

**T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**MUHYİDDİN İBNÜ'L-ARABÎ ONTOLOJİSİNİN
AHMED BÎCAN'DAKİ YANSIMASI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Bahattin UZUNLAR

**Enstitü Anabilim Dalı: Felsefe
Enstitü Bilim Dalı: Felsefe Tarihi**

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Rahmi KARAKUŞ

ŞUBAT - 2010

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

MUHYİDDİN İBNÜ'L-ARABÎ ONTOLOJİSİNİN
AHMED BÎCAN'DAKİ YANSIMASI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Bahattin UZUNLAR

Enstitü Anabilim Dalı: Felsefe
Enstitü Bilim Dalı: Felsefe Tarihi

Bu tez 09/02/2010 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından oybirliği ile kabul edilmiştir.

Jüri Başkanı

- Kabul
 Red
 Düzeltme

Jüri Üyesi

- Kabul
 Red
 Düzeltme

Jüri Üyesi

- Kabul
 Red
 Düzeltme

BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Bahattin UZUNLAR

09.02.2010

ÖNSÖZ

Muhyiddin İbnü'l-Arabî İslâm düşünce tarihinin en etkili mutasavvıf ve düşünürlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Düşünürün, varlığa dair fikirleri, mutlak varlık dediği Hak kavramı çevresinde şekillenir. Onun varolan her şeyin Hak olduğu ya da varolanın sadece Hak olduğu şeklindeki, “tevhid” prensibini yansıtan “vahdet-i vücûd” anlayışı, hem yaşadığı dönemde hem de sonraki dönemlerde varlığı anlama ve izahta oldukça etkili olmuştur.

İbnü'l-Arabî'nin sistemleştirmiş olduğu bu vahdet-i vücûd anlayışı bizzat kendisi tarafından Anadolu'ya getirilmiş ve Türk tasavvuf düşüncesinin, değişik adlarla ifade edilse de varlık konusundaki temel ilkesini oluşturmuştur. Bu çalışmada yapılmak istenen ise İbnü'l-Arabî'nin öncüsü olduğu bu fikri geleneğin, Türk-İslâm düşüncesine olan etkisini, eserlerini halkın anlayacağı sadelikte ve Türkçe yazan XV. yüzyıl mutasavvıf ve düşünürlerinden Ahmed Bîcan örneğinde göstermektir.

Çalışma sürecinde, eleştiri ve yönlendirmeleriyle büyük emeği geçen danışman hocam Prof.Dr. Rahmi KARAKUŞ'a ve hocam Yrd.Doç.Dr. Sait BAŞER'e teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca eğitimimde katkısı bulunan, başta ailem olmak üzere Sakarya Üniversitesi Felsefe Bölümü'nün değerli hocalarına ve çalışmanın hazırlanma sürecinde verdiği destek için dostum Ender BÜYÜKÖZKARA'ya teşekkürlerimi sunmayı bir borç bilirim.

Bahattin UZUNLAR

09 Şubat 2010

İÇİNDEKİLER

ÖZET	ii
SUMMARY	iii
GİRİŞ	1
BÖLÜM 1: MUHYİDDİN İBNÜ'L-ARABÎ'NİN VARLIK GÖRÜŞÜ	9
1.1. Ana Hatlarıyla Vahdet-i Vücûd Anlayışı.....	9
1.2. Mutlak Varlık.....	12
1.3. Kelime Nazariyesi ve Hikmetin Tekâmülü.....	15
1.4. Tecelli.....	18
1.4.1. İlahi İsim ve Sıfatlar.....	23
1.4.2. A'yan-ı Sabite.....	27
1.4.3. İnsan-ı Kâmil.....	33
BÖLÜM 2: AHMED BÎCAN'IN VARLIK GÖRÜŞÜ	39
2.1. Ahmed Bîcan'ın Eserlerinde Ekberî Geleneğin İzleri.....	39
2.2. Ana Hatlarıyla Vahdet-i Vücûd Anlayışı.....	41
2.3. Mutlak Varlık.....	45
2.4. Kelime Nazariyesi ve Hikmetin Tekâmülü.....	46
2.5. Tecelli.....	48
2.5.1. İlahi İsim ve Sıfatlar.....	52
2.5.2. A'yan-ı Sabite.....	55
2.5.3. İnsan-ı Kâmil.....	57
SONUÇ	62
KAYNAKÇA	64
ÖZGEÇMİŞ	69

Tezin Başlığı: Muhyiddin İbnü'l-Arabî Ontolojisinin Ahmed Bîcan'daki Yansıması	
Tezin Yazarı: Bahattin Uzunlar	Danışman: Prof. Dr. Rahmi Karakuş
Kabul Tarihi: 09 Şubat 2010	Sayfa Sayısı: III (ön kısım) + 69 (tez)
Anabilimdalı: Felsefe	Bilimdalı: Felsefe Tarihi
<p>Bir zühd ve yaşam biçimi olarak ortaya çıkan tasavvuf, zamanla İslâm ilimlerine dair fikirleri de ihtiva etmeye başlamıştır. Bu sürecin sonucunda, tasavvuf, kendine özgü bir terminoloji ve dil geliştirmiştir. Bu yeni terminoloji vasıtasıyla çeşitli dini ve felsefi konulara dair fikirler ortaya koyan mutasavvıf ve düşünürler sayesinde, İslâm düşünce tarihinde önemli bir yere sahip olan nazari tasavvuf geleneği kurulmuştur.</p> <p>Nazari tasavvuf geleneğinin en önemli ismi olan İbnü'l-Arabî, kendisine ulaşan tasavvuf birikimini, felsefe ve kelam gibi ilimlerin de katkılarıyla yorumlayarak, İslâm düşüncesinde, etkilerinin zamanımıza kadar devam ettiği bir düşünce geleneğinin oluşumuna öncülük etmiştir. Bu düşünce geleneğinin temelinde “vahdet-i vücûd” anlayışı yer alır. Bu anlayış, ‘varlık birdir, Hak’tan başka bir şey yoktur, varlıkta Hak’tan başkası yoktur’ gibi temel fikirler üzerine inşa edilir.</p> <p>İbnü'l-Arabî'nin metafizik/ontoloji temelli bu düşünce tasavvuru, kendisinden sonra geniş bir alana tesir etmekle birlikte, bizzat kendisi tarafından Anadolu topraklarına getirilerek Türk-İslâm düşüncesine yön vermiştir. XIII. yüzyıl ve sonrasında vahdet-i vücûd anlayışının Osmanlı Devleti'nin medrese ve tekkelerince de benimsenmesi sayesinde, bu anlayışın temel fikirleri Anadolu'da geniş bir alana yayılma fırsatı bulmuştur.</p> <p>XV. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin Anadolu'da birlik ve beraberliği sağlama amacıyla başlatmış olduğu Türkçe tercüme ve Türkçe eser yazma politikasının önemli destekçilerinden biri, vahdet-i vücûd anlayışını başlangıç ilkesi olarak kabul eden Bayramiyye tarikatının mensubu olan Ahmed Bîcan'dır.</p> <p>Ahmed Bîcan, vahdet-i vücûd anlayışının temel eseri olan İbnü'l-Arabî'nin <i>Fusûsu'l Hikem</i>'inin ilk Türkçe tercümesini yapmış ve bu sayede vahdet-i vücûd anlayışına yeni bir yaşam alanı kazandırarak, bu anlayışın aktarımına vesile olmuştur.</p> <p>Bu çalışmada Ahmed Bîcan'ın, konuyla ilgili olan eserlerinde, İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerinin etkisi gösterilmeye çalışılmıştır.</p>	
Anahtar Kelimeler: Mutlak Varlık, Tecelli, İsim ve Sıfatlar, A'yan-ı Sabite, İnsan-ı Kâmil	

Title of the Thesis: The Reflection of Muhyiddin İbnu'l-Arabî's Ontology in Ahmed Bican	
Author: Bahattin Uzunlar	Supervisor: Prof. Dr. Rahmi Karakuş
Date: 09 February 2010	Nu. of pages: III (pre-text) + 69 (main body)
Department: Philosophy	Subfield: History of Philosophy
<p>Sufism that arose as a pious asceticism and a way of life began to include the thoughts of Islamic sciences in the course of time. At the end of this process, it developed a terminology and a language peculiar to itself. By means of the sufis and thinkers putting forward thoughts about various religious and philosophical matters through that new terminology, the tradition of theoretical sufism, which has an important place in the history of Islamic thought, was founded. İbnu'l Arabî, the most important person in the tradition of theoretical sufism, interpreting with the help of philosophy and sciences such as theology the heritage of sufism that reached to himself, pioneered the formation of a tradition of thought in the Islamic thought, influences of which have persisted until our times. This tradition of thought is based on the conception of "oneness of being". This conception is build on the fundamental notions such as "Being is one", "There is nothing except God" and "There is nothing in being except God".</p> <p>İbnu'l Arabî's such system of thought with a metaphysical/ontological origin had influences in a wide geographical area; and also, being brought to Anatolia by personally himself, directed Turkish-Islamic thought. Due to the fact that the conception of "oneness of being" was adopted in the medresses and dervish lodges in the Ottoman Empire in the XIII. century and afterwards, the fundamental notions of this conception found an opportunity to spread in a wide area in Anatolia.</p> <p>One of the most important buttresses of the policy of the Turkish translation and writing works in Turkish, that was instigated in the XV. century by Ottoman Empire in order to provide unity and togetherness in Anatolia, is Ahmed Bican, he who was a member of <i>Bayramiyye</i> dervish order that accepted the conception of "oneness of being" as an originating principle.</p> <p>Ahmed Bican made the first Turkish translation of İbnu'l Arabî's <i>Fusûsu'l Hikem</i> that is the main work of the conception of "oneness of being"; and thus he, bringing the conception of "oneness of being" in a new field of life, mediated the transfer of this conception.</p> <p>In this work, it is tried to show the influences of İbnu'l Arabî's thoughts in the works of Ahmed Bican.</p>	
Keywords: Absolute Being, Appearance, Names and Attributes, Fixed Entities, Perfect Man	

GİRİŞ

İslâm düşüncesinin özgün yönlerinden birini teşkil eden tasavvuf, özü itibari ile bir “hâl” başka bir ifadeyle ruhi bir tecrübedir. Bu durum ilk sûfîlerde -Ebû Zer Gıfârî (ö.652) gibi- dikkati çekecek kadar zühd ve takvada ileri gitmelerinde görülür. Bu dönemin sufilerine göre dinin anlamı ancak yaşandığında söz konusudur. Bu itibarla da dini, ilmin konusu olarak görmemişlerdir (Güngör, 1998:54). Sonraları bazı mutasavvıflar, tasavvufu bir yaşam biçimi; hatta hayatın ta kendisi olarak kabul etmekten hareketle onu düşünce tarzı halinde sistemleştirmeye de çalışmışlardır. Bu çabaların özellikle Gazzâlî (ö.1111) ile belli bir seviyeye ulaştığı ve onunla altın çağını yaşayan Sünnî tasavvufun, pratiğin yanı sıra kavramsal düzeyde de yorumlanmaya başlandığı söylenebilir. XII. ve XIII. yüzyıllarda Şehâbeddin es-Sühreverdî (ö.1236), Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö.1240) ve İbnü'l Seb'în (ö.1270) gibi mutasavvıflar, kullandıkları dilsel üslup ve görüşlerini temellendirme biçimi itibariyle de nazari bir tasavvuf geleneğinin teşekkülünü sağlamışlardır¹ (Kaya, 1999:520). Bu geleneğin en önemli isimlerinden İbnü'l-Arabî, felsefe geleneklerinin genel olarak ele aldıkları, varlık, bilgi, insan ve ahlak gibi ana konulara dair fikirlerini, sistematize ettiği “*vahdet-i vücûd*” anlayışıyla dile getirir. İbnü'l-Arabî'nin bu anlayışı, kendisinden sonraki düşünürlerin ilgisini çekmiş ve bu görüşler etrafında sınırları oldukça geniş bir düşünce mektebi oluşmuştur. “*Ekberîyye*” mektebi olarak adlandırılan bu gelenek; Demirli'ye göre; yöntem, amaç ve genel referans çerçevesi bakımından geleneksel tasavvufa bağlıdır. Ancak tasavvufî tecrübenin verilerinden hareketle bir varlık yorumu geliştirmesi ve bu yorumu İbn-i Sinâ (ö.1037) ve filozofların metafizik tasavvurlarını dikkate alarak sistematik bir üslup içerisinde sunması bakımından esasını zühdün teşkil ettiği geleneksel tasavvuftan önemli bir farklılık gösterir. İlk teşekkül aşamasında daha çok batınî fıkıh olan tasavvuf, yeni dönemde sufilerin ilm-i ilahi şeklinde adlandırdıkları metafizik olarak tezahür eder. Ekberî geleneğin temsilcilerine göre, bu yeni tasavvuf şekli, bütün ilimler için düzenleyici ve tashih edici bir işleve sahip olan metafizik gibi,

¹ Bu dönemde kaleme alınan, Şehâbeddin es-Suhreverdî'nin *Avârifü'l-Maârif*'i, İbnü'l Arabî'nin *Fusûsu'l Hikem*'i, Sadreddin Konevi'nin (ö.1274) *el-Fükûk*'u, Fahreddin Irâkî'nin (ö.1289) *Lemaât*'ı, İbnü'l-Fârid'in (ö.1235) *Dîvân*'ı tefekkür tarafı ağır basan, tasavvuf düşüncesini zengin kavramlarla açıklayan eserler olarak ilgi çekmektedir (Yılmaz, 2009:149).

Tanrı-âlem ilişkisi başta olmak üzere bütün konularda düzenleyici ve tashih edici bir işleve sahip olmalıdır (Demirli, 2006b:371-376).

Ekberî geleneğin getirdiği yorumlar, bir mezhep veya tarikat ile sınırlı kalmamış, geniş bir coğrafyaya tesir etmiştir (Kılıç, 1999:513). Bu tesirin nedeni tasavvuf tarihinde de hemen hemen bütün İslâm düşünce disiplinlerinde olduğu gibi, bazı temel eserlerin şerh edilmesiyle önemli bir literatürün meydana gelmesidir (Demirli, 1998:60). Bu temel eserlerin başında ise, vahdet-i vücûd anlayışı çerçevesinde yeni bir metafizik anlayışı ve tanımı ortaya koyan, ekberî geleneğin etrafında teşekkül ettiği İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l Hikem*'i gelmektedir. Demirli'ye göre bu eserin önemi iki açıdan ele alınabilir: Birincisi *Fusûsu'l Hikem*'in mutasavvıfların bilgi ve görüşlerinin zirvesini temsil ettiği tasavvur ve inancı, diğeri ise şerh geleneğinin merkezini oluşturarak sonraki tasavvufun seyrini büyük ölçüde belirlemiş olmasıdır (Demirli, 2008:319). Ayrıca *Fusûsu'l Hikem* şerhçiliği, Mevlâna Celâleddîn Rûmî'nin (ö.1273) *Mesnevi*, Şeyh Bedreddin'in (ö.1420) *Varidat* ve el-Herevî'nin (ö.1089) *Menazil* gibi başka metinlerin şerhlerini de etkilemiş ve oluşan dil ve düşünce tarzı bu metinlerin de İbnü'l-Arabî gözüyle okunmasını sağlamıştır (Demirli, 2008:326). Bu şerh geleneği ile tasavvuf tarihinde oluşan zengin literatür sayesinde, bir taraftan eski ile yeni arasında irtibat sağlanmış, bir taraftan da aynı metinler üzerinde yapılan şerhler vasıtasıyla İslâm medeniyetinin bünyesindeki ahengin korunmasına itina gösterilmiştir (Demirli, 1998:60). Böylece, vahdet-i vücûd anlayışının İslâm düşünce tarihi içerisinde ayrı bir yere ve öneme sahip olduğu söylenebilir.

Böyle bir öneme haiz olan vahdet-i vücûd anlayışı, “Her şey mutlak vücûd olan Hakk'ın birliğinden ibarettir ve O'nun varlığının dışında bir şey yoktur” biçiminde ifade edilebilecek bir temel önermeye dayanır. Bu anlayışa göre, bütün varlık tek ve eşsiz olan mutlak vücûdun taayyününden ibarettir.

Genel olarak vücûd (varlık) problemiyle ilgilenen, “varlığın varlık olması bakımından doğasının ne olduğu”nun (Cevizci, 2002:774) araştırıldığı felsefe dalına “metafizik/ontoloji” adı verilmektedir. Bu anlamda İbnü'l-Arabî'nin ‘varlık olmak bakımından varlık Hak'tır’ ilkesi temelinde oluşturduğu vahdet-i vücûd anlayışı, bir ontolojik sorgulama olması bakımından felsefi düşünce bakımından önemlidir. Felsefe tarihinde tüm tanrıcılık (panteizm) anlayışlarının ilkçağdan başlayarak daima

varolageldiği malumdur. Bu anlayışın en önde gelen temsilcisi de yine Yeni Platoncu gelenek ve Plotinus'tur. Bu iki anlayışın birbirine benzediği, hatta İslâm dünyasındaki vahdet-i vücûd fikrinin Platonculuktan mülhem olduğu da ileri sürülür. Macit Fahri bu konuda, hakikatin tasavvufî yorumunu Yeni Platoncu terimlerle açıklama teşebbüsünün en cüretli ve köklü olanının İbnü'l-Arabî'nin anlayışı olduğunu belirtir (Fahri, 1998:256). Bununla birlikte Fahri, İbnü'l-Arabî'nin, çokluğun Bir'den zuhurunu, yani yaratışı açıklarken, sudûrcu ya da Yeni Platoncu terimleri esas alarak tasvir etmeyi sürdürdüğünü söyler (Fahri, 2008:122).

Ekberî geleneğin temel tezlerinden biri sayılan 'her şeyin mutlak vücûd olan Hakk'ın birliğinden ibaret olduğu ve O'nun varlığının dışında bir şeyin olmadığı' fikri, sonrasında ortaya çıkan tasavvuf ekollerinin de düşünsel temelini oluşturmuştur. Bu anlayışın temel eseri olan *Fusûsu'l Hikem*'in adeta tasavvufî düşüncenin 'ortak kitabı' olma vasfını kazanması, ayrıca 'Arapça, Farsça ve Türkçe olmak üzere muhtelif dillere çevrilip şerh edilmesi' bu anlayışın tesirini güçlendirerek İbnü'l-Arabî'yi adeta tasavvufî düşüncenin sembolü haline getirmiştir (Kara, 2005:33). Bu itibarla da vahdet-i vücûd anlayışı, tasavvuf tarihi açısından önemlidir.

*

**

XIV. yüzyılın sonlarına doğru, bilhassa Ankara'nın fethinden (1360) sonra, esnaf ve sanat erbabının meydana getirdiği tasavvufî kurumlardan biri olan ahîlik, Anadolu'da tasavvufî hüviyetini kaybedip bir esnaf teşkilatına dönüşürken, ekberîyye, mevlevîyye, zeynîyye tarikatları hızla yayılır (Yılmaz, 2009:156-157). Vahdet-i vücûd anlayışının temel teşkil ettiği ekberîyye mektebine ait görüşlerin Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan itibaren benimsenip XV. yüzyılda da sürdürüldüğü görülür (Öngören, 1999:13). Böylece XIV. ve XV. yüzyıllarda tasavvuf ve tarikatlar en nüfuzlu dönemlerini yaşamışlardır. İlk Osmanlı medresesine müderris olduğu bilinen *Fusûs* şarihi Davud-i Kayserî'nin (ö.1350), Sadreddin Konevî'nin talebesi Abdurrezzâk Kâşânî'nin (ö.1329) yanında yetişmiş olması ekberî mektebin görüşlerinin, Osmanlı Devleti'nin genel fikri yapısını şekillendirdiğini gösterir mahiyettedir. Daha sonra ilk Osmanlı şeyhülislâmı olarak bilinen Molla Fenarî (ö.1430) de bu anlayışı benimser (Kara, 2005:73). Tekke-medrese arasındaki bu düşünsel uyumun uzun süre devam ettiğini gösteren en mühim

belgelerinden biri XVI. yüzyılda Mevlâna Celâleddîn Rûmî ve İbnü'l-Arabî aleyhtarlığı sebebiyle şeyhülislâmlıktan azledilen Çivizâde Mehmed Efendi olayıdır (Kara, 2005:34). Vahdet-i vücûd anlayışının bu iki önemli şahsiyet tarafından benimsenmiş olması, tabîî olarak bunların müderrisleri, kadıları ve talebeleri arasında da yaygınlık kazanmasına neden olmuş ve bu anlayışın geniş bir alana yayılmasını sağlamıştır (Öngören, 1999:14). XV. yüzyıla daha da genişleyerek taşınan bu anlayış, Molla Fenârî'nin talebesi olan Kutbüddin İznikî (ö.1451), Yazıcızade Mehmed Efendi (ö.1451), Çelebi Halife diye bilinen Cemal Halvetî (ö.1493-1494) gibi ileri gelen düşünürler tarafından da savunularak XVI. yüzyıla aktarılır (Öngören, 2003:22).

XV. ve XVI. yüzyıl tasavvuf anlayışını inceleyen Öngören'e göre, bu dönemin mutasavvıfları tasavvufu ilgilendiren konulara dair eserler kaleme alarak, sözlü geleneğin yanında, kitabi olarak da tasavvufun düşünce ve prensiplerinin geniş çevrelere yayılmasına vesile olmuşlardır.¹ Ayrıca İbnü'l-Arabî, Sadreddin Konevi, Ferîdüddin Atar (ö.1229) gibi büyük sufilerin eserleri şerh ve tercüme edilerek, fikri planda tasavvufî birikim de bu döneme taşınmıştır (Öngören, 1997:409). Bu çalışmalar sayesinde XV. yüzyılda vahdet-i vücûd anlayışı detaylandırılarak, bu görüşün mantığında yeni ufuklara ulaşılmıştır.

İlmi ve edebi faaliyetler bakımından oldukça parlak bu dönemin önemli bir diğer unsuru ise, Anadolu'da dil ve kültür birliğinin sağlanmasında Türkçenin öneminin kavranmasıdır. Bu amaçla hükümdar ve yöneticilerin teşviki ve himayesiyle İslâm düşüncesi klasik eserlerinin Arapça ve Farsça'dan Türkçeye, halkın anlayabileceği sadelikte tercüme edilmelerine dikkat edilmiştir² (Koçak, 2003: 40). Dönemin en önemli mutasavvıflarından Hacı Bayram Veli (ö.1429) de bu amaçla yabancı dilde yazılan bazı eserlerin Türkçeye kazandırılmasına önayak olmuştur. Örnek olarak, o dönemde Hacı Bayram Veli'nin etrafında yapılan toplantı ve sohbetlerde okunan kitaplardan biri olan, Konevî'den feyz alan Fahreddin Irakî'nin (ö.1289) (Kara,

¹ Osmanlı Devleti'ni besleyen XV. yüzyılda kaleme alınan bu kitaplara, Süleyman Çelebi'nin (ö.1422) "*Mevlid*", Yazıcızade Muhammed'in "*Muhammediye*", Akşemseddin'in (ö.1459) "*Makamâtü'l Evliya*", Ahmed Bîcan'ın (ö.1466'dan sonra), "*Envârü'l-Aşîkîn*", Eşrefoğlu Rumî'nin (ö.1484) "*Müzekki'n-Nüfûs*", Abdurrahim-i Karahisarî'nin (ö.1494?) "*Vahdetname*" ve Sinan Paşa'nın "*Tazarrunâme*" adlı eserleri örnek olarak verilebilir (Kara, 2005:144-149).

² Mustafa Kara "*Türk Tasavvuf Tarihi Araştırmaları*" adlı eserinde XV. yüzyılda, Ahmed Dai'nin (ö.1421) Feidüddin-i Attar'ın "*Tezkiretü'l-Evliya*" adlı eserine, Muinî'nin Mevlana'nın "*Mesnevi*"sine, Bigalı Hacı Ahmed'in (ö.1458) Suhreverdi'nin "*Avarifü'l-Maarif*" adlı eserine yaptıkları tercüme çalışmalarını, bu dönemde yapılan tercüme faaliyetlerinden bazıları olduğunu ifade eder (Kara, 2005:161-166).

2005:48) “*Lemaât*” adlı Farsça eserini İnce Bedreddin’e (ö.1451) Türkçeye tercüme ettirmesi (Cebecioğlu, 2004:132) ve Emir Hüseyin’in vahdet-i vücûdla ilgili olarak sorduğu 15 soruya Şebusterî’nin verdiği cevapları ihtiva eden 999 beytlik “*Gülşen-i Râz*” adlı Farsça eserini, Hacı Bayram Veli’nin tavsiyesiyle, Elvan Şirâzi’nin (ö.1425) ilaveli olarak, beyt sayısını 3000’e yükselterek tercüme etmesi verilebilir (Kara, 2005:161).

Tasavvufî düşünce açısından çok canlı olan XV. yüzyılda, Ömer Halvetî (ö.1350) tarafından kurulan ve tevhid zikrinin büyük önem taşıdığı *Halvetiyye* ve Zeynudin Hafî (ö.1434) tarafından kurulan *Zeyniyye* tarikatleri hızla yaygınlaşırken (Yılmaz, 2009:158) halvetiyye tarikatının prensiplerini de taşıyan Hacı Bayram Veli’nin önderi olduğu *Bayramiyye* tarikatı bu yüzyılda kurulmuştur.

Hacı Bayram Veli, 1412 yılında şeyhi Ebû Hâmidüddin Aksarayî’nin ölümüyle birlikte doğduğu şehir olan Ankara’ya döndüğünde, Anadolu’da Timur’un istilası ve Yıldırım Bâyezid’in vefatı sonucu oğulları arasında yaşanan iktidar kavgası gibi siyasî çalkantılardan dolayı ahlakî, iktisadî ve içtimaî bozuklukların arttığı bir tabloyla karşılaşır (Cebecioğlu, 2004:51-52). Bu dönemde müderrisliği bırakıp halkın arasına girerek, yaşanan yozlaşmaya kurucusu olduğu, aynı zamanda Anadolu’da kurulan ilk tarikat olma özelliğine de sahip bayramiyye tarikatı (Yılmaz, 2009:298) ile çözümler arar. Bu dönemde Anadolu halkı arasında birlik ve beraberliğin sağlanması anlamında bayramiyye şeyhlerinin çok önemli katkıları olmuştur. Bu itibarla Hacı Bayram Veli, sünneti esas alan imparatorluğun manevî dünyasının mimarıdır denilebilir (Bayramoğlu-Azamat, 1999:271).

Cebecioğlu’na göre, bayramiyye tarikatının düşünsel temelini oluşturan üç temel ilke ise, tevhidin üç merhalesini oluşturan ‘bilmek, bulmak ve olmak’ derecelerine tekabül eden ‘cezbe, muhabbet ve sırr-ı ilâhî’ dir. Bu merhalelerdeki amaç, cezbe halinde Allah’a yaklaşan insanın, muhabbet mertebesinde O’nunla ünsiyet kurması ve son aşamada ise vahdet sırrına vakıf olmasıdır. Bayramilikte mürid, düşüncelerini sadece Allah’a yoğunlaştırabilmek ve O’nunla bir olabilmek için çile hücre de denilen halvete girer (Cebecioğlu, 2004:89-101). Bu itibarla bayramiyye tarikatının, halveti tarikatının prensiplerini de taşıdığı söylenebilir. Bu kısa belirlemeler ışığında bayramiyye tarikatı; insanın, varlığın Hak’taki mutlak birliğini fark edebilmek için Hak’ın ahlakıyla

ahlaklandığı bir ruhani yolculuk olarak ifade edilebilir. Kahraman'a göre de bayramiliğin temel görüşünü oluşturan zikrin özü, her yaratılmışta ilahi varlığı görebilecek idrak seviyesine ulaşabilmektir (Kahraman, 1973a:13).

Bu belirlemeler 'her şeyin Hakk'ın birliğinden ibaret olduğu ve O'nun varlığının dışında bir şeyin olmadığı' ana fikrine sahip olan ekberî geleneğin izlerinin bayramilerde görüldüğü ve vahdet-i vücûd anlayışını başlangıç ilkesi olarak kabul ettikleri söylenebilir. Bunun en güzel örneklerinden biri olarak, yazdığı eserlerin pek çok yazma ve nüshalarıyla geniş bir coğrafyaya yayılarak, halk hikayeleri ve destanları gibi Osmanlı halk kültürünün oluşmasında ve bayramiliğin yayılmasında önemli ölçüde etkili olan Ahmed Bîcan gösterilebilir (Koçak, 2003:17).

Ahmed Bîcan'ın doğum yeri ve tarihi bilinmemekte, ancak yaşadığı döneme ve yere dair bilgiler bulunmaktadır. Eserlerinde Gelibolu'da yaşadığını ifade etmesinin (Ahmed Bîcan, 1594:1b) yanında "*Envarü'l Aşikin*" adlı eserini Gelibolu'da 1446 yılında yazmaya başladığı ve 1451 yılında tamamladığı (Çelebioğlu, 1989:51) düşünüldüğünde, doğumunun veya çocukluğunun II. Murad (1421-1451) dönemine rastladığını ve "*Münteha*" adlı eserini 1465'de tamamlaması da (Birinci, 1985:402) ölümünün bu tarihten sonra olduğunu gösterir. Anadolu'da dil ve kültür birliğinin sağlanması amacıyla dönemin düşünürlerinin Türkçeye verdiği önem Ahmed Bîcan'da da görülür. Eserlerini Türkçe yazmasının yanında, bilindiği kadarıyla İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l Hikem*'inin Türkçeye ilk tercümesi, Yazıcıoğlu Mehmed'in Arapça "*el-Münteha*" adlı ta'likatının Ahmed Bîcan tarafından genişletilerek tam bir tercümesi şeklinde değil de, ilave ve eksikleriyle serbest bir şekilde çevirmesiyle gerçekleşmiştir (Koçak, 2003:108). Ahmed Bîcan, tercüme eserlerinde, asıl metne sadık kalmasının yanında, sanki o konuda yeni eser yazarcasına eklemeler ve çıkarmalar yaptığı görülür. Ahmed Bîcan'ın da benimsemiş olduğu dönemin bu Türkçecilik hareketi, Anadolu'da dil ve kültür birliğini sağlayarak, Osmanlı Devleti'nin büyümesi ve gelişmesine de yardımcı olmuştur (Cebecioğlu, 2004:141).

Telif ve tercüme eserleri bulunan Ahmed Bîcan'ın eğitimiyle ilgili eserlerinde herhangi bir bilgi yoktur. Ancak yaşadığı devrin ilimlerini tahsil ettiği, Arapçayı ve Farsçayı iyi bildiği eserlerinden çıkarılabilir. İlk eğitimini Anadolu'da astroloji üzerine yazılmış ilk Türkçe eser olan *Şemsiye*'nin yazarı ve aynı zamanda kâtib olan babası Yazıcı Salih'ten

aldığı (Koçak, 2003:63) ve sonraları “*Muhammediye*” adlı eseri ile tanınan ağabeyi Yazıcıoğlu Mehmed’in tesiri ile zühd ve takva yoluna girerek Hacı Bayram Veli’nin müridi olduğu dile getirilmektedir (Birinci, 1985:402). Ahmed Bîcan’ın düşünce yapısını şekillendiren temel etken ise, aynı zamanda dönemin karakterini de oluşturan tarikatlar ve tasavvuf anlayışıdır.

Ahmed Bîcan’ın da “Hak vardır ve ondan başka hiçbir şey yoktur” (Ahmed Bîcan, 1594:7b) ve “...her şey Hakk’ın taayyünüdür” (Ahmed Bîcan, 1594:3a) şeklindeki fikri, Ekberî mektebin varlık tasavvurunun temel düşüncesini benimsediğini gösterir niteliktedir.

Konu

Çalışmanın konusu, İbnü’l-Arabî’nin sistemleştirmiş olduğu vahdet-i vücûd anlayışının Ahmed Bîcan’daki etkisidir. İbnü’l-Arabî’nin varlığın birliğini ifade eden bu anlayışında, Hak ile âlem arasındaki ilişki Hakk’ın birliğinden yola çıkılarak açıklanmak istenir. “Hak” kavramının merkezde olduğu bu varlık anlayışı, etkisi günümüzde halen devam eden bir düşünce geleneğini oluşturmuştur. Bu itibarla çalışmada, vahdet-i vücûd anlayışının özünü oluşturan “Mutlak Varlık”, “Tecelli”, “İsim ve Sıfatlar”, A’yan-ı Sabite” ve “İnsan-ı Kâmil” kavramları İbnü’l-Arabî’nin görüşlerinden hareketle anlamaya ve açıklanmaya çalışılmış ve bunun akabinde eserlerinde sıklıkla İbnü’l-Arabî’yi zikreden ve ona atıfta bulunan XV. yüzyıl düşünürlerinden Ahmed Bîcan’ın bu düşünce geleneğini temsil ediş biçimi ve vahdet-i vücûd anlayışının söz konusu temel kavramlarına getirdiği yorum gösterilmeye çalışılmıştır.

Önem

Çalışmanın birincil önemi, varlığın mutlak birlikten ibaret olduğu, çokluğun görünüşten başka bir şey olmadığı ve tüm varlık âleminin Hakk’ın yansıması olarak dile getirildiği, dolayısıyla insanın ve diğer varlıkların bir nevi Hak ile özdeşleştirildiği bir anlayışın, bir hayli ilgi çekici ve ufuk açıcı olmasında aranabilir. Ayrıca, önemli bir İslâm düşünürü ve mutasavvıfı olan İbnü’l-Arabî’nin vahdet-i vücûd anlayışının, daha sonraki dönemlerde hâkim bir görüş haline gelmesinin, Türk-İslâm düşünce tarihi açısından oldukça önemli olduğu söylenebilir.

Amaç

Varlık problemi düşünce tarihinde her daim mevcudiyetini sürdürmüştür. Bu problem İslâm dünyasında da yerini almış ve tartışılmıştır. İbnü'l-Arabî'nin varlık problemine dair görüşlerinin Hakk'ı bilme ve O'na ulaşma çabasıyla yapıldığı söylenebilir. Bu bağlamda, çalışmada, İbnü'l-Arabî'nin mutlak varlık, diğer bir deyişle Hak ile varlık âlemi arasında kurduğu ilişkinin ortaya konulmasına çalışılmış ve “Hak” kavramı etrafında şekillenen bu varlık tasavvurunun, Türk-İslâm düşüncesine olan etkisinin, Ahmed Bîcan örneğinde gösterilmesi amaçlanmıştır.

Yöntem

Çalışma iki bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd nazariyesinin temel kavramları, düşünürün “*Fütuhât-ı Mekkiye*” ve “*Fusûsu'l Hikem*” adlı iki temel eseri referans alınarak ve yine konuyla ilgili yapılan çalışmalar incelenerek açıklanmaya çalışılmıştır. İkinci bölümde İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd anlayışının Ahmed Bîcan'daki etkisi, düşünürün konuya dair çalışmaları olan “*Envarü'l Aşıkîn*” ve “*Münteha*” adlı eserleri incelenerek gösterilmeye çalışılmıştır. Bu inceleme kapsamında İbnü'l-Arabî ile Ahmed Bîcan'ın görüşleri arasındaki benzerliklere işaret edilmiştir. Çalışmada, *Münteha* yazmalarından biri olan, Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki nüsha esas alınmış olup, Ayşe Beyazıt'ın “Ahmed Bîcan'ın “Müntehâ” isimli Fusûs Tercümesi Işığında Tasavvuf Düşüncesi” başlıklı yüksek lisans tezinde yer alan *Münteha* çevirisinden de yararlanılmıştır.

BÖLÜM 1: MUHYİDDİN İBNÜ'L-ARABÎ'NİN VARLIK GÖRÜŞÜ

İbnü'l-Arabî'nin “*Fütuhât-ı Mekkiye*” ve “*Fusûsu'l Hikem*” adlı iki temel eserinde ortaya koyduğu görüşleri, özünde tevhid fikrine dayanır. Onun düşünsel mirasını felsefe ekolleri arasında önemli bir konuma getiren, tevhid fikrinin sistemleştirilmesi sonucu ortaya çıkan “vahdet-i vücûd” anlayışıdır. Bu anlayış, felsefenin varlık, bilgi ve değer olmak üzere üç temel problem alanına ilişkin çözüm önerilerini ihtiva eder. Dikkatle incelendiğinde, vahdet-i vücûd anlayışının; genel anlamda sadece İslâm felsefesinin değil, doğu düşüncesinin tarihsel açıdan büyük şekil ve türlerinin çoğunun belirleyici niteliklerini sergileyen ve en temel düşünce tarzlarından birini açıklığa kavuşturabilecek teorik çerçeveyi sağlayan bir anlayış olduğu görülmektedir (Izutsu, 2002:81).

1.1. Ana Hatlarıyla Vahdet-i Vücûd Anlayışı

İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd anlayışının temelinde ‘varlığın mutlak birliği’ ilkesi yer alır. İbnü'l-Arabî *Fütuhât-ı Mekkiye*'de bu ilkeyi şu şekilde ifade eder:

“Birlik halinde ve ayrıntılı olarak, varlığa her baktığında, birin sayılara eşlik etmesi gibi, tevhidin varlığa eşlik ettiğini ve ondan asla ayrılmadığını görürsün. Çünkü iki, bir sayısına benzeri (bir) eklenmediği sürece asla var olamaz. Üç, ikiye bir ilâve edilmediği sürece, var olamaz. Sonsuza kadar, bütün sayılar böyledir. Binaenaleyh bir sayı değildir, sayının aynıdır. Başka bir ifadeyle sayı, birle ortaya çıkar. Bütün sayılar birdir. Binden bir çıksa hiç kuşkusuz binin adı ve hakikati yok olur, geride başka bir hakikat kalırdı ki, o da dokuz yüz doksan dokuzdur. (...) Şu halde herhangi bir şeyden bir çıkarsa o şey yok olur; bir bulunursa var olur. İşte tevhid böyledir. Onun hakikati, ‘*Her nerede olursanız olun, O sizinle beraberdir*’¹ ifadesinde dile getirildi” (Arabî, 2006a:170-171).

Görüldüğü üzere, İbnü'l-Arabî, bir sayısı ile diğer sayılar arasındaki ilişkiyle benzerlik kurarak tevhidi açıklamaya çalışır: Nasıl ki bir sayısı tüm diğer sayılarda bulunmak suretiyle onların varolmasını sağlarsa, Hak da tüm varlıklarda bulunmak suretiyle onların varolmasını sağlar. Yine nasıl ki herhangi bir sayıdan birin çıkması, o sayının varlığını ortadan kaldırır, aynı şekilde Hakk'ın herhangi bir varlıkta bulunmaması, o varlığın varlığını ortadan kaldırır. Bu bağlamda, birin tüm sayılara içkin olarak sayılar arasındaki birliği tesis etmesi gibi, Hak da tüm varolanların birliğini tesis eder. Bütün varolanlar, bu birliğin sağladığı ahenk fikri çerçevesinde Hakk'ın gerçekliğini ve

¹ “O'dur ki, gökleri ve yeri altı günde yarattı. Sonra Arş üzerine hükümrânlığını kurdu. Yere gireni, ondan çıkanı, gökten ineni ve ona yükseleni bilir ve her nerede olsanız sizinle beraberdir. Allah bütün yaptıklarınızı görür” (Hadîd, 57/4). (Çalışmada Kur'ân-ı Kerîm'e yapılan atıflarda Elmalılı Hamdi Yazır'ın Meâli kullanılmıştır.)

kudretini yansıtır. Herhangi bir varolanın birliği, Hakk'ın mutlak birliğini çift yapamaz. Her varolanın kendisine ait bir birliği vardır ve bu birlik sayesinde yaratıcısının mutlak birliğini bilir (Arabî, 2006d:123). Bu bağlamda İbnü'l-Arabî'nin, İslâmiyet'in tevhid esasını "Allah'ta her şeyin mutlak birliği" biçiminde yorumladığı söylenebilir. Daha doğru bir ifadeyle, Allah'ın birliğini (tevhid) va'zetmiş olan İslâmiyet'in, varlığın birliği (vahdet-i vücûd) düşüncesiyle telif edilebileceğini savunarak, Allah ile görünen âlem arasında mistik bir birleşmenin olduğunu savunduğu ifade edilebilir (Afifi, 1990:21-24). Nitekim İbnü'l-Arabî *Fütühat-ı Mekkiye*'de şöyle der:

"...Allah Varlık ve Mevcuttur. O, her şeyde ve tapılan her şeyde ibadet edilendir. O, her şeyin varlığıdır. O, her şeyin maksadıdır. Her şey, O'nu ifade eder. Zuhur eden her şeyde gerçekte zuhur eden O'dur. Her şeyin yokluğunda batın olan (gizlenen, görünmeyen) O'dur. O, her şeyden öncedir, her şeyden sonradır. Böylece mümin, her yönde ve her durumda Allah'a ibadetten mahrum kalmaz" (Arabî, 2006d:69-70).

Duyularımızın dış âlemde farklılığı ve çokluğu algılamasına rağmen varlıkta farklılık ve çokluk yoktur. Görülen bu çokluk, varlığı olmayan akledilir bir çokluktur: "...söz konusu olan, kendiliği bakımından tek olan bir şeydeki akledilir bir çokluktur" (Arabî, 2006e:133). Hakikatte varlık birdir ve bu bir olan varlık Hak'tan ibarettir. Hak ve âlem arasındaki görünüşteki ayırım ise tek gerçek olan hakikatin iki ayrı ismi veya yüzüdür denilebilir. İbnü'l-Arabî duyuların algıladığı bu çokluğu, Hakk'ın gölgesi olarak ele alır:

"'Haktan başkası' denilen veya 'âlem' diye isimlendirilen şeyin Hak karşısındaki durumu, şahsa göre gölge gibidir. Âlem, Allah'ın gölgesidir ve gölge, varlığın âlemle ilişkilendirilmesinin ta kendisidir; çünkü gölge hiç kuşkusuz duyuda mevcuttur" (Arabî, 2006e:106).

"Algıladığımız her şey, mümkünlerin zatlarında Hakkın varlığıdır. Her şey, Hakkın hüviyeti bakımından O'nun varlığıdır; suretlerin değişmesi yönünden ise mümkünlerin zatlarıdır. Farklı suretler kazanması nedeniyle gölge 'gölge' ismini yitirmediği gibi âlem de farklı suretler kazanması bakımından 'âlem' veya 'Haktan başkası' ismini yitirmez. Dolayısıyla gölgenin [her durumda] gölge olmasının salt birliği bakımından, o Haktır; çünkü Hak, bir ve mutlak Tek'tir. Suretlerin çokluğu bakımından ise âlemdir" (Arabî, 2006e:107).

O halde gerçek varlık sadece Hak için geçerlidir. Âlemin ise Hakk'ın varlığının bir gölgesi olmasıyla kendi zatına ait bir varlığı yoktur. Âlem Hakk'ın suretine göre ortaya çıkmıştır ve Hak ortaksız bir olandır. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd düşüncesi, duyularımızın algıladığı âlemi gerçek kabul eden, materyalist bir panteizm olmamakta, mevcudatın suretlerinde zahir olan hakiki ve yüce varlığın birliğini ifade

eden ve âlemin varlığını sahibinin gölgesi olarak kabul eden misali ve ruhi bir vahdet-i vücûd olmaktadır (Affî, 2004:174). Arabî'nin bu sistemine Allah'ın her şeyi kapsadığı ve Allah haricindeki her şeyin hiçliğe irca edildiği bir tür panteizm de denilebilir (Affî, 1990:23).

Öte yandan, İbnü'l-Arabî'nin ontolojisinin açıklanmasında, varlığın birliği düşüncesi tek başına yeterli değildir. İbnü'l-Arabî aynı zamanda hakikatin çokluğunu da sürekli ifade etmektedir: "...yaratıcı [bir bakıma] yaratılmış, yaratılmış ise Yaratıcı'dır. Bunların hepsi aynı hakikattir. Hayır! Hepsisi aynı hakikattir. O tek hakikat ise 'çok hakikat'tir' (Arabî, 2006e:75-76). Ancak unutulmamalıdır ki; bu çokluk Hakk'ın özü itibariyle değil, isim ve sıfatları yönüyledir: "Mutlak birlik, Allah'a ait olsa bile, onun hakkında kesin olan uluhiyetin birliğidir. Bunun anlamı, Allah'tan başka ilahın olmayışıdır. Çokluğun birliği ise, Allah'ın güzel isimleri bakımından söz konusudur" (Arabî, 2006d:194). O halde İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde Hakk'ın iki farklı anlamda birliğinden bahsedilmektedir. Birincisi, Hakk'ın bütün isim ve sıfatlarından bağımsız olarak zat bakımından birliği, diğeri ise çalışmamızın bu bölümünün "İlahi İsim ve Sıfatlar" başlıklı kısmında ele alınacağı üzere, âlemin varlığını talep eden isimleri bakımından çokluğun birliğidir.

İsim ve sıfatlar müstakil bir varlığa sahip olmadıkları için kendi kendileriyle değil ancak Hak ile vardılar. Bu sebeple varlığın bir olduğu gerçeği unutulmamalıdır. Algılar çokluğu, varlığın değişik şekillerde belirmesinden kaynaklanan bir durumdur. Varlık daha üst düzeyde Hakk'ın zatına işaret ederken, daha alt düzeyde âlem veya varolan her şeye işaret eder. İbnü'l-Arabî bu durumu cevher-araz ilişkisiyle örneklendirir: "Bir şeyin farklı şeylere ilişmesi, onun zatında bir olmasına etki etmez. (...) Âlemdaki her suret, cevherdeki bir arazdır. Suret, farklı cevherlere girer ve ayrılır. Cevher ise tektir. Bölünme, cevherde değil, suretlerdedir" (Arabî, 2006a:109).

Birlik ile çokluk arasındaki görünüşteki bu karmaşık durum, Afifi'ye göre, İbnü'l-Arabî düşüncesinin ontolojik tarafıyla epistemolojik tarafının birbirleriyle karıştırılmasından kaynaklanır:

"...birlik ve dualite arasındaki bu gidiş-geliş (salınım), sorunun epistemik vechesini ontolojik vechesiyle karıştırmaktan kaynaklanmaktadır. Ontolojik olarak tek hakikatten başka bir şey yoktur (yalnızca tek hakikat vardır). Epistemik olarak ise iki yön söz konusudur: Görünen âlemin (fenomenler âleminin) üstündeki bir

hakikat ile, nihaî izahlarını, hakikat bildiğimiz şekliyle görmemizde bulan bir sübjektiviteler çokluğu. Sınırlı olan duyularımıza ve akıllarımıza göre dış dünya, sürekli bir değişim ve dönüşüm sürecinden geçmektedir. Biz buna yaratma diyoruz, fakat o, gerçekte değişimin kendisi için söz konusu olmadığı Zât-ı Vâhid'in kendini insanlardan gizleyen perdeleri açma sürecidir" (Afifi, 1990:26).

İbnü'l-Arabî'nin, asıl ve tek gerçekliği Hak olarak, görünüş âlemini ise duyulur ve akledilir bir çokluk alanı olarak ifade etmesi, İbnü'l-Arabî düşüncesinin ontolojik ve epistemolojik yönünü göstermektedir. O halde varolan tek hakikati, âlemdeki bütün görünüşlerin zatı olarak görürsek buna 'Hak' adını vermekteyiz; bu görünüşleri Hakk'ın tezahürü olarak gördüğümüzde ise buna halk adını vermekteyiz. Bu durum, aslında bir olan hakikatin, epistemolojik açıdan iki ayrı biçimde ifadesinden başka bir şey değildir. Hak ve halk veya bir ve çok tek bir hakikat olan Hak olmaktadır. Bu itibarla onun vahdet-i vücûd anlayışı "...mazharların çokluğunda birliği görmeye değil, çokluğun varlığını ret esasına dayanır. Çokluk, akledilir ve görülür, fakat mevcut değildir" (el-Hakîm, 2005:645).

Buraya kadar dile getirilenler neticesinde, İbnü'l-Arabî ontolojisinin Hak'tan başka bir varlık kabul etmeyen bir yapıya sahip olduğu görülür. Görünüşteki bütün bu farklılık içerisindeki âlem ise, "Mutlak Varlığın (Vâcibü'l-Vücûd'un)" zahiri bir sureti ve bir tecellisidir. İbnü'l-Arabî ontolojisinin en temel kavramı, her şeyin kaynağı olan mutlak varlıktır. Bu itibarla mutlak varlık kavramının açıklanması gerekir.

1.2. Mutlak Varlık

İbnü'l-Arabî'ye göre "Hak" kavramının ilk anlamı, hakkında konuşulamayan, özü itibariyle bilinemeyen, zatında Hak olan mutlak belirsizliktir. Diğer anlamı ise görünüşteki varlık âleminin kendisinden tezahür ettiği Hak olan Allah'tır. İbnü'l-Arabî, mutlak varlığın, hiçbir sıfatla nitelendirilemeyen mutlak belirsizlik olduğunu şu şekilde ifade eder:

"O, özü gereği var olandır. O'nu bilmek, varlığını bilmekten ibarettir. Varlığı ise O'nun zatından başka bir şey değildir. Bununla beraber, Hakkın zatı bilinemez, fakat O'na nispet edilen nitelikler bilinir. (...) Zâtın hakikatini bilmek imkânsızdır. Çünkü O, delil ile ya da aklın kanıtlama yöntemiyle bilinemez ve herhangi bir tanıma girmez. Çünkü hiçbir şey Hakka benzemediği gibi O da hiçbir şeye benzemez"(Arabî, 2006a:342-343).

"...kendisi nedeniyle zorunlu varlık, olması veya olmaması mümkün bir niteliği kabul etmez" (Arabî, 2006b:326).

Hakk'ın zatından başka bir şey olmayan "mutlak varlık", âlemin, hiçbir sıfatla nitelendirilemeyen, sınırlandırılmayan ve bilinmeyen nihai temeli olan varlığa işaret etmektedir. İbnü'l-Arabî, özü gereği zorunlu olarak varolan mutlak varlık dışındaki her şeyin, varolabilmek için ona muhtaç olduğunu belirtir:

"Özü gereği vardır, kendisini var edecek bir Yaratan'a muhtaç değildir. Aksine kendisinin dışındaki her mevcut, var olmada O'na muhtaçtır. Dolayısıyla bütün âlem O'nun vasıtasıyla mevcut olmuştur. Sadece O, özü gereği varlık ile nitelenmiştir. Varlığının başlangıcı yoktur, bekâsının sona ermesi mümkün değildir. O sırf varlıktır, sınırlanmaz. Kendi kendine vardır. Mekânlı bir cevher değildir ki O'nun adına bir mekân takdir edilebilsin; araz değildir ki bekâsı imkânsız olsun; cisim değildir ki hakkında cihet ve yönde bulunmak düşünülebensin. O, yönlerden ve boyutlardan münezzehtir" (Arabî, 2006a:89).

Varlığın iki kategorisinden biri olan mutlak varlık, özü gereği var ve zorunlu iken; mümkün varlık ise, varlığı kendisinden kaynaklanmayan ve zorunlu olarak varolmayandır: "Allah'ın dışındaki her şey, mümkündür ve mümkünün özelliği ise, özü gereği belli bir makam kabul etmemektir. Mümkünün bir makam kabul etmesi, bilgisinde onun hakkındaki takdirine göre *tercih edenden* kaynaklanır" (Arabî, 2006b:292). Bu noktada ise şu soru karşımıza çıkar: Zorunlu ve mümkün varlık arasında nasıl bir ilişki vardır?

İbnü'l-Arabî söz konusu ilişkiyi şu şekilde ifade eder: "Âlemin Allah ile irtibatı mümkünün Zorunlu ile yaratılmışın Yaratan ile irtibatıdır. Âlemin ezelde bir varlık mertebesi yoktur. Çünkü varlık, özü gereği Zorunlu'ya aittir. Zorunlu ise Allah'tır. Âlem ister mevcut ister yok olsun, O'nunla beraber başka bir şey yoktur" (Arabî, 2006a:119). Âlemin varlığı, mevcut olmak bakımından zorunlu varlığa bağlı olmuş, mümkün de, zorunlunun var etme etkisinin mahalli olmuştur (Arabî, 2006b:382). Özü gereği varlığı zorunlu olan Hak'tan başka kimse yoktur. Mümkün de Hakk'ın mazharı olduğu için, Hak'tan dolayı varlığı zorunlu olandır (Arabî, 2007b:258). Yokluk halindeki mümkün varlıklar, Allah'tan varolmayı talep ederler. Allah bu talebi kabul ederek onlara varlık verendir. Mümkün varlıklar da kendilerinin nitelendiği bütün nitelikleri O'ndan uzaklaştırmakla O'nu yüceltirler (Arabî, 2006c:32).

Diğer taraftan, İbnü'l-Arabî, zorunlu, yani mutlak varlık ile mümkün varlıklar arasındaki ilişkinin, mutlak varlığın mümkün varlıkların nedeni olduğu şeklinde anlaşılmasında gerektiği fikrindedir: "Hak, kendisi için kendisi nedeniyle mevcuttur. Onun varlığı mutlaklıktır, başkasıyla sınırlanmaz, herhangi bir şeyin nedenlisi ya da

nedeni değildir. Bilakis Hak, nedenlileri ve nedenleri yaratan"dır (Arabî, 2006a:247). Şöyle ki, eğer bir neden olsaydı, O'nun da bir nedenliye dayanması gerekecekti, mutlak varlık ile nitelenen Hak, herhangi bir şeye dayanmaktan münezzehtir (Arabî, 2006a:109).

Görüldüğü üzere, İbnü'l-Arabî bir şeyin başka bir şeyin nedeni olması durumunda, onun da bir nedeni olması gerektiği düşüncesinden hareketle, Hakk'ın bir neden olamayacağını belirtir. Aksi takdirde Hakk'ın da bir nedeni olması gerekir. Bu ise teselsüle yol açar ve varolması için başka bir nedene muhtaç olması durumunda, Hakk'ın mutlak varlık olma özelliği ortadan kalkar.

Bununla birlikte, İbnü'l-Arabî'nin Hakk'ın nedenlilerin ve nedenlerin yaratıcısı olduğu yönündeki tespiti, O'nun bir tür neden olarak tasavvur edilebilmesine imkân tanır. Şöyle ki, İbnü'l-Arabî'ye göre, Hakk'ın ulûhiyet mertebesi gereğince bir yaratıcı olması bakımından neden olarak adlandırılması mümkündür: "...neden, asıl anlamında ve kullanımında, bir nedenli gerektirir. Neden ile ilâh derken kastedilen anlatılmak istenmişse bu kabul edilebilir" (Arabî, 2006a:110).

Bu söylenenler ışığında, Hakk'ın zatı olan mutlak varlığın; varlığı kendisinden kaynaklanan, zorunlu, hiçbir şeyle irtibatı bulunmayan, hiçbir şeyin nedeni olmayan, kendisini varlığa bağlayacak her türlü sıfattan uzak, benzeri olmayan, tasavvur edilemeyen bir bilinmez olduğu görülmektedir. Öte yandan, İbnü'l-Arabî'ye göre, mutlak varlığın bilinmeyen olduğunu öğrenmek zaten Allah'ı bilmek demektir (Arabî, 2006b:325). "Allah bilgisizliği, anlayan için, bilgi diye isimlendirdi. (...) Öyleyse bilgi, hakikat bir olduğu için, bilgisizlik. Bilgisizlik, Allah bilinmezlik mertebesinde bulunduğu için bilgidir" (Arabî, 2007a:427). Bizim bildiğimiz ve kendisine ibadet ettiğimiz Allah ise mutlak varlığın ulûhiyeti olmaktadır. Ancak bu ulûhiyet, ilahlı ile irtibatlıdır ve âlemin nedeni olarak ifade edilebilir. Varlık ve yokluk halinde bulunan mümkünler ve mevcut olan bütün varolanlar ancak O'na, daha doğru bir ifadeyle O'nun ulûhiyeti olan Allah'a dayandırılarak anlaşılabilir. Çünkü Hakk'ın dışındaki her şeyi var etmeye yönelik şey, hükümleri, bağıntıları ve izafetleriyle ulûhiyet'tir (Arabî, 2006a:106).

İbnü'l-Arabî ontolojisinin 'mutlak olarak varolan Hak' anlayışı çerçevesinde şekillendiği görülür. O, bütün varlığın kaynağıdır:

“Hak bütün suretlerde zuhur ve her yönde tecelli edendir. O tek varlık, eşya ise onun sayesinde mevcut, kendileri yönünden yokturlar. Hakk’ın varlığı mazharlarda zuhur etmekle sınırlı ve belirlenmiş değildir; onun kendisine özgü aşkın bir varlığı vardır. (...) söz konusu aşkınlık, sınırlanma teriminin zıddı olan göreceli aşkınlık değil, gerçek mutlaklıktır” (el-Hâkim, 2005:645).

1.3. Kelime Nazariyesi ve Hikmetin Tekâmülü

İbnü’l-Arabî’ye göre “bütün varlıklar Allah’ın tükenmez kelimeleridir” (Arabî, 2006e:154). Çünkü İbnü’l-Arabî’nin düşünce sisteminde Hak, her şeydir ve her şey O’dur ve görünüşteki bütün çokluk ve farklılık, Hakk’ın hususi cihetlerini ifade eden, Hakk’ın bilincindeki sabit olan ezeli isimlerdir. “Kendisine farklı noktalardan bakılan bu hakikat, İbnü’l-Arabî’nin ‘Kelime’ diye isimlendirdiği şeydir” (Afifi, 2000:78) ve bu bağlamda kelime’yi “hakikatü’l-hakâik” olarak isimlendirir. İbnü’l-Arabî’nin burada Hakk’ı, hakikatü’l-hakâik olarak belirlemesi Hakk’ın gaybteki, yani zatında ve zatı için mümkün varlıkların mâ’kul sûretlerindeki tecellisi olan Hak olması durumudur. Bu anlamda hakikatü’l-hakâik, “...Hakkın kendisinde zuhur ettiği, kendisiyle kendisine hitap ettiği ilk sûrettir” (Afifi, 2000:82). Burada Hakk’ın batınî birliği ve ilk taayyünü söz konusudur ve kelimeler ilahi ilimde ezelden beri varolarak, Hakk’ın ilk taayyünleri olmaktadır. “Hakikatlerin hakikati (hakikatü’l-hakâik) Hakk’ın ve âlemin akledilir mahiyetlerini toplayan akledilir bir hakikattir” (el-Hakîm, 2005:228). O, belli bir zaman ve mekânda değil, âlemin suretlerinde kendisiyle kendisine tecelli eden, bütün ilahi hakikatleri toplayan ilahi akıldır. Varlıkların kendileriyle varlık elbiselerini giydikleri a’yan-ı sabitesine nispetle hakikatü’l-hakâik, akıllarımızın iradi hallerimize olan nispetine benzer. Hak da kendini zatiyla değil, hakikatü’l-hakâik ile düşünür. Bu anlamda İbnü’l-Arabî, hakikatü’l-hakâik’e, insandaki irade kuvvetine benzerliğini ileri sürdüğü yaratma kuvvetini izafe eder (Afifi, 2000:81).

“Hakikatlerin hakikati, her varlıkta kendi tümel hakikatiyle bulunur. Çünkü o parçalanma kabul etmez.(...) âlem, Hak sayesinde bu hakikatten meydana gelmiştir. (...) o, genel anlamda varlıkların aslıdır. Hakikatlerin hakikati, cevherin aslı, hayat feleği, yaratmada vasıta olan Hak vb. isimlerle isimlendirilir. (...) o, bütün isimleri kabul eder ve âlemin bireylerinin sayısınca çoğalır ve Hakkın tenzihiyle onlardan soyutlanır” (Arabî, 2006a:343).

İbnü’l-Arabî varlıklardan her birine, ‘kelimenin’, yani hakikatü’l-hakâik’in tecelligahlarından birisi olduğu için ‘kelime’der (Afifi, 2000:84-85). Bu anlamda âlemde kelimelerin haricinde başka bir şey yoktur. Bütün varlık Hakk’ın tükenmeyen kelimeleridir. Çünkü Hakk’ın bildirişi âlemden hiçbir zaman kesilmez (Arabî,

2007b:360) ve İbnü'l-Arabî bu durumu Kur'an-ı Kerim'den ayetle delillendirmeye çalışır: “Deniz, Rabbinin kelimeleri için mürekkep olsa, bir o kadarı da yardım etse bile Rabbimin kelimeleri tükenmezden önce deniz tükenirdi ”¹ (Arabî, 2007b:360).

İbnü'l-Arabî varlık âleminin kelimelerden ibaret olmasını eserlerinde harf sembolizmiyle açıklar ve konuşma eylemiyle yaratma eylemi arasında bir özdeşlik kurar:

“Kelimeler harflerden, harfler havadan, hava ise Rahman'ın nefesinden meydana gelir. İsimler vasıtasıyla etkiler var olanlarda ortaya çıkar (...) Sonra bu kelimeler vasıtasıyla insan, Rahman'ın mertebesinden kendisinden söz konusu kelimelerle canlanmasını istediği şeye hayat verecek şeyi vermesini sağlar”(Arabî, 2006b:33-34).

“Üfleme, hayatın ruhu olan yüreğin içinden çıkan havadır. Hava çıkış yolunda kesintiye uğradığında, kesinti yerleri harfler diye isimlendirilir ve harflerin varlıkları ortaya çıkar. Bunlar birleştiğinde ise, manalarda duyuşsal hayat ortaya çıkar. Bu, ilahi mertebeden âleme gözüken ilk şeydir. Yoklukları halinde, hakikatler için sadece 'duyma' nispeti vardır. Hakikatler yokluk hallerinde ve ilahi emir varlık ile onlara ulaştığında, onu kabul istidadına sahiptir. Allah var olmalarını istediğinde 'ol'(kûn) demiş, onlar da oluşmuş, dış varlıklarında ortaya çıkmışlardır.” (Arabî, 2006b:32).

“Biz de 'söz'den meydana geldik. Bu, 'ol(kûn)' sözüdür. (emrin ardından) biz de 'olduk'. Öyleyse, susmak var olmayan bir durum iken konuşmak var olan bir durumdur.(...) İnsan var olmuştur, öyleyse, onun var olması gereken bir nitelikte nitelenmesi gerekir ki, o da kelamdır” (Arabî, 2007b:51).

Gündelik hayatta harflerin ve onlardan oluşan sözcüklerin fonetik anlamda varlığa gelebilmesi bütün harflerin kaynağı olan insan nefesine bağlıdır. Her harfin kaynağı olan nefes, her harfte aynı olmakla birlikte, harflerin kendi has yapılarına göre nefes özel bir biçim kazanmaktadır. Harflerin kaynağı olan bu nefese sesin heyulası dersek, ses birimleri bu heyulanın şekil almış halleri olurlar. Bu anlamda İbnü'l-Arabî'nin insan nefesini mutlak varlığa, özelde 'Nefes-i Rahman'a, harflerin kendilerine özgü yapılarını mümkünlerin istidadına, kelimeleri de mümkünlerin hariç âlemdeki zuhuruna benzettiği görülmektedir. O halde kelime, Hakk'ın yarattıklarına verdiği isim olarak mevcutları kast etmekle, a'yan-ı sabite'nin aslını teşkil ederek, duyulur âlemin fertleri olmaktadır.

İbnü'l-Arabî'ye göre, 'kelimenin' idrak, yaratma ve âlemi idare etmesinin dışında bir de ilahi bilgiyi yayma görevi vardır. Bu anlamda kelime, 'hakikat-i Muhammediye' şeklinde isimlendirilerek, peygamber ve velilere ait her türlü ilham ve keşfi bilginin

¹ Deki: “Eğer Rabbimin sözlerini yazmak için deniz mürekkep olsaydı, kesinlikle Rabbimin sözleri tükenmeden deniz tükenirdi, bir misli de yardımcı getirsek bile” (Kehf, 18/109).

kaynağını oluşturur. İbnü'l-Arabî'ye göre “Bu hebâ içinde akıl diye isimlendirilmiş olan Muhammedî hakikati'nden (hakikat-i Muhammediye) başka Allah'a daha yakın bir şey bulunmamıştır. Böylelikle o, bütün âlemin efendisi ve varlıkta ilk ortaya çıkan şey olmuştur” (Arabî, 2006a:345). Ona göre kâmil manada ‘kelime’, hakikat-i Muhammediye'dir. Bunun yanında İbnü'l-Arabî her bir peygamberi ve veliyi de kelime diye isimlendirir. Çünkü Hak, en mükemmel ve eksiksiz bir şekilde peygamberler ve velilerle temsil edilen insan-ı kâmil suretinde açıklanmıştır.

İbnü'l-Arabî'ye göre her insan varoluşu itibariyle insan-ı kâmidir, ancak peygamber ve veliler hem varlığı itibariyle hem de marifeti itibariyle kâmidirler. Onlar ilahi kemali bütün anlamlarının, varlığında meydana çıktığı, bütün ilahi isim ve sıfatların kendisinde tecelli ettiği kimselerdir. Bu insan-ı kâmiller yaşadıkları dönemde Hakk'ın isimlerini görünür kılan tarihi zuhurlardır ve âlemde kendilerine biçilmiş özel görevleri vardır (Chittick, 1999:47). İbnü'l-Arabî, kutsal kitaplarda bahsedilen peygamberler vesilesiyle kendi kendini açıklayan vücudun arayışıyla daha fazla ilgilendiği için (Chittick, 1999:36) *Fusûsu'l Hikem*'in en önemli amaçlarından birisi, her nebiyle (kelime) ilmini kendisinden aldığı aslı, yani hakikat-i Muhammediye olan ‘kelime’ arasındaki ilişkiyi açıklamak olduğu söylenebilir. Çünkü İbnü'l-Arabî, hikmet ve her peygamber üzerine hâkim olan “ilahi isim” diye isimlendirdiği bu ilim türünü yorumlamaktadır (Afifi, 2000:87). “Fûsus'un yirmiyedi bölümünden her biri, hem Allah'ın kelimesi (logos) olan, hem de esmâ-i hüsnâ'dan birini temsil eden bir peygambere ayrılmıştır. Keza onlar insan-ı kâmil'in de birer örneği (numunesi)dirlir” (Afifi, 1990:29). Her bir fass, ilahi hikmetin her bir peygambere vahyedilen yönünü sembolize eder. Bu anlamda her bir peygamberin asli gerçekliği yüce kelime olan hakikat-i Muhammediye'nin bir kararlaştırması olan logos veya kelimededir. Bunun için *Fusûsu'l Hikem*'de bölümlere “Âdem Kelimesindeki İlahlık Hikmeti”, “Nuh Kelimesindeki Tenzih Hikmeti” gibi başlıklar konmuş ve en sonunda “Muhammed Kelimesindeki Teklik Hikmeti” başlıklı bölüm yer almıştır (Arabî, 2006e). Hz. Âdem ile başlayan ve Hz. Muhammed ile son bulan bu kelimelerde ilahi tecelli olmasaydı Vücut-ı Hakk'ın mahiyeti ebedi olarak gizli kalırdı.

İnsan-ı kâmiller özlerinde değişmeyen sabitlerdir. Ancak Hakk'ın sürekli ve tekrarlanmayan tecellisi âlemde sonsuz çeşitlilik içinde ilahi isimleri görünür kılar, bu durum insan-ı kâmillerin de daimi değişim ve tekâmüle uğramasına neden olur.

Hakk'ın ilahi isimleri ile tecellisi O'nun açığa çıkmasını ve bilinmesini sağlar. Bu itibarla “*Tecelli*” kavramı İbnü'l-Arabî'nin düşünce sisteminin hem ontolojik hem de epistemolojik yönünün en önemli kavramlarından birisidir. Âlemin ontolojik yapısı bu merkezi kavram çevresinde şekillenir. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî ontolojisinin anlaşılabilirliği tecelli kavramının açıklanmasına bağlıdır.

1.4. Tecelli

Vahdet-i vücûd düşüncesine göre “...varlıkların vücûda getirilişi ‘mutlak yokluk’tan ‘halk edilme’ olarak değil, ‘izâfî yokluk’tan ‘izâfî varlık’a geçiş ve bir ‘zuhûr’ olarak kabûl edilmektedir” (Tahralı, 2002:17). Diğer bir deyişle, Hakk'ın ilahi isimler aracılığıyla kendini açması durumu söz konusudur. Bütün varlık âleminin, ‘Hakk'ın kendini izharı (açığa çıkarması)’ şeklinde belirtildiği bir düşünce sisteminde, “tecelli” kavramı bu sistemin ontolojik yapısının her yönüne sirayet eder.

“Feyiz (akış, taşma)”, “zuhur (ortaya çıkma, gözükmeye)”, “tenezzül (inmek)” ve “fetih (açılma)” terimleriyle de karşılanan ve ‘bir şeyin açılması ve ortaya çıkması’ anlamına gelen “tecelli” kavramını (el-Hakîm, 2005:607), İbnü'l-Arabî şu şekilde tanımlar: “...tecelli, herhangi bir tecelli mahallinde tecelliye mazhar olan varlığa Hakkın görünmesi ve zuhur etmesidir” (Arabî, 2006b:27). Bu tanımın anlaşılabilirliği için, öncelikle tanımda geçen “tecelli mahalli” ibaresiyle İbnü'l-Arabî'nin ne kastettiğinin belirtilmesi gerekir.

İbnü'l-Arabî'ye göre mutlak varlık olan Hak'tan başka bir şey yoktur. O halde bir ve çok ya da Hak ve halk olarak algılanan şey arasında bir fark yoktur. Bu farklı algılama itibari ve bakış açısına bağlı bir durumdur. Afifi bunu şu şekilde açıklar:

“...hakikate, özü itibarı ile bakılırsa Hak olduğu, mazharları itibarı ile bakılırsa Halk olduğu görülür. Bu hakikat Hak ve Halktır, bir ve çoktur, kadîm ve hâdistir, evvel ve âhirdir, zâhir ve bâtındır ve diğer zıtlıklardır. Bu zıtlıklar hakikatte değil itibardadır” (Afifi, 2007: 34).

Dolayısıyla tecelli mahalli de en nihayetinde Hak'tan başkası değildir: “Tecelli edenin sureti o tecelliye kabul edenin suretinin aynıdır. Başka bir ifadeyle, tecelli eden ve

kendisine tecelli edilen aynıdır” (Arabî, 2006e:130). Hakikatte böyle olmasına rağmen, İbnü'l-Arabî'nin terminolojisinde “tecelli mahalli” ibaresine karşılık gelen kavram a'yan-ı sabitedir. Hak'tan çokluğun çıkması, onda bulunan farklı nispet ve anlamlar, yani isim ve sıfatlar sayesinde mümkündür. Çünkü çokluk, isimlerin icabına uygun olarak Hakk'ın kuvveden fiile çıkmış olan suretleridir. İsimlerin icabına uygun olarak Hakk'ın isimlerinin kuvveden fiile çıkması, Hakk'ı kendi istidadı ölçüsünde görünür kılan bir tecelli mahalliyle, yani İbnü'l-Arabî'nin “a'yan-ı sabite” olarak kavramlaştırdığı suretlerle mümkün olur:

“Zuhurun başlangıcı ise ayn-ı sâbite'nin Hakkın mazharı olduğunda ilahi varlıktan nitelendiği şeydir” (Arabî, 2007b:256)

“Hak a'yan-ı sabitenin hakikatlerine ve hallerine göre suretten surete girer ve tasavvur edilir” (Arabî, 2006e:81).

“Allah, sürekli verir, mahal ise, yatkınlığı (istidadı) ölçüsünde kabul eder” (Arabî, 2006b:370).

Bu söylenenler ışığında, Hakk'ın varlık vermesi, isim ve sıfatların mazharları olan a'yan-ı sabiteye varlık vermesi biçiminde yorumlanabilir (Demirli, 2005:229). Böylece a'yan-ı sabite sayesinde Hak, kendisini sonsuz şekillerde yansıtmış olur. İbnü'l-Arabî bu süreci açıklamaya çalışırken sıklıkla ayna sembolüne başvurur. Ona göre tek gerçek hakikat olan Hak ayna, a'yan-ı sabite ise bu aynada görünen suretlerdir. “Zat'tan olan tecelli ise ancak tecelli edilenin yeteneğine göre olabilir. (...) O halde tecelli edilen şey, yalnızca kendi suretini Hakkın aynasında görmüştür, yoksa Hakkı görmemiştir” (Arabî, 2006e:48).

İbnü'l-Arabî'nin tecelli düşüncesinin, tecelli eden Hak ile tecellinin mazharları olan a'yan-ı sabite arasındaki ilişkiye dayandığı söylenebilir. Hakk'ın yaratma iradesi ancak yaratılma istidadına sahip a'yan-ı sabiteye ilişebilmektedir. İbnü'l-Arabî'ye göre birde sadece birlik varsa, kendisinden çokluğun çıkabileceği bir yön onda bulunmuyor demektir. Ancak birde farklı nispet ve anlamların bulunması, ondan çokluğun çıkmasını mümkün kılar (Arabî, 2006d:438). O halde Hak'ta bulunan bu nispetler, yani sıfat ve isimler ve bunların mazharları olan a'yan-ı sabite, Hak'tan çokluğun çıkmasının yegâne yoludur.

Bu belirtilenler, çokluk âleminin, Hakk'ın isimleri aracılığıyla isimlerin mazharı olan a'yan-ı sabiteye tecelli ederek kendini görünür kılmasından ibaret olduğunu

göstermektedir. İbnü'l-Arabî'ye göre "Hakkın bir şeye tecellisi olmasaydı, onun 'şey oluşu' ortaya çıkmazdı" (Arabî, 2006b:89) ve "...âlemdeki varlıklar ancak Hakkın onlarda zuhur etmesiyle varlık özelliği kazanır. Yaratmada vasıta olan Hak, onlar için suret gibidir" (Arabî, 2007a:438). Dolayısıyla mevcut olan her şey, vücud, yani Hak için bir belirme (mazhar) yeri olmaktadır. Bu yapıda ne bir çokluk vardır ne de bir yokluk durumundan varlık durumuna geçiş söz konusudur. "Tecelli eden, kendiliğinde birdir. Tecelliler, daha doğrusu onların suretleri ise, tecelligâhın yatkınlıklarına göre farklılaşır" (Arabî, 2006b:371). Ve bütün varlık ezeli ve ebedi olan ilahi bir tecellidir, yani sırf feyizdir ve Hakk'ın bu zuhur ve tecellisi sayesinde âlem varlığını sürdürebilmektedir (Arabî, 2006b:90). Hak bu sonsuz feyzinde hiçbir şeyle sınırlanamaz. Bu yüzden ilahi tecelli belirli bir zamanda meydana gelerek varlıkların varolmalarını sağlayıp sonra biten bir süreç değildir. Tecelli her an devam eder: "Allah'ın tecellisi sürekli, yakınlığı zorunludur. Şu veya bunun arasında olan ise, senin bugün uyuyan olmandır. Dolayısıyla Hakkı müşahede eden kimseye hiçbir engel yoktur" (Arabî, 2007a:365). O halde varlık sürekli bir oluş halindedir: "...durağanlık yoktur. Durağanlık yok ise ölüm de yoktur. Varoluş vardır. Öyleyse yokluk, söz konusu değildir" (Arabî, 2006e:220). Bu oluş ise Hakk'ın her daim yeniden yaratması, yani tecellinin kendini tekrarlamamasına karşılık gelir. Varlıkta tekrar yoktur, her an yaratılışın yenilenmesi söz konusudur. İbnü'l-Arabî bu durumu şu şekilde belirtir:

"Allah, bir şahsa tecellisini tekrarlamadığı gibi ilahi genişlik gereği iki şahısta tecellide ortaklık yaratmaz. Bu meyanda, sadece benzerler ve örnekler vardır. (...) Allah'ın her şeyi yaratıp her şeyi âlemde başkasından ayırt eden bir özellikte farklılaştırması, ilahi genişliğinin gereğidir. Söz konusu özellik, her şeyin mutlak birliğidir" (Arabî, 2006b:78-79).

İbnü'l-Arabî, Hakk'ın tecelli etme sürecini, taşmak anlamındaki 'feyiz' kavramını kullanmak suretiyle de açıklamaya çalışır. "Yaratılışa dair ilahi hükmün özelliği, yaratılan şeyde hazırlık ve istidâdın meydana gelmesidir ki, böylece, Allah'ın rûhundan feyiz ona akar. Bu feyiz, Âdem'in yaratılış kıssasında 'üfleme' diye ifade olunan rûhtur" (Afifi, 2002:75). Hakk'ın feyzinin, yani üflemiş olduğu ruhunun suretlere yayılması ile bütün bir varlık âlemi görünür hale gelmiştir. İbnü'l-Arabî bu süreci şu şekilde ifade eder:

"Hak bir yeri düzenlediğinde o yer, Haktan gelen bir ruh kabul eder. Bu kabul, o şeye 'ruh üfleme' diye ifade edilir. [Gerçekte] kabul, düzenlenmiş o surette, sürekli ve daimî tecelli akışını alma yeteneğinin ortaya çıkmasıdır. Bu akış sürekli

ve kesintisizdir. O halde geride yalnızca [tecelliyi] kabul eden vardır ve o da Hakkın en mukaddes akışından meydana gelmiştir” (Arabî, 2006e:25).

İbnü'l-Arabî'ye göre, varlığın aslı, sebebi olan ilahi tecelli veya ilahi feyz, “gayb tecellisi” ve “şahadet tecellisi” olmak üzere iki türe ayrılır. İbnü'l-Arabî bu iki tecelli tipini şu şekilde ifade eder:

“Allah’ın iki tecellisi vardır: Birisi ‘gayb tecellisi’, diğeri ise ‘şahadet tecellisi’. Gayb tecellisinde kalbin sahip olduğu yeteneği verir. Bu tecelli, zattan kaynaklanan tecellidir ve gayb [bilinmezlik] onun hakikatidir. Gayb tecellisi, Hakkın O [hüve] diyerek kendisinden bildirmekle hak ettiği hüviyettir. Bu hüviyet [O’luk], daima Hak için sabittir.

Kalp için bu yetenek meydana geldiğinde, kendisinde görülür [âlemde] şahadet tecellisi gerçekleşir. Böylece kalp onu görür ve daha önce belirttiğimiz gibi kendisine tecelli ettiği şeyin suretiyle ortaya çıkar” (Arabî, 2006e:129).

Bu iki tecelliden gayb tecellisi “feyz-i akdes”, şahadet tecellisi “feyz-i mukaddes” diye de adlandırılmaktadır. Feyz-i akdes, zattan kaynaklanan, zattan zata dönük olarak gerçekleşen bir süreçtir. İbnü'l-Arabî'nin yukarıdaki alıntıda bahsettiği “kalp” ise, sürekli olarak kendisinde Hakk’ın tecelli ettiği sûretin rengiyle renklenmiş heyuladır (Afifi, 2002:251). Bu açıklamadan da anlaşılacağı üzere, burada “...ayn-ı sabitenin yerine kalp konulmaktadır” (Demirli, 2006a:135).

Afifi'ye göre “Hakkın gaybteki tecellisi, zâtında ve zâtı için mümkün varlıkların ma’kûl sûretlerindeki tecellisidir” (Afifi, 2002:250). Feyz-i akdes mertebesi mutlak varlığın taayyün derecelerinin ilkidir. “...bu taayyünler, ma’kûl taayyünlerdir ve hissî âlemlerde varlıkları yoktur, varlığın mücerret kabiliyetleridir. Bu ma’kûl hakikatler ya da mümkünlerin ma’kûl sûretleri, İbnü'l-Arabî'nin varlıkların ‘a’yân-ı sâbite’leri ismini verdiği şeylerdir” (Afifi, 2002:77).

Tüm bu belirtilenler, feyz-i akdesin, Hakk’ın kendisini kendisine izharı, yani isim ve sıfatların suretleri olan a’yan-ı sabitenin Hakk’ın kendi ilmindeki zuhuru olduğunu gösterir.

Feyz-i akdesle birlikte varlık mertebelerinde başlayan zuhurun, yani mutlak varlığın ilminde izhar ettiği sıfat, isim ve bunların mazharları olan a’yan-ı sabitenin dış âlemde varolabilmeleri için ikinci bir tecelliye ihtiyaç vardır. Bu ikinci tecelli; İbnü'l-Arabî'nin “kalbin, yani a’yan-ı sabitenin gayb tecellisinde kazandığı yetenek sayesinde görülür âlemde ortaya çıkması” diye tarif ettiği şahadet tecellisi, diğer bir deyişle feyz-i

mukaddestir. Bu tecelli türü, görülür âlemin yaratılış nedeni olan insanın zuhur etmesiyle de en üst mertebeye ulaşır. Afifi, feyz-i mukaddesi şu şekilde tanımlar:

“Feyz-i mukaddes, a’yân-ı sâbitelerin ma’kûl âlemden mahsûs âleme zuhûrudur. Ya da o, bilkuvve olan herhangi bir şeyin, herhangi bir sûrette bilfiil zuhûru; haricî varlıkların, ezelde sâbit oldukları hal üzere zuhûr etmeleridir. Hiçbir varlık, ezelde sâbit olduğu halinden farklı olarak zuhûr etmez” (Afifi, 2002:77).

Izutsu mutlak bilinmez olan Hakk’ın âlemi var etme sürecindeki, bu iki tecelli tipini ‘ehadiyet ve vahidiyet’ kavramlarını kullanarak açıklamaya çalışır. Hakk’ın ontolojik açıdan mutlak varlığın kendisi olduğu merite, ehadiyet mertebesidir. Vahidiyet mertebesi ise ilahi şuur, yani Hakk’ın zati kemâlatı suretinde kendisinin şuuruna vardığı mertebedir. Bu sayede Hakk’ın ilminde ontolojik modeller olan a’yan-ı sabite varlık bulmuş olur. Birbirinden farklı iki mertebeye atıfta bulunan ehadiyet ve vahidiyetin her ikisi de birlik anlamına gelmektedir. İzutsu’ya göre, her iki merite arasında zahirlik ve batınlık ilişkisi vardır. Ehadiyet, vahidiyetin batını vechesi iken, vahidiyet de ehadiyetin zahiri vechesidir. Vahidiyet mertebesinde ‘vücut’, tecelli etmiş her hangi bir zahiri çokluğu olmayan vahdettir. Ancak batın açısından buradaki vahdet taayyün etmiş bir vahdettir. Taayyünler ise isim ve sıfatların suretleri olan a’yan-ı sabitedir. Bu mertebedeki vahdet saf ve basit bir varlıksal birlikten ziyade sonsuz sayıdaki çeşitli varlıkların kuşatıcı birliğidir. Ehadiyet ise kendi içerisinde saf ve mutlak vahdettir ve burada çokluğun gölgesi bile yoktur. Ehadiyetin vahidiyet haline geldiği mertebeyi İzutsu feyz-i akdes olarak adlandırır. A’yan-ı sabitenin vücudun kokusunu henüz duymadığı, yani tecrübi âlem açısından mevcut olmadığı bu mertebeden, âlemdeki ferdi fenomenal varlıklar olarak bilfiil hale geldiği Hakk’ın ikinci tecellisine de feyz-i mukaddes denir (Izutsu, 2003:67-70). İzutsu, Hakk’ın varlık âleminde kendini görünür kıldığı bu tecelli sürecini şu şekilde özetlemektedir:

“...a’yân-ı sâbite aslında bilfiil var olmak için beklemekte olan ‘kabler’dir. Bunlar ikinci türden tecellî için mahalleri temin ederler. Her bir mâhâl, Hakk’ın ilk tecellîsinin sonucu olarak ezeli ve bozulmayan bir belirli istîdâda sâhiptir. Bunu Hakk bile değıştirmez çünkü bu Hakk’ın kendini izhâr ettiği bir sûrettir. Buna göre, her ‘kab’ı ikinci (şühûdî) tecellîsinin bir mahalli (tecellîgâhı) kılmakla Hakk kendisini, ‘kab’ın ezeli ‘istîdâdı’na uygun bir biçimde sınırlandırıp kayıt altına almaktadır. Bu yolla Hakk şühûdî tecellîsinde sonsuz değışken sûretlere bürünmektedir. Bu sûretlerin tümü ise Kevnî Âlem’i oluşturmaktadır” (Izutsu, 1999:213-214).

Böylece hiçlik olarak da algılanan mutlak bilinmezlikten, duyulur nesnelere âlemine geçilir: Hiçbir şekilde bilinmeyen mutlak varlık olan Hak; önce gayb tecellisıyla kendini

kendine izhar etmesi sonucu ilahi isimler ve sıfatlar ile a'yan-ı sabiteyi görünür kılmakta, sonrasında ise şühûdî tecellisiyle bütün duyulur âleme ve en nihayetinde insana –özelde ise insan-ı kâmile– varlık vererek varlık dairesini tamamlamaktadır.

Bu süreçte dikkat edilmesi gereken husus, tüm tecelli boyunca görülen şeyin, her bir mertebede farklı şekillerde tecelli ederek tüm varlık mertebelerini kuşatan tek bir varlığın gerçekliği olduğudur (Izutsu, 2003:67-70). Nitekim İbnü'l-Arabî, Hak ile kendisinden zuhur edenin aynı hüviyette olduğunu belirtir; çünkü ona göre Hak'tan kendisinden farklı olan bir şeyin çıkması mümkün değildir (Arabî, 2006e:185). Buna göre, gaybî ve şühûdî tecellinin bir ve tek olan varlığın iki temel yönüne karşılık geldiği söylenebilir.

Tüm bu dile getirilenler, İbnü'l-Arabî ontolojisinin, “tecelli” fikrine dayandığını ve bütün varlık âleminin tecelli sürecinde görünür hale geldiğini açıkça ortaya koyar. Bu sürecin daha iyi anlaşılabilmesi için süreci oluşturan ana varlık mertebelerinin (“Mutlak Varlık”, “İlahi İsim ve Sıfatlar”, “A'yan-ı Sabite” ve “İnsan-ı Kamil”) açıklanması gerekir. Mutlak varlık çalışmanın başında ele alınmıştı. Şimdi sırasıyla, Arabî'nin söz konusu diğer varlık mertebeleri hakkındaki görüşlerini ele alalım.

1.4.1. İlahi İsim ve Sıfatlar

Hak ile âlem arasında zat yönünden her hangi bir irtibat olmadığı için, Hakk'ın mutlak varlık olarak kaldığı sürece ne âlemin ne de her hangi bir şeyin varlığından bahsetmemiz söz konusu değildir. Âlemin varlığını görünür kılmada ise Hakk'ın aracı, kendisinde kuvve halde bulunan ilahi isimlerdir. Âlemdeki her bir eşya veya oluş, Hakk'ın isim ve sıfatlarının hükümlerini gerçekleştirecekleri alan veya fiillerdir. Ancak “...isimler, özü gereği kendi başlarına var olamaz. Onlar, kendilerinden kaynaklanan bir arzuyla, kendilerinde var olacakları bir varlığı ister” (Arabî, 2007b:189).

“İsimler isimlenenin mertebesinde toplanıp hakikat ve anlamlarına baktı. Böylelikle, kendi ürünleriyle [eser] varlıkları birbirinden ayırışın diye, hükümlerinin gözükmelerini istemişlerdir. Çünkü yaratan –ki o takdir edendir-, Bilen, Yöneten, Ayırıştıran, Var eden, Suret veren, Rızıklandıran, Canlandıran, Öldüren, Varis eden [olan], Şükredilen, kısaca bütün ilâhi isimler, kendi zatlarına bakmış ve yaratılan, yönetilen, ayırıştırılan, rızıklanan kimseleri görmemiş, bunun üzerine şöyle demişlerdir: Hükümlerimizin kendilerinde ortaya çıkıp otoritemizin görünmesini sağlayacak dış varlıklar var oluncaya kadar nasıl etkin olabiliriz ki?” (Arabî, 2006c:28).

İbnü'l-Arabî, ilahi isimlerin Hakk'a yaptıkları bu talebe benzer bir talebi yokluk halinde bulunan mümkünlerin de varlık haline geçebilmek için ilahi isimlere yaptıklarını ifade eder:

“Mümkünler, (...) şöyle derler: ‘Yokluk, birbirimizi görmekten ve üzerimizde bulunan size ait zorunlu hakları anlamaktan köreltti. Dış varlığımızı ortaya çıkarıp bize varlık elbisesi giydirirseniz, bizi böylece nimetlendirmiş olursunuz. Biz de, size yaraşan saygı ve hürmeti yerine getiririz. Sizin de, bizim bilfiil ortaya çıkmamızla otoriteniz gerçekleşmiş olur. Şimdi, bilkuvve ve uygunluk bakımından bizde otorite sahibisiniz. Öyleyse sizden istediğimiz şey, bizimkinden daha çok sizin için geçerli bir istektir.’ Bunun üzerine isimler şöyle der: ‘Mümkünlerin söylediği doğrudur.’ Ardından o dileği yerine getirmek için harekete geçerler” (Arabî, 2006c:28).

Bu ifadeler ilahi isimlerin, Hakk'ın mümkün ve mevcut varlıklarla arasında bağıntı görevini üstlendiğini göstermektedir. Şu unutulmamalıdır bu bağıntılara, yani ilahi isimlere muhtaç olan Hak değil âlemdir. Çünkü ilahi isimler olmazsa âlemde hiçbir şey mevcut olamayacaktır. Âlemdeki her şey Hakk'ın kendisinde kuvve halinde bulunan sıfat ve ilahi isimleri aracılığıyla belirli ve izafi bir yönden zahir olmasıdır. Bu anlamda görünen âlem(fenomenler dünyası), içerisinde tüm ilahi isimlerin sahneye çıktığı bir tiyatro sahnesine benzetilebilir. (Afifi, 1990:22). Bu tiyatro sahnesindeki her bir varlığın nispetleri olan ilahi isimler de, isimlendirilenin aynıdır. İsimlendirilen ise Hakk'ın kendisidir. “Allah, bütün bu isimlerin kendisine nispet edilmesini reddetmemiş, istidatlarına göre mazharlarda zuhur edenin kendisi olduğuna dikkatimizi çekmiştir” (Arabî, 2006d:427).

İbnü'l-Arabî, bilinen bütün isimlerin incelendiğinde, bu isimlerin sıfatlar diye ifade edilen yedi isim olan Hayy (diri), Âlim, Mürîd (irade eden), Kâil (söyleyen), Cevâd (cömert), Muksit (hakkı gözeten, adaletli) tarafından içerildiğinin görülebileceğini belirtir. Bu sıfatların adlandırılmasına isim denilmekte ve bu isimler şu şekilde ifade edilmektedir: “el-Hayy ismi, varlığından önce ve sonra anlamını ispat eder. el-Âlim ismi ise varlığında hikmete göre var olmanı, varlığından önce ise takdir edilmeni sağlar. el-Mürîd ismi, senin seçilmeni sağlar. el-Kâdir, senin yok oluşunu ispat eder. el-Kâil kadimliğini ispat eder. el-Cevâd, yaratılışını ispat eder” (Arabi, 2006a:278). Bu isimler de âlemin yaratılışı söz konusu olduğunda Müdebbir ve Mürîd isimlerine indirgenir.

“ Âlemin ilk isimleri, bu iki ilâhî isimdir. el-Müdebbir, takdir edilmiş yaratma vaktini gerçekleştiren isimdir. Ardından el-Mürîd ismi, el-Müdebbir isminin ibraz ettiği tarzda ona ilişir. Bu iki isim âlemde her neyi meydana getirirse diğer isimlerin

katılımıyla gerçekleştirir. Fakat diğer isimlerin katılması, bu iki ismin perdesi ardından gerçekleşir” (Arabî, 2006a:280).

Bütün isimler bahsedilen bu yedi ana sığata dayanmakta, onların kaynağı olmaktadır. Biz de bu yedi sıfat sayesinde vücudun, yani Hakk’ın, diri, âlim, irade eden, söyleyen, cömert, hakkı gözeten ve adaletli olduğunu bilebiliriz.

Zat, sıfat ve isim arasındaki ilişki Tahralı tarafından şu şekilde ifade edilmektedir:

“Bir şeyde bir ‘sıfat’ mevcut değilse ona bir ‘isim’ verilemez. Kendisinde ‘hayat’ sıfatı olmayana ‘hayy’ ve kendisinde ‘ilim’ sıfatı olmayan bir kimseye ‘âlim ve âlîm’ denilemez. Zât sıfat ile, sıfat isim ile bilindiğı gibi, Zât sıfat ile, sıfat isim ile zuhûra gelir, zâhir olur. Bundan dolayı Zât’ın zâhiri sıfat, sıfatın zâhiri isimdir denilir. Bunu aksi olarak ismin bätını sıfat, sıfatın bätını da Zât’tır. Varlıklar âlemindeki herhangi bir ‘şey’, yâni bir ‘varlık’ ise ismin zâhiri, isim bu ‘şey’in bätınıdır. Bu demek olur ki, ‘şey’ zâhir olduğı vakit ‘isim’ onda bätındır, gizlidir, görülmez.

Varlıklar âlemindeki ‘şeyler’ ilâhî isimlerin ‘mazhar’ları, yâni zuhûr yerleridir. ‘Şey’ zâhir olduğı vakit ilâhî isim onda bätın, ilâhî sıfat ise bu isimde bätın ve Zât ise bu sıfatta bätın durumdadır. Şu halde ‘şey’ görüldüğü halde ‘isim’, ‘sıfat’ ve ‘Zât’ müşâhede edilmemektedir” (Tahralı, 2002:24).

Bütün isimlerin kaynağı olan yedi temel sıfatı ve diğer isimleri fark eden insanlar Hak’tan kaynaklanan ve O’na ait olan özellikleri kavrayabilirler. Çünkü onlar şeylere baktıklarında, şeylerin batını olan ismi, sonra ismin batını olan sıfatı, daha sonra da sıfatın batını olan zatı idrak etme çabası içerisindeyler. Bu isimler Hakk’a işaret etikleri gibi, dünyada varolabilmek için vücudun, yani Hakk’ın bir takım durumlarını yansıttıkları için, şeyler ve hakikatlere de işaret ettikleri görülmektedir. İbnü’l-Arabî bu hakikatlerin ne olduklarını ve onların isimlerle olan ilişkilerini şu şekilde ifade eder:

“Her hakikatin kendisine özgü bir ismi vardır. Hakikat derken bir hakikat cinsini kendinde toplayan şeyi kastetmekteyim. O hakikatin Rabbi, söz konusu isimdir. (...) Bu hakikatler, kendi sayılarınca ilâhî isimleri talep eder. Söz konusu şeyin var edilme hakikati, el-Kâdir (kudret sahibi) ismini, sağlamca yapılışı yönü el-Âlim ismini, onun seçilmesi el-Mürîd (irade sahibi) ismini, ortaya çıkması el-Basîr (basiretli) ve er-Râî (gören) isimlerini talep eder vb. Cevher tek olsa bile, bu ve zikretmediğimiz başka yönler kendisine aittir. Her yönünde ise kendilerine göre isim talep eden pek çok yönü vardır. İşte bu yönler, bize göre hakikatler ve ikincil şeylerdir” (Arabî, 2006a:277-278).

Her bir varlığın belli bir ilahi isim sayesinde Hakk’a dayandığı ve O’na işaret ettiği görülmektedir. Vücudun mutlak hakikatini asla bilemesek de, bu ilahi isimler aracılığıyla ve işaret ettikleri ölçüde vücudun hakikatini düşünüp, bilebildiğimiz için, ilahi isimler hem epistemolojik hem de ontolojik olarak, görünmeyen ve görünen

arasında bir köprü olmaktadır. Onlar olmaksızın vücud hakkında tam bir bilgiye ulaşmak mümkün olamayacağı gibi yine onlar olmaksızın mutlak varlığın tezahürü olan âlemdeki şeyler de varolamayacaktır (Chittick, 1999:37).

Hakk'ın âlemle olan bağıntıları sonsuz ve her bağıntı ilahi isimle isimlendirildiği için, ilahi isimlerin sayısı da sonsuzdur (Arabî, 2006e:51). Sayıca sonsuz olan ilahi isimler, kendi içerisinde sınıflandırılarak Allah'ın Kur'ân'da geçen 99 temel ismine irca edilebilir (Izutsu, 1999:142). “İlahi isimler, belirli asıllara döndürülebilir. Bu asıllar, isimlerin anaları veya isimlerin mertebeleridir” (Arabî, 2006e:51). Bütün sıfat ve isimlerin hakikatlerini kendinde toplayan ve birleyen isim de Allah ismidir. Bunun yanında her bir ilahi isim, diğer isimlerin anlamını da içerdiği için, bütün ilahi isimlerle nitelenebilir (Arabî, 2007a:77). Çünkü her bir isim farklı görünse de, nispet ve tamlamaları kabul eden tek hakikatten başka bir şey yoktur (Arabî, 2006e:51). Her bir isim Hakk'a işaret ettiği için, müsemmanın kendisinden (yani Hakk'ın zatından) başka bir şey değildir. “Her isim Hakk'ın, tecellî bakımından, O'na mahsus özel bir vechesi ya da özel bir suretidir. Ve bu anlamda her isim Zât ile özdeştir” (Izutsu, 1999:141-142). İlahi isimler, zatın delili olmaları bakımında birdirler ama sayıca sonsuz olan ilahi isimlerin her birinin de kendine özgü bir hakikati vardır ve bu hakikatleri sayesinde diğer isimlerden farklılaşırlar. “er-Rab, el-Hâlık, el-Musavvir gibi yalnızca kendisine ait anlama işaret etmesi bakımından ise her isim diğer isimlerden ayrılır” (Arabî, 2006e:77). Bu anlamda her isim kendi hakikatine sahip olduğu için de, müsemmasının kendisinden, yani Hakk'ın zatından başka bir şey olmuş olur.

“Meselâ Alîm, Semî, Basîr isimleri, bu isimler ile adlandırılan Zât'a delâlet ettikleri gibi, her biri kendisine âit husûsî bir mânâya da delâlet eder. Zîrâ Alîm, Semî ve Basîr diye adlandırılan ‘bir’ olan Zât-ı ilâhîdir. İşte bir tek Zât'a delâlet etmeleri îtibâriyle ve o Zât'ın isimleri olmak bakımından, bütün bu isimler arasında ‘aynîyet’ vardır. Fakat bu isimlerin her biri husûsî mânâları bakımından birbirinin aynı değildir. Zîrâ ‘Bilici’, ‘İşitici’, ve ‘Görücü’ olmak ayrı ayrı şeylerdir. Öyleyse her bir isim kendisine has olan mânâ cihetiyle birbirinin gayridir; ve aralarında ‘gayriyet’ mevcuttur” (Tahrâlı, 2002:26).

Bu durum ortada bir çokluğun bulunması veya isimlerdeki birliğin vücudi bir toplam olması şeklinde anlaşılmalıdır. “Çünkü Hakkın zatı, zat olmak bakımından tektir” (Arabî, 2006c:27). Hak zatı yönünden her şeyden münezze ve bilinmez olduğu için âlem Hak'tan gayrı olduğu gibi, âlemde Hakk'ın isimlerinden başka bir şey bulunmadığı için de âlem Hak'tan gayrı değildir (Chittick, 1999:42). Bu yüzden ilahi

isimler bir taraftan Hakk'ın zatının aynı olurken, diğer taraftan da harici âlemin aynıdır. Her hangi bir isim ve sıfatla vasıflandırılmamış, mutlak bilinmez olan Hak, ontolojik açıdan mutlak varlığın kendisi olurken, diğer taraftan Hakk'ın isim ve sıfatlarıyla zuhur ederek âleme varlık verdiği ve diğer isimleri birlediği için Hakk'ın ulûhiyeti olan Allah'tır. Bu durum, bütün isimleri kendisinde toplayan ve birleyen Allah isminin diğer ilahi isimlere olan hitabında belirtilmektedir: “Ben, hepinizin hakikatlerini bir arada bulunduran bir isim olduğum gibi isimlenene de delil olan benim. İsimlenen ise kemal ve tenzih niteliklerine sahip olan mukaddes zattır” (Arabî, 2006c:29). Mukaddes zat da kendisinin özü gereği bir olduğunu, mümkünlerin ise O'nun mutlaklığı bakımından kendisini değil mertebesini talep ettiğini, aynı şekilde mertebesinin de mümkünleri talep ettiğini ifade ederek ilahi isimlerin kendi mutlaklığına değil mertebeye ait olduğunu belirtir (Arabî, 2006c:29). “Böylelikle âlem, Haktan mertebeden başkasını bilemez. Bu ise O'nun ilah ve rab olmasıdır. Bu nedenle O'nun hakkında ancak bu nispet ve izafetler bakımından konuşulabilir” (Arabî, 2007b:291).

1.4.2. A'yan-ı Sabite

İbnü'l-Arabî “a'yan-ı sabite” kavramını ortaya atan ilk düşünürdür. Bu fikri oluştururken çeşitli felsefi kaynaklardan (Platon, Aristoteles, İbn Sina) ve kelam kaynaklarından (Mutezile) yararlandığı söylenebilir. Ancak bu kavrama yüklediği çok geniş anlam ile bu kavramı şahsi damgasıyla damgalamıştır (el-Hakîm, 2005:90).

Tecelli kavramının açıklandığı bölümde, kısaca mümkünlerin akledilebilir suretleri olarak belirlenen a'yan-ı sabite kavramı, İbnü'l-Arabî'nin ontoloji sisteminde ve sistemin anlaşılabilmesinde önemli bir yere sahiptir. Çünkü a'yan-ı sabite âlemdeki şeylerin asli gerçeklikleri ve âlemin ontolojik temelidir. Mutlak varlığın tecellisini kabul edecek bu hakikatler olmasaydı ne Hakk'ın zuhurundan ne de âlemdeki çeşitlilikten bahsedilebilirdi.

“A'yân-ı sâbite, zât-ı ilâhî'nin mümkünlerin a'yânlarının sûretlerinde kendileriyle taayyün ettiği ilâhî isimlerin iktizâlarıdır; varlıkta ise, Allah ve isimlerinden başka bir şey yoktur. Yani, varlıkta zât-ı ilâhî ve bu a'yân-ı sâbite'den başka bir şey yoktur. 'Âlem diye isimlendirdiğimiz şey, ilâhî isimlerin kendisine yansıdığı ve a'yân-ı sâbite'nin tahakkuk ettiği bu aynadır” (Afifi, 2000:265).

“İbnü'l-Arabî ayn ile hakikati, zâtı ve mahiyeti kastederken, sübût veya sabit ile de insan mahiyetinin veya üçgenin zihindeki varlığı gibi zihnî veya akli varlığı kast eder”

(el-Hakîm, 2005:90). Bunun anlamı şudur: “İbnü'l-Arabî a'yân-ı sâbiteden söz ettiğinde, varlıkların şahıslarının bulunduğu duyulur ve harici âlemin yanında eşyanın hakikatlerinin veya akledilir mahiyetlerinin bulunduğu akledilir âlemin varlığını ifade etmiş olur” (el-Hakîm, 2005:90). O halde İbnü'l-Arabî, a'yan-ı sabiteyi âlemdeki şeylerin hakikatlerinin veya akılla idrak edilebilen ayn'larının bulunduğu akledilir bir âlem olarak tasarlamıştır.

Duyulur âlemdeki nesnelere varlık durumuna çıkmadan önce Hakk'ın varlığında bulunan potansiyel varlıklar halindedir. Afifi'ye göre bu potansiyel varlıklar Hakk'ın ilerideki 'oluş'unun fikirleri olarak Allah'ın aklının muhtevasını oluşturmuştur. Bu akledilir gerçeklikler, a'yan-ı sabite (nesnelere sabit prototipleri) olarak ifade edilir (Afifi, 1990:25). İlahi isimlerin ve a'yan-ı sabitenin Hakk'ın ilmindeki akledilebilir suretleri olan ilmi suretlerin eseridir âlemdeki nesnelere. Bu durum, Hakk'ın sonsuz bir varlık olmasının yanında aynı zamanda sonsuz bir ilim olduğunu da gösterir. Bu anlamda a'yan-ı sabite Hakk'ın bu sonsuz ilminde, sabit ve değişmez olan hakikatlerdir. Mutlak varlık olan Hak bu hakikatlerde zahir oluşunda o şey zuhura gelir; batın oluşunda o şey yok olur (Tahralı, 2000:29). “...özü gereği madum (yok) olan her ayn(-ı sabite), Allah tarafından bilinir ve yaratılması irade edilir. Sonra söz konusu ayn(-ı sabite), Allah'tan varlık kazanır, hatta Allah onda varlık meydana getirir, daha doğru bir ifadeyle ona varlık elbisesi giydirir” (Arabî, 2008b:189). Varoluş Hakk'ın tasavvur ettiği ilmindeki suretlerini fiile geçirmesi olmaktadır. Bu durumda Hakk'ın varlık âlemine vücut verme sürecinde ilminin fiilinden önce geldiği görülmektedir. Bu durumu Tahralı ressam örneğiyle şu şekilde açıklamaktadır:

“Bir ressam yapacağı levhanın önce sûretini kendi ilminde tasavvur eder; sonra da ilmindeki bu tasavvurun sûretini fiile getirir. Ressam zihnindeki bu sûrete göre pek çok resim vücûda getirebilir. (...) Onun ilmindeki sûret ise sâbittir. Bu sûret onun ilminden ayrı olamaz ve hârice çıkıp vücut bulamaz. İşte bu misâldeki gibi, Musavvir olan Hakk'ın ilminde birer ilmî sûretlerden ibâret olan 'sâbit aynlar' vücûd kokusu koklamamıştır, denilir. Ressam yaptığı levhanın sûretini önce kendi ilminde teşekkül ettirmedikçe, hâriçte resim yapma fiili ve yapılan levha zuhûr edemez” (Tahralı, 2000:29).

O halde bu hakikatler mevcut ve mevcut olamayan şeylerin değişmez özleridir. Bu değişmez özler Hakk'ın ilminde, duyulur âlemdeki varoluşlarından önce var oldukları için, ilahi akıldaki veya ilahi zattaki suretler veya hallerdir. A'yan-ı sabite, “...hem Allah'ın aklındaki akledilir fikirlerdir, hem de zât-ı ilahinin hususî formlarıdır. Şu halde

a'yan-ı sâbite bir yandan nesnelere mahiyeti ile özdeşleştirilirken, öte yandan da onların hüviyetleri ile özdeşleştirilir” (Afifi, 1990:25). Varlıkların hakikatlerinin akledilir suretleri olmaları, *a'yan-ı sabitenin* yaratılmış şeylerin mahiyetleri olmasının sebebi olurken. Bir olan zat-ı ilahideki taayyünler olmaları da onların yaratılmış olan şeylerin hüviyetleri olmasının sebebidir. Hakk'ın ilminde malum olan ayn ile duyulur âlemde bulunan ayn arasındaki fark, birincisinde ayn'ın duyulur âlemde yok olması, ikincisinde ise duyulur âlemde mevcut olmasıdır. “İlki fikirler olarak *a'yan*'ın ilk yönünü izah eder; ikincisi ise cevheri formlar olarak ikinci yönünü izah eder” (Afifi, 1990:25).

A'yan-ı sabitenin bu çift yönü, hatırlanacağı üzere Hakk'ın tecelli sürecindeki feyz-i akdes ve feyz-i mukaddes merhalelerinde oluşmaktadır. Hakk'ın ilk tecellisi (feyz-i akdes) önce kendi ilmindeki bu sabit hakikatlerde gerçekleşir (eşyaların hakikatlerinin bulunduğu akledilir âlem). Bu tecellide *a'yan-ı sabite* ilahi isimlerin temel suretleridir. Sonraki tecellide (feyz-i mukaddes) bu hakikatlerin suretleri harici âlemde varolur (varlıkların şahıslarının bulunduğu duyulur âlem). Bu tecellide de *a'yan-ı sabite* âlemdeki şeylerin şeklini belirleyen hakikatlerdir. Hak ile âlem arasındaki bu özel ontolojik konumlarının bir sonucu olarak *a'yan-ı sabite*, hem etkin ve hem de edilgen olmalarını sağlayan çifte bir fitrata sahiptir. “Âlem de Hakkın varlıkların sabit hakikatlerine [*a'yân-ı sâbite*] tecellisinden ibarettir ki, bu tecelli olmasaydı mümkünler var olmayacaktı” (Arabî, 2006e:81). İbnü'l-Arabî'nin bu ifadesinde *a'yan-ı sabite*, Hakk'ın tecellisini kabul etmesi ve Hakk'ın ilahi ilminin dışında bağımsız bir gerçekliğinin bulunmaması yönünden edilgen bir yapıya sahiptir. “Hak *a'yân-ı sâbitenin* hakikatlerine ve hallerine göre suretten surete girer ve tasavvur edilir” (Arabî, 2006e:81). “Allah'ın varlığı, bu *a'yân-ı sâbite* üzerine onların istidatlarının gerektiği şekilde yayıldı” İbnü'l-Arabî'nin bu ifadelerine göre de *A'yan-ı sabite*, Hakk'ın tecellisini kendi istidadınca yansıtıp âlemdeki şeylerin biçimlerini belirlemesi, yani duyulur âleme etkisi yönünden, etkin bir yapıya sahiptir. Bu durumu Izutsu şu şekilde ifade eder:

“Bunlar İlâhî Zât'da bilkuvve mevcûd mümkinâtta başka bir şey olmamaları hasebiyle kabûl edici ve edilgen (pasif) ‘kaplar’dır. Bunların fitratı Zât'ın bizâtihi potansiyel içyapısı tarafından pasif (edilgen) bir biçimde belirlenmiştir. Fakat sırf kendileri açısından göz önüne alındıklarında, bunlar kendi kendilerini belirleyici bir fitrata sâhiptirler ve âlemin mümkün nesnelere üzerinde de belirleyici bir güç

icrâ ederler. Bunlar mümkün nesnelere cevherleri yâni a'yânıdır. Ve bütün mümkün nesnelere her birisi de, kevnî âlemde, kendi aynının icâbına uygun olarak kuvveden fiile çıkmaktadır” (Izutsu, 1999:216).

İbnü'l-Arabî'ye göre bu süreç, yani Hakk'ın kendilerinde zuhur ederek a'yan-ı sabitenin varlık kazanması, yaratmadır. Bu var etme süreci bu hakikatlerin Hakk'ın ilminden ayrılıp duyulur âlemde varolması değil, Hakk'ın varlık tecellisinin ilmindeki bu sabit hakikatlerde gerçekleşmesi ve bunların suretlerinin duyulur âlemde varolmasıdır. A'yan-ı sabite ilahi bilinçteki suretler olmaları yönünden makul şeylerken, Hakk'ın tecelligâhları olmaları bakımından mevcuttur. Hakk'ın ilmindeki bu suretlere zuhur ederek onları mevcut hale getirmesi ezelden ebede kadar devam eden bir süreçtir. Bu süreçte de hiçbir mevcut Hakk'ın ilmindeki bu sabit hakikatinden farklı bir şekilde ortaya çıkmamaktadır. İbnü'l-Arabî bu durumu şu şekilde ifade eder:

“...[Tanrı'nın bilgisindeki] sabitlik halinde kendisiyle olduğun ve onunla dış varlığında ortaya çıktığın şeydir. Bu durum, senin bir varlık sahibi olduğun kabul edilirse böyledir. Varlığın -sana değil- Hakka ait olduğu kabul edilirse Hakkın varlığında yargı sana aittir. Senin var olduğun kabul edilirse bu durumda yargı sana aittir. Hüküm sahibi Hak ise Hakka ait şey, yalnızca sana varlık bahşetmekten ibarettir ve [bu durumda bile] senin hakkında verilen yargı sana aittir. Dolayısıyla sen, yalnızca kendini öv ve kendini kına! Hakka hamd etmenin tek sebebi, sana varlık bahşetmesidir; çünkü varlık bahşetmek sana değil, O'na aittir. Bundan dolayı sen, yargılarla O'nun gıdasısın. O ise varlıkla senin gıdandır. Böylece senin üzerine belirlenen şey, Hakkın üzerine de belirlenmiştir” (Arabî, 2006e:82).

İbnü'l-Arabî varlık anlayışının bir özetini yaptığı bu pasajda, a'yan-ı sabitenin yaratılış sürecinde kendileri sayesinde açığa çıkan varlıklarla Hak arasındaki ilişkiyi belirlemektedir. Pasajda duyulur âlemde varolan her şeyin, İlahi ilimdeki ezeli sübut haline göre ortaya çıktığı belirtilmektedir. Bu durumda varolan Hak mı yoksa halk mıdır?

İbnü'l-Arabî'ye göre bu, itibari bir durumdur. Eğer duyulur âlemdeki varlığın Hak olduğu iddia edilirse, Hakk'ın sureti olunması açısından hüküm bireye (halk) aittir. Çünkü birey Hakk'ı taayyün ettirip, kendi sıfatlarını ona vermektedir. Eğer duyulur âlemdeki varlığın bireye ait olduğu düşünülürse, hüküm yine bireye aittir, Hakk'ın bireydeki hükmü sadece ona varlık vermesidir. Şu halde Allah bir şeyi a'yan-ı sabitesindeki bulunduğu hale ve Hakk'ın o şeyi bilmesine göre varlığa çıkarır. Fakat Hakk'ın ilmi, a'yan-ı sabitenin kendilerinden Allah'a verdiği bilgidir (Afifi, 2000:269).

“Öyleyse varlık kazanan şey, varlık verenin ta kendisidir. Bununla birlikte varlık kazanma, varlıktan başka bir şeydir ki, o da surettir. Şu halde varlık kazanan zâhir,

veren ise varlığın aynıdır. Çünkü zâhirin kendisiyle ortaya çıktığı suret, gerçekte mazharın suretidir. Öyleyse zâhir ile ilişkilendirilen her hüküm, ondan meydana gelir. Zâhir ise, zuhur ederek mazhara kendisine etki etme hükmü kazandırır” (Arabî, 2007a:353).

Kendi istidadına uygun bir ontolojik yapı taşıyan her birey, Hakk’ın kendilerine verdiği varlığı kendi istidadına uygun bir şekilde belirleyip, sınırlandırır. İbnü’l-Arabî’nin deyiimiyle onlara özel bir boya atfeder. O halde Hak herhangi bir şeye varlık verdiğinde o şey kendi hakikatının isteğine göre, kendi özelliklerine has bir şekilde âlemde varolur. İbnü’l-Arabî’ye göre ancak Allah ehli olan kişiler “...mümkünlere ait ayan-ı sâbite’nin hükümlerinin suretiyle birlikte, varlığın Allah olduğunu öğrenmişlerdir” (Arabî, 2008c:370).

İbnü’l-Arabî, hem etkin hem de edilgen olan bu çifte fıtrata sahip olan hakikatleri, farklı karşıt kavram çiftlerini kullanarak da açıklamaya çalışmaktadır. Ona göre, bu hakikatler ne vardır ne yoktur, ne hadistir ne kadimdir, onlar arada bulunan bir yapıya sahiptir.

İbnü’l-Arabî duyulur âlemde varlığı olmayan, sadece akılsal varlık olan a’yan-ı sabitenin özü gereği madum (yok) olduğunu belirtir (Arabî, 2008b:189). A’yan-ı sabite sürekli sabit hakikatler olmalarına rağmen yoklukturlar. Ancak a’yan-ı sabitenin yokluk olması durumu duyulur âlem açısından, yani onların zaman ve mekân içerisinde bir varlıklarının olmamasıdır. Onların İlâhi ilimde sübut etmiş sürekli varlıkları vardır, aynı kavramların insan zihninde varolması gibi. Bu anlamda a’yan-ı sabitenin ne var ne de yok olduğunu ifade etmek, onların mutlak yokluk olduğunu ifade etmekten daha doğru bir ifadedir (Izutsu, 1999:218). İbnü’l-Arabî bu durumu, âlemin Hak sayesinde kendisinden meydana geldiğini ileri sürdüğü, âlemin akledilir mahiyetlerini toplayan akledilir bir hakikat olan tümel hakikati açıklarken belirtmektedir:

“O, varlık ve yokluk ile hâdislik ve kadîmlik ile nitelenemez. Kadîm’de bulunduğu kadîm, yaratılmışta bulunduğu yaratılmıştır. (...) Bu tümel hakikat, âlemden önce olmakla nitelenmediği gibi âlem de ondan sonra olmakla nitelenemez. Fakat o, genel anlamda varlıkların aslıdır. (...) Hakikatler hakikati için âlemdir dersen doğru söylemiş olursun, âlem değildir dersen yine doğru söylemiş olursun, Haktır dersen doğru söylemiş olursun, Hak değildir dersen yine doğru söylemiş olursun. Çünkü o, bütün bu isimleri kabul eder ve âlemin bireylerinin sayısınca çoğalır ve Hakkın tenzihiyle onlardan soyutlanır” (Arabî, 2006a:343).

Bu hakikatlerin ilâhi bilinçteki sübutları açısından dolaylı olarak kadim ve yok olma durumları söz konusu iken, varlık kazanıp duyulur âlemde ortaya çıkmaları yönünden

ise hadis ve varolma durumları söz konusudur. O halde bu hakikatler hakkında ‘ne var ne de yok olandır, ne kadim ne de hadis olandır, ama hem var hem yok olandır, hem kadim hem de hadis olandır’ denilebilmektedir. İbnü’l-Arabî bu anlamda a’yan-ı sabiteyi bir imkân olarak düşünmektedir: “...onun mazhar olup kendisine varlık ile nitelenme hükmü verilmiş olması, kendisini ‘imkân’ hükmünden çıkartmaz, çünkü imkân a’yan-ı sâbite için zâtî bir niteliktir” (Arabî, 2007b:256).

A’yan-ı sabitenin bu arada bulunma durumu, onların gölge bir varlık yapısına benzetilmelerinin de nedenidir. Bu benzetme Tahralı tarafından şu şekilde ifade edilmektedir:

“Vücûdda olan zuhûrun tamlığı ‘sübût’ta yoktur. A’yân-ı sâbitenin vücûdu gölge vücûd olup Hakk’ın vücûduyla kâim olmuştur” (Tahralı, 2000:27).

“...gölge, gölge sahibinin hayâlidir. Hakîkate vücûd gölge sâhibine âittir. Gölgenin vücûdu ise mev’hûmdur. Hakîkate vücûd, Zât’a ve vücûdî sıfatlara, yâni mazharlarda zuhûr eden ilâhî sıfatlara mahsustur. Onun için birer ilâhî şe’n olan a’yân-ı sâbite akılla idrâk edilen şeyler olup ‘vücûd kokusunu koklamamıştır’ demişlerdir. Nitekim gölge misâlinde de, gölge, varlık kokusu koklamamış, sâhibi olan eşyânın varlığından gölge olmaktan öte bir varlık imkânı elde edememiştir” (Tahralı, 2000:29).

A’yan-ı sabite’nin, Hakk’ın ilmindeki sübut etmiş sürekli ve kadim olarak mevcut olan ve sadece akıl yoluyla kavranabilen gerçeklikler ve mevcut nesnelere özü olması, onların ara durum olarak belirlenmesinin yanında tümel durumlar olarak algılanabilmesine de neden olmaktadır. A’yan-ı sabitenin tümellere olan benzerliği, *Fusûsu’l Hikem*’deki tümel durumların açıklandığı pasajdan çıkarılabilir:

“Tümel durumlar dışta bir varlığa sahip olmasalar bile, zihinde akledilir ve bilinir olarak mevcuttur. Dolayısıyla onlar, dış varlıktan gizlenmiştir ve sürekli bu durumdadırlar. Dış varlığa sahip her şeyde ise tümel durumların hükmü ve etkisi vardır. Hatta tümel durumlar dıştaki varlığın aynıdır, onlardan başka değildir. (...) Tümel durumlar sürekli akledilir; akledilir olmaları yönünden gizli, [aynı oldukları] dış varlıklar bakımından ise görünürdürler. Bütün dış varlıklar, akıldan kaldırılmaları ve akledilir olmalarını ortadan kaldıracak şekilde dışta var olmaları mümkün olmayan bu tümel durumlara dayanır. (...) kendileriyle nitelenen her şeyde özü gereği bulunurlar. Örneğin[tümel durum olan] ‘insanlık’, bu türden her özel insanda bulunur; şahısların çoğalmasıyla çoğalmaz ve akledilir olmayı sürdürür” (Arabî, 2006e:27-28).

Tümel durumlar olarak kastedilen İbnü’l-Arabî’nin İlâhi sıfatlar teorisidir. Bu teorinin; a’yan-ı sabite teorisi ile ne kadar benzer hatta özdeş olduğu görülmektedir (Izutsu,

1999:221). Bu anlamda tikel varlıkların hakikatleri ya da suretleri olan tûmellere, tikel varlıkların a'yan-ı sabitesidir denilebilir.

A'yan-ı sabiteye dair bu belirlemeler onların bir yandan âlemde mevcut olduklarını diğer bir yandan da Hakk'ın bilincinde sabit ademi şeyler olduklarını göstermektedir. Bu şekilde çift doğallık ve aradalık özelliğine sahip bir yapı olmaları İbnü'l-Arabî'nin onlardan bahsederken paradoksal ifadelerle (var-yok, kadim-hadis, etkin-edilgen) yer vermesine neden olmuştur. Hakk'ın kendileri aracılığıyla, kendilerinin belirlemiş olduğu kalıplara zuhur etmesiyle âlemin görünmesini sağlayan, ne var ne de yok hükmündeki bu hakikatler daha önce de belirtildiği gibi insan zihnindeki kavramlar gibidirler. Bu anlamda nasıl zihindeki kavramlar, düşünceler akli parçalara ayırmıyorsa, Hakk'ın bilincindeki kavramlar olan a'yan-ı sabitenin çokluğu da Hak, yani varlık için bir çokluk hali oluşturmaz.

Hakk'ın isimleri aracılığıyla isimlerin mazharları olan a'yan-ı sabiteye tecelli ederek, kendini görünür kılmaması sonucu ortaya çıkan âlemden sonra, Hakk'ın en mükemmel tecellisi küçük âlem olarak adlandırılan insan, özelde ise insan-ı kâmil de vuku bularak kemale ulaşır.

1.4.3. İnsan-ı Kâmil

İbnü'l-Arabî "...insan-ı kâmil' deyimini kullanmış ilk kimsedir. Bu durum lafız yönünden böyledir. İçerik yönüne gelince, İbnü'l-Arabî terimin içeriğinde kendi özgünlüğünü ve bireyselliğini etkilemeyen çeşitli kaynaklardan yararlanmışır" (el-Hakîm, 2005:369). İnsan-ı kâmil kavramının sözlük anlamı "...güzel huy ve tabiat ve yüksek fazilet sahibi olan kimse"dir (Devellioğlu, 2002:440). İslâm tasavvuf düşüncesinde de aynı şekilde, insan-ı kâmil denildiğinde genellikle sözlerinde ve hareketlerinde mükemmelliğe ulaşmış, bu sayede de mükemmel marifeti elde etmiş kimse kastedilmektedir. İbnü'l-Arabî, İslâm tasavvuf düşüncesinin ahlaki bir anlam yüklemiş olduğu insan-ı kâmil kavramına ontolojik bir anlam kazandırarak varlık düşüncesinin temel kavramlarından biri haline getirir.

İnsan-ı kâmil kavramı, " 'bir şeyin ortaya çıkması'; yabancılığın zıddı olan her şey" (el-Hakîm, 2005:364) demek olan insan kavramı ile "iyilik ve kötülük gibi ahlaki tasnifleri dikkate almaksızın bütün özellikleri içermek" (el-Hakîm, 2005:369) anlamı olan kâmil

kavramlarından oluşmuştur. “Şu halde yetkinliğin buradaki anlamı ahlaki değil, ontolojik, başka bir ifadeyle ilahi ve kevnî özelliklerin insanda bulunması” (el-Hakîm, 2005:369), yani ortaya çıkmasıdır. Bu anlamda insan varoluşunda kâmidir. “Kemâlin ikinci görünümü ise nefse ve Allah’a dair yetkin bilgidir. Buna göre insan-ı kâmil keşfinin bir aşamasında Hak ile birliğini idrak eden ve bu idrakten de kendisine ve Allah’a dair bilginin kemâline ulaşan kimsedir” (el-Hakîm, 2005:369-370). Varoluşunda kâmil olan insan bu anlamda da bilgisinde kâmil olmaktadır. Böylece kemalin İbnü’l-Arabî de ahlaki anlamından ziyade, ontolojik ve epistemolojik bir anlamı olduğu görülür. Bu anlamda insan-ı kâmil kavramının içeriğini Suad el-Hakîm *İbnü’l Arabî Sözlüğünde* şu şekilde ifade eder:

“Ontolojik yönden, yani birinci anlamıyla kemâle baktığımızda insan-ı kâmilin ontolojik işlevi şöyle tanımlanır: insan-ı kâmil Hak ve âlem arasındaki ayırıcı ve birleştirici sınırdır. Buna göre o bir yandan iki sureti birleştirir: ilahi isimlerle zuhur eder, böylece Hak olur, imkânın hakikatiyle zuhur eder; böylece halk olur. Öte yandan insan-ı kâmil hakikatin iki yönünü ayırır. Böylece âlemin kendisinden ortaya çıktığı bilinmezliğe tekrar dönmesini engeller. İnsan-ı kâmil, dış ve iç arasındaki sınırdır: dışın içe girmesini engeller. Aynı zamanda insan-ı kâmil âlemin varlık sebebi ve onun koruyucusudur” (el-Hakîm, 2005:370).

“...kemâli epistemolojik anlamda, yani ikinci anlamıyla ele alırsak insan-ı kâmilin epistemolojik işlevi çoğalır. Buna göre insan-ı kâmil peygamberler de dahil olmak üzere bütün ariflerin marifetlerini ve bilginlerin ilimlerini aldıkları bir kandildir. Bu anlamda insan-ı kâmil himmetlere yardım edendir. İnsan-ı kâmil var oluşta Hak ve halk arasında bir berzah olduğu gibi ilim ve marifette de âlem ve Hak arasında bir berzaktır” (el-Hakîm, 2005:371).

Bu anlamda öncelikle yapılması gereken insan-ı kâmil kavramının tanımında geçen ontolojik ve epistemolojik yönlerinin açıklanması ve vahdet-i vücûd düşüncesi içerisindeki yerinin belirlenmesidir.

İnsan-ı kâmil kavramının ontolojik yönü Hak ile halk arasında ayırıcı ve birleştirici sınır olması, hem Hak hem de halk olması ve âlemin sebebi, koruyucusu olma durumudur. Varlık âleminin bir nevi varoluş nedeni olan insan-ı kâmil, zahir ile batını birbirinden ayırdığı için berzah, yani ara bir duruma sahip olmaktadır. Sadece insan hem zahirin hem de batının mazharı kılınmıştır. “İnsan, bütün bir âlemdir. İnsanın zatı, latif ve kesif (yoğun) olmak üzere ikiye ayrılır. Tecelli insan üzerinde farklılaşırsa, bu durumda duyusal ve görüntü olarak ez-Zahir isminde, mana ve nezihlik bakımından ise el- Batın isminde tecelli gerçekleşir” (Arabî, 2006d:25). Onun zahiri yanı duyulur âlemi izhar

ederken, batını yanı Hakk'ın isimlerini izhar eder. O halde insan-ı kâmil ilahi isimlerle zuhur edince Hak, mümkünlik hakikati ile zuhur edince halk olmaktadır.

Daha önce de belirtildiği gibi vahdet-i vücûd düşüncesine göre bütün âlem ve varlıklar, Hakk'ın âlem hakkındaki bilginin ve varlığın kemale ulaşmasını dilemesi (Arabî, 2007b:30) sonucu, ilahi ilmindeki isim ve sıfatların görünür hale gelmesidir. Hak "...isimlerinin otoritesi ortaya çıksın diye âlemi yarattı. Çünkü güç yetirilen olmaksızın kudret, ihsan edilen olmaksızın cömertlik, rızıklanan olmaksızın rızık vericilik, yardım isteyen olmaksızın yardım etmek, (...) etkileri olmayan işlevsiz hakikatlerdir" (Arabî, 2006a:347). Âlem tek tek isim ve sıfatların zuhur alanı iken, insan-ı kâmil bu sıfat ve isimleri toplu bir şekilde yansıtan tecelligâhtır. "Benim bütün isimlerim, ancak insanın yaratılışında ortaya çıktı" (Arabî, 2006b:168).

Hakk'ın vücudla özdeşleştirildiği vahdet-i vücûd düşüncesinde, bütün varlıklar vücudu aynı nispetle yansıtmazlar. A'yan-ı sabite kavramı açıklanırken ifade edildiği gibi, her bir varlık kendi istidadının gerektirdiği biçimde belli bir ismi veya sıfatı yansıtır. Hakk'ın bütün sıfatlarını ve isimlerini külli veya terkihi bir surette yansıtmaya özelliğine sahip tek varlık ise insandır. "Tanrı'nın suretindeki her isim, insanın yaratılışında ortaya çıkmıştır. Böylece insanın yaratılışı, bu varlık sayesinde kuşatıcılık ve toplayıcılık rütbesini elde etmiştir" (Arabî, 2006e:26). İbnü'l-Arabî bu durumu anlatırken sık sık ayna sembolizmine başvurur. Ona göre "Hak, kendini görmeye için senin aynandır. Sen de isimlerini görmede ve bu isimlerin hükümlerinin -ki isimler O'nun aynasıdır- ortaya çıkışında Hakkın aynasıdır" (Arabî, 2006e:48). Hakk'ın kendini müşahede edebilmek için yaratmış olduğu âlem, Hakk'ın tek tek isim ve sıfatlarını yansıttığı için, Hakk'ın bir vechesini temsil etmektedir. "Hak [isimlerini ya da kendisini görmek üzere] bütün âlemi ruhsuz bir beden gibi yarattı. Âlem, tıpkı cilasız bir ayna gibi oldu" (Arabî, 2006e:25). Bu anlamda âlem "...yalnızca münferit noktaların oluşturduğu gevşek bir küme gibidir. Sanki bir çeşit bulutsu bir ayna gibidir" (Izutsu, 1999:293). Buna karşılık insan Hakk'ın sıfatları ve isimlerini külli bir şekilde yansıtmaya özelliğine sahip olduğu için, tüm âlemin yapısı apaçık parçaları irtibatlandırılmış bir şekilde onda yansır. "İlahi emir, âlem aynasının cilalanmasını gerektirdi. Âdem, bu aynanın cilası ve bu suretin ruhu oldu" (Arabî, 2006e:25). "İnsân ise her bir nesneyi gerçekten de olduğu gibi yansıtan iyi cilâlanmış kusursuz bir aynadır. (...) İnsan, daha çok, âlem denilen bu aynanın bizâtihi

cilâsıdır” (Izutsu, 1999:293). Bu anlamda insan-ı kâmile mikro kozmos yahut bütün âlemin hülasasıdır denir. O, tüm varlık tabakalarını kendisinde toplar. Bu yüzden insan-ı kâmiller yoluyla varlık zuhuruna tam bir mükemmellekle ulaşır. İbnü'l-Arabî'nin belirttiği üzere:

“İnsan var oluşu itibarıyla mükemmel, yaratılış yönünden ise en tam ve ölçülü varlıktır” (Arabî, 2006a:153).

“Allah Âdem'i kendi suretine göre yarattı. (...) Böylece Allah bu değerli özette -ki o insan-ı kâmil- bütün ilahi isimleri ve kendisinden ayrı büyük âlemde ortaya çıkan hakikatleri var etmiş, onu âlemin ruhu yapmıştır” (Arabî, 2006e:220).

Bu anlamda insana ve özelde insan-ı kâmile Hakk'ın sureti üzerine yaratılmış varlık denir. Âlemin hülasası olan insanda zat, sıfatlar, isimler ve fiillerin tecellisi toplandığı için Hak kendi suretini, en mükemmel şekilde müşahede etmiş olur. Yalnız bu müşahede Hakk'ın kendi varlığının dışında bulunan bir şeye bakması gibi düşünülmemelidir. Mutlak varlığın dışında her mertebede tecelli eden başka bir varlık yoktur. “Bu müşâhede Hakk'ın bütün zerrelere Zât'ı ile zuhûr ve huzûru ile vuku' bulan 'zevki' bir müşâhededir” (Tahrâlı, 2000:23).

Hakk'ın kemalini ve güzelliğini gösterebileceği bütün sıfatlarını ve isimlerini sergileyecek kuşatıcı bir mazhara, yani insan-ı kâmile ihtiyacını İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde sıklıkla dile getirmesi, onun insan-ı kâmil kavramına verdiği önemi göstermektedir. “Hak, sayısız güzel isimleri bakımından emrin tümünü içeren 'kuşatıcı bir varlıkta' isimlerini tek tek görmek ve o varlık vasıtasıyla kendi sırrının kendisine görünmesini istedi. Varlık ile nitelenmiş olması nedeniyle 'kendisini görmek istedi' de denilebilir” (Arabî, 2006e:220). Bu anlamda insan-ı kâmil, Hakk'ın âlemi yaratma amacından biri olmaktadır. Ve bu amaç âlemde bulunduğu müddetçe âlem korunur ve varlığını sürdürebilir. Bu durumu İbnü'l-Arabî şu şekilde ifade eder:

“İnsanla birlikte hayat ahirete geç ettiği gibi dünya da insanın ayrılmasıyla yok olur. Buradan insanın Allah'ın âlemdeki gerçek maksadı, gerçek halifesi ve ilâhî isimlerin ortaya çıkma mahalli olduğunu kesin olarak öğreniriz. O, âlemin bütün hakikatlerini kendisinde toplar: Melek, felek, ruh, cisim, doğa, cansız (donuk) ve canlı” (Arabî, 2006a:362).

“...âlemde insan, yüzükteki kaş gibidir. Kaş, padişahın hazinelerine vurduğu mühür ve nişandır. Allah, insanı bu nedenle 'halife' diye isimlendirdi. Mühür hazineleri nasıl korursa, Allah da insan vasıtasıyla âlemi korur. Hükümdarın mührü hazineler üzerinde bulunduğu sürece, hiç kimse onun izni olmaksızın hazineleri açmaya yeltenemez. Allah, mülkü[olan âlemi] koruması için insanı halife yaptı. Bu 'kâmil insan' âlemde bulunduğu sürece âlem korunur. Bakınız! İnsan, dünya

hazinesinden ayrılıp çıksaydı, Hakkın o hazinede gizleyeceği bir şey kalmaz, âlemde bulunan şeyler ortaya çıkar, birbirlerine karışır, hayat ahirete göçerdi. İnsan, ahiret hazinesi üzerinde de ebedi bir mühürdür ” (Arabî, 2006e:26).

İbnü'l-Arabî insan-ı kâmilin halife olarak nitelendirmektedir. İnsan-ı kâmil bu niteliği bütün sıfatları ve isimleri cem etme istidadına sahip olduğu için kazanmıştır. O varlığın aynasında büyük âlemin yansıdığı küçük âlemdir. Diğer her varlık kendi hakikatının gerektirdiği kadar Hakk'ı yansıtır. Hakk'ın halifesi olan insan-ı kâmil, bütün bir varlık âleminin, yani Hakk'ın hazinesinin koruyucusu ve vekili durumundadır.

İnsan-ı kâmil kavramının epistemolojik yönü ise onun, bütün ariflerin ve bilginlerin ilmini aldıkları kandil olması durumudur. Hakk'ın âlemi yaratma amacından biri olarak belirlenen insan-ı kâmilden daha öncelikli amaç Hakk'ın bilinmesidir. “...her bir şeyin yaratılışının ikinci amacı, ancak insanın var olmasıyla ilgilidir. İnsan, âlemdeki halifedir. Burada ikincil amaç dedim, çünkü her şeyin yaratılışında birinci sebep Hakkı bilmek ve O'na ibadet etmektir” (Arabî, 2006a:355). Yaratılışın esas amacı olan Hakk'ın bilinmesi ise en mükemmel bir şekilde insanda gerçekleşir. “Nasıl ki sen ancak benim sayemde [var] oluyorsun, ben de ancak senin vasıtanla bilirim. O halde seni bilen, beni bilmiştir. Ben bilinmezsem, sen de bilinmezsin” (Arabî, 2006e:93). İnsan, özellikle insan-ı kâmil, Hakk'ı kâmil bilgiyle bilen yegâne varlık olmaktadır. O Hakk'a dair bilginin kemaline ulaşan kimsedir. “...insan, varlıkta Allah'tan, O'nun sıfat ve fiillerinden başka bir şey bulunmayıp O'nun varlığın kendisi olduğunu bilen kimsedir” (Arabî, 2006e:80). Hakk'ın sureti olması ve kuşatıcılığı sayesinde varoluşunda kâmil olan insan bu anlamda da bilgisinde kâmil olmaktadır. “...kemal sahibi olduğunda Hak onun tecelligâhı haline gelir. Böylelikle her gözle Hakkı görür ve her surette Hakkı müşahede eder” (Arabî, 2007a:158-159).

Bütün bu kâmil insanlar ve peygamberlerin ilmini kendinden aldıkları kandil de, âlemin kendisi aracılığıyla yaratıldığı yaratıcı prensip olan “Hakikat-ı Muhammediye”dir. O, “...peygamber ve velîlere ait her türlü vahiy ve ilhâm ve keşfi bilginin kaynağıdır” (Afifi, 2000:83). İbnü'l-Arabî, hakikat-ı Muhammediye ile Hz. Muhammed'i değil, Hz. Muhammed ve diğer nebilerin onun suretlerini teşkil ettiği 'Ruh'u kastetmektedir (Afifi, 2000:83). O, Hakk'ın kendisini izhar ettiği ilk taayyüdüdür. Diğer taayyünlerin hepsi onun aracılığıyla kuvveden fiile çıkmıştır. İbnü'l-Arabî'nin ilk kelime veya ilk akıl

olarak da adlandırdığı hakikat-ı Muhammediye, a'yan-ı sabite'nin varlığının kendisine bağlı olduğu prensiptir.

Hakk'ın kendini kendisiyle bilmesiyle başlayan zuhur süreci, isim ve sıfatlarla suretleri olan a'yan-ı sabitelerin Hakk'ın kendi ilmindeki zuhuru olan feyz-i akdes ve a'yan-ı sabitelerin makul âlemden, dış âleme zuhuru olan feyz-i mukaddes ile birlikte farklılık ve başkalığın zirvesinde kemale ulaşır. Kemal ise insan-ı kâmilidir. Varlık nizamındaki sıralamada ilk zuhurun mazharı ve sureti insan, özel olarak da ilk akıl olarak nitelendirilen hakikat-ı Muhammediyedir. Tecelli sürecinde hakikati itibariyle ilk olan hakikat-ı Muhammediye, sureti olan insan-ı kâmil ile son bulmuştur. Çünkü ilk akıl en iyi şekilde insan-ı kâmil'in kendini idrak eden bilincinde gözlenebilir. “Ezeli-sonradan olmuş' insan, ebedi-sürekli yaratılmış, toplayıcı-ayıran kelimedir [hakikat]. Âlemin fiilî varlığı onun varlığıyla tamamlanmıştır” (Arabî, 2006e:26). Tecelli sürecinde “...genel ilke, her şeyin kendi aslına ve başladığı yere dönmesidir. Zuhur, ilk olarak, insan-ı kâmilin hakîkati ile -ki Hz. Peygamber'in hakikatidir- başladığı gibi bitişi de onunla olmuştur ” (Demirli, 2005:255-256). Böylece Hak kendini varlık âleminde kesretin sonsuz değişken suretleri şeklinde izhar etmiştir.

“ ...varlık, bir dairedir. Dairenin başlangıcı İlk Akılın var olmasıdır. Bir rivayette, İlk Akılın Allah'ın yarattığı ilk şey olduğu bildirilmiştir. Şu halde İlk Akıl, ilk cinstir ve yaratma insan türünde bitmiştir. Böylece daire tamamlanmış ve dairenin sonu başına bitişip daire meydana geldiği gibi insan da akla bitmiştir. Söz konusu dairenin iki ucu arasında ise Allah'ın yaratmış olduğu âlemin bütün cinsleri bulunur. Bu iki uç, aynı zamanda kalem olan İlk Akıl ile son varlık olan insandır” (Arabî, 2006a:362).

Şahadet âleminde geriye doğru manevi yükseliş suretiyle aslına geri dönen yaratılış sürecinin nihai amacı olan insan, cisimler âlemi, a'yan-ı sabite, sıfat ve isimler ve zat mertebelerini, bu mertebelerin birbirlerine nispetle durumlarını müşahade eder ve bilir. İbnü'l-Arabî'nin ontolojisinde, her şeyin kaynağı olan mutlak varlık bu mertebelerin her birinde bir vechi ile zahir olur. Bu sayede mertebeler birbirinden bağımsız değil, organik bir bütünlük içerisindedirler. Her bir mertebe diğer mertebenin aslı ve gerçekliğini oluşturarak varlık dairesinin tamamlanmasına vesile olmuştur. Bütün bir varlık âleminin Hakk'ın sonsuz sayıdaki özelleştirilmiş ve sınırlandırılmış tecellilerinden ibaret olduğu, Hakk'ın dışında başka bir şeyin bulunmadığı, Hak'tan başka vücudun olmadığı bir “tevhid” anlayışı, İbnü'l-Arabî'nin ontolojik sistemini oluşturmuştur.

BÖLÜM 2: AHMED BİCAN'IN VARLIK GÖRÜŞÜ

İbnü'l-Arabî'nin sistemleştirmiş olduğu “vahdet-i vücûd” anlayışı, “umumiyetle İslâm âleminde, fakat bilhassa Anadolu’da ve Türk fikir hayatı üzerinde asırlarca müddet iz bırakmış”tır (Ülken, 2004:220). *Fütühat-ı Mekkiye* ve *Fusûsu'l Hikem*, onun İslâm tasavvufu ve düşüncesinde tesiri halen devam eden temel eserleridir. Onun fikir ve görüşleri Osmanlı düşünürleri ve ileri gelenleri tarafından kabul edilmiş ve bu fikir ve görüşleri inkâr edenlerin hata ettikleri ve hatalarında devam ederlerse de sapıtmış olacaklarını dönemin önemli şeyhüislâmı İbn Kemal (ö.1534) fetvasında belirtmiştir. Osmanlı uleması diğer İslâm ülkelerine oranla İbnü'l-Arabî eserlerine daha çok ilgi göstermekte ve İbnü'l-Arabî’yi din, fikir ve siyaset anlayışının temel taşlarından biri görerek, bunu İran ve diğer İslâm ülkelerine nispetle bir imtiyaz ve üstünlük olarak değerlendirmektedir (Tahralı, 1996:72-75). Böyle bir önemi haiz olan İbnü'l-Arabî'nin sistematik bir yapıya kavuşturduğu vahdet-i vücûd anlayışı, XV. yüzyıl Türk mutasavvıflarından Ahmed Bîcan'ın düşünce sisteminin başlangıç ilkesi olarak görülebilir.

2.1. Ahmed Bîcan'ın Eserlerinde Ekberî Geleneğin İzleri

İbnü'l-Arabî’yi takip eden tasavvuf cereyanına ‘şeyh-i ekber’ ünvanı dolayısıyla ekberiye medresesi denir (Kılıç, 1994:544). Hilmi Ziya Ülken, ekberî gelenek hakkında özetle şu değerlendirmelerde bulunur:

Ekberiye, tarikat veya tasavvuf hareketinden çok tasavvufi bir felsefedir. İslâm âleminde bu kadar yayılmış başka bir cereyan da yoktur. Ekberiye medresesinin en önemli isimlerinden Sadreddin Konevi, İbnü'l-Arabî'nin fikirlerini Anadolu’ya hâkim kıldığı kabul edilir. O, hocasını hem izah hem de tenkit ederek onu daha rasyonel bir şekle sokmaya çalışmıştır. Konevi’yi takip eden Saîdüddin Ferganî (ö.1300) ve Abdurrezzâk Kaşânî ise İbnü'l-Arabî felsefesine göre bir tasavvuf sembolizmi yapmış ve bütün eski tasavvuf terimlerini bir sistem etrafında toplamışlardır. Bu yazılı çalışmalar ekberiyyenin birçok tasavvuf hareketlerinin içerisine girmesine neden olmuştur. Kaşânî’yi takip eden Davûd-i Kayserî, İznik Medresesi’nde uzun yıllar İbnü'l-Arabî fikirlerini okuttu. Ekberî medresesinin tanınmış diğer mütefekkirleri ise Yazıcızade Mehmed Bîcan, İznikli Muhyiddin (ö.1480), Sofyalı Bâlî Efendi (ö.1552),

İsmail Ankaravî (ö.1632), Yakub Han Kâşgari (ö.1889), Abdülganî Nablûsî (ö.1731), Abdurrahman Câmî'dir (ö.1492) (Ülken, 2005:136-138).

Kılıç'a göre ise, İbnü'l-Arabî'ye atfedilen ekberiyeye tarikatının, daha sonraları Nablûsî tarafından Kadiriye-yi Ganiye-yi Ekberiyeye adıyla içtihad edilen Kadiriyye şubesi olduğu anlaşılmıştır. Günümüzde ise ekberiyeye, belirli bir tarikatı tanımlamaktan ziyade, daha geniş anlamda İbnü'l-Arabî'nin fikirlerini benimseyip, onu rehber edinenlerin yolu olarak ifade bulur. Bu yol tarikatlar üstü bir irfan yoludur. Nitekim İsmail Hakkı Bursevi (ö.1725), İbnü'l-Arabî yolunun bütün tarikatları ihtiva ettiğini, onun ilminden istifade etmeyen hiçbir Allah yolcusunun bulunmadığını belirtir. Bu durumda ekberiyeyi felsefi tasavvuf olarak görenler ve tarikat yerine “mektep” adıyla tanımlayanlar olmuştur ki doğrusu budur (Kılıç, 1994:545).

Kısaca yukarıdaki şekliyle açıklanan ekberî geleneğin etkisi sonucu, dönemin önemli mutasavvıfları başta İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l Hikem*'i olmak üzere, bu geleneğe ait temel kaynakları tercüme ve şerh etmişlerdir. Ahmed Bîcan da bu geleneğe uyararak “*Münteha*” adlı eserinin ikinci bölümünde *Fusûsu'l Hikem*'i şerh etmiştir.¹ Eserin birinci bölümünde ise İbnü'l-Arabî'nin varlık hakkındaki görüşleri bir nevi özetlenmiş gibidir. Ayrıca *Münteha*'nın dördüncü bölümünde, ekberî geleneğin önemli mütefekkirlerinden biri olan Abdurrezzâk Kaşânî'nin “*Istilahat-ı Sufiyye*” adlı eseri kısaltılarak tercüme edilmiştir. Bu bölümde yüzyirmidört civarında tasavvufî istilâh açıklanmıştır.

Ahmed Bîcan'ın eserleri teliften çok tercüme ve derleme nevinden mensur eserlerdir (Çelebioğlu, 1989:51). Bu itibarla eserlerinin bir çok yerinde ekberî medresesine mensup mutasavvıfların ifadelerine yer vermiştir. Bu mutasavvıfların başlıcaları İbnü'l-Arabî, Sadreddin Konevi, Müeyyidüddin Cendî (ö.1300), Ferganî, Abdürrezzak Kaşânî ve Davûd-i Kayserî'dir.

Ahmed Bîcan *Münteha*'nın birinci bölümünde “Hakk-ı Mutlak”, “vücûd”, “hakikat-i Muhammediye”, “tecelli”, “vahdet-kesret”, “feyz-i akdes”, “feyz-i mukaddes” gibi tasavvuf düşüncesinin temel kavramlarını konu etmektedir. Yine aynı bölümde vücud

¹ M. Nuri Gençosman *Fusûsu'l Hikem* tercümesinin önsözünde, Sadreddin Konevî ile başlayıp Salâhattin bey ile son bulan, toplam 43 *Fusûs* şarihinin isminin zikredildiği bir listeye yer verir (Gençosman, 1942:XV-XVI).

ve mevcut kavramları; İbnü'l-Arabî, Konevi, İmam Gazzâlî, Cendî, Ferganî, Kaşânî, Davûd-i Kayserî gibi mutasavvıfların görüş ve sözlerine atıflar yapılarak ayrıntılı bir şekilde ele alınır.

Ahmed Bîcan eserlerinde görüş ve sözlerine yer verdiği mutasavvıflara; “Şeyh Sadreddîn (rahmetullah)” (Ahmed Bîcan, 1594:115a) “İmam Gazzâlî (rahmetullahi aleyh)” (Ahmed Bîcan, 1594:5b) “Cendî (rahmetullahi aleyh)”, “Şeyh Ferganî (rahmetullahi aleyh)” (Ahmed Bîcan, 1594:60b), “Kaşânî (rahmetullahi aleyh)” (Ahmed Bîcan, 1594:94b) ve “Davûd Kayserî (rahmetullahi aleyh)” (Ahmed Bîcan,1594:28a) şeklinde hitap etmektedir. *Envarü'l Aşikin*'nin beş yerinde, *Münteha*'nın ise yaklaşık otuzyedinci yerinde İbnü'l-Arabî'nin sözlerine atıflarda bulunarak düşüncelerini dile getirmiştir. Bu kısımlarda, İbnü'l-Arabî'ye şu şekillerde hitab eder: “Şeyh-i Ekber Muhyiddîn-i Arabî” (Ahmed Bîcan, 1973c:692), “Şeyh Muhyiddin (Allah'ın rahmeti üzerine olsun) (Ahmed Bîcan, 1973a:311), “Şeyh-i Ekber (Kaddesallâhu sırrahû)” (Ahmed Bîcan, 1594:7a), “Şeyh-i Ekber (rahmetullahi aleyh)” (Bîcan, 1594:5b), “Şeyh (rahmetullahi aleyh)” (Bîcan, 1594:28a). Görüldüğü üzere Ahmed Bîcan'da, İbnü'l-Arabî'yi, “...öğretilerine sahip çıkanların onu, ondan sonra başka bir sufiye nasib olmayacak bir ünvan olan Şeyhu'l Ekber (Şeyhlerin en büyüğü)” (Afifi, 1990:21) olarak adlandırır.

2.2. Ana Hatlarıyla Vahdet-i Vücûd Anlayışı

Vahdet-i vücûd anlayışının özünü oluşturan İbnü'l-Arabî'nin, varlığın Hak olması, Hakk'ın birliği ve her şeyin Hak'tan ibaret olması, görünen her şeyde gerçekte zuhur edenin O olması (Arabî, 2006d:69) düşüncelerine, Ahmed Bîcan'ın “*Envarü'l Aşikîn*” ve “*Münteha*” adlı eserlerinde rastlanılır:

“el-Vücûd: Hakk'ın zâtını bulmaktır, gerü Hakk'ın zâtıyla. Bundan ötürüdür kim, Hazret-i Hakk'a 'Hazret-i Vücûd' derler” (Ahmed Bîcan, 1594:78b).

“Bize malûm oldu ki, bütün eşya, yaratılanların hepsi icadın, yaratmanın eseridir. Gerçek mevcut değildir. Zira vücud yok olmaz. Yok olan da Vücud olmaz. Hakiki vücud, gerçek varlık Allah Taalâ hazretleridir. Her an bakidir” (Ahmed Bîcan, 1973a:311).

“...her şeyin vücûdî vücûd-ı Hakk'ın taayyünüdür”(Ahmed Bîcan, 1594:3a).

Bu ifadelerle göre, gerçek varlık Hakk'ın zatına aittir. Hakk'ın birliği zatı gereğidir, çokluğu, yani taayyünü ise görecelidir. Sonradan yaratılanlar, varlık değil, gerçek varlığın, yani Hakk'ın taayyünü olan mevcutlardır. Bütün mevcudatın varlığı O'ndadır.

Bu bağlamda, Ahmed Bîcan'ın vücud ile mevcudu birbirlerinden ayırdığı söylenebilir. Şöyle ki, ona göre, mevcutlar sonradan yaratılmış bir varlık sayesinde değil, Hak sayesinde mevcut olmuşlardır. "...Hak taâla her şeyden evvel vardır, başlangıcı yoktur. Her şeyden sonra gene var olacaktır, sonu yoktur" (Ahmed Bîcan, 1973a:39). Mevcutlar ise yoklukla sabittirler, onlar için bir varlık yoktur:

"Vücûd-ı Hakk-ı vâhidi bilmekdür ki, cemî'i eşya' anunla mevcuddur. Pes küll-eşya' anunla müttehid olur. Şol i'tibarla ki, cemî'-i eşya' kendü nefesine nazar[1] ma'dumatdur vücûd Hakk'la mevcûd olur. Şol i'tibarla değil ki, eşyanın bir vücûdu ola hâssaten; andan sonra vücûd-ı Hakk'la müttehid olur. Bu muhâldir; belkim vücûd-ı küllîsi hakkdir muttasıl olmuşdur ayn-ı abde mevcûd olur vücûd-ı Hakk'la" (Ahmed Bîcan, 1594:78a).

Gerçek varlığı Hak'tan başkasına nispet etmekten kaçınılmalıdır (Ahmed Bîcan, 1973c:740). Çünkü sadece O, varolması için başka bir varlığa ihtiyacı olmayandır. Âlemin varlığı başka bir varlığa, Hakk'a bağlı olduğu için, âlemin gerçek bir varlık değil, gölge bir varlık olduğu söylenebilir. *Münteha*'da âlemin gölge (zıll) oluşu şu şekilde ifade edilir:

"el-Âlem: Zıll-i sânidir. Ve bu zıll-i sâni değildir; illâ vücûd-ı Hakk'dır ki, merâtibî birle zâhir olur suver-i mümkinâtle. Ve Hakk'ın zâhir olmaklığı müteayyin olmakdır mümkinâtle. Zârâ mümkinâle vücûd yoktur; illâ bir nisbet vardır ancak. Ve illâ vücûd-ı ayn Hakk'dır ve mümkinâle sâbitedir âdem-i aslî üzerine ilm-i Hakk'da. Pes eyle olsa âlem-i sûret hakdır. Ve Hakk rûhu'l-âlemdir; yani âlem-i mevcûd iden verdi tutan ve hayatü'l-küll andandır" (Ahmed Bîcan, 1594:79b).

Âlemin bu şekilde gölgeye benzetilmesi, çalışmanın birinci bölümünde de görüldüğu üzere, İbnü'l-Arabî'de aynı şekilde mevcuttur. İbnü'l-Arabî'ye göre, algılanan her şey mümkünlerin zatlarında Hakk'ın varlığıdır. Bu itibarla âlem, Allah'ın gölgesine benzetilebilir ve gölge farklı suretler kazanarak gölge ismini yitirmeyeceği gibi, âlem de farklı suretler kazanmasıyla âlem ismini yitirmez. Gölgenin her durumda gölge olmasının salt birliği bakımından, o Hak'tır; çünkü Hak, mutlak bir olandır. Suretlerinin çokluğu bakımından ise âlemdir (Arabî, 2006e:106-107).

İbnü'l-Arabî'ye göre varlık hakikatte birdir ve Hak'tan ibarettir. Görülen bu çokluk ise, varlığı olmayan akledilir bir çokluk alanıdır (Arabî, 2006e:133). Bu düşünce Ahmed

Bîcan'da da görülür. Ona göre, vücud, mümkünlerin varlıklarının kendine bağlı olduğu Bir'dir. "Her şeyde 'BİR' olan Allah'a delalet eden bir delil vardır" (Bîcan, 1973a:44). Varolan her şey "...zâhir ve mazhar bir şeydür vücudda; anda kesret ve taaddüd yoktur ve akılda ve akılda birbirinden mümtâz olur. (...) Vücûd, aynı mahiyetdir haricde ve gayrıdır akılda" (Ahmed Bîcan, 1594:5a). O halde çokluk, akledilir ve görülür, fakat mevcut değildir. Bu anlamda mümkün, Hakk'ın mazharı olma özelliği gösterdiğine göre, mevcutların varlığı Hakk'ın varlığından başka bir şey değildir. "...ulemâ ve hükemâ' ve ulular eyittiler: 'Allah ve-lâ sivâhu' [Allah vardır ve ondan başka hiçbir şey yoktur]" (Ahmed Bîcan, 1594:7b).

Ahmed Bîcan gerçek ve üstün olan tevhid anlayışının da bu şekilde olması gerektiğini *Münteha ve Envâvu'l Âşıkîn*'de tevhid kavramını açıklarken şu şekilde ifade eder:

"Tevhîd, Hakk'ı tenzîh etmektür her hâdisden. Tevhid, üç derecedir: Biri, tevhîd-i ilmdir şevâhidle sâhîh olur. Ya'nî risâlet ile sâbit olur. İkinci derece, tevhîd-i hâssdır hakâyıkla sâbit olur. Ya'nî zâhir esbâbı sâkit etmektür fenâ' ilmi anunla sâhîh olur. Üçüncü derece, tevhîd-i hâssati'l hâssadır, kıdemle kâim olmaktır. Bundan işârât ve ibârât bi'l-küllîye münkâtı' ola va'llâhu âlem bi'l hakâyık" (Ahmed Bîcan, 1594:88b).

"(Lâilâhe illellâh) halkın tevhidi, (Lâ Hüve illâ Hû) ise okumuş kimselerin tevhididir. Öyle ise (Lâ Hüve illâ Hû) zikrin en üstünüdür" (Ahmed Bîcan, 1973a:44).

Tevhidin ilk derecesi avâmın tevhididir. Bu derecede Allah'tan başka ilâh olmadığına tanıklık edilir. Tevhidin ikinci derecesi olan Tevhîdu'l-hâssa ise seçkinlerin tevhididir. Bu derece, Hak ile birlikte başkasını görmemeye karşılık gelir. Tevhidin son mertebesi ise Tevhîdu'l hâssati'l-hâssa, yani seçkinlerin seçkinlerinin tevhididir. Bu mertebede esas olan, tek zattan başkasını görmemektir: Hakk'ın birliğinden başka bir şey yoktur, kendisinde herhangi bir çokluk bulunmaz. Sayıca sınırsız taayyünlerin kaynağı kendisidir. Bu taayyünlerle hakikat aynı şeydir. Müşahedesi böyle olan kişi gerçek birliği idrak eder (Kaşani, 2004:167). Bu bağlamda, üstün olan tevhid anlayışı, Allah'tan başka mevcudun olmadığına şuuruna sahip olunan ontolojik tevhiddir.

Ontolojik olarak tek bir hakikatten başka bir şey yok iken, epistemolojik olarak gerçek varlığı olmayan akledilir bir görünüşler çokluğu söz konusudur. Bunun nedeni Hakk'ın mümkünlerin istidadına göre zuhur etmesidir: "Hak taâla umumî olarak herkeste ve her şeyde, sıfat itibariyle, tecelli etmiştir, kudretinin eserini göstermiştir" (Ahmed Bîcan, 1973b:523). "...Hak Teâlâ'dan ki, mevcûdâta tecelli eyler. Anların isti'dâdat-ı

zatiyesine göre tecelli eyler” (Ahmed Bîcan, 1594:29b). Varolan tek hakikat, görünüşteki her şeyin zatı olarak algılandığında Hak (vahdet) adını, Hakk’ın tecellisi olarak algılandığında ise halk (kesret) adını alır. Hak “Kâinatın görünen her yerinde sıfatları ile zahir, görünmeyen esas cevherinde zatı ile gizlidir” (Ahmed Bîcan, 1973a:39). Gerçek varlık, sıfat ve isimleri yönünden değil, bilinmeyen zatı yönünden Hak’tır. “Bir olan varlığın çok görünmesi yalnızca bir görünüş meselesidir” (Uludağ, 2001:365). O halde Hak ve halk, vahdet ve kesret gibi kavramlar aynı hakikatin farklı şekilde adlandırılmasından başka bir şey değildir. Ahmed Bîcan bu durumu, İbnü’l-Arabî’nin bir yandan yaratılışın sebebini, öte yandan çokluğun birlikten nasıl çıktığını açıklamak için kullandığı ayna (mir’at) benzetmesini kullanarak *Münteha*’da şu şekilde açıklamaya çalışır:

“Nitekim Şeyh (kaddesallâhu sırrahû) Fütûhât-ı Mekkiye’de eyle zikretti ki: ‘Senün zâhir vücûdun mir’âtdır, anunla a’yân-ı sâbite zâhir olur. Ve ol a’yan-ı sâbiteyle, vücûd-i mutlakın sıfatı ve esması, esmasının ahkâmı zâhir olur” (Ahmed Bîcan, 1594:28a).

“Pes a’yân-ı vücûd, Hakk’ın mir’atlarıdır. Ve her nesne kim mir’âtda zâhir olur, ayn-ı râyîdür ve Hak Teâlâ kendüye ‘alâ’ dedi, hiç kimseye izâfet eyledi. Anunçün ki, a’yân-ı sâbite ademdedür râyîhâ-i vücûddan nesne şemm etmedi, kendü hâl üzerine durur. Ma’hazâ ki, suverin taaddüdâtı vardır mevcûdâtta, ayn-ı vâhiddür mecmû’undan. Pes kesret-i esmâda ve sıfattadür ki, nisbet-i ma’küledür” (Ahmed Bîcan, 1594:32a).

Yukarıdaki ifadelerde görüldüğü üzere, bir olan Hak, aynalardaki suretleri ile çoğalır; aynalar ise ilahi ilimdeki sabit hakikatler olan a’yan-ı sabite aracılığıyla zuhur eden Hakk’ın mazharlarıdır.

Ahmed Bîcan’a göre, “...kesret müşâhede olunur ayn-ı vâhidde ve ol ayn-ı ma’küledür kesretde” (Ahmed Bîcan, 1594:46a). Önemli olan da bu durumu fark edebilecek idrak haline ulaşmaktır: “Siz, halkın içinde Hakkı ve Hak’da halkı görmemiz gerekir. Ben size bunu tavsiye ederim” (Ahmed Bîcan, 1973b:399).

Hak ve O’nun isim ve sıfatlarından başka bir şey olmadığı için, her şeyin Hakk’a irca edildiği vahdet-i vücûd fikri (el-Hakîm, 2005:87), “...ne bir monizmdir ne de bir düalizm. ‘*Kesrette Vahdeti ve Vahdette kesreti görmek*’ten ibaret olan özel bir egzistansiyal tecrübe üzerine temellendirilen metafizik bir *Gerçeklik* görüşü”dür (Izutsu, 2002:50). Buraya kadar dile getirilenler çerçevesinde, Ahmed Bîcan’ın da böyle bir gerçeklik görüşüne sahip olduğu söylenebilir.

2.3. Mutlak Varlık

İbnü'l-Arabî'nin, kendi kendine varolan, zorunlu ve her şeyden münezze, bu itibarla da bilinmez olan mutlak varlık (Arabî, 2006a:89) ve varlığı kendisinden kaynaklanmayan, zorunlunun varetme etkisinin mahalli olan mümkün varlık (Arabî, 2006b:382) olarak varlığı iki kategoriye ayırması, Ahmed Bîcan'da da görülür.

Ahmed Bîcan, varlığın iki yönü olduğunu şu şekilde dile getirir: “Bilinmelidir ki varlığın iki yönü vardır. Biri esas varlıktır. O Hakkın kendisidir. Varlıklara nisbet etmekten ve eşya arasında belirlemekten uzaktır. Vardır demek yalnız, varlığını anlatmak içindir” (Ahmed Bîcan, 1973a:39).

İsimleri ve sıfatları açısından çok olarak algılanan Hak, zatı itibariyle birdir, mutlak anlamda bilinmez ve belirlenemezdir: “Varlıklar için bilmediğini bilmekten ulu hicâp yoktur. Varlığın birinci yönüne göre: ‘Onun (benzeri olmak şöyle dursun) benzeri gibisi (dahi) yoktur’¹” (Ahmed Bîcan, 1973a:40). O ne cevher ne de arazdır. Sınırlı, sayılabilir değildir (Ahmed Bîcan, 1973b:602). Herhangi bir sıfat, isim ve nispetle nitelenmediği için, varlığın bu yönü “*Mutlak varlık*” ve “*hakikatü'l-hakâyık*” gibi isimler alır: “‘Vücûd min-haysü-hüve hüve’ [Mutlak anlamda ‘Vücûd’ O’dur]. Ya’nî hiç nesne anda şart olunmaya. Eyle olsa ol Hakk-ı mutlak ki, ana ‘gaybu’l-guyûb’ derler ve dahi ‘hakikatü’l-hakâyık’ derler” (Ahmed Bîcan, 1594:2b). Bu isimlerle adlandırılması sadece O’nu bildirebilmek içindir. O aslında hakkında söz dahi söylenemeyen bir bilinmezdir. Ahmed Bîcan, bu durumu Konevi’ye atıfta bulunmak suretiyle şu şekilde dile getirir: “Sadreddin Konevî eydür: ‘Hak’ın zâtında hîç nesne muzâf olmaz. Belkim mutlakdır cemî-i i’tibârâtdan; hatdâ ana vücûd-ı mutlak demek tefhîm içündür ki, söz anlayanlar” (Ahmed Bîcan, 1594:53a).

Varlığın ikinci yönü ise, özü gereği başkasına muhtaç bir yapıdadır: “İkinci yön ise Allahın Âlim olmasıdır. O her şeyi bilir ve bütün varlıkları kuşatmıştır. Kendi zatını ve zâtının gerekli kıldığı her şeyi bilir” (Ahmed Bîcan, 1973a:40). Hakk’ın kendi zatını bilmesi, mümkünlerin hakikati olan a’yan-ı sabitenin, ilminde zahir olması ve sonra da duyulur âlemde mevcut olmasıdır. Bu anlamda zatıyla meçhul olan mutlak varlığın dışındaki her şey ise özünde yokluk olan, mümkün varlıktır (Ahmed Bîcan, 1594:7b).

¹ “O gökleri ve yeri yaratan, size kendilerinizden eşler ve hayvanlardan da çiftler yaratmıştır. Sizi bu suretle üretip duruyor. O’nun benzeri gibi bir şey yoktur. O, öyle işiten, öyle görendir” (Sûra, 42/11).

Ne var ki, mümkün varlık gerçek anlamda bir varlık değil, görelî bir varlıktır: “Hakk Teâlâ tecellî etmektür a’yan-ı sùverîyle ve ol mümkinât müsemmâdır vücûd-ı izâfîyle” (Ahmed Bîcan, 1594:80a).

Öte yandan İbnü’l-Arabî, Hakk’ın bir neden olamayacağını belirtir; çünkü neden olsa O’nun da bir nedenliye dayanması gerekir. Bu ise teselsüle yol açar ve Hakk’ın mutlak varlık olma özelliğini ortadan kaldırır. Ancak, Hakk’ın ulûhiyet mertebesi gereğince bir yaratıcı olması bakımından neden olarak adlandırılması mümkündür: “Neden ile ilâh derken kastedilen anlatılmak istenmişse bu kabul edilebilir” (Arabî, 2006a:110). İbnü’l-Arabî’nin bu düşüncesi Ahmed Bîcan’da da görülmektedir.

Şöyle ki, mutlak varlığın zorunlu bir varlık olmasını, mümkün varlığın varolabilmesi için bir nedene ihtiyaç duymasından hareketle de açıklar. Âlemde mutlak varlık dışındaki her mümkünün bir nedene ihtiyacı vardır; mutlak varlık ise varolması için herhangi bir nedene ihtiyaç duymayan ve her mümkünün yaratıcısı olması bakımından, nedeni olan özü gereği zorunlu bir varlıktır. Aksi durumda teselsül ortaya çıkar. Ahmed Bîcan’a göre teselsül ise batıldır. Bu durum *Münteha*’da şu şekilde ifade edilir:

“...Hak Teâlâ vâcibü’l vücûddur (...) hâdisin vücûdı mümkündür; eğer mümkün olmayacak olursa, gerek bir vakt ma’dûm ola ve bir vakt mevcûd ola. Pes her mümkünün sebebi vardır. İmdi ol sebep budur ki, o vâcibü’l vücûd ola ve yâhûd müntehâ ola, vâcibü’l vücûdda. Pes teselsül batıldır.” (Ahmed Bîcan, 1594:12b).

Bu ifadeler göstermektedir ki; Hakk’ın zatı olan mutlak varlık, varlığı kendisinden kaynaklanan, her türlü sıfat ve nispetten uzak, benzeri olmayan bir bilinmezdir. Mümkün varlığın nedeni olması bakımından ise zorunlu bir varlıktır.

2.4. Kelime Nazariyesi ve Hikmetin Tekâmülü

Zatı itibariyle bakıldığında tek ve bilinmez olan Hak, mazharları olan sıfat ve isimleri itibariyle bakıldığında bilinen ve çok olan varlık âlemdir. Bu iki farklı görünüş bir ve aynı olan tek hakikattir. O halde görünüşteki bu çokluk, yani duyulur âlem, Hakk’ın isimlerinden başka bir şey değildir. İsimler Hakk’ın ilk taayyünleri olarak, ilahi ilmindeki ezeli hakikatleridir. Bu isimlerin kaynağı, ilk taayyün, İbnü’l-Arabî’de olduğu gibi Ahmed Bîcan’da da hakikat-i Muhammediye veya hakikatü’l hakayık olarak isimlendirilir ve bütün hakikatleri barındırdığı için ‘ilahi ilim’ veya ‘ilahi akıl’ da denilebilir (Ahmed Bîcan, 1594:66b).

Hiçbir nesnenin kendisinde şart olmadığı, mutlak anlamda vücut olan Hakk-ı mutlak “gaybu’l-guyûb” dur (Ahmed Bîcan, 1594:2b). O’nun hiçbir şeyi zatından farklı olarak taakkul etmemesi ve zatını düşünmesi bütün eşyayı düşünmesi olduğu için, aynı zamanda bütün isim ve hakikatleri de barındırdığı için, hakikatü’l hakayık; ‘akletmek, akıl ve mâkûl’ veya ‘ilim, âlim ve malum’dur. O, duyulur âlemin aslı olan makul âlemdir (Afifi, 2000:81). Bu durum *Münteha*’da şu şekilde ifade edilir:

“Hakikatü’l-hakâyık ya’nî hakikat ibâretidir, Hak Teâlâ kendözini bi-nefsihî bildüğü sûret-i ilmiyeden taayyün haysiyetince ki, kendü zâtını taakkul şol i’tibârca ki, ilim, âlim ve ma’lûm vâhid ola” (Ahmed Bîcan, 1594:2b-3a).

Duyulur âlemdeki her bir varlık, ‘ilm-i ilahi’deki Hakk’ın kelime ve işaretleri olan, isim ve sıfatların suretlerinden başka bir şey değildir. Bu itibarla İbnü’l-Arabî’nin konuşma eylemiyle yaratma eylemi arasında yapmış olduğu şu benzerlik: “Biz de ‘söz’den meydana geldik. Bu, ‘ol(kün)’ sözüdür. Biz de ‘olduk’. Öyleyse, susmak var olmayan bir durum iken konuşmak var olan bir durumdur.(...) İnsan var olmuştur, öyleyse, onun var olması gereken bir nitelikle nitelenmesi gerekir ki, o da kelamdır” (Arabî, 2007b:51) aynı şekilde Ahmed Bîcan’da da görülür ve Hakk’ın söz söyleyen olması yaratıcı olmasıyla özdeşleştirilir: “Hak Teâlâ kullarına kelâmıyla tecellî eyledi” (Ahmed Bîcan, 1594:8b). “Allah Teâlâ mütekellimdir, kelime-i kün ile. İmdi ol kelime-i kün ‘muhyi’dür ve ‘hâlık’dur” (Ahmed Bîcan, 1594:64a). Yine bu durumu Ahmed Bîcan *Envâru’l Âşıkîn*’de, İbnü’l-Arabî’ye atıfta bulunarak şu şekilde dile getirir:

“Şeyh-i Ekber Muhyiddîn Arabî şöyle demiştir: Zikrin hakikati, Hak Taâla hazretlerinin mütekellim, söz söyleyen adı ile tecelli etmesinden ibarettir. Sıfatların kemâlini, cemî makamında ve tafsîyl mertebeleri itibariyle, izhar etmektir” (Ahmed Bîcan, 1973c:692-693).

Ahmed Bîcan konuşma eylemiyle yaratma eylemi arasında kurmuş olduğu benzerliği harflerin bütün varlık âlemini sarmasından yola çıkarak şu şekilde açıklar:

“... hurûf cemî’-i eşyâ’yı ihâta etmiştir. (...) hurûf gaybiyye-i ma’neviyyedür. Ve ol hurûf taakkul etmek vücûd-ı hâricî ana feyz olmazdan önden ana kelime-i haybiyye-i ma’neviyyedür. Eğer vücûdla muttasıf olacak olursa ana kelime-i vücûdiyye derler. Eğer Hak Teâlâ’nın fi’li bi-zatihi olacak olursa ki, vasıta olmaya ol fi’lin ismine ‘Kelâm’ derler ve Kelâm kelime ile zâhir olur. Eğer vâsıta ile olacak olursa âlet-i vücûdiyye ile hûd sûret olacak olursa mazhariyyetle. Ol vakt kavlı olur ve ol kavlı ibâdetdür te’sîr-i ilâhiyyeden” (Ahmed Bîcan, 1594:45a).

Ahmed Bîcan’a göre bütün kelimelerin kendinden neşet ettiği küllî kelime olan hakikat-i Muhammediye’nin diğer bir özelliği ise ilahi bilginin kaynağı ve yayıcısı olmasıdır. O

peygamberlere ve ariflere ait her bilginin kaynağıdır. Bu amaçla Ahmed Bîcan kelime dediği her bir peygamberi ve bu peygamberlerin esmâ-i hüsnâ'dan temsil ettikleri isimle ilişkilerini hem Envâru'l Âşıkîn'de (bkz.Ahmed Bîcan, 1973b:380-413) hem de *Münteha*'nın *Fusûsu'l Hikem*'in tercüme ve şerhinin yapıldığı II. bölümünde, Âdemî kelimedeki ilahlık hikmetiyle başlayıp, her bir peygamberle mündemiç olan hikmeti açıklayarak, Muhammed kelimesindeki ferdilik hikmetini açıklayarak sonlandırır. Çünkü "...her peygamber Allahın sıfatından bir sığata mazhar olmuştur ve Onun güzel isimlerinden bir isim onda tecelli etmiştir" (Ahmed Bîcan, 1973b:381). Ayrıca Ahmed Bîcan bu durumu İbnü'l-Arabî'nin bütün isimlere mazhar ve en ala tecellisi olan hakikat-ı Muhammediye'ye diğery bir ifadeyle âdem kelimesine dair yaptığı açıklamaya *Münteha*'da yer vererek şu şekilde açıklar:

“Şeyh (rahmetullâhi aleyh) : ‘Hikmet-i ilahiyyenin ma'nâsi budur ki: Hikmet-i ilâhiye mahaldir, sâbitdür kelime-i âdemiyyede. Ve ilâhiye bir mertebenin ismidir ki, câmi'dir cemî'i hakayık-ı esmâi ve merâtibini. Kaçan kim, ismu'llâh metbû' ve mevsûf oldıysa cemî'i esmâya ve sıfâta; pes hikem-i ilâhiye mahsûs oldu, kelime-i âdemiyye ve Âdem Allah Teâlâ'ya halife olmağçün mahlûktur. Eyle olsa Âdem bir mertebe oldu, câmi' oldu cemî'-i merâtibi ve Âdem mir'ât vâki' oldu mertebe-i ilâhiyyeye ve kâbil oldu cemî'i esmânın zuhûruna. Ve murâd kelime-i âdemiyyeden, rûh-i külliyyedür ki, mebdedir nev'-i insaniye. Ve geri kalan peygamberleri dahı buna kıyâs ile; her biri bir isme mazhardur” (Ahmed Bîcan, 1594:24b-25a).

İbnü'l-Arabî'nin her bir peygamberin asli gerçekliğinin, yüce kelime hakikat-i Muhammediye'nin bir kararlaştırması olan kelimelere karşılık geldiği fikri, Ahmed Bîcan'da da aynı şekilde yer alır. Yine İbnü'l-Arabî'de görüldüğü üzere, Ahmed Bîcan, Hakk'ın peygamberlerle mündemiç bu kelimelerdeki tecellisinin olmaması durumunda, O'nun mahiyetinin ebedi olarak gizli kalacağını ifade eder.

2.5. Tecelli

İbnü'l-Arabî'ye göre, âlemdaki her bir varlık Hak için bir belirme yeridir. Hakk'ın sıfat ve isimleri aracılığıyla tecelli etmesi sayesinde, âlemdaki varlıklar varlık özelliği kazanır. Bütün varlık âleminin Hakk'ın kendini izharı olması, Ahmed Bîcan tarafından da benimsenir ve İbnü'l-Arabî'de olduğu gibi mutlak bilinmez olan Hakk'ın bilinme süreci olarak ifade edilir.

Hakk'ın zâtı başka bir şeye benzemekten uzaktır (Ahmed Bîcan, 1973b:382). O, zatında her şeyi barındıran ve zâtı gereği hiçbir şekilde bilinemez olandır. Ancak, varlıkta tecelli eden sıfat ve isimleri açısından bilinebilir:

“Bilmek gerekir ki, Hakk'ın tecelliyâtı vardır zâtıyla ve esmâsıyla ve sıfatıyla, sıfâtının ve esmâsının hükmü ve saltanatı vardır ki, zâhir olur âlemde” (Ahmed Bîcan, 1594:109a).

“İşbu sıfatın ve ma'rifetin tamâmını müşâhede etmek, hakîkî budur ki; bilmek gerektür ki, Hak Teâlâ her müteayyinde kâbildir, anun üzerine hükm etmekle. Zîra ki, müteayyin olmuşdur, ilmlle ki, gayr-ı mahsûrdur taayyünde ve Hak Teâlâ kendü ilminün suretini bilmektür taayyünâda bi-hasebi't-tecelliyat” (Ahmed Bîcan, 1594:7a).

Ahmed Bîcan; Hakk'ın tecelli eden sıfat ve isimleri bakımından bilinmesinden hareketle, tecelli sürecini, İbnü'l-Arabî'nin de başvurduğu “Ben gizli bir hazineydim. Bilinmekliğimi arzuladım ve mahlûkâtı yarattım” (Ahmed Bîcan, 1594:35b) kudsi hadisini örnek vererek açıklar. Bu durumu Envâru'l Âşıkîn'de de şu şekilde ifade eder: “O, çeşitli ilâhî deliller ve kemâlâtın en yücresi ile kendini emsâlsiz kıldı ve her şeye sinmiş varlığının bilinmesini diledi” (Ahmed Bîcan, 1978a:25).

Tecelli, vahdet-i vücûd fikrinin üzerine kurulduğu dayanaktır; çünkü yaratma, yani varlık çoğalmaksızın birlikten çokluğun çıkması, ancak tecelliyle yorumlanabilir (el-Hakîm, 2008:608). Bir olan Hak, duyulur âlemde açığa çıkar ve bu tecelliyle duyulur âleme varlık verir. Ahmed Bîcan, tecelli kavramını *Münteha*'da şu şekilde tanımlar:

“et-Tecellî: Şoldur ki, kalbe zâhir olur gaybdan. Bir vechle dahi tecellî ibaretdür sürâdikât-ı celâlin inkişafından kemâl-i cemâlde. Bir vechle dahi tecellî ibaretdür şundan kim, gayb-ı hüviyetden zâhir ola kemâl-i celâ' ve isticlâ' taleb etmek için ki, celâ' zuhûr ve isticlâ' izhârıdır” (Ahmed Bîcan, 1594:80a).

Bu tanımda, görünmeyen kalplerde görünür hale gelmesi olarak ifade edilen tecellinin iki yönüne vurgu yapılmaktadır. Birincisi, Hakk'ın bilinmeyi arzulaması sonucu kemali gereği ismî ve sıfatî tecellide bulunması, diğeri ise Hak'da bulunan sıfat ve isimlerin, hükümlerinin gözükmeleri için ortaya çıkmayı talep etmelerine, Hakk'ın karşılık vermesidir. Hak'da bulunan bu isim ve sıfatlar, varlık âleminin varolmasının ve yok olmasının belirleyicileridir:

“Hak Taalâ hazretleri isimleri ve sıfatları itibarile her zaman tecelli etmekte kendini ve kudretini belli etmektedir. O isimlerin bazıları, mucit (icat eden, yoktan var eden, yaratan) ve muhyî (hayat veren, dirilten) gibi varlık âleminin varlığına

bildirirler. Bazısı da, muîd (gözeten) ve mümît (öldüren) gibi âlemin yokluğunu, sona ereceğini bildiren sıfatlardır.

Hak Taalâ hazretleri vakit olur, bir şeyi icad etmekle eşyada tecelli eder. Vakıt olur, bir şeyi yok etmekle gene onda tecelli eder. Kendi gücünü belli eder. Nitekim Kur'an-ı Kerim'inde şöyle buyurmuştur: 'O hergün (her an) bir iştedir'¹ (Ahmed Bîcan, 1973a:309-310).

Tecelli eden Hak birdir. Ancak Hakk'ın varlık âlemindekilerin istidatlarına göre tecelli etmesiyle mazharlar çoğalır: "Şüphesiz Hak taâla bir kimsede, o kulun istidadına göre tecelli eder" (Ahmed Bîcan, 1973a:43). "Hak Teâlâ'dan ki, mevcûdâta tecelli eyler. Anların isti'dâdat-ı zatiyesine göre tecelli eyler" (Ahmed Bîcan, 1594:29b). Ayrıca tecelli belirli bir zamanda başlayıp biten bir süreç olmadığı gibi, herhangi bir tecelli tekrar da etmez. Bu anlamda Hakk'ın her daim yeniden yaratması söz konusudur: "Hak Teâlâ her nefesde tecelli eyler ve tecellî-i aslâ tekrar eylemez" (Ahmed Bîcan, 1594:46b). "Her isim ki, zahir ola; hakikat-i ilâhiyyenin ittisâ'ından asla şey' mükerrer olmaz" (Ahmed Bîcan, 1594:28b). Hakk'ın her şeyi âlemde diğerlerinden ayırt eden bir özellikle yaratması, O'nun ilahi genişliğinin bir sonucudur. Varlık çoğalmaksızın, birden çokluğun çıkması tecelli süreciyle bu şekilde açıklanmaya çalışılır.

Ahmed Bîcan'ın bu düşünceleri, çalışmanın birinci bölümünde de görüldüğü üzere, İbnü'l-Arabî'de de aynı şekilde ifade edilir: "Tecelli eden, kendiliğinde birdir. Tecelliler, daha doğrusu onların suretleri ise, tecelligâhın yatkınlıklarına göre farklılaşır" (Arabî, 2006b:371). Bütün varlık ezeli ve ebedi olan ilahi bir tecellidir, yani sırf feyizdir ve Hakk'ın bu zuhur ve tecellisi sayesinde âlem varlığını sürdürebilmektedir (Arabî, 2006b:90). "Allah, sürekli verir, mahal ise yatkınlığı (istidadı) ölçüsünde kabul eder" (Arabî, 2006b:370). "Allah, bir şahsa tecellisini tekrarlamadığı gibi ilahi genişlik gereği iki şahısta tecellide ortaklık yaratmaz" (Arabî, 2006b:78-79).

Öte yandan, Ahmed Bîcan da İbnü'l-Arabî gibi, gayb tecellisi ve şehadet tecellisi olmak üzere tecelliyi ikiye ayırır. Hatırlanacağı üzere İbnü'l-Arabî, zattan zata dönük olarak gerçekleşen gayb tecellisini, sıfat ve isimlerin ve onların suretleri olan a'yan-ı sabitenin Hakk'ın ilmindeki zuhuru olarak açıklarken, şehadet tecellisini Hakk'ın a'yan-ı sabiteye göre duyulur âlemde görülme süreci şeklinde açıklar (Arabî, 2006e:129).

¹ "Göklerde ve yerde olanlar O'ndan dilenirler. O, her gün yeni bir tecellidedir;" (Rahmân, 55/29).

Tecellinin bu iki biçimi hakkında Ahmed Bîcan ise şunları dile getirilir: "...tecelli iki nevdür: Biri, tecellî-i şehâdetdir ve biri, tecellî-i gayb oldı ana isti'dâd verildi. Kaçan gönüle isti'dâd hâsıl olsa Hak Teâlâ ana tecellî-i şühûd ile tecellî eyledi şehâdetde" (Ahmed Bîcan, 1594:115a). İki tecelliden ilki olan gayb tecellisi, Hakk'ın zatından zatına olan tecellisidir. Varlıklara ait isim ve sıfatların ve onların mazharı olan istidatlar, yani a'yan-ı sabitenin ilahi bilinçteki taayyünüdür. Bu tecellide taayyünler akledilir hakikatlerdir, duyulur âlemde varlıkları yoktur. Bu ilk tecelli İbn Arabî'de olduğu gibi feyz-i akdes diye adlandırılarak *Münteha*'da şu şekilde ifade edilir: "...evvelki mertebe budur ki: Feyz-i akdesdir; ya'nî feyz ola zâtından yine zâtıçün; ve ol feyzden a'yân-ı sâbite ve isti'datları hâsıl olur" (Ahmed Bîcan, 1594:27a). Feyz-i akdesde, Hak mutlak bir birlik halindedir. Ancak, bu tecelliyle, öncelikle kendisinde hiçbir isim ve sıfatın dahi akledilmediği saf ve mutlak vahdet olan ahadiyet mertebesinden, isim ve sıfatlar ve onların suretleri olan a'yan-ı sabitenin zahiri bir varlığı olmaksızın, sadece Hakk'ın bilincindeki taayyün edilmiş bir vahdet olan vahidiyet mertebesine ulaşır: "Ve feyz-i akdes oldur ki, mazhar taleb eylemeye; hazret-i ahadiyetten zâhir olur vâhidiyyet" (Ahmed Bîcan, 1594:25a).

Gayb tecellisiyle, Hakk'ın bilincinde oluşan akledilir hakikat olan a'yan-ı sabitenin, varlık âleminde görünür hale gelebilmesi için ikinci bir tecelli olan şehadet tecellisine ihtiyaç vardır. Feyz-i mukaddes olarak da adlandırılan bu ikinci tecellide, isim ve sıfatların suretleri olan a'yan-ı sabite, âlemde vücud bulmuş olur: "Andan sonra a'yân kim, hâsıl olur hâricde cemî-i levâzımla feyz-i mukaddesle olur bi-hasebi't tecelliyât" (Ahmed Bîcan, 1594:4b). Dolayısıyla Hakk'ın isim ve sıfatları, âlemdeki her şeyin hakikatini tayin eder: "...her şeyin vücûdı vücûd-ı Hakk'ın taayyünüdür. Şol haysiyetten ki, ol şeyin hakîkati Hakk'ın sıfatıdır" (Ahmed Bîcan, 1594:3a).

Tecelli sürecinde ifade edilen "zat, isim, sıfat, a'yan-ı sabite ve mevcudat" kavramlarının birbirleriyle olan münasebetini, Ahmed Bîcan şu şekilde özetler: "Esmâ ve sıfât mazhar-ı zâtdır. Ve a'yan-ı sâbite ki, hakâyık-ı mümkinâtdır, mazhar-ı esmâ' ve sıfatdır. Ve mevcûdât-ı hâriciyye, mazhar-ı a'yan-ı sabitedür. Ve mevcûdât-ı hâriciyye münkasim olur cevhere ve arza" (Ahmed Bîcan, 1594:17a). Böylece kendisine hiçbir niteliğin nispet edilemediği, mutlak bilinmezlik mertebesi olan ahadiyetten, varlık âlemine gelinmiştir. Tecelli süreci, Ahmed Bîcan'da da İbnü'l-Arabî'de olduğu gibi

Hakk'ın bütün isimlerinin kendisinde toplandığı, bütün âlemin hülâsası ve varlık dairesinin son halkası olan insan-ı kâmilin zuhuruyla tamamlanarak kemale ulaşmış olur (Arabî, 2006a:362). Bu durum *Münteha*'da şu şekilde ifade edilir:

“Pes insân mazhar oldu cemî'-i esmâya ve sıfata ve Âdem ol âlemün ayn-ı cilâsı oldu ve ol sûretin rûhı oldu. Zîrâ kim, anun vücûdıyla âlem tamam oldu ve hakâyık ve maâni zâhir oldu” (Ahmed Bîcan, 1594:25a).

“Ve tecelli oldur ki, gayb-î hüviyetden zâhir ola zuhûrla izhârın kemâlâtın taleb itmekçün. Ve kemâl-i zuhûr budur ki, Hak Teâlâ zâhir olmaktadır insân-ı kâmilde ve kemâl-i izhar budur ki, Hak Teâlâ bi-nefsihî kendü zâtını müşâhede itmekdür. Şundan ki, mümtâz ola gayrından” (Ahmed Bîcan, 1594:4b).

Böylece, gizli bir hazine olan Hak, ilahi ilminde kuvve halinde bulunan isim ve sıfatlarının bilfiil ortaya çıkmasıyla bilinmiş olur.

2.5.1. İlahi İsim ve Sıfatlar

İbnü'l-Arabî'de olduğu gibi Ahmed Bîcan'da da, Hak ile varlık âlemi arasındaki bağ, Hakk'ın isim ve sıfatları aracılığıyla sağlanır. İsim ve sıfatlar, mutlak varlık olarak Hakk'ın bu âlemde görünür kılınmasındaki araçlar konumundadır. İsim ve sıfatlar, mutlak varlık olan Hakk'ın mazharıdır (Ahmed Bîcan, 1594:17a). Hak, ilahi isimleri itibarıyla kendi aynını görmeyi istemesi sonucu, isimleri aracılığıyla varlık âleminde zuhur etmiştir (Ahmed Bîcan, 1594:25a). Hakkında hiçbir şey söylenemeyen bir bilinmez olan mutlak varlık, kendisinde kuvve halinde bulunan sıfat ve isimlerinin hüküm ve eserlerini görmek istemesi sonucu, ilahi ilminde öncelikle sıfat ve isimlerin suretlerini varetmiştir.

Hakk'ın isim ve sıfatları ile müsemma (isimlendirilen) ve mevsuf (vasıflanan), yani Hakk'ın zatı birbirinden farklı gibi görünse de özde aynıdır. Şöyle ki, isim ve sıfatlar ile müsemma ve mevsuf varlık bakımından aynı, kavram bakımından ise farklıdır. İsim ve müsemma arasında görülen farklılık, sadece lâfzî bir farklılıktır. Ahmed Bîcan bu durumu şu şekilde ifade eder: “...isim ve sıfat alâ-tavrı't-tahkîk ayn-ı müsemmâdır ve ayn-ı mevsûftur vücûdda ve şühûdda ve gayrılarını mefhûmde ve hudûdda. Ve dahi taayyün bir nisbetdür ki, hâricde vücûdı yokdur” (Ahmed Bîcan, 1594:3b).

İlahi isimler ve sıfatlar, tecelli sonucu oluşan, Hakk'ın âleme nispetleridir. Bu tecelli sonucu oluşan nispetlerde müşahede edilen de Hakk'ın zatından başka bir şey değildir. Bu anlamda her bir isim ve sıfat, varlık yönünden müsemma ve mevsufun aynıdır.

Ancak, her biri diğerlerinden farklı, kendine has bir hakikate de sahiptir. Bu hakikatleri sayesinde de, müsemma ve mevsuftan farklıdır. Bu anlamda isim ve sıfatlar, bir taraftan Hakk'ın taayyünüyken, diğer taraftan O'nun zatından başka bir şey de değildir.

Ahmed Bîcan'ın sıfat ve isimler ile zat arasında kurduğu yukarıdaki ilişki biçimi, İbnü'l-Arabî'nin görüşlerinin kendi fikirlerine ne denli etkide bulunduğunu gösteren bir başka unsurdur. Şöyle ki, çalışmanın birinci bölümünde ele alındığı üzere, İbnü'l-Arabî de benzer bir şekilde, her bir ismin Hakk'ın sureti olması cihetiyle zat ile özdeş olması ve bu itibarla bütün isimlerin bir ve aynı olması, ancak her ismin kendine özgü bir hakikatinin olması sebebiyle de diğer isimlerden ayrılması ve müsemmanın kendisinden, yani zattan başka bir şey olması fikrini benimsemektedir (Arabî, 2006e:77).

Hak, varlık âleminin her yerinde isim ve sıfatları sayesinde zahir, zahir olmadığı durumda ise, hiçbir isim ve sıfatla nitelendirilemediği için zatı gereği meçhul kalır. (Ahmed Bîcan, 1973a:39). Bu itibarla varlıkta bir olan zat ve sonsuz sayıdaki nispet ve izafetlerden başka bir şey yoktur. Varlık, Hakk'ın zatı yönünden değil, ilahi isimler aracılığıyla belirli ve izafi bir yönden zuhurudur. “Eğer Hakk'ın nazarı olmasaydı sıfatıyla ve esmasıyla mevcûdâtta, ol tecellî-i ilâhi zuhûra ve vücûda gelmezdi” (Ahmed Bîcan, 1594:26a). Bu anlamda varlık âlemindeki her bir şey ismin zahiri, isim ise o şeyin batınıdır. Sıfat ise ismin kaynağıdır. Bunun için sıfat olmadan isimden bahsedilemez. Kendisinde ilim olmayana âlim denilemediği gibi. O halde zat sıfat ile, sıfat isim ile, isim de nesneyle biliniyorsa, aynı şekilde zat sıfat ile, sıfat isim ile, isim de nesne ile zahir olur. Bu itibarla, nesne zahir isim batın; isim zahir sıfat batın; sıfat zahir zat batın olur (Erdem, 1990:45). Bu durumu Ahmed Bîcan *Münteha*'da İbnü'l-Arabî'ye atıfta bulunmak suretiyle şu şekilde dile getirir:

“Şeyh (kaddesallâhu sırrahû) Fütûhât-ı Mekkiye'de eyle zikretti ki: ‘Senin zâhir vücûdun mir'atdır anunla â'yan-ı sâbite zahir olur. Ve ol â'yan-ı sâbiteyle, vücûd-i mutlakın sıfatı ve esması, esmasının ahkâmı zâhir olur’” (Ahmed Bîcan, 1594:28a).

Vahdet, zata, yani Hakk'a aitken, çokluk ise izafet ve nispetlere, yani halka aittir. Bu tecellide çokluk görüldüğü halde, onların batını olan isim, sıfat ve zat görünmemektedir. Buna göre birlik ve çokluk, Hak ve halk tek bir hakikatin iki yönünden başka bir şey değildir.

İlahi isim ve sıfatlar, hem Hakk'a hem de Hakk'ın mazharını yansıttıkları için, varlıkların hakikatlerine işaret ederler. Bu sayede ilahi isimler işaret ettikleri ölçüde Hakk'ı bilmemizi sağlar. Böylece ilahi isim ve sıfatlar, Hakk'ın kendileri sayesinde görünür kılınmasını sağlayan unsurlar olmalarının yanında, Hak hakkında bilgi edinmemizi sağlayan hakikatlerdir de. Onlar olmadan Hak bilinemez, ilahi isimlerden soyutlanmış olan bir Hak düşünülemez bile.

İlahi isim ve sıfatların, Hakk'ın âleme olan bağıntıları olması, onların ontolojik yönünü, Hakk'ı düşünüp kavrayabilmemizi sağlamaları ise onların epistemolojik yönünü gösterir.

İbnü'l-Arabî'de, Hakk'ın kendileriyle bilindiği ilahi isimler sayısızdır ve sayıca sonsuz olan isimler, ana isimler olan belirli asıllara veya isim mertebelerine döndürülürler (Arabî, 2006e:51). Ahmed Bîcan'a göre de sayıca sonsuz olan ilahi isimler belirli asıllara veya mertebelere döndürülebilir. Ve ona göre bu asıllar, yani hazerat-ı esma (isim mertebeleri) yedidir:

“Bilmek gerektür ki, hazret-i esmâ, a'le'l-hazerâtdır. Ve ol esmâ-i ilâhiye yedidir: Hayatdur ve ilmdür ve irâdetdür ve kudretdür ve kavldür ve vücûddur ve adldür. Zîrâ bunlardan aşağı olan esmâ bunlara tâbî'dür” (Ahmed Bîcan, 1594:4a).

Bütün bu isimler de “Allah” isim-sıfatında toplanırlar: “Allah ismi Câmîd (başka kelime türetilmeyen) bir kelimedir. Allaha mahsustur. İlâhi zatın ismidir. Bütün ilâhi sıfatları toplayan bir kelimedir” (Ahmed Bîcan, 1973c:679).

Ahmed Bîcan'a göre “Allah ismi sıfatdır, Allahın yerde ve göklerde Allahlık vasfının ifadesidir” (Ahmed Bîcan, 1973c:680). Allah ismi, zatın bütün sıfatlarla sıfatlanmış ve isimlerle adlandırılmış olduğu ulûhiyet mertebesidir. Bu mertebeye mutlak ilim de denir. Mutlak varlığın ilk taayyünü sonucu bütün isim ve sıfatları kendinde toplayan Allah ya da ahadiyet-i ilahiye mertebesidir. İkinci taayyün mertebesiyle birlikte Allah isim ve sıfatında içkin halde bulunan isim ve sıfatların gereği olan bütün küllî ve cüz'î mânâların sûretleri birbirinden ayrılmış olur. Bu sûretlerin bu mertebedeki varlıkları vücûdî değil sübûtîdir. Bu ilmi sûretler, yani a'yan-ı sabite varlık âleminin sebebidir. Bu a'yan-ı sabitenin varlığının sebebi ise, bütün isim ve sıfatları kendisinde toplayan Allah'dır (Tahralı, 2002:28-29). Bütün bu süreç daha önce açıklanan tecelli türlerinin

ilki olan feyz-i akdestir, yani mevcudatın suretlerinin bilkuvve olarak Hak'taki zuhurudur. Bu tecellide yer alan mertebeler, *Münteha*'da şu şekilde ifade edilir:

“...şol i'tibârla kim, vücûdda hiç nesne şart olmaya'. Ehlûllah katında ona 'mertebe-i ahadiyyet' derler. Ya'nî cemî-i esmâ' ve sıfat-ı niseb ve taayyünât muzmahilldir zatda, demekdür. Ol mertebeye 'cem'ul-cem' derler. Ve dahı 'hakikatü'l-hakâyık' derler ve dahı 'amâ' dahı derler. Kaçan hakikat-i vücûdda şol i'tibârla ona nesne şart ola, ol mertebeye 'vahidiyyet' derler ve dahı 'makâmu'l-cem' derler, ol müsemmadur esmâ ile ve sıfatla. Eğer hakikat-i vücûdun ittisâl i'tibârla olacak olursa mazâhir-i esmâya, ol mazâhir-i esmâ a'yan-ı sabitedür. Ve dahı hakâyıku'l mümkinatdır. Ol mertebeye 'mertebe-i rubûbiyyet' derler” (Ahmed Bîcan, 1594:16b-17a).

Bu belirlemelere göre İbnü'l-Arabî'de olduğu gibi Ahmed Bîcan'da da varlıkta Hakk'ın zatından ve O'nun sonsuz sayıdaki ilahi isim ve sıfatlarından başka bir şey yoktur ve Hakk'ın kelimeleri ve işaretleri olan isim ve sıfatların zuhuru varlık âleminde başka bir şey değildir. Hakk'ın varlık âlemindeki tecellisi ise, isim ve sıfatların mazharı olan a'yan-ı sabiteye bağlıdır.

2.5.2. A'yan-ı Sabite

İbnü'l-Arabî'nin 'Hakk'ın mümkünlerin hakikatlerinin suretlerinde kendileriyle taayyün ettiği ilahi isimlerin iktizaları' biçiminde tanımladığı a'yan-ı sabite, Hakk'ın ilmindeki akledilir hakikatlerdir, bu itibarla da özleri gereği yokturlar (Arabî, 2008b:189). İbnü'l-Arabî'nin bu şekilde dile getirdiği a'yan-ı sabite kavramını Ahmed Bîcan *Münteha*'da şu şekilde tanımlar: “el-A'yânüs-Sabite: Hakâyık-ı mümkinâttır ilm-i Hakk'da. Bunların katında lafz değildir; belki zâtdır ki, müsemmadır bi-i'tibâr sıfat-ı vücûdiyyedir; yâhûd ademiyedir” (Ahmed Bîcan, 1594:78a). Tanımda, varlık âlemindeki şeylerin hakikatleri olan bu ilmi suretlerin, Hakk'ın vücudunda ilmen sabit oldukları ve hariçte bir varlıklarının olmadığı ifade edilmektedir. Bu itibarla a'yan-ı sabite ile kastedilmek istenilen duyulur âlemdeki her bir şeyin akledilir hakikatlerinin bulunduğu makul bir âlemdir.

Çalışmanın II. bölümünün “Tecelli” başlıklı kısmında da ifade edildiği gibi, ilk tecelli olan feyz-i akdes, Hakk'ın isim ve sıfatlarının ve onların suretleri olan a'yan-ı sabitenin ilahi ilmindeki sübûtu, ikinci tecelli olan feyz-i mukaddes ise isim ve sıfatların a'yan-ı sabitenin gerektirdiği biçimde varlık âleminde zuhur etmesidir. O halde Ahmed Bîcan a'yan-ı sabiteyi, Hakk'ın mümkünlerin hakikatlerinin suretlerinde, kendileriyle görüldüğü ilahi isimlerin mazharları olarak düşünmektedir: “Esmâ' ve sıfat mazhar-ı

zâtdır. Ve a'yân-ı sâbite ki, hakâyık-ı mümkünâtdır, mazhar-ı esmâ' ve sıfatdır" (Ahmed Bîcan, 1594:17a). Bunun için a'yan-ı sabite, mutlak bilinmez olan Hak ile duyulur âlem arasındaki bir mertebeyi oluşturur. Mümkün varlıklar mevcut olmadan önce onların hakikati, varlık âleminin bilgisi olarak ilahi ilimde bilkuvve halde bulunur. A'yan-ı sabite ilahi ilimde bulunan bu suretler ya da hakikatlerdir: "Hak Teâlâ a'yan-ı sâbiteye rahmet eyledi ki, tâlib idi vücûdunu ve levâzımını ve ahkâmını. Öyle olsa îcâda getirdi a'yanda. Nitekim zâhir etdi evvelâ ilimde" (Ahmed Bîcan, 1594:61b). Bilinenlerin a'yan-ı sabite diye isimlendirilmelerinin nedeni, onların sürekli olarak bahsedilen bu ilahi ilim mertebesinde sabit olmaları ve dış varlığa onların lâzımları ve hükümlerinin çıkmasıdır: "Her nesnenin a'yân-ı sâbitesi vardır ilm-i zât-ı ilahiyyede" (Ahmed Bîcan, 1594:4b) ve "...her nesne kim, â'yan-ı sâbitede vardır. Hak Teâlâ anu atâ' ider mevcûdât-ı hâriciyyeye" (Ahmed Bîcan, 1594:27b). Bu durum Hakk'ın varlıkları vücuda getirme sürecinde ilminin fiilinden önce geldiğini gösterir. Bu itibarla a'yan-ı sabite Hakk'ın ilminde bulunan ve varlıkların aslı olan örneklerdir. Ve varlık âlemi, Hakk'ın bu hakikatlere, yani her bir şeyin ve kişinin istidadına uygun bir şekilde tecellisiyle görünür hale gelir (Ahmed Bîcan, 1594:27b). O halde her şeyin hakikati ezelde Hakk'ın ilmindeki taayyün nispetidir (Kaşani, 2004:406).

Ahmed Bîcan'ın bu fikirlerinin; İbnü'l-Arabî'nin, Hakk'ın varlığının a'yan-ı sabite üzerine onların istidatlarının gerektirdiği şekilde yayılması ve Hakk'ın a'yan-ı sabitenin hakikatlerine göre suretten surete girip tasavvur edilmesi düşüncelerini yansıttıkları görülmektedir (Arabî, 2006e:81).

Öte yandan İbnü'l-Arabî'de olduğu gibi Ahmed Bîcan'da da a'yan-ı sabitenin mutlak varlık ve duyulur âlemin arasında bir konuma sahip olması onun, çift yönlü bir yapıya sahip olduğunu gösterir. Yani, bu hakikatler bir yandan varlıklarını Hakk'a borçlu oldukları için edilgin bir yapıya sahipken, diğer yandan Hakk'ın a'yan-ı sabitenin hakikat ve hallerine göre tecellisi ile Hakk'ın duyulur âlemdeki izharını belirledikleri için etkin bir yapıya sahiptirler.

Hakk'ın kendi zatını, sıfat ve isimlerini bilmesi sonucu, isim ve sıfatlarının suretleri olan a'yan-ı sabite, ilahi ilimde akledilir hale geldi. Onların makûl suretler olmaları "mahiyet", zat-ı ilahiyyedeki taayyünler olmaları da "hüviyet" kavramlarıyla adlandırılmalarına neden olur. Bu durum *Münteha*'da şu şekilde ifade edilir:

“Hak Subhânehû ve Teâlâ âlimdür zâtını ve esmâsını ve sıfatını. Eyle olsa cemî’-i esmâ’ sıfat suver-i ma’kûlât oldu ilm-î Hakk’da. Ve dahı suver-i ilmiye [suver ilmine] müsemmâdur a’yân-ı sâbite ile. Ve dahı ehl-i nazar katında ol a’yân-ı sâbitenin külliyyatına ‘mâhiyyât’ derler ve cüz’iyyâtına ‘hüviyyât’ derler” (Ahmed Bîcan, 1594:4b).

Her bir varlığın Hak tarafından bilinmesi, o varlığın a’yan-ı sabitesine göredir. Böylece her bir varlık, onların kendi özüne, yani a’yan-ı sabitesine uygun bir şekilde Hakk’ın varlık vermesiyle varlık âleminde görünür. Her varlığın kendi tabiatı, varlık âleminin çokluk ve farklılıklar şeklinde algılanmasının nedenidir. Ancak her varlıktaki hakikat bir ve aynı olan Hak’tır: “Ol a’yân-ı sâbite ayn-ı Hakk’dır hakikatte. Zîrâ ki, zuhûr ve izhâr Hakk’dır, cemî’-i merâtib-i mevcûdda sıfat-ı ilâhiye ile mevsûf olduğundan ötürü” (Ahmed Bîcan, 1594:34a).

Bu hakikatlerin duyulur âlemde varlıklarının olmaması onların özü gereği yokluk olduğunu gösterir. Bunların varlık kazandıklarının söylenmesi ise Hakk’ın kendilerinde zuhur etmesinden başka bir şey değildir. Görüntülerin aynada zuhûru gibi, kendisinde zâtın zuhûr ettiği zât-ı ilahinin tecelligâhlarıdır. Bu anlamda a’yan-ı sabite, duyulur varlıklarla ve Hakk’ın zatından ayrı ve bağımsız varlıklarla nitelenemeyeceği ortaya çıkmıştır (Afifi, 2000:267). Ahmed Bîcan bu durumu şu şekilde ifade eder:

“Pes a’yân-ı vücûd, Hakk’ın mir’atlarıdır. Ve her nesne kim mir’âtda zâhir olur, ayn-ı râyîdür ve Hak Teâlâ kendüye ‘alâ’ dedi, hiç kimseye izafet eyledi. Anuçün ki, a’yân-ı sabite ademedür râiha-i vücûddan nesne şemm etmedi, kendü hâl üzerine durur. Ma’hazâ ki, suverin taaddûdâtı vardır mevcûdâtta, ayn-ı vâhiddir mecmû’undan. Pes kesret-i esmâda ve sıfâttadır ki, nisbet-i ma’küledür” (Ahmed Bîcan, 1594:32a).

Ancak a’yan-ı sabitenin ilahi ilimde sabit olması, onlara ne var ne de yok denilmesinin, mutlak bir yokluk denilmesinden daha doğru olacağını gösterir.

İki tür tecelli olan feyz-i akdes ve feyz-i mukaddes ile Hakk’ın ilahi ilminde oluşan sıfat ve isimlerinin a’yan-ı sabite aracılığıyla duyulur âlemdeki taayyün süreci, İbnü’l-Arabî’de görüldüğü gibi Ahmed Bîcan’da da insanın taayyünü ile kemâle ulaşır.

2.5.3. İnsan-ı Kâmil

İlahi isim ve sıfatların a’yan-ı sabitenin gerektirdiği biçimde varlık âleminde zuhur etmesinden sonra, Hakk’ın en mükemmel tecellisi bütün âlemin hülâsası olan insanda, özelde ise Hakk’ın zahir olduğu insan-ı kâmilde gerçekleşir: “Ve tecellî oldur ki, gayb-i

hüviyetden zahir ola zuhûrla izhârın kemâlâtın taleb itmeiçün. Ve kemâl-i zuhûr budur ki, Hak Teâlâ bi-nefsihî kendü zâtını müşâhede etmekdür” (Ahmed Bîcan, 1594:4b).

Ahmed Bîcan’a göre varlık, tek bir hakikat olan Hak’tır ve Hakk’ın dışında varolarak algılanan bütün varlıklar Hakk’ın tecellisinden ibarettir. Ancak Hakk’ın varlıkların suretlerindeki tecellisinde, her bir varlık kendi istidadının, yani ayan-ı sabitesinin gerektirdiği biçimde belli bir ismi veya sıfatı yansıtır. Hak, insanda ise varlığın en üstün ve kâmil suretlerinde tecelli eder. Bu itibarla insan, Hakk’ı bütün sıfatları ve isimleriyle yansıtılabilen bir ayna gibidir (Ahmed Bîcan, 1594:28a). Böylece Hak kendi suretini, yani isim ve sıfatlarını insanda en mükemmel şekilde müşâhede etmiş olur. İnsanlar ontolojik olarak bütün ilahi isim ve sıfatları toplama ve birleme yeteneğine sahip bir yaratılıştaki olmalarına rağmen, insanların hepsi bu yeteneğinin farkında değildir. Bu yeteneğin farkına varıp, fiile çıkarabilen insan, cilalanmış ayna rolündeki insân-ı kâmidir.

Ahmed Bîcan, İbnü’l-Arabî’de olduğu gibi insanın yetkinliğinin hem ontolojik hem de epistemolojik yönünün olduğunu düşünür. İnsan-ı kâmil’in ontolojik yönü, çalışmanın birinci bölümünde ifade edildiği gibi, insanın Hak ve âlem arasındaki ayırıcı ve birleştirici sınır olması ve böylece iki sureti birleştirmesi, yani bir yönüyle ilahi isimlerle zuhur edip Hak olması, diğer yönüyle imkânın hakikatiyle zuhur edip halk olması durumudur. Ayrıca insan-ı kâmil, hakikatin bu iki yönünü ayırarak, âlemin kendisinden ortaya çıktığı bilinmezliğe tekrar dönmesini engeller. Bununla birlikte insan-ı kâmil, âlemin varlık sebebi ve koruyucusudur (el-Hakîm, 2005:370). İnsan-ı kâmilin ontolojik yönüne dair bu düşünceler aynı şekilde, Ahmed Bîcan’ın eserlerinde de yer alır.

Ahmed Bîcan’a göre de insan iki suret üzerinedir: Biri Hakk’ın sureti olmasıdır, bu anlamda insan, isim ve sıfattır, diğeri ise halkın sureti olmasıdır (Ahmed Bîcan, 1594:68a). İki suret üzerine olan insan bu yapısı itibariyle zahir ile batını, Hak ile halkı birbirinden ayıran ara bir konuma sahiptir. İnsanın zahiri yanı duyulur âlemi izhar ederken, batını yanı Hakk’ı izhar etmektedir.

Duyulur âlemdeki her bir varlık sadece kendi hakikati olan sıfat ve ismi yansıttığı için duyulur âlem gevşek bir kümeye benzetilebilir. Çünkü her bir sıfat ve ismin tekil olarak tecelli ettiği âlemde vücudi birlik bütünüyle tecelli etmez. Bu haliyle Ahmed Bîcan,

âleme adeta cilasız bir ayna gibidir der (Ahmed Bîcan, 1594:25a). Hak, bu âlemin cilası için, bütün sıfat ve isimleriyle taayyün ederek insanda zahir olur. Böylece âlemin yapısı birbirleriyle irtibatlandırılmış, vücudî birlik sağlanmışdır. Bu durum *Münteha*'da şu şekilde ifade edilir: “Pes insan mazhar oldu cemî'-i esmâ ve sıfâta ve Âdem ol âlemün ayn-ı cilası oldu. Zîrâ kim, anun vücûdıyla âlem tâmam oldu ve hakayık ve maânî zâhir oldu” (Ahmed Bîcan, 1594:25a).

Hakk'ın kudretini ve hükmünü açığa çıkardığı duyulur âlemdeki tecellisi sıfatları, isimleri ve fiilleri iledir. İnsan-ı kâmilde; zat, sıfatlar, isimler ve fiillerin tecellisi toplandığı için insan-ı kâmil, mutlak varlığın ilk taayyünü olan bütün sıfat ve isimlerin ihtiva edildiği “Allah” isminin mazharıdır. Hak, âlemlerle değil insan-ı kâmil ile tam bir şekilde zahir olduğu için, insan-ı kâmil kendisiyle Hakk'ın kendisini gördüğü tecelligâhtır. Bu durumu Ahmed Bîcan şu şekilde ifade eder: “...insân-ı kâmil ism-i Allah'ın mazharıdır. Nice kim, ism-i Allah, ism-i zâttır ve müstecmi'dir cemî'-i âlemi. Diledi kim, sun'un âşîkar eyleye; âlemi yaratdı. Ve diledi kim, kendünü âşîkâr eyleye insân-ı kâmil yaratdı” (Ahmed Bîcan, 1594:17b). Bu itibarla insân-ı kâmil mutlak varlığın mazharıdır: “...insân câmi' ve mecmû' olduğu i'tibârca, âlem-i ekberdür ve mazharıdur vâcibü'l vücûdun. Bundan ekmel mevcûd yoktur” (Ahmed Bîcan, 1594:13b). İnsanın bu ontolojik yapısı, varoluşun sebebi olarak gösterilmesinin de nedenidir: “İnsan olduğu oldur ki, hiç kimse Hakk'la bunculayın üns dutmadı; pes Hakk'la üns dutan bu oldu. Anunçün Hak Teâlâ âleme onunla nazar eyledi ve bunun sebebiyle âleme rahmet eyledi” (Ahmed Bîcan, 1594:25a).

Hakk'ın varlığının kemale ulaşmasına aracı olan insan-ı kâmil âlemde varolduğu sürece âlem korunur ve varlığını sürdürebilir. Ahmed Bîcan bu durumu, İbnü'l-Arabî'nin insanı tanımlarken kullandığı padişah, mühür, yüzük ve nakış benzetmelerini (Arabî, 2006e:26) kullanarak ifade eder:

“Nitekim hâtem mahaldir nakş. Pes hâtem mukaddemdür nakşdan. Zîrâ ki pâdişâhın hazînesi ol mühürle tamâm olur. Ve insâna hâlife derler işbu i'tibârca anunçün ki, Hak Teâlâ halkını insanla saklar. Nitekim hazâyin mühürle saklanur, kaçan kim pâdişâhın mühürü daim ola; hiç kimse anu açmağa kadir olmaya. Pes Âdem ilmi saklamakda Hakk'ın halîfesi oldu” (Ahmed Bîcan, 1594:25a-25b).

Böylece bütün isim ve sıfatların hülasası olması bakımından Hakk'ın halifesi cihetindeki insan-ı kâmil, yaratılışın nedeni olmasının yanında varlık âleminin, yani Hakk'ın hazinesinin koruyucusu ve vekilidir.

İnsan-ı kâmil kavramının çalışmanın birinci bölümünde ifade edilen epistemolojik yönü ise: İnsan-ı kâmilin, varoluşta Hak ve âlem arasında bir ara durum olması gibi, ilim ve marifette de Hak ile âlem arasında bir ara durum olmasıdır. Bu anlamıyla insan-ı kâmil, peygamberler dâhil olmak üzere bütün arif ve bilginlerin ilimlerini aldıkları bir kandildir (el-Hakîm, 2005:371).

Ahmed Bîcan'a göre de İbnü'l-Arabî'de olduğu gibi Hakk'ın âlemi yaratmasında, insanın varedilmesi yaratılışın ikinci nedenidir. Varoluşun nihai amacı Hakk'ın bilinmesidir. Bu amaçla Hak insanı varetmiştir. Koçak'ın deyimiyle, "İnsan, dünyaya, ibadet ve tevhidi gerçekleştirmek; Tanrı'yı bilmek için gönderilmiştir. Tanrı'yı bilmek, 'Nefsini bilen Rabbini bilir' hadisi gereğince, insanın kendini tanımasıyla mümkündür" (Koçak, 2003:291). Çünkü yetkin bilgi ancak insanla mümkündür. Onun dışında bütün sıfat ve isimlerin zahir olduğu başka varlık yoktur (Ahmed Bîcan, 1594:6a). Bu itibarla insan, Hakk'ın yaratış sanatıdır (Ahmed Bîcan, 1973a:80). Eğer, Hakk'ı tam anlamıyla bilen ve kemallini izhar eden insan-ı kâmil yaratılmasaydı, her şeye sinmiş varlığının bilinmesini dileyen Hak (Ahmed Bîcan, 1978a:25) bilinmiş olamayacak ve bu yüzden varlığı kemale ulaşamayacaktı. Mutlak varlığın mazharı olmasıyla varoluşunda kâmil olan insan, bu itibarla bilgisinde de kâmil olur. En kâmil zuhur da budur ve Hak, insan-ı kâmilde en kâmil biçimde zahir olur. Böylece Hak kendi zatını müşahede eder (Ahmed Bîcan, 1594:4b) ve bilinmiş olur.

Ahmed Bîcan'a göre de İbnü'l-Arabî'de olduğu gibi bütün peygamber ve insan-ı kâmillerin ilmini kendinden aldıkları kandil, yani mevcut varlıkların hakikatlerini kendinde toplayan ilahi akıl da denilen "Hakikat-ı Muhammediye"dir. Hakikat-ı Muhammediye, Hakk'ın kendisiyle kendisine tecelli ettiği ilk surettir. İlahi akıl olmaklığından ötürü bütün sıfat ve isimleri kendisinde toplamıştır. Ahmed Bîcan bu durumu şu şekilde ifade eder:

"Kaçan kim, Hak Teâlâ tecellî etdiyse zâtıyla zâtına, cemî'-i sıfatını ve kemâlâtını zâtında müşahede eyledi. Zirâ ki, kemâlâtına insan mir'at bıraktı ve evvel hakikat-i muhammediyye[yi] zâhir etdi hazret-i ilmiyede. Pes cemî-i hakâyıkın vücûdî anunla mevcud oldı, vücûd-i icmâlî onların üzerine şâmil olduğün mertebe-i

ilâhiye[ye] benzedüğinden ötürü ki, câmi'dür cemî-i esmâ[ya]. Ondan sonra Hak Teâlâ cemî'-i âlemi îcâda getirdi” (Ahmed Bîcan, 1594:25a).

Varlıkların hakikatleri, yani a'yan-ı sabite hakikat-ı Muhammediye'de mevcut olmasından ötürü bütün mertebeler ondan neşet eder, varlık sebeplerini ve bilgilerini ondan alırlar: “...hakikat-i Muhammediyye zât-î maat't-taayyün oldur, esmâü'l-hüsnâ onundur ve ism-i a'zâm oldur ve andan gayrısı tecelliyatının mazâhiridir ve kemâlâtının merâtibidir” (Ahmed Bîcan, 1594:6a).

Böylece Hakk'ın zatını zatıyla bilmesi sonucu başlayan tecelli sürecinde, zatı itibariyle tek olan Hak, sıfat ve isimleri vasıtasıyla, onların mazharları olan a'yan-ı sabitedeki görünümüyle çoğalır. Hakk'ın ilk taayyünü olan hakikat-i Muhammediye isim ve sıfatların bütünü olduğu için o, nefsinde mutlak kemâldir ve bu kemâlin âlemde bütün olarak zuhur edeceği yegâne varlık ise insan-ı kâmdir (Afifi, 2000:81). Bu itibarla tecelli hakikati itibariyle ilk olan hakikat-i Muhammediye, sureti olan insan-ı kâmile son bulup başladığı noktaya dönerek kemâle ulaşmış olur.

SONUÇ

İbnü'l-Arabî, tasavvufun kendinden sonraki seyrinde büyük etkileri olan bir düşünürdür. Öğretilerini benimseyenlerin onu, şeyhlerin en büyüğü (şeyhu'l ekber) olarak adlandırması ve günümüzde hala bu şekilde anılması, onun düşüncelerine karşı duyulan ilgi ve hayranlığın bir göstergesidir. Nazari tasavvufun zirvesi diyebileceğimiz İbnü'l-Arabî'nin, varlığa dair fikirleri kendisinden sonra bir geleneğin oluşmasına neden olmuştur. Çalışmada, bu geleneğin Türk-İslâm düşüncesindeki etkisini ve temsil edilmiş şeklini görmek için, düşünürün en önemli eseri olan *Fusûsu'l Hikem*'i, bilindiği kadarıyla ilk defa Türkçeye tercüme eden Ahmed Bîcan'ın varlık görüşü incelenmiş ve İbnü'l-Arabî'nin varlık görüşüyle benzerlikleri saptanmıştır.

İbnü'l-Arabî'nin bütün düşüncesinin temelinde vahdet-i vücûd (varlığın birliği) anlayışı bulunur. O, varlık problemini 'mutlak varlık' dediği 'Hak' kavramı bağlamında ele almış ve açıklamıştır. Bu anlayış, Hak'tan başka bir varlık kabul etmez, yani Hak her şeydir ve her şey O'dur. Bu itibarla 'varlığın birliği' anlayışını 'Hak'ta her şeyin mutlak birliği' şeklinde okuyabiliriz. Görünüşteki bütün çokluk ve farklılık ise, Hakk'ın bilincinde sabit olan ezeli isimlerin, a'yan-ı sabiteye uygun olarak kuvveden fiile çıkmalarıdır. Böylece Hak, ilahi isimleriyle tecelli ederek açığa çıkar ve bu sayede de bilinmiş olur. Ayrıca Hakk'ın tecellisi, belirli bir zamanda meydana gelerek varlıkların varolmalarını sağlayıp sonra biten bir süreç de değildir. Tecelli, kendini tekrarlamadan, sonsuz çeşitlilik içinde ilahi isimleri her daim âlemde görünür kılan bir süreçtir.

Temel tezlerinin kısaca yukarıdaki şekliyle belirlenebileceği, İbnü'l-Arabî'nin varlık anlayışı, 'Mutlak varlık', 'Kelime', 'Tecelli', 'İlahi İsim ve Sıfatlar', 'A'yan-ı Sabite' ve 'İnsan-ı Kâmil' kavramlarına dair görüşlerinden oluşur ve bu görüşlerin aynı şekliyle Ahmed Bîcan'da da ifade edildiği görülmektedir. Şöyle ki, vahdet-i vücûd anlayışı, Ahmed Bîcan'ın da düşünce yapısının temelini oluşturur. Ona göre bütün varlık Hak'tan ibarettir ve O'nun birliğini yansıtır. Görülen bu çokluk ve farklılık ise Hakk'ın gölgesinden başka bir şey değildir. Varlık bakımından aynı ve tek olan âlem, akıl bakımından farklı ve çokluk olarak algılanandır. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'de olduğu gibi Ahmed Bîcan'da da ontolojik olarak tek bir hakikatten başka bir şey yok iken, epistemolojik olarak gerçek varlığı olmayan akledilir bir görünüşler çokluğu söz konusudur. Görünüşteki bütün bu çokluk, herhangi bir isim ve nispetle nitelenemeyen

ve gizli bir hazine olan Mutlak varlığın bilinmeyi istemesi sonucu tecellisinden ibarettir. Tecelli, yine İbnü'l-Arabî'de olduğu gibi öncelikle ilk tecelli olan feyz-i akdesle, Hakk'ın isim ve sıfatlarının ve onların suretleri olan a'yan-ı sabitenin zahiri bir varlığı olmaksızın Hakk'ın bilincindeki zuhuruyla başlar. İkinci tecelli olan feyz-i mukaddesle, mümkünlerin hakikati olan Hakk'ın ilmindeki a'yan-ı sabitenin varlık âleminde görünür hale gelmesiyle devam eder. Kendini tekrarlamadan devam eden bu tecelli süreci İbnü'l-Arabî'de olduğu gibi bütün âlemin hülasası olan insan-ı kâmilin zuhuruyla kemale ulaşır.

Bu itibarla İbnü'l-Arabî tarafından oluşturulan ve Sadreddin Konevî tarafından geliştirilen vahdet-i vücûd düşüncesi merkezli yeni tasavvuf anlayışının Ahmed Bîcan tarafından benimsendiğini ve yazmış olduğu eserleri ve tercümeleri sayesinde vahdet-i vücûd anlayışının sürdürülmesinde ve anlaşılmasında Ahmed Bîcan'ın katkılarının olduğunu söyleyebiliriz.

Ahmed Bîcan'ın bu düşünce geleneğini benimsemiş olmasının yanında onu önemli kılan diğer bir özelliği, bu geleneği Türkçeleştirmeye çalışarak, vahdet-i vücûd anlayışına yeni bir yaşam alanı kazandıranlardan biri olmasıdır. Dili; düşüncenin, kültürün, bilginin aktarıcısı ve bu sayede de varlıklarını sürdürmesinin ana unsuru olarak görürsek, dönemin tercüme çalışmalarının, vahdet-i vücûd anlayışına yeni bir biçim kazandırdığını ve bu sayede de bu düşünce yapısını kalıcılaştırdığını söyleyebiliriz.

Sürekli değişimin ve oluşun olduğu bu varlık âleminde, vahdet-i vücûd anlayışının günümüzde hala aynı terminolojiyle ifade edilmesi, bir yerden sonra kendini tekerrüre yol açarak zamanın değişen şartlarını doğru okumamızı zorlaştırmaz mı? Kaldı ki, ele aldığımız geleneğin temel prensibi de tecellinin sürekliliği ve hikmetin tekâmülü fikri değil midir? Bu ve benzeri sorular bağlamında, çağımızın problem ve ilgi alanları göz önünde bulundurularak vahdet-i vücûd anlayışını yeni bir terminolojiyle yeniden ifade etme, yeniden açıklama ve yeniden okuma girişiminde bulunulması bir hayli önemli görünmektedir. Bu tarz bir girişimin bizi bu düşünce geleneğini anlama ve şerh etme çabasının bir adım ötesine geçirebileceği kanaatindeyiz.

KAYNAKÇA

- AFÎFÎ, Ebu'l-Alâ (2007), "İbn Arabî Hakkında Yaptığım Çalışma", Çev., Tahir Uluç, **İbn Arabi Anısına (makaleler)**, İnsan Yayınları, İstanbul, s.25-52.
- _____ (2004), **Tasavvuf İslâm'da Manevî Hayat**, Çev., Ekrem Demirli, Abdullah Kartal, İz Yayıncılık, İstanbul.
- _____ (2002), **Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar**, Çev., Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul.
- _____ (2000), **İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler**, Çev., Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul.
- _____ (1990), "İbn Arabî", Çev., Mustafa Armağan, Editör: ŞERİF, M.M., **İslâm Düşüncesi Tarihi 2**, İnsan Yayınları, İstanbul, s.11-35.
- AHMED BÎCAN, (1973a), **Aşıkların Nurları Envâru'l Âşıkîn 1.Cilt**, Haz., Ahmet Kahraman, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul.
- _____ (1973b), **Aşıkların Nurları Envâru'l Âşıkîn 2.Cilt**, Haz., Ahmet Kahraman, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul.
- _____ (1973c), **Aşıkların Nurları Envâru'l Âşıkîn 3.Cilt**, Haz., Ahmet Kahraman, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul.
- _____ (1594), **Müntehâ**, İstanbul Üniversitesi, Türkçe Yazmalar, nr.3324, Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, nr.630, (116vr.).
- BAYRAMOĞLU, Fuat ve N. Azamat (1995) "Bayramiyye" **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi Cilt 5**, İstanbul, s.269-273.
- BEYAZİT, Ayşe (2008), **Ahmed Bîcan'ın "Müntehâ" isimli Fusûs Tercümesi Işığında Tasavvuf Düşüncesi**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul.
- BİRİNCİ, Necat (1985), "Yazıcıoğlu Ahmed Bîcan", **Türk Edebiyatı Ansiklopedisi**, Tercüman, İstanbul.

- CEBECİOĞLU, Ethem (2004), **Hacı Bayram Veli ve Tasavvuf Felsefesi**, T.C. Altındağ Belediyesi Kültür Yayınları, Ankara.
- CEVİZCİ, Ahmet (2002), **Paradigma Felsefe Sözlüğü**, Paradigma Yayınları, İstanbul.
- CHITTICK, William (1999), **Hayal Âlemleri - İbn Arabi ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi**, Çev., Mehmet Demirkaya, Kaknüs Yayınları, İstanbul.
- ÇELEBİOĞLU, Âmil (1989), “Ahmed Bîcan”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi Cilt 2**, İstanbul, s.49-51.
- DEMİRLİ, Ekrem (2008), “Bir tasavvuf Klasığı Olarak Fusûsu'l-Hikem: İbnü'l-Arabî'nin Fusûsu'l-Hikem'i ve Ekberî Geleneğin Teşekkülündeki Rolü” Editör: Sami Erdem, **İslam ve Klasik**, Klasik Yayınları, İstanbul, s.319-327.
- _____ (2006a), “Fusûsu'l-Hikem Şerhi”, **Fusûsu'l-Hikem**, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul, s.251-530.
- _____ (2006b), “Şerh ve Özgün Telif Arasında Osmanlı Düşünürleri Kutbuddin Muhammed İznikî ve Miftahu'l-Gayb Şerhi”, **Uluslararası İznik Sempozyumu**, İznik Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul, s.371-381.
- _____ (2005), **Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık**, İz Yayıncılık, İstanbul.
- _____ (1998), “Davud el-Kayserî'nin Fususu'l-Hikem Şerhi: ‘Matla-ı Husus-ı Kelim Fi-Maani Fususu'l-Hikem’”, Editör: Turan Koç, **Uluslararası XIII. ve XIV. Yüzyıllarda Anadolu'da İslam Düşüncesi ve Davud el-Kayserî Sempozyumu**, Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Ankara, s.59-69.
- DEVELLİOĞLU, Ferit (2002), **Osmanlıca – Türkçe Ansiklopedik Lûgat**, Aydın Kitabevi, Ankara.
- ERDEM, Hüsamettin (1990), **Panteizm ve Vahdet-i Vücûd Mukayesesi**, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- FAHRİ, Macit (2008), **İslam Felsefesi Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş**, İnsan Yayınları, İstanbul.

- _____ (1998), **İslam Felsefesi Tarihi**, Çev., Kasım Turhan, Ayışığı Kitapları, İstanbul.
- GENÇOSMAN, M. Nuri (1942), “Önsöz”, **Fusûs ül-Hikem**, İstanbul Kitabevi Yayınları, İstanbul, s.V-XVI.
- GÜNGÖR, Erol (1998), **İslâm Tasavvufunun Meseleleri**, Ötüken Neşriyat, İstanbul.
- el-HAKÎM, Suad (2005), **İbnü'l Arabî Sözlüğü**, Çev., Ekrem Demirli, Kabcacı Yayınevi, İstanbul.
- IZUTSU, Toshihiko (2003), **İslâm'da Varlık Düşüncesi**, Çev., İbrahim Kalın, İnsan Yayınları, İstanbul.
- _____ (2002), **İslâm Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler**, Çev., Ramazan Ertürk, Anka Yayınları, İstanbul.
- _____ (1999), **İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar**, Çev., Ahmed Yüksel Özemre, Kaknüs Yayınları, İstanbul.
- İBNÜ'L-ARABÎ, Muhyiddin (2008b), **Fütuhât-ı Mekkiye 8**, Çev., Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul.
- _____ (2008c), **Fütuhât-ı Mekkiye 9**, Çev., Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul.
- _____ (2007a), **Fütuhât-ı Mekkiye 5**, Çev., Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul.
- _____ (2007b), **Fütuhât-ı Mekkiye 6**, Çev., Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul.
- _____ (2006a), **Fütuhât-ı Mekkiye 1**, Çev., Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul.
- _____ (2006b), **Fütuhât-ı Mekkiye 2**, Çev., Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul.
- _____ (2006c), **Fütuhât-ı Mekkiye 3**, Çev., Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul.

_____ (2006d), **Fütuhât-ı Mekkiye 4**, Çev., Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul.

_____ (2006e), **Fusûsu'l-Hikem**, Çev., Ekrem Demirli, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.

KAHRAMAN, Ahmet (1973), "Ahmed Bîcan", **Aşıkların Nurları Envârü'l Âşıkîn 1.Cilt**, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul, s.13-23.

KARA, Mustafa (2005), **Türk Tasavvuf Tarihi Araştırmaları**, Dergâh Yayınları, İstanbul.

KÂŞÂNÎ, Abdürrezzak (2004), **Tasavvuf Sözlüğü**, Çev., Dr. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul.

KAYA, Mahmud (1999), "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin (İslâm Düşüncesindeki Yeri)", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi Cilt 20**, İstanbul, s.520-522.

KILIÇ, M.Erol (1999), "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi Cilt 20**, İstanbul, s.493-516.

_____ (1994), "Ekberiyye", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi Cilt 10**, İstanbul, s.544-545.

KOÇAK, Aynur (2003), **Ahmed Bîcan'ın Eserleri Üzerine Bir İnceleme**, Üçdal Neşriyat, İstanbul.

ÖNGÖREN, Reşat (2003), "Giriş" **Osmanlılarda Tasavvuf -Anadolu'da Sufiler, Devlet ve Ulemâ (XVI. yüzyıl)**, İz Yayıncılık, İstanbul.

_____ (1999), "Osmanlı'da Sûfilerin Farklı Toplum Kesimleriyle İlişki Tarzları", **İslâm Araştırmaları Dergisi**, Sayı 3, s.9-22.

_____ (1997), "XV. ve XVI. Asırlarda Osmanlı'da Tasavvuf Anlayışı", **XV. ve XVI. Asırları Türk Asrı Yapan Değerler Sempozyumu**, Ensar Yayıncılık, İstanbul, s.409-429.

TAHRALI, Mustafa (2002), “Fusûsu’l-Hikemde Tezadlı İfadeler ve Vahdet-i Vücûd”, **Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi II**, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul.

_____ (2000), “Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık”, **Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi III**, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul.

_____ (1996), “Muhyiddin İbn Arabî ve Türkiye’ye Tesirleri”, **Endülüs’ten İspanya’ya**, Türk Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.

TURAN, Yusuf (2006), **Muhyiddin İbn Arabî’de Mutlak Varlık**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya.

ULUDAĞ, Süleyman (2001), **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.

ÜLKEN, Hilmi Ziya (2005), **İslâm Düşüncesi Türk Düşüncesi Tarihi Araştırmalarına Giriş**, Ülken Yayınları, İstanbul.

_____ (2004), **Türk Tefekkürü Tarihi**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

YILMAZ, H.Kâmil (2009), **Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarîkatlar**, Ensar Neşriyat, İstanbul.

ÖZGEÇMİŞ

1979 yılında Frankfurt'da doğdu. İlk, orta ve lise öğrenimini Karaman'da tamamladı. 2000 yılında Cumhuriyet Üniversitesi Sivas Meslek Yüksek Okulu Bilgisayar Programcılığı bölümünü bitirdi. 2005 yılında Sakarya Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe bölümünden mezun oldu. 2005 yılında Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalında Yüksek Lisans öğrenimine başladı. 2005 yılından bu yana Felsefe Grubu Öğretmeni olarak çalışmaktadır.