

**T.C.**  
**FIRAT ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**  
**İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI**



**“EL-BULĞA Fİ’L-HİKME” ADLI ESERİ**  
**BAĞLAMINDA MUHYİDDİN İBN ARABİ’NİN**  
**FELSEFİ GÖRÜŞLERİ**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**DANIŞMAN**  
**Prof. Dr. İsmail ERDOĞAN**

**HAZIRLAYAN**  
**Nurşan NOZOĞLU**

**ELAZIĞ-2017**

**T.C.**  
**FIRAT ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**  
**İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI**

**“EL-BULĞA Fİ’L-HİKME” ADLI ESERİ BAĞLAMINDA**  
**MUHYİDDİN İBN ARABÎ’NİN FELSEFÎ GÖRÜŞLERİ**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**DANIŞMAN**  
**Prof. Dr. İsmail ERDOĞAN**

**HAZIRLAYAN**  
**Nurşan NOZOĞLU**

Jürimiz, .....tarihinde yapılan tez savunma sınavı sonunda bu yüksek lisans tezini oy birliği / oy çokluğu ile başarılı saymıştır.

Jüri Üyeleri:

- 1.
- 2.
- 3.

F. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulunun ..... tarih ve .....sayılı kararıyla bu tezin kabulü onaylanmıştır.

**Prof. Dr. Ömer Osman UMAR**  
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

**ÖZET****Yüksek Lisans Tezi****“el-Bulğa fi'l-Hikme” Adlı Eseri Bağlamında Muhyiddin İbn Arabî'nin Felsefi Görüşleri****Nurşan NOZOĞLU****Fırat Üniversitesi****Sosyal Bilimler Enstitüsü****Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı****İslam Felsefesi Bilim Dalı****Elazığ-2017; Sayfa: VII+72**

Tasavvuf Felsefesi olarak bilinen düşünce akımının öncüsü olması sebebiyle İbn Arabî, İslam düşüncesi içinde önemli bir yere sahiptir. Her ne kadar görüşleri tarihin farklı dönemlerinde farklı isimlerce eleştirilse de önemli isimler tarafından temsil edilebilmiştir. Onun Vahdet-i Vücut görüşü yankı uyandıran görüşleri içerisindedir. İbn Arabî bu görüşü sebebiyle daha çok mutasavvıf olarak bilinir. Ancak eserleri incelendiğinde birçok felsefi mesele üzerinde de yoğun şekilde durduğu anlaşılmaktadır. Özellikle bizim de ele alacağımız *el-Bulğa fi'l-Hikme* isimli eseri İbn Arabî'nin felsefi görüşlerinin toplamı olma niteliğine sahiptir. Bu eseri içerisinde fizik ve metafizik konular üzerinde durmaktadır. Fizik alanı içerisinde Astronomi ve Psikoloji bilimlerine dâhil edilebilecek konulara değinirken metafizik alanına ayırdığı bölümde Allah'ın isimleri, sıfatları ve yaratması konularını inceler. Ayrıca Nübüvvet, Velayet ve Ahiret gibi İlahiyat hususları üzerinde de durur. Biz bu çalışmamızın giriş bölümünde İbn Arabî'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi verdikten sonra *el-Bulğa Fi'l-Hikme* adlı eserini değerlendirmeye çalışacağız. Bunu takip eden birinci bölümde, yine *el-Bulğa fi'l-Hikme* bağlamında, İbn Arabî'nin âlem hakkındaki görüşlerini; ikinci bölümde ise metafizik konulardaki görüşlerini ele alıp değerlendirmeye gayret göstereceğiz.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Felsefesi, Tasavvuf, din, Vahdet-i Vücut, fizik, metafizik.

**ABSTRACT****Master Thesis****Muhyiddin İbn Arabî's Philosophical Opinions in the Context of His Work Named  
“*el-Bulğa fi'l-Hikme*”****Nurşan NOZOĞLU****Universty of Firat****Institute of Social Sciences****Main Science Branch of Sciences of Philosophy and Religion Science****Branch of Islamic Philosophy****Elazığ-2017; Page: VII+72**

As he is the Pioneer of the thought known as Sufism Philosophy, İbn Arabi has an important role in Islamic thought. Although his views are criticized by different names in different times; he could well be represented by some important names. His view of “Vahdet-i Vücut” is among his influential ideas. He is known as a Sufist particularly for this view of him. Though when his works are examined it is understood that he also dwelled on several other philosophical issues extensively. Notably, his work named *el-Bulğa fi'l-Hikme*, which we will also be dealing with here, has an important feature of being the collective of his all philosophical ideas. He dwells upon physics and metaphysics in this work. While he is handling the issues that can be seen in the sciences of Astronomy and Pscyhology, he is also examining the names and epithets of God and his power of creation within the subject of metaphysics. Furthermore, he dwells on some theological issues such as propethood, sainthood and the after life. In the introduction of this work of us, we will be trying to examine his work *el-Bulğa fi'l-Hikme* after giving some information his life and his works. İn the first part following this introduction, we will be trying to examine his opinions of about the cosmos and in the second part, we will be trying to examine his opinions of metaphysical subjects, in the context of *el-Bulğa fi'l-Hikme* again.

**Keywords:** Islamic thought, Sufism, religion, Vahdeti Vücut (Uniqueness of Entity), physic, metaphysic.

## İÇİNDEKİLER

<b>ÖZET</b> .....	<b>II</b>
<b>ABSTRACT</b> .....	<b>III</b>
<b>İÇİNDEKİLER</b> .....	<b>IV</b>
<b>KISALTMALAR</b> .....	<b>VI</b>
<b>ÖNSÖZ</b> .....	<b>VII</b>
<b>GİRİŞ</b> .....	<b>1</b>
I. Muhyiddin İbn Arabî'nin Hayatı ve Eserleri .....	1
I.1. Hayatı .....	1
I.2. Tahsili ve Hocaları .....	3
I.3. Talebeleri .....	4
I.4. Vefatı .....	6
II. Eserleri ve “El-Bulğa Fi'l-Hikme” Adlı Eserinin Felsefi Açıdan Önemi .....	6
II.1. Eserleri .....	6
II.2. El-Bulğa Fi'l-Hikme Adlı Eseri .....	7
II.2.1. Eserin Özellikleri .....	7
II.2.2. Eserin İçeriği .....	8
II.2.3. Eserin İbn Arabî'ye Ait Olup Olmadığı Meselesi .....	9
<b>BİRİNCİ BÖLÜM</b>	
<b>1. İBN ARABÎ'NİN ÂLEM ANLAYIŞI</b> .....	<b>11</b>
1.1. Âlem ve Kısımları .....	12
1.1.1. Mülk Âlemi (Fizikî Âlem).....	13
1.1.1.1. Cevherler .....	14
1.1.1.2. Arazlar .....	15
1.1.1.3. Unsurlar .....	17
1.1.1.4. Felekler .....	20
1.1.2. Melekût Âlem (Metafizik Âlem).....	23
1.1.2.1. Nefs .....	23
1.1.2.1.1. Süflî Nefsler .....	24
1.1.2.1.2. Ulvî Nefsler .....	27
1.1.2.2. Akıllar .....	28

**İKİNCİ BÖLÜM**

<b>2. İBN ARABİ’NİN METAFİZİK GÖRÜŞLERİ .....</b>	<b>35</b>
2.1. Tanrı İle İlgili Görüşleri .....	35
2.1.1. Tanrı’nın Zatı.....	36
2.1.2. Tanrı’nın İsimleri.....	37
2.1.3. Tanrı’nın Sıfatları .....	41
2.1.3.1. Selbî Sıfatlar .....	43
2.1.3.2. Subutî Sıfatlar .....	44
2.1.4. Tanrı’nın Yaratması (Fiilleri) .....	47
2.1.5. Tanrı’nın Varlığının Delilleri .....	51
2.2. Peygamberlik (Risalet/ Nübüvvet).....	54
2.3. Vahiy ve İlham.....	55
2.4. Mucize ve Keramet .....	60
2.5. Eskatoloji (Ölümden Sonraki Hayat/ Ahiret/ Meâd) .....	62
<b>SONUÇ .....</b>	<b>67</b>
<b>KAYNAKLAR .....</b>	<b>69</b>
<b>EKLER .....</b>	<b>71</b>
Ek 1. Orijinallik Raporu.....	71
<b>ÖZGEÇMİŞ .....</b>	<b>72</b>

**KISALTMALAR**

- age** : Adı geçen eser  
**agm** : Adı geçen makale  
**ay** : Aynı yer  
**bkz** : Bakınız  
**C.** : Cilt  
**ev.** : Çeviren  
**h.** : Hicri  
**m.** : Miladi  
**.** : lümü  
**s.** : Sayfa  
**S.** : Sayı  
**trc.** : Tercüme  
**vr.** : Varak

## ÖNSÖZ

Doğu İslam dünyasında olduğu gibi Batı İslam dünyasında da felsefe diğer ilimlerden çok daha sonra incelenmeye ve işlenmeye başlamıştır. Ayrıca Doğuda felsefi düşüncenin başlaması yaklaşık VIII. yüzyıla denk gelirken bu başlangıç Endülüs'te ancak XI ve XII. Yüzyıllarda gerçekleşebilmiştir. Bu gecikmeye rağmen Endülüs, İslam Felsefesine damgasını vuran isimler yetiştirmesi açısından oldukça verimli bir toprak haline gelebilmiştir. İşte bu önemli isimlerden biri de hiç şüphesiz Muhyiddin İbn Arabî olmuştur.

İbn Arabî, yüzyıllardır eserleriyle ve düşünceleriyle felsefeyle uğraşan beyinleri meşgul edebilmiştir. Hiç şüphesiz bunda eserlerinin sayıca fazla olmasının ve yoğun bir içerikle yazılmış olmalarının etkisi vardır. *el-Bulğa fi'l-Hikme* adlı eseri ise bu eserlerinden sadece biri ve felsefi açıdan, felsefi konuların en yoğun şekilde işlendiği eseri olması hasebiyle, en önemlisidir. Ancak şimdiye kadar bu eserin İbn Arabî'ye ait olduğu tespit edilemediği için ele alınıp çalışılmamıştır. İşte bizim bu çalışmamızın temel amacı felsefi açıdan çok kıymetli olmasına rağmen incelenememiş olan bu eseri tanıtmaya ve ele aldığı felsefi problemleri değerlendirmeye çalışmaktır.

Çalışmamıza öncelikle İbn Arabî'nin hayatı hakkında bilgi vererek başladık. Yine giriş bölümünde İbn Arabî'nin eserleri hakkında genel bilgiler verdikten sonra *el-Bulğa fi'l-Hikme* adlı eserini değerlendirmeye çalıştık. Çalışmamızın birinci bölümünde İbn Arabî'nin âlem kavramına yüklediği anlamı ve bu anlam doğrultusunda oluşturduğu âlemler sınıflamasını ele aldık. İkinci bölümde ise İbn Arabî'nin metafizik dünyaya ait görüşlerini değerlendirmeye gayret ettik. Çalışmamıza bu eserden edindiğimiz bilgiler doğrultusunda küçük bir değerlendirme yaparak son verdik.

Çalışmalarım boyunca benden hiçbir desteğini esirgemeyen danışman hocam Prof. Dr. İsmail Erdoğan'a teşekkürü bir borç bilirim.

# GİRİŞ

## I. Muhyiddin İbn Arabî'nin Hayatı ve Eserleri

### I.1. Hayatı

İbn Arabî, 27 Temmuz 1165 (h. 17 Ramazan 560) tarihinde, Endülüs'te dünyaya gelmiştir. Doğduğu şehir, o dönem Tudmir bölgesinin başşehri olan ve Ebû Abdillah Muhammed İbn Sa'd İbn Mendeniş (ö. 567/1171) hâkimiyetinde bulunan Mürsiye<sup>1</sup>'dir.<sup>2</sup>

Asıl adı Muhyiddin Ebû Abdillah Muhammed İbn Ali İbn Muhammed İbn Ahmed İbn Ali İbn el-Arabî el-Hatemî et-Tâî el-Endelüsî'dir. Ünlü tefsir bilgini Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (ö.543/1149)'den ayırt edilmesi amacıyla çoğu kaynakta adı, harf-i tarifsiz olarak İbn Arabî şeklinde kullanılmaktadır.<sup>3</sup>

Babası Ali İbn Muhammed'in, hangi işle iştigal ettiği tam olarak tespit edilememekle birlikte, yöre valisi Muhammed İbn Sa'd İbn Mendeniş katında önemli mevkilerde bulunduğu<sup>4</sup> ve hatta Abbasi Halifesi Müstencid Billah'a komutanlık yaptığı tahmin edilmektedir. Ayrıca ünlü filozof İbn Rüşd'ün dostluğunu kazandığı da kaynaklarda ifade edilmektedir.<sup>5</sup> Bazı kaynaklarda İbn Arabî'nin babasının çok Kur'an okuyan, fıkıh ve hadis ilminde ileri seviyelere ulaşmış, takva sahibi bir zat olduğundan bahsedilmektedir.<sup>6</sup> Yine İbn Arabî babasını "nefesler ilminin sahibi"<sup>7</sup> olarak nitelendirir. Bu nitelemesini de öldükten sonra diriymiş gibi görünmesine ve ölüm gününü on beş gün önceden haber vermiş olmasına dayandırır. İbn Arabî Fütûhat'ta babasının öleceğini on beş gün önceden haber verdiğini ve öldükten sonraki görüntüsünün ölüp ölmediği hususunda kendilerini kuşkuya düşürecek kadar canlı göründüğünü kaydeder.<sup>8</sup>

<sup>1</sup> Şimdiki İspanya'nın Murcia kenti.

<sup>2</sup> Claude Addas, *Muhyiddin İbn Arabî Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, çev. Atilla Ataman, İstanbul 2010, s. 34; Mahmut Erol Kılıç, *İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, İstanbul 2010, s. 25.

<sup>3</sup> Tahir Uluç, "İbn Arabî'nin Hayatı", *İbn Arabî Anısına Makaleler*, İstanbul 2007, s. 11.

<sup>4</sup> Addas, *ay.*

<sup>5</sup> Ethem Cebecioğlu, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin (560/1165-638/1240) Hayatı ve Eserleri", *Tasavvuf*, S. 21, "İbnü'l-Arabî" Özel Sayısı-I, Ankara 2008, s. 9. ; Kılıç, *ay.*, s. 22. ; İbn Arabî de Fütûhat'ta İbn Rüşd'ün babasının arkadaşı olduğunu ifade eder. Bkz.; İbn Arabî, *Fütûhat-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul 2007, C. I, s. 446.

<sup>6</sup> Kılıç, *ay.*

<sup>7</sup> İbn Arabî'ye göre Allah, bu makama çıkmış insanları Rahman ismiyle yönetir. Burada "Rahman'ın nefesi bana Yemen'den geliyor" hadisine atıfta bulunur. İbn Arabî'ye göre bu kimseler, ne zaman öleceklerini bilmelerinin dışında insanların kokularından manevi ve hissi hakikatleri keşfedebilme özelliğine sahiptir. Bkz. Uluç, *ay.*, s. 12. ; Nefesler Makamı ile alakalı ayrıntılı bilgi için bkz; *Fütûhat*, C. 2, s. 81, 161-185.

<sup>8</sup> *Fütûhât*, C. 2, s. 184-185.

İbn Arabî'nin babası Ali ibn Muhammed'in ölmeden önce dile getirdiği “*Senden duyup benim bilmediğim, bazen bir kısmını inkâr ettiğim her ne varsa, şimdi hepsini görüyorum*” ifadelerinden, o ana kadar İbn Arabî'nin görüşlerinin bir kısmına katılmadığını anlıyoruz. Ancak yine bu ifadelerinden anladığımız kadarıyla, ölüm anında yaşadığı bir keşifle bunların hakikat olduğunu müşahede ettiğini İbn Arabî'ye itiraf etmiştir.<sup>9</sup>

İbn Arabî'nin Annesi, soyu Ensar'a kadar uzanan dindar ve dönemin kadın sûfilerinin<sup>10</sup> derslerine katılan bir kadındır<sup>11</sup> ve babasından üç yıl sonra vefat etmiştir<sup>12</sup>. Adı kesin olarak bilinmemekle birlikte Nur olduğuna dair rivayetlerin bulunduğu kaynaklarda görebilmekteyiz.<sup>13</sup>

İbn Arabî'nin amcası ve dayıları da dönemin önde gelen şahsiyetleri arasındadır. Amcasının adı Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed el-Arabî'dir. İbn Arabî, nefesler ehlini açıklarken bu makamın amcasında maddi, manevi gerçekleştiğini ifade eder.<sup>14</sup> Amcası bu makama oldukça ilerlemiş bir yaşta sonra tevbe ederek ulaşmış ve ölmeden önceki üç yıl boyunca kendini ibadete vermiştir. Amcasının bu durumu İbn Arabî üzerinde de tesirini göstermiştir. Nitekim İbn Arabî amcasının bu yaşantısına kendi deyimiyle ‘cahiliye döneminde’<sup>15</sup> yani ilk sülukunu yaşamadan önce tanıklık etmiştir.<sup>16</sup>

Dayıları ise Ebu Müslim el-Havlânî ve Yahyâ b. Yugân'dır. Yahya b. Yugân Tilimsan hükümdarıdır ve İbn Arabî'nin deyimiyle zahidler<sup>17</sup> makamındadır. Ebû Müslim el-Havlânî ise yine İbn Arabî'nin deyimiyle abidler<sup>18</sup> makamındadır.<sup>19</sup>

<sup>9</sup>*Fütühât*, C. 2, s. 185.

<sup>10</sup>İbn Arabî'nin kadın şeyhlerinden Fatıma bintü Müsenna'dan ders almıştır. Addas, *age*, s. 40.; Uluç, *agm*, s. 14.

<sup>11</sup> Addas, *ay.*; Cebecioğlu, *ay.*; Kılıç, *age*, s. 23.

<sup>12</sup> Uluç, *agm*, s. 14.

<sup>13</sup> Bkz; Kılıç, *age*, s. 23. ; Cebecioğlu, *agm*, s. 10.

<sup>14</sup>*Fütühât*, C. 2, s. 81.

<sup>15</sup> Cahiliye devri, İslam literatüründe Hz. Peygamberden önce Arap toplumunun yaşam biçimine nispetle kullanılır. İbn Arabî ise bu kavramı, henüz sülûka başlamadan önceki hayatını tanımlamak için kullanır. İbn Arabî yaklaşık 15-16 yaşlarına kadar özellikle İşbiliyye'de yaşadığı dönemde o dönem yörenin yaygın yaşam şekline ayak uydurmuş, eğlence ortamlarında sık sık bulunur olmuştur. Bkz; Addas, *age*, s. 42-43.

<sup>16</sup> Addas, *age*, s. 37.

<sup>17</sup>İbn Arabî'nin tanımıyla; Kendi iradesiyle dünya mülkünü terk eden. Bkz; Addas, *age*, s. 38.

<sup>18</sup> İbn Arabî'nin tanımıyla, “Ne ilahi marifet ve sırları ne de âlem-i melekûtu müşahede ederler, ayetlerin keşfi de onlara verilmemiştir. Her an sevabı, mahşer gününü ve dehşetini, cennet ve cehennemi müşahede etmektedirler.” Bkz; Addas, *age*, s. 40.

<sup>19</sup> İbn Arabî'nin amcalarının hidayete erme serüveniyle alakalı ayrıntılı bilgi için bkz.; Addas, *age*, s. 37-40.

Ayrıca İbn Arabî Arap olduğunu, ceddinin Benu Tayy kabilesine mensup olduğunu ve meşhur bir sûfi olan Hâtim-i Tâî'nin de kendi soyundan olduğunu söyler.<sup>20</sup>

İşte İbn Arabî böylesine velilerin, zahidlerin ve abidlerin eksik olmadığı kültür ve irfan seviyesi yüksek bir aile içerisinde yetişmiştir. Kanaatimizce İbn Arabî'nin ailesiyle alakalı bilgi sahibi olduktan sonra ilim dünyasında bu denli önemli bir mevkiye yükselmesine ve belki de Şeyh-i Ekber unvanına sahip olmasına şaşmamak gerekir.

İbn Arabî, yaklaşık sekiz yaşına kadar doğduğu şehirde, Mürsiye'de yaşamıştır. Ancak 1172'de yöre hükümdarı İbn Mendeniş, Muvahhid karşıtı direnişinde daha fazla ısrarcı olamamış ve hâkimiyetini kaybetmiştir.<sup>21</sup> Bunun üzerine aynı sene Mürsiye eşrafi ki içlerinde İbn Arabî ve ailesinin de olması muhtemeldir, Muvahhid lider Ebû Yakub Yusuf'a bağlılıklarını ifade etmek üzere İbn Arabî'nin 'cahiliye devrinin' geri kalanını geçireceği İşbiliyye'ye göç etmiştir.<sup>22</sup>

İbn Arabî'nin sekiz yaşından yirmi altı yaşına kadar yaşadığı şehir olan İşbiliyye'nin hükümdarı Ebû Yakub; ilme, kültüre ve özellikle de felsefeye önem veren biriydi ve hâkimiyet kurduğu devri bu anlamda üst seviyelere taşımış bir hükümdardı. Dönemin önde gelen düşünürlerini ki bunların arasında İbn Rüşd, İbn Tufeyl ve İbn Zühr gibi önemli şahsiyetler de vardı, etrafına toplamıştı. Ayrıca imar faaliyetlerine de büyük önem vermiş ve İşbiliyye'yi her anlamda dönemin önemli kültür merkezlerinden biri haline getirmişti.<sup>23</sup> Bu durum İbn Arabî'nin ilk tahsilini bu şehirde görmüş olması<sup>24</sup> açısından önemlidir. Zira ilme verilen değer ile birlikte özgür düşünce ortamı olması burada birçok âlimin yetişmesine imkân hazırlamıştır. Böylelikle İbn Arabî de kaliteli tahsil görme imkânı bulmuştur.

## **I.2. Tahsili ve Hocaları**

İbn Arabî, ilk halvetinden sonraki yaşamında, yine bir halvet anında Hz. Muhammed'in "*Bana sıkıca tutun, kurtulursun*" demesinden dolayı özellikle hadis ilmi olmak üzere, birçok ilim dalıyla alakalı eserler okumuş, okutmuş, icazetler almış, icazetler vermiştir. İbn Arabî, ilk Kur'an derslerini, eserlerinde övgüyle bahsettiği Ebû Abdullah el-Hayyat'tan almıştır. Kıraat derslerini dönemin meşhur kıraatçisi Ebû Bekir Muhammed bin Halef el-Lahmi'den (ö. 1189) almış ve ondan yedi kıraatı öğrenmiştir.

<sup>20</sup> Kılıç, *age*, s. 24.

<sup>21</sup> Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları-1*, Ankara 2006, s. 175.

<sup>22</sup> Addas, *age*, s. 42.

<sup>23</sup> Özdemir, *age*, s. 174-175.

<sup>24</sup> Cebecioğlu, *agm.*, s. 10.

Yine ondan Muhammed bin Şurayh'ın (ö. 1183) *Kitabu'l-Kafi*'sini okumuştur. Abdurrahman bin Galib İbnü's-Şurrat'tan (ö. 1190) da kıraat dersleri dinlemiştir. Bunları yaparken bir yandan da Abdurrahman es-Süheylî'den (ö. 1185) hadis ve siret dersleri almış ve kendisine icazet-i amme veren Kadı İbn Zerkun'la Yusuf eş-Şatıbi'nin *Kitabu't-Takassi*'sini okumuştur. Ayrıca birçok meşhur hadis kitabı telif etmiş olan Abdülhak el-Ezdi el-İşbili'den (ö. 1185) de ders almıştır. el-Ezdi ona İbn Hazm'ın eserlerini de okutmuştur.<sup>25</sup>

İbn Arabî, el-İcaze adlı eserinde ders aldığı hocaların yetmişbir tanesinin ismini bize sunmaktadır. Ancak vakit darlığı sebebiyle hocalarının tamamının adını vermediğini ifade etmiştir.<sup>26</sup> Yukarıda zikrettiklerimiz dışında; İbn Huebyş, İbn Ât, İbn Bâki ve İbn Vacib'den hadis dersleri almıştır. Ayrıca Ebû Yakub el-Kaysî, Sâlih el-Adevî, Ebu'l-Haccac Yusuf, Muhammed ve Ahmed İşbilî (iki kardeş), Ebû Muhammed el-Bağî, Ebû Abdullah Muhammed, Fatıma bintü'l-Müsenna, Şemsu'l-Ummi'l-Fukara da ders aldığı hocalar arasındadır.<sup>27</sup>

İbn Arabî zahiri dünyada birçok hocadan ders almasının yanında batını olarak da sayısı üç yüzü geçen birçok şeyhten dersler almış ve bunlar hakkında birçok eserinde bilgiler vermiştir.<sup>28</sup> Bu şeyhlerden biri de İbn Arabî'nin kendi şeyhi olarak kabul ettiği Ebû Medyen'dir. Zira Ebû Medyen'le aynı dönemde yaşamış olmalarına rağmen cismani olarak hiçbir zaman karşılaşmamışlardır.<sup>29</sup>

### I.3. Talebeleri

İbn Arabî'den ders alan isimlere çoğunlukla eserlerinin sonlarındaki sema kayıtlarından ulaşılmaktadır. Bu isimlerin bir çoğu seyahat ettiği yerlere göre değişiklik gösterirken hakkında daha çok bilgiye ulaşılabilen bir kısmı da İbn Arabî'nin daimi talebeleri arasındadır.<sup>30</sup>

İbn Arabî'nin bilinen en meşhur ve neredeyse bütün ders meclislerine katılan iki talebesi, el-Habeşi ve İsmail bin Sevdekin'dir. El-Habeşi ileride de zikredeceğimiz üzere oldukça uzun bir süre İbn Arabî'den ayrılmamıştır. İbn Sevdekin ise yine İbn

<sup>25</sup> Veysel Kaya (çev.), "İcâzetnâme: İbn Arabî'nin Kendi Kaleminden İcazet Aldığı Hocaların ve Yazdığı Eserlerin Listesi" (Muhyiddin İbn Arabî, *el-İcaze*), *Tasavvuf*, S. 21 "İbn Arabî" Özel Sayısı-I, Ankara 2008, s. 526.

<sup>26</sup> *el-İcaze*, s. 530.

<sup>27</sup> Cebecioğlu, *age*, s. 12.

<sup>28</sup> Cebecioğlu, *age*, s. 13.

<sup>29</sup> Addas, *age*, s. 121.

<sup>30</sup> Addas, *age*, s. 282.

Arabî’de özel yeri olan isimler arasındadır. Nitekim İbn Arabî’nin bu talabesine bazı şiiirler ithaf ettiğini öğreniyoruz.<sup>31</sup> Sadeddin Konevi’yi de önemli talebeleri arasında görebiliyoruz. Konevi’nin birçok eseri İbn Arabî’nin eserlerinin izahı niteliğindedir.<sup>32</sup>

İbn Arabî’nin seyahat ettiği döneme (h. 600-617/ m. 1204-1221) ait sema kayıtlarındaki isimler arasında hakkında bilgiye ulaşılabilen nadir isimlerden biri İbn Sukeyne (ö. m. 1210/h. 607) Bağdat’ın meşhur muhaddis ve aynı zamanda sûfilerindendir. İbn Arabî İcaze’de ikisinin de birbirinden istifade ettiğini ifade etmiştir<sup>33</sup>. Bir diğeri ise İsmail bin Muhammed bin Yusuf el-Ubbadi’dir. Bu şahıs, Endülüslü olup h. 570 (m. 1175) senesinde Şam’a yerleşmiş bir aileye mensuptur. Aynı zamanda Kudüs’teki Kubbetu’s-Sahra Camiinin imamıdır. Ahmed bin Mesud el-Mukri el-Mevsili ise Musul’da oluşturulmuş bir sema kaydında geçen isimler arasındadır. Yine bu şahsın kızları olan Ümmü Delal ve Ümmü Raslan da İbn Arabî’nin Şam meclislerine katılan talebeleri arasındadır.<sup>34</sup>

Addas, İbn Arabî’nin hayatını anlattığı eserinde yukarıda zikrettiğimiz isimlerin bazılarının da içinde bulunduğu İbn Arabî’nin “ondört halifesi” olarak nitelediği isimleri de vermektedir. Bunlar; Abdulaziz el-Cebbab, Ali bin Muzaffer el- Nuşbî, Hüseyin bin İbrahim el-Erbilî, İbrahim bin Muhammed bin Muhammed el-Ensarî el-Kurtubî, İbrahim bin Ömer el-Kureşi, İsa bin İshak el-Huzbani, İsmail bin Sevdekin, Muhammed bin Abdullah el-Mayurki, Muhammed bin Muhyiddin İbn Arabî, Muhammed bin Sadeddin el-Muazzami, Nasrullah bin Ebi’l-İzz eş-Şeybani İbnü’s-Seffar, Yakub bin Mu’az el Verebi, Yunus bin Osman ed-Dımeşki. Bu isimler Halep’te ve Şam’da düzenlenmiş sema kayıtlarının yaklaşık otuz tanesinde hep birlikte bulunmaktadır. Bunların içinden el-Muazzami, İbn Arabî’ye Malatya’da bağlanmış ve onun kızıyla evlenmiştir. Muhammed bin Muhyiddin İbn Arabî ise İbn Arabî’nin büyük oğlu İmadüddindir.<sup>35</sup>

---

<sup>31</sup> Addas, *age*, s. 285.

<sup>32</sup> Addas, *age*, s. 292.

<sup>33</sup> *el-İcaze*, s. 528.

<sup>34</sup> Addas, *age*, s. 282-284.

<sup>35</sup> Addas, *age*, s. 328-329.

#### I.4. Vefatı

Muhyiddin İbn Arabî 78 yıllık hayatı boyunca dört evlilik yapmış ve bu evliliklerinden iki erkek ve bir de kız çocuğu olmuştur. İlk evliliğini İşbiliyye’de iken M. Abdûn el-Bicaî’nin kızı Meryem ile ikinci evliliğini Mekke’de iken Haremeyn Emiri Yûnus b. Yûsuf’un kızı Fatıma ile yapmıştır. Bu evliliğinden Muhammed İmaduddin (ö. m. 1268) adında bir oğlu olmuştur. Üçüncü evliliğini Malatya’da Sadreddin Konevi’nin dul kalan annesiyle yapmış bu evliliğinden de Muhammed Sa’deddin (ö. m. 1258)<sup>36</sup> dünyaya gelmiştir. Son evliliğini ise Şam Kadısı ez-Zevavî’nin kızıyla yapmıştır. Bu evliliklerinden birinde Zeynep adında bir de kızı olmuştur. Ayrıca bazı bilgilere göre Abdurrahman adında bir oğlu daha olmuş ancak çok küçük yaşta vefat etmiştir.<sup>37</sup>

İbn Arabî bu uzun ve belki de yorucu ama aynı zamanda ortaya koyduğu eserler anlamında çok verimli geçen 78 yılın ardından 8 Kasım 1240 (22 Rebiulâhir 638) tarihinde Şam’dayken vefat etmiştir.<sup>38</sup> Kadı Muhyiddin İbn ez-Zeki ailesinin Kaysûn Dağı eteğindeki mezarlığına defnedilmiştir. Osmanlı Sultanı I. Selim zamanında ise türbesinin yanına bir de cami ve tekke ilave edilmiştir.<sup>39</sup>

## II. Eserleri ve “El-Bulga Fi’l-Hikme” Adlı Eserinin Felsefi Açıdan Önemi

### II.1. Eserleri

Addas’ın Fütûhat’tan alıntılacağı; “*Sohbetlerimde ve eserlerimde söylediğim herşey Kur’an hazretinden ve bana fehîm anahtarının verilmiş olduğu hazinelerinden gelmektedir.*”<sup>40</sup> cümlesi kanımızca İbn Arabî’nin eserleri hakkında genel bir bakış sağlamaktadır. İbn Arabî’nin bu ifadesinden de anlaşılacağı üzere, İbn Arabî eserlerini belirli bir uğraş veya bilgi birikimi sonucu değil, ilham da diyebileceğimiz, Allah’ın ona bildirmesi sonucu oluşturduğunu ifade etmiştir. Bu eserlerin çoğunluğu, diğer tasavvufi eserler göz önünde bulundurulduğunda, oldukça anlaşılır ve net ifadeler kullanılarak yazılmıştır. Özellikle İbn Arabî’nin en meşhur eseri diyebileceğimiz *Fütûhat-ı Mekkiyye*’de bu durum daha iyi görülebilmektedir.

İbn Arabî eserlerinde Hadis, Fıkıh, Metafizik, Ahlak gibi birçok konuyu işlemiştir. Ancak bu hususlar ayrı ayrı eserlerde işlenmeyip bütün eserlerinde

<sup>36</sup> Bu oğlunun son iki evliliğinin hangisinden olduğu tam olarak bilinmemekle birlikte Malatya’da doğmuş olması Sühreverdi’nin annesinden olma ihtimalini güçlendirmektedir. Bkz.; Kılıç, *age*, s. 37.

<sup>37</sup> Kılıç, *age*, s. 37.

<sup>38</sup> Addas, *age*, s. 355.

<sup>39</sup> Kılıç, *age*, s. 45-46.

<sup>40</sup> Addas, *age*, s. 257.

meczedilmiş halde bulunmaktadır. Bu durum da yukarıda ifade ettiğimiz, İbn Arabî'nin eserlerini keşf sonucu oluşturduğu iddiasını destekler niteliktedir. İbn Arabî'nin “*Bana kalsa usulden bahseden 88. bölümün mantıkî olarak 68-72. Bölümler arasından daha önce gelmesi gerekirdi fakat bu kendi irademle olmadı.*” cümlesin de bu hususu açıkça ifade etmektedir.<sup>41</sup>

Eserlerinin sayısına gelince, bu husus İbn Arabî tarafından da tam olarak aydınlatılmış değildir. Nitekim el-Fihrist'te 248 eser ismi zikrederken el-İcaze'de bu sayı 289'a çıkmaktadır. Ancak burada ismi geçen eserlerden günümüze sadece 98 tanesi ulaşabilmiştir<sup>42</sup> Bu sayıya rağmen İbn Arabî'nin İcaze'deki ifadelerinden çok daha fazla esere sahip olduğu anlaşılmaktadır.<sup>43</sup> Zira bizim çalışmamızda özellikle ele alacağımız *el-Bulğa fi'l-Hikme* adlı eseri bu listede yoktur. Biz de burada İbn Arabî'nin İcaze'de zikrettiği eser listesi içerisinde birkaç tanesini vermekle yetineceğiz.

1. Mişkâtü'l-envâr fimâ ruviye ani'n-Nebî mine'l-ahbâr
2. Te'aşşuku'n-nefs bi'l-cism
3. el-Fütûhâtü'l-mekkiyye
4. er-Resâil
5. el-Felek ve's-semâ
6. el-Hikme
7. er-Risâle ve'n-nübüvve ve'l-ma'rife ve'l-vilâye
8. Fusûsu'l-Hikem
9. el-İnsânu'l-Kâmil
10. el-Kısr ve'l-lübb ve'l-cism
11. el-Mülk ve'l-Melekût
12. Esrâru'l-hurûf<sup>44</sup>

## II.2. El-Bulğa Fi'l-Hikme Adli Eseri

### II.2.1. Eserin Özellikleri

*el-Bulğa fi'l-Hikme* adlı eser, hicri 629 yılının Muharrem ayında (miladi 1231 yılının Ekim ayında) kaleme alınmıştır.<sup>45</sup> Yazıldığı dil Arapça olup 288 varaktan oluşmaktadır. Eserin son iki sayfasındaki açıklamadan kitabın 35 gün zarfında

<sup>41</sup> Kılıç, *age*, s. 51. Kılıç, bu cümleyi Fütuhât'tan alıntılanmıştır.

<sup>42</sup> Kılıç, *age*, s. 53.

<sup>43</sup> *el-İcaze*, s. 530.

<sup>44</sup> İbn Arabî'nin eserlerinin tamamı için bkz. *el-İcaze*, s. 530-539.

<sup>45</sup> İbn Arabî, *el-Bulğa fi'l-Hikme (Felsefede Yeterlilik)*, 1969 İstanbul, vr. 288b.

tamamlandığını ve ayrıca bizim de faydalanacağımız neşri sunulan nüshanın müellif nüshası olmayıp hicri 870 (miladi 1466) yılında ondan kopye edilen bir nüsha olduğunu anlamaktayız.<sup>46</sup> 1969 yılında ise Nihat Keklik, bu nüshayı aynen koruyup başına Türkçe bir giriş kısmı ekleyerek neşretmiştir. Bu baskı İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi tarafından yapılmıştır.

Eserin ismini oluşturan Bulğa ve Hikme kelimelerinin Türkçe karşılığına gelince; Bulğa kelimesinin türetilmiş olduğu (بلغ) fiili ulaşmak, varmak, bir şeyin sonuna varmak gibi anlamlara gelmektedir. Bulğa ise “yeterlilik” anlamındadır.<sup>47</sup> Hikmet kelimesinin ariflik, bilgelik gibi anlamları olmakla beraber, asıl anlamı felsefedir.<sup>48</sup> Nitekim İslam Felsefesinde, felsefe terimi yerine sıklıkla hikmet teriminin kullanıldığı bilinmektedir. Sonuç olarak “el-Bulğa fi'l-Hikme” Türkçeye “Felsefede Yeterlilik” olarak çevrilebilir. Prof. Dr. Nihat Keklik de bu çeviriyi kullanmıştır<sup>49</sup>.

### II.2.2. Eserin İçeriği

el-Bulğa'nın m. 1231 yılında yazıldığı düşünüldüğünde İbn Arabî'nin bu eseri 66 yaşındayken yani hayatının son safhalarında, olgunluk çağı içerisinde yazdığı anlaşılmaktadır. Bu durum eserin İbn Arabî'nin felsefi görüşlerinin toparlanıp özetlenmiş olma özelliğini açıklar niteliktedir. Yani bu eser İbn Arabî'nin felsefi konular hakkındaki düşüncelerinin son şeklini oluşturmaktadır denilebilir. Zira eserin içeriğine bakıldığında fizikten metafiziğe neredeyse bütün felsefi hususlar hakkında bilgi verdiği görülmektedir.

Eser toplamda bir giriş ve iki ana bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde İbn Arabî, felsefenin tanımını yapıp kısımları üzerinde durmaktadır. Bu bölümde ilk olarak felsefenin etkeni açısından, nazari ve ameli olarak iki kısım olduğunu söylemiş daha sonra ise ele alış bakımından fizik ve metafizik olarak ikiye ayırmıştır.<sup>50</sup>

El-Fenn'ül-Evvel adındaki birinci bölümde daha çok fizik konuları üzerinde durulmuştur. Önce Arazlar ve Cismin halleri konuları ele alınmış, daha sonra Astronomiyi ve Psikolojiyi de içine alan Nefisler hakkında bilgi verilmiştir.<sup>51</sup>

<sup>46</sup>el-Bulğa, vr. 288a-288b.

<sup>47</sup>Sedar Mutçalı, *el-Mu'cemu'l-Arabiyyü'l-Hadîs (Arapça-Türkçe Sözlük)*, İstanbul 1995, s. 69.

<sup>48</sup>Mutçalı, *age*, s. 187.

<sup>49</sup>Bkz; *el-Bulğa*, kapak sayfası.

<sup>50</sup>El-Bulğa, vr. 4a-12a.

<sup>51</sup>El-Bulğa, vr. 12a-114a.

El-Fenn'üs-Sani adındaki ikinci bölümde ise sadece Metafizik konular üzerinde durulmuştur. Önce Allah'ın zâtı, sıfatları, isimleri ve fiilleri incelenmiş; ardından ahiret, nübüvvet, velayet ve vahiy gibi ilahiyat husuları hakkında bilgiler verilmiştir.<sup>52</sup>

Bu iki ana bölümden sonra Zeylü'l-Kitab adında bir ilave daha yapılmıştır. Bu ekde ise daha çok tasavvufi bir konu olan riyazet hakkında bilgi verilmiştir.<sup>53</sup>

### II.2.3. Eserin İbn Arabî'ye Ait Olup Olmadığı Meselesi

İbn Arabî'nin hayatı boyunca birçok esere imza attığına daha önce değinmiştik. Ancak bu eserlerin büyük bir kısmı ya günümüze kadar ulaşamamış ya da ulaşsa bile İbn Arabî'ye ait olup olmadığı netlik kazanmamıştır. Bunların kime ait olduğunun tesbiti şüphesiz yoğun bir çalışma gerektirmektedir. İşte *el-Bulğa fi'l-Hikme* adlı eserin de, içerisinde herhangi bir müellif ismi bulunmamasına rağmen, İbn Arabî'ye ait olduğu Prof. Dr. Nihat Keklik tarafından iddia edilmektedir.

Nihat Keklik'in eserin son baskısına bir giriş kısmı eklediğini söylemiştik. Bu giriş kısmına, İbn Arabî'nin hayatından kısaca bahsettikten sonra, bu eserin İbn Arabî'ye ait olup olmadığıyla alakalı çalışmasını da eklemiş ve bu çalışmasında eserin İbn Arabî'ye ait olduğunu iddia etmiştir. Bu iddiasını ise İbn Arabî'nin diğer eserleriyle bu eser arasındaki üslup ve içerik benzerliğinden yola çıkarak gerçekleştirmiştir. Bu benzerliklerden biri olarak İbn Arabî'nin eserlerini ilham ile yazmasından dolayı hızlı bir şekilde eser verme tekniğini göstermiştir.<sup>54</sup> Nitekim *el-Bulğa'nın* da 288 varak yani 576 sayfa olmasına rağmen 35 gün gibi kısa bir sürede yazmıştır.<sup>55</sup> Nihat Keklik'in üzerinde durduğu diğer bir benzerlik ise İbn Arabî'nin eserlerinde sıklıkla kullandığı şiir unsurudur. Özellikle *Fütûhat'ta* kendisine ait bol miktarda şiir görülebilmektedir. Bu şiir unsurunu *el-Bulğa* içerisinde de sıklıkla görebilmekteyiz.<sup>56</sup> Yine muhteva ve düşünceler bakımından İbn Arabî'nin diğer eserleriyle *el-Bulğa* benzerlik göstermektedir. Nihat Keklik, bahsettiğimiz çalışmasında bu benzerliği ispatlamak için fazlaca örnek sunmaktadır.<sup>57</sup>

Bütün bu benzerlikler yanında İbn Arabî'nin diğer eserlerinden farklı olarak *el-Bulğa'da* farsça şiirlere rastlanmaktadır. Nihat Keklik bu durumu *el-Bulğa'nın* yazıldığı

<sup>52</sup>*el-Bulğa*, vr. 114a-269b.

<sup>53</sup>*el-Bulğa*, vr. 270a-288a.

<sup>54</sup> Nihat Keklik, *el-Bulğa fi'l-Hikme (Felsefede Yeterlilik) giriş kısmı*, s. 15.

<sup>55</sup>*el-Bulğa*, vr. 288b.

<sup>56</sup>*el-Bulğa*, vr. 11a, 12a, 53a, 125b, 135a, 152b...

<sup>57</sup>Geniş bilgi için bkz; *el-Bulğa*, s. 22-25.

m. 1231 senesinde İbn Arabî'nin bulunduğu çevreye bakarak açıklar.<sup>58</sup> Nitekim bu seneye gelene kadar İbn Arabî Farsça, Türkçe, Ermenice ve Rumca gibi dillerin konuşulduğu çevrelerde bulunmuş ve bu dillere olan vukufiyeti muhtemelen artmıştır. Yani bu hususiyet bir istisna olarak kabul edilebilir ve kanaatimizce de *el-Bulğa*'nın İbn Arabî'ye ait olması noktasında bir şüphe uyandırmaz.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, *el-Bulğa fi'l-Hikme* adlı eserin İbn Arabî'ye ait olduğu Nihat Keklik hocanın yaptığı çalışma sonucu ortaya çıkmıştır. Ayrıca bu zamana kadar kime ait olduğu bilinmediği için çalışılmamış olan bu eser, İbn Arabî'nin felsefi görüşlerinin toplamını ihtiva etmesi açısından çalışmalara kaynaklık edebilecek niteliktedir.

---

<sup>58</sup>*el-Bulğa*, s. 26-32.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### 1. İBN ARABÎ'NİN ÂLEM ANLAYIŞI

Âlem, Arapça'da "alâmet ve nişan koymak" anlamına gelen "alm" veya "bilmek" anlamındaki "ilm" kökünden türetilmiş olup, yaratıcının varlığına delil teşkil eden, onun mevcûdiyetinin bilinmesini sağlayan şey demektir. Âlem kelimesi, insanlar, cinler, melekler, bitkiler, hayvanlar ve diğer varlıkları belirtmek için kullanılır.<sup>59</sup>

Meşşâî ekole mensup filozofların kanaatine göre âlem, Ay sınır kabul edilerek iki kısma ayrılmıştır. Ay'ın altında olan âleme Ay Altı (Tahte'l-Kamer) Âlem ve Ay'ın üstünde olan âleme de Ay Üstü (Fevka'l-Kamer) Âlem denilmiştir. Ay Altı Âlem, oluşan (kevn) ve bozulan (fesâd) varlıklardan meydana gelmektedir. Bu varlıklar dört unsur, maden, bitki, hayvan ve insan gibi varlıklardır. Ay Üstü Âlem ise oluş ve bozuluşun olmadığı ve sürekli olarak hareket eden varlıkların bulunduğu âlemdir. Bu varlıklar da felekler, gezegenler ve diğer gök cisimleridir. Gök cisimlerinin hepsi cins itibariyle birdir. Gök cisimleri, ikinci derecede sebepler (akıllar)'den zorunlu olarak meydana gelmişlerdir.<sup>60</sup>

İşrâkîler ise âlemi, Allah'ın dışında kalan her şey olarak târif etmektedirler. Bu tanıma göre Meşşâîlerce âleme dâhil edilmeyen ruhanî varlıklar da âlemin içine girmektedir.<sup>61</sup> Bu varlıklar, Allah'ın varlığının birer delili olmaları sebebiyle "âlem" olarak isimlendirilmiştir. Tasavvufçulara göre de âlem İşrâkîlerin kabul ettiği gibi Allah'ın hâricindeki her şeydir.<sup>62</sup>

İbn Rüşd, bu husûsta biraz farklı düşünmektedir. Ona göre varlık iki uç ve bir ara (vâsıta) varlık olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır. Bu varlıklardan birinci uç ve taraf olanı, var olan ancak varlığı bir şeyden olmadığı gibi başka bir şeye de isnat etmeyen varlıktır ki bu da Allah'tır. İkinci uç ve taraf ise, fâil bir sebep tarafından maddeden meydana getirilen varlıktır. Hava, su, toprak, ateş ve bu dört unsurdan meydana gelen bitki, hayvan ve insan gibi hâdis olan varlıklar da aynı kategoriye girer. Üçüncü varlık ise bu iki uç arasında kalan ve bir şeyden olmayan ancak bir şeye isnat

<sup>59</sup> S. Hayri Bolay, "Âlem", *DİA, C. II*, İstanbul, 1989, s. 357.

<sup>60</sup> Farabî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, çev., Mehmet Aydın ve Diğerleri, İstanbul, 1980, s.1.

<sup>61</sup> Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi- Başlangıçtan İbnRüşd'ün Ölümüne*, çev. Hüseyin Hatemi, İstanbul, 1994, s. 369.

<sup>62</sup> Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 1995, s. 38-39.

edilen varlıktır. Yani maddî bir illeti bulunmadığı halde, fâil bir illete (Allah'a) istinat eden varlıktır. İşte bu varlığa İbn Rüşd, “âlem” adını vermektedir.<sup>63</sup>

### 1.1. Âlem ve Kısımları

Âlem kavramının kapsamı ve kısımları konusuna baktığımızda, yukarıdaki ifadelerimizden de anlaşılacağı üzere, İslam düşünürleri arasında tam bir uzlaşma görmek mümkün değildir. Mutasavvıflar ile İshrakî filozoflara göre Âlem, Tanrı dışında kalan bütün varlık alanlarını kapsar. İbn Rüşd'e göre ise Tanrı ile madde arasındaki hiyerarşiye yerleşmiş varlıkların tamamıdır. Farabî ise âlem kavramına başka bir açıdan bakar ve Allah, ruhani varlıklar, melekler ve akıllar dışında kalan gök cisimleri şeklinde tanımlar.<sup>64</sup>

İbn Arabî'nin *el-Bulğa fi'l Hikme* adlı eserinin öneminden bahsederken bu kitabın İbn Arabî'nin felsefi görüşlerinin toplamı mahiyetinde olduğunu ifade etmiştik. Bu görüşlerin hiç şüphesiz en önemli kısmını İbn Arabî'nin âlem hakkındaki fikirleri oluşturur.

İbn Arabî'nin âlem hakkındaki fikirlerine geçmeden önce meselenin daha anlaşılır ve sistemli hale getirilmesi amacıyla onun varlık ve kısımları ile alakalı fikirleri hakkında olabildiğince kısa şekilde bilgi vermeyi uygun görüyoruz.

İbn Arabî en genel anlamıyla varlıkları ikiye ayırır. Biri varlığı zatından olan; diğeri ise varlığı başka bir varlığın varlığına dayanan varlıklardır. Bunlardan ilki hiç kuşkusuz varlığı zorunlu olan Allah, diğeri ise Allah'ın isim ve sıfatlarının tezahürüyle veya dışa vurumuyla var olan veyahut da var olabilmek için bir sebebe ihtiyaç duyan varlıklardır. Bu ikinci tür varlıklar ise mümkün varlıklardır. Ona göre mümkün varlıklar ya cevher ya da arazdır.<sup>65</sup> İbn Arabî'nin bu iki kavrama yüklediği manaları anladığımızda kanaatimizce İbn Arabî'nin varlık felsefesi daha anlaşılır hale gelecektir.

İbn Arabî'nin *el-Bulğa* adlı eserindeki varlık ve kısımları konusuna değindikten sonra, “hikmet” anlayışı bağlamında ele aldığı âlem meselesine geçebiliriz. Şöyle ki İbn Arabî hikmet ilmini tanımladıktan sonra ikiye ayırmış; birinci kısım hikmeti âlemin mahiyeti ve kısımlarının bilinmesi; ikinci kısım hikmeti ise Allah'ın zâtı ve sıfatlarının

<sup>63</sup> İbn Rüşd, “Faslu'l-Makâl”, *Felsefe-Din İlişkileri*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul, 1985, s. 125-26.

<sup>64</sup> İsmail Erdoğan, *Misal Alemleri*, İstanbul, 2012, s. 37.

<sup>65</sup> Muhyiddin İbnü'l Arabî, *el-Bulğa Fi'l-Hikme*, nşr., Nihat Keklik, İstanbul, 1969, vr. 6a./ *Hikmette Son Nokta El-Bulğa Fi'l-Hikme*, çev. Vahdettin İnce, İstanbul. s. 32.

bilinmesi olarak tanımlamıştır.<sup>66</sup> Zaten söz konusu kitabını da bu iki eksen üzerinde oluşturmuştur. Biz de bu bölümde İbn Arabî felsefesinin önemli bir kısmını oluşturan ve onun birinci kısım hikmet dediği âlem ve âlemin mahiyeti üzerinde duracağız.

İbn Arabî'ye göre âlem, “Hakk’tan başkası” yani Allah’ın zatı dışındaki bütün varlıkları içine alan geniş bir kavramdır. Bu kavramı da mülk ve melekût âlemi olmak üzere ikiye ayırmış ve bu iki âlemi de sembolik ifadelerle şematik bir hale getirmiştir. O, melekût yani ruhaniler âlemine güney kutbu demiş ve *ruhaniler iklimi onun aşağısındadır* ifadesini kullanmıştır. İbn Arabî'ye göre bu âlemden kasıt baki yani ölümsüz makullerdir. Kendi deyimiyle şehadet veya mülk âlemi ise âlemin kuzey kutbudur.<sup>67</sup>

### 1.1.1. Mülk Âlemi (Fizikî Âlem)

İbn Arabî'nin “Mülk ve Şehadet âlemi” dediği âlem, fiziki varlıkların oluşturduğu âlemdir. Bu âleme “cismaniler iklimi” de demiştir. İbn Arabî cismaniler âlemini unsurlar ve felekler olmak üzere iki kısma ayırır. Unsurları “süfli cevherler” olarak da isimlendirmiştir.<sup>68</sup> Felekî varlıklar ise ulvî cevherlerdendir. İbn Arabî'nin unsurlar başlığı altında ise konu daha çok cisim, cismin halleri, cismin mahiyeti gibi konulardır. İlerleyen konularda bu iki türü daha ayrıntılı şekilde ele alacağız.

İbn Arabî fiziki dünyayı tanımlarken şu ifadeleri kullanır; “*Bu da şehadet ve mülk alemidir. Bundan maksat da fani maddelerdir.*”<sup>69</sup> Ayrıca İbn Arabî, şehadet ve mülk âlemi dediği fiziki dünyanın sınırlarını da kendine has sembolizmiyle şöyle ifade etmiştir; “*Cismaniler âleminin doğusu, bu nurların (Allah katından gelen nurlar) yoğunlaştığı, cisimleştiği, koyulaştığı, keskinleştiği yerdir. Burası da ilk sema ve sidretü'l muntehadır. Yani ruhaniler âleminin sonu ve cismaniler âleminin başlangıcıdır. Cismaniler âleminin batısı ise merkezlerinin derinliğine düşen cisimlerin Allah’ın ateşiyle ortaya çıktıkları yerdir. Burası ise içine düşenlerin kırılıp parçalandıkları hutema yani yeryüzüdür.*”<sup>70</sup>

Görüldüğü gibi İbn Arabî'nin maddi âlem için çizdiği sınır bilinenden farklı değildir. Ona göre maddi âlemin başlangıcı sidretü'l munteha (dini ıstılaha göre maddi âlemden bir varlığın ulaşabileceği son nokta), sonu ise yeryüzüdür.

<sup>66</sup>*el-Bulğa*, vr. 8b./çev. s. 35-36.

<sup>67</sup> İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, 1999, s. 106.

<sup>68</sup>*el-Bulğa*, vr. 12a./çev. s. 41

<sup>69</sup>*el-Bulğa*, vr. 6b./çev.s. 33.

<sup>70</sup>*el-Bulğa*, vr. 7a./çev. s. 33.

Cisimler âlemine dâhil olan varlıkları daha geniş bir biçimde ele almak istiyoruz.

### 1.1.1.1. Cevherler

Cevher sözlükte, kendi kendine var olan, kendi kendine varlığını devam ettiren ve varlığını koruyabilen demektir.<sup>71</sup> İbn Arabî ise cevheri “*kendisiyle kaim olunan şeyden başkasını kastetmiyoruz. Yani kendisini taşıyacak bir mevzuya ihtiyacı olmayan şey*”<sup>72</sup>olarak tanımlamıştır. Görüldüğü gibi İbn Arabî’nin cevher tanımı genel cevher tanımından farklı değildir.

İbn Arabî, fiziki âleme ait cevherleri maddi cevher ya da süfli cevher olarak adlandırmıştır ve ilk olarak bu cevherin varlığını ispat etmeye çalışmıştır. Ona göre maddi âlemde gözlemlendiğimiz şeyler ya zatı ile kaimdir yani varlığını devam ettirebilmek için bir şeye ihtiyaç duymaz ya da zatı ile kaim değildir, yani varlığını devam ettirebilmek için başka bir güce ihtiyaç duyar. Birinci şıkkın geçerli olması durumunda bu şey zaten cevherdir deriz. İkinci şıkkın geçerli olması durumunda ise yani bir şey zatı ile kaim değilse onu kaim kılacak bir şeye ihtiyaç duyar ki bu şeyin de kaim olması yani varlığını kendi kendine devam ettirebilmesi gerekir. Aksi halde varlıklar arasında sonsuza uzanan bir var olma zinciri uzayıp gider ki bu da imkânsızdır. O halde var oluş silsilesinin bir yerde zatı ile kaim bir şeye dayanması gerekir. Bu şey de cevherdir. İbn Arabî’ye göre tüm bu sebeplerden ötürü cevherin varlığını kabul etmek zorunludur.<sup>73</sup>

İbn Arabî maddi cevherin varlığını ispatladıktan sonra bu cevherlerin mürekkep yani birden fazla şeyin birleşmesiyle oluşup oluşmadığı meselesi üzerinde durur. Ona göre cevher iki cüzden mürekkep olabilir, fakat bu cüzler bilfiil (fiilen mevcut) değil bilkuvve (potansiyet) olarak var olma zorunluluğu taşır. Çünkü bilfiil olması durumunda cevheri oluşturan her bir cüzün mürekkep olup olmadığı ihtimali üzerinde durmamız gerekir ki bu durum maddi bir varlıkta sonsuz cüzlerin var olmasını zorunlu kılar. Bu ise imkânsızdır. O halde söz konusu cüzlerin maddi cevherde bilkuvve var olmaları zorunlu olur.<sup>74</sup> İbn Arabî bu konuda ayrıca şu ifadeleri kullanmıştır; “*Maddi cevher kendisi itibariyle birdir ve sayısal olarak son bulmayan cüzlerin kendisinden*

<sup>71</sup>Süleyman Hayri Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Ankara, 2004, s. 76.

<sup>72</sup>*el-Bulğa*, vr. 12b./çev. s. 41.

<sup>73</sup>*el-Bulğa*, vr. 12b./çev. s. 41.

<sup>74</sup>*el-Bulğa*, vr. 12b-13a./çev. s. 42.

*doğması istidadına sahiptir. Bu cevherden bilfiil hâsıl olan her şey sonlu olduğuna göre bundan anlaşılır ki cevher maddi olduğu sürece mürekkepliği bilkuvve olur.*<sup>75</sup>

İbn Arabî'ye göre cevherler sabittirler ve değişime uğramazlar. İbn Arabî, cevherlerin sabitliği ile alakalı olarak Füsûsu'l-Hikem adlı eserinde Sofistlere de atıfta bulunmuştur. İbn Arabî'ye göre suretlerle alakalı kesin bilgiye cevherlerin değişmezliğiyle ulaşılabilir. Böylelikle Sofistlerin, arazlardaki değişimle orantılı olarak varlıklardaki değişimi kabul etmekle beraber, sabit bir cevherin varlığını bilemedikleri için gerçek bilgiyi inkar edişlerini eksik bilgi şeklinde ele almaktadır.<sup>76</sup>

### 1.1.1.2. Arazlar

Mülk âlemini oluşturan ikinci bir varlık türü ise arazlardır. İbn Arabî arazi, cevher gibi sabit olmayan, cevherin varlığıyla var olabilen, halden hale geçebilen ve kendisiyle üzerinde bulunduğu şeyi yani cevheri tanımladığımız şey olarak tanımlamaktadır.<sup>77</sup> Ayrıca İbn Arabî; “*Arazın hamili olan mahal olmaksızın zatıyla kaim olması mümkün değildir.*” demiştir.<sup>78</sup> Bu ifadeye göre araz dediğimiz şey, tek başına var olamayan, ancak kendi kendine varlığını devam ettirebilen başka bir varlığa eklenerek var olabilen şeydir.

İbn Arabî'ye göre arazlar, ruhanî ve cismanî arazlar olmak üzere ikiye ayrılırlar. Ruhanî arazların tamamı hayat şartına bağlıdır. Yani ancak hayat sahibi varlıklarda mevcut olabilirler. Cismanî arazlar ise üzerinde buldukları cevherin hallerine göre dokuz çeşittirler. Bunlara Mantık ilminde kategoriler (makulat) adı da verilir.<sup>79</sup>

Bu kategorileri maddeler halinde şöyle sıralayabiliriz:

1. Kemiyet (Nicelik): Cismin uzunluğunu, genişliğini veya derinliğini ifade eden kategori.
2. Keyfiyet (Nitelik): Cismin sıcaklığını, soğukluğunu, aydınlık veya karanlık oluşunu ifade eden kategori.
3. Mekân. Cismin içinde bulunduğu yeri ifade eden kategori.
4. Eyne (Nerede): Cismin içinde bulunduğu yönü ifade eden kategori.

<sup>75</sup>*el-Bulğa*, vr. 13a./çev. s. 42.

<sup>76</sup>*Fusûs*, s. 134.

<sup>77</sup>*el-Bulğa*, vr. 13a-13b/çev. s. 42.

<sup>78</sup>*el-Bulğa*, vr. 17b/çev. s. 48

<sup>79</sup>Kategoriler, varlığın yahut bir konuya yüklenen yüklem çeşitli sınıflarıdır. Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için bkz. Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ankara, 1986, s. 28-33.

5. Vaz' (Konum): Cismin kendisi dışındaki olgularla bağlantısını ifade eden kategori.
6. Mülk (Sahiplik): Cisminkendisini kuşatan şeyi ifade eden kategori.
7. Meta: Zamanını ifade eden kategori.
8. Fiil (Etki): Cismin tesir ettiği, etkilediği şeyi ifade eden kategori.
9. İnfial (Edilgi): Cismin etkilendiği şeyi ifade eden kategori.<sup>80</sup>

İbn Arabî'nin dokuz madde olarak sınırlandırdığı kategoriler tamamen Aristo mantığından alınmış olup, klasik mantığın belli başlı konularından birisidir.

Yine İbn Arabî, arazların kısımlarıyla ilgili şu ifadeleri kullanmıştır; *“Arazların bazıları maddidir, bir kanıtın delaletine muhtaç değildirler. Hareket, renkler ve hissin tek başına idrak ettiği bütün özellikler gibi. Arazların bazıları da makuldürler. İlimler gibi. Ya da sırf makul olan ruhani arazlar gibi. Korku, keder, sevinç ve neşe buna örnek gösterilebilir.”*<sup>81</sup>

Görüldüğü gibi İbn Arabî genel olarak arazları maddi ve makul olarak ikiye ayırır. Fakat o, bu iki tür arasında kalmış ne maddi ne de makul olarak adlandırabileceğimiz üçüncü bir türden daha bahsetmiştir; *“Fakat maddi ve makul arasında bazı olgular vardır ki bazı anlayışlar bu noktada şaşırır, bunlar var oluşsal olgular mı yoksa ademi olgular mı ya da varlık veya yoklukla vasfedilemeyecek üçüncü bir tür mü diye kuşkuya düşerler. Bunlara haller adını verirler. Siyahlık, beyazlık, cevherin yerinde hasıl olmaktan ibaret oluş, görülmeyi mümkün kılan renk gibi izafi ve nispi olgular gibi.”*<sup>82</sup>

İbn Arabî'de cevherler sabittirler yani değişime uğramazlar; fakat arazlar değişime tabidirler. Eğer bu değişim yenilenmeyi gerektiriyorsa ya da bir halden başka bir hale geçiş söz konusuysa, olmayan bir şeyin meydana geldiği açıktır. Ortaya çıkan bu yeni hali İbn Arabî arazların arazları olarak isimlendirir.<sup>83</sup> Çünkü var olan arazın yerini cevheri niteleyen başka bir araz almıştır.

<sup>80</sup> *el-Bulğa*, vr. 10a-10b./çev. s. 37-38.

<sup>81</sup> *el-Bulğa*, vr. 16a./çev. s. 46.

<sup>82</sup> *el-Bulğa*, vr. 16a-16b./çev. s. 46-47.

<sup>83</sup> *el-Bulğa*, vr. 16b./çev. s. 46.

### 1.1.1.3. Unsurlar

İbn Arabî'nin fiziki âlemi unsurî ve felekî varlıklar olmak üzere iki kısımda incelediğini daha önce ifade etmiştik. Biz de bu bölümde İbn Arabî'nin süfli cevherler olarak da isimlendirdiği unsurî varlıkları inceleyeceğiz.

İbn Arabî'nin unsurlar, süfli cevherler ya da maddi cevherler olarak kastettiği şeyler daha çok bu dünyaya ait cisimlerdir. Bu yüzden İbn Arabî'nin cisme yüklediği anlamı ve cismin mahiyeti hakkındaki fikirlerini anladığımızda bu konu daha anlaşılır hale gelecektir.

İbn Arabî cismi şöyle tanımlar; belirli bir mekana, yöne, uzunluğa, genişliğe ve derinliğe sahip olan ve işaret edilebilir somut bir varlığı olan şeye cisim denir.<sup>84</sup> Ayrıca İbn Arabî'ye göre cisimler iki şeyden meydana gelir. Bunlar heyula ve suretdir.<sup>85</sup>

İbn Arabî'ye göre heyula, makul bir cevherdir. Maddi olarak onu göstermek mümkün değildir. Ayrıca İbn Arabî, heyulanın başka istilahlarda madde ya da tıynet olarak isimlendirildiğini de ifade etmiştir. Suret ise heyulanın arazıdır.<sup>86</sup> Yani bir anlamda suret, akılla algılanan maddeyi görünür eşya kılan şeydir. Bu ikisinin birleşimden oluşan maddi şey ise cismin kendisidir. İbn Arabî bu konuda ayrıca şunları söylemiştir; *“maddi varlıklar içinde gözle görülmeyen, maddi olmayan makul cevherler vardır. Maddiler maddi oluşları itibariyle sadece arazdırlar. Cevherler ise, ister madde ister suret olsunlar makuldürler. Bu ikisi bir araya geldiğinde maddi cisim olurlar. Ama cismin hakikati değil, zahiri ve yüzeyi olurlar... Cisim ve hallerinden söz ederken, buna delalet edecek kanıtı ihtiyaç olmaz. Çünkü onun varlığına maddi oluşu zaten hükmeder. Mahiyetine gelince, daha önce mahiyetinin iki cüzünden söz etmiştik. Heyula ve Suret.”*<sup>87</sup>

Görüldüğü gibi İbn Arabî'ye göre maddi cisim dediğimiz şey makul iki şeyin birleşimden oluşarak maddi âleme girebilmiştir. Bu iki şeyden biri cismin aslı diyebileceğimiz madde ya da heyula bir diğeri ise araz olması bakımından makul olmasına rağmen maddeyi maddi dünyaya elverişli hale getirebilen surettir. Bu iki şey olmadan maddi âlemde cismin varlığı tamamlanamaz. Nitekim bu durum Meşşâî filozofların hemen hepsinde karşımıza çıkar. Bu filozofların önde gelenlerinden olan

<sup>84</sup> *el-Bulğa*, vr. 10a./çev.s. 37.

<sup>85</sup> *el-Bulğa*, vr. 9a./çev.s. 36.

<sup>86</sup> *el-Bulğa*, vr. 13b./çev. s. 42-43.

<sup>87</sup> *el-Bulğa*, vr.15b-16a./çev. s. 46.

İbn Sina ve Farabî’de bu fikir İbn Arabî’yle birebir benzerlik gösterir.<sup>88</sup> Bilgilerin bu şekilde birebir benzerlik göstemesi, İbn Arabî’nin onlardan etkilenmiş olabileceğini gösterir niteliktedir. Nitekim İbn Arabî, kendine has fikirleri olmakla beraber, özellikle fiziki konulara dair bir çok konuda kendinden önceki filozoflardan etkilenmiştir.

İbn Arabî, *el-Bulğa*’da “Cismin Halleri ve Hükümleri” başlığı altında cismin özellikleri üzerinde de geniş diyebileceğimiz bir şekilde durmuş ve konuyu beş madde halinde ortaya koymuştur.

**1. Cisim ve mekân ilişkisi:** İbn Arabî’ye göre cisim varlık dünyasında yerleşeceği bir mekana ihtiyaç duyar fakat bu mekan arazın yerleşmek için ihtiyaç duyduğu bir mahal gibi değildir. Çünkü araz yerleştiği mekânla tamamen bütünleşir ve ikisi birbirinden ayırt edilemez. Cisim ise yerleştiği mekândan ayrı durur.<sup>89</sup> İbn Arabî bu bölümde büyük bir cisim olan cismaniler âleminin mekânının olup olmadığı konusu üzerinde de durur. Ona göre cismaniler âleminin bir mekânı ya da onu ihtiva eden kuşatan bir şey olacaksa bu şeyin de kesinlikle bir cisim olması gerekir. Bu durumda sonsuza kadar birbirini kuşatan cisimlerin olması zorunlu olur. Fakat böyle bir şeyin olması imkânsızdır. O halde cismaniler âleminin son noktası olan arş cismaniler âlemini ihtiva eden yani kuşatandır. Fakat kendisinin bir ihtiva edeni yoktur.<sup>90</sup>

**2. Cisim ve hareket ilişkisi:** İbn Arabî’ye göre cisimlerle ilgili ikinci bir özellik de cisim ve hareket arasındaki ilişkidir. Ona göre bir cismin var olduğu gibi kalması mümkün değildir. Hareket cisim için arazdır ve hadis yani sonradan olma bir olgudur.<sup>91</sup>

İbn Arabî, cisimler için hareketi birçok açıdan inceler. Birincisi, cismi harekete geçiren sebep itibariyle; ikincisi, cismin hareket ettiği yön itibariyle ve üçüncüsü ise cismin kemiyeti yani miktarı itibariyle... Ona göre cismi harekete geçiren üç sebep vardır. Bu sebepler, ya tabiidir; yani istem dışı kendiliğinden gerçekleşir, ya cebridir; yani dışarıdan bir gücün hareket ettirmesiyle gerçekleşir, ya da iradidir; yani kendi isteğiyle gerçekleşir.

Cismin hareketi, hareket ettiği yön itibariyle ise iki çeşittir. Bunlar doğrusal ve dairesel hareketlerdir. Doğrusal hareket ağır bir cismin merkeze hareket etmesi ya da hafif bir cismin merkezden çevreye doğru hareket etmesiyle gerçekleşir. Dairesel hareket ise ne merkeze doğru ne de çevreye doğru olup, merkezin üzerindedir. İbn

<sup>88</sup> Bu konuda bkz. Farabî, *Medinetü'l-Fazıla*, çev. Nafiz Danış, Ankara, 2001, s. 35; Hüseyin Atay, “Nefs”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C: XXXVII, Ankara, 1997, s. 16.

<sup>89</sup> *el-Bulğa*, vr. 16b-17a. /çev. s. 48.

<sup>90</sup> *el-Bulğa*, vr. 17b-18a. /çev. s. 48-49.

<sup>91</sup> *el-Bulğa*, vr. 18a. /çev. s. 49.

Arabî dairesel harekete örnek olarak feleklerin hareketlerini vermiştir. Miktar açısından ise cisim, İbn Arabî'ye göre, iki tür harekete sahiptir; büyüme ve küçülme. İbn Arabî buna örnek olarak suyu vermiştir. Su kaynayınca büyür donduğunda ise küçülür.<sup>92</sup>

**3. Cisimlerin tertibi:** İbn Arabî'ye göre cisimlerle ilgili üçüncü bir özellik cisimlerin tertibi yani düzeniyle ilgilidir. Ona göre cisimler tabiatlarına göre bir düzene sahiptirler. Yer (toprak) bütün cisimlerin en dolusu dolayısıyla en ağırlı olduğu için en aşağıdadır. Su da yine ağırlık olarak yere benzer ve yerin yanında bulunur. Hava ve ateş ise ağırlık bakımından hafif cisimler oldukları için daha yukarıda yer alırlar.<sup>93</sup> Şunu da ifade etmek gerekir ki İbn Arabî bu özelliğin kendisine has olduğunu yani bir başkasının cisimle ilgili böyle bir özellikten bahsetmediğini söylemiştir.<sup>94</sup>

**4. Biçim değiştirme:** İbn Arabî'ye göre cismin dördüncü özelliği cisimlerin suret değiştirme yetisine sahip olmalarıdır. Şöyle ki; ona göre dört ana unsur olarak bildiğimiz ateş, hava, su ve toprak içlerinde taşıdıkları ortak heyula sayesinde birbirlerine dönüşebilirler. Fakat bunu tedricen yapabilirler. Örneğin ateş önce havaya sonra suya sonra toprağa dönüşebilir. Bu tedricilik olmazsa ateş ve toprak gibi zıtlıkların karşılaşması söz konusu olur ve dönüşüm gerçekleşmez. Yani ateş bir anda toprağa dönüşemez. Çünkü aralarında mizaç farkı yani zıtlık vardır.<sup>95</sup>

**5. Feleklerden etkilenme:** İbn Arabî'ye göre cisimlerin beşinci ve son özelliği felekî varlıklardan etkilenebilmeleridir. Fakat bu etkilenmenin anlamı feleklerin süfli cisimleri yaratması ya da var etmesi anlamında değildir. Çünkü felekî varlıklar da cisimdir ve cisim, cisim olması bakımından ölü sayılır. Bunların herhangi bir icat ve yaratma yeteneğinden söz edilemez. Ferekî varlıkların süfli cisimleri etkilemesi onları suret ve araza hazırlama bakımından mümkün olabilir. Ayrıca bu etkilenme her cismin kendi istidatları ve kabiliyetleri oranında gerçekleşir. İbn Arabî, buna meşhur cam parçaları üzerine yansıyan güneş ışınları örneğini vermiştir. Çünkü her cam parçası kendi büyüklüğü ve parlaklığı oranında güneş ışığını yansıtma kabiliyetine sahiptir.<sup>96</sup>

İbn Arabî bütün bunları anlattıktan sonra kendisine şöyle bir soru yöneltmiştir: felekler, cisimlere suret ve araz bahşeden bu nurları nereden getirmiştir? Bu soruya cevap olarak şunları söylemiştir; *“Bu akıllar, onları başka bir membaa muhtaç olmayan*

<sup>92</sup>*el-Bulğa*, vr. 18a-19a./çev.s. 49-50.

<sup>93</sup>*el-Bulğa*, vr. 19a-19b./çev. s. 50-51.

<sup>94</sup>*el-Bulğa*, vr. 19a./çev. s. 50. (Biz de yaptığımız araştırmada cisimlerin özellikleriyle ilgili böyle bir maddeye rastlamadık)

<sup>95</sup>*el-Bulğa*, vr. 19b-21b. /çev.s. 51-53.

<sup>96</sup>*el-Bulğa*, vr. 21b-22a. /çev.s. 53-54.

*aşkın nur membandan getirirler. Çünkü her şey o membandan başlar ve ona döner. Yüce Allah bundan şöyle haber vermiştir: “Hepsi Allah'tandır, de.” (Nisa, 78) ”<sup>97</sup>*

Görüldüğü gibi İbn Arabî'ye göre bütün nurların kaynağı nurunun varlığı ve devamlılığı için başka bir güce ihtiyaç duymayan Allah'tır.

#### **1.1.1.4. Felekler**

Felek kavramının İbn Arabî'nin de kullandığı karşılığı, yıldızları taşıyan ve aynı zamanda hareket ettiren şeffaf gökküre ya da gezegenlerin yörüngesi şeklindedir.<sup>98</sup>

İbn Arabî, felekleri cismaniler âleminde varlığını devam ettiren ikinci bir tür olarak ifade eder. O, felekî varlıkların tanımı mahiyetinde olan bir paragrafta şunları söyler: “*Üstün, büyük, latif, şeffaf, yukarı, nurani, canlı, konuşan, işiten, Rabbine itaat eden, geniş, yüksek, yaygın, dümdüz, tesbih ve tehlil eden, ululayan, tedbir edilen, sabah olunca ve akşama erince, gece ve gündüzün uçlarında Allah'ın rızasını kazanmak, ulvi sevaba ulaşmak ve süfli azaptan kaçmak için rüku eden, secdeye varan bu cürmün varlığı, heyeti, şekli, dairesel hareketi, ışığı ve aydınlatıcılığı o kadar zahirdir ki hissin ona delalet etmesi için burhanın, kanıtın aydınlığına ihtiyaç yoktur.*”<sup>99</sup> Görüldüğü gibi İbn Arabî'de felekler oldukça önemli bir yere sahiptir. Mahiyet olarak onları ulvî varlıklar arasında görmektedir.

İbn Arabî'ye göre felekler sayısal olarak sonludurlar ve unsurî varlıklar gibi gelişim içindedirler. Fakat unsurî kütleler ay feleğinin altında, feleki varlıklar ise ay feleğinin üstünde yer alırlar. Yani felekî kütleler, unsurî kütleleri ihtiva ederler, çevrelerler.<sup>100</sup> Daha önce mülk âleminin başlangıç noktası olarak sitretü'l-müntehayı ifade etmiştik. İşte İbn Arabî'ye göre felekler sitretü'l-münteha ile ay feleği yani yeryüzü arasında yer alırlar.

İbn Arabî, her ne kadar mülk âlemine ait olsa da feleklerin unsurlar türünden olmadığını ifade eder.<sup>101</sup> Bunu kanıtlamak için ise feleklerin özellikleri ve mahiyeti üzerinde oldukça geniş bir şekilde durur. Bu özellikleri maddeler halinde şu şekilde sayabiliriz:

<sup>97</sup> *el-Bulğa*, vr. 22a. /çev. s. 54.

<sup>98</sup> İlhan Kutluer, “Felek”, *DİA*, C: 12, 1995, s. 303.

<sup>99</sup> *el-Bulğa*, vr. 28a. /çev. s. 63.

<sup>100</sup> *el-Bulğa*, vr. 29a. /çev. s. 64.

<sup>101</sup> *el-Bulğa*, vr. 37a. /çev. s. 75.

1. Feleklerin bir ihtiva edeni yani onları çevreleyen herhangi bir şey yoktur. Bu yüzden felekler üzerinde doğrusal hareket gerçekleşmez. Çünkü doğrusal hareket ancak arkası boş bir mekânda gerçekleşebilir.

2. Felekler üzerinde bir sureti çıkarıp başka bir surete geçmek şeklinde bir yırtılma gerçekleşemez. Çünkü yırtılma cüzlerin enine ve boyuna yani doğrusal hareketiyle mümkün olur. Felekler de ise doğrusal hareket gerçekleşemez.

3. Felekler basit varlıklardır. Çünkü tabiat itibariyle birbirine benzeyen cüzlerden oluşmaktadır. Cüzlerin farklı olması demek, cüzler arasında ayrılmanın gerçekleşebilmesi anlamına gelmektedir ki bu felekler için mümkün değildir.

4. Feleklerin suretlerinde dönüşüm ve değişim gerçekleşemez. Çünkü dönüşüm ancak yırtılmanın gerçekleşmesiyle mümkün olur.

5. Felek, kendi iç boşluğunu ihata eder. Tıpkı yumurtanın akını, akının da sarısını ihata etmesi gibi... Çünkü felek küreseldir. Bunun kanıtı ise feleğin basit bir varlık olmasıdır. Bütün basit varlıklar küre şeklindedir.

6. Felek hareket halindedir ve bu hareket dairesel olmak zorundadır. Çünkü felek basittir ve doğrusal hareket ancak arkası boş bir mekânda gerçekleşebilir. İbn Arabî, buna delil olarak güneşin, ayın ve yıldızların her gün doğup batmasını da göstermiştir. Yıldızların ve gök cisimlerinin hareketi feleklerin hareketlerine bağlı olarak gelişir. Yani onların hareketleri kendilerinden kaynaklanmaz. Aksi takdirde feleklerde yırtılmanın söz konusu olması gerekir ki bu da mümkün değildir. Yıldızların hareketi gemide oturan yolcunun hareketine benzer. Geminin hareket etmesine bağlı olarak hareket ederler.

7. Her bir felek kendi başına bir türdür ve bir başkası ona hakiki anlamda benzemez. Çünkü her birinin kendine has bir mekânı vardır ve bu mekânlar arasında kaynaşma söz konusu değildir. Aksi halde iki suyun birbirine teması halinde olduğu gibi bir kaynaşma söz konusu olurdu. Feleklerde ise yağ ile su arasındaki tabiat farklılığına benzer bir farklılık vardır.

8. Felekler, kabiliyetlerine göre süfli cisimlere suret ve araz bahşetmeye ve yansıtmaya hazırdırlar. İbn Arabî bunu astroloji ilminden örnekle açıklamıştır. Ona göre güneşin on ikinci burca girmesiyle bitkiler ve hayvanlar; tohum, doğum ve zeka bakımından değişik hallere girerler.<sup>102</sup>

<sup>102</sup>*el-Bulğa*, vr. 29b-37a./çev. s. 65-74.

Tüm bu özelliklerinden ötürü feleklerin unsurî varlıklar türünden olmadığını İbn Arabî şöyle ifade eder: “*Felekler, unsurlar cinsinden ve türünden değildirler. Şu halde feleklerde ağırlık, hafiflik, sıcaklık, soğukluk (bunlar doğrusal hareketin sıfatlarıdır ve biz feleklerde doğrusal hareket olmadığını ortaya koyduk), yaşlık, kuruluk (bunlar da kolaylıkla veya zorlukla yırtılmanın gerekleridir) gibi altı sıfat bulunmaz. Bu cisimler bu sıfatlardan beridirler. Çünkü bunlar zat ve sıfat olarak üstün cisimlerdir ve unsurlara has pislikler onlardan kaldırılmışlardır.*”<sup>103</sup>

İbn Arabî’ye göre felekler nefis ve hayat sahibidirler ve ölümlü değildirler. Kıyamet gününe kadar devam edecek olan bir varlıkları vardır. Unsurlarda olduğu gibi hayat sahibi olmak için bir terkibe ihtiyaçları da yoktur. Çünkü üzerlerinde zıtlık barındırmazlar. İbn Arabî’ye göre feleklerdeki hayat sahibi olma özelliği, onların canlı oldukları anlamına gelmez. Çünkü canlı; beslenen, iradesi ile hareket eden bir nefse sahip olanlara denir. Hayat sahibi ise; akıl sahibi, idrak eden ve faal akla sahip bir cevher anlamındadır.<sup>104</sup>

Buraya kadar anlattığımız konularla alakalı bir ara sonuç çıkaracak olursak; İbn Arabî’de âlem, Allah’ın varlığının dışında kalan bütün yaratılmışların bulunduğu yerdir fakat Allah’tan tamamen ayrılmış Ondan bağımsız olmayıp, Allah’ın gölgesi konumundadır.<sup>105</sup> İbn Arabî, Âlemi mülk ve melekut (fizik ve metafizik) olmak üzere ikiye ayırır. Mülk âlemde varlığını devam ettirenler, unsurlar ve feleklerdir. Unsurlar, mutedil olmayan, üzerinde zıtlıklar barındıran, ölümü mutlaka tadacak olan, en aşağı tabakayı teşkil eden süflî cevherlerdir. Felekler ise akıl, nefis ve hayat sahibi, ibadet eden, ululayan, idrak edebilen, kıyamet gününe kadar varlığını devam ettirecek olan ulvî cevherlerdir. Ayrıca kendinden daha aşağı tabakada bulunan varlıklara etki etme yeteneğine sahiptirler.

Görüldüğü üzere İbn Arabî, cevherleri ulvî ve süflî cevherler olmak üzere ikiye ayırır. Süflî cevherlerden kastı hayat ya da nefis sahibi olma gibi üstün yeteneklere sahip olmayan süflî cisimlerdir. Ulvî cevherlere gelince, *el-Bulğa* adlı eserinde her ne kadar bahsetmemiş olsa da bunlar, sadece yukarıda bahsettiğimiz gibi feleklerden ibaret değildir. Nefis ve akıl sahibi bütün varlıklar bunlardan sayılabilir. Aslına bakılırsa İbn Arabî’ye göre Allah dışında bütün varlıklar cevher ve arazların birleşiminden meydana

<sup>103</sup>*el-Bulğa*, vr. 37a-37b./çev. s. 75.

<sup>104</sup>*el-Bulğa*, vr. 37a-39a./çev. s. 75-77.

<sup>105</sup>*Fusûs*, s. 106-107. Ayrıca İbn Arabî’nin gölge kavramına yüklediği anlam için bkz. Suad El Hakim, *İbnü’l-Arabî Sözlüğü*, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, 2004, s. 213-216.

gelmiştir. Bu ikisi arasındaki fark mahiyet itibariyledir. Cevherler, kendi başlarına varlıklarını ortaya koyabilen varlıklar; arazlar ise kendi başlarına var olamayıp başka bir varlıkla kendilerine varlık alanı bulabilen şeylerdir. Şunu da ifade etmek gerekir ki cevherlerin kendi başlarına varlıklarını devam ettirebilmelerindeki kasıt, kendilerini var edebilmeleri anlamında değildir. İbn Arabî’de tek ve yegâne var edici, yaratıcı Allah’tır. Buradaki maksat ister bilkuvve ister bilfiil olsun kendi varlıklarını başka bir varlığın desteğine ihtiyaç duymadan ayakta tutabilmek, devam ettirebilmektir.

### 1.1.2. Melekût Âlem (Metafizik Âlem)

İbn Arabî’de âlemin mülk ve melekût olmak üzere ikiye ayrıldığını daha önce ifade etmiştik. Biz bu bölümde İbn Arabî’nin Ruhanîler İklimi de dediği ve yine ona göre âlemin güney kutbunu oluşturan melekût yani metafizik âlem hakkındaki görüşlerini ele alacağız.

İbn Arabî, *el-Bulğa fi’l-Hikme* adlı eserinde âlemi varlık alanları bakımından üç başlıkta inceler. Bunlar Akıl Âlemi, Nefs Âlemi ve Cisim Âlemidir.<sup>106</sup> Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Cisim, Mülk Âlemine ait bir olgudur ve varlık türüdür. Nefs ve Akıl ise Melekût Âleme aittir. Bu sebeple bu bölümü nefis ve akıl kavramları üzerinde durarak şekillendireceğiz.

#### 1.1.2.1. Nefs

Nefs kavramı; ruh, can, hayat, nefes, varlık, zat, insan, heva ve heves, kan, beden gibi anlamlara gelir. Bu kavram, tasavvuf ve felsefe gibi farklı alanlarda, farklı anlamlarıyla kullanılır. Birçok düşünür de nefis kavramını ruh terimi ile eş anlamlı şekilde kullanır.<sup>107</sup>

İbn Arabî, nefis kavramının hikmet sahipleri tarafında farklı anlamlarda kullanıldığını ifade etmiştir. “*Birincisi, Kemal. Şöyle ki: Cisim, cisim olması hasebiyle eksiktir ve kendisine taalluk eden şeylerle kemal bulur. İkincisi, Kuvvet. Kuvvetten de fiiller sadır olur. Bir şeyden de herhangi bir fiil sadır olursa kuvvet olarak isimlendirilir. Üçüncüsü, Suret. Çünkü beden ona ait bir madde konumundadır.*”<sup>108</sup>

<sup>106</sup>*el-Bulğa*, vr, 97a./çev. s. 155.

<sup>107</sup>Ali Kürşat Turgut, “İşrakî Felsefede Nefs (ruh) Meselesi”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C:6, S:26, 2013, s. 569.

<sup>108</sup>*el-Bulğa*, vr. 42b./çev. s. 83.

İbn Arabî, nefsin cisim olmadığını şu şekilde delillendirmiştir; “Eğer nefis cisim ise, bu takdirde bütün cisimler idrak eden ve bilen olurlar. Çünkü cisimler cisimlikte ortaklırlar. Bazı cisimler idrak eden iseler, bu durumda idrak etmesi ya cisimselliğinden kaynaklanır veya başka bir şeyden. Eğer cisimselliğinden kaynaklanıyorsa, bütün cisimlerin idrak eden olmaları gerekir. Çünkü illette ortaklık, malulde ortaklığın illetidir. Ama idrak eden oluşu cisimliğe eklenen zait bir şeyden kaynaklanıyorsa ve bu zait şey cisim ya da cismani bir şey ise, söz yeniden başa dönmüş ve imkânsızlık yeniden belirginleşmiş olur. Şu halde cisimlerin eşyayı idrak etmeleri cismani olmayan bir şeyden kaynaklanmaktadır. Bu da Nefs-ı natika dediğimiz şeydir.”<sup>109</sup>

İbn Arabî, nefsleri ulvî ve süflî nefslere olmak üzere ikiye ayırır. Bu nefslere her ne kadar ruhanîler iklimi olarak isimlendirilse de cismanîler âlemini idare ederler. Bunlar; tabiî, bitkisel, hayvanî, insanî ve felekî nefslerdir. Bunların dördü yani tabiî, bitkisel, hayvanî ve insanî nefis unsurları âleminde, felekî nefis ise felekler âleminde dir.<sup>110</sup> İbn Arabî’ye göre süflî nefslere; bitkisel ve hayvanî nefslerdir. Ulvî nefslere ise insanî ve felekî nefslerdir. Konunun daha ayrıntılı anlaşılması açısından bunları başlıklar halinde ele almayı uygun görüyoruz.

#### 1.1.2.1.1. Süflî Nefslere

İbn Arabî’ye göre bazı nefslere gayet süflî ve karanlık oldukları için esfel-i safiline yani aşağıların en aşağısına düşerler. Bunlar süflî nefslere dir. Bitkisel ve hayvanî nefis bunlardandır. Bunlar en aşağı derecede oldukları için hitaba muhatap olma ehliyetine sahip değildirler. Herhangi bir sorumlulukları da yoktur.

##### a. Bitkisel Nefs

İbn Arabî, her bir nefse ait farklı kuvveler yani kabiliyetler olduğunu ifade etmektedir. Ona göre bitkisel nefse ait kuvveler sekiz tanedir. Bu kuvvelerden dört tanesini hizmet eden dört tanesi ise hizmet edilen kuvveler olarak adlandırmıştır. Bunlardan ilki beslenme kuvvesidir. Bu kuvve besini beslenen cevhere dönüştürür. Bu kuvvenin durması halinde ölüm gerçekleşir. Beslenme kuvvesine hizmet eden dört tane de yardımcı kuvve vardır. Bunlar, besinin kendisine çekilmesine, kendisinde tutulmasında, hazmetmede ve beslenme sonrası tortuların atılmasında yardım ederler.

<sup>109</sup>el-Bulğa, vr. 47a./çev. s. 89.

<sup>110</sup>el-Bulğa, vr. 40b-41a./çev. s. 80-81.

Beslenme kuvvesi ise başka kuvvelere; büyüme ve gelişme kuvvelerine hizmet eder. Bu kuvveler bedenin istenen ölçülere, enine ve boyuna uzamasını sağlar. Gelişme kuvvesi de üretim kuvvesine hizmet eder. Üretim kuvvesi, maddenin fazlasını ayırır ve kendisinin benzeri başka birinin başlangıcı olur. İbn Arabî buna bitkilerdeki tohum ve hayvanlardaki nutfeyi örnek gösterir.<sup>111</sup>

### **b. Hayvanî Nefs**

İbn Arabî'ye göre hayvanî nefsin kuvveleri idrak eden ve hareket eden iki kuvveden meydana gelirler. İdrak eden kuvveler de zahir olanlar ve batın olanlar olarak ikiye ayrılır. Zahir olanlar bildiğimiz beş duyardan ibarettir. Batın olanlar ise suretleri ve anlamları idrak ederler ve bunlar da beş ile sınırlıdır.<sup>112</sup>

İbn Arabî'ye göre bu kuvvelerin tamamı, kendilerini taşıyacak bir hamile yani bedene ihtiyaç duyan arazlardır. Bu beden ise hayvanî heykeldir. Bu hayvanî heykel üzerinde kuvvelerin yeri heykelin başıdır.<sup>113</sup> Kalp ise İbn Arabî'ye göre “*beden şehrinde kuvveler reayasının başkanı*” konumundadır.<sup>114</sup>

İbn Arabî, idrak edici batınî kuvveleri açıklayıcı bir şekilde ifade etmiştir. Bunların ilkinde “müşterek his” adını verir. İbn Arabî'ye göre bu his, beş duyuyla algılanan varlıkların suretlerinin topluca buldukları kuvvedir. Bundan dolayı hatırlatıcı olarak da isimlendirmiştir. Uyurken rüya âleminin, uyanırken misaller âleminin onunla algılandığını ifade etmiştir. İbn Arabî, vahyin de açık bir şekilde bu kuvve ile algılandığını ifade eder. Hz. Peygamber'in Cebrail'i Dıhye el-Kelbi suretinde bu kuvve ile algılandığını söylemiştir. Ancak ona göre Hz. Peygamber'in Cebrail'i yaratıldığı surette algılanması ancak akıl kuvvesiyle gerçekleşebilmiştir.<sup>115</sup>

İbn Arabî'ye göre batınî kuvvelerin ikincisi “hayal”dir. Bu kuvve, müşterek his tarafından algılanan olguların saklandıkları hazine konumundadır. İhtiyaç duyulduğunda bu hazineye başvurulur. Ayrıca ona göre bu kuvveye tasvir eden ya da şekil veren gibi isimlerde verilir. Çünkü bu kuvve yoluyla ölçüsüzce ve kendiliğinden suretler tasvir edilir ve ortaya koyulur.<sup>116</sup>

<sup>111</sup>*el-Bulğa*, vr. 51a- 53b./çev. s. 95-98.

<sup>112</sup>*el-Bulğa*, vr. 53b-54a./çev. s. 99-100.

<sup>113</sup>*el-Bulğa*, vr. 61b/çev. s. 108-109.

<sup>114</sup>*el-Bulğa*, vr. 60b/çev. s. 108.

<sup>115</sup>*el-Bulğa*, vr. 56b-57a/çev. s. 102.

<sup>116</sup>*el-Bulğa*, vr. 57a-57b/çev. s. 103.

İbn Arabî, batınî kuvvelerin üçüncüsünün “vehim” olduğunu ifade etmiştir. İbn Arabî vehim kuvvesinin, somut varlıklarda algılanamayan anlamları idrak etmede işe yaradığını söylemiştir. Ona göre bu kuvve insan bedeninde ve hayvan bedeninde farklı şekilde çalışır. İnsanda, diğer insanlar arasındaki mizaç farklılığını anlamada yardımcı olur; şu insan doğru, şu insan yanlış gibi. Hayvanlarda ise daha çok günümüz deyiimiyle içgüdüsel olarak işlev görür; koyunun kurdu görünce, ne yapacağını bilmediği halde, kaçması gibi. Ayrıca İbn Arabî, bu kuvvenin insan bedeninde akıl ile sürekli bir savaş halinde olduğunu ifade etmiştir. Bununla ilgili olarak şöyle bir tasvirde bulunmuştur; “*Nefs Âdem’in ismidir. Akıl kurbanı kabul edilen oğlu Habil’in, vehim ise kurbanı reddedilen oğlu Kabil’in ismidir.*”<sup>117</sup>

Batınî kuvvelerin dördüncüsü ise “hafıza”dır. İbn Arabî, bu kuvvenin vehmin hazinesi konumunda olduğunu ifade etmiştir. Vehim ile algılanan anlamlar bu kuvvede saklanır. İbn Arabî, vehim ve hafıza arasındaki ilişki ile müşterek his ve hayal arasındaki ilişkinin, bir farkla, benzer olduğunu ifade etmiştir. Ona göre bu fark şudur; hayal suretleri, hafıza anlamları muhafaza eder.<sup>118</sup>

İbn Arabî, beşinci kuvvenin yukarıda saydığımız dört kuvvenin ortasında bulunduğunu ve bu kuvvelerle elde edilen anlamlar ve suretler arasında birleşme, ayrışma, bağlama ve çözme işlevi gördüğünü ifade etmiştir. İbn Arabî, farklı ilimlerin bu kuvve ile ortaya çıktığını, unutulmuş olguların hatırlanıp düşünülmesinin bu kuvve sayesinde gerçekleştiğini ifade etmiştir.<sup>119</sup> Anladığımız kadarıyla bu kuvve, elde edilen bilgilerden yeni çıkarımlarda bulunabilme kabiliyeti kazanmada yardımcı oluyor.

Yukarıda İbn Arabî’nin hayvani nefsin kuvvelerini idrak eden ve hareket ettirici olarak ikiye ayırdığını ifade etmiştik. İbn Arabî, hareket ettirici kuvveleri de yine ikiye ayırır. Bunlar; uyarıcı hareket ettirici ve fail hareket ettirici kuvvelerdir. İbn Arabî, uyarıcı hareket ettirici kuvveye şehvet demiştir. Ona göre bu kuvve uygun olanı kendisine çekmekle iş görür. İkincisi yani fail hareket ettirici kuvveye ise gazap demiştir. Bu kuvve, karşıt olanı def etmekle görevlidir.<sup>120</sup>

<sup>117</sup> *el-Bulğa*, vr. 57b-59a/çev. s. 104-105.

<sup>118</sup> *el-Bulğa*, vr. 59a/çev. s. 105.

<sup>119</sup> *el-Bulğa*, vr. 59b/çev. s.106.

<sup>120</sup> *el-Bulğa*, vr. 60a-60b/çev. s. 107.

### 1.1.2.1.2. Ulvî Nefsler

İbn Arabî, *el-Bulğa fi'l-Hikme* adlı eserinde iki çeşit ulvî nefsten bahseder. Bunlar felekî ve beşerî nefslerdir. Ona göre bu nefsleri üstün yapan şey idrak sahibi olmalarıdır.

#### a. Felekî Nefs

İbn Arabî, Felekî nefslerin gayet kâmil ve nurani olduklarını söyler. Ona göre bu özelliklerinden dolayı bu nefsler hitap yükümlülüğünden uzaktırlar. Bu nefsler var oldukları andan itibaren Rablerine itaat etme özelliğine sahip olarak yaratılmışlardır ve hata yapma özelliğine sahip değildirler.<sup>121</sup>

İbn Arabî, feleklerin bir iradeye ve nefse sahip olduklarını, dairesel hareketlerine dayanarak, ispat yoluna gitmiştir. Ona göre feleklerin gerçekleştirdiği dairesel hareket tabii yani kendiliğinden gerçekleşen bir hareket olamaz. Örneğin bir taşı yukarı attığımızda, taş tekrar olduğu yere geri döner. Çünkü bu onun tabii hareketidir ve bu hareketi iradesiyle gerçekleştirdiğini söyleyemeyiz. Fakat dairesel hareket bunun gibi değildir. Bu hareket ancak iradeyle gerçekleşebilecek bir harekettir. “*İrade ilme, ilimde hayata delalet eder.*”İbn Arabî, tüm bu sebeplerden dolayı feleklerin nefis sahibi olduklarını ifade eder.<sup>122</sup>

İbn Arabî, felekî nefslerin belirli ve külli bir gayeye göre hareket ettiklerini ifade eder. Ayrıca ona göre felekî nefsler iradeleriyle semavi kütleleri de hareket ettiren varlıklardır. Fakat her bir felek, hız, şeref, izzet ve cihet bakımından bir diğerinden farklı harekete sahiptir. Sadece dairesel hareket olması bakımından birbirleriyle benzeşirler.<sup>123</sup>

#### b. Beşerî Nefs

İbn Arabî, her ne kadar sadece felekî nefslerin ulvi nefslerden olduğunu kaydetse de beşerî nefsleri de, süflî ve ulvî nefsler arasında gidip gelme özelliğine sahip oldukları için, ulvî nefslere dâhil eder. Aslında ona göre bu nefsler ne ulvî nefslerdendir ne de süflî nefslerdendir. İlim ve amellerine göre bazen esfel-i safiline inerler bazen de sidret'ül-müntehaya yükselirler.<sup>124</sup>

<sup>121</sup>*el-Bulğa*, vr. 41b./çev. s. 81.

<sup>122</sup>*el-Bulğa*, vr. 75b-76a./çev. s. 127-128.

<sup>123</sup>*el-Bulğa*, vr. 89a-91a./146-148.

<sup>124</sup>*el-Bulğa*, vr. 41b-42a./çev. s. 82.

Bilindiği gibi beşer, insan demektir. İbn Arabî, nefis konusunda insanın mahiyeti üzerinde de durmuştur. O, bu konuda bir takım sembolik ifadeler de kullanarak şunları kaydetmiştir; “İnsan, kesinlikle ecrâm (cisimler) âleminde bir şey değildir. Bilakis o ilahi bir cevher ve sır, latif, melekuti, lahuti bir meşale, ruhani bir kelime, sultani ve rabbani bir isim, zamansal ve mekânsal olmayan bir fiildir. İnsan “kaf ve nun”la yazılan bir harf, “ol ve oluverdi” misalinden kaynaklanan bir emirdir. İnsan, “kaf” dağının dibinden akan bir nehirdir. İnsanların kana kana içtikleri “Sad” denizinin eşsiz bir avıdır. Şu mürekkep heykel (beden) ise, insan için bir gemi konumundadır. İnsan denizi onunla cismaniyatı geçmektedir.”<sup>125</sup> Görüldüğü gibi İbn Arabî insanı cismanilikten nerdeyse tamamen ayırmıştır. Ona göre insan sadece bu âlemde yaşayabilmek için, uyumluluk sağlaması bakımından, bir cisim sahibidir.

İbn Arabî, insanî nefis dışında diğer varlıkların nefslerinin ancak kendilerinin ortaya koydukları fiilleri aracılığıyla bilinebileceğini ifade etmiştir. Ancak insanî nefis, ne sözleri ne fiilleri ne de sıfatları aracılığıyla bilinebilir. İnsanî nefis ancak bizzat bilinebilir. Yani insanî nefis, kendini vasıtasız bilir. İnsanın kendinde hissettiği fiiller kuvvelere, kuvveler de kendilerini tedbir eden nefse delalet eder.<sup>126</sup>

### 1.1.2.2. Akıllar

İslam düşünürlerinin birçoğunda akıl kavramı önemli bir yer tutar. Bu düşünürler arasında akıl kavramı, hem bir bilgi edinme kaynağı olarak hem de İbn Arabî’de de olduğu gibi “Birden ancak Bir çıkar”<sup>127</sup> anlayışının bir sonucu olarak ortaya çıkan bir varlık sahası şeklinde kendini gösterir. Bilindiği üzere bu felsefe, sudur nazariyesi olarak bilinen ve üzerinde çok konuşulan bir fikir akımını doğurmuştur.

İslam düşünürleri arasında yaygın bir fikir olarak, akıllar âlemi üzerindeki ortak görüş, bu âlemin diğer bütün âlemlerden daha soyut ve bundan dolayı da daha yüce olduğudur. Bu yüceliğin bir diğer sebebi, Tanrı’ya en yakın olan âlem olmasıdır. Zira Vacibu’l-Vücut olan Tanrı’dan, ilk olarak akıl sadır olur. Bu âlem, madde ve şeklin olmadığı sırf varlık âlemidir.<sup>128</sup>

İbn Arabî, *el-Bulğa fi’l-Hikme* adlı eserinde akıllar âlemi üzerinde oldukça geniş bir şekilde durmuştur. İbn Arabî, bahsettiği akıl kavramının felsefe literatüründeki

<sup>125</sup>*el-Bulğa*, vr. 43b./çev. s. 84.

<sup>126</sup>*el-Bulğa*, vr. 50a-50b./çev. s. 93-94.

<sup>127</sup>Bu ifade ile ilgili ilerleyen sayfalarda bilgi verilecektir.

<sup>128</sup>Erdoğan, *Misal Alemi*, s. 39.

karşılığının mücerret akıl (soyut akıl); şeriat dilindeki karşılığının ise melek-i mukarreb (yakınlaştırılmış melek) olduğunu ifade eder.<sup>129</sup>

İbn Arabî'ye göre akıl âlemi, nefis ve cisim âlemlerini idare eder ve hatta bu âlemler akılların var etmesiyle var olurlar.<sup>130</sup> Tabi bu var ediş yaratma manasında değildir. Bir nevi sudur oluş anlamındadır. Ona göre Allah, asıl ve bağımsız şekilde var edicidir. Akıl ise bir vasıta mahiyetindedir. Nitekim İbn Arabî bu konuda şunları ifade etmiştir; *“Akıl, cömertliğin vasıtasıdır, bağımsız var edici değildir. Hayrın kaynağı ise mutlak faildir, ama bu hayrı akıl ile dağıtır. Nitekim yüce Allah “seninle veririm” demiştir. Dikkatli ol! Haktan başka bir failin olduğunu zannemeyesin ve O’na herhangi bir kimseyi ortak koşmayasın.”*<sup>131</sup>

İbn Arabî, birkaç yönden akılların varlığını ispatlamaya çalışmıştır. Bunların ilki nefsin mahiyetinden yola çıkarak yaptığı ispatlamadır. Ona göre nefsler mümkün varlıklardır ve buna bağlı olarak hâdistirler. Bu da var edilmeleri için bir sebebe ihtiyaç duydukları anlamına gelir. İhtiyaç duydukları bu şey kendilerinden üstün mahiyette bir varlık olmalıdır. Bu sebeple cisim olamaz. Çünkü cisim maddi bir varlıktır ve nefsten mahiyet olarak üstün değildir. Mahiyet olarak üstün dememizin sebebi, İbn Arabî'nin aynı cinsten fakat daha üstün bir varlığın da bu işlevi görmeyeceği kanaatinde olmasıdır. Mesela ona göre felekî nefis, beşerî nefsten üstün bir varlıktır. Fakat bu onu var edebilme sebebi olamaz. Çünkü ikisi aynı cinstendir. O halde nefsin, var olabilmek için kendisiyle aynı türden olmayan ve kendisinden daha üstün bir varlığa ihtiyacı vardır; bu varlık akıldır. *“Nefis aklın gölgesi, akıl ise vacibu'l vücudun gölgesidir. Nefsin ise hayattan başka bir gölgesi yoktur.”*<sup>132</sup>

İbn Arabî, akılların varlığına ikinci delili ise nefis-i natıkadaki ilim sıfatına ve arazlara dayandırır. Ona göre, bir şeyin zatı mevcut olmadan zatında herhangi bir sıfat da mevcut olamaz. Nefis de var olmadan varlığında ilim sıfatı var olamaz. Var olduktan sonra da ilim sıfatını kendi zatında var edemez. Çünkü nefis basit bir varlıktır. O halde ilim gibi ruhani sıfatların meydana gelişleri akleden bir cevherin varlığını delillendirir.<sup>133</sup>

<sup>129</sup> *el-Bulğa*, vr. 76b./çev. s. 129.

<sup>130</sup> *el-Bulğa*, vr. 86a./çev. s. 141.

<sup>131</sup> *el-Bulğa*, vr. 83a./çev. s. 137.

<sup>132</sup> *el-Bulğa*, vr. 80b-81a./çev. s. 134-135.

<sup>133</sup> *el-Bulğa*, vr. 84b./çev. s. 139.

İbn Arabî, felekî nefslerin ve ana unsurlarda bulunan suretlerin, tıpkı yukarıda değindiğimiz nefs-i natıka delilinde olduğu gibi, aklın varlığına delalet ettiğini ifade eder.<sup>134</sup>

Bir diğer delil olarak İbn Arabî, Allah'ın birliğini gösterir. Bu sudur nazariyesiyle meşhur olmuş “Birden ancak Bir çıkar” ifadesinin karşılığı olarak karşımıza çıkar. “*Bu “Niçin?” delilidir. Şöyle ki: Vacibu'l Vücut'un birliği aklın varlığının delilidir. Çünkü ondan başka cevherler ilk olarak sudur etme salahiyetine sahip değildir. Bunun nedeni de hakiki birlikle bir olmamalarıdır... Şu halde ilahın birliği zat olarak bir ve külli olarak maddelerden beri, akıl olarak isimlendirilen “bir” varlığına delalet etmektedir. “Bir”in varlığına şahitlik eden “bir” münezzehtir.*”<sup>135</sup>

Bu noktada “Birden ancak Bir çıkar” görüşü üzerinde, konunun daha net anlaşılması bakımından, durmayı uygun görüyoruz. Bu görüş, Aristoteles ile ortaya çıkmakla beraber İslam düşüncesinde Farabî ve İbn Sina ile meşhur olmuştur. Bu görüşe göre, Vacibu'l-Vücut olan Tanrı, mutlak Bir'dir ve O'ndan çokluk sadır olmaz. Çünkü bir şeyden çokluk çıkması için o şeyin mahiyetinde de çokluk bulunması gerekir. Tanrı için ise böyle bir şey söz konusu olamaz. İşte tam bu noktada, Tanrı ile çokluğu ifade eden madde arasında var edici başka bir sebep aranmış ve buna akıl denilmiştir. Tanrı'dan sadır olan ilk akıl her ne kadar sayı itibariyle bir olsa da kendinden çokluk çıkma istidadına sahiptir. Zira yaratılmış olması bakımından mümkün bir varlıktır. Bu görüşe göre Tanrı'dan sadır olan ilk akıldan ikinci akıl, ikinci akıldan üçüncü akıl ve böyle devam ederek son akıl olan onuncu akıl sadır olur. Bu onuncu akla ise faal akıl adı verilir.<sup>136</sup>

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi İbn Arabî de “Birden ancak Bir çıkar” görüşünü benimsemiş olmakla birlikte sudur nazariyesinde olduğu gibi on akıldan bahsetmez. Ona göre akılların sayısı sayılamayacak kadar fazladır. Ayrıca İbn Arabî akılların sayısının feleklerin ve nefslerin sayısı ile uyumlu olmak durumunda olduğunu ifade etmiştir.<sup>137</sup> Çünkü “*her nefsin bir akli ve her feleğin bir nefsi vardır.*”<sup>138</sup>

İbn Arabî, makul varlıkların varlığının algılanan maddi varlıklardan önce gerçekleştiğini öne sürer. Bunu da yine felsefi bir bakış açısıyla, on madde halinde delillendirmeye çalışır.

<sup>134</sup>el-Bulğa, vr. 85b./çev. s. 140.

<sup>135</sup>el-Bulğa, vr. 89a-89b./çev. s. 145.

<sup>136</sup>Kazım Yıldırım, *Türk İslam Düşüncesinde Muhyiddin İbn'ül Arabî*, İstanbul, 2010, s. 164.

<sup>137</sup>el-Bulğa, vr. 95b./çev. s. 154.

<sup>138</sup>el-Bulğa, vr. 95a./çev. s. 153.

- 1- Bütün varlıklar Allah'ın ilmiyle sudur etmiştir ve varlıkların önce zihinde ilim olarak var olması daha sonra varlık sahasına çıkması mümkün olmaktadır. Dolayısıyla maddi varlıklar var olmadan önce akılda şekillenir ve daha sonra maddi surete bürünür. Bu sebeple makul varlık maddi varlıktan öncedir.
- 2- Makul varlığın varlığı vacip iken maddi varlığın varlığı mümkündür. Vacip varlık mümkün varlıktan önce olacağına göre makul varlık maddi varlıktan öncedir.
- 3- Makul varlık mahiyet olarak maddi varlıktan daha basittir. Maddi varlık var olmak için makul varlıktan daha fazla terkibe ihtiyaç duyar. Basit varlıklar mürekkep varlıktan daha önce olacağı için makul varlık maddi varlıktan öncedir.
- 4- Makul varlık soyut bir varlıktır. Yani varlık sahasında bir zamana veya mekâna ihtiyaç duymaz. Maddi varlık ise tam tersi bu iki ögeye ihtiyaç duyar. Dolayısıyla soyut varlık olan makul varlık somut olan maddi varlıktan öncedir.
- 5- Makul varlık ruhlar âlemine aitken maddi varlık cisimler âlemine aittir. Allah ruhları bedenlerden bin yıl önce yarattığına göre makul varlık maddi varlıktan öncedir.
- 6- Makul varlık yoktan var edilen varlıklar türündendir. Maddi varlık ise yapma eyleminin sonucudur. Yoktan var etme yapma eyleminden önce olduğu için makul varlık maddi varlıktan öncedir.
- 7- Makul varlık, maddi varlığın bağlı olduğu ulvi cinslerden ibaret on olguya bağlı değildir. Sadece cevher olgusuyla irtibatlıdır. Bir şeyle irtibatlı olmak ona bağlı olmaktan daha öncedir. Dolayısıyla makul varlık maddi varlıktan öncedir.
- 8- Makul varlık yaratıcıya daha yakındır ve buna bağlı olarak daha şereflidir. Dolayısıyla maddi varlıktan daha öncedir.
- 9- Makul varlık maddi varlığa göre latif; maddi varlık makul varlığa göre daha katıdır. Bundan dolayı makul varlık maddi varlıktan öncedir.

10- Makul varlık sırf nur iken maddi varlık sırf karanlıktır. Aydınlık olan karanlık olandan önce olacağı için makul varlık maddi varlıktan öncedir.<sup>139</sup>

İbn Arabî, bu on maddeyi sıralarken sadece zamansal öncelikten bahsetmez. Aynı zamandan makul yani sadece akıl ile bilinen ve algılanan varlıkların maddi varlıklardan mahiyet ve şeref bakımından da bir önceliği ve üstünlüğü olduğunu kanıtlamaya çalışır.

İbn Arabî, akılların zat olarak hadis yani sonradan olan varlıklar olduklarını ifade eder. Fakat bu hadislik zamansal olarak sonradan olma anlamında değildir. Çünkü zaman kavramı maddi dünyaya ait bir kavramdır. Akılların ise maddi dünyadaki varlıklarda olduğu gibi bir zamana ve mekâna ihtiyaçları yoktur.<sup>140</sup> Anladığımız kadarıyla İbn Arabî akıllardaki hâdisliği sadece yoktan var olmaları anlamında kullanmıştır. Ayrıca yine İbn Arabî'ye göre akıllar ebedidir. İbn Arabî bu görüşünü de yine akılların maddi dünyaya ait olmamalarıyla ilişkilendirir.<sup>141</sup>

Görüldüğü gibi İbn Arabî, tez konumuz olan *el-Bulğa fi'l-Hikme* adlı eserinde, varlıklar âlemini oldukça kapsamlı ve aynı oranda da birbiri içerisine geçmiş varlık sahaları şeklinde ele almıştır. Biz bu âlemleri olabildiğince anlaşılır ve sistemli hale getirmeye gayret gösterdik. Şöyle ki; İbn Arabî felsefe literatüründe kozmos dediğimiz âlemi en genel anlamıyla ikiye ayırır. Bu ayrım varlıkların fizik ve metafizik dünyaya ait olmalarıyla alakalıdır. Nitekim İbn Arabî bu âlemlere mülk ve melekût âlemler demiştir. Mülk âlem dediği fiziki saha içerisinde, unsurlar ve felekler diye adlandırdığı maddi varlıklar yer alır. Melekût âlem dediği metafizik dünyada ise nefisler ve akıllar dediği metafizik olgular yer alır. İbn Arabî'nin ikinci bir âlem tasnifi daha vardır. Bu tasnif ise varlıkların mahiyet itibarıyla birbirlerinin üstünde veya altında olmalarıyla alakalıdır. Bu tasnife göre İbn Arabî âlemi üçe ayırır. Bunlar cisimler âlemi, nefisler âlemi ve akıllar âlemdir. Bu varlık türleri en alt tabakadan en üst tabakaya doğru sıralanacak olursa en altta maddi oluşları itibarıyla cisimler; onun üstünde maddi varlıkları bir takım kuvveler yoluyla hareket ettiren nefisler; onunda üstünde, Yaratıcıya en yakın varlık olması hasebiyle en şerefli de sayılan ve nefislerin var edicisi mahiyetinde olan akıllar vardır. Fakat ifade etmek gerekir ki akıllardaki bu var etme eylemi yaratma anlamında değil, bir nevi sadır olma anlamındadır.

<sup>139</sup> *el-Bulğa*, vr. 73a-74a./çev. s. 124-125.

<sup>140</sup> *el-Bulğa*, vr. 110a-110b./çev. s. 172-173.

<sup>141</sup> *el-Bulğa*, vr. 110b./çev. s. 173.

İbn Arabî'nin "Allah'tan gayrisi" diye tanımladığı ve içinde bulunan varlık türleriyle de ele aldığı âlem anlayışını anlattığımız bu bölümü sonlandırmadan önce, İbn Arabî'yle var ve meşhur olmuş, kısa da olsa *el-Bulğa fi'l-Hikme* adlı eserinde de bahsettiği, vahdet-i vücud görüşüne değinmenin yanlış olmayacağı kanaatindeyiz. O, bu konu da adı geçen esrede şunları kaydetmiştir; "*Her şey, O'ndan ve O'nunla var olduğu için, hiçbir şeyin O'nun dışında bir varlığı söz konusu değildir. Dolayısıyla hepsi O'dur.*"<sup>142</sup> Görüldüğü gibi İbn Arabî bu eserinde de bilinen vahdet-i vücud görüşüyle uyumlu bir ifade kullanmıştır.<sup>143</sup>

İbn Arabî'nin âlem anlayışında yön (cihet)'lerin de ayrı bir önemi bulunmaktadır. O, mülk ve melekût âlemlerin her birisinin doğusu ve batısı olduğu söyler. Her âlemin doğusu onun başlangıç noktasını; batısı ise bitiş noktasını ifade eder. İbn Arabî'ye göre melekût âleminin başlangıcı Allah'tır. Çünkü ona göre yokluk karanlığı Allah'ın nuruyla aydınlanır ve varlık sabahı Onunla başlar. Yani bütün varlıklar Allah'ın yaratmasıyla ya da İbn Arabî'nin felsefesine göre Allah'ın isim ve sıfatlarının tezahürüyle varlık sahasına çıkar. Ruhaniler âleminin batısı yani son bulduğu nokta ise Allah'tan gelen nurların son bulduğu beşerin nefs-i natikası yani insan ruhudur. Mülk âlemi yani cismaniler âlemine gelince; bu âlemin doğusu yani başlangıç noktası İbn Arabî'ye göre ilk sema yani sidretü'l müntehadır. Bu nokta ruhaniler âleminin sonu ve cismaniler âleminin başlangıcıdır. Cismaniler âleminin sonu ise içine düşenlerin kırılıp parçalandığı yeryüzüdür.<sup>144</sup>

İbn Arabî'de bütün bu âlem tasavvuru insanda son bulur. Çünkü ona göre insan bütün âlemlerin birleşme ve kaynaşma noktasıdır. İbn Arabî bu konuda şunları söyler: "*insanda mülke benzeyen bir şey ve feleğe benzeyen bir şey vardır. Bu iki şey itibariyle de iki âlemin mağribi, iki âlemin müntehasıdır.*"<sup>145</sup> İbn Arabî'nin bu bütüncül âlem tasavvurundan sonra bütün âlemi insanda toplaması, âlemi anlatmadaki gayesinin âlemden çok insanı anlamaya yönelik bir çaba olduğu izlenimi uyandırmaktadır. Nitekim eserlerinin birçok yerinde de âlemin kendisine "âlem-i kebir" yani büyük âlem; insana ise "âlem-i sağîr" yani küçük âlem benzetmesi yaptığı bilinmektedir.<sup>146</sup>

<sup>142</sup>*el-Bulğa*, vr. 98b/çev. s. 158.

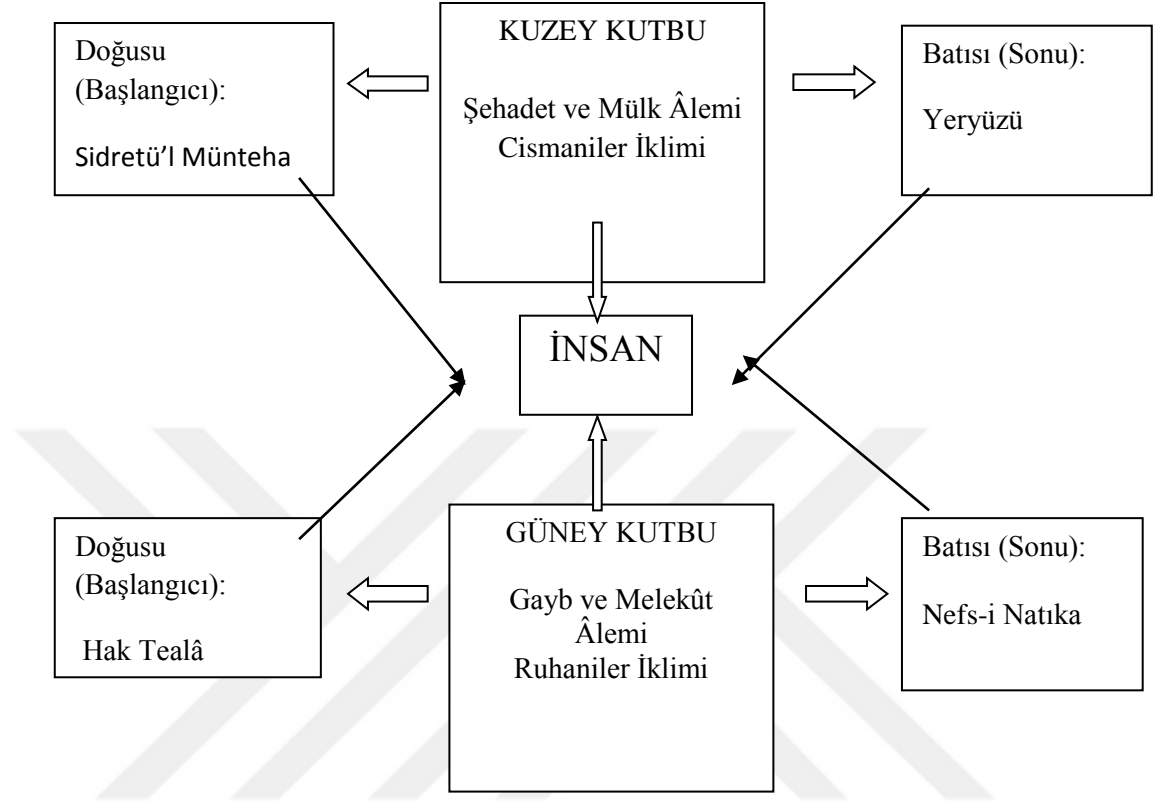
<sup>143</sup>İbn Arabî'nin vahdet-i vücud görüşüyle alakalı daha ayrıntılı bilgi için bkz.; Ferit Kam/Mehmet Ali Aynî, *İbn Arabî'de Varlık Düşüncesi*, 1992, İstanbul, s. 55-74.

<sup>144</sup>*el-Bulğa*, vr.6b-7a., /çev. s.33

<sup>145</sup>*el-Bulğa*, vr. 7a-7b./ çev. s. 34

<sup>146</sup>*el-Bulğa*, vr. 23b. /çev. s.56. Bu konuda bkz.; İbn Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, 1999, s. 25-26., Ayrıca bkz.; Toshihiko İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, İstanbul, 1998, s.290.

İbn Arabî'nin yukarıda anlattığımız âlem sınırlarını, daha anlaşılır kılması bakımından bir de şema yoluyla ifade etmeyi uygun görüyoruz.



**Şekil 1.** İbn Arabî'nin oluşturduğu âlemler şeması.

## İKİNCİ BÖLÜM

### 2. İBN ARABÎ'NİN METAFİZİK GÖRÜŞLERİ

Metafizik kavramının Türkçe karşılığı, Fizikötesidir. Felsefe literatüründeki kelime anlamı ise; Felsefenin varlığı, varlığın ilk ilkelerini, özünü ve mahiyetini konu alan temel dalı şeklindedir.<sup>147</sup>

Metafizik kavramının felsefe literatüründe ilk kullanımı Aristoteles'e dayanır. Bu kavramın müstakil ve felsefi bir disiplin olarak var olması, Aristoteles'in *Metafizik* adlı eseriyle gerçekleşir. O bu eserinde varlığın ilk ilkelerini, mahiyetini ve teoloji biliminin içine aldığı Tanrı kavramını inceler.<sup>148</sup>

Biz de bu bölümde İbn Arabî'ye ait metafizik konuları, onun *el-Bulğa fi'l-Hikme* adlı eseri bağlamında ele alacağız. Bu bölümde Tanrı ile ilgili olarak; Tanrının zâtı, isimleri, sıfatları, yaratması ve varlığının delillerini İbn Arabî'nin bakış açısıyla ifade etmeye çalışacağız. Ayrıca risalet, nübüvvet, vahiy, ilham, mucize, keramet ve ölümden sonraki hayat gibi kavramları da yine İbn Arabî'nin *el-Bulğa* adlı eserini referans alarak anlatmaya gayret edeceğiz.

#### 2.1. Tanrı İle İlgili Görüşleri

İbn Arabî, Tanrı ile ilgili görüşlerine geçmeden önce varlıkları mahiyet olarak üçe ayırır. Bunlar; vacip varlık, mümkün varlık ve mümteni varlıktır.<sup>149</sup>

Bu üç varlık türü felsefenin yanı sıra kelimada da karşımıza çıkmaktadır. Bu konuyla alakalı çalışmalara baktığımızda karşımıza özellikle iki isim çıkar. Bunlar özellikle filozof kimliğiyle bilinen İbn Sina ve kelamcı kimliğiyle bilinen Fahreddin Razi'dir. İbn Sina, eserlerinde vacip ve mümkün varlığı ele alırken genellikle mümteni varlıktan da bahseder. Ancak Razi, mümteni varlıktan bahsetmez. O, vacip yani zorunlu varlığı, kendisi dışında herşeyin varlığının kendisine dayandığı şey; mümkün varlığı ise zorunlu varlığın dışındaki herşey olarak tanımlar.<sup>150</sup> İbn Sina'ya göre ise eğer bir varlığın var olabilmek için bir güce ihtiyacı yoksa o varlık vacip varlıktır. Eğer varlık

<sup>147</sup>Süleyman Hayri Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Ankara, 2004, s. 162; Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Ankara, 2011, s. 300.

<sup>148</sup>Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 300.

<sup>149</sup>*el-Bulğa*, vr. 114a./çev. s. 179.

<sup>150</sup>Shalahudin Kafravi, "Fahreddin Razi'nin Felsefi Kelamında Zorunlu Varlık Kavramı", Çev. Mustafa Bozkurt, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, C: 9:2, 2011, s. 245.

mevcut fakat vacip değilse mümkün varlıktır. Eğer var olmak için bir sebebi yoksa da imkansız yani mümteni varlıktır.<sup>151</sup>

Şimdi de İbn Arabî'nin bu üç kavrama yüklediği anlamlara değinelim. İbn Arabî'ye göre vacip varlık, varlığı vacip olan yani yokluk kabul etmeyen, yokluğu imkânsız olan ve sınırsız ululuğu ve parlaklığı nedeniyle de varlığı zatından olan şeydir. Mümkün varlık, varlığı da yokluğu da düşünülebilen, her iki durumu da kabul edebilen ve varlığı da yokluğu da kendi zatından olmayan şeydir. Mümteni varlık ise vacip varlığın tersine varlığı imkânsız olan, sınırsız eksikliği ve karanlığı ile yokluğu zatından olan şeydir.<sup>152</sup> Bütün bu tanımlamalardan sonra İbn Arabî, “*varlıkta O'ndan başkası yoktur*” der. Çünkü ona göre mümteni varlığın, yok olması itibariyle, varlığından bahsedilemez. Mümkün varlık ise var olmak için başka bir varlığa ihtiyaç duyar; çünkü varlığı zatından değildir. Şu halde, tek vacip varlık olan Tanrı'dan başkasının varlığından mutlak anlamda bahsedilemez.<sup>153</sup>

Görüldüğü üzere İbn Arabî'nin varlık türlerini ele alışı ile bu konuyu ondan önce ele alanlar arasında, mümteni varlığın ele alınıp alınmaması dışında tanım olarak pek fark görünmemektedir.

İbn Arabî, Tanrı ile ilgili kapsamlı bilgiye ulaşabilmenin yolunun Onun zatını, isimlerini, fiillerini ve sıfatlarını bilmekten geçeceğini ifade eder. Biz de bu bağlamda İbn Arabî'nin Tanrı görüşünü ele almayı uygun görüyoruz.

### 2.1.1. Tanrı'nın Zatı

İbn Arabî'ye göre Tanrı'nın varlığı bütün varlık âlemini içine alır mahiyettedir.<sup>154</sup> O'nun zatını bilmek, yapıp ettiklerine bakarak değil, ancak bu varlık âleminde mevcut varlıkların mahiyetlerini anlamakla mümkündür. İbn Arabî, *el-Bulğa*'da bu konuyla alakalı olarak şunları ifade eder: “*Akıl, nefis ve cisim denilen üç âlemi öğrendin. Araz ise cisim âlemine tabidir. Vücut (varlık) ise bu dört âlemi*

<sup>151</sup> Hayrani Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği*, Ankara, 1985, s. 51.

<sup>152</sup> *el-Bulğa*, vr. 114a./çev. s. 179.

<sup>153</sup> *el-Bulğa*, vr. 121b./çev. s. 189.

<sup>154</sup> Mehmet Bayraktar bu konuyla alakalı şunları ifade eder: “*Vücut'a gelince, O da kendinin ne olduğu yönünden değil de varlıksal modalite yönünden her şeyden önce ikiye ayrılır: a- Allah'ın varlığı (el-Vücut el-İlahi), b- Diğer varlıkların vücudu (el-Mevcudat veya el-Mümkinat veyahut el-Mef'ulat). Bu iki çeşit varlık varlıksal yönden... birdir.*” Mehmet Bayraktar, “İbn Arabî'de Oluş ve Varoluşsal Çeşitleme”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C: XXV, 1981, s. 350.

*şamildir. Dolayısıyla bütünüün kaynağını bilmekle sonuçlanan yollar beş tane olarak belirginleşmektedir.”<sup>155</sup>*

İbn Arabî yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Tanrı'nın zatının O'nun yarattıklarına bakarak idrak edilebileceğini söyler. Aksi bir durum, yani O'nu zatına bakarak bilmek mümkün değildir. İbn Arabî bu durumu güneş örneğiyle anlatmaya çalışır. Ona göre beşeri akıllar Tanrı'nın zatı karşısında, güneşe bakmaya çalışan yarasalar gibidir. Onun şanı ve yüceliği karşısında beşeri akıllar kör kalır. İnsan ancak, yaratılmışlara Tanrı'ya muhtaç oluşları cihetiyle bakmakla Tanrı'yı idrak edebilir.<sup>156</sup>

İbn Arabî ayrıca Tanrı'nın zatını idrak etmenin temiz akıllar ve bozulmamış nefisler açısından bir zorunluluk ve var oluşsal bir duygu olduğunu ifade eder. Bu fikrine delil olarak Araf suresi 172. ayeti gösterir. Ayette, Tanrı; “*Ben sizin Rabbiniz değil miyim*” diye sorar. İbn Arabî bu ayette Tanrı'nın, kullarının kendi varlığını değil Rabliğini ikrar etmelerini istediğini ve dolayısıyla beşeri akılların Onun zatını, var oluşsal ve zorunlu olarak idrak ettiğini ifade eder.<sup>157</sup>

Görüldüğü gibi İbn Arabî'ye göre mutlak varlık sahibi olan tek şey Tanrı'dır. Bu bakımdan O'nun zatı, varlığı Kendisine dayanan diğer varlıkların fiillerine bakarak – nitekim yaratılmış bütün varlıkların varlığı Tanrı'nın varlığına dayanır- ya da varoluşsal olarak bilinebilir.

### 2.1.2. Tanrı'nın İsimleri

İbn Arabî'ye göre bir şeyin ismi zamana bağlı olmadan o şeyin anlamını ifade eden şeye denir. İfade edilen bu anlam ister maddi, görünen bir şey olsun ister sadece zihinde belirmiş olsun hakiki anlamı ifade eder; fakat zamansal olarak değişen lafızlara dayanan isimlerin o şeyin hakiki anlamını ifade ettiğini söyleyemeyiz.<sup>158</sup>

Ayrıca İbn Arabî'ye göre bir şeyin hem harici varlığı hem de makul manası vardır. Bu ikisine verilen isim birbiriyle örtüşür mahiyette olmalıdır. Aksi halde isim, o şeyin hakikatini ifade etmez. Mesela uzakta gördüğümüz tümsek şeklindeki bir karartıyı deveye benzetip bu devedir diyebiliriz, çünkü aklımızda beliren mana ve hariçte beliren varlığın görüntüsü birbiriyle aynıdır.<sup>159</sup>

<sup>155</sup> *el-Bulğa*, vr. 121a./çev. 188.

<sup>156</sup> *el-Bulğa*, vr. 121b./çev. 189.

<sup>157</sup> *el-Bulğa*, vr. 122a-122b./çev. s. 190.

<sup>158</sup> *el-Bulğa*, vr. 178a./çev. s. 266.

<sup>159</sup> *el-Bulğa*, vr. 178b-179a./çev. s. 267.

İbn Arabî'ye göre isimler, isimlendirildikleri şeyin ya tamamına ya da belli bir bölümüne delalet eder; fakat Tanrı'nın sadece belli bir bölümüne ya da kısmına delalet eden bir ismi yoktur. Çünkü Tanrı cüzlerden meydana gelmekten münezzehtir ve dolayısıyla basit bir varlıktır.<sup>160</sup>

İbn Arabî el-Bulğa'da hadis ve ayetlere dayanak Tanrı'nın doksan dokuz ismi olduğunu kabul eder;<sup>161</sup> fakat "Allah" isminden başlayarak yirmi yedi tanesinin üzerinde durmuştur.

**Allah:** İbn Arabî'ye göre Tanrı'nın bu ismi, isimlerin en üstünü ve en ulusudur. Çünkü Tanrı'nın zatından tasavvur edilen tek ismidir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi varlığı vacip olan tek varlık Tanrı'dır ve Allah ismi bu anlama delalet eder.

**er-Rahman:** Rahman ismi Allah isminden sonra isimlerin en üstünüdür ve mübalağa ifade eder. Rahman, hayır ve rahmetin bütün varlıklara, bütün vakitlerde, daima ve ara vermeden bahşedilmesi anlamında bir isimdir.

**er-Rahim:** Rahman ismi kadar kapsamlı olmasa da yine mübalağa ifade eder ve hayır ve rahmetin bazı vakitlerde bazı kimselere bahşedilmesi anlamındadır. Bu isim yukarıdakiler gibi sadece Tanrı'ya has bir isim değildir, diğer varlıklar için de kullanılabilir. Tanrı için ise ancak mesela zerreden bile daha küçük bir varlığı yaratıp aynı anda yok olması durumunda kullanabiliriz. Tıpkı ilim öğrenip aynı anda öğrendiği ilmi unutan birine alim denmesi gibi.

**el-Melik:** Tanrı'ya has bir isimdir. Bütün mevcudatın zatının kendisine ait olması anlamındadır.

**el-Kuddüs:** Tanrı'nın bütün noksanlıklardan ve eksikliklerden münezzehe olması anlamındadır. Ayrıca Tanrı bütün mükemmelliklerin kaynağıdır ve varlıkları faziletlendirir.

**es-Selam:** Tanrı'nın her türlü ayıptan ve afetten uzak olması anlamındadır. Çünkü Tanrı, hayrın kaynağıdır.

**el-Mü'min:** Bu ismin iki anlamı vardır. Biri, korkulardan ve tehlikelerden emin kılan; diğeri, eşyayı olduğu gibi kabul eden. Tanrı bu ismin her iki anlamını da taşır.

**el-Müheymin:** Hükmü altına alıp koruyan, muhafaza eden anlamındadır. Tanrı, yarattığı bütün varlıkların varlıklarını muhafaza eder.

<sup>160</sup> *el-Bulğa*, vr. 179b./çev. s. 268.

<sup>161</sup> *el-Bulğa*, vr. 180a./çev. s. 268.

**el-Aziz:** Güçlü ve kuvvetli anlamındadır. Tanrı'dan daha güçlü bir varlığın ve O'nun kuvvetinden daha şiddetli bir kuvvetin olmadığını ifade eder.

**el-Cebbar:** Tanrı'nın başkalarını sonsuz gücü ve kuvvetiyle, emrederek ve üstünlük sağlayarak bir işe mecbur bırakması anlamındadır.

**el-Kahhar:** Yokluk karanlıklarını varlık aydınlığıyla kahredip ezen, yokluğa varlıkla galip gelen manasındadır.

**el-Hakim:** Hakim isminin iki anlamı vardır. Birincisi ilmi tam olan alim, ikincisi fiili kamil olan fail. Bu iki anlamı da taşıyan mutlak hakim sadece Tanrı'dır.

**el-Aliy:** Hükmetme ve makam sahibi olma konusunda en üst mertebede olan anlamındadır. Yüce Tanrı bütün üstünlüklerin ve ululukların en üstünde olandır. O'ndan daha üstün başka bir varlık yoktur.

**el-Azim:** İbn Arabî'ye göre hakimiyet sahibi olana Kebir, ondan da üstün bir makamda hakimiyet sahibi olana Azim denir. Tanrı, azameti en yüce olandır. Mesela Sultana Kebir, Halifeye Azim denir. Ama bu azamet, O'nun azametinin sadece bir yansıması olabilir.

**el-Fatır:** Hissedilen veya makul bir şey olsun, o şeyi ilk açan ve yaran anlamındadır. Tanrı, yokluğun gizliliklerinde saklı bulunan varlıkları ilk ortaya çıkarandır.

**el-Bedi':** Yaratması aletsiz ve araçsız olan anlamındadır. Tanrı yaratması aletsiz olan yoktan var edendir. Bu şekilde yaratma sadece Tanrı'ya hastır. es-Sani' de yaratma anlamındadır. Fakat ikisi arasında fark vardır. el-Bedi' zamandan ve mekandan ayrı ve bağımsız şekilde yaratan anlamındadır; el-Sani' ise zamandan ve mekandan ayrı olarak yaratamaz.

**el-Ehad:** Mutlak anlamda bir olan anlamındadır. el-Ehad, bir olmaktadır mübalağayı ifade eder. Tanrı'daki birlik sayı olarak ya da kemiyet ifade eden bir birlik değildir. Çünkü bunlardaki bir olma manası, kendinden sonra bir de iki geleceği anlamını taşır. Tanrı'nın birliği kendinden sonra başka bir Bir olmayacağı, tek olduğu anlamındadır.

**el-Ferd:** Parçalanmayı ve bölünmeyi kabul etmeyen Bir anlamındadır. Tanrı, cüzlerden oluşmaktan münezzehtir; O, parçası olmayan külli bir varlıktır.

**es-Samed:** İbn Arabî'ye göre es-Samed, boşluğu olmayan seyyid demektir ve bu isim hem Bir'in hem de Ferd'in anlamını içerir. es-Samed aynı zamanda vacip olan demektir.

**el-Ganiy:** Tanrı'nın zatı, sıfatları ve fiilleri itibariyle başkasından daha müstağni olduğunu ifade eder. Tanrı mutlak zenginlik sahibidir. O'nun dışındaki bütün varlıklar ise fakirliğiyle O'na muhtaçtır.

**el-Cevad:** Cevad, cömert demektir. Tanrı, yarattığı varlıklara var olabilmek için gerekli zatlara ve sıfatları karşılıksız şekilde bahşedendir.

**el-Hay:** Hay isminin iki anlamı vardır. Birincisi haya sahibi olan; ikincisi idrak ve hayat sahibi olan. Haya, yapılan çirkin bir davranıştan sonra utanmak ve o şeye bir daha yaklaşmamak demektir. İbn Arabî'ye göre, Yüce Tanrı bu fiilin başlangıcı itibariyle, çirkin bir iş yapmaktan münezzehtir. Fakat fiilin sonu itibariyle Tanrı, çirkin işe yaklaşmaz. Bu anlamda Tanrı haya sahibidir denilebilir. Ayrıca Tanrı sonsuz ve sınırsız hayat ve idrak sahibidir. O mutlak diridir. Dolayısıyla Tanrı her iki anlamıyla da el-Hay'dır.

**el-Cemil:** Cemil, dış ve iç güzellik sahibi demektir. İbn Arabî'ye göre Tanrı'nın maddi ve görünen bir suretinden bahsedilemeyeceği için el-Cemil O'nun akli suretinin güzelliğini ifade eder. Bütün güzellikler, kemaller, nurlar, sevinçler Tanrı'dan kaynaklanır. Dolayısıyla bütün güzelliklerin ve kemallerin kaynağı Yüce Tanrı'dır.

**er-Rezzak:** Rızık cismani ve ruhani rızık olmak üzere ikiye ayrılır. İbn Arabî'de bu iki ayırım üzerinden er-Rezzak ismini açıklar. Ona göre Tanrı hem cismani rızık olan yiyecek ve içeceklerin hem de ruhani rızık olan ilim ve irfanın kaynağıdır.

**el-Kayyum:** Tanrı, kendi zatı ile kaim olup, başkalarını da kendisine dayanmasıyla kaim kılan tek ve en yüce varlıktır. Dolayısıyla bu isim Tanrı'ya hastır.

**el-Hak:** İbn Arabî'ye göre bu ismin beş anlamı vardır. Bunlar; varlık niteliğini hak eden şey, varlığı sabit olan şey, varlığı baki olan şey, varlığı devam eden şey, yok olmayan şeydir. Tanrı bütün bu vasıfları taşıyan tek el-Hak'tır.<sup>162</sup>

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi İbn Arabî el-Bulğa'da Tanrı'nın isimlerinin doksan dokuz tane olduğunu kabul eder. Fakat bu eserinde yirmi yedi tanesini açıklar. Bundan maksadının ise bu isimlere yaklaşım tarzının ne olması gerektiğini anlatmak olduğunu ve aynı yaklaşım tarzıyla diğer isimlerin de değerlendirilebileceğini ifade eder.<sup>163</sup>

Görüldüğü gibi İbn Arabî, sadece Allah isminin Tanrı'nın zatını ifade ettiğini, diğer isimlerinin ise sıfatlarının tezahürü olduğunu ifade eder. Onun bu isimlere

<sup>162</sup> *el-Bulğa*, vr. 180b-190a./ çev. s. 269-282.

<sup>163</sup> *el-Bulğa*, vr. 190a-190b./ çev. s. 282.

yüklediği anlamlar ve yaklaşım tarzı da önemlidir. İbn Arabî, bu isimlerin önce kelime anlamları verip sonra sınırsızlığı ve yüceliğiyle Tanrı'ya bakan tarafını, sınırlılığı ve cüz'iliğiyle yaratılmışlara bakan tarafını anlatmayı uygun görmüş ve bu isimlere bakış açısının bu olması gerektiğini belirtmiştir. Kanaatimizce bu isimlere bu açıdan yani hem Tanrı'ya hem beşere bakan yönüyle bakması, insanların bu kemal sıfatların tezahürleriyle ortaya çıkan isimlerle nasıl vasıflanabileceklerini anlatmaya çalışmaktır.

İlahi isimler konusunda İbn Arabî'nin de üzerinde durduğu başka bir meseleye daha değinmekte fayda görüyoruz. O da ilahi isim ve sıfatların herbirisinin bir türün rabbi olması meselesidir. İsmail Erdoğan, *Hermetik İslam Düşüncesinde Türlerin Efendisi ve Kamil Tabiat* adlı eserinde bu konu üzerinde durmaktadır. Bu görüşe göre herbir ilahi isim bir varlık türünün rabbi sayılır. İbn Arabî de bu görüşü destekler ifadelerde bulunmuştur. Ona göre "Kül" olan Tanrı, isim ve sıfatlarının tezahürüyle yaratır ve bu isim ve sıfatların herbiri bir türün veya şahsın "rabbi" konumundadır.<sup>164</sup>

### 2.1.3. Tanrı'nın Sıfatları

Sıfat kelimesi, bir şeyin ayrılmaz özelliği olan belirti anlamına gelir.<sup>165</sup> İbn Arabî'ye göre ise, "*Âlim gibi var olan bir anlam talep eden şey demektir.*"<sup>166</sup> Ayrıca İbn Arabî Tanrı'ya ait niteliklerle ilgili, İhlâs Suresine atıfta bulunarak, şunları ifade eder: "*Allah mutlak birdir. Çokluk, bizce bilinen nitelikleriyle ortaya çıkmıştır. Biz doğururuz, doğruluruz, O'na dayanırız, birbirimizle yeterli hale geliriz. Mutlak Bir ise bu niteliklerden münezzehtir. Dolayısıyla Hak'ın bize ihtiyacı olmadığı gibi isimlere de ihtiyacı yoktur. Bu surede belirtilenlerden başka Allah'a ait nispet yoktur.*"<sup>167</sup> Görüldüğü üzere İbn Arabî, Tanrı'ya ait sıfatlar yerine O'na ait nispet ifadesini kullanır ve İhlâs suresinde geçen Tanrı'nın selbi ve subuti sıfatlarını, O'na ait sıfatların özeti niteliğinde görür. Burada özet ifadesini kullanmamız biraz sonra da ifade edeceğimiz gibi İbn Arabî'nin *el-Bulğa*'da İhlâs Suresinde geçenler dışında Tanrı'ya ait birçok sıfattan bahsetmesine dayanır. Fakat ifade etmek gerekir ki İbn Arabî bütün eserlerinde Tanrı'nın sıfatlarını, isimleriyle bağlantılı olarak ele alır. Çünkü ona göre bu sıfatlar Tanrı'nın isimlerinin sonucu olarak ortaya çıkan nitelemelerden ibarettir.

<sup>164</sup>İsmail Erdoğan, *Hermetik İslam Düşüncesinde Kamil Tabiat ve Türlerin Efendisi*, Ankara, 2004, s. 65. Bu konuyla alakalı olarak ayrıca bkz.; İbn Arabî – Ahmet Avni Konuk, *Tedbîrât-ı İlahiyye Tercüme ve Şerhi*, 2013, 125, 289-290.

<sup>165</sup> Suad el-Hakim, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, s. 555.

<sup>166</sup>Age., s. 558.

<sup>167</sup>*Fusûs*, s. 109.

İbn Arabî, sıfatları bütün varlıklar için iki tür taksime tabi tutar. İlk taksime göre sıfatlar ya selbidirler, yani nitelenen varlığın ne olmadığını, eksikliklerin olumsuzlanmasını ifade eder; ya da subutidirler, yani nitelenen varlığın ne olduğunu, kemalatını ifade eder. İbn Arabî, İkinci taksime göre ise sıfatları yine ikiye ayırır. Sıfatlar ya hissidirler ya da makuldürler. Makul sıfatlar da üçe ayrılır. Birincisi, daha önce olmadıkları halde vasıflanan varlığa sonradan arız olanlar. İbn Arabî buna insanın sonradan ilim öğrenmesini örnek verir. İkincisi, lazım olanlar. Bu sıfatlar, vasfettikleri varlık var oldukça onunla beraber var olurlar. Üç sayısının tek oluşu gibi... İbn Arabî bu durumun bütün cisimler için geçerli olduğunu ifade eder. Üçüncüsü ise mevsufun aynısı yani onun zatına zaid olanlardır. İbn Arabî bu sıfatlara örnek olarak ise nefs-i natıkanın hayat sahibi olmasını örnek gösterir.<sup>168</sup>

İbn Arabî'nin Tanrı'nın sıfatları ile alakalı görüşlerine geçmeden önce felsefe ve kelam ilminin Tanrı'nın sıfatları ve bu sıfatların tasnifi hakkındaki yaklaşımları hakkında kısa bir bilgi vermeyi uygun görüyoruz. İfade etmek gerekir ki her iki ilim dalında da bu tasniflerin asıl gayesi, bu konunun öğretime elverişli hale getirilmesidir. Buna göre kelam ilmine baktığımızda, sıfatlar genelde zafî, fiilî ve haberî olmak üzere üçe ayrılır. Zafî sıfatlar ise nefsî, selbî (tenzihi) ve subutî (icabî) olarak yine üçe ayrılır. Zafî sıfatlar başlığı altında Allah'ı zıtlarıyla nitelemenin mümkün olmadığı sıfatlar ele alınır. Nefsî sıfatlar filozoflar tarafından ayrıca bir sıfat olarak görülmemekle beraber kelamcıların çoğu tarafından kabul görmüştür. Selbî ve subutî sıfatlar ise yukarıda ifade ettiğimiz tanımlarıyla, âlimler tarafından kayda değer bir görüş ayrılığı olmadan kabul görmüştür. Ancak özellikle subutî sıfatlarla alakalı olarak, Allah'ın hem zatiyla hem de sıfatlarıyla kadim olması düsturundan hareketle, kadimlerin çoğalmasa sorunu ortaya çıkmıştır. Bu durum bazı kelamcı ve filozofları mana sıfatları ve manevi sıfatlar ayırımına götürmüştür. Sonuç olarak bu sıfatların Kur'an-ı Kerim'de mastar halindeki kullanımlarına (hayat, ilim, irade...) mana sıfatları, sıfat kalıbındaki kullanımlarına (hay, âlim, mürîd...) manevi sıfatlar demişlerdir.<sup>169</sup>

İbn Arabî'nin, kendi sıfatlar tasnifine göre, Tanrı'nın sıfatları ile alakalı görüşlerine gelince, İbn Arabî'ye göre Yüce Tanrı'nın sıfatları hissi olamaz. Çünkü hiçbir his O'nun varlığını ya da vasıflarını algılayamaz. Sonradan O'na arız olmuş, eklenmiş türden de değildir. Çünkü O'nun zatında daha önce olmayan bir şeyin, bir

<sup>168</sup> *el-Bulğa*, vr. 132a-132b./çev. s. 204.

<sup>169</sup> İlyas Çelebi, "Sıfat", *DİA*, C: 37, 2009, s. 104.

eksikliğin olması imkânsızdır. Yine İbn Arabî'ye göre Tanrı'nın sıfatları bilkuvve değil bilfiil mevcuttur. Zira Tanrı'nın fiilleri bilkuvve olarak O'nda gizli kalmaz, bilakis bilfiil olarak O'ndan zuhur eder.<sup>170</sup>

İbn Arabî, Tanrı'nın sıfatlarının O'nun zatının aynısı olduğunu, zatından ayrı düşünülmeceğini ifade etmiştir. Bu husus sadece Tanrı'ya has bir özelliktir. Nitekim insan nefsi için düşünüldüğünde, mesela ilim sıfatı onu tamamlayan, kamil kılan bir özelliktir. Yani bu sıfatın olmaması durumu O'nun nefsinde bir eksiklik oluşturur.<sup>171</sup> Fakat Tanrı için böyle bir şey söz konusu değildir. İlim sıfatı ve diğer sıfatlar Tanrı'nın zatıyla beraber var olan olgulardır ve eksiklikleri düşünülemez. Fakat anlaşılacağı üzere bu durum sadece subuti sıfatlar için geçerli bir durumdur.

İbn Arabî, Tanrı'nın mahiyetini, varlığını ve vacipliğini eş anlamlı isimler olarak kabul eder. O'nun vacipliği varlığının kuvvetini ve kesinliğini ifade eder. İbn Arabî, “*varlık mevsuf, vaciplik ise sıfat gibidir*” der.<sup>172</sup>

Konunun başında İbn Arabî'nin sıfatları selbi ve subuti olarak ikiye ayırdığını ifade etmiştik. İbn Arabî bu taksimi el-Bulğa'da Tanrı'nın sıfatlarını anlatırken de uygulamış ve Tanrı'nın sıfatlarını selbi ve subuti olmak üzere iki başlık altında ele almıştır. Selbî sıfatlar bölümünde Tanrı'nın ne olmadığını ve ne olamayacağını maddeler halinde ifade etmiştir. Subuti sıfatlar bölümünde ise yukarıda da ifade ettiğimiz Tanrı'nın zatıyla bir olan kâmil sıfatları ele almıştır.

### 2.1.3.1. Selbî Sıfatlar

İbn Arabî, Yüce Tanrı'ya ait selbi sıfatları, kendisinin varoluş felsefesine ait varlıklar skalasından yola çıkarak oluşturmuştur. Ona göre Tanrı; heyula, suret, cisim, araz ya da nefis değildir. Biz de bu sıfatları sebepleriyle beraber maddeler halinde ele alacağız.<sup>173</sup>

- 1- Tanrı heyula değildir. Çünkü heyula sadece infial özelliğine sahiptir. Yani heyulanın fiili itici başka bir güç vasıtasıyla gerçekleşebilir. Tanrı ise var edici fiil sahibidir.<sup>174</sup>

<sup>170</sup> *el-Bulğa*, vr. 132b-133b./çev. s. 205.

<sup>171</sup> *el-Bulğa*, vr. 133b./çev. s. 206.

<sup>172</sup> *el-Bulğa*, vr. 136a./çev. s. 209.

<sup>173</sup> İslam literatüründe mevcut olan selbî sıfatların bir listesini çıkarmak mümkün olmamakla beraber, genel olarak kabul gören subuti sıfatlar şu şekildedir: vücut, vahdaniyet, kıdem, bekâ, muhâlefetün li'l-havâdis, kıyam bi-nefsihî. İlyas Çelebi, “Sıfat”, *DİA*, C: 37, 2009, s. 104.

<sup>174</sup> *el-Bulğa*, vr. 134a./çev. s. 206.

- 2- Tanrı suret değildir. Çünkü suret varlıklara hulul etme, sirayet etme, yayılma özelliğine sahiptir. Fakat Tanrı buna benzer eylemler yoluyla var olmaktan münezzehtir. Daha doğrusu Tanrı'nın hiçbir şeyle alakası yoktur. Bilakis her şey O'nun ilmüne bağlıdır.<sup>175</sup>
- 3- Tanrı cisim değildir. Çünkü cisim mürekkep bir varlıktır. Heyula ve suretin bir araya gelmesiyle var olur. Fakat Tanrı varlıklar içerisinde en Tek ve en basit varlıktır.<sup>176</sup>
- 4- Tanrı araz değildir. Çünkü araz varlıklar üzerinde çabuk meydana gelip aynı çabuklukla yok olabilir. Tanrı sonradan var olup yok olmaktan münezzehtir, beka sahibidir.<sup>177</sup>
- 5- Tanrı nefis değildir. Nefs, kemalata erişmek için mertebe olarak aşağı kütleleri hareket ettirme yeteneğine sahiptir. Tanrı'nın hareket ettirmesi ise böyle değildir. O sonsuz kudretinin bir göstergesi olarak bir emriyle şeref sahibi kütleleri hareket ettirir.<sup>178</sup> İbn Arabî'nin buradaki şerefli ve bayağı kütle ayrımı Tanrı'nın şerefli kütleleri hareket ettirebilirken bayağı kütleleri hareket ettiremeyeceği anlamında değildir. Bilakis o, nefsin kudretinin cüziliğini ve Tanrı'nın kudretinin ulviliğini vurgulamak amacıyla bu ayrımı yapmıştır. Yoksa ulvi cisimleri hareket ettiren varlık elbette süfli cisimleri de hareket ettirme gücüne sahiptir.

### 2.1.3.2. Subutî Sıfatlar

İbn Arabî'ye göre Tanrı'nın subutî yani kendisinde kemal derecede bulunan sıfatlarının zatına zaid yani sonradan ilave edilmiş olması caiz değildir. Aksi halde Tanrı'da sıfatların eksikliğinden kaynaklı bir noksanlıktan söz edilebilir ki bu mümkün değildir. Ya da ancak bu sıfatların bulunması durumunda bir tamamlanmaktan söz edilebilir ki bu da Tanrı'nın zati açısından mümkün değildir. Sonuç olarak subutî sıfatlar Tanrı'nın zatına sonradan eklenen vasıflar değil bilakis O'nunla beraber var olan sıfatlardır.<sup>179</sup>

İbn Arabî subutî sıfatlar için şunları söylemiştir: *“Yüce Allah zati itibariyle Birdir, ortağı yoktur. Sıfatları itibariyle Birdir, benzeri yoktur. Fiilleri itibariyle Birdir,*

<sup>175</sup>el-Bulğa, vr. 134b./ çev. s. 206-207.

<sup>176</sup>el-Bulğa, vr. 135a./çev. s. 208.

<sup>177</sup>el-Bulğa, vr. 135a./çev. s. 208.

<sup>178</sup>el-Bulğa, vr. 135a-135b./çev. s. 208.

<sup>179</sup>el-Bulğa, vr. 142a-142b./çev. s. 217.

ortağı yoktur. Şu halde subutî sıfatlar ile ilgili olarak hukemanın yolu selef-i salihin zümresiyle buluşmuş oluyor. Bunlar ise ikram sıfatlarıdır ve başkası mecazi olarak kullanılan lafızlar dışında Ona benzemez.”<sup>180</sup> Görüldüğü üzere İbn Arabî’ye göre yaratılmış varlıklardaki sıfatlar da dâhil hiçbir şey Tanrı’ninkine benzemez. Tanrı’dakine nispetle diğer varlıkların vasıfları ancak mecazi anlam ifade edebilir.

İbn Arabî subutî sıfatlar başlığı altında Tanrı’nın beş sıfatından bahsetmiştir. Bunlar İlim, Kudret, İrade, Hayat ve Hikmet sıfatlarıdır. İslam literatüründe ise bu sıfatlar genellikle hayat, ilim, sem’, basar, kudret ve irade şeklinde sıralanır. Görüldüğü üzere İbn Arabî’de, sem’ ve basar sıfatları yerine hikmet sıfatı bulunur.

**İlim:** İbn Arabî, Aristo’nun tanımına atıfta bulunarak ilmi şöyle tanımlar: “*ilim, bir şeyin maddeden mücerret oluştan kaybolmamasından ibarettir.*” İbn Arabî bu tanımı şöyle açıklar: “*Burada “olmama...” ifadesinin kullanılmış olması seni yanıltıp şöyle demeyesin: “ilmin nakzedici bi cehalet ilmin yokluğu iken ilim nasıl ademi olabilir? Ve iki birbirini nakzeden şey nasıl adem olabilirler? Veya iki ademi şey nasıl birbirini nakzeden olabilirler? Hâlbuki kaybolmak varoluşsal olan hazır olmanın nakzedicisidir? Varlık ve hazır olma ifade edilen bir şeye ilişkin iki ibaredir. Kaybolmanın olmaması, yokluğun yokluğu demektir. Bu durumda da varlık demek olur.”*<sup>181</sup> Yani İbn Arabî’ye göre Tanrı’nın ilminin anlamı, O’nun her şeyle beraber olduğu ve bundan dolayı da hiçbir şeyin O’ndan kaybolamayacağı ve gizlenemeyeceğidir.

İbn Arabî, Tanrı’nın ilminin cüz’i, külli, durağan ya da değişken bütün varlıkları kuşattığını ifade eder. Çünkü bütün bu varlıklar O’ndan sadır olmuşlardır. Bir şeyin kaynağı da kendisinden sadır olan şeyin, mahiyeti nasıl olursa olsun, ilmine vakıftır. Hatta bu varlıkların kaynağı olmasının yanında değişken olanların değişiminin de kaynağı O’nun ilmidir. Kısacası en genel ifadeyle Tanrı’nın ilmi bütün varlık sahasını kuşatmış haldedir.<sup>182</sup>

İbn Arabî’de ilim sıfatı Tanrı’da en kemal derecede mevcuttur. Fakat ilim insanın nefs-i natıkasında da Tanrı’yı bildiği ve idrak edebildiği ölçüde kendini gösterir. Ona göre ilim varlığın kemale erişmesinin ve yokluk şerlerinden uzaklaşmasının yegâne kaynağıdır. Fakat kazanılan ilmin bu amaca hizmet etmesi insanın nefsini bilmesiyle gerçekleşebilir. Çünkü nefsini bilen Rabbini bilir ve Rabbini bilen diğer varlıklara

<sup>180</sup> *el-Bulğa*, vr. 142b./çev. s. 217.

<sup>181</sup> *el-Bulğa*, vr. 144a-144b./çev. s. 219.

<sup>182</sup> *el-Bulğa*, vr. 144b-145a./çev. s. 220-221.

ilişkin bilgiyi hakiki anlamda idrak edebilir. İbn Arabî, *el-Bulğa*'da insanı bu kemal dereceye yükseltecek ilme götüren yolu da ifade etmiştir. Ona göre bu ilim yani insanın nefsini bilmesi ancak maddi olandan uzaklaşmasıyla kazanılabilir. Çünkü aklın ve akletmenin önündeki en büyük engel madde ve maddeye olan eğilimdir. İnsan maddi olandan uzaklaşabildiği ölçüde manevi olana yönelebilir.<sup>183</sup>

**Kudret:** İbn Arabî'ye göre kudret sıfatı mizacın dengeliğinden doğan bir sıfattır ve ihtiyar yoluyla icat etmeye elverişli anlamında kullanılır. Tanrı'nın kudretinin anlamı ise bütün varlıkların O'nun fiili olması ve başka hiçbir varlığın veya gücün bu eylemde dahili olmamasıdır. Tanrı'nın bu eylemi hiçbir baskı, zor kullanma ya da zarara uğratma gibi durumlara sebep olmaz. Çünkü O her şeye mutlak kadirdir.<sup>184</sup>

**İrade:** İbn Arabî'ye göre irade sıfatının anlamı kişiyi faydalı olana yönelten ve faydalı olanı tercih ettiren meyil veya sebeptir. Ayrıca şehvetin fitrata tabi olması anlamına da gelir. Tanrı'ya ait irade sıfatının anlamı ise O'ndan sadır olan bütün fiillerin yine O'nun ihtiyarıyla gerçekleşmesidir. Fakat bu fiiller bir kayda tabiidir. Bu kayıt ise bazı fiillerin bazı fiillerden önde bazılarınınmsa sonra gerçekleşmesini ifade eder.<sup>185</sup>

**Hayat:** İbn Arabî'ye göre hayat sıfatı canlılarda yaratılıştan var olan bir hakikattir. Tanrı için ise kendi zatının ihtiyarıyla fail ve idrak eden olmasını ifade eder. Hayat sıfatı Tanrı'nın ilim, irade ve kudret sıfatlarının tamamını da içine alır. Çünkü bu sıfatlar hayat sıfatına bağlıdır. Ayrıca İbn Arabî'ye göre canlı olmak ile hayat sahibi (hayy) olmak arasında fark vardır. Canlıların nakzedicisi ölüm iken hayat sahibinin nakzedicisi cehalettir.<sup>186</sup>

**Hikmet:** İbn Arabî, "*Hikmet, tam ilim ve amel sahibinde mevcut olan bir anlam için kullanılır.*" İfadesini kullanmıştır. Yüce Tanrı da kendisini, kitabını ve resullerini hekim yani hikmet sahibi olarak isimlendirmiştir. Yani gerçek hikmet sahipleri, hak ilme sahip ve bu ilimleri üzere amel edebilenlere denir. Ayrıca İbn Arabî insanın Tanrı'nın hikmetini nasıl kavrayacağı üzerinde de durmuştur. Ona göre insan kendi yaratılışında mevcut enfüs (iç) ve afak (dış) âlemlere bakarak doyurucu bir şekilde düşünürse Yaratıcı'nın hikmetini kavrayabilir. Bunun sebebi olarak şunları ifade etmiştir: "*Çünkü sen iki âlemin muhitinden veciz bir nüshasın. Nefs-ı natıkan ise*

<sup>183</sup>*el-Bulğa*, vr. 146a-147a./çev. s. 222-223.

<sup>184</sup>*el-Bulğa*, vr. 147a./çev. s. 223.

<sup>185</sup>*el-Bulğa*, vr. 147a-147b./çev. s. 224.

<sup>186</sup>*el-Bulğa*, vr. 147b-148a./çev. s. 224.

*mufassal ruhlar âleminin örnek bir özüdür. Şekli suretin ise kalıplar âlem-i basitinden kısa bir özetir.”*<sup>187</sup>

İbn Arabî, Tanrı’ya ait sıfatları yukarıda değindiğimiz kadarıyla saydıktan sonra bunları bilmenin O’na dair çok şey bilindiği anlamına gelmeyeceğini ifade eder. Çünkü insan kendi mahiyetiyle aynı olan başka bir insanı bile ancak kısmen bilebileceğine göre kendi gibi olmayan ve hatta kendinden çok farklı olan Vacibü’l-Vücut’u asla tam anlamıyla bilemez. O’nu tam anlamıyla bilebilmek için O’nun gibi vacip olmak gerekir ki bu da iki vacip olmasını gerektirir. Böyle bir durumun olması ise imkânsızdır. O’nu ancak var olma cihetiyle bilebiliriz. Çünkü var olmak genel bir kavramdır, hem Tanrı için hem diğer yaratılmışlar için. Fakat bu bile Tanrı’nın sıfatlarını tam anlamıyla kavramaya yetmez.<sup>188</sup>

#### **2.1.4. Tanrı’nın Yaratması (Fiilleri)**

İbn Arabî, Tanrı’nın fiilleri konusunu *el-Bulğa* adlı eserinde oldukça geniş ve tafsilatlı şekilde ele almıştır. O, Tanrı’nın yaratması meselesine geçmeden önce bu konuyla alakalı kullanılan kavramları kısaca tanımlayarak konuya sistemli bir giriş yapmıştır. İbn Arabî’nin üzerinde durduğu kavramlar şunlardır:

*“Fiil: Mevcudun başka bir mevcut üzerinde onu kuvveden fiile çıkarmak suretiyle tesir bırakmasından ibarettir.*

*İcat: Varlık bahşetmekten ibarettir.*

*Halk (yaratma): Bir şeyi takdir etmekten ibarettir.*

*Ca’l (yaratma-yapma): Biri yaratma, biri de fiil (yapma) olmak üzere iki anlamı vardır.*

*Tekvin: Madde içinde var etmek.*

*İhdas: Zaman içinde var etmek.*

*Fatr: Öncesinde benzeri olmayacak şekilde yaratmayı (halk) başlatmak.*

*ibda’: Bir maddeden veya zaman içinde olmaksızın var etmek.*

*İhtira’: ibda’ anlamını içermekle birlikte fatr anlamına yakındır.”*<sup>189</sup>

Görüldüğü üzere İbn Arabî Tanrı’nın fiillerine ilişkin bilinen bütün kavramlara değinmiş ve kısaca tanımlamıştır.

<sup>187</sup> *el-Bulğa*, vr. 148a-148b./çev. s. 225.

<sup>188</sup> *el-Bulğa*, vr. 150a-150b./çev. s. 228.

<sup>189</sup> *el-Bulğa*, vr. 151a./çev. s. 229-230.

İbn Arabî Tanrı'nın yaratması konusunu işlerken kendisine üç soru yöneltir ve konuyu bu üç soruya cevap verir tarzda şekillendirir. Bu sorulardan birincisi, Tanrı nasıl yaratır? İkincisi, Tanrı nasıl bir düzen içinde yaratır? Üçüncüsü, Tanrı niçin yaratır?

İbn Arabî'ye göre Tanrı'nın fiili öncesinde yok olup sonradan ortaya çıkan bir şey değildir. Bilakis O'nun fiilleri tıpkı ışığın güneşin var olmasıyla beraber var olması gibi Tanrı'nın varlığına bağlıdır ve O'nunla beraber daimidir.<sup>190</sup>

İbn Arabî, Tanrı'nın fiillerinin bir amacının olup olmaması meselesine, Tanrı'ya dönük değil, ancak yaratılmışlara dönük bir amacın olması doğrultusunda açıklama getirir. Ona göre Tanrı'nın fiillerinin ne bir amacı vardır ne de yoktur. Her iki durumun olması da imkân dâhilinde değildir. Olması durumunda Tanrı'ya bir eksiklik isnat edilebilir. Çünkü bir amacın olması amaç taşıyan varlığın kendisindeki eksiklikten ve bu eksikliği tamamlama isteğinden ileri gelir. Amacın olmaması durumu ise fiillerin abes, boş ve gereksiz olmaları sonucunu doğurur. Dolayısıyla her iki durum da Tanrı için söz konusu değildir.<sup>191</sup> Ancak İbn Arabî, eğer bir amaç varsa bu Tanrı'ya dönük değil yaratılmışlara dönük bir amaçtır ifadesini kullanır. O, Zariyat suresi 56. Ayetten hareketle Tanrı'nın cinleri ve insanları kendisine ibadet etmeleri amacıyla yarattığını söyler. Buradaki amaç ise Tanrı'nın değil yaratılmışların amacıdır.<sup>192</sup>

İbn Arabî'nin Tanrı'nın fiilleriyle alakalı cevap aradığı bir diğer problem ise Tanrı'nın şerri niçin yarattığı sorusudur. Bu konu, düşünce tarihinde birçok düşünürün ele aldığı en temel problemlerden biri olmuştur. Zira düşünce tarihinde de kötülük problemi olarak geçmektedir. Bu problemle alakalı farklı görüşler olmakla beraber probleme dair farklı bakış açıları da dikkat çekmektedir. Örneğin bir kısım ateist düşünür tarafından Tanrı'nın yokluğuna delil olarak kullanılırken; teist filozoflar için salt iyilik olarak genel kabul gören Tanrı'nın kötülüğü nasıl yarattığı sorusuna aranan cevaplar şeklinde kendini göstermiştir. Bu filozoflardan bir kısmı, kötülüğün ontolojik olarak varlığını kabul etmezken; bir kısmı da kötülüğün varlığını kabul etmekle birlikte bunun insan özgürlüğü açısından gerekli olduğunu savunur.<sup>193</sup>

İbn Arabî'ye gelince, o kötülüğün ontolojik varlığını kabul eder; ancak Tanrı'nın kötülüğün kaynağı olamayacağını ifade eder. Ona göre salt hayrın faili ve kaynağı olan Tanrı'nın aynı zamanda hayrın zıddı olan şerrin de kaynağı olması caiz değildir. O

<sup>190</sup>*el-Bulğa*, vr. 151b./çev. s. 230.

<sup>191</sup>*el-Bulğa*, vr. 152a., 172b-173a./çev. s. 231, 259.

<sup>192</sup>*el-Bulğa*, vr. 173b./çev. 260.

<sup>193</sup>Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için bakınız: Şaban Haklı, "Kötülük Problemi, Yaklaşımlar ve Eleştiriler", *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002/2, s. 196-210.

halde âlemde meydana gelen kötülükler failsiz mi meydana geliyorlar? Eğer failsiz meydana geliyorsa âlemde illetsiz ve failsiz bir şeyin meydana gelmesi mümkün mü? İbn Arabî bu soruları aşama aşama cevaplayarak kötülük problemine açıklık getirmeye gayret etmiştir.

İbn Arabî'ye göre kötülük denen şey zatın veya zatın sıfatının yokluğundan ibarettir ve yokluk ise fail gerektirmez. “*Şerr yokluktur. Yokluk da şerdir. Nitekim hayır varlıktır ve varlık da hayırdır.*”<sup>194</sup>

Ayrıca İbn Arabî bu konuda fayda-zarar dengesi üzerinde durur. Ona göre bazı şeyler bozulacak ve şer meydana gelecek diye daha fazla meydana gelecek olan hayrın da önüne geçmek kötülük olur. “*Bazı şeylerin bozulması, çok şeyin oluşmasına vesile olur.*” Hayır Tanrı'nın birinci derecen kast ettiği fiildir. Şer ise Tanrı'nın hayır olarak yaptığı fiilin arasına katılmış ve tabii olarak meydana gelen ve kastedilen fiildir. Dolayısıyla İbn Arabî'ye göre kötülük Tanrı'nın fiilinin arazıdır.<sup>195</sup>

İbn Arabî, kötülük problemini Nisa suresinin 78. ayeti olan “*Hepsi Allah katındandır de.*” İfadesi ile de açıklamaya çalışır. Ona göre bu ayette “*Allah'tandır*” ifadesi yerine “*Allah katındandır*” ifadesinin kullanılması hayrın Allah'tan, şerrin ise Allah katından olduğu ayrımını yapmak içindir.<sup>196</sup>

İbn Arabî, kötülük probleminden sonra kendisine “Tanrı hangi tertip üzere fiil işler” sorusunu yöneltmiş ve bu soruya bütün varlık mertebelerini ele alarak cevap aramıştır. O ilk olarak Tanrı'nın Bir olmasından ve “Birden ancak Bir çıkar” düsturundan hareketle, Tanrı'nın ilk olarak akıllı yarattığını ifade eder. “*Bu bir akıldan da başka bir sadır olmuştur. Bundan dolayı da varlıkta bulunan her iki mevcuttan birinin diğerinin illeti olmasından başka seçenek yoktur.*”<sup>197</sup> İbn Arabî'ye göre bu sudurun kaynağı, Tanrı'nın ilmidir.<sup>198</sup>

İbn Arabî, varlıkların Tanrı'dan sadır oluşunu sadır oluş sırasına göre ele almıştır. Ona göre Tanrı'dan ilk olarak ilk akıl sadır olmuştur. İlk akıldan ikinci akıl, ikinci akıldan ise üçüncü akıl, nefis ve felek sadır olur. Bu sadır oluş unsurî âlemin heyulasının sadır olduğu son akla kadar uzar. Heyuladan ise zulmanî bir cevher olduğu için başka bir şey sadır olmaz. Heyuladan sonraki varlık mertebeleri bir sadır oluş değil ama giderek daha katılaştan, zulmanîleşen ve maddeleşen varlıklar olarak birbirini takip

<sup>194</sup> *el-Bulğa*, vr. 175a./çev. 262.

<sup>195</sup> *el-Bulğa*, vr. 176a-177a./çev. 263-264.

<sup>196</sup> *el-Bulğa*, vr. 177b./çev. 265.

<sup>197</sup> *el-Bulğa*, vr. 162a-162b./çev. s. 245.

<sup>198</sup> *el-Bulğa*, vr. 166a./çev. s. 250.

eder. İbn Arabî bu varlıkları birbirlerinin gölgeleri şeklinde tasavvur eder. Ona göre tabiat heyulanın gölgesidir. *“Tabiat da heyulanın gölgesidir. Gölgenin gölgesi gölgeden daha karanlık olur. Bir bakıma letafet açısından akıl mertebesine ve yoğunluk açısından da cisim kapsamına girecek düzeye ulaşmamıştır. Ta ki katılığı ve hacmi olsun. Bilakis katılık onda cismî suret aracılığıyla hâsıl olur. Böylece unsurî bir cisim olarak belirginleşir. Büyük bir ateşten sıçrayan bir kıvılcımı, sonra bu kıvılcımdan kopan ikinci, ondan ayrılan üçüncü, ondan da ayrılan beşinci... kıvılcımı gözünün önüne getir. Sonunda kıvılcımlar ışığı olmayan bir katreye dönüşüncüye kadar uzayıp gider. Tıpkı en yüce semadan en son semaya kadar uzanan gök katmanlarına serpiştirilmiş kıvılcımlardan bir damla olan ay gibi ışısız hale gelir. Çünkü kimi parlaklık ve sönüklük bakımından birbirlerinden farklı olarak tertip edilmiş bu nurlar, yukarıda sözü edilen makul nurların gölgeleridir.”*<sup>199</sup>

Bu noktada İslam dünyasında İbn Sina ve Farabî'yle meşhur olmuş “sudur nazariyesi” hakkında kısaca bilgi vermeyi, İbn Arabî'nin sudur kavramına yüklediği anlam ile karşılaştırma yapabilmek amacıyla gerekli görüyoruz. Sudur nazariyesi “Birden ancak bir çıkar” düsturundan hareketle ortaya çıkmış bir fikir akımıdır. Bu görüşe göre Vücut birdir. İlk bir, Vacibü'l-Vücut olan Allah'tır. Bu ilk Bir'den çokluk çıkmaz, ancak bir çıkar ki bu ilk Bir'den çıkan ikinci bir ise akıldır. Söz konusu çokluk bu akılla başlar. Bu akıldan ikinci akıl, nefis ve felek çıkar. Bu durum böylece onuncu akla kadar uzar. Onuncu akıl ise bütün âlemin nefsi ve bedeni sayılan faal akıldır. Faal akıldan dünyaya ait şeylerin maddesi, cisimlerin formları ve insane nefsi ortaya çıkar ve bu akıl bu varlıkları idare eder.<sup>200</sup>

Görüldüğü üzere İbn Arabî'nin suduru ile sudur nazariyesinde karşımıza çıkan sudur anlayışı neredeyse birebir uyumaktadır. Fakat İbn Arabî, akıllar konusunda da değindiğimiz gibi, akılların bir sayısı olduğundan bahsetmez. Ona göre idrak sahibi her varlık için bir akıl vardır ve akıllar sayılamaz. Bu anlamda İbn Arabî sudur nazariyesinden etkilenmiştir desek hata etmiş olmayız kanaatindeyiz. Fakat her ne kadar etkilenmiş olsa da bu görüşe kendi fikirlerini de katmış ve kendine has bir oluş teorisi geliştirmiştir.

İbn Arabî'nin varlık silsilesinin devamında, yani heyuladan sonra, tabiatın farklı tabakalarının oluştuğu dört unsur bulunur. İkinci sırada madenler, üçüncü sırada

<sup>199</sup> *el-Bulğa*, vr. 166b-167b./çev. s. 251-252.

<sup>200</sup> Cavit Sunar, *İslam Felsefesi Dersleri*, Ankara, 1967, s. 97-98.

bitkiler, dördüncü sırada ise diğer canlı varlıklar vardır. Canlı varlıkların son mertebesi ve kemal derecesi ise insandır. İnsan aynı zamanda unsurlar âleminin özeti konumundadır. Bu yüzdendir ki İbn Arabî, insana küçük âlem yakıştırması yapar. Çünkü insanda hem ruhaniler âleminden hem cismaniler âleminden cüzler bulunur.<sup>201</sup>

Görüldüğü üzere İbn Arabî'ye göre Tanrı yaratmaya ilk akılla başlar ve akıllı bir varlık olan insanla bitirir. İbn Arabî bu duruma yine semboller yoluyla şöyle bir yorum getirir: *“Eşsiz yaratıcının, mahlûkatı yararlandırıan, örneksiz, benzersiz sanatının hikmetini düşün! Yaratmaya nasıl önce akılla başlayıp akıl sahibiyle bitiriyor! Bunların arasında ise nur ve karanlık bakımından birbirinden farklı birçok varlık vardır. Bir bakıma tarlaya ekilen tohum gibidir. Başlangıcı tanedir. Sonu da tanedir. Dolayısıyla İlk Akıl, bütün varlıkların tohumu, onun dışındaki akıllar gövdesi, nefisler gövdeden uzanan ana kolları, felekî kütleler taze dalları, unsurî cisimler yaprakları, arz nefisleri çiçekleri ve beşeri nefisler de meyveleridir. Özü ise; Muhammedi (s.a.v) ruhtur.”*<sup>202</sup>

Sonuç olarak İbn Arabî'nin Tanrı'nın yaratması ile alakalı olarak serdettiği görüşler içerisinde dikkat çeken üç konu vardır. Bunlardan birincisi, onun kötülük probleminde bakış açısı; ikincisi İbn Arabî'nin suduru ile Farabî ve İbn Sina ile meşhur olmuş sudur nazariyesi arasındaki fark; üçüncüsü ise Tanrı'nın yaratırken bir amaç taşıyıp taşımadığı meselesidir. Bizim kanaatimize göre İbn Arabî'nin bu konularla alakalı görüşleri hem ayet ve hadislerle desteklemesi bakımından İslam düşüncesiyle çelişmemekte hem de mantıki çözümler getirmesi bakımından akla yakın görünmektedir.

### 2.1.5. Tanrı'nın Varlığının Delilleri

Tanrı'nın varlığının delilleri konusu ister batılı ister İslam Filozofu olsun hemen hemen bütün düşünürleri meşgul eden bir konudur. Bununla orantılı olarak da bu konuda bir çok farklı görüş serdedilmiştir. Bu delillerin en bilinenleri ontolojik delil, kozmolojik delil ve düzen delilidir. Ontolojik delili Farabi ve İbn Sina gibi meşhur filozoflarda da görmekteyiz. Bu delil, Tanrı tanımından yola çıkılarak ortaya konan bir fikirdir desek hata etmiş olmayız kanaatindeyiz. Zira Tanrı, Vacibu'l-Vücut'tur. Varlığı vacip olan şeyin yokluğundan bahsedilemez. Kozmolojik delil ise hiçbir şeyin sebepsiz var olamayacağından hareketle ortaya konulan bir delildir. Bütün varlıkların

<sup>201</sup> *el-Bulğa*, vr. 167b-170a./çev. s. 252-253.

<sup>202</sup> *el-Bulğa*, vr. 172a-172b./çev. s. 258-259.

mevcudiyetine sebep bulmak için sonsuza kadar uzanan bir sebepler zincirinden bahsetmek imkansız olacağından bu sebepler, sonunda varlığı için sebep gerekmeyen bir varlıkta son bulmak zorundadır. Bu varlık da varlığı vacip olan Tanrı'dan başkası olamaz. Kozmolojik delili de yine Farabî, İbn Sina gibi meşhur İslam Filozoflarında ve bu filozofların da kendisinden etkilendiği Aristo'da görmek mümkündür. Son olarak düzen delili ise evrendeki düzenden hareketle ortaya çıkan bir delildir. Buna göre, evrende emsalsiz bir düzen söz konusudur. Mevcutlar kendi kendilerine düzen veremeyeceğinden bütün mevcutların üstünde, herşeye düzen veren, sonsuz güç ve irade sahibi bir varlığın olması zorunludur. Bu varlık da Tanrı'dır. Bu delili de Gazali ve İbn Tufeyl'de görmek mümkündür.<sup>203</sup>

İbn Arabî Tanrı'nın varlığını delillendirirken varlık mertebelerinin mahiyetlerinden yola çıkmıştır. Bunlar; varlık delili, akıl delili, nefis delili, cisim delili ve araz delilidir.

Varlık Delili: İbn Arabî'ye göre varlık vacip olmazsa hiçbir varlık olmaz. Çünkü vacip olmayan varlığa mümkün varlık deriz ve bilindiği üzere mümkün olan bu varlık mümkün olması bakımından başka bir varlığa dayanmalıdır. Dayandığı yani varlığının illeti olan bu varlık da vacip değilse ve sonuçta vacip bir varlıktan bahsedilmiyorsa sonsuza kadar uzanan bir mümkün varlık zincirinin olması durumu ortaya çıkar ki böyle bir durum da imkânsızdır. Sonuç olarak varlıklar en sonunda varlıklarının illeti olan vacip bir varlığa muhtaçtır. Bu varlık ise her şeye gücü yeten Tanrı'dan başkası olamaz.<sup>204</sup>

İbn Arabî'nin varlık delili, yukarıda da bahsettiğimiz gibi ontolojik delil olarak da bilinir ve İbn Arabî'den önce bir çok filozof tarafından kullanılmıştır. Bunların en meşhurları, yukarıda da değindiğimiz gibi Farabî ve İbn Sina'dır.<sup>205</sup> Bu bağlamda İbn Arabî'nin bu filozoflardan etkilenmiş olabileceği kuvvetle muhtemel gibi görünmektedir. Ancak varlık delili dışında İbn Arabî'nin öne sürdüğü diğer deliller, İbn Arabî'nin kendisine ait fikirlerdir.

Akıl Delili: İbn Arabî'ye göre daha önce de ifade ettiğimiz gibi akıl bütün varlıkların üstünde bir mahiyete sahiptir ve bu bakımdan bizzat kendi mahiyeti Tanrı'nın varlığının delilidir. Çünkü akıl canlı, kendi kendine varlığını devam ettirebilen, her şeyi bilen, her türlü kemal ve tamamlılığın üstünde bir mahiyete sahiptir.

<sup>203</sup>İbrahim Agah Çubukçu, *İslam Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri*, Ankara, 1967, s. 14-22.

<sup>204</sup>*el-Bulğa*, vr. 124a-124b./çev. s. 191-192.

<sup>205</sup>Çubukçu, *İslam Felsefesinde Tanrı'nın Varlığının Delilleri*, s. 19-21.

Akıl, maddelerden ve maddi bağılardan da mücerret bir varlıktır. Aklın bu ulu mahiyetini göz önünde bulundurduğumuzda aklın vacip mi yoksa mümkün mü olduğu sorusu öne çıkar. Buna vereceğimiz cevap vacip olduğuyorsa varlık sahası burada başlar ve biter; fakat akıl, mümkün bir varlıktır ve var olabilmek için vacip olan başka bir varlığa muhtaçtır. Var edenin var edilenden daha üstün olması gerektiğine göre akıldan daha yüce ve gücü her şeyin üstünde olan vacip bir varlık olması gerekmektedir. Bu varlık da Tanrı'dan başkası değildir, olamaz.<sup>206</sup>

Nefis Delili: İbn Arabî, akıl delilinde olduğu gibi nefsin de mahiyetinin Tanrı'nın varlığına delil olduğunu ifade eder; fakat aklın mahiyet olarak daha şerefli olması, delil olması bakımından da nefsin O'nun varlığına delil olmasından daha kuvvetlidir.<sup>207</sup>

Cisim Delili: İbn Arabî'ye göre cisimler O'nun varlığına delil olma kabiliyetine sahip değildir. Olsa bile üzerinde durmaya değmeyecek bir basitliğe sahiptir. Fakat cisimlerin mahiyetinin akla dayanıyor olması onları Tanrı'nın varlığına delil yapabilir. Şöyle ki; cisimler cisim olması bakımından benzer fakat azarları bakımından farklıdır. Bu farklılıklarının illeti ise onları ortak yapan cisimlikleri değildir. Çünkü ortak olunan şey aynı zamanda farklılıkların illeti olamaz. Bu sebep nefis de değildir. Çünkü nefis icat yeteneğine sahip değildir. O halde bu illet ancak akıl olabilir.<sup>208</sup> Aklın ise Tanrı'nın varlığına nasıl delil olduğunu daha önce ifade etmiştik.

Araz Delili: İbn Arabî bu delili arazların en barizi olan hareket ile yola çıkarak anlatmaya çalışır. Ona göre hareket araz olmaktan öte, kendi kendini yönetme kudretine sahip değildir. İki açıdan da bir illete ihtiyaç duyar. Yani var ise bir var ediciye; yok ise bir yok ediciye ihtiyaç duyar. Bahsedilen illetin ise asla bir hareket ettirilen olmaması gerekir. Aksi halde hareket ettirilenler zinciri sonsuza kadar uzar. Bütün bu sebepler zincirinin vacip bir sebebe dayanması zorunludur. Bu vacip varlık da Tanrı'dan başkası değildir.<sup>209</sup>

İbn Arabî Tanrı'nın varlığının delillerini beş ile sınırlandırmıştır. Bunun sebebi ise âlemin külli varlıkları yoluyla bunu yapmak istemesidir. Bu konuda şunları kaydetmiştir: *“Varlıkların yaratıcılarına delalet edişlerinin beş yolu bunlardan ibarettir. Bunlar âlemlerin küllileridir ve cüzilerine değinilmemiştir. Bununla*

<sup>206</sup> *el-Bulğa*, vr. 126b-127a./çev. 196-197.

<sup>207</sup> *el-Bulğa*, vr. 128a./çev. s. 198.

<sup>208</sup> *el-Bulğa*, vr. 128a-128b./çev. s. 198-199.

<sup>209</sup> *el-Bulğa*, vr. 130a-130b./çev. s. 200-202.

*sınırlandırmak mümkündür. Şöyle ki: Mümkün varlık ya cevherdir ya da arazdır. Araz ise harekettir. Cevher, eğer bir yer kaplıyorsa cisimdir. Kaplamıyorsa, bu durumda ya maddenin müdebbiridir, nefistir, değilse akıldır. Ya da bu dört şıkkın ortak olduğu bir şeydir. Bundan maksat da varlıktır.*"<sup>210</sup>

Görüldüğü üzere İbn Arabî, *el-Bulğa* adlı eserinde Tanrı ile ilgili olarak hemen her konuya değinmiş ve bu konuları oldukça sistemli bir biçimde ele almıştır. Fakat İbn Arabî'nin bunları ele alırkenki asıl gayesi sadece Tanrı'yı tanımak ve ayrıntılı bir biçimde bilmek değil; insanın bilebileceği maksimum seviyeye ulaşabilmesi için genel kalıplar oluşturmaktır. Bunu oluşturmanın amacı ise insanın Tanrı'nın ahlakı ile ahlaklanması, O'na benzemeye çalışması ve manevî anlamda yüksek seviyelere ulaşabilmesidir. Nitekim bununla ilgili olarak şunları ifade etmiştir: *"Rabbini bilen kimseye hiçbir şey gizli kalmaz ve zorunlu olarak bilir ki bütün eşya onun içindedir. Bütün cüzleri bilen kimse, küll de onun içindedir. Yani küll, cüzlerin haricinde olmadığı gibi dahilinde de değildir... Eğer bu sıfatları ve nitelikleri belirttiğimiz tarzda üzerinde taşıyorsan, Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmışsındır. Bu takdirde Ona yakın olmayı hak etmiş, onunla buluşma nimetini elde etmiş, onun bekasıyla beka bulmuş olursun. Çünkü Allah güzeldir, ancak güzeli kabul eder..."*<sup>211</sup> Görüldüğü üzere İbn Arabî'nin Tanrı anlayışı her ne kadar felsefi bir bakış açısı ile şekillenmiş olsa da sonuç olarak tasavvufî bir gaye taşır.

## 2.2. Peygamberlik (Risalet/ Nübüvvet)

Peygamber kavramı Farsça bir kelime olup, "haber getiren" anlamına gelmektedir. Kur'an-ı Kerim'de ise peygamber kavramı yerine nebi, resul ve mürsel kelimeleri kullanılmaktadır.<sup>212</sup>

Bilindiği üzere risalet kavramı resullük makamını, nübüvvet kavramı ise nebilik makamını ifade eder. İbn Arabî, yukarıda da ifade ettiğimiz üzere, kitap gönderilen peygamberlere resul, müstakil bir kitap indirilmeyip sadece vahiy alan peygamberlere nebi demiştir.

İbn Arabî, risalet ve nübüvvet konusunda, risaletin ve nübüvvetin vacipliğini açıklamadan önce insanların neden nübüvveti inkâra yöneldiğini ifade etmeye çalışmıştır. Ona göre insanları, nübüvvetin inkârına götüren şey, ahiretin yani yeniden

<sup>210</sup>*el-Bulğa*, vr. 131b./çev. s. 203.

<sup>211</sup>*el-Bulğa*, vr. 190b./çev. s. 283.

<sup>212</sup>Yusuf Şevki Yavuz, "Peygamber", *DİA*, C: 34, 2007, s. 257.

dirilişin inkârıdır. Çünkü onlara göre çürümüş ve dağılmış bir şey tekrar var olamaz ve tekrar var olmasının da kimseye bir faydası yoktur. Nebiler de ahiretin varlığını savunan öncü kimselerdir. Dolayısıyla onlara göre böyle bir makamdan söz edilemez. İbn Arabî'ye göre insanları nübüvveti inkâra yönelten ikinci bir sebep daha vardır. O da nebileri ve resullerin kendileri gibi yiyen içen ve bazı ihtiyaçları olan insan olmalarıdır. İbn Arabî, bu tip düşüncelerin boş ve çürük olduğunu ve bir tek cümle ile çürütülebileceğini savunur. O da Enam Suresi 124. ayette geçen, “Allah, risaletini kime vereceğini daha iyi bilir” cümlesidir. Yani insan türü mahiyet itibariyle benzer olsa da bazı nefisler Allah katında diğerlerinden daha üstündür.<sup>213</sup>

İbn Arabî'ye göre iki açıdan nübüvvetin olması zorunluluktur. Bunlardan birincisi, Yaraticının gayesi açısından; ikincisi ise mahlûkatın ihtiyacı açısından. Yaraticının gayesi, mahlûkata çabasının hangi yönde olması gerektiğini, maslahatını hangi yolla elde edeceğini öğreten bir rehber göndermektir. Zira aksi durumda mahlûkat ihmal edilmiş ve ilahi inayetten mahrum kalmış olur. Mahlûkatın ihtiyacı ise, itaat edeceği bir emirin olmasıdır. Çünkü küçük âlem dediğimiz insan vücudu bile kendisini yöneten bir reise ihtiyaç duyarken büyük âlem dediğimiz unsurlar âleminde böyle yol gösterici bir reise ihtiyaç duyması kaçınılmazdır.<sup>214</sup>

İbn Arabî, nebilerin kemal ve eksiklik bakımından farklılık gösterdiğini ifade eder. Örneğin Hz. İsa, Hz. Musa'dan daha kâmil. Çünkü Hz. Musa'ya gazap kuvvesi, Hz. İsa'ya ruhani kuvve hâkimdi. Bunun sebebi ise Hz. Musa'nın hataen de olsa birini öldürmesi<sup>215</sup>, Hz. İsa'nın ise ölüleri diriltmesi<sup>216</sup>'dir. Hz. Muhammed ise bütün nebi ve resullerin en üstünüdür. Çünkü onda bütün kuvveler dengeli şekilde bulunuyordu ve bu kuvvelerin en üstünü ruhani kuvveydi.<sup>217</sup> Öyle ki şeytanı onun huzurunda Müslüman olmuştu.

### 2.3. Vahiy ve İlham

Vahiy, gizli veya başka bir şekilde bir bilgiyi başkasına ulaştırmak anlamına gelir. Ayrıca işaret ya da kitaplar ve risale anlamında da kullanılır. En genel anlamıyla öğrenilmesi için başkasına ulaştırılan her türlü bilgiye vahiy kavramının karşılığı olarak

<sup>213</sup> *el-Bulğa*, vr. 227b-228b./çev. s. 333-334.

<sup>214</sup> *el-Bulğa*, vr. 228b-229b./çev. s. 335-336.

<sup>215</sup> Kasas suresi, 15-16.

<sup>216</sup> Maide suresi, 110.

<sup>217</sup> *el-Bulğa*, vr. 230a-230b./çev. s. 337.

kullanılır.<sup>218</sup> Dini terminolojide ise Allah'ın peygamberlerine iletmek istediği mesajları, doğrudan veya Cebrail aracılığıyla bildirmesi anlamına gelir.<sup>219</sup>

İbn Arabî de vahiy konusuna başlarken ilk olarak kelime anlamını vermiş daha sonra konuya geniş bir şekilde yer vermiştir. Ona göre vahyin sözlük anlamı, bir şeyi bir şeye süratle bırakmaktır. Araplar da bu anlamda hem “vaha” hem de “avha” fiilini kullanırlar. Fakat bu ifade cismani ve ruhani bütün varlıkları kapsayan bir ifadedir.<sup>220</sup>

İbn Arabî dini açıdan vahiy, ulvi yönden kabule hazır olan bir kimseye yöneltilen hafif işaret şeklinde tanımlar. Ona göre vahiy, bu anlamda üç kısımdır. Kalbi vahiy, işitsel vahiy ve görsel vahiy. Bu şekilde üç çeşit olmasının sebebinin ise nefsin kendini açma dercesine göre vahyin belirginleşmesi olarak açıklar. Ona göre ruh bedenle ilk bulunduğu anda zayıf olur. Ancak Tanrı'nın nuru beden üzerinde yayılmaya başlar ve zahir-batın bütün duyulara yönelir. İşte bu yöneliş derecesi vahyin iletildiği kişinin nefsi üzerindeki hâkimiyeti oranında gerçekleşir. Bundan da anlaşılacağı üzere İbn Arabî'ye göre vahiy sadece bahşedilen bir şey değil aynı zamanda kazanılan da bir olgudur.<sup>221</sup>

İbn Arabî, yukarıdaki vahiy çeşitlerini benzetme yoluyla da açıklamaya çalışır. O, vahyin ilk derecesi olarak gördüğü kalbi vahiy, sabahın ilk ışıklarının yayılmasına benzetir. Ona göre bu ışıklar ilk olarak kalpte parlar. Bu durum bütün peygamberler için geçerli bir durumdur. Güneşin öğlen vaktine yaklaşip etrafı daha kapsamlı şekilde aydınlatması gibi vahiy de kalpten kuvvelere doğru yayılır ve ikinci olarak işitsel vahiy olarak belirginleşir. İbn Arabî bu durumu Hz Musa'nın ses duyup hiç kimseyi görmemesiyle örneklendirir.<sup>222</sup> Bu ışığın giderek artıp duyulara yayılmasıyla ise görsel vahiy gerçekleşir. Hz. Muhammed'in hem duyup hem de gözleriyle görmesi gibi.<sup>223</sup> İbn Arabî bu vahiy sınıflamasını Şura Suresi 51. ayetle de delillendirir. Ayet şöyledir: *“Allah bir insanla ancak vahiy yoluyla veya perde arkasından konuşur. Yahut da bir elçi gönderir de izni ile ona dilediğini vahyeder. Şüphesiz ki O çok yücedir, hüküm ve hikmet sahibidir.”* İbn Arabî'ye göre bu ayette geçen *“ancak vahiy yoluyla”* ifadesi

<sup>218</sup> Suad el-Hakim, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, s. 654.

<sup>219</sup> *Dini Kavramlar Sözlüğü*, (Komisyon), DİB Yayınları, Ankara, 2006, 678-679.

<sup>220</sup> *el-Bulğa*, vr. 203b./çev. s. 300.

<sup>221</sup> *el-Bulğa*, vr. 204a./çev. s. 301.

<sup>222</sup> Araf suresi, 143.

<sup>223</sup> Necm suresi, 11.

vahyin ilk mertebesi olan kalbi vahiydir. “*Perde arkasından*” ifadesi ise işitsel vahyi ifade eder. Son olarak elçi gönderip vahiy iletmesi ise görsel vahyi ifade eder.<sup>224</sup>

İbn Arabî'nin açıklamaya çalıştığı bu üç tür vahyi tek tek ele almayı uygun görüyoruz.

1- Kalbî Vahiy: İbn Arabî'ye göre kalbî vahiy, indiği şahsın özellikleri göz önünde bulundurulduğunda en genel vahiy çeşididir. Bunun sebebi, bu kimselerin nübüvvet makamında olmasının yeterli olmasıdır. Çünkü ona göre her resul nebîdir; fakat her nebî resul değildir. Yani nebîlik peygamberlerin hepsi için geçerli bir makamdır.<sup>225</sup>

İbn Arabî, vahyin ilk mertebesi olarak gördüğü bu vahiy çeşidini sembolik bir dille de ifade etmeye çalışır. O, bunun için şimşek benzetmesini kullanır. Kalbî vahiy, çakan şimşegın aniden ve gözleri kör edercesine parlaması gibi insanın nefsi-natıkasında belirir. İbn Arabî, buna ruhani miraç da demiştir. Çünkü ona göre vahiy iki yönlü bir yaklaşma sonucu gerçekleşir. İbn Arabî bu sonuca Necm suresi 8. Ayette geçen yay benzetmesiyle ulaşır. Bu ayette, Peygamber ile Cebrail'in iki yay arasındaki yakınlık kadar bir yakınlaşmayla vahiy indiği anlatılır. İbn Arabî'ye göre Cebrail o kadar yaklaşır ki bir parmak kadar daha yaklaşırsa yanar. Buradaki yanmaktan kastının beşeri zulmet karanlığına batmak olduğunu ifade eder. Bu durumu da yine sembolik bir ifadeyle düşen bir yıldızın tutuşarak üzerinden dumanlar çıkarmasına benzetir. Vahyi alan ruh ise İbn Arabî'ye göre kutsi şualar diye isimlendirdiği bir binek vasıtasıyla yükselir. İbn Arabî bunu Burak kelimesiyle ifade eder ki bu kelime, Türkçe karşılığı şimşek olan “berk” kelimesinin fual veznindeki halidir. Burak, vahyi alan nefsi, gaybi münacat makamına taşır ve vahyin manası nefse vaki olur.<sup>226</sup>

İbn Arabî'ye göre vahyin ilk hali harflerle ve kelimelerle ifade edilemeyen sırf mana şeklindedir. Daha sonra vahyi alan peygamberin hayal gücüyle birleşir ve onların zihninde bir mana olarak gerçekleşir. Gerçekleşen bu mana onların zihninde kelimelere bürünerek ifade edilir tarza gelir.<sup>227</sup>

İşitsel Vahiy: İbn Arabî'ye göre kalbî vahiy nefsi-natıkada gerçekleşiyordu. İşitsel vahiy ise nefsi aşır hayvanî ruhta gerçekleşir. Çünkü nefsin alanı dardır ve ilahi bilgi olan vahiy, tıpkı daracık bir göletten taşır başka bir gölete doğru sızan su misali,

<sup>224</sup> *el-Bulğa*, vr. 56a-56b, 213a./çev. s. 102-103, 313.

<sup>225</sup> *el-Bulğa*, vr. 209a./çev. 308.

<sup>226</sup> *el-Bulğa*, vr. 205a-206a./çev. 303-304.

<sup>227</sup> *el-Bulğa*, vr. 206a./çev. 304.

nefisten hayvanî ruha doğru yol alır. Bu bilgi, hayvanî ruha yayılarak oradan işitme duyusuna sirayet eder. Hayvanî ruh, bir nevi taşıyıcı konumundadır. İbn Arabî, bu sirayet edişi şöyle sembolize eder. Taşıyıcı ya da binek konumundaki hayvanî ruh, coşkudan ve sevinçten titrer. Bu titreşim biniciyi de etkiler ve onun da titremesine yol açar. Bu titreşim işitme duyusunu etkiler ve ona nüfuz eder. Tıpkı bir lambanın ışığının fanusundan dışarı yansması gibi.<sup>228</sup>

İbn Arabî'ye göre bu vahiy çeşidi bütün peygamberler için geçerli değildir. Ancak bir kısım peygambere has bir durumdur. Örneğin Hz. Musa'nın Allah'ın kelamını duyup hiç kimseyi görememesi işitsel vahiydir. Hatta Hz. Musa Allah'ı görmek istemiş fakat Araf Suresi 144. ayette de belirtildiği üzere, sert bir karşılıkla bu isteği reddedilmiştir. İbn Arabî, bu durumun Hz. Musa'nın mütehayyile kuvvesinin yani hayal gücünün yeterince saf ve berrak olmamasından kaynaklandığını ifade eder.<sup>229</sup>

Görsel Vahiy: İbn Arabî'ye göre görsel vahiy, nefs-i natıkadan taşan vahyin oradan işitme duyusuna, oradan da görme duyusuna sirayet etmesiyle gerçekleşir. Böylece vahyin sureti gözle görülebilir bir hale gelir. Gaybî varlık kapsamında olan vahiy, en parlak ve en aydınlık mertebede yer alarak, seyredilir. İbn Arabî buna Peygamberimizin iki kere Cebrail'i görmesi olayını örnek vermiştir.<sup>230</sup> Ancak İbn Arabî, bu görme eyleminin, Cebrail'in tabiati itibariyle mekândan, hareketten ve zamandan münezze olmasına hasebiyle, görme duyusu olan gözle gerçekleşmeyip, akıl duyusuyla gerçekleştiğini ifade eder. Çünkü ancak akıl gücü, kendisi de zamandan ve mekândan beri olduğu için, yine zamandan, mekândan ve hareketten münezze olan Cebrail'in suretini algılayabilir.<sup>231</sup>

İbn Arabî'ye göre vahyin en üst mertebesi olan görsel vahiy sadece Hz. Muhammed'e has bir vahiy çeşididir. Çünkü Hz. Muhammed'in hayal gücü, Hz. Musa'da olduğu gibi bulanık değildir. Hatta İbn Arabî, Hz. Muhammed'in tahayyül şeytanının, onun huzurunda Müslüman olduğunu ifade eder.<sup>232</sup> Bundan maksat da hayal gücünün berraklığı ve gelen vahyin Cebrail'e ait olduğunun kesinliği ve netliğidir.

İbn Arabî vahiy konusu içerisinde, ayrı bir çeşit olarak ele almasa bile, dördüncü bir tür vahiyden daha bahseder. İbn Arabî, girdiği nefiste suyun dağılarak damarlara ayrılması gibi farklı duyulara sirayet ettiğini söylediği vahyin koku alma duyusuna

<sup>228</sup> *el-Bulğa*, vr. 207a-207b./çev. s. 305.

<sup>229</sup> *el-Bulğa*, vr. 209b, 212a./çev. s. 308,312.

<sup>230</sup> *el-Bulğa*, vr. 207b./çev. s. 306.

<sup>231</sup> *el-Bulğa*, vr. 56b./çev. s. 102.

<sup>232</sup> *el-Bulğa*, vr. 210a./çev. s. 309.

sirayet ettiğini de ifade eder. Bunun örneğini de Yakup Peygamber’de görmekteyiz. Hz. Yakup oğlu Yusuf’u göremese de kokusunu net bir şekilde alabilmiştir.<sup>233</sup>

İbn Arabî, vahiy ve ilham kavramlarını da net bir şekilde birbirinden ayırır. Ona göre, ulvî makam olan Allah’tan gelen işaretler, ya akıllara bırakılması şeklinde olur ve vahiy diye isimlendirilir. Veya nefislere bırakılması şeklinde olur ve ilham diye isimlendirilir. Çünkü nefis akla göre daha sönük ve bulanıktır. Ayrıca İbn Arabî, sadık rüyaların da O’nun feyzinden olduğunu ifade eder.<sup>234</sup> Dolayısıyla akılla algılanan bilgi daha net ve kesin olur, tevile ihtiyaç bırakmaz. Nefis bu iki tür işareti ya duyular vasıtasıyla ya da duyuları devre dışı bırakarak algılar. Bu da dört şekilde gerçekleşir. Bunlardan birincisi, uyanıkken akıllardan alınan işaret olan sarih vahiy; ikincisi, uyanıkken nefisten alınan işaret olan sarih ilham; üçüncüsü, uykudayken akıldan alınan işaret olan tevile muhtaç vahiy; dördüncüsü, uykudayken nefisten alınan işaret olan tevile muhtaç ilhamdır.<sup>235</sup>

İbn Arabî’ye göre vahiy, direkt olarak Allah’ın kelamı olarak değil ancak bir aracı vasıtasıyla gerçekleşir. İbn Arabî bu aracıyı ruh olarak tasvir eder ve bunun Cebrail olduğunu ifade eder. Cebrail vasıtasıyla gelen bu bilgiler, geldiği kimselerin istidatlarına göre farklı isimler alır. Resullere gelince kitap, nebilere gelince vahiy ve şeriat hükümleri, velilere gelince ilham, feraset sahibi avam Müslümanlara gelince ise sadık rüya olarak tabir edilir.<sup>236</sup>

Görüldüğü üzere İbn Arabî, üç tür vahiy olduğunu ifade etmiştir. İlk vahiy türü olan kalbî vahiy nefis-i natıkaya, ikinci ve üçüncü türler olan işitsel ve görsel vahiy ise ruha hitap eder. Vahiy, insan nefsinin kuvvelerine, bir havuzun dolup başka bir havuza yol bularak o havuzu doldurması ve onun da taşarak başka bir havuzu doldurması gibi taşarak ve yayılarak sirayet eder. Bu sirayet ediş, ancak vahyin geldiği nefsin, İbn Arabî’nin tahayyül kuvveti dediği, hayal gücünün saflığına ve parlaklığına bağlı olarak belirginleşir. Bu sebeple kalbî vahiy, vahiy çeşitlerinin en alt türüdür ve bütün nebiler için geçerlidir. Ancak işitsel vahiy sadece birkaç peygamber için geçerli olup, görsel vahiy sadece Hz. Muhammed için geçerlidir. Kanaatimizce, İbn Arabî’nin bu ifadelerinden de anlaşılacağı üzere, İbn Arabî, vahyi hem Allah’tan gelen bir bağış hem

<sup>233</sup>el-Bulğa, vr. 208a./çev. s. 306.

<sup>234</sup>el-Bulğa, vr. 102b, 213b./çev. s. 162, 314.

<sup>235</sup>el-Bulğa, vr. 213b./ çev. s. 314.

<sup>236</sup>el-Bulğa, vr. 105a./çev. s. 166. Ayrıca bu konuyla alakalı olarak bakınız: İsmail Erdoğan, “el-Bulğa fi’l-Hilme Adlı Eseri Bağlamında Muhyiddin İbn Arabî’nin Vahiy Anlayışı”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S: 15/2, 2010, s. 41.

de peygamberlerin nefsinin paklığı oranında açık gerçekleşmesi hasebiyle, kazanılmış bir olgu olarak görür.

Ayrıca İbn Arabî, genel anlamda ilahi bilgi olarak ifade edilebilecek Tanrı'dan Cebrail vasıtasıyla ulaşan bilgiye, bu bilgilerin geldiği şahsa ve o şahsın istidatlarına göre farklı isimler vermiştir. Burada dikkat çeken mesele, vahiy kavramını sadece nebilere ulaşan bilgi için kullanmış olmasıdır. Resullere ulaşan bilgiye kitap, velilere ulaşan bilgiye ise ilham demiştir. İbn Arabî'nin vahiy kavramına yüklediği anlama bakıldığında bu kavramı neden sadece nebiler için kullandığı daha net anlaşılacaktır. Ona göre vahiy, Cebrail aracılığıyla ulaşan ve aniden parlayan bir ışık gibi nefs-i natıkaya yayılan bir manadan ibarettir ve ancak gelen şahsın hayal gücüyle bütünleştikten sonra, bizzat o şahsın kelime ve cümleleriyle ifade edilen bilgilerdir. Yani anlam olarak Tanrısal olsa da cümle olarak Tanrı'nın sözleri değildir. Fakat resullere ulaşan kitaplar, bütün ya da parça parça olsa da ifade olarak İlahi bilgi niteliğindedir. Bu bakımdan İbn Arabî'nin böyle bir ayrıma gittiği kanaatindeyiz.

Sonuç olarak İbn Arabî, Tanrısal bağış mahiyetinde üç tür bilgiden bahseder. Bunlar; vahiy, ilham ve sadık rüyalar. Bu bilgiler, ilahi bilgi niteliği taşımasının yanında ancak bir aracı vasıtasıyla peygamberlere ya da velilere ulaşır. İbn Arabî, bu aracıya, *el-Bulğa*'da bazen nefs-i küll, bazen ruhu'l-kuds, bazen Cebrail, bazen de sadece Ruh demiştir.<sup>237</sup> Bu ilahi bilgilerin bu şekilde farklılık göstermesi ise geldiği şahsın istidadına ve nefsinin paklığına bağlıdır.

#### 2.4. Mucize ve Keramet

Mucize kavramı Arapça bir kelime olup "birşeye güç yetirememek" anlamındaki "aciz" kökünden türeyen mûcizin (aciz bırakan) isim şeklidir. İslam literatüründe ise bu kavram, peygamber olduğunu söyleyen kimsenin peygamberliğini ıspat etmek için Allah tarafından yaratılan harikulade olay anlamına gelmektedir.<sup>238</sup> Keramet ise mucizeyle aynı anlama gelmekle beraber meydana geliş şekli bakımından farklılık gösterir. Mucize peygamberler tarafından, keramet ise velilerden zuhur eder.<sup>239</sup>

<sup>237</sup> *el-Bulğa*, vr. 104b-105a./çev. s. 165-166.

<sup>238</sup> Halil İbrahim Bulut, "Mucize", *DİA*, C: 30, 2005, s. 350.

<sup>239</sup> Süleyman Uludağ, "Keramet", *DİA*, C: 25, 2002, s. 265.

İbn Arabî, mucize kavramını, karşı çıkmaya imkân olmayan, harikulade bir şey olarak tanımlar. Ayrıca ona göre bu kavram meydan okumayla da eş anlamlıdır.<sup>240</sup> İbn Arabî, bu tanımdan yola çıkarak mucize kavramını detaylı şekilde anlatmaya çalışır.

İbn Arabî'ye göre mucize tanımı dört kayıttan mürekkeptir. Bunlardan ilki “bir şey” olmasıdır. Bu kayıt, hem varlıksal hem yoksal şeyleri kapsar. Alışılan şeylerin dışında bir şeyin ortaya koyulması durumunda mucize varlıksal olur. Mesela her sene yağmur yağdıran bulutların gönderilmesi durumu buna örnektir. Mucize, alışılan şeylerin engellenmesi şeklinde de gerçekleşebilir. Bu durumda da yoksal olur. Mesela, her sene yağmur yağdıran bulutların bir sene gelmemesi gibi... Bu durum bir kavme yönelik rahmet ya da gazap şeklinde de gerçekleşebilir. Araf suresi 133. ayette geçen, “*Biz ayrı ayrı mucizeler olarak onların üzerine tufan, çekirge, haşere, kurbağalar ve kan gönderdik*” ifadesi varlıksal mucizeye işaret eder. Araf suresi 130. ayette geçen “*Andolsun ki, biz de Firavuna uyanları ders alsınlar diye yıllarca kuraklık ve mahsul kıtlığı ile cezalandırdık*” ifadesi ise yoksal mucizeye işaret eder.<sup>241</sup>

Mucize tanımında üzerinde durulması gereken ikinci kayıt ise, “olağan üstü” olmasıdır. Çünkü nebilik iddiasında bulunan kimselerin, kimsenin yapamayacağı ya da alışık olmadığı durumlarla kendisini ispat etmesi gerekir. Aksi durumda herkes nebilik iddiasında bulunabilirdi. Ayrıca İbn Arabî'ye göre bu olağan üstülüğün de nebilerin nefis gücü ya da zayıflığı oranında mertebeleri vardır. Bazıları ulvi kütlelere hükmedebilirken, bazıları cüz'i kütlelere hükmedebilmiştir. Örneğin Hz. Muhammed, ayı yarmış; Hz. Musa ise elindeki asayı bazen ejderhaya, bazen yılanı, bazen de normal asaya dönüştürmüştür.<sup>242</sup>

Mucize tanımıyla alakalı üçüncü kayıt, meydan okumayla eş anlamlı olmasıdır. Meydan okuma ise şahitlerin huzurunda, çoğu kimsenin benzerini yapmaktan aciz olduğu şeyi gerçekleştirmek ve bunu nübüvvetine delil olarak sunmaktır.<sup>243</sup>

Mucize tanımındaki son kayıt ise karşı çıkmaya imkân olmayan bir durum oluşturmasıdır. Çünkü alışılmışın dışında, olağanüstü olarak nitelenen şey çoktur. Sihir, tılsım, göz yanılması gibi... Yani bazı insanlar nebi olmasa bile başkalarının

<sup>240</sup> *el-Bulğa*, vr. 202a./çev. s. 298.

<sup>241</sup> *el-Bulğa*, vr. 202a-202b./çev. s. 298-299.

<sup>242</sup> *el-Bulğa*, vr. 202b./çev. 299.

<sup>243</sup> *el-Bulğa*, vr. 203a./çev. 299.

yapamadığı durumları ortaya koyabilirler. Bu yüzden asıl önemli olan karşı çıkılmayacak derecede olağanüstü bir durum oluşturmastır.<sup>244</sup>

Keramet kavramına gelince, İbn Arabî, kerameti olağanüstü bir şey olarak tanımlar ve mucize için geçerli gördüğü diğer iki önermeyi, yani karşı çıkılmaz olması ve meydan okuma özelliği taşıması durumunu keramet için geçerli saymaz. Bu nedenle keramet sahibinin makamına güvenme gibi bir durumu söz konusu olmaz. Ki İbn Arabî, keramet sahiplerinin veliler olduğunu ifade eder. Bunlar için nebilik gibi bir makam söz konusu değildir. İbn Arabî, bu noktada velilerin kendi velayetlerinin farkında olup olmaması tartışması üzerinde de durur. Zira âlimler arasında, velinin velayetinin farkında olması veli olmadığı anlamına gelir gibi bir fikir yaygındır. İbn Arabî'ye göre böyle bir durum söz konusu olamaz. Çünkü veli, Allah'ı görüyormuş gibi ibadet edecek kadar Allah'a yakındır ve bu da ancak Allah'tan başka her şeyden ilgisini çektikten sonra gerçekleşebilir. Dolayısıyla bir velinin kendi velayetinden habersiz olması söz konusu olamaz.<sup>245</sup>

Sonuç olarak İbn Arabî'nin mucize ve keramet kavramlarına verdiği tanım İslam terminolojisindeki tanımlardan çok da farklı değildir. Ona göre bu iki kavram olağanüstü olması ve varlıksal-yoksalsal bir şeyle kayıtlı olması dışında benzerlik göstermez. Zira mucize, nebilerin nebilik makamının ispatı konusunda karşı çıkılmayacak bir harikuladeliğe sahipken; keramet, velilerin gösterdiği olağanüstü durumları ifade eder. Ayrıca İbn Arabî, mucizenin, nebilerin nefislerinin paklığı oranından bir güce ve harikuladeliğe sahip olduğunu ifade eder.

## 2.5. Eskatoloji (Ölümden Sonraki Hayat/ Ahiret/ Meâd)

Arapça a-v-d kökünden türeyen meâd kelimesinin Türkçe karşılığı, dönüş yeri veya önceden ait olunan yere dönmek şeklindedir. Dinî ve felsefî terminolojide ise ahiret, öbür dünya, yeniden diriliş, kıyamet ve haşr gibi durumlar için kullanılır.<sup>246</sup> Nitekim İbn Arabî de ahiret yerine meâd kavramını kullanır ve bu kavramı, dönmek, bir şeyin geldiği yere geri dönmesi şeklinde tanımlar.<sup>247</sup>

İslam düşüncesinde meâda ilişkin birçok görüş farklılığı ve tartışma alanı mevcuttur. Bu görüş farklılıkları özellikle meâdın cismanî mi yoksa ruhanî mi olduğu

<sup>244</sup> *el-Bulğa*, vr. 203a./çev. 299-300.

<sup>245</sup> *el-Bulğa*, vr. 203a-203b./çev. s. 300.

<sup>246</sup> Mahmut Meçin, "Molla Sadra'da Mead Problemi", *Artuklu Akademi\Journal of Artuklu Academia*, 2014/1, s. 160.

<sup>247</sup> *el-Bulğa*, vr. 191b./çev. s. 284.

konusunda belirginleşir. Bu iki farklı görüşün ana eksenini ünlü düşünürler İbn Sina ve Gazali'nin düşünceleri etrafında şekillenir. İbn Sina, her ne kadar avam için yazdığını söylediği eserlerinde naklî bakış açısıyla cismanî meâdî kabul etse de, diğer bir çok kitabında aslında Kur'an-ı Kerim'in bu konuyu insanların aklına yakınlaştırmak maksadıyla bu şekilde ele aldığını ve cismanî meâdînin mümkün olmadığını ifade eder. Ona göre nefsin yok olan bedene geri dönmesi mümkün değildir. Başka bir bedene dönmesi ise ruh göçü fikrini kabul etmek anlamına geleceğinden cismanî meâddan söz edilemez. Bu nedenle İbn Sina'ya göre meâd ancak ruhanîdir. Gazzalî ise insanın bu konuda bir fikir ifade edemeyeceğini bu yüzden nakli olduğu gibi kabul etmek gerektiğini ifade eder ve cismanî meâdî kabul etmeyenleri sert bir dille eleştirir. Ona göre bu konuyla alakalı ayetler hiçbir şekilde te'vil edilemez. Çünkü bu konulardaki ayetler te'vile ihtiyaç bırakmayacak derecede açık ve anlaşılırdır.<sup>248</sup>

İbn Arabî ise konuya en baştan başlar. Ona göre şeyler ikiye ayrılır: Hakiki olanlar ve izafi olanlar. Hakiki olanlar, oldukları gibi anlaşılabilen, anlamak için başka şeylere bakmaya ya da başka şeylerle mukayese etmeye gerek duyulmayan şeylerdir. Yer, gök, bitki, hayvan, insan gibi... İzafi olanlar ise kendileriyle anlaşılabilen, anlamak için başka şeylerle mukayese edilmesi gereken şeylerdir. Babalık, oğulluk, ilim, kudret, alt, üst, mutluluk, üzümlük gibi... İbn Arabî'nin bu ayrımı yapmasındaki maksat ahretin hangi yolla bilinebileceğini anlatmaya çalışmaktır. Sonuç olarak o ahreti izafi şeyler arasında kabul eder ve ahretin ancak kendisi dışında başka şeylere bakarak anlaşılabilceğini ifade eder.<sup>249</sup>

İbn Arabî'ye göre ahreti anlamak için onunla alakalı şu üç meseleye odaklanmak gerekir; ahretin kendisi için olduğu şey, ahretin kendisinden olduğu şey, ahretin kendisine yönelik olduğu şey.<sup>250</sup>

İbn Arabî'ye ahretin kendisi için olduğu şeyler yani bir bakıma ahirete intikal edebilecek olan varlıklar çok çeşitlidir. Ona göre ahiret sadece insanlar için değil aynı zamanda madenler, basit unsurlar, bitkiler ve canlılar içindir de. Yani bütün bu varlıklar da ahiret âleminde yeniden yaratılacak olan varlıklar arasındadır. Kısacası ona göre unsurlar âleminde bulunan asli varlıklar ahirette yeniden yaratılacaklardır. Çünkü bu dünyada oluş ve bozulmuş ve tekrar oluşlarını gözlemleyebiliyoruz. Ona göre cüz'ileri

<sup>248</sup> Meçin, *a.g.m.*, s. 162.

<sup>249</sup> *el-Bulğa*, vr. 191b-192a./çev. s. 284-285.

<sup>250</sup> *el-Bulğa*, vr. 192a./çev. s. 285.

bozulup tekrar meydana geliyorsa küllileri de ahrette tekrar yaratılacaktır. Ayrıca İbn Arabî bu konuya delil olarak bir çok ayet göstermiştir.<sup>251</sup>

İnsanın yeniden dirilişine gelince, İbn Arabî'ye göre meâdın yani ahiretin unsurlar âlemine dönük şekilde gerçekleşmesinin asıl gayesi insanın bu âlemden olmasıdır. İnsan unsurlar âleminde dir. Ancak o cismani ve ruhani âlemin en şerefliyelerinden cüzler taşır. Bundan dolayı da insanda iki âleme ait iki meâd gerçekleşir. Anlaşılacağı üzere bunlardan biri cismanî meâd, diğeri ruhanî meâddır. Cismanî meâd, çürüyen ve dağılan bedenın yeniden benzer şekilde diriltilmesidir. İbn Arabî burada "benzer şekilde" ifadesini kullanır. Çünkü ona göre insan birebir aynı şekilde diriltilmeyecektir. Buna İsra suresinin 99. Ayetini<sup>252</sup> delil olarak gösterir. Ayrıca ona göre bir şeyin bozulduktan sonra birebir aynı şekilde yeniden var olması imkânsız derecesinde bir iştir. Çünkü her bozulan şeyin aynı zamanda arazları da renkleri de şekilleri ve yapıları da bozulur. İbn Arabî buna düğümleri çözülen ağ örneğini verir. Ona göre böyle bir ağın düğümlerini yeniden atmaya kalktığımızda zorunlu olarak önceki halinden farklı olacaktır.<sup>253</sup>

Ruhanî meâda gelince; İbn Arabî'ye göre bu, ruhun ayrıldığı kalıba veya bu kalıbın benzerine geri dönmesidir ve bu mesele ancak nübüvvet lambasından ilmini alanlar tarafından bilinebilir. Çünkü bu meseleyi kabul etmek ona göre aynı zamanda tenasühü de caiz görmek manasına gelir ve böyle bir durumda hem tenasühü caiz görmeyip hem ruhanî meâdı kabul etmek siyah ile beyaz arasındaki çelişki kadar birbiriyle çelişir. Bu iki inancı telif edip birbirinden ayırmaya kalkmak ise siyah ile beyazı, su ile ateşi, gece ile gündüzü bir araya getirmeye benzer ve dolayısıyla peygamber olmayanlar için imkânsızdır. Ancak bütün nebiler ruhanî meâdın gerçekleşeceğini söylemiştir. Nitekim bu durum, küçük ölüm dediğimiz uykuda gerçekleşiyorsa ölüm denilen büyük uykuda da gerçekleşmesi aklen mümkündür.<sup>254</sup>

İbn Arabî'ye göre meâdın kendisinden olduğu şey, unsurlar âleminden başka bir şey değildir. Çünkü ahiretin amacı her hak sahibine hakkını vererek nefislerin ve ruhların kemale ermelerini sağlamaktır. Ona göre insanlar bu dünyadan götürdükleriyle

<sup>251</sup> İbn Arabî'nin bu konu ile alaklı olarak ele aldığı ayetler: Yasin, 78,79; Enbiya, 104; İsra, 50, 51; Kaf, 15; Rum, 27; Ankebut, 20; Kaf, 11. el-Bulğa, vr. 194a-197a./çev. s. 288-292.

<sup>252</sup> İsra Suresi 99. Ayet: "Onlar, gökleri ve yeri yaratan Allah'ın, kendilerinin aynı olan insanları yaratmaya da kadir olduğunu görüp bilmediler mi? Allah onlar için şüphe edilmeyen bir vade takdir etmiştir. Fakat zalimler, inkarlarında yine de ısrar ederler."

<sup>253</sup> el-Bulğa, vr. 197b-199a./çev. s. 292-294.

<sup>254</sup> el-Bulğa, vr. 199a-199b./çev. 295.

cezalandırılırlar veya on misliyle mükâfatlandırılırlar. Mükâfatlandırma cezalandırmaya göre on misliyle karşılık bulur. Çünkü insanda kuvve-i natika adında bir kuvve vardır ki bu kuvve zalim ve kâfir kuvvelerin baskısı altındadır. Bu kuvvelerin sekiz tanesi hizmet eden ve hizmet edilen kuvveler, iki tanesi ise şehvet ve gazap kuvveleridir. Dolayısıyla bu kuvvelere galip gelip mükâfat hak eden bir insan, olması gerekenden on kat fazla mücadele ederek hak etmiştir ve karşılığı da on kat mükâfat şeklinde olacaktır.<sup>255</sup>

Meâdın kendisine yönelik olduğu şey ise meâdın kendisi için olan şeye göre iki çeşittir. Akli ruhlar için ruhaniler âlemi, cismani ruhlar için ise felekler âlemidir. Bundan dolayı da melekler ve onların bedenleri konumundaki felekî ruhlar için meâd söz konusu değildir. Çünkü akıllar ve felekler âleminin kendileri dönülecek yerlerdir ve kendilerinin dönecekleri bir meâdlarının olması imkânsızdır. Aksi halde sonsuz âlemlerin olması söz konusu olurdu. Ancak Tanrı'nın onların yıkılmalarını ve yeniden başka bir yaratılışla var edilmelerini dilemesi durumu bunun dışındadır.<sup>256</sup>

Görüldüğü üzere İbn Arabî, bu dünyadan sonra dönülecek yer olarak tanımladığı ahiretin varlığını kabul eder ve onun ancak izafî şekilde bilinebileceğini ifade eder. Yani biz ahireti bizzat hissederek veya kavrayarak bilemeyiz ancak onun dışında ona izafe edilen şeylerle onu bilebiliriz. Bu bakımdan yukarıdaki anlatım, bir anlamda İbn Arabî'nin ahiretin varlığını delillendirme yolu olarak da anlaşılabilir.

Ayrıca İbn Arabî, yukarıda da değindiğimiz, meâdın cismanî mi yoksa ruhanî mi olduğu meselesinde orta yolu bulmuş gibidir. O insan için hem ruhanî meâdın hem de cismanî meâdın gerçekleşeceğini ifade eder. Çünkü insanda hem cismanîlerden hem ruhanîlerden cüzler bulunur. İnsanın ilk olarak bozulmuş ve çürümüş olan cismi tekrar yaratılır ikinci olarak ise ruhu bedenine iade edilir. Bize göre, İbn Arabî'nin bu meâd yaklaşımı ayet ve hadislerle desteklendiği göz önünde bulundurulduğunda, dine aykırı sayılamaz. Ancak onun, bedenlerin diriltirirken aynı şekilde diriltilemeyeceğini ifade etmesi ve hatta bunu imkânsızlık olarak görmesi üzerinde durulması gereken bir husustur. Çünkü bu durum, Allah'ın kudretine bir eksiklik izafe edilmesi gibi bir düşünceyi doğurabilmektedir.

İbn Arabî'ye göre ahiret, ceza ve mükâfat yurdudur ki var oluş amacı da unsurlar âleminde yaşayan nefslerin ve ruhların hak ettikleri her ne ise ona erişmeleridir. Bu bakımdan İbn Arabî'ye göre ahiret sadece unsurlar âleminde yaşayan ruhların

<sup>255</sup> *el-Bulğa*, vr. 192b-193b./çev. 286-287.

<sup>256</sup> *el-Bulğa*, vr. 192a./çev. s. 285.

dönecekleri bir yerdir. Ancak bundan ahiretin sadece insanlar için var olduğu sonucuna varmaz İbn Arabî. Ona göre bu dünyaya ait madenler, onun basit unsurlar dediği dört unsurun ana maddesi ve bitkiler de ahiret yurduna intikal edecek olan varlıklardır. Ancak bunların intikal amacının ceza ve mükâfat olduğu söylenemez. Bize göre bu intikalin asıl amacı, meâdın kelime anlamıyla da doğru orantılı olarak, yaratılmışların asıl yurtları olan ahiret âlemine intikal etmeleri düsturudur.



## SONUÇ

Endülüs gibi bilim ve felsefî çalışmalar açısından oldukça verimli bir toprakta doğup büyümüş olan İbn Arabî, bu topraklarda yetişip sadece İslam düşüncesine değil Batı düşüncesine de damgasını vuran diğer isimler gibi İslam düşüncesi açısından oldukça önemli bir yere sahiptir. Değerlendirmeye çalıştığımız *el-Bulğa fi'l-Hikme* adlı eseri ise İslam Felsefesi alanında yazılmış oldukça önemli bir eserdir.

İbn Arabî bu eserde, varlıkların en aşağı tabakasında yer alan cisimden başlayarak yukarı doğru varlık sahasını gezdikten sonra bu varlık sahasını da aşarak Allah'ta son bulan bir yolculuğa çıkmıştır. Bu manevi yolculuğu esnasında uğradığı her yerde konaklamış ve konakladığı her yerle alakalı bize tafsilatlı bilgiler aktarmıştır.

İlk olarak ele aldığımız konu olan İbn Arabî'nin âlem tasavvuruna baktığımızda İbn Arabî'nin şematik anlatımı dikkat çekmektedir. İbn Arabî bu anlatımda yön (cihet)'lere odaklı bir şema oluşturmuştur. O âlemi mülk ve melekût âlem olmak üzere ikiye ayırmış ve mülk âlem dediği şahadet yani görünen maddi âlemi bu şemanın kuzeyine yerleştirmiştir. Şemanın güney yönünde ise melekût yani ruhaniler âlemi yer alır. İbn Arabî bu âlemlerin başlangıç ve bitiş noktalarını da yine yönleri kullanarak anlaşılır kılmaya çalışmıştır. Herbir âlemin doğusu başlangıç noktasını; batısı ise bitiş noktasını ifade eder. Bu bağlamda mülk âlemin doğusu Sidretü'l-Münteha; batısı ise yeryüzüdür. Melekût âlemin doğusu Hak Teâla; batısı ise Nefs-i Natıkadır. Kanaatimizce İbn Arabî'nin bu şematik anlatımının amacı âlem tasavvurunu anlaşılır kılma çabasından ileri gelmektedir.

İbn Arabî'nin âlem tasavvurunda dikkat çeken diğer bir nokta bütün âlemi insanda toplamasıdır. Zira ona göre insan, mülk ve melekût âlemden cüzler taşır. Bu anlamda insana küçük âlem (âlem-i sağır) benzetmesi yapmıştır. Bu şekilde insanda son bulan bir âlem tasavvuru, bizde, âlemi anlatmak için gösterdiği bütün gayretin asıl amacının insanı anlamak ve anlatmak olduğu izlenimi uyandırmaktadır.

İbn Arabî, çalışmamızı üzerine bina ettiğimiz *el-Bulğa* adlı eserinde Tanrı'yı bütün yönleriyle ele alır. Ona göre Tanrı, zatına bakarak bilinmekten münezzehtir. O ancak yapıp ettikleri yoluyla yaratılmışlara bakarak bilinebilir. Bu anlamda O'nun isim ve sıfatları da fiilerinin bir tezahürü olarak ortaya çıkar. Fakat O'na göre Tanrı, yaratılmışlardan tamamen ayrı düşünülemez. Âlem Tanrı'nın gölgesi konumundadır.

İbn Arabî her ne kadar bu eserinde kendisiyle meşhur olmuş “Vahdet-i Vücut” tabirini kullanmasa da bahsettiğimiz bu görüşleri, Vahdet-i Vücut fikriyle örtüşmektedir.

İbn Arabî'nin ilgi çeken bir diğer görüşü, ölümden sonraki hayatla ilgilidir. Ona göre varlıklar öldükten sonra aynı şekilde değil fakat benzer şekilde tekrar diriltirler. Benzer şekilde demesindeki amaç aynı şekilde diriltimenin imkânsız olduğunu savunmasından ileri gelmektedir. Ona göre bir ipin düğümü çözüldükten sonra tekrar aynı şekilde aynı yerinden düğümlemesi imkansızdır. Fakat kanaatimizce her ne kadar bu görüşünü ayetlerden çıkarımlarla desteklemiş olsa da bu görüş Allah'ın kudretine bir eksiklik izafe edilmesine sebep olabilecek niteliktedir.

Son olarak, çalışmamızı üzerine bina ederek oluşturduğumuz el-Bulğa fi'l-Hikme adlı eser içerisindeki her bir konu müstakil birer tez konusu olabilecek mahiyettedir. Ancak İbn Arabî'nin var oluş görüşü ile sudur nazariyesi arasındaki farklar meraklılarına naçizane önerebileceğimiz bir çalışma alanı olabilir.

## KAYNAKLAR

- ADDAS, Claude, *Muhyiddin İbn Arabî Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, çev. Atilla Ataman, İstanbul 2010
- ALTINTAŞ, Hayrani, *İbn Sina Metafiziği*, Ankara, 1985
- ATAY, Hüseyin, "Nefs", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C: XXXVII, Ankara, 1997
- BAYRAKTAR, Mehmet, İbn Arabî'de Oluş ve Varoluşsal Çeşitleme, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXV, 1981
- BOLAY, Süleyman Hayri, "Âlem", *DİA*, C. II, İstanbul, 1989
- BOLAY, Süleyman Hayri, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Ankara, 2004
- BULUT, Halil İbrahim, "Mucize", *DİA*, C: 30, 2005
- CEBECİOĞLU, Ethem, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin (560/1165-638/1240) Hayatı ve Eserleri", *Tasavvuf*, S. 21, "İbnü'l-Arabî" Özel Sayısı-I, Ankara 2008
- CEVİZCİ, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Ankara, 2011
- ÇELEBİ, İlyas, "Sıfat", *DİA*, C: 37, 2009
- ÇUBUKÇU, İbrahim Agah, *İslam Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri*, Ankara, 1967
- ERDOĞAN, İsmail, *Hermetik İslam Düşüncesinde Kamil Tabiat ve Türlerin Efendisi*, Ankara, 2004
- ERDOĞAN, İsmail, *Batalyevsî*, Elazığ, 2006
- ERDOĞAN, İsmail, *Misal Alemi*, İstanbul, 2012
- ERDOĞAN, İsmail, el-Bulğa fi'l-Hilme Eseri Bağlamında Muhyiddin İbn Arabî'nin Vahiy Anlayışı, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S: 15/2, 2010
- FAHRİ, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İstanbul 1998
- FARABÎ, *Medinetü'l-Fazıla*, çev. Nafiz Danış, Ankara, 2001,
- FARABÎ, es-Siyâsetü'l-Medeniyye, çev., Mehmet Aydın ve Diğerleri, İstanbul, 1980
- EL-HAKİM, Suad, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, 2004,
- HAKLI, Şaban, Kötülük Problemi, Yaklaşımlar ve Eleştiriler, *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002/2
- İBN ARABÎ, *el-Bulğa fi'l-Hikme*, nşr. Nihat Keklik, İstanbul, 1969
- İBN ARABÎ, *Hikmette Son Nokta El-Bulğa Fi'l-Hikme*, çev. Vahdettin İnce, İstanbul, 2008.

- İBN ARABÎ, *Fusûsu'l-Hikem*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, 1999
- İBN ARABÎ, *Fütûhat-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, 2007
- İBN ARABÎ – Ahmet Avni Konuk, *Tedbîrât-ı İlahiyye Tercüme ve Şerhi*, 2013.
- İBN RÜŞD, “Faslu'l-Makâl”, *Felsefe-Din İlişkileri*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul, 1985
- İZMİRLİ, İsmail Hakkı, *İslam'da Felsefe Akımları*, İstanbul, 1995
- İZUTSU, Toshihiko, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, İstanbul, 1998
- KAFAVİ, Shalahudin, “Fahredden Razi'nin Felsefî Kelamında Zorunlu Varlık Kavramı”, Çev. Mustafa Bozkurt, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, C: 9:2, 2011
- KAM, Ferit /AYNÎ, Mehmet Ali, *İbn Arabî'de Varlık Düşüncesi*, 1992,
- KAYA, Veysel (çev.), “İcâzetnâme: İbn Arabî'nin Kendi Kaleminden İcazet Aldığı Hocaların ve Yazdığı Eserlerin Listesi” (Muhyiddin İbn Arabî, *el-İcaze*), *Tasavvuf*, S. 21 “İbn Arabî” Özel Sayısı-I
- KILIÇ, Mahmut Erol, *İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, İstanbul, 2010
- KUTLUER, İlhan, “Felek”, *DİA*, C: 12, 1995
- MEÇİN, Mahmut, Molla Sadra'da Mead Problemi, *Artuklu Akademi\Journal of Artuklu Academia*, 2014/2
- MUTÇALI, Sedar, *el-Mu'cemu'l-Arabîyyü'l-Hadîs (Arapça-Türkçe Sözlük)*, İstanbul 1995
- ÖNER, Necati *Klasik Mantık*, Ankara, 1986
- ÖZDEMİR, Mehmet, *Endülüs Müslümanları-1*, Ankara, 2006
- ÖZDEMİR, Mehmet, *Endülüs Müslümanları İlim ve Kültür Tarihi*, Ankara, 1997
- SUNAR, Cavit, *İslam Felsefesi Dersleri*, Ankara, 1967
- TURGUT, Ali Kürşat, “İşraki Felsefede Nefs (ruh) Meselesi”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C:6, S:26, 2013
- ULUDAĞ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 1995
- ULUDAĞ, Süleyman, “Keramet”, *DİA*, C: 25, 2002
- YAVUZ, Yusuf Şevki, “Peygamber”, *DİA*, C: 34, 2007
- YILDIRIM, Kazım, *Türk İslam Düşüncesinde Muhyiddin İbn'ül Arabî*, İstanbul, 2010
- Dini Kavramlar Sözlüğü*, (Komisyon), DİB Yayınları, Ankara, 2006

## EKLER

## Ek 1. Orijinallik Raporu



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

YÜKSEK LİSANS TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU

ÖĞRENCİ BİLGİLERİ	
Adı-Soyadı	Nurşan NOZOĞLU
Öğrenci Numarası	091205111
Enstitü Anabilim Dalı	Felsefe Ve Din Bilimleri
Programı	İslam Felsefesi
Danışmanın Unvanı, Adı-Soyadı	Prof. Dr. İsmail ERDOĞAN
Tez Başlığı (Türkçe)	"El-Bulğa Fî'l-Hikme" Adlı Eseri Bağlamında Muhyiddin İbn Arabî'nin Felsefi Görüşleri

## SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 88 (seksensekiz) sayfalık kısmına ilişkin, 12/07/2017. tarihinde Sosyal Bilimler Enstitüsü tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 18. 'dir.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları hariç,
- 2- Kaynakça hariç
- 3- Alıntılar hariç/dâhil
- 4- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Yukarıda bilgileri verilen öğrencinin yüksek lisans tezi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulu tarafından belirlenen azami benzerlik oranlarını aşmadığını ve tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim. Gereğini saygılarımla arz ederim.

Prof. Dr. İsmail ERDOĞAN  
Danışmanın Adı-Soyadı  
(İmzası)

Prof. Dr. Sami KILIÇ  
Anabilim Dalı Başkanı  
(İmzası)

F.Ü.LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ÖĞRETİM YÖNETMELİĞİ

**Madde 41-** Lisansüstü tezleri ile birlikte teslim edilmesi gereken belgeler şunlardır:

- a) Lisansüstü tezler, savunma öncesinde **intihal program raporu** ve ilgili makale şartını sağladığına dair belgeleri ile birlikte enstitüye teslim edilir.
- b) İntihal raporu ile ilgili olarak etik kurallar dâhilindeki benzerlik oranları ilgili Enstitü Yönetim Kurulu tarafından belirlenir. (Enstitü Yönetim Kurulu tarafından tezin, intihal kapsamı dışında değerlendirilmesi için TURNITIN'den alınan raporda "benzerlik oranı"nın, "alıntılar hariç" en fazla %10, "alıntılar dâhil" % 30'u geçmemesi şeklinde kabul edilmiştir).

## ÖZGEÇMİŞ

Nurşan NOZOĞLU, 25/08/1985 tarihinde Elazığ Merkez’de doğdu. İlkokulu Tevfik Yaramanoğlu İlkokulu’da, ortaokulu Elazığ İmam Hatip Ortaokulu’nda, lise eğitimini ise Elazığ Anadolu İmam Hatip Lisesi’nde tamamladı. 2005 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesini kazanan Nurşan Nozoğlu, 2009 yılında mezun oldu ve 2011 yılında öğretmenlik mesleğine atandı. Şu anda evli ve iki çocuk annesi olarak hayatını devam ettirmektedir.

