ve Tarihîhî, Kahire, 1947.

ÖNER, Necati, **İnsan Hürriyeti**, Ankara, 1982.

SABRİ, Mustafa, **Mevkîfu'l-Akl ve'l-İlim ve'l-Âlem min Rabbi'l-Âlemin ve İbâdihi'l-Mürselin**, Daru'l-Ihya, 1950.

Mevkîfu'l-Beşer Tahte Sultânî'l-Kader, I Kahire, 1352 H.

ŞEHBENDERZÂDE, Filibeli Ahmet Hilmi, **Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?**, İstanbul, 1977.

TILLICH, Paul, **Philosophie de la Religion**, Trad. par F. Ouellet, Paris, 1966.

TIRMİZİ, Muhammed b. İsa, **Sünen**, Kahire, 1382. H.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, **İslâm Düşüncesi**, İstanbul, 1946.

Yirminci Asır Filozofları, İstanbul, 1936.

İslâm Felsefesi, Selçuk Yayınevi, II. Baskı.

La Pensée de l'İslâm, Trad. G. Dubois-M.Bilen, İst. 1953.

Spinoza'nın Etika çevirisine **önsöz**, İst. 1975.

VOLTAIRE, **Felsefe Sözlüğü**, çv.Lütfi Ay, İstanbul, IV. Baskı.

WEBER, Alfred, **Felsefe Tarihi**, çv.V.Eralp, İstanbul, 1964.

III - **MAKALELER, TEBLİĞLER VE ANSİKLOPEDİ MADDELERİ**
AFİFİ, Ebu'l-A'lâ, İbnî Arabî'î Dirasatı, Kitabu't-Tezkârî, Muhyiddin İbnî Arabî, Kahire, 1969.

AKDEMİR, Salih, A.E.Atıfı'nın "The Mystical Philosophy of Muhyiddin İbnî'l-Arabî" Adlı Eseri ve Tercümesi Üzerine, İslâmî Araştırmalar, II, Sayı 7, Mayıs, 1988, (Makale).

AYDIN, Mehmet, **Muhyiddin-i Arabî ve Hz. Mevlana Yaklaşımı**, Birinci Milletler Arası Mevlana Kongresi, (Tebliğ), Konya, 1987.

BAHA TEVFIK-AHMET NEBİL, **Vahdet-i Mevcut'un Önsözü**, Kader Matbaası, tarihsiz.

DAĞ, Mehmet, Atıfı'nın Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi, **Çevirenin Önsözü**.

GARVIE, A.E, Encyclopaedia of Religion and Ethics, (**Panthéisme Maddesi**)

GEDEN, A.S, Encyclopaedia of Religion and Ethics, (**Panthéisme Maddesi**).

HALSTEN, W, Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Tübingen, 1986 (**Panthéisme Maddesi**).

KLEIN, Joseph, Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Tübingen, 1986 V, (**Panthéisme Maddesi**).

LANDOLT, Hermann, **Der Briefwechsel zwischen Kâşânî und Sîmnânî über Wahdet al-Wuğud**, Der İslâm, Haziran, 1973, Sayı, 50.

MADKUR, İbrahim Beyyumî, **Vahdetü'l-Vücûd beyne İbnî Arabî ve's-Spinoza**, Kitabu't-Tezkârî Muhyiddin İbnî Arabî, Kahire, 1389 / 1969.

MASSIGNON, Louis, Hallaj, (**La passion d'al-Halla**) et l'Ordre des **Haladjiyyad**) Opera Minora, Dar'al-Maarif, Liban.

TAHRALI, Mustafa, **Füsûsu'l-Hikemde Tezâtlî İfadeler ve V.Vücûd**, A.A.Konuk şerhi II.cildin başında (Makale). İst.1988.

THILLY, Frank, Encyclopaedia of Religion and Ethics, (**Panthéisme Maddesi**).

0. "gel
me çet

Son zamanlarda, fikir hayatının gündeminde yer alan meselelerden birisi de, Panteizm ve Vahdet-i Vücûd meselesidir. Burada esas tartışılan şey de "Vahdet-i Vücûd ile Panteizm aynı şeyler midir?", "Yoksa farklı şeyler midir?" sorularıdır. Aynı soruların ve bunlara bağlı meselelerin daha önceki dönemlerde de, hem Doğu'da hem de Batı'da gündemde tutulduğu görülmüştür.

Bu eserde Hüsamettin ERDEM, Panteizm ve Vahdet-i Vücûd mukayesesi yaparak konuya ışık tutmaya çalışıyor.