



**T.C.**  
**HİTİT ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**İBNÜ'L ARABÎ'NİN FELSEFESİNDE**  
**DİNİN ZAHİRİ VE BATINI**

**Yüksek Lisans**

**Ayşe KANDEMİR**

**Çorum 2019**



# **İBNÜ'L ARABÎ'NİN FELSEFESİNDE DİNİN ZAHİRİ VE BATINI**

**Ayşe KANDEMİR**

**Sosyal Bilimleri Enstitüsü  
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı**

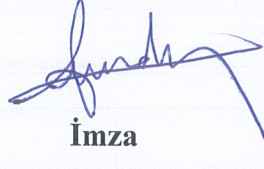
**Yüksek Lisans Tezi**

**TEZ DANIŞMANI  
Prof. Dr. Ferit USLU**

**ÇORUM - 2019**

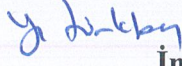
## KABUL VE ONAY

*Ayşe KANDEMİR* tarafından hazırlanan *İbnü'l Arabî'nin Felsefesinde Dinin Zahiri Ve Batını* başlıklı bu çalışma, 28/06/2019 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği ile başarılı bulunarak yüksek lisans tezi olarak kabul edilmiştir.



İmza

**Prof. Dr. Ferit USLU (Başkan)**



İmza

**Prof. Dr. Yaşar TÜRK BEN**



İmza

**Dr. Münteha BEKİ**

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.



Enstitü Müdürü

**Prof. Dr. Mehmet EVKURAN**  
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü



**T.C.**  
**HİTİT ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE**

Tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada bana ait olmayan her türlü ifade ve bilginin kaynağına eksiksiz atıf yaptığımı beyan ederim. (28/06/2019)

  
Ayşe KANDEMİR

## ÖZET

KANDEMİR, Ayşe. *İbnü'l Arabî'nin Felsefesinde Dinin Zahiri ve Batını*, (Yüksek Lisans Tezi), Çorum, 2019.

Bu tezde dinin zahiri ve batını yönü tartışmaları bağlamında İslam düşünce ve felsefesine yeni bir perspektif kazandıran İbnü'l Arabî'nin konumunun tespit edilmesi amaçlanmıştır. Bu nedenle Vahdet-i Vucüd taraftarı İbnü'l Arabî'nin din, peygamber ve veli, *Kur'an* ve vahiy, batını bilgi, insan ve insan-ı kâmil gibi dini unsurlar hakkındaki düşünceleri onun kendi felsefesi içinde incelenmiştir.

13. yüzyıl düşünürü olmasına rağmen akademik çalışmalarda halâ İbnü'l Arabî (1165-1240) yorumlanmaya çalışılmakta ve bu çalışmalar eleştirel ve destekleyici olmak üzere iki gruba ayrılmaktadır. Bu nedenle konuyu ele alınırken, eleştiriler ve eleştirilere verilen cevaplar ve O'nun eserlerine yapılan şerhler karşılaştırılmıştır.

Tezin birinci bölümünde İbnü'l Arabî'nin vahdet-i vücud ve Allah kavramları ile Allah, insan ve evren ilişkisi ele alınmıştır. İkinci bölümde batını bilgi, insan-ı kâmil, bilgiye ulaşma imkânı ve peygamber, veli, *Kur'an* ve kader gibi kavramlar zahir ve batın açısından ele alınmıştır.

Çalışmanın sonucunda engin birikime sahip olan sûfi filozof İbnü'l Arabî'nin düşüncelerine kısıtlamalar getirmenin doğru olmayacağı kanısı hâkim oldu. Onun için genelde zahiri bakış açısına uzaktır diyebiliriz. Ancak bazı hususlarda mesela şeriati takip etmede o bir zahiri dir. Bazı hususlarda ise bir batını olduğunu söylemek yerinde olacaktır. İbnü'l Arabî bilgi konusunda bir batınıdır. İbnü'l Arabî bazı konularda (tenzih ve teşbih hususunda) orta yolu takip eden denge yanlısıdır. Sonuç olarak entelektüel sufi filozof İbnü'l Arabî, zahir-batın tartışmaları içerisinde kimi zaman bir zahiri bazen bir batını bazen orta yol üzere biri olarak karşımıza çıkıyor. Ancak o düşüncelerinde kemale varmaya zahiri ve batını birleştirerek erişmiştir diyebiliriz.

**Anahtar Kavramlar:** İbnü'l Arabî, Vahdet-i Vücud, Fusûs'ül-Hikem, Din, Zahir-Batın.

## ABSTRACT

KANDEMİR, Ayşe. *The Apparent and Esoteric Aspect of Religion in Ibnü'l Arabî's Fusûs al-Hikam*, (Post Graduate), Çorum, 2019.

The thesis has an aim of finding out the position of Ibnü'l Arabî, who has brought a new perspective to Islamic thought and philosophy in the discussions of the apparent and esoteric aspect of religion. Therefore as a supporter of the unity of existence Ibnü'l Arabî's thoughts about religion and religious components such as prophet and sufi, Koran and revelation, esoteric knowledge, human being and perfect human being has been examined in his philosophical thought.

Academic studies has been trying to interpret Ibnü'l Arabî (1165-1240) despite his beeing 13th century thinker and these studies has been classified as critical ones and supporting ones. So while examining the topic, the criticals, answers to them and glosses to his works have been compared.

At the first part of the thesis, Ibnü'l Arabî's the unity of existence, concept of God, universe and human relation have been dealt. At the second part esoteric knowledge, perfect human being and reaching the knowledge and religious components such as prophet and sufi, *Koran* and faith in terms of apparent and esoteric aspects have also been dealt.

As a result of the study it has been argued that it is impossible to put limits to Ibnü'l Arabî's thinking world. However he has kept away form apparent approach except obeying the religious law. And he has had an esoteric approach in his thoughts about knowledge. Sometimes he has found a compromise. In conclusion as an entellectual sufi Ibnü'l Arabî has sometimes apparent approach, sometimes esoteric approach and sometimes a middle course and it can be reported that in his thinking world, Ibnü'l Arabî has reached maturity by linking up apparent and esoteric aproaches.

**Keywords:** Ibnü'l Arabî, *Fusûs al-Hikam*, Oneness of being/wahdat al-wujûd, religion, apparent and esoteric.

# İÇİNDEKİLER

Sayfa

ÖZET.....	i
ABSTRACT.....	ii
TABLolar DİZİNİ.....	v
ŞEKİLLER DİZİNİ.....	vi
ÖN SÖZ.....	i
GİRİŞ.....	1

## BİRİNCİ BÖLÜM

### 1. İBNÜ'L ARABÎ VE VAHDET-İ VÜCÛD DÜŞÜNCESİ

1.1. VAHDET-İ VÜCÛD DÜŞÜNCESİ.....	5
1.2. HAK VE HALK.....	8
1.3. TECELLİ KAVRAMI.....	10
1.4. A'YAN-I SABİTE.....	12
1.5. İBNÜ'L ARABÎ'NİN ALLAH'IN İSİM VE SIFATLARINA BAKIŞI.....	14
1.6. VAHDET-İ VÜCÛD DÜŞÜNCESİNDE ALLAH-ÂLEM İLİŞKİSİ.....	19
1.6.1. İbnü'l Arabî ve Mekân.....	21
1.6.2. İbnü'l Arabî ve Zaman.....	22
1.7. İBNÜ'L ARABÎ'DE ALLAH KAVRAMINA AİT DÜŞÜNCELER.....	24
1.7.1. İbnü'l Arabî'de Mutlak Vücut'un Mertebeleri.....	27
1.7.2. Ma'rifet ve Ma'rifetullah.....	42
1.7.3. Vahdet-i Vücut Düşüncesinde Din Kavramı.....	48
1.7.4. İbnü'l Arabî'nin Tasavvuf Anlayışı ve Gayesi.....	53
1.7.5. İbnü'l Arabî'nin Veli, Velayet, Peygamber, Nübüvvet ve Hatemül Evliya, Enbiya Kavramlarına Bakışı.....	57

## İKİNCİ BÖLÜM

### 2. İBNÜ'L ARABÎ'DE DİNİN ZAHİRİ VE BATINI YORUMU



<b>2.1. İBNÜ'L ARABÎ'NİN BİLGİYE BAKIŞI.....</b>	<b>70</b>
<b>2.1.1. Kavram Olarak Bilgi.....</b>	<b>70</b>
2.1.2. İbnü'l Arabî'ye Göre Bilginin Çeşitleri.....	71
2.1.3. Batını Bilginin Elde Edilişi.....	76
2.1.4. Batını Bilginin Özellikleri.....	82
<b>2.2. İBNÜ'L ARABÎ VE KUR'AN'I KERİM.....</b>	<b>82</b>
2.2.1. Kur'an Ayetleri, Mana ve İbnü'l Arabî.....	85
2.2.2. Vahyin İndirilişi ve İbnü'l Arabî.....	88
2.2.3. İbnü'l Arabî, Vahiy Çeşitleri ve Te'vil.....	90
2.2.4. İbnü'l Arabî Felsefesinde İman ve Küfür.....	93
2.2.5. İbnü'l Arabî'de Kaza ve Kader Anlayışı.....	98
2.2.6. İbnü'l Arabî'nin Ölüm Temasına Bakışı.....	101
2.2.7. İbnü'l Arabî'nin Cennet ve Cehennem Olgularına Bakışı.....	103
<b>SONUÇ VE ÖNERİLER.....</b>	<b>111</b>
<b>KAYNAKÇA.....</b>	<b>116</b>

## TABLULAR DİZİNİ

### Tablo

### Sayfa

Tablo 1.1. Bedellere ait gün, makam, bölge ve ruhani güçlerinin kaynağı olan peygamberler aşağıda şema halinde sunulmuştur .....	64
--	----

## ŞEKİLLER DİZİNİ

Şekil	Sayfa
Şekil 1.1. Arabî'nin Allah tasavvuru dairenin ortasındaki nokta.....	26
Şekil 1.2. Mutlak Vücut'un anlaşılmasına yönelik tecellileri ile varlık üzerinde zuhur buluşunun ifadesi.....	33

## ÖN SÖZ

Bu çalışma değerli pek çok eseri insanlığa armağan etmiş olan sūfi filozof İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) düşüncelerinin özeti diyebileceğimiz *Füsûs'ül-Hikem* adlı eseri üzerinden zahir-batın tartışmaları içerisindeki konumunu ortaya koymaya yöneliktir. İbnü'l Arabî Kur'an için sahiltsiz bir umman benzetmesi yapar, aynı benzetmeyi kendisi için Michel Chodkiewicz yapar. Tasavvuf deryasının piri İbnü'l Arabî için bu fazlasıyla hak edilmiş bir benzetmedir.

Metafizik ve fizik alanlarına getirdiği bakış açısı ile tanınan İbnü'l Arabî'nin dine bakışı zahir-batın tartışmaları içerisindeki tutumunun ortaya konması amaçlanan bu çalışmada sufi düşünür İbnü'l Arabî'nin dine bakışı, zahir-batın tartışmalarında ki tutumu *Füsûs'ül-Hikem* adlı eseri kapsamında ortaya konmaya çalışıldı.

Anlaşılmasında güçlükler yaşanan İbnü'l Arabî üzerine pek çok çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalarda karşımıza çıkan İbnü'l Arabî, eleştirilen ve yüceltilen biri olarak, din ve İslam felsefesine getirdiği özgün yorumlardan dolayı onun doğru bir şekilde tanınması hakkında daha fazla çalışmaya gerek vardır. Bu düşünce ile İbnü'l Arabî'nin düşüncelerini anlama ve ortaya koymaya yönelik bir çabada bulunuldu.

Gerek yüksek lisansa başlamam gerekse bu eğitim süresince destek ve teşviklerini esirgemeyen arkadaşlarıma, birikim ve tecrübelerinden faydalanma imkânı bulduğum hocalarıma ve aileme emeklerinden ve anlayışlarından dolayı çok teşekkür ederim.

Çalışmam boyunca İbnü'l Arabî'nin dili ve düşüncelerini anlama üzerine yaşadığım zorlukları aşmama yönelik yönlendirmeleriyle ve beni cesaretlendiren desteklerini hiçbir zaman esirgemeyen saygıdeğer danışman hocam sayın Prof. Dr. Ferit USLU beyefendiye sarf ettiği çabalarından ve sabrından dolayı çok teşekkür ederim.

## GİRİŞ

Bu çalışmada Muhyiddin İbnü'l Arabî'nin (ö. 638/1240) din ve tasavvuf düşünceleri ve bunlarla ilgili kavramlara zahir-batın tartışmaları içerisinde getirdiği özgün yorumlarının incelenmesi ve kendi bakış açısının ortaya konulması amaçlanmıştır.

İbnü'l Arabî'nin bütün düşünceleri Vahdet-i vücûd düşüncesinin etkisindedir. Bu düşünce varlığın birliği esasına dayalıdır. İbnü'l Arabî'ye göre varlık tektir o da Allah'ın varlığıdır. O'ndan gayrisi mümkün varlıktır ki onların varlıkları zorunlu varlık olan "Allah'a" bağlıdır. Vahdet-i vücûd düşüncesini bir sistem haline getiren ve ifade eden İbnü'l Arabî, aklın üstünlüğüne muhalif bir entelektüel olarak her alanda keşfin üstünlüğünü savunan sûfi bir filozoftur. İbnü'l Arabî bu düşünce kapsamında Allah, insan ve âlem arasındaki ilişkileri özgün bir şekilde yorumlar.

Vahdet-i vücûd düşüncesi kapsamında bilgi kavramını ve insanın ilahî bilgiye erişimini izah eder. O keşfi yollar ile aklî ya da akıl üstü konularda daha fazla ve doğru bilgi edinileceği kanaatindedir.<sup>1</sup>

Çalışmada belirlenmiş olan kaynaklardan (kitap ve makaleler), kütüphanelerden, internette yer alan veri tabanlarından ilgili makale ve kitaplar okunmuştur. Yapılan okumalar doğrultusunda İbnü'l Arabî'nin din ve tasavvuf kavramlarına bakışı, zahir-batın düşüncesi yönünden değerlendirilecek ve bu kavramlar arasında kurulacak ilişki ağları içerisinde insan-ı kâmil, insan ve bilgiye ulaşmadaki imkanlar değerlendirilecektir. Bu değerlendirmeler İbnü'l Arabî'nin başyapıtlarından biri olan ve bütün fikirlerini özetleyen temel bir kitap *Füsûs 'ül-Hikem* ve onun şerhi niteliğindeki *Fütûhât-ı Mekkiyye* adlı eserlerin genel kapsamında olacaktır. Ancak *Füsûs 'ül-Hikem*, yoğun anlam taşıyan temel bir kitap olması sebebi ile onun üzerine yazılmış olan şerhler ve bunlar üzerine yapılan çalışmalar faydalanılan temel kaynaklar arasındadır. Ayrıca İbnü'l Arabî'nin bazı eserleri, düşünceleri ve bunlar üzerine yaptıkları çalışmaları ile uzman diyebileceğimiz yazarların eserleri de kaynak olarak kullanılmıştır.

---

<sup>1</sup> William Chittick, *Varolmanın Boyutları Tasavvuf ve Vahdet-ül-Vücut Üstüne Yazılar*, Çev. Turan Koç, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 399.



*Füsûsü'l-Hikem* taşıdığı yoğun mana yüklü içeriği ile ve İbnü'l Arabî'nin fikriyatını ifade edebilmesi yönü ile çalışmada temel kaynağı olmuştur. Ayrıca *Füsûsü'l-Hikem* İbnü'l Arabî'nin *Fütûhât'ül-Mekkiyye*'sine göre daha çok okunmuş ve şerh edilmiş bir eserdir. Eserin üzerine bina edildiği anahtar terimler “kelime” yahut “Hakikat-i Muhammediyye” denilen kavramdır. İbnü'l Arabî'ye göre her peygamberin Batını bir kelimedir, fakat hepsinin sahip olduğu hakikat mertebeleri farklıdır. Hakikatlerin hakikati ve küllî kelime ise Hz. Muhammed'in hakikatidir. Diğer bütün mertebeler Hakikatlerin hakikati kavramından çıkmıştır. Yani varlık sebeplerini ve bilgilerini ondan almıştır. Hikmetin asıl kaynağının nebevî olduğuna işaret edilen eserde baştan sona zâtiyyet, ulûhiyyet, rubûbiyyet, vücûd, mevcûd, izâfî vücûd, adem, âdem, âlem, insân-ı kâmil, hakikat-i Muhammediyye, hakikat, vahiy, tecelliyât, zuhûr, akıl, ruh, nefis, isimler, sıfatlar, vahdet, kesret, nübüvvet, velâyet, imâmet, ilim, ma'lûm, şirk, küfür, irade, küllîler, cüzîler, ibadet, kıyamet gibi metafizik konularına açıklamalar getirilmektedir. Özgün terimlere sahip yoğun bir metin olmasından dolayı *Fusûs* üzerine pek çok şerh yazılmıştır. Bu şerhlerin en meşhurları Molla Câmî, Sofyalı Bâlî Efendi, Abdullah Bosnevî, Abdülganî en-Nablusî, Yakub Han Kâşgarî ve Ahmet Avni Konuk'un şerhleridir.<sup>2</sup> İbnü'l Arabî *Füsûs'ül-Hikem*'in yazılışı hakkında eserinin başlangıcında Hz. Peygamber'in kendisine “Bu hikmetlerin yuvalarını gösteren bir kitaptır, bunu al ve faydalanacak kimselere açıkla” dediğini nakleder. Bu eserin kaleme alınmasına sebep bu nebevî emir olduğunu belirtir.<sup>3</sup>

İbnü'l Arabî *Füsûs'ül-Hikem*'de kendisine bahşedilen bilgilerin tümünü değil, ancak Hz. Peygamber'in izin verdiği kadarını açıkladığını da eserin farklı yerlerinde ifade ederken “Ne nebîyim ne resul, sadece vâris-i nebî ve hâris-i âhiretim” der.

“Allah'tan dinleyiniz, Allah'a dönünüz;  
Benden dinlediğiniz şeyleri hatırd tutunuz;  
Sonra anlayarak bu kısa sözü genişletiniz ve toplayınız;  
Daha sonra bunları isteklilerine veriniz, men'etmeyiniz;  
Bu size yayılmış bir rahmettir sizde bunu genişletiniz.”<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Mahmut Erol, Kılıç, (İSAM 1996): Erişim Tarihi: 17.05.2019, [https:// Fusûsü'l-Hikem islamansiklopedisi.org.tr](https://Fusûsü'l-Hikem islamansiklopedisi.org.tr).

<sup>3</sup> Muhyiddin İbn Arabî, *Füsûsü'l - Hikem*, Çev, Nuri Gençosman, (İstanbul: Maarif Basımevi, 1956), 3.

<sup>4</sup> İbn Arabî, *Füsûsü'l - Hikem*, 4.

İbnü'l Arabî'yi anlamada önemli olan bir nokta da her hali ile özgün olan dilidir. Onun için hayati öneme sahip sembol ve remzler ile dolu olan dili bazen tamamen soyut, bazen de şiirsel bir akıcılıkta devam eder. Remz ve sembol kullanımındaki zenginliği ile okurlarını hayrete düşüren İbnü'l Arabî'nin her cümlesinin zahiri anlamı yanında sembol ve remzleri ile batını anlamlara da işaret/leri vardır. Bu sebep ile o her şeye te'vil ve tefsir metodunu uygular.<sup>5</sup> İbnü'l Arabî te'vili teorik düzeyde benimsemese de *Kur'an* naslarını ve hadislerin anlaşılmasına yönelik açıklamaları ile ayet ve hadislerin anlamlarında kendi düşüncelerini temellendirecek dayanak noktaları ve *Kur'an-î* destekler oluşturur.<sup>6</sup> İbnü'l Arabî her bir hakikatin izahını yalın bir şekilde yapmaz; her hakikat birtakım isim, terim, tamlama ve bağıntı/lar toplamını içerir.<sup>7</sup> İbnü'l Arabî'nin dilindeki terimler genelde eşanımlıdır. Bunun iki temel sebebi vardır. Birinci sebep; İbnü'l Arabî'deki her terim bir hakikati gösterir. Tek olan bu hakikatin farklı yönleri vardır. Bu farklı yönleri ifade etmede İbnü'l Arabî kendine özgü kelime ve kavramlar türetir. İkinci sebep ise; İbnü'l Arabî'de din ile felsefeyi uzlaştırma gayretlerinin geniş ölçüde yer bulmuş olmasıdır. O birbirlerinden farklı terimlere bazen birbirine yakın anlamlar bazende terimlere sahip oldukları manalardan farklı anlamlar yükler. Bu durumda da eşanımlı terimler çoğalır.

İbnü'l Arabî'yi anlamada önemli unsurlardan biride onun bütün düşüncelerini gölgesinde barındıran, kendisinin olgunlaştırıp bir sistem haline getirdiği Vahdet-i vücud düşüncesidir. Bu düşünce bilinmeden o anlaşılabilir. Bu sebeple çalışmanın birinci bölümünde bu düşünce izah edilmeye çalışılmıştır. Vahdet-i vücud düşüncesi; varlığın birliği esasına dayalı ve İbnü'l Arabî'den çok daha eskilere dayanan bir fikirdir. İbnü'l Arabî'ye göre varlık tektir o da Allah'ın varlığıdır. İbnü'l Arabî varlığı zorunlu ve mümkün varlık olarak sınıflar. Zorunlu varlık olan Allah Zahir'dir, Batın'dır, Evvel'dir, Ahir'dir. O hiçbir sınırlamayı kabul etmeyen her şeyden münezze olan Samet'tir. Mümkünler varlıklarını zorunlu varlık olan Allah'a borçludur. Bunların kendiliklerinden bir varlıkları olmadığı gibi varlıklarını kaim kılmada da Allah'a bağımlıdırlar. Mümkün varlıkları Allah daimi tecellileri ile kaim kılar. Allah'ın

<sup>5</sup> S. Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, Çev. Ali Ünal, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1985), 115-116.

<sup>6</sup> Ebu-l Ala Afifi, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, Çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 253.

<sup>7</sup> Hâkim, *İbnü'l Arabî sözlüğü*, 710.

tecellileri mümkün varlıklar üzerinden bir an kesilse varlıkları son bulacağı için İbnü'l Arabî onları hayal, (emri zıll) olarak niteler.

İkinci bölümde; Vahdet-i vücud düşünürü olan İbnü'l Arabî'nin bu düşünceleri ışığında din, tasavvuf ve bunların unsurları olan peygamber, veli, insan-ı kâmil, *Kur'an*, batını bilgi ve cennet-cehennem kavramlarına getirdiği yorumlar izah edildi.

Yapılan okumalardan edinilen kanaatler ışığında İbnü'l Arabî'nin din ve tasavvuf, insan-ı kâmil, bilgi ve insanın bilgiye ulaşması zahir-batın tartışmaları içerisinde ortaya konularak İbnü'l Arabî'nin bu tartışmalardaki tutumu değerlendirildi.



## BİRİNCİ BÖLÜM

### 1. İBNÜ'L ARABÎ VE VAHDET-İ VÜCÛD DÜŞÜNCESİ

#### 1.1. VAHDET-İ VÜCÛD DÜŞÜNCESİ

Muhyiddin İbnü'l-Arabî (638/1240) hakkında bir şeyler okumak ya da yazmak için önce onun düşüncelerini ve düşüncelerinin zeminini oluşturan temel taşları bilmek, onu anlamak için gereklidir. Bunun için, tüm felsefesini üzerine kurmuş olduğu, bütün fikriyatıyla destekleyip büyüttüğü ve eserlerinde hiçbir şekilde adlandırmadığı, varlığın birliği anlamına gelen Vahdet-i vücûd nazariyesini iyi anlamak gerekir. İbnü'l Arabî hakkında bir şeyler söyleyebilmek için bunun gerekli olduğu kanısı ile çalışmanın başında Vahdet-i vücûd nazariyesini irdelemek istedim. Vahdet-i vücud anlayışı İbnü'l Arabî ile ortaya atılmış bir düşünce değildir. Kendisinden çok daha önceye dayanan Vahdet-i vücud anlayışını benimseyenlerden bazıları şunlardır. Örneğin: Bayezid-i Bistamî (ö.261/874), Cüneyd-i Bağdadî (ö.297/909), Hakim-i Tirmizî (ö.320/932) ve Abdullah-ı Herevî (ö.481/1089), gibi.<sup>8</sup>

Allah-Âlem ilişkisi ve Âlemin kökeni sorunu her dönem zihinleri meşgul eden bir soru olmuştur. Vahdet-i vücûd düşüncesi metafiziğin ve fiziğin temel problemlerinden sayılan yaratılış, varlık ve onunla bağıntısı bulunan şeylerin ilişkilerinin izahına dair geliştirilmiş bir düşüncedir. Allah'ın insan ile ve Âlem ile olan ilişkileri ne tür ilişkilerdir? İşte Vahdet-i vücûd düşüncesi bu sorulara cevap arayan zihinlerin bir kısmının ürünüdür. Bu düşünceye bir sistem kazandıran kişi ise Muhyiddin İbnü'l-Arabî'dir.

Vahdet ve vücûd kavramını oluşturan kelimelerin ilki olan vahdet; (birlik), ahadiyyet veya vahdâniyyet anlamına gelen (vav, ha ve dal)'dan oluşan tek köktür. Bu kök (V-H-D) “esasta birlik ifade eden ulûhiyetin bir niteliği olarak vahid kalıbından

---

<sup>8</sup> Halil İbrahim Şimşek, “İsmail Fenni Ertuğrul'un İbnü'l-Arabî ve Vahdet-i Vücud Savunması”, Tasavvuf | İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-1), 9, (2008): 203.

gelmiştir.”<sup>9</sup> Vahdet kelimesi ile amaçlanan sayıdaki birlik değil, kendisi ile birlikte var sayılacak herhangi bir şeyin olmadığı gerçek vahdet halini ifade etmektedir.<sup>10</sup> Bu hal ile anlatılmak istenen, bu haldeki varlık hiçbir şey ile vasıflanamaz, nitelenemez, isimlendirilemez. Vahdet-i vücûd düşüncesine göre bu Vücud’un iki itibarı vardır. İlki vücud olmasıdır ki bu Hak’tır. Bu vücut’ta bir çoğalma, bölünme, değişme, isim, sıfat ya da hüküm yoktur. Diğeri izafi vücuttur ki burada çoğalma, bölünme, değişme, isim, sıfat ya da hüküm vardır. Bu nitelendirmeler ise sadece anlaşılmaya yöneliktir.<sup>11</sup>

Bulmak, bilmek anlamındaki v-c-d kökünden gelen “vücûd” terim olarak “varlık” anlamında kullanılır. İbnü’l Arabî’ye göre “**varlık (vücud) birdir**, o da Hakk’ın varlığıdır.” Vahdet-i vücut taraftarı Abdürrezzâk el-Kâşânî’ye göre (ö. 736/1335) “Vahdet-i vücûd: Varlığın zorunlu ve izafi diye bölünmeden bir bütün olarak ele alınmasıdır.”<sup>12</sup> Bu durumu Vahdet-i vücut düşüncesinin İbnü’l Arabî’den sonraki en önemli temsilcisi olan Konevî (1274-1209) ve onun öğrencisi Ferânî (1350-1431), şöyle ifade eder. “Hak kendinde ihtilaf bulunmayan Vücûd’dur.”<sup>13</sup> Şayet O’nun dışında bir şey vücud sahibi olsaydı, bu şey ehadiyete de ortak olurdu ki bu durumda vahidiyetten bahsedilemez. “Vücûd” burada kullanıldığı anlamda taşıdığı mana yönünden “bir şeyin kendini kendi nefsinde bulmasını” ifade eder. Bu tanım Hak için uyarıldığında O’nun Zat-ının Zat-ı ile bulunması vücûd demektir, anlamına gelir.<sup>14</sup> Vücûd kavramını Hakk’a nispet ettiğimizde (bu vahdet-i vücud anlayışı gereğidir) O’nun Zat-ı bu durumda tüm varlığı ifade eder.<sup>15</sup> Vâcib olan bu Vücûd; kadim ve ezelidir, denildiğinde O’nun varlığının zamandan münezzehe olduğu ve zamanla kayıtlanamayacağı ve O’nun ezel ve ebed olduğu ifade edilir. O ezel olmasa bir şeyin O’nu yaratması, O ebed olmasa bir şeyin O’nu yok etmesi gerekir ki bu hal O’nu mümkün varlık statüsüne indirir. Mutlak

<sup>9</sup> Hâkim, *İbnü’l Arabî sözlüğü*, 641.

<sup>10</sup> Sadreddin Konevi, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, Çev, Ekrem Demirli (İstanbul: Kapı Yayınları, 2014), 94.

<sup>11</sup> Sadreddin Konevi, *Tasavvuf Metafiziği ‘Miftâhu gaybi’l cem ve’l vücûd’*, Çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 23.

<sup>12</sup> Ekrem Demirli, “*Vahdet-i Vücud*”, Erişim tarihi: 25 02 2019, *İslâm Ansiklopedisi*, c. 42, sy. (2012): 431-435, <https://islamansiklopedisi.org.tr>.

<sup>13</sup> Ekrem Demirli, *İbnü’l Arabî metafiziği*, (İstanbul: Sufi kitap, 2016), 111.

<sup>14</sup> Mahmut Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber, İbn Arabî Düşüncesine Giriş* (İstanbul: Sufi Kitap, 2018), 83.

<sup>15</sup> Kılıç, *Şeyh-i Ekber, İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, 85.



Vücut için mekândan münezzehtir ifadesi O'nun her yerdeki varlığını ifade eder.<sup>16</sup> Vücut kavramı, Zat-ı Mutlak için madde ya da mekân anlamı taşımaz. Çünkü bu durum her şeyden münezzehtir olan Mutlak varlığın vasıflarına terstir. Mutlak vücut'un Zat-ına; O'nu bilme ya da herhangi bir şey adına hatta mutlaklığı adına dahi bir şey atfedilemez. Mutlak vücut'un Zat-ına atfedilecek her şey O'nun için bir kayıt ve sınırlama olacaktır. O'nun zat-ı mutlaklığı; hiçbir kayıt ve şartı kabul etmeyen yalınlıktır.<sup>17</sup> Bu durumda O'nun mutlaklığı adına şunu ifade edebiliriz. Zat-ı mutlaklık; O'nun hakkında bildiğimiz vahdet ve kesretten, mutlaklıktan ve sınırlanmaktan münezzehtir olmasıdır. Zat-ı Mutlak bütün bunlardan münezzehtir iken bütün bunlar O'na nispet edilirse bu da doğrudur. Şöyle ki, O'nun bir şeyden hem münezzehtir olması hem de O'na bir şeyin nispet edilmesi O'nun mutlaklığı bazında aynıdır.<sup>18</sup> Bu durumda varlık, bir sıfat değil, Zât-ı Mutlak'ın aynıdır. O'nun dışındaki her şey için varlık kendi üzerine bir artma demektir ki bu vahdet-i vücûd düşüncesinin temel bir özelliğidir. Bu anlamda felsefeci İsmâil Fennî Ertuğrul (1855-1946) şöyle der.

Vücûd'un zât-ı ilâhiye için sıfat olması câiz değildir. Çünkü bu, zâtı vücûd ile vücûdun başka bir şeyden meydana gelmiş olmasını gerektirir; o zaman zât vücûd ile muttasıf bir şey olur. Vücûd mahlûk değildir ve mahlûk için vasıf da olamaz. Çünkü vasıf, mevsûfa tâbidir. Hâlbuki her şey vücûda tâbî olup vücûd hiçbir şeye tâbî değildir.

İbnü'l Arabî'de vahdet-i vücûd nazariyesine dair düşünceler bir coşku sonucu ortaya çıkmış değildir. Bu nazariye İbnü'l Arabî'ye düşüncelerinden dolayı atfedilmiştir. Onun sistemli bir şekilde ortaya koyduğu düşünceleri teorik düşüncenin sonuçlarıdır. İbnü'l Arabî çokluğu hem müşahedelerinde hem de fiziki olarak görür ve bu çokluğu kabul eder. Ancak duyularca idrak edilen bu çokluğun üstünde durmaz, onu gerçek varlığı olmayan akledilir çokluk olarak kabul eder. Bu çokluk onun için bir göz aldaniş, hayal (emr zıll) dir. Bu düşüncesi zihni bir durumun sonucundan ziyade müşahedelerinin sonucudur.<sup>19</sup> Çünkü çokluk var olma ve varlığı idame ettirmede Mutlak vücuta muhtaçtır. Bu muhtaçlık süreklidir. Yoklukta sabit olan çokluk sürekli oluş ve bozuluş içerisinde. Bu durumda çokluk her anını kaybetmektedir. Her an yok

<sup>16</sup> İsmail fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücut ve İbn Arabî* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 103.

<sup>17</sup> Sadreddin Konevi, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, çev, Ekrem Demirli, 11.

<sup>18</sup> Konevi, *age*, 12.

<sup>19</sup> Hâkim, *İbnü'l Arabî sözlüğü*, 641.

olup yeniden yaratılmaktadır. Bu sebep ile İbnü'l Arabî onu hayal (emr zill) olarak niteler.

İbnü'l Arabî için yaratma; **Nefes-i Rahmânî'nin** (hakikatü'l hakaik) veya (âma) ulûhiyyet'in zahiri olan "tabîatın" üzerine üflenmesidir. Tabîat, bu Nefes-i Rahmânî'yi çeşitli sûretlere sokar. Bundan dolayı uzayda "boşluk" diye bir şey yoktur denir. Bu durumda âlem/ler tabîi kuvvetleri ile doludur, bu kuvvetlere "tabîyyûn ve âliyyûn melekleri" denir.<sup>20</sup> Yoktan var etmeyi kabul etmeyen İbnü'l Arabî için yaratma, ilmi ilahideki sabit hakikatlerin (ayan-ı sabite) varlık tecellisi ile zuhur bulmalarıdır. Varlık tecellisinden kastedilen Nefes-i Rahman'ının üflenmesidir. İbnü'l Arabî yaratma kavramı yerine bir şeyin başka bir şeyden çıkması veya taşması anlamında üfleme ya da nefes kelimelerini tercih eder.<sup>21</sup> Bu taşma bazı kaynaklarda sudûr olarak ifade edilir. Konevi'nin "Vücut-i Âmm" diyerek isimlendirdiği Nefes-i Rahmani; Allah'ın ilk yarattığı varlık olarak kabul edilen "Akl-ı evvel" veya "Kalem-i a'lâ" ile özdeş görülür.<sup>22</sup>

Nefes-i Rahman'ının üflenmesi; Mutlak Vücut'un ilmi nispetlerinin suret bulması demektir. Bu suret bulma her mevcudun ayn'ında kendine özgü niteliklerin mevcudun suretine bitişmesi ile gerçekleşir.<sup>23</sup> Vücut için izafi ve mutlak ayrımı yapan İbnü'l Arabî'ye göre izafi vücut Mutlak Vücut'un aksine değişime açıktır. Onda azalma, çoğalma, bölünme olabilir. Vücut'daki bu kesret ve vahdet halini İbnü'l Arabî Hak-Halk olarak izah eder.

## 1.2. HAK VE HALK

Hak sözcüğü; bir şeyi sağlamlaştırmak, o şeyin sağlıklı olduğu anlamına gelen ve (ha-kaf) harflerinden oluşan tek heceli bir kök olarak bâtılın zıddı olan Allah'ı ifade eder.<sup>24</sup> İbnü'l Arabî için her türlü özellik ve ilişkiden münezze olan Hak, zâtı yönden

<sup>20</sup> Muhyiddin İbn Arabî, *Fusûsu'l Hikem Tercüme ve Şerhi*, Ter. ve şerh, Ahmet Avni Konuk, ('Y. y': 'Y.e. y.', 2013), 61.

<sup>21</sup> Sadreddin Konevi, *Fusûsu'l Hikem'in Sırları*, Çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: Kapı Yayınları, 2014), 26.

<sup>22</sup> Konevi, *Tasavvuf Metafiziği 'Miftâhu gaybi'l cem ve'l vücûd'*, 23.

<sup>23</sup> Konevi, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, 95.

<sup>24</sup> Hâkim, *İbnü'l Arabî sözlüğü*, 219.

değil, âlemin ilahî oluşu yönünden Allah'tır. Mutlak vücûd'un Hak boyutu Zatu'l-lah'tır. Halk boyutu ise izâfî vücuttur. Mümkün varlıkları ifade eden İzâfî vücut, Mutlak Vücûd'un meydana getirdiği hadis bir varlıktır ki ona, "gölge vücûd" da denir.<sup>25</sup> İzâfî vücud kendi başına varlığı olmayan mümkün varlıklardan oluşur.<sup>26</sup> Mümkün varlıklar var olmak için kendilerinden başka bir şeye muhtaçlık içinde oldukları gibi varlıklarını sürdürmek için de muhtaçlık içerisindedirler. Bu muhtaçlık hali süreklidir. Mümkün varlıklar her nefeste yok olup tekrar var edildikleri için izâfî vücûd/gölge vücûd olarak isimlendirilir. İzâfî vücûd salt varlık ile yokluk arasındadır. Bu durumdan dolayı İbnü'l Arabî izâfî vücûda "hayali sûretler" veya "vehmi nefisler" de der. Bir gölge gibi izâfî olan vücûd, Mutlak Vücûd'un delil ve alâmetleridir.<sup>27</sup>

Bu durumda Âlemdeki kesretin varlığı nasıl izah edilebilir? "Men et-tabîa ve men ez-zahir min hâ?" (Kimdir tabiat ve kimdir ondan görünen?) İbnü'l Arabî'nin bu sorusuna Kâşânî şöyle cevap verir. Tabiat: Hakk'ın genel taayyün aracılığı ile kayıt altına alınmasıdır. Ondan görünen ise birbirine zıt özellikleri olan eşyaya işaretler. Bu durumda tabiat ile ondan vücuda gelen şeyler sonuçta Hakk'ın Batını gerçeği olan Ehadiyyet'in kendisidir.<sup>28</sup> İbnü'l Arabî'nin aynı sorusuna Mısırlı felsefe ve tasavvuf âlimi Afifi (1897-1966) şöyle cevap verir. Tabiat, Allah'ın başka bir ismi olduğu ve bu hem unsûrî hem de gayri unsûrî şeylere sahip olan Vücûd, âlemin tamamına yayılmış olan evrensel bir güç olduğu düşünüldüğünde tabiatın anlamına 'yaklaşmış' olacağımızı ifade eder. Bunun için şu tanımları yapar: Tabiat her şeye (kendine has) mahiyet veren bunu yaparken de herhangi bir değişime uğramayan bir güçtür. Afifi bu tanımını tasavvufî açıdan şöyle yorumlar: Tabiat Hakk'ın el-Mucid isminin suretinde kendini zahir ettiği haliyle Zat-ı İlahî'dir.<sup>29</sup> Bu konu hakkında İbnü'l Arabî ise şöyle düşünür.

Ulûhiyyet mertebesinin zahiri olan Tabîat; maddesel sûretlerin dokunulduğu bir tezgâh olup, onların batınıdır. Tabiatın rükûnları algılanabilir ise de, gözle görülür değildir. Yalnız madde üzerindeki etkileri görülebilir. Suyun donduğunu gördüğümüz yerde soğukluğun ve buzun eridiğini gördüğümüz yerde de sıcaklığın olduğuna hükmederiz. Bunları gözlerimiz görmediği halde vücûdumuz

<sup>25</sup> Arabî, *Fusûsu'l Hikem Tercüme ve Şerhi*, 25.

<sup>26</sup> Mahmut Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber, İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, 317.

<sup>27</sup> Arabî, *Fusûsu'l Hikem Tercüme ve Şerhi*, 25.

<sup>28</sup> Toshihiko İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, (İstanbul: Kaknüs Yayınları,2005), 114.

<sup>29</sup> İzutsu, *age*, 115.

hisseder.” Tabiatıta oluşan bu cisimlerin hakikatleri tek bir ayn’ın taayyün ve tecelliler ile çoğalan ayn’larıdır.

İzafi vücûd Hakk’ın zahiri ve Hak ise İzafi vücûdun batını ve hüviyetidir. Ve her ikisi de vâhidü’l-ayn olan uluhiyyet mertebesinin iki i’tibârıdır. Âlemlerin meydana gelmesi Ulûhiyyet’in Batını ndan olduğu gibi eşyanın sûret/lerinin de meydana gelmesi tabîattandır. Kısaca, gerçekte her yönden etki eden sadece Allah Teâlâ’dır.<sup>30</sup> İbnü’l Arabî’nin düşüncelerini ifade etmede kullandığı pek çok mecazi anlatımlar vardır. Bunlardan birini burada zikretmek amaca uygun olacaktır. Şöyle ki: Güneşin ışığı tek olduğu halde varlıkların üzerine düştüğünde nasıl çoğalıyor ise mümkünlerin varlıkları da Hakk’ın varlığında tek olmasına rağmen tecellilerinin zuhuru ile çoğalır.<sup>31</sup> Bunun gibi âlemdeki çokluğun esası tek bir ayn olmasına rağmen tecelliler ile çoğalır. İbnü’l Arabî’nin düşünce sisteminin her yönüne sirayet etmiş olan tecelli kavramı Vahdet-i vücûd düşüncesinin üzerine kurulduğu temel kavramlardan biridir.<sup>32</sup>

### 1.3. TECELLİ KAVRAMI

Bir şeyin açılması ve ortaya çıkması demek olan tecelli; akıl etme, hatıra getirme, zuhur etme (görünme) veya belirme gibi anlamları içerir.<sup>33</sup> İbnü’l Arabî Allah’ın tecellilerini başlıca iki grupta değerlendirir. Bunları feyz-i akdes ve feyz-i mukaddes olarak adlandırır.<sup>34</sup> Feyz (Feyezan), fazla suyun yatağından taşması, kolayca akması gibi ya da bir sırrın ifşa edilişi ya da ilim gibi anlamları taşıyan feyez (feyz) kelimesini İbnü’l Arabî bilgi ve varlık problemini açıklamada kullanır. Feyz: İlmi ilahide bulunan A’yan-ı sabitelerin (şeylerin hakikatlarının bilgisinin) önce ilmi olarak sonra ayn olarak taşması ve zuhur bulması (tecelli etme)sidir. Buna ilahi bilginin taşması (sudur etmesi) diyebiliriz. Tecellilerle varlık bulan a’yan-ı sabiteler bu durumlarını koruyabilmek için mutlak vücuda muhtaçtırlar. Çünkü mümkün varlıklar her an yok edilip ardından var edilirler. Bu sebeple daimi feyz mümkünlerin varlıklarını

<sup>30</sup> Arabî, *Fusûsu’l Hikem Tercüme ve Şerhi*, 64.

<sup>31</sup> Hâkim, *İbnü’l Arabî sözlüğü*, 647.

<sup>32</sup> Hâkim, *age*, 608.

<sup>33</sup> Osmanlıca Türkçe Sözlük, “*Taakkul*” Erişim tarihi: 04 12 2018: <http://www.Yandex.com> Taakkul.[nedirnedemek.com](http://www.nedirnedemek.com)›*ne-demek*.

<sup>34</sup> İzutsu, *İbn Arabî’nin Fusûs’undaki Anahtar- Kavramlar*, 210.

idame edebilmeleri için gereklidir.<sup>35</sup> Bu durumda feyz zorunlu olarak devamlıdır. Yani mümkünlerin kabiliyetlerinin önce ilmi ilahide bilgi olarak daha sonra (a'yan-ı sabite) olarak belirmesini sağlayan zati tecelli/ler<sup>36</sup> akdes feyz-i denir. Bu akledilir suretlere İbnü'l Arabî varlıkların a'yân-ı sâbitesini veya sabit hakikatler ya da hakikat-ı hakayık adını verir. Bazen de akdes feyz/lerine ilk taayyün/ler olmaları sebebi ile sirayet özelliğinden dolayı yayılan anlamında 'feyz-i akdes es-sâri' der.<sup>37</sup> Feyz-i akdes mertebesinin sonrasında feyzler ayan-ı sabite haline geçer ve feyz-i mukaddes adını alır.<sup>38</sup> Feyz-i akdes mertebesinde bütün haldeki ilim, feyz-i mukaddes mertebesinde ayrıntılarına ayrılmaya başlar.

Bundan başka Mutlak Vücut'un tecellileri zat ve esma kaynaklı olabilir. Allah Zat olarak bir kayıt ve şart olmaksızın mutlaklığı (el-Batın) yönü ile tecelli etmez. Çünkü O'nun Zat-ına her hangi bir isim ve/veya sıfat verilemez. Bu sebeple O'nun bütün tecellileri Zahir ismi iledir. Zat-ı tecelliden kast O'nun "umumi nispetli isimleri yönünden olan tecellileridir. Yani bu tecellilerin kaynağı Zat ve ulûhiyetin ana isimleridir. Örneğin: Hayat, İlim, İrade, Kudret, Vahdet, Nur gibi. Zat-ı tecelliler muhammedî velilere ve Uluhiyetü'l-azm olan peygamberlere aittir. Bu iki tecelli arasındaki fark ise; Zat-ı tecellide, Zat ile tecelli arasında bir vasıta yoktur. Bu tecelli Zat-ın vasıtasız tecellisidir. Esmâ kaynaklı tecellide ise Zat ile tecelli arasında belirmiş (varlık bulmuş bir esma) bir varlık vardır. Bu durumda varlığa yapılan bu ikinci tecelli varlığın kabiliyeti doğrultusundadır. Yani esmaî tecelli/ler Zat-ı tecelliden sonra olur.<sup>39</sup> Akdes feyzi mertebesindeki tecelli Mutlak Zât-ın kendi Zât-ında, kendi Zât-ına, kendi Zât-ı ile olan tecellî/leridir. Bu mertebede taayyün eden ancak "hakikat-i muhammediyye"dir. Bu mertebeye diğer bütün mertebeleri kapsar, bu taayyüne denk bir başka tecellisi yoktur.<sup>40</sup>

Allah'ın şهادet âlemindeki bu tecellilerinden ayrı bir de gaybi tecellileri vardır ki O bu tecellileri ile ölü kalpleri diriltir. O'nun her iki tecellisi de tecelli olunanın

---

<sup>35</sup> İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar- Kavramlar*, 217-218.

<sup>36</sup> Ferit Kam, *Vahdet'i Vücut*, (İstanbul: Kapı Yayınları, 2015), 114.

<sup>37</sup> Hâkim, *İbnü'l Arabî sözlüğü*, 197.

<sup>38</sup> İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, 212.

<sup>39</sup> Konevi, *Vahdet-i Vücut ve Esasları*, 46.

<sup>40</sup> Arabî, *Fusûsu'l Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1108.



kabiliyeti doğrultusundadır. Kabiliyeti oluşturan şey ise ayn'ı sabitedir.<sup>41</sup> Varlığın bilgisinin ilmi ilahi de bulunması demek olan ayan-ı sabite İbnü'l Arabî'nin ontolojisindeki temel kavramlardandır. Mümkünlerin yazılımı diyebileceğimiz ayan-ı sabite nedir?

#### 1.4. A'YAN-I SABİTE

İbnü'l Arabî'nin ontolojisinde varlıkların yazılımları diyebileceğimiz a'yan-ı sabiteler (tekil hali ayn-ı sâbite) zihinde varlık sahibi olmalarına rağmen dışarda vücut sahibi olmayan ilmî hakikatlerdir. A'yan-ı sabitelerin zaman ve mekân içinde bir varlıkları yoktur. Bunlar şeylerin bilgisinin insan zihninde bulunması gibidir.<sup>42</sup> İbnü'l Arabî a'yân-ı sâbite kavramını “hakikat, mahiyet ve zat” anlamında bazende harici varlık anlamında kullanır. A'yan-ı sabite, bir çekirdek de ağacın ya da bitkinin varlığının bilkuvve halde bulunması gibidir. A'yan-ı sabitelerin varlıkları zihindeki halleri ile batın, varlıkların ayn'ları olmaları yönünden zahir olarak nitelenir.<sup>43</sup> A'yan-ı sabiteler hem etken hem edilgen bir yapıdadırlar. Bir üst merteye için edilgen bir alt merteye (eşya) için etken haldedirler. İbnü'l Arabî, ayan-ı sabitelerin ilahi ilimde varlık ve yokluk arasında bulunmasını *sübut* veya 'sabit' terimi ile anlatır. Çünkü bunların var olduğunu kabul etmek, mümkün varlık vermeyi anlamsız kılar. Bu sebeple ayan-ı sabitelerin 'dışta' var olmadan ilâhî ilimde 'sabit' olduklarını ifade eder.<sup>44</sup> İbnü'l Arabî bunu aşağıdaki şiirinde şöyle izah eder:

Biz söylenmemiş yüce harfler idik  
Yüceler yücesine ilişmiş halde  
Orada ben sen, biz sen, sen o idin  
Her şey ondadır; artık erene sor,<sup>45</sup>

İbnü'l Arabî'nin biz söylenmemiş yüce harfler idik, dizesinden kastı a'yân-ı sâbite'dir.<sup>46</sup> Allah'ın halk etme güçleri olan isim ve sıfatlarının tecelli mahalli bu a'yan-ı

---

<sup>41</sup> İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, 213-214.

<sup>42</sup> Arabî, *Fusûs'ül-Hikem*, 106.

<sup>43</sup> Arabî, *age*, 10.

<sup>44</sup> Ekrem Demirli, “*Normatif Geleneğe Karşı Sembolik Anlatım: İbnü'l-Arabî'de Harf Sembolizmi*”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17, (2008): 233.

<sup>45</sup> Arabî, *age*, 232.

sabitelerdir. İbnü'l Arabî'ye göre halk etmenin üç safhası vardır. İlk safhada eşya birbirinden ayırt edilmeksizin ve aralarında bir farklılaşma olmaksızın (bilâ-temeyyüz ve mücmel) Allah'ın ilminde küllî bir bilgi olarak vardılar. Buna “şüûn-ı sâbite” veya “taayyün-i evvel” (vahdetteki ilk belirme) denir. İkinci safhada eşya birbirinden ayrılmış ve farklılaşmış bir durumda hâlâ Allah'ın ilmindedir. Buna “taayyün-i sâni” adı verilir. Üçüncü safhada eşya “a'yân-ı hâriciyye” haline gelir. Eşyanın bu şekilde dış âlemde zuhûr etmesine “taayyün-i hâricî” adı verilir. Âlemde her ne var ise a'yan-ı sabite halinde iken ilm-i ilahide ne halde iseler şehadet âleminde de o hal üzere olurlar.<sup>47</sup> Şehâdet Âlemi; Mutlak Zat-ın, cisimlerin sûretlerinde zahir olduğu mahaldir. Bu Mutlak vücud'un zahirde ki hali midir? Diye bir soru zihne doğabilir. Allah her bir şeyi yaratırken bir tecellide bulunur. Varlık ne kadardır? Sorusuna cevap verebilmemiz mümkün değildir. Bildiğimiz gördüğümüz varlıklar için bu/nlar Hakk'tır, dememiz doğru olmaz. Mutlak vücud'un Zat-ullah boyutu hakkında bir bilginin olmadığı açıktır. Daha açık bir anlatımla okyanustan alacağımız bir damla suya “bu okyanustur” diyemeyeceğimiz gibi varlık içinde “varlık Hakk'tır” diyemeyiz.

Şehadet âlemindeki bu sûretler, misâl âlemi sûretlerinin tersine parçalanabilir, bölünebilir ve yırtılabilir ya da birleşebilir. Bu mertebede açığa çıkan her şey duyular ile algılanabilir. Bu âleme, varolma ve bozulma âlemi de denir.<sup>48</sup> Oluş ve bozuluş âleminin var olabilmesi zorunlu varlığa bağlıdır. İşte Siva'l-Hak (Hak'tan başkası) denilen veya âlem diye isimlendirilen bu şey, İbnü'l Arabî'ye göre Hak nezdinde gölge gibidir. Bu durumda âlem Allah'ın gölgesidir. Gölgenin, sahibi hakkında hiçbir bilgisi olmadığı gibi gerçekte de bir varlığa ve bilgiye<sup>49</sup> sahip değildir.

Mümkünlerin yazılımları dediğimiz ayan-ı sabiteler mümkün müdür? Sorusuna “Allah vardı ve O'nunla birlikte başka bir şey yoktur.” sözü ile cevap veren İbnü'l Arabî cevabı ile Allah'ın birliğini işaret ederken bunun yanı sıra “ilahî hakikatler vardı, onlarla birlikte başka bir şey yoktu.” ifadesi ile de ilmi ilahide mümkünlerin hakikatlerinin (a'yan-ı sabitelerin) sabit olarak bulunduğunu ifade eder. Yani

---

<sup>46</sup> Ekrem Demirli, “*Normatif Geleneğe Karşı Sembolik Anlatım: İbnü'l-Arabî'de Harf Sembolizmi*”, 233.

<sup>47</sup> Afifi, *Fusûs-ül- Hikem Okumaları İçin Anahtar*, 63.

<sup>48</sup> Hâkim, *İbnü'l Arabî Sözlüğü*, 55-56.

<sup>49</sup> Arabi, *Fusûs ü'l- Hikem*, 92.

mümkünlerin hakikatleri yaratılmamıştır ve ezeldir.<sup>50</sup> Allah'ın ilminde bulunmaları sebebi ile ezeli olarak sıfatlanan ayan-ı sabitelerin ezeli oluşları; başlangıcı olmayan Allah'ın ezeli oluşu gibi değildir. Allah'ın ilminde bulunmaları ile bir anlamda başlangıçlarını ifade etmek için ezeli olarak sıfatlanırlar. İbnü'l Arabî bu hali "ezeli" kavramından ayırt etmek amacıyla onlar için **sübût** terimini kullanır. Varlık ile yokluk arasında bir hal olarak ifade edilen **sübût** hali a'yan-ı sabitelerin ilmi ilahide bulunmalarını ifade eder.<sup>51</sup> Bu durumda Allah'ın yaratması varlık vermektir ibarettir.<sup>52</sup> Şöyle ki: Allah zatını, isim ve sıfatlarını ilmi gereği bilir. Allah ilim mertebesinde bu isim ve sıfatlarının suretleri olan a'yan-ı sabitelere tecelli etmesi (Nefes-i Rahmani'nin üflenmesi) ile a'yan-ı sabiteler vücut bulurlar. Öyleyse a'yan-ı sabiteler bir yönden ilahi hakikat, bir yönden mümkün/lerin hakikati ve gerekleridir.<sup>53</sup> Allah'ın yaratma güçleri olan isim ve sıfatlarının tecelli mahali bu a'yan-ı sabitelerdir.

### 1.5. İBNÜ'L ARABÎ'NİN ALLAH'IN İSİM VE SIFATLARINA BAKIŞI

İsim, bir şeyin esas anlamına işaret etmeksizin o şeyi başkalarından ayırt etmek amacı ile verilen ad demektir. Bu şekilde isim, o şeyin özündeki anlama işaret etmemekle, sıfattan ayrılır. İsim onunla adlandırılan şeydeki bir anlama işaret ederse o isim değildir. Çünkü ismin amacı sahibini diğerlerinden ayırt etmektir. Nitelikler ise sahibinde bulunan anlamlara işaret ettikleri için "sıfat" olarak isimlendirilir. Örneğin, ilim sahibi olan birine âlim denilir. Yani âlim kelimesi isim değil bir sıfattır. O kişide bulunan ilme işaret eder. Sıfat ise sahibinin zatına işaret etmez. Yalnız zata işaret eden el-Evvel gibi mahiyet hakkında bilgi veren veya kendisinde bulunan anlamlar hakkında şeye işaret eden isimlere ise na't denir.<sup>54</sup>

Allah'ın isimlerinin sayısı hakkında kaynaklarda çeşitli rakamlar zikredilmekle beraber Esmâü'l-hüsna terkinin, geniş anlamıyla bunların hepsini kapsadığı ve

---

<sup>50</sup> Demirli, *İbnü'l Arabî metafiziği*, 59-60.

<sup>51</sup> Demirli, *age*, 240.

<sup>52</sup> Demirli, *age*, 61.

<sup>53</sup> Ertuğrul, *Vahdet-i Vücut ve İbn Arabî*, 19.

<sup>54</sup> Hâkim, *İbnü'l Arabî Sözlüğü*, 377-378.

kapsam olarak genelde doksan dokuz ismi içerdiği kabul edilir.<sup>55</sup> Allah'a nisbet edilen başka isimler de vardır. İbnü'l Arabî, el-Esmâü'l-hüsnanın sayısını tasavvufi bir tarzda ele almıştır. İbnü'l Arabî'nin açıkça 'Allah'ın sonsuz sayıda isimleri vardır.' gibi bir ifadesi olmamakla birlikte eserlerinde sonsuz isim ve sıfat anlayışı açık seçik bir şekilde görülmektedir. İbnü'l Arabî üzerine yapılan araştırmalar da isimlerin sonsuzluğuna yöneliktir. Çünkü ona göre Allah'ın sonsuz tecellileri olan âlemde her şeye karşılık olarak bilkuvve halden bilfiil hale geçen bir esma-i tecelli vardır. Bu sebeple isim ve sıfatların sonsuzluğuna hükmedilir.<sup>56</sup> Burada kastedilen isimlerin parçasal (cüz'i) yönüyle sonsuzluğu söz konusudur. Yani Allah'ın her bir tecellisine karşı âlemde varlık bulan şeyler açısından diyebiliriz ki esma cüz'i olarak sonsuzdur. İbnü'l Arabî için bir şeyin vücut bulması Allah'ın tecellisiyledir. Âlemdeki varlık/ların sonsuz olması sebebi ile O'nun tecellileri sonsuzdur. Buna karşın Allah'ın isimleri -yaratmaya dair olanlar isimleri- bütünsellik yönünden sayılabilir diyebiliriz.<sup>57</sup>

Allah'ın isimleri için kullanılan el-esmâü'l-hüsna kelimesinin çoğulu olan esmâ kelimesinin içerdiği isim ve sıfatları ne şekilde Allah'a atfedebiliriz? İbnü'l Arabî'ye göre Allah'ı biz değil ancak kendisi isimlendirebilir. Çünkü o her bir tecellisi ile dilediğine hayat verir, dilediğine vermez. O'nun her bir tecellisine karşı bir ismi olduğuna göre bu isimlendirme de ancak Allah tarafından yapılabilir.<sup>58</sup> Ancak Allah'a mutlaklığı yönüyle hiçbir isim ve sıfat olumlu ya da olumsuz olarak atfedilemez. Aksi halde O'nu sınırlamış oluruz. İsim ya da sıfat atfedilmesi Allah'ın tecellileri itibarı ile yapılabilir.<sup>59</sup> Bu durumda Mutlak Vücûd, hayâtın ayn'ıdır denir; şöyle ki o hareketleri sebebi ile sıfatlanır ve isimlenir.<sup>60</sup> Hareket olan bir yerde, bu hareketi meydana getiren bir şey vardır ve bu şey bundan ötürü diridir. Diri olan şeyde hayat var demektir. Bu durumda Mutlak Vücûd "hayât" ile sıfatlanmış olur. Hayat sahibi olan Vücûd, hayat ile

---

<sup>55</sup> Bekir Topaloğlu, "Esmâ-i Hüsnâ", Türk Diyanet Vakfı *İslâm Ansiklopedisi*. c. 11 (İstanbul: Türk Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 404.

<sup>56</sup> İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, 148.

<sup>57</sup> Arabî, *Fusûsu'l Hikem Tercüme ve Şerhi*, 328.

<sup>58</sup> Muhyiddin İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye Kur'an-ı Kerim'i Anlamak*, Çev, Ekrem Demirli (İstanbul: Litera yayıncılık, 2018), 54.

<sup>59</sup> Konevi, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, 43.

<sup>60</sup> Arabî, *Fusûsu'l Hikem Tercüme ve Şerhi*, 33.

vasıflanmakla kendini idrak ederek nefsin ve zâtını bilir. Yani O'nun zat-ına ait ilmi vardır. Bu takdirde O'nun için ilim sahibi denir ki bu da hayât gibi bir sıfâttır. Mutlak Vücûd, hayât sıfatını aldığı anda Hayât ve İlim sahibi olarak “irâde” ve “güç” sıfatları ile de sıfatlanmış olması gereklidir. Bu sıfatların varlığı beraberinde ”semi-işitme” ve “basar-görme” ve “kelâm” ve “tekvin-var etme” sıfatlarını da gerekli kılar. Bu sıfatların ilki hayâttir. Çünkü onun olmadığı yerde diğer sıfatlar bulunmaz. Mutlak Vücûd bu şekilde sıfat ve sıfat isimleri ile zahir hale geldiğinden dolayı ismin kaynağının sıfat olduğu anlaşılmış olur. Sıfat olmazsa, bir şey isimlendirilemez. Örneğin, ilmi olmayan kimseye “âlim” sıfatı verilmez. Şöyle diyebiliriz: Sıfat isim ile ortaya çıktığından, isim sıfatın ve sıfat da Zat-ın zahiri olur. Böylece zât sıfatın ve sıfat da ismin batınıdır. Bu şekilde isimlenen Mutlak Vücûd tüm isim ve sıfatlarının batınıdır. Mutlak Vücûd ile bu isim ve sıfatlar arasındaki zahirlik-batınlık bağı esmadaki zıtlıkları oluşturur.<sup>61</sup>

Allah'a atfedilmiş isimler; zat, sıfat ve fiil isimler olarak gruplanabilir. Hakk'ın bu isimleri hakkında Konevi, *Miftahü'l Gayb* adlı eserinde şu hususlara dikkat çeker: Eğer O'na atfedilen bir ismin hükmü genellik arz ediyor ise bu özelliğinden dolayı bu isimlere zat'i isimler diyoruz. Örneğin: Hayat, İlim, İrade, Kudret gibi. Eğer esma, sıfat ise hükmü de genellik taşıyor ise bu isimler sıfat isimleridir. Örneğin: Vücûd, Kıdem, Bekâ, Vahdaniyet gibi. Ya da ismin hükmü yaratma, diriltme, öldürme gibi fiiliyata dair hükümler ise bu isimlere fiil isimleri denir. Örneğin: Musavvir, Halık, Mümit gibi.<sup>62</sup> Bu isimler yaratılış için gerekli olan isimlerdir. Bunlar şunlardır: el-Hay (Diri), el-Âlîm (Bilen), el-Mürîd (Dileyen), el-Kadir (Güç yetiren), el-Kail (Söyleyen), el-Cevad (Cömert) ve el-Muksit (Adaletli)'dir. Mutlak Vücûd'un Zatî sıfatları Hayat, İlim, İrade, Tekvin, Semi, Basar ve Kelâm'dır. Bunlara sıfat-ı kemal de denir.<sup>63</sup> El-Vücûd ismi bir isimden ziyade Allah'ın pek çok ismini içeren geniş bir isim olduğu hakkında Konevi'de İbnü'l Arabî ile hemfikirdir.<sup>64</sup> Konevi'nin (ümmehat) diye adlandırdığı bu zat isimlerine ‘isimlerin anası’ (Hazerat-ı esma) denir. Çünkü isim ve sıfat fiilleri bunlardan meydana gelir. Bunlar bağıntı ve nisbi farklılıklarına göre fiil ya da sıfat ismi

<sup>61</sup> Arabî, *Fusûsu'l Hikem Tercüme ve Şerhi*, 34.

<sup>62</sup> Konevi, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, 45.

<sup>63</sup> Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, 33.

<sup>64</sup> Demirli, *İbnü'l Arabî Metafiziği*, 57.



olarak adlandırılırlar.<sup>65</sup> Esmalar genellikle bir açıdan zat-a, bir açıdan sıfata, bir açıdan da fiile işaret eder.<sup>66</sup>

Bu durumda Zât ile esma ve sıfatlar arasındaki bağıntılar ne tür bağıntılardır? Esmanın tümünde iki bağ vardır; bu bağlardan biri Zat-a delil olması yönüyle O'na işaret eder, diğeri ise esmanın kendi özel manasına işaret etmesi yönüyle olan bağıdır. Örneğin; Alîm, Semî, Basîr gibi isimler Zat-a işaret ettikleri gibi, kendilerinin özel manalarına da işaret ederler.<sup>67</sup> Şöyle ki: “Allah kadirdir.” Dediğimizde “Kadir” ismi Allah'ın kudretini izah ederken aynı anda Mutlak vücud ile olan bağına akıl anlamaktadır. O Allah Kadir'dir.<sup>68</sup> Bu bir anlamda şunu da ifade eder. Her esma Mutlak vücud ile olan bağı dolayısıyla diğer esmalara da delalet etmiş olur. Bu durumda esmalar bu yönden birbirleriyle özdeş, yani aynı zatın farklı bir yönünü ifade ederler. Bir yönden O'nu işaret ederken diğer taraftan kendilerinin özel anlamları bakımından ise birbirlerinden ayrılırlar. Örneğin: O Rahman ve Rahimdir, dediğimizde her iki isim de Mutlak Zat-ı işaret ederken kendilerine özgü anlamları ile farklılaşırlar. Bu durumda her bir esma diğer esmalar ile özdeş olması yani Mutlak Zat-a işaret etmesi yönü ile Hakk, diğer esmalardan ayrılan özel anlamı yönü ile hayaldeki Hakk'tır. Bu hayaldeki Hakk İbnü'l Arabî için (Hakk'ı mütehayyel) Zat-ın kendisine olan delilidir.<sup>69</sup> İşte bu şekilde Allah, âlem ile pek çok bağ kurmuştur. Bu bağların tümünde müşahede edilen Allah'tır. İbnü'l Arabî'ye göre bu bağlar sonsuzdur. Çünkü Allah'ın tecellileri sonsuz ve tekrarsız olduğundan, dolayı esması da sonsuzdur.

Hakk'ın isimlerinden en özel ismi olan ve “Ondan başka ilah yoktur.” anlamına gelen Allah ismidir. Allah ismi O'nun zât-ına özgü yüce ve sınırsız bir isimdir. Bu isim en güzel isimlerinin anlamlarını da içerir. Hakk'ın en genel ve kuşatıcı olan bu özel ismi O'nun zâtından başkasına verilmemiş ve bu isimden başka sadece zâta verilmiş özel bir isim bilmiyoruz. Özel isimler sahiplerini tam anlamı ile işaret ettikleri gibi Allah ismi de, Mutlak Zât-ı tam anlamı ile işaret eder. Allah ismi celâl ve cemâl isimleri gibi zıt ve uyumlu bütün isimleri toplayan kapsamlı ve yetkin bir isimdir. O diğer isimlerin

---

<sup>65</sup> Konevi, *Vahdet-i Vücüd ve Esasları*, 44.

<sup>66</sup> Ertuğrul, *Vahdet-i Vücüd ve İbn Arabî*, 34.

<sup>67</sup> Arabî, *Fusûsu'l Hikem Tercüme ve Şerhi*, 34.

<sup>68</sup> Arabî, *Fusûs ül-Hikem*, 54.

<sup>69</sup> İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs 'undaki Anahtar- Kavramlar*, 143.

anlamlarını kendinde topladığı gibi bütün isimlerde de hüküm sahibidir. Sabitlik ifade eden Allah ismi diğer isimlerinin karşıtları olan isimler ile değişebilir. Örneğin: İlah ismi verilen sıfatlara göre çeşitlenir. Allah ile zât arasına “O” (hüve) zamirini yerleştirir. Çünkü “O” zamiri Allah ismi tecellisinin mazharıdır. “O” zamiri Allah ismi tecellisi ile zuhur ederken Allah ismi bütün isimlerde tecelli ve zuhur eder. Şu halde (O) zamiri her çeşit sınırlanma ve ilişkiden münezze hüviyet mertebesiyle varlığa bağlı ve onunla ilişkileri yönünden ulûhiyet mertebesini ayırır.<sup>70</sup>

Bu durumda Allah’ın bir zati kemali bir de âlemde zuhuru olan esma-i kemali var diyebiliriz.<sup>71</sup> Zati kemali ile batın olan Hakk, esma-i kemali ile zahir olur. Ekrem Demirli’nin ifadesi ile bunu anlayan teşbih hatasına düşmez.<sup>72</sup> Yani “Hiçbir şey O’nun benzeri değildir.” ayeti teşbihi reddetmektedir. Buna karşılık “O, semî ve basîr’dir.” ayeti de tâtili reddetmektedir. Esmâ ve sıfatları ret ne kadar yanlış ise esmâ ve sıfatla teşbih ve temsile gidiş de o derecede yanlıştır.<sup>73</sup> Esma diye dilimize yerleşmiş kelimeler Allah’ın kendisini bilmemize vesile kıldığı yaratma kuvvetleridir. Esma bir anlamda O’nu bilmenin şifreleridir.<sup>74</sup> İlahi isimlerden ibaret olan ve Şehadet âleminde olagelen değişimin ve hareketin kaynağı bu isim ve sıfatlardır. Yani varoluş tamamen İlahi isimlerden oluşmaktadır.<sup>75</sup> İbnü’l Arabî’ye göre Allah’ın isim ve sıfatlarını anlamak için âni anlamak yeterlidir. Çünkü yaratılış ona göre her an yenilenmektedir. Bütün âlem ilahî isim, sıfat ve fiillerin mazharıdır.<sup>76</sup> Allah ile âlem arasındaki ilişki temelde bu isimler üzerinden yapılır. İbnü’l Arabî’nin sisteminde her şeyin kaynağı Mutlak Vücûd’dur, o da hayâtın aynıdır.<sup>77</sup> İlahi isimler hayat sıfatına, hayat sıfatı da Allah ismine bağlıdır. İlahi isimler âlemde vücud bulmadıkları için âlemde zatları ile değil

<sup>70</sup> Hâkim, *İbnü’l Arabî Sözlüğü*, 54.

<sup>71</sup> Konevi, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, 69.

<sup>72</sup> Konevi, *age*, 70. 43 nolu mütercim dip notu.

<sup>73</sup> Sefa Bardakçı, “İbn Arabî’ye Göre El-Esmâ’ü’l-Hüsna’nın Sonsuzluğu Meselesinin Yorumu”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 24, 6, (2013): 60.

<sup>74</sup> İzutsu, *İbn Arabî’nin Fusûs’undaki Anahtar-Kavramlar*, 148.

<sup>75</sup> Ahmet Tunç Demirtaş, “İbn Arabî’de Varlığın Birliği (Vahdet-i Vücûd) Felsefesi”, (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2004), 45.

<sup>76</sup> Fevzi Yiğit, “İbn Arabî’de Ontolojik Açından İnsan”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler, Enstitüsü Dergisi* XL, (2016): 212.

<sup>77</sup> Hâkim, *İbnü’l Arabî sözlüğü*, 33.

eser ve hükümleri ile vardılar.<sup>78</sup> Bu durumda ilahi isimlerin eserleri olan varlık/lar nasıl meydana gelmiştir. Varlıklar ile Allah arasındaki bağ/lar nelerdir? Bunlara bakalım.

## 1.6. VAHDET-İ VÜCÛD DÜŞÜNÇESİNDE ALLAH-ÂLEM İLİŞKİSİ

İbnü'l Arabî'nin ontolojisinde yaratma Afifi'ye göre, her varlığın aslı ve sebebi, "ilahi feyz" (ilahi bilgi) dir. İlahi feyzler (tecelli) sayısız varlıkların suretlerinde gerçekleşen sürekli değişim ve başkalaşımdır.<sup>79</sup> Âlemin her an farklı bir hal kazanması "O her gün bir iştendir,"<sup>80</sup> ayeti gereği zaman âlemi her an, nefesler âlemi her nefeste, tecelli âlemi her tecellide farklı bir hale geçer.<sup>81</sup> İbnü'l Arabî buna "yeniden yaratma" anlamında "**halk-ı cedid**" der. O'na göre âlemdeki her şey, iki öncülden oluşmuş bir sonuçtur. Bu iki öncül, etken ve edilgen veya Kalem ve Levha olarak adlandırılır.<sup>82</sup> İbnü'l Arabî *Futuhât'ında* bunu şöyle izah eder: O varlığı bir kitap olarak gördüğü için ona Kalem der. Âlemdeki her tikel hakikat bir harf, birleşik her hakikat ise bir kelimedir. Bu izaha göre âlemdeki ilk varlık, doğal olarak Kalem'dir. Kalemin etkisi ile varlık (kitap) meydana gelmiştir. İbnü'l Arabî Allah'ın âlemi kendisinden yarattığı bu ilk varlığa, birtakım birbirinden farklı isimler verir. Bunlar: ilk Akıl, yaratmada vasıta olan Hak, Kalem-i A'lâ, Küllî Ruh, Adalet, ilahi isimlerin istivagâhı, tedvin ve yazı âleminin sultanı gibi. Bu isimler onun farklı yönlerini ifade eder. Buna göre yaratılan ilk şey, bir yönden **kalem**, başka bir yönden **akıl** diye isimlendirilmiştir.<sup>83</sup> Allah'ın verdiği bilgi/leri alan **ilk akıl**'dir. İbnü'l Arabî bunu **levh'i nefis** diye isimlendirir, çünkü Nefes-i Rahmânî'den var edilen akıl'dan meydana gelmiştir. O aklın yazdıracağı şeyler için levha'dır. Levha, kendisinde halk âleminin yazıldığı ilk kitaptır. Levha, kalem'den iki özelliğiyle ayrılır: bunlar bilgi ve ameldir. İbnü'l Arabî bunları etken ve edilgen olarak niteler.<sup>84</sup> Âlemdeki her şey, İbnü'l Arabî'nin nikâh diye isimlendirdiği bu kalem ve

<sup>78</sup> Kılıç, *Şeyh-i Ekber, İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, 107.

<sup>79</sup> Afifi, *Fusûs-ül-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, 76.

<sup>80</sup> Kur'an'ı Kerim, Rahmân 55/29.

<sup>81</sup> Kılıç, *Şeyh-i Ekber, İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, 77.

<sup>82</sup> Hâkim, *İbnü'l Arabî sözlüğü*, 142.

<sup>83</sup> Hâkim, *age*, 709.

<sup>84</sup> Hâkim, *age*, 142.

levha arasındaki özel bir ilişkinin sonucudur.<sup>85</sup> Ona göre hakikat arzını Allah Hz. Âdem'in toprağının kalıntısı olan (simsime) susam kadar bir şeyden yaratmıştır ve bu özelliği onu bütün yaratılmışlardan farklı kılar. Çünkü hakikat arzı; aslı olan (simsime)den dolayı âlemin bütün hakikatlerini toplayan Âdem'in (insan-ı kâmil) bedenine verilen özellikleri kazanmıştır. Bilindiği gibi Âdem'in bedeni Allah'ın iki eli celal ve cemal ile yoğurduğu çamurdandır. Bu sebeple bu arzda imkânsız diye bir şey yoktur, o bütün zıtları kendinde toplayandır.<sup>86</sup>

İbnü'l Arabî'nin âlemin aslı olarak bahsettiği ve **hakikatlerin hakikati** dediği; varlık, yokluk, kıdem ve hâdislik özellikleri ile de nitelediği **“üçüncü şey”** bütün ve parça olarak nitelenmez, artma ve eksilmeyi kabul etmez. Üçüncü şey; 'heyula' veya 'ilk madde' veya 'cinslerin cinsi' diye de isimlendirilir. Üçüncü şey “hakikatlerin hakikati” âlemin, zihinde akledilen tümel hakikatlerinin toplamıdır. Yukarıda sayılan özelliklere göre **“hakikatlerin hakikati”** hem kadim hem hadis olarak ortaya çıkar. O yaratılmıştır da desek, yaratandır da desek doğrudur. Hakikatlerin hakikati, tûmeldir ve geneldir. Hakikatlerin hakikati'nin âlem ile ilişkisi, ağacın masayla veya sandalye ile ya da gümüşün, gümüşten yapılmış bir şey ile olan ilişkisine benzer. Bunun içerdiği hakikatler ise ilk hakikatler veya yüksek cinsler diye adlandırılır. Yani o akli bir hakikattir. Akli varlık ise ne varlık ne de yoklukla nitelenebilir.<sup>87</sup> İbnü'l Arabî'ye göre Şehadet âlemi bu üçüncü şeyden meydana gelmiştir ve âlemde her ne var ise dört unsurdan (araz, cevher'i ferd, zaman ve mekân ) oluşmuştur. İbnü'l Arabî için bu dört unsurdan gerçek varlığı olan yalnızca hakikatlerin hakikati, ilk madde de denilen **cevher'i ferd'dir**. Âlemdeki her şey O'nun yansımalarıdır.<sup>88</sup> İbnü'l Arabî için hakikate ulaşmak, varlığın birliğini müşahede etmektir. O halde hakikat, varlığın birliğinin bilgisi veya Hakk'ın sıfatlarının kulun sıfat/larının ardından gözükmesidir. Mümkün varlıktaki her şey hakikattir ve Hak ile aralarında karşılıklı bir bağ vardır. Bu bağ/lar ilahi isimlerdir ve sayıları da hakikatlerin sayısı kadardır. Bu sebeple Âlem ilahi isimlerden müteşekkildir. Çünkü Bir'in birliği

---

<sup>85</sup> Hâkim, *İbnü'l Arabî Sözlüğü*, 712.

<sup>86</sup> Hâkim, *age*, 226.

<sup>87</sup> Hâkim, *age*, 228.

<sup>88</sup> Muhammed Hacı Yusuf, *İbnü'l Arabî zaman ve kozmoloji*, Çev, Kadir Filiz, (İstanbul: Nefes Yayınları, 2016), 69.

kendi kendine zuhur etmiştir. Hakk'ın batını olan çokluğun birliği ise ulaşılmazdır ve hiçbir akıl onu algılayamaz. Şu halde çokluğun birliğinden ibaret olan **hakikati** öğrenmek mümkün değildir.<sup>89</sup> Âlemdeki şeylerin konumunu idrak etmemizi sağlayan mekânın Hak ile bağı nedir? Buna bakalım.

### 1.6.1. İbnü'l Arabî ve Mekân

Mekân kelimesine kavram olarak baktığımızda kelime kökü kevn "oluş" kelimesinden gelir. Âlemdeki bütün yaratılmışlar için kullanılan "Kevnin" yeri anlamındaki mekân Allah'ın "Ol!" emrinin ilk muhatabı olan **nefes-i rahman'ın** yerini ifade eder. Mekân Şehadet âlemindeki maddi unsurlar içindir.<sup>90</sup>

Duyularımızla idrak edebildiğimiz mekân, zihinde ancak cisimlerle yer bulduğu gibi cisimler de zihinde ancak mekân ile yer bulur.<sup>91</sup> İbnü'l Arabî'ye göre kozmosun yaratılış sebebi, sûfi müellif Bursevi'nin (1063-1137) İbnü'l Arabî'ye dayandırdığı keşfen sahih kenz-i mahfi hadisinde ifade edilen "**aşk**"tır.<sup>92</sup> Bu Allah'ın rahmetinin tecellisidir. Bu tecelli ile varlık âlemi (mekan) var etmiştir. Bu var ediliş ile Allah'tan başka bir şey bilmeyen "**ervah-ı müheymeye**" var edilmiş, bu ruhlardan seçilene ilmi tecelli verilmiştir. Yani bütün zamanlarda yaratılacak her şey ona nakşedilmiştir.<sup>93</sup> "Hilkat" onun yaratılış düşüncesinde temel kavramlardan biridir. Mekân ve zaman, içerisinde belirli bir başlangıcı olan bir nesne "muhtes"dir.<sup>94</sup> Her muhtes nesnenin ontolojik olarak temeli Hakk'tır. Yani "Kün" emrinin muhatabı olan her şey gibi bu muhtes nesnede O'nun nefesi ile suret bulmuştur.<sup>95</sup> İbnü'l Arabî'ye göre âlemin esası nefes-i rahman'ın harfleri ve kelimeleridir.

---

<sup>89</sup> Hâkim, *İbnü'l Arabî sözlüğü*, 224.

<sup>90</sup> William C. Chittick, *İbn Arabî Giriş Kitabı*, Çev. Kadir Filiz, (İstanbul: Nefes Yayınları, 2014), 117.

<sup>91</sup> Kam, *Vahdet'i Vücut*, 145.

<sup>92</sup> Mehmet Aydın, "*Muhyiddin İbnü'l Arabî'nin Fütûhat'ta Keşf Yoluyla Naklettiği Tasavvufi Muhteviyata Sahip Rivayetler*", İhya Uluslararası İslam Araştırma Dergisi, 2, (2015): 24.

<sup>93</sup> Yusuf, *İbnü'l Arabî zaman ve kozmoloji*, 39.

<sup>94</sup> İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, 263.

<sup>95</sup> İzutsu, *age*, 267.

Daha önce ifade edildiği gibi âlem esmalardan müteşekkildir. İbnü'l Arabî bunu “**nefs-i külli ile akl-i külli'nin**” çocukları olarak görür.<sup>96</sup> Vahdet-i Vücut açısından mekân tabiat mertebesinde (anâsır-ı erbaa) “dört unsurdan” oluşmuştur. Bu oluşumun İbnü'l Arabî'ye göre fiziki bir varlığı yoktur. İlahi isimler nasıl ki bir varlığa sahip değildirler, tabiatta ilahi isimler gibidir.<sup>97</sup> Zihinde sınırlarla algılanan mekân çoğalan, azalan, bölünebilen olarak algılanır. Bu düşünce gerçekte varlığı olmasa bile bizim için zihinsel bir zorunluluktur. Soyut uzam ise sınırsız ve süreklidir. Her şeyin meydana geldiği bu tek cevherde Hakk sürekli yaratma fiiliyatındandır.<sup>98</sup> İbnü'l Arabî'ye göre maddi âlemle manevi âlem birbirine girif haldedir, ayrılamaz.

### 1.6.2. İbnü'l Arabî ve Zaman

Hâsılını öğrenirsen, kuşkusuz zaman  
Gerçektir. O, vehimlerle bilinir.  
Doğa gibi tesirdedir O'nun gücü,  
Zamanın ve doğanın dış varlığı ise yoktur.  
Şeyler O'nunla belirlenir. O'nun ise  
Kendisinde hükümlerliği olacak bir dış varlığı yoktur.<sup>99</sup>

İbnü'l Arabî zamanı fizik ve metafizik arasında ve metafizik ağırlıklı olarak ele alır. Dehr ve ezeli kelimeleri ile ifade ettiği zaman ona göre akledilen bir şeydir. Âleme ait olan zaman bir cevher olmadığı gibi bir ayn-ı da yoktur, dolayısıyla maddi varlığı yoktur.<sup>100</sup>

İbnü'l Arabî zamanı gök cisimlerinin ve maddi cisimlerin hareketlerini ifade için fiziksel (tabii zaman) ve manevi hallerin ifadesi için ise manevi (fevk-ı tabii) zaman olarak iki kısımda ele alır.<sup>101</sup> Ona göre Hak Âlemi zamanın dışında yaratmıştır. Çünkü Hakk'ın varlığının öncelik-sonralık gibi bir bağı yoktur. Yani zaman âlemin bir parçasıdır.

<sup>96</sup> Yusuf, *ibnü'l Arabî zaman ve kozmoloji*, 40.

<sup>97</sup> Yusuf, *age*, 40. 10 nolu mütercim dip nottan.

<sup>98</sup> Hâkim, *İbnü'l Arabî Sözlüğü*, 671.

<sup>99</sup> Yusuf, *ibnü'l Arabî zaman ve kozmoloji*, 65.

<sup>100</sup> Ferid Kam, Mehmet Ali Aynî, *İbn Arabî Varlık Düşüncesi*, 114.

<sup>101</sup> Kam, Aynî, *age*, 114.

<sup>101</sup> Yusuf, *ibnü'l Arabî zaman ve kozmoloji*, 70.

Allah nedenleri ve nedenlileri yaratan olduğuna göre onlar Allah sayesinde vardılar.<sup>102</sup> Ama varlık hükmü hareket eden varlığa atfedilir. Dolayısı ile zaman ve mekân bundan muaftır. Çünkü zaman ve mekân İbnü'l Arabî için (vehim) hayalidir. Gerçekte bir varlıkları yoktur. İbnü'l Arabî zamanı şöyle tanımlar: "Bir şeyin zamanı onun mevcudiyetidir."<sup>103</sup> Zaman, ölçü birimi olarak Kur'an-da da ifade edilen ilahî gün (yevm) kavramı İbnü'l Arabî'ye göre zaman anlamında bölünemeyen bir birimdir.<sup>104</sup> Zamanın bölünmesi insanda hafıza dediğimiz olgunun (öncelik-sonralık) kaynağıdır. Zamanın olmadığını düşünürsek ya da zamanı âlemden çekip çıkarsak, olayların önceliği sonralığı ve devamı idrak edilemez hale gelir. Bu durumda insan hafızası silinir ve geçmiş-şimdi-gelecek kavramları oluşamaz.<sup>105</sup> Bu durumda Hakk'ın sıfatlarından olan ezel ve ebed de olmaz. Çünkü Hakk'ın zamana bağlı olmayan ezeliliği ve zamandan bağımsız olan bekâsı, O'nun ebed oluşunu ifade eden bu sıfatlar ilahi zorunluluğun düşünülebilmesi için zamana bağlıdır.<sup>106</sup> Allah sürekli olarak varlığa tecelli etmekte ve her tecelli bir önceki tecellinin yok oluşu üzerine vücut bulmaktadır.

**Bu durumda Allah ile âlem arasındaki ilişki, bir nedensellik ilişkisi midir?**

Afifi'ye göre yoktan yaratmayı kabul etmeyen İbnü'l Arabî bu görüşe bağlıdır.<sup>107</sup> Allah'ın âlem ile olan bu nedensellik bağı sonucu O'nun ilahlığı bilindi ve tanındı.<sup>108</sup> Allah'tan âleme akan ilahi feyzleri (ihسانları) İbnü'l Arabî ve takipçileri, dolaylı ve doğrudan ulaşan yardımlar olarak gruplarlar. Yardımın doğrudan ulaşması 'özel yön' denilen (vechi has) tabiri ile isimlendirilir. Çünkü her mümkünün Allah ile arasında niteliği bilinmeyen özel bir yön vardır. Allah'tan kula her türlü yardım bu özel yönden

---

<sup>102</sup> Kam, Aynî, *İbn Arabî Varlık Düşüncesi*, 114.

<sup>102</sup> Yusuf, *İbnü'l Arabî zaman ve kozmoloji*, 72.

<sup>103</sup> Kam, Aynî, *İbn Arabî Varlık Düşüncesi*, 114.

<sup>103</sup> Yusuf, *İbnü'l Arabî zaman ve kozmoloji*, 66-67.

<sup>104</sup> Yusuf, *age*, 68.

<sup>105</sup> Kam, *Vahdet'i Vücut*, 148.

<sup>106</sup> Kam, *age*, 152.

<sup>107</sup> Ömer Pakiç, "*Tasavvufî Tefsir ve Vahdet-i Vücûdun Sembolik Dili*", Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 23 (2002): 16.

<sup>108</sup> Arabî, *Fusûs ül- Hikem*, 106.

ulaşır.<sup>109</sup> Bu doğrudan ilişki Allah'ın âleme her an müdahalesine imkân tanırken aynı zamanda insanın Allah ile doğrudan ilişki kurmasına da imkân sağlar. Böylece özellikle dua, ibadet, vahiy, ilham gibi hususlar doğrudan ilişkiyle anlam kazanır. İbnü'l Arabî'nin “**veh-i hâs**” kavramının anlamına yakın anlamda kullandığı başka kavramlar da vardır. Bunların bazıları şunlardır: varlık tecellisi, nefes-i rahmân, hakikat-i hakâik gibi.<sup>110</sup> Allah'ın âleme her an müdahalesini ifade eden halk-ı cedid (yeniden yaratma) kavramı ile âlem, Allah karşında sürekli yenilenen arazlar toplamı konumundadır. Bunun sonucu olarak vahdet-i vücûdçular Hak ile eşyanın bu ilişkisini bir tür ayniyet, anlamında ortaya koyarlar ve bu beraberliği (maiyyetü-l Hak) diye ifade ederler.<sup>111</sup> Vahdet-i vücûd düşüncesi bu nedensellik ilişkisi ile yaratılışı varlığın belirli mertebelerde bulunmasıyla açıklar. Varlık sonsuz mertebelerde zuhur ederken zahir olur, bu zuhur ediş, sûretlenme, belirme, tecelli etme gibi terimlerle açıklanır.<sup>112</sup> Bu durumda Allah ile âlem arasında bir “ayniyet” var mıdır? Sorusu akla gelebilir. Vahdet-i vücûd düşüncesinde ‘tek bir varlık vardır, o da Allah’tır. İsmail Fenni Ertuğrul vahdet-i vücûd düşüncesi için şu izahı yapar. Hak âlemin bütünü, toplamı değildir. Şehadet âlemi (vücud) itibariyle Hakk'ın aynı denilse de eşyanın zat, özellikleri ve belirtileri itibariyle Hakk'ın eşyadan ayrı olduğunu söyler. Allah'ın dışındaki her şey her an için varlıklarını Hakk'ın varlığına borçludur.<sup>113</sup> Bu durumda Hakk'ın tecellileri olmasa varlığını devam ettiremeyecek olan mümkünler ile Hak arasında ayniyetten bahsedilemez.

## 1.7. İBNÜ'L ARABİ'DE ALLAH KAVRAMINA AİT DÜŞÜNCELER

Allah için kör nokta ya da dairenin merkezi ifadelerini kullanan İbnü'l Arabî, bununla Hakk'ın bilinemeyen, açıklanamayan lâ taayyün mertebesindeki “Zatu'l

---

<sup>109</sup> Hâkim, *İbnü'l Arabî sözlüğü*, 513.

<sup>110</sup> Ekrem Demirli, “*Vahdet-i-Vücud*”, Erişim tarihi: 25 02 2019, Türk Diyanet Vakfı *İslâm Ansiklopedisi*, c. 42, sy. (2012): 431-435, <https://islamansiklopedisi.org.tr>.

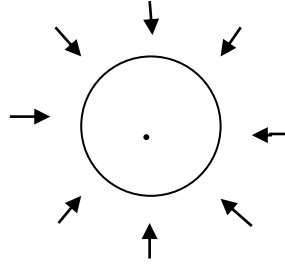
<sup>111</sup> Demirli, *İbnü'l Arabî metafiziği*, 115-116.

<sup>112</sup> Demirli, “*Vahdet-i-Vücud*”, Erişim tarihi: 25 02 2019, Türk Diyanet Vakfı *İslâm Ansiklopedisi*, c. 42, (2012): 431-435, <https://islamansiklopedisi.org.tr>.

<sup>113</sup> [Felsefe.NET](http://Felsefe.NET), “*vahdet-i vücud*” Erişim tarihi: 25 02 2019, [Düşünce Eleştiri ve Paylaşım Platformu > Bilgi ve Tartışma > Diğer Sosyal Bilimler > Din Bilimleri vahdet-i vücud](http://Düşünce Eleştiri ve Paylaşım Platformu > Bilgi ve Tartışma > Diğer Sosyal Bilimler > Din Bilimleri vahdet-i vücud).



vücut” yönünü kasteder.<sup>114</sup> Uzunluk, genişlik ve derinlik ölçülerine sahip olmayan nokta, geometride boyutsuzluk halini ifade eder. İbnü’l Arabî’ye göre Allah, sıfır boyutunda olduğundan zamana ve mekâna tâbî değildir. O zamansız ve mekânsızdır. Bu sebeple İbnü’l Arabî Allah’ı dairenin merkezindeki soyut bir nokta olarak tanımlar. İşte bu soyut haldeki noktanın boyutsuzluğundan ötürü tanımlanamayacağı, bölünemeyeceği burada bir çoğalma ya da eksilmenin olamayacağını düşünür.<sup>115</sup> Dairenin her noktası merkezdeki noktanın bir sureti ya da benzeridir. Bu durumu İbnü’l Arabî “Allah insanı kendi sureti üzere yarattı” hadisi ile özdeşleştirir. Dairenin herhangi bir noktası dairemsi hareketten dolayı aynı zamanda dairenin başlangıç ve bitim noktasına tekâmül eder. Bu durumda Allah, Evvel ve Ahir olarak nitelenir. Aynı zamanda merkezdeki nokta batın ve çevresindeki noktalar zahirdir. Merkezden çıkan her doğru “sonunda O’na döneceksiniz.”<sup>116</sup> veya “her iş O’na döndürülür.”<sup>117</sup> ayetlerine işaret eder. Her nokta birbirinin aynı olması sebebi ile Allah’tan ilk sudur eden aklı evvel, İbnü’l Arabî’nin deyimi ile (küllî rûh, üçüncü şey, cevher-ı ferd, kudsî rûh ya da zıll-ı evvel)<sup>118</sup> herhangi bir şey ile aynıdır, fark surettedir. Allah’ın yarattığı ilk akıl âlemin (nur) hakikatleridir. Dairenin çevresinin merkez noktaya bakması gibi varlık Allah’a bakar ve O’nun verdiği şeyleri alır.<sup>119</sup> Allah mütemadiyen benzer ve farklı sıfatlara sahip noktalar yaratmakta ve bu şekilde mümkün varlığa tecelli etmektedir.



Şekil 1.1 İbnü’l Arabî’nin Allah tasavvuru dairenin ortasındaki nokta

<sup>114</sup> İbrahim Çoşkun, “*Muhyiddin İbn Arabî’nin Felsefesinde “Allah” Mefhumu*”, İbn’ül Arabî özel sayısı 1, 9 (2008): 126.

<sup>115</sup> Yusuf, *İbnü’l Arabî zaman ve kozmoloji*, 255-256.

<sup>116</sup> Bakara 2/28.

<sup>117</sup> Hûd 11/123.

<sup>118</sup> Şimşek, “*İsmail Fenni Ertuğrul’un İbnü’l-Arabî ve Vahdet-i Vücut Savunması*”, Tasavvuf, İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, 208.

<sup>119</sup> Yusuf, *İbnü’l Arabî zaman ve kozmoloji*, 256.

İbnü'l Arabî'nin yaratma kavramı yerine tercih ettiği kavram tecellidir, bu Allah'ın belirimleridir. Allah bir şeye tecelli ettiğinde tecelli olunan şeyin suretindedir. Bu Allah'ın latif olmasıdır. Allah bu letafetinden dolayı tecelli ettiği her şeyin aynıdır. Her ne kadar varlık O'nun aynıdır denilse de keşf ehli bilir ki eşsiz olan Hak hiçbir şeye benzemez.<sup>120</sup> Burada kullanılan “aynı” kelimesinin anlamını kelime anlamı olarak alır isek yanılırız. Bu ifadeyi şöyle açıklayabiliriz: Bir aynaya x bir görüntü yansıtacak, görüntü için x'in aynısı gibi ifadesini kullanırız. Lakin aynadaki görüntüyü kirletsek ya da çok sayıda ayna ile görüntüleri çoğaltsak görüntünün gerçek haline bunların bir etkisi olmaz. Bu anlamda aynısıdır ifadesi kullanılır. Bir anlamda gerçek bir anlamda izafi bir ifadedir.<sup>121</sup> Bunun gibi Hak ile Halk'ın arası ayrı/lamaz. Öyle ki nur ile zulmet aynı gibi olur.<sup>122</sup> Bu durumda kâinatın ne Hak olduğu ne de Hak olmadığı söylenebilir.<sup>123</sup>

İbnü'l Arabî'ye göre her varlığın olduğu gibi Mutlak Varlığında zahiri ve Batını vardır. O'nun Batını (Zatı'ı vücud) bir nurdur ve mümkün âlem O'nun bu nuru ile doludur. Bu nurun hiçbir sınırı yoktur. Her şey bu nur ile kaimdir.<sup>124</sup> Âlemin vücûdu Hakk'ın Zahir'idir.<sup>125</sup> Çünkü Mutlak Vücut orada her türlü isim ve sıfatı ile zuhur etmiştir. Bu durumda biz Hakk'ı hangi vasıflarla vâsfedersek bilinmelidir ki biz de o vasıflar ile vasıflandırıldık. İşte böyle âlem aynı zamanda Hakk'ı örten bir perdedir. Bu noktada şu belirtilmeli ki O'nun zat-ı bu vasıflanmadan muaftır.<sup>126</sup> Âlemin bu niteliği vahdet-i vücud düşüncesinin gereğidir. Çünkü âlemin bu vasıfları olmasa Allah tamamen gayp halinde kalacaktır.<sup>127</sup> Halk, Hakk'ın isim ve sıfatlarını kabul eden mahal olması<sup>128</sup> sebebi ile halk Hakk'ın batınını zahiri ile gizler. Bunların ikisi de **vâhidü'l-ayn** olan Zat mertebesinin (Uluhiyyet) iki yönüdür.<sup>129</sup> Ulûhiyyet mertebesi Zât-ı Mutlak

---

<sup>120</sup> Arabî, *Fusûs ül- Hikem*, 236.

<sup>121</sup> Arabî, *age*, 86.

<sup>122</sup> Arabî, *age*, 122-123.

<sup>123</sup> Yusuf, *İbnü'l Arabî zaman ve kozmoloji*, 256.

<sup>124</sup> Kam, *Aynî, İbn Arabî Varlık Düşüncesi*, 55.

<sup>125</sup> Arabî, *Fusûsu'l Hikem Tercüme ve Şerhi*, 64.

<sup>126</sup> Ebu'l-Alâ Afîfî, *Fusûs-ül- Hikem Okumaları İçin Anahtar*, 85.

<sup>127</sup> Hâkim, *İbnü'l Arabî sözlüğü*, 241.

<sup>128</sup> Hâkim, *age*, 510.

<sup>129</sup> Arabî, *Fusûsu'l Hikem Tercüme ve Şerhi*, 64.

ile yaratılmışlar arasında bir berzahdır, yani bütün varlıklara yayılan ilahi isimlerdir. Bu isimler Hakk'ın ilahlığı yönünden nitelenen (El-Kuddûs, es-Subbûh gibi) isimleridir.

İnsan zihni bir şeyi anlamda sınırlı olan ile sınırsız, sınırsız olan ile de sınırlı olanı düşünebilir. İbnü'l Arabî'nin ontolojisinde sonsuz olan Hak ile sonlu olan Halk düşüncesi iki ayrı varlık olarak yer almaz.<sup>130</sup> Yukarıdaki daire örneğine göre varlık noktalarıdır. İnsan da zat olarak bir noktadır. Bu şu anlama gelir, her varlığın olduğu gibi insanın da Batını Hakk'tır.<sup>131</sup> Bu durumun ifadesini İbnü'l Arabî şu ayette bulur. “Bizim ayetlerimizi/işaretlerimizi onlara hem ufuklarda hem de kendi içlerinde göstereceğiz.”<sup>132</sup> Ya da her noktanın benzer olması hasebi ile “Nefsini bilen Rabbini bilir.”<sup>133</sup> Bu düşüncesini kendisinin hadis olarak kabul ettiği ancak çoğunluk âlimlerce kabul görmeyen bu söze dayandırır.

Allah'ın Zat-ında bir değişiklik olmayacağından İbnü'l Arabî O'nu cevher olarak nitelemez.<sup>134</sup> Ona göre Allah cevher ya da araz değildir. İbnü'l Arabî'nin Allah için bazı yerlerde heyula tabirini kullanması yaşadığı dönemde fikirlerini anlaşılır kılma çabası olarak görülmelidir. Âlemde olagelen değişimi İbnü'l Arabî nefes olarak niteler.<sup>135</sup> Konevi, Rahman'ın nefesini buhara benzetir. Buhar nasıl her şeye yayılarak sirayet ederse Allah'ın nefesi de varlıklara öyle yayılarak hayat verir.<sup>136</sup>

### 1.7.1. İbnü'l Arabî'de Mutlak Vücut'un Mertebeleri

Vahdet-i Vücut düşüncesi açısından varlık denildiğinde anlaşılan Vücut için ifade edilen birtakım mertebeler kabul edilir. Kadim olan bu mertebelerin tümü keşfî ve aklîdir; hiçbirisi zaman içerisinde olup biten bir süreç değildir. Yani Allah bir zaman içinde bir halde daha sonra başka bir hale geçmiş değildir. Bu mertebelere ait ifadelerin hepsi tamamen Vücut'u anlamaya yönelik zihinsel ifadelerdir. Allah'a atfedilen bu

<sup>130</sup> Kam, Aynî, *İbn Arabî Varlık Düşüncesi*, 16.

<sup>131</sup> Yusuf, *İbnü'l Arabî zaman ve kozmoloji*, 256.

<sup>132</sup> Secde 41/53.

<sup>133</sup> Yusuf, *İbnü'l Arabî zaman ve kozmoloji*, 257.

<sup>134</sup> Arabî, *Fusûs ül- Hikem*, 236.

<sup>135</sup> Emin Çelebi, “Kozmolojik Birlik ve Ontolojik Çeşitlenme: İbn Arabî ve Spinoza Örneği”, EKEV Akademi Dergisi 44, (2010): 51.

<sup>136</sup> Konevi, *Tasavvuf Metafiziği (Migtahu gaybi'l cem ve'l vücud)*, 52.

mertebeler kaynaklarda farklı isimlerle ve sayılarla izah edilir. Bunun için genel kabul gören şu sıralamayı izlemeyi tercih ettim:

- a. Lâ taayyün mertebesi,
- b. Vahidiyyet mertebesi,
- c. Ervâh mertebesi,
- d. Misal mertebesi,
- e. Escâm mertebesi,
- f. İnsan mertebesi,

#### **a. Lâ Taayyün Mertebesi**

Vücûd'a atfedilen ilk mertebe olan Lâ taayyün mertebesi, İbnü'l Arabî'nin deyimi ile Hazret-i Ehadiyye veya Âlem-i kudsi ya da Amâ dediği mutlaklık mertebesidir. Ehadiye mertebesi el-Ehad isminin mertebesidir, bu sebeple Vücud'un Zat-ına ait bu mertebeyi Vücud'un kendinden başkası layıkıyla bilemez.<sup>137</sup> O, bu mertebede, her şeyden münezzehtir. Bu ilk mertebede Vücud'un hiçbir taayyünü, hiçbir sıfatı, sıfatlarının eserleri olan isimleri ve isimlerin eserleri olan fiillerin hiçbiri yoktur.<sup>138</sup> Vücud'dan başka hiçbir şeyin olmaması gerçek vahdet halidir. Bu halden dolayı O'nun bu yönü hakkında hiçbir bilgimiz olmadığı gibi olma ihtimali de yoktur. Bu neden ile Vücud burada gayp sıfatını alır. Hz. Muhammed "Allah'ın Zat-ını tefekkür etmeyiniz" buyurmuştur. Çünkü kul fikir yolu ile Vücûd'un bu mertebesini idrâk edemez. Burada Vücûd kelimesi ile kastedilen hakikat, varlığı kendinden olan Zât'ı İlahî'dir. Tahkîk ehli kastedilen bu hakikate "**Mutlak Vücûd**" der.<sup>139</sup> Mutlak Vücûd, bu ilk mertebede her şeyden münezzehtir olduğundan dolayı buraya "taayyünsüzlük" anlamında (la taayyün) hiçbir taayyünün olmadığı mertebe de denir. Burada bütün her şey Zat-ın aynıdır ve O'ndan başka hiçbir şey yoktur.<sup>140</sup> Vücud'un bu mertebeden üst bir mertebesi olmadığından buraya sırf zat mertebesi de denilir ve Vücûd burada Ezel vasfı ile nitelenir.

<sup>137</sup> Hâkim, *İbnü'l Arabî sözlüğü*, 653.

<sup>138</sup> Arabî, *Fusûsu'l Hikem Tercüme ve Şerhi*, 84.

<sup>139</sup> Hâkim, *İbnü'l Arabî sözlüğü*, 21.

<sup>140</sup> Arabî, *Fusûsu'l Hikem Tercüme ve Şerhi*, 153.

Bilinmezliğe ait olan lâ taayyün mertebesi için kullanılan “Amâ” kavramını İsmail Fenni Ertuğrul, Hanbeli mezhebinin imamı İbn Hanbel (d. Hicri 164) kaynaklı ve Hz. Peygamber’e atfedilen “Allah, hiçbir şey yokken altında ve üstünde hava olmayan Amâ’da idi”, sözü ile kastedilen bulut halini bu mertebe ile ilişkilendirir.<sup>141</sup> Hiçbir taayyünün bulunmadığı bu mertebe, Hakk’ın mutlak mertebesi olup, her türlü vasıf ve sıfattan, her türlü kayıttan, hatta mutlaklık kaydından bile münezze bir mertebedir.<sup>142</sup> Bu sebeple O’na vasıfları bilinmeyen denir. Çünkü bu mertebede O’nun hiçbir vasfı ârif olunabilir veya müşâhede edilebilir değildir. Vasıf, olmak veya olmamak ayrımıdır. Bundan dolayı olmak ya da olmamak düşüncesinden hiçbirisi bu mertebede söz konusu edilemez.<sup>143</sup> Bu bilinmezlikten ötürü bu mertebede “Hu” zamiri Vücut’u ifade etmede tercihe şayan bir zamirdir. Çünkü herhangi bir isim ve sığata ihtiyaç duyulmadan kullanılabilen bir zamirdir. Vücut burada ontolojik açıdan Zat-ul Vücut’dur. Hakk bu boyutta metafizik açıdan tam bir sırdır. Teolojik olarak Zat-ullah’tır. Yani tanımlanamayan Hakk’ın zatıdır.<sup>144</sup> Allah’ın Zat-ı, ontolojik ve epistemolojik olarak bilinemez. Bu demektir ki Allah ehadiyet yönünden kavranamaz.<sup>145</sup> O’nun Zat-ı sıfatları bilinemez. Bu nedenle O’nu bu mertebede ancak olumsuz ifadeler ile anlatabiliriz.<sup>146</sup> Bu hal İslamın ilk halifesi Hz. Ebu Bekir’in (Ms. 573-634) dediğı gibi “O’nu idrakten aciz olduğumuzu idrak etmemiz, O’nu idrak etmenin ta kendisidir.”<sup>147</sup>

## b. Vahidiyyet Mertebesi

Vücuda atfedilen bu mertebe Mutlak Vücut’un taayyün göstermeye başladığı ilk mertebedir. Bu mertebede Mutlak Vücut vahidiyyet durumunu ahadiyyete çevirir. Yani genel durumundan ayrıntılara inmeye başlar. İlk taayyün eden ise Hakikat-ı

<sup>141</sup> İsmail fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücut ve İbn Arabî*, 21.

<sup>142</sup> Hâkim, *İbnü’l Arabî sözlüğü*, 27.

<sup>143</sup> Hâkim, *age*, 21.

<sup>144</sup> Toshihiko Izutsu, *İslam’da Varlık Düşüncesi*, Çev. İbrahim Kalın, (İstanbul: İnsan yayınları, 1995), 76-77.

<sup>145</sup> Çelebi, *Kozmolojik Birlik ve Ontolojik Çeşitlenme: İbn Arabî ve Spinoza Örneğı*, 52.

<sup>146</sup> Çağfer Karataş, “*Muhyiddin Arabî’nin İtikadı*”, İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, (İbnül Arabî Özel Sayısı- 1) 9, 21, (2008): 73.

<sup>147</sup> Yusuf, *İbnü’l Arabî zaman ve kozmoloji*, 184.

Muhammediyye olması sebebi ile İbnü'l Arabî bu mertebeye akl-ı evvel, ya da "ulûhiyyet mertebesi" der. Bu mertebeye için pek çok isim kullanılmaktadır. Bunlardan bazıları şunlardır: Hakikat-ı Muhammediye, ilk tecelli, ilk kâbiliyyet, hakikatlerin hakikati anlamında hakikatü'l hakaik, berzahların berzahı, üçüncü şey, insan-ı kâmil, en yakın makâm, en büyük berzah, ahadiyyetü'l-cem, çokluk mâdeni, diğerlerin menşei, çokluk kabiliyyeti, hayat feleği gibi.<sup>148</sup> Bu mertebenin başlangıcı, taayyünü evvel olarak isimlendirilir. Mutlak Vücut, isim ve sıfatlarını bu ilk tecelli mertebesinde öz olarak bilir. Bu genel ilmin ayrıntılara inmesi, taayyünü sanî aşamasıdır ki Vücut, burada isim ve sıfatlarının gerektirdiği ayrıntılara ayrılmasıyla çokluk meydana gelir. Bu çokluk hali ilmi sûretler sebebiyledir. Bu ilmi sûretlerin herhangi bir şuurları yoktur. Bu mertebeye oluşan her bir ilmi sûrete, "a'yân-ı sâbite" denir.<sup>149</sup> Vücûd'un tecellilerinin ilk mahalli olan ilmi sûretler yani a'yân-ı sâbitelerdir. Şehadet âleminde zuhur bulan suretler bunların yansımalarıdır. Ayn hali esasen tamamen sıır bir haldir. Bu durumda aynlar ne harici varlık olarak ne de Hakk'ın Zat-ından ayrı akli bir varlık olarak nitelenebilir.<sup>150</sup> A'yanlar, zihindeki varlıkları yönünden batın, varlıkların aynları olmaları yönünden zahir olarak nitelenir.<sup>151</sup> Allah var olan ve var olacağına hükmettiği şeylerin ayanlarına (bilkuvve halde) yayılan Vücûd-i Âmm'dır. Bu anlamda ayan ve varlık Allah'ın batın ve zahir oluşuna işaretler. Ayn Allah'ın Batını na varlık ise zahirine işaretler. Konevi buna "**genel varlık**" adını verir. Kalem-i alâ, akl-ı evvel ve ilk akıl gibi isimlerle de adlandırır.<sup>152</sup>

İbnü'l Arabî, *et-Tedbiratu'l-ilahiye fi İslâhi Memleketi'l İnsaniye* adlı eserinde ilk yaratılan insanın ve âlemdeki şeylerin ayrıntılarını içeren akl-ı evvel'in, basit ruhani bir cevher olduğunu izah eder. Bu ruhani cevherin bazılarına göre yer kaplayan bazılarına göre yer kaplamayan külli bir ruh olduğu ve bu cevherin ayn'ının Allah'ın emr olması ile kadim olduğunu söyler. Bu ruhani cevherin Hak ile halk arasında kıyamete dek berzah olacak olan akl-ı evvel olduğunu ifade eder. akl-ı evvel bir yönü

<sup>148</sup> Arabî, *Fusûsu'l Hikem Tercüme ve Şerhi*, 29.

<sup>149</sup> Arabî, *age*, 31-32.

<sup>150</sup> Ebu'l-Alâ Afîfî, "Mutezilenin Madum Nazariyesi ile İbn Arabî'nin A'yân-ı Sabite Nazariyesinin Karşılaştırılması", Çev, Çağfer Karadaş, *Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi*, 6, c. 6, (1994): 272.

<sup>151</sup> Arabî, *Fusûs ül- Hikem*, 10.

<sup>152</sup> Konevi, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, 98.

ile Hak, diğerk bir yönü ile halktır. Halk âlemi sebebe dayalı olarak, Emr âlemi ise sebepsiz olarak yaratılmıştır.<sup>153</sup>

Hakk'ın batınlıktan zuhura çıkma sürecini İbnü'l Arabî aşamalara ayırır, bu aşamaları sufler feyz-i akdes ve feyz-i mukaddes diye isimlendirir.<sup>154</sup> Feyz-i akdes mertebesinde Allah'ın ilmindeki eşya ve kabiliyetler zihinde bilgi olarak vardrlar. Sonrasında ise sübut olarak belirerek bilkuvve halden bilfiil hale geçmeye başlar.<sup>155</sup> Feyz-i akdes aşamasında oluşan tecelli ve taayyünler mümkün varlıklara varlık kazandıran tecellilerdir. Öyle ki: Akdes feyzi ile ortaya çıkan a'yanların suretleri olan mümkünler şehadet âlemine çıktıklarında ki aşama feyz-i mukaddes denir.<sup>156</sup> Bunu şöyle bir örnek ile izah edebiliriz: İçi eşya dolu fakat karanlık olduğu için görülmeyen bir odayı aydınlattığımızda eşyalar görülür ve birbirinden ayrılırlar.<sup>157</sup> Feyz-i akdes ile tecelli eden varlıkların hakikatlerine dair (bilgisi) varlıkların salt kabiliyetleridir. Bunlar esma/ların etkilerini kabul eden ilk şeyler olmaları sebebi ile varlıkların ilklerini oluşturan tabiatın ana unsurları anlamında süfli ana olarak adlandırılırlar.<sup>158</sup> Yoktan yaratmayı kabul etmeyen İbnü'l Arabî için yaratma, görünmez veya batın olan şey/lerin ortaya çıkması demektir. Gerçekte yaratma bir belirme ve ortaya çıkıştır. Mutlak Zat-ın bu tecellileri ez-Zahir isminden meydana gelir. Çünkü el-Batın ismi ile tecellisi söz konusu değildir.<sup>159</sup> Feyz-i mukaddes aşamasındaki bu ilahi feyzler, varlığın kabiliyetlerinin ilmi ilahide var olmaları Zat-ı İlahi'den bir taşma gibidir. Feyz-i mukaddes aşamasında bu feyzlerin ayan-ı sabite halini almasına sebep Allah'tan başlayıp âleme yayılan muhabbettir. Bu muhabbet İbnü'l Arabî için âlemdeki hareketin kaynağıdır. Bu sebeple onun için çok önemlidir. Vücut bu mertebede Ahadiyyet mertebesinde gelen akdes feyzini vasitasız kabul eder. Bu kabul edişten ötürü Vücut'a tahkik ehli "Mutlak nübüvvet" adını verir ki "Âdem ruh ile ceset arasında iken ben nebî idim." sözünden kastedilen nebilik bu "nübüvete" işârettir. Bütün nebi ve velilerin

---

<sup>153</sup> Ertuğrul, *Vahdet-i Vücut ve İbn Arabî*, 26-27.

<sup>154</sup> Hâkim, *İbnü'l Arabî sözlüğü*, 609.

<sup>155</sup> Çelebi, *Kozmolojik Birlik ve Ontolojik Çeşitlenme: İbn Arabî ve Spinoza Örneği*, 52.

<sup>156</sup> Kam, *Vahdet'i Vücut*, 113.

<sup>157</sup> Hâkim, *İbnü'l Arabî sözlüğü*, 609.

<sup>158</sup> Hâkim, *age*, 576.

<sup>159</sup> Hâkim, *age*, 609.

nübüvvetinin kaynağı bu mutlak nübüvvet'tir. Hakk'tan insana doğru yayılan bu sevgi hareketinin ortaya çıkması sebebi ile bu mertebeye kutsal feyz de denir. Vücüt bu mertebede "Allah" isminin genelliğini gösterdiği için bu mertebeye Allah isminin mertebesi de denir. Vücut bu mertebede bütün isimleri ile isimlenmiş, sıfatlarıyla sıfatlanmış ve vasıflar ile vasıflanmış olması sebebi ile bu mertebeye isim ve sıfat mertebesi de denir.<sup>160</sup> Epistemolojik açıdan bu mertebeye Hakikat-ı Muhammediyye ya da insan-ı kâmil mertebesi olması sebebi ile bütün peygamber ve evliyaların ilimlerini aldıkları kaynaktır. Bu sebeple Vahidiyyet mertebesinin bu yönüne **velâyet-i mutlaka** feleği denir.<sup>161</sup>



Şekil 1.2. Mutlak Vücut'un anlaşılmasına yönelik tecellilerin akış şeması

### c. Ruhlar Mertebesi

Ruhlar Mertebesi (Ervah); bir önceki mertebede oluşan ilmi suretler, bu mertebede her biri basit birer cevher olarak açığa çıkarlar. Bu basit cevherlerin her birinin şekli ve rengi olmadığı gibi, zaman ve mekân ile vasıflı değildirler. İlmi suretlerin (rûh) her biri kendini ve benzerlerini aynı zamanda var olma kaynakları olan Rabbi idrak ederler. Nitekim "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?"<sup>162</sup> Dediler ki "Evet" ayetinden kast bu mertebedir. Rûhun bir mekâna (bedene) ihtiyacı yoktur. Fakat Şehâdet âleminde rûhun görülme yeri ait olduğu bedendir. Ruh o bedeninin her organına

<sup>160</sup> Izutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, 81.

<sup>161</sup> Kılıç, *Şeyh-i Ekber, İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, 295.

<sup>162</sup> A'râf, 7/172.



sirayet ederek bedeni kullanır. Bu Mutlak Vücûd'un varlıklara sirâyeti gibidir. Öyle ki rûh ile cisim ayrılamaz bir bütün oluşturur. Bu bir anlamda Hakk'ın, varlığın aynı ve gayrı olması gibidir. İnsan nefsinin, Allah'a duyduğu muhabbetin kaynağı işte bu ruhtur.<sup>163</sup>

#### **d. Misal Mertebesi**

Bu mertebe de ruhlar âleminde açığa çıkan her bir ferdin, cisimler âleminde edineceği surete benzeyen bir suret burada oluşur. Bu oluşumlar ayrışma ve birleşmeyi kabul etmezler.<sup>164</sup> Bu suretler bazen insandaki hayal gücü ile rüya ya da hayale gelme şeklinde bazen de görme kuvveti ile idrâk edilebilir. Bundan dolayı bir sınıf ona "hayâl" der. Çünkü bu suretleri idrak eden kuvvet hayâle âittir. Tahkik ehline göre "misâl âlemi" iki kısımdır. İlk kısımda insandaki hayâle ait kuvvet buradaki idrakin şartıdır. Bu kuvvetin idraki bazen doğru ve bazen hatâli olabilir. Bu sebeple ona kayıtlı misâl veya kesintisiz hayâl denir. İkinci kısımda ise, idrâk için insandaki görme gücü yeterlidir. Misâl âlemindeki idrakin bu kısmına mutlak misâl veya ayrık hayâl denir. Ruhların beden şeklinde görünüşü bu âleme aittir. Rüyalarda ölmüş kimselerin ruhları cisimlenip kendisine muhabbeti olanlara bu şekilde görünebilir. Bu görünme ve rüya hali İbnü'l Arabî'ye göre doğru ve geçerlidir.<sup>165</sup> Bu âlem, ruhlar âleminin feyzini, cisimler âlemine ulaştırmada bir araçtır. Bu durumda bu âlem cisimler ve ruhlar arasında bir berzahdır. Berzah olması sebebiyle her iki âlemin hükümlerini de cem etmiştir. Misâl âleminin dünya ve âhiret arasında zahir ve batın halde oluşu onun berzahlık durumu gereğidir.<sup>166</sup> Bu mertebeye berzah âlemi, melekût âlemi, âlem-i hayal, âlem-i hayal-i muttasıl, âlem-i hayal-i munfasıl, âlem-i sirmsime, arz-ı hakikat, latîf terkipler âlemi gibi isimler verilir.

#### **e. Şehâdet Mertebesi**

Şehâdet mertebesi (Escam): Halk âlemi ya da kesret denilen çokluk ile özdeşdir. Mutlak Vücud'un hâriçte cisimlerin suretleri ile zuhur bulmasıdır ki, bu suretler, misâl

<sup>163</sup> Arabî, *Fusûsu'l Hikem Tercüme ve Şerhi*, 43-44.

<sup>164</sup> Kılıç, *Şeyh-i Ekber, İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, 313.

<sup>165</sup> Arabî, *Fusûsu'l Hikem Tercüme ve Şerhi*, 52.

<sup>166</sup> Hâkim, *İbnü'l Arabî Sözlüğü*, 53.

âlemi suretlerinin tersine parçalanabilir, bölünebilir, yırtılabilir ve birleşebilir. Bu mertebeye şehâdet mertebesi/âlemi denilmesi müşâhede hususunda en aşikâr ve açığa çıkan her şeyin duyular ile algılanabilir olmasındandır. Çünkü misâl âlemindeki bir surete dokunulamayacağı gibi başkalarına göstermekte mümkün değildir ancak Şehâdet âlemindeki bir suret için bunlar mümkündür.<sup>167</sup> İbnü'l Arabî insan ile Şehadet âlemi arasında tam bir benzerlik ortaya koyar. Bu anlamda âlim ve mutasavvıf Abdülkerim el-Cîlî (ö. 832/1428) şöyle der: “Hayal, asla zeval bulmayan, gece ve gündüzün uğramadığı bir sırdır. Allah onu Hz. Âdem’in toprağının kalıntısından yaratmıştır.<sup>168</sup> İnsan ile Şehadet âleminin özdeş olmaları bu sebeptedir. Allah eşyayı yokluğun yok olduğu varlık halinden yaratmıştır.<sup>169</sup> İbnü'l Arabî'nin düşüncesinde yokluk hali yalın bir “adem” değildir. Onun yokluğu özellikleri olan bir yokluktur. Bu anlamda yokluk, ona göre ontolojik olarak varlığa istidatı olan “ayn-ında bulunma halidir. Bu durumda kâinat, ilmi varlık halinden fiziki varlığa doğru zuhur etmiştir.<sup>170</sup>

## f. İnsan Mertebesi

Zuhur mertebelerinin sonuncu olan bu mertebeye lâ taayyün mertebesi dışındaki tüm mertebeleri cem etmiştir. Allah isminin genelliği gibi bu mertebede diğer mertebeleri kapsar. Varlığı daire şeklinde tasavvur eden İbnü'l Arabî'ye göre yaratılan ilk şey ilk akıl son varlık ise insandır. Böylece daire tamamlanmıştır. İnsan nedir, kimdir neden insan denilmiştir? Anlamaya çalışalım.

**1. Kavram Olarak İnsan:** Bir şeyin ortaya çıkması, ünsiyet eden anlamında insan; cinnin (gizli, görünmeyen) zıddıdır. İbnü'l Arabî'ye göre beşere insan denmesinin sebebi kemâl mertebesine yatkınlığıdır.<sup>171</sup> Allah'ın kendi suretinde ve mutlak kavramına sahip olarak yarattığı ve halife adını verdiği<sup>172</sup> bu varlık için Kur'an-ı

<sup>167</sup> Arabî, *Fusûsu'l Hikem Tercüme ve Şerhi*, Ter. 55.

<sup>168</sup> Hâkim, *İbnü'l Arabî Sözlüğü*, 227.

<sup>169</sup> İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, 706.

<sup>170</sup> İzutsu, *age*, 269.

<sup>171</sup> Hâkim, *İbnü'l Arabî Sözlüğü*, 364.

<sup>172</sup> Yiğit, *İbn Arabî'de Ontolojik Açıdan İnsan*, 212.

Kerim’de şöyle buyurur: “Biz, insanı ahsen-i takvim üzere yarattık.”<sup>173</sup> Bu ayete göre insan mükemmel bir varlıktır. Ayetin devamı ise şöyledir: “Onu esfel-i sâfiline döndürdük.” Bu durumda ise o aşağıların aşağısıdır.<sup>174</sup> İbnü’l Arabî insan kavramına şu anlamları yükler. Bunları şöyle sıralayabiliriz.

1- İnsan-ı kâmil anlamında insan: İbnü’l Arabî, insan-ı kâmilin kendisine verilmiş olan toplayıcılık özelliği ile ilahi isimleri ve âlemdaki varlığın bütün özellikleri bünyesinde bulundura/bilen olması sebebi ile âlemin ruhu olduğu kanaatindedir. İnsan-ı kâmil bu kemallığından dolayı âlemin varlığı ve âleme ait hakikatlerin, insan-ı kâmilin gerçekliğinde içkin halde bulunduğu kanaatindedir.<sup>175</sup>

2- İnsan-ı kebir, âlem veya âlemin özelliklerini cem etmiş olması anlamında insan özel bir varlıktır, yani el-kelime-i el-câmia’dır. Öyle ki İbnü’l Arabî onun bütün varlık imkânlarını içinde barındırdığını kabul eder.<sup>176</sup> Bundan ötürü İbnü’l Arabî âleme insanı kebir (büyük insan), insana ise âlem-i sagîr (küçük Âlem) der.<sup>177</sup> Kâinat bütün varlığıyla bir insan gibidir. İnsan ise kâinatın küçük bir örneğidir. Ama insan taşıdığı ilahî sır ve nefhadan dolayı kâinattan daha fazlasını ihtiva eder.<sup>178</sup>

3- Kur’an’ı Kerim veya küllî insan anlamında insan: İbnü’l Arabî *Kur’an* ile âlemler ve o boyutların ehli arasında bağlantı kurar.<sup>179</sup> Bu bağlantılar sonuçta esmaya dayanır. Çünkü bütün varlık İbnü’l Arabî’ye göre sonsuz isimlerin tecelligahıdır. Bu durumda İbnü’l Arabî’nin âlem ile ilahi kelam arasında kurduğu bağ/lar bütün varlığa aittir. Sonuçta *Kur’an*’ı *Kerim*’in, âlem ve insan ile aralarında var olan bu bağ ile onları özdeş görür. Bu durum Vahdet-i vücud açısından Hz. Peygambere (cevami’ul kelim’e) varır.<sup>180</sup> Bu sebeple İbnü’l Arabî insan-ı kâmil ile (el-insanü’l külli) *Kur’an*-ı özdeşleştirir ve ikiz kardeş olduklarını ifade eder.<sup>181</sup>

---

<sup>173</sup> Tin, 95/4.

<sup>174</sup> Yiğit, *İbn Arabî’de Ontolojik Açıdan İnsan*, 221.

<sup>175</sup> Kam, *Vahdet’i Vücut*, 159-160.

<sup>176</sup> Yiğit, *İbn Arabî’de Ontolojik Açıdan İnsan*, 221.

<sup>177</sup> Yusuf, *İbnü’l Arabî zaman ve kozmoloji*, 189.

<sup>178</sup> Yiğit, *İbn Arabî’de Ontolojik Açıdan İnsan*, 207.

<sup>179</sup> Davut Ağbal, *İbn Arabî’de İşârî Tefsir*, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 128.

<sup>180</sup> Ağbal, *age*, 122.

<sup>181</sup> Michel Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman, Hakikat, Şeriat ve İbn Arabî*, Çev, Atilla Ataman, (İstanbul: Nefes Yayınları, 2015), 61. Mütercim notu: 95. Dip nottan.

**2. İnsanın Yaratılışı:** İbnü'l Arabî, bütün yaratılışın temelinde bulunduğunu düşündüğü “kenz-i mahfî” hadisini insanın yaratılışının temeline yerleştirir. Allah kendisinden insana doğru yayılan bu sevgi ile tecellilerini kabûl edecek bir âlem ve bu âlemin cilası olacak olan Âdem’i var etti. S. Hirtenstein’e göre “Allah Âdem’i kendi sureti üzere yarattı.” Sözü ile kastedilen bu yetkinliğin insanda gerçekleşmesidir. Dünya’ya insan olarak gelsekte Âdem olmak için bu yetkinliği gerçekleştirmeliyiz. İbnü'l Arabî insanı, insan ve kâmil insan olarak niteler ve kemalatını tamamlayamamış olan insana ‘insanü'l-hayevân’ der. İnsan-ı kâmil, mânâ ile madde âlemi arasında bir konumda iken, insanü'l-hayevân iç ve dış dünyâsı arasında sıkışıp kalmıştır. Esmadaki zıtlıklar gibi insan da zıtlıklar toplamıdır.<sup>182</sup>

İbnü'l Arabî'nin insana bakışı varlık düşüncesi paralelinde şöyle ele alınabilir: Hakikat-i Muhammediyye adıyla da bilinen ilk taayyün aşamasındaki insan, İbnü'l Arabî bu konumdaki insanı, rûhâniyyet âleminde Hz. Âdem'in ve âlemin ilk atası olarak ele alır. Her peygamber bir kelime veya tek başına belirli ve ayrı bir hakikattir. Hâlbuki Muhammedi Hakikat; Kelime-i Muhammediye ya da cevâmiü'l-kelim, başka bir ifadeyle bu bütün peygamber ve resullerde ayrılmış hakikatleri kendinde toplayan hakikat demektir.<sup>183</sup> “İnsan” kelimesi tümel ve zihnî bir kavramdır. Bu kavramın karşılığı Şehadet âleminde çok ve değişik ise de insan dediğimiz “ayn” tektir.<sup>184</sup> İbnü'l Arabî için varlığın son halkası olan insan ona lütfedilen toplayıcılık özelliğinden dolayı Allah ile mevcudat arasında kevn-i cami yani berzah-ı camidir.<sup>185</sup> Bu sebeple insan âlemin özü ve Hakk'ın sûretinde yaratılmış olması ile varlıkların en mükemmelidir.<sup>186</sup>

Varlık zincirinin son halkası olan insan epistemolojik olarak iki farklı konumda değerlendirilir: İlki eşrefi ve esfeli mahlûk olmaya aday olan insandır.<sup>187</sup> İbnü'l Arabîye göre insanı insan yapan hakikatin bilgisine erişmesidir. Bu bilgiye (ma'rifetullah)

---

<sup>182</sup> Zafer Erginli, “İbn Arabî’ye Göre Hz. Âdem’de Temel İnsan Nitelikleri”, Tasavvuf, İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l Arabî Özel Sayısı-1) 21, 9, (2008): 183.

<sup>183</sup> Hâkim, *İbnü'l Arabî Sözlüğü*, 140.

<sup>184</sup> Yiğit, *İbn Arabî’de Ontolojik Açıdan İnsan*, 210.

<sup>185</sup> Kam, Aynî, *İbn Arabî Varlık Düşüncesi*, 142.

<sup>186</sup> Arabî, *Fusûsu'l Hikem Tercüme ve Şerhi*, 84.

<sup>187</sup> Ağbal, *İbn Arabî’de İşârî Tefsir*, 130.

erişememiş insan “insan-ı hayevan” dır.<sup>188</sup> İkincisi ise Allah’ın isim ve sıfatlarını cem etmiş olan yetkin insandır. Bu insanı, âlemin tüm hakikatlerini kendinde toplamış olma (el-kevnü’l-câmi) özelliği ile diğer canlılardan ayırır. İşte bu “el-kevnü’l-câmi” olan insanı Allah isminin mazharı olarak kabul eder.<sup>189</sup> İnsan-ı ezeli kavramı ile insan-ı kâmilî, insan-ı hayevan kavramı ile beşer cinsini kasteden İbnü’l Arabî’nin insan-ı hayevandan kastı Allah’ı bilmeyen, nefsinin ve aklının oyunları arasında kalmış olan insandır.<sup>190</sup> Bu kademedeki insanın dahi yetkinliğe dair bir parçasının bulunduğu kanaatindedir. Çünkü tüm esmayı kapsayan “Allah” isminin mazharı olarak yaratılmış<sup>191</sup> olan insan bütün hakikatleri cem etmiş olduğundan bu yetkinlik mertebesine layık görülmüş ve insan diye isimlendirmiştir.<sup>192</sup> İnsanın yaratılışıyla âlemin yaratılışı kemalini bulmuştur.

İbnü’l Arabî Adem’e ait üç temel mertebeden söz eder ve bunları şöyle izah eder:

**1. Cem’iyyet mertebesinde olan âdem,** tüm esma ve sıfatları toplamıştır. Bu mertebenin cem etme yetisi ile insan Batını yönüyle Hak, zahiri yönüyle Halk âlemine ait olması sebebi ile Gayb ve Şehâdet âlemleri arasında ve Hakk’ın sûretinde yaratılmış ve her iki âleme vâkıf olabilen tek varlıktır.<sup>193</sup>

**2. Berzahiyet mertebesindeki insan,** âlemdeki konumunu fark edecek bilgiye vakıf durumdadır. Bu bilgiye her insan bilkuvve halde sahiptir. Bu durumu açıklayan en dikkat çekici kavram ise nefis kavramıdır. Allah Âdem’i yarattığı çamura ruh üflediğinde, her iki yönün niteliklerini taşıyan hayalî bir gerçeklik veya bir berzah olarak oluşan nefis, ışık ile karanlık, bilme ile cehalet, akıl ile akılsızlık, uyku ile uyanıklık, güç ile güçsüzlük, mükemmellik ile eksiklik arasında bir haldedir. İbnü’l Arabî, nefsi, söz konusu olan zıtlıkları birleştirmesi nedeniyle berzah olarak niteler.<sup>194</sup>

**3. Hilafet mertebesindeki insan,** âlemdeki konumunu fark eylediği bilgi ile orada haline uygun tasarruf edecek konumdadır. Hilafet, insanın varlık ve bilgi durumunun gerekleri

---

<sup>188</sup> Chittick, *İbn Arabî Giriş Kitabı*, 84.

<sup>189</sup> Ağbal, *İbn Arabî’de İşârî Tefsir*, 127.

<sup>190</sup> Erginli, *İbn Arabî’ye Göre Hz. Âdem’de Temel İnsan Nitelikleri*, 162.

<sup>191</sup> Chittick, *İbn Arabî Giriş Kitabı*, 84- 85.

<sup>192</sup> Hâkim, *İbnü’l Arabî Sözlüğü*, 365-366.

<sup>193</sup> Erginli, *İbn Arabî’ye Göre Hz. Âdem’de Temel İnsan Nitelikleri*, 181.

<sup>194</sup> Erginli, *age*, 182.

doğrultusunda yeryüzünde ahlâki ilkelere göre tasarruf etmesine işaret eder.<sup>195</sup> Allah meleklere “Yeryüzünde bir halife yaratacağım”<sup>196</sup> demekle burada kastedilen hilafet, failerin şahıslarından ayrı bir tür vekilliktir. Yani halifeler ya Hakk’ın halifesidir (peygamber/ler) ya da peygamberlerin halifeleri veya birbirlerinin halifeleri (veliler) olurlar.<sup>197</sup> İbnü’l Arabî’nin *Fütûhat’ında* halifelik kavramı hakkında: Halifeliğin âlemdeki başka bir varlığa değil, sadece Âdem’e verilmiştir; bunun sebebi Âdem’in, Hakk’ın sureti üzere yaratılmış olmasıdır, der. Çünkü Allah Âdem’e bütün isimleri öğretmiş ve onu bütün isimlerin mazharı kılmıştır. Hâlbuki Hz. Muhammed’e ise Âdem’de zuhur etmiş bu isimlerin hakikatleri verilmiştir. Âdem, Şehadet âleminde, sureti ile ortaya çıkmış insandır, Hz. Muhammed (a.s.) ise akledilir âlemde ortaya çıkmış batın haldeki insandır.<sup>198</sup> Sonuçta âlem, cismen büyük insan anlamında makrokozmos, arzdan arşa her şeyin suretidir. İnsan ise küçük âlem anlamında mikro kozmostur. Öyle ise Âdem’i gören bütün mevcudatı görmüş olur.<sup>199</sup> İlâhî emir/ler için ayna konumunda ve âlemin cilâsı olarak yaratılan Âdem; rûhu, akli, nefsi ve cesedi yönünden, âlem aynasının cilâsıdır. Çünkü Âdem’in rûhu, rûhlar âleminin ve akli, akıllar âleminin ve nefsi, nefsler âleminin ve cesedi, cisimler âleminin cilâsıdır. Âdem bu sebeple mükemmel olarak yaratılmış ve bir cesed hükmünde olan âlemin, rûhu olmuştur. Çünkü Allah ruhâniyet âlemine Âdem’in rûhu ile akıllar âlemine, onun akli ile ve nefsler âlemine, onun nefsi ile ve cisimler âlemine, onun cesedi ile yardım eder. Bundan dolayı Âdem bu cesedin rûhudur. Âdem’in varlık zincirinin son halkası olarak yaratılmasının sebebi ve hikmeti budur.<sup>200</sup>

Özetle insan iki cihetten oluşur: Bunların biri Hak boyutu, yani ebedi ve ezeli yönüdür ki bu yönü ilahi mertebe ile ilişkilidir. Diğer yönü mümkün varlık olması sebebi ile sureti ile ilişkilidir. Bu durumda insan Hak ve halktır, bir yönden ebedi bir yönden fanidir. İnsan böyle zıt sıfatları barındıran bir varlıktır.<sup>201</sup> İbnü’l Arabî’ye göre

---

<sup>195</sup> Erginli, *İbn Arabî’ye Göre Hz. Âdem’de Temel İnsan Nitelikleri*, 164.

<sup>196</sup> Bakara 2/30.

<sup>197</sup> Hâkim, *İbnü’l Arabî Sözlüğü*, 246.

<sup>198</sup> Arabî, *Fusûs ül- Hikem*, 8-9.

<sup>199</sup> Kılıç, *Şeyh-i Ekber, İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, 160.

<sup>200</sup> Arabî, *Fusûsu’l Hikem Tercüme ve Şerhi*, 133.

<sup>201</sup> Afifi, *Fusûs-ül- Hikem Okumaları İçin Anahtar*, 80.

insanın yetkinliğinin en mükemmel örneği Hakikat-i Muhammediyye'de gerçekleşir. Bu durum da insân-ı kâmil, asâleten Hz. Muhammed'dir.<sup>202</sup> Diğer insan-ı kâmiller ona vekâleten insan-ı kâmillerdir. İbnü'l Arabî düşünce/lerinin anahtar kavramlarından biri olan ve insanın yetkinliğini ifade eden “insan-ı kâmil” kavramı ile neyi kast eder? Ona bakalım.

**3. İnsân-ı Kâmil:** Bu kavramla ifade edilen insan, beşer cinsinin niteliklerinin dışındadır. Öyle ki İbnü'l Arabî'ye göre insan-ı kâmilin yetkinliği Allah'ın yetkinliği gibidir. Bu sebeple insan-ı kâmil; Allah'ın gölgesi, Allah'ın arşı, Allah'ın halifesi gibi isimlerle adlandırılır. Kâmil kelimesi epistemolojik anlamda ilahi ve kevnî özelliklerin insanda bulunması veya bulunabilirliği demektir. O halde varoluşunda bu yetkinliğe sahip olan insan-ı kâmil kendi ile Hakk'ın birliğini idrak edebilen ve bu idrak sayesinde Allah'a dair bilginin kemâline ulaşan kimse demektir. İbnü'l Arabî insan-ı kâmil kavramı ile eş anlamlı terimler kullanır. Bunların bazıları şunlardır: hakikatü'l-hakaik, el-Hak el-mahlûk bihi, hayat feleği, Âlemin aslı, heyula, cevher-i ferdin aslı, ilk madde, cinslerin cinsi, külli hakikat, kuşatıcı felek, adalet, her şey, kitap, feyiz veren, dairenin merkezi, ilk akıl, yüce Kalem, Allah'ın arşı, ilk taayyün, birleştirici nüsha, miratü'l-Hak ve'l-hakikat gibi(...)<sup>203</sup>

İnsan-ı kâmil olmak; Allah'ın ilmine sahip olmaktır. Konevi Allah'ın ilmini şu ifadesiyle açıklar: Bir ağaç, çekirdeğinin içinde nasıl bulunuyor ise varlık da Allah'ın ilminde öylece bulunur.<sup>204</sup> İnsan-ı kâmil bütün olgu ve olaylara Allah gibi aynı mesafededir. İnsan-ı kâmilin vardığı bu kemâlat ve denge makamına Konevî “dairenin merkezindeki nokta” adını verir. Öyle ki insan-ı kâmil Allah'ın bütün isimleri ile isimlenir, sıfatları ile sıfatlanır.<sup>205</sup> İbnü'l Arabî insanın kemâle ermesi ya da “merkezî nokta” olmasını makamsızlık makâmı (makâm lâ makâm)<sup>206</sup> olarak adlandırır ki bu hiçbir makama ait olmama bir nevi Allah gibi sınırsız olma veya her şeye

---

<sup>202</sup> Arabî, *Fusûsu'l Hikem Tercüme ve Şerhi*, 85.

<sup>203</sup> Hâkim, *İbnü'l Arabî Sözlüğü*, 468.

<sup>204</sup> Sadreddin Konevi, *Mir'atü'l-Arifin (Ariflerin Aynası)*, Çev. Ali Çoban, Betül Güçlü, Dilaver Gürer, (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010), 33.

<sup>205</sup> Arabî, *Fusûsu'l Hikem Tercüme ve Şerhi*, 85.

<sup>206</sup> William Chittick, “Merkezî Nokta: İbn Arabî Ekolünde Sadreddin Konevî'nin Rolü”, *Tasavvuf | İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2) 23, (2009): 675.

dönüşebilmenin eşliğinde olmak olarak açıklanabilir. Bu durumda dairenin merkezinde yer alan insan-ı kâmil her şeyi bilir, hem zahir hem batın olur. Bu anlamda Konevî şöyle der: Bu kimse edindiği ilim ile bütün taayyünlerin kaynağı olan taayyün-i evvel mertebesinin hakikatine ulaşır. Öyle ki onun zâtı Hak veya halktan herhangi bir şey için aynadır. Olan biten her şey onun içine nakşedilir ve her şey onun nefsinde nasılsa o şekilde taayyün eder.<sup>207</sup> Kemâle varan insan-ı kâmil bu makama ulaşamayanların sınırlarından kurtulmuştur. O artık varlıkların hakikatlerini Allah tarafından bilindiği gibi idrak eder.<sup>208</sup> Bu sebep ile onun ilmi Hakk'ın ilmine benzetilir. İnsan-ı kâmil kendinde bulunan özel güç (himmet) ile sıra dışı birtakım şeyler yapabilir. Bu rûhâni güç ile bir şeye etki edebilir, olmayan bir şeyi var kılabilir. Tıpkı Hz. Süleyman gibi tabiat güçlerini kontrol edebilir.<sup>209</sup> Yalnız insan-ı kâmildeki bu himmet gücü bir anlık da olsa dağıldığında etkisini kaybeder. Ancak bu gücün dağılmasını şöyle anlamalıyız: İnsan-ı kâmil bir gaflet basmış olsa o anda yarattığı şey varlığını kaybeder. Kâmil bir insanı gafletin basmayacağı düşünülür. Belki müşahade gücünü daha evvel ifade edilen mertebelerden başka birine yönelttiği için gücü ile varlık bulan şeyde müşahade edilen o mertebeye kayar. Bu arif kul insan-ı kâmil ise var kıldığı şeyi mertebelerin tümünde veya bir mertebede (hisler, misal, ervah, akıllar ve şehadet) himmet gücü ile uzun zaman koruyabilir.<sup>210</sup> Allah'ın dışında hiçbir şey kendi zâtıyla var olmadığı gibi<sup>211</sup> arif kulun koruması da Allah'ın koruması gibi değildir. Allah yarattığı her şeyi her an ve her halde koruyandır. Bunun için insan-ı kâmil ile Hak aynı değildir. İbnü'l Arabî'ye göre İnsan-ı kâmil epistemolojik yönden peygamberlerin ve bütün ariflerin ma'rifet ilmini aldıkları bir kandildir.<sup>212</sup> İbnü'l Arabî bu makamı Muhammedî makam veya tahkik makamı olarak da isimlendirir.

İlahi hakikatlerin tümünü kendinde toplamış olan insan-ı kâmilin kendi dışında her şey halk iken o hem halk ve hem de Hakk'tır. Bu durumda insan-ı kâmil "el-Hakk el-mahlûk bihi" yani (yaratmada aracı olan Hak)'tır. İbnü'l Arabî bu kavram ile yaratan,

---

<sup>207</sup> Chittick, "Merkezî Nokta: İbn Arabî Ekolünde Sadreddin Konevî'nin Rolü", 680.

<sup>208</sup> Chittick, *age*, 682.

<sup>209</sup> İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar- Kavramlar*, 361.

<sup>210</sup> İzutsu, *age*, 363.

<sup>211</sup> William Chittick, "Merkezî Nokta: İbn Arabî Ekolünde Sadreddin Konevî'nin Rolü", 667.

<sup>212</sup> Arabi, *Fusûs ül- Hikem*, 70-71.



şekillendiren ve kâinatı idare eden Allah'ı kasteder. İbnü'l Arabî "el-Hakk el-Mahlûk bihi" kavramını kendi düşüncelerindeki Hakikat-ı Muhammedi ve Akl-ı evvel kavramları ile aynı anlamda görür ve kullanır.<sup>213</sup> İnsan-ı kâmilin bazen ilahi surete göre yaratıldığını ve bütün hakikatleri kendinde topladığını bazen de onu bütün hakikatleri kabul edici olarak görür ve değerlendirir. Birinci durumda kastedilen bilfiil haldeki insan-ı kâmilidir. Yani bu Hz. Muhammed iken ikinci durumda, bilkuvve haldeki insan-ı kâmili kasteder.<sup>214</sup> İbnü'l Arabî İnsan-ı kâmil kavramını bazen Muhammedi hakikat'ten söz ederken kullandığı gibi bazen de Âdem'i, kimi zamanda Ebû Yezid el-Bistami gibi insanları ifade etmek için kullanır. Ancak bu kavramın içeriğiyle kastedilen Hz. Muhammed yani Muhammedi hakikat'tir. Bu durumda kâinatın varlık sebebi olan insan-ı kâmil iki yönü (Hak ve Halk) birleştiren ve ayıran bir berzah'tır. İlahi isimlerle zuhur ederek Hak, imkânın hakikatiyle zuhur ederek halk olur. Aynı zamanda kâinatın koruyucusu<sup>215</sup> olan insanı kâmil için İbnü'l Arabî *Futuhat'ında* şu tespiti yapar: Şayet "insan-ı kâmil bu âlemi terk edecek olursa, âlem ölür."<sup>216</sup>

**4. İnsanî Kâmil Makamı:** İnsanın yetkinliğini ifade eden bu makamın zirvesindeki kişi olan insan-ı kâmil bu makama varmak isteyenlerin sürekli olarak etrafında döndüğü sûfilerin ve İbnü'l Arabî'nin kutup dediği kimsedir. Kutup bazen İsevî, bazen Musevî meşrepte olabilir fakat zamanın veya devrinin Âdem'i sadece Hz. Muhammed'in meşrebinde olabilir. Onu kutuptan ayırt eden özellik kadem-i Muhammed'dir. Kadem-i Muhammed, her asrın başında gelecek olan ve insanlara dinlerini öğretecek olan kişi yani devrin Âdem'idir.<sup>217</sup> Şu halde insan-ı kâmil, Hz. Muhammed ve o devrin kâmili şeklinde görünür. Bu nedenle İbnü'l Arabî "Âdem'i" insan-ı kâmil'in ilk örneği ve Hz. Muhammed'in kuşatıcılığının ilk ortaya çıkışı olarak değerlendirir. Dolayısıyla zamanın Âdem'i, zamana bağlı olarak ortaya çıkan ve hakikatlerin kendisinde peş peşe zuhur ettiği kimse anlamında insan-ı kâmilidir.<sup>218</sup> Böylece insan-ı kâmil, yaratılıştaki topluluktan ve hakikatlerin tümünü topladığından ötürü, "O, âleme nazaran yüzüğün

<sup>213</sup> Afifi, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, 220-221.

<sup>214</sup> Hâkim, *İbnü'l Arabî Sözlüğü*, 374.

<sup>215</sup> Hâkim, *age*, 370.

<sup>216</sup> Chittick, *İbn Arabî Giriş Kitabı*, 45.

<sup>217</sup> Hâkim, *İbnü'l Arabî Sözlüğü*, 474.

<sup>218</sup> Hâkim, *age*, 720.

kaşı gibidir.”<sup>219</sup> Böylece insan-ı kâmil varlığı ile geçmişi ve geleceği birleştirmiş ve âlem onun yaratılışı ile tamamlanmıştır. Bu durumda insan-ı kâmil hem âlemin hem de Hakk’ın sureti üzerinedir. Hakk’ın sureti üzere olmak, yetkinliğini tamamlamış kâmil insanların erişebileceği bir merteye ve niteliktir ki bu hilafet mertebesidir. Bu mertebenin “külli ilk irade” yani ‘ezel-i muhabbet’ diye isimlendirilen hakikat ile olan ilişkisi yönü ile zuhuru gerekmektedir. Bu hakikat (ehadiyet-i cem) ve hakikat-ül hakaik (hakikatlerin hakikati)’dir.<sup>220</sup> İşte insanı kâmil makamı budur ve bu makamın yaratılışının sebebi insan-ı kâmilin yaratılmasına vesile olmasıdır.

Kısaca insan-ı kâmil, nefisini dünyevilikten arındırmış ve yetkinleşme yolundaki mertebelerin zirvesine çıkmış artık her bakımdan mükemmel olmuş kişi demektir. Mutasavvıf A. Cili’ye (ö. 832-1428) göre bu tüm varlığın etrafında döndüğü kutuptur. Kutup, her dönem değişik suretlerde ve isimlerde zuhur eder. Gerçekte adı Muhammed, künyesi Ebul-Kasım’dır. Sıfatı Abdullah, lakabı Şemsu’d-din’dır.<sup>221</sup> Bu durumda, her insan, insan-ı kâmil olabilir mi ya da insan-ı kâmil nasıl olunur? Böyle bir soruya nasıl bir cevap verilebilir? Bu mükemmelliğe ermede izleyebileceğimiz yolu İbnü’l Arabî şöyle ifade eder: "Kul gayret etse de ilahi yardım zorunludur." Bu anlamda tasavvuf ve İslam felsefecisi William C. Chittick ise aynı mealde şu ifadeyi kullanır: "Kişi gayretiyle kapıya varır. Kapının açılması veya açılmaması ya da zamanı Allah’a bağlıdır."<sup>222</sup> Çünkü bu makam ihsan edilen bir makamdır.

### 1.7.2. Ma’rifet ve Ma’rifetullah

Gayp âlemine ait bilginin kalp tarafından bilinmesi olarak ifade edilen ma’rifet ilmi, hakikatleri oldukları hal üzere görmek anlamında, herkesin göremediğinin ve bilemediğinin görülmesi ve bilinmesidir. Bu hale eren kişinin kalbine Allah varlığı ile tecelli eder. O kuluna kendisini açar. Kul bu tecellinin etkisi ile kendi benliğini bilemez hale gelir ve verilenleri alır.<sup>223</sup> Bu hale gelmeyi Bâyezîd-i Bistâmî şöyle ifade eder:

---

<sup>219</sup> Arabi, *Fusûs ül- Hikem*, 8.

<sup>220</sup> Konevi, *Vahdet-i Vücüd ve Esasları*, Çev, Ekrem Demirli, 80. 54 nolu Mütercim notu.

<sup>221</sup> Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974), 282.

<sup>222</sup> Chittick, *İbn Arabî Giriş Kitabı*, 25.

<sup>223</sup> Kadir Özköse, *Tasavvufta Bilgi Meselesi*, Editör, Kadir Özköse, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2014), 469.

“Yılanın derisinden soyunup çıktığı gibi, nefsim benliğimden arınıp çıktı. Bir de baktım ki ben O’yum.” Bu durumda benlikte Allah’tan başkasına yer yoktur. Kul sanki O olur.<sup>224</sup> Bu duruma gelmiş kişi, Allah’tan aldığı bu ilimle öyle bir hale bürünür ki, artık hiçbir şeyin etkisi söz konusu değildir. Çünkü orada Allah’ın dışında hiçbir güç ve kudret kalmamıştır.<sup>225</sup> Bu haldeki kulun gücü tükenir, bir şey isteyecek ne hali, ne dili kalır. Bu hal içinde Rabbin sıfatlarını hakikatleri üzere müşâhede eder.<sup>226</sup>

İbnü’l Arabî bu bağlamda şöyle düşünür: İnsan ma’rifet ilminde yol aldıkça Allah’a teslimiyeti artar, insanlara karşı direnci ve mücadele gücü azalır. Bu sebeple Lut peygamber kendisine muhalif olanlara “Benim size karşı kuvvetim yetseydi<sup>227</sup>(...) ifadesini kullanmıştır. O bu ifadesi ile zaifiyetini kabul ederek Allah’tan yardım (himmet) diledi. İbnü’l Arabî burada şöyle bir soru sorar: “Bir peygamberde himmet bulunması gerekmez mi? Neden Allah’tan yardım diledi?” Cevabını kendisi şu şekilde verir: Gerçek ma’rifet’te yardım için güç kalmaz. “Çünkü arifin ma’rifet ilmi arttıkça yardım gücü (himmeti) kudreti eksilir.”<sup>228</sup>(...) Buna sebep ise “Arif kulun kulluk makamında hakikate ererek kendi tabii yaratılışının aslını düşünebilmesidir. Diğer bir sebep ise tasarruf edenle tasarruf edilenin artık birleşmiş olması ile arif kul artık yardım edecek kimseyi göremez olur. Artık arif kul bilir ki elindeki her şey Allah’tandır ve Allah’ındır. Bu yüzden “Allah’ın sizi halife olarak tayin kıldığı şeyde hayır işleyin.” (...) mealindeki emri gereği hayatı üzerindeki tasarrufu sahibine yani Allah’a “O’nu vekil edin” emri üzere bırakmıştır. Allah ona “Seni halife ettiğim şeylerde beni vekil tut.”<sup>229</sup>(...) Bana teslim ol, demişti. Bu bilgiye vakıf olmak isteyenlere filozof İbn Miskeveyh’nin (MS 932-1030) ilk tavsiyesi kalblerini masivadan arındırmalarıdır. Bunun ardından halveti tavsiye eder.<sup>230</sup> Çünkü ma’rifet ilminin mahali kalptir.<sup>231</sup> Bu

---

<sup>224</sup> Ali Tenik, Vahit Göktaş, “*Tasavvuf Bilgisi: Allah’ı Allah’la Bilmek İlimine Giriş*”, Kalam Araştırmaları Dergisi, 1, 14, (2016): 195.

<sup>225</sup> Tenik, Göktaş, “*Tasavvuf Bilgisi: Allah’ı Allah’la Bilmek İlimine Giriş*”, 179.

<sup>226</sup> Özköse, *Tasavvufta Bilgi Meselesi*, Editör, Kadir Özköse, 469.

<sup>227</sup> Arabi, *Fusûs ül- Hikem*, 133.

<sup>228</sup> Arabi, *age*, 134.

<sup>229</sup> Arabi, *age*, 135.

<sup>230</sup> Mahmut Erol Kılıç, “*Bir Metodun Metodolojisi: Dini İlimler Metodu Olarak Tasavvufta Mukayeseli Bir Bakış*”, Usûl, I, 1 (2004): 106.

sebeple kalbi masivadan arındırmak gereklidir. Bu şekilde edinilen ilmin yerini hiçbir şey tutmaz, onu muhasipler kalbe atılan bir nur olarak nitelerler.<sup>232</sup>

### 1.7.2. 1. Allah'ı Bilmede Tenzih mi Teşbih mi?

İnsan zihni yeni bir şeyi öğrenirken o şey hakkında öğrendiği bilgileri daha önce öğrendikleri ile ilişkilendirerek bu yeni öğrenmeyi gerçekleştirir. İnsan zihni öğrenmeyi böyle gerçekleştirirken biz tanımlanamayan zaman ve mekândan münezzehten olan idrakimizin dışındaki Allah hakkında nasıl bilgilenebiliriz? Bu soruların cevabını hangi âlemde ararsak arayalım, cevap bulabilmemiz için iki yol vardır. Bu yollardan biri O'nu tenzih etmektir. Tenzih etmek, Allah'ı her şeyden arındırmak, her şeyden münezzehten kılmak demektir. Yarattığı âlemlerden, bütün belirimlerinden arındırmaktır. Tenzih ile Allah'ı beşer idrakinin dışına atarak, O'nu her şeyden arındırarak ancak ne olmadığını anlayabiliriz. Bu durumda Allah'ı, zaman ve mekândan, cismâniyyetten ve maddiyâtan münezzehtir, diye tanımlayabiliriz ki bu ifade ile bunlar O'nun sıfatları değildir, demiş oluruz. Bu ifadeden Hakk'ın sınırı bunların sınırından hâriçtir, anlamı da çıkar ki, hiçbir sınırı olmayan Hakk'ı bu şekilde bir sınır ile sınırlamış oluruz. Ya da Hakk bütün kayıtlı olanlardan münezzehtir diyebiliriz, bu şekilde de O'nu mutlaklık kaydı ile kayıtlamış oluruz. Gerçekte ise Allah için ne mutlaklık ne de herhangi bir şekilde kayıtlılık söz konusu olabilir. Bu durumda Allah'ı yalnızca tenzih etmek insanı, Allah'ı bilinemez kılmaya götürür.

O halde Allah'ı bilmek için aklın yanı sıra başka bilgi kaynaklarına gerek vardır. Bu noktada İbnü'l Arabî'nin çıkış noktası vahiy ve hayal gücü ile yapılacak bir tanımlama, yani tenzih ve teşbihin birlikte ele alınıp değerlendirilmesidir. Yalnız akıl ile varılacak son nokta, her türlü maddilikten ve hadislikten tenzih edilmiş bir Tanrı anlayışıdır. Bu yol ile Tanrı'yı salt soyut bir duruma indirmekle varılacak netice Allah'ın Âlemle ve insan ile olan belki ilk hareketten başka irtibatı olmayan bir anlayışa varmaktır.<sup>233</sup> Bu durumda *Kur'an'ı Kerim'deki* Allah'ın zatına dair ayetlere göz

<sup>231</sup> M. Mustafa Çakmaklıoğlu, “*Muhyiddin İbnü'l Arabî'ye Göre Dil Hakikat İlişkisi Marifetin İfadesi Sorunu*”, (Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005), 111.

<sup>232</sup> Çakmaklıoğlu, *age*, 61.

<sup>233</sup> Ekrem Demirli, “*İbnü'l-Arabî ve Takipçilerinin Tanrı Anlayışı: Tenzih ve Teşbih Hükümlerinin Birleştirilmesi*”, *İslam Araştırma Dergisi* 19, (2008): 37-38.

attığımızda O'nun zaman ve mekândan münezzehtir olduğu, hiçbir kayıt ile kayıtlanamayacağı, sonsuz ve tanımlanamaz olduğu şeklindeki ifadeler ile karşılaşırız. *Kur'an'ı Kerim'de* tenzihi ve teşbihi ifadelerin zirvesi sayılan “O'na benzer hiçbir şey yoktur” ve “O işiten ve görendir.”<sup>234</sup> ayeti İbnü'l Arabî için Allah'ın bir şeye benzemezliğini hem de benzerliğini açıklaması bakımından önemlidir. Bu cümlenin ilk kısmı “O'na benzer hiçbir şey yoktur” mutlak bir tenzihi belirtirken, ikinci kısmındaki “gören ve işitendir” ifadesindeki benzerlik âlemle birlik olma kanaati ön plandadır. Zira dil bilgisi açısından “O işiten ve görendir” kelimelerinin başlarına aldığı “O” zamiri Allah'ın görme ve işitme duyusuna sahip tek varlık olduğu, yani tüm gören ve işitenlerin o olduğunu belirtir.<sup>235</sup> Tenzihi ifadeler karşısında insan zihninde O'nun ne olmadığı hakkında kanaatler oluşabilir. Bunlar: O sınırsızdır, mekânsızdır, zaman ile kayıtlı değildir, sonsuzdur gibi olumsuz ifadelerdir.<sup>236</sup> İbnü'l Arabî bu anlamda *Fusus'ta* şunu ifade eder: Allah'ı “Tenzih edersen O'nu bağlamış olursun.”<sup>237</sup> Bu durumda Allah'ı bütün eksikliklerden münezzehtir kılan tenzih kavramı O'nun herhangi bir varlık ile mukayese edilemeyeceğinin ifadesidir.<sup>238</sup> Kâşânî'ye göre tenzih aklın bir tutumudur.<sup>239</sup> Akıl Allah'ı bilmede O'nu tenzih ederken, O'nu görünür âlem dediğimiz şahadet âlemindeki tecellilerinden ayırıp hiçbir şekilde bilgimiz olmayan lâ taayyün mertebesindeki Zat'i boyutuna indirgemiş olur. İbnü'l Arabî için Allah hiçbir taayyün bulunmadığı lâ taayyün mertebesinde ancak selbi ifadelerle işaret edilebilir.<sup>240</sup>

*Fusus'ül Hikem'de* Nuh Peygamberi tenzihi bakışın temsilcisi olarak işaret eden İbnü'l Arabî, onun tenzihe sarılmasına sebep olarak kavminin putperestlikte ileri gitmiş olmasını gösterir. Allah'ı tenzih ederek O'nu varlık ile ilişkisi olmayan bir boyut ile sınırlamış oluruz.<sup>241</sup> Bu durum Allah'ı, mevcudattan ayırmak ve onu bazı mertebelere ait

---

<sup>234</sup> Şûrâ 41/11.

<sup>235</sup> Demirtaş, “İbn Arabî'de Varlığın Birliği (Vahdet-i Vücut) Felsefesi”, 40.

<sup>236</sup> Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı, Meal-Tesfir*, Çev, Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, (İstanbul: (İşaret Yayınları, 1999), 1330.

<sup>237</sup> Arabî, *Fusus'ül- Hikem*, 36.

<sup>238</sup> İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, 76.

<sup>239</sup> İzutsu, *age*, 79.

<sup>240</sup> Kılıç, *İbnü'l Arabî*, 96.

<sup>241</sup> İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, 78.

kılmak demektir.<sup>242</sup> Bu hal ilahi emirlerin bir kısmına inanıp bir kısmına inanmayan kimsenin hali gibidir.<sup>243</sup> Bu durum tek yanlı ve eksiktir. Kâşânî bunu şöyle izah eder: Akıl Allah'ın hislere hitabını reddeder. Kâşânî'ye göre akıl için Allah belirli bir yer ve konumda olmalıdır. İslam dini ve *Kur'an* semantiği üzerine çalışmaları olan Japon filozof İzutsu (1914-1993) bu tür tenzihi akıl yoluyla yapılan tenzih olarak niteler.

İbnü'l Arabî'nin kabul ettiği bir tenzih türü de manevi zevk yoluyla yapılan tenzihtir. İbnü'l Arabî manevi zevk yoluyla yapılan tenzihi *Kur'an-ı Kerim*'de İdris Peygamberin temsil ettiği kanaatindedir.<sup>244</sup> Bu tür tenzihte, Allah'a hiçbir hal ile erişilemeyeceği kanısı hâkimdir. İdris Peygamber öyle ruhi bir mertebeye erişmiştir ki *Fusûs'ül Hikem*'de bu şu cümle ile anlatılır: “Onu yüce mekâna ref ettik.”<sup>245</sup> Bu hal aklın, mantıki düşünme melekesi olmaktan çıkıp mistik bir sezgi haline dönüşmesidir. Fakat yine de bu tür tenzih de aklın işidir. İbnü'l Arabî'ye göre tek yanlı ve eksiktir.<sup>246</sup> İbnü'l Arabî Allah'ın Zat-ı ile isim ve sıfatlarını ayırır. Çünkü Allah'ın Zat-ı hiçbir şekilde tanımlanamaz. Bu durumda mutlak anlamda tenzih ile Allah her türlü idrakin dışında kalır. İbnü'l Arabî Allah'ı tanımlama bağlamında yalnız tenzihi bu sebeple kabul etmez. Bunu mümkün de görmez. Çünkü akıl bir şeyi idrak edebildiği şeylerle bilir ki bu da bir tür sınırlamadır. Bu anlamda Allah, kullarının kendini tenzih ettiği şeylerden de kendini tenzih etmiştir.<sup>247</sup>

Allah hakkında bilgi edinebileceğimiz ikinci yol ise O'nu teşbih etmektir. İçkin Tanrı ve Tanrı'nın benzerliği anlamına gelen teşbih, Allah'ı herhangi bir şekilde insana veya başka bir varlığa benzettir ki bu Tanrı kavramının özülle çelişen safsatalı bir antropomorfizmdir. İbnü'l Arabî'nin böyle bir benzerliği ele alması, Tanrı'nın mutlak bağımsız ve benzemezliği ile birlikte düşünülmediğinde gerçekten de anlamsız kalır.<sup>248</sup> *Kur'an'ı Kerim*'deki teşbihi ifadeler içeren ayetlere baktığımızda: O, her şeyi görendir, her şeyi işitendir, her şeyi bilendir gibi ifadelerle karşılaşırız. Bu ifadeleri zahiri

---

<sup>242</sup> Arabî, *Fusûs'ül Hikem Tercüme ve Şerhi*, 254.

<sup>243</sup> Arabî, *Fusûs'ül-Hikem*, 33.

<sup>244</sup> İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, 80.

<sup>245</sup> Arabî, *Fusûs'ül-Hikem*, 47.

<sup>246</sup> İzutsu *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, 81.

<sup>247</sup> Çelebi, *Kozmolojik Birlik ve Ontolojik Çeşitlenme*, 50-51.

<sup>248</sup> Demirtaş, “*İbn Arabî'de Varlığın Birliği (Vahdet-i Vücut) Felsefesi*”, 37.

anlamları üzerinden idrak edersek, zihnin varacağı nokta insan biçimci (anthropomorfic) bir tanrı anlayışı olacaktır. Bu sebeple bu ifadeleri ancak insan idrakinin algılamasına yönelik ifadeler olarak anlamamız gerekir. “Hiçbir beşeri idrak O’nu kuşatamayacağından”<sup>249</sup> ayeti ‘insan O’nu ancak şehadet âlemindeki belirimlerini değerlendirek anlamaya çalışabilir’, der.<sup>250</sup>

Bu durumda Allah’ı yalnızca teşbih edenin durumu nasıl olur? Edebiyatta, zayıf olan güçlü olana benzetilerek yapılan teşbih sanatı, Allah için düşünüldüğünde, bu O’nu surete indirgemek olacaktır. O hiçbir şeye benzemez. Akıl, O’nu ancak gibi bir benzetme yaparak algılamaya çalışabilir. Yani o her şeyi bilir, deriz. Ancak kastedilen bu bilme beşerin bilmesidir. Ama O’nun bilmesi insanın bilmesi gibi değil diyerek ayırırız.<sup>251</sup> Bu aynı anda "O’nun benzeri bir şey yoktur" demektir. Bu durumda Hakk’ı sadece tenzih eden kimse, O’nu sınırladığı ve kayıtladığı gibi, yalnız teşbih eden kimse de, tenzih eden kimse gibi, O’nu sınırlamış ve kayıtlamış olur ve Allah’ı bilemez. Çünkü teşbih eden kimse, Hakk’ı cisimlere benzetip ona has kılar. Oysa bu sınırlanamaz olan Allah için kayıtlama ve sınırlama demektir.<sup>252</sup> Bu da tanrılığın özü ile bağdaşmaz. İbnü’l Arabî *Fusus’ta* teşbihi şöyle izah eder: Allah’ı “tenzih” edersen O’nu bağlamış olursun, teşbih edersen mahdut (sınırlamak) kılmış olursun.”<sup>253</sup> Bu sebeple Allah’ı yalnız tenzih etmekten dolayı kişi Hakk’ı, varlıklarda zahir olanı, yani belireni bilmez, bu İbnü’l Arabî’nin deyimi ile “cehalet ile hükmedip O’nu bazı mertebeler ile kayıtlamaktır.” İbnü’l Arabî bu tavrı cehalet ve kötü edep olarak niteler.<sup>254</sup>

Bu kavramlardan teşbih, görülen âleme, tenzih ise gayp âlemine aittir.<sup>255</sup> Bu durumda Allah’ı mutlak münezze olarak değil aynı anda kendisini âlemde açık eden olarakta bilmeliyiz. Öyle ki tenzih ve teşbihi birleştirmek ve bunu aynı anda yapmak gerektir. İbnü’l Arabî’ye göre Allah’ı böyle bir bilme yine de tam bir bilme değildir. İbnü’l Arabî’nin *Fusûsu’l-Hikem’inde* dediği gibi bir kimse nasıl ki kendi nefsinin tüm

---

<sup>249</sup> En’am 6/103.

<sup>250</sup> Esed, *Kur’an Mesajı, Meal-Tesfir*, 1330.

<sup>251</sup> Arabî, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 267.

<sup>252</sup> Arabî, *age*, 258.

<sup>253</sup> Arabî, *Fusûs ül-Hikem*, 36.

<sup>254</sup> Arabî, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 154.

<sup>255</sup> Çelebi, *Kozmolojik Birlik ve Ontolojik Çeşitlenme: İbn Arabî ve Spinoza Örneği*, 54.

ayrıntılarıyla değil de genel olarak bilirse Allah'ı da bütün isim ve sıfatları ile değil de ancak genel olarak bilebilir.<sup>256</sup> İbnü'l Arabî için gerçek bir inanan olma, Allah'ın bu iki durumla vasıflandığını bilmekle mümkün olacaktır. Bu iki halin sadece birisi ile Tanrı'yı bilen kişinin cahil sayılacağı kanaatindedir. Allah'ı bu iki biliş ile bilen kimse ise, Tanrılığın özünü ya da sırrını kendinde taşıyan insan (el-insan-ı kâmil) dir.<sup>257</sup>

Tenzihten bahsedersen Tanrı'yı sınırlamış olursun.  
Teşbihten bahsedersen O'nu belirlemiş olursun.  
Fakat her ikisini de öne sürersen doğru yolu izlemiş olursun.  
Ve sen bilgide bir yol gösterici ve bir üstat olursun.  
İki ilkenin varlığını ileri sürersen çoktanrıci olursun.  
Ve birliği savunursan birlik adamı olursun.  
(Tanrı ile Âlemi) yan yana getirirsen teşbihten sakın.  
Birliği ileri sürersen tenzihten sakın.  
Sen O değilsin, hayır, daha doğrusu sen O'sun ve sen O'nu  
Varlıkların özünde mutlak ve sınırlı görürsün.<sup>258</sup>

### 1.7.3. Vahdet-i Vücut Düşüncesinde Din Kavramı

İbnü'l Arabî bütün düşüncelerini vahdet-i vücut düşüncesi etrafında oluşturan, bütün fikriyatı ile vahdet-i vücut düşüncesini bir sistem dâhilinde adeta büyütüp besleyen olduğunu anladık. İbnü'l Arabî'nin bu düşünceler içerisinde din kavramını nasıl değerlendirdiğine bakalım.

Din kavramına bakmadan önce “Bir din nasıl var olur?” sorusuna cevap aramak yerinde olacaktır. İnsan yaratana karşı kul bilincinde olmadığı müddetçe gerçekte bir din anlayışından söz etmek imkânsızdır.<sup>259</sup> Bir dinden söz edebilmek için ilahlık makamının ve ilahın bilincinde olan onu kabullenen birilerinin varlığı gereklidir. Bu birilerinin varlığı ile din yaşar. İbnü'l Arabî'ye göre her şeyin olduğu gibi dinlerin de ayn'ları vardır. Bir din öldüğü vakit o dinin ayn'ı ölmez, ileride o dine mensup kimseler var olduğunda o din tekrar yaşam bulur.

<sup>256</sup> Arabî, *Fusûs ül- Hikem*, 34.

<sup>257</sup> Demirtaş, “*İbn Arabî'de Varlığın Birliği (Vahdet-i Vücut) Felsefesi*”, 38.

<sup>258</sup> Arabî, *Fusûs ül- Hikem*, 36.

<sup>259</sup> Th Deman, “*Din ve Bilgi*”, Uludağ Üniversitesi, İlahiyat fakültesi, Çev. Zeki Özcan, 3, 3, (1991): 282.



### 1.7.3.1. Kavram Olarak Din

Allah'ın emirlerine ram olmak anlamına gelen din, "itaat edilen emir" demektir. Din kavramı "boyun eğdi" anlamındaki "dan" fiilinden türetilmiştir.<sup>260</sup> "Allah tarafından vaaz edilmiş kanun anlamına"<sup>261</sup> gelen din, bakış açılarına göre (sosyoloji, psikoloji gibi) çok farklılıklar arz eden bir kavramdır. Din hakkında daha geniş ve genel bir tanım yapabilmek bu sebeple güçtür. Günümüzde ilahi dinlerin dışında birtakım inançların da var olması tanımlamanın alanını genişletmektedir. Allah tarafından vaaz olunmuş olan bu kanunlar Allah'ın âleme müdahaleleridir. Bu sebeple bütün ilahi kaynaklı dinlerin tümü İslam, bağlıları ise Müslüman'dır.<sup>262</sup>

İbnü'l Arabî'ye göre İslam dini beş temel üzerine bina edilmiştir. Bunlar: Allah'tan başka ilah olmadığı ve Hz. Muhammed'in O'nun peygamberi olduğunu ifade eden Kelime-i Tevhit ve onu namaz takip eder. Ardından zekât, oruç ve hac ibadetlerini sayar. Bunları evin temel direkleri olarak gören İbnü'l Arabî imanı da evin tümü olarak tanımlar. Temizliği maddî, manevî alanda bütün ibadetlerin temeli sayar.<sup>263</sup> Bu durumda iman ve inanç din kavramının temelinde iki önemli kavramdır. Bu iki kavram olmadan dini temellendiremeyiz.

İbnü'l Arabî'ye göre her kulun zihninde oluşturduğu ve inandığı bir rabbi vardır. Hayaldeki bu ilah hayal edenin ürünüdür. İnandığı ilahı öven kul bu sebeple kendi nefisini övmüştür. Ürünün güzelliği ya da çirkinliği onu hayalinde yaşatana aittir.<sup>264</sup> Kişi Allah'ı hayalindeki ilah düşüncesi ile tanır ve Allah'ı başka tecellilerde gördüğünde tanımaz ise o kimse cahillerdendir. Allah'ın "Ben kulumun zannettiği gibiyim",<sup>265</sup> buyurmasının anlamı budur. Gerçek ilah bir yere ve mekâna sığmaz. Şayet O'nu bir yere bir mekâna sığdırabiliyor isek yanıldığımızı bilmeliyiz.<sup>266</sup>

<sup>260</sup> Hâkim, *İbnü'l Arabî sözlüğü*, 149.

<sup>261</sup> İsmail Karagöz, *İnsan Din ve Peygamber*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005), 28.

<sup>262</sup> İhsan Şenocak, *Kur'an-ı Kerim Müdafası*, (İstanbul: Hüküm Kitap, 2016), 155-156.

<sup>263</sup> M. Mustafa Çakmakoglu, *İbn Arabî'ye Göre İbadetlerin Manevî Yorumları*, (İstanbul: İnsan ayınları, 2011), 41.

<sup>264</sup> Arabî, *Fusûs ül-Hikem*, 296.

<sup>265</sup> Arabî, *age*, 298.

<sup>266</sup> Henry Corbin, *İslam Felsefe Tarihi, İbni Rüş'tün Ölümünden Günümüze (Cilt 2)*, Çev. Ahmet Arslan, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), 20.

İbnü'l Arabî'ye göre din kavramı aşağıdaki anlamları içerir.

1- Din karşılıktır. Kişinin amellerinin karşılığı olarak onu mutlu eden ya da etmeyen şey (ceza ve ödül) ile kişiye karşılık verilmesidir.

2- Din teslimiyettir. Teslimiyet, “karşılık ve âdet” anlamlarını da içerir. Kul Hakk'ın gönderdiği şerîata ya itaat eder ya da muhâlefet eder. Eğer itaat ederse, Hak da ona uygun karşılığı verir. Muhâlefet ederse, kulun durumu bağışlanmaya uygunsa, Allah da onun günahlarını örterek kuluna karşı af edici olur. Kulun hali cezalandırılmayı gerektiriyorsa, Allah da ona intikam alıcı olarak karşılık verir, yani “Kahhâr ve Müntakım isimleriyle tecellî eder.” Çünkü teslimiyet kulun fiilidir.<sup>267</sup>

3- Din adettir. Dinin emirlerinden olan ibadetler zaman içinde tekrarlardan dolayı adet halini alır. Kulun halinin gerektirdiği ve talep ettiği şey kula karşılık olarak dönmüştür. Bu dinin birinci anlamına benzer.<sup>268</sup>

### 1.7.3.2. İbnü'l Arabî'nin Dine Bakışı

İbnü'l Arabî'ye göre âlemde iki türlü din vardır: İlki Allah'ın elçileri ile bildirdiği din diğeri ise “halk nezdindeki dindir.” “Allah katında din İslam'dır.”<sup>269</sup> Ayetinde Allah'ın *Kur'anda* bildirdiği ve itaat edilmesini istediği din budur. Dinin kurallarına (şeriat) itaat edilmesi insanların iki cihan saadeti içindir. Halk nezdindeki din ise bilindiği gibi bir peygamberin getirmediği İbnü'l Arabî'nin deyimini ile “**nevamis-i hikemiyye**” olarak adlandırılan (hikmet kanunları) kulların oluşturduğu kurallardır.<sup>270</sup> İbnü'l Arabî'ye göre hikmet kanunları denilen bu kurallar ilahi şeriat ile birlikte ortaya çıkan hikmet ve dirliğe uygun olduklarında, Allah onları da kendi katından farz kıldığı şeriat gibi muteber sayar.<sup>271</sup> Ancak, hikmet kanunları ‘halk dininin kuralları’ Allah'ın farz kıldığı şeyler değildir. Bu dinlerin mensuplarının çoğu da bu kurallara hakkıyla itaat etmemiş ve günahkâr olmuşlardır. Kullar tarafından tesis edilen bu kurallar hakkında İbnü'l Arabî'nin sarf ettiği açık bir ifade olmamasına rağmen mütercim Nuri Gençosman'ın (1897-1976) düştüğü şu not aydınlatıcıdır. Ona göre

<sup>267</sup> Arabî, *Fusûsu'l Hikem Tercüme ve Şerhi*, 94.

<sup>268</sup> Hâkim, *İbnü'l Arabî sözlüğü*, 151-150.

<sup>269</sup> Bakara 2/19.

<sup>270</sup> Arabî, *Fusûs ül- Hikem*, 82.

<sup>271</sup> Hâkim, *İbnü'l Arabî sözlüğü*, 152.

İbnü'l Arabî hikmet kanunları ile şunu kasteder.<sup>272</sup> İnsanlara erişen ilahi bir kitap olmadığı, “iki peygamber arasında geçen fetret devrinde” ilahi emirlerin bilinmediği, geçmiş emirleri ise halkın içinden bilenlerin bildiği kadarı ile ve bu emirlere uygun olarak konulmuş olan hükümleri işaret eder. İşte Allah bunlara uyanlara da karşılıklarını vermiştir. Bunun yanında eski ve yeni sufilerin tesis ettiği bizim rubbaniyet dediğimiz geleneklerde, yine Nuri Gençosman'ın ifadesine göre aynı hükümdedir. Bu durumda gerek şer-i hükümler olsun gerek ruhbani hükümler olsun bu kurallara uyanların ve uymayanların durumu açıktır. Geline bu noktada din “hoşa giden ve gitmeyen şeylerin mükâfatı ya da cezasıdır denilebilir. İbnü'l Arabî'ye göre cezayı da mükâfatı da kul nefsi ile görür. Esas konusu insan olan tasavvufun amacı ruhu kötü duygulardan temizlemek ve dünyevi meşgalelerden arındırıp kalbe Allah sevgisini yerleştirmektir. Bundan amaç Hakk'ın varlığında yok olmak denilen fena haline vasıl olmak ve Allah'ın varlığında yaşamaktır.<sup>273</sup> Bu durumda İbnü'l Arabî'nin dine bakışını özetleyecek olursak meşhur cibril hadisinde zikredildiği üzere zahiri anlamda itaatten ibaret olan İslam dini surete, batınen tastik etmek anlamındaki iman nefse ve Allah'ı görüyormuş gibi ibadet etmek olan ihsan, ruha ilişkindir.<sup>274</sup> Farziyeti bulunmayan tasavvufu şimdilik bir kenara bırakıp Allah'ın şeriatı ile ifadesini bulan zahirdeki din nedir? Ona bakalım. Din; şeriat dilidir, batını din ise hakikat dilidir. İbnü'l Arabî bunları aynı zamanda bilgi anlayışı ile eş anlamlı da kullanır.<sup>275</sup> Dinin zahiri Allah'ın bir yönünü, batını ise başka bir yönünü ortaya koyar.<sup>276</sup>

### 1.7.3.3. İbnü'l Arabî ve Şeriat

İbnü'l Arabî dinin hükümlerini insanın zahirine ve batınına yönelik şer'î ahkâm olarak ayırır. Allah şer'î hükümleriyle, insanın zahirini ve batını ihmal etmeden insanı her yönüyle bütün görerek ona hitap eder. Çünkü Allah bir şeyi yarattığında ona bir de ruh vermiştir. Bu ruh o varlığın suretinde ona eşlik eder, o sureti kullanır ve yönetir.

---

<sup>272</sup> Arabî, *Fusûs ül- Hikem*, 82.

<sup>273</sup> Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 12.

<sup>274</sup> Çakmakoğlu, *İbn Arabî'ye Göre İbadetlerin Manevi Yorumları*, 23.

<sup>275</sup> Hâkim, *İbnü'l Arabî sözlüğü*, 718.

<sup>276</sup> Ebu'l-Ala Afifi, “*İbn Arabî ile İlgili Araştırma Serüvenim, Tasavvuf Tarihi*”, Çev. Abdullah Kartal, Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, 9, c. 9 (2000): 704.

İbnü'l Arabî'ye göre bir şeyin mükemmel olabilmesi için zahiri ve batını yönlerinin kemal üzere birleştirilmiş olması gereklidir.<sup>277</sup> Çünkü bir bütün içerisinde uyum olmaz ise bütün oluşmaz. İnsanda beden, nefis ve ruhtan oluşan bir bütündür. Bu anlamda İbnü'l Arabî batını ahkâmı öncelikleyenleri zahiri ahkâmın değerini vermeyenleri eleştirir. Allah ruh ve bedenden oluşan insana olan davetini onun tümünü kastederek yapar. Uzuvarın ibadetleri ve onlara ilişkin davet farklı olsa da ilahi davete icabet bunların biri ile değil tümü ile olmalıdır. Bu İbnü'l Arabî'nin özellikle altını çizdiği bir tercihtir. Bu sebeple *Fütûhat'ında* zahiri ahkâmı ele alarak her birini zahiri ve batını açıdan değerlendirerek birleştirir.<sup>278</sup>

İbnü'l Arabî dinin zahiri kuralları denilen şeriat için mezhep imamlarının tümünün (Hanefî, Maliki, Şafî, Hanbelî) içtihadını isabetli bulur. Ancak ona göre problem bu imamların getirdiği sınırlardır. Örneğin, bir sorunun çözümünde yalnız tek bir mezhep içinde çare aranmasını kabul etmez. Bu tutumun bir genişlik değil, din için bir cinayet, bunu uygulamaya çalışmayı da cehaletin zirvesi olarak değerlendirir.<sup>279</sup> Fıkıhtaki ihtilafların rahmet olduğu kanaatindedir. Ancak kendisi hiçbir mezhebi takip etmez.<sup>280</sup> O bu konuda şeriatın bütün müminler için olduğu kanaatindedir. Onun karşı çıkışı yukarıda ifade edilen sınırlardır. Bu durumda ona göre şerî hüküm ve çözümlerin tümü bütün müslümanlar içindir. Bu tutumu ile o ne insanın iç dünyasını ne de zahiri ahkâmını ihmal eder.<sup>281</sup> İbnü'l Arabî şer'i ahkâmın takibinde bir zahiri hassasiyete sahiptir diyebiliriz. O bu sebeple muhkem ayetlere te'vili kabul etmez. Bunun şeriatı daraltacağını düşünür.

#### **1.7.3.4. Kulların İtikadlarındaki Rableri (Rabbi Has-ı)**

Her kulun zihninde oluşturduğu kendine özgü bir Allah düşüncesi vardır. Kullar Allah'ı zihinlerindeki bu özel rab tasavvurları ile bilir, tanır ve O'na bağlanırlar. Bu sebeple İbnü'l Arabî herkes için "putperesttir"

---

<sup>277</sup> Çakmaköğlü, *İbn Arabî'ye Göre İbadetlerin Manevî Yorumları*, 55.

<sup>278</sup> Çakmaköğlü, *age*, 54.

<sup>279</sup> Michel Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman, Hakikat, Şeriat ve İbn Arabî*, 102.

<sup>280</sup> Kılıç, *İbnül Arabi*, 138.

<sup>281</sup> Çakmaköğlü, *İbn Arabî'ye Göre İbadetlerin Manevî Yorumları*, 53.

ifadesini kullanır.<sup>282</sup> Kullar, Allah'ı hayallerindeki ilah olarak tanır ve Allah'ı başka tecellilerde gördüğünde tanımaz ise o kimse cahillerdendir.<sup>283</sup> Kul itikadındaki rabbine (rabbi has-ı) inancı gereği onu müdafaa ederek yardım eder. Ancak inandığı rab "Hak" değilse kul rabbinden yardım göremez.<sup>284</sup> Allah buna izin vermemiştir. Yardım ancak gücün sahibi olan Allah'a inanan kimselerdir. Mekke'de namaz için kibleye durulacağı vakit Mescidi Haram'ın hangi tarafına dönülürse Rabb'in veçhi orada olduğu gibi Allah her yerdedir. O'nu belirli bir yerde ve yönde aramak yanlıştır.<sup>285</sup>

Kul itikatını kendi inançları ile belirlediğinde "ilahi dinin" alanı içinde alancıklar oluşturur. Bu sınırlamalar doğruluğu ve eşitliği bozar. Çünkü inanç kişiselleştiği oranda daralır bu da insanın mutluluğunu daraltır. Bu durumda kul rabbini bildiği şekilde tanır ve tasdik eder, Allah'ı itikadında bulunmayan bir tecellide gördüğünde kul rabbini tanımayacağı için inkâr eder ya da bazen O'na inanır bazen de inkar eder. Bu inkâr edişten ya da halden korunmak için İbnü'l Arabî'nin önerisi şudur: "Hakk'ı bir kayıt ile bağlamayıp O'na mutlak olarak iman eden kimse, O'nun her bir surette değişik bir tecelli gösterdiğini inkâr etmeyip gerçekleyen kişidir."<sup>286</sup>

#### 1.7.4. İbnü'l Arabî'nin Tasavvuf Anlayışı ve Gayesi

Genel anlamda "kişinin nefsinin, rabbinin emirleri doğrultusunda şekillendirmesi" diye tanımlayabileceğimiz tasavvuf; "güzel olan bütün şeyleri yapmak, çirkin olan her şeyden de uzak durmaktır."<sup>287</sup> Esas konusu insan olan tasavvuf; ruhu temizlemek, kötü duygu ve düşüncelerden arındırmak nefsi dünyevi meşgalelerden kurtarıp kalbe Allah sevgisini yerleştirmeyi amaçlar.<sup>288</sup> Vahdet-i vücud yanlısı Kaşânî'ye (ö.730-1329) göre tasavvuf genele farz olmayan hikemî kanunlardan ibarettir. Çünkü hikemî kanunlar farz olan nebevî yolun dışında yemek, uyku ve sosyalliği azaltıp, halvet ve uzlet hayatı

<sup>282</sup> Hâkim, *İbnü'l Arabî sözlüğü*, 14.

<sup>283</sup> Arabi, *Fusûs ül-Hikem*, 298.

<sup>284</sup> Arabi, *age*, 124.

<sup>285</sup> Arabi, *age*, 110.

<sup>286</sup> Arabi, *age*, 122.

<sup>287</sup> Ömer Pakiç, "*Tasavvufî Tefsir ve Vahdet-i Vücûdun Sembolik Dili*", 6.

<sup>288</sup> Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 12.

içerisinde ibadet ve zikir ile Allah'ın rızasını aramak demektir.<sup>289</sup> İbnü'l Arabî için din söz konusu olduğunda zihinde çağrıştırdığı inanç ilkeleri ve ibadetler iken tasavvuf söz konusu olduğunda inanç ilkeleri ve ibadetlerde suretten manaya doğru derûni bir yöneliş söz konusudur.<sup>290</sup> Bu derûniliğin zirvesi cüz-i iradenin ilahi irade ile birleşmesi ve O'nda yok olmasıdır ki, bu hal tasavvufta “fena fillah” kavramı ile ifade edilen durumdur.<sup>291</sup> Metafizik açıdan fena kavramı Şehadet âlemine dair her şeyden arınıp, Hak ile hemhâl olma halidir.<sup>292</sup> Bu hali A.E.Afifi şöyle yorumlar: Arif kulun, niteliklerinden sıyrılması, fiziki bir hal değildir. Nasıl ki uyurken niteliklerimizden sıyrılırız, işte ‘fena’ hali uykudaki bu hal gibidir.<sup>293</sup> Fena halinde nihai amaç, “Allah ile birlenme” olduğu genelde kabul edilir.<sup>294</sup> İbnü'l Arabî için tasavvuf yolunda amaç yalnızca nefs-i natika değil nefsin tabii isteklerinin de karşılanması ve esas gayelerden biri de bu iki yönü barışık kılmaktır.<sup>295</sup>

İbnü'l Arabî; felsefesinde mikrokosmos olarak nitelediği insanın, aklına ve kalbine etki eden akıl ve iman ışığı ile duyulur âlemi ve akılüstü âlemi tanımaya amaçlar. Bunu yaparken “hikmet” dediği batını bilgiyi ortaya çıkarmaya çalışır.<sup>296</sup> Hakikatin peşindeki bu çabaları “Hakaik” deyimi kapsamında görülür. Onun gayesi, Hakaik'ül âlem ‘kâinatın gerçekleri’ gibi tek bir gaye değildir. O, peşinden gittiği pek çok hakikati arar. Onun bu arayışlarını Hakikat-i Muhammediye “Hz. Peygamberin hakikati” ve hakaik-i ezeliye “ezeli hakikatler” kavramlarında bulabiliriz.<sup>297</sup> *Futuhât'ında* değişmeyeceğini belirttiği hakikatlerin<sup>298</sup> arayışı, onun tasavvufunun

---

<sup>289</sup> Çakmakçoğlu, *İbn Arabî'ye Göre İbadetlerin Manevî Yorumları*, 48.

<sup>290</sup> Çakmakçoğlu, *age*, 37.

<sup>291</sup> Ebu'l Alâ Afifi, *Tasavvuf İslamda Manevi Hayat*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 21.

<sup>292</sup> İbrahim Çoşkun, “*Muhyiddin İbn Arabî'nin Felsefesinde “Allah” Mefhumu,*” 128.

<sup>293</sup> A.E. Afifi, *Muhyiddin İbnü'l Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, Çev. Dr. Mehmet Dağ, (Ankara: Hacettepe ni. Basımevi, 1975), 127.

<sup>294</sup> Afifi, *age*, 124.

<sup>295</sup> Stephen Hirtenstein, *Hayatı ve Fikriyatıyla Muhyiddin İbn Arabî “Bir Merhamet Abidesi”*, Çev. İrfan elkitli, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 362-363.

<sup>296</sup> Kazım Yıldırım, *Türk İslam Düşüncesinde Muhyiddin İbn'ül Arabî*, (İstanbul: H Yayınları, 2010), önsözden.

<sup>297</sup> Yıldırım, *age*, 95.

<sup>298</sup> Yıldırım, *age*, 100.

temel taşlarındandır.<sup>299</sup> Hakikat kavramını şöyle açabiliriz. 1- Allah'ın Zat-ının mahiyeti, 2- Allah'ın sıfatlarının ve fiillerinin mahiyeti, 3- Yarattıklarının hakikatleri.<sup>300</sup> Bu içeriğe baktığımızda Vahdet-i vücud gereği bunların tümü Allah'ı bilmek demektir ki bu İbnü'l Arabî'nin felsefesinin ana gayesidir.

İbnü'l Arabî tasavvuf felsefesi ile manevi evrenin sırlarını, varlığın aşkın birliğini ve insan-ı kâmilin formülünü ortaya koymaya çalışır. Bu gayretlerindeki esas amaç ise Allah'ı bilmektir.<sup>301</sup> Bu bir anlamda ma'rifet i elde ederek, şeylerin içsel boyutunu anlamak, ortaya koymak<sup>302</sup> ve gizde kalmışları açığa çıkarmak, bir anlamda anlaşılır kılmaktır.<sup>303</sup> Bu durumda Vahdet-i vücud açısından tasavvuf: “Allah'ın Zat-ından, sıfat ve isimlerinden, bunların tezahürlerinden ve ilmin hakikatlerinin tek bir hakikate yani Zat-ı ilahiye'ye dönüşünden bahseden ilm-i billâhtır. Onun için tasavvuf tek olan hakikat'ten pek çok batını hakikatleri elde eden “rabbanî bilgelere has irfan mesleğidir.” Özetle İbnü'l Arabî; tasavvuf ile Hak ve hakikate yönelmiş olan ma'rifet ilmini kasteder.<sup>304</sup> Genelde din ile birlikte zikredilen tasavvuf, İbnü'l Arabî'nin düşünceleri ile seyri değişmiş felsefi bir yön kazanmıştır. Bu durumda tasavvuf dinin neresindedir? Buna bakalım.

#### 1.7.4.1. Tasavvuf Din Midir?

İbnü'l Arabî'ye göre tasavvuf özel bir ilim yöntemi olarak ele alınmalıdır. İnsanı eşyanın hakikatlerini kesin bir bilgi ile bilmeye götüren tahkiki bir yöntem olarak tanımlanan tasavvuf, islami ilimlerin merkezinde yer alır. İnsanın iç dünyasının yanı sıra şer' en belirlenmiş olan zahiri ahkâm ile de ilgilidir.<sup>305</sup>

İbnü'l Arabî için “Tasavvuf din midir?” sorusunun cevabı dinin “ih̄san” dediğimiz ruha ilişkin boyutu ile ilgilidir. İbnü'l Arabî tasavvufunu, genel olarak İslam dini içerisinde ve dinin temel kaynakları doğrultusunda, özel olarak da ibadetlerin batını

---

<sup>299</sup> Yıldırım, *Türk İslam Düşüncesinde Muhyiddin İbn 'ül Arabî*, 97.

<sup>300</sup> Yıldırım, *age*, 101.

<sup>301</sup> Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, 103.

<sup>302</sup> Nasr, *age*, 95.

<sup>303</sup> Nasr, *age*, 99.

<sup>304</sup> Kam, Aynî, *İbn Arabî Varlık Düşüncesi*, 53-54.

<sup>305</sup> Çakmakçoğlu, *İbn Arabî'ye Göre İbadetlerin Manevi Yorumları*, 18.

anlam boyutunda yorumlar. Ancak bunu yaparken İslamdan ayrı yeni bir din anlayışı geliştirmeyi düşünmez.<sup>306</sup> Tasavvuf bağlayıcılığı olmayan yasalardan oluşması sebebi ile bir din değildir ama dini literatürün içerisinde güçlü bir olgudur. Yani dinin amacı olan insanın yetkinliğini tamamlamasında kullanılan bir yöntemdir. Onun tasavvufu, dinin hem batın yönünü hem de zahiri ahkâmını ele alan bir ilimdir. O bu tarzı ile tasavvufu metafiziğe yönlendirmiş ve ikisini harmanlamıştır.<sup>307</sup> Ancak bazı düşünürler onun bu tutumunu Vahdet-i vücud düşüncesinin etkileriyle dinin evrenselliği etkisinde kalmış çabalar olarak değerlendirirler. Çünkü o, ilahi dinlerden ayrı putların da her şey gibi Allah'ın yaratması ile var oldukları için onlarda da Allah'ın bir vechi bulunduğu kanaatindedir. Çünkü her şey Allah'tandır. Bu durumda putlardaki ilahi vechin bilinmesi önemlidir. Bu sebeple putlara ilahlık atfedilmediği sürece onlara tapanların da Allah'a yönelmiş olduklarını düşünür.<sup>308</sup> İbnü'l Arabî'nin bu düşüncelerinden dolayı bazı düşünürler onun yeni bir din ya da tasavvuf ağırlıklı bir din peşinde olduğu kanısındadırlar. Onun tasavvufunda ki sufî, özünde bir olduğu rabbini seyr-ü sülûğünde tecrübe eder. Bu durumda onun düşüncelerindeki sufî kendi nefsinin hem tasavvufi tecrübede hem de duygu olarak hem ilmen hem de hal olarak gören kimsedir. Onun tasavvufda son amacı gerçek bilgi hali dediği şeye ulaşmaktır. Bu kul ile rabbi arasındaki engellerin kalkarak 'Bir' ile birleşmek demek olan fena halidir. Sonrası artık sadece Allah'ın varlığı demek olan beka halidir.<sup>309</sup>

Bu nokta da insanın kâmileşmesini hedefleyen tasavvuf yoluna her insan girip tasavvufi halleri tecrübe edebilir mi? sorusu sorulabilir, İbnü'l Arabî bu soruya şöyle cevap verir: Bu mükemmelliğe erme, her insanda bil kuvve halde bulunur. Lakin kul gayret etse de ilahi yardım zorunludur. Tasavvufta din gibi bir hiyerarşiye sahiptir. Tasavvuf hiyerarşisini tanımak için onun temel kavramları olan veli, velayet, nebi ve nübüvvet gibi kavramları İbnü'l Arabî nasıl yorumlar? Buna bakalım.

---

<sup>306</sup> Çakmakçoğlu, *age*, 29.

<sup>307</sup> Çakmakçoğlu, *age* 20-21.

<sup>308</sup> Afifi, *Muhyiddin İbnu'l Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, 133.

<sup>309</sup> Afifi, *age*, 130-131.



## 1.7.5. İbnü'l Arabî'nin Veli, Velayet, Peygamber, Nübüvvet ve Hatemül Evliya, Enbiya Kavramlarına Bakışı

### 1.7.5. 1. İbnü'l Arabî'nin Veli ve Velayet Kavramlarına Bakışı

İbnü'l Arabî, velayet kavramını Arap dili ve İslam şeriatındaki karşılığıyla sınırlandırarak kullanmıştır. Arap dilinde kelime anlamı olarak “yakın, bitişik, yanında olma, dost olma, yönetme, yardımcı olma” gibi anlamlara gelen veli kavramı Tasavvuf Edebiyatı'nda Allah'a yakın olma dost olma, yönetici gibi anlamlara gelir. Bu anlamda veli, Allah'a yakınlık (kurbiyet) makamında bulunarak O'nun korumasında olup yardım gören kimse demektir denilebilir.<sup>310</sup> İbnü'l Arabî *Fütûhât'ında* “resul, nebî ve velî” kavramlarını özelden genele doğru sıralar. Bu kavramlardan en özel olanı resul kavramı iken en genel olanı velî kavramıdır.<sup>311</sup> Çünkü veli kavramı kendi anlamı yanında resul ve nebî kavramlarını da içerir. Nebi kavramı resul kavramını kapsarken bu kavramların en dar olanı resul kavramıdır.<sup>312</sup> Nübüvvet gibi ihsan edilen bir makam<sup>313</sup> olan velayet makamını İbnü'l Arabî genel ve kuşatıcı bir makam olarak kabul eder ve onu genel peygamberlik olarak adlandırır. Velayet, özel peygamberliğin karşıtı, şeriat getirme yükümlülüğü bulunmayan peygamberliktir denilebilir.<sup>314</sup>

*Füsus* şarihi Muhammed bin Mûsâ el-Bosnevî (ö. 1054/1644) veliliğe iki farklı açıdan bakar: Bunların ilki manevi yolculuğunu tamamlamış, amacına ulaşmış ve geri çevrilmiş olan velilerdir. Bunlar Allah ile güzel, hoş ilişkiler içerisindedir. Bu “nebi velilerin” görevi Allah'ın emirlerini kullarına duyurmak ve emredilen ilahi düzeni oluşturmaktır. İkincisi ise Allah'a yakınlık ilişkisini tamamlamış, O'nun Celâl ve Cemâl sıfatlarını izlemekten dolayı Allah'ta yok olmuş, artık kendi varlığının dahi farkında olmayan velilerdir. Bu halden ötürü bu kimselerin başkalarıyla ilişki kuracak halleri olmaz/olamaz. Bosnevî'ye göre bu makama ait ilmin gizli ve özeldir kalmasına

<sup>310</sup> M. Mustafa, Çakmaklıoğlu, Abdullah Bosnevî'nin, *Fususül-Hikem Şerhinden Velayet Düşüncesi, Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi, II*, (2004): 128.

<sup>311</sup> Çağfer Karadaş, “İbnü'l-Arabî, Muhyiddin”, Erişim tarihi: 25 Şubat 2019, Türk Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, <http://www.Yantex.com.tr.islamansiklopedisi.org.tr>.

<sup>312</sup> İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, 345.

<sup>313</sup> Hâkim, *İbnü'l Arabî sözlüğü*, 677.

<sup>314</sup> Hâkim, *age*, 678.

sebeup velilerin bu halleridir.<sup>315</sup> Çünkü onların haber verme işine dair bir hâkimiyetleri kalmamıştır. Onlar kendi iradesi ile bir eylemde bulunamazlar. Onlar için artık yalnızca Allah'ın güç ve kuvveti vardır.

İbnü'l Arabî velayet kavramı ile bu makama yükselmiş kişide bulunan Allah ile aynı olduğuna dair bilincin varlığını anlar. Veli bu bilinci, ancak Allah'ta fena olarak benliğine ait şeyleri terk edip onların yerine Hakk'ın sıfatları ile sıfatlanarak kazanır.<sup>316</sup> Bu hale eren kimseler velilik vasıflarını asla kaybetmezler. Çünkü veli sıfatı esma-ül hüsnadan olması sebebi ile kadimdir. Nebi ve resulluk ise velilik gibi değildir. Dünyada nebi ve resul olan kimseler ahirete intikal ettiklerinde bu sıfatlarını kaybederler ve orada velilik sıfatları devam eder.<sup>317</sup> İbnü'l Arabî bu düşüncesini *Fütûhat'ındaki* şu şiiri ile şöyle ifade eder.

Velayet ile risalet arasında bir berzah vardır.  
Nübüvvet onda bulunur, hükmü ise bilinmez.  
Fakat iyi araştırırsan, nübüvvet iki kısımdır.  
Bir kısmı teşrii nübüvveti, bu ilkidir  
Ve hepsinde vardır; sonra diğer kısım gelir.  
Onda teşrii bulunmaz, bu ise düşüktür.  
Bu dünyada; fakat ne zaman ki,  
Esas varış yeri bize gözükür,  
Varlığın teşrii ve hükmü ortadan kalkar,  
Orada ikincinin daha üstün olduğu anlaşılır.  
Daha geneldir, çünkü o asildir ve  
Allah'a mahsustur; çünkü Allah bizim sayemizde en kâmil Veli'dir,<sup>318</sup>

Muhammedî velilik (nübüvvet-i âmme) yani genel nübüvvet İbnü'l Arabî'ye göre "Allah dostu" denilen herkesin girebileceği geniş bir alana sahip iken özel nübüvvet (nübüvvet-i teşrî) ise dinî hükümler getiren, düzen kurma yetki ve sorumluluğu olan kişilerle (peygamberlerle) sınırlıdır. Allah'ın, genel veliliği Hz İsa ile sona erdirdiğini yani Hz. İsa'nın genel veliliğin hatemi olduğunu belirtir.<sup>319</sup>

Dikkat buyrun! Velilerin hatmi bir resuldür,  
Âlemlerde onun bir dengi yoktur,  
O Ruh'tur ve Ruh'un ve Meryem Ana'nın oğludur.

<sup>315</sup> Afifi, *Muhyiddin İbnü'l Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, 131.

<sup>316</sup> İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, 348.

<sup>317</sup> İzutsu, *age*, 350.

<sup>318</sup> Hâkim, *İbnü'l Arabî sözlüğü*, 677.

<sup>319</sup> Hürtenstein, *Hayatı ve Fikriyatıyla Muhyiddin İbn Arabî "Bir Merhamet Abidesi"*, 214-215.

Bu öyle bir makamdır ki, ona yol yoktur.<sup>320</sup>

Özel nübüvvet Hz. Muhammet'in vefatı ile kapanmış artık bir nebi ya da resul gelmeyecektir. Ancak genel nübüvvet İbnü'l Arabî'ye göre devam etmektedir. Genel nübüvvet velâyet adını vermesine rağmen Allah dostlarının hüküm getirme yetkileri olmadığından dolayı onları nebi ya da resul olarak isimlendirmez.<sup>321</sup> İbnü'l Arabî'ye göre veli Allah'ın isimlerinden olduğu için bu isim ile adlandırılan biri kulluğun ötesinde Allah ile ayniyeti paylaşmakla rububiyet mertebesindedir. İşte bu sıfatından dolayı velilik makamı ebediyyen var olacaktır.<sup>322</sup> Veliler bir şeriate ve o şeriatin peygamberine bağlı olduklarından dolayı nebi ya da peygamberden üstün değildirler.<sup>323</sup> Yalnız İbnü'l Arabî'nin sözünün ettiği velayete dair şöyle bir üstünlük vardır. Şayet bir veli yukarıda bahsi geçen iki ya da üç mertebeyi cem etmiş ise yani bir “nebi veli” bir resul ve/veya şeriat vaaz edici bir kimseden ve makamından üstündür, denilir.<sup>324</sup> Şayet bir ‘veli’ için ‘nebi veliden’ ve “resulden üstündür” deniyorsa söz konusu kişi, öncelikle belirli bir kimsedir ve bu velinin makamı veli ve resulün sahip olduğu makama göre daha tamdır. İşte bu ölçütler ile İbnü'l Arabî velayet makamı nübüvvet makamından üstündür der. Bu makam üstünlüğüdür. Yoksa bir nebiye bağlı olan veli/ler kesinlikle nebi/lerden üstündür denilemez. Ancak İbnü'l Arabî ve takipçileri insan-ı kâmil düşüncelerinden dolayı yetkinlik mertebelerinin en üstüne Hz. Muhammed'i ve hakikati olmak üzere nebileri yerleştirmişlerdir. İbnü'l Arabî nebi ve resul arasındaki farkı ise şöyle ifade eder: Ona göre nebinin getirdiği emirler sadece kendi milletini bağlarken resulün getirdiği şeriat kendi milleti ile sınırlı değildir.<sup>325</sup> Nebi ve resullerin amacı, dünya yaşamını tesis etmek olarak ifade edilirken veliliğin dünya yaşamına dair bir hedefi ve sorumluluğu yoktur.<sup>326</sup> Sonuç olarak Allah'ın esmasından olması sebebi ile

---

<sup>320</sup> Hâkim, *İbnü'l Arabî sözlüğü*, 210.

<sup>321</sup> Çağfer Karadaş, “*İbnü'l-Arabî, Muhyiddin*”, Erişim tarihi: 25 Şubat 2019, Türk Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, <http://www.Yantex.com.tr>. [islamansiklopedisi.org.tr](http://www.islamansiklopedisi.org.tr). 518-519.

<sup>322</sup> İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, 346.

<sup>323</sup> Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, 146.

<sup>324</sup> İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, 350.

<sup>325</sup> Çağfer Karadaş, “*İbnü'l-Arabî, Muhyiddin*”, Erişim tarihi: 25 Şubat 2019, Türk Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, <http://www.Yantex.com.tr>. [islamansiklopedisi.org.tr](http://www.islamansiklopedisi.org.tr). 519.

<sup>326</sup> İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, 350.

kıyamete dek sürecek ve Hz. İsa ile son bulmuş olan velilik makamı<sup>327</sup> İbnü'l Arabî için “daha tam ve kâmil’dir.” (...) Hz. İsa ile son bulmuş ifadesi veliliğin sonunu değil Hz. İsa’ya verilmiş olan Muhammed’in kalbi üzere olan veliliğin sonunu işaret eder. Nebilik ve peygamberlik makamı velilik makamı içerisinde özellikleri olan yüksek bir makamdır.<sup>328</sup> İbnü'l Arabî’ye göre velayet makamı nübüvvet makamının karşılığında ondan bağımsız bir makamdır. Bu makamı devlet olarak niteler. Bu velayet devletinin yönetimine bakalım.

### 1.7.5.2. Velayet Makamında Hiyerarşi

İbnü'l Arabî'nin görünen devletin (nübüvvet) karşılığında ondan bağımsız bir devlet olarak nitelediği velayet devletini ‘kutup’ veya ‘gav’ yönetir.<sup>329</sup> Anlam karışıklığına sebep vermemek için bundan sonra Kutup kelimesi kullanılacaktır. Velayetin en üst makamı makamü'l kurb olarak adlandırılır. Bu makamdaki veli kişi diğer velilere göre bazı üstünlüklere sahiptir. Kastedilen ‘makamü'l kurb’ makamındaki veli âlemdeki her şeyin, merkezdeki bir gücün etrafında döndüğü gibi, manevî âlemdeki her şeyde bu kutup denen kişinin ‘sabit gücün’ etrafında dönmektedir.<sup>330</sup> Söz konusu olan kutup, duvarların evi ayakta tuttuğu gibi âlemi ayakta tutan direklere benzetilir. İbnü'l Arabî kutup makamını iki şekilde ele alır. Birincisi: Bu makamdaki kutup olan (veli) Âdem’den kıyamete kadar tek kişidir. Bu Kutup, dünya hayatında bedeniyle yaşayan canlı peygamberdir.<sup>331</sup> Fakat onu diğer kutup/lardan ayırt eden bir özelliği vardır, o da **kadem-i Muhammed’dir**. Kutup bazen İsevî, bazen Musevî meşrepte olabilir, fakat zamanın veya devrinin Âdem’i sadece Hz. Muhammed’in meşrebinde olabilir. Bu durumda bu kutup Hz. Muhammed’dir. İkincisi: Bu kutup belli bir zamanda tek kişidir ve zamanın ilerlemesiyle çoğalmıştır.<sup>332</sup> İbnü'l Arabî’ye göre her dönemde tasavvufî hal ve makamların her birinin ayrı birer kutbu vardır. Hz. Peygamber’in

---

<sup>327</sup> Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, 145.

<sup>328</sup> Arabî, *age*, 146-147.

<sup>329</sup> Hâkim, *İbnü'l Arabî sözlüğü*, 106.

<sup>330</sup> Ahmet Atlı, “İbnü'l-Arabî'nin “kutub” kavramı ile ilgili görüşleri”, Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 1,1 (2012): 16.

<sup>331</sup> Atlı, *age*, 21.

<sup>332</sup> Hâkim, *İbnü'l Arabî sözlüğü*, 431.

(manevi bir özelliğine) en yüksek derecede varis olan ve onu temsil eden bu velidir ve ona Muhammed'i kutup denir. Hz. Muhammed'in vesilesi ile bir başka peygambere varis (örn; Hz. İbrahim, İsa, Musa gb.) olan kutuplara sırası ile İbrahimi, İsevi, Musevi kutup gibi isimler verilir. Bu kutupların meşrebi farklı olabilir. Ama bu kutupların tümü batını ilmi Hz. Muhammed'den alırlar. Vekâleten kutup olan bu velilerin birbirlerine karşı üstünlükleri ma'rifet ilmi yönü iledir.<sup>333</sup> Kutupların kutbu (Hutbu'l-aktab) Muhammedi hakikat'tir çünkü o her şeyin ve her türlü ilmin kaynağı olması yönünden bütün kutupların hakikatlerinin etrafında döndüğü bir eksendir.<sup>334</sup> Tasavvufta veliliğin en üst mertebesi olan kutup mertebesindeki veliler için İbnü'l Arabî, **ricâlu'l-gayb** ifadesini kullanır. Ricâlu'l-gayb olarak adlandırılan gizli veliler, bu hiyerarşinin en başında bulunur ve âlemin manevi yöneticisi oldukları düşünülür. Ricâlu'l-gayb olan velilerin manevî halleri gizlidir. Bu sebeple bu velilerin halleri herkes tarafından anlaşılabilir.<sup>335</sup> Halktan gizlenmiş olan bu velilerden İbnü'l Arabî *Kitabut-tecelliye* adlı eserinde şöyle bahseder: Bunlar “gelinlerin mihrabı”dır. Yani bunlar dünyada avamdan gizlidirler. *Kur'an'da* ise bunlar hakkında şöyle bahsedilir: Bu gizli veliler Allah düşmanlarının sıfatları ile sıfatlandırıldıkları için “sağırlar, dilsizler, körler, kalpleri mühürlenmiş olanlar” halktan gizlenmişlerdir. İbnü'l Arabî “Ara'is” kavramı ile bu gizli velileri işaret eder.<sup>336</sup> Yani bazı ayetler zahirde Allah düşmanlarını konu ederken batını anlamda bu velilere işaret etmektedir. İbnü'l Arabî bu velilere genel olarak “**melamiler**” adını verir. Bunların en üstünlerini ise efrad kelimesi ile tanımlar.<sup>337</sup> Velilerin seçkinleri (a'yânu'l-evliya) ya da zamanın fertleri gibi kavramlarla anılan bu kimseler belirli bir sayıda değildir.<sup>338</sup> Efrad'ın özellikleri kendilerine hastır. İbnü'l Arabî onlar için **ahfiya** (gizliler) sıfatını kullanır. Çünkü onlar ne Ebdal'ın (bedel) tanıdığı ne de Evtad'ın (direk) gördüğü kimselerdir. Onlar vaktin sahibi olan kutbun tasarrufunun dışında olduklarından kutup onlara hükmedemez; zaten kendisi de,

---

<sup>333</sup> Atlı, “İbnü'l-Arabî'nin “kutub” kavramı ile ilgili görüşleri, 21.

<sup>334</sup> Atlı, *age*, 14.

<sup>335</sup> Atlı, *age*, 12.

<sup>336</sup> Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman, Hakikat, Şeriat ve İbn Arabî*, Çev. Atilla Ataman, 152. 264 nolu mütercim notu.

<sup>337</sup> Chodkiewicz, *age*, 152-153.

<sup>338</sup> Hâkim, *İbnü'l Arabî sözlüğü*, 167.

onlardandır. Efrad, insan cinsi içinde, melekler içindeki büyük melekler gibidir. İnsanlar onların üzerinde Hakk'a yakınlıkla ilgili hiçbir belirti göremez.<sup>339</sup>

İbnü'l Arabî âlemin düzenini koruyan bir direğin varlığından söz eder. Bu manevi direk, duyulur âlemde yaratılmış olması yönünden insandır. İbnü'l Arabî için mânâlar, misal âleminde cesetlenir ve suretler olarak duyulur âlemde zuhur ederler. "Mesela din kayıt, bilgi süt, insan ise direk suretinde cesetlenir." *Fütûhât'ta* ifade edildiği üzere kutup tek kişidir o da Allah'ın peygamberi Hz. Muhammed'dir. Mutasavvıf Abdülkerim el-Cîli (1365-1428) bunu kastederek 'nasut âleminin koruyucusu' anlamında "hafizul-âlemi'rı-nasuti" deyimini kullanır.<sup>340</sup>

Allah'ın kendileriyle âlemi koruduğu evdat (direk) adı verilen ilahi ruhaniyet ile donatılmış ve sayıları dört olan, bedellerden daha özel kimselerden söz eden İbnü'l Arabî bu özel insanların en özeli olarak imam adı da verilen kutup'u işaret eder. Epdalların (bedel) sayısı yedidir. Bu yedi kişinin dördü direk (evdat), ikisi imam ve biri kutuptur.<sup>341</sup>

Âlemde dört tane oldukları ifade edilen evdatların (direk) biri Hz. Âdem, biri Hz. İbrahim, biri Hz. İsa ve diğeri Hz. Muhammet'in kalbi üzeredir ve dört büyük melek "İsrâfil, Mikâil, Cebrâil ve Azrâil" bu dört evdata ruhaniyetleri ile yardımcı olur. Bu dört evdat (direk) Kâbe'nin rükünlerinin de sahibidir. Şöyle ki Şam bölgesi rüknünün sahibi Hz. Âdem'in kalbi üzere olan direk, Irak bölgesi rüknünün sahibi Hz. İbrahim'in kalbi üzere olan direk, Yemen bölgesi rüknünün sahibi Hz. İsa'nın kalbi üzere olan direk, Hacer-ül esved bölgesi rüknünün sahibi Hz. Muhammet'in kalbi üzere olan direktir. Evdatlar (direk) kendileri için zorunlu bilgi olan ma'rifetullah'ın yanı sıra pek çok ilmede sahiptirler. Zorunlu ilimler direkler arasında farklı olduğu gibi sahip oldukları ilim sayıları da farklıdır.<sup>342</sup>

Nebilerin ruhaniyetlerinden oluşan güce sahip olan bu yedi epdal (bedel), yedi bölgeyi korurlar. Bu epdallar şunlardır: Hz. Âdem, Hz. İdris, Hz. Harun, Hz. İsa, Hz. Musa, Hz. Yusuf ve Hz. Halil İbrahim'dir. Epdalların ilmi feleklerden kendilerine

---

<sup>339</sup> Hâkim, *age*, 168.

<sup>340</sup> Hâkim, *age*, 156-157.

<sup>341</sup> İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye Peygamberler ve Veliler, Ter. Ekrem Demirli*, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015), 69.

<sup>342</sup> Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye Peygamberler ve Veliler*, 70-71.

(kalplerine) iletilir. “O her göğe emrini vahyetti.”<sup>343</sup> Ayetine binaen her bedelin makamları, imam olan bedele bildirilmiştir. O vaktin ve saatin otoritesinin verdiği bilgi, bedellerin kalplerine iletilir. O vakit olacak olan her şey vakit çıkana kadar o otoritenin bilgisi dâhilindedir. Bedeller bu bilgileri söz konusu felekten ve kendisinde bulunan ruhani güçten alır ve böylece ilahi emirler vuku bulur.<sup>344</sup>

**Tablo 1.1.** Bedellere ait gün, makam, bölge ve ruhani güçlerinin kaynağı olan peygamberler aşağıda şema halinde sunulmuştur

Gün adı	Peygamber adı	Bölge adı	Makamı
Pazar	Hz. İdris	4. Bölge	“Keşke toprak olsaydım.” En Nebe 78/40.
Pazartesi	Hz. Âdem	7. Bölge	“Biz emaneti arz ettik.” El Ahzâb 33/72.
Salı	Hz. Harun	3. Bölge	“Nefislerinizde de görmüyor musunuz?” ez Zâriyât 51/21.
Çarşamba	Hz. İsa	6. Bölge	“İşimi Allah’a havale ederim.” Gâfir 40/44.
Perşembe	Hz. Musa	2. Bölge	“Rabbimin kelimeleri tükenmezden önce deniz tükenirdi.” el Keyf 18/109.
Cuma	Hz. Yusuf	5. Bölge	“Bilmiyorsanız zikir ehline sorunuz.” en Nahl 16/43.
Cumartesi	Hz. Halil İbrahim	1. Bölge	“Onun benzeri yoktur.” eş-Şûra 42/11.

Kutupluk makamı insanın aşmasının mümkün olmadığı en yüce ve son mertebedir. Hak, hükümlerini ve ilmini bu son ve yüce perdenin ardından icra eder.<sup>345</sup> İbnü’l Arabî’ye göre Allah hakkındaki bilginin en yücresi yalnızca peygamber ve velilerin sonuncusuna verilmiştir. Bu ilmi nebi ve resullerden görebilenler ancak son nebi olan Hz. Muhammed’in ışığından görebilirler. Bu ilmi velilerden görebilenler ise ancak bu ilmin varisçisi son velinin ışığından görebilirler.<sup>346</sup> İbnü’l Arabî’ye göre velilerin bu ilmi gördüğü kaynak aynı zamanda peygamberlerin de ilim kaynağıdır. Bu

<sup>343</sup> Secde 41/12.

<sup>344</sup> Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye Peygamberler ve Veliler*, 47-48.

<sup>345</sup> Hâkim, *İbnü’l Arabî sözlüğü*, 433.

<sup>346</sup> Arabî, *Fusûs ül-Hikem*, 24.

noktaya İbnü'l Arabî şöyle bir açıklık getirir: Resullük ve nebilik artık sona ermiştir, velilik makamı ise devam etmektedir. Nebiler (kitap gönderilen peygamberler) aynı zamanda veli olduklarından bu ilmi de son velinin ışığından alırlar. Bu noktada İbnü'l Arabî veli ve nebilerin ilahi ilim kaynaklarını birleştirir. Yalnız şu açıklamayı da ilave eder: Velilerin bu ilmi peygamber ve nebilerin kaynağından almaları onların mertebelerine bir üstünlük getirmez. Çelişki gibi görülen bu durumu şöyle izah eder: bir kimse nebi ya da veli de olsa bu o kimseyi her alanda bilgili ve üstün yapmaz. Yani bir nebi ya da veli de bazı durumlarda yanılabilir ve bu yanılma onun değerinden bir şey eksiltmez. Buna örnek olarak Hz. Ömer'in bedir esirleri hakkındaki kararını ve Hz. Muhammed'in hurma ağaçlarının aşılmasına gerek yoktur tarzındaki ifadelerini delil gösterir.<sup>347</sup>

### 1.7. 5. 3. İbn İbnü'l Arabî'nin Peygamber ve Nübüvvet Kavramlarına Bakışı

Allah'ın emirlerini getiren, elçilerin oluşturduğu makamın ifadesinde kullanılan nübüvvet kavramı, İbnü'l Arabî için şahıslarda gerçekleşen, deneyimden bağımsız doğrulanan anlamında a priori bir hal ve örnekliktir. Bu durumda İbnü'l Arabî'ye göre nübüvvet bir varlık mertebesi gibi gerçekleşen bir haldir. İbnü'l Arabî, nübüvvet kavramı ile işaret ettiği bu varlık mertebesini kasteder. Yani herhangi bir peygamberi işaret etmez.<sup>348</sup> Nübüvvet ve risâlet makamı Hz Muhammed ile son bulmuştur. Bu makamın sona ermesi aynı zamanda tam ve kâmil kulluk zevkinin de sona erdiğinin ifadesidir.<sup>349</sup> Rûhânî ve cismânî kuvvetler ile kayıtlı olan “zevk ilmi” kula hizmet eder. Bunun oluşabilmesi için insan-ı kâmilin Hakk'ın kuvvetlerinin ve azalarının ayn'ı olduğunun bilgisine vakıf olmasını gerektirir. Bu ise ancak insan-ı kâmilin görünme yerinde gerçekleşir. Çünkü insan-ı kâmil Allah'ın toplayıcı isminin görünme yeridir. Bundan dolayı insan-ı kâmilin zevk ilmi, Hakk'ın kendi sıfatlarının ve isimlerinin suretlerini, insan-ı kâmilin vücûd aynasında müşâhede etmesiyle Hak için hâsıl olan zevkî ilimdir.<sup>350</sup> Bu durumda Hz. Muhammed'den sonra bu zevkî ilim de sona ermiştir.

<sup>347</sup> Arabî, *Fusûs ül-Hikem*, 25.

<sup>348</sup> Hâkim, *İbnü'l Arabî sözlüğü*, 501.

<sup>349</sup> Arabî, *Fusûs ül- Hikem*, 145.

<sup>350</sup> Arabî, *Fusûsu'l Hikem Tercüme ve Şerhi*, 989.



İbnü'l Arabî peygamberleri iki gruba ayırır: İlki, bir şeriat verilen (nebiyy-i müteşerri) bir düzen kurmakla sorumlu olanlar, ikinci grup ise şeriat verilmeyip kendinden önce kurulmuş olan şeriat içerisinde kalanlar (nebiyy-i müteşerre'lehû) olarak ayırır. Allah peygamberlerin bazısını bazısı üzerine daha üstün kılmıştır. Mesela Hz. Davut'un halifeliği Hz. Âdem'in hilafetinden üstün kılınmıştır.<sup>351</sup> Keza Hz. Süleyman da ilmi ile Hz. Âdem'den üstün kılınmış bir peygamberdir.<sup>352</sup> Peygamberlerin birinin diğeri üzerine olan üstünlükleri irtibatlı oldukları isim ve sıfatlardan kaynaklanır ki bu üstünlük risalet açısından değildir.<sup>353</sup> Hz Muhammed diğeri peygamberlerin içerisinde en üstün olanıdır. Bu üstünlüğün birden fazla sebebi vardır. Sebeplerin tümü bir tarafa onun şeriatı umumi ve ahirete kadardır. Diğeri peygamberlerin hükümleri sınırlı ve sonludur. Sadece bu bile üstünlüğünü ifade etmeye yeter.<sup>354</sup> Muhammedi kemal bu üstünlüğün neticesidir. Hz. Âdem ise şöyle bir genellik taşır. Ona tüm isimler öğretili. Kendinden sonraki tüm nebi ve resullerin kullanacağı bilgi olması sebebiyle ilmi geneldir. Bir başka peygamber, Hz. Yusuf da rüya tabiri ilmi ile ön plana çıkarılmıştır.<sup>355</sup> Bunun gibi her peygamberin kendine özel bir ışığı, bir rengi vardır, Hz. Muhammed'de ise bu renklerin tümü bir araya getirilmiştir.

Her nebi resul olmadığı gibi her resul de halife değildir. Bir resul Allah'ın emrini tebliğ eder ve bu uğurda kılıç ile mücadele ederse aynı zamanda halife olur.<sup>356</sup> Bir peygamberden sonra hilafet makamını sürdürenler, peygamberin bıraktığı şeriatı ya nakil yoluyla ya da rivayet yoluyla alarak içtihat ederler. Bu durumda batını ilmi doğrudan Allah'tan alan veliler de İbnü'l Arabî'ye göre halifedir. Böyle veli halifeler, tabii oldukları peygamberlerin şeriatine bağlıdırlar. Bu halifeler hakkında, "Keşf lisaniyla Allah'ın halifesi, zahir lisaniyla Allah resulünün halifesi denir."<sup>357</sup>(...) Hz. Peygamber'in hilafet makamı için kimseyi zikretmemesini bu bilgiye sahip olması ile ilişkilendiren İbnü'l Arabî bu halifelerin nebi ve resulden bir farkının da tabii oldukları

---

<sup>351</sup> Konevi, *Fusûsu'l Hikem'in Sırları*, 128.

<sup>352</sup> Konevi, *age*, 130.

<sup>353</sup> Konevi, *age*, 165.

<sup>354</sup> Konevi, *age*, 167-170.

<sup>355</sup> Hirtenstein, *Hayatı ve Fikriyatıyla Muhyiddin İbn Arabî "bir merhamet abidesi"*, 112.

<sup>356</sup> Arabî, *Fusûs ül- Hikem*, 266.

<sup>357</sup> Arabî, *age*, 191.

şeriatın üzerine hiçbir ekleme ya da çıkartma yapamamalarını gösterir. Bir anlamda onlar sadece uygulayıcıdır demektir.<sup>358</sup>

Peygamberler ve varisleri gerçekte insanlara değil Allah'a hizmet ederler. Onlar kulların ayan-ı sabitelerinin haline nüfus edebilmek için çaba sarf ederler. Ayn-ını değiştiren kulun Allah'a verdiği bilgi de değişeceğinden Allah'ın kul üzerindeki tecellisi de değişecektir. Bu sayede kulun hali de değişmiş olacaktır. Bu da rızai ilahiyi celp edeceğinden kulun kurtuluşuna vesile olur.<sup>359</sup> Bu anlamda İbnü'l Arabî peygamberleri doktorlara benzetir. Doktor hastasını ilmi ile nasıl tedavi ederse insanın tabii fitratından uzaklaşması da bir nevi hastalıktır. Peygamberler de kalpleri hasta olan bu insanları tedavi ederek hem tabiata hem ilahi emre hizmet ederler. Böylece peygamberler ve mirasçıları teklifi emre hizmet etmiş olurlar. Peygamberler bunu dini sorumluluğun gereği için yapmaya çalışan manevi hekimlerdir.<sup>360</sup>

Sufilere göre Hz Muhammed'in bir hakikati, bir de sureti vardır. İbnü'l Arabî bunu "Hakikat-ı Muhammediyye" veya Nûr-ı Muhammed-i olarak ifade eder. Hakikat-ı Muhammediyye'nin zahirine 'nübüvvet-i mutlaka' batınına ise 'velâyet-i mutlaka' der.<sup>361</sup> Peygamberler etrafları ile iletişimde kullandıkları lisanı onların anlayacağı seviyede tutarlar ki dinleyenler kendilerini anlayabilsinler.<sup>362</sup> Arif kimseler ise peygamberlerin hitaplarındaki hem zahiri hem batını anlamları kavradıklarından her iki anlama da vakıf olurlar.

Nübüvvet ve velayet makamları arasındaki fark nedir diye soracak olursak; *Füsüs Şarihi* Abdullah Bosnevi (1054-1644) bu soruyu şöyle cevaplar: Nübüvvet makamı Allah'ın Zahir ismiyle, velayet makamı ise Batın ismiyle ilişkilidir. Çünkü Nübüvvet düzen kurmaya yönelik olduğundan Allah'ın emirlerini kullarına ilettiği kanal olması sebebi ile herkese açık olması gereklidir. Velayet ise kulun Allah ile olan ilişkisinde kişiye özel bir yakınlaşma hali söz konusu olduğundan herkesten saklı kalması daha

---

<sup>358</sup> İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, 361.

<sup>359</sup> Arabî, *Fusûs ül-Hikem*, 85-86.

<sup>360</sup> Ahmet Kamil Cihan, "*Fususul-Hikem'de din kavramı*", *Tasavvuf, İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* (İbnü'l Arabî Özel Sayısı-1), 9, 21,(2008): 155-156.

<sup>361</sup> Kılıç, *Şeyh-i Ekber, İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, 295.

<sup>362</sup> Arabî, *Fusûs ül- Hikem*, 262.

uygundur.<sup>363</sup> A. Bosnevi'nin bahsettiği bu ilişkiye Hz. Musa ve Hızır kıssası güzel bir örnektir. Bu kıssada Hz. Hızır bulunduğu velayet makamı gereği işlerinde Allah'a tam bir teslimiyet içindedir. Hz. Musa ise nübüvvet makamında bulunduğundan emri açıktan tebliğ ve şer-i kurallara uymayı öncelmesi sebebi ile olaylara sabredemeyip itiraz/lar içerisindedir. Bundan dolayı Hz. Musa Hızır aleyhiselamın gemiyi delmesini, küçük çocuğu öldürmesini ve duvarı tamir etmesinin hikmetini Hz. Hızır anlatmadan anlayamamıştır.<sup>364</sup> Bu sebeple kıssada Hz. Musa zahiri ilmin, Hz. Hızır ise batını ilmin temsilcileridir.

#### **1.7. 5. 4. İbnü'l Arabî'nin Hatem'ül Evliya ve Enbiya Kavramlarına Bakışı**

Herşeyin bir başlangıcı ve sonu vardır. Bir şeyin sona ermesi, bitmesi anlamında kullanılan hatem terimi velayet makamı için kullanıldığında hatem'ül evliya olarak son veliyi, peygamberlik makamı için kullanıldığında (hatem'ül enbiya) olarak peygamberlerin sonuncusunu işaret eder. Hatemliğin ifadesi için İbnü'l Arabî'nin kullanmayı tercih ettiği terim, (hatmü'l-hatm) dir. Hatmü'l-hatm kavramı için İbnü'l Arabî, toplayıcı ve kuşatıcı anlamında cevâmiü'l-kelim yani “hakikatleri toplayan, hakikatü'l-hakaik veya hakikatlerin hakikati terimlerini de kullanır ve son, mühür, sonun sonu anlamında Hz. Muhammed'e işaret eder.<sup>365</sup> İbnü'l Arabî Fusûs'ül Hikem adlı eserinin Hz. Şit fassında şöyle der: Hz. Muhammed'e rüya yoluyla peygamberlik, tuğla ile örülü bir duvar olarak gösterilir. Ancak duvarın bir tuğlasının eksik olduğu ve bu eksikliğin Hz. Muhammed tarafından tamamlandığını anlatır.<sup>366</sup> Yani Hz. Muhammed'den sonra peygamberlik kapısı kapanmıştır. Artık peygamber, nebi ya da resul gelmeyecektir.

Genel velayet'in hatemi, Allah'ın katına yükseltmiş olduğu resûlu olan bir peygamberdir. Bu peygamber âhir zamanda yeryüzüne veli olarak inecek ve Hz. Muhammed'in şeriatıyla hükmedecektir. Onun bu inişi ile bütün peygamber ve

---

<sup>363</sup> Çakmaklıoğlu, “Abdullah Bosnevi'nin Fusûs'u'l-Hikem Şerhinde Velayet Düşüncesi”, 130.

<sup>364</sup> Çoşkun, “Muhyiddin İbn Arabî'nin Felsefesinde “Allah” Mefhumu,” 117-143.

<sup>365</sup> Hâkim, *İbnü'l Arabî sözlüğü*, 570.

<sup>366</sup> Arabî, *Fusûs ül- Hikem*, Çev, 26.

nebilere velayetleri (genel velayet) bitecek ve bundan sonra hiçbir (peygamber ve nebi) veli gelmeyecektir.

Dikkat buyrun! Velilerin hatmi bir resûldür Âlemlerde  
onun bir dengi yoktur  
O Ruh'tur, Ruh'un ve Meryem Ana'nın oğludur  
Bu öyle bir makamdır ki, ona yol yoktur.

Söz konusu hatem Hz. İsa'dır.<sup>367</sup> Hatem-i velayet-i muhammedi lafzı, hâtem-i enbiya sıfatından gelir ki İbnü'l Arabî bununla 124.000 peygamberin sonuncusu olduğunu ve bu peygamberlere indirilmiş olan ilmi cem etmiş<sup>368</sup> (Hz İsa hariç) son kişi olduğunu iddia eder. Yoksa kendisinden sonra hiçbir velinin gelmeyeceğini iddia etmez. Çünkü Allah dostluğu zincirinin kesilmesi söz konusu değildir. Bu durumda İbnü'l Arabî'den sonra "hiçbir veli Hz Muhammed'in kalbi üzere olmayacaktır, demektir."<sup>369</sup> O veli ve peygamber mertebelerini ayırır. Veliler farklı peygamberlere bağlı olabilir. Bazısı Hz. İbrahim'e, bazısı Hz. İsa'ya veya Hz. Musa'ya vâris olurlar. Muhammedi hatem, diğer peygamberlerden kendisinden sonra hiçbir velinin gelmeyeceği genel velayeti bitiren hatmü'l-velayeti'l-âmm'e'dir ve bu Hz. İsa'dır.<sup>370</sup> Nebîlerle sınırlı olan özel nübüvvetin (Muhammedi veliliğin) hatemi olarak da İbnü'l Arabî kendisini işaret eder.<sup>371</sup> Bu anlamda kendisinin ve Hz. Peygamber'in bilgiyi aynı kaynaktan aldıkları ve bütün peygamberlerin de, batını ilmi onun ışığından aldıklarını iddia eder. Kendisi bu düşüncesini "Âdem henüz su ile toprak arasında iken ben peygamber idim." hadisi ile temellendirir. Keza kendisinin de Hz. Peygamber gibi Âdem henüz su ile toprak arasında iken hatem-i evliya olduğu iddiasındadır.<sup>372</sup> İbnü'l Arabî bunu ne kadar üstü kapalı ifadelerle belirtse de özellikle şiirlerinde bu ifadeleri oldukça açıktır.

"Ben hatmü'l-velayeyim, hiç kuşkusuz  
Mesih ile birlikte Hâşimiye varis olarak."<sup>373</sup>

<sup>367</sup> Hâkim, *İbnü'l Arabî sözlüğü*, 209-210.

<sup>368</sup> Chittick, *İbn Arabî Giriş Kitabı*, Çev. Kadir Filiz, 21.

<sup>369</sup> Chittick, *age*, 27.

<sup>370</sup> Hâkim, *İbnü'l Arabî sözlüğü*, 210.

<sup>371</sup> Hürtenstein, *Hayatı ve Fikriyatıyla Muhyiddin İbn Arabî "Bir Merhamet Abidesi"*, 214-215.

<sup>372</sup> Arabî, *Fusûs ül- Hikem*, 26-27.

<sup>373</sup> Hürtenstein, *Hayatı ve Fikriyatıyla Muhyiddin İbn Arabî "Bir Merhamet Abidesi"*, 21.

Sonuç olarak şunu ifade edebiliriz ki İbnü'l Arabî peygamberler içinden Hz. Muhammed ve veliler içinde hatmü'l-velaye arasında tam bir paralellik kurar. Nûr-ı Muhammedi'nin ezeliğine inandığı gibi, hatmü'l-velayetin ezeliğini de vurgular. Hatmü'n-nübüvvet'in hak ettiği kazanımları hatmü'l-velayetin şahsına da verir.<sup>374</sup>

---

<sup>374</sup> Hâkim, *İbnü'l Arabî sözlüğü*, 212.

## İKİNCİ BÖLÜM

### 2. İBNÜ'L ARABÎ'DE DİNİN ZAHİRİ VE BATINI YORUMU

#### 2.1. İBNÜ'L ARABÎ'NİN BİLGİYE BAKIŞI

##### 2.1.1. Kavram Olarak Bilgi

Bazı yetenekler ve melekeler aracılığı ile edinilen fiziki, zihinsel veya metafiziksel düzeyden bir şeye ilişkin bir bilinç durumu, bir zihin hali<sup>375</sup> olan bilgi sübjektif ve objektif kesinlik kurallarını taşıyan tasdik türüdür.<sup>376</sup> İlk İslâm filozofu Kindî, (ö. Ms. 873) bilgiyi, 'eşyanın hakikatleriyle kavranması' şeklinde, İhvân-ı Safâ ise 'bilenin zihninde bilinenin formunun oluşması' şeklinde tanımlar. İslam edebiyatında bilgi, bilen ile bilinen arasındaki ilişkidir. Bilgi malumat kelimesi ile de ifade edildiği gibi el-ma'rife, el-ilm kavramları ile de ifade edilir. *Kur'an-ı Kerim*'de ise bilgi, bizzat Allah'ın verdiği bilgi (vahiy) anlamındadır. Mâ'rifet kavramı her ne kadar ilim karşılığında kullanılsa da mâ'rifetin konusu İsmail Fennî'ye göre cüz'î-basit varlıklar iken ilmin konusu küllî-birleşik varlıklardır. İlmin konusu mâ'rifete göre daha geniştir.<sup>377</sup>

İbnü'l Arabî'ye göre bilgi, tenzih ve teşbih boyutları arasındaki dengenin sonucudur.<sup>378</sup> Ma'rifet ve ilim adını verdiği iki tür bilgiden bahseden İbnü'l Arabî ma'rifet i amel, takva ve sülûk sonucu edinilen bilgi olarak tanımlar. İbnü'l Arabî batını bilgi ile keşf ve ilham gibi kalbe doğan bilgiyi, içsel tecrübeleri ve peygamberlerin haber verdikleri gaybi hususların bilgisi gibi şeyleri yani insanların çoğunun idrakinden gizli kalan veya zahiri ilimlerle meşgul olan kimselerin algı ve anlayışlarını aşan bir

---

<sup>375</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Say Yayınları, 2012), "Bilgi", 74.

<sup>376</sup> Ferid Uslu, *Din Felsefesi El Kitabı*, Editör, Recep Kılıç, Mehmet Said Reçber, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2014), 33.

<sup>377</sup> Necip Taylan, "*Bilgi*", Erişim Tarihi: 02 01 2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/bilgi>.

<sup>378</sup> Arabî, *Fusûsu'l Hikem Tercüme ve Şerhi*, 14.

bilgi türünü işaret eder.<sup>379</sup> Bu bilgi türünü çeşitli kelimelerle (ilham, vahiy, keşfi, vehb, zevk, sır ilmi gibi) ifade eden İbnü'l Arabî *Fütûhat'ında* şöyle der: “Allah bana eşyanın hakikatlerini zatlarında olduğu gibi bildirdi, nispet ve izafetlerinin hakikatlerine beni keşfen muttali kıldı.”<sup>380</sup> Başka bir deyişle: Bir nesneyi uzaktan ya da karanlıkta gördüğümüzde edindiğimiz kanaat zahiri bilgi, aydınlıkta ve yakından gördüğümüzde edindiğimiz kanaat ise batını bilgidir. Bu iki bilgi türünün kaynağı aynıdır.<sup>381</sup> Ona göre ilim ise nazari yöntemlerle edinilen bilgidir.<sup>382</sup> İbnü'l Arabî ilim kavramını (gözlem ve deneye dayalı bilgiyi) duyuşal alan için kullandığı gibi metafizik alana ait bilginin idraki içinde kullanmıştır. Bu sebeple yukarıdaki bilgi ayrımı için kesinlik ifadesini kullanmak çok da doğruyu işaret etmez. Ancak İbnü'l Arabî, Lâ ta'ayyün mertebesinin batını ilim de dahil olmak üzere hiçbir bilgi türü ile bilinmeyeceğini düşünür.<sup>383</sup> Bilgiye dair bu tanımlardan sonra bilginin çeşitlerine ve İbnü'l Arabî'nin tutumuna bakalım.

### 2.1.2. İbnü'l Arabî'ye Göre Bilginin Çeşitleri

İbnü'l Arabî, bilgiyi iki grupta değerlendirir. Bunlar:

1- Duyular ve akıl ile elde edilen aklî bilgi,

2- Allah ile yakınlık kurularak elde edilen Batını bilgi,

Bunların ilki akla diğeri nefse aittir. İbnü'l Arabî için nefse ait olan Batını bilgi doğrudan Allah'tan alındığı için tercihe şayan bilgidir.

1. Akli bilgi, duyular ve akıl ile delil üzerinden düşünme sonu elde edilir. İbnü'l Arabî akli da bir meleke olarak görür.<sup>384</sup> Akıl, bilgi edinmede duyulara bağılı olduğundan kendisi ancak ona sunulan verileri alır ve değerlendirir. Yani kendiliğinden bilgi

---

<sup>379</sup> Mustafa Öztürk, Ali Bolat, *Zahir ve Batın İlmine dair Bir Risale*, Takıyyüddin İbn teymiyye, ('Y.y.', Y.e.y', 'Y.y. '), 270-271.

<sup>380</sup> Kılıç, *İbnül Arabî*, 127-128.

<sup>381</sup> Ferzende İdz, “*Tasavvufta İlm-i Zahir- İlm-i Batın Anlayışı*”, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakülte Dergisi 25 (2006): 259.

<sup>382</sup> Ağbal, *İbn Arabî'de İşârî Tefsir*, 141.

<sup>383</sup> Ağbal, *age*, 143.

<sup>384</sup> Afifi, *Muhyiddin İbnü'l Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, 99.

üretmez.<sup>385</sup> Organların sağlıklı olmaması ya da sağlıklı çalışmaları için uygun şartlar oluşmadığı durumlarda aklın ve duyuların vereceği hükümler etkilenir. Örneğin, gürültülü bir ortam sağlıklı duymamızı, fazla ya da az ışık gibi faktörler sağlıklı görmemizi engelleyebilir. Bu durumda İbnü'l Arabî için duyuların bilgisi yanıltıcı bir zandır.<sup>386</sup>

Duyular ve akıl bilgiyi nasıl elde eder? Duyular bir şey ile ilk temasında akla birtakım bilgiler gönderir, bu bilgiler bir şeyi karıştırmak anlamına gelen vehim gücünün de etkisi ile yanıltıcı olabilir. İbnü'l Arabî'ye göre bu yanılma fizik ve metafizik alanları için de geçerlidir. Bu durumda gerçek ile hakikat farklıdır deriz. İbnü'l Arabî bunu bir fânus içerisinde yanan ışığa benzetir. Dışarıdan bakana ışık camın renginde görünür.<sup>387</sup> Örnekte olduğu gibi duyuların bilgisi her zaman olmasa da yanıltıcı olabilir, yani görülen ışık ile hakikatteki ışık farklı olabilir.

a. Vehim gücünün duyulara etkisi: O duyuları bir bilgi edinme yolu olarak kısmen kabul etmesine rağmen akli bilgi şehadet âlemine ait araçlar (duyular ve akıl) ile edinildiğinden, doğru ile yanlış arasındadır.<sup>388</sup> Hakikate dair bilgide duyular ve akli yetersiz ve yanıltıcı bulan<sup>389</sup> İbnü'l Arabî'ye göre öyle bir sınır gelir ki duyularla algılanan veriler yok hükmünde olur. İşte o zaman yine idrak alanına dönmek gerekir ki idrak, vehim gücünün etkisi altındadır.<sup>390</sup> Vehim (kuruntu) gücünü, nefse hayal gücü yerleştirir ve artık nefis vehim gücünün etkisinden kurtulamaz.<sup>391</sup> Bu durumda duyular vehim gücünün etkisinde kalır ve verdikleri sonuç güvenilir olmaktan uzaklaşır. Görüyoruz ki aklın bilgisi sınırlıdır ve mutlak bilgiye ulaşamaz. Akli bilgi ile ancak var olan ve varlığı bilinen şey/ler bilinebilir. Akıl, Allah'ın varlığını bilebilir ancak O'nun

---

<sup>385</sup> Kadir Özköse, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin İbn Rüşt ile Görüşmesi*, Tasavvuf, İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2), (2009), s, 23, 233.

<sup>386</sup> Emin Çelebi, "*İbn Arabî'nin Epistemolojisinde Duyu ve Akıl*", Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi 3, 10, (2010): 46.

<sup>387</sup> Çelebi, *age*, 47.

<sup>388</sup> Chittick, *İbn Arabî Giriş Kitabı*, 131.

<sup>389</sup> Yıldırım, *Türk İslam Düşüncesinde Muhyiddin İbn 'ül Arabî*, 101.

<sup>390</sup> Arabî, *Fusûsu'l Hikem Tercüme ve Şerhi*, 324.

<sup>391</sup> Hâkim, *İbnü'l Arabî sözlüğü*, 674.



hakikatini bilme ile varlığını bilme arasında ilişki olmadığı gibi bunlar arasında bir bağ da yoktur. Bu sebeple akıl sınırsız olan hakikatin bilgisini bilemez.<sup>392</sup>

Burada “duyuların yanılmadığı, sağlıklı bilgi ürettiği durumlar yok mudur?” sorusu sorulabilir. Tabii ki vardır. Ancak İbnü’l Arabî hakikatin bilgisi için metodolojik olarak duyulardan gelen bilgiyi kabul etmez. O duyuları akla açılan bilgi pencereleri olarak görür.<sup>393</sup> İbnü’l Arabî’ye göre akıl iç ve dış dünyadan gelen bilgileri depolar ve hakem olduğu için onları değerlendirir. Akıl melekesi bilgileri değerlendirirken sağlıklı çalışmayabilir veya melekenin kendisi sağlıklı olmayabilir veya ortam (korku, endişe, gibi içsel unsurlar) aklın sağlıklı bir şekilde çalışmasını engelleyecek durumda olabilir. Şayet akıl verileri sağlıklı değerlendiremez ise bu bilgi doğru değildir. Bir yanılma halinde İbnü’l Arabî’ye göre hatalı olan duyu organları değil onlardan gelen veriyi işleyen akıldır.<sup>394</sup>

b. Gaybî bilgi ve akıl: İbnü’l Arabî’ye göre rabbi tarafından alanı belirlenmiş olan akıl, akıl üstü alanın hakikatini idrake kısmen sahiptir. İbnü’l Arabî “Gayp âlemine ait bilgiyi ancak zayıf akıllılar reddeder.” Diyerek aklın bu alana ait bilgiyi tenzih üzerinden alabileceğini kabul eder. İbnü’l Arabî, akıl ve duyu, akıl ötesi alana ait bilgiye erişebilir dese de **muhayyile gücünden** yani eşyanın en geniş ve en dar hali olan, ne bilinen ne bilinmeyen, ne var ne yok, kanıtlanamayan ve reddedilemeyen şekilde tanımlanan bu güçten vazgeçmez.<sup>395</sup> Muhayyile gücü en imkânsız olanı dahi hayale getirebilir, bu güç için imkânsız bir şey yoktur.<sup>396</sup> Zahirde varlığı olmayan şeyleri zihinde var kılan bu güç varlıkların maddi ve manevilik arasında bir halde oldukları ‘misal’ âlemine ait durumu hissi olarak zihne sunar. Bu gücün verileri çoğu kez hayal (görüntü) olarak adlandırılrsa da bunlar bir kuruntu değildir. Çünkü net olmayan parçalar halinde zihinde yer alırlar. Bu sebeple vehim sayılırlar. Bu gücün en iyi örneği sadık rüyalarıdır.<sup>397</sup> İbnü’l Arabî için rüya, bilgi edinme hususunda önemli bir araçtır. Rüya ile yakın ilişkisi olan uyku âlemi onun için en mükemmel âlemdir. Çünkü rüya gören kişi zahiri âlemden daha gerçek bir

---

<sup>392</sup> Özköse, “*Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin İbn Rüşd ile Görüşmesi*”, 232-233.

<sup>393</sup> Çelebi, *İbn Arabî’nin Epistemolojisinde Duyu ve Akıl*, 10.

<sup>394</sup> Nihat Keklik, *Muhyiddin İbnü’l Arabî Hayatı ve Çevresi*, (İstanbul: Büyük Matbaa, 1966), 29.

<sup>395</sup> Çelebi, *İbn Arabî’nin Epistemolojisinde Duyu ve Akıl*, 54.

<sup>396</sup> M. Mustafa Çakmakoglu, *İbn Arabî’de Ma’rifetin İfadesi*, (İstanbul, İnsan Yayınları, 2007), 183.

<sup>397</sup> İzutsu, *Anahtar Kavramlar*, 31-32.

âleme ulaşır ve zahirdeki hali rüya olur. İbnü'l Arabî rüyayı bu anlamda önemli görse de hayali ondan değerli bulur. Çünkü hayal rüyadan daha geniştir ve hem uykuda hem de uyanıkken görülebilir.<sup>398</sup> İbnü'l Arabî akıl ehlinin edindiği bilgiyi kısmen kabul etmesine rağmen onu da ontolojik temelde ait olduğu âlem bazında (emr zıll, hayal) değerlendirdiğinden hakikatin bilgisini verebileceğini düşünmez.<sup>399</sup>

c. İbnü'l Arabî ve akıl ehli: Burada İbnü'l Arabî sanki aklın ve akıl ehlinin tamamen karşısında bir pozisyonda gibi görünüyor. Ancak onun akıl ehline karşı eleştirileri katı akılcılığadır. Allah'ı daimi olarak olumsuz sıfatlar ile tanımlayıp hiçbir olumlu nitelik atfetmeden yapılan tanımlamalara yöneliktir. Çünkü akıl, Allah hakkında ancak bu şekilde hüküm verebilir. Bu durumda Allah'ı yalnızca aşkınlığı ile tanımlamak O'nu gerçekte tanımsız bırakmaktır.<sup>400</sup> İbnü'l Arabî esasen akıl ehli ile çatıştığı hususların dışında onların doğrularını kabul eder. Mesela, Aristo'nun mantık kategorilerini kullanmıştır. Metafizik konularında nazar, burhan ve fikrin zor olsa da doğru kullanılması halinde doğruyu bulmaya yardımcı olabilecek araçlar olduklarını belirtir.<sup>401</sup> Ona göre akıl ve duyular idrak altı âlemlerle ilgilenmeli, idrak üstü âlem olarak tanımlayabileceğimiz hakikat âlemi ile ilgilenmemelidir. Çünkü bu âlem akıl ve duyular ile idrak edilemez.<sup>402</sup>

Akli bilgiyi tamamen değersiz görmeyen İbnü'l Arabî metafizik konularda akıl ve duyuların doğru kullanılmaları hâlinde bu güçler, kişiyi bâzen de olsa doğruya götürebileceği kanaatindedir.<sup>403</sup> Keşf ehli kesbî bilgiyi vehbî bilgiye giden yolda ne kadar yardımcı ise o oranda onu faydalı görür. Bu durumda keşf ehlinin akıl ve mantığı tamamen reddetmeleri söz konusudur diyemeyiz. Keşf ehli, ma'rifet ilminde aklın ve duyu organlarının yetersiz olduklarını düşünürken esasen burada kastedilen yetersizlik, akli cüz'îye aittir. Aklın tümüne ait bir niteleme değildir.<sup>404</sup> Akıl, nefsi şeylerden arınıp

---

<sup>398</sup> Çoşkun, *Muhyiddin İbn Arabî'nin Felsefesinde "Allah" Mefhumu*, 130.

<sup>399</sup> Çelebi, *İbn Arabî'nin Epistemolojisinde Duyu ve Akıl*, 48.

<sup>400</sup> Özköse, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin İbn Rüşd ile Görüşmesi", 221-240.

<sup>401</sup> Kılıç, *İbnül Arabî*, 78.

<sup>402</sup> Çelebi, *İbn Arabî'nin Epistemolojisinde Duyu ve Akıl*, 49.

<sup>403</sup> Süleyman Uludağ, "Mârifet", Erişim tarihi: 25 03 2019, *Türk Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, yıl, 2003, c. 28, 55.

<sup>404</sup> Kılıç, "Bir Metodun Metodolojisi: Dini İlimler Metodu Olarak Tasavvufa Mukayeseli Bir Bakış", 103.

“yalın akıl” haline gelerek Hz. İdris peygamber gibi ma’rifet ilmini tenzih esası üzerinden alabilir. Bu durumda Hakk’ı tek yanlı da olsa "her türlü beşeri sıfatlardan ari olarak bilir.”(...) <sup>405</sup> Bu şekilde akıl ma’rifetullah bilgisinin yarısını elde eder.

Allah zatını, kullarının tenzihlerinden de tenzih etmiştir, bu ise hakikat olan gayp âlemine aittir. İşte İbnü’l Arabî’nin akla yer vermediği alan burasıdır. <sup>406</sup> Aklın kuvveti olan düşünme gücü üzerinde bâzen vehim bâzen de akıl, hüküm sahibi olabilir. İki hüküm vericinin bulunduğu bir mahalde düzen aramak boşunadır. Çünkü vehim, akıl ile çekişir. Bundan dolayı akıl ehlinin, idrâk ettikleri şeylerde şüphe ve zan galiptir. <sup>407</sup> Bundan dolayı İbnü’l Arabî akıl ehli için yanlışları doğrularından çoktur ifadesini kullanır. Gerçi o buna özel bir bilginin bilinmesi olan <sup>408</sup> hikmetin kaynağını yanlış anlamalarını sebep olarak gösterir. Şayet hikmetin Allah’tan geldiğini anlayıp kabul etseler onlarında hataya düşmeyeceklerini düşünür. Ona göre akıl ehli hikmet kavramını akıl ve fikir ile hüküm altına aldıklarından, iradelerini hikmete ram kılmadıkları için hataya düşerler. <sup>409</sup> Duyulur âlemle ilgili bilgiden ziyade metafizik âlemle ilgili bilgi üzerinde duran İbnü’l Arabî’ye göre akıl, akl-ı evvel’den zuhur etmiştir. Ama bu akıl, ne Allah’ı ne de akl-ı evveli kavrayabilir. <sup>410</sup> Bu durumda İbnü’l Arabî, aklın şahadet âleminin dışında doğru bilgi verse bile kuruntu ve tasavvur gibi içsel faktörler sebebi ile sağlıklı sonuçlara ulaşamayacağı kanaatinde olduğunu anlarız.

2. Batını bilgi: Tasavvuf edebiyatında örtülü olanı açmak <sup>411</sup> anlamına gelen batını bilgi, bir duyu ya da akıl melekesi olmadan doğrudan elde edilen bir bilgidir. İbnü’l Arabî’nin bilgi türlerinin içerisinde en üstün bilgi olarak gördüğü ve erbabının “zevk” adını verdikleri vasıtasız olarak elde edilen batını bilginin elde edilişi, cüz-i nefsin külli nefsten bilgilenişi şeklinde tanımlanabilir. <sup>412</sup> Peygamber ve velilere ait aklın üzerindeki

---

<sup>405</sup> Arabî, *Fusûs ül- Hikem*, 224.

<sup>406</sup> Çelebi, “*İbn Arabî’nin Epistemolojisinde Duyu ve Akıl*”, 50.

<sup>407</sup> Arabî, *Fusûsu’l Hikem Tercüme ve Şerhi*, 628.

<sup>408</sup> Kılıç, *Şeyh-i Ekber, İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, 125.

<sup>409</sup> Kılıç, *İbnül Arabî*, 77.

<sup>410</sup> Özköse, “*Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin İbn Rüşd ile Görüşmesi*”, 234.

<sup>411</sup> Necip Taylan, “*Bilgi*”, Erişim tarihi: 25 03 2019, *Türk Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 6, (1992) 158.

<sup>412</sup> Afifi, *Muhyiddin İbnü’l Arabî’nin Tasavvuf Felsefesi*, 100.

bu ilim iki gruba ayrılabilir. İhsan edilen bu ilmin tamamının akıl ile öğrenilmesi söz konusu değildir. Ancak birinci kısmı, ‘sır ilmi’ duyularla öğrenilen akli bilgi gibi akıl ile kavranabilir. Bu ilmin özelliği diğer ilimleri kuşatmasıdır. İkinci kısım, doğruluğu yanlışlığı söz konusu olan rivayet ilmi bölümündendir. Burada ilmi bildirme işini yapan ‘ravinin’ (peygamberler) doğru sözlülüğü ve masumluluğu kesindir. Bu ilme örnek olarak peygamberlerin Allah’tan aktardıkları haberleri (vahiy) verebiliriz.<sup>413</sup> Çok hadis rivayet etmesiyle tanınan Ebû Hüreyre (ö.58/678) bu hususta şöyle buyurur: “Allâh Rasûlü’nden iki kap dolusu ilim aldım. Bunların birini açıkladım. Eğer diğerini açığa vursaydım, şu gırtlığım kesilirdi.”<sup>414</sup> Keza İbn Abbas’ın “Allah O’dur ki yedi göğü ve yerden de onlar kadarını yarattı. Emir bunlar arasında iner ki Allah’ın her şeye kâdir olduğunu ve Allah’ın bilgisinin, her şeyi kuşattığını bilesiniz.”<sup>415</sup> Ayetini yorumlasaydım beni taşlardınız. Başka bir rivayette ise ‘kâfir’ olduğumu iddia ederdiniz. Bu ilmin mahiyetinin anlaşılması adına Ali b.Ebû Talib’in torunlarından Rıza’nın şu mısralarını da zikretmek istiyorum.

Öyle bilgi cevherleri var ki  
Bir açıklasam onları  
Putâ tapıcılardan sîn denirdi bana,  
Müslüman adamlar kanımı helâl görür.  
Yaptıkları en çirkin işi güzel sayarlardı.  
Bu ilim sahipleri Efendiler ve Ebrarlar (iyiler) dir.<sup>416</sup>

Tasavvuf erbabı bu bilgi türüne ilahi bilgi (ilm ledünnî), sırların bilgisi (ilm el esrar) veya gaybın bilgisi (ilm el gayb) da derler.<sup>417</sup> Gayp âlemine ait olan batını bilgi nasıl elde edilir, ona bakalım.

### 2.1.3. Batını Bilginin Elde Edilişi

İbnü’l Arabî varlık âlemine takılıp kalmak yerine, gayp âlemini oluşturan gerçeği görmeyi yeğler. Bu şekilde edindiği bilgiyi de bazen keşf, bazen mistik bilgi

<sup>413</sup> İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye Havas ve Avam İtikadı*, Çev: Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015), 122-123.

<sup>414</sup> Arabî, *age*, 125. sözün ravileri için bkz, 125-126.

<sup>415</sup> Talâk sûresi 65/12.

<sup>416</sup> Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye Havas ve Avam İtikadı*, 126.

<sup>417</sup> Afifi, *Muhyiddin İbnu’l Arabî’nin Tasavvuf Felsefesi*, 101.

olarak adlandırır.<sup>418</sup> Amel, takva ve sülûk sonucu edinilen batını bilginin net olarak alınabilmesi, kalbin durumu ile ilgilidir. Kalbin bu görevi iyi yapabilmesi “ben duygusundan” arınmasına bağlıdır. Bu arınma kalbin cilalanmasını sağlar. Bu durumdaki kalp görüntünün alınma mahali olarak görüntüyü net alıp yansıtabilecektir. İnsan-ı kâmil rabbi için bir ayna olduğu gibi kalp de batını bilgiyi edinmede bir aynadır. Burada insandaki aynalık görevi artık kalbe atfedilmiştir.<sup>419</sup> Daha sonra kalp yüce âlemin derûnî manalarına yönelir. Kalbin bu âlemden bilgi edinmesi arınma hali ile paraleldir. Bu şekilde kalp melekût âleminin sırlarına vakıf olur.<sup>420</sup>

Batını bilginin edinilişi seyrindeki aşamalar şöyledir: Eşyayı oldukları hal üzere görmek anlamına gelen müşahede sürecinin başlangıç aşaması olan muhâdara hali, kişinin amelleri ve iradesi ile ulaşabileceği bir haldir. Bu sebeple muhâdara hali, kesbî bir durumdur. Bundan ötesi ise vehbî bir durumdur. Masivadan (Allah’tan başka her şey) arındırılan kalpte bir nurun zuhur bulması ile perdenin açılıp hakikat olanın gözle görülürcesine açık bir şekilde ortaya çıkması demek olan<sup>421</sup> mükâşefe halinin konusu mana (görünmeyen şeyler) iken, müşahedenin konusu görülen şeylerdir.<sup>422</sup> Bu görme, eşyayı olduğu hakikat üzere görme ya da hakikati eşyada görme demektir.<sup>423</sup> Şöyle ki muhâdara halinin artması ile varılan<sup>424</sup> ve iki şey arasındaki perdenin aradan kalkarak, bu iki şeyin birbirine karşı açığa çıkması anlamına gelen mükâşefe ilmi yazılarak anlatılacak bir ilim değildir. Bu ilmi bilenler ancak kendi seviyesinde olanlar ile bunu müzakere eder/edebilir. Bu hal diğer insanlar ile müzakere edilmez.<sup>425</sup> Çünkü bu hal hiç görmemiş âma birine renkleri anlatmak gibidir.<sup>426</sup> Ma’rifet, erbabı arasında müşahede; mükâşefe, tecelli, işrak gibi kelimelerle ifade edilse de gerçekte tabii dil ile izahının

<sup>418</sup> İzutsu, *Anahtar Kavramlar*, 29.

<sup>419</sup> Ahmet Ögke, “İbnü’l Arabî’nin *Fusûsü’l-Hikem*’inde *Ayna Metaforu*”, *Tasavvuf/İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* (İbnü’l Arabî Özel Sayısı -2) 23, 9, (2009), 89.

<sup>420</sup> Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî’de Ma’rifetin İfadesi*, 158.

<sup>421</sup> Çakmaklıoğlu, “*Muhyiddin İbnü’l Arabî’ye Göre Dil Hakikat İlişkisi Marifetin İfadesi Sorunu*”, 109.

<sup>422</sup> Kadir Özköse, *Tasavvuf El Kitabı*, Editör, Kadir Özköse, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2014), 467.

<sup>423</sup> Hâkim, *İbnü’l Arabî sözlüğü*, 485.

<sup>424</sup> Özköse, *Tasavvuf El Kitabı*, Editör, Kadir Özköse, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2014), 466.

<sup>425</sup> Süleyman Uludağ, “*Keşf*”, Erişim tarihi: 15 02 2019, *Türk Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 25, 2002, 315.

<sup>426</sup> Çakmaklıoğlu, “*Muhyiddin İbnü’l Arabî’ye Göre Dil Hakikat İlişkisi Marifetin İfadesi Sorunu*”, 109.

yapılmasından uzak bir idraktır. Bu sebeple ancak işaret edilmeye çalışılır.<sup>427</sup> Bu durumda müşahede, bilgiye giden bir yol, keşf ise yolun sonudur. Keşf hali, müşahede sonucunda edinilen derûnî idrakin nefste oluşmasıdır. Müşahede hangi duyu ile yapılırsa o duyu ismi ile bilinir. “Hakk sana hitap edip, bu hitabı sana işittirdiğinde, bu kulak müşahedesidir.” Çünkü müşahede, her zaman, duyu güçlerine özgüdür. Keşf ise manevi güçlere özgüdür.<sup>428</sup> Müşahede, gerçekte birtakım zâtları (cesetlenmiş ruh ya da ruhani türler) görmekten ibaret olması yönüyle keşften ayrılır.

Konevi batını bilgi ve ilim türü için özel müşahede ve bu anları ifade için de “şimşek tecelliler” kavramlarını kullanır. Bu tecelliler bir şarta bağlı olmayan müşahedelerdir. Yani bu mertebedeki kişi zevk olarak şunu bilir ki aynanın hakikat üzerinde hiçbir etkisi yoktur.<sup>429</sup> Yani edinilen bilgiler olduğu gibi yansıyan görünüşlerdir. Konevi’de bu müşahedelerin bereketi hakkında şöyle der: “Bu müşahedeler Allah’tan başka her şeyi kuşatacak kadar ilimler ve vasıflar bırakır.”<sup>430</sup> Buradaki ‘bırakmayı’ anlamak tecrübe ile çok bağlantılı, çünkü tasavvufi hallerin en büyük güçlüğü ifade edilmeleridir. Bu güçlüğü bir kenara bırakırsak alınan bu bilginin doğruluğundan İbnü’l Arabî asla şüpheye kapılmaz. *Kitabu’l Fena Fil Müdahede* adlı eserinde İbnü’l Arabî batını bilgi için şunları ifade eder: “Yüksek seviyesi nedeniyle keşf ve ilmin bu dalını insanların büyük bir kısmından gizlemek gerekir. Çünkü ona bütünüyle dalmak uzak bir ihtimal, dalıp da mahvolmak ise yakın bir ihtimaldir.”<sup>431</sup> İbnü’l Arabî bu güçlüğü farkında olmalı ki bu ilmin anlaşılmasına yönelik şöyle bir mihenk taşı ortaya koyar. Şayet dile getirilen bilgide bir uyum var ve akla yatkın ise, duyanda bir tat oluşuyorsa bu bilgi teorik ilme aittir. Kişi bu bilgiyi kendi başına araştırıp öğrenebilir. Eğer ki bu özellikler edinilen bilgide yoksa bu bilgi batını ilimdir. Çünkü bu ilme ait bilgi, açıklandığında çirkinleşir ve aklın algısına direnir, belirsizleşir. Böyle bilgiler zayıf akıllılarca değersiz ya da anlamsız bulunup bir kenara

---

<sup>427</sup> Çakmaklıoğlu, *age*, 194.

<sup>428</sup> Hâkim, *İbnü’l Arabî sözlüğü*, 497.

<sup>429</sup> Konevi, *Vahdet-i Vüçüd ve Esasları*, 32-33.

<sup>430</sup> Konevi, *Vahdet-i Vüçüd ve Esasları*, 33.

<sup>431</sup> Hürtenstein, *Hayatı ve Fikriyatıyla Muhyiddin İbn Arabî “bir merhamet abidesi”*, 52.

atılır. Bu sebeple veya tedbir amaçlı bu ilim erbabı meramlarını örneklerle, ima yollu veya şiirsel ifadelerle anlatırlar.<sup>432</sup>

İbnü'l Arabî kendi ilmi için ise şöyle bir değerlendirme yapar: “O ne bazılarının anlayışlarından ne de bazı kitaplardan alıntıdır. O Hakk'ta fena olma sonucu kalbe doğan tecellilerden ibarettir.”<sup>433</sup> Her müellif iradesinin etkisindedir ancak İbnü'l Arabî ilminin kaynağını şöyle ifade eder: “Sûfi, bilgisini ilahi tecellinin kalpdeki etki/lerinden elde eder.”<sup>434</sup> İlminizi nereden aldınız? Sorusuna Ebû Yezid Bistamî şöyle cevap verir: “Siz ilminizi ölümlülerden biz ise ölümsüz diriden almaktayız. Bu ilim öyle bir ilimdir ki teorik akıl ona ulaşamaz.”<sup>435</sup> Bu bağlamda İbnü'l Arabî'nin *Fütûhatın'da* geçen bir anısını burada zikretmek istiyorum.

Bir keresinde şeyhimiz Ebu-el Abbas el-Üryani ile aramda Hz. Peygamberin çıkacağını müjdelemiş olduğu bir şahıs hakkında bir mesele cereyan etmişti. Şeyhim bana “O şahıs falan oğlu falandır.” deyip ismen tanıdığım bir şahsı tarif etti. Ben o adamı görmemişim fakat halasının oğlunu görmüştüm. Belki bu nedenle onun hakkında çekingen davrandım ve söz konusu adamın durumu hakkında bilgim olduğu için şeyhimin onun hakkındaki ifadesini kabule yanaşmadım. Şeyhin oku kendisine döndü ve içinde acı duydu. Henüz işimin başlangıcında bulunduğum için bunun farkında değildim. Şeyhimden ayrılıp evime gittim. Yolda tanımadığım bir adamla karşılaştım. Bana selam verdi. Selamı, sevecen ve şefkatliydi. Sonra şöyle dedi: “Muhammed! Ebu Abbas'ın falan kişi hakkında söylediği şeyi doğrula! Ebu Abbas'ın zikrettiği şahsın adını söyledi. Ben “Peki.” dedim. Maksadını anladım ve hadiseyi bildirmek için hemen şeyhimin yanına döndüm. Şeyh bana şöyle dedi: “Ebu Abdullah! Seninle işimiz var! Sana bir şey söylüyorum, aklın söylediğime yatmıyor, ta ki Hızır gelip falancanın dediğini doğrula diyor. Benden duyup çekingen davrandığım her konuda böyle bir olay nasıl tesadüf edecek ki?”<sup>436</sup>

Alıntı metinden anlıyoruz ki bu manevi halleri aklın anlaması ve kabullenmesi güçtür. Bu halin ifade edilemeyeceği ve denetlenemeyeceği de açıktır. Bu durum batını ilmin belki en büyük problemlerindendir.<sup>437</sup> Batını ilim için Hz. Musa ve Hz. Hızır'ın *Kur'an-ı Kerim'de* bahsi geçen kıssaları iyi bir örnektir. Musa Peygamber'in Hz. Hızır ile yaşadıkları alelade gibi görünen olayların iç yüzünü anlayamaması ve yaptığı itirazlar bu hali açıklıyor. Yani Hz. Hızır'ın duvarı ücretsiz tamir etmesi, küçük çocuğu

<sup>432</sup> Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye Havas ve Avam İtikadı*, 128-129.

<sup>433</sup> Kılıç, *Şeyh-i Ekber, İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, 86.

<sup>434</sup> Kılıç, *age*, 89.

<sup>435</sup> Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye Havas ve Avam İtikadı*, 121-122.

<sup>436</sup> Hürtenstein, *Hayatı ve Fikriyatıyla Muhyiddin İbn Arabî “bir merhamet abidesi”*, 127.

<sup>437</sup> Kılıç, *İbnül Arabî*, 128.

öldürmesi ve gemiyi delmesindeki hikmeti Hz. Musa'nın anlayamaması, Hz. Musa'nın olayları zahiri yönleriyle değerlendirmesi ya da Batını ilmi anlayamadığından kaynaklanır.<sup>438</sup> Hz. Hızır'ın Musa peygambere “Sen ilminle kavrayamadığın şeye nasıl sabredebilirsin?” (...) sorusu ile Hızır esasen, “Ben öyle bir ilim sahibiyim ki o ilim sana zevk yoluyla hâsıl olmadı” (...) diyerek aynı zamanda batını ilmin kesbi değil vehbi bir ilim olduğunu ifade eder. Hz. Hızır sözünün devamında, “Sen Allah'ın öğrettiği öyle bir ilme maliksin ki onu da ben bilmem”<sup>439</sup> (...) diyerek Hz. Musa'nın peygamberlik rütbesini bildiğini ifade eder.

Neticede İbnü'l Arabî için en güvenilir bilgi, ilahi kaynaklı ve vasıtasız olarak elde edilen ve Hak ile aradaki perdenin ortadan kalkması ile ardındaki mânâ ve sırlara vakıf olma anlamına gelen keşfi bilgidir.<sup>440</sup> Keşfi bilgi tecrübeye dayalı olduğundan güvenilirliğinin ispatı zor ve kişinin vicdanı ile sınırlı olması sebebiyle soru işaretlerine daima açık olacaktır. İbnü'l Arabî hakikate keşf yoluyla eriştiğini ifade ederken, bu konuda eleştirilse de düşüncelerini ayet ve hadislerle temellendirerek keşfi bilgiyi vahiy ile destekler ve güçlendirir.<sup>441</sup>

O bu metotların tümüne bazen keşf bazen ise sezgi (hads) adını verir. İbnü'l Arabî “ilhamı” duyularla edinilen nazari bilginin ikamesi olarak görür.<sup>442</sup> Bu bilgi bir anda zihinde var olur. Yani bir çaba olmaksızın bir yerlerden gelir zihinde yerini alır.<sup>443</sup> Müşahededenden daha yüce ve geniş bir bilgi olan sezgi; Arap dil bilimci A. Cürçânî'ye (ö. 471/1078-79) göre bilinmeyene ulaşma yolunda bilinenlerin düzenlenmesi anlamındaki fikrin karşılığıdır.<sup>444</sup> Yani tasavvufi bir işaret olmaksızın akıl ve his yoluyla doğrudan ve aniden oluşan bir idrak türüdür.<sup>445</sup>

---

<sup>438</sup> Arabî, *Fusûs ül- Hikem*, 265.

<sup>439</sup> Arabî, *age*, 264-265.

<sup>440</sup> Hâkim, *İbnü'l Arabî sözlüğü*, 486.

<sup>441</sup> Çoşkun, “*Muhyiddin İbn Arabî'nin Felsefesinde “Allah” Mefhumu*”, 129.

<sup>442</sup> Karataş, “*Muhyiddin Arabî'nin İtikadı*”, 68.

<sup>443</sup> Hidayet Peker, “*Farabi ve İbni Sina'nın Felsefesinde Vahyin Kavramsal Muhtevası*”, Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi 1, c.17 (2008):171.

<sup>444</sup> Çakmakoğlu, *İbn Arabî'de Ma'rifetin İfadesi*, 195.

<sup>445</sup> Çakmakoğlu, *age*, 197.



İbnü'l Arabî bütün felsefesini sezgi adını verdiği keşfi bilgi ile belirlemeye, ayet ve hadisleri bu bilgi ekseninde yorumlamaya çalışır.<sup>446</sup> İbnü'l Arabî bu bilgileri önem sırasına koyarken ilk sıraya vahyi ardından keşfi bilgiyi daha sonra akıl ve duyuların edindiği bilgiyi sıralar. Bu bilgilerin içerisinde sezgiyi, bilgi edinmede en muteber yol olarak görür. İbnü'l Arabî'nin bu sıralamada ilk sıraya koyduğu vahiy, Allah'tan gelen bilgi olması hasebiyle şüphesiz en doğru ve kesin bilgidir.<sup>447</sup> İbnü'l Arabî “vahiy” kelimesini *Kur'an-ı Kerim*'deki anlamı doğrultusunda itaat edilecek ilmin karşısındaki ilka edilmesi anlamında kullanır. Vahyedenin kimliği bir anlamda gizlidir. Bu Allah veya şeytan olabilir. Burada kastedilen ilahi vahiydir. İbnü'l Arabî vahye iki açıdan bakar, onu genel anlamda tüm varlık ile özel anlamda peygamberler ile ilişkilendirir.<sup>448</sup>

İbnü'l Arabî akıl ve duyu organlarıyla edinemediği batını bilgiyi bazen rüyada bazen uyku ile uyanıklık arasında gâh mükâşefe (gözlem) yoluyla gâh müşahede yolu ile (seyretme) bazen ise ruhen yükselerek elde ettiğini ifade eder.<sup>449</sup> Bu aşamaların her birinde edinilen bilgi farklıdır. Çünkü bu mertebelerde müşahede edilen Allah sürekli değişen tecellilerdedir. Bu değişim edinilen ilmin de çeşitliliğine sebeptir. Bu sebeple edinilen ma'rifet bilgisi Allah'ı kuşatamaz.<sup>450</sup> İbnü'l Arabî'ye göre bütün bunlar zevk dediği bilgi edinme yoluyla elde edinilen bilgidir. “İşte bu bilgi, onun için gerçek bilgidir, ilimdir ve bundan başkası zan ve tahminden ibarettir, asla ilim değildir.”<sup>451</sup> İbnü'l Arabî bilgi hakkındaki düşüncesini böyle açıklayarak duyularımızla edindiğimiz akli bilgi ile zevki bilgi arasındaki sınırı çizer.<sup>452</sup> Batını bilginin kendine has birtakım özellikleri vardır. Bu özellikleri ile diğer bilgilerden ayırt edilir. Bu özellikler şöyle sıralanabilir.

---

<sup>446</sup> Mikâil Bayram, *Selçuklular Zamanında Konya'da Dini ve Fikri Hareketler*, (İstanbul: NKM Yayınları, 2008), 80.

<sup>447</sup> Karataş, “*Muhyiddin Arabî'nin İtikadı*”, 68-69.

<sup>448</sup> Çakmakçoğlu, *İbn Arabî'de Ma'rifetin İfadesi*, 198-199.

<sup>449</sup> Çoşkun, “*Muhyiddin İbn Arabî'nin Felsefesinde “Allah” Mefhumu*”, 129.

<sup>450</sup> Çakmakçoğlu, *İbn Arabî'de Ma'rifetin İfadesi*, 196.

<sup>451</sup> Arabî, *Fusûs ül- Hikem*, 208.

<sup>452</sup> Karataş, “*Muhyiddin Arabî'nin İtikadı*”, 70.

#### 2.1.4. Batını Bilginin Özellikleri

İbnü'l Arabî ve erbabına göre batını bilginin özellikleri şunlardır.

Batını bilgi:

- 1- Zihin tam edilgin bir halde iken edinilir ve ilahi feyze ait olan bu bilgi doğuştandır, insan kalbinin derinliklerinde uyumaktadır.
- 2- Aklın ötesinde olduğundan akıl ile çatışır. Akıl ile sezgi çatışırsa sezgi tercihe şayandır. Çünkü İbnü'l Arabî akli bilgiyi güvenilir bulmaz. Ona göre akıl ilahi bilgiye karışmamalı ve onu yorumlamamalıdır.
- 3- Ruhen belirli bir arınmadan sonra beliren batını bilgi herkeste somutlaşmaz. Kalbin her tarafına taşan bir nur şeklinde kendini gösterir.
- 4- Batını bilgi elde edilen (kesbî) bir bilgi değildir, o ihsan edilen (vehbî) bir bilgidir. Bu sebeple velilik vasıflarına sahip olmadan bu bilgiye erişilemez. Bir kimse ancak veli olarak doğuştan takdir edilir. Yani batını bilgi gibi velilik makamı da ihsan edilen bir makamdır. Bu makamdaki kişi sahip olduğu bilkuvve haldeki bilginin bilfiil hale geçmesi ile bunu idrak eder. Bu bir uyanma hali gibidir.
5. Hakk'ın gölgesi olan âlem ve hakikatin kendisi hakkında bilgi veren batını bilgi kesindir. Onda hata aramak beyhude bir çabadır.
6. Batını bilgi, Allah'ın bilgisi ile aynıdır. Çünkü bu bilgi fena haline ulaşılmadıkça elde edilemez. Bu sebeple bu tür bilgiye (kendisi ile kendisi hakkında edinilen bilgi) anlamında '**ma'rifetukebihi bihi**' denir.
7. Vasıtasız olarak elde edilen batını bilgi açıklanamaz Batını bilgiye sahip sufi kişi gerçeğin mahiyetinin bilgisini tam olarak elde eder."<sup>453</sup>

#### 2.2. İBNÜ'L ARABÎ VE KUR'AN'I KERİM

*Kur'an* Arapça kökenli bir kelime olup QRE (qare'e, kare'e) (okudu) sözcüğünün sülasi (üç harfli kelime kökü sistemine göre) mastarıdır. "okumak", "okunan", "okuyuş", "okuma" ve "bir araya getirme" anlamlarını ifade eder. Bazı batılı ilim adamları *Kur'an* kelimesinin Süryânîce'de "yazı-metin okumak, kilisede yapılan ders" anlamındaki 'karyânâ' kökünden türediğini iddia ederler. Ancak Arapça dilcileri

---

<sup>453</sup> Afifi, *Muhyiddin İbnu'l Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, 101-103.

“Kara’e” kökünün esas kök anlamı olarak doğrudan “kıraat” ve “tilâvet” anlamına gelmediğini belirtmekle birlikte kelimenin *Kur’an-ın* inişinden yıllar öncesine dayanan “okumak, bir bilgiyi zihinde tutmak” anlamında kullanıldığını belirtirler. Terim olarak *Kur’an*: Allah tarafından Cebrâil vasıtasıyla son peygamber Hz. Muhammed’e indirilen, mushaflarda yazılı olan, tevâtürle nakledilen, bir benzerinin getirilmesinden âciz kalınan az söz ile çok mana ifade eden ‘mûcize’ bir kelâmdır. *Kur’an* kendisini kastederken birçok yerde “el-Kur’ân” ve “el-Kitâp” kelimelerini kendisini işaret amaçlı kullanmıştır. Bu ifade tarzı onun hem okunan hem yazılan bir vahiy olduğuna işaret eder. *Kur’an-a* atfedilmiş pek çok isim ve sıfat vardır. Bu isim ve sıfatlara örnek olarak: kitâp, kur’ân, kelâm, nûr, rahmet, furkân, şifâ, zikir, kerîm, alî, hikmet, müheymin, ahsenü’l-hadîs, rûh, vahy, beyân, ilm, el-urvetü’l-vüskâ, müteşâbih, sıdk, adl, îmân, emr, büşrâ, münâdî, nezîr, mecîd, zebûr, mübîn, beşîr, azîz, belâğ, suhuf, mükerrerme, mutahhera gibi adlar verilmektedir.<sup>454</sup>

“*Kur’an*’da indirilmiş her ayetin bir zahiri ve bir batını olduğu gibi her harfin bir haddi ve her haddin de bir matlaı vardır.” Hadisini İbnü’l Arabî şöyle yorumlar: *Kur’an*’ın zahiri onun sûretini, batını o sûreti kullanan/yöneten ruhu, haddi ise bir varlığı diğerinden ayırt eden şeyi, matla’ı gayesi ve vardığı noktayı ifade eder. Bu kavramların (zahir, batın, had, matla) her birinin karşılığı olan bir âlem (âlemü’l mülk, âlemü’l-melekût, âlem-i ceberût, âlem-i esma-i ilahîyye) ve bu âlemlere has kılınmış insanlar (rical) vardır. İbnü’l Arabî *Kur’an* ile bu âlemler ve o boyutların ehli ile bağlantı kurar.<sup>455</sup> Bu bağlantılar sonuçta esmaya dayanır. Çünkü bütün varlık İbnü’l Arabî’ye göre sonsuz isimlerin tecelligahıdır. Bu durumda İbnü’l Arabî âlem ile ilahi kelam arasında kurduğu bağıntı/ları bütün varlığa ait kılar. Sonuçta *Kur’an-ı Kerim*’i, âlem ve insan ile arasında var olan bu bağ ile eşitler. Bu durum vahdet-i vücud açısından Hz. Peygamber’e (cevami’ul kelim’e) varır.<sup>456</sup> Bu sebeple İbnü’l Arabî insan-ı kâmil ile (el-insanü’l külli) *Kur’an-ı* özdeş görür ve ikiz kardeş olduklarını ifade eder.<sup>457</sup>

<sup>454</sup> Abdulhamit Birışık, “*Kur’an*”, Erişim tarihi: 24 02 2019, c. 26, 383-388. <https://islamansiklopedisi.org.tr>.

<sup>455</sup> Ağbal, *İbn Arabî’de İşârî Tefsir*, 171. Mütercim notu 585. dip nottan.

<sup>456</sup> Ağbal, *age*, 173.

<sup>457</sup> Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman, Hakikat, Şeriat ve İbn Arabî*, 61. Mütercim notu 95. dipnot

Az ışık, güçlü ışığın içinde nasıl kaybolup gidiyor ise ya da güçlü ışığa katılıyor ise, semavi kitapların sonuncusu olan *Kur'an* da güneş ışığı gibidir ve diğer peygamberlere inen vahyi de kuşatır. “Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık”<sup>458</sup> ayetinde ifade edildiği üzere Hz. Peygamber’in diğer peygamberlere kuşatıcılığı gibi *Kur'an-ı Kerim'in* de diğer semavi kitaplara karşı kuşatıcılığı vardır. Bu kuşatıcılığın sonucu olarak yeryüzü mescit kılınmıştır.<sup>459</sup> Doğruluğunda kesinlikle kuşku bulunmayan bilgi için kullanılan tevatür kavramı *Kur'an'ın* da bizlere inkâr edilemeyecek emin bir yol ile ulaştığını ifade etmede kullanılır. Çünkü *Kur'an'ın* bir benzerini getirmeye hiç kimse güç yetirememiştir. *Kur'an*, Allah’ın kelamı olduğu hakkında kuşku barındırmayan doğruluğu sabit bir metindir.<sup>460</sup> “*Kur'an* cin ve insan topluluklarının toplanıp meydana getiremeyeceği ilahi bir kitaptır.”<sup>461</sup> Bu işe kalkışanların boş çabalarından sonraki düşünceleri el Müddesir sûresinde şöyle anlatılır: “Sonra kahrolası ne biçim ölçtü biçti!”/ "Bu" dedi, olsa olsa eskilerden nakledilmiş bir sihirdir.”<sup>462</sup> *Kur'an* O’na inananları doğru yola ileterek dünya ve ebedi hayatlarını kurtardığı gibi bedeni hastalıklara da devadır.<sup>463</sup> O’na inanmayanlar ise nefsin açmazları içerisinde yol arayacaklardır.

İbnü’l Arabî’ye göre *Kur'an* tüm semavi kitaplardaki ilimleri ve onlarda bulunmayan ilimleri cem etmiş, dinamik bir kitaptır.<sup>464</sup> İbnü’l Arabî’nin bu düşüncesi *Kur'an'ın* içeriğinin genişliğine işaret eder. “Biz bu kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık”<sup>465</sup> ayeti ve “Bu kitabı sana her şey için bir açıklama, bir hidayet ve rahmet kaynağı ve müslümanlar için bir müjde olarak indirdik”<sup>466</sup> ayetinin içerdiği anlam ile delillendirir.<sup>467</sup> *Kur'an* âyetlerine ve kendisine, ne bir ekleme ne bir çıkarma yapılabilir.

<sup>458</sup> En’âm 6/38.

<sup>459</sup> Hürtenstein, *Muhyiddin İbn Arabî “Bir Merhamet Abidesi”*, 110.

<sup>460</sup> Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye Havas ve Avam İtikadı*, 135.

<sup>461</sup> İsrâ 17/82.

<sup>462</sup> Müddesir 74/20-24.

<sup>463</sup> Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye Havas ve Avam İtikadı*, 139.

<sup>464</sup> Kılıç, *İbnül Arabî*, 134-135.

<sup>465</sup> En’âm 6/38.

<sup>466</sup> Nahl 16/89.

<sup>467</sup> Abdulhamit Birışık, “*Kur'an*”, Erişim tarihi: 24 02 2019, c. 26, 383-389. <https://islamansiklopedisi.org.tr/388-389>.

*Kur'an'ın*, (ayn'ı) korunmuş olduğundan, yokluk ile vasıflandırılmaz. Çünkü yokluk, şeyliğin ortadan kaldırılması demektir. Hâlbuki şeylik, hem varoluşu, hem de sâbit oluşu bakımından anlaşılabilir bir şeydir. Ve bu ikisinin dışında, üçüncü bir kategori de yoktur.<sup>468</sup> İbnü'l Arabî için *Kur'an* en önemli delildir. Ancak o hadis ilmine de çok önem vermiştir. O hadisleri dinlediği mazhar-ı Muhammedi ve mazhar-ı Cebrail'den kalbine indirir. Yani sahabenin Rasulullah'tan dinlediği gibi kendisi de dinler. Ancak muhaddislerin ölçülerini de kabul eder. Hatta keşfi olarak kalbine inen bazı hadisleri hadis kitaplarında harfi harfine gördüğünde kendisinin de şaşırıldığını *Fütûhat'ında* ifade eder.<sup>469</sup>

### 2.2.1. Kur'an Ayetleri, Mana ve İbnü'l Arabî

Kelimeler, ağızdan çıktıklarında zihninde oluşan mana canlanması ile anlam kazanırlar. Kelimenin manasını akıl ve hayal yoluyla idrak ederiz. Kelimeler cümle halini aldıklarında ayet olarak adlandırılır ve anlamda kelime anlamından çıkarak genişler. Bu genişleyen manaya İbnü'l Arabî 'alâmet' der. Ayetler bir araya gelerek sûreleri oluşturduklarında ise onları 'menzil' olarak adlandırır.<sup>470</sup> *Kur'an* bütün hakikatleri içerdiğinden kuşatıcıdır, bu sebeple 'varlığın bekasını koruyan' itidal menzildir. Bu menzilde olması sebebiyle *Kur'an'ın* süreklilik ve beka özelliği vardır. "Kur'an'ı dağa indirmekten"<sup>471</sup> ayetinden kasıt *Kur'an'ın* menzildir. O, menzilden aşağıda korunamaz. Şayet *Kur'an*, menzilden farklı bir yere indirilecek olsa idi bu yer âlemlere rahmet olan Hz. Muhammed'in kalbi olurdu.<sup>472</sup> İbnü'l Arabî'ye göre ayın menzilleri gibi (dolunay, hilal) *Kur'an-ın* da menzilleri vardır.<sup>473</sup> O bu menzillerin içerdiği pek çok ilimler olduğu kanaatindedir. Örneğin: *Kur'an* hakkındaki anlayışın bilgisi, her şeyin kendisini ifade edişinin bilgisi, sayı ilmi,

---

<sup>468</sup> Ali Vasfi Kurt, "İbn Arabî'de Hayâl ve Vücûd Paradoksu Özelinde el-Futûhâtü'l-Mekkiyye ile Fusûsu'l-Hikem'in Karşılaştırılması", Tasavvuf, İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2) 23, (2009): 522.

<sup>469</sup> Kılıç, *İbnül Arabî*, 137.

<sup>470</sup> Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye Kur'an-ı Kerim'i anlamak*, 38.

<sup>471</sup> Haşır 59/21.

<sup>472</sup> Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye Kur'an-ı Kerim'i anlamak*, 31.

<sup>473</sup> Arabî, *age*, 89.

âlemin nitelikleri ve mertebelerinin bilgisi gibi... Menzillerdeki ilimlerin idrak edilmeleri batını ilmin alınması ile ilgilidir.<sup>474</sup> Keşf ehli için olan bu ilimleri kalbin edinişi batını ilme vakıf oluşu ile ilgilidir. Kalp batını ilme ne kadar vakıf ise *Kur'an* menzillerindeki ilimleri o denli alır.

“*Kur'an'da* nâzil olan her ayetin bir zahiri ve batını olduğu gibi her harfin bir haddi ve her haddin bir matlaı vardır.” Hadisini te’vil ve tefsir için bir dayanak olarak gören İbnü’l Arabî’ye göre bir ayet tefsir edilirken, mana sadece zahire atfedildiği takdirde batını mana feda edilmiş olur ve bu şekilde teşbihe gidilmiş olduğunu düşünür. Aksi durumda ise batını anlamla yetinildiğinde şerî maksattan vazgeçmeye sebebiyet verilebilir. İşte İbnü’l Arabî bu ikisi arasındaki orta yolu tutarak ayet/lerin zahiri manasını korumakla beraber, onlardan birtakım işarî manalar da çıkarmaya çalışır.”<sup>475</sup> Ona göre zahiri mana kullanılan dildeki anlam iken, batını mana daha deruni, batın ehlinin anlayışına uygun düzeydedir. Bundan dolayı zahir ehlinin *Kur'an'dan* anladıkları mana/lar dilin imkân düzeyindeki anlamları aşamazken batın ehli manaların derinliklerine vakıf olur.<sup>476</sup> İbnü’l Arabî *Kur'an'ın* zahiri mana boyutunu kabul etmekle birlikte, *Kur'an* lafızlarının kuşattıkları bütün anlamları ile bir bütün olduğu kanaatindedir. Bu sebeple anlamların tek biri ile yapılacak açıklamanın eksik olacağını düşünür. *Kur'an'ın* zahiri yorum boyutunda hiçbir manayı atlamayan İbnü’l Arabî bu boyutta yapılacak eksikliğin dinin ameli boyutunda tahribat yapacağı kanaatindedir. Böyle bir hatanın ma’rifete giden yolu daraltacağı/kapatacağını düşünür.<sup>477</sup> Bu durumda *Kur'an'ı* anlamamanın en sağlıklı yolu onu bütün boyutları ile anlamaya çalışmaktır.

Ona göre *Kur'an'ı* anlamak için insan akıl ve hayal melekelerini kullanmalıdır. O, ayetlere bazen akli ön plana alarak bazen de hayali (sembolik işaretleri) önceleyerek yorumlar getirir. Allah’ın hayat veren kelimesi *Kur'an*,<sup>478</sup> gönüllere indiğinde manalar açılır ve kişi her okuyuşunda batınındaki haline göre yeni anlamlar edinir. Lafızda bir değişiklik olmaz.<sup>479</sup> İbnü’l Arabî’ye göre kelimelere atfedilen manaların hiçbirini

---

<sup>474</sup> Arabî, *age*, 85.

<sup>475</sup> Ertuğrul, *Vahdet-i Vücut ve İbn Arabî*, 283.

<sup>476</sup> Çakmakçoğlu, *İbn Arabî’de Ma’rifetin İfadesi*, 317.

<sup>477</sup> Ağbal, *İbn Arabî’de İşârî Tefsir*, 139-240.

<sup>478</sup> Chittick, *İbn Arabî Giriş Kitabı*, 157.

<sup>479</sup> Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman, Hakikat, Şeriat ve İbn Arabî*, 56-57.

reddedilmemelidir. Çünkü ayetler inzal olunurken kelimelerin manaları Allah'ın ilmi dâhilindedir. Bu anlamların bazısını inkâr edersek ilahi ilmi sınırlamış oluruz.<sup>480</sup> İbnü'l Arabî'ye göre kalamullahın içerdiği tüm unsurlar harfler, kelimeler, hatta noktalar dahi kendi başına anlamlar içerir.<sup>481</sup> *Kur'an* aklın algısına uygun nitelikte ve uygun kavramlarla vücut bulmuştur. Bu bir anlamda batını ve zahiri olanın arasını birleştiren berzah gibidir. *Kur'an* bu birleştiriciliği ile batını ve zahiri iki alana hitap etmektedir.<sup>482</sup> İbnü'l Arabî *Kur'an'da* gizli ve sembolik manalar arayan bir batını ya da *Kur'an'ın* zahiri manasına saplanıp kalmış bir zahiri olarak değerlendirilemez. Çünkü İbnü'l Arabî sadece batınlılığı kötü, sadece zahiriliği ise (tescim) putperestliğe giden bir yol olarak görür.<sup>483</sup> İbnü'l Arabî'nin ayetlerin batını anlamlarına erişme gayreti ayetlerin zahiri anlamlarını reddettiği anlamına gelmez. O dinin zahirini ihmal etmeyen bir anlayışa sahiptir. Onun için dinde doğru olan zahir ile batının uzlaştırılmasıdır. Çabaları da *Kur'an'ın* batını anlamının ortaya çıkarılmasına yönelik çabalarıdır.<sup>484</sup>

*Kur'an-ı Kerim* ayetleri “Alâ kalbike” sonsuz anlamlar içerir, böyle olduğu için onu okuyanların kalplerine her defasında yeni manalar aktarır.<sup>485</sup> Şayet okuyan okuduğundan böyle yeni bir anlam edinemiyorsa bu kişinin yaptığı okuma/ların gerçekleşmemiş olduğunun ifadesidir.<sup>486</sup> Bunu *Kur'an'ın* bilfiil yaşayan varlık/lar olmasına bağlayan İbnü'l Arabî, her bir ayetin canlı bir anlam dünyası olarak yaşadığını düşünür. Bunu *Ruhul-Kuds* adlı eserinde *Kur'an* evrene denk olan aşkın mananın yoğun şekildeki ifadesidir, diyerek izah eder.<sup>487</sup> İbnü'l Arabî, yalnızca *Kur'an* ayetlerinin değil âlemdeki her şeyin canlı olduğu düşüncesindedir ki bu düşünce kendisinden çok daha eskilere (örn. Thales, Empedokles) dayanır.<sup>488</sup> İbnü'l Arabî bu düşüncesini en az iki kez tecrübe ettiğini, ilahi kelimenin güçlü ve hoş kokulu bir varlık olarak kendisine

---

<sup>480</sup> Chodkiewicz, *age*, 63.

<sup>481</sup> Chodkiewicz, *age* 207.

<sup>482</sup> Çelebi, “*İbn Arabî'nin Epistemolojisinde Duyu ve Akıl*”, 51.

<sup>483</sup> Keklik, *Muhyiddin İbnü'l Arabî Hayatı ve Çevresi*, 15.

<sup>484</sup> Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, 130.

<sup>485</sup> Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman, Hakikat, Şeriat ve İbn Arabî*, 57.

<sup>486</sup> Chittick, *İbn Arabî Giriş Kitabı*, 29.

<sup>487</sup> Hürtenstein, *Hayatı ve Fikriyatıyla Muhyiddin İbn Arabî “bir merhamet abidesi”*, 67.

<sup>488</sup> Karataş, *Muhyiddin Arabî'nin İtikadı*, 79.

tecelli ettiğini ifade eder. İlkini kendisi daha 12 yaşında iken geçirdiği ciddi bir rahatsızlık esnasında baygın halde iken gördüğünü söylediği rüyasında çirkin bir topluluğun ona zarar vermeye çalıştığı, yakışıklı ve hoş kokulu bir adamın bunlardan kendisini koruduğunu söyler. Ona kim olduğunu sorması üzerine ”Ben Yasin sûresiyim, seni koruyorum,”(...) <sup>489</sup> dediğini ve akabinde ayıldığında başucundaki babasının Yasin sûresini yeni bitirdiğini anlatır.

Ruhen ölü kimsenin Allah bilgisi ile dirilmesi hayat bulmasını ifade eden “*Kur’an* ancak kalbi ilme açık olan kul içindir.” <sup>490</sup> Diri kelimesi de bu insanlar için kullanılır. <sup>491</sup> *Kur’an* ayetleri Allah’ın insanlara ihsanıdır ki onları ancak kâfir olanlar inkâr ederler. Onlar nefislerinde ayetleri anlasalar dahi nefislerindeki zülmi hislerle onları örtmeye çalışırlar. <sup>492</sup>

### 2.2.2. Vahyin İndirilişi ve İbnü’l Arabî

Kalem-i a’lâ’dan çıkmış olan Levh-i mahfûz kıyamete dek olacakların bilgisini içerir. Levh-i mahfûz’un içerdiği bu bilgi tüm ilahi vahyi (bütün kitaplar ve sayfeleri) kapsar. Bu durumda bütün ilahi vahiy buradan indirilmiştir, diyebiliriz. İbnü’l Arabî’ye göre levh-i mahfûz makamında vahyin birbirinden ayrışması genel hatları iledir. <sup>493</sup> O *Kur’an*’ın insanlığa inişini iki açıdan yorumlar: Zevkleri de farklı olan bu iki yönün ilki birleştirici *Kur’an* diğeri ayrıştırıcı *Furkan*’dır. Hz. Peygamber’e *Kur’an* her iki halde de inmiştir. *Kur’an*’ın indirilişi Şaban ayının onbeşinci gecesine denk gelen Kadir gecesi’nde “*Furkan*” olarak, Ramazan ayında ise *Kur’an* (lafızlara dökülmüş) olarak yakın göğe buradan da yirmi üç yıl içerisinde Hz. Peygamber’in kalbine indirilmiştir. <sup>494</sup> *Kur’an*, birleştirici olarak inişi ile tevhidi davetin yapılışı karşısında “İlahları bir ilah mı yapacak!” hayretine düşülmesine vesiledir. *Furkan* olarak inişi ile dinde ayrılıkların (dinler, inançlar, mertebeler, esmanın çokluğu) sebebine vesiledir. <sup>495</sup> İbnü’l Arabî buna

---

<sup>489</sup> Hürtenstein, *Muhyiddin İbn Arabî* “bir merhamet abides”, 66.

<sup>490</sup> Yasin 36/70.

<sup>491</sup> Arabî, *Fusûs ül- Hikem*, 156-157.

<sup>492</sup> Arabî, *age*, 101.

<sup>493</sup> Ağbal, *İbn Arabî’de İşârî Tefsir*, 178.

<sup>494</sup> Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye Kur’an-ı Kerim’i anlamak*, 34-35.

<sup>495</sup> Arabî, *age*, 34.



işaret ettiğini düşündüğü şu hadisi esas alır: “Her ayetin bir zahiri, bir batını, bir haddi ve bir de matla’ı vardır” ve bu hadisi bütün olgu ve varlıklara genelleştirir.<sup>496</sup>

Allah’ın kullarına konuşması olan vahiy, ‘perde’ arkasından ya da bir elçi vasıtası ile Allah’ın dilediğini vahyetmesi şeklinde olabilir.” İbnü’l Arabî’ye göre Allah’ın insanlarla konuşması şöyledir:

1- Vahiyle: Burada kastedilen Allah’ın lafzını kulunun kalbine ilka etmesidir. Bu durum İbnü’l Arabî’ye göre uykuda rüya ile veya uyanık iken hayal şeklindedir.

2- Perde arkasından konuşması ile: Burada perdeden kasıt herhangi bir engeldir. Mesela Allah Hz. Musa’ya nida ettiğinde bir ağaç ile perdelenmiştir.

3- Bir elçi aracılığı ile: *Kur’an* meleği Cebrail’in peygambere vahiy iletmesi gibi.<sup>497</sup>

*Kur’an*’ın bütün yönleri ve kemalatı ile indirildiği yer asaleten insan-ı kâmil olan Hz. Muhammed’in kalbidir.<sup>498</sup> *Kur’an* Hz. Muhammed’in kalbine indiği gibi ümmetinden olanların da kalplerine sürekli inmektedir. İbnü’l Arabî’ye göre *Kur’an* nüzulü mana yönünden devam etmektedir.<sup>499</sup> Şöyle ki batını anlamlar, *Kur’an*’ı müşahede edenin kalbinde zahiri anlamlara dönüşür ve zahir-batın zıtlığını, hakikatın farklı yönlerine işarete yöneltir. Bu bir anlamda bu zıtlıkların uyumuna vesiledir.<sup>500</sup>

Bu anlamda *Kur’an*, Hakk ile kulları arasında bir berzahtır. *Kur’an* Allah isminin kudretinde indirilmiştir. Çünkü Rahman ismi kudretinde rahmet vardır. Allah ismi tüm esmayı kapsadığı için onda rahmet de, kahır da vardır.<sup>501</sup> *Kur’an* kendisini okuyanın manevi haline göre ona etki eder. Kişi kendi hali ile ne kadar az hemhal olur ise *Kur’an* ona o denli etki eder. Aksi halde *Kur’an* o kimseye haz vermez. Bu şekilde okunan *Kur’an* dile indirilmiş demektir. *Kur’an*’ın anlaşılacak okunması onun kalbe indirilmiş olma halidir ve bu bir zevktir. Kişi *Kur’an* dilini bilmeseyse bile bu şekilde

<sup>496</sup> Hâkim, *İbnü’l Arabî sözlüğü*, 449.

<sup>497</sup> Ağbal, *İbn Arabî’de İşârî Tefsir*, 187.

<sup>498</sup> Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye Kur’an-ı Kerim’i anlamak*, 33.

<sup>499</sup> Ağbal, *İbn Arabî’de İşârî Tefsir*, 242.

<sup>500</sup> Arabî, *age*, 244.

<sup>501</sup> Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye Kur’an-ı Kerim’i anlamak*, 80.

okuma ile anlamına vakıf olur.<sup>502</sup> Sufilerin ‘Rabbim bana haber Verdi.’ sözü ile kastettikleri budur.<sup>503</sup>

### 2.2.3. İbnü’l Arabî, Vahiy Çeşitleri ve Te’vil

Doğruyu akıl ile bilmenin gerçekleşmeyeceği konularda bilgi veren kaynak olarak tanımlayabileceğimiz vahyin insanlara gönderilmesinin sebebi insandaki bu yetersizliktir.<sup>504</sup> İbnü’l Arabî vahyi iki başlık altında inceler: Bunların ilki *Fütûhat’ında* zati vahiy olarak ifade ettiği fitrî vahiydir. Fitrî vahiy yaratılıştan zorunlu, sabit ve sürekli olan ilm-i ledündür. Fitrî vahiy insan ve diğer canlı cansız bütün varlıklar içindir. Canlı cansız her şeye fitraten verilen bilgi ona göre bir tür vahiydir. Bu vahyin muhatabı, üzerine indirildiği her şeydir ve bu tür vahiy uyulması zorunlu olan tekvini emirdir. Yani fitraten sahip olunan her şey bu vahyin kapsamındadır. Diğer vahiy türü ise fitrî olmayan sonradan yalnızca insana verilen arazî vahiydir. Bu tür vahiy, teklifi emir gereği sadece inananları bağlar. Arazî vahyi İbnü’l Arabî iki grupta değerlendirir: Biri peygamberlerin getirdiği vahiydir ki bu o peygamberin şeriatıdır. Diğer Allah’tan geldiğine dair bir delil bulunmadan ilka edilen vahiydir. İbnü’l Arabî vahyin bu türüne **“nevamis-i hikemiyye”** dediği (Uydurdukları ruhbanlığa gelince, onu biz yazmadık. Fakat kendileri Allah rızasını kazanmak için yaptılar. Ama buna da gereği gibi uymadılar.)<sup>505</sup> kulların oluşturduğu kuralları ve ona benzer peygamber yakınlarının haber verdiği bilgileri örnek gösterir.<sup>506</sup>

*Kur’an-ı Kerim* âyetlerinin bazıları muhkem, bazıları müteşâbih olarak adlandırılır. Zahirî anlamı, kolaylıkla veya bir karîne ile anlaşılabilir kelime ve âyetler muhkem ayet olarak kabul edilir.<sup>507</sup> Bundan dolayı “kitabın anası”<sup>508</sup> denilen bu âyetlere te’vil yapılamaz. Bu zahir manalar dinin temellerini teşkil eder. Bu manaları

---

<sup>502</sup> Arabî, *age*, 32.

<sup>503</sup> Arabî, *age*, 33.

<sup>504</sup> Ağbal, *İbn Arabî’de İşârî Tefsir*, 156.

<sup>505</sup> Hadid 57/27.

<sup>506</sup> Ağbal, *İbn Arabî’de İşârî Tefsir*, 159-160.

<sup>507</sup> Abdulhamit Birişik, “*Kur’an*”, Erişim: 24 02 2019, c. 26, 388-389. <https://islamansiklopedisi.org.tr/>

<sup>508</sup> Âl-i İmrân 3/7.

inkâr edenler küfre düşer.<sup>509</sup> Mânası ancak Allah tarafından bilinen veya muhtemel mânalarından biri yahut birkaçının yetkin ilim adamları tarafından te'vil yoluyla belirlenebildiği ibare ve âyetler ise müteşâbih ayet olarak adlandırılır.<sup>510</sup> Müteşâbih ayetler anlamlarının kapalılığı sebebi ile teville muhtaçtır.<sup>511</sup> İbnü'l Arabî *Kur'an* ayetlerini tefsir ederken takip ettiği usulü *Fusûsü'l-Hikem'in* Nuh fassında açıklamıştır. İbnü'l Arabî *Kur'an* ayetlerinin tefsirinde ilk anlam, olarak kelimelerin Arap dilinde karşılık buldukları zahiri anlamı tercih eder.<sup>512</sup> Şöyle ki: Allah kitabı vasıtasıyla kullarına kendinden söz ettiği vakit kastettiği ilk mana avama karşıdır. Havasa karşı ise kullanılan dilin imkân verdiği tüm anlamları kasteder.<sup>513</sup>

İbnü'l Arabî *Kur'an-ı Kerim'deki* muhkem ayetlerin teville gidilmemesi düşüncesinde olmasına rağmen ayette geçen kelimelerin Arap dilinde kapsadığı tüm anlamların kabul edilip içlerinde en uygun olanın seçilmesi taraftarıdır.<sup>514</sup> Kelime/lerin Arap dilinde karşılık bulunduğu her anlam İbnü'l Arabî için önemlidir. Bu anlam/ler zahiri olarak ilk mananın yanında böyle de olabilir, yani kanaat edinilen “yorum” manadır.<sup>515</sup> İbnü'l Arabî, *Kur'an'ın* keşf ve ilham yoluyla yorumlanmasını gerçek anlamda tefsir olarak değerlendirir. Ona göre *Kur'an'ı* gönderen Allah olduğuna göre tefsiri de o yapmalıdır. Bu durumda batını bilginin kaynağı da ilâhî olduğuna göre Allah'tan gelen ilim ve hikmete dayanarak yapılan tefsir İbnü'l Arabî için tercihe şayandır. Sözlükte açıklamak, “beyan etmek” anlamındaki “fesr” kökünden türeyen “tefsîr” kelimesi “ortaya çıkarmak, kelime veya sözdeki kapalılığı gidermek” demektir.<sup>516</sup> Bu yol ile ayet/lerdeki manaların üstü kapalı bir şekilde, dolaylı ve kinâyeli bir anlatımla lafızlara karşılık gelen mânalara işâret ederek, maksadı söz aracılığı olmadan başkasına bildirme,

<sup>509</sup> Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye Kur'an-ı Kerim'i anlamak*, 37.

<sup>510</sup> Abdulhamit Birişik, “*Kur'an*”, Erişim: 24 02 2019, c. 26, 383-388. <https://islamansiklopedisi.org.tr/>

<sup>511</sup> Faruk Beşer, “*Kur'an*” Erişim Tarihi, 15 03 2019 <https://www.yenisafak.com/yazarlar/yenisafak.com...kuran...zahir...batin...olabilir...2031697>.

<sup>512</sup> Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye Kur'an-ı Kerim'i anlamak*, 37.

<sup>513</sup> Arabî, *Fusûs ül- Hikem*, 33.

<sup>514</sup> Karataş, “*Muhyiddin Arabî'nin İtikadı*”, 74.

<sup>515</sup> Yunus Emre Gördük, “*İşari Tefsirin mahiyeti, Meşruyeti ve Bâtını Yorumdan Farkı*”, Marife, (2011): 41.

<sup>516</sup> Abdulhamit Birişik, “*Tefsîr*”, Erişim Tarihi: 01 04 2019, Türk Diyanet Vakfı, İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/tefsir#1>.

keşf ve ilham yoluyla *Kur'an* âyetlerinin bir kısmının veya tamamının yorumlandığı tefsirlere de işârî (remzî) tefsir adı verilmiştir.<sup>517</sup> Bu yorumlamalar noktasında ileri sürülen birtakım şartlar vardır. Bunları şöyle sıralayabiliriz. Yapılan yorum/lar zahiri mânaya aykırı olmamalıdır. Ayrıca başka bir nasta bu anlamı doğrudan veya dolaylı olarak destekleyen açık bir ifadenin bulunması gerekli görülür. Bu anlamda Ebû Süleyman ed-Dârânî'nin, (ö. 215/830) şu ifadeleri önemlidir: “Kalbime gelen bir ilhamın doğruluğunu iki âdil şahit (*Kur'an* ve hadis) tasdik etmedikçe doğru kabul etmem”.<sup>518</sup>

İbnü'l Arabî'ye göre *Kur'an*'ı okurken ayetlere te'vil getirmemeli, ekleme ya da çıkarma yapmamalıdır.<sup>519</sup> *Kur'an* Arap dilinin yapı ve özelliklerini taşıyan ilahi bir kitaptır. *Kur'an* bu yönüyle İbnü'l Arabî'ye göre hadistir. Bu nedenle Arapça'ya aykırı dil özelliklerini kabul etmez. Bu bir anlamda *Kur'an* tefsirine sınır oluşturur. Arap dili ifade imkânları içerisindeki anlam//ların tümü tefsir için kabul edilir. Bu neden ile Hz. Peygamber'in *Kur'an*'ı kendi düşüncesine göre tefsir eden kişi hakkında kâfir olmuştur, dediği (mevzu olduğu söylenen hadisi) Arap dilinin ifade imkânları dışında yapılan tefsirler için olduğu kanaatindedir.<sup>520</sup> Dilin ifade imkânları içerisinde *Kur'an* lafızları hangi anlamları içeriyor ise anlamların tümü İbnü'l Arabî'ye göre *Kur'an*'dır. O bu anlamda hiçbir manayı atlamaz.<sup>521</sup> Çünkü Allah lafızları seçerken Arap dilindeki anlamlara vakıftır.<sup>522</sup>

Düşüncelerini *Kur'an* ve sünnet ile temellendiren İbnü'l Arabî ayetlerin zahir ve batını anlamlarını birlikte değerlendirir.<sup>523</sup> Özellikle fikhî ayetlerin, zahir ve batını anlamlarının birbiri ile uyumlu olduğu kanaatindedir. İnsan ruh ve bedenden oluşan bir varlık olarak onun hem nefesine hem ruhuna hitap edilerek nefsi ile kalbi arasında

---

<sup>517</sup> Süleyman Uludağ, "*İşârî Tefsir*", Erişim Tarihi: 27 03 2019, Türk Diyanet Vakfı, İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/isari-tefsir>.

<sup>518</sup> Süleyman Uludağ, "*İşârî Tefsir*", Erişim Tarihi: 27 03 2019, Türk Diyanet Vakfı, İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/isari-tefsir>.

<sup>519</sup> Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye Kur'an-ı Kerim'i anlamak*, 35.

<sup>520</sup> Ağbal, *İbn Arabî'de İşârî Tefsir*, 191.

<sup>521</sup> Ağbal, *age*, 194.

<sup>522</sup> Ağbal, *age*, 192.

<sup>523</sup> Afifi, *İbn Arabî ile İlgili Araştırma Serüvenim*, 92.

sağlam bir ilişki kurulmuş olunabilir.<sup>524</sup> İbnü'l Arabî *Kur'an-ı Kerim* hakkında *el-Ankau'l-Muğrib* adlı eserinde şu veciz ifadeyi sarf eder. "Hayret içinde sahilsiz bir umman ve ummansız bir sahil gördüm."<sup>525</sup> *Kur'an* için umman nitelemesi yapan İbnü'l Arabî'nin *Kur'an'ı* anlama hususunda okuyucularına şöyle bir önerisi vardır: "*Kur'an* ummanına dal ama eğer nefesin yetmeyecekse onun zahirini tefsir eden eserleri mütalayla yetin ve ona dalma."<sup>526</sup>

#### 2.2.4. İbnü'l Arabî Felsefesinde İman ve Küfür

Sözlükte "güven içinde, korkusuz olmak" anlamındaki emn (emân) kökünden türeyen îmân kelimesi tasdik etmek, inanmak anlamına gelir. Terim olarak iman genellikle "Allah'tan gelen emirleri tebliğ eden peygamberleri tasdik etmek ve onlara inanmak" şeklinde tanımlanabilir. Bu inanca sahip olan kimseye mü'min, inancın gereğini yerine getiren kişiye de müslim denir. Müslim kelimesinin Farsçada çoğulu olan müslüman (müslimân) kelimesi de bu anlamda kullanılır.<sup>527</sup> *Kuran'da* ise kalbin gaybı (görünmeyeni, bilinmeyeni) tasdik etmesi şeklinde tanımlanan iman inançsızlığın karşıtıdır. İbnü'l Arabî için ise söz, davranış ve niyet olarak tasdik anlamında olan iman, başka bir deyişle rızaya dayalı kabul gücü demektir. İman, onun için önemlidir. Çünkü insanın hayal ve düşünce gibi kuvvetleri kendilerine ulaşan bir şeyi kabul edecek güce dönüşürler. İbnü'l Arabî psikolojik açıdan bireye kazandırdığı denge olarak yorumladığı imanı Allah'tan gelen bir nur ve lûtfuna ulaşanlara bir hediye olarak kabul eder.<sup>528</sup> İbnü'l Arabî kendisini imanı özel bir tasdik sayarak İslam'a bağlar. Şöyle der: "İman tasdik demektir. İman menzillerindeki ilk mertebe Allah'a, meleklerine, kitaplarına, elçilerine ve dirilişe inanarak, dilin Allah'tan başka ilah yoktur demesidir. Ardından uzuvların amel etmesi gelir. İbnü'l Arabî kendi imanı hakkında *Fütûhât'ında* şu izahı yapar:

Ben imanı ana-babamı taklit ederek aldım ve imanıma göre amel ettim, ta ki, Allah benim gözümü, kalp gözümü ve hayalimi açtı. Artık Hakikat benim için görülür, taklit sayesinde tahayyül edilen hüküm de mevcut hale gelmiştir. Şimdi

<sup>524</sup> Afifi, *age*, 702.

<sup>525</sup> Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman, Hakikat, Şeriat ve İbn Arabî*, 69.

<sup>526</sup> Chodkiewicz, *age*, 52.

<sup>527</sup> Mustafa Sinanoğlu, "İman", Erişim Tarihi: 01 04 2019, Türk Diyanet Vakfı, İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/iman#1>.

<sup>528</sup> Hâkim, *İbnü'l Arabî sözlüğü*, 356-357.

söylediğim ve yaptığım şeyi, kendi inancım, müşahedem ve görmem nedeniyle değil, Hz. Peygamber'in sözüne dayanarak söylemeye ve yapmaya devam ediyorum. Artık iman ve müşahede arasında bir yol tuttum ki böyle bir şeyin gerçekleşmesi çok zordur. Çünkü büyüklerin ayakları işte bu noktada kayar. Kâmil ise, müşahede zevkiyle beraber, imana göre amel eden kimsedir.<sup>529</sup>

İman, Allah'ı zihni olarak değil O'nun kendini bize bildirdiği gibi kabul etmek demektir. Bunu yapabildiğimizde zihin, edindiği ilahi bilgiyi kabullenecektir.<sup>530</sup> Bu sebeple İbnü'l Arabî imana dayalı bilgi hakkında akıl yürütmeyi men eder.<sup>531</sup> İman ve akıldan gelen bilgi telif edilmemeli ancak bu iki bilgi birleştirilmeden ayrı ayrı kullanılmalıdır. Allah'ı bilmeye dair bilgide duyular için göz ne ise kalp için de iman odur.<sup>532</sup> Akılın gayp âlemine erişememesini İbnü'l Arabî iman etmeyenlerle ilişkilendirir: "Onlar tabiat hükümlerine uyduklarından ilahi düzenden ve akıldan uzaklaştıkları için nefsi duygular ile tasarruf ederler. Bundan dolayı onlarda iman yerleşmez. İbnü'l Arabî'ye göre kıyamet bu kesim üzerine kopacaktır."<sup>533</sup> İbnü'l Arabî'ye göre iman gizli bir duygudur. İfade edilmediği sürece bilinmez.

Fitraten inanmaya meyyal olarak dünyaya gelen insanın, bir fikre güçlü bir şekilde bağlanmasına ya da kişinin olaylara karşı genel tavırlarına inanç diyoruz. İbnü'l Arabî'ye göre inanç kaçınılmazdır.<sup>534</sup> İnanç öyle bir şey ki ölümden sonraki yaşantıyı da şekillendirecek bir etki ve genişliktedir. İbnü'l Arabî bunu *Fütûhât'ında* şöyle ifade eder. "Öte dünyada rüyet bu dünyadaki inançlara dayanır."<sup>535</sup> İbnü'l Arabî'ye göre insanlar inanç/ları bakımında üç gruptur. Bunlar, ya avamdırlar ya da zahiri ilim ile donanımlıdırlar veya zahiri ve batını ilimleri cem etmişlerdir. Bu son grubun üzerinde "Lavassü'l havas" adını verdiği havas ilmine hâkim bir kesim daha vardır. Ona göre bu grupların tümü için ayrı inanç kategorilerinin olması gerekir.<sup>536</sup> İbnü'l Arabî'ye göre avam, *Kur'an* hükümlerinin zahiri anlamında ifadesini bulan tenzihi bilgiler ve Allah'ı bilmeye dair bilgiler ile Allah hakkında sahih bir bilgiye

---

<sup>529</sup> Hâkim, *age*, 357-358.

<sup>530</sup> Th Deman, "*Din ve Bilgi*", 283-284.

<sup>531</sup> Muhyiddin ibn Arabî, *Kitâbu'l-Vesâyâ*, çev, Seyfullah Sevim, Haydarabad dekarı (dekan), 209.

<sup>532</sup> Th Deman, "*Din ve Bilgi*", 283-284.

<sup>533</sup> Çelebi, "*İbn Arabî'nin Epistemolojisinde Duyu ve Akıl*", 51.

<sup>534</sup> Th Deman, "*Din ve Bilgi*", 283-284.

<sup>535</sup> Chittick, *Varolmanın Boyutları Tasavvuf ve Vahdet-ül-Vücut Üstüne Yazılar*, 131.

<sup>536</sup> Karataş, "*Muhyiddin Arabî'nin İtikadı*", 92.

sahip olur. Bu sebeple İbnü'l Arabî'nin avam için bu noktada önerisi şudur, onlar *Kur'an* hükümlerini tevile kalkışmasın, çünkü *Kur'an'ın* zahir anlamından edinecekleri bilgi sahih bilgidir. Sıradan birinin *Kur'an* hükümlerini tevile kalkışması halinde bu kişinin durumu akılcı-tevili benimsemiş olanın hali gibidir. Şayet te'vilinde yanılmaz ise doğruyu bulur.<sup>537</sup> Zahiri anlam doğru bir inanç için yeterlidir. Zahiri ilim sahipleri ise öğrenmeyi akli ilim delillerini tahlil ve takip ederek gerçekleştirirler. Bu ilim ehlinin kuşkuları ilimleri gibi teorik düşünce ve araştırmaya bağlıdır. İbnü'l Arabî'ye göre bunların ilimlerinin bir kısmı doğru ise de çoğu yanlıştır.<sup>538</sup> Havâs ve Havâssü'l-Havâs yani saflaşmış olanlar ve saflığın zirvesindekiler için İbnü'l Arabî'nin önerisi sırlar ilmi büyük bir okyanustur. İyi yüzücü olmayanlar bu okyanusa dalmasınlar, aksi hal onların helakine sebep olur.<sup>539</sup> Havâs ve Havâssü'l-Havâs grub mensuplarının halleri ma'rifet ve ma'rifetullah bölümünde ele alındığı gibi onlar bilgiyi kaynağından vasıtasız olarak aldıkları için bilgi ve inançlarından şüpheleri yoktur.

Peki, o halde iman nedir? İbnü'l Arabî'nin akıl ile eş tuttuğu iman, akıl gibi her şeyin algı ve idrakini sağlayan bir nura sahiptir. İslam dininde iman, Allah'ı tanımanın dışında O'na kulluğu da zorunlu gören bir kavramdır.<sup>540</sup> Bu durumda iman ile amel arasında kurulan bağ bazılarına göre zorunlu bazılarına göre zorunlu değildir. İbnü'l Arabî'ye göre amel olmadan imanın varlığı söz konusu iken iman olmadan amelden bahsedilemez.<sup>541</sup> İmanın konusu yalnız Allah iken inancın konusu her şey olabilir. İnanç bireyin tüm düşüncelerine, eylemlerine hâkimdir. Bu sebeple İbnü'l Arabî “Her inanç doğrudur.” ifadesini kullanır. Şöyle ki doğru ile hakikatin belli bir yönünü ifade ettiğimizi kabul edersek, bu durumda tüm inançlar kesinlikle doğru demektir. Çünkü her biri, var oluşu gereği hakikatin belli bir yönünü ifade eder. Bu yön ne kadar sınırlı ya da çarpıtılmış olursa olsun, durum değişmez.<sup>542</sup> Bu durumda İbnü'l Arabî için bütün inançlar kısmen doğrudur, çünkü onlar da gerçeğin bir yönünü

---

<sup>537</sup> Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye Havas ve Avam İtikadı*, 134.

<sup>538</sup> Kılıç, *İbnü'l Arabî*, 77.

<sup>539</sup> Çakmakçoğlu, *İbn Arabî'de Ma'rifetin İfadesi*, 350.

<sup>540</sup> Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye Havas ve Avam İtikadı*, 23.

<sup>541</sup> Arabî, *age*, 24.

<sup>542</sup> Chittick, *Varolmanın Boyutları Tasavvuf ve Vahdet-ül-Vücut Üstüne Yazılar*, 128.

ifade ederler. İki ayrı koruyucu yönü olan din, bir yönü ile nefsi korurken siyasi yönü ile âlemin düzenini koruyarak âhiret işlerini düzenler.<sup>543</sup>

Bu çeşitli inançlar içerisinde insanı iki dünyasında da mutlu edecek olan inanç hangisidir? Ya da insan bu inançlar arasında mutlu olabilir mi? Sorusuna İbnü'l Arabî kısmi olarak evet der. Çünkü bu çeşitli inanışlar gerçeğin bir yönüne isabet eder. Hayır dediği nokta da dinin amacı insanın mutluluğu ise bu amaca ancak vahye uygun düşen inançların ulaşabileceği kanaatindedir.<sup>544</sup> Allah'a imanın zıttı olan vücudun çokluğu olarak tanımlanan şirk<sup>545</sup> ne demektir? Buna bakalım.

#### 2.2.4.1. İbnü'l Arabî ve Şirk

Her esma kendi özel anlamı ile diğer esmalardan ayrılır. Kul hangi esma ile Rabbine niyaz etse, o esmanın gereğini rabbi yaratır. Çünkü tüm esmalar aynı Zat-ın sıfatlarıdır. Yani Vahid olan rabbe nispet edilirler. Burada önemli olan ilahlığı tek bir esmaya ait kılmamaktır. Açıktır ki bu ilahlık mertebesini parçalayan şirk'tir. Şirk ise en büyük zulümdür. İnanmak insan fitratından gelen bir duygudur. İnanıcı tevhit inancına vardırarak ise akıl ile olabilecek bir şey değildir. Çünkü akıl kişiyi Allah'ın varlığına, birliğine götürür ama vahiy ile karşılaşmayan akıl tevhit inancına ulaşamaz. Yani vahye ulaşamayan kişi ya da toplum, aşırı tenzih veya teşbihe düşmüştür. Bunu Hristiyan toplumlarda insan-tanrı ve/veya tanrılaşan insan itikadı olarak, Yahudi toplumlarında ise teşbihin aşırılaşması olarak, öyle ki “Biz Allah'ı görmedikçe sana inanmayız”<sup>546</sup> ayetinde ifade edilen boyuta varmıştır.<sup>547</sup>

Allah bir şeyin olmasını dilediğinde o şeyin olması için gerekli şartları yaratır. Bazı insanlar şartlara ya da onları oluşturanlara yaratıcılık atfederler ve böylece küfre düşerler.<sup>548</sup> Mesela Hz. İsa'nın babasız olarak dünyaya gelişi üzerine bazı insanlar onun Allah'ın oğlu olduğu kanaatine vararak küfre düşmüşler veya Hz. İsa'nın ölülere

<sup>543</sup> Arabî, *Fusûsu'l Hikem Tercüme ve Şerhi*, 445.

<sup>544</sup> Chittick, *Varolmanın Boyutları Tasavvuf ve Vahdet-ül-Vücut Üstüne Yazılar*, 135.

<sup>545</sup> Kılıç, *Şeyh-i Ekber, İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, 317.

<sup>546</sup> Bakara 2/55.

<sup>547</sup> Çoşkun, “*Muhyiddin İbn Arabî'nin Felsefesinde “Allah” Mefhumu*”, 117-118.

<sup>548</sup> Arabî, *Fusûs ül-Hikem*, 155.



diriltmesinde diriltme eylemini Hz. İsa'ya atfetmeleri, onların küfre düşmelerine sebep olmuştur.<sup>549</sup>

İman etmiş olanlar nebi ve resullerin getirdikleri haberlere inanmış olan mukallitlerdir.<sup>550</sup> Bunlar peygamberleri taklit ederler. Din alanında fikir sahibi olanları taklit edenler ise mukallit ya da iman eden değildir. İman sahibi kimseler “Allah’ı görür gibi ibadet ederler. Görmekten kasıt görüyormuş gibi ibadet etmektir. Çünkü biz onu göremesek de o bizi daima görüyor. Allah’ı keşfi bilgi dışında akıl ve fikir yoluyla bulmaya çalışmak boş bir çabadır.<sup>551</sup>

Lokman Peygamber oğlundan Allah’a şirk koşmamasını ister ve şirkin “cehlin son mertebesi”<sup>552</sup> (...) olduğunu ifade eder. Şirkin sebebini, İbnü’l Arabî bazı kimselerin ma’rifet bilgisini anlayamamış olmalarının verdiği şaşkınlığa bağlar. Şirk ile ilahi birlik “makamı parçalanmak ve çoğaltılmak sûretiyle vafedilmiş olunur”<sup>553</sup>(...) ki bu zulmün en yüksek boyuttur. Dünya’da Allah’tan başka bir şeye ibadet eden şirke düşmüş ve Allah’a ortak koşmuş olur. Şirk içindeki kimseler bu ilahlarını gönüllerinde yüceltirler, bunu onlara seçkin bir makam vererek yaparlar. Allah bize kendisini tanıtırken “(Refüddereecat) dereceleri yüksek olan diye bildirdi. Kendine (Refüdderece) derecesi yüksek demedi. (...) Çünkü Allah, çok farklı ve çeşitli derecelerde ancak kendisine ibadet edilmesini diler.” Allah’a ibadette en yüksek derece “heva yani aşktır.”<sup>554</sup>(...) Bu durumda kul iradesiyle sevgisini Allah’a yönelterek O’nu diğer varlıklardan üstün görür. İbnü’l Arabî’ye göre şirk içindeki kimse/ler aynı ruh haliyle ilahlar edinirler. Bu hal, insanın kendi aşk ve hevasının mahkûmu olmasıdır. Şirk içindeki kimselerin edindikleri ilahlara ait olan isimler (taş, toprak, ağaç, insan, melek vs.) çeşitlidir. Bu kimseler hayallerinde oluşturdukları ilahları görürler. İbnü’l Arabî’ye göre, gerçekte ise o taptıkları ilahlar da “Hakk’ın zuhur ve tecellilerinin mahallidir.”<sup>555</sup>(...)

---

<sup>549</sup> Arabî, *age*, 24.

<sup>550</sup> Arabî, *age*, 125.

<sup>551</sup> Arabî, *age*, 128.

<sup>552</sup> Lokman 31/13.

<sup>553</sup> Arabî, *Fusûs ül-Hikem*, 239.

<sup>554</sup> Arabî, *Fusûs ül-Hikem*, 247.

<sup>555</sup> Arabî, *age*, 248.

Şirk hususunda manidar olan Hz. Musa'nın şu kıssasıdır: Musa (as.) Samiri'nin yaptığı buzağıyı yaktırıp küllerini denize savururken "Samiri'ye yaptığın ilahına bak!"<sup>556</sup> Ne hale düştü, yok oldu, diyerek hareketini sorgulamasını ister. İbnü'l Arabî'ye göre arif insan, kulların taptığı her şeyde (her türlü put, insan, hayvan, yıldız vs.) Allah'ın tecellisini gören insandır. Buradaki ince çizgi varlıktaki ilahi tecelliyi görmektir. Tecelliyi görmek farklı bir şey o şeye ilah demek farklı bir şeydir. İbnü'l Arabî eskilerin "Biz putlara ancak bizi Allah'a yaklaştırsın diye tapıyoruz." sözünü ancak ariflerin anlayabileceğini söyler. Gerçekte onların o putlardaki tecelliyi sezmiş olduklarını düşünür. Allah, peygamberine "De ki onları adlarıyla söyleyin."<sup>557</sup> İfadesi de kullarını putlara tapmaktan alıkoymaya yönelik bir delildir. Yani onlar ilah değildir. Onların kendilerine ait isimleri vardır.

### 2.2.5. İbnü'l Arabî'de Kaza ve Kader Anlayışı

"Allah'ın bütün nesne ve olayları ezelf ilmiyle bilip belirlemesi" diye tarif edilen kader, "Hükmetmek, muhkem ve sağlam yapmak, emretmek, yerine getirmek" anlamlarına gelir. *Kur'an'da* "ölçü, miktar ve güç" anlamlarında da kader kelimesi kullanılır. Kazâ ise "Allah'ın nesne ve olaylara ilişkin ezelf planını gerçekleştirmesi" vakti saati geldiğinde takdir etmesi şeklinde tanımlanır.<sup>558</sup> İbnü'l Arabî kaza ve kader kelimelerini aynı anlamda da kullanır.<sup>559</sup> İbnü'l Arabî'ye göre ilimlerin en yücüsü<sup>560</sup> olan kader, varlığın ayn halinde iken rabbine verdiği bilgidir. Bu durumda her kul kendi tercihlerini yaşıyor, demektir. *Kur'an'da* bu şöyle izah edilir: "Biz insanın kaderini çabasına bağlı kıldık."<sup>561</sup> Bu durumda ayan-ı sabite dediğimiz öz, kader ilminin anahtarlarıdır. Allah'ın varlıklar üzerine olan tecellileri onların aynlarından aldığı bilgi gereğindedir. İşte hayrın ve şerrin kaynağı böylece kulun kendisidir.<sup>562</sup>

---

<sup>556</sup> Arabî, *age*, 244.

<sup>557</sup> Arabî, *age*, 249.

<sup>558</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Kader" Erişim Tarihi: 28 04 2019, Türk Diyanet Vakfı, İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kader>.

<sup>559</sup> Karataş, *Muhyiddin Arabî'nin İtikadi*, 86.

<sup>560</sup> Arabî, *Fusûs ül- Hikem*, 142.

<sup>561</sup> *İsra* 17/13.

<sup>562</sup> Arabî, *Fusûs ül- Hikem*, 83-84.

İbnü'l Arabî kader ilminin oluşmasını şöyle izah eder. Allah'tan ihsanda bulunan kullarını iki gruba ayırır: Bunlardan biri ihsana ermekte acele edenler, diğeri ihsana ermeyi “Tanrı ilmine bağlı tutanlardır.” Onlar bilirler ki “Allah katında ancak bilinmiş olan şey zuhura gelir ve kul dileğine istedikten sonra kavuşur.”<sup>563</sup> Anlaşılan odur ki Allah'ın ilminin oluşması kulun ayn'ına bağlıdır. Bu durumda ayn-ı sabitelerin kendileri hakkında rablerine verdikleri bilgi Allah'ın o varlıkla ilgili ilmını oluşturur. Allah'ın o varlıkla ilgili hükümleri de verilen bu ilme bağlıdır.<sup>564</sup> Burada kulun isteğinin yerine gelmesi onun istidadına bağlanmış olduğu açıktır. İbnü'l Arabî ihsan dileğini Tanrı ilmine bağlı tutanları da iki gruba ayırır ayırır: Bunlardan biri ihsanı “bir şeyi kabul etmelerinden dolayı” diğeri ise kabiliyetlerinden dolayı kazandıklarını bilirler. Bu iki sınıf hakkında İbnü'l Arabî şöyle bir değerlendirme yapar: “İkinci sınıf, ihsanlarının kabiliyetlerinden dolayı kabul gördüğü düşüncesinde olanlar daha kâmil ve üstündür.”<sup>565</sup> İbnü'l Arabî bu ilme kaza der. Bu durumda kazanın etken faktörü kulun ayan-ı sabitesi, yani kendisidir. Kader ise hükmü verilen olayın (kazanın) vakti dolup vukuu bulmasıdır.

“Kader değişir mi?” diye soracak olursak, varlığın üzerine olan İlahi tecelli o varlığın kabiliyeti üzerinedir. Kabiliyet ise varlığın ayn-ı sabitesine ve ayn-ı sabite de esmaya bağlıdır. Esma değişmediği sürece ona bağlı olan ayn-ı sâbite ve kabiliyet de değişmez. Sonuçta birbirine bağlı olan bu bilgilerin değişmesi yine bu bilgilere bağlıdır. Bundan dolayı âhirette de duruma hâkim olacak etken dünyâda oluşan istîdâda bağlıdır.<sup>566</sup> “Bir kişi kaderi hakkında bilgi sahibi olabilir mi?” sorusuna İbnü'l Arabî şöyle cevap verir: “Ayan-ı sabite” kader ilminin anahtarlarıdır ve ayanlar ilmi ilahide bir sırdır. Bu durumda kader ilminin anahtarları Allah'tan başkasının elinde değildir.”<sup>567</sup> Peygamberlerin bu konu hakkındaki bilgileri de kader ilmi hakkında bir genellik taşımaz. Onlar da kader ilmi hakkında ancak kısmi bir bilgiye sahiptirler. Kader ilminin

---

<sup>563</sup> Arabî, *age*, 19-20.

<sup>564</sup> Arabî, *age*, 140.

<sup>565</sup> Arabî, *age*, 20.

<sup>566</sup> Arabî, *Fusûsu'l Hikem Tercüme ve Şerhi*, 398.

<sup>567</sup> Arabî, *Fusûs ül- Hikem*, 143.

bilindiği kadarı ile dahi açıklanması da uygun değildir.<sup>568</sup> Fakat Allah bu bilgiyi bazen bazı kullarına açabilir ve onları bu ilme kısmen de olsa vakıf kılabilir. İbnü'l Arabî bu yüce ilmi Allah'ın kimlere vereceğini bize şöyle izah eder: “Allah onu ancak tam bir ma'rifet e mazhar olmasını dilediği kimseye verir.”<sup>569</sup>(...) Hz. Uzeyr Allah'tan kader sırrını ısrarla dilemesi üzerine ikaz edilir, “sana bu ilim gerekli değildir.” gerekli olsa idi, “her şeye hakkını verdi.” ayetini gönderen Zat o ilmi sana verirdi. Bu durumda “kendi nefsinde buna benzer soruları nehyet.”<sup>570</sup>(...)

Kader ilmini bilmek insana ne sağlar? Bu ilme vakıf olmak kişiye “rahat ve huzur verebileceği gibi aynı zamanda elemli bir azap kaynağı da olabilir.” Kader bilgisi sahibini bir tezat içerisinde bırakır. İbnü'l Arabî'ye göre “Bu sebeple Allah nefsini rıza ve gadap ile vasıflandırmıştır.” Bundan ötürü esma zıtlıkları oluşmuştur. Örneğin: el'kabız, el'bâsıt, el'kaviy, el'metin, el'mubdi, el'muid gibi. Bu ilme vakıf kılınma hali gaybi bilgiden sır perdesinin kaldırılıp “bir açılma ve belirme” olduğunda gerçekleşir. “Buna kudretin maktur ile yani eşya ile münasebeti de diyebiliriz.”<sup>571</sup>(...) Kader ilmine vakıf olan kimseleri İbnü'l Arabî iki gruba ayırır: “Bunların biri kader ilmini icmal ile bilen, diğeri ise bunu tafsilen bilendir,” (...) Bu iki sınıftan tafsilen (ayrıntı) bileni, icmalen (genel) bilenden üstün tutar (...) Çünkü o, kendi hakkında Allah'ın bildiği ilmi, Allah ona ya ayn-ı sabitesinin ilminden verdiği şeyi bildirmekle ya da ayn-ı sabitesini ve üzerine gelen hallerin sonsuz değişimlerini keşfettirerek öğretmiştir.”(...) Artık öğrenilen bu ilim “Allah'ın ilmi mertebesindedir. Çünkü ilmin alınışı aynı kaynaktanır.”<sup>572</sup> İbnü'l Arabî kader ilmini, tekvini emir (itaat edilmesi zorunlu) ve teklifi emir (itaat edilmesi kulun iradesine bağlı olan) olarak sınıflar. Kaderin değiştirilemeyen kısım için kulun yapabileceği hiçbir şey yoktur. Yazılanı yaşamak durumundadır. Bu emirlere örnek verecek olursak: doğmak, ölmek veya anne-babayı seçmek gibi. Teklifi emir ise, bir şeyi yapmak veya yapmamak ya da bir olay karşısında kulun önüne tercih edebileceği seçeneklerin çıkmasıdır diyebiliriz. Kul bu

---

<sup>568</sup> Karataş, *Muhyiddin Arabî'nin İtikadı*, 87.

<sup>569</sup> Arabî, *Fusûs ül-Hikem*, 142.

<sup>570</sup> Arabî, *age*, 144.

<sup>571</sup> Arabî, *age*, 142-143.

<sup>572</sup> Arabî, *Fusûs ül- Hikem*, 22.

tercihlerden birini kendi iradesiyle seçer. İbnü'l Arabî buraya kadarki durumu ifade için “kaza” kavramını kullanır.

Kader kavramı ise ona göre kazanın tafsilatlandırılmasıdır. Kaza zaman ile kayıt altında değildir. Kader ise zaman ile kayıt altına alınmıştır.<sup>573</sup> Yani kader ile kulun hangi vakitte neyi nasıl yaşayacağı belirlenmiştir. Bu durumda “Kaza, Allah’ın eşyadaki hükmüdür.” İman bölümünde bahsedildiği üzere nasıl ki Allah insanların ayn-ı sabitelerini ilk yarattığında onlar alanda iman ile göründüler ve Allah onları öyle bildi. İşte bu şekilde “eşya kendi nefsinde ne hal üzere sabit olmuşsa o hale ait bilginin Hakk’a verilmesi neticesi,” Allah’ın o şeye ait kaza ilmi oluşur. Allah bu ilmi ile eşyaya hükmeder. Kader ise Allah’ın bu hükmünün zamana bırakılmasıdır. Bu durumda bu ilmin eşya üzerine hükmü yine eşyanın kendisi iledir. İbnü'l Arabî bunun yalnız eşyaya has olmadığını insanlar için de durumun aynı olduğunu şöyle izah eder: “Hâkim, kararını mahkûmun kendisine verdiği istidat ile belirler.”<sup>574</sup> İşte bu sebeple İbnü'l Arabî, kul hayrı da şerride kendinden bilmeli der ve bunu şöyle ifade eder: “O ancak kendi nefsinin kötüsün ve kendi nefsinin övsün.”(...)<sup>575</sup>

### 2.2.6. İbnü'l Arabî'nin Ölüm Temasına Bakışı

İnsanın dünya yaşamını bitiren ölüm, insanı mahveden şey değildir. Çünkü kişi ölümle rabbine yürümüş olur. Yani dünyadaki çözülme nihayetinde beka âleminde yeni bir terkip ile var edilmenin başlangıcıdır. İnsan orada artık ebediyen çözülme bilmez. Çünkü o artık “her şey ona döner” ayeti gereği rabbine dönmüştür.<sup>576</sup>

Nefsi terbiye etmenin ana unsurlarından olan ölüm, dünya hayatının geçiciliğini ve ahiret yaşamını hatırlatan bir olgudur.<sup>577</sup> İbnü'l Arabî ölümü “Nefsin dünyada sahip olduğu ve yönettiği bedeni yönetmekten uzaklaşmasıdır”<sup>578</sup> diyerek tanımlar. Bu uzaklaşmanın vakti Allah katında belirlenmiş olduğu vakitte gerçekleşecek ve

<sup>573</sup> Arabî, *Fusûsu'l Hikem Tercüme ve Şerhi*, 38.

<sup>574</sup> Arabî, *Fusûs ül- Hikem*, 140.

<sup>575</sup> Arabî, *age*, 84.

<sup>576</sup> Arabî, *Fusûs ül- Hikem*, 103.

<sup>577</sup> Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye Ahiret Hayatı Cennet ve Cehennem*, 25.

<sup>578</sup> Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye Kur'an-ı Kerim'i anlamak*, 77.

ertelenmesi söz konusu olmayan bir zaman dilimidir.<sup>579</sup> Konevi'ye göre ölüm bir anlamda ruhani ve cismani güçlerin birleşmesi ile oluşan sûretlerin parçalanması durumudur.<sup>580</sup> Dünya'da ölüm dediğimiz şey sûretin yok olması ve aynı an içerisinde gayp âleminde var edilmesidir. Sûretin parçalanıp yok olması, ruhun bedeni terk etmesi ile başlar.<sup>581</sup> Ölümden sonra bu âleme ait olan sûret parçalanır, yok olur. Gayp âlemine ait olan ruh ise parçalanmaz ve yok olmaz.<sup>582</sup>

İbnü'l Arabî ölüm temasına "Her şey ona döner."<sup>583</sup> ayeti eksenli bakar, eğer böyle bir dönüş olmasaydı Allah hiçbir canlının ölümüne hükmetmezdi. Yani ölüm bir yok oluştan ziyade aslına rûcu etmektir ve Allah'ın hükmünün gereğidir. Varlıklar öldükleri vakit, yani vücut nizamları bozulduğunda zahiren yokluğa, manen ise Allah'a varırlar. Bu hal İbnü'l Arabî'ye göre bir halden diğer bir hale intikal etmektir.<sup>584</sup> İnsan yaşamında öteki âlem diye adlandırdığı âlemi batınında, içinde yaşadığı âlemi ise zahirinde bulur. Ölüm halinde iş tersine döner. Âlemde yaşadığı ortam artık zahirde kalmıştır.<sup>585</sup>

Allah'ın ruhundan üfürdüğü tek varlık olan insanın, özel olması onun yaşayacağı ölüm anının da özel olmasını gerektirir. Bu durumda ölüm sonrası hayatın da özel olması kişinin inançlarının gereği olacaktır. Çünkü kimsenin inancı bir diğeri ile aynı değildir.<sup>586</sup> İbnü'l Arabî'ye göre "Hakk, dünyada bazı kimselerin idrakinden gizlendi. Ahirette ise bütün halka aşikâr olacaktır."<sup>587</sup>(...) İbnü'l Arabî burada "ahiret" kelimesini makam yani, "ruhun beden kayıtlarından kurtulduğu ölümün" gerçekleştiği kabul edilen tasavvufi makam (fena) olarak alır. Bu makam için Afifî şu açıklamayı yapar: "Bu makam, İbnü'l Arabî'nin "ahiret diyarı" diye isimlendirdiği ve "ahiret diyarı hayat diyarıdır, keşke bilselerdi"<sup>588</sup> ayetinde ifade edilen makam olduğunu söyler." Bu

<sup>579</sup> Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye Havas ve Avam İtikadı*, 152.

<sup>580</sup> Konevi, *Mır'atü'l-Arifîn (Ariflerin Aynası)*, 62.

<sup>581</sup> Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 91.

<sup>582</sup> Arabî, *age*, 93.

<sup>583</sup> Hûd 11/123.

<sup>584</sup> Karadaş, "Muhyiddin İbn Arabî'ye Göre İnsan-ı Kâmil", 5.

<sup>585</sup> Chittick, *İbn Arabî Giriş Kitabı*, 152.

<sup>586</sup> Chittick, *Varolmanın Boyutları Tasavvuf ve Vahdet-ül-Vücut Üstüne Yazılar*, 126.

<sup>587</sup> Arabî, *Fusûs ül-Hikem*, 175.

<sup>588</sup> Ankebut 29/64.

makamdaki kişi, “Her şeydeki hayatı idrak eder ve her varlıkta bunu müşahede eder.”<sup>589</sup>(...) Bu dünyada Allah’ı görmek ancak bu özel hale vararak olur ki buna da ölüm sonucu erişilir.<sup>590</sup>

## 2.2.7. İbnü’l Arabî’nin Cennet ve Cehennem Olgularına Bakışı

İbnü’l Arabî’ye göre her varlık nimeti isteme ve kabul etme kabiliyetindedir. Bu hal üzere olan bir varlığın cenneti ve cehennemi isteme ve kabul etme kabiliyeti de vardır. Bu durumda cennet ve cehennem de insan ve cinleri isteme ve kabul etme kabiliyeti üzeredir. Öyleyse her varlığın cennet ve cehennemde bir yeri vardır, diyebiliriz.<sup>591</sup> Varlıkların amellerinin karşılığı olarak elde ettikleri cennet ve cehennem ne şekilde isimlendirilmiştir, buna bakalım.

### 2.2.7.1. Cennet ve Cehennemin Adlandırılışı

*Kur’an-ı Kerim*’in ilgili âyetlerinin bir kısmında cehennem mekân anlamındaki “mesvâ, me’vâ” kelimeleri veya “azâbü cehennem, nârü cehennem” şeklinde kullanılmıştır.<sup>592</sup> Cennet ise “örtmek, gizlemek” anlamındaki “cenn” kökünden olup “bitki ve ağaçları ile toprağı örten bahçe” mânasına gelir. Bu isimlendirmenin sebebi dünyada beğenilen bahçelere benzemesi şeklinde açıklanabilir.<sup>593</sup> İbnü’l Arabî bu kavramları aynen olsa da kendince anlam yüklemesi yapar. Gizlemek anlamındaki (cenn) fiilinden gelen cennet için mastar anlamından yola çıkarak çokluğun gizleneceği “ilahî hüviyettir, der. Cehennem ise uzaklık anlamında (bu’d) demektir. ‘Uzaklık’ ifadesi Allah’tan ayrı kalmak, uzak düşmek, asli birliği gerçekleştirilememektir.<sup>594</sup> Bir kuyu derin olduğunda ona dipsiz kuyu anlamında “bi’ru cehennâm” denir. Cehennemin

<sup>589</sup> Afifi, *Fusüs-ül-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, 332.

<sup>590</sup> Chittick, *İbn Arabî Giriş Kitabı*, 154.

<sup>591</sup> Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye Ahiret Hayatı Cennet ve Cehennem*, 49.

<sup>592</sup> Bekir Topaloğlu, “*Cehennem*”, Erişim Tarihi: 20 04 2019, Türk Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/cehennem#2-kelam>.

<sup>593</sup> M. Süreyya Şahin, “*Cennet*”, Erişim Tarihi: 20 04 2019, Türk Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/cennet#1>.

<sup>594</sup> Afifi, *Muhyiddin İbnü’l Arabî’nin Tasavvuf Felsefesi*, 146.

kendisi çok derin olduğundan bu ad kendisine verilmiştir. İbnü'l Arabî *Fûtuhât'ında* cehennemin derinliği hakkında 7500 senelik mesafeden bahseder.<sup>595</sup> İbnü'l Arabî'ye göre cennet ve cehennem için kullanılan isim ve makamların tümü remzdir, gerçek mananın dışında kullanılmıştır.<sup>596</sup> İbnü'l Arabî kelimelere bilinen anlamları dışında anlamlar yükler ve onları kendi yüklediği mana ile kullanır. Kendi anlamlandırması ile de bildiğimiz anlamdaki “şefaati” kabul etmez. Ona göre şefaati Allah'ın Rahim ve Müstakîm isimleri arasındaki ilişkidir.<sup>597</sup> Cennete verilen isimler aynı zamanda tadılacak olan hazlarında çeşitleridir. Ona göre bu hazları lanetlenmiş olanların “vasıla” dışındaki cehennemlikler de tadacaktır. Lezzetleri tadacak olanlar, Allah'ın tecellisini görüp ilk görüşte O'nu idrak edenler ve O'nu ancak ikinci görüşte idrak edenler olacaktır.<sup>598</sup>

#### 2.2.7.2. Cennet ve Cehennem Yaratılmış mıdır?

İbnü'l Arabî'nin cennet ve cehennemin varlığının maddi veya manevi olduğu hakkında net bir söylemi yoktur. Ancak sergilediği tutuma baktığımızda, “vahdet-i vücud” düşüncesine göre her şeyin olduğu gibi cennet ve cehennemin de ilmi ilahide ayn-ı sabiteleri vardır. Bu durumda İbnü'l Arabî'de cennet ve cehennem mümkün varlıktır ve her mümkün varlık gibi onlarda hayalidir. Buradan yola çıkarsak, cennet ve cehennemi kul kendi nefsinde batınında bulacaktır. Bu durumda cehennem ehlinin azabı da ruhen yaşanacağı kanaati hakim olur.<sup>599</sup> Şehâdet âlemine göre cennet ve cehennemin cismânî olduğu hakkında karar verenler hatâ ederler. Çünkü şehâdet âleminin maddi sûretleri bir karar üzere olmayıp oluş ve bozuluş içerisindedir. Şayet cennet ve cehennem cismânî ise sûretleri de sâbit ve bir karâr üzerine olmalıdır.<sup>600</sup> Âlemde cennet ve cehennem için söylenenler de hayalidir. Bu hayali mahaller varlıkta sabit olmadıklarından

<sup>595</sup> Arabî, *Fûtuhât-ı Mekkiyye Ahiret Hayatı Cennet ve Cehennem*, 26.

<sup>596</sup> Afifi, *Muhyiddin İbnü'l Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, 145.

<sup>597</sup> Afifi, *age*, 148.

<sup>598</sup> Afifi, *age*, 147.

<sup>599</sup> Karataş, *Muhyiddin Arabî'nin İtikadı*, 92.

<sup>600</sup> Hâkim, *İbnü'l Arabî sözlüğü*, 103.



bozulmuş içerisinde. <sup>601</sup> Cennet ve cehennem yaratılmış olup olmadığı hakkında İbnü'l Arabî *Fûtûhât'ında* şöyle bir izahta bulunur: “Cehennem kısmen yaratılmış ama tamamlanmamış bir insaat gibidir. Cehennem tamamlanmak için ehlini beklemektedir. Ehli olan ins ve cin oraya geldiklerinde yapımında eksik kalan kısım/lar onların amelleriyle tamamlanacaktır.” <sup>602</sup> Yani cehennemdeki azabın ana maddesi ehlinin amelleridir. Ameller gelene kadar orada bir azap veya azap için bir şey yoktur. Lakin bütün bunlara rağmen İbnü'l Arabî öyle bir cennet ve cehennem tasviri yapar ki o tasvire göre buraların fiziki mekânlar olduğu düşünülür. Şimdi onun cennet ve cehennem tasvirlerine bakalım.

### 2.2.7.3. İbnü'l Arabî'nin Cennet ve Cehennem Tasvirleri

Keşf ehli olmayan her mü'min, cennet ve cehennem hakkında, gerek *Kur'an* âyetleri gerek hâdîs-i şerîfler ile bildirilenler üzerinden kendi hayâllerinde var ettikleri cennet ve cehennem tasvirine inanır. Oysa Allah hâdîs-i kudsîde “Ben sâlih kullarım için gözlerin görmediği, kulakların işitmediği ve beşer kalbinin hatırına gelmeyen şeyler hazırladım.” buyurur. Burada bu gibi sözlerin üzerinde durmaktan ziyade İbnü'l Arabî'nin eserlerinde yaptığı cennet/cehennem tasvir/lerine bakalım. <sup>603</sup>

İbnü'l Arabî cennet ve cehennemden bahsederken *Kur'an-i* sembolleri kullanır. Ancak o daha farklı bir anlayışa sahiptir. Ona göre Allah'ın esmasından el Kahir isminin tecelli yeri cehennemdir. <sup>604</sup> İbnü'l Arabî cehennem yaratılışına vesile olarak şu hadisi gösterir: “Acıktım beni doyurmadın, susadım beni içirmedin, hastalandım beni ziyaret etmedin.” Cehennem, Allah'ın rahmetinin kullarına inişini ifade eden bu hadisi kutsinin hakikatinden yaratılmıştır, der. <sup>605</sup> İbnü'l Arabî'ye göre cehennem yedi açık kapısı vardır. Bunu yedi bölüm olarak anlayabiliriz. Bu bölümlerin her birinin ehli farklı olduğu gibi azapları da farklıdır. Her grubun azabı kendi tabiatına göredir. Azap nimetlenilen şey ile gerçekleşecektir. Örneğin: Üşüyen biri güneş ışığı ile

<sup>601</sup> Arabî, *Fusûsu'l Hikem Tercüme ve Şerhi*, 96.

<sup>602</sup> Arabî *Fûtûhât-ı Mekkiyye Ahiret Hayatı Cennet ve Cehennem*, 26-27.

<sup>603</sup> Hâkim, *İbnü'l Arabî sözlüğü*, 103.

<sup>604</sup> Arabî, *Fûtûhât-ı Mekkiyye Ahiret Hayatı Cennet ve Cehennem*, 29.

<sup>605</sup> Arabî, *age*, 27-28.

cezalandırılırken, sıcaktan bunalmış biri de güneş ışığı ile cezalandırılacaktır.<sup>606</sup> Bu yedi kapıdan ayrı kapalı olan sekizinci bir kapıdan bahseden İbnü'l Arabî bu kapının Allah'ı görmekten perdelenenler için olduğu kanaatindedir. Bu kapıların tümünün birer bekçileri vardır. Bu bekçilerden ayrı cehennemın ana kapısının bekçisi “Mâlik” adlı bir melektir. Cennetin kapısının bekçisi ise “Rıdvan” adlı bir melek olduğunu görüşündedir.<sup>607</sup> İbnü'l Arabî'ye göre cehennemdeki ortam, ince bir hava katmanı ve ışığı sönmüş bir güneşten dolayı oradaki görme olayı bir güneş tutulmasını andırır. Bundan dolayı orası aydınlık değildir.<sup>608</sup> Cehennemın yeri hakkında A. E. Afifi şöyle bir tanımlama yapar. Cehennem “Yıldızlı gök küresi (el-felek el-mükevveb) ile yıldızsız gök küresi (el-felek el-atlas)” arasındadır der. İlki cehennemın zemini diğeri ise çatısıdır.<sup>609</sup> İbnü'l Arabî *Fütûhât'ında* bu anlamda şöyle der; ehli, cennete gönderildikten sonra “sabit yıldızlar feleğinin iç bükeyinden aşağıya kadar uzanan hat cehennemın sınırınıdır. Der ve şöyle bir ayırmada gider; “Allah'ın yeryüzünde belirlediği mekânlar bunun dışındadır. Çünkü onlar, kıyamet günü cennete dönüşür.” Buraya kadar ki tasvire göre sönmüş bir güneş, taksim edilmiş bir yeryüzü hayale geliyor. Bu durumda O hem fiziki hemde manevi bir anlayışla konuya yaklaşır. Anlaşılan cennet ve cehennem yeryüzünde tasarlanacaktır. İbnü'l Arabî bu ifadelerini “Denizler kaynatıldığında ...”<sup>610</sup> ayetine dayandırır.<sup>611</sup> *Kur'an-ı Kerim'de* sekiz cennetten yedi cehennemden bahsedilir. Cennet ehli defteri sağ eline verilen mutlular, cehennem ehli defteri sol eline verilen çaresizler diye adlandırılır. “İbnü'l Arabî, cennetin 5105 derecesinden söz eder ki bunların on ikisi müslümanlara ayrılmıştır.”<sup>612</sup>

Cennet ve cehennem ehlini belirlemede kıstas olan şariat Dünya'ya aittir, cennet ve cehennemde hiçbir şariat teklifi olmayacaktır. İbnü'l Arabî'nin ifadesiyle “biz, ancak şeriatı, iki menzil olan cennet ve cehenneme girmeye bağlı tuttuk.” (...)<sup>613</sup> İbnü'l Arabî

---

<sup>606</sup> Arabî, *age*, 41.

<sup>607</sup> Arabî, *age*, 40.

<sup>608</sup> Arabî, *age*, 33.

<sup>609</sup> Afifi, A.E. *Muhyiddin İbnü'l Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, 145.

<sup>610</sup> Tekvir 81/6.

<sup>611</sup> Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye Ahiret Hayatı Cennet ve Cehennem*, 34.

<sup>612</sup> Chittick, *Varolmanın Boyutları Tasavvuf ve Vahdet-ül-Vücut Üstüne Yazılar*, 125-126.

<sup>613</sup> Arabî, *Fusûs ül- Hikem*, 148.

şeriatın Dünya'ya ait olduğunu söylemesine rağmen bu ifadesine ters düşse de bu konuda şöyle bir açıklama yapar. "Ahirette, Dünya'da iken peygamber gönderilmemiş olanlarla küçük çocuklar ve mecnunlar için şeriat kurulacaktır." İbnü'l Arabî'ye göre bu zümreler onlara gönderilen şeriate göre sorgulanmak üzere, mahşer halkından ayrı bir yerde "içlerinden en faziletli olanlardan bir nebi tayin"<sup>614</sup>(...) edilerek O'nun ümmetinden o nebiye uyanlar ve uymayanlar olarak ayrılacaklarını belirtir. Onlar da bu ayırım sonucuna göre cennet ve cehennemde muamele görecektir.

İbnü'l Arabî 'mücrimler' olarak adlandırdığı cehennem ehlini dört gruba ayırır.

- 1- Allah'a ortak koşan şirk ehli,
- 2- Firavun gibi ilahlık iddiasıyla Allah'ı red edenler,
- 3- Allah'ı tümü ile red eden ateistler,
- 4- Müslüman olmadığı halde müslümanım diyen ikiyüzlü münafıklardır.<sup>615</sup>

Bu sayılan cehennem ehli orada kalıcı olanlardır. Çünkü onlar Hakk'ı ancak cehennemde hatırlarlar.<sup>616</sup> Fakat uzun bir süre sonra cehennemin ateşi soğuyup, Allah'ın "Rahmeti gazabını geçmiştir" sırrı gereği oranın hali cehennem ehli için bir nîmete dönüşür.<sup>617</sup> İbnü'l Arabî bu konuyu gübre böcekleri ile örnekler: Gübre böcekleri pisliğin içerisinde kendi tabiatlarıncaya bir nimet ve selamet bulurlar işte cehennem ehlide ateşin içerisinde (cezaları bitip hak yerini bulduktan sonra) azabın şiddeti azalacağından kendilerince bir huzur ve selamet bulacaklardır.<sup>618</sup> Cehennemde en şiddetli azabı görecek olan varlık iblistir. İblise ehli olduğu ateş ile ve ateşin zıddı şiddetli soğuk ile azap edilecektir. İbnü'l Arabî ateşi iki farklı tarzda ele alır. Birincisi hissedilir ateştir. Bu ateş iblisin zahirine musallat edilir. İkincisi manevi ateştir ki bununla ruha azap edilir. Bu azap; keşke gerçeği dünya'da iken görseydim, şeklindeki pişmanlıktır ki bu ruh için büyük bir azaptır.<sup>619</sup> Günahkâr müminler, cehennem de geçici bir süre olacaklardır. Bunlar Müntakım (intikam alan) tecellîsinden sonra cennete

---

<sup>614</sup> Arabî, *age*, 148.

<sup>615</sup> Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye Ahiret Hayatı Cennet ve Cehennem*, 45-46.

<sup>616</sup> Hâkim, *İbnü'l Arabî sözlüğü*, 103.

<sup>617</sup> Arabî, *Fusûsu'l Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2013.

<sup>618</sup> Arabî, *age*, 104.

<sup>619</sup> Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye Ahiret Hayatı Cennet ve Cehennem*, 37-38.

dâhil edilecektir.<sup>620</sup> Çünkü insan, mutlak gazabın muhatabı değildir. Sonuçta Allah'ın gazabında rahmetinin içerisinde.<sup>621</sup>

Dikkat çekici bir nokta cehennemini dahi “Rahman” esması ile ilişkilendirilmiş olmasıdır. Suad El Hâkim'in bu noktada üzerinde durduğu husus cehennemini Rahmet ile ilişkilendirilmesinin sebebi, cehennem ehli orada kaldıkları belli bir süre sonra kendilerine erişen rahmetten dolayı oradaki azap tatlılaşacağı için midir? Bu hal cehennem ehli için bir nimet olsada zindan hükmü kalıcıdır. Oradan çıkmalarına izin verilmez.<sup>622</sup> Cehennem için İbnü'l Arabî şöyle bir tespitte bulunur. Cehennem ehli cezaları bittikten sonra yine azap içinde olsalar da azabın şiddeti azalacağından kendilerini bir nimet ve cennet içinde sayarlar. “Ben cehennemde şiddetli azap içinde bulunan bir cemaatle karşılaştım, cemaate cennet teklif edildiği halde, o halin lezzeti içerisinde, cennete girmeyi kabul etmediklerini gördüm.”<sup>623</sup>

Cennet ehlide dört gruptur.

- 1- Şeriat getiren peygamberler,
- 2- Kendilerinden önceki şeriate uyan nebiler,
- 3- Allah'ın veli kulları,
- 4- Müminlerdir.<sup>624</sup>

İbnü'l Arabî'ye göre iki tür cennet vardır. Biri maddi cennet dediği dünyevi nimetlerin tadıldığı yer diğeri ise bu maddi cennetin ruhu olan ve kemal sıfatını taşıyan cennettir. Demek ki cennet ehli hem maddi hem manevi olarak nimetlendirilecektir.<sup>625</sup> İbnü'l Arabî'ye göre Allah cennet ehlinden bazılarını perdelenmeyecektir.<sup>626</sup> Cennet ehlinden bir kısım insanlar cenneti şehadet âleminde görebilecektir.<sup>627</sup> Kâmil olmayan insanlar cennete her şeyleri ile yerleşirken kâmil olan insanlar ancak kısmi olarak

---

<sup>620</sup> Hâkim, *İbnü'l Arabî sözlüğü*, 103.

<sup>621</sup> Ağbal, *İbn Arabî'de İşârî Tefsir*, 214-215.

<sup>622</sup> Hâkim, *İbnü'l Arabî Sözlüğü*, 528.

<sup>623</sup> Abdullah Kartal, *İbnü'l Arabî'nin Yorum Yöntemi ve Muhammet Fasında Bu Yöntemin Tatbiki*, Tasavvuf ilmi ve Akademik Araştırma dergisi, İbnü'l Arabî Özel Sayısı 1, (2008): 266. dip nattan.

<sup>624</sup> Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye Ahiret Hayatı Cennet ve Cehennem*, 48.

<sup>625</sup> Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 304.

<sup>626</sup> Konevi, *Vahdet-i Vüciid ve Esasları*, 89.

<sup>627</sup> Karataş, *Muhyiddin Arabî'nin İtikadı*, 92.

cennete girebilirler. Çünkü onlar tüm mertebelere ait olduklarından cennetin fevkinde hakikatlere de sahiptirler. Bu yüzden ruhları mekânsız olduğundan bir mekâna sığmazlar.<sup>628</sup>

İbnü'l Arabî'ye göre said bir kul Rabbinin rızasını kazanmıştır ve karşılığı cennettir. Kul “ahirette, dünyada iken bir zaman şaki olsa da rabbi ondan razıdır.” (...) Onlar orada kendilerine has bir zevk ve nimettedirler. “Bu zevk ve nimet, ya çektikleri azabın ortadan kalkmasıyla olur ki bu sûretle o azaptan kurtulmaktan dolayı duydukları rahatlık onlar için zevk sayılır yahut cennet ehli olanların nimet ve sefaları gibi onlara ayrıca bir nimet verilir.”<sup>629</sup> Cennet ehline bahşedilen nimetler özel rahmet gereği sonsuzdur.<sup>630</sup> Cennette ehli için her an yenilenen bir yaratılış süreci var olduğu bu sebeple sürekli yeni mutluluklar yaşanacağından onları asla sıkıntı basmaz.<sup>631</sup>

Kul Cennet ve cehennemi kendisinin uzağında bilir. Bu uzaklık izafidir. Kul oraya sevk edildiğinde uzaklık ortadan kalkar ve yok olur.<sup>632</sup> İşte bunun gibi kişi öldüğünde rabbine yakın olduğunu anlar. Allah'ın emirlerinden tekvini (yaratılış) emirlere isyan söz konusu değildir. Bu sebeple sorumluluk, teklifi emirlere karşıdır. Dolayısıyla mükâfatta teklifi emirlerin neticesidir.<sup>633</sup> Sonuç olarak İbnü'l Arabî'ye göre Bir'den çıkan varlıklar sonuçta O'na dönecekler. Ancak O'na dönemeyenler, asılları olan rab ile birliği sağlayamayanlar azabı bu ayrılıkla yaşayacaklardır. Bu birliği oluşturanlar ise oluşturma düzeylerine göre haz yaşayacaklardır. Arif kullar bu birlenmeyi en üst düzeyde gerçekleştirecekleri için cennette en üst makamda olacaklardır.<sup>634</sup>

---

<sup>628</sup> Konevi, *Tasavvuf Metafiziği (Migtahu gaybi'l cem ve'l vücud)*, 183-184.

<sup>629</sup> Arabî, *Fusûs ül- Hikem*, 111.

<sup>630</sup> Konevi, *Fusûsu'l Hikem'in Sırları*, 119.

<sup>631</sup> Chittick, *Varolmanın Boyutları Tasavvuf ve Vahdet-ül-Vücut Üstüne Yazılar*, 124.

<sup>632</sup> Arabî, *Fusûs ül- Hikem*, 100-101.

<sup>633</sup> Arabî, *age*, 195.

<sup>634</sup> Afifi, *Muhyiddin İbnu'l Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, 148.

## SONUÇ VE ÖNERİLER

Bu çalışmada İbnü'l Arabî'nin felsefesi kapsamında din olgusuna bakışı, zahir-batın tartışmaları açısından değerlendirilmeye çalışıldı. Bu değerlendirme din, tasavvuf, insan-ı kâmil ve bilgi kavramları arasında kurulacak ilişkiler ağı ile insan ve bilgiye ulaşmadaki bağlantılar sonucu İbnü'l Arabî'nin zahir-batın tartışmalarındaki tutumu ortaya konuldu. İbnü'l Arabî'nin zahir-batın tartışmalarındaki tutumu hakkında bir kanaat belirtmeden önce onun bu kavramlara bakışı şöyledir.

İbnü'l Arabî bir entelektüel olarak zahir ve batın kavramlarını öylesine maharetle kullanır ki okuyucusuna kimi zaman zahir diliyle seslenir ve okuyucu onun bir zahiri olduğunu düşünür. Bazen de meseleleri batın dili ile ele alır, bu durumda okuyucu onun bir batını olduğunu düşünebilir. Kendisinin Muhammedî makamda bulunduğunu ifade eden İbnü'l Arabî, Hz. Muhammed'in peygamberliği bütün grupları kapsadığı gibi o da avam ve havas gruplarını kapsar. Yani avama ve havasa hitap ederken batını zahirde gizlemez. Bunun yerine o batın diliyle zahiri teyit ederek fikirlerini olgunlaştırır. Ona göre "Zahir halk, batın ise Hak'tır. Batın zahirin kaynağıdır. İbnü'l Arabî'ye göre her şeyin bir zahiri ve batını vardır. Bir şeyin zahiri o şeyin maddi sureti ve o şeydeki manevi ruh ise o şeyin batınıdır. Zahir ismi âlemdeki bütün suretler, Batın ismi ise suretlerin örttüğü mânâlardır, der. Bu durumda insan batını gayb yönüyle, zahiri de şehadet yönü ile idrak eder.

Vahdet-i vücud düşüncesi varlığın birliği esasına dayalı bir düşüncedir. Ona göre "varlık" birdir, o da Hakk'ın varlığıdır. Vahdet-i vücud düşüncesinin taraftarları "varlığı" zorunlu ve izafi olarak ayırmadan bir bütün olarak ele alırlar. Bu durumda Vücûd; kadim'dir, ezel ve ebed'dir. O zahir'dir, batın'dır. O her şeyden münezzehtir olduğundan zamanla ve mekân ile kayıtlanamaz.

O oluşumu da zahir ve batın olarak ayırır. Mutlak Vücud'un zahiri halk, batını ise Hakk'tır. Bu durumda âlemi de gayb ve şehadet âlemi olarak yaratan Hak kendini de zahir ve batın olarak nitelemiş olur. Hakk'ın Zahir ismi âlemdeki suretlerin aynı, Batın ismi ise mânâların kendisidir. Bu şekilde İbnü'l Arabî göreceli bir ikilikten gerçek birliğe geçer. Zahir ve batın tek varlığın geçtiği bir merhale haline gelir. Başka bir ifadeyle Hakk'ın Zahir isminin zahiri âlem ve insanın suretidir. Batın ismi ise

esmadan bir isim olarak, Hakk'ın Zat-ının hakikatidir. Bu durumda zahir âlemdeki suretler, batın ise manaların aslı ve kaynağıdır. Hakk'ın varlığının zuhuru âlemdir, O'nun batınlığı ise isimleridir. Âlem de isimlerin mazharıdır.

İbnü'l Arabî için bir de zahir ve batınlığı birleştiren ve ayıran orta mertebe vardır. O bu mertebeye "berzah" der. Bu berzah insan-ı kâmindir. İnsan-ı kâmil bir yönü ile Hak diğer yönü ile Halk tır. O halk yönü ile zahir, Hak yönü ile batındır. Bu durumda insan-ı kâmil bir yönden ebedi bir yönden fanidir. İnsan-ı kâmil fani yönü ile beşer cinsini ebedi yönü ile Hakk'ı temsil eder. İbnü'l Arabî insan-ı kâmil kavramında kemallığın kriteri olarak Allah'ı ölçüt almıştır. İnsan-ı kâmil olmak demek Allah'ın ilmine sahip olmak demektir. Böylece insan-ı kâmil Hak ve halk âleminin berzahıdır. Bu durumda Hak batınlığında zahir, zuhurunda batın, âhirliginde evveldir. Yani Hak, Evvel, Âhir, Batın ve Zahir'i kuşatmıştır. Öyleyse zahir Batının, batın da zahirin ta kendisidir.

Sufi bir filozof olan İbnü'l Arabî'ye göre âlemde iki türlü din vardır: İlki Allah'ın elçileri ile bildirdiği hak din diğeri ise halk nazarındaki dindir. "Allah katında din İslam'dır." Halk nezdindeki din ise bir peygamberin getirmediği İbnü'l Arabî'nin hikmet kanunları olarak adlandırdığı ve kulların oluşturduğu kurallardır. Bunun yanında eski ve yeni sufilerin tesis ettiği bizim ruhbaniyet dediğimiz gelenekler de aynı hükümdedir. Dinin hükümlerini, insanın zahirine ve batınına hitap eden şer'î hükümler olarak ayıran İbnü'l Arabî ne batını ne de zahiri ahkâmın ihmalini hoş görür. Çünkü bir bütün, içerisinde uyum olmaz ise bütün oluşamaz. İnsan da beden, nefis ve ruhtan oluşan bir bütündür. Bu sebeple İbnü'l Arabî batını ahkâmı öncelikleyenleri zahiri ahkâmın değerini vermeyenleri eleştirir. O şer'i ahkâmda insanın zahirini ve batınına birbirine tercih etmeyerek, amel ve ibadet konusunda şer-i adaba tamamen uygun hareket eden biridir. Din konusunda iman kavramı üzerinde duran İbnü'l Arabî'ye göre amelsiz iman olabilir ancak imansız amel olamaz. Evin bütünü olarak tanımladığı iman hakkında İbnü'l Arabî'nin izlediği yol önce taklidî bir yol ise de daha sonra tahkikî bir imana sahip olduğunu ifade eder. "Ben imanı ana-babamı taklit ederek aldım. Allah benim gözümü ve hayalimi açtı. Şimdi, söylediğim ve yaptığım şeyi, kendi inancım, müşahedem ve görmem nedeniyle değil, Hz. Peygamber'in sözüne dayanarak söylemeye ve yapmaya devam ediyorum. Artık iman ve müşahede arasında bir yol tuttum ki böyle bir şeyin gerçekleşmesi çok zordur. Çünkü büyüklerin ayakları işte bu

noktada kayar. Kâmil ise, müşahede zevkiyle beraber, imana göre amel eden kimsedir.” der.

Allah’ı bilme hakkında tenzihi ve teşbihi bilginin birlikte kullanılması gereğini savunan İbnü’l Arabî “tenzih” edersen O’nu bağlamış olursun, “teşbih” edersen sınırlamış olursun, der. Öyle ki tenzih ve teşbihi birleştirmek ve bunu aynı anda yapmak gerekir. İbnü’l Arabî’ye göre Allah’ı böyle bir bilme dahi tam bir bilme değildir. İbnü’l Arabî’nin *Fusûsu’l-Hikem* adlı eserinde dediği gibi bir kimse nasıl ki kendi nefsinin tüm ayrıntılarıyla değil de genel olarak bilirse Allah’ı da bütün isim ve sıfatları ile değil de ancak genel olarak bilebilir, düşüncesindedir.

İbnü’l Arabî tasavvuf anlayışı ile manevi evrenin sırlarını, varlığın aşkın birliğini ve insan-ı kâmilin formülünü ortaya koymaya çalışır. Esasen o ma’rifet dediği hakiki bilgiyi elde etmeyi amaçlar. Bununla birlikte o tasavvuf yolunda yalnızca nefs-i natıkanın değil nefsin tabii isteklerinin de karşılanmasını ve bu iki yönü barışık kılmayı hedeflemiştir.

Hakikat diye adlandırdığı bu bilgiyi elde etmek tasavvufunun temel amaçlarından biridir. Hakikat kavramını; Allah’ın zatının, sıfatlarının ve fiillerinin mahiyeti ve mümkünlerin hakikatleri olarak ifade eden İbnü’l Arabî’nin bütün bunlardan esas gayesi Allah’ı bilmektir. İbnü’l Arabî için ma’rifet, doğrudan kaynağından alınan bilgi olduğu için değerlidir. Bu bilgi onun için şüphesiz doğru bilgidir.

Tasavvufun unsurlarından olan velilik kavramının esma-ül hüsnadan olması sebebi ile kadim olduğu düşüncesindeki İbnü’l Arabî dünyada nebi ve resul olan kimselerin ahirete intikal ettiklerinde bu sıfatlarını kaybedecekleri ve orada yalnızca velilik sıfatlarının devam edeceği kanaatindedir.

Nübüvvet makamını Allah’ın Zahir ismi ile, velayet makamını ise Batın ismi ile ilişkilendiren İbnü’l Arabî veliliği bir anlamda batını peygamberlik olarak değerlendirir. İbnü’l Arabî veli, peygamberden üstündür demez ancak veli ve peygamberlerin bilgi kaynağının aynı olduğunu belirtirken, nübüvvetin artık kesilmiş olduğu ve veliliğin ise ahirette dahi devam eden bir makam olduğu düşüncesindedir.

İbnü’l Arabî amel, takva ve sülûk sonucu edinilen bilgi olarak tanımladığı batını bilgi ile keşf ve ilham gibi kalbe doğan bilgiyi, içsel tecrübeleri ve peygamberlerin haber verdikleri gaybî hususların bilgisi gibi şeyleri kasteder. O keşfi yollar ile aklî ve akıl üstü konularda daha doğru ve fazla bilgi edinileceği kanaatindedir.



İbnü'l Arabî'ye göre aklın alanı belirlenmiştir. İbnü'l Arabî "Gayp âlemine ait bilgiyi ancak zayıf akıllılar reddeder." diyerek aklın, akıl üstü alanın hakikatini idrake kısmen sahip olduğunu, bunun inkârının ise akılsızlık olduğunu ifade eder. Aklın bu idraki yalnızca tenzihi bir bilgi olacağından İbnü'l Arabî bunu tek yanlı bilgi olarak değerlendirir. Akıl ve duyu, akıl ötesi alana ait bilgiye kısmen erişebilir dese de akıl kuruntu ve tasavvur gibi içsel faktörlerin etkilerinden kurtulamadığı için duyulur âlemin dışına çıkamaz. Bu sebeple aklın hakikati olduğu gibi idrak edemeyeceğini düşünür. O akîl bilgiyi, kişiyi vehbî bilgiye götürdüğü oranda faydalı görür. Sonuçta İbnü'l Arabî için batını bilgi gerçek bilgi ve ilimdir, bundan başkası zan ve tahminden ibarettir, asla ilim değildir."

İbnü'l Arabî *Kur'an'ın* zahiri mana boyutunu kabul etmekle birlikte, *Kur'an* lafızlarının kuşattıkları bütün anlamlar ile bir bütün olduğu kanaatindedir. Bu sebeple anlamların tek biri ile yapılacak izahın eksik olacağını düşünür. *Kur'an* ayetlerini zahiren yorumladığında hiçbir manayı atlamayan İbnü'l Arabî bu boyutta yapılacak eksikliğin dinin ameli boyutunda tahribat yapacağı kanaatindedir. Böyle bir hatanın ma'rifete giden yolu daraltacağını/kapatacağını düşünür. İbnü'l Arabî *Kur'an* ayetlerinin tefsiri için ilk etapta zahiri mananın korunmasını daha sonra batını mananın aranması taraftarıdır. Bunu *Fusûs 'ul Hikem'in* Nuh fassında ilahi şeriatların dili Hak'tan söz açtıkları vakit, ilk anlam olarak avama karşı ve o lafız hangi dilden olursa olsun o dilin yapısına göre manadan anlaşılan bütün anlamlar da havasa karşıdır, diyerek belirtir.

İbnü'l Arabî *Fütihat'ın* 148.babında şöyle der: "İnsan dine göre şu üç durumdan biri üzere olur: Ya sırf batını olur bu bize göre halen ve fiilen mücerred tevhidi benimseyen kimsedir. Bu ise batınıye gibi dini hükümlerin tatiline ve şari'in (Allah'ın ve Resulünün) bu hükümlerden kastettiği şeyden vazgeçmesi demek olur. Hâlbuki dini şerî bir kaidenin ortadan kaldırılmasına sebep olan her şey müminlere mutlak olarak kötüdür. Yahut sırf zahiri olur, bunda o derece ileri gider ki tecsim ve teşbihe kadar varır. Bu da öteki gibi dinen kınanmıştır. Veyahut dilde şeriat koyucuya tabi olup o nereye kadar gitmiş ise adım adım oraya kadar gider nerede durmuşsa orada durur orta yol budur ve bu yolda Cenab-ı Allah'ın merhameti o kimse için sahîh olacağı kanaatindedir.

Bu durumda İbnü'l Arabî'nin dine bakışına genel anlamda zahiridir veya batındır ya da orta yol üzeredir denilemeyeceği açıktır. O genelde zahiri bakış açısına uzaktır diyebiliriz. Ancak bazı hususlarda mesela şeriati takip etmedeki tutumu ile bir zahiridir. Şer'î ahkâma titizlikle uymaya çalışmış birisidir. Bazı hususlarda ise bir batını olduğunu söylemek yerinde olacaktır. Örneğin: Bilgi konusunda İbnü'l Arabî bir batınıdır. Çünkü kısmi olarak kabul ettiği tenzihi bilginin de eksik olduğu kanaatindedir. Batını bilgi onun için şeksiz şüphesiz doğru bilgidir. Birtakım konularda ise onun denge üzere olduğunu söylemek daha makul görünüyor. Örneğin: Oluşumu Hak ve Halk olarak nitelemesi ve insan-ı kâmilî berzah olarak denge noktası yapması, dinin temeli olarak nitelediği iman hakkında “Artık iman ve müşahede arasında bir yol tuttum.”diyerek izlediği yolun denge üzere olduğunu ifade etmesi gibi...

Sonuç olarak entelektüel sûfi bir insan olan İbnü'l Arabî, zahir-batın tartışmaları içerisinde kimi zaman bir zahiri bazen bir batını bazen orta yol üzere biri olarak karşımıza çıkıyor. Ancak o düşüncelerinde kemale ermeyi zahiri ve batını birleştirerek başarmıştır diyebiliriz.

## KAYNAKÇA

- Afifi, Ebu'l-Ala. İbnü'l Arabî ile İlgili Araştırma Serüvenim, Tasavvuf Tarihi, Çev. Abdullah Kartal, *Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi* 9, c. 9 (2000): 697-714.
- Afifi, Ebu'l-Ala. “Mutezilenin Madum Nazariyesi ile İbn Arabî'nin A'yân-ı Sabite Nazariyesinin Karşılaştırılması”, Çev. Çağfer Karadaş, *Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6, c. 6, (1994): 265-276.
- Afifi, Ebu'l-Ala. *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Afifi, Ebu'l-Ala. *Fusûs-ül-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, İstanbul: İz yayıncılık, 2011.
- Afifi, A.E. *Muhyiddin İbnü'l Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, Çev. Dr. Mehmet Dağ, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Basımevi, 1975.
- Ağbal, Davut, *İbn Arabî'de İşârî Tefsir*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- İbnü'l Arabî, Muhyiddin. *Fusûs ül- Hikem*, Çev. Nuri Gençosman, İstanbul: Maarif Basımevi, 1956.
- İbnü'l Arabî, Muhyiddin. *Fusûsu'l Hikem Tercüme ve Şerhi*, Ter. Ve Şerh, Ahmet Avni Konuk, 'Y.y.', 'Y.e.y', 2013.
- İbnü'l Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye Peygamberler ve Veliler*, Ter. Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015.
- İbnü'l Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye Kur'an-ı Kerim'i Anlamak*, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Litera yayıncılık, 2018.
- İbnü'l Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye Havas ve Avam İtikadı*, Çev: Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015.
- İbnü'l Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye Ahiret Hayatı Cennet ve Cehennem*, Çev: Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- İbnü'l Arabî, *Nurlar Hazinesi*, Çev: Mehmet Demirci, İstanbul: İz Yayıncılık, 2001.
- Ateş, Süleyman. *İşârî Tefsir Okulu*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974.
- Atlı, Ahmet. “İbnü'l-Arabî'nin “kutub” kavramı ile ilgili görüşleri, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1,1 (2012): 11-31.

- Mehmet Aydın, Muhyiddin İbnü'l Arabî'nin Fütûhat'ta Keşf Yoluyla Naklettiği Tasavvufi Muhteviyata Sahip Rivayetler, *İhya Uluslararası İslam Araştırma Dergisi* 2, (2015): 24.
- Bardakçı, Sefa. "İbnü'l Arabî'ye Göre El-Esmâü'l-Hüsna'nın Sonsuzluğu Meselesinin Yorumu", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 24, c. 6, (2013): 51-67.
- Bayram, Mikâil. *Selçuklular Zamanında Konya'da Dini ve Fikri Hareketler*, İstanbul: NKM Yayınları, 2008.
- Beşer, Faruk. "Kur'an" Erişim Tarihi, 15 03 2019, <https://www.yenisafak.com/yazarlar/yenisafak.com>...kuran...zahir...batin...olabilir...> 2031697.
- Birişik, Abdulhamit. "Kur'an", Erişim tarihi: 24 02 2019, c. 26, 383-388. <https://islamansiklopedisi.org.tr>.
- Bolat, Ali. Öztürk, Mustafa. *Zahir ve Batın İlimine dair Bir Risale*, Takıyyüddin İbn teymiyye, 'Y.y.', 'Y.e.y', 'Y.y.'.
- Çelebi, Emin. Kozmolojik Birlik ve Ontolojik Çeşitlenme: İbnü'l Arabî ve Spinoza Örneği, *EKEV Akademi Dergisi* 44, (2010): 49-60.
- Çelebi, Emin. "İbnü'l Arabî'nin Epistemolojisinde Duyu ve Akıl", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3, c. 10, (2010): 43-56.
- Cihan, Ahmet Kamil. "Fususü'l-Hikem'de din kavramı", *Tasavvuf, İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* (İbnü'l Arabî Özel Sayısı-1) 9, s.21,(2008): 145-159.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Say Yayınları, 2012.
- Chittick, William C. *İbnü'l Arabî Giriş Kitabı*, Çev. Kadir Filiz, İstanbul: Nefes Yayınları, 2014.
- Chittick, William. *Varolmanın Boyutları Tasavvuf ve Vahdet-ül-Vücut Üstüne Yazılar*, Çev. Turan Koç, İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- Chittick, William. "Merkezî Nokta: İbnü'l Arabî Ekolünde Sadreddin Konevî'nin Rolü", Çev. Betül Güçlü, *Tasavvuf/İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2) 23, (2009): 669-684.
- Chittick, William C. *İbn Arabî Giriş Kitabı*, Çev. Kadir Filiz, İstanbul: Nefes Yayınları, 2014.
- Çoşkun, İbrahim. "Muhyiddin İbn Arabî'nin Felsefesinde "Allah" Mefhumu," *İbnü'l Arabî özel sayısı-1*, 9, (2008): 117-143.

- Cihan, Ahmet Kamil. “Fusus’l-Hikem’de din kavramı”, *Tasavvuf, İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* (İbnü’l Arabî Özel Sayısı-1) 9, s.21, (2008): 145-159.
- Chodkiewicz, Michel. *Sahilsiz Bir Umman, Hakikat, Şeriat ve İbn Arabî*, Çev, Atilla Ataman, İstanbul: Nefes Yayınları, 2015.
- Corbin, Henry. *İslam Felsefe Tarihi, İbni Rüşd’ün Ölümünden Günümüze (Cilt 2)*, Çev. Ahmet Arslan, İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.
- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa. Abdullah Bosnevi’nin, Fususül-Hikem Şerhinden Velayet Düşüncesi, *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi II*, (2004): 74-99.
- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa. *İbn Arabî’de Ma’rifetin İfadesi*, İstanbul, İnsan Yayınları, 2007.
- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa. *İbn Arabî’ye Göre İbadetlerin Manevi Boyutları*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa. “Muhyiddin İbnü’l Arabî’ye Göre Dil Hakikat İlişkisi Ma’rifet in İfadesi Sorunu”, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005.
- Çoşkun, İbrahim. “Muhyiddin İbn İbnü’l Arabî’nin Felsefesinde “Allah” Mefhumu”, *İbn’ül Arabî özel sayısı 1*, 9 (2008): 117-143.
- Demirci, Mehmet. *“İbnü’l Arabî Nurlar Hazinesi”*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2001.
- Demirli, Ekrem. “İbnü’l-Arabî ve Takipçilerinin Tanrı Anlayışı: Tenzih ve Teşbih Hükümlerinin Birleştirilmesi”, *İslam Araştırma Dergisi 19*, (2008): 25-44.
- Demirli, Ekrem. *İbnü’l Arabî Metafiziği*, İstanbul: Sufi kitap, 2016.
- Demirli, Ekrem. “Vahdet-i-Vücut”, Erişim tarihi: 25 02 2019, *Türk Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 42, (2012): 431-435, <https://islamansiklopedisi.org.tr>.
- Demirli, Ekrem. “Normatif Geleneğe Karşı Sembolik Anlatım: İbnü’l-Arabî’de Harf Sembolizmi”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 17*, (2008): 223 – 236.
- Demirtaş, Ahmet Tunç. “İbn Arabî’de Varlığın Birliği (Vahdet-i Vücut) Felsefesi”, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2004.
- Doğan, Lütfü. *“Kur’an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı”*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1986.

- Erginli, Zafer. İbnü'l Arabî'ye Göre Hz. Âdem'de Temel İnsan Nitelikleri, *Tasavvuf, İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l Arabî Özel Sayısı-1)* 21, 9, (2008): 61-79.
- Ertuğrul, İsmail fenni. *Vahdet-i Vücut ve İbn Arabî*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Felsefe.NET, “*vahdet-i vücut*” Erişim tarihi: 25 02 2019, Düşünce Eleştiri ve Paylaşım Platformu > Bilgi ve Tartışma > Diğer Sosyal Bilimler > Din Bilimleri vahdet-i vücut.
- Gördük, Yunus Emre. “İşari Tefsirin mahiyeti, Meşruiyeti ve Batını Yorumdan Farkı”, *Marife*, (2011): 9-47.
- Hâkim, Suad El. *İbnü'l İbnü'l Arabî sözlüğü*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2004.
- Hirtenstein, Stephen. *Hayatı ve Fikriyatıyla Muhyiddin İbn İbnü'l Arabî “bir merhamet abidesi”*, Çev. İrfan Kelkikli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- İdiz, Ferzende. “Tasavvufta İlm-i Zahir- İlm-i Batın Anlayışı”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakülte Dergisi* 25 (2006): 237-260.
- İzutsu, Toshihiko. *İbnü'l Arabî'nin Fusûs 'undaki Anahtar-Kavramlar*, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005.
- İzutsu, Toshihiko. *İslam'da Varlık Düşüncesi*, Çev. İbrahim Kalın, İstanbul, İnsan yayınları, 1995.
- Kam, Ferit. *Vahdet'i Vücut*, İstanbul: Kapı Yayınları, 2015.
- Kam, Ferit. Mehmet Ali Aynî, *İbn Arabî Varlık Düşüncesi*, İstanbul: İnsan yayınları, 2009.
- Karagöz, İsmail. *İnsan Din ve Peygamber*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005.
- Karataş, Çağfer. “Muhyiddin İbnü'l Arabî'nin İtikadı”, *İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, (İbnül Arabî Özel Sayısı- 1), 9, 21, (2008): 67-94.
- Karataş, Çağfer. “Muhyiddin İbn Arabî'ye Göre İnsan-ı Kâmil”, *Kelam* 7, c.7, (1998): 453-465.
- Karataş, Çağfer. “İnsana Tanınan Üç İlahi İmkân: Fıtrat-İşaret- Hidayet”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakülte Dergisi* 2, (2009): 75-94.
- Karadaş, Çağfer. “*İbnü'l-Arabî, Muhyiddin*”, Erişim tarihi: 25 Şubat 2019, <http://www.Yantex.com.tr.islamansiklopedisi.org.tr>.

- Kartal, Abdullah. “İmâm-ı Rabbânî'nin Vahdet-i vücûd Eleştirisi ve Tarihsel Arkapları” *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14, s. 2, (2005): 59-80.
- Kartal, Abdullah. İbnü'l Arabî'nin Yorum Yöntemi ve Muhammet Fasında Bu Yöntemin Tatbiki, *İlmi ve Akademik Araştırma dergisi, İbnü'l Arabî Özel Sayısı 1*, 21, (2008): 257-282.
- Kılıç, Mahmut Erol. *Şeyh-i Ekber, İbnü'l Arabî Düşüncesine Giriş*, İstanbul: Sufi Kitap, 2018.
- Kılıç, Mahmut Erol. “Bir Metodun Metodolojisi: Dini İlimler Metodu Olarak Tasavvufa Mukayeseli Bir Bakış”, *Usûl, I*, 1 (2004): 91-109.
- Kılıç, Mahmut Erol. *İbnül Arabî*, Ankara: İSAM Yayınları, 2015.
- Kılıç, Mahmut Erol. *Füsûs'ül-Hikem* (Türk Diyanet Vakfı, İslâm Araştırmaları Merkezi:1996): Erişim Tarihi: 17.05.2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/Kur'an-ı-Kerim>.
- Konevi, Sadreddin. *Mir'atü'l –Arifin (Ariflerin Aynası)*, Çev. Ali Çoban, Betül Güçlü, Dilaver Gürer, İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010.
- Konevi, Sadreddin. *Tasavvuf Metafiziği 'Miftâhu gaybi'l cem ve'l vücûd'*, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Konevi, Sadreddin. *Fusûsu'l Hikem'in Sırları*, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Kapı Yayınları, 2014.
- Konevi, Sadreddin. *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Kapı Yayınları, 2014.
- Kurt, Ali Vasfî. ”İbn Arabî'de Hayâl ve Vücûd Paradoksu Özelinde el-Futûhâtul-Mekkiyye ile Fusûsu'l-Hikem'in Karşılaştırılması”, *Tasavvuf, İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi, (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2)* 23, (2009): 511-542.
- Keklik, Nihat. *Muhyiddin İbnü'l Arabî Hayatı ve Çevresi*, İstanbul: Büyük Matbaa, 1966.
- Nasr, Seyyit Hüseyin. *Üç Müslüman Bilge*, Çev. Ali Ünal, İstanbul: İnsanYayıncılık, 1985.
- Osmanlıca Türkçe Sözlük, “*Taakkul*” Erişim tarihi: 04 12 2018: <http://www.Yandex.com/Taakkul.nedirnedemek.com>ne-demek>.

- Özköse, Kadir. *Tasavvufta Bilgi Meselesi*, Editör, Kadir Özköse, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2014), Ögke, Ahmet. “İbnü’l Arabî’nin Fusûsu’l-Hikem’inde Ayna Metaforu”, *Tasavvuf/İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* (İbnü’l İbnü’l Arabî Özel Sayısı -2) 23, 9, (2009): 75-89.
- Özköse, Kadir. “Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin İbn Rüşd ile Görüşmesi”, *Tasavvuf, İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* (İbnü’l-Arabî Özel Sayısı-2) 23, (2009): 221-240.
- Pakiş, Ömer. “Tasavvufî Tefsir ve Vahdet-i Vücûdun Sembolik Dili”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23 (2002): 5-27.
- Peker, Hidayet. “İbnü’l Arabî ve İbni Sina’nın Felsefesinde Vahyin Kavramsal Muhtevası”, *Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi 1*, c.17 (2008): 157-176.
- Sinanoğlu, Mustafa. “İman”, Erişim Tarihi: 01 04 2019, Türk Diyanet Vakfı, İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/iman#1>.
- Şahin, M. Süreyya. “Cennet”, Erişim Tarihi: 20 04 2019, Türk Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/cennet#1>.
- Şenocak, İhsan. *Kur’an-ı Kerim Müdafaası*, (İstanbul: Hüküm Kitap, 2016).
- Şimşek, Halil İbrahim. “İsmail Fenni Ertuğrul’un İbnü’l-Arabî ve Vahdet-i Vücud Savunması”, *Tasavvuf, İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* (İbnü’l İbnü’l Arabî Özel Sayısı-1), 9, (2008): 199-212.
- Taylan, Necip. “Bilgi”, Erişim Tarihi: 02 01 2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/bilgi>
- Tenik, Ali. Vahit Göktaş, Tasavvuf Bilgisi: Allah’ı Allah’la Bilmek İlmine Giriş, *Kelam Araştırmaları Dergisi 1*, c.14, (2016): 178-202.
- Th Deman. “Din ve Bilgi”, *Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi 1*, Çev. Zeki Özcan, (1991): 281-285.
- Topaloğlu, Bekir. “Esmâ-i Hüsnâ”, Türk Diyanet Vakfı *İslâm Ansiklopedisi*. c. 11, İstanbul: Türk Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Topaloğlu, Bekir. “Cehennem”, Erişim Tarihi: 20 04 2019, Türk Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/cehennem#2-kelam>
- Uludağ, Süleyman. “Keşf”, Erişim tarihi: 15 02 2019, Türk Diyanet Vakfı *İslâm Ansiklopedisi*, c. 25, 2002,
- Yusuf, Muhammed Hacı. *İbnü’l İbnü’l Arabî zaman ve kozmoloji*, Çev, Kadir Filiz, (İstanbul: Nefes Yayınları, 2016).



Uslu, Ferid. *Din Felsefesi El Kitabı*, Editör, Recep Kılıç, Mehmet Said Reçber, Ankara: Grafiker Yayınları, 2014.

Yıldırım, Kazım. *Türk İslam Düşüncesinde Muhiddin İbn'ül İbnü'l Arabî*, İstanbul: H Yayınları, 2010.

Yiğit, Fevzi. “İbnü'l Arabî’de Ontolojik Açıdan İnsan”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler, Enstitüsü Dergisi XL*, 1, (2016): 207-234.



